



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج فقه
سال ۹۱-۹۲
حضرت آیت الله خنجر سبانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج قفه آیت الله سبحانی ۹۱-۹۲

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج قفه آیت الله سبحانی ۹۱-۹۲
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	دیه چشم کتاب الحدود و التعزیرات
۱۳	دیه چشم کتاب الحدود و التعزیرات
۱۷	دیه اجفان و پلکهای چشم کتاب الحدود و التعزیرات
۲۰	دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات
۲۳	دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات
۲۶	دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات
۳۰	دیه ی اذن و گوش کتاب الحدود و التعزیرات
۳۳	دیه ی اذن و گوش کتاب الحدود و التعزیرات
۳۶	دیه شفتین و لب های انسان کتاب الحدود و التعزیرات
۳۹	دیه شفتین و لب های انسان کتاب الحدود و التعزیرات
۴۲	دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات
۴۵	دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات
۴۸	دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات
۵۱	دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات
۵۵	دیه اسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات
۵۸	دیه اسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات
۶۲	دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات
۶۶	دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات
۷۰	دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات
۷۳	دیه «لحیین»، یعنی دو استخوان دو طرف پایین صورت کتاب الحدود و التعزیرات
۷۶	دیه یدان و دو دست کتاب الحدود و التعزیرات

۷۹	دیه یدان و دو دست کتاب الحدود و التعزیرات
۸۲	دیه اصابع و انگشتان کتاب الحدود و التعزیرات
۸۵	دیه اصابع و انگشتان اضافی کتاب الحدود و التعزیرات
۸۷	دیه اظفار و ناخن ها کتاب الحدود و التعزیرات
۹۰	دیه ظهر و صلب کتاب الحدود و التعزیرات
۹۴	دیه نخاع و پستان کتاب الحدود و التعزیرات
۹۷	دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات
۱۰۰	دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات
۱۰۳	دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات
۱۰۶	دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات
۱۰۸	معنای افضا و حکم آن کتاب الحدود و التعزیرات
۱۱۱	معنای افضا و حکم آن کتاب الحدود و التعزیرات
۱۱۵	دیه دو پا و رجلان کتاب الحدود و التعزیرات
۱۱۸	دیه شکستگی استخوان ترقوه کتاب الحدود و التعزیرات
۱۲۱	معنای عجان و دیه آن کتاب الحدود و التعزیرات
۱۲۳	دیه شکستگی و موضحه کتاب الحدود و التعزیرات
۱۲۶	معنای رضّ و دیه آن کتاب الحدود و التعزیرات
۱۲۹	دیه بکارت و مئانه کتاب الحدود و التعزیرات
۱۳۲	دیه ذهاب عقل کتاب الحدود و التعزیرات
۱۳۵	دیه ذهاب عقل کتاب الحدود و التعزیرات
۱۳۸	دیه نقص در مجرای گوش کتاب الحدود و التعزیرات
۱۴۱	مقدار دیه جایی که قطع هردو گوش، سبب از بین رفتن بینائی شود کتاب الحدود و التعزیرات
۱۴۴	دیه ذهاب بصر و بینایی کتاب الحدود و التعزیرات
۱۴۶	دیه ذهاب بصر و بینایی کتاب الحدود و التعزیرات
۱۴۹	دیه ذهاب قوه شامه و ذائقه کتاب الحدود و التعزیرات
۱۵۲	دیه ذهاب قوه ذائقه کتاب الحدود و التعزیرات

- ۱۵۵ ديه ذهاب منافع دستگاه تناسلی كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۵۷ ديه سلس البول و ذهاب صوت كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۵۹ ديه ذهاب صوت كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۶۲ ديه حارصه كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۶۵ ديه داميه، متلاحمه، سمحاق و موضحه كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۶۸ هاشمه، منقله و مأمومه كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۷۱ ديه دامغه و جائفه كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۷۳ ديه نافذه و سياهي، سبزي و سرخي صورت كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۷۶ ديه سياهي، سبزي و سرخي صورت كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۸۰ ديه شجاج و جراح در بدن كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۸۲ تفاوت ديه مرد و زن كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۸۴ ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۸۷ مقدار ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۹۰ مقدار ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۹۳ مقدار ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۹۵ مقدار ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات
- ۱۹۸ ديه جنائيت بر ميت و مرده كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۰۱ مقدار ديه اعضای ميت كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۰۴ عاقله و مصاديق آن كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۰۷ عاقله و مصاديق آن كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۰۹ عاقله ضامن قتل و جنائيت خطئي است نه عمدی كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۱۲ آیا بين اهل ذمه هم عاقله است يا اين قانون از مختصات اسلام می باشد؟ كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۱۵ آیا ديه قتل و جراح خطئي صبي و مجنون بر عهده عاقله است؟ كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۱۸ آیا ديه قتل و جراح خطئي صبي و مجنون بر عهده عاقله است؟ كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۲۰ با نبود عاقله، ديه قتل خطئي بر عده چه کسی است؟ كتاب الحدود و التعزيرات
- ۲۲۲ نحوه و مدت پرداخت ديه از طرف عاقله كتاب الحدود و التعزيرات

- ۲۲۵ ----- با نبودن عاقله، ديه بر عهده چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۲۸ ----- احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۳۱ ----- احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۳۴ ----- احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۳۸ ----- آیا مسلمان مالک خمر و خنزیر می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۴۱ ----- هرگاه حیوان کسی به زراعت دیگری ضرر و آسیب بزند کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۴۴ ----- آیا جنایت بر کلب و سگی که ديه مقدره دارد، موجب ضمان است؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۴۶ ----- آیا احکامی که مربوط به قتل مرد مسلمان است، شامل زن مسلمان، صبی و مجنون هم میشود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۵۰ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۵۳ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۵۶ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۶۰ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۶۳ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۶۶ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۷۰ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۷۳ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۷۷ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۸۰ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۸۳ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۸۶ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۸۸ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۹۱ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۹۴ ----- وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۲۹۷ ----- حکم قضای نوافل فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۰۰ ----- آیا ترتیب در قضای نماز های یومیه لازم است یا لازم نیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۰۲ ----- آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

- ۳۰۵ ----- آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۰۸ ----- آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۱۰ ----- آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۱۳ ----- آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۱۷ ----- آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۲۰ ----- هر گاه انسان نداند که چه مقدار نماز از او فوت شده، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۲۳ ----- آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۲۶ ----- آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۲۹ ----- آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۳۳ ----- أدله قائلین به مضایقه کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۳۶ ----- ادله قائلین به مضایقه کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۳۹ ----- حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۴۳ ----- حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۴۶ ----- حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۴۹ ----- حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۵۲ ----- حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۵۵ ----- حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۵۹ ----- کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۶۲ ----- کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۶۵ ----- حکم خواندن نماز قضا با جماعت کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۶۸ ----- مشروعیت عبادات صبیان کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۷۱ ----- وظائف ولی نسبت به بچه ها و صبیان کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۷۴ ----- آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۷۷ ----- آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۷۹ ----- حکم قضا از میت کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۸۳ ----- حکم قضا از میت کتاب الحدود و التعزیرات

- ۳۸۶ ----- مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۸۹ ----- مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۹۲ ----- مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۹۵ ----- هرگاه ولد اکبر خنثای مشکله باشد، قضاى نماز پدر بر چه کسی واجب است؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۳۹۸ ----- در صورت مساوی بودن دو پسر از نظر سنّی، قضاى نماز پدر چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۰۱ ----- آیا با وصیت میت به استیجار، وجوب قضا از ذمه ولی ساقط میشود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۰۳ ----- حکم نیابت از میت کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۰۶ ----- حکم نیابت از میت کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۱۰ ----- لزوم رعایت ترتیب در قضاى نماز میت کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۱۳ ----- میزان در قضاى نماز های فوت شده میت است یا ولی؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۱۶ ----- هرگاه بر گردن میت چند نوع نماز باشد، آیا بر ولی واجب است که همه آنها را قضا کند؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۱۹ ----- با نداشتن فرزند ذکور، تکلیف نماز قضاى میت چه می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۲۲ ----- هرگاه ولد اکبر قبل از تمکن از قضاى نماز پدر بمیرد، آیا بر ولد اصغر قضا واجب می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۲۳ ----- میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۲۸ ----- میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۳۲ ----- میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۳۶ ----- میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات
- ۴۴۱ ----- درباره مرکز

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج قفه آیت الله سبحانی ۹۱-۹۲ / جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

دیه چشم کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه چشم الثانی: العینان بحث ما در باره دیه اعضای انسان است، یعنی گاهی بحث راجع به دیه خود انسان است و گاهی بحث راجع به دیه اعضای انسان می باشد، البته در آینده یک فصلی داریم به نام دیه افعال، یعنی یک چیزهایی است که فعل انسان کم شده، ولی فعلاً بحث ما در باره دیه اعضاست، البته مقداری از دیه اعضا را بحث کردیم و رسیدیم به دیه عینان، قانون کلی این است که هر چیزی که در انسان متعدد باشد، جفتش دیه کامل، و یکدانه اش دیه ناقص دارد، یعنی دیه اش نصف دیه کامل است، «عینان = دو چشم» چون در بدن انسان مکرر است، یعنی دوتاست، دوتایش دیه کامل دارد، یکی از آنها نصف دیه را دارد، ولی انف و بینی، چون در انسان واحد است فلذا دیه کامل دارد. پس قاعده کلی این شد که هر چیزی که در انسان متعدد بود، مجموعش یک دیه کامل دارد و یکدانه اش نصف دیه کامل، پس در عینان باید بگوییم: «فی العینین معاً الدیه»، یعنی دوتایش یک دیه کامل دارد. یک چشم نصف دیه را دارد. عبارتی که حضرت امام در تحریر الوسیله دارد، در حقیقت متخذ و گرفته شده از روایات است، هر دو چشم یک دیه کامل دارد، یکدانه اش نصف دیه کامل، آنچه که مهم می باشد این است که ما پنج چشم داریم، هر چند چشم بیمار است، اما دیدش فرق نمی کند، پنج چشم را نام می برد که از نظر بینائی و دید، چیزی کم ندارد، اما از نظر خلقت یک چشم ناقص است، امام در می فرماید در همه این پنج چشم که در حقیقت چشم خلقتی و اصلی نیست، یعنی در واقع نسبت به اصل خلقت یک چیزی کم دارند، اما چون نور شان کامل است، فلذا در هر دو چشم یک دیه کامل و در یکدانه اش یک دیه کامل است: آن پنج چشم عبارتند از: ۱: الأعمش، ۲: الأحول، ۳: الأخمش، ۴: الأعشی، ۵: الأرمدم، ایشان این پنج تا را نام می برد و می فرماید: «کالصحیح»، یعنی دیه اش همانند چشم صحیح است، چرا؟ چون هر چند خلقت شان ناقص است، اما دیدش ناقص نیست، این دیه مال دید است، دید همه اینها کامل است،

منتها در آفرینش نا زیبا هستند، نازیبائی سبب نمی شود که دیه کم بشود، چون دیه بر بینائی است و بینائی اینها کامل است. من ابتدا این پنج تا را معنا می کنم: معنای اعمش «اعمش» به انسانی می گویند که چشمش آبریز است، یعنی همیشه از چشمش آب می ریزد بدون اینکه توقف داشته باشد. «ضعف بصره مع سیلان دمع عینه فی أكثر الأوقات»، جمعش هم «عمش - بضم العین و المیم» است، مؤنثش عمشاء می باشد، مثلاً - می گویند: «رجل أعمش و أمراه عمشاء» - اتفاقاً یکی از اصحاب امام صادق (علیه السلام) نامش اعمش است و روایت زیادی هم از آن حضرت دارد، البته از بزرگان اهل سنت است، اما از امام صادق (علیه السلام) روایات فراوانی دارد - اگر کسی چشم آدم اعمش را کور کند، دیه کامل دارد، هر چند چشم این آدم یکنوع بیماری دارد و دچار آبریز است، ولی چون از نظر دید و بینائی مشکلی ندارد، یعنی دیدش سالم است فلذا دیه کامل دارد چون دیه مال دید و بینائی است نه مال زیبائی و سلامت از نظر ساختمان. «أحول» به معنای لوچ است، البته لوچی هم انواع و اقسامی دارد، ما یک قسمش را گفتیم، یکی از حدقه مایل به بینی است، حدقه دیگر مایل به بالاست، آدم لوچی است، اما دیدش سالم است، اگر کسی بر چشم انسان احول، صدمه ای وارد کند، باید دیه کامل را بدهد، چرا؟ هر چند ساختمان چشم نازیباست، اما این دیه مال ساختمان زیبا نیست، بلکه مال بینائی و دیدش است. معنای اخفش «اخفش» اخفش به کسی می گویند که شب می بیند، اما روز نمی بیند، بر خلاف اعشی که روز می بیند ولی شب نمی بیند. البته گاهی اخفش به آدمی می گویند که چشمش بسیار کوچک شده باشد، یعنی «ضاقت عیناه»، علی ای حال اگر کسی به چشم آدم اخفش که دیدش کامل است، صدمه ای وارد کند باید دیه کامل پردازد، مجرد اینکه ساختمان چشمش نازیباست، سبب کم شدن دیه نمی شود. معنای أعشی «الأعشی»، اعشی، عکس اخفش است، یعنی اعشی به کسی می گویند که روز می بیند، اما شب نمی بیند (شب کور). معنای أرمَد «الأرمَد»، ارمَد به کسی می گویند که دچار درد چشم شده بود، گاهی از اوقات انسان بخاطر فرو رفتن گرد و غبار یا میکروب گرفتار درد چشم می شود. اگر کسی چشم آدم ارمَد را نابینا و کور کند، باید دیه کامل بدهد. بنابراین، این پنج تا هر چند عین شان عین سالم نیستند، اما چون دیدش سالم است، دوتایش دیه کامل دارد، یکدانه اش هم نصف دیه کامل را دارد. این مطلبی بود که گفتیم. از روایات چه استفاده می شود؟ آیا از روایات هم چنین چیزی استفاده می شود یا نه؟ روایت حلبی ۱- و عنه - ضمیر «عنه» به راوی اول بر می گردد نه مؤلف، مؤلف سه نفرند، یکی کلینی، دومی صدوق و سومی هم شیخ - پس ضمیر «عنه» به راوی اول می گردد، راوی اول هم علی ابن ابراهیم است - عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حماد، عن الحلبي - در این روایت سند خماسی شد، غالباً علی ابن ابراهیم رباعی است، یعنی خودش با سه واسطه از امام (علیه السلام) نقل می کند، ولی در اینجا واسطه خماسی است نه رباعی، - عن أبی عبدالله (علیه السلام) فی الرجل یکسر (صیغه مجهول) ظهره قال: «فیه الدیه کامله، و فی العینین الدیه و فی أحدهما نصف الدیه، الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴، ۲ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر (بزنطی) عن عبدالله بن سنان - روایت صحیحه است، چون علی ابن ابراهیم ثقه است، پدرش از نظر ما فوق ثقه است، أحمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی هم ثقه می باشد، عبد الله بن سنان هم ثقه است، بلی، محمد بن سنان ثقه نیست - عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «ما كان فی الجسد منه اثنان ففیه نصف الدیه، مثل الیدین و العینین، قال: قلت: رجل فقئت عینه؟ قال: نصف الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، این روایت هم دلیل بر مسئله است. حال اگر چشم کسی سالم است، اما یک سفیدی در چشم اوست، حکمش چیست؟ امام می فرماید: اگر سفیدی روی ناظر است، یعنی روی مردمک چشم است، باید دید که یا همه چشم را می پوشاند یا بخشی را می پوشاند نه همه را، البته اگر در غیر ناظر باشد، ضرری ندارد، مثلاً یا آن

طرف چشم است این طرف چشم، این ضرری ندارد، چون روی ناظر نیست. اما اگر سفید روی مردمک چشم است، باید بینیم که چه مقدار از دید و بینائی چشم را کم کرده، اگر پزشکان گفته اند این آدم پنجاه در صد بینائی خود را از دست داد، قهراً ربع دیه دارد، اگر یک چشمش را کور کند، که در حقیقت آن پرده سفید روی مردمک باشد، دیه اش ربع دیه کامل است، چون اگر سالم بود، نصف دیه را داشت، حال که سفیدی روی مردمک است و چشم پزشک هم می گوید نصف دید این چشم کم است، ربع دیه دارد. متن تحریر الوسيله المسأله الأولى: فی العينین معاً الدیه، و فی کل واحد منهما نصفها (دیه)، و الأعمش - کسی که آب چشمش سریان دارد - و الأحوال لوچ - و الأخفش - شب می بیند، ولی روز نمی بیند - و الأعشى - عکس اخفش، یعنی شب نمی بیند و روز می بیند - و الأرمذ - کسی که دچار درد چشم شده باشد - کالصحيح، یعنی دیه ی همه اینها مانند دیه چشم سالم است، چرا؟ چون مال نور و بینائی است نه مال ساختمان چشم - و لو كان علی سواد عینه بیاض فإن كان الابصار باقیاً بأن لا یكون ذلك علی الناظر - مردمک چشم - فالديه تامه، و إلا - یعنی اگر سفید روی مردمک چشم واقع شده، این بستگی دارد به صنعت، یعنی اگر چشم پزشک با دستگاه پیشرفت صده ی چشم را معین کند، طبق آن محاسبه می کنند و از دیه کم می کنند - سقطت بالحساب من الدیه لو أمکن التشخیص، و إلا - ففیه الأعرش. البته در زمان ما قابل تشخیص است و پزشکان می توانند در صد آن را معین کنند، و اگر نتوانستیم حد و حدودش را روشن کنیم، باید ارزش بدهد، یعنی عبدی را فرض می کنیم و این عبد اگر چشمش سالم بود، قیمتش چند بود، چشم بیمار قیمتش چند است؟ به آن نسبت از دیه کم می کنیم.

ص: ۱

دیه چشم کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه چشم بحث ما در باره دیه چشم بود، چشم سالم را در جلسه قبل خواندیم، البته چشم سالم این است که دیدش سالم باشد هر چند ساختمان چشم مشکلی داشته باشد، عرض کردیم که در دو چشم دیه کامل است و در یک چشم دیه ناقص، الآن وارد می شویم در باره دید چشم ناقص، که نامش اعور است، «اعور» به انسانی می گویند که چشمش دید ندارد، یعنی دیدش از کار افتاده یا دیدش ضعیف است، هر چند چشمش باز و بسته می شود، اما دیدش مشکل دارد. حضرت امام (ره) اعور را چنین معنا می کند: «فی العين الصحیحه من الأعور الدیه» اعور، من ذهب حسّ إحدى عینیه، یک چشمش سالم است، چشم دیگرش حس ندارد، معلوم می شود که اصلاً دید و بینائی ندارد. هر گاه کسی به چشم اعور صدمه وارد کند اگر کسی صدمه به چشم انسان اعور برساند، گاهی صدمه به چشم سالمش می رساند، گاهی صدمه بر چشم ناسالمش می رساند، اعور انسانی است که یک چشمش سالم است و چشم دیگرش دید ندارد، اگر کسی آسیبی به چشم او رساند، این دو حالت دارد: الف: گاهی به چشم سالم آسیب و صدمه می رساند. ب: گاهی به چشم ناسالم صدمه می رساند، من در اینجا دو عبارت را بیان می کنم، شما این دو عبارت را معنا کنید؟ عین الأعور، العین الأعور، فرق این دو عبارت چیست؟ هر موقع بگویند: «عین الأعور»، یعنی چشم سالمش، هر موقع بگویند: العین الأعور، أو العین العوراء، یعنی چشم ناسالم، بنابراین، باید در روایت دقت کنیم و بینیم: «عین الأعور» است یا: «العین الأعور». پس مسئله این است که انسانی است یک چشمش سالم، و

چشم دیگرش دید ندارد، این دو صورت دارد، گاهی جانی به چشم سالمش صدمه وارد می کند، و گاهی به چشم ناسالمش صدمه می زند. بررسی فرع اول اگر به چشم سالم صدمه رساند، یکدانه چشم دیه کامل دارد و این خودش یکنوع تخصیص در قاعده است، اگر کسی به چشم سالم اعور صدمه وارد کند، به جای پانصد دینار، باید هزار دینار بدهد، چرا؟ چون در این زمینه روایت داریم، یعنی دو روایت داریم که اگر کسی به چشم آدم اعور صدمه رساند، باید دیه کامل بدهد، چرا؟ چون این آدم با کور کردن چشم سالم اعور، جناب اعور می شود اعمی و کور مطلق، مثل این می ماند که دو چشمش را در بیاوریم، اگر دو چشم انسان سالم را در بیاوریم، همانطور که دیه کامل دارد، اینجا هم اگر یک چشم سالم را در آوریم، چون چشم دیگرش بینائی ندارد، باید دیه کامل بپردازیم، فلسفه اش این است و روایت هم داریم. آقایان این روایات را قدر متقین گرفته اند و گفته اند روایتی که می گوید اگر چشم سالم اعور را در آوردی، باید دیه کامل بپردازی، قدر متیقنش در جایی است که چشم این آدم اعور شده، اما خلقتاً او بآفه الهیه، خلقتاً، یعنی مادر زادی، بآفه الهیه، یعنی مثلاً آبله آمده و یک چشمش را چنین کرده، سابقاً آبله چنین می کرد. می گویند روایاتی که می گوید اگر یک چشم سالم اعور را در آوردی، باید دیه کامل بپردازی، این در جایی است که اعوریت یا مادر زادی باشد و یا بآفه الهیه، اما اگر چشم این آدم در اثر جنایت اعور شده، یعنی جانی او را اعور کرده، منتها این آدم یا دیه گرفته یا دیه نگرفته، یا قصاصاً اعور شده، یعنی خود این شخص، چشم دیگری را اعور کرده، فلذا چشم خودش قصاصاً اعور شده، در این دو صورت نصف دیه است نه تمام دیه. بنابراین، ما باید ببینیم فتوای علما که چنین است، روی چه قواعدی است؟ باید روایات را ببینیم که آیا از روایات این قاعده استفاده می شود یا نه؟ فرق بگذریم بین اینکه خلقتاً یا به آفت الهی اعور شده باشد و بین اینکه در اثر جنایت اعور شده باشد یا قصاصاً اعور شده باشد. متن تحریر الوسیله فی العین الصحیحہ من الأعور الدیہ کامله إن کان العور خلقه أو بآفه من الله تعالی، و لو أعورها جان و استحق دیتها منه اگر جانی چشم او را اعور کرده و من هم چشم سالم او را در آوردم - کان فی الصحیحہ نصف الدیہ، سواء أخذ دیتها أم لا، و سواء کان قادراً علی الأخذ أم لا، بل و کذا النصف لو کان العور قصاصاً. یعنی همچنین است اگر قصاصاً اعور شده باشد. پس در دو حالت تمام دیه است و در دو حالت دیگر نصف دیه می باشد نه تمام الدیه. اگر اعور بودن، مادرزادی و خلقتی یا بآفه الهیه باشد، تمام دیه را دارد، اما اگر اعور بودن این آدم به جنایت جانی است یا قصاصاً اعور شده، در این دو صورت نصف دیه است نه تمام الدیه. ما باید ببینیم این فتوا چگونه است، فلذا در این زمینه روایات را می خوانیم. روایات ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم ثقه است - عن أبیه - ابراهیم بن هاشم که از نظر ما فوق ثقه است - عن ابن أبی عمیر ثقه است - عن حمّاد - حمّاد بن عثمان یا حمّاد بن عیسی، که هر دو ثقه هستند - عن الحلبي - ثقه است - عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «فی العین الأعور الدیہ کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۷ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، این روایت ظاهراً اطلاق دارد و هر چهار صورت را می گیرد. و المراد عینه الصحیحہ لا العین العوراء، و هذا مصطلح، فإذا قیل عین الأعور فیراد عینه الصحیحہ، و لو قصدت الأخری لقیل: العین العوراء. روایت می گوید: «فی عین الأعور الدیہ کامله» آیا این اطلاق ندارد و هر چهار صورت را می گیرد، می خواهد خلقتی باشد، به آفت الهی باشد، جانی این کار را انجام بدهد یا قصاصاً اعور شده باشد؟ فعلاً اطلاق دارد. ۲: وعنه ضمیر «عنه» به محمد بن یعقوب بر نمی گردد چون ایشان مؤلف است و ضمیر به مؤلف بر نمی گردد، بلکه به راوی اول که علی بن ابراهیم باشد بر می گردد - عن أبیه - این یک سند - و عن محمد بن یحیی - باید دقت شود که حرف «او» را در اینجا برای چه آورده؟ معنایش این است که مرحوم کلینی از احمد بن محمد به دو سند نقل کرده، یک سندش علی بن ابراهیم عن أبیه، عن أحمد است، سند دیگرش علی بن ابراهیم عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، یعنی کلینی برای احمد بن محمد، دو سند دارد، سند دو نفری است، یعنی پدر و پسر از احمد بن محمد

نقل می کند، سند دوم هم دو نفری است، روایت عن ابی نجران است، کلینی به دو سند از ابن ابی نجران نقل می کند، سند اولش علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن أحمد بن محمد بن محمد، عن ابن ابی نجران، منتهی الیه است، گاهی سندش علی ابن ابراهیم و پدرش است و گاهی سندش محمد بن یحیی و أحمد بن محمد است (محمد بن عیسی یا أحمد بن محمد بن خالد) از جناب ابن ابی نجران. پس سند این می شود: عنه (علی ابن ابراهیم) عن ابیه - یک سند) عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، جمیعاً، عن ابن ابی نجران - کلینی به ابن ابی نجران، دو سند دارد، گاهی سندش علی و پدرش است، و گاهی سندش محمد بن یحیی و أحمد بن محمد است، کلمه ی جمیعاً را که می آورد، می خواهد بگوید هر دو سند منتهی می شود به ابن ابی نجران - عن عاصم بن حمید، عن محمد بن قیس یعنی ما رواه محمد بن قیس، قال: قال: أبو جعفر - علیه السلام -: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعور أصيبت عينه الصحيحه فقأت - كنده شده - أن تفقأ إحدى عيني صاحبه و يعقل له نصف الدية، و إن شاء أخذ ديه كامله و يعفا عن عين صاحبه» همان مدرک، الحدیث ۲، شاهد در جمله «و إن شاء أخذ ديه كامله» است. اگر بخواهد قصاص کند، باید یک چشمش را قصاص کند، اما اگر بخواهد ديه بگیرد، باید ديه كامل بگیرد. چرا ديه كامل بگیرد؟ لأنه جعله أعور. ۳: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن علی بن ابی حمزه، عن ابی بصیر، عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فی عین الأعور الدیه» همان مدرک، الحدیث ۳، اطلاق این روایات هر چهار صورت را می گیرد، خواه خلقتی و آفرینشی باشد یا به آفت الهی باشد، قصاص باشد یا جنایت، اما فقهاء می گویند قدر مسلم این روایات در جایی است که این اعور مقصر نباشد، یعنی در اعور بودن خودش مقصر نباشد، چطور مقصر نباشد؟ به این معنا که یا آفرینشی و خلقتی باشد و یا به آفت الهی اعور شده باشد، و اگر هم دیگری چشم او را اعور کرده، وجهش را حق گرفتن داشته باشد، اما اینکه آن را گرفته یا نه؟ ضرری به مطلب ما ندارد. اما اگر این آدم، خودش در اعور بودنش مقصر است، مثلاً چشم دیگری را اعور کرده، فلذا قصاصاً چشم او را اعور کرده اند یا در مقابل اعور بودن خود وجه گرفته، در اینجا رجوع می کنیم به اطلاق: «العین بالعين»، یک چشم او را در آورده، یک چشم این را در می آوریم، بنابراین، هر چند روایات مطلق است، اما این اطلاق قدر متیقنی دارد، در جایی که این آدم کوچکترین مقصر در اعور بودن خود نباشد، اما اگر مقصر باشد یا وجه اعور بودن خود را گرفته باشد یا حق گرفتن داشته باشد، این روایات ناظر به این گونه موارد نیست فلذا در اینجا رجوع می کنیم به اطلاق، کدام اطلاق؟ العین بالعين. دلیل آقایان این است، فلذا باید مطالعه بشود که واقعاً این روایات اطلاق دارد یا اطلاق ندارد، یا اینکه آقایان می گویند روایات قدر متیقنش در جایی است که مقصر نباشد؟ این بستگی به اجتهاد افراد دارد، آقایان می گویند روایات، قدر مسلم و متیقنش دو صورت است. دیدگاه استاد سبحانی ظاهراً روایات اطلاق دارد، «اللهم» اینکه اجماع را بگیریم، مرحوم شیخ در کتاب خلاف فقط آن دو صورت را گفته، یعنی اینکه اعور بودن خلقتی و آفرینشی باشد یا بآفه الهیه باشد، فقط این دو صورت را گفته، معلوم می شود که معقد اجماع همین دو صورت است. عبارت شیخ در کتاب خلاف قال الشيخ في الخلاف: «في العين العوراء إذا كانت خلقه أو ذهبت بآفه من قبل الله الدية كامله و خالف جميع الفقهاء في ذلك» الخلاف: ۵/۲۱۲، المسأله ۹۵، از اینکه مرحوم شیخ این دو صورت را می گوید، معلوم می شود که معقد اجماع همین دو صورت است. بگویم مسئله اجماعی است، علامه براین، یک دلیل دیگری هم می شود بیان کرد و آن این است که شرع مقدس تمام احکامش مبنی بر مصالح و مفاسد است، اگر این آدم اصلاً مقصر نباشد، جای ترحم است که شما وقتی یک چشمش را در آوردید، او را به طور کلی کور و نابینا کردید، فلذا باید تمام ديه را بدهید، بلی، اگر قصاص کند، یک چشمش را باید قصاص کند، اما اگر بخواهی ديه پردازی، باید ديه كامل پردازی. اما در جایی که کسی، چشم او را عورا

کرده، اما دیه اش را گرفته، در اینجا اگر بگوییم چشم سالم این آدم به منزله دو چشم است؟ این زور می برد و گفتن این حرف مشکل است. یا اینکه خودش چشم کسی را عورا کرده، فلذا چشم این را هم به عنوان قصاص عورا کرده اند، اینجا بگوییم چشم سالم این آدم به منزله دو چشم است، این زور می برد و مشکل است، یعنی نمی توانیم بگوییم چشم سالم (واحد) این آدم به منزله دو چشم است. بررسی فرع دوم اگر به جایی اینکه عین سالم را صدمه بزند، عین و چشم عوراء را صدمه زده، به گونه ای که صدمه اثری در دید این آدم نگذاشته، اولی همان دید را دارد، آمده چشمی را که حس ندارد و عوراء است، کنده و در آورده، یعنی کاری کرد که همیشه پلکش پایین افتاده و دیگر پلکش بلند نمی شود. اقوال سه گانه در اینجا سه قول است. یک قول این است که ربع دیه دارد، قول دوم این است که ثمن دیه دارد، قول سوم این است که ثلث دیه و هر سه قول هم روایت دارد، یعنی هم قول اول روایت دارد و هم قول دوم و سوم روایت دارد. ولی مرحوم محقق می فرماید مشهور همان قوم سوم است، یعنی ثلث الدیه، که: ۳۳۳ دینار و خورده ای می شود. بنابراین، سه نوع روایت داریم، روایت ثمن، روایت ربع، و روایت ثلث. از این رو باید سراغ باب تعادل و ترجیح برویم، در آنجا اگر روایات متعارض شدند، چنانچه قابل جمع باشد، جمع می کنیم، اگر قابل جمع نباشد، اولین مرجح شهرت فتوایی است: «فإن المجمع علیه لا ريب فيه» البته آن دو روایت دیگر هم قائل دارد، اما مشهور همان روایت ثلث است. بنابراین، در مورد تعارض روایت رجوع می کنیم به همان «فإن المجمع علیه لا- ريب فيه، خذ بما اشتهر بين أصحابك». متن تحریر الوسيله «فی العین العوراء ثلث الدیه إذا خسفها- پلکش بیفتد و دیگر بلند نشود یا پلکش فرو برود- أو قلعها، سواء كانت عوراء خلقه أو بجنايه جان». «كان الكلام في المسألة السابقة إذا جنى على العين الصحيحه للأعور، و أما المقام فالكلام فيما إذا جنى على العين العوراء، فيما لو خسفها أو قلعها ففيه الثلث الدیه من غير فرق بين كونها عوراء خلقه أو بجنايه جان. قال الشيخ: فی العین القائمہ إذا خسفت ثلث ديتها صحيحه و به قال زيد بن ثابت و قال جميع الفقهاء فيها الحكومه، الخلاف: ۵/۲۱۲، المسألة: ۹۶، قال المحقق: أمّا العوراء فف خسفها روايتان: أحدهما ربع الدیه- مفید و بعضی ها همین را گفته اند- و هی متروکه، و الأخرى ثلث الدیه و هی مشهوره، سواء كانت خلقه أو بجنايه جان، شرائع الإسلام: ۴/۲۶۳، ما در آنجا که تعارض روایات بود، تعارض روایات را از طریق شهرت حل کردیم. قال العلامة: و فی خسف العوراء ثلث الدیه الصحيحه، و روى الربع سواء أكانت بخلقها أو بجنايه» قواعد الأحكام: ۳/۶۷۱، أقول: إن الروایات على أصناف ثلاثة: الأول: ما يدل على ربع الدیه نظیر این روایت: ۱: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن موسى بن الحسن- توثيق نشده- عن محمد بن عبد الحميد، عن أبي جميله، عن عبد الله بن سليمان، عن عبد الله بن أبي جعفر، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «فی العین العوراء تكون قائمه فتخسف، فقال: قضی فیها علی بن أبي طالب عليه السلام نصف الدیه فی العین الصحيحه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۹ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، نصف ديه عين واحد، می شود ربع ديه كامل. مثلاً ديه يك چشم پانصد دینار است، نصف پانصد دینار، می شود: دوست و پنجاه دینار، دوست و پنجاه، نسبتش به هزار، ربع است. و قد عمل بها المفید و سلار، فإن نصف ديه العین الصحيحه، يكون ربع الدیه التامه. الثانی: ما يدل على ثمن الدیه، مانند روایت ذیل: عن علی، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن محمد ابن أبي نصر، عن أبي جميله مفضل بن صالح، عن عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، فی رجل فقاً عين رجل ذاهبه و هی قائم، قال: «عليه ربع ديه العین» همان مدرک، الحديث ۲، ربع ديه العین، می شود ثمن مجموع، چه بگوید ربع يك چشم و چه بگوید ثمن الدیه. و واضح أن ربع ديه عين واحد هو ثمن ديه الإنسان كامله، و فی الجواهر لم يعمل بها أحد. اعراض اصحاب دليل ضعف روایت است. الثالث: ما يدل على ثلث الدیه نظیر صحيح برید بن معاويه عن أبي جعفر عليه السلام: محمد بن يعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن ابن محبوب- حسن بن محبوب، گاهی در اسناد داریم: محمد بن علی بن محبوب، این جزء روات نیست، چون در زمان غیبت

بود- عن أبي أيوب الخزاز، عن يزيد بن معاوية، عن أبي جعفر عليه السلام: «قال في لسان الأخرس و عين الأعمى، و ذكر الخصى و أنثيه، ثلث الدية» الوسائل: ج ١٩، الباب ٣١، من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١، مرحوم صاحب شرائع گفته که این روایت مشهور است و اتفاقاً عمل اصحاب بر همین است، خلاف هم همین را گفته. بنابراین، نتیجه می گیریم سه فرع داریم: اگر عین سالم کسی را در آورد نه اعورش را، اگر به آفت الهی یا خلقتی و آفرینشی باشد، تمام دیه را بدهد، و الا نصف الدیه. اما اگر عین اعور را صدمه زد، در آن سه روایت است و ما فقط ثلث را می گیریم، چرا؟ چون محقق می گوید بقیه متروک است.

ص: ٢

دیه اجفان و پلکهای چشم کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه اجفان و پلکهای چشم المسأله الرابعه: در این مسئله بحث راجع به دیه جفن (بفتح الجیم و سکون الفاء) است و جمعش اجفان است و جفن در فارسی به معنای پلک است، چه بگوییم اجفان و جفن و چه بگوییم غطاء و اغطیه، در حقیقت پوشش چشم است، صدمه بر پوشش چشم، امام دو مسئله را عنوان کرده، گاهی هردو را لطمه می زند، یعنی هم پلک بالا را و هم پلک پایین را، مراد از هردو، یعنی پلک بالا- و پلک پایین، گاهی بحث ما در پلک بالا و پایین نیست، بلکه به یکی لطمه می زند، بنابراین، مسئله امام متمرکز در دو صورت است، گاهی هردو پلک صدمه می بیند و گاهی پلک واحد، در اینجا می فرماید اگر هردو پلک صدمه ببیند، مسلماً نصف دیه انسان است، چرا؟ چون دو پلک نصف حساب می شود، دو پلک دیگر هم نصف دیگر حساب می شود، در حقیقت این پلک ها حکم چشم را دارد، یک چشم نصف دیه و دو چشم تمام دیه را دارد، در اینجا هم مسئله از این قبیل است، اگر کسی دو پلک دیگری را صدمه وارد کرد، یعنی هم به پلک بالا صدمه وارد کرد و هم به پلک پایین، دو پلک حکم یک چشم را دارد، در یک چشم نصف الدیه بود، در دو پلک یک چشم هم نصف الدیه است، قهراً اگر به چهار پلک کسی صدمه وارد کند، دیه کامل دارد. پس مسئله چهارم دو فرع دارد الف: فرع اول اینکه هردو پلک را لطمه می زند، خواه یک چشم و خواه دو چشم، قرار شد که در چهار تا یک دیه و در دو تا نصف دیه باشد، چرا؟ چون دو پلک حکم عین واحد را دارند، چون هردو چشم را می پوشانند، تنها بالا-بی کافی نیست و هکذا تنها پایینی کافی نیست، تا هردو با هم نرسند، پوشش محقق نمی شود. ب: فرع دوم این است که یک پلک را لطمه می زند، یا پایین را یا بالا- را. اقوال در اینجا سه قول داریم: ١: قول اول این است که دیه چهار تا بر چهار تا تقسیم می شود، چهار تا، دیه کامل داشت، اگر به یک پلک کسی صدمه وارد کرد، دیه اش ربع دیه انسان است، البته این مطلب را به نوعی می شود از روایات استفاده کرد. ٢: قول دوم این است که پلک بالا- دیه اش دو ثلث دیه عین واحد است، پایین یک ثلث، چون پلک بالا- از اهمیت بیشتری برخوردار است، چون پوششش بیشتر است، آن دو ثلث عین واحد است، پلک پایین، یک ثلث عین واحد است. ٣: قول سوم این است که پلک بالا نصف است و پایینی ثلث. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: فی الأجفان الدیه- دیه انسان است- و فی تقدیر کل جفن خلاف، فمن قائل فی کل واحد ربع الدیه صاحب جواهر این را تایید می کند، چرا؟ می گوید تقسیم می کنیم، یعنی وقتی که در چهار تا یک دیه شد، یکی می شود، یک چهارم- و من قائل فی الأعلى ثلثها- یعنی

ثلثا ديه العين- و في الأسفل الثلث، و من قائل في الأعلى ثلث الدية و في الأسفل النصف، ثلث ديه عين. قول سوم روایت هم داریم، حضرت امام نتوانسته جازم به مسئله بشود، در فرع سوم جزم پیدا نکرده، می فرماید: «و هذا لا يخلو من ترجيح، - چرا؟ چون روایت داریم،- لکن لا يترك الاحتياط بالتصالح»، بهتر این است که طرفین تصالح کنند، این متن مسئله و صور مسئله بود. بررسی فرع اول اما الفرع الأول: فرع اول اینکه لطمه به هردو پلک می زند نه بر یکی، این خیلی دلیل روشنی دارد، یکی صحیحه عبد الله بن سنان است، دومی هم صحیحه سالم است، البته روایت هشام خیلی روشن تر است، دوتا صحیحه داریم که فرع اول را درست نمی کند، یعنی اگر به دو پلک صدمه زد، ديه اش نصف ديه است، اگر چهار تا را صدمه زد، تمام ديه را دارد. روایت عبد الله بن سنان ۱: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن سنان- روایت صحیحه است، یعنی همه روایت هم امامی هستند و هم عادل،- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما كان في الجسد منه إثنان- هر چیزی که در بدن دوتا است- ففيه نصف الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، عبارت وسائل این است: «ففيه نصف الدية»، این معنایش این است که در اثنان، نصف الديه است و حال آنکه در اثنان نصف الديه نیست، بلکه تمام ديه است، دو چشم تمام ديه است و لذا در نسخه کافی عبارت این گونه است: «ما كان في الجسد منه إثنان، ففي الواحد نصف الدية»، ففي الواحد نصف الدية دارد، البته نسخه کافی مقدم است، مرحوم وسائل نسخه اش ففیه بوده، البته از قرینه معلوم است که مراد جفت نیست، بلکه مراد تکش است، اما اگر به کافی مراجعه کنیم، مطلب خیلی روشن است، «ما كان في الجسد منه إثنان ففي الواحد نصف الدية»، در واحد دیگر نصف ديه، در دست نصف الديه، چطور این شاهد عرض ما می شود و حال آنکه بحث ما در پلک است، چطور با این حدیث استدلال کنیم که دو پلک نصف ديه دارد؟ چهار پلک تمام ديه را دارد، از این روایت چگونه این مسئله را استخراج کنیم؟ راهش این است که دو پلک مجموعاً غطاء هستند و حکم چشم واحد را دارند، هر چند دو پلک است، یکی بالا و دیگری پایین، اما فعالیت اینها مجموع است، تنها یکی به درد نمی خورد، کأن دوتا پلک حکم یک پوشش را دارد، آن یک پوشش، این طرف هم یک پوشش، قهراً اگر هردو پلک را صدمه وارد کرد، نصف ديه دارد و اگر هر چهار تا را زد، تمام ديه را دارد، دلالتش را روشن کردیم، دلالت این است که هر چند پلک بالا- یک پلک است، پلک پایین هم یک پلک است، اما فعالیت اینها جمعی است، تا بهم نخورند، چشم پوشش پیدا نمی کند، قهراً دو پلک، حکم یک شیء را دارد، دو پلک یک شیء است، این دو پلک دیگر هم یک شیء دیگر، اگر به دو پلک صدمه زد، نصف ديه، و اگر به هر چهار تا صدمه زد، تمام ديه را دارد و لذا دلالت این روایت یک مقداری بیان می خواهد. روایت و باسناده «ضمير باسناده» به شیخ بر می گردد، و باسناده (شیخ) عن الحسين بن سعيد (اهوازی) عن محمد بن خالد- محمد بن خالد، پدر أحمد بن محمد بن خالد است، که أحمد نویسنده محاسن است) عن ابن أبي عمير- ثقه است- عن هشام بن سالم، در این میان فقط محمد بن خالد توثیق نشده، اما معمولاً به روایاتش عمل می شود، قال: «كل ما كان في الإنسان أثنان ففيها الدية، و في أحدهما نصف الدية، و ما كان فيه واحد ففيه الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱۲، دو پلک انسان، شیء واحد است که چشم را می پوشاند فلذا دوتایش نصف ديه را دارد و چهار تایش تمام ديه را. بررسی فرع دوم الفرع الثاني: اگر دو پلک را لطمه نزد، بلکه یکی را لطمه زد، در اینجا سه قول است: قول اول تقسیم است، ديه ای که مال چهار پلک است، تقسیم می شود بر چهار تا، ديه ای که مال چهار تاست، تقسیم می شود بر چهارتا، دیگر لا فرق بین اعلی و اسفل، هر چند پلک اعلی بلندتر و درازتر و اسفل پلکش کوتاهتر است، هر چند این دلیل ندارد، اما عرفیتش همین است. أما القول الأول: فقد استند إلى صحیحه هشام و حسنه عبد الله بن سنان، بالبيان الماضي، حيث يكون كل جفنين بمنزله الواحد، فيكونان كالعين الواحد، و لازم ذلك أن في كل

جفن ربع الدیه. و أوضحه فی الجواهر قائلًا بإمكان استفاده توزیع الدیه علی المتعدد الذی یثبت فیہ الدیه و الفرض الإجماع علی ثبوتها فی الأربع، فتوزع علیها لأن الأصل عدم الزیاده، مضافاً إلی إنسباق التوزیع للتساوی فی مثله و لعله لأجله قال فی المسالك: هو الأظهر، بعد أن اعترض بضعف دلالة الخبرین علیه». جواهر الکلام: ۷۳/۱۸۲ صاحب مسالك می گوید از این دو روایت چیزی نمی فهمیم، یعنی از روایت عبد الله و روایت هشام، در یکی چیزی نمی فهمیم، بله در دوتا می فهمیم، ولی در یکی نمی فهمیم، صاحب جواهر می گوید وقتی از آن راه نمی فهمیم، عرفیت که دارد، وقتی مجموع دیه کامل دارد و مجموع هم دارای اجزاء اربعه باشد، مجموع تقسیم می شود بر اجزاء، یا بگوییم این دو روایت به درد فرع دوم می خورد یا نه؟ البته این دو روایت به درد فرع اول خورد و فرع اول را ثابت کرد، چون فقی الواحد داشت، اما نسبت به فرع دوم، این دو روایت ممکن است بگوییم وافی است و ممکن است بگوییم وافی نیست، ولی صاحب جواهر می گوید عرفیت همان تقسیم است هر چند این دو روایت وافی نشود. أما القول الثانی: قول دوم این است - شیخ این قول را در کتاب خلاف، از شافعی نقل کرده - که بالایی دو ثلث، پایینی یک ثلث، شافعی این را گفته، ولی ما هیچ دلیلی بر این مسئله نداریم و در روایات ما اصلاً این نیست، معلوم می شود که جناب شافعی ذوقی این حرف را زده، چون پلک بالا درازتر است و پلک پایین کوتاهتر است و لذا بالایی را دو ثلث حساب کرده و پایینی را یک ثلث، اینجا اگر بگوییم این حرف شافعی قیاس است، جا دارد. أما القول الثالث: قول ثالث این است که بالایی ثلث، پایینی نصف، عکس قول اول که بالایی را سهم بیشتری می داد و پایینی را سهم کمتری، ولی این قول سوم روایت دارد که عبارت است از روایت ظریف بن ناصح - ظریف بن ناصح یک کتابی دارد در دیات، و این کتاب در عصر امام صادق علیه السلام نوشته شده، سند می خورد به امیر المؤمنان، این کتاب را در جلد ۴ من لا یحضره الفقیه مطالعه کنید، یا در جامع الشرائع مطالعه کنید، جامع الشرائع، مال یحیی بن سعید است، پسر عموی مرحوم محقق، ایشان هم در آخر کتاب جامع الشرائع، با سند خوبی که می رسد به امیر المؤمنان علیه السلام، این روایت را آورده) از آن کتاب چنین استفاده می شود، عن الصادق علیه السلام: «و إن أصیب شفر العین الأعلى - شفر، همان أشفار است، پلک است و ممکن است از پلک کمی پایین تر، یعنی آنجا که مژه ها می روید - فشر، «شتر» گاهی به معنای قطع است و گاهی به معنای قلب می آید، بالا - را به پایین و پایین را به بالا ببرد - فدیته ثلث دیه العین مائه دینار و سته و ستون دینار و ثلث دیناراً، و إن أصیب شعفر العین الأسفل فشر فدیته نصف دیه العین مائتا دینار و خمسون دیناراً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، حضرت امام (ره) می فرماید این ارجح است، چرا؟ چون روایت داریم، اولی روایت نداشت، بلکه به هر طرف دست و پا زدیم و توجیهی برایش درست کردیم، دومی که اصلاً روایت نداشت، اما سومی روایت دارد، منتها خیلی مفتابه نیست و لذا حضرت امام می فرماید ارجح است ولی بهتر این است که مصالحه کنند. نظر استاد سبحانی ولی من برای مصالحه لزومی نمی بینم، ظاهراً همان اولی اقوی باشد، چون به این بخش از روایت عمل نشده، فقط شیخ در خلاف آورده، ظاهراً همان قول اول که تقسیم بشود بر چهار مساوی بهتر است. «تم الکلام فی العین» الثالث: الأنف المسأله الأولى: فی الأنف حضرت امام در مسئله انف، پنج فرع را مطرح می کند، یعنی هر چند یک مسئله است، ولی دارای پنج، بلکه شش فرع می باشد. اولاً باید ببینیم که ساختمان انف مرکب از سه چیز است: الف: مارن، مارن به قسمت لبه بینی می گویند که نرم است، که در حقیقت پیچ می خورد، کمی بالاتر برود قصبه است، قصبه در لغت عرب به «نی شکر» می گویند که داخلش خالی است، هر گیاهی که در حقیقت ساقش خالی باشد، عرب به آن می گویند: قصبه، قصبه هر گیاه و ساق نیست، بلکه آن ساقی است که داخلش خالی باشد مانند: «نی شکر» و غیر آن، در انسان به دست می گویند: قصبه، چرا؟ چون استخوانش مخ و مغز دارد، و همچنین به پا می گویند: قصبه، چرا؟ چون استخوانش مخ و مغز دارد، «کل عظم له مخ» هر استخوانی که مغز

دارد، عرب به آن می گویند: قصبه، تشبیه می کنند به قصبه های گیاهی، همان گونه در گیاه قصبه به آن ساقی می گویند که داخلش خالی باشد و مغز داشته باشد، در انسان هم هر استخوانی که دارای مخ و مغز است، قصبه می گویند، دست قصبه است، «ساق» قصبه است، انف هم قصبه دارد، بالاترش قصبه است، بالاتر از همه عظم است، پس مارن داریم، قصبه داریم و عظم داریم که بالاست، چند جور می شود به انف کسی جنایت وارد کرد: ۱: إذا قطع الأنف من أصله ۲: قطع مارنه کله فقط (نوک بینی) ۳: إذا قطع المارن، و بعض القصبه دفعه واحده ۴: إذا قطع المارن ثم قطع بعض القصبه ۵: إذا قطع المارن ثم قطع جميع القصبه قسم اول این است که همه بینی را قطع کند، دوم اینکه فقط مارن را قطع کند، سوم اینکه مارن را با بعضی از قصبه دفعه واحده قطع نماید، چهارم، اول مارن را قطع کند، بعداً بعضی از قصبه را قطع کند، پنجم اینکه اینک اول مارن را قطع کند و سپس همه بینی را قطع کند. آیا اینها تفاوت دارند یا نه؟ در جلسه آینده بحث می کنیم.

ص: ۳

دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه أنف و بینی بحث ما در باره دیه ی اعضاست، دو عضو را خواندیم، یکی شعر بود و دیگری عین و چشم، الآن وارد عضو سوم می شویم بنام انف که بینی باشد، حضرت امام در این مسئله شش فرع را مطرح می کند که برخی از آنها روایت دارد و برخی روایت ندارد و باید آنها را روی قواعد حل کنیم. فروع شش گانه فرع اول این است که همه بینی را قطع کند به گونه ای که چیزی از آن باقی نماند فرع دوم این است که فقط مارن را قطع کند، یعنی مارن را از بیخ قطع کند فرع سوم اینکه مارن را با بعضی از قصبه یکجا و دفعه واحده قطع کند، حکم این سه تا روشن است، فرع چهارم اینکه اول مارن را قطع می کند و سپس بخشی از قصبه را قطع می کند، فرع چهارمی در واقع ضد سوم است، چون در سومی مارن و بخشی از قصبه را دفعه واحده قطع می کرد، ولی در چهارمی ابتدا مارن را قطع می کند و سپس بعضی از قصبه را، حکم فرع چهارم کمی مشکل است. فرع پنجم اینکه اول مارن را قطع کرد، آنگاه آتش خشمش شعله ور شد، بجای اینکه بعضی از قصبه را قطع کند، همه قصبه را قطع نمود. فرع ششم اینکه بعضی از مارن را قطع می کند، یعنی کمی از نرمی نوک بینی را قطع می کند. پس در اینجا شش فرع داریم. بررسی فرع اول اگر کسی تمام بینی شخصی را قطع کند، اینجا دو نوع روایت داریم، نوع اول عبارت است از روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان، که به عنوان ضابطه کلی می گفتند: هر چیزی که در انسان واحد و یکی است، به تنهایی دیه کامل دارد (فیه الدیه کامله). این ضابطه کلی در فرع اول حاکم است، علاوه بر این ضابطه کلی، روایات خاصه داریم، سه روایت داریم که یکی از آنها روایت سماعه است که صریحاً می گوید اگر کسی تمام بینی انسانی را قطع کند، فیه الدیه کامله. بنابراین در فرع اول هم می شود از قواعد کلی استفاده کرد و هم می شود از روایات خاصه، روایت خاصه، یکی روایت سماعه است. روایت سماعه ۱: و عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی - محمد بن عیسی بن عبید یقطنی، این آدم غیر از پدر أحمد بن محمد بن عیسی است - عن یونس - یونس بن عبد الرحمن -، عن زرعه، عن سماعه - موثقه است، چون واقفی است -، عن أبی عبدالله (علیه السلام): «فی الرجل الواحد نصف الدیه، و فی الأذن نصف الدیه إذا قطعها من أصلها، و إذا قطع طرفها ففیها قیمة عدل، و فی الأنف إذا قطع الدیه کامله...» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من

أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۷، ۲: و رواه أيضا بأسانيدہ الآتيه إلى كتاب ظريف و كذا الصدوق إلا أن في روايتهما: «فالدّيه في النفس ألف دينار، و في الأنف ألف دينار، و الضوء كلّ من العينين ألف دينار، و البوح ألف دينار، و اللسان إذا استوصل ألف دينار» همان مدرک، الحديث ۳، ۳: محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في ديه الأنف إذا استوصل - از بيخ قطع کند - مائه من الإبل ثلاثون حقه...» همان مدرک، الحديث ۱۴، بررسی فرع دوم این بود که فقط مارن و نرمی بینی را قطع کند، در این فرع، چهار روایت داریم که می گوید ديه كامله دارد. خلاصه در این فرع هم علاوه بر روایت عامه (که روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان باشد) چهار روایت بالخصوص داریم، معلوم می شود که مارن و نرمی بینی در زیبایی انسان خیلی مدخلیت دارد، به گونه ای که اگر کسی آن را قطع کند، باید ديه كامله بدهد. صحیحه حلبی ۱: و عنه (علی بن ابراهيم) عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي صحیحه است -، عن أبي عبدالله (ع) في الرجل يكسر ظهره قال: «فيه الديه كامله، و في العينين الدّيه و في إحداهما نصف الدّيه، و في الأذنين الدّيه، و في إحداهما نصف الدّيه، و في الذكر إذا قطعت الحشفه و ما فوق الدّيه، و في الأنف إذا قطع المارن الدّيه و في الشفتين الدّيه» همان مدرک، الحديث ۴، ۲: و عنه (محمد بن يحيى)، عن أحمد (أحمد بن محمد بن عيسى یا أحمد بن محمد بن خالد)، عن الحسين بن سعيد -اهوازی- (این يك سند) سند دوم: و محمد بن خالد جميعا معلوم می شود که مراد از آن أحمد، احمد بن محمد بن عيسى است، در سند دوم، أحمد بن محمد بن خالد - عن القاسم بن عروه، عن ابن بكير، عن زراره موثقه است، چون ابن بكير فطحی است -، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «في اليد نصف الدّيه، و في اليدين جميعا الدّيه، و في الرجلين كذلك، و في الذكر إذا قطعت الحشفه فما فوق ذلك الدّيه، و في الأنف إذا قطع المارن الدّيه، و في الشفتين الدّيه، و في العينين الدّيه، و في إحداهما نصف الدّيه». همان مدرک، الحديث ۶، ۳: و بالاسناد، عن يونس، عن محمد بن سنان ضعيف است -، عن العلاء بن الفضيل، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا قطع الأنف من المارن ففيه الدّيه تامه، و في أسنان الرجل الدّيه تامه، و في أذنيه الدّيه كامله، و الرجلان و العينان بتلك المنزل» همان مدرک، الحديث ۸، ۴: و باسناده (شيخ) عن الحسين بن سعيد (اهوازی)، عن الحسن حسن بن علي بن فضال، عن زرعه، عن سماعه مثله و زاد: «و إذا قطع طرفا منها قيمه عدل، و العين الواحده نصف الدّيه، و في الأنف إذا قطع المارن الدّيه كامله، و في الذكر إذا قطع الدّيه كامله، و الشفتان العليا و السفلى سواء في الدّيه» همان مدرک الحديث ۱۰، بنا بر این، فرع اول و دوم خیلی روشن است، چون هردو فرع، علاوه بر روایات عامه، روایات بالخصوص هم داشتند. بررسی فرع سوم فرع سوم این است که جانی، مارن را با برخی از قصبه یکجا و دفعه واحده قطع می کند، حکمش چیست؟ در اینجا روایت نداریم، فلذا ناچاریم که «منا و منا» کنیم، یعنی از این طرف و آن طرف يك دليلی برایش دست و پا کنیم و بگوئیم اگر جناب جانی، تمام بینی را قطع کرده بود، ديه اش چه مقدار بود؟ باید ديه كامله می داد، حالا نصفش را قطع کرده، این بدتر از این نیست که تمام بینی را قطع کند، يك دلالت عرفی درست کنیم و بگوئیم روایات می گوید اگر همه بینی را قطع می کرد، تمام الدّيه بود، حال که تمام بینی را قطع نکرده، نصف آن را قطع کرده، پس به طریق اولی ديه كامله دارد نه بیشتر. خصوصاً که دفعه واحده قطع کرده فلذا يك جنایت است نه دو جنایت. بررسی فرع چهارم فرع چهارم این است که اول مارن را قطع می کند و بعد از لحظاتی، نیمی از قصبه را هم قطع نمود، یعنی زمان قطع مارن با زمان قطع قصبه متفاوت است، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا ممکن است بگوئیم که مارن يك ديه دارد، در قصبه هم ارش است نه ديه، چون در قصبه روایت نداریم. چرا با سومی فرق کرد؟ چون در سومی مره واحده و با يك ضربه هردو را قطع کرد فلذا يك جنایت به حساب می آید، ولی در چهارمی دو جنایت شمرده می شود، چون اول مارن را قطع کرده و بعد از دقایقی قصبه را قطع نموده، فلذا دو نوع جنایت شمرده می

شود، از این رو در مارن دیه است، اما در قصبه چون روایت نداریم، ارش و حکومت است. بررسی فرع پنجم فرع پنجم این است که مارن را قطع می کند و بعد از دقایقی همه بینی را از بیخ قطع می کند. حکم این فرع چیست؟ امام می فرماید: ممکن است در اینجا بگوییم دو دیه دارد، یک دیه مال مارن و دیه دیگر هم مال همه انف و بینی. دیدگاه استاد سبحانی ولی من در اینجا با حضرت امام موافق نیستم، چون دیه مال انف بود، ولی انفی که با مارن همراه باشد، اما انفی که مارن در آن نیست، در آن روایت نداریم، ایشان می فرماید اینجا احتمال می دهیم که یک دیه برای مارن و یک دیه هم برای قصبه باشد. به نظر ما این احتمال ضعیف است، چرا؟ چون مال قصبه ای بود که با انف همراه و کامل باشد. احتمال دومش خوب است که می فرماید یک دیه برای مارن، برای قصبه هم ارش و حکومت. متن تحریر الوسيله المسأله الأولى: فی الأنف إذا قطع من أصله الدیه کامله در این زمینه دو روایت عام و سه روایت خاص داشتیم-، و کذا فی مارنه علاوه بر قواعد، چهار روایت داشتیم- و هو ما لان منه و نزل عن قصبته، و لو قطع المارن و بعض القصبه دفعه فالدیه کامله، و لو قطع المارن ثم بعض القصبه فالدیه کامله فی المارن و الأرش فی القصبه، و لو قطع المارن ثم قطع جميع القصبه ففی المارن الدیه، فهل للقصبه الدیه أو الأرش، فیه تأمیل، و لو قطع بعض المارن فبحساب المارن. بررسی فرع ششم فرع ششم این است که نیمی از مارن را قطع کرده و نیمی دیگر باقی ماند، در اینجا مساحت را در نظر می گیریم و می گوییم هزار تا مال تمام مساحت بود و چون نیمی از مساحت را قطع کرده، پس دیه اش پانصد دینار است. «تم الکلام فی المسأله الأولى من الأنف. المسأله الثانيه: لو فسد الأنف و ذهب بکسر أو إحراق أو نحو ذلك ففیه الدیه کامله، و لو جبر علی غیر عیب فمائه دینار علی قول مشهور. حضرت امام (ره) در این مسئله دوم، دو فرع را مطرح می کند و آن اینکه اگر کسی بینی دیگری را فاسد کرد، حضرت امام این عبارت را از شرائع گرفته، عبارت شرائع این است: «لو کسر ففسد، لو جبر علی غیر عیب فمائه دینار». معنای «لو کسر ففسد» چیست؟ آن را به دو گونه معنا می کنند: الف: موقع شکستن، شل شد و حس خودش را از دست داد، این مراد نیست، چرا؟ چون بحثش در آینده خواهد آمد. ب: بینی کسی را شکستند و این آدم قوه شامه خودش را از دست داد، بینی و انف سر جای خودش باقی است، اما قوه شامه را از دست داد، یعنی در اثر شکستن، شامه خود را از دست داد. دیدگاه حضرت امام حضرت امام می فرماید در اینجا دیه کامل دارد، چرا؟ چون دیه ای که برای انف معین شده، فقط برای جسم انف نیست، بلکه برای آن فعالیت است که در حیات انسان دارد، انف و بینی فعالیتش این است که انسان بوی بد را از بوی خوب درک کند. فلذا اگر شامه خود را از دست داد، دیه کامله دارد. آیا در این زمینه روایت داریم؟ روایت نداریم، بلکه از این طرف و آن طرف دست و پا می کنیم و برایش یک دلیلی می تراشیم و می گوییم روایاتی که می گفتند: «الف دینار»، اینجا را هم می گیرد، زیرا در اثر شکستن، آن اثری که انف داشت از بین رفت. البته این خوب است، ولی باز هم در ذهن ما این شبهه باقی است که الف دینار فقط برای ذهاب قوه شامه و حس نبوده، بلکه خود ساختمان بینی هم در زیبایی انسان مدخلیت دارد، و در اینجا فرض این است که انف باقی است، منتها شکسته است و ممکن است بعداً پیش شکسته بند ببرند و جبران کنند ولذا فتوای قطعی به اینکه اگر حس را از بین برد، اما انف سر جای خودش باقی است هر چند شکسته، بگوییم باز هم انف دینار، احتیاج به دلیل دارد. و علی هذا فالکلام مرکز فیما إذا کان الأنف باقیاً لکن فسد شمّه و صار کالعدم، و لعلّه یشمله قوله (علیه السلام): فیما کان منه فی البدن واحد، ففیه الدیه. یعنی از روایات عامه استفاده کنیم که روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم باشد. اما اینکه بخواهیم از روایاتی که می گویند: «فی الأنف الدیه کامله» استفاده کنیم بعید است، چون آن روایت جایی را می گویند که انف کنده بشود، بلکه سراغ روایاتی برویم که می گویند: «فیما کان منه فی البدن واحد، ففیه الدیه». در هر حال این مسئله باید علی الأحوط باشد، چون با روایات انف نمی شود استدلال کرد، زیرا روایات ناظر بر جایی بود که انف از بین برود و در این فرع،

انف سر جای خودش باقی است فلذا ناچاریم که سراغ روایات عامه برویم که می گویند: «فیما كان منه فی البدن واحد، ففیه الدیة». ولی بهتر این است که طرفین در اینجا مصالحه بکنند. الفرع الثانی: فرع ثانی این است که: «لو جبر علی غیر عیب فمائه دینار». بینی کسی را شکست، آسیبی هم به شامه نرسید و فقط بینی شکست، طرف را پیش شکسته بند بردند و کاملاً و بدون عیب خوب شد (من غیر عثم، عثم را در جایی می گویند که کمر کسی بشکند، اگر ببندند، این دو جور است، گاهی می لنگد و گاهی نمی لنگد، عثم در جایی می گویند که می لنگد و هنوز حالت خمیدگی محفوظ باشد)، در اینجا چکنیم؟ اینجا «ما لا نص فیه» است، اگر بینی کسی را شکستند و حسش هم سر جای خودش باقی است و بعد از درمان خوب می شود، امام در اینجا می فرماید: دیه اش صد دینار است، آیا روایت در این زمینه داریم؟ روایت نداریم، پس امام با کدام دلیل این حرف را می زند؟ یک روایاتی در ظهر داریم و آن این است که اگر کمر کسی را شکستند و بعداً او را پیش شکسته بند بردند و شکسته بند هم او را بست و بدون مشکل خوب شد، در آنجا روایت داریم که دیه اش صد دینار است (مائه دینار). الغای خصوصیت می کنیم: فقد جاء فی کتاب ظریف: «و إن انکسر الصلب فجبر علی غیر عثم و لا عیب فدیته مائه دینار، و إن عثم فدیته ألف دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، حضرت در اینجا برای کمر، دو نوع دیه قائل شده، کمر اگر شکست و دوباره به حال اول خود بر گردد، دیه اش صد دینار است، اما اگر کمر شکست و شکسته بند هم معالجه کرد، منتها اثر شکستگی باقی است، مثلاً طرف می لنگد، دیه اش هزار دینار است، ما از این روایتی که در باره کمر و ظهر آمده، الغای خصوصیت کنیم و آن را در مسئله انف و بینی هم پیاده کنیم و می گوئیم اگر بینی کسی را شکستند و شامه اش از بین رفت، دیه اش هزار دینار است، مانند کسی است که کمرش بشکند و خوب نشود، اما اگر شامه اش از بین نرود و فقط بشکند و بعداً هم خوب بشود، در اینجا دیه اش صد دینار است، یعنی از روایات وارد در ظهر و کمر، حکم انف را هم استفاده کنیم، در دو حالت، کدام دو حالت؟ جایی که شامه برود، مثل کسی که کمرش بشکند و حالت لنگی بماند، و جایی که شامه باقی است و فقط شکسته و شکستگی آن هم خوب بشود.

ص: ۴

دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه أنف و بینی المسأله الثالثه: فی شلل الأنف ثلثا دیتة صحیحاً، و إذا قطع الأشل فعليه ثلثها. اگر کسی جنایتی کرد، به این معنا که بینی شخصی را دچار شلل کرد، که در واقع حیات دارد و مرده نیست، اما آن حالت سابقه را که استقامت باشد ندارد، مثل دستی که شلل دارد، خون که جریانش ضعیف است در حقیقت آن حالت استقامت را از دست می دهد. دلیل در مورد انف و بینی روایت نداریم که اگر کسی جنایتی کرد و بینی انسانی را به حالت شلل در آورد، دیه اش چه مقدار است؟ در این زمینه روایت نداریم، ولی یک روایت در جایی دیگر داریم که شاید از آن بتوان قاعده کلی را استفاده کرد، آن روایت در مورد ید و ذراع است، مثلاً اگر کسی دست و ذراع شخصی را صدمه زد به گونه ای که به حالت شلل در آمد، حضرت در آنجا می فرماید، دو ثلث دیه است، فقها از روایتی که در مورد ید و ذراع است، قاعده کلیه استفاده کرده اند، کأنه حکم تمام اعضاست، هر اعضای برای خودش یک دیه دارد و اگر شل شد، دو سوم آن دیه را دارد. اصلش بحث نیست که

اگر سالم شد، دیه خودش را دارد، اما اگر حال شلل پیدا کرد، در شلل دو ثلث است، روایت در ذراع است، فقها از آن قاعده کلیه را استفاده کرده اند. بنابراین، از آن روایت می شود هم در ید و هم در چشم و هم در سایر اعضا استفاده کرد، یعنی اگر جنایتی وارد کرد که حالت شلل به خود گرفت، دو ثلث دیه صحیح را می پردازد. روایت فضیل بن یسار و باسناده (شیخ)، عن سهل بن زیاد، - شیخ روایت را از سهل بن زیاد نقل کرده، سهل در سال: ۲۵۵ فوت کرده، شیخ در سال: ۴۶۰ فوت نموده، فلذا بین شیخ و سهل بن زیاد فاصله خیلی زیاد است، از این رو می گوید: باسناده، یعنی سند شیخ به سهل بن زیاد، سند را در آخر کتاب تهذیب، در باب مشیخه نقل کرده، در آنجا می گوید: أما ما رویته عن سهل بن زیاد، سندم این است، البته سهل مورد بحث، ولی روایاتش قابل قبول است - عن ابن محبوب - حسن بن محبوب، که متولد: ۱۵۰ می باشد و متوفای: ۲۲۴-، عن علی بن رثاب از فقهاست نه اینکه راوی باشد، عن الفضیل بن یسار، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): «عن الذراع إذا ضرب فانكسر منه الزند، قال: إذا بیست منه الكفّ فسلّت أصابع الكفّ كلّها فإنّ فيها ثلثی الدیه دیه الید، الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹، الحدیث، ۵، فقهای ما از این روایت یک قانون و قاعده کلی استفاده کرده اند، هر موقع به کتاب دیات به کلمه ی شل برسیم، این فتوا را می دهند و می گویند اگر فلان عضو در اثر جنایت کسی شل شد، دو ثلث دیه سالم را دارد، اصحاب از این قانون کلی فهمیده اند هر چند مورد روایت ذراع است. و شاید فهم اصحاب هم فهم خوبی باشد، انسان احتمال نمی دهد که عضو مدخلیت داشته باشد، بگوییم دست مدخلیت دارد، پا مدخلیت ندارد، بلکه همگی مدخلیت دارد، چون همه ی اینها اعضای انسان است، صحیح شان یک دیه دارد، شل شان هم یک قیمت و دیه، کأنه این قیمت همه اعضاست. روایت حکم بن عتیه و یؤیّده خبر الحکم بن عتیه، و فیه: «و کلّ ما کان من شلل فهو علی الثلث من دیه الصحاح». ولی این روایت، با روایت قبلی تطبیق نمی کند، چون در روایت قبلی دو ثلث است، اما در اینجا یک ثلث است. فلذا اینها متعارض می شوند، البته روایت حکم بن عتیه چندان سند محکمی ندارد. چون حکم بن عتیه از فقهای اهل سنت است، و لذا حضرت می فرماید: یا حکم، شرقاً أو غرباً فلا تجد شیئاً صحیحاً إلّا فی هذا البیت، این دو روایت معارض است، چون روایت اول می گوید دو ثلث، این روایت می گوید یک ثلث، مسلماً روایت دوم ترجیح بر این روایت دارد، منتها من در این مسئله تامل دارم که آیا ترجیح با روایت دو ثلث است یا ترجیح با روایت یک ثلث می باشد؟ تعارض را در جلسه آینده بحث می کنیم. دیه روته الأنف مسئله ای که الآن بحث می کنیم از مسائلی است که حکمش روشن است، اما موضوعش کاملاً مبهم است و آن عبارت است از: روته ی أنف و بینی، یعنی بینی انسان از نظر لغت عرب یک روته هم دارد. اگر کسی در اثر جنایت، صدمه به «روته الأنف برساند» باید فلان مقدار دیه پردازد. المسأله الرابعه: فی الرّوثة نصف الدّیه إذا قطعت، فهل هی طف الأنف أو الحاجز بین المنخرین أو مجمع المارن؟ احتمالات، و یحتمل أن ترجع الاحتمالات إلى أمر واحد، و هو طرف الأنف الذی یقطر منه الدّم و هو مجمع المارن و هو محل الحاجز فإذا قطع الحاجز من حیث یری من الأعلى إلى الأسفل قطع طرف الأنف و هو مجمع المارن و إن لا یخلو من تأمل» الخ. معنای روته الأنف حال باید دید که روته چیست؟ حضرت امام در تحریر الوسیله سه احتمال نقل می کند: الف: احتمال اینکه روته همان طرف الأنف باشد، یعنی کناره ی بینی. ب: احتمال دوم اینکه روته الأنف، همان الحاجز بین المنخرین باشد، عرب به دوتا سراغ بینی می گویند: منخرین، به یکی می گویند: «منخر»، احتمال دوم: الحاجز بین المنخرین، در وسط یک پرده ای است که دوتا سراغ بینی را از همدیگر جدا می کند، عرب به آن می گویند: الحاجز بین المنخرین. ج: احتمال سوم اینکه مراد از: روته الأنف، همان مجمع المارن است، مارن عبارت است از: نوک بینی، روته الأنف همان مجمع المارن است، ممکن است هر سه معنا، به یک چیز برگردند، چطور این سه معنا را به یک معنا بر می گردند؟ بعد می فرماید: فیه تأمل. بیان محقق ولی مرحوم محقق می فرماید: «الروثة: الجاجز بین المنخرین»، بیش از یک احتمال نمی دهد،

«علی الظاهر» معنای مرحوم محقق روشن تر است، چرا؟ چون اگر مراد از روته، طرف انف باشد، این همان حکم منخرین را دارد، که بعداً بحثش خواهد آمد، اگر مراد از: روته الأنف، مجموع مارن باشد، این را قبلاً خواندیم. «علی الظاهر» آنچه که مرحوم محقق می فرماید، یعنی: الحاجز بین المنخرین، واضح تر است، ولی در لغت عرب مثل هایی است که با حرف محقق سازگار نیست، مثلاً عرب می گویند: ضرب بلسانه روته أنفه، آدمی که عصبانی باشد یا حالت عادی نداشته باشد، زبان خود را در می آورد و با آن بینی خود را می لیسد. اینکه انسان در حالت عصبانیت زبانش را در می آورد و با آن بینی خود را می لیسد، کجای بینی را می لیسد؟ مجمع المارن را می لیسد. مثالی که عرب دارد این است که عرض شد، من مجمع البحرین را دیدم، در آنجا این روایت هست که: «رأیت فی أنف رسول الله (صلی الله علیه و آله) و إرنبته أثر الماء و الطین، و مثله کان یسجد علی جبهته و إرنبته و إرنبته طرف الأنف عند ...» می گوید من دیدم وقتی پیغمبر اکرم سجده می کرد، آب گل در إرنبه اش هم بود. ظاهراً إرنبه با روته یکی باشد، پس چه بگویند روته و چه بگویند: إرنبه، هردو تا به یک معنا می باشد، انسان وقتی سجده می کند، بینی او هم به خاک می رسد. (برای توضیح بیشتر به کتاب مفتاح الکرامه و جواهر الکلام مراجعه بشود) عبارت لسان العرب ۱: الرّوثة مقدّم الأنف أجمع. ۲: وقيل طرف الأنف حيث يقطر الرعاف. ۳: روته الأنف، طرفه. ۴: الروثة، طرف الإرنبه. هر چند کلمه ی «الروثة» از نظر موضوع مبهم است، اما از نظر حکم روشن است، یعنی حکمش در روایات آمده است. روایت «فإن قطعت روته الأنف و هی طرفها فديتها خمس مائه دينار» الکافی: ۷/۳۳۱، و قال فی الفقيه: «و إن قطعت روته الأنف فديتها خمس دينار نصف الدّیه» الفقيه: ۴/۵۷، المسأله الخامسة: فی أحد المنخرین ثلث الدّیه، و قيل نصفها، و الأول أرجح، و لو نفذت فی الأنف نافذه علی وجه لا تفسد کرمح أو سهم فخرقت پاره کند- المنخرین و الحاجز ثلث الدّیه، و کذا لو ثقتبه، فإن جبر و صلح فخمس الدّیه علی الأحوط. مسئله پنجم راجع به منخرین است که در آن چهار فرع وجود دارد: ۱: فرع اول این است که احد المنخرین را قطع کند. ۲: منخرین را پاره کند از این طرف به آن طرف دیگر. ۳: احد المنخرین را سوراخ کند. ۴: أحد المنخرین را سوراخ کند و بعد از سوراخ کردن، جبر و خوب بشود. هر چهار فرع را باید از روایات استفاده کرد. بررسی فرع اول در فرع اول سه قول وجود دارد قول اول فرع اول این بود که أحد المنخرین سوراخ یا قطع کند، دیه اش ثلث الدّیه است، که این مختار مرحوم محقق در شرائع است، و جمعی از محققین. روایت محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی - صاحب نوادر الحکمه، صاحب نوادر الحکمه در عصر غیبت صغری بوده، شیخ در عصر غیبت کبری زندگی می کرد، فلذا فاصله زیاد است، پس شیخ نسبت به نوادر الحکمه سند دارد که در باب مشیخه آورده - عن العباس بن معروف - بد نیست -، عن الحسن بن محمد بن یحیی، عن غیاث بن کلوب بجلی است که از علمای عامه می باشد، از امام جعفر صادق (علیه السلام) چهل و سه یا شصت و چهار تا روایت دارد، محقق می فرماید روایت ضعف دارد، اما من به این روایت عمل می کنم، در عین حالی که روایت را بخاطر غیاث بن کلوب ضعیف می داند، ولی به آن عمل می کند -، عن جعفر، عن أبیه، عن علی (علیه السلام): «أنه قضی فی شحمه الأذن بثلث ديه الأذن، و فی الأصبع الزائده ثلث ديه الأصبع، و فی کلّ جانب من الأنف ثلث ديه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۳، من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، مرحوم محقق با اینکه روایت را ضعیف می داند، ولی در عین حال به آن عمل می کند و می گوید: «و هو الأشبه»، یعنی اشبه به حق است، چرا اشبه به حق است؟ چون مجموع این بینی، دیه اش هزار دینار است، پس یکی ثلث دیه را دارد. البته این قول یک مؤید هم دارد: و یؤیّده ما رواه عن یوسف بن الحارث عن محمد بن عبد الرحمن العزومی (عن أبیه) عن جعفر، عن أبیه (علیه السلام): «أنه جعل فی ... و فی خشاش الأنف کلّ واحد ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۲، خشاش، چوبی است که وارد سوراخ بینی شتر می کنند تا در وقت مناسب بتوانند او را مهار کنند. حضرت می فرماید: محل خشاش ثلث الدیه دارد، از باب

مجاز است، اطلاق الحال و أريد المحل. خشاش (چوب) یعنی محل خشاش. این روایت هم موید آن روایت است. قول دوم قول دوم می گوید: نصف دیه است، یعنی اگر یکی از منخرین (پرده ها) را پاره کند، نصف دیه دارد، من برای نصف الدیه روایتی پیدا نکردم، مگر اینکه از این راه استفاده کنند و بگویند: «كُلُّ ما كان في الإنسان إثنان، ففي كَلِّ و حد منهما نصف الدِّيه و في ما كان وحداً ففيه تمام الدِّيه» منخر در انسان متعدد است، پس یکدانه اش نصف دیه دارد، ولی این حرف درست نیست، چون اگر گفته اند، واحد و إثنان، این در جایی صدق می کند که دو عضو با همدیگر فاصله داشته باشند، مانند: دو دست، دو گوش، دو چشم و دو پا، اما منخرین، آنچه با همدیگر متصل هستند که اینها را متعدد نمی شمارند. بنابراین، اگر قول دوم بخواهد از این راه استفاده کند، دلیل نداریم. قول سوم قول سوم این است که دیه اش ربع دیه کامل است، اصلش دلیل ندارد. پس روشن شد که فرع اول واضح شد و آن اینکه اگر کسی أحد المنخرین را قطع کند، ثلث الدیه دارد.

ص: ۵

دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه أنف و بینی چند مطلب از بحث گذشته ناقص ماند و قرار شد که آن را در این جلسه تکمیل کنیم، مطلب اول در باره شلل بود و در آنجا به نظر رسید که دو تا روایت متعارض هستند، ولی اگر دقت شود، معلوم خواهد شد که اصلاً بینهما تعارضی نیست. حضرت امام (ره) فرمود: فی شلل الأنف ثلثا دیتة صحیحاً إذا قطع الأشل فعلیه ثلثها. فرعان حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر است. فرع اول فرع اول این است که جانی جنایتی کرد که بینی طرف شد شل، در اینجا دیه اش دو ثلث است. فرع دوم فرع دوم این است که: «إذا قطع الأشل فعلیه ثلثها» یعنی بینی شل بود، بینی شل را قطع کرد، بنابراین، در این مسئله سوم، دو فرع است، در فرع اول با جنایتش بینی او را قطع نمی کند، بلکه بینی صحیح را شل می کند، اما در فرع دوم، بینی شل را قطع می کند و لذا مرحوم شیخ و دیگران در «فی شلل الأنف» کلمه ی «جنى» را به کار می برند و می گویند: «إذا جنى على أنفه فصار أشل». بنابراین، فرع اول راجع به شل نیست، بلکه جنایتی است که طرف را شل می کند، فلذا دیه ی آن دو ثلث است، اما در فرع دوم، بینی شل را قطع می کند و لذا دو روایت با همدیگر تعارض ندارند. نکته ای که بعضی از دوستان می گفتند که این روایت شل، اگر انسان بینی کسی را شل کند، دیه آن دو ثلث است و ما در این زمینه به روایت فضیل بن یسار استدلال کردیم و حال آنکه روایت فضیل بن یسار در مورد عضد و ید است، شما از ید و ذراع تجاوز می کنید به بینی. جواب این روشن است، از خود روایت استفاده می شود که این یک قانون کلی است، چرا؟ چون در روایت چنین دارد: «و كذلك حکم الساق و القدم» بعد از آنکه بحثش در ید و ذراع است و ذراع را شل کرد، حضرت می فرماید: دو ثلث، بعداً می فرماید: و كذلك الساق و القدم، از این معلوم می شود که این یک قانون اسلامی است که اگر کسی جنایتی کند، عضو طرف را شل کند و لو بینی یا چشم و دهان باشد، دیه ی آن دو ثلث است. خلاصه در اینجا دو مطلب است، مطلب اول تعارض رفع شد و معلوم گردید که تعارض بینهما نیست، چون در اولی شل می کند، در دومی شل را قطع می کند و لذا روایت اول ناظر به شل کردن است، روایت دوم ناظر به بریدن و قطع کردن شل می باشد. اشکال دوم که می گفت این از قبیل قیاس است، جوابش این است که قیاس نیست، چون ذیل روایت حاکی از آن است که این یک قاعده کلی است.

مطلب دومی که باقی ماند، راجع به روته الأنف بود، که در تحریر الوسيله آمده: «فی الزوئه نصف الدیه»، ما گفتیم که روته از نظر حکم روشن است، زیرا روایت صریح داریم که دیه اش نصف دیه است، اما از نظر موضوع مبهم است، یعنی برای ما کاملاً روشن نیست که روته چیست؟ حضرت امام در اینجا سه قول را نقل کرده اند و این سه قول را به یکی برگرداندند: آن سه قول کدام است؟ ما می خواندیم: طرف الأنف (بفتح الراء)، ولی بعداً معلوم شد که: طرف الأنف (بسکون الراء) بوده نه بفتح الراء، اتفاقاً مراد در اینجا همان «طرف، بسکون الراء» است، طرف (بسکون الراء) عبارت است از منتهی الیه شیء، قرآن مجید می فرماید: «ینظرون من طرف خفی» الشوری: مجرمین به آن جنهم یا عذاب، «ینظرون من طرف خفی»، چشم شان را بهم می گذارند و با گوشه چشم نگاه می کنند و می بینند که آینده ما چیست؟ طرف خفی، به معنای چشم را بهم گذاردن و با گوشه چشم نگاه کردن است. بنابراین، در روایت ظریف بن ناصح، خودش معنا کرده است. روایت «فإن قطع روته الأنف و هی طرفه، ضمیر طرفه به انف بر می گردد فدیه خمسمائه دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴، من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، ما روایت را طرف (بفتح الراء) می خواندیم، فلذا دچار مشکل شدیم، ولی اگر طرف (بسکون الراء) بخوانیم که منتهی الیه شیئی را می گوید (به قرینه آن آیه، گوشه چشم)، مشکل حل می شود و هر سه معنا که برای «روته» گفته بودند روشن می شود، خواه بگوییم: «روته» طرف الأنف است، خواه بگوییم حاجز است و خواه بگوییم: مجمع المارن است، چون حضرت امام برای روته سه معنا ذکر کرد، مارن، نرمی بینی را می گویند، روته نوک بینی را می گویند که به یک معنا طرف (بسکون الراء) است و هم به یک معنا با حاجز جمع شده و ارتباط دارد، چون سوار بر حاجز است، و هم ارتباط دارد با کلمه ی مجمع المارن. بنابراین، همان گونه که امام فرموده است که سه تا را به یکی برگردانیم، به شرط اینکه «طرف، بسکون الراء» بخوانیم و به شرط اینکه بگوییم نوک بینی با حاجز اتحاد دارد. قهراً معنایش این است که اگر کسی نوک بینی کسی را قیچی کند، باید پانصد دینار بدهد، مشکل تا حدی حل است. دلیل من برای این مسئله چند تا دلیل دارم: اولاً: خود حضرت طرف را بیان می کند، طرف را اگر به معنای گوشه چشم بگیریم کافی است. ثانیاً: روایتی که مجمع البحرین نقل کرد، و گفت دیدیم وقتی رسول خدا سجده کرد، ایرنه ی او که همان روته است، گلی بود، انسان وقتی سجده می کند، کجای بدنش گلی می شود؟ یکی پیشانی و دیگری هم نوک دماغ، چون بلند است. ثالثاً: در ضرب المثل های عربی آمده که: «فلان یضرب بلسانه روته أنفه»، زبان انسان نمی تواند به بالا و بیخ بینی برسد، بلکه به همان نوک بینی می رسد. با جمع قرائن، ظاهراً موضوع را روشن کردیم فلذا اگر کسی نوک بینی شخصی را قیچی کند، باید پانصد دینار (خمسمائه دینار) پردازد. دیگر اینکه طرف العین را معنا کرده اند به: «یقطر منه الدم» که باز مؤید این گفتار است، چون خون معمولاً از نوک بینی جاری می شود. المسأله الخامسه: فی أحد المنخرین ثلث الدیه، و قیل نصفها، الخ. حضرت امام در این مسئله پنجم، چهار فرع را متذکر است. ۱: اگر کسی أحد المنخرین کسی را برید و قطع نمود. ۲: فرع دوم این است که منخرین و حاجز را پاره کند، یعنی با یک تیر یا چیز تیزی به یکی از منخرین بزند و از منخر دیگر بیرون بیاید، به گونه ای که هم هردو منخر پاره بشود و هم حاجز. ۳: «لو ثقبته»، فرع سوم اینکه أحد المنخرین را سوارخ کند. در سه مورد، ایشان فتوا به ثلث می دهد: الف: بریدن أحد المنخرین، ب: خرق المنخرین، ج: ثقب المنخرین، در هر سه می فرماید: ثلث دیه است. ۴: فرع چهارم این است که اگر پارگی التیام پیدا کرد، گاهی از اوقات قابل التیام نیست، گاهی از اوقات قابل التیام است، اگر التیام پیدا کرد، در آنجا امام می فرماید: خمس الدیه، که البته این احوط است، و حال آنکه باید از خمس الدیه کمتر باشد، حضرت می فرماید: خمس الدیه، ولی ما معتقدیم که خمس الدیه نیست، بلکه کمتر است، البته خمس الدیه احوط است فلذا هر چهار فرع را از نظر ادله بررسی کنیم و آن چهار تا عبارتند از: ۱: قطع أحد المنخرین، ۲: خرق المنخرین، ۳: ثقب المنخرین، ۴: اگر جنایت قابل جبران و مداوا شد، امام می

فرماید: خمس الدّیه، که دویست دینار بشود، ولی ما معتقدیم که خمس الدّیه الروثه است، دیه روته پانصد دینار بود، خمس آن می شود یکصد دینار، امام می فرماید: خمس الدّیه، خمس هزار تا، دویست تا می شود، ولی ما معتقدیم که دیه روته است و دیه روته هم پانصد دینار بود، خمس آن می شود: یکصد تا. روایت همین است. متن تحریر الوسیله المسأله الخامسه: فی (قطع) أحد المنخرین ثلث الدیه، و قیل نصفها، و الأول أرجح، و لو نفذت سوراخ کند- فی الأنف نافذه علی وجه لا تفسد (به نظر می رسد که لا- تفسد غلط چاپی است، چون روایت دارد: «لا تنسد» در کتاب کافی آمده: «فإن قطع روته الأنف و هی طرفه فدیته خمسمائه دینار، فإن أنفذت فیہ نافذه لا تنسد» کلمه «لا تنسد» است و متن حضرت امام هم از روایت گرفته شده، چون «لا تفسد» معنا ندارد- لا تنسد بسهم أو رمح فدیته ثلاثمائه دینار و ثلاثه و ثلاثون دینار و ثلث دینار». راجع به فرع آخر که جبران پذیر باشد، حضرت امام فرمود: ف خمس الدّیه علی الأحوط، ولی روایت می گوید خمس دیه ی روته «و إن کانت نافذه فبرئت و التّمأمت فدیته خمس دیه روته الأنف، خمس دیه ی روته الأنف است، روته الأنف، دیه اش پانصد دینار بود، خمس آن می شود: یکصد دینار. بررسی فرع اول فرع اول این بود که اگر جانی أحد المنخرین را قطع کند، فدیته ثلث الدّیه. در جلسه گذشته عرض کردیم که در این مسئله سه قول است: یک قول این است که ثلث است. قول دوم این است که نصف است. قول سوم این است که ربع دیه است. کسانی که می گوید ثلث الدّیه، دلیل شان روایت است. روایت عن محمد بن یحیی، عن غیاث، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ (علیه السلام): «أنه قضی فی شحمه الأذن بثلث دیه الأذن، و فی الإصبع الزائده ثلث دیه الإصبع، و فی کلّ جانب من الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، مراد از: «و فی کلّ جانب»، قطع است، یعنی اگر قطع کند. بعضی روایت عزرمی را هم شاهد این مدعا گرفته اند. و یؤیده ما رواه عن یوسف بن الحارث عن محمد بن عبد الرحمن العزرمی (عن أبیه) عن جعفر، عن أبیه (علیه السلام): «أنه جعل فی ... و فی خشاش الأنف، کلّ واحد ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۲، لفظ «کلّ واحد» حاکی از این است که یک طرف انف است. خشاش، چوبی است که وارد سوراخ بینی شتر می کنند تا در وقت مناسب بتوانند او را مهار کنند. حضرت می فرماید: محل خشاش ثلث الدیه دارد، از باب مجاز است، اطلاق الحال و أرید المحل. خشاش (چوب) یعنی محل خشاش (ذکر الحال و أراد المحل). قول دوم که می گوید، نصف الدّیه، روایت صریحه ندارد، ولی به آن قاعده کلیه تمسک کرده اند و گفته اند روایت می گوید هر چیزی که در انسان، واحد و یکی است، تمام الدیه را دارد، و هر چیزی که در انسان، جفت است، نصف الدیه را دارد، و منخرین در انسان جفت است نه تک، پس اگر یکی را قطع کند، باید نصف دیه بدهد. به جایی اینکه به روایت صریحه عمل کنند، به قاعده عمل نموده اند، و همه می دانیم که این قاعده جایش اینجا نیست، قاعده در موردی است که دوتا عضو از همدیگر فاصله داشته باشد. اما قول سوم که می گوید، ربع، هیچ نوع دلیلی ندارد، مگر اینکه بگوییم بینی انسان از چهار چیز تشکیل می یابد: ۱. مارن، نرمی بینی، ۲. روته، ۳. منخرین، که در مجموع می شود چهار رتا، چون منخرین، دوتا است، اگر شارع مقدس گفته تمام الدّیه، ما این دیه را تقسیم می کنیم بر اجزای بینی، هر کدام از منخر، به عنوان یک جزء شمرده می شوند، حاجز هم یکی، مارن هم جزء چهارم، و همه می دانیم که شبیه همان فقه قیاسی است فلذا ما نمی توانیم به آن عمل کنیم، بلکه به همان روایت غیاث بن کلوب عمل می کنیم، هر چند محقق فرموده که غیاث بن کلوب ضعیف است، اما اصحاب به روایتش عمل کرده اند، ایشان (غیاث) در کتب اربعه در حدود «۶۴» روایت از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده، با اینکه قاضی اهل سنت در بغداد و غیر بغداد بوده، یعنی در کوفه و غیر کوفه بوده. بررسی فرع دوم فرع دوم این بود که با یک تیر یا نیزه به یکی از منخرین بزند و از منخر دیگر بیرون بیاید، به گونه ای که هم هر دو منخر پاره بشود و هم حاجز، در اینجا هم حکم اولی جاری است، اگر احد المنخرین را قطع می کرد، دیه اش چند بود؟ الثلث، اگر خرق جمیع کند، آن

هم ثلث است. به نظر می‌رسد که در دومی کمی تخفیف قائل شده، جایی که قطع می‌کند، ثلث است، جایی که خرق می‌کند، آنهم ثلث است و حال آنکه در خرق، هر دو طرف را پاره می‌کند. در قطع می‌برد و این آدم بدون منخر می‌ماند، مگر اینکه در زمان ما برود و با دستگاہی برایش منخری درست کنند، و الا بی منخر می‌ماند، اما در دومی منخر سر جای خودش باقی است، ولی پاره است، منتها گاهی التیام پذیر است و گاهی التیام پذیر نیست. اینجا هم ثلث است، دلیلش این روایت است. ما رواه ظریف عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في الأنف: «وإن نفذت فيه نافذة لا تنسد بسهم أو رمح فديته ثلاثمائة دينار وثلثه وثلثون دينار وثلث دينار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴، من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱. که در مجموع می‌شود ثلث هزار دينار. بررسی فرع سوم «و کذا لو ثقبته» ضمیر «ثقبته» به أحد المنخرین بر می‌گردد، منتها نه اینکه احد المنخرین را سوراخ کند، بلکه عیناً مانند صورت دوم است، در صورت دوم احد المنخرین را پاره کرده، اما در اینجا پاره نمی‌کند، بلکه سوراخ می‌کند، همان گونه که گوش انسان را برای گوشواره سوراخ می‌کنند، در اینجا هم سوراخ کرد به وسیله سوزن یا چیز دیگری. بنابراین، «ثقبته» نه اینکه أحد المنخرین را سوراخ کند، که دیه اش بشود ثلث، حق زیر بار این نمی‌رود، چطور می‌شود در جایی که چهار تا را پاره پوره کند، در آنجا بگویند ثلث، اما جایی که یکی را سوراخ کند، نمی‌شود گفت ثلث، امام عبارتش کوتاه است، «لو ثقبته أحد المنخرین»، بقیه را شما اضافه کنید، همان حرفی را که در پاره کردن منخرین گفتیم، در سوراخ کردن هم می‌گوییم، یعنی به گونه ای سوراخ کند که از طرف دیگر بیرون بیاید و حاجز هم سوراخ بشود، «و کذا» باید عین همان دومی باشد، با این تفاوت که دومی پاره کردن است، ولی سومی سوراخ کردن می‌باشد نه پاره کردن. اینجا است که باید بگوییم ثلث الدیه دارد. دلیل فرع سوم چیست؟ دلیل روایت مسمع است. عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أن أمير المؤمنين عليه السلام قضی فی خرم الأنف ثلث ديه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۲، از این حدیث ممکن است حکم ثقب را هم بفهمیم، حکم ثقب را ممکن است از روایت اول هم بفهمیم که همان خرق بود، از این روایت هم ممکن است بفهمیم، و الا غیر از این روایت، یک روایتی که در خصوص ثقب باشد، ما پیدا نکردیم، حتی این فرع در جواهر هم نیست. حضرت امام ثقب را عطف بر خرق کرده، یعنی همان گونه که در «خرق» ثلث است در اینجا نیز ثلث است. هر چند من روایت به عنوان دلیل برای ثقب آوردم، ولی در این روایت کلمه ی خرم آمده و خرم به معنای پارگی است نه به معنای سوراخ کردن. بررسی فرع چهارم فرع چهارم این است که منخرین را پاره کردند و یا سوراخ، منتها پیش پزشک و جراح رفت، پزشک و جراح هم معالجه کرد و به حالت اولش برگرداند، «کأنه» بینی این آدم سالم است، در اینجا چه باید گفت؟ حضرت امام در اینجا می‌فرماید: خمس الدیه، یعنی دویست دينار، روایتی که ما داریم، خمس الدیه نیست، بلکه خمس ديه الروثه است، روثه، ديه اش پانصد دينار است، خمسش هم یکصد دينار می‌باشد. روایت «وإن كانت نافذة فبرأت و التأمت فديتها خمس ديه روثة الأنف مائة دينار» همان مدرک، الحديث ۱، حضرت امام می‌فرماید دویست دينار، دویست دينار از باب احوط است و الا متن حدیث دارد که: «فديتها خمس ديه (روثه) الأنف مائتا دينار». در کتاب وسائل الشیعه، در پاورقی می‌گویید، كما فی الکافی و حال آنکه کافی دویست تا نیست، بلکه یکصد تا است (کافی، ج ۷، ص ۲۳۱، نسخه ی وسائل همان دویست دينار بوده و حضرت امام همان را گرفته، یعنی امام (ره) از روی وسائل نوشته خمس، و الا اگر حضرت امام به مصدر مراجعه می‌کرد، در مصدر یکصد تا است نه دویست تا. خلاصه اینکه در این مسئله، در سه صورتش ثلث بود، یک صورتش هم اختلافی بود، اگر قطع کند، ثلث است، پاره کند باز هم ثلث است، اما اگر سوراخ کند باز ثلث است، اما همین صورت در خرم، طبق روایت کافی یکصد است، فتوای امام دویست است، در مستدرک هم روایت داریم که

دیه ی اذن و گوش کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ی اذن و گوش الرابع: الأذن باید دانست هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد، مؤنث است، اذن مؤنث است، عین مؤنث است، انف مذکر است، این مطلب از نظر ادبیات عرب مسلم و یک قانون کلی است، یعنی هر چیزی که در بدن انسان جفت است، ان مؤنث سماعیه است. بنابراین، اذنان، عینان، یدان و رجلان مؤنث سماعی هستند. فروع مسئله حضرت امام در مسئله ی اول، سه فرع را مطرح می کنند. ۱: اگر جانی هردو گوش کسی را برید، حکمش چیست؟ ۲: فرع دوم این است که یکی را ببرد. ۳: فرع سوم این است که برخی از یکی را برید. بررسی فرع اول اگر هردو را ببرد، دیه انسان کامل را دارد که هزار دینار باشد، در این زمینه هم روایت عامه داریم و هم روایت خاصه، روایت عامه عبارت است از صحیحہ عبد الله بن سنان است، دیگری هم روایت هشام بن سالم بود که می گفتند: هر چیزی که در انسان واحد باشد، دیه کامل دارد، اگر متعدد باشد، هر کدام شان نصف دیه را دارد. علاوه بر روایات کلی، روایات خصوصی هم هست. صحیحہ حلبی ۱: و عنه (ضمیر به علی بن ابراهیم بر می گردد) عن أبيه (إبراهيم بن هاشم)، عن ابن أبي عمير (محمد بن زیاد) عن حماد بن عيسى یا حماد بن عثمان- عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يكسر ظهره، قال: «فيه الدية كاملة، و في العينين الدية، و في إحداهما نصف الدية، و في الأذنين الدية، و في إحداهما نصف الدية و في الذکر إذا قطعت الحشفه و ما فوق الدية، و في الأنف إذا قطع المارن الدية و في الشفتين الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۴، بنابراین، این روایت هم نسبت به فرع اول کافی است و هم نسبت به فرع دوم. پس معلوم شد که مسئله هم روایت عامه دارد که به صورت کلی است و آنها عبارتند از روایت عبد الله بن سنان، و هشام بن سالم، این دیگری هم یک روایت خاصه است که صحیحہ حلبی باشد. هر دو اذن دیه کامل دارد، اما یکی از آنها نصف دیه را دارد نه دیه کامل را. ۲: و بالاسناد، عن يونس- يونس بن عبد الرحمن، متوفای: ۲۰۸، عن محمد بن سنان ضعيف است-، عن العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا قطع الأنف من المارن فيه الدية تامه، و في أسنان الرجل الدية تامه، و في أذنيه الدية كاملة، و الرجلان و العينان بتلك المنزل». همان مدرک، الحديث ۸، بنابر این، نباید ما در فرع اول شک و تردید کنیم، همچنین در فرع دوم هم نباید شک و تردید کنیم چون روایت هردو را می گرفت، پس هم فرع اول روشن است و هم فرع دوم. «إنما الكلام» در فرع سوم است، اگر جانی مثلاً بخشی از گوش کسی را برید، مثلاً نصفش را برید یا ثلثش را برید، در اینجا روایت داریم که: «فبحساب ذلك»، یعنی تقسیم کنید، اگر ثلثش را بریده، یک ثلث دیه را باید بدهد، اگر ربعش را بریده، ربع دیه را پردازد، این به حساب مساحت است، در اینجا هم روایت داریم و هم فتوا. فتوای شیخ مرحوم شیخ در نهاییه می فرماید: «و فيما قطع منهما بحسب ذلك»، البته این مفتابه است. روایات ۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی، متوفای: ۴۶۰) باسناده عن أحمد بن محمد بن خالد- متوفای: ۲۷۲، بین شیخ طوسی و أحمد بن محمد بن خالد، تقریباً ۲۰۰ سال فاصله است، فلذا اگر بخواهد از کتب او نقل کند باید سند داشته باشد، سندش را در آخر کتاب بیان کرده و گفته سند من به جناب أحمد بن محمد بن خالد چیست؟- عن

عثمان بن عیسی، عن سماعه - واقفی است، روایت می شود موثقه، مضمهره هم است، تمام روایات سماعه مضمهره است، چرا؟ چون در اول کتاب اسم امام را برده، بعداً گفته: سألته، همه ی این ضمیرها بر می گردد به امامی که در اول کتاب اسم برده - قال: سألته عن الید، قال: «نصف الدیه، و فی الأذن نصف الدیه إذا قطعها من أصلها» همان مدرک، الحدیث ۹، این روایت مفهوم دارد، معنایش این است که اگر از اصل و بیخ قطع نکرد، نصف دیه نیست. ۳: و باسناده عن الحسن بن سعید، عن الحسن، عن زرعه، عن سماعه مثله و زاد: «و إذا قطع طرفاً منها قیمه عدل، و العین الواحده نصف الدیه، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه کامله، و فی الذکر إذا قطع الدیه کامله، ف و الشفتان العلیا و السفلی سواء فی الدیه». همان مدرک، الحدیث ۱۰، حدیث ۹ و ۱۰ یکی است. ۴: محمد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «فی الأذنین إذا قطعت إحداهما فديتها خمسمائة دينار، و ما قطع منها بحسب ذلك» همان مدرک، الباب ۷ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، من این روایت را شرح روایت قبلی قرار می دهم که در آن جمله ی «قیمه عدل» آمده بود. گاهی برای فرع سوم با روایت مسمع هم استدلال کرده اند روایت مسمع عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصبمّ، عن مسمع، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أنّ علياً (عليه السلام) قضی فی شحمه الأذن ثلث ديه الأذن» همان مدرک، الحدیث ۲، اگر کسی شحمه و نرمی گوش کسی را قطع کرد، باید ثلث دیه اذن را بدهد. آیا این روایت نمی تواند شاهد عرض ما باشد؟ اولاً: بحث ما در اذن است نه در شحمه اذن، علاوه بر این، حضرت در شحمه فرمود: «ثلث ديه الأذن» و حال آنکه شحمه از نظر مساحت به اندازه ثلث گوش نیست، گوش شاید شش برابر شحمه باشد بنابراین، این روایت راجع به شحمه است و حال آنکه بحث ما در اذن است نه در شحمه. علاوه بر این، بالفرض اگر القای خصوصیت کنیم، باز هم استدلال با آن مشکل است، چون شحمه به اندازه ثلث اذن نیست. ادله همان بود که خواندیم. پس سه فرع را خواندیم: الف: همه گوش ها را قطع کند در آن تمام الدیه است. ب: اگر یکی را ببرد، در آنجا نصف الدیه است. ج: اگر بخشی از یک گوش را قطع کند، دوتا روایت داشتیم، یک روایت می گفت: قیمه عدل، روایت دیگر می گفت: «بحسب ذلك»، ما روایت دوم را مفسر روایت اول قرار دادیم، یعنی مساحت را در نظر می گیرند و آنگاه دیه را معین می کنند. المسأله الثانيه: «فی خصوص شحمه الأذن ثلث ديه الأذن، و فی بعضها فبحسابها، و فی خرم الأذن ثلث ديتها على الأحوط بل الأظهر». این مسئله معرکه الآراء است و در آن سه فرع وجود دارد. فرع این است که اگر کسی شحمه، نرمی و لاله ی گوش دیگری را قطع کند، دیه اش ثلث دیه اذن است، دلیلش همان روایت مسمع بود عن مسمع، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أنّ علياً (عليه السلام) قضی فی شحمه الأذن ثلث ديه الأذن»، ثلث دیه ی یک گوش است، یک گوش دیه اش پانصد دینار است، دیه شحمه ثلث دیه ی گوش واحد است. فرع دوم این است که اگر نیمی از شحمه را قطع کند، دیه اش چه مقدار است؟ بحسب ذلك، چرا؟ همان روایتی که در اذن گفته بحسب ذلك، در اینجا هم می توانیم پیاده کنیم، البته آن روایت در باره اذن بود، ولی شحمه ی گوش هم جزء اذن است نه خارج از اذن. روایت ظریف محمد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «فی الأذنين إذا قطعت إحداهما فديتها خمسمائة دينار، و ما قطع منها بحسب ذلك» این روایت ظریف اطلاق دارد، یعنی هم گوش را می گیرد و هم نرمی و شحمه ی گوش را می گیرد. اگر بخشی از نرمی و شحمه گوش را قطع کرد، «فبحسب ذلك» پس اگر همه شحمه را قطع کند، دیه اش ثلث دیه الأذن الواحده، یعنی دیه اش ثلث دیه گوش واحد است، اگر نیمی از آن را قطع نماید، فبحسب ذلك. فرع سوم «و فی خرم الأذن ثلث ديتها على الأحوط بل الأظهر». ممکن است کسی سوال کند که بحث ما در اذن و گوش نیست، بلکه بحث در شحمه اذن است، چطور حضرت امام (ره) می فرماید: «و فی خرم الأذن ثلث ديتها»؟ این یک داستانی دارد، داستانش این است که اگر کسی کتاب خلاف و نهاییه شیخ و

کتاب ابن ادریس را بخواند، می فهمد که چرا حضرت امام (ره) عدول کرده، عدولش بخاطر حل یک مشکل است، عبارت شیخ در خلاف این است: «فی شحمه الأذن ثلث دیه الأذن و کذلک فی خرمها (خرم، به معنای سوراخ کردن است) در کتاب نهاییه دارد: «و فی خرم الشحمه ثلث دیتها»، در کتاب خلاف هم فرموده: «و فی خرم الشحمه ثلث دیتها». ابن ادریس به شیخ اشکال کرده و گفته: جناب شیخ! چطور می شود اگر همه شحمه را قطع کند، دیه اش ثلث است و اگر سوراخ کند، باز هم ثلث دیه است، این دوتا با همدیگر نمی سازد، مگر الآن نگفتیم که اگر کسی شحمه اذن را قطع کند، ثلث دیه یک گوش را باید بدهد، شما می گوئید، اگر شحمه را خرم هم کند، در آنجا هم ثلث دیه یک گوش است، این دوتا با عقل نمی سازد، ولذا مرحوم محقق در شرائع فرموده: و بعضی الأصحاب أوله، تاویل کرده و گفته مرادش از: «ثلث دیتها»، ثلث دیه الشحمه است، نه: «ثلث دیه الأذن»، و حال آنکه بر خلاف عبارت مرحوم شیخ است، بگوئیم ثلث دیه الشحمه، شحمه دیه اش یک ثلث بود، ثلث دیه شحمه هم می شود یک نهم. پس این مسئله داستان دارد، عبارت شیخ در خلاف و نهاییه چنین است: و فی خرم الشحمه ثلث دیه اذن، مرحوم ابن ادریس می گوید این حرف قابل قبول نیست که در خود شحمه ثلث باشد و اگر شحمه را سوراخ کردند باز دیه اش ثلث باشد. فلذا بعضی این را توجیه کرده اند و گفته اند مرادش از ثلثها، ثلث الشحمه است نه ثلث الأذن. حال باید روایاتی را که بر حرف شیخ استدلال کرده اند بخوانیم، یعنی شیخ که گفته اگر کسی شحمه را سوراخ کند، ثلث دیه الأذن باید بدهد، بر این حرف خودش چند تا روایت دارد، یعنی چند روایت داریم که مراد شیخ ثلث دیه الأذن است نه: «ثلث دیه الشحمه». روایت معاویه بن عمّار: محمّد بن یعقوب - جناب کلینی با مرحوم شیخ و صدوق فرق دارد، کلینی هرگز بین خودش و بین صاحب کتاب، سند را ساقط نمی کند، بلکه همه را یکجا می آورد و لذا در آخر کافی اصلاً کتابی بنام: مشیخه ندارد، چرا؟ چون مستقیماً نقل می کند، زیرا عصر کلینی متقدم است، کلینی در عصر امام حسن عسکری متولد شده و لذا نیازی نیست، فقط جناب شیخ و صدوق است که روایت را از کتاب می گیرند و در آخر سند شان را به کتاب ذکر می کنند - عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن صالح بن عقبه، عن معاویه بن عمّار، قال: «تزوج جار لی إمرأه فلما أراد مواقعتها رفسته برجلها ففتقت بیضته فصار أدر، و کان بعد ذلک ینکح و یولد له فسألت أبا عبد الله علیه السلام عن ذلک، و عن رجل أصاب سرّه (ناف) رجل ففتقها، فقال (علیه السلام): فی کلّ فتق ثلث الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۲ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، شحم و نرمی گوش هم دیه اش، ثلث دیه اذن بود، باید ثلث دیه اذن را بدهد، شیخ با این روایت استدلال کرده است. سوراخ کردن هم یکنوع فتق و پاره کردن است. هر چند حدیث در باره اذن نیست، ولی حضرت به صورت یک قاعده کلی بیان نموده است. روایت ابن فضال ۲: محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن أبی الحسن علیه السلام. و عنه، عن أبیه، عن ابن فضال، قال: عرضت الکتاب علی أبی الحسن علیه السلام فقال: هو صحیح، قضی أمير المؤمنین علیه السلام فی دیه جراحه الأعضاء،....، و فی قرحه لا تبرء ثلث دیه العظم الذی هو فیهِ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشّجاج و الجراح، الحدیث ۳، روایت مسمع ۳: و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «أنّ أمير المؤمنین علیه السلام قضی فی خرم الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، مرحوم شیخ با این روایت ثلاثه استدلال کرده که اگر کسی شحمه را سوراخ کند، سوراخ کردن مانند قطع کردن است، یعنی همان گونه که اگر قطع کند، ثلث دیه گوش واحد است، چنانچه سوراخ کند، باز هم ثلث دیه ی گوش واحد است نه اینکه ثلث دیه شحمه باشد. آیا این سه روایت دلالت دارد یا نه؟ ظاهراً این سه روایت دلالتش ضعیف باشد، روایت اول این بود که: «رجل أصاب سرّه رجل ففتقها، قال: فی کلّ فتق ثلث الدّیه» کلمه ی «فتق» غیر از ثقب است، فتق یکنوع پاره کردن است و

حال آنکه بحث ما در ثقب و سوراخ کردن است، آیا می توانیم از کلمه ی «فتق» حکم «ثقب» را هم بفهمیم؟ مشکل است. روایت: «فی کلّ قرحه لا- تبرء ثلث ديه العظم الذی فیه». این هم خیلی دلالتش روشن نیست، چون روایت دوم در باره قرحه است، و حال آنکه بحث در ثقب است نه در قرحه. روایت اول کلمه ی «فتق» را دارد، و حال آنکه بحث ما راجع به ثقب است، در روایت دوم کلمه ی «قرحه» آمده و حال آنکه بحث ما در قرحه نیست. فقط روایت آخری می ماند که می گوید: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قضی فی خرم الأنف ثلث ديه الأنف» این روایت سومی خوب است، به این معنی که بگوییم أنف با اذن حکمش یکی است. مرحوم شیخ با این روایات استدلال کرده اگر کسی شحمه شخصی را سوراخ کند، باید ديه ثلث العضو را بدهد، عیناً مثل شحمه. ما در جواب می گوییم در روایت اولی کلمه ی «فتق» است، در روایت دوم هم کلمه ی «قرحه» آمده، در سومی هم کلمه ی «خرم الأنف» آمده است. بلی، اگر کسی بگوید أنف و اذن حکم شان یکی است، مانعی ندارد. ولی جناب ابن ادریس می گوید مگر می شود این حرف را قبول کرد که اگر شحمه را قطع کند، یک سوم عضو، و اگر سوراخ هم کند باز یک سوم عضو، این قابل قبول نیست. من فکر می کنم که حضرت امام خواسته مشکل را حل کند فلذا به جای اینکه کلمه ی «شحمه» را بگوید و خودش را گرفتار این مباحث کند، مسئله را برده روی اذن، و فرموده: «فی خرم الإذن» با شحمه فرق می کند، چون در شحمه روایت داشتیم که یک سوم اذن است، در «خرم الأذن» شحمه نیست، فلذا گفته: «فی خرم الأذن ثلث ديتها على الأحوط بل الأظهر»، می گوید این هم احوط است، یعنی اقرب، آنگاه می گوید اظهر است، ولی ما وجه اظهریت را نفهمیدیم که چرا اظهر است، چون سه روایت مشکل داشت، زیرا در اولی کلمه ی «فتق» است، در دومی هم کلمه ی «قرحه» آمده، در سومی هم کلمه ی «أنف» است و لذا ما فکر می کنیم که حرف مرحوم ابن ادریس بهتر است، حتی جناب محقق که به ابن ادریس می تازد، در اینجا کوتاه آمده و فرمود: «و أول بعض أصحابنا» که مراد شیخ ثلث ديه عضو نیست، بلکه ثلث ديه شحمه است. بنابراین، دست ما از ادله اجتهادیه کوتاه شد، فلذا می رویم سراغ اصول عملیه، دوران امر بین اقل و اکثر است که آیا من بدهکار ثلث الشحمه هستم یا بدهکار ثلث الأذن؟ اقل را می گیریم و در بقیه براءت جاری می کنیم.

ص: ۷

ديه ی اذن و گوش کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ديه ی اذن و گوش المسأله الثالثه: لو ضربها فاستحشفت أی یبست فعلیه ثلثا ديتها و لو قطعها بعد الشلل فتلثها علی الأحوط فی الموضوعین، بل لا یخلوان من قریب. فرعان حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر می شود. فرع اول فرع اول این است که اگر کسی بر گوش شخصی جنایتی وارد کند که گوش خشک بشود و حالت شلل به خود بگیرد، کأنه بیوست با شلل یکی است، ایشان در تعبیر دیگر می فرماید: «فاستحشفت»، در حقیقت هر سه کلمه یک معنا دارد، فرض کنید سیلی محکمی به کسی زد یا با چوب یا چیز دیگری به گوش طرف زد به گونه ای که گوش او خشک شد و حالت شلل به خود گرفت، اما سماعش باقی است، یعنی می شنود. فرع دوم فرع دوم این است که گوش شلل کسی را قطع کند، «علی الظاهر» می توان حکم هردو را از بحث های سابق استخراج کرد. در مسئله ی انف و بینی خواندیم که اگر کسی، ضربه ای به انف و بینی

دیگری وارد کند و بینی او حالت شلل پیدا کند، در آنجا دو ثلث دیه عضو است، اما اگر شلل را قطع کند، یک سوم دیه آن عضو است، روایاتی که در آنجاست، همان روایات می‌توانند شاهد بر اینجا هم باشد، علاوه بر آن روایات، روایات خاصه هم داریم. به بیان دیگر هم از روایاتی که در باره انف و بینی بود می‌توانیم در اینجا استفاده کنیم و هم در اینجا روایات خاصه داریم که از آنها استفاده کنیم، خلاصه قاعده این است که هرگاه جنایت بر عضو کسی سبب شلل بودن عضو بشود، دیه ی او دو ثلث است، هر عضوی که می‌خواهد باشد، اگر عضو شللی را قطع کند، دیه اش یک سوم همان عضو است. ما این مسئله را در انف خواندیم، در اذن و گوش هم همان مسئله مطرح است. عرض کردیم که علاوه بر روایات عامه، روایات خاصه هم در اینجا است. أمّا الفرع الأول: أَعْنَى إِذَا ضَرَبَ الْأُذُنَ فَيَسْتَوِي وَانْقَطَعَ جِرْيَانُ الدَّمِ عَنْهَا، فَقَدْ اخْتَارَ الشَّيْخُ (شَيْخُ طَوْسِي) أَنَّ فِيهِمَا الدِّيَةَ كَامِلَةً، قَالَ: إِذَا جَنَى عَلَى أُذُنِيهِ جَنَايَةً فَشَلَّتَا فِيهِمَا دَيْتَهُمَا، وَ لَكِنِ الْمُخْتَارُ عِنْدَ صَاحِبِ الْجَوَاهِرِ وَ الْمُصَنِّفِ أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ شَلْلِ الْعَضْوِ الَّذِي فِيهِ ثَلَاثَا دَيْتَهُ بِلَا خِلَافٍ أَجَدَهُ فِيهِ «الْخِلَافُ: ٥/٢٣٣، الْمَسْأَلَةُ: ١٨». وَ قَدْ مَرَّ فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّلَاثَةَ مِنْ مَسَائِلِ الْأَنْفِ أَنَّ فِي شَلْلِ الْأَنْفِ ثَلَاثِي دَيْتَهُ صَحِيحاً وَ إِذَا قَطَعَ الْأَشْلَ فَعَلِيهِ ثَلَاثُهَا، وَ الْمَقَامَانِ مِنْ وَادٍ وَاحِدٍ. مَعْلُومٌ مِي شُودُ كِه رَوَايَتِ خَاصَه نَدَارِد، بَلَكِه رَوَايَتِ عَامَه. اِمَا رَوَايَتِي كِه دَر اِنْف وَ بِيْنِي دَاشْتِيْم، اِيْن رَوَايَتِ بُوْد. رَوَايَتِ فَضِيْلِ بِنِ يَسَارِ عَنِ الْفَضِيْلِ بِنِ يَسَارِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «عَنِ الذَّرَاعِ إِذَا ضَرَبَ فَانْكَسَرَ مِنْهُ الزَّنْدُ، قَالَ: إِذَا يَبَسَتْ مِنْهُ الْكَفُّ فَشَلَّتْ أَصَابِعَ الْكَفِّ كُلَّهَا فَإِنَّ فِيهَا ثَلَاثِي الدِّيَةِ دِيَةَ الْبِيْدِ، قَالَ: وَ إِنْ شَلَّتْ بَعْضُ الْأَصَابِعِ وَ بَقِيَ بَعْضٌ فَإِنَّ فِي كُلِّ أَصْبَعٍ ثَلَاثِي دَيْتِهَا، قَالَ: وَ كَذَلِكَ الْحَكْمُ فِي السَّاقِ وَ الْقَدَمِ إِذَا شَلَّتْ أَصَابِعَ الْقَدَمِ. الْخِ» الْوَسَائِلُ: ج ١٩، الْبَابُ ٣٩، الْحَدِيثُ، ٥، يَكِي اَز دُوسْتَانِ دَر اِيْنجا اِيْرَادِ كَرْدِ كِه اِيْن اَز قَبِيْلِ قِيَاسِ اسْت، مَعْلُومِ شُدِ كِه دَر اِنْفِ هَم رَوَايَتِ نَدَارِيْم، اَصْلِ رَوَايَتِ دَر يَدِ، ذِرَاعِ، سَاقِ وَ قَدَمِ اسْت، حَضْرَتِ اَز اِيْنكِه اِيْن اِعْضَا رَا بَا هَمْدِيْگَرِ عَطْفِ كَرْدِه اسْت، مِي فَهْمِيْمِ كِه اِگَرِ كَسِي بَرِ عَضْوِ دِيْگَرِي صَدْمَه اِي وَارِدِ كَرْدِ، اِگَرِ شَلِ شُدِ، بَايْدِ دُو ثَلْثِ دِيَه ي اَن عَضْوِ رَا بِيْرْدَارْدِ. بِنَابَرَايِنِ، رَوَايَتِ فَقْطِ دَر يَدِ، ذِرَاعِ، سَاقِ وَ قَدَمِ اسْت، اَز اِيْن عِبَارَاتِ، مِي فَهْمِيْمِ كِه اِيْن يَكِ ضَابْطَه كَلِي اسْت. نَكْتَه ي دُومِ: رَوَايَتِي كِه مِي گوِيْدِ اِگَرِ شَلِ رَا قَطْعِ كَنْدِ، يَكِ سُوْمِ دِيَه دَارِدِ، دَلِيْلِشِ هَم رَوَايَتِ اسْت. رَوَايَتِ حَكْمِ بِنِ عَتِيْبَه «...» وَ كَلِّ مَا كَانِ مِنْ شَلْلِ فَهُوَ عَلَى الثَّلَاثِ مِنْ دِيَةِ الصَّحَّاحِ» الْوَسَائِلُ: ج ١٩، الْبَابُ ٣٩ مِنْ أَبْوَابِ دِيَاتِ الْأَعْضَاءِ، الْحَدِيثُ ١، هَرْدُو رَوَايَتِ دَر بَابِ ٣٩ اسْت، رَوَايَتِي كِه مِي گوِيْدِ اِگَرِ شَلِ كَنْدِ، رَوَايَتِ پَنْجَمِ اسْت، رَوَايَتِي كِه مِي گوِيْدِ اِگَرِ شَلِ رَا بِيْرْدِ، رَوَايَتِ يَكْمِ اسْت. اَز اِيْن رَوَايَتِ نَتِيْجَه مِي گِيْرِيْمِ كِه كَأَنَّهُ يَكِ قَانُونِ كَلِي اسْت كِه اِگَرِ عَضْوِي رَا شَلِ كَنْدِ، دِيَه اَشِ دُو سُوْمِ اسْت وَ اِگَرِ شَلِ رَا اَز بِيْنِ بِيْرْدِ، يَكِ سُوْمِ دِيَه اسْت. شَيْخِ دَر اِيْن فِتْوَا مَتَفَرَّدِ اسْت، چُونِ مَرْحُومِ صَاحِبِ جَوَاهِرِ وَ دِيْگَرَانِ مِي گوِيْنْدِ، دَر شَلِ دُو سُوْمِ دِيَه اسْت، شَلِ رَا اِگَرِ قَطْعِ كَنْدِ، دِيَه اَشِ يَكِ سُوْمِ اسْت. پَسِ اِيْنكِه مَا دَر اَوَّلِ بَحْثِ گَفْتِيْمِ، عِلَاوَه بَرَايْنكِه مَا دَر اِيْنجا رَوَايَاتِ عَامَه دَارِيْمِ، رَوَايَاتِ خَاصَه هَم دَارِيْمِ، دَر سْتِ نِيَسْت. يَعْنِي رَوَايَاتِ خَاصَه نَدَارِيْمِ. مَسْئَلَه چَهَارْمِ مَسْئَلَه چَهَارْمِ اِيْن اسْت كِه اِگَرِ كَسِي گوْشِ آدَمِ كَرِ وَ اَصْمِ رَا قَطْعِ كَنْدِ، اِيَا حَكْمِ اَصْمِ وَ كَرِ، بَا حَكْمِ سَمِيْعِ وَ شَنْوَا يَكِي اسْت يَا نَه؟ اِيْن رَا كَرَاراً خَوَانْدِيْمِ كِه اِيْن مَسَائِلِ فَرْقِ نَمِي كَنْدِ، يَعْنِي اَصْمٌ بَا غَيْرِ اَصْمِ فَرْقِ نَمِي كَنْدِ، بِالْآخِرِه اِيْن گوْشِ زِيْبَائِي اِنْسَانِ اسْت، آدَمِي كِه يَكِ گوْشِ يَا دُو گوْشِ دِيْگَرِي رَا قَطْعِ مِي كَنْدِ، بَا گوْشِ صَحِيْحِ فَرْقِ نَمِي كَنْدِ، چُونِ سَمَاعِ يَكِ مَسْئَلَه ي دِيْگَرِ اسْت. «عَلَى أَيِّ حَالٍ» اِگَرِ كَسِي گوْشِ آدَمِ كَرِ وَ اَصْمِ رَا قَطْعِ كَنْدِ، عِيْناً مِثْلِ اِيْنِ اسْت كِه گوْشِ آدَمِ شَنْوَا رَا قَطْعِ كَنْدِ، دَر يَكِي بَايْدِ پَانصَدِ دِيْنَارِ بَدَهْدِ وَ دَر دُوْتَا، هَزَارِ دِيْنَارِ. فَرْعِ دِيْگَرِ اِيْن سَاتِ كِه اِگَرِ جَانِي، گوْشِ كَسِي رَا قَطْعِ كَرْدِ وَ بَا قَطْعِ كَرْدِنِ گوْشِ، شَنْوَايِي هَم اَز بِيْنِ رَفْتِ، دَر اِيْنجا اِيْن آدَمِ دُوْتَا جَنَايَتِ كَرْدِه، يَكِ جَنَايَتِ بَرِ اِعْضَا، جَنَايَتِ دِيْگَرِ بَرِ مَنَافِعِ، چُونِ سَمَاعِ اَز مَنَافِعِ اسْت، گوْشِ يَكِي اَز اِعْضَايِ اِنْسَانِ اسْت كِه يَكِي اَز كَارْهَائِشِ شَنْوَايِي اسْت، اِگَرِ كَسِي گوْشِ هَايِ شَخْصِي رَا قَطْعِ كَرْدِ وَ شَنْوَايِي رَا هَم اَز بِيْنِ بَرْدِ، بَايْدِ اِيْن آدَمِ دُوْتَا دِيَه بَدَهْدِ، يَكِ دِيَه بَرَايِ اَصْلِ عَضْوِ بَدَهْدِ وَ دِيَه دِيْگَرِ هَم بَرَايِ مَنَافِعِ.

حال اگر سه جنایت کرد، یعنی گوش را برید، هم سماع و شنوایی را از بین برد و هم موضعه کرد، موضعه این است که پوست را بکند و به پرده ی استخوان برسد و فقط پرده استخوان باقی بماند. در اینجا باید سه دیه بدهد، دیه عضو، دیه منافع، و دیه موضعه، در آینده خواهیم گفت که دیه موضعه پنج تا شتر است. متن تحریر الوسيله المسأله الرابعه: الأَصْمَ فِيمَا مَرَّ كَالصَّحِيحِ، و لو قطع الأذن مثلاً فسرى إلى السمع فأبطله أو نقصه منه ففيه مضافاً إلى ديه الأذن، ديه المنفعه من غير تداخل. و كذا لو قطعها بنحو أوضح العظم و جب مع ديه الأذن، ديه الموضعه من غير تداخل. البته در این فرع روایت نداریم، همه اینها روی قواعد است (كلها على القواعد) پس در مسئله ی چهارم، چند فرع وجود دارد. الف: اگر گوش آدم کر و اصم را ببرند، باید دیه کامل بدهد هر چند شنوایی نداشته باشد. ب: اگر گوش آدم سمیع و شنوا را ببرند و ضرر به منافع و شنوایی او برسد، باید دو دیه بدهد، ج: اگر علاوه بر قطع و از بین بردن منافع، موضعه هم کند، باید سه دیه بدهد، یعنی هر کدام دیه خودش را دارد بدون اینکه تداخل کنند. الخامس: الشفتان: المسأله الأولى: فی الشفتین الدیة کامله، و فی کل واحد منهما النصف علی الأقوی، و الأحوط فی السفلی ستمائه دینار، و فی قطع بعضها بنسبه مساحتها طولاً و عرضاً. حال اگر کسی جنایت بر شفتان شخصی وارد کرد، حکمش چیست؟ اگر شفتان را با هم ببرند، حکمش روشن است، چون هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد، دیه اش دیه کامل است، پس جایی که هر دو را ببرد، حکمش خیلی روشن است، یعنی باید تمام الدیه را بدهد. اما اگر یکی را ببرد، حکمش چیست؟ در اینجا اختلاف است. چرا مورد اختلاف است؟ چون لب پایین کار برد و فعالیتش بیشتر است، و لذا مورد اختلاف است، اگر جفتش را ببرد، اثری ندارد، چون حکمش روشن است که دیه کامل باشد. اما اگر لب پایین و شفه سفلی را قطع کند، اینجا گاهی می گویند دیه اش ششصد دینار است، برای لب بالا چهار صد دینار می گیرند و برای پایین ششصد دینار. فی الشفتین الدیة کامله، و فی کل واحد منهما النصف علی الأقوی، و الأحوط فی السفلی ستمائه دینار، و فی قطع بعضها بنسبه مساحتها طولاً و عرضاً. پس اگر مجموع را قطع کرد، مشکلی نیست، زیرا حکمش روشن است، اما اگر یکی را قطع نمود، حضرت امام (ره) می فرماید تنصیف می شود، ولی احتیاط این است که در پایینی دیه اش ششصد دینار بدهد و در بالایی چهار صد دینار. خلاصه علما در لب پایین دو فتوا دارند، فتوای اول این است که تنصیف می شود، یعنی پانصد مال لب بالاست و پانصد دینار دیگر هم مال لب پایین. فتوای دوم این است که لب بالا دیه اش چهار صد دینار است، اما لب پایین ششصد دینار، چرا؟ چون در این زمینه روایت داریم. آخرین فرعی که متذکر می شود این است که اگر بخشی از لب را قطع کرد، فبالمساحه، یعنی یک قانون کلی است که اگر بخشی از یک عضو را قطع کنند، فبالمساحه، مثلاً کسی نصف لب پایین را قطع کرد، اگر گفتیم دیه لب پایین پانصد دینار است، دیه ی نصف آن می شود: دو بیست و پنجاه دینار، اگر گفتیم دیه ی لب پایین ششصد دینار است، نصف آن می شود سیصد دینار. پس مسئله ی ما دارای سه فرع است: الف: فرع اول این است که هر دو را قطع کند. ب: فرع دوم اینکه یکی را قطع کند. ج: فرع سوم این است که بخشی از پایین را قطع کند. بررسی فرع اول در فرع اول علاوه بر قواعد، روایات خاصه هم داریم. روایت حلبی ۱: و عنه (علی بن ابراهیم) عن أبیه (إبراهیم بن هاشم)، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: « فی الرجل یکسر ظهره ، قال: فیہ الدیة کامله، و فی عینین الدیة و فی إحدیها نصف الدیة، و فی الأذنین الدیة، و فی إحدیها نصف الدیة... و فی الشفتین الدیة» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴، روایت زراره ۲: و عنه (محمد بن یحیی) عن أحمد (یا أحمد بن خالد یا أحمد بن عیسی) عن الحسین بن سعید (اهوازی) و محمد بن خالد جمعياً، عن القاسم بن عروه، عن ابن بکیر (موثقه است) عن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: « و فی الشفتین الدیة» همان مدرک، الحدیث ۶، بنابراین، در «شفتین» علاوه بر قواعد عامه، دو روایت خاصه هم داریم. بررسی فرع دوم حال اگر یکی را قطع کرد، در میان

اصحاب چهار قول است، حضرت امام دوتا را نقل کرد و گفت تنصیف می شود، قول دوم اینکه پایین ششصد دینار است و لب بالا چهار صد دینار، ولی در اینجا چهار قول داریم: ۱: قول اول این است که دیه ی لب بالا یک ثلث است و لب پایین دو ثلث، این نظریه شیخ مفید است. ۲: قول دوم این است که دیه ی لب بالا- چهار صد دینار است و دیه ی لب پایین ششصد دینار می باشد، این مختار شیخ است در نهاییه. ۳: قول سوم این است که در لب بالا نصف الدیه است، و تنها پایین، دو ثلث، ۴: قول چهارم این است که دیه ی هر دو لب مساوی است. دلیل قول اول قول اول این بود که دیه ی لب بالا- یک سوم و لب پایین دو سوم، محقق چنین می گوید: «لأن المنفعة بها أكثر و بما ثبت عن آل محمد (صلى الله عليه و آله). دلیل اولی یکنوع استحسان است، چون می گویم کار کرد بالا کمتر است و کار کرد لب پایین بیشتر، این استحسان است. عمده دلیل دوم است که می گوید: «ثبت عن آل محمد (صلى الله عليه و آله) ولی ما روایتی را در این زمینه پیدا نکردیم، البته این قول، قول شیخ مفید هم است. بیان صاحب مفتاح الکرامه سید جواد عاملی صاحب مفتاح الکرامه می گوید، شیخ مفید وقتی می فرماید: ثبت عن آل محمد (صلى الله عليه و آله)، معلوم می شود که در اینجا یک روایتی هست هر چند آن روایت را نقل نکرده، ولی معلوم می شود که روایت در اینجا هست، می گوید مقام شیخ مفید، بالاتر از مقام یک راوی است، راوی وقتی یک روایت را روایت می کند، از او می پذیرید اگر عادل باشد، اینجا هم باید پذیرید و بگوئید لب بالایی یک ثلث، لب پایینی دو ثلث. أما الوجه الأول فهو استحسان، و اما قوله: ثبت عن آل محمد (صلى الله عليه و آله)، فلم نقف عليه من دليل، قال العاملی: إن هذا شهادة من المفید علی ثبوت ذلك و هو أبلغ و أثبت مما يرويه و يسنده» مفتاح الکرامه: ۲۱/۲۲۷، بررسی قول دوم قول دوم این بود که لب بالا، دیه اش چهار صد دینار است و لب پایینی ششصد دینار می باشد، ولی حضرت در اینجا فرمود که احوط این است لب پایینی ششصد و لب بالایی چهار صد باشد، قول دوم، مختار شیخ، صدوق، ابن حمزه در وسیله، ابن براج در المهذب، طبرسی در مجمع البیان، علامه در مختلف است. در اینجا یک روایت هم داریم، منتها این روایت کمی سندش مشکل دارد. روایت ابان بن تغلب ۱: و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي جميلة، عن أبان بن تغلب- ابان تغلب در سال: ۱۴۱ فوت کرده، قبل از شهادت امام صادق علیه السلام، نجاشی می نویسد که امام صادق به ابان بن تغلب فرمود: إجلس في المسجد و أفت الناس، من دلم می خواهد تا مردم ببینند که در شیعه ی ما چنین مفتی وجود دارد، عرض می کنند: یابن رسول الله مردم که می آیند، من طبق مذهب شان فتوا می دهم نه طبق فتوای شما، یعنی هر کس که آمد و مسئله سوال کرد، طبق مذهب امامش جواب می دهم، شیعه اگر بود، طبق فتوای شما، حضرت می فرماید: اشکالی ندارد، معلوم می شود که اینها دانه های درشتی بوده اند که در مسجد رسول خدا فتوا می دادند و بر مذاهب فقهی آن زمان مسلط بودند، در آن زمان هنوز از ابو حنیفه خبری نبود، شافعی هنوز متولد نشده بود، مالک ازش خبری نبود، أحمد هم متولد نشده بود، معلوم بود که افرادی مانند ابی لیلی بوده، شعبی بوده، سفیانی بود، معلوم می شود که بر همه اینها تسلط داشته- عن أبی عبد الله (عليه السلام) قال: «و الشَّفه السِّفلی سته آلاف درهم، و فی العلیا أربعة آلاف، لأنَّ السِّفلی تمسک الماء، آب را نگه می دارد» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، مشکل این روایت، ابی جمیله است فلذا باید در باره ابی جمیله مطالعه شود که آیا روایاتش قابل قبول است یا قابل قبول نیست.

موضوع: دیه شفتین و لب های انسان بحث ما در دیه شفتین و لبهای انسان بود، اگر کسی یکی از لب های انسان را قطع کرد، تکلیف در اینجا چیست؟ اقوال چهار گانه اصحاب ما در اینجا اقوال چهار گانه دارد. قول اول قول اول، قول مرحوم شیخ مفید است، ایشان می فرماید شفت و لب بالا ثلث دیه دارد (الشفه العليا ثلث الدیه) اما لب پایین دیه اش دو ثلث است (الشفه السفلی ثلثان) و عجیب این است که این را نسبت به آل محمّد - علیه السلام - و می گوید: « ثبت عن آل محمّد - صلی الله علیه و آله - اما اینکه در کجا وارد شده، فعلاً در دست نیست، بیان بیان سید جواد عاملی مرحوم سید جواد عاملی می گوید همین که شیخ می گوید: « ثبت عن آل محمد صلی الله علیه و آله - » باید از او قبول کنیم هر چند ما روایت را ندیده باشیم. قول دوم قول دوم این است که نسبت به لب بالا - چهار صد دینار است، اما نسبت به لب پایین ششصد دینار می شود (أربعمائة للعليا، ستمائة للسفلی)، این قول (قول دوم) خیلی طرفدار دارد، مرحوم شیخ و عده ای از علما طرفدار این قول است. دلیل قول دوم دوتا دلیل برای این قول ذکر کرده اند، یکی روایت ابی جمیله است، دیگر اینکه مرحوم محقق می گوید این مطلب در روایت ظریف هم آمده، برای قول دوم دو دلیل است، یکی روایت ابی جمیله عن أبان بن تغلب است، دومی هم محقق در شرائع می فرماید که این قول در روایت ظریف هم است، یعنی در آنجا آمده که لب بالا، دیه اش چهار صد دینار و لب پایین ششصد دینار است. روایت ابی جمیله از أبان تغلب و عن محمد بن یحیی ثقه است -، عن أحمد بن محمد بن محمد ثقه است -، عن ابن محبوب -، حسن بن محبوب ثقه است، هر موقع بگویند، ابن محبوب، مراد شان حسن بن محبوب است - عن ابی جمیله، عن أبان بن تغلب عن ابی عبد الله - علیه السلام - قال: « فی الشفه السفلی سته آلاف درهم - شش هزار درهم، با ششصد دینار مساوی است - و فی العليا أربعه آلاف، چرا؟ لأن السفلی تمسک الماء، آب دهان را نگه می دارد» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، اشکال محقق بر روایت ابی جمیله مرحوم محقق می گوید در این روایت ضعف است (فیه ضعف)، ضعف بخاطر ابی جمیله است، چطور ابی جمیله ضعف دارد؟ زید بن جابر یکی از علما و فقهاست، شاگردان ایشان عده ای هستند که یکی از آنها ابی جمیله می باشد، جناب نجاشی می گوید تمام شاگردان زید بن جابر «غمز فیهم»، نجاشی در ترجمه جابر بن زید می فرماید: « روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعفوا منهم المفضل بن صالح»، که همان ابی جمیله است، «فلا یعتمد علی خبره لو کان هناك دلیل علی خلافه». هر چند این روایت خوب است، ولی از نظر راوی ضعف دارد، «غمز و اغماز» به معنای چشم پوشی است. بنابراین، نمی توان به این روایت اعتماد کرد. اما اینکه محقق می فرماید این قول دوم در روایت ظریف هم آمده، درست نیست، چون در روایت ظریف بیش از ششصد دینار است نه ششصد دینار. روایت ظریف «و دیه الشفه السفلی إذا استوصلت ثلثا الدیه ستمائة یعنی ششصد دینار - و سته وستون دیناراً و ثلثا دیناراً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، حالا چطور مرحوم محقق با آن عظمت می فرماید ششصد در روایت ظریف آمده، به نظر من چشمش به همین ستمائة افتاده و به همان اکتفا کرده است، یا نسخه ای که در دست ایشان بوده، «ستمائة» داشته، ولی نسخه ای که در اختیار ماست، ششصد نیست، بلکه علاوه هم دارد، یعنی ششصد است به علاوه ثلث دینار. بنابراین، قول اول (که قول مفید است) بی دلیل است، یعنی قول مفید بدون دلیل است، قول دوم که می گوید در لب بالا چهار صد دینار و در لب پایین ششصد دینار است، در روایت ابی جمیله آمده، ولی روایت ابی جمیله ضعیف است، اما در روایت ظریف نیامده. قول سوم قول سوم، قول ابن بابویه است - ابن بابویه به مرحوم شیخ صدوق نمی گویند، بلکه به پدر شیخ صدوق ابن بابویه می گویند، یعنی علی بن بابویه، که قبر شریفش در شهر مقدس قم، ابتدای خیابان انقلاب (چهار مردان سابق)، کنار مسجد امام

زین العابدین است. خلاصه آنچه که مرحوم محقق برای قول دوم آورده، خوب بود که همان را برای قول اول بیاورد، ما تحت تاثیر کلام مرحوم محقق قرار گرفتیم فلذا نیامدیم که روایت ظریف را بر قول اول تطبیق کنیم. بنابراین، قول اول که مرحوم مفید هم فرمود: «روی عن آل محمد - علیهم السلام - همین می تواند باشد، یعنی اگر لب پایین دو ثلث است، بالایش هم یک ثلث می باشد. البته روایت اُبی جمیل، روایت ضعیفی است، پس روایت اُبی جمیل را دلیل برای قول دوم بیاوریم، قول اول این بود که: و فی العلیا الثلث، و فی السفلی الثلثان، اما قول مرحوم شیخ مفید، فقط یک دلیل دارد که همان خبر اُبی جمیل باشد، که مفید می گوید: دیه ی لب پایین ششصد دینار و دیه لب بالا چهار صد دینار است. خلاصه اینکه: قول اول یک ثلث و دوثلث بود، ما می گفتیم بی دلیل است، روایت ظریف می تواند دلیل باشد. قول دوم که گفت چهار صد و ششصد، این دلیلش روایت اُبی جمیل است و آن ضعیف است. قول سوم می گوید لب بالا - نصف دیه، لب پایینی دو ثلث، ولی این قول، قابل قبول نیست، چون معنایش این است که یک جفت، بیش از دیه ی کامله داشته باشد و حال آنکه دیه انسان هزار دینار است، معنا ندارد که دو لب دیه اش بیش از دیه یک انسان باشد تا بالای بشود نصف و پایینی بشود دو ثلث. دیدگاه استاد سبحانی این مجموع اقوال بود، ولی آنچه که پیش من قوی به نظر می رسد، قول چهارم است، قول چهارم این است که هر دو از حیث دیه یکسان و مساوی هستند. دلیل قول چهارم و این قول برای خودش سه دلیل دارد. دلیل اول دلیل اولش همان ضابطه کلی است که هر چیزی که در بدن انسان جفت است، دیه اش هزار دینار است، این معنایش این است که هر کدام به تنهایی نصف دیه را دارد. اگر ما بخواهیم از این ضابطه عدول کنیم، دلیل قطعی می خواهد، ابن بابویه اگر بخواهد همان حرف ظریف را بزند، باید تواتر یا تضافر این روایت را نادیده بگیرد، چون روایت ظریف یکسان نقل نشده، بلکه در بعضی از موارد نسخه بدل هایی دارد. دلیل دوم علاوه بر دلیل اول، دو روایت در مورد داریم که می گویند دیه هر دو لب مساوی و یکسان است. روایت سماعه و باسناده عن الحسین بن سعید (اهوازی)، عن الحسن حسن بن علی بن فضال است که فطحی است -، عن زرعه، عن سماعه مثله زاد: «و إذا قطع طرفاً منها قیمة عدل، و العین الواحد نصف الدیه، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه کامله، و فی الذکر إذا قطع الدیه کامله، و الشفتان العلیا و السفلی سواء فی الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، روایت زراره ۲: و عنه (محمد بن یحیی)، عن أحمد (أحمد بن محمد بن عیسی یا أحمد بن محمد بن خالد)، عن الحسین بن سعید - اهوازی - (این یک سند) سند دوم: و محمد بن خالد جمیعاً معلوم می شود که مراد از آن أحمد، احمد بن محمد بن عیسی است، در سند دوم، أحمد بن محمد بن خالد - عن القاسم بن عروه، عن ابن بکیر، عن زراره موثق است، چون ابن بکیر فطحی است -، عن اُبی عبدالله (علیه السلام) قال: «فی الید نصف الدیه، و فی الیدین جمیعاً الدیه، و فی الرجلین كذلك، و فی الذکر إذا قطعت الحشفه فما فوق ذلك الدیه، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه، و فی الشفتین الدیه، و فی العینین الدیه، و فی إحداهما نصف الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۶، پس قول اول می توانست کلام آخر ظریف، دلیل برای قول اول باشد، اما با ملاحظه به صدر، قول اول نمی تواند مستند به روایت ظریف باشد، قول دوم دلیلش روایت اُبی جمیل است که آن ضعیف است، قول سوم که قول ابن بابویه است، روایت روایت ظریف بر آن دلیل است، قول چهارم هم ضوابط دارد و هم دو روایت دارد که بیان گردید. ولی ما قول چهارم را اختیار می کنیم، چون اوفق به قواعد است. بیان قاعده آیات ما شأن نزول دارد، روایات ما شأن صدور دارد، چرا این روایت از امام صادق (علیه السلام) صادر شده و لذا فتاوای عامه می تواند شأن صدور روایت را روشن کند و لذا فقیه باید فتاوای عامه را هم ببیند، تا شأن صدور روایات ما روشن بشود. مطلب دیگر: مسائلی که عنوان می شود، آنهم یک اسبابی دارد، مرحوم محقق و غیر محقق این مسئله را عنوان کرده که مساحت شفت و لب کجاست، طولاً و عرضاً و شدقین، چرا این مسئله را عنوان کرده اند؟

چون اهل سنت معتقدند که در اینها قصاص نیست، چرا؟ چون حدش روشن نیست، حد شفه روشن نیست و لذا در شفه حتماً باید سراغ دیه برویم، حد قصاص جاری نیست، علمای ما از زمان شیخ به این طرف مساحت و اندازه شفت را روشن کرده اند، اما از نظر طول، جای بحث نیست که طول شفه، طول دهان است، یعنی طول دهان انسان هر مقدار باشد، طول شفه نیز به همان اندازه است. بنابراین، در طول شفه مشکلی نداریم، چون طول شفه انسان مساوی است با طول دهان او، «إنما الکلام» بحث در پهنا و عرض شفه و لب است، پهنا و عرض لب چطور اندازه گیری می شود؟ البته آنکه محقق گفته و امام هم دارد، امر طبیعی است، اما در شفت علیا، پشت لب، از دندان برود بالا تر، از لثه هم برود بالاتر و بخورد به حاجز، تمام این مقدار، مساحت دیه است. اما لب پایین، لب پایین هم باید از دندان بگذرد، از لثه ها هم بگذرد تا برسد به ابتدای ذقن، کأنه اگر کسی لب انسان را بگیرد و بکشد، تا اینجا می رسد. امر عرفی است، البته این مقدار جای بحث نیست. اما شdqین (که آخر ذقن باشد) جزء لب نیست و از لب خارج است. متن تحریر الوسیله حدّ الشفه فی العلیا ما تجافی عن اللثه متصله بالمنخرین و الحاجز عرضاً، و طولها طول الفم، و حد السفلی ما تجافی عن اللثه عرضاً و طولها طول الفم، و لیست حاشیه الشdqین منهما. آیا عبارت حضرت امام (ره) روشن است یا عبارت محقق؟ قال المحقق: و حدّ الشفه السفلی عرضاً ما تجافی عن اللثه مع طول الفم، و العلیا ما تجافی عن اللثه متصلاً بالمنخرین و الحاجز مع طول الفم. به نظر من عبارت حضرت امام (ره) یک نقصی دارد، چرا؟ چون می فرماید: ما تجافی - تجافی به معنای تجاوز است نه به معنای بالا رفتن، بلکه به معنای تجاوز است، گاهی تجاوز بالاست و گاهی تجاوز به پایین است - عن اللثه عرضاً، این ناقص است، باید بگویید، عن اللثه تا برسد به ذقن، و الا تنها لثه نیست، بلکه پایین تر از لثه هم هست، عبارت علامه ظاهراً جامع تر است. و قال العلّامه فی التحریر: و حدّ السفلی عرضاً ما تجافی عن الأسنان و اللثه ممّا ارتفع عن جلده الذقن - تا ذقن باید برسد، چون تنها لثه کافی نیست - و حدّ العلیا عرضاً ما تجافی عن الأسنان و اللثه إلى اتصاله بالمنخرین و الحاجز، و حدّهما فی الطول طول الفم إلى حاشیه الشdqین، و لیست حاشیه الشdqین منهما». در هر حال باید در عبارت حضرت امام (ره)، یک چیزی اضافه کنیم و بگوییم علاوه بر لثه، باید به ذقن هم برسد.

ص: ۹

دیه شفتین و لب های انسان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه شفتین و لب های انسان مسئله سوم اگر جانی به لب های کسی جنایت کند، به گونه ای که حالت تقلص پیدا کند، امام می فرماید در اینجا حدی از طرف شارع نرسیده، از این رو ناچاریم که سراغ حکومت برویم که به یک معنایش است، اما اگر جنایت کرد به لب های کسی، به گونه ای که لب استرخاء پیدا کرد، یعنی حالت شلی پیدا کرد، اگر لب کسی را در اثر جنایت استرخاء کند، باید دو ثلث دیه انسان را بدهد. پس یک مسئله داریم بنام: «تقلص الشفتین» و یک مسئله هم داریم بنام: «اسرخاء الشفتین»، تقلص در لغت به معنای انزوای لب به سمت بالاست، لب منزوی بشود به سمت بالا، یعنی لب انسان بالا - برود و در یک گوشه و زاویه ای جمع بشود. استرخاء عکس است، استرخاء این است که حالت شلی پیدا کند و آویزان بشود و انسان نتواند شفه خودش را جمع کند. پس تقلص انزوای شفه است به سمت بالا، استرخاء همان حالت شلی لب هاست، عبارت امام با عبارت محقق یکی است، در تقلص یک شفه (شفه ی واحده) مطرح می کند و می فرماید: «و لو

جنى عليها»، ضمير مفرد مى آورد، اما به استرخاء كه مى رسد، تشنيه مى آورد و مى فرمايد: «و لو استرختا»، عين عبارت محقق در شرائع، اگر كسى شرائع را مطالعه كند، عبارت شرائع مثل همين است، يعنى وقتى به تقلص مى رسد، مى گويد: «لو جنى عليها حتى تقلصت»، وقتى كه به استرخاء مى رسد، تشنيه مى آورد. ولى من كتاب مفتاح الكرامه را نگاه كردم كه از مبسوط نقل مى كند، ايشان هردو را تشنيه آورده، هم تقلص را و هم استرخاء را، «فإن جنى عليهما جان، فيستا و صارتا مقلصتين، لا تنطبقان على الأسنان أو استرختا»، آيا حق با مرحوم محقق و حضرت امام است، كه تقلص مال يكي است كه همان لب بالا باشد، و اما استرخاء مال دوتا مى باشد، يا حق با مرحوم شيخ طوسى است كه تقلص هم مال هردو و استرخاء هم مال هردو؟ من در متن يكي چيزى نوشتم، ولى امروز كه مطالعه كردم، نظرم بر گشت، ظاهراً حق با محقق و امام باشد، چون تقلص عبارت است از انزواء الشفه إلى العلو، يعنى لب در يكي گوشه اى جمع بشود، اين در لب سفلى و پايين چندان متصور نيست، المنجد مى گويد: «انزواء الشفه إلى العلو»، گاهى مى گويند انكماش، يعنى لب مچاله و كلوله بشود در يكي گوشه اى، تقلص فقط مال شفه علياست، اما استرخاء هم مال لب بالاست و هم مال لب پايين. «على الظاهر» تعبير مرحوم محقق و امام هم به تبع محقق، اقرب به واقع است تا تعبير شيخ طوسى كه به هردو نسبت داده است. مى فرمايد در اولى حكومت است، يعنى در تقلص روايت نداريم، و هر كجا كه روايت نباشد و حدى نباشد، در آنجا مسئله حكومت و ارش است، كيفيت ارش را هم در اول كتاب ديات عرض كرديم. ديدگاه شيخ طوسى در استرخاء «إنما الكلام» در دومى است، يعنى اگر استرخاء باشد، مرحوم شيخ طوسى در استرخاء فرموده كه ديه ي كامل دارد، چرا؟ چون زيبائى انسان از بين مى رود، هم لب بالا مسترخى است و هم لب پايين، يعنى هردو شل مى شود، فلذا جمال انسان از بين مى رود، پس بايد تمام ديه را بدهد. نظريه مرحوم محقق و حضرت امام ولى حضرت امام و محقق مى فرمايد: اين مورد از مقوله ي شل است، در استرخاء احساس دارد، اما شل است، به اين معنا كه نمى تواند خودش را جمع كند، اين از مقوله ي شل است و در شل دوتا روايت داشتيم كه مى گفتند اگر انسان جنائتى را بر عضو كسى انجام بدهد كه منتهى به شل بشود، «فثلثا الدية». پس ما تا اينجا دو مطلب را گفتيم، مطلب اول عبارت بود از دقت در عبارت محقق و امام در مقايسه با عبارت مبسوط، مبسوط تقلص را به هردو نسبت داده و اين دو بزرگوار به يكي، و على الظاهر حق با حضرت امام و محقق است. مطلب دوم در اولى كه تقلص باشد، همه قائل به حكومت هستند، اما در صورت استرخاء هردو لب، شيخ فرموده ديه كامل دارد، ولى ظاهر اين است كه ديه كامل نيست، چون از قبيل شل است و در شل ضابطه را خوانديم و گفتيم ضابطه مى گويد هر عضوى كه شل بشود، دو ثلث ديه ي آن عضو را مى پردازند. فرع سوم اين است كه اگر يكي نفر لب هائش مسترخى است يا مادر زادى مسترخى است يا يكي نفر جنائت كرده و مسترخى كرده، شخص ثالثى آمده و اين مسترخى را قطع كرده، قانون كللى بود كه اگر شل كند، ديه اش دو ثلث ديه ي آن عضو است و اگر شل را قطع كند، بايد يكي ثلث ديه ي آن عضو را بدهد. پس اگر كسى عضو مسترخى را قطع كرد، ديه اش ثلث ديه ي آن عضو است، يعنى ثلث ديه آن عضو را مى پردازد. متن تحرير الوسيله المسأله الثالثه: لو جنى عليها حتى تقلصت فلم تنطبق على الأسنان ففيه الحكومه (بالاتفاق)، چرا؟ چون دليل خاصى برايش وارد نشده. البته ارش و حكومت به يكي معناست، اما اينكه چگونه ارش و حكومت را معين مى كنند؟ اين را در اول كتاب ديه خوانديم. و لو استرختا بالجنائيه فلم تنفصلا عن الأسنان بضحك و نحوه فثلثا الدية على الأحوط، - چرا؟ قانون كللى اين است كه اگر هر عضوى را كه شل كردند (نه اينكه از بيخ قطع كرده باشند، بلكه شل كردند) دو ثلث ديه است، چرا كلمه ي «على الأحوط» را مى گويند؟ اين در رابطه با شيخ است، چون شيخ گفته تمام الديه، ايشان مى فرمايد اين احوط است، يعنى مطابق با روايت است - و لو قطعت بعد الشلل فثلثها» اگر هر دوتا را قطع كرد، يكي سوم دوتا را بدهد و اگر يكي را قطع كرد، ديه اش، يكي سوم يكي است، «فثلثها» پس قانون

کلی است که اگر کسی جنایت کند و شل کند، باید دو سوم دیه عضو را بدهد، اگر شل را قطع کند، باید یک سوم دیه ی آن عضو را بدهد. روایاتش را کراراً در موارد مختلف خواندیم و لذا نیاز به خواندن دو باره نیست. مسئله چهارم مسئله چهارم مسئله ی خوبی است، ولی می خواهم تطبیقش را با ادله بر عهده خود شما بگذارم، من مسئله را طرح می کنم، دلیلش را هم نشان می دهم، شما این روایت را مطالعه کنید که آیا از این روایت این چهار فتوا استفاده می شود یا استفاده نمی شود؟ من چهار فرع را بیان می کنم، یکدانه روایت داریم بنام روایت ظریف، آیا از این یکدانه روایت این چهار فتوا استفاده می شود یا استفاده نمی شود؟ فرع اول فرع اول اینکه اگر کسی لب شخصی را شق کند، یعنی دو نیم نماید، شق الشفتین، هم لب بالا را شق و دو نیم کرد و هم لب پایین را، حتی بدت الأسنان فعلیه الثلث الدیه، دیه دو شفه هزار دینار است، ثلث دیه را باید بپردازد، کی؟ اگر هر دو لب را دو نیم کند، اگر هر دو لب را دو نیم کرد، ثلث دیه کامل را بپردازد. ثلث دیه: ۳۳۳ دینار و یک سوم دینار است، هر دو را شق کند، یعنی هم لب پایین را و هم لب بالا را، ثلث دیه ی کامل می دهد، دیه کامل انسان هزار دینار است، و دیه کامل دو لب هم هزار دینار می باشد، ثلث کامل دیه شفتین را می دهد. شفتین دیه اش هزار دینار است، چون جفت است و هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد، هر دو تایش دیه کامل دارد. فرع دوم اگر جراح توسط جراحی لب ها را کاملاً دوخت، به گونه ای که به صورت اولی خود برگشت، یعنی مثل اول و یا «کالاول» شدند، در اینجا دیه اش خمس دیه است که دویست دینار باشد. البته ادله اش روایت ظریف است، بنابراین، اگر هر دو را بشکافت و التیام پیدا نکند، ثلث دینار است که می شود: ۳۳۳ دینار و ثلث دینار، اما اگر جانی این آدم را پیش جراح برد، جراح هم جراحی کرد و پارگی را بهم چسباند و دوخت، ولی بالآخره باز یک نقصی بر این آدم وارد شده، باید خمس دیه را بپردازد که دویست دینار باشد. فرع سوم اگر یکی از اینها را شق و دو نیم کرد، یعنی یا لب بالا را دو نیم کرد یا لب پایین را، این هم خودش دو حالت دارد، گاهی التیام نمی پذیرد و گاهی التیام می پذیرد، اگر یکی از بالا را شکافت و التیام نپذیرفت، ثلث دیه ی شفه را می دهد، دیه شفه پانصد دینار است، ثلث آن را می پردازد که می شود: ۱۶۵ دینار. فرع چهارم و اگر جراح این را التیام کرد، خمس آن را می پردازد، یعنی خمس پانصد را (یکصد دینار است) می پردازد. پس ما تا اینجا چهار فرع را بیان کردیم: الف: فرع اول این است که جانی هر دو لب را پاره دو نیم کرد و التیام هم پیدا نکرد، این دیه کامل دارد. ۲: فرع دوم این بود که التیام پیدا کرد، این خمس دیه کامل را دارد که دویست دینار باشد. ۳: فرع سوم این است که یکی را شکافت و التیام هم پیدا نکرد، در اینجا ثلث دیه یکی را می پردازد که: ۱۶۵ دینار بشود. ۴: فرع چهارم اینکه: التیام پیدا کرد، در این صورت خمس دیه ی شفه را می دهد که یکصد دینار باشد. متن تحریر الوسيله المسأله الرابعه: لو شق الشفتین حتی بدت الأسنان فعلیه ثلث الدیه، فإن برأت فحمس الدیه خمس دیه کامل که دویست دینار باشد- و فی إحداهما یکی را دو نیم کرد، به شرط اینکه التیام پیدا نکند، ثلث دیه یک شفه را می دهد که: ۱۶۵ دینار می شود) ثلث دیتها إن لم تبرأ، و إن برأت فحمس دیتها، خمس دیه یک شفه را می دهد که یکصد دینار باشد، علی قول معروف فی الجميع ثلث دیتها یک شفه را می دهد که یکصد دینار باشد، علی قول معروف فی الجميع، نگفته «علی روایتهم»، چرا؟ چون روایتی که برای این آورده اند، این روایت است. روایت ظریف ۱: محمد بن یعقوب باسانیده إلی کتاب ظریف عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «و إذا قطعت الشفه العليا و استوصلت فدیتها خمس مائه دینار، الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، شما این روایت کاملاً بخوانید و ببینید که آیا از این روایت، این چهار فرع استفاده می شود یا نه؟ ظاهر کلام حضرت امام این است که از این چهار روایت استفاده نمی شود و در نمی آید. السادس: اللسان المسأله الأولى: فی لسان الصحيح إذا استوصل الدیه کامله، و فی لسان الأخرس ثلث الدیه مع الاستیصال. در لسان فعلاً دو مسئله را می خوانیم، بقیه می ماند برای جلسه آینده. اگر کسی زبان صحیح

و سالم شخصی را قطع کند، حالا از بیخ قطع کند یا همین مقدار قطع کند که زبان کارآمد نباشد، حضرت امام کلمه ی استوصل را به کار برده که از باب استفعال است، معنای استوصل این است که از اصل و ریشه و بیخ قطع کند، استوصل از کلمه ی اصل گرفته شده و اگر به باب استفعال برود به معنای از بیخ قطع کردن است. اگر زبان کسی را از بیخ قطع کند یا آن مقداری قطع که زبان فعالیت غذایی و لسانی نداشته باشد، دیه کامل دارد، چرا؟ چون روایت عبد الله بن سنان و هشام فرمودند که هر عضوی که در بدن انسان واحد است، دیه کامل دارد. دیه ی زبان اخرس و لال «إنما الکلام» در دیه اخرس است، زبان اخرس در غذا کارآمد دارد و کاربرد دارد، زبان در غذا خوردن کارآمد دارد، اگر زبان نباشد، غذا این طرف و آن طرف حرکت نمی کند، این زبان است که غذا را حرکت می دهد، اخرس فعالیت اکلی دارد، اما کارآمد نطقی ندارد، در اخرس چطور؟ دیدگاه مشهور مشهور می گویند ثلث الدیه است مع الاستیصال، در اخرس به یک سوم دیه معتقدند. روایت هم برای این مطلب شاهد است اما فرع اول که زبان را از بیخ ببرد، هم روایات عامه دارد که روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم باشد، و هم روایات خاصه دارد مانند این روایت: ۱: صحیح العلاء بن الفضیل، عن أبي عبد الله عليه السلام في أنف الرجل: إلی أن قال: «و لسانه الدیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱۱، ۲: موثقه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «و فی اللسان إذا قطع الدیه کامله» همان مدرک، الحدیث ۲، فرع اول جای بحث نیست. یعنی حکمش کاملاً روشن است. فرع دوم، یعنی اگر کسی لسان اخرس را قطع کرد، روایت یک ثلث را بیان کرده است. روایت برید بن معاویه محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن برید بن معاویه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «فی لسان الأخرس و عین الأعمی و ذکر الخصى و أنثیه الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، ولی استاد سبحانی به جای «الدیه» فرموده «ثلث الدیه» و حال آنکه وسائل «الدیه» دارد نه «ثلث الدیه». روایت ابی بصیر اما یک روایت داریم که در مقابل این روایت است، که فرق می گذارد بین اخرسی که مادر زاد اخرس باشد و بین اخرسی که بوسیله عامل خارجی اخرس شده باشد. و عنه (علی بن ابراهیم) عن أبيه - این یک سند - سند دوم: و عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد جمیعاً - کلینی از دو راه و طریق به ابن محبوب راه دارد، یک راه علی بن ابراهیم و پدرش است، راه دیگر محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي بصیر - همه ابی بصیر ها ثقه هستند - عن أبي جعفر عليه السلام قال: سأله بعض آل زراره عن رجل قطع لسان رجل أخرس، فقال: «إن كان ولدته أمه و هو أخرس فعليه ثلث الدیه، و إن كان لسانه ذهب به و جع أو آفه بعد ما كان يتكلم فإنّ علی الذین قطع لسانه ثلث دیه لسانه» همان مدرک، الحدیث ۲، یعنی اخرس مادر زادی، دیه اش یک ثلث بود، این اخرس یک ثلث او می شود، یعنی ثلث الثلث، یک نهم، مثلاً اگر دیه ی لسان اخرس را ۳۳۳ دینار و یک ثلث دینار باشد، این را یک سوم آن حساب کنید که می شود: ۱۱۰ دینار، البته این روایت معمول به نیست، یعنی کسی به این روایت عمل نکرده و لذا حضرت امام همه را به یک چوب رانده و فرموده دیه اخرس ثلث دیه انسان کامل است

ص: ۱۰

دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه لسان و زبان اگر کسی برخی از زبان شخصی را قطع کرد، این آدم یا اُخْرَس است یا ناطق، اگر اُخْرَس است، تکلیفش روشن است، چون دیه اُخْرَس یک ثلث است، قهراً به مقدار مساحت حساب می کنند، چون زبان اُخْرَس فقط یک پارچه گوشت است و تنها در غذا خوردن و مزه به درد می خورد، اما در حرف زدن کار ساز نیست و لذا در آنجا مساحت را مطرح می کنیم، اگر جانی یک سوم زبان اُخْرَس را قطع کرد، یک سوم دیه اُخْرَس را بدهد و اگر نصفش را قطع کرد، نیمی از آن دیه را بدهد، علت اینکه در اینجا مساحت را آورده اند، چون زبان اُخْرَس کارآمد در نطق ندارد، بر خلاف انسان ناطق که زبانش کارآمد دارد، هم در نطق و هم در سایر جهات، اما زبان اُخْرَس یک پارچه گوشت است که فقط در مسئله غذا خوردن موثر است، و لذا در آنجا به مقدار مساحت مسئله را مطرح کرده اند، در خیلی از موارد این مسئله مطرح بود که اگر تمام عضو دارای یک دیه است، چنانچه بخشی از آن را قطع کردند، به مقدار مساحت حساب می شود. هر چند این مسئله منصوص نیست، اما طبق قواعد است. حکم جایی که جانی بر زبان انسان صحیح لطمه وارد کند اما اگر جانی به زبان انسان ناطق، یعنی انسانی که زبانش صحیح است لطمه وارد کند، اینجا حکمش چیست؟ انسان صحیح اگر زبانش لطمه ببیند دو جور است، گاهی ضربه ای بر این آدم وارد می کنند و او لال می شود، یعنی ظاهر زبانش صدمه ای ندیده، اما بر سرش به گونه ای می کوبند که لال می شود، حضرت امام در اینجا این مسئله را مطرح کرده، اما مسئله قطع و بریدن را در آینده مطرح می کند. بنابراین، اگر متن تحریر الوسیه را ملاحظه کنید، تعبیر حضرت امام این است: «و أمّا الصحیح فیعتبر قطعه بحروف المعجم»، ایشان نباید در اینجا کلمه ی «فیعتبر قطعه بحروف المعجم» بفرماید، بلکه بفرماید لال بودن و اُخْرَسیتش چه مقدار است، کلمه قطع را در اینجا به کار بردن، نامناسب است، چون که مسئله قطع را در مسئله چهارم مستقلاً بحث می کند، ولی اینجا باید مسئله متمرکز به این کنیم که کسی ضربه ای به دیگری وارد می کند و طرف در اثر این ضربه لال می شود، در اینجا باید چه مقدار دیه پردازد؟ پس اگر لسان اُخْرَس را قطع کردند، باید به مقدار مساحت دیه بدهند، اگر لسان آدم صحیح را قطع نمودند، بحثش در مسئله چهارم خواهد آمد. در اینجا بحث ما متمرکز در این است که ضربه ای به طرف وارد کردند و او لال شد، دیه اش چه مقدار است؟ بحسب حروف المعجم، در مقابل قولی که می گوید: فحسب حروف الجمل، ما یک حروف معجم داریم و یک حروف جمل، حروف معجم، همان حروف الف و باء است که معلوم است، همه ی زبان ها یک الف و بائی دارند و ما هم داریم، فرض کنید که ضربه ای وارد کردند که اصلاً نمی تواند حروف معجم را تلفظ کند، حروف معجم یا ۲۸ حرف یا ۲۹ حرف است، هیچکدام را نمی تواند تکلم کند، در اینجا باید همه دیه کامل را بدهد هر چند خود زبان از نظر ظاهر ضربه ای ندیده باشد، مثلاً غذا می خورد و می چشد، ولی حرف نمی تواند بزند، اینجا از قبیل دیات منافع است، بحث های گذشته راجع به دیات الأعضاء بود، ولی در اینجا بحث در دیات المنافع است. خلاصه اگر به کسی ضربه ای زدند که زبانش لال بشود، فحسب حروف المعجم، اگر همه ۲۸ حرف را نمی تواند بگوید، باید تمام دیه را بدهد، اما اگر نصفش را می تواند بگوید، ولی نصف دیگرش را نمی تواند بگوید، باید نصف دیه را بدهد، اگر ربعش را نمی تواند تلفظ کند، باید ربع دیه را بدهد و هکذا. میزان مجموع ۲۸ حرف است، یعنی هزار دینار را باید تقسیم کنیم به ۲۸ حرف، که سهم هر حرف می شود: ۳۵ دینار. مثلاً اگر فقط الف را نمی تواند تلفظ کند، اما بقیه را می تواند، در اینجا باید ۳۵ دینار پرداخت کند. (بحث ما در زبان عربی است که ۲۸ حرف یا ۲۹ حرف است). چرا حروف معجم می گوئیم؟ معجم دو معنا دارد، گاهی معجم در مقابل مهمل است، به حرف نقطه دار، یعنی حرفی که نقطه دارد، به آن می گویند معجم، و هر حرفی که نقطه ندارد به او می گویند: مهمل. «صاد» از حروف مهمله است، «ضاد» از حروف معجمه است. معنای دیگر معجم، یعنی حروف الف و باء، یعنی چه بگوئید حروف الف و باء، و چه بگوئید معجم. آیا حروف معجم (حروف الف و باء) ۲۸ تا است یا ۲۹ تا می

باشد؟ در اینجا روایات ما مختلف است، کلینی روایتی دارد از عبد الله بن سنان در آنجا می گوید حروف الف و باء، ۲۹ تا است، شیخ هم از عبد الله بن سنان همین روایت را نقل کرده و گفته ۲۹ تا است، همین روایت عبد الله بن سنان را صدوق کرده و گفته ۲۸ تا است، البته سند صدوق غیر از سند کلینی است، این اختلاف بخاطر چیست؟ بخاطر الف و همزه است، آیا الف و همزه دو حرفند یا یکی است؟ کسانی که قائلند دوتا است، حروف الف و باء را ۲۹ تا می دانند و آنان که این دوتا را یکی می دانند، معتقدند که حروف الف و باء ۲۸ تا است. اگر قائل شدیم به اینکه حروف الف و باء ۲۹ تا است، هزار دینار را باید بر ۲۹ حرف تقسیم کنیم، که سهم هر حرف کمتر از سی و پنج دینار می شود و اگر معتقد شدیم که حروف الف و باء ۲۸ دینار است، باید هزار دینار بر ۲۸ حرف تقسیم کنیم که سهم هر حرف می شود ۳۵ دینار. حالا کدام نظر را بگیریم؟ دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی در حقیقت ۲۹ تا را گرفته و حال آنکه دیگران اقل را گرفته اند، یعنی ۲۸ حرف را گرفته اند، یعنی روایت شیخ و کلینی را مقدم شمرده است بر روایت صدوق. یک روایت داریم که روایت سکونی است، روایت سکونی هم می گوید حروف الف و باء، ۲۸ تا است. مرحوم خوئی می فرماید سند شیخ نسبت به سکونی و نوفلی ضعیف است و لذا به درد نمی خورد. پس تعارض روایتین شد، که نمی دانیم که کدام یکی از معصوم وارد شده است، فلذا تعارض است و باید ببینیم که ترجیح با کدام یکی است. دلیل این مسئله چیست که اگر کسی صدمه ای بر دیگری وارد کرد و زبان او لال گردید، دیه یقسم علی حروف المعجم؟ در اینجا چند روایت داریم که تقسیم بر حروف معجم می شود، یعنی حروف الف و باء، و تمام روایت مربوط است به جایی که زبان لطمه ببیند نه اینکه قطع بشود. بلی، سکونی یک روایتی دارد که مربوط به قطع است و لی بحث ما در قطع نیست، بحث در جایی است که ضربه وارد بشود. هر چند از نظر ما قطع هم مانند ضربه است، یعنی یقسم علی حروف المعجم. روایات ۱- محمد بن یعقوب- متوفای: ۳۲۹، «عن علی بن ابراهیم (متوفای: ۳۰۹)، عن ابيه - ابراهیم بن هاشم- (سند اول)، سند دوم: کلمه ی «واو» را آورده تا بفهماند که من نسبت به این محبوب دوتا سند دارم) و عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد (یا أحمد بن محمد بن خالد یا عیسی) جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ضرب رجلاً في رأسه فثقل لسانه، «أنه يعرض عليه حروف المعجم كلها ثم يعطي الدية بحصه ما لم يفصح منها، - أفصح و يفصح لازم است نه متعدی و به معنای نطق است-» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، معلوم می شود که در زمان امام صادق علیه السلام کلمه ی معجم، بر حروف الف و باء اطلاق می شده، و لذا لغت ها را معجم می گویند و لغت نویس را می گویند صاحب المعجم. روایت عبد الله بن سنان ۲- و عنه (علی ابن ابراهیم)، عن ابيه، عن ابن المغيرة (از اصحاب اجماع است)، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ضرب رجلاً بعضاً على رأسه فثقل لسانه، فقال: «يعرض عليه حروف المعجم فما أفصح منها فلا شيء فيه، و ما لم يفصح به كان عليه الدية، و هي تسعة و عشرون حرفاً» همان مدرک، الحدیث ۲، و رواه الصدوق باسناده عن البنزطی، عن عبد الله بن سنان إلا أنه قال: ثمانية و عشرون حرفاً. و رواه الشيخ كما يأتي الذي قبله باسناده عن أحمد بن محمد بن محمد مثله. ظاهراً این دوتا در واقع یک روایت است نه دو روایت. ۳- و عنه (علی ابن ابراهیم) عن ابيه، عن ابن أبي عمير (محمد بن ابي زياد، متوفای: ۲۱۷)، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا ضرب الرجل على رأسه فثقل لسانه عرضت عليه حروف المعجم تقرأ، ثم قسمت الدية على حروف المعجم، فما لم يفصح به الكلام - واضح نتواند بگویند - كانت الدية بالقصاص (بالقياس) من ذلك» همان مدرک، الحدیث ۳. محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير مثله. روایت سماعه ۴- و عنه (حسین بن سعید)، عن الحسن، عن زرعه، عن سماعه قال: «قضى أمير المؤمنين - عليه السلام - في رجل ضرب غلاماً على رأسه فثقل بعض لسانه و أفصح ببعض الكلام و لم يفصح ببعض فأقرأه المعجم، فقسّم الدية

علیه ، فما أفصح به طرحه ، و ما لم يفصح به ألزمه آياه» همان مدرک، الحدیث ۴. روایت عبد الله سنان ۵- و عنه (حسین بن سعید)، عن حماد بن عیسی، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا ضرب الرجل على رأسه فثقل لسانه عرضت عليه حروف المعجم، فلما لم يفصح به منها يؤدي بقدر ذلك من المعجم ، يقام أصل الدية عليه المعجم كله، يعطى بحساب ما لم يفصح به منها، و هي تسعه و عشرون حرفاً» همان مدرک، الحدیث، ۵، این روایت پنجم همان روایت اول است، اولی را کلینی نقل کرده بود، این را شیخ نقل نموده است. روایت سکونی ۶- و باسناده (شیخ) عن النوفلی ، عن السکونی- اسناد شیخ به نوفلی و سکونی ضعیف است، یعنی در وسط کسانی که شیخ به وسیله آنها از نوفلی و سکونی نقل می کند، ضعیف است- ، عن أبي عبد الله قال: «أتى أمير المؤمنين (عليه السلام) برجل ضرب فذهب بعض كلامه و بقي البعض، فجعل ديته على حروف المعجم ثم قال: تكلم بالمعجم فما نقص من كلامه فبحساب ذلك و المعجم ثمانيه و عشرون حرفاً فجعل ثمانيه و عشرين جزءاً، فما نقص من كلامه فبحساب ذلك» همان مدرک، الحدیث ۶، مسئله روشن شد، منتها بحث در این است که کدام را بگیریم، آیا بیست و نه (۲۹) تا را بگیریم که شیخ و کلینی نقل کرده یا بیست و هشت (۲۸) تا را بگیریم که صدوق و نوفلی نقل کرده است؟ دیدگاه صاحب وسائل مرحوم وسائل چنین می گوید: أقول : هذا (یعنی: ۱۸تا) أقوى و أشهر ، و ما تضمن كونها تسعاً و عشرين فيه اضطراب لأنه في روايه الصدوق في ذلك الحديث بعينه ثمانيه و عشرين، و الله أعلم. می گوید روایت عبد الله بن سنان مضطرب است، دو نفر ۲۹ تا نقل کرده اند و یک نفر ۲۸ تا نقل کرده، پس روایت شد مضطرب و ما نمی توانیم به روایت ۲۹ تا عمل کنیم، چون دو شیخ آن را ۲۹ تا نقل کرده، صدوق همان روایت را ۲۸ تا نقل نموده است، آنها برود کنار، روایت سکونی و نوفلی به ضمیمه روایت مرحوم صدوق را می گیریم که همان ۲۸ تا باشد. ولی آیه الله خوئی عکس کرده است، ایشان می گوید من ۲۹ تا را می گیرم، چون دو نفرند، این غالب بر یک نفر است که صدوق باشد، روایت سکونی هم سندش ضعیف است. دیدگاه استاد سبحانی از نظر ما عکس بهتر است، علاوه بر این، ابن درید کتابی دارد، اگر در آن ملاحظه کنید، می گوید حروف معجم در زبان عربی ۲۸ تا است، همزه و الف را یکی حساب کرده اند نه دوتا. ولذا در غالب کتاب های لغت دو باب نیست، که یک باب برای همزه (ه) باشد و یک باب دیگر هم برای الف (ا) باشد، بلکه یک باب است. اگر از نظر ادله اجتهادیه توانستیم یکی را ترجیح بدهیم، که چه بهتر، و الا نوبت به اصول عملیه می رسد و در اینجا از قبیل اقل و اکثر استقلالی است که نسبت به اکثر براهت جاری می شود. ظاهراً ما همان ۲۹ تا را می گیریم، یعنی اگر بخواهیم به اصول مراجعه کنیم، به اصول با مرحوم خوئی موافق هستیم، مثلاً من نمی دانم به این آدم در مقابل هر حرف ۳۵ تا بدهکارم یا ۳۳ تا، اقل همان ۳۳ تا است. پس اگر توانستیم مسئله از نظر ادله اجتهادیه حل کنیم که از نظر من ادله اجتهادیه کامل است فنعم المطلوب، و اگر نتوانستیم، نوبت به اصول عملیه می رسد و اصول عملیه با فتوای مرحوم خوئی موافق است، مثلاً نمی دانیم که آیا من ۳۵ تا بدهکارم اگر ۲۸ تا باشد یا ۳۳ تا بدهکارم، اگر ۲۹ تا باشد، اقل برای ما کافی است. ولی یک روایت داریم که می گوید اگر به زبان کسی، لطمه ای وارد شد، فبحساب الجمل، حساب جمل با حساب معجم فرق می کند، حساب جمل همان حروف أبجد است، أبجد، هوز، حطی، الخ.

موضوع: دیه لسان و زبان بحث ما در جایی است که ضربه ای بر کسی وارد شده، در این ضربه میزان چیست؟ فرض کنید که این مسئله را هم در قطع می شود گفت و هم در غیر قطع؟ ما گفتیم میزان توانائی این آدم نسبت به حروف معجم است، اگر بر ادای همه حروف معجم قادر نشد، دیه کامله دارد، مثلاً نصف حروف معجم، نصف دیه کامله است، ربع حروف معجم، ربع دیه است. بلی؛ هر چند در اینجا میزان حروف معجم شد، ولی یک روایت داریم که در آنجا میزان حروف جمل است نه حروف معجم (حسب حروف الجمل). روایت سماعه ۱: و باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی، و الصفار جمیعا، عن المعییدی عن عثمان بن عیسی، عن سماعه، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: رجل ضرب لغلام ضربه فقطع بعض لسانه فأفصح ببعض و لم يفصح ببعض، فقال: «يقرأ المعجم فما أفصح به طرح من الدية، و ما لم يفصح به ألزم الدية، قال: قلت: كيف هو؟ قال: على حساب الجمل» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۷، تا کنون روایت ما کلمه ی معجم داشت، ولی در این روایت علی حروف الجمل دارد، حروف جمل، حروف أبجد را می گویند، أبجد، هوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت، تخذ، ضطع. به نظر ما مراد حضرت در این حدیث از حروف جمل همان حروف معجم است، چون آن روایات همگی حروف المعجم داشت، یعنی حروف الف وباء، فقط این روایت است که کلمه ی جمل دارد، فلذا ما باید به وسیله واضح رفع اشتباه کنیم، پنج روایت کلمه ی معجم داشت، این روایت کلمه ی جمل دارد، فلذا آنها را مفسّر این یکدانه روایت می گیریم. ولی در ذیل این روایت، چیزی آمده است که ما را از این تفسیر باز می دارد و می فهماند که مراد از حروف جمل، حروف معجم نیست، بلکه مراد خود حروف جمل است که حروف أبجد باشد، در حروف أبجد، «الف» را یک حساب می کنند، «باء» را دو حساب می کنند، جیم را سه حساب می کنند، «دال» را چهار، هوز، «هاء» پنج است، «واو» شش است، «زاء» هفت است، حطی، «حاء» هشت است، «طاء» نه است، «یاء» ده است، کلمن، «کاف» را بیست حساب می کنند، «لام» را سی حساب می کنند، یعنی ده تا ده تا بالا می روند، وقتی که به صد رسیدند، صد تا صد تا بالا می روند، «قرشت»، قاف را صد حساب می کند، «راء» دویست، «شین» را سیصد، «تاء» را چهار صد، همینطور بالا می روند. اگر ما بخواهیم این جور حساب کنیم، اگر درهم حساب کنیم، کمتر از ده هزار درهم می شود، اگر بخواهیم دینار حساب کنیم، بالاتر از هزار دینا می شود، اما بالاتر از هزار دینار می شود، خیلی روشن است. اگر بنا باشد که دینار حساب کنیم، از هزار دینار می رود بالا، أبجد، چهار تا، هوز، تا حطی می شود ده تا، کاف بیست تا، لام سی تا، میم چهل تا، «نون» پنجاه تا، سعفص، سین، می شود شصت، عین می شود هفتاد، فاء می شود هشتاد، صاد می شود نود، قاف می شود صد، اگر اینها را نتواند تلفظ کند، دیه اش صد دینار است، «راء» را نتواند تلفظ کند، می شود دویست، شین می شود سیصد، تاء می شود چهار صد، صد تا هم قبلاً داشتیم، تنها اگر «قرشت» را نتواند تلفظ کند، خودش چهار صد دینار است، «تخذ»، «ث» می شود پانصد، «خ» می شود ششصد، باید روی هم جمع کنیم، یعنی قرشت که شد چهار صد، ث هم پنج صد، یعنی چهار صد به علاوه پانصد، «حاء» شد ششصد، یعنی باید روی هم بروید بالا، چهار صد و پانصد به علاوه ششصد، اگر این گونه حساب کنیم، بیش از هزار دینار است. آن گونه که ما حساب کردیم، جمعاً می شود: ۵۹۹۵ دینار. ثانیاً، این حدیث اشکالات دیگری هم دارد، یعنی آخر حدیث اشکالاتی دارد: أ لف دیته واحد، و الباء دیتها اثنان، و الجیم ثلاثه، و الدال أربعة، و الهاء خمسه، و الواو ستّه، و الزاء سبعة، و الحاء ثمانیه و الطاء تسعه، و الیاء عشره، و الکاف عشرون، و اللام ثلاثون، و المیم أربعون و النون خمسون، و السین ستون، و العین سبعون، و الفاء ثمانون و الصاد تسعون، و القاف مائه، و الراء مائتان، و الشین ثلاثمائه، و التاء أربعمائه و کلّ حرف یزید بعد هذا من ألف ب ت ث زدت له مائه درهم، این با حساب جمل تطبیق نمی کند. حساب جمل از قرار ذیل است: أ ب ۲ ج ۳ د ۴ هـ ۵ و ۶ ز ۷ ح ۸ ط ۹ ی ۱۰ ک ۲۰ ل ۳۰ م ۴۰ ن ۵۰ س ۶۰ ع ۷۰ ف ۸۰ ص ۹۰ ق ۱۰۰ ر ۲۰۰ ش ۳۰۰ ت ۴۰۰ ث ۵۰۰ خ ۶۰۰ ذ ۷۰۰

ض ۸۰۰ ظ ۹۰۰ غ ۱۰۰۰ حساب حروف این أبجد این گونه است نه آن طوری که در عبارت حدیث آمده و لذا مرحوم شیخ طوسی می گوید این عبارت ها مال امام نیست، بلکه مال راوی است، چون تطبیق با حساب جمل هم نکرد، حساب جمل همین است که بیان شد. خلاصه اگر طبق حساب جمل بیاوریم، ۵۹۹۵ دینار می شود، اگر درهم باشد: ۵۹۹۵ درهم می شود. بیان شیخ طوسی مرحوم شیخ طوسی می فرماید: ذیل حدیث مال امام علیه السلام نیست، راوی از پیش خودش اضافه کرده، حضرت فقط فرموده حساب جمل، اینکه حساب جمل را به حروف أبجد بر گردانده، این کار راوی است، ما باید حساب جمل را ببریم با حروف معجم. پس مطلب اول این شد که اگر بالفرض حساب جمل باشد، نه دینارش درست است و نه درهمش، مطلب دوم اینکه اصل مبنا درست نیست، یعنی ما نباید سراغ حروف جمل برویم، باید برویم سراغ حروف معجم. آنگاه شیخ طوسی می فرماید این تفصیل ربطی به امام علیه السلام ندارد، چون امام فقط فرموده حروف الجمل، تطبیق آن با أبجد، کار راوی است فلذا ممکن است آن تطبیق کنیم بر حروف معجم. المسأله الثالثه: حروف المعجم فی العریبه ثمانیه و عشرون حرفاً، فتجعل الدیه موزعه علیها، و أمّا غیر العریبه فإن کان موافقاً لها فبهذا الحساب، و لو کان حروفه أقل أو أكثر فالظاهر التقسیم علیها بالسویه کلّ بحسب لغته. نظریه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام روایت سکونی را پذیرفته، چرا؟ چون روایت ابن سنان مضطرب است، چون دو نفر آن را ۲۹ حرف نقل کرده و یک نفر دیگر هم آن را ۲۸ حرف نقل نموده، ایشان دیده که روایت مضطرب است، فلذا روایت عبد الله بن سنان را کنار گذاشته و روایت سکونی را گرفته که ۲۸ حرف است. و سهم هر حرف طبق روایت سکونی ۳۵ دینار است. اما در زبان فارسی نباید بگوییم ۲۸ حرف، بلکه در فارسی باید بگوییم به تعداد حروف فارسی که ۳۲ دوتا حرف است. المسأله الرابعه: الاعتبار فی صحیح اللسان بما یذهب الحروف لا بمساحه اللسان، فلو قطع نصفه فذهب ربع الحروف فربع الدیه، و لو قطع ربعه فذهب نصف الحروف فنصف الدیه. مسأله ی چهارم راجع به قطع لسان است، اگر بین قطع لسان و بین ذهاب حروف اختلاف شد، مثلاً زبان کسی را قطع کردند، ربعش را قطع کردند و ربع حروف هم از بین رفت، اشکالی ندارد، «اجتمعا»، ولی در دو جا با هم اختلاف دارند، گاهی ممکن است نصف زبان را قطع کنند، ولی این آدم همه حروف را نتواند تلفظ کند، آیا در اینجا میزان مساحت است یا میزان حروف است، یا بالعکس ممکن است نصف زبان را قطع کنند و در عین حال این آدم بتواند اکثر حروف را تلفظ کند، اما مساحت بیش از اکثر حروف است. خلاصه بین قطع و بین اعتبار مساحت و اعتبار الحروف، از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است، گاهی مساحت با فراموش کردن حروف یکی می شود، اگر نصف زبان را قطع کردند، نصف حروف را نمی تواند تلفظ کند، اما گاهی عکس است، ممکن است قطع بیشتر باشد، اما حروف کمتر فراموش بشود، گاهی ممکن است عکس باشد، مساحت بیشتر باشد، اما ناتوانی نسبت به تلفظ حروف کمتر باشد، حضرت امام در همه حالات می فرماید میزان لسان نیست، میزان توانائی و عدم توانائی به تنطق به حروف معجم است، هر مقداری که توانست تلفظ کند، از دیه کم می شود و هر مقداری که نتوانست، دیه دارد، خواه با مساحت تطبیق کند یا با مساحت تطبیق نکند، یعنی بیشتر از مساحت و یا کمتر از مساحت بشود. حضرت امام (ره) در اینجا در مقابل دو قرار گرفته، یک قول مال مرحوم اردبیلی است، قول دوم هم مال شهید ثانی است. توضیح نظریه اردبیلی قول اردبیلی این است که ما سه صورت داریم: صورت اول این است که نقص فقط در منفعت بشود بدون اینکه زبان قطع بشود، ایشان می گوید در اینجا من قبول دارم که میزان همان حروف معجم است. پس سه صورت دارد، گاهی ضربه فقط بر منفعت وارد می شود، مثلاً با سیلی به سر طرف زد، این آدم گیج شد و حالت روانی پیدا کرد و احساس تنطقش از بین رفت یا کم شد، اما زبان بر سر جای خودش باقی است، ایشان می گوید در اینجا میزان همان حروف معجم است. صورت دوم این است که اگر برخی از زبان را قطع کردند بدون اینکه در منافع ضربه ای وارد بشود، می گوید میزان در اینجا مساحت

است نه حروف معجم، چون منافع سر جای خودش باقی است. صورت سوم این است که اگر زبان کسی را بریدند، هم زبان کم شده و هم منافع، آیا میزان در اینجا منافع است یا میزان در اینجا مساحت است؟ مرحوم اردبیلی می فرماید: میزان در اینجا مساحت است نه منافع. قهراً باید ببینیم که چه مقدار از زبان بریده شده است تا بر اساس آن، دیه را تقسیم کنیم.

ص: ۱۲

دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه لسان و زبان بحث ما در مسئله چهارم است، یعنی: «الاعتبار فی صحیح اللسان بما یذهب الحروف لا بمساحة اللسان، فلو قطع نصفه فذهب ربع الحروف فربع الدیة، و لو قطع ربه فذهب نصف الحروف فنصف الدیة». بحث در جایی است که جانی ضربه ای وارد کند و این ضربه سبب شود که «مجنی علیه» نتواند برخی از حروف را تلفظ کند، یعنی ضربه به گونه ای بوده که برخی از حروف برای «مجنی علیه» قابل تکلم نباشد، هرچند برخی دیگر قابل تکلم باشد، آیا در اینجا میزان چیست؟ دیدگاه مشهور و حضرت امام (ره) حضرت امام (ره) تبعاً للمشهور می فرماید میزان حروف است، فرض کنید آقای جانی، نصف زبان کسی را قطع کرد، ولی «مجنی علیه» ربع حروف را نمی تواند بگوید، در اینجا دیه اش ربع دیه کامل است، اما اگر ربع لسان را قطع کند و «مجنی علیه» نمی تواند نصف حروف را بگوید، در اینجا دیه اش نصف است. بنابراین، در جایی که برخی را قطع می کند، میزان مساحت نیست، بلکه میزان تکلم به حروف است، اگر ربع زبان را قطع کند و «مجنی علیه» نصف حروف را نتواند تلفظ کند، نصف دیه دارد، اگر نصف را قطع کند و این آدم نتواند ربع حروف را تلفظ کند، باید ربع دیه را بدهد. خلاصه ما در قطع بعضی از لسان، تابع منافع هستیم نه تابع مساحت. در مقابل این قول، دو قول دیگر هم داریم، که یکی مال مرحوم اردبیلی است و دیگری قول مرحوم شهید ثانی می باشد، البته حضرت آیه الله خوئی هم قول چهارمی را ابداع کرده اند. اولاً باید بدانیم که بحث در جایی است که بخشی را قطع کرده اند، اما اگر همه ی لسان را قطع کند، حکمش روشن و جای بحث نیست، ولی بحث در جایی است که بخشی را قطع کند، اما بین مساحت و حروف اختلاف باشد، مساحت کمتر، حروف بیشتر، یا حروف کمتر، اما مساحت بیشتر، حضرت امام می فرماید ما در اینجا به دنبال حروف هستیم، عمل به آن روایات می کنیم. دلیل حضرت امام (ره) دلیل امام روشن است، دلیل امام اطلاقات است، پنج روایتی که خواندیم، در آنجا غیر از روایت سماعه که صریح است، اطلاق آن روایات می گوید ما تابع حروف هستیم، خواه همه را قطع کند یا برخی را قطع کند، پس یکی از ادله، تمسک به اطلاق است، البته ما روایات را خواندیم که پنج روایت بود، و ما اطلاق آنها را می گیریم، اطلاقات آنها هر دو صورت را می گیرد. اشکال بعضی از دوستان اشکالی را که ما می خواستیم بگوییم، مطرح کردند و آن این است که مورد آن روایات همه اش در جایی بود که ضربه وارد بشود و چیزی از زبان قطع نشود، بلی، فقط یکدانه روایت داریم که روایت سماعه است، آن شاهد فرمایش حضرت امام است. روایت سماعه ۱: و باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی - صاحب کتاب نوادر الحکمه، وفاتش دقیقاً روشن نیست، تقریباً متوفای: ۲۹۳، - و الصفار (متوفای: ۲۹۰)، جمیعا، عن العبیدی - عبیدی، یقطینی است، که گاهی به او می گویند، عبیدی و گاهی می گویند یقطینی، محمد بن عیسی العبیدی، یقطنی و بغدادی، کسانی که کم و بیش آشنائی با علم رجال داشته باشند، می دانند که

بغداد مرکز تشیع بوده، غالباً روایات ما یا بغدادی هستند یا کوفی، معلوم می شود که در آن زمان، بغداد کان معقد الشیعه، بر خلاف برخی از حرف هایی که ادعا می کند و می گویند تشیع عارض بر بغداد است، و حال آنکه این گونه نیست، اگر کسانی بیوتات شیعه را در بغداد بنویسند، خیلی فراوانند، یکی بیت ابن اَبی عمیر است، یکی هم عیبدی یقطینی است، که از خانواده علی بن یقطین است - عن عثمان بن عیسی، عن سماعه، عن اَبی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: رجل ضرب لُغلام ضربه فقطع بعض لسانه فأفصح بیعض و لم یفصح بیعض، فقال: «یقرأ المعجم فما أفصح به طرح من الدیه، و ما لم یفصح به أزم الدیه، الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۷، بنابراین، کلام امام مدرکش همین روایت سماعه است، اینکه می فرماید اگر برخی را قطع کند، میزان مساحت نیست، بلکه میزان حروف است، دلیلش روایت سماعه است، بنابراین، فرمایش حضرت امام (ره) که می فرماید اگر جانی برخی از زبان را قطع کند، میزان مساحت نیست بلکه میزان حروف است، مدرکش سماعه است. قول اردبیلی در مقابل قول مشهور، سه قول دیگر است: قول اول، قول اردبیلی است، مرحوم اردبیلی در کتاب «مجمع الفائده و البرهان» که شرح کتاب ارشاد علامه است، نخست دو مطلب را بیان می کند که در حقیقت برهان کلام ایشان است، آن دو مطلبی که اول مطرح می کند، این است، می گوید: آن روایاتی که شما استدلال کردید - البته ایشان توجه به روایت سماعه نداشته، فقط توجه به آن پنج روایتی داشته که قبلاً خواندیم - ایشان می گوید آن روایاتی که می گفتند میزان منفعت است، آن در جایی است که لطمه بر زبان از نظر جرم وارند نشده، بنابراین، آن روایات شما دلیل بر این مسئله نیست، غافل از این است که روایت ما، روایت سماعه است، ایشان سراغ روایاتی رفته که روز اول خواندیم و لذا می گوید آن در جایی است که ذهاب المنفعه باشد و لسان هم سر جای خودش بماند، این غیر از مسئله ی ماست، چون مسئله ی جایی است که برخی از زبان را قطع کند، در اینجا این بحث پیش می آید که آیا «میزان» مساحت است یا میزان حروف است، شما نمی توانید با آن روایات که موردش جایی است که زبان سالم است، منتها منفعت از بین رفته استدلال کنید. صور مسئله آنگاه ایشان می فرماید ما در اینجا سه صورت داریم، که در یک صورتش اختلاف نداریم، اما در دو صورت دیگر اختلاف داریم. صورت اول صورت اول که در آن اختلاف نداریم، جایی است که جانی ضربه بزند و منافع از بین برود، ولی جرم صدمه نبیند، می گوید من هم مثل شما قائلم بر اینکه میزان حروف است، چرا؟ چون جرم در کار نیست. ولی می گوید من در دو جا و دو صورت دیگر با شما اختلاف دارم. صورت دوم صورت دوم جایی است که لسان را قطع کند و منافع هم از بین برود، آیا میزان مساحت است یا میزان منافع است؟ می گوید من در اینجا با شما اختلاف دارم، من می گویم میزان مساحت است نه منافع. صورت سوم صورت سوم در جایی که هر دو باشد، هم لسان را قطع کند و هم منافع از بین برود، اجتماع پیدا کند، می گوید من در این دو جا با شما اختلاف دارم، بنابراین، مرکز بحث ایشان در جایی است که لسان را قطع کردند، هم منافع لطمه دیده هم لسان، می گوید میزان در اینجا مساحت است نه منافع، آنگاه احتمال می دهد که اکثر الأمرین میزان باشد، یعنی اگر مساحت زیادتر است، مساحت را می گیریم، اگر دیدیم که منافع زیادتر است، منافع را می گیریم، این حاصل کلام مرحوم اردبیلی است. در هر صورت کلام مرحوم اردبیلی ملفق از سه مطلب است: اولاً، روایاتی که قبلاً خواندیم، همه اش راجع به منافع بود و لسان لطمه ندیده بود، این را کنار بگذارید. ثانیاً، اگر لسان لطمه نبیند، فقط منافع لطمه ببیند، من با شما در اینجا موافق هستم، اما در جایی که هم لسان لطمه ببیند و هم منافع، من در آنجا تابع لسان هستم نه تابع منافع، عکسش هم است، آن در جایی است که اصلاً منافع لطمه نبیند، اما لسان لطمه ببیند، می گوید من تابع لسان هستم. پس مسئله عامین من وجه است، در جایی که تنها منافع لطمه ببیند، می گوید من با مشهور موافقم، اما در دو جا مخالفم، یکی در جایی که قطع کند و هر دو لطمه ببیند، میزان لسان است، دیگر در جایی که قطع کنیم، لسان لطمه ببیند، اما

منافع لطمه نینند، باز در آنجا لسان میزان است. این حاصل فرمایش مرحوم اردبیلی است، در آخر احتمال می دهد در آنجایی که هر دو لطمه دیده، اکثر الأمرین، اگر دیدیم که دیه منافع زیاد است، آن را می گیریم، و اگر دیدیم که دیه مساحت زیاد است، مساحت را ملاک و میزان قرار می دهیم و دیه ی آن را می گیریم. یلاحظ علیہ در جواب ایشان عرض می کنیم که: جناب اردبیلی! مدرک در این مسئله، آن روایات پنجگانه نیست، بلکه مدرک ما روایت سماعه است که اصلاً در این مسئله نصّ است نه ظاهر، یعنی روایت سماعه می گوید اگر برخی را قطع کردند، جرم میزان نیست، بلکه میزان منافع است. علاوه براین، آن روایت هر چند موردش منافع است، اما اطلاق دارد، سواء که جرم هم لطمه ببیند یا جرم لطمه نبیند. بنابراین، مشهور دو دلیل دارد: یکی روایت سماعه است که نص است، دیگری همان روایات است که اطلاق دارند، ولو می گویند ضربه زدن بر منافع، ولی اطلاق دارد، سواء أضرّ بالجرم أو لم یضرّ بالجرم، چرا آنها اطلاق نداشته باشد، اللهم اینکه صریح باشد و بگوید منافع صدمه دیده ولی لسان صدمه ندیده، ولی یک چنین نصی نیست. تا اینجا کلام مرحوم اردبیلی محجوج است. قول سوم قول اول، قول مشهور و حضرت امام بود که در قطع بعضی از لسان، میزان منافع است، باید توجه داشت که بحث ما در قطع بعض است، میزان منافع است، ایشان می گویند میزان مساحت است. اما قول سوم، قول شهید ثانی است، او گفته اکثر الأمرین، هر کدام از اینها بالاتر شد، همان را می گیریم، فرض ربعش را قطع کردند، اما نصف منافع رفته، آن را می گیریم، اگر نصفش را قطع کردند، اما منافع ربعش از بین رفته، نصفش را می گیریم، هر کدام که اکثر بود، همان اکثر را می گیریم، بعد شهید می فرماید: «هذا اوفق بالاحتیاط»، البته شهید ثانی این مطلب را در مسالك الافهام می گوید (که شرح شرائع الاسلام است) نه در شرح لمعه. یلاحظ علیہ اینکه می فرماید موافق با احتیاط است، مثل کار آن دو نفر است که یکی می گوید چهار شنبه نحس است، دیگری می گوید نحس نیست، بلکه سعد است، چون یکی از آنها در روز چهار شنبه پول پیدا می کند، از این رو می گوید چهار شنبه سعد است، دیگری در روز چهار پول خودش را گم می کند، از این رو می گوید چهار شنبه نحس است، در ما نحن فیه هم این احتیاط از نظر جانی، البته احتیاط است، چون جانی باید اکثر الأمرین را بدهد، تا یقین به براءت پیدا کند، زیرا نمی داند اقل واجب است یا اکثر؟ احتیاط این است که اکثر را بدهد. اما از نظر «مجنی علیه» خلاف احتیاط است، او نباید بیشتر را بگیرد، او باید اقل را بگیرد، دلیل ندارد که بیشتر را بگیرد. پس معلوم شد که در مسئله که قطع برخی از لسان باشد، سه قول است: الف: میزان حروف است، ب: میزان مساحت است، ج: میزان اکثر الأمرین است. قول چهارم قول چهارم مال مرحوم آقای خوئی است و آن عبارت است از: الجمع بین الدّیتین، فرض کنید ربع لسان را قطع کرده، نصف منافع هم از بین رفته، جانی هم باید نصف دیه را بدهد و هم ربع دیه را بدهد، یعنی جمع کند بین الدّیتین، و ایشان این مطلب را به اردبیلی نسبت می دهد، معلوم می شود که ایشان کلام مرحوم اردبیلی را به دقت نگاه نکرده یا برایش نقل کرده اند، چون مرحوم اردبیلی هرگز این حرف را نگفته، اردبیلی همان سوم را گفته که اکثر الأمرین باشد، جمع بین الدّیتین، خلاف قاعده عدل و انصاف است، چرا؟ چون ما یقین داریم که یک دیه بیشتر برای ما واجب نیست، یا دیه مساحت واجب است یا دیه حروف، جمع کردن بین الدّیتین علی خلاف عدل و انصاف است، یعنی در واقع یکنوع مخالفت قطعی است، چون من می دانم که یک دیه بیشتر واجب نیست، یا دیه مساحت یا دیه حروف، یا لا اقل اکثر الأمرین، اما اینکه جمع کنیم بین الدّیتین، یقین داریم جمع بین الدّیتین واجب نیست، یک جنایت دو تا دیه ندارد، یا مساحت است یا منافع است یا اکثر الأمرین است، اما این فتوایی که ایشان به اردبیلی نسبت می دهد، اولاً خود فتوا درست نیست، ثانیاً مرحوم اردبیلی یک چنین حرفی را نزده است. دیدگاه استاد سبحانی نظر من همان فرمایش حضرت امام (ره) است که بیان گردید. المسأله الخامسة: لو لم یذهب الحرف بالجنایه لکن تغیر بما یوجب العیب فصار ثقیل اللسان أو سریع النطق بما یعد عیباً أو تغیر حرف بحرف آخر و لو کان الثانی صحیحاً لکن یعد عیباً

فالمرجع الحکومه. مسئله پنجم این است که جانی برخی از لسان کسی را قطع نموده یا بر آن ضربه وارد کرده، ولی این آدم قادر بر تکلم است، یعنی می تواند حروف را تلفظ کند، ولی صحیح نمی تواند تلفظ کند، مثلاً حرف «راء» به صورت غاء تلفظ می کند. حضرت امام (ره) می فرماید اگر ضربه زده و حرف از بین نرفته، اما نمی تواند صحیح تلفظ کند، یا بسیار کند صحبت می کند، یعنی تند نمی تواند صحبت کند، یا بسیار تند و سریع صحبت می کند، یعنی نمی تواند کند صحبت کند. خلاصه بحث در جایی است که لسان کسی را قطع کند یا بر آن ضربه وارد نماید، منتها این «مجنی علیه» طلاق لسان را از دست داد، مرحوم فلسفی خیلی طلاق لسان داشت، این آدم در ضربه ای که بر او وارد شده، طلاق لسان را از دست می دهد، یا زبانش سریع و تند شده به گونه ای که انسان نمی فهمد که او چه می گوید، یا خیلی کند صحبت می کند، یا کلمه ای را تبدیل به کلمه ی دیگر می کند، اما این در عرف عیب است، در این مورد روایت نداریم، چون ما در این مورد روایت نداریم، از این رو ناچاریم که سراغ ارش و حکومت برویم و ما حکومت و ارش را در اول کتاب دیات معنا کردیم و گفتیم هر چند در زمان و عصر ما عبد و بنده ای در کار نیست تا آن عبد و بنده را قیمت کنیم که راء را نمی تواند بگوید و بنده ای که می تواند بگوید، ما راههای را در این مورد نشان دادیم. و حاصله آنه إذا زالت السّرعه بعد ما كان سريعاً أو زاد في الثقل بعد ما كان ثقیلاً أو صار الضرب سبباً لأداء الصحيح بالفساد، كأن يأتي بالراء شبهه بالغين، كلّ ذلك فيه الحکومه، إذ ليس فيه تقدير صحيح. و نقل في الجواهر أنه ربما يحتمل لزوم ديه الحرف في صورة بقاءه - بگوئیم حال که این جانی در اثر ضربه ای که بر او وارد کرده، او نمی تواند راء را خوب تلفظ کند، بلکه به راء را غین تلفظ می کند، باید ۳۵ دینار باید بدهد، یعنی ديه حرف را باید بگیریم، بگوئیم این کالعدم است، کسی که راء را غین تلفظ می کند کالعدم است - و آورد عليه بأن الحکومه أعدل منه. هذا من غير فرق بين طروء العيب المذكور بسبب الضرب أو بسبب قطع اللسان. نعم يحتمل أنه إذا كان العيب مستنداً إلى قطع اللسان لزوم أرش القطع باعتبار المساحه خاصه و هو خيره احب كشف اللثام كما نقله صاحب الجواهر. جواهر الكلام: ۴۳/۲۱۷ اگر زبان کسی را بریدیم و او در اثر این جنایت، حرف «راء» را غین یا حرف دیگر تلفظ می کند، بعید نیست که ما در اینجا سراغ مساحت برویم، یعنی در حقیقت را مساحت را در نظر بگیریم، هر مقدار که مساحت قطع شده می گیریم، حالا می خواهد مساوی با قیمت آن حروف باشد یا مساوی نباشد، مرحوم کاشف اللثام می گوید بعید نیست در جایی که حرفی را تبدیل به حرف دیگر می کند، حکومت نگوئیم، بلکه سراغ مساحت برویم، ولی مشهور در میان علمای ما در این موارد حکومت است نه مساحت.

ص: ۱۳

ديه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ديه لسان و زبان المسأله السادسة: لو قطع لسانه جان فاذهب بعض كلامه ثم قطع آخر بعضه فذهب بعض الباقي، أخذ بنسبه ما ذهب بعد جنایه الأولى إلى ما بقى بعدها، فلو ذهب بجنایه الأول نصف كلامه فعليه نصف الدّيه، ثم ذهب بجنایه الثاني نصف ما بقى فعليه نصف هذا النصف أي الربع و هكذا. فرض کنید يك نفر جانی نسبت به لسان و زبان کسی جنایت می کند و در این جنایت، نیمی از حروف از بین می رود، جانی دوم هم می آید و نصف دیگر را قطع می کند، اما ربع کلام از بین می

رود نه همه ی کلام. البته تصورش کمی مشکل است، چون اولی که نصف را قطع کرد، دومی هم آمد نصف دیگر را قطع کرد، چطور ربع کلام می رود و حال آنکه همه اش باید برود، چرا؟ برخی از حروف باقی می ماند، حروف شفویه و حلقیه که با دو لب گفته می شود، حروف هوایه مانند: «آب» که با فضای دهان گفته می شود، اینها باقی می مانند. بنابراین مانع ندارد که اولی نصفش را قطع کند و نصف حروف از بین برود، اما دومی، بقیه را قطع کند، ولی نصف نصف اولی از بین برود، قهراً اولی باید نصف دیه را بدهد، دومی باید ربع دیه را بدهد. بنابراین، باید به این مسئله توجه کرد که چگونه می شود که دومی به اندازه اولی قطع می کند، اما حروفش به مقدار اولی نیست، اولی نیمی از حروف را از بین برده، اما دومی هفت تا را از بین برده، فلذا اولی نصف می دهد، دومی ربع می دهد، هیچ مانع ندارد که با قطع لسان هفت تا از بین برود و هفت تای دیگر باقی بماند، چرا؟ چون گفتیم میزان مساحت نیست، بلکه میزان منافع است (طبق روایت سماعه). پس اگر انسانی بیاید و نیمی از زبان کسی را قطع کند، قهراً باید نصف دیه را بدهد، نصفش را قطع کرد، یعنی چهارده حروف را نمی تواند تکلم کند، دیگری آمد همان نصف را قطع کرد، اما نسبت به حروف، همه ی حروف را از بین نبرد، بلکه نیمی از باقی را از بین برد، نیمی دیگر باقی است، مشکل آقایان این است که می شود بقیه زبان را از بین ببریم، مع الوصف همه حروف از بین نرود، چطور ممکن است؟ عرض کردیم که حروفی داریم که شفویه هستند، حروفی داریم حلقیه، و حروفی داریم هوایه، فلذا ممکن است که یک نفر بقیه را قطع کند، اما همه حروف از بین نرود، و لذا اولی نصف دیه را می دهد و دومی ربع را. البته گاهی ممکن است این گونه نباشد، یعنی ممکن است دومی نصف را قطع کند و مجنی علیه نتوانست هیچ حرفی را تکلم کند، در اینجا نصف را می دهد. متن تحریر الوسیله «لو قطع لسانه جان فاذهب بعض کلامه ثم قطع آخر بعضه فذهب بعض الباقي، أخذ- از دومی- بنسبه ما ذهب بعد جنایه الأولى إلى ما بقى بعدها، فلو ذهب بجنایه الأول نصف کلامه فعليه نصف الدية، ثم ذهب بجنایه الثانی نصف ما بقى فعليه نصف هذا النصف أى الربع و هكذا. بیان صاحب جواهر قال فى الجواهر: نعم على القول الآخر يعتبر أكثر الأمرين من المقطوع و الذاهب من الکلام مع اختلافهما، فلو قطع الأول ربع اللسان فذهب نصف الکلام، کان علیه نصف الدية. فإن قطع آخر بقیته (لسان) فذهب ربع الکلام فعليه ثلاثة أرباعها. جواهر الکلام: ۴۳۰/۲۲۰. و الظاهر أن الضمیر فى ((بقیته)) رجع إلى اللسان أى: قطع مجموع اللسان، فعلى هذا فلا یصح قوله: «فذهب ربع الکلام». در این مسئله صاحب جواهر یک احتمالی را می دهد که بر خلاف متن است، متن (متن تحریر امام) گفت که ما تابع این هستیم که دومی چه مقدار از منافع را از بین برده است، ولی مرحوم جواهر احتمال اکثر الأمرین را می دهد و می فرماید اگر دومی قطع کرد، در این صورت چنانچه مساحت بیشتر از حروف است، دیه مساحت را می دهد، اگر حروف بیشتر از مساحت است، دیه حروف را می دهد، حضرت امام یک کلمه فرمود مانند محقق، می فرماید دومی هر چه می خواهد قطع کند، کمتر قطع کند یا بیشتر، هر مقداری که قطع کرده، تابع حروف هستیم و نوکر ذهاب حروف هستیم، کمتر قطع کند یا بیشتر، اما مرحوم جواهر احتمال می دهد، اگر دومی قطع کرد، باید ببینیم که اکثر کدام است، اگر مساحت بیشتر است، مساحت را می گیریم، مثلاً نیم را قطع کرده، و لو حروف هفت تا از بین رفته، در اینجا نیم را می گیریم، اما اگر کمتر قطع کرده، اما این آدم نمی تواند اصلاً حروف را بگوید، در اینجا ما حروف را انتخاب می کنیم، این هم احتمالی است که مرحوم جواهر می گوید. پس مرحوم صاحب جواهر یک احتمالی در مقابل محقق و امام می فرماید، مرحوم امام تبعاً للمحقق فرمود که ما نوکر منافع هستیم، یعنی هر مقدار که از منافع را از بین برده، باید دیه ی آن را بدهد، کمتر یا بیشتر، و لذا اگر نیمی از لسان را قطع کند، اما حروف نصف الباقي باشد، ربع دیه را می دهد، اما جناب جواهر احتمال می دهد که در این موارد اکثر باشد، چطور؟ فرض کنید این آدم نصف زبان را قطع کرده، اگر می بینید که نصف بیشتر است و حروف کمتر است، هفت تا حرف از بین رفته، اما لسان نصفش از بین رفته، باید

نصف دیه را بدهد. اما اگر دومی مقدار کمی از لسان را قطع کرده، اما یک آثار روانی گذاشته که اصلاً نمی تواند باقی مانده را بگوید، ما همان باقی مانده را می گیریم، یعنی اکثر الأمرین را می گیریم، این احتمال در کلام ایشان (صاحب جواهر) است. دیدگاه آیه الله خوئی اما بعضی ها ممکن است بگویند که ما جمع بین الدیتین می کنیم، مثلاً نصف زبان را قطع کرده، اما نصف الباقی هم از بین رفته، باید سه ربع را بدهد، نصف برای لسان، و ربع دیگر هم برای حروف، این غیر از اکثر الأمرین است، اکثر الأمرین می گوید بیشتر از دوتا را بگیرد، یعنی یا مساحت را بگیرد اگر مساحت بیشتر است یا حروف را بگیرد اگر حروف بیشتر است، اما این احتمال آخر همان بود که دیروز مرحوم محقق خوئی فرمود که ما بینهما جمع کنیم. بنابراین، در این مسئله سه احتمال شد: الف: احتمال اول اینکه ما نوکر ذهاب المنافع هستیم فلذا کار به مساحت نداریم، یعنی هر مقداری که کم شده، دیه اش را می گیریم. ب: قول دوم، قول اکثر الأمرین است، یعنی اگر مساحت بیشتر است و حروف کمتر، مساحت را می گیریم، اگر حروف بیشتر است، اما مساحت کمتر می باشد، حروف را می گیریم. ج: قول سوم عبارت است از: «الجمع بین الدیتین»، یعنی یک دیه مال لسان می گیریم، دیه دیگر مال حروف، این یک احتمالی بود که مرحوم خوئی فرموده، ولی این احتمال خیلی ضعیف است. پس اگر جانی زبان کسی را قطع کرد، دیگری برخی را یا همه را قطع کرد، در اینجا سه احتمال است: ۱: تابع منافع هستیم، ۲: تابع اکثر الأمرین هستیم، ۳: الجمع بین اللسان و المنفعه، أعنی الجمع بین الدیتین. احتمال سوم خیلی بعید است. المسأله السابعه: «لو أعدم شخص كلامه بالضرب على رأسه ونحوه من دون قطع، فعليه الدية، و لو نقص من كلامه فبالنسبه كما مرّ، و لو قطع آخر لسانه الّمدى أخرس بفعل السابق فعليه ثلث الدية و إن بقيت للسان فائده الذوق و العون بفعل الطحن، من غير فرق بين قدره المجنى عليه على الحروف الشفويه و الحلقية أم لا». فرض کنید جانی اول یک سیلی به چهره کسی زد و او با این سیلی اخرس و لال شد، اما زبان و سایر فوئادش (از قبیل ذائقه و قدرت بر جویدن غذا) سر جای خودش باقی است، جانی دیگر آمد و زبان او را برید، در اینجا اولی باید چه قدر دیه بدهد و دومی باید چه قدر بدهد؟ اولی باید تمام الدیه را بدهد، زیرا ما نوکر ذهاب الحروف و ذهاب المنفعه هستیم نه نوکر مساحت، دومی باید ثلث دیه را بدهد، چون دیه اخرس ثلث است. اشکال البته ممکن است کسی اشکال کند روایاتی که می گوید در اخرس ثلث است، اخرس طبیعی را می گوید نه اخرسی که در اثر جنایت اخرس شده، جواب «علی الظاهر» از روایت بتوانیم مطلق را استفاده کنیم. اشکال دوم یک اشکال دیگر اینجاست و آن اینکه این آدم که اخرس شده، و سپس زبانش را قطع کردند، ثلث دیه دارد، ولی این زبان کارآمد دیگر هم که داشت، یکی از کارآمد هایش تشخیص طعم غذا از قبیل شیرین بودن و شور بودن و تلخ بودن است، دیگر اینکه زبان در هضم غذا مؤثر است. جواب حضرت امام می فرماید این فوئاد در دیه مؤثر نیستند. لو أعدم شخص كلامه بالضرب على رأسه ونحوه من دون قطع، فعليه الدية- این مقدار را قبلاً بحث کردیم- و لو نقص من كلامه فبالنسبه كما مرّ، و لو قطع آخر لسانه الّمدى أخرس بفعل السابق فعليه ثلث الدية و إن بقيت للسان فائده الذوق و العون بفعل الطحن، من غير فرق بين قدره المجنى عليه على الحروف الشفويه و الحلقية أم لا، امام می فرماید این آدم که لال و اخرس شده، جانی باید ثلث دیه را بدهد، کسی می گوید هر چند این آدم لال شده، اما زبانش هنوز کارآمد دارد، و آن اینکه می چشد، زبان نسبت به هضم غذا مؤثر است، پس این آدم نباید ثلث را بدهد، بلکه بیشتر از ثلث را بدهد، ثلث را بخاطر قطع بدهد، نسبت به آن دو فائده هم ارش و حکومت دارد، چون این زبان، زبانی بود که هم می توانست مزه غذا را تشخیص بدهد و هم می توانست غذا را بوسیله جویدن هضم کند. پس این آدم نباید تنها به ثلث قناعت کند، زیرا دو فائده دیگر را هم از بین برده و از آنجا که در آنها روایت نداریم، پس ارش و حکومت دارد. امام می فرماید اینها میزان نیست، اینها فوئاد تبعی و جانبی لسان است، لسان بالحمل الأولى فائده اش حرف زدن و نطق کردن است، بقیه فوئاد جنبه تبعی و جانبی دارد فلذا ثلث را

باید بدهد، یک کسی اشکال می کند این آدم که می تواند حروف حلقی را تلفظ کند و بگوید، می تواند حروف شفویه را هم بگوید و تلفظ کند، می تواند حروف هوایی را بگوید، پس از ثلث کم کنید، اولی می خواست افزایش بدهد بخاطر فوائد دیگر، و می گفت زبان فواید دیگر هم داشت، دومی می خواهد کاهش بدهد. امام می فرماید اینها ملاک نیست، اصلاً حروف شفویه کار با لسان نداشت، یا حروف حلقی کار با لسان نداشت تا سبب کاهش دیه بشوند. پس اولی می خواست زیاد کند، ولی دوم می خواست کاهش بدهد. و إن بقیت للسان فائده الذوق و العون بفعل الطحن - این دفع دخل است، یک کسی اشکال می کند که این زبان هر چند در اثر جنایت جانی اول لال شده بود، اما چند منفعت دیگر هم داشت که با قطع کردن جانی دوم، آن منافع هم از بین رفت، پس باید برای این منافع هم یک چیزی بدهد؟ می گوید این گونه منافع مؤثر در افزایش دیه نیست، من غیر فرق بین قدره المجنی علیه علی الحروف الشفویه و الحلقیه أم لا، بگوییم اگر این آدم (مجنی علیه) قادر بر حروف شفویه و حلقیه است، پس چیزی از دیه بکاهیم، یعنی بخاطر اولی بیفزاییم و بخاطر دومی بکاهیم؟ ایشان می فرماید اینها جنبه تبعی لسان هستند و لذا در افزایش یا کاهش دیه مؤثر نیستند. المسأله الثامنه لو قطع لسان طفل قبل بلوغه حدّ النطق فعليه الدّیه کامله، و لو بلغ حدّه و لم ينطق فيقطعه لا يثبت إلّا الثلث، و لو انكشف الخلاف يؤخذ ما نقص من الجانی. اگر جانی زبان طفلی را که یکساله است و هنوز به حد نطق نرسیده قطع کرد، چه قدر باید دیه بگیریم؟ حضرت امام می فرماید دیه کامل دارد. إن قلت: از کجا معلوم که اگر این طفل زبانش سالم می ماند ناطق بود، لعل این طفل اگر زبانش سالم می ماند اُخرس بود؟ قلت: در اینجا اُصالة الصّحه جاری می کنیم، ما در عالم آفرینش قائل به اُصالة الصّحه هستیم، و لذا اگر کسی در باب بیع صحت میباید را هم شرط نکند، اما میباید معیب از کار در آید، همه می گویند که مشتری خیار دارد، چرا؟ چون اُصالة الصّحه در عالم خلقت، مثلاً گوسفندی را فروخته هر چند نگفته که این گوسفند صحیح باشد، ولی بعد از فروختن معلوم شد که این بیمار است و مشکل دارد، حق فسخ دارد، اگر بایع بگوید که این آدم (مشتری) شرط صحت نکرده بود. در جواب گفته می شود هر چند شرط صحت نکرده باشد، اصل در خلقت صحت است فلذا این شرط (شرط صحت) لازم نیست، در ما نحن فیه هم اگر این طفل زبانش را قطع نکرده بودند، حتماً گویا و ناطق بود و لذا باید تمام دیه را بدهیم هر چند از آینده این طفل بی اطلاع هستیم، چرا؟ اعتماداً علی اُصالة الصّحه. و لو بلغ حدّه و لم ينطق فيقطعه لا يثبت إلّا الثلث، و لو انكشف الخلاف يؤخذ ما نقص من الجانی. اگر این طفل به حد نطق رسیده، یعنی پنج ساله است، ولی هنوز سخن نمی گوید و حرف نمی زند، در این فرض چنانچه کسی زبانش او را قطع کند، معلوم می شود که اُخرس است و لذا دیه اش ثلث است، در واقع در این مسئله حضرت امام سه فرع را متذکر است: الف: فرع اول بچه ای است کوچک (مثلاً یکساله)، زبانش را قطع کردیم، باید دیه کامل بدهد، چرا؟ اُصالة الصّحه در آینده. ب: این بچه پنج ساله هست، ولی هنوز حرف نمی زند، معلوم می شود که اُخرس و لال است، اگر کسی زبان او را قطع کند، باید ثلث دیه را بدهد. چرا؟ چون دیه اُخرس و لال ثلث است. ج: بچه ای پنج سال است و هنوز حرف نمی زند، جانی زبان او را قطع کرد و به عنوان اُخرس ثلث دیه را به او دادیم، ولی وقتی به ده یا هفده سالگی رسید، شروع به حرف زدن کرد، یعنی زبانش گویا شد، در اینجا باید کم و زیاد کنیم، یعنی باید کمبود دیه را بدهیم. المسأله التاسعه لو جنی علیه بغير قطع فذهب كلامه ثم عاد فالظاهر أنه تستعاد الدّیه، و أمّا قلع سنّه فعادت فلا تستعاد دیتها. مسئله نهم این است که با شلاق بر سر کسی زدیم و او با این شلاق زدن لال و اُخرس شد، در اینجا دیه گرفتیم، ولی بعد از مدتی دو مرتبه به حرف زدن در آمد و زبانش گویا شد، آیا باید دیه را بر گرداند یا نه؟ امام می فرماید: تستعاد الدّیه، چرا؟ چون آن دیه را جانی بخاطر این داده بود که این آدم لال شده، اما الآن که دوباره زبانش گویا شده، پس باید دیه را بر گرداند. «و أمّا قلع سنّه فعادت فلا تستعاد دیتها». این عبارت دفع دخل است، یعنی کسی از حضرت امام سوال می کند که شما

در مسئله سن و دندان فرمودید که اگر کسی دندان دیگری را بکشد ظلماً، باید دیه بدهد، و اگر بعداً دوباره این دندان برود، فرمودید که در اینجا دیه، «لا تستعاد»، چه فرق است بین این دو مقام؟ امام می فرماید فرق است، چون دندان دوم یک هبه ی الهی است و لذا ربطی به دندان اول ندارد، بر خلاف ما نحن فیه، یعنی در ما نحن فیه زبان طرف لال شده بود و دوباره برگشت و گویا گردید فلذا باید دیه را بر گرداند.

ص: ۱۴

دیه اسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه اسنان و دندان ها بحث در باره دیات اعضاست، اگر در جلسات گذشته کمی در باره دیات منافع هم بحث کردیم به صورت گذرا بود و الا بحث منافع در آینده خواهد آمد. تا کنون راجع به دیات چند عضو بحث نمودیم، مثلاً دیه شعر، فم، لسان، شفتین و اذن را بحث نمودیم، در این جلسه می خواهیم راجع به دیه اسنان و دندان ها بحث کنیم. در اسنان و دندان ها دیه کامله است، در اینکه دیه دندان ها دیه کامله است در میان شیعه اختلافی نیست، اگر یکنوع اختلاف هم باشد در ارزش هر تک تک دندان هاست، مثلاً دندان های جلو با دندان های عقب از نظر دیه متفاوتند، و الا در اینکه در مجموع دیه کامله است، جای بحث نیست، در حقیقت داخل است تحت روایت عبد الله بن سنان، یعنی هر چیزی که در اسنان متعدد باشد، یعنی بیش از واحد باشد، در مجموعش دیه کامله است، اما اسنان از نظر موقعیت و کار سازی فرق می کند، اسلام هم آمده دیه اینها را مختلف کرده، مجموع دندان ها من حیث المجموع دیه اش ده هزار درهم یا هزار دینار است، اما تک تک قیمت شان فرق می کند. اولاً تعداد دندان ها بیست و هشت (۲۸) دانه می شمارند، یعنی اگر دندان های عقل را که عرب به آنها می گویند: «النواجذ»، حساب نکنیم، مجموع دندان های انسان بیست و هشت دانه است، در مقام بیان دیه، نواجذ را (که همان دندان های عقل است) حساب نمی کنند، چرا؟ چون ضابطه ندارد، زیرا برخی از انسان ها دندان عقل در می آورند، بعضی هم اصلاً نواجذ و دندان عقل در نمی آورند. بلی، اگر دندان عقل (نواجذ) در آورد، دیه دارد که در آینده بحث می کنیم دندان های جلوی انسان دوازده تاست، ثنتان، دوتای آن در جلو لب پایین قرار گرفته و دوتا دیگر در جلو لب بالا رباعیتان، چهار تا پایین و چهار تای دیگر در بالا قرار گرفته اند، رباعی هستند، در بالا و پایین دهان قرار گرفته اند. خلاصه اینکه دندان ها قیمت شان فرق می کند، دیه هر یک از نظر اسلام خمسون دینار است، که مجموع می شود ششصد دینار، اینها علاوه بر اینکه، در اکل و خوردن فعالیت دارند، زیبایی انسان هم بستگی به همین ها دارد، مثلاً اگر دندان های عقب بیفتند، چندان لطمه ای به زیبایی انسان نمی زند، اما اینها فوق العاده در زیبایی انسان مدخلیت دارد و لذا اگر دندانش بیفتد و جایگزین نکند، یکنوع حالت زندگی پیدا می کند، شانزده تا مآخیر الفم، که در واقع عقب های دهان است، در آنجا هم می فرماید. شانزده تاست. یعنی هشت تا بالا و هشت تای دیگر هم در پایین دهان قرار گرفته اند. دوازده به اضافه شانزده می شود بیست و هشت تا، بیست و هشت حرف تهجی داریم، حروف ما هم بیست و هشت تاست، دندان هایی که دیه مستقل و معین دارد، آنها هم بیست و هشت تاست، ولی قیمت اینها مثل آنها نیست، قیمت اینها کمتر است، هر کدام بیست و پنج دینار است، آنها هر کدام پنجاه دینار بود، این هر کدام بیست و پنج دینار است، ولی چون عددش بالاست، یعنی شانزده تاست، می شود چهار صد تا،

شما شانزده تا را ضرب در بیست و پنج کنید، می شود چهار صد، چهار صد به علاوه ششصد، می شود هزار، این حاصل فرمایش متن است، و تقریباً این مسئله مورد اتفاق است، کسی در این مسئله اختلافی ندارد، البته معارض داریم، روایات معارض دارد، اما فتوای مشهور همین است. حاصل اینکه بیست و هشت دندان داریم، دوازده تا در جلو دهان قرار گرفته که هر کدام خمسون دینار دیه دارند، شانزده تا هم در عقب که هر طرف چهار تاست، بالا و پایین، می شود بیست و هشت، اولی قیمتش ششصد دینار است، دومی قیمتش بیست و پنج، علت اینکه بالا است، چون عددش بالا است، شانزده تاست، ضرب در بیست و پنج می شود چهار صد، جمعش با ششصد می شود هزار. این مسئله اتفاقی است، روایت هم داریم، عبارت شیخ مبسوط این است. عبارت شیخ در مبسوط قال الشيخ فی المبسوط: ديه الأسنان عندنا فی جميعها الدية كاملة، و فی اثني عشر المقادیم ستمائة دینار، كل خمسون، خمسون، و فی ستة عشر فی مواخير الفم، أربعمائه، فی كل واحد خمسة و عشرون دیناراً. المبسوط: ۷/۱۳۷. و يظهر من قوله: ((عندنا)) أن المسألة اتفاقیه. بیان شیخ طوسی در کتاب خلاف و قال الشيخ فی الخلاف: الأسنان كلها فیها الدية بلا خلاف و عندنا أنها ثمانية و عشرون سنناً الأصلیه اثنا عشر فی مقادیم الفم، و ستة عشر فی مواخیره، ففی الّتی فی مقادیم الفم فی كل واحد خمس من الإبل - چون دیه کامل یکصد شتر است، هر کدام از اینها اگر خمس ابل داشته باشد، باید شصت (۶۰) تا می شود، یعنی دوازده ضرب در پنج می شود شصت تا - او خمسون دیناراً و فی الّتی فی مواخیره فی كل واحد خمسة و عشرون دیناراً الجميع ألف دینار. آنگاه سراغ فتوای شافعی می رود که شافعی می گوید: تعداد دندان ها ۳۲ تاست، نواجذ را هم حساب کرده و حال آنکه در روایات ما نواجذ حساب نشده، زیرا نواجذ در بعضی از انسان ها بیرون می آید در بعضی هم اصلاً بیرون نمی آید، دندان اصلی آن دندان هایی است که در همه ی انسان ها باشد. أدله ی مسئله از نظر شیخ دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و أيضاً ما قلنا مجمع علی وجوبه، ما زاد علیه لا دلیل علی وجوبه و الأصل براءة الذمه. الخلاف: ۵/۲۴۳، بیان علامه در کتاب ر تحریر و قال العلامة فی التحریر حیث قال: الأسنان الدیه كامله إجماعاً و تقسّم علی ثمانية و عشرين سنناً، إثناً عشر مقادیم و ستة عشره مآخیر. التحریر: ۵/۶۰۲، تا اینجا مسئله را خواندیم که در میان ما اختلافی نیست، حالا - می خواهیم دلیلش را بخوانیم. روایات روایت حکم بن عتیبه ۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد - مرحوم سید ابو الحسن اصفهانی در سال: ۱۳۲۵ شمسی فوت کرد، از نجف برای امتحان آقای بروجردی که اعلم است یا اعلم نیست، ده تا فرع فرستادند، یعنی ده تا سوال، یکی از سوال ها یک مشت روایاتی بود که سندش را دست برده بودند، استاد را کرده بودند شاگرد، شاگرد کرده بودند استاد، خلاصه در اسانید دست برده بودند و فرستادند، که آقا جواب بدهد، تا باز کردند خدمت آقا، فرمود که در این اسانید دست برده اند، استاد را شاگرد و شاگرد را استاد کرده اند، سند را در خود مجلس تصحیح کرد و فرمود این سند باید چنین باشد، اتفاقاً هم همینطور بود، یعنی وقتی که با کتاب تطبیق کردند، دیدند که همان گونه بود که ایشان تصحیح کردند، این سوال ها چاپ شده -، عن أحمد بن محمد (که مرد است بین خالد و بین عیسی - این یک سند بود، سند دوم: در اینجا حرف «واو» آورد که به آن می گویند حیلولة، چون سند عوض می شود، یعنی کلینی سند دیگری هم دارد - و علی بن ابرهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن محبوب، هر دو سند به حسن بن محبوب می رسد - عن هشام بن سالم، عن زیاد بن سوجه، عن الحکم بن عتیبه - حکم زیددی مذهب است، زیدی ها نسبت به امام صادق علیه السلام مختلف بودند، برخی از آنان نسبت به امام صادق علیه السلام علاقمند نبودند، برخی علاقمند بودند، حسن بن عتیبه عامی نیست، زیدی است و بطری - قال: قلت لأبی جعفر (علیه السلام): بعض الناس فی فیه - در دهانش - إثنان و ثلاثون سنناً، و بعضهم له ثمانية و عشرون سنناً، فعلى کم تقسّم ديه الأسنان - بر ۲۸ یا ۳۲؟ فقال: «الخلقه إنما هی ثمانية و عشرون سنناً اثني عشره فی مقادیم الفم و ستة عشره فی مواخیره فعلى هذا قسمه ديه الأسنان، فديه كل سنّ من المقادیم إذا

کسرت حتی تذهب خمسمائه درهم - یعنی پنجاه دینار -، فدیتها کلها سته آلاف درهم - یعنی ششصد دینار -، و فی کل سن من المواخیر إذا کسرت حتی تذهب فان دیتها مائتان و خمسون درهماً و هی سته عشره سنّاً چه بگوید: ۲۵ دینار، هر دو یکی است - فدیتها کلها أربعه آلاف درهم، فجمع دیه المقادیم و المواخیر من الأسنان عشره آلاف درهم، و إنما وضعت الدیه علی هذا، فما زاد علی ثمانیه و عشرين سنّاً فلا دیه له و ما نقص - اگر کسی ۲۵ دندان دارد مثلاً، به اندازه ۲۵ دندان دیه دارد - فلا دیه له، هکذا و وجدناه فی کتاب علی (ع) الحدیث. الوسائل: ۱۹، الباب ۳۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲. ضمناً چرا امام علیه السلام کلمه «هکذا وجدناه فی کتاب علی علیه السلام» را گفت؟ چون راوی حکم بن عتیبه، و ایشان زیدی مذهب است و بعد از امام حسین علیه السلام، حتی امام زین العابدین را هم به زحمت قبول کرده اند، تابع زید بن علی هستند، امام باقر علیه السلام بخاطر اینکه او قبول کند، مصدر را هم نشان می دهد و می گوید این مصدرش است، ولی یک نکته است که ممکن است کسی آن را قبول نکند، امام باقر در ۱۱۴ به شهادت رسیده و زید بن علی هم در سال ۱۲۱ شهید شده، معلوم می شود که حکم بن عتیبه در آن زمان هم زیدی به آن معنا نبوده، اما امامی هم نبوده، البته در آخر عمر خودش زیدی شده، ولی در موقع نقل روایت زیدی نیست، چون امام باقر (علیه السلام) در سال: ۱۱۴ به شهادت رسیده، زید بن علی در سال: ۱۲۱ شهید شده، زیدی نبوده، اما امامی هم نبوده، ولذا حضرت مدرک را نشان می دهد و می فرماید: «هکذا وجدناه فی کتاب علی علیه السلام» تا طرف قبول کند. ۲: محمد بن علی بن الحسین باسناده إلی قضايا أمير المؤمنين (ع): «أنه قضی فی الأسنان الّتی تقسّم علیها الدّیه أنّها ثمانیه و عشرون سنّاً، سته عشر فی مواخیر الفم، و اثنی عشر فی مقادیمه، فدیه کلّ سنّ من المقادیم إذا کسر حتی یذهب خمسون دیناراً یكون ذلك ستمائه دینار، و دیه کلّ سنّ من المواخیر إذا کسر حتی یذهب علی النصف من دیه المقادیم خمس و عشرون دیناراً فیکون ذلك أربعمائه دینار فذلك ألف دینار، فما نقص فلا دیه له، و ما زاد فلا دیه له» الوسائل: ۱۹، الباب ۳۸ من أبواب دیه الأعضاء، الحدیث ۱.، أقول: حملة الصدوق علی ما إذا أصیبت الزائده مع الأسنان الأصلیه لا منفرده لما یأتی. قال مصنّف هذا الكتاب علیه السلام فی الأسنان إذا أصیبت الأسنان کلّها فما زاد علی الخلقه المستویه و هی ثمانیه و عشرون سنّاً فلا دیه لها و إذا أصیبت الزائده مفرده عن جمیعها ففيها ثلث دیه الّتی تلیها». بیان محقق اردبیلی محقق اردبیلی می گوید اینکه صدوق می فرماید: «قال مصنّف هذا الكتاب» معلوم می شود این جزء روایت قبلی است، چون اگر جزء روایت قبلی نبود، نباید می گفت: قال مصنّف هذا الكتاب، می گوید جزء روایت قبلی است، یعنی روایت قبلی است که می فرماید: قضی أمير المؤمنين علیه السلام فی الأسنان، البته صاحب وسائل نیاورده و در سند هم عبد الله بن سنان است. بیان صاحب مفتاح الکرامه و قال فی مفتاح الکرامه بعد نقل کلام الأردبیلی، قلت: الظاهر أنّها مرسله. مرحوم اردبیلی می گوید: قال مصنّف هذا الكتاب که می گوید، معلوم می شود که این ذیل روایت قبلی است، مفتاح الکرامه می گوید این روایت مرسله است. علی ای حال دو روایت داشتیم، یکی روایت حکم بن عتیبه، دیگری هم روایت صدوق علیه الرحمه، قضی أمير المؤمنين علیه السلام، در مقابل روایات مخالف داریم. روایات مخالف ۱: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب نحوه، عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «الأسنان کلّها سواء فی کلّ سنّ خمسمائه درهم» الوسائل: ۱۹، الباب ۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، کلام امام باقر علیه السلام، غیر از کلام امام صادق علیه السلام شد، امام باقر علیه السلام فرمود جلوی ها قیمتش خمسون است، عقبی ها قیمت شان کمتر است، یعنی ۲۵ است، ولی امام صادق علیه السلام فرمود می فرماید همه شان یکسانند. روایت از دو امام است نه از یک امام، امام اول فرق بینها، امام دوم (امام صادق علیه السلام) سوئی بینهما، حال چه کنیم، این روایات را چکنیم؟ جوابش این است که این روایت: «الأسنان کلّها سواء فی کلّ سنّ خمسمائه درهم» قابل عمل نیست، زیرا با قواعد و ضوابط تطبیق نمی کند، اگر شما ۲۸ تا را ضرب در ۵۰۰

کنید، چهارده هزار درهم می شود. مگر اینکه حمل بر تقیه کنیم، چون فتوای شافعی بر تساوی بود، معلوم می شود که این روایت علی التقیه است، اولاً- با ضوابط تطبیق نمی کند، چون اگر هر کدام پانصد تا شد، ۲۵ تا ضرب در پانصد، می شود چهارده هزار دینار و حال آنکه دیه انسان یا ده هزار درهم است یا هزار دینار. روایت ظریف ۲: ما رواه ظریف عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «و في الأسنان في كل سنّ خمسون ديناراً، و الإنسان كلّها سواء» و ظاهره كلّ الأسنان، و حمله علی المقادیم خلاف الظاهر، و الظاهر منها لا يصلح للمعارضه. اگر کسی بگوید که این روایات مقادیم را می گوید، یعنی آن دوازده تا را می گوید، نه مآخیر را، ولی این حرف با کلمه ی کلّها نمی سازد و الظاهر منها لا يصلح للمعارضه، لأنّ نتیجه ضرب ثمانیه و عشرين فی خمسين يساوی أربعة عشر ديناراً. نعم روی العامه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَنَّهُ كَتَبَ لِعَمْرِ بْنِ حَزْمٍ: «و في السنّ خمس من الأبل، و روی أصحابنا مثل ذلك» این روایت هم صحیح نیست، چون اگر بنا باشد که برای هر داندان پنج شتر بدهیم، می شود یکصد و چهل شتر. خلاصه این روایات، روایاتی است که نمی شود به آنها عمل کرد، زیرا اصحاب از آنها اعراض کرده اند، بالأخص که آنها خلاف ضابطه هستند، آن ضابطه مسلمی که می گوید ده هزار درهم یا هزار دینار، اینها از آن ضابطه بالاتر هستند، ما به همان مبنای خود عمل می کنیم، دوازده تایی اول پنجاه است، شانزده تایی عقب بیست و پنج است، فلذا مجموع یا باید بشود هزار، یا مجموع بشود ششصد.

ص: ۱۵

دیه اسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه اسنان و دندان ها در جلسه قبل به این نتیجه رسیدیم که در بیست و هشت دندانی که انسان دارد، دیه ی دوازده تایی جلوتر و پیشین آنها هر کدام پنجاه دینار است، و دیه ی شانزده تایی عقب هر یک بیست و پنج دینار می باشد، حال اگر ما دندان های کسی را کشیدیم و از بین بردیم، ولی این آدم فقط بیست و چهار تا دندان داشت نه بیست و هشت دندان، به این معنا که چهار تایی دیگر یا اصلاً نرویده بود، و یا رویده بود، منتها در اثر عارضه ای افتاده بوده یا اینکه پزشک آنها را کشیده بود، خلاصه دندان هایی که مورد جنایت قرار گرفته، کمتر از بیست و هشت تاست، آیا باید دیه ی بیست و هشت تا را پردازد، یا دیه موجود را بدهد، از روایات چه استفاده می شود؟ از روایات استفاده می شود که اگر دندان های یک نفر را از بین بردیم، اما طبیعه دندان هایش بیست و چهار تا بوده، یا اینکه بیست و هشت تا بوده، منتها چهار تایی دیگر را کشیده بود، آیا دیه کامل بدهیم یا به مقدار موجود دیه پردازیم؟ باید به مقدار موجود دیه پردازیم، چرا؟ چون نیامده برای مجموع قیمت گذاری کند، بلکه برای هر دندان قیمت گذاری کرده، گفت دیه ی دندان های پیشین و جلو هر کدام پنجاه دینار است، عقب ها هر یک بیست و پنج دینار است، از اینکه برای تک تک قیمت گذاری کرد، معلوم می شود که ما نوکر عدد هستیم، هر مقداری که جنایت شده است، باید دیه آن را پردازند، اما چیزی که اصلاً سالبه به انتفای موضوع بوده و اصلاً وجود نداشته، پرداختن دیه بر آن بی معنی است، این نکته اش این است که در روایات هر چند مجموع دیه کامله دارد، اما برای تک تک هم قیمت گذاری شده در روایت حکم بن عتبه، و روایت صدوق که در جلسه قبل خواندیم، روایت صدوق، روایت مرسل هم نیست، مسند است، یعنی مرحوم اردبیلی فرمود که این روایت مسند است نه مرسل، چون برای تک تک دندان ها قیمت

گذاری شده، بنابراین تابع تعداد موضوع هستیم. متن تحریر الوسیله المسأله الثانیه: لو نقصت الأسنان عن ثمان و عشرين نقص من الدیه بازائه (نقص)، کان النقص خلقه مثل اینکه از اول فقط بیست و چهار تا دندان در آورده - أو عارضاً - یا اینکه تعداد دندان های شان در اصل بیست و هشت تا بوده، منتها چهار تای دیگر در اثر عارضه ای از بین رفته یا آن را کشیده - . بنابراین، باید به مقدار موجود که مورد جنایت قرار گرفته - یعنی بیست و چهار تا - دیه پردازیم، فرق است بین اینکه بگویند دندان های انسان دیه کامل دارد، و بین جایی که برای هر یک قیمت گذاری کنند، چون برای هر یک قیمت گذاری کرده، فلذا ما تابع تعداد هستیم نه تابع مجموع. مسئه سوم حضرت امام (ره) در این مسئله سوم، دو تا فرع را متذکر می شود. فرع اول فرع اول این است که حکم دندان های اضافی چیست، دندان های طبیعی که بیست و هشت تاست، حکمش روشن است، حال اگر کسی دندان های اضافی داشته باشد، چه باید کرد و حکم دندان های اضافی چیست؟ دندان های اضافی هم بر دو قسم است: الف: گاهی ردیف است، ب: گاهی در جمع ردیف است، ردیف مانند دندان عقل که به آنها می گویند: «نواجذ»، دندان عقل در ردیف است، در آخر که اضراس است و به آن در فارسی می گویند: «دندان کرسی»، دندان عقل بعد از دندان کرسی می روید و از نر تعداد هم چهار تاست، که به آنها می گویند دندان عقل، که ردیف است. گاهی ردیف نیست، بلکه در جنب ردیف است، جنب ردیف هم دو جور است، گاهی بیرون است و گاهی داخل. حکم دندان های زاید و اضافی حکم دندان های اضافی و زاید چیست؟ آیا دندان های زاید و اضافی از نظر شرعی ارش دارد و ما باید ارش بدهیم یا اینکه باید در دندان های اضافی دیه پردازیم، یعنی ثلث دیه اصل را، یعنی باید دید که در کجا رویده اند؟ اگر در جلو دهان رویده اند، ثلث جلو را می دهند و اگر در آخر رویده باشند، ثلث آخر را می دهند. دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام معتقد به قول اول است و می فرماید این دندان های اضافی خواه ردیف باشند، خواه در جمع ردیف باشند، داخل باشند یا خارج، در اینجا ما دیه نداریم، بلکه حکومت دارد که همان ارش است. مختار مرحوم محقق ولی مرحوم محقق بخاطر یک روایت می فرماید باید بینم که این دندان های زاید و اضافی در کجا رویده اند، هر کجا که رویده باشند، دیه آن را در نظر می گیریم و یک سوم دیه آن را می پردازیم، فرض کنید در جلو رویده اند، هر دندان جلو، دیه اش خمسون دینار است، یکسوم خمسون را می دهیم و اگر در عقب رویده اند، یکسوم بیست و پنجم را می دهیم. پرسش پرسش اینکه: این دو قول در ظاهر باروایت حکم بن عتیبه ساگار نیست، خواه فتوای امام را بگیریم که می گوید حکومت و ارش است و خواه فتوای محقق را که می گوید یک سوم دیه اصل را بدهد، عبارتی که ما در روایت حکم بن عتیبه داشتیم، «فما زاد علی ثمانیه و عشرون فلا دیه له»، خودش می گوید: «فلا- دیه له»، با این وجود چطور ما بگوییم حکومت به قول امام، یا قول محقق که می گفت یک سوم دیه اصل را بدهد؟ پاسخ حضرت امام (ره) حضرت امام جوابش روشن است، چون می گوید: «فلا دیه له»، منافات ندارد که حکومت داشته باشد، یعنی نفی دیه، ملازم با نفی حکومت و ارش نیست، جواب حضرت امام از این روایت روشن است، چون می گوید این روایت نفی دیه می کند، نفی دیه ملازم با نفی ارش و حکومت نیست، ولذا من که می گویم حکومت و ارش دارد، این منافاتی با روایت حکم بن عتیبه ندارد. پاسخ محقق اما قول مرحوم محقق که می گوید یک سوم دیه اصل را بدهد، ظاهراً با این روایت مخالف است، «فما زاد علی ثمانین و عشرين، فلا- دیه له». و حال آنکه شما می گویند دیه دارد بنام یکسوم، محقق جواب می دهد و می گوید اگر روایت حکم بن عتیبه می گوید، دندان های زاید و اضافی دیه ندارد، کی دیه ندارد؟ وقتی که دندان های زاید و اضافی همراه اصل کشیده بشود، یعنی یکدست و یک مرتبه همه ی دندان ها رادر بیاورند، در اینجا است که دندان های زاید اضافی دیه ندارند، اما بحث در جایی است که دندان های زاید و اضافی را تنها در بیاورند. بنابراین، عبارت روایت حکم بن عتیبه نه با قول اول (قول حضرت امام) مخالف است، چون نفی دیه دلیل بر نفی ارش و

حکومت نیست، همچنین با قول مرحوم محقق هم مخالف نیست، که محقق گفت یکسوم دیه اصل را بدهد، زیرا این روایت که می گوید مازاد دیه ندارد، جایی را می گوید که مجموع را یک مرتبه قلع و قمع کنند، در اینجا است که دندان زاید و اضافی دیه ندارد، اما اگر به صورت تکی در بیاورند، روایت ناظر به جهت نیست. آیا حق با قول حضرت امام (ره) است یا قول محقق؟ حال که فهمیدیم که هر دو قول بار روایت حکم منافاتی ندارد، ولی باید بینیم که حق با کدام است؟ جواب علی الظاهر حق با متن است، یعنی حق با فتوای امام است، چون ما در اینجا روایت نداریم، وقتی روایت نداریم، در اینجا ارش است، اگر واقعاً این دندان که زاید و اضافی است، چه ردیف باشد یا پس و پیش باشد، مسلماً ارش دارد، اما به شرط اینکه ایجاد نقص کند، فرض کنید که دندان زاید و اضافی را کشید، ولی یکنوع نامرغوبی در دندان ها پیدا شد، به شرط اینکه ایجاد نقص کند، البته در این صورت ارش دارد، چرا؟ چون مقدر ندارد. اما اگر اصلاً ایجاد نقص نکرد، بلکه حتی یک مقدار طرف را زیبا کرد، این دو حالت دارد، گاهی خودش پیش دندان ساز رفته و گفته دندان اضافی مرا بکش، طیب هم دندان اضافی او را کشید، گاهی یک نفر عمداً یا غیر عمداً دندان اضافی این آدم را کشید، اتفاقاً زیبا تر شد، امام می فرماید در اینجا تعزیر هست، چون این شخص حق نداشت که در حریم وجود کسی بدون اجازه اش وارد بشود، اما نه دیه است و نه ارش، هذا علی القول الامام، چون دیه ندارد، قهراً ارش و حکومت است به شرط اینکه ایجاد نقص بکند. مثلاً دندان زاید و اضافی را در آورد، یکنوع فرجه و شکاف بین دندان ها پیدا شد، یا یکنوع ناراحتی لته پیدا کرد، اینجا فرمود که ارش دارد، اما اگر کشیدن دندان هیچ ضرری در او ایجاد نکرد، بلکه او را زیباتر هم کرد، اگر بدون اذن است، تعزیر دارد، اما نه ارش دارد و نه دیه. اما فتوای محقق که می گوید در دندان اضافی خواه ردیف باشد و خواه در داخل ردیف، یکسوم دیه اصل است، روایتی به این مضمون نداریم، ولی در مورد اصبع یک چنین روایت داریم. روایت غیاث بن ابراهیم و عنه (محمد بن یحیی)، عن أحمد، عن محمد بن یحیی الخزاز، عن غیاث بن ابراهیم - عامی است، ولی خیلی روایت دارد - عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الأصبع الزائده إذا قطعت ثلث ديه الصحيحه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب ديات الأعضاء، الحدیث ۲، البته این روایت در مورد انگشت و اصبع است، تجاوز از اصبع به دندان، شبه به قیاس است، ممکن است کسی به من اشکال کند که ما قبلاً در شل یک روایت داشتیم که در مورد یدان (دو دست)، عضدان و ساقان بود، شما گفتید هر عضو شلی را که انسان جنایت کند، یکسوم دیه آن عضو است، و حال آنکه شل فقط در یدان و عضدان بود؟ در آنجا جواب گفتیم که از روایت استفاده می شود که: «أنه ضابطه کلیه»، مرحوم محقق به این روایت تمسک کرده و الغای خصوصیت کرده و گفته: «لا فرق بين الأصبع والسن الزائده»، البته محقق آدم بسیار بزرگواری است، ولی ما در اینجا فرمایش ایشان را قبول نداریم. متن تحریر الوسيله المسأله ثالثه: ليس للزائد على ثمان وعشرين ديه مقدرة، و الظاهر الرجوع إلى الحكومه - در مقابل حرف محقق که می گوید یکسوم دیه دندان اصلی، ثلث اصلی -، سواء أكانت الزيادة من قبيل النواجذ التي هي في ردیف الأسنان - که مزاحم دیگری نیست - أو نبت الزائد جنبها داخلًا أو خارجًا - ما گفتیم حکومت و ارش دارد، ولی محقق فرمود ثلث الدیه است، البته ما جواب محقق را دادیم و گفتیم روایت مال اصبع است، یعنی اصبع زایده، و روایتی که در مورد اصبع آمده، نمی تواند دلیل بر سن و دندان زاید باشد -، و لو لم يكن في قلعها نقص أو زاد كمالاً فلا شيء و إن كان الفاعل ظالماً آثماً و للحاكم تعزيره. بحث ما در جایی است که با کشیدن دندان زاید و اضافی، در دندان خلل وارد بشود. ولی کسانی هستند که اگر دندان زاید و اضافی آنان را بکشیم، بقیه دندان فرجه پیدا می کند و باز می شود، و لو لم يكن في قلعها نقص أو زاد كمالاً فلا شيء و إن كان الفاعل ظالماً آثماً و للحاكم تعزيره. المسأله الرابعه: لا فرق في الأسنان بين أبيضها و أصفرها و أسودها إذا كان اللون أصلياً لا لعارض و عيب، و لو أسودت بالجنايه و لم تسقط فديتها ثلثا ديتها صحيحه على الأقوى، و لو قلع السن السوداء بالجنايه أو لعارض فثلث الديه

على الأحوط ، بل لا يخلو من قرب ، و فى انصداع السن بلا سقوط الحكومه على الأتوى . حضرت امام در این مسئله چهارم، چهار فرع را ذکر می کند، یعنی یک مسئله است، اما چهار فرع دارد. فرع اول فرع اول این است که آیا بین دندان های سفید، زرد و سیاه فرق است یا نه، چون افرادی هستند دندان شان سفید است، افرادی هم جنوبی هستند که در لب دریا زندگی می کنند، دندان های آنها مایل به زردی است، باز کسانی هستند که دندان های شان مایل به سیاهی است، آیا در قیمت اینها فرق است؟ فرع دوم فرع دوم این است که اگر من بر دندان کسی جنایت وارد کردم و در اثر این جنایت دندان او سیاه شد بدون اینکه بیفتد، آیا سیاه کردن یک دندان دیه اش چه مقدار است، البته در صورتی که نیفتد؟ فرع سوم فرع سوم این است که دندان طرف سیاه بود، ولی من آن را کندم، فرق سوم با دوم روشن است، چون در فرع دومی جنایت سیاه می کند، در سومی جنایت سیاه را می کند. فرع چهارم فرع چهارم این است که به دندان طرف می زند، دندان طرف ترک و شکاف پیدا می کند. بررسی فرع اول فرع اول که می گوید بین دندان ها فرق نیست، قاعده عدالت همین را اقتضا می کند، یعنی عدالت اسلامی همین است که بین دندان ها فرق نباشد، چون دندان هر کس برای خودش دندان است، اما اینکه دندان یکی سیاه، دندان دیگری سفید و دندان سومی زرد است، این جهت تفاوت در ارزش آنها ندارد، یعنی اگر سیاه بودن دندان در یکی و سفید بودنش در دیگری و زرد بودنش در سومی طبیعی و خلقی است، این آدم چه تقصیر دارد، طبیعتش همین است، آب و خاک مدخلیت دارد، آب و خاکی که انسان از آنجا غذا می خورد، در خلقت انسان موثر است، در پوست موثر است، در دندان هم موثر است. بیان مرحوم علامه مرحوم علامه یک عبارتی دارد که می خواهم آن را توضیح بدهم، علامه می گوید دندان هایی که به ظاهر رنگش طبیعی نیست. یعنی دندان هایی که رنگش فرق می کند چند جور است، یک موقع اصلاً خلقی است، اگر خلقی است، هیچ فرق نمی کند، اما اگر این آدم دندانش قبل « أن یصغر»، «أصغر» به کسی می گویند که دندان شیری او می ریزد، دو مرتبه دندان در می آورد، به این می گویند: «أصغر یصغر»، اصغار اینکه دندان شیری می افتد، دندان دیگر در می آورد، اگر قبل از آنکه اصغار بشود، دندانش سیاه بود، بعداً هم سیاه در آمد، یعنی هم دندان شیری او سیاه بود و هم دندانی که جانشین اوست، معلوم می شود که این خلقتی است، سوم اینکه دندان شیری او سفید بود، ولی بعد الإصغار سیاه شد، اینجا پیش خبیر و دندان پزشک می رویم تا معلوم شود که این سیاهی طبیعی است یا بیماری است؟ اگر گفت طبیعی است، این دیه اش با سایر دندان ها فرق نمی کند و همان قیمت را دارد، اما اگر گفت بخاطر بیماری است، در اینجا آن قیمت را ندارد. بنابراین، مرحوم علامه دقت در این مسئله کرده. پس گاهی از اول بچگی سیاه است و زرد، اگر آمدیم بعد از ریختن دندان شیری، دندانی که در آورد سیاه است، قبلاً هم سیاه بود، می فهمیم که طبیعی است، سوم قبلاً سفید بود، اما موقعی که افتاد و دندان دیگر در آورد، سیاه شد، اینجا است مراجعه می کنیم به اهل فن، اگر اهل فن گفت طبیعی است، قیمتش فرق نمی کند، اما اگر گفت در اثر بیماری است، در این فرض حکم دندان صحیح را نخواهد داشت، ولی حضرت امام همه را یک کاسه کرده و فرموده: «لا فرق فى الأسنان بین أبيضها و أصفرها و أسودها إذا كان اللون أصلياً لا لعارض و عيب»، ولی علامه در تحریر سه جور بیان کرده، یا در تمام عمرش سیاه است، دندان شیری سیاه بود، بعدی هم سیاه بود، دندان شیری سفید بود، بعداً سیاه شد، اینجا است که باید ببینیم در اثر بیماری است یا طبیعی؟ بررسی فرع دوم «و لو اسودت بالجنایه و لم تسقط فديتها ثلثا ديتها صحیحه على الأتوى» جناب جانی، یک ضربه ای بر دندان کسی وارد کرد، به گونه ای که دندان هایش سیاه شد، اما نیفتاد، اینجا محل بحث است. دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام (ره) در اینجا معتقد است که دو ثلث دیه را باید بدهد، یعنی اگر کسی جنایتی کرد و دندان کسی را سیاه کرد، حتماً باید دو ثلث دیه ی همان دندان را بپردازد، در مقابل کسانی داریم که می گویند باید کمال دیه را بدهد، امام (ره) می فرماید: اقوی اولی است،

یعنی اقوی همان دو ثلث است، مصدر هردو قول روایات است، یک روایت داریم که دو ثلث، و باز روایت هم داریم که تمام الدیه است. باید ببینیم که بین این روایات چگونه جمع می‌کنیم؟ روایتی که می‌گوید دو ثلث، روایت عبد الله بن سنان است. مدرک فتوای حضرت امام و دیگرانی که همین قول را قائلند، حدیث عبد الله بن سنان است. روایت عبد الله بن سنان ۱: و عنه (محمد بن یحیی) عن أحمد، عن ابن محبوب (حسن بن محبوب)، عن عبد الله بن سنان (ثقه است)، عن أبي عبد الله (ع) قال: «السن إذا ضربت انتظر بها سنه، فان وقعت - اگر افتاد - اغرم الضارب خمسمائه درهم، و إن لم تقع - اگر نیفتاد - و اسودت اغرم ثلثي الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب ديات الأعضاء، الحدیث ۴. پرسش در اینجا ممکن است کسی سوال کند که چرا حضرت فرمود پانصد درهم و حال آنکه پانصد درهم مال دندان‌های پیشین و جلو است، عقبی‌ها دیه اش کمتر از این مقدار است؟ پاسخ می‌گویند این حمل بر غالب است، چون وقتی کسی به دیگر با مشت می‌زند، دندان‌های پیشین و جلوش آسیب می‌بینند، از این نظر خمسمائه را گفته و الا - دیه دندان‌های عقب چهار صد بود. روایت صحیح است فلذا ما با این روایت هیچ مشکلی نداریم. روایات معارض ولی این روایت دوتا معارض دارد، که یکی مرسله ابان است. مرسله ابان ۱: و عنه، عن أحمد، عن علي بن الحكم أو غيره، عن أبان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله قال: «كان أمير المؤمنين (ع) يقول: إذا اسودت الثنية جعل فيها [ثلث] الدية» همان مدرک، الحدیث ۳، کلمه ی ثلث در این روایت، نسخه بدل است و الا در اصل نیست، مرحوم شیخ کلمه ی «الدیه» را در این روایت، حمل کرده بر ثلث دیه. به نظر می‌رسد که این آدم خواسته فتوای شیخ را درست کند، فلذا قبل از کلمه ی «الدیه»، ثلث را زیاد کرده، معلوم می‌شود که این حمل درست نیست، چون روایت می‌گوید: «جعل فيها الدیه»، چون ثلث دیه دلیل می‌خواهد، دلیل بر اینکه این حمل شیخ درست نیست، روایت ظریف است، روایت ظریف هم می‌گوید دیه کامل. شیخ طوسی آن را حمل کرده بر دو ثلث، این گونه جمع‌ها، جمع تبرعی و بدون شاهد است و حال آنکه جمع شاهد می‌خواهد، علاوه بر این، یک روایت هم مخالف فتوای ماست و آن روایت ظریف است. روایت ظریف ۲: «... فاذا اسودت السن إلى الحول و لم تسقط فديتها ديه الساقطه خمسون ديناراً...» همان مدرک، الحدیث ۱، البته در این روایت هم که خمسون دیناراً گفته، بخاطر این است که اکثراً دندان‌های پیشین و جلو صدمه می‌بینند نه دندان‌های عقب، البته روایت ظریف، روایت معتبر است، بنابراین، بین روایت ظریف و بین روایت عبد الله بن سنان معارضه می‌شود، چون روایت عبد الله بن سنان می‌گفت دو ثلث، روایت ظریف می‌گوید تمام الدیه، و از طرفی روایت ظریف دلیل بر این است که حمل شیخ، حمل صحیحی نبوده، چون شیخ کلمه ی «الدیه» را حمل بر دو ثلث کرد، و حال آنکه روایت ظریف فرمود: «خمسون دیناراً»، یعنی دیه کامل است. بنابراین، ما بین دو روایت صحیح گیر کرده ایم، اولی می‌گوید دو ثلث، دومی می‌گوید تمام دیه یک دندان، اینکه چگونه بین این دو روایت جمع کنیم؟ در جلسه آینده جمع خواهیم کرد.

ص: ۱۶

دیه آسنان و دندان‌ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه آسنان و دندان‌ها حضرت امام در این مسئله ای که هستیم چهار تا فرع را متذکر شده: فرع اول را خواندیم و آن این بود که: «لا فرق فی الأسنان بین أبيضها و اصفرها و اسودها»، و در کلام علامه سه نوع سن بیان شده بود، ولی فعلاً بحث

ما در فرع دوم است و آن اینکه اگر کسی در اثر ضربه و جنایت دندان سالم شخصی را سیاه کرد -البته فوراً هم سیاه نمی شود، به مرور زمان سیاه می شود و لذا در بعضی از روایات دارد: «إلى الحول»، یعنی مدت یکسال - حکمش چیست؟ روایات در این جا دو دسته و طائفه روایات داریم: طائفه اول روایت اول که دسته ی اول می گوئیم یک روایت صحیح است، صحیح عبدالله بن سنان آشکارا در آنجا دارد که اگر کسی دندان دیگری را در اثر ضربه و جنایت سیاه کند، دو ثلث دیه آن دندان را می دهد، اگر دندان مقدم باشد دو ثلث از خمسون را باید بدهد و اگر دندان عقب باشد، باید دو ثلث از بیست و پنج بپردازد در هر حال دندان را حساب می کنند، دو ثلثش را می پردازد. روایت عبد الله بن سنان صحیح عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام قال: «السن إذا ضربت أنتظر إلى بها سنه، فإن وقعت - اگر افتاد - أغرم الضارب خمسمائة درهم - به شرط اینکه در جلو باشد، اگر در عقب باشد، دیه اش چهارصد است - و إن لم تقع واسوّدت أغرم ثلثي الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۴، طائفه دوم در مقابل این روایت سه روایت معارض داریم، که یکی از آنها مرسل ابان است، دومی روایت ظریف است - در کتاب ظریف -، سومی هم روایت فقه الرضاست، پس در اینجا سه روایت معارض وجود دارد، اولی مرسل است دومی در کتاب ظریف است، سومی در فقه الرضاست. روایت ابان عن ابان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله قال: «كان أمير المؤمنين (ع) يقول: إذا سوّدت الثنيه جعل فيها [ثلث] الدية» همان مدرک، الحديث ۳، یعنی دیه کامل دندان، در جلسه قبل سندش را خواندیم، مرحوم شیخ در این روایت تصرف کرده و گفته مراد ثلثی الدیه است و لذا در وسایل این مصحح کلمه ی «ثلث» را در متن آورده و در پرانتز و حال در نسخه ها خطی وسائل الشیعه در حاشیه نوشته که در بعضی از نسخ ثلثین دارد، ولی در کتابهای شیخ کلمه ی «ثلث» نیست، بلکه مرحوم شیخ آن را بر ثلث حمل کرده است. مسلماً این حمل، حمل تبرعی است که هیچ قرینه ای برایش نیست. روایت ظریف ۱: محمد بن یعقوب باسانیده إلى کتاب ظریف از امیر المؤمنین علیه السلام: «إذا سوّد السن إلى الحول - تا یکسال - و لم تسقط - چون اگر ساقط بشود، دیه کامل است - فدیتها دیه الساقطه خمسون دیناراً» همان مدرک، الحديث ۱، البته این روایت را باید حمل کنیم بر دندان پیشین و جلو، چون دندان عقب، دیه اش: «خمسه و عشرون دیناراً» است. روایت فقه الرضا ۳: ما حکى عن الفقه المنسوب إلى الرضا (عليه السلام): «من أن السن إذا سوّدت إلى الحول، و لم تسقط فدیتها دیه الساقطه خمسون دیناراً». از اینجا انسان حدس می زند که کتاب فقه الرضا، کتاب امام (علیه السلام) نیست، بلکه این همان روایت ظریف است، معلوم می شود که کتاب مال یک عالم است، منتها آن عالم یا علی بن بابویه است یا شلمغانی است، ظاهراً همان علی بن بابویه است، از همان کتاب جناب ظریف گرفته است. حال باید چه کرد، چون یک روایت گفت دو ثلث، سه روایت دیگر گفت (که در واقع بر می گردد به دو روایت - می گوید تمام دیه، سقوط و عدم سقوط در اینجا موثر نیست، چه کنیم؟ دیدگاه استاد سبحانی علی الظاهر باید همان صحیح را بگیریم، چون ابان روایتش مرسل است، ظریف هم کتابش معتبر است، اما نسخه بدل های متفاوتی دارد، از این رو بعضی از کتاب ظریف با فتوای مشهور تطبیق نمی کند، و لذا در اینجا ترجیح با همان روایت عبد الله بن سنان است. علاوه بر این، ذوق فقهی هم خودش یک چیزی است، اگر دندانش را سیاه کند و نیفتد، بگوئیم قیمتش با آن دندانی که بیفتد یکی است، این تا حدی با ذوق فقهی نمی سازد، چون دندان سیاه کار آمد دارد، انسان می تواند با آن دندان سیاه کار کند، اینکه بگوئیم دندان سیاه مساوی با دندان ساقط است، تا حدی با ذوق فقهی تطبیق نمی کند و لذا ما همان روایت اولی را می گیریم که روایت عبد الله بن سنان باشد، چون روایت ابان مرسل است، روایت ظریف را هم نمی شود تکیه کرد، تنها باشد، می شود تکیه کرد، اما اگر مخالف داشته باشد، این گونه نیست، عرض کردم که کتاب ظریف سندش خوب است، ولی مضمونش مختلف است و نسخه بدل و افتادگی دارد. پس از نظر ما در اینجا ترجیح با روایت عبد الله بن سنان است. مقتضای اصل عملی ولی ممکن

است کسی بگوید ترجیحی در کار نیست، بلکه با همدیگر تعارض می کنند، «إذا تعارضا تساقطا»، مرجع اصل عملی است و اصل عملی هم با دو سوم تطبیق می کند نه با تمام دیه، چرا؟ چون اقل و اکثر است، اصل برائت ذمه جانی از مازاد بر دو ثلث است. پس اگر قائل به ترجیح شدیم که: «نعم المراد»، اما اگر قائل به ترجیح نشدیم، تساقط است و مرجع در اینجا اصل عملی است، یعنی برائت ذمه الجانی عن الزائد عن الثلثین. پس یا قائل به ترجیح می شویم و اگر قائل به ترجیح نشدیم، اصل عملی موافق با صحیحہ عبد الله بن سنان است. بررسی فرع سوم فرع سوم این است که اگر کسی دندان دیگری را که سیاه شده، ساقط کرد، حکمش چیست؟ تا کنون بحث در این بود که در اثر جنایت دندان کسی را سیاه کرد، فرض کنید زید با سنگ یا مشت به دندان عمرو زد و دندان او را سیاه کرد، نوبت به بکر رسید، بکر هم یک مشت دیگر زد، این دندان سیاه افتاد، حالا دیه ی این دندان چه قدر است؟ در اولی می زند و سیاه می کند، آنجا گفتیم دو ثلث، بعضی ها گفتند تمام دیه، ولی ما گفتیم دو ثلث. اما در این فرع سوم بحث این است که یکی دندان این آدم را سیاه کرد و دیه اش را هم داد و رفت، فرد دیگری آمد و این دندان سیاه را ساقط کرد و انداخت، فرد دیگری آمد و این دندان سیاه را زد و انداخت، این فرد دیگر باید چه قدر دیه بدهد؟ اقوال ثلاثه در اینجا سه قول است و عجیب این است که هر سه قول، قول شیخ طوسی است، یعنی شیخ طوسی در این مسئله سه تا قول دارد، یک قول در خلاف دارد، قول دوم را در نهاییه دارد، قول سومش هم در کتاب مبسوط است. قول اول قول اول (که قول شیخ است در کتاب خلاف)، اگر دندانی که سیاه است کسی زد و انداخت، یکسوم همان دندان را می دهد، اگر دندان پیشین و جلو است، یکسوم خمسون را می دهد، اگر عقب است یکسوم بیست و پنجم را می دهد، اتفاقا مرحوم محقق هم همین را انتخاب می کند، محقق می فرماید: «و فیها بعد الاسوداد الثلث علی الأشهر» شرائع الاسلام: ۴/۲۶۶، از اینکه مرحوم محقق کلمه ی «علی الأشهر» را به کار می برد، معلوم می شود که اکثر علمای ما همین قول را انتخاب کرده است. پس معلوم می شود که در این مسئله قول دیگر هم هست، اما قول به ثلث اشهر است. قبل از آنکه روایت این قول را بخوانیم، اتفاقا روی محاسبه هم این قول درست است، آنکس که در اثر جنایت دندان این آدم را سیاه کرده، باید دو ثلث دیه را بدهد، جانی دوم که در اثر جنایت دندان سیاه او را ساقط کرد، این هم باید دو ثلث را بدهد، با این فرض دیه کامل یکدانه دندان پرداخت شده است، حتی علی القواعد هم این قول مطابق قاعده است. روایت قول اول و اما از نظر روایات، فقط یک روایت داریم که دلالت بر این قول می کند. ۱: و عنه (محمد بن أحمد بن یحیی)، عن یوسف بن الحارث، عن محمد بن عبد الرحمن العزمی، عن أبیه، عن عبد الرحمن، عن جعفر، عن أبیه علیهما السلام: «أنه جعل فی السنّ السوداء ثلث دیتها» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، این روایت از نظر دلالت خوب است، محقق هم که می گوید: الأشهر، اگر مفتاح الکرامه را ملاحظه کنید خیلی از علمای ما به این روایت عمل کرده اند، مفتاح الکرامه چنین می گوید: «کما فی الخلاف و ظاهر الغنیه فیما حکى و هو خیره المقنع - مال صدوق - و الوسیله - مال ابن حمزه - و السرائر - ابن ادریس - و الشرائع - مال محقق - و النافع باز هم مال محقق - و التحریر و الإرشاد و المختلف - مال علامه - و المعه - شهید اول - و المختصر، و الروض - مال شهید ثانی - و الروضه باز هم مال ایشان است - و مجمع البرهان - مال اردبیلی - و الریاض - مال سید علی طباطبائی - مفتاح الکرامه: ۲۱/۲۶۲ پس معلوم شد که بر این روایت عمل شده، ولی روایت از نظر سند مشکل دارد، چطور مشکل است؟ اولاً، یوسف بن الحارث از کسانی است که ابن الولید از روایات نوادر الحکمه استثنا کرده. کتاب نوادر الحکمه مال محمد بن أحمد بن یحیی عمران اشعری است، ابن الولید استاد مرحوم صدوق است، محمد ابن الولید (متوفای ۳۴۳)، گفتیم تمام روایات جناب آقای محمد بن أحمد بن یحیی در کتاب نوادر الحکمه معتبر است، مگر جایی که از این ۲۷ نفر نقل کند که یکی از آنها یوسف بن الحارث است، معلوم می شود که یوسف بن الحارث که در اسانید نوادر الحکمه، ابن الولید او را استثنا

کرده، ممکن است کسی بگوید که این ۲۷ نفر را از کجا گیر بیاوریم؟ کتاب نجاشی، اگر کسی کتاب نجاشی را ملاحظه کند، در محمد بن أحمد بن یحیی عمران اشعری، ۲۷ نفر اسمش در آنجا هست، ولی خود نجاشی گاهی ایراد می کند به بعضی از این اخراجی ها، مثلاً یقطنی را اخراج کرده، نجاشی می گوید من نمی دانم که چرا یقطنی را اخراج کرده و حال آنکه او (یقطنی) مرد ثقه است. بنابراین، در سند روایت یوسف بن الحارث است، نفر دوم محمد بن عبد الرحمن العرزمی است، که: «لم یوثق»، ولی مع الوصف مشهور به این روایت عمل کرده اند، طبق روایاتی که از امام صادق داریم عمل مشهور جابر ضعف روایت است، عمل مشهور بر این روایت جابر ضعف سند است، البته سند ها هم به آن ضعیفی نیست، ضعفش در این است که توثیق نشده، ممکن است شناخته اند یا دسترسی پیدا نکرده اند، نه اینکه تضعیف شده باشند، فرق است بین اینکه تضعیف شود و بین اینکه توثیق نشود. اولی هم آن آقا استثنا کرده، آن آقا هم برادر جناب غضائری بوده، غضائری کسی است که کمتر کسی باشد که از زیر تیغ او سالم بلند شده باشد، ابن الولید هم از آنهاست، یعنی خیلی آدم وسواس در این مسائل بوده، بنابراین، این روایت، روایت خوبی است و ما به این روایت عمل می کنیم. قول دوم گفتیم در این مسئله اگر کسی دندان سیاه کسی را در اثر جنایت انداخت و ساقط کرد، از نظر ما یک ثلث است، ولی قول دوم این است که: «ربع دیتها» یعنی ربع دیه آن دندان را می دهند، اگر دیه اش پنجاه دینار است، ربع پنجاه دینار را می دهند، اگر دیه اش بیست و پنج است، ربع بیست و پنج را می دهد. روایت عجلان دلیل این قول روایت عجلان است. ۱: و باسناده (شیخ) عن محمد بن علی بن محبوب - نباید محمد بن علی بن محبوب را با حسن بن محبوب اشتباه گرفت، حسن بن محبوب صاحب کتاب مشیخه است و از اصحاب امام کاظم و رضا علیهما السلام است، ولی محمد بن علی بن محبوب در زمان غیبت صغرا بوده، ممن لم یرو عنهم علیهم السلام -، عن علی بن محمد بن الحسین، عن الحسن بن علی بن فضال، عن عبدالله بن بکیر، عن درست - همان درست فارسی است، چون در آن زمان خیلی از ایرانی ها در عراق بودند و در آنجا زندگی می کردند، چون عراق مدت ها تحت حکومت ایرانی ها بودند، از این رو کلمات فارسی در آنجا رواج داشت -، عن عجلان، عن ابي عبدالله (علیه السلام) قال: «فی دیه السن الأسود ربع دیه السن» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، این روایت مورد فتوای شیخ است در نهاییه، یعنی مرحوم شیخ در کتاب نهاییه به همین روایت فتوا داده است. ولی این روایت خیلی ضعیف است، چرا؟ اولاً علی بن محمد بن الحسین شناخته شده نیست، یعنی ما ایشان را شناختیم که این آدم کیست، این مجهول است، در کتاب رجالی شناخته شده نیست، ثانیاً، حسن بن علی بن فضال، فطحی است، عبد الله بن بکیر هم فطحی است، درست توثیق شده، اما عجلان هم ظاهراً توثیق نشده است، بنابراین، این روایت نمی تواند مورد عمل باشد. پس این روایت اولاً خلاف شهر است، و ثانیاً خلاف ضوابط است، چرا خلاف ضوابط است؟ چون می گوید: اگر سیاه کند، دو ثلث است، اگر دندان سیاه را بیندازد و ساقط کند، یک ربع است، پس کمتر از یک دیه شد، مرحوم عاملی در مفتاح الکرامه این اشکال را دارد که این اصلاً با ضوابط تطبق نمی کند، اگر واقع سیاه کرده، دو ثلث، اگر سیاه کرده یک ثلث، پس این آدم یک دیه را پرداخت نکرده است. قول سوم قول سوم می گوید ما نه قول اول را می گیریم که همان یک ثلث است و نه قول دوم را می گیریم که ربع است، بلکه رجوع به حکومت و ارش می کنیم، این هم فتوای شیخ است در کتاب مبسوط، در خلاف فرموده یک ثلث، در نهاییه فرموده یک ربع، در مبسوط هم فرموده حکومت و ارش، ولی حکومت و ارش در جایی است که ما دلیل نداشته باشیم، و حال آنکه ما در اینجا دلیل داریم، یعنی روایت اول، روایت خوبی است، ما به آن عمل می کنیم. دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی در میان علمای متاخرین، یک فتاوی خاصی هم دارد، ایشان در اینجا قول دوم را انتخاب کرده، یعنی ربع الدیه را انتخاب کرده، منتها تکیه گاهش روایت عجلان نیست، بلکه استدلال با روایت ظریف کرده در جای دیگر، معلوم می

شود که ایشان تمام روایات را به دقت می دید، بعد می نوشت، چون من کسی را ندیدم که با این روایت بر یک چهارم استدلال کند، ایشان با روایت ظریف استدلال کرده. روایت ظریف ثم إن السيد الخوئی اختار أن الديه هو ربعها و قال: و يمكن الاستدلال لهذا القول بقوله (ع) في معتبره ظريف: «فإن سقطت بعد و هي سوادا فديتها اثنا عشر ديناراً و نصف الدينار» بتقريب أن المفروض في الرواية أن ديه السنّ خمسون ديناراً فيكون اثنا عشر ديناراً و نصف دينار، ربع ديه السنّ ففيما كان ديه السنّ خمسه و عشرين ديناراً كانت ديه السواد منه سته دنائير و ربع. عبارت حضرت غالباً ناظر به دندان پیشین و جلو است، چون معمولاً دندان های جلو صدمه می بیند. بعد مرحوم خوئی به دنبالش «فإن قيل» دارد. فإن قيل: إن ما ذكر من الرواية إنما هو موافق لما في الكافي و التهذيب، و أما الفقيه فالموجود فيه أن ديه خمسه و عشرون ديناراً— که در واقع نصف می شود، مرحوم کافی و تهذیب دوازده نقل کرده، اما مرحوم فقیه بیست و پنج نقل کرده، پس این روایت قابل اعتبار نیست، چرا؟ چون یک نسخه می گوید ربع دیه، نسخه دیگر می گوید نصف، که در واقع این قول، غیر از سه قولی است که ما خواندیم، مرحوم جناب خوئی می گوید من ربع را می گیرم، چون گفته اثنا عشر، فإن قيل، که این روایت را دیگران هم نقل کرده اند بیست و پنج، بیست و پنج نه تنها ربع است، بلکه بالاتر است، یعنی نصف است؟ ایشان در جواب می فرماید هر دو روایت دوازده تا را قبول دارند، هم روایتی که کافی و تهذیب نقل کرده و هم روایتی که صدوق نقل فرموده، چون که صد آمد، نود هم پیش ماست، هر دو روایت خواو روایت دوازده و خواه روایت بیست و پنج، دوازده را قبول دارند فلذا ما اقل را می گیریم و نسبت به اکثر براءت جاری می کنیم. این بیان مرحوم آقای خوئی بود. در اینجا یک اشکال است و آن اینکه اگر ما در تعارض اقل را می گیریم و نسبت به اکثر براءت جاری می کنیم، مال خبرین نیست، بلکه مال بیینه است، إذا تعارضتا البيّنات، یکی اقل را گفته و دیگری اکثر را، البته اقل را می گیرند و اکثر مشکوک است و نسبت به آن براءت جاری می کنند، اما در خبرین که از ائمه است، ما تا کنون یک چنین جمعی را ندیدیم که دو خبر بگویند دوازده، دیگری بگویند بیست و پنج، بگویم اقل را می گیریم و نسبت به اکثر براءت جاری می کنیم، این در تعارض بیّنات است، در کتاب شهادات گفته اند که اگر دو بیینه متعارض شدند، یکی گفت قیمت این دابه یکصد تومان است و دیگری گفت قیمتش هفتاد است، هفتاد را می گیرند و نسبت به اکثر براءت جاری می کنند، اما در خبرین متعارض، هر دو را التماس دعا می گویند، هم نسخه ای که می گوید دوازده و هم نسخه ای که می گوید بیست و پنج. بحث ما در این مسئله تمام شد، یعنی دندان سیاه کسی را انداخت و ساقط کرد، سه قول بود که هر سه قول را بررسی کردیم.

ص: ۱۷

دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه أسنان و دندان ها هر گاه کسی به دندان دیگری جنایت وارد کند و در این اثر این جنایت، دندان او شکاف و ترک بردارد بدون اینکه ساقط بشود، حکمش از نظر دیه یا ارش چیست؟ به ترک و شکاف برداشتن در کلام عرب صدع می گویند، مثلاً به پیغمبر اکرم می گویند: «الصادع بالحق»، یعنی به وسیله حق، ظلمت را شکافت، صدع به معنای شکافتن و ترک برداشتن است. در هر صورت اگر کسی به دندان شخصی ضربه ای وارد کند که دچار شکاف و ترک بشود، حکمش از نظر

دیه چیست، یعنی آیا دیه دارد یا دیه ندارد و اگر دیه دارد، دیه اش چه مقدار است؟ اقوال در اینجا دو قول است: قول اول قول اول این است که دو سوم دیه همان دندان را می پردازد، این قولی است که در حقیقت عده ای بر آن فتوا داده اند، مرحوم محقق می فرماید: این قول (دو سوم) روایت دارد، اما روایتش ضعیف است و لذا مرحوم محقق قول اول را انتخاب نکرده بلکه قول دوم را انتخاب کرده است و آن این است که در اینجا حکومت است. من روایت سومی را دیدم که روایت ظریف است، روایت ظریف می فرماید: دیه اش بیست و پنج دینار است، در اینجا چه کنیم؟ خلاصه یک مسئله است بنام صدع، مرحوم شیخ فتوا داده به دو سوم دیه همان دندان و گویا این روایت هم دارد، منتها روایتش ضعیف است، مرحوم محقق بخاطر ضعف روایت، عدول کرده به فتوای دوم بنام حکومت و ارش. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام (ره) هم ارش را انتخاب کرده است، من روایتی را در میان روایت ظریف دیدم که می فرماید در صدع بیست و پنج دینار است، ما در اینجا کدام یکی را انتخاب کنیم؟ باید توجه داشت که نسبت به اولی اصلاً روایت در دست نیست، هر چند محقق می گوید روایت هست، منتها روایتش ضعیف است و حال آنکه اصلاً روایت را ذکر نمی کند، نه در مفتاح الکرامه و نه در جاهای دیگر، ولی روایت در دست نیست، یعنی ما ندیدیم که روایت را ذکر کنند، همین مقدار می گویند که در اینجا روایتی هست. بنابراین، نمی شود این را شهرت فتوایی و یا شهرت عملی شمرد. فرق بین شهرت فتوایی و شهرت عملی شهرت فتوای این است که خود فتوا مشهور است هر چند مدرکی ندارد، به این می گویند شهرت فتوایی، شهرت عملی این است که یک روایتی هست که بر طبق آن عمل کرده اند. من معتقد به حجیت شهرت فتوایی هستم و در مبحث شهرت فتوایی گفته ام که شهرت فتوایی حجت است، شواهدی هم از روایات آوردیم که طرف خدمت امام صادق (علیه السلام) آمد و گفت شخصی مرده و مرا وصی گرفته، اما این آدم یک دختر دارد و یک عمو، من چه کنم؟ حضرت فرمود: نصف را به دختر بود، بقیه را هم به عمویش، و بعد از مدتی به کوفه آمدم که در آنجا اصحاب امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) بودند این فرمایش امام را با آنان در میان گذاشتم، آنان گفتند این فتوا مطابق تقیه است، همه را باید به دختر بدهی، من هنوز به فرمایش امام عمل نکرده بودم، که سال دیگر به مدینه مشرف شدم و خدمت امام رفتم، به حضرت عرض کردم که من به کوفه رفتم و در آنجا اصحاب شما بودند و به من گفتند که حضرت از شما تقیه کرده: «إِتْقَاكَ»، حضرت فرمود: «ما اتقیتک و إنما إتقیت علیک»، من ترسیدم که به فتوای شیعه عمل کنی و این سبب گرفتاری تو بشود و لذا گفتم نصفش را به دختر بده و نصف دیگر را هم به عمو، و شما هم که هنوز تقسیم نکردی، پس همه را به دختر بده، معلوم می شود که شهرت فتوایی به قدری حجت است که طرف کلام امام را رها کرد و به شهرت فتوایی ارزش قائل شد و دوباره خدمت امام آمد و امام هم تصدیق کرد. بنابراین، شهرت فتوایی از نظر ما حجت است، شهرت فتوایی این است که فتوا مشهور باشد و هیچ دلیلی هم همراهش نباشد، غالباً در کتاب ارث از این گونه فتوا زیاد داریم، یعنی فتوا هست، دلیل هم نیست، اصحاب هم عمل کرده اند، شهرت عملی این است که روایت هست و علما هم بر طبق روایت عمل کرده اند، به این می گویند شهرت عملی، در مقابل یک شهرت روایتی داریم، شهرت روایتی این است که فقط روایت کرده اند، اما به آن عمل نکرده اند، این اصلاً حجت نیست، اگر واقعاً حجت بود، خود شان عمل می کردند، پس شهرت روایتی را کنار گذاشتیم و دوتای دیگر را گرفتیم، یعنی شهرت فتوایی (فتوای مجرد از دلیل) و شهرت عملی را گرفتیم. متأسفانه در اینجا هیچکدام نیست، این یک روایتی که در اینجا هست و می گوید دو سوم را بدهید، اصلاً روایت در دست نیست، نه شهرت فتوایی دارد و نه شهرت عملی و لذا ما قول اول را رها کردیم. قول دوم قول دوم، قول امام (ره) و قول دیگران است که قائل به حکومت و ارش می باشند، و می گویند حال که دندان این آدم در اثر جنایت شکاف برداشته و ترک خورده و مقدر شرعی هم نسبت به آن نداریم، پس باید قائل به ارش و حکومت بشویم همان

گونه که در اول کتاب دیات حکومت و ارش را معنا کردیم. روایت ظریف ولی یک روایتی از ظریف است که حضرت در آنجا می گوید: «فإن انصدعت و لم تسقط فديتها خمسة و عشرون ديناراً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، احدى به این روایت عمل نکرده است. پس معلوم شد که در این مسئله سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که دو سوم همان دندان را باید بدهد، این قول نه شهرت دارد و نه روایت، فقط یک قولی است که منقول است. قول دوم علی القاعده است که حکومت باشد، قول سوم روایت دارد، اما به آن عمل نکرده اند، خمسة و عشرون ديناراً، و این هم یک بعدی دارد و آن این است که اگر نسبت به دندان جلو بگوییم: «خمس و عشرون ديناراً» تا حدی مناسب است، چون دیه جلو پنجاه دینار است و اگر شکاف و ترک بردارد، دیه اش بسیت و پنج دینار می باشد، اما اگر از دندان های عقب باشد، سالمش بیست و پنج دینار است، چطور می شود غیر سالم بشود بیست و پنج، ولی چون غالباً جنایات به دندان جلو می خورد، از این رو می شود گفت که روایت ناظر به دندان جلو است. المسألة الخامسة: لو كسر ما برز عن اللثة خاصة و بقى السنخ أى أصله المدفون فيها فالديه كالمسنّ المقلوعه، ولو كسر شخص ما برز عنها ثم فعل الآخر السنخ فالحكومة للسنخ، سواء كان الجاني شخصين أو شخصاً واحداً فى دفعتين. باید دانست که این مسئله دارای دو فرع است که ذیلاً بیان خواهد شد: فرع اول اگر جانی دندان کسی را بشکند، یعنی آن مقداری که فوق لثه است را بشکند و فقط ریشه بماند، بنابراین، مسئله پنجم غیر از مسئله صدع است، چون صدع به معنای شکاف و ترک برداشتن دندان است، اما مسئله ی پنجم راجع به شکستن دندان است، یعنی فوق لثه را که بیرون است بشکند، و فقط ریشه بماند، در اینجا چه باید بکنیم؟ فرع دوم فرع دوم این است که جانی اول دندان شخصی را شکست و رفت، جانی دوم آمد و ریشه را از بین برد، مثلاً پدر آمد ظاهر دندان را شکست و از بین برد، دیگری آمد ریشه را کند، اولی باید دیه بدهد، دومی باید ارش و حکومت بدهد، فرق نمی کند که جانی یک نفر باشد یا جانی دو نفر باشد. بررسی فرع اول فرع اول که جانی دندان کسی را می شکند و فوق لثه بشکند و لثه بماند، در اینجا حکمش چیست؟ دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام می فرماید دیه کامل دارد، اتفاقاً این کلام حضرت امام مطابق قاعده است، چون آنی که به درد می خورد همان فوق لثه است نه ریشه، چون ریشه مایه درد سر است، بعداً برای این آقا درد سر ایجاد می کند، مثلاً گاهی عفونت پیدا می کند و گاهی مشکلات دیگر. بنابراین، این مطابق قاعده است که اگر جانی فوق لثه را از بین ببرد و دیه کامل بدهد، این مسلماً موافق قاعده است، اما ریشه دخالتی در هضم غذا و جویدن ندارد، بلکه یک استخوانی بی خودی است که در گوشت خوابیده است که کاربرد دندان را ندارد. بررسی فرع دوم حال اگر جانی اول دندان کسی را از ما فوق لثه شکست، جانی دوم هم همان دندان را از ریشه کند، حکمش چیست؟ اولی باید دیه بدهد و دومی حکومت و ارش پردازد، فالحكومة للسنخ، منتها فرق نمی کند که جانی یک نفر باشد یا دو نفر، فقط اشکالی که در اینجا می شود کرد این است که پس این آدم بیش از یک دیه گرفته، چون یک دیه برای فوق لثه گرفته، دیه ی دیگر هم برای ریشه گرفته؟ در پاسخ گفته می شود که دومی دیه نیست، دیه همان اولی است، دومی در حقیقت یکنوع مزد جنایتی است که باید پردازد، خلاصه دوم حکم دیه را ندارد و بالأخص اینکه در دو زمان است. اگر یک نفر دندان را بکشد و باز همان دندان را از ریشه بکند، این یک جنایت محسوب می شود، اما اگر جانی اول دندان را از ما فوق لثه بشکند و جانی دوم بیاید همان دندان را از ریشه بکند، یا همان جانی اول بعد از چند روز بیاید و همان دندان را که شکسته از ریشه در بیاورد، این از نظر عرف دو جنایت محسوب می شود، فلذا در اولی دیه است و در دومی ارش و حکومت. الفرع الثانی: لو قلع الآخر السنخ فعليه الحكومة لعدم التقدير سواء كان الجاني شخصين أو شخصاً واحداً فى دفعتين. و تصور آته يلزم أن تكون الدية أكثر حيث إن الكاسر يدفع الدية و القالع يدفع شيئاً حسب نظر الحاكم، غير تام، لاختلاف العمليين وقتاً، فإن الحكومة لأجل الألم و الأذى، بخلاف ما لو قلع الجميع مَرّه

واحد. بلی، اگر همان کسی که دندان را می شکند، از ریشه هم بکند، باز یک مسئله ای است، ولی فرض این است که همان آدم در وقت دیگر از ریشه می کند یا فرد دیگر از ریشه می کند نه جانی اول. المسأله السادسة: لو قلع من الصغیر غیر المثغر انتظر إلی مضي زمان. قبلاً ما مثغر را بحث کردیم، «أثغر، یثغر و إثغاراً»، مثغر به کسی می گویند که دندان شیری را بریزد و دو مرتبه بخواند دندان در بیاورد، که به آن می گویند: المثغر، که در واقع از هفت سالگی به بعد شروع می شود. بحث ما در این مسئله راجع به دندان مثغر نیست، بلکه به دندان غیر مثغر است، یعنی کمتر از هفت سالگی، مثلاً بچه چهار سال یا پنج سالش است و دندان در آورده و هنوز دندان شیری او نریخته و از بین نرفته، حال اگر یک نفر جانی دندان شیری او را در آورد، این جانی باید چه قدر دیه بدهد؟ یک صورتش مطابق قاعده است و نباید در آن شک کرد و آن صورتی است که دندان شیری را در بیاورد و دیگر اصلاً دندان در نیاورد، چون دندان شیری باید خودش بیفتد، و الا اگر به زور بکنند، ریشه و عصب ها اشکال پیدا می کند، اگر دندان بچه ای را که غیر مثغر است بکنند و دیگر در نیاید و نروید، در اینجا دیه اش دیه کامل است و جای هیچ شکی هم نیست. پس در شق دوم اصلاً جای بحث نیست. إنّما الکلام دندان غیر مثغر را کردند و اتفاقاً بعداً دندان اصلی در آمد، اینجا چه کنیم و چه مقدار باید بدهد؟ در اینجا سه قول وجود دارد: قول حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا قائل به ارش است، چرا؟ چون: «لم یقدر»، یعنی چیزی برای دندان شیری وارد نشده، فلذا ایشان قائل به ارش است. قول دوم قول دوم این است که باید اخذ به اطلاقات کنیم، اطلاقات می گفتند که: «فی کل سن خمسون دیناراً أو خمسه و عشرون دیناراً»، این هم مثغر را می گیرد و هم غیر مثغر را. بنابراین، فرمایش امام علی القاعده است که در اینجا حکومت و ارش است. کسانی که می گویند دیه کامل دارد، دلیل شان اطلاقات است، ولی این اطلاقات ممکن است منصرف به دندان ثابت باشند نه دندان شیری که در هر لحظه در مقام لق شدن و از بین رفتن هستند. قول سوم قول سوم این است که یک شتر بدهد، روایتی هم به این مضمون داریم. دلیل قول اول دلیل قول اول که قول امام است روایت جمیل است، محمد بن الحسن باسناده، عن الحسين بن سعيد (اهواز)، عن ابن أبي عمير، و علی بن حدید، عن جمیل (ابن درّاج)، عن بعض أصحابه، عن أحدهما (عليهما السلام): «أنه قال فی سنّ الصبی یضربها الرّجل فتسقط ثمّ تنبت، قال: لیس علیه قصاص، و علیه الأرش» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، ممکن است کسی بگوید که این روایت شق دوم را نگفته، یعنی «و نبت» را نگفته، چون مسئله دو صورت و دو شق داشت: الف: سن و دندان بچه را می کنند و بعد از مدتی در می آید و می روید. ب: سن و دندان بچه را می کنند، ولی در نمی آید و نمی روید. ولی در این روایت متذکر شق دوم نشده که اگر در نیامد چه باید کرد. ما در پاسخ می گوئیم نگفتنش ضرر ندارد، چون حکمش روشن است، یعنی دیه کامل دارد فلذا نیاز به گفتن ندارد، چرا؟ به جهت اینکه اگر خود این دندان مانده بود، ولو می افتاد ولی جایش دندان دیگر می روید، جانی با این کار خودش باعث شد که اعصاب دندان را از بین ببرد، فلذا دندان دیگری نروید. بنابراین، آن صورتی که «لم تنبت» محل بحث نیست، چون در «لم تنبت» همه اتفاق نظر دارند که دیه کامل دارد، آنی که محل بحث می باشد، «ینبت» است، یعنی اگر بکنند و دوباره بروید، این محل بحث است. پس این اشکال بر روایت وارد نیست. اشکال اشکالی که بر روایت وارد است، اینکه این روایت مرسله است و من احتمال می دهم که حضرت امام تکیه بر این روایت نکرده، بلکه تکیه بر قاعده کرده، چون قاعده این است که هر کجا نصی نباشد، در آنجا حکومت و ارش است. در هر حال اگر این روایت را حجت دانستیم، «فبها»، و الا- اگر حجت ندانستیم حکومت و ارش سرجایش هست، بالأخره این روایت طرفدار قول اول است که اگر کسی دندان شیری شخصی را کند و بعداً هم در آمد، باید بخاطر ایذاء و انداختن دندان شیری ارش بپردازد، یا طبق این روایت یا طبق قاعده. دلیل قول دوم مدرک قول دوم اطلاقات است، قول دوم این بود که دیه کامل بدهد، مدرکش هم اطلاقات

است، ولی این اطلاقات منصرف است. قول سوم که امام اشاره می کند و می گوید: «و لا یبعد أن تكون ديه كل سن بعيراً»، دلیل قول سوم دلیل قول سوم روایت است. ۱: و عنهم، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ عليّاً عليه السلام قضى في سنّ الصّبي قبل أن يثغر بعيراً، بعيراً في كلّ سنّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۶، امام می خواهد این را تقویت کند، چون هر بعیر قیمتش ده دینار است. حال چه کنیم؟ چون یک قول این بود که حکومت و ارش دارد، قول دوم اطلاقات بود، قول سوم بعیر است، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر این روایت حجت باشد، همین روایت را می گیریم و می گویم یک بعیر بدهد که در حقیقت ده دینار است. و لذا فتوای امام بعید نیست. اصولاً حکومت و ارش مشکل دارد، چون باید تقریباً دو سال صبر کنند که تکلیف این بچه چه می شود، یعنی آیا دو مرتبه دندانش می روید یا نمی روید، دومی هم که اطلاقات است، اطلاقات منصرف است، ظاهراً حکومت و ارش هم در اینجا مایه حرج است، «بزرگ بزرگ نمیر تا جو لغمان برسد» باید یکسال یا دو سال باید صبر کنند تا تکلیف بچه روشن بشود که آیا دندان در می آورد یا نه؟ این خیلی مشکل است و حرج آور می باشد. ولی قول سوم راحت است، یعنی یک شتر بدهد و کار را تمام کند، البته این در صورتی است که «ینبت» باشد و اما اگر «لم ینبت» باشد، در آنجا حکمش روشن است که دیه کامل دارد.

ص: ۱۸

دیه آسان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه آسان و دندان ها المسأله السابعه: لو قلعتم سنّ فأثبتت فی محلها فنبتت کما کانت ففی قلعها الدّیه کامله و لو جعلت فی محلها سنّ فصارت کالسنّ الأصلیه حیه ثابتة فالأحوط فی قلعها ديه الأصلیه کامله، بل لا یخلو من وجه. مسئله هفتم این است که اگر دندان کسی را عدواناً بکشند و در بیاورند، ولی مجنی علیه زرنگی کرد، همان دندانی را که از او در آورده بودند، در محل خودش نصب کرد و این دندان دو مرتبه رشد کرد و عیناً مانند قبل از زمان افتادنش شد. در این جهت شکی نیست که جانی باید دیه بدهد، چرا؟ چون دندان این آدم را کند و رفت، طبق قانون باید دیه بدهد. فرع اول ولی بحث در این است که اگر در آورد و در محل خودش ثبت کرد و رشد هم کرد و التحام هم حاصل شد، ولی جانی دوم آمد و همان دندان را دو مرتبه در آورد و کند. دیدگاه امام خمینی (ره) امام می فرماید جانی دوم هم باید دیه کامل بدهد، پس جناب «مجنی علیه» باید دو تا دیه بگیرد، یک دیه از جانی اول بگیرد، دیه دیگر هم از جانی دوم. دلیل مسئله دلیل این مسئله اطلاقات است، اطلاقات ادله ای که می گوید اگر کسی دندان شخصی را قطع کرد، اگر دندان جلو باشد، دیه اش خمسون دینار است و اگر دندان عقب باشد، بیست و پنج دینار است. دیدگاه شافعی مرحوم شیخ از شافعی نقل می کند که ایشان گفته اگر جانی دوم دندانی را که جانی اول قلع کرده بود، دوباره کند و قلع نمود، کاری بسیار خوبی کرده، نه تنها دیه نباید بدهد، بلکه باید او را تشویق کنیم، چرا؟ چون این دندان میته و نجس است و نجس و میته را در محلش نصب کرده و واجب شرعی بود که دندان را در بیاورد، اینکه در نیارود و نصب کرد، کار خلافی کرده، پس این آدم (جانی دوم) احسان کرده «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلِ وَلى این مطلب از شافعی بعید است، زیرا دندان هرگز نجس نیست، نجاست مال دندان نیست، دندانی که کنده شد، دندان

دارای حیات نیست، حیات مال اعصابی است که به این دندان چسبیده، و الا دندان یک عظم بدون روح است فلذا کلمه ی «نجس» را به آن اطلاق نمی کنند. و به تعبیر دیگر میته به این نمی گویند، آنی که نجس است، میته است، هرگز به دندان میته نمی گویند. بنابراین، بین حرف شافعی که می گوید دیه (که ندارد هیچ، حتی باید تشویق هم بشود) و بین حرف کسانی که می گویند دیه کامل دارد فرق زیادی وجود دارد. دیدگاه استاد سبحانی در عین حالی که آقایان می گویند دیه کامل دارد، ولی بعید است که ما در اینجا قائل به دیه بشویم، بهتر است که قائل به حکومت بشویم، چرا؟ چون ادله دندان اول را می گیرد، یعنی ادله ای که می گوید: «لوقلح سنّ شخص فیه خمسون دیناراً» اولی را می گوید که دندان طبعی صد درصد بوده و جانی اول آن را کند، اما دندان دومی که این آدم دوباره سر جایش کاشت و مثل اولی شد، بعید است که اطلاقات ادله و روایات اینجا را بگیرد، پس قول به حکومت اقرب است از قول به دیه کامل. البته ما هم یقین نداریم، ولی آقایان مانند: شیخ، امام و دیگران می گویند دیه کامل دارد، ولی من اطلاقات را نسبت به این مورد بعید می دانم ولذا حکومت در اینجا اقرب به واقع است. فرع دوم فرع دوم این است که جانی دندان طرف را کند و با خودش برد، ولی مجنی علیه یک دندان دیگر پیدا کرد و به جای دندان خودش کاشت که در مرور زمان ملتحم شد و رشد کرد، ولی این دندان، دندان مجنی علیه نیست بلکه دندان دیگری است، جانی دوم آمد و همان دندان را کند، فرقی با فرع اول خیلی روشن است چون در فرع اول همان دندان خودش را که جانی اول کرده بود و دوباره آن را کاشته بود، جانی دوم کند، ولی در فرع دوم این گونه نیست، بلکه دندان اول را جانی اول با خودش برد، منتها مجنی علیه دندان دیگری را که معلوم نیست مال چه کسی بوده پیدا کرد و به جای دندان خود نصب کرد و کاشت، و جانی دوم آمد، همان دندانی را که معلوم نیست مال چه کسی بوده کند و قلع کرد. حضرت امام باز در اینجا می فرماید دیه است، حتی می فرماید: «بل لا یخلو من وجه»، وجهش این است که اطلاقات اینجا را می گیرد، پس ایشان در هر دو صورت می فرماید دیه. البته مسئله منصوص نیست، مسئله همان اطلاقات است که ایشان تمسک می کند. ولی به نظر من در این مورد اطلاقات بعید است، یعنی اطلاقات شامل این مورد نمی شود، چون فرد نادر است و اطلاقات بعید است که شامل فرد نادر بشود. خلاصه از نظر من حکومت و ارش اظهر است تا دیه، ولی از نظر شیخ طوسی و حضرت امام و بعضی در اینجا دیه کامل است. الثامن: العنق. المسأله الأولى: فی العنق اگر جانی عنق و گردن کسی را بشکند، حکمش چیست؟ قبلاً باید یاد آور بشویم که سه جور می شود بر عنق جنایت کرد: الف: به گونه ای بر گردن کسی بزند که هم گردنش بشکند و هم کج و مایل به یک سمت بشود، یعنی علاوه بر کسر و شکستن، مایل به سمت راست یا به سمت چپ هم بشود، در لغت عرب به این می گویند: «اصعر، صعر، یصعر، صعراً» به معنای مال است. در لغت عرب گاهی کلمه ی «ثنی» را به کار می برند و در قرآن کریم هم به همین تعبیر آمده: «أَلَمْ إِنَّهُمْ یَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لَیْسَ تَخْفُوا مِنْهُ أَلَمْ حِینَ یَسْئَلُونَ نُبَاهُهمْ یَعْلَمُ مَا یُسِرُّونَ وَمَا یُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» هود: ۵، ثنی، یعنی، عطف بعضه علی بعض، شما می گوید دولا- کردن و پیچیدن، عرب به آن می گویند: «ثنی و یشنی». در اینجا سه کلمه است که باید به کتب لغات مراجعه بشود: ۱- صعر، صعر، یصعر و صعراً، یعنی گردن به یکی از دو طرف متمایل بشود «مال إلى أحد الطرفين» یا می گویند: «صعر وجهه»، یعنی صورتش را به این طرف کرد، «صعر» به معنای میل است. ۲- ثنی، گاهی به جای «صعر» لفظ «ثنی» را به کار می برند که آنهم به معنای عطف و مال است. ۳- و گاهی کلمه ی «اصور» را به کار می برند، که آن هم به معنای عرج است، یعنی مایل، هر سه کلمه یک معنا را می رسانند، یعنی چه بگویند: «صعر»، و چه بگویند: «ثنی» و چه بگویند: «صور»، هر سه به یک معناست که صفت مشبیه شان اصعر، اصور و اثنی هستند، یعنی اینها اسم تفضیل نیستند چون دارای عیب هستند، هر چیزی که حاکی از عیب باشد، آن می رود به باب صفت مشبیه. مسئله را به سه گونه می توان مطرح کرد: ۱: جانی در اثر جنات هم

گردن او را شکست و هم گردن متمایل به یک سمت شد. ۲: فقط گردش در اثر جنایت متمایل شد بدون اینکه بشکند. ۳: به گونه ای به گردن طرف زد که این آدم نمی تواند غذا را درست بجود و فرو ببرد. المسأله الأولى: فی العنق إذا كسر فصار الشخص أصغر- أي مال عنقه و يثنى في ناحیه- الدّیه کامله على الأحوط، و كذا لو جنى على وجه يثنى عنقه و صعر- یعنی هم گردن بشکند و هم کج بشود، در اینجا می فرماید دیه کامل دارد (الدّیه کامله على الأحوط)- عبارت شیخ در کتاب خلاف قال الشيخ فی الخلاف: إذا كسر رقبتة فصار كالمثقت و لم يعد إلى ما كان عليه، الدّیه. و قال الشافعی فی الحکومه، دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم. مراد شیخ از اخبار، همان دوتا روایت است، یکی روایت عبد الله بن سنان و دیگر روایت هشام بن سالم است که می گفتند هر چیزی که در بدن انسان تک است، ففیه الدّیه کامله، و گردن در بدن انسان تک است. بنابراین، دیه کامله در اینجا بر طبق قاعده است، علاوه بر این دو روایت، یک روایت دیگر هم داریم که خبر مسمع باشد. مضافاً إلى خبر مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام، و قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «فی الصعر الدّیه»، و الصعر هو أن يثنى عنقه فيصير في ناحیه. یعنی گردن یا به سمت راست خم بشود یا به سمت چپ، که قطعاً حاکی از شکستگی رگ ها و استخوان هاست. بلی، در روایت ظریف آمده که دیه اش پانصد دینار است که نصف دیه کامل باشد، ولی کسی به این قسمت از روایت ظریف عمل نکرده است و احدی از علما بر طبق آن فتوا نداده است. الفرع الثانی: إذا جنى عليه فصار أصغر، معلوم می شود که اصغر با اصغر فرق می کند، اصغر هم شکستگی است و هم میل، اصغر فقط کجی است، اما شکستگی نیست، یعنی به گونه ای است که می تواند راست کند، انتها خود بخود دو مرتبه کج می شود، در اولی قدرت بر راست کردن ندارد، اما در دومی ممکن است، ولی دو مرتبه بی اختیار کج می شود- و إن لم یکن کسر، متن تحریر الوسيله و كذا لو جنى على وجه يثنى عنقه و صعر- در اینجا هم می فرماید دیه کامل دارد، چون روایت مسمع اینجا را هم می گیرد، مگر اینکه بگوییم روایت مسمع دو قید دارد، هم شکستگی و هم کجی، ولی در اینجا فقط کجی است و شکستگی نیست،- و كذا لو جنى عليه بما يمنع عن الإزدراء- یعنی کاری کرد که این نمی تواند غذا را بلعد، «ازدراء» به معنای بلعیدن است- ازدرد، یزدرد و إزدراء- در اینجا دو احتمال است: الف: یک احتمال این است که دیه کامله دارد، چرا؟ چون یکی از فواید بزرگ گردن فرو بردن غذا است، ولی این آدم نمی تواند غذا را فرو ببرد، ناچار است که از راه دیگر تغذیه کند. ب: ممکن است بگوییم که در اینجا حکومت و ارش است نه دیه، زیرا مسئله منصوص نیست، اولی و دومی منصوص است، اما این فرع منصوص نیست، کاری با این آدم کرده اند که نه گردن شکسته و نه گردن کج شده، ولی در عین حال این آدم نمی تواند غذا را فرو ببرد، اگر در اینجا قائل به حکومت و ارش بشویم شاید بهتر باشد. متن تحریر الوسيله و كذا لو جنى عليه بما يمنع عن الإزدراء و عاش كذلك بإيصال الغذاء إليه بطريق آخر و قيل في الموردین بالحکومه، و لا یبعد هذا القول. یعنی در هر دو مورد حکومت است، علت اینکه در هر دو مورد حکومت است، مثل اینکه روایات در جایی است که شکستگی هم باشد، در دومی شکستگی نیست و فقط کجی است و در سومی هم شکستگی نیست و هم کجی. ولذا اگر در دومی و سومی قائل به حکومت بشویم افضل است. المسأله الثانیة: لو زال العيب- أي تمایل العنق و بطلان الإزدراء- فلا دیه، و علیه الأرش، و كذا لو صار بنحو یمكنه الإزدراء و إقامة العنق و الالتفات بعسر. اگر جنایتی کرد و طرف را پیش طیب و پزشک بردند و گردن او را معالجه کردند، یعنی هم شکستگی را برطرف کردند و هم کجی را، در اینجا چه باید کرد؟ امام در اینجا می فرماید دیه ندارد، فقط ارش دارد، چرا؟ زیرا ادله ای که می گوید دیه بدهد، ناظر به جایی است که مادام العمر در این حالت بماند، اما وقتی که این آدم را به همان حالت اول بر گردانند، ادله دیه از اینجا منصرف است، ادله ی دیه، به جایی نظر دارد که به این آدم بگویند: اصغر أو اصغر، ولی این آدم الآن نه اصغر است و نه اصغر، بلکه یک انسان کامل است، عین این مسئله در سومی هم

می آید، یعنی پزشکان آمدند و این آدم را معالجه کردند و در اثر معالجه به راحتی می تواند غذا را فرو ببرد. باز می فرماید در اینجا حکومت و ارش است نه دیه. چرا؟ چون دیه در جایی است که تا آخر عمر به حالت باقی بماند. بنابراین، در هر سه فرع اگر به حالت اول خود برگشت، حکومت و ارش است نه دیه، چون دیه در جایی است که این آدم تا آخر عمر، به همان حالت باقی بماند.

ص: ۱۹

دیه «لحیین»، یعنی دو استخوان دو طرف پایین صورت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه «لحیین»، یعنی دو استخوان دو طرف پایین صورت التاسع: اللحیتان المسأله الأولى: فی اللحیین إذ قلعا الدیه کامله، الخ. بحث در باره دیه اعضاست، هفت عضو را خواندیم، که آخرین آنها عنق بود، الآن وارد می شویم در عضو نهم که اللحیان باشد، معمولاً ما لیحه را به ریش اطلاق می کنیم و حال آنکه لیحه از نظر اصالت محل است، محل را لیحه می گویند، قهراً به عضوی هم که شعر و مو در آن می روید، کلمه لیحه اطلاق کرده اند. تعریف لیحه حضرت امام خمینی (ره) تعریف خوبی از لیحه دارند و می فرماید: «لیحه» استخوانی است که در طرف فک پایین قرار گرفته است، نه فک بالا، که منتهایش به گوش می رسد، طرف دیگرش هم به ذقن منتهی می شود، یعنی دو طرف دارد، طرف یمنی دارد و طرف یسری، ولی اعلی و اسفل ندارد، فک است که اعلی و اسفل دارد، اما «لحیان» یمنی و یسری دارد نه اعلی و اسفل، پس «لیحه» در حقیقت استخوانی است که خلاق متعال آن را آفریده و اتفاقاً دندان انسان هم روی همین لیحه می روید، اگر کسی فاقد لیحه باشد، فاقد دندان سفلی هم است، حال اگر کسی جنایت کرد و هردو لیحه را از بین برد، یعنی هردو استخوان را از بین برد، آیا در اینجا نصی لازم است یا نص هم نباشد، قاعده کلیه کفایت می کند؟ اقتضای قاعده در مسئله چیست؟ اگر هردو لیحه را از بین برد، چنانچه نصی داشته باشیم، حکم مسئله روشن است، اگر نص خاص نداشتیم، قاعده کلیه برای ما کافی است، یعنی روایت عبد الله بن سنان، و روایت هشام بن سالم به صورت قاعده کلیه می گویند هر چیزی که در انسان مکرر است، جفتش دیه کامل دارد، بنابراین، «لحیان» دیه کامل دارد، و اگر جانی به یکی از آنها لطمه بزند، باید نصف دیه را بپردازد. پس قواعد عامه برای ما کافی است، علاوه بر قواعد عامه، شاید بتوان روایت خاصی هم برای این مسئله پیدا کرد، ولی من روایت خاصی را در این مورد ندیدم. المسأله الأولى: فی اللحیین إذا قلعا الدیه کامله، و فی کل واحد منهما نصفها خمسمائه دینار، و هما العظامان اللذان ملتقاهما - نهایت شان - الذقن - چانه -، و فی الجانب الأعلی یتصل طرف کل واحد منهما بالأذن من جانبی الوجه، و علیهما نبات الأسنان السفلی، دندان پایین روی لحیین قرار گرفته است و اگر لحیین نباشد، برای دندان پایین محل برای رشد نیست. ادله مسئله چرا در لحیین دیه کامل است؟ علاوه بر اینکه مسئله اجماعی است، تحت روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم داخل است. روایت عبد الله بن سنان ۱: محمد بن یعقوب متوفای: ۳۲۹، -، عن علی بن ابراهیم - متوفای: ۳۰۹، -، عن ابیه - تاریخ وفاتش در دست نیست -، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر بن زنی - ظاهراً وفاتش در سال: ۲۲۰، است -، عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «ما كان فی الجسد منه اثنان ففیه نصف الدیه، مثل الیدین و العینین، الخ». الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱. روایت هشام بن سالم ۲: و باسناده

شیخ- عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن خالد ، عن ابن أبي عمير- متوفای: ۲۱۷،- ، عن هشام بن سالم قال: «كُلُّ ما كان فی الانسان اثنان ففيهما اللدیه ، و فی أحدهما نصف اللدیه ، و ما كان فيه واحد ففيه اللدیه» همان مدرک ، الحدیث ۱۲، بنابراین، هردو روایت مدرک مسئله است، روایت اول فقط مجموع را می گوید نه نصف را، اما روایت هشام متذکر نصف هم است. المسأله الثانيه: لو قلع بعض من كَلَّ منهما أو من أحدهما فبالحساب مساحه، و لو قلع واحد منهما و بعض من آخر فنصف اللدیه للمقطوع، و بالحساب للبعض الآخر. حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله دو فرع را متذکر است، حال اگر یک نفر یک تکه از لَحیه ی یمنی و یک تکه هم از لَحیه یسری را قلع و قمع کند و از بین ببرد، در اینجا چه کنیم؟ انسان توهم می کند که اگر یک تکه از یک طرف و یک تکه هم از طرف دیگر قطع کند و از بین ببرد، اگر به مقدار یک طرف لَحیه است، دیه اش نصف است، ولی این گونه نیست، بلکه بهتر این است که اندازه بگیرد، هر مقداری که قطع شده به همان اندازه و مقدار دیه بدهد، اگر نصف قطع شده، باید نصف نصف پانصد را بدهد که می شود دویست و پنجاه، یعنی اگر نصف آن قطع شده، دیه اش می شود دویست و پنجاه، نصف آن دیگری قطع شده، باز هم دویست و پنجاه، اینجا سراغ مساحت می رویم نه سراغ ارش، در جایی که ما راه روشن داشته باشیم، سراغ ارش نمی رویم و مثل همین مسئله را در لسان، انف، داشتیم که اگر یک تکه را قطع کند، میزان مساحت است، در بسیاری از مسائل گذشته علمای ما کلمه مساحت را به کار بردند و روایات هم تعبیر به مساحت کرده اند. دلیل مسئله البته ما در اینجا نص و روایت نداریم، اما می توانیم از جاهای دیگر الهام بگیریم، البته اسم این را نباید قیاس بگذاریم، بلکه اسمش فهم عرفی است، یعنی وقتی که دیدیم در سایر اعضا مساحت را مطرح کرده اند، این عضو هم با زبان و گوش یا انف یا بینی چه فرق می کند؟ اگر در آنجا میزان مساحت است، در اینجا هم میزان مساحت است. فرض کنید از اولی یک ثلث را قطع کرده، از دومی نصف را از بین برده، از این یک ثلث می گیرند، از آن دیگری نصف. فرع دوم فرع دوم این است که از یکی، یک تکه را کنده، اما از دیگری همه را کنده، قانونش این است که از آن یکدانه که همه را کنده، نصف دیه است، این دیگری هم حسب المساحه است. بنابراین، باید اینها طبق قواعد معنا کنیم، اینها را می گویند فهم عرفی، فهم عرفی معنایش این است که دلالت لفظی نیست، اما عرف از هر کدام این جور می فهمند، گاهی آقایان می گویند الغای خصوصیت، گاهی می گویند فهم عرفی، هردو تعبیر خوب است. کلمه ی الغای خصوصیت فنی است، اما آنکه می تواند خیلی روشن باشد، فهم عرفی است، عرف از مجموع روایاتی که در سایر اعضا آمده است، می فهمد که شرع مقدس دیگر تعبد ندارد تا که بگوییم ذقن یک میزان دارد و لَحیه هم یک میزان دیگری دارد، این گونه نیست، بلکه با دیگران یکی است. لو قلع بعض من كَلَّ منهما، أو من أحدهما فبالحساب مساحه، و لو قلع واحد منهما و بعض من آخر فنصف اللدیه للمقطوع، و بالحساب للبعض الآخر. فرع اولی این است که از هر کدام یک تکه را قلع می کند، یا فقط از یکی، یک تکه را از بین می برد، ولی فرع دومی این است که از هر کدام یک تکه را قلع می کند، و لو قلع واحد منهما و بعض من آخر فنصف اللدیه للمقطوع، و بالحساب للبعض الآخر. المسأله الثالثه: ما ذكرناه ثابت فيما إذا قلعا منفردين عن الأسنان، كقلعهما عن لا سن له، و أمّا لو قلعا مع الأسنان فتزاد ديه الأسنان و لا تتداخلان. اینکه ما گفتیم باید این آدم برای هر یک نصف دیه بدهد، این در جایی است که «شخص» لَحیه دارد، اما دندان ندارد، مثل بچه، یا مثل انسانی که تمام دندان هایش ریخته، اینجا ما گفتیم هردو تایش تمام اللدیه را دارد، یکی از آنها نصف اللدیه دارد. اما اگر جانی جنایت را بر یک جوانی وارد کرد که بیست و هشت دندان در دهانش است، آن حساب جداگانه دارد، لَحیه حسابی دارد، دندان هم به حساب دندان ها، اگر یک طرف لَحیه را از بین ببرد، بعداً از بیست و هشت دندان، چهارده تا را از بین ببرد، یک نصف باید بدهد برای لَحیه، نصف دیگر هم باید بدهد برای دندان، حال اگر کسی هردو لَحیه را از بین ببرد، و هردو لَحیه هم بیست و هشت دندان داشت، در اینجا باید دو دیه

بدهد، یک دیه برای لحيه و یک ديه هم برای اسنان، چرا؟ چون اینها از همدیگر متباین هستند. إن قلت: آقایان در باره دست می گویند، اگر کسی اصابعی کسی را قطع کرد، نصف ديه دارد، اما اگر دست کسی از بند و مفصل و میچ قطع کرد باز می گویند نصف ديه، چطور شد که وقتی تنها اصابع را قطع می کنند، می گویند نصف ديه، از کوع و میچ هم قطع می کنند، باز می گویند نصف ديه؟ قلت: فرق است بین اینجا و آنجا، می گوئیم در اینجا تبعیت روشن است، یعنی اصابع جزء دست است، اما اسنان، استخوانی است خاص، ارتباطی به لحيه ی که استخوان دیگری است ندارد، ولذا اسنان تابع لحيه نیست، اما اصابع تابع يد است. متن تحرير الوسیله ما ذکرناه ثابت فیما إذا قلعا منفردین عن الأسنان - مانند طفل و بچه و یا پیره مردی که دندانها را کشیده - کقلعهما عن لا سن له، و أما لو قلعا مع الأسنان فتزاد ديه الأسنان و لا تتداخلان.. چرا لا تتداخلان؟ برای اینکه اصل عدم تداخل است. اگر کسی لحيه کسی را قطع کرد و دندان سالمی هم داشت، اینجا دو سبب ديه داریم، اصل در اسباب هم عدم تداخل است و اصل در مسببات هم عدم تداخل است. فلذا حق نداریم که اینجا را با يد و دست یا با رجل و پا مقایسه کنیم. المسأله الرابعه: لو جنى علیهما و نقص المضع أو حصل نقص فیهما ففیه الحکومه. اگر جانی، با مشت یا چوب یا چیز دیگری به صورت کسی زد، استخوان سر جایش است، فک سر جایش است، اما حرکت ندارد، یعنی حرکت ندارد تا غذا را بجود، چون موقعی که غذا را می جوئیم فک انسان حرکت می کند و اگر حرکت نکند انسان نمی تواند غذا را بجود، جنایتش لحيه را از بین نبرده، ولی آثار لحيه را از بین برده، فک یکی از آثارش حرکت است برای مضع و جویدن غذا، به گونه ای به فکش زده که برای غذا خوردن حرکت نمی کند. اینجا روایت نداریم، نمی توانیم الغای خصوصیت کنیم، فلذا ناچاریم که سراغ ارش و حکومت برویم. لو جنى علیهما و نقص المضع أو حصل نقص فیهما علی وجه يعسر تحریکهما، یعنی نمی تواند آنها را حرکت بدهد - ففیه الحکومه. العاشر: الیدان المسأله الأولى: فی الیدین. یدان منصوص است و غالباً مورد جنایت دست واقع می شود، یدان علاوه بر اینکه روایت خاص داریم، تحت روایت عامه هم داخل است، هر دو دست ديه کامل دارد، یکی از آنها نصف ديه دارد. ید عبارت است از نوک انگشتان تا بند دست، یعنی جایی که بستن ساعت و النگو است که مفصل باشد. کف دست هم عبارت است از نوک انگشتان تا محل بستن ساعت و النگو در زنان. البته انگشتان تابع است، اگر خود انگشتان را مستقلاً قطع کند، ديه کامل دارد، اما اگر دست را از مفصل و محل بستن ساعت، ديه کامل برای همه است، چرا؟ لأن الأصابع تابعه. متن تحرير الوسیله فی الیدین الدیه کامله، و فی کل واحد نصفها، من غیر فرق بین الیمنی و الیسری، و من کانت له ید واحد خلقه أو لعارض فلها نصف الدیه. شاهد مسأله روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم شاهد است، علاوه بر این دو روایت، روایات خاصه هم داریم. روایت سماعه ۱: محمد بن الحسن - متولد: ۳۸۵، متوفای: ۴۶۰ - باسناده عن احمد بن خالد - متوفای: ۲۷۲ - بین تولد ها بیش از صد سال فاصله است، قطعاً سند می خواهد، سندش در مشیخه است - عن عثمان بن عیسی - از اصحاب اجماع است -، عن سماعه قال: سألته - مضمهر شد، ولی این مضمهره بودن ضرر ندارد، زیرا در اول کتاب اسم امام کاظم (علیه السلام) را برده، از آن به بعد می گوید: سألته، که ضمیر به امام بر می گردد - عن الید، قال: « نصف الدیه، و فی الأذن نصف الدیه إذا قطعها من أصلها » و رواه الكلینی عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد مثله. روایت ابن سنان ۲: محمد بن مسعود العیاشی عیاشی در حدود سال: ۳۲۰ فوت کرده و در سمرقند بوده، سمرقند الآن جزء ازبکستان است، زبان شان فارسی است، ولی جزء ازبک است و ازبک هم زبان شان ترکی است، ایشان در آنجا بوده، یک حوزه حدیثی شیعه داشته، یک حوزه حدیثی در سمرقند بوده و یک حوزه حدیثی هم در قم بوده و یک حوزه حدیثی در کوفه بوده، ولذا نجاشی می گوید فلانی در سال: ۳۵۵ آمد، کتب عیاشی را به عراق آورد، حدیث شیعه متفرق شده بود، برخی در کوفه بود، برخی در قم و ری، و برخی هم در سمرقند بود، عیاشی می نویسد

خانه محمد بن مسعود پر از نویسنده بود، غلغله بود، بین ناسخ، و قابل و مقابل، یک عده می نوشتند، یک عده هم مقابله می کردند، یک عده هم می خواندند، در آن زمان سرقمند یک حوزه فقهی و حدیثی بوده، تفسیر مرحوم مسعودی مسند بوده، یک آدم کم عقلی پیدا شده، آن را استنساخ کرده، سندها را حذف کرده، فقط آخر سند را آورده، اگر این آدم کم عقل به سندش دست نبرده بود، خیلی ثروت علمی خوبی بود- فی تفسیره عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قضی أمير المؤمنين (عليه السلام): «و كذلك ديه اليد إذا قطعت خمسون من الإبل» همان مدرک، الحدیث ۱۴، فرع دیگر که امام ذکر می کند این است که اگر کسی یک دست بیشتر نداشت، چطور یک دست بیشتر نداشته؟ یا مادر زادی بوده، یا در جبهه و جنگ قطع شده، یا در اثر جنایت قطع شده، فقط یک دست بیشتر ندارد، یک نفر آمد، همان یک دست را هم قطع کرد، در اینجا چه باید کرد؟ بعضی از علمای اهل سنت معتقدند که باید تمام دیه را بدهند، چرا؟ چون این آدم را بی دست کرده، ولی ما تابع این اوهام نیستیم، بلکه تابع دلیل و روایت هستیم، دلیل و روایت در اینجا می گویند: «فی واحده نصف الدیه» است، اما اینکه آدم دست دیگری نداشت و جانی با این جنایتش او را کاملاً بی دست کرد، این گونه مسائل مطرح نیست. بلکه عیناً مثل واحد العین است، فرض کنید یک آدمی است که یک چشم بیشتر نداشته باشد، اگر کسی چشم دیگری او را هم در آورد، فقط نصف دیه دارد نه تمام دیه. البته این را قبول داریم که برای این آدم سنگین تر تمام می شود، ولی ما تابع روایات هستیم. الفرع الثانی: قال الشيخ فی الخلاف: من قطعت إحدى يديه في الجهاد و بقيت الأخرى، فقطعها إنسان كان فيها نصف الدية و به قال جميع الفقهاء، و قال الأوزاعي: كمال الدية ديه الیدین. ولی معلوم می شود که این حرف شافعی است و ما ید را هم معنا کردیم و گفتیم عبارت است از نوک انگشتان تا مچ، یعنی جایی که ساعت را می بندند. متن تحریر الوسیله حد الید التي فيها الدية المعصم أى المفصل الذى بين الكف و الذراع- فلو قطعت إحداهما من المفصل ففيها نصف الدية، و إن كانت فيها الأصابع فلا ديه للأصابع فى الفرض و لو قطع الأصابع منفردة ففيها خمسة دینار نصف الدیه.

ص: ۲۰

دیه یدان و دو دست کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه یدان و دو دست حضرت امام در این مسئله دوم، سه فرع را ذکر می کند، ولی ذکر فرع سوم ظاهراً لزومی نداشته باشد. فرع اول فرع اول این است که اگر دست کسی را از مچ قلع کند، یعنی از معصم و محل بستن ساعت در مردان و النگو در زنان قطع کند، یک دست نصف دیه دارد، دو دست تمام دیه را دارد. فرع دوم فرع دوم این است که اگر دست کسی را از مچ قطع کردند، آیا می شود گفت که دو دیه دارد، یکی برای کف -البته کف به معنای فارسی همان گودی بالای انگشتان را می گوید، ولی کف در زبان عربی عبارت است از نوک انگشتان تا معصم و مچ، یعنی جای که النگو یا ساعت را می بندند- و دیگری هم برای اصابع؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید: دو دیه ندارد، چرا؟ بخاطر اطلاق دلیل، چون دلیل می گوید: «بالید خمس مائه دینار»، ید و دست به مجموع آنها اطلاق می شود، یعنی از سر انگشتان گرفته تا مچ دست را ید می گویند. بلی، اگر خود اصابع را قطع کنند، دیه مستقل دارد، اما اگر ید را قطع کند و به تبع آن اصابع هم قطع شود، این دیه واحده دارد نه دو دیه، چرا؟ دلیلش اطلاق است، «بالید الواحده خمس مائه دینار»، اطلاقش همه کف را می گیرد. فرع

سوم ولی نمی دانیم که ایشان (حضرت امام) چرا فرع سوم را عنوان کرده اند، چون بعداً مستقلاً بحثش می آید و آن این است که اگر تنها اصابع را قطع کند، یعنی اصابع خمسه را منفکه و منفرده قطع کند، البته این دیه دارد، ایشان نباید این فرع را در اینجا مطرح کنند، چرا؟ چون این فرع را مستقلاً در آینده عنوان کرده اند، اما اینکه در اینجا تاکید کرده اند، اشکال ندارد. متن تحریر الوسیله فرع اول: حَدَّ الْيَدِ الَّتِي فِيهَا الدِّيَةُ الْمَعْصَمِ أَى الْمَفْصَلِ الذِّي بَيْنَ الْكَفِّ وَ الذَّرَاعِ - اینکه دست انسان حرکت می کند بخاطر مفصل است و اگر مفصل نبود، دست هرگز نمی توانست حرکت کند، اما در سارق و سارقه که قرآن کریم می فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» المائده: ۳۸، در آنجا روایت داریم که چها انگشت را قطع می کنند. به بیان دیگر در مورد سارق و سارقه دلیل خاص داریم و اگر دلیل خاص و روایت نداشتیم، در آنجا هم از میچ و معصم قطع می کردند، چنانچه اهل سنت از میچ قطع می کنند، ولی ما روایت داریم، فلذا چهار انگشت را قطع می کنیم، یعنی اگر دلیل خاص نداشتیم، در آنجا هم از مفصل و میچ قطع می کردیم. فرع دوم: فلو قطعت إحداهما من المفصل ففيها نصف الدية، و إن كانت فيها الأصابع فلا دية للأصابع في الفرض. فرع سوم: و لو قطع الأصابع منفردة ففيها خمس مائة دينار نصف الدية. این فرع سوم، بحثش به طور مفصل و مستقل خواهد آمد. المسأله الثالثه: فی قطع الكفّ مع فقد الأصابع الحكومه، سواء كان بلا أصابع خلقه أم بآفه أم بجنايه جان. مسئله سوم این است که يك نفر انگشت ندارد و فقط کف را دارد البته کف به معنای فارسی، نه کف در زبان عربی، چون در زبان عربی به مجموع دست کف می گویند، یعنی از نوک انگشتان گرفته تا میچ را کف می گویند - دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در مسئله سوم حضرت امام می فرماید: «فی قطع الكفّ مع فقد الأصابع الحكومه» این به اعتبار ما سبق است، چون سابقاً این آدم کف سالمی داشت، الآن کف سالم ندارد، نه اینکه کف را در کف فارسی به کار برده باشد، یعنی این گونه نیست که کف را در کف فارسی به کار برده باشد، بلکه کف را به همان کف عربی به کار برده، ولی به اعتبار اینکه کف همیشه اصابع دارد، فلذا این گونه تعبیر کرده است. اگر دست کسی را قطع کردند که اصابع ندارد، در اینجا چه باید کرد، آیا سراغ مساحت برویم یا سراغ حکومت؟ حضرت امام (ره) و آقایان می گویند در اینجا مساحت نیست، بلکه مراد حکومت است، فی قطع الكفّ مع فقد الأصابع الحكومه، سواء كان بلا أصابع خلقه - یعنی مادر زادی انگشت نداشته - أم بآفه - در اثر مرضی انگشتان خود را از دست داده - أم بجنايه جان - یا کسی انگشتان این آدم را قطع کرده - می فرماید در اینجا حکومت است، چرا؟ نظر علامه قال العلماء: و فی قطع کفّ لا إصبع علیه الحكومه. وجهه عدم تقدیر له، و لا تطلق اليد على الكفّ وحده، و إطلاقه على الأصابع وحدها للنص. علامه می فرماید در اینجا دیه نیست، یعنی پانصد دینار نمی دهند، چرا؟ چون کلمه ی «ید» بر آن اطلاق نمی شود، زیرا «ید» به مجموع اطلاق می شود نه تنها به کف، فلذا باید ارش بدهد. إن قلت: چطور در باب سرقت به چهار انگشت، کلمه ی «ید» و دست اطلاق شده است؟ قلت: می گوید در آن مورد نص داریم، یعنی در نص و روایت، بر انگشتان اطلاق ید شده، یعنی بعداً به پنج انگشت دست می گوئیم، اینکه قرآن کریم می فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» نص و روایت معصوم (علیه السلام) می گوید مراد از ید و دست در این آیه مبارکه، چهار انگشت است و اگر نص نداشتیم، به چهار انگشت ید و دست اطلاق نمی شد. فقط چیزی که هست، علامه می گوید به شرط اینکه ارش بالاتر از پانصد دینار نباشد، مثلاً اگر یک زن بسیار زیبایی است که بریدن دست او واقعاً خیلی صدمه ی زیادی به زیبایی اش زده است یا یک کارگر فعالی است که از دستش طلا می بارید یا نقاشی بود که با دستش نقاشی می کرد، ممکن است عرفاً برای این آدم ارش بالاتر از پانصد دینار تعیین کنند، علامه می گوید این نمی شود، یعنی نمی شود برای این گونه چیزها ارش بالاتری در نظر گرفت، چرا؟ چون این از قبیل: «زیاده الفرع علی الأصل» می شود و «زیاده الفرع علی الأصل»

صحیح نیست، حضرت امام هم حکومت را انتخاب کرده. بیان استاد سبحانی ولی یک احتمال در اینجا به نظر رسیده که دیگران هنوز به این احتمال نرسیده اند و آن اینکه چرا سراغ مساحت نرویم، بگوییم راحه و کف دست، نسبت به دست نصف است و باید نصف دیه را بدهد، چون از قبیل: «ما لا نص فیه» است و در «ما لا نص فیه» ممکن است ارش باشد و ممکن است مساحت، کما اینکه در مسائل بعدی دنبال مساحت هم خواهیم رفت فلذا احتمال می دهیم که اینجا مساحت را در نظر بگیریم و نصف دیه دست را بدهیم - که دویست و پنجاه دینار می شود - بهتر باشد. خلاصه مسئله سوم این شد که اگر جانی دست کسی را - که انگشت ندارد - قطع کند، حضرت امام و سایر فقها می گویند ارش و حکومت دارد، ولی ما احتمال مساحت هم دادیم. المسأله الرابعه: لو قطعت الکف ذات الأصابع مع زیاده من الزند. فرع اول اگر جانی دست کسی را از مچ قطع کرد، ولی کمی از مفصل بالا تر رفت، مثلاً یک سانت از مفصل و مچ بالاتر رفت، ولی به ذراع نرسید فرع دوم همین دست را قطع کردند، نه تنها از زند رفت بالا، بلکه مقداری از ذراع را هم گرفت، در اینجا چه باید کرد، آیا این زیادی، زیادی بر زند و زیادی از ذراع، مشمول حکومت است یا مشمول مساحت؟ مرحوم بهیانی می فرماید اصلاً زیادی در اینجا حکمی ندارد، با این وجود چه باید کرد؟ اقوال در اینجا سه احتمال وجود دارد: قول اول: غالب فقها می گویند در اینجا ارش و حکومت است. مرحوم صاحب مفتاح الکرامه از خیلی ها نقل کرده که قائل به ارش هستند، چرا؟ أخذاً بالضابطه الکلیه، أعتی کل ما لم یرد فیه نص فیه الأرش. قول دوم: قول دوم این است که در اینجا ارش نیست، بلکه مساحت است، مرحوم صاحب جواهر همین را تأیید می کند، چرا؟ چون در جاهای دیگر در این موارد، همیشه مساحت را در نظر می گیرند، چیزی که دارای مساحت است و قابلیت انداز گیری است، باید اندازه گیری کرد. قول سوم: قول سوم مال صاحب مفاتیح است، یعنی فیض کاشانی، ایشان می گوید اصلاً چیزی نیست، چرا؟ لأن الأضعف تدخل فی الأغلط، می گوید آن دو سانت داخل می شود در دست، البته سومی ظاهراً مبنای صحیحی ندارد، چرا؟ به جهت اینکه این آدم دو جنایت کرده، یک جنایت دست و یک جنایت هم ذراع، بنابراین، قول سوم که می گوید: «الأضعف داخل فی الأغلط» صحیح نیست، امر دایر است بین قول اول و قول دوم، گروهی می گویند دیه، گروهی می گویند ارش، گروهی هم مانند صاحب جواهر می گوید مساحت، و هیچکدام در نظر ما ترجیحی بر دیگری ندارد، صاحب جواهر می گوید لعل اصحاب که گفته اند ارش، مرادش از ارش، مساحت است، چون تقدیر ندارد فلذا ارش گفته اند و مرادشان همان مساحت است. بیان استاد سبحانی من هم نتوانستم از این دو قول را یکی را انتخاب کنم، چون هر دو احتمال می رود، یعنی نمی دانم ارش است یا مساحت. المسأله الخامسه: در این مسئله خامسه و پنجم، چهار فرع است، هر چند عبارت حضرت امام، چهار فرع را نمی رساند، اما چهار فرع قابل فرض است. فرع اول اگر دست کسی را از مرفق قطع کردند، قابل قصاص است. فرع دوم اگر جانی، دست کسی را از منکب قطع کرد، که مفصل دارد و قابل قصاص است، می فرماید همه اینها یک دیه دارد که پانصد دینار باشد. چرا؟ لإطلاق الأدله، چون ادله می گوید: «للید خمس مائه دینار»، زیرا کلمه ی «ید» بر همه اینها اطلاق می شود، یعنی به منکب هم می گویند: ید. فرع سوم حال اگر جانی، دست کسی را از مرفق قطع کرد، منتها کمی بالاتر، یا از منکب قطع کرد، منتها کمی بالاتر، همان مسئله ی قبلی می آید که هل هنا ارش، هل هنا مساحه، أو لا أرش و لا مساحه؟ بنابراین، در این مسئله پنجم، چهار فرع را می توانیم بگنجانیم: الف: تنها از مرفق قطع کند، ب: تنها از منکب قطع نماید، ج: از مرفق کمی بالاتر قطع کند، د: از منکب کمی بالاتر قطع نماید. اولی حکمش و دومی حکمش روشن، سومی و چهارمی مبنی بر فرع قبلی است، اگر در فرع قبلی، فرع قبلی این بود که از زند کمی بیشتر، یا از ذراع کمی بیشتر، اگر در آنجا مساحت گفتید، در اینجا هم بگویید مساحت، اگر در آنجا ارش گفتید، در اینجا هم ارش بگویید: متن تحریر الوسيله فی قطع الید من المرفق خمس مائه دینار کان لها کفّ أو لا، و من المنکب كذلك کان لها مرفق أو لا، و لو

قطعت من فوق المرفق فيحتمل في الزيادة الحكومة و يحتمل الحساب مساحة. بيان استاد سبحانی ممکن است در اینجا یک احتمال دیگر هم بدهیم و آن اینکه بگوییم حاکم مخیر است بین ارش و مساحت، که این می شود قول چهارم در مسئله.

ص: ۲۱

دیه بدان و دو دست کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه بدان و دو دست اگر انسانی در یک دست، دو دست داشته باشد، یعنی در کنار ید اصلی، یک ید و دست دیگری هم داشته باشد (یا از مچ یا از مرفق) و هردو هم رشد کنند، مسلماً یکی از اینها اصلی است و دیگری زائد، یعنی نمی توان گفت که هر دو آنها اصلی هستند، بلکه یکی اصلی است و دیگری زائد، قهراً آنی که اصلی است، دیه اش روشن است، اما اگر جانی زائد را ببرد، زائد از قبیل «ما لا تقدر فیه» است، و چیزی که «لا تقدر فیه» باشد، حکومت و ارش دارد، البته تشخیص حکومت در اینجا کار مشکلی خواهد بود، مثلاً این دست بودنش یک مزایایی داشت، که حالا آن مزایا را ندارد. در دست تا حدی مشکل خواهد بود، چون دست زیادی غالباً کارایی ندارد، با این وجود آقایان می گویند حکومت دارد، تشخیص حکومت در اینجا کاری مشکلی است. فرع دوم البته گاهی عرف تشخیص ید اصلی از ید فرعی را می فهمد، گاهی عرف نمی فهمد و فقط اهل خبره می فهمند، هر یکی از این دست ها حرکت می کند و چیزی را می گیرد، هر کدام که حرکتش قوی باشد، او ید اصلی است، آن دیگری که ضعیف است، معلوم می شود فرعی است، هردو نمی تواند یکسان و یکنواخت باشند، بطش و قبض هردو نمی تواند یکنواخت و یکسان باشد فلذا هر کدام که بطش و اخذش قوی و شدید باشد، آن اصلی است و دیگری فرعی، حال اگر عرف ید اصلی را از ید فرع تشخیص نداد، برای تشخیص آنها به اهل فن مراجعه می کنند. آنگاه حضرت امام یک مقسمی را بیان می کند که این مقسم در فرع اول اثر بخش نیست، اما در فرع بعدی اثر بخش است، می فرماید: «و مع الاشتباه و عدم التمییز»، این را مقسم قرار می دهد، در فرع بعدی این موثر نیست، حال اگر ید اصلی و غیر اصلی تشخیص داده نمی شود و یک نفر آمد و هردو را قطع کرد، این جانی باید یک حکومت بدهد و یک دیه، در اینجا عدم تمیز موثر نیست، خواه متمیز باشد و خواه متمیز نباشد، این جانی دوتا کار کرده، یعنی هم ید اصلی را قطع کرده و هم ید فرعی را، تمیز و عدم تمیز، در اینجا موثر نیست، این مقسم را که برای این فرع قرار داده، در این فرع تمیز و عدم تمیز موثر نیست، چرا؟ چون خواه بشناسد یا نشناسد، یک حکومت دارد و یک دیه، فلذا موثر نیست. بلی، در فرع بعدی موثر است. حال اگر ید اصلی و فرعی شناخته شده نیست، ولی دو نفر آنها را قطع کردند، یعنی جانی اول یکی را قطع کرد، جانی دوم هم دیگری را، او ید اصلی و فرعی هم قابل باز شناسی از همدیگر نیست، در اینجا چه می شود کرد؟ در اینجا اشتباه و خطا منشأ اثر است، چون یخه هر کدام را که بگیریم، می گوید من اصل براثت دارم، یعنی اصل این است که من بیش از حکومت بدهکار نیستم، همیشه حکومت کمتر از دیه است، جانی دوم هم نسبت به خودش براثت جاری می کند و می گوید اصل این است که من هم بیش از حکومت بدهکار نیستم. اشکال ممکن است کسی بگوید از این دو اصل (براثت) دروغ است، چون یکی از این دو جانی قطعاً ید اصلی را قطع کرده. جواب مرحوم شیخ جواب این را در باب قطع داده و گفته تعارض اصلین در شخص واحد سبب سقوط می شود، یعنی نسبت به شخص واحد اثر بخش است، فرض کنید من نمی دانم که جامه سمت راست نجس

است یا جامه سمت چپ، یا آب سمت راست نجس است یا آب سمت چپ؟ اگر اصاله الطهاره را نسبت به هر دو جاری کند، این قطعاً دروغ است، اما نسبت به دو نفر دروغ نیست، جانی اول هم می گوید من اصاله البرائه من الزائد علی الحکومه جاری می کنم، جانی دوم هم می گوید من هم اصاله البرائه من الزائد علی الحکومه جاری می کنم، در نتیجه دوتا حکومت و ارش به «مجنی علیه» پرداخت خواهد شد. حال اگر یک نفر - در صورت اشتباه - یکی را قطع کرد و ما از او حکومت گرفتیم، ولی بعد از مدتی دیگری را هم قطع نمود، مسلماً باید دیه بدهد، چرا؟ چون علم اجمالی داریم که این آدم دوتا خطا کرده، یک حکومت و یک دیه، اگر از اولی حکومت گرفتیم، در دومی حتماً باید دیه بگیریم. پس فرع اول با فرع دوم فرق دارد، چون فرع اول را دو نفر انجام داده بودند، فرع دوم را یک نفر انجام داده بود، منتها مترتّباً، یعنی اول یکی را قطع کرد و حکومتش را هم پرداخت نمود و بعد از مدتی دومی را قطع می کند، در دومی باید دیه بدهد، چرا؟ چون علم اجمالی داریم بلکه تفصیلی داریم که این آدم یدی را قطع کرده است: «و لو كان القاطع واحداً لكن قطع الثاني بعد دفع الحکومه فالظاهر لزوم ديه كامله عليه». متن تحریر الوسيله المسأله السادسه: لو كانت له يدان على زند أو على مرفق أو على منكب ففي الأصلية ديه الید کامله و فی الزائده الحکومه، و التشخیص بينهما عرفی أو موكول إلى أهل الخبره، و مع الاشتباه و عدم التميز - این مقسم است و این مقسم در فرع بعدی موثر نیست - لو قطعهما معاً شخص واحد فعليه الديه و الأرش - اشتباه و خطا در این فرع موثر نیست، خواه متمیز باشد و خواه متمیز نباشد، باید یک دیه بدهد و یک حکومت -، و مع تعدد القاطع فالظاهر الحکومه بالنسبه إلى كل منهما، و لو كان القاطع واحداً لكن قطع الثاني بعد دفع الحکومه فالظاهر لزوم ديه كامله عليه. حضرت امام نباید بفرماید ظاهر این است که دیه کامله دارد، بلکه بفرماید متعین این است که دیه کامله بدهد، چرا؟ چون اگر در اولی حکومت باشد، در دومی نمی تواند حکومت باشد، چون یا اولی دیه است و دومی حکومت، یا بالعکس، مگر اینکه کسی بگوید وقتی اولی حکومت شد و شرع آن را امضا کرد، این دلیل نمی شود که بگوییم یا اولی ید است یا دومی، خلاصه به نظر ما متعین این است که دیه کامله بدهد نه اینکه ظاهر دیه کامله باشد. الحادی عشر: الأصابع المسأله الأولى: فی أصابع الیدین کامله، و کذا فی أصابع الرجلین و فی کلّ واحده منهما عشر الدیه من غیر فرق بین الإبهام و غیره اقوال در اصابع یدین، سه قول یا چهار قول داریم قول اول البته در مجموع اصابع هیچ اختلاف نیست، یعنی اگر کسی مجموع اصابع یک دست را قطع کند، خمسمائه دینار، یعنی دیه اش پانصد دینار است و هکذا رجلین، یعنی اگر اصابع پا را یکجا قطع کند، در یکی نصف دیه است و در مجموع، مجموع دیه است، بنابر این، یکجا قطع کردن جای بحث نیست، بحث در جایی است که اگر متفرق باشد، فقط سبابه را قطع کند یا وسطی را قطع کند، یا بنصر و یا خنصر را قطع کند، یکی را یا دوتا را قطع کند: مشهور در میان فقهای شیعه این است که: «سواسیه»، یعنی هر کدام عشر دیه است، این فتوا مشهور است، ولی شیخ طوسی این فتوا را از شافعی نقل می کند، اما خودش این فتوا را انتخاب نمی کند، بلکه قول دوم را انتخاب می کند که در آینده خواهد آمد. پس قول اول در میان فقهای شیعه مشهور است و صاحب کتاب «مفتاح الکرامه» این قول را از خیلی ها نقل می کند، من حدود شش روایت در اینجا آورده ام، جواهر با آن تبحرش دو روایت آورده، ولی ما شش روایت آوردیم که این اصابع سواسیه، فتوای شافعی هم همین است، البته این نقطه ضعف این روایات است که موافق با فتوای شافعی است، و الا شش روایت داریم که اینها مساوی هستند. قول دوم اما قول دوم بین اینها اختلاف می اندازد، مثلاً برای ابهام ثلث قائل است، برای چهارتای دیگر دو ثلث قائل است، مرحوم شیخ در خلاف بعد از آنکه قول اول را از شافعی نقل می کند، می گوید اصحاب ما روایت کرده اند که ابهامش یک ثلث است، چهار تا اصبع دو ثلث است. روایات حالا ما دلیل قول اول را می خوانیم که شش روایت است. روایت حلبی ۱: محمد بن الحسن باسناده عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن حماد، عن الحلبي، عن أبي

عبدالله (عليه السلام): «في الأصبع عشر الديه إذا قطعت من أصلها أو شلت، قال: و سألته عن الأصابع أهنّ سواء في الديه؟ قال: نعم» الوسائل: ج ١٩، الباب ٣٩ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٣، روایت حکم بن عتیبه ٢: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، و عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن زياد بن سوقه، عن الحكم بن عتيبه قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن أصابع اليدين و أصابع الرجلين رأيت ما زاد فيهما على عشره أصابع أو نقص من عشره فيها ديه؟ قال: فقال لي: «يا حكم الخلقه التي قسمت عليها الديه عشره أصابع في اليدين، فما زاد أو نقص فلا ديه له، و عشره أصابع في الرجلين فما زاد أو نقص فلا ديه له، و في كل أصبع من أصابع الرجلين ألف درهم، و كلما كان من شلل فهو على الثلث من ديه الصحاح» همان مدرک، الحديث ١، روایت عبد الله بن سنان ٣: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب - صحیحہ است -، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «أصابع اليدين و الرجلين سواء في الديه في كل أصبع عشر من الابل» الوسائل: ج ١٩، الباب ١ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٤: روایت سماعه ٤: و باسناده (شيخ) عن الحسين بن سعيد، عن الحسن - حسن بن علي بن فضال -، عن زرعه، عن سماعه قال: سألته عن الأصابع هل لبعضها على بعض فضل في الديه؟ فقال: «هنّ سواء في الديه» همان مدرک، الحديث ٦، روایت ابی بصیر ٥: و عنه، عن القاسم، عن عليّ، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «في السنّ خمسة من الابل أقصاها و أدناها سواء، و في الأصبع عشره من الابل» همان مدرک، الحديث ٧، ٦: محمد بن عليّ بن الحسين باسناده عن ابن بکیر، عن زراره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في الإصبع عشره من الابل إذا قطع من أصلها أو شلت» همان مدرک، الحديث ٨، ما تا اینجا شش روایت را آورديم در حالی مرحوم صاحب جواهر فقط دو روایت آورده، مشهور هم فتاویش همین است، کسانی که فتاویش همین است عبارتند از: و في كشف الرموز: أنه الأظهر بين الأصحاب و الأشهر في الروايات، و في السرائر أنه هو الصحيح الذي تقتضيه أصول المذهب، و في الرياض أنه عليه المتأخرون كافة، و في النافع: أنه الأشهر، و في المسالك و مجمع البرهان و المفاتيح: أنه المشهور. بنابراین، شهرت عملی طبق این روایات است. دیدگاه آیه الله خوئی در این میان از فقهای معاصر، حضرت آیه الله خوئی، این فتوا را قبول نکرده و فرموده هر چند این فتوا مشهور است، ولی مطابق فتوای شافعی است، ما عرض کردیم شیخ در کتاب خلاف، از شافعی نقل می کند که مساوی است، بعد می گوید: و روی أصحابنا أنه فی الإبهام ثلث و فی الباقي ثلثان، دومی را نظر می دهد، ولی ایشان می گوید تقيه در این روایات بوده، ولذا فتوا بر این نمی دهد و می خواهد قول دوم را انتخاب کند. اشکال استاد سبحانی بر بیان آیه الله خوئی ولی اگر کسی کتاب تعادل و تراجیح را با دقت بخواند، می فهمد که شهرت حرف اول را می زند، تقيه حرف بعدی را می زند، ما در اصول گفتیم شهرت از مرجحات نیست، بلکه از ممیزات حجت از لا حجه است، تقيه از مرجحات است، یعنی مرجح الحجه علی الحجه، روایاتی که در باره شهرت بود، گفتیم از این روایات استفاده می شود که شهرت ممیز الحجه عن لا حجه، ولذا شخصی از زبان امام صادق علیه السلام شنید که نصف مال را به دختر و نصف دیگر را به عمو بدهد، او عمل نکرد، وقتی در کوفه آمد و اصحاب را دیدند همگی گفتند که این فتوا از روی تقيه داده شده، باید همه را به دختر بدهی، بعداً که خدمت حضرت رفت و داستان را نقل نمود، حضرت فرمود تا کنون که به آن عمل نکردی؟ جواب داد که نه، حضرت فرمود پس همه را به دختر بده، معلوم می شود که موقعیت شهرت به قدری است که راوی با اینکه از امام شنیده بود که نصف را به عمو بدهد، با این وجود به قول امام عمل نکرد، بلکه به قول اصحاب ابی جعفر و صادق (علیهم السلام) عمل کرد. بنابراین، حقیقت این بود که حضرت آیه الله خوئی قول اول را انتخاب کند، چون شهرت اقوی از تقيه است. علاوه بر این، شافعی در سال: ١٥٠ متولد شده و در سال: ٢٠٤ فوت نموده، و حال آنکه حضرت صادق علیه السلام در سال: ١٤٨ فوت نموده، اصلاً شافعی در آن زمان نبوده، البته فتوای شافعی ریشه در پیشینیان داشته، اما آنچنان هم

نبوده که حضرت تقیه کند ولذا قول اول از نظر ما اقوی است. قول دوم ما علیه الشیخ فی الخلاف، و حکمی عن الوسيله: فی الإبهام ثلث ديه اليد الواحدة و فی الأربع البواقي الثلاثان بالسويه. قال الشیخ: و روی أصحابنا أن فی الإبهام منها ثلث ديتها و فی الأربع منها ثلثا ديتها بالسويه. و قال الشافعی: الخمسه متساويه فی کل واحد عشر من الإیل. قال ابن حمزه: و ديتها (أنمله الإبهام) ثلث ديه اليد، و فی قطع أنمله من سواها ثلاثا ديتها سوی ديه اليد. البته جایی که در انمله بگوید، در اصابع به طریق اولی خواهد گفت، دلیل شان چیست؟ دلیل شان روایت ظریف است. و استند فی ذلك إلى ما فی کتاب ظریف من قوله: «فی الإبهام إذا قطع ديه اليد مائه دينار و ستّه و ستون ديناراً و ثلثا ديناراً - إلى أن قال - و فی الأصابع فی کل أصبع سوی ديه اليد ثلاثه و ثمانون ديناراً و ثلث دينار». همه اینها را اگر حساب کنیم، مجموعش می شود ديه کامل. حال بحث در این است که آیا قول ظریف را بگیریم که بین ابهام و انگشتان فرق می گذارد، یا روایات ششگانه را بگیریم؟ مرحوم آیه الله خوئی روایات ششگانه را رها کرده، این روایت (روایت ظریف) را گرفته، ولی این روایت قائلش خیلی کم است، به نظر ما قول اول محکم است، قول دوم به درجه قول اول نمی رسد فلذا شهرت حرف اول را می زند، تقیه حرف دوم را.

ص: ۲۲

ديه اصابع و انگشتان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ديه اصابع و انگشتان سخن در باره اصابع بود، که در آن چند قول وجود داشت: قول اول قول اول این شد که همه اصابع از نظر قیمت و ارزش یکسانند، یعنی انگشت ابهام با سایر اصابع چندان فرقی ندارد و در این مورد چند روایت هم داشتیم که بررسی شد. قول دوم قول دوم این شد که ديه انگشت ابهام یک ثلث است و ديه چهار انگشت دیگر دو ثلث می باشد، یعنی یک ثلث مال انگشت ابهام و دو ثلث دیگر مال چهار انگشت دیگر است. دیدگاه شیخ طوسی گویا مرحوم شیخ طوسی همین قول دوم را انتخاب کرده است، ایشان بعد از آنکه قول اول را نقل می کند، می فرماید: «و روی أصحابنا»، قول خودش را نسبت به اصحاب می دهد و می گوید: «و روی أصحابنا»، ولی جمله ی «و روی أصحابنا» دلیل نیست که اصحاب هم به آن روایت عمل کرده باشند. بنابراین، بین این دو قول اختلاف است. نظریه استاد سبحانی ولی ما به این نتیجه رسیدیم که چون قول اول هم شهرت روائی دارد و هم دارای شهرت فتوایی می باشد، و شهرت عملی دارد، از این رو قول اول که می گویند همه اصابع مساوی و یکسانند مقدم بر قول دوم می باشد، هر چند قول اول موافق اهل سنت است و قول دوم مخالف، و ما عرض کردیم که شهرت «مميز الحجّه عن اللا حجّه» است، تقیه ممیز الحجّه عن لا حجّه نیست، بلکه «مرجح أحدی الحجّتين علی الحجّه الأخری» است. قول سوم قول سوم، مال أبو الصلاح حلبی است، ایشان در عین حالی که شاگرد شیخ طوسی است، شیخ طوسی در کتاب رجال خود، اسم شاگرد خود را (که أبو الصلاح باشد) آورده، معلوم می شود که ایشان شاگرد معتبری بوده، سنش هم بیش از شیخ است، یعنی با اینکه شاگرد شیخ است، ولی از شیخ بزرگتر است، چون أبو الصلاح متولد سال: ۳۷۴ است، جناب شیخ طوسی متولد سال: ۳۸۵ است، تقریباً نه سال از شیخ بزرگتر است و در عین حال شاگرد شیخ است، البته پیش مفید و سید مرتضی هم درس خوانده، پیش شیخ هم درس خوانده بود، ولی در عین حال برای اولین بار می بینم که یک استادی در کتاب خودش وقتی که می خواهد اسامی اعظام را بنویسد، شاگرد خود را هم نوشته است، یعنی أبو الصلاح را هم

نوشته است، ایشان (ابو الصلاح) کتابی در فقه دارد بنام: «الکافی» که من از آنجا نقل کرده ام، و همچنین کتابی در عقائد دارد بنام: «المعارف» تا حال هم دوبار چاپ شده است، ولی هنوز آن چاپی که در شأن این کتاب باشد، چاپ نشده، خیلی کتاب عقیدتی خوبی است. دیدگاه ابو الصلاح حلبی جناب ابو الصلاح می گوید من نظر دیگری دارم، ایشان راجع به ابهام همان قول دوم را می گوید، در ابهام نظرش همان قول شیخ طوسی است که ثلث دیه الید باشد، اما وقتی که به سایر اصابع می رسد، نظرش عوض می شود و می گوید: «کُلُّ أَصْبَعٍ عَشْرَ الدَّيَّةِ»، لابد مراد ایشان دیه الید است، عشر الدَّيَّةِ، «الف و لام» عوض از مضاف الیه است. پس ابهامش با قول شیخ طوس یکی است، تفاوت در سایر اصابع است، چون شیخ طوسی گفت اصابع چهارگانه، «ثَلَاثَا الدَّيَّةِ»، ایشان می گوید این چهار تا، دیه اش «کُلُّ عَشْرَ الدَّيَّةِ»، یعنی هر انگشتی دیه اش پنجاه دینار است - (بعضی از اصحاب درس می گوید مراد از عشر دیه، عشر دیه نفس است، که با این فرض دیه هر انگشت یکصد دینار می شود - در مورد «ابهام» همان حرف شیخ طوسی را می زند که «ثَلَاثَا الدَّيَّةِ» باشد، یعنی ثلث دیه الید. برای ابهام یک ثلث دیه الید را قائل است که می شود: ۱۶۶ دینار و خورده ای، برای هر انگشت هم عشر دیه الید واحد را قائل است، مثلاً دیه الید واحد پانصد دینار است، قهراً عشرش می شود: پنجاه دینار، که چهار تایش می شود دویست دینار، دویست دینار به ضمیمه: ۱۶۶ دینار می شود کمتر از پانصد دینار، ولذا این قول با ضابطه سازگار نیست، باید بالأخره پانصد دینار را پر کند، قول اول پر کرد و گفت همه اش مساوی است، قول دوم هم پر کرد و گفت مساوی است، چون گفت ابهام دیه اش یک ثلث است، چهار تای دیگر هم دو ثلث، هر دو قول، پانصد تا را پر می کند، اما این قول پر نمی کند، چون می گوید ابهام ثلث الدَّيَّةِ، که می شود: ۱۶۶ دینار و خورده ای، چهار انگشت دیگر هم هر کدام شان می شود عشر الید، عشرش می شود: پنجاه دینار، چهار تایش می شود: دویست دینار، دویست به اضافه ۱۶۶ دینار می شود: ۳۶۶ دینار و خورده ای، هر گز به اندازه الید نیست. اگر مرادش از عشر دیه، دیه الید واحد باشد، کمتر از پانصد دینار می شود، و اگر مرادش دیه نفس باشد، بیشتر از دیه نفس می شود. و هنا قول ثالث: اختاره أبو الصلاح الحلبي، قال: في كُلِّ إصْبَعٍ عَشْرَ الدَّيَّةِ إِلَّا الْإِبْهَامَ فَدَيْتُهَا ثَلَاثُ دِيَةِ الْيَدِ. من به فرمایش ایشان اشکال گرفته ام و گفته ام: يلاحظ عليه: أنه إن أراد عشر ديه الید الواحده تكون ديه الید عندئذٍ أقل من خمسمائه دینار، و ذلك لأنَّ عشر ديه الید الواحده عبارة عن خمسين دیناراً، فتكون ديه الأصابع ۴ ضرب در ۵۰ مساوی با ۲۰۰ دیناراً للأصابع الأربع و بما أن ديه الابهام ثلث ديه الید ۱۶۶/۶ مساوی با ۵۰۰ تقسیم بر ۳. فمجموع ديه الأصابع الخمسه ۳۶۶ مساوی با ۳۶۶ + ۲۰۰ دیناراً، فلو جمعاً يكون أقل من ديه الید الواحده. و هو أقل من ديه الید الكامله أي (۵۰۰ دینار) کماتری در هر صورت عبارت ایشان اگر دیه النفس باشد، بیشتر می شود، و اگر دیه الید الواحده باشد کمتر می شود، بحث را در جایی پیاده کنید که ابهام را قطع کرد، بعداً آمد اصابع را قطع کرد. المسأله الثانيه: ديه كُلِّ إصْبَعٍ مَقْسُومَةٌ عَلَى ثَلَاثِ عَقْدٍ فِي كُلِّ عَقْدَةٍ ثَلَاثُهَا وَ فِي الْإِبْهَامِ مَقْسُومَةٌ عَلَى اثْنَتَيْنِ فِي كُلِّ مِنْهُمَا نِصْفَهَا. تا کنون دیه اصابع را بررسی می کردیم و مبنای ما این شد که دیه همه ی انگشتان یکسانند، بر خلاف جناب شیخ طوسی که می گفت اصابع چهار گانه یکسانند، ولی انگشت ابهام، یک کمی بیشتر است. حال اگر روی مبنای خود بحث کردیم که همه انگشتان مساوی هستند، انامل چطور است، انامل، جمع «أنمله» است و «أنمله» مفرد است نه جمع، اگر هم جمع باشد، جمعی است که مفرد ندارد، «أنمله» بند اول انگشتان را می گویند، ممکن است بند دوم و سوم را هم آنمله بگویند، می فرماید هر اصبعی قرار شد که دیه اش ده شتر باشد یا یکصد دینار باشد یا هزار درهم باشد، تقسیم می شود هر انگشتی به سه قسمت، هر انملی یک سوم دیه اصبع را دارد، اگر بنا باشد هزار درهم بدیم، هر کدام از این آنمله ها: «۳۳۳» و خورده ای دیه اش است، و مسئله هم علی الظاهر اختلافی نیست. قال الشيخ في الخلاف: في كُلِّ أَنْمَلَةٍ مِنَ الْأَصْبَاعِ الْأَرْبَعِ ثَلَاثُ دَيْتِهَا وَ فِي الْإِبْهَامِ نِصْفُ دَيْتِهَا لِأَنَّ لَهَا مَفْصَلَيْنِ، وَ بِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ: فِي أَنْمَلَةِ الْإِبْهَامِ ثَلَاثُ

دیتها مثل غیرها لاین لها ثلاث أنامل ظاهران و باطنه. الخلاف: ۵/۲۹۴. و قال المحقق: و ديه كل إصبع مقسومه على ثلاث أنامل بالسويه ، عدا الإبهام فإن ديتها مقسومه بالسويه على إثنين. شرائع الإسلام: ۴/۲۶۸. و يدل عليه ما رواه الصدوق عن السكوني بطريق قوي . محمد بن الحسن باسناده عن السكوني، عن أبي عبدالله(ع): « أن أمير المؤمنين(ع) كان يقضى في كل مفصل من الإصبع بثلاث عقل (ديه) تلك الإصبع إلا الإبهام فإنه كان يقضى في مفصلها بنصف عقل (ديه) تلك الإبهام ، لأن لها مفصلين» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴۲ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ۱. این حدیث را هم شیخ نقل کرده و هم صدوق، و از جانب دیگر فقهای ما به روایات سکونی و نوفلی عمل کرده اند. و علی هذا فلو قطع أنمله من السبابه ففیهما ثلث ديه الاصبع ، أما لو قطع أنمله من الابهام ففیهما نصف ديه الاصبع. المسأله الثالثه: فی الإصبع الزائده إذا قطعت من أصلها ثلث الأصلیه، و لا یبعد جریان الحكم بالنسبه إلى الأنمله الزائده شده تا کنون بحث ما راجع به دست زائد بود و گفتیم دست زائد اصلش ديه دارد، زائدش حکومت دارد، اما در اصبع اینگونه نیست، اگر کسی انگشت اضافی هم دارد و شش انگشتی است یا انمله ی زائد دارد، یعنی یکی از انمله هایش زاید است، در اولی کأنه اجماع است که ثلث ديه اصلی را می دهند، مثلاً یک دست که هزار درهم بود، برای اصبع زاید ثلث ديه اصلی را می دهند. پرسش ممکن است کسی بگوید در آینده خواهیم خواند که اصبع زایده ثلث ديه اصبع را دارد نه اینکه حکومت و ارش داشته باشد، اینجا هم بگویید در دست زاید هم بگویید ثلث دست. پاسخ جوابش این است که در آنجا نص و روایت داریم، فلذا منصوص بود، از این رو نمی توانیم آنجا را به اینجا قیاس کنیم، خلاصه ید زایده دارای نص و روایت بود، با وجود نص و روایت نمی توان قائل به حکومت شد، گفت اصل دست ديه دارد، زایدش هم ارش دارد، ولی در اینجا روایت بر عکس است، مثلاً- اگر کسی انگشت اضافی دارد، انگشت اضافی ديه اش ثلث ديه خود آن انگشت است، اما در دومی هیچ دلیل ندارد، دومی این است که انامل اضافه بشود، اینجا دلیل نداریم تا بگوییم ثلث ديه یک انمله را دارد، این را فقط قیاس کرده و الا- هیچ دلیلی ندارد هر چند حضرت امام می فرماید بعید نیست که بگوییم انمله اضافی هم حکمش مثل اصبع اضافی است، یعنی همان گونه که انگشت اضافی، ديه اش ثلث ديه اصبع و انگشت اصلی است، انمله اضافی هم ديه اش، ثلث ديه انمله اصلی است، مگر القای خصوصیت کنیم: فی الإصبع الزائده إذا قطعت من أصلها ثلث الأصلیه، و لا یبعد جریان الحكم بالنسبه إلى الأنمله الزائده. أما الأول: قال المحقق: و فی الاصبع الزائده ثلث الأصلیه. قال السيد العاملي إجماعاً كما فی صريح الغنيه أو ظاهرها، و لا- نعرف فيه خلافاً كما فی كشف اللثام و الروض و الروضه و غیرها. و يدلّ عليه ما رواه المشايخ الثلاثة عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام فی الاصبع الزائده إذا قطعت ثلث ديه الصحيحه نعم ربما تتوهم المعارضه بينها و بين ما فی خبر الحكم بن عتيبه. روایت غياث بن ابراهيم ۱: و عنه (محمد بن يحيى) عن أحمد (احمد بن خالد یا احمد بن عيسى) عن محمد بن يحيى الخزاز (همه اینها امامی هستند) عن غياث بن إبراهيم (عامی است، ولی روایاتش معتبر است)، عن أبي عبد الله عليه السلام: « فی الأصبع الزائده: إذا قطعت ثلث ديه الصحيحه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۲، حضرت امام می خواهد دومی را هم به این ملحق کند، یعنی اگر جانی انمله زایده را قطع کند، ثلث ديه انمله ی صحیحه را بپردازد، ولی این نمی تواند دلیل برای انمله بشود، مگر اینکه الغای خصوصیت کنیم و بگوییم از نظر عرف بین اصبع زایده و انمله زایده فرقی نیست و هر دو از یک مساس باز می شوند و لذا فرموده: «لا یبعد» نکته: گاهی در ایران بعضی از قبیله ها وجود دارند که غالب افراد شان شش انگشتی هستند، مخصوصاً در آفریقا و مراکز دیگر شش انگشتی هستند و پنج انگشتی در میان شان خیلی کم است، یا انامل شان بیشتر است، تکلیف آن جمعیتی که طبیعتاً همیشه شش انگشتی هستند چیست؟ قبل از آنکه این را بخوانیم، عبارت وسیله ابن حمزه را بخوانیم، ابن حمزه از علمای قرن پنجم است: و فی قطع أنمله الابهام القصاص، أو نصف ديتها، و ديتها ثلث ديه الید- در اینجا با شیخ طوسی

موافق است- و فی قطع أنمله من سواها ثلث دیتها (ابهام) ثلث دیه الید. روی این عبارت مرحوم صاحب وسیله مطالعه کنید.

ص: ۲۳

دیه اصابع و انگشتان اضافی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه اصابع و انگشتان اضافی سخن در باره جمعیتی است که غالباً دست زاید و اضافی دارند یا انگشت زاید و اضافی دارند، البته این گونه افراد در ایران نیست یا خیلی کم و نادر است، ولی ممکن است در جاهای دیگر باشد و در آنجا جنبه ندرتی هم نداشته باشد، گاهی در ده نفر دو نفر چنین است. دیدگاه امام خمینی (ره) نظر امام این است که این گونه مسائل اثری در دیه نمی گذارد، دیه در انسان های منقسم به پنج انگشت می شود و در آنجا منقسم می شود به شش انگشت، به شرط اینکه زاید نباشد، یعنی اصلی باشد، همچنین اگر انامل آنها بیش از سه تا باشد، یعنی چهار تا باشد، قهراً دیه انامل منقسم می شود به همان چهار تا، یا کمتر باشد، مثل شست انسان، اگر فرض کنیم انگشت وسط آنها که وسطی است، دو انملی باشد، حکم شست ما را دارد، چطور شست ما منقسم به دو تاست، دیه آنها هم منقسم می شود به دو تا، در هر حال تفاوت اثر نمی گذارد، اثر، اثر واحدی است، چرا؟ به جهت اینکه این دیه مال دست است، در این دست ممکن است انسانی باشد که پنج انگشت داشته باشد و ممکن است که شش تا باشد، دیه مال اصبع است، خواه اصبع دو انمله داشته باشد یا سه انمله و یا چهار انمله، پس طبق قانون اسلام اگر انامل کم است، بر کم منقسم می شود و اگر زیاد است بر زیاد منقسم می شود، اگر اصابع کم است بر کم منقسم می شود و اگر زیاد است بر زیاد منقسم می گردد. دلیل دلیلش هم همین است که لید کذا و للأصابع کذا، یک قانون کلی است، مصادیق ممکن است از نظر مساحت کم و زیاد بشوند. متن تحریر الوسیله لو کان عدد الأصابع الأصلیه فی بعض الطوائف و کذا عدد الأناملهم الأصلیه زائداً علی القدر المتعارف لا یبعد أن یکون التقسیط علی حسبها. بنابراین، بحث ما در انگشت اضافی نیست، بلکه در انگشت اصلی است ولی همین انگشت اصلی شش تاست، نسبت به ما، انامل زیادی است، ولی نه اینکه زیادی باشد، بلکه اصلی است، منتها بیشتر از سه تا، و گاهی کمتر. حضرت امام (ره) می فرماید: «لا- یبعد أن یکون التقسیط علی حسبها». اشتراک در تکلیف همین است، تکلیف، تکلیف واحدی است، اشتراک کل انسان، خمس مائه، حالا- اینکه فلاں ید مساحتش بیشتر است و ید دیگر کمتر، اثری در حکم ندارد، اصابع و انامل نیز چنین است، یعنی می خواهد انامل بیشتر باشد یا کمتر. «علی الظاهر» در اینجا نص و روایت خاصی نداریم، فقط می خواهیم استظهار بکنیم، و بگوییم ضابطه کلی مال ید است، اما اینکه بعضی از یدها مساحتش کمتر و بعضی بیشتر است، اثری ندارد، این دیه مال انامل است، خواه کمتر باشد یا بیشتر. پس یک دلیل بیشتر نداریم و آن اینکه حکم مال طبیعت ید است و نیز حکم مال طبیعت اصابع و انامل است، حالا- می خواهد این طبیعت گسترده باشد یا کوتاها. المسأله الخامسه: فی شلل کل واحد من الأصابع ثلاثاً دیتها، و فی قطعها بعد الشلل ثلاثها. اگر جانی جنایت کند و عضو کسی را شل کند، یعنی کاری کند که آن عضو شل بشود، اما قطع نکنند، سابقاً قانون کلی این شد که در شلل مطلقاً ثلث دیه همان عضو است، در بینی هکذا، در لب هکذا، در اینجا هم هکذا، اگر جانی کاری کند که انگشت کسی حس نداشته باشد و حس خودش را از دست بدهد و شلل پیدا کند، دو ثلث دیه اصبع را دارد، یک دیه اصبع هزار درهم بود، ثلث آن را باید بدهد که می شود: ۳۳۶ و خورده ای می

شود، اما اگر انگشت کسی را شل کرد و رفت، یکی دیگر آمد انگشت شل را قطع کرد، باید ثلث دیه را بدهد. دلیل این مسئله روایات است، البته روایاتش کمی دقت لازم است، چون بعضی از روایات شل را عطف بر قطع کرده، و حال آنکه قطع و شل با همدیگر فرق دارند. اقوال قال الشيخ فی الخلاف: إذا جنى على أصبع أو مفصل منه، فشلت كان فيها ثلثا ديتها. و قال الشافعي: فيها ديتها. (الخلاف: ۵/۲۴۹، المسأله ۵۲). گویا ایشان شل را با قطع، یکی گرفته است. قال المحقق: وفي شل كل واحد ثلثا ديتها. (شرائع الإسلام: ۴/۲۶۸). و قال العاملی: المحكى فی الخلاف و الغنيه على أن كل عضو فيه مقدر إذا جنى عليه فصار أشل، و جب فيه ثلثا ديته. (مفتاح الكرامه: ۲۱/۲۸۴) معلوم می شود که این قاعده، یک قاعده کلی است. پس قاعده کلی این شد که هر جنایتی که منتهی به شل آن عضو بشود، دو ثلث دیه آن عضو را باید بپردازد، دلیل این مسئله یک روایت خوبی است که چند معارض هم دارد. روایت فضیل بن یسار ۱- و باسناده (شیخ) عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن علی بن رئاب- از فقهاست- عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذراع إذا ضرب فانكسر منه الزند، قال: فقال: «إذا يبست منه الكف فشلت أصابع الكف كلها فإن فيها ثلثي الدية، ديه اليد، قال: و إن شلت بعض الأصابع و بقي بعض فإن في كل أصبع شلت ثلثي ديتها، قال: و كذلك الحكم في الساق و القدم إذا شلت أصابع القدم» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۵. قبلاً خواندیم که فقها از این روایت ضابطه کلی استفاده کرده اند، معلوم می شود که: «و هكذا الحكم في الساق و القدم»، ضابطه یک ضابطه کلی است، ولی در مقابل این روایت، دو روایت معارض داریم که باید بیان کنیم. روایات معارض ۱: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن ابن بکیر، ق عن زرارہ، عن أبي عبد الله (ع) قال: «في الاصبع عشرة من الابل إذا قطعت من أصلها أو شلت» همان مدرک، الحديث ۸، و حال آنکه فضیل بن یسار گفت در شل دو ثلث است، ولی این روایت قطع و شل را با همدیگر عطف کرده است. آقایان می خواهند این روایت را حمل بر تقیه کنند، چرا؟ چون شافعی گفت که قطع و شل یکسانند، ولی من احتمال می دهم که این نسخه غلط باشد، یعنی بجای «شل» کلمه ی «سَلَّت» باشد که به معنای از بیخ در آوردن و کشیدن است، بعید نیست که «سَلَّت» باشد، نه «شَلَّت» روایت حلبی ۲: محمد بن الحسن باسناده عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في الاصبع عشر الدية إذا قطعت من أصلها أو شلت، قال: و سألت عن الاصابع أهن سواء في الدية؟ قال: نعم» همان مدرک، الحديث ۳، اگر این باشد، مسلماً مخالف است، آقایان حمل بر تقیه می کنند، ولی ما گفتیم در اصل سَلَّت بوده و بعد از نقطه گذاری «شَلَّت» شده، اگر سَلَّت باشد، با قطع حکمش یکی است، چون سَلَّت این است که از بیخ بکنند. بلی، یک روایت باقی می ماند که قابل توجیه نیست. ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عيسى، عن يونس و عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن يونس أنه عرض على الرضا (ع) كتاب الديات و كان فيه: «في ذهاب السمع كله ألف دينار، و الصوت كله من الغنن و البوح ألف دينار، و شلل اليدين كلتاهما الشلل كله ألف دينار و شلل الرجلين ألف دينار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات المنافع، الحديث ۱. فقط این روایت جلوی ما را گرفته و الا روایت دیگری نیست و حال آنکه در شل یدین نباید الف دینار باشد، بلکه باید کمتر باشد، یعنی هفتصد و خورده ای باشد. فعلاً روایت فضیل بن یسار برای ما حجت است، آن دو روایت دیگر قابل حل است، ولی این روایت معارض روایت فضیل بن یسار است. فرع دوم فرع دیگر این است که اگر جانی دست شل کسی را قطع کرد، یا خلقتاً شل بوده، یا لجنايه شل شده بود، یکی آمد آن را قطع کرد، در آنجا هم ثلث دیه همان عضو را می دهد، دلیلش روایت حکم بن عتیه است. روایت حکم بن عتیه محمد بن یعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد (این یک سند)، سند دوم: و عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن زياد بن سوجه، عن الحكم بن عتيبة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن أصابع اليدين و

أصابع الرجلين رأيت مازاد فيهما على عشرة أصابع أو نقص من عشره ، فيها ديه؟ قال: فقال لي: «يا حكم الخلقه التي قسمت عليها لديه عشرة أصابع في اليدين ، فما زاد أو نقص فلا ديه له ف و عشره أصابع في الرجلين فما زاد أو نقص فلا ديه له ، و في كل أصبع من أصابع الرجلين ألف درهم ، و كلما كان من شلل فهو على الثلث من ديه الصحاح» الوسائل: ج ١٩ ، الباب ٣٩ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ١. روایت حسن بن صالح ٢: و عن عده من أصحابنا ، عن سهل بن زياد، و عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب ، عن الحسن بن صالح (الثوري) توثيق نشده، ولی چون حسن بن محبوب از ایشان نقل می کند، بعید است که این آدم، آدم بدی باشد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن عبد قطع يد رجل حرّ وله ثلاث أصابع من يده شلل ، فقال: و ما قيمه العبد؟ قلت: اجعلها ماشئت ، قال: «إن كانت قيمه العبد أكثر من ديه الأصبعين الصحيحين ، و الثلاث الأصابع الشلل ردّ الذي قطعت يده على مولى العبد ما فضل من القيمه و أخذ العبد و إن شاء أخذ قيمه الأصبعين الصحيحين و الثلاث أصابع الشلل ، قلت ، و كم قيمه الأصبعين الصحيحين مع الكف و الثلاث الأصابع الشلل؟ قال: قيمه الأصبعين الصحيحين مع الكف ألفا درهم ، و قيمه الثلاث أصابع الشلل مع الكف ألف درهم لأنها على الثلث من ديه الصحاح ، قال : و إن كانت قيمه العبد أقل من ديه الأصبعين الصحيحين و الثلاث الأصابع الشلل دفع العبد إلى الذي قطعت يده أو يفتديه مولاه و يأخذ العبد» الوسائل: ج ١٩ ، الباب ٢٨ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ٢، محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب مثله» الوسائل: ج ١٩ ، الباب ٢٨ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ٢، این روایت چطور شاهد است؟ چون اگر سه انگشت شل کسی را قطع کند، ديه اش هزار درهم است، معلوم می شود که هر انگشتی، ديه اش ثلث همان اصبع است، هر اصبعی خودش هزار درهم است، سه اصبع صحیح سه هزار درهم است، ولی حالا- که قطع کرد، هزار درهم است، معلوم می شود که هر اصبعی که شل بشود، ديه اش ٣٠٠، خورده ای است. ظاهراً «مع الكف» در ديه مدخلیت نداشته باشد، یعنی حتی اگر با کف هم قطع کند، حکم واحد دارد، بحث ما در اصابع مجرد است، ولی کف هم حکم جداگانه در اینجا ندارد.

ص: ٢٤

ديه اظفار و ناخن ها كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ديه اظفار و ناخن ها اگر کسی به ناخن کسی جنایت کند، این سه حالت دارد: الف: گاهی ناخن کسی را می کشند و دیگر در نمی آید. ب: ناخن کسی را می کشند و بار دوم در می آید، ولی سیاه می آید. ج: ناخن کسی را می کشند، در می آید اما سفید. در دوتای اول که بکشند و دیگر اصلاً در نیاید، یا بکشند و سیاه در بیاید (که به درد نمی خورد)، در آنجا می گویند عشره دنانیر، ديه اش ده دینار است، ولی در آنجا که در بیاید و لی سفید در بیاید «خمسه دنانیر»، پس دوتا اول ديه اش ده دینار است، سومی پنج دینار. دو روایت داریم از امیر المؤمنین علیه السلام که قول اول را تایید می کند، که در صورتی در نیامدن یا سیاه در آمدن «عشره دنانیر»، اما در صورت سفید در آمدن «خمسه دنانیر»، ولی یک روایت داریم که مطلق است و می گوید: «خمسه دنانیر»، ناچاریم آن را حمل کنیم به صورت سوم، یعنی نمی توانیم اخذ به اطلاق کنیم، به حکم صورت اول که تفصیل می دهد بین در نیامدن و در آمدن و سیاه، و در آمدن سفید، این روایت اخیر را باید حمل کنیم در جایی که در آید، اما سفید. بیان شیخ طوسی در نهاییه قال الشيخ فی النهایه: و فی الظفر إذا قلع و لم یخرج أو خرج أسود عشره دنانیر ،

فإن خرج أبيض خمسه دنانير. النهاية: ۷۶۸. و نسبه في مفتاح الكرامه إلى كتب المتقدمين و المتأخرين. در این مسئله دو روایت داریم که یکی از آنها روایت مسموع است. روایت مسموع و يدل عليه ما رواه مسمع عن أبي عبدالله (عليه السلام). ۱: محمد بن الحسن باسناده عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون- توثيق نشده-، عن عبدالله بن عبدالرحمن، عن مسمع، عن أبي عبدالله قال: «قضى أمير المؤمنين (ع) في الظهر إذا قطع و لم ينبت أو خرج أسود فاسداً عشرة دنانير، فان خرج أبيض فخمسه دنانير» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، كاملاً معلوم است که این روایت تفصیل داده است. البته محقق در کتاب «شرائع» بعد از آنکه این فتوا را نقل می کند، می فرماید: «و به روایه ضعیفه»، ضعفش به همین روایت شمعون است که توثیق نشده، اما به این روایت عمل شده، یعنی هر چند توثیق نشده، اما عمل شده، شیخ در نهاییه عین همین حدیث را محل فتوا قرار داده، سید جواد عاملی هم به غالب قدما و متأخرین نسبت داده است. روایت عبد الله بن سنان ۲: و باسناده عن أحمد بن محمد- یا خالد یا عیسی-، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث قال: «و في الظهر خمسه دنانير» همان مدرک، الحديث ۲. این مطلق است و روایت قبلی مقید است، حمل مطلق بر مقید می کنیم. اینکه محقق می گوید روایت اول ضعیف است، بلی، ضعیف است، ولی مشهور عمل کرده اند، نهاییه محل فتوا قرار داده، آنان به روایات از ما آشنا تر بوده اند، ما در عقب قوم هستیم، آگاهی ما کمتر است و آنان آگاهی شان بیشتر است، فلذا مشکلی نیست. حال باید ببینیم کتاب ظریف چه می گوید، کتاب ظریف را من از کافی نقل می کنم: «في كل ظفر من أظفار اليد خمسه دنانير»، عیناً مثل عبد الله بن سنان است، یعنی مطلق است و باید حمل بر مقید کنیم و بگوییم جایی که در آید و سفید باشد، ولی ذیلش قابل عمل نیست، «و في أظفار الرجل عشر دنانير» ذیلش قابل عمل نیست، چون احدی از فقها فتوا نداده است که بین اصبع ید و اصبع رجل فاصله ای باشد، ذیلش مفتابه نیست، یعنی احدی بین اصبع رجل و اصبع ید قائل به فرق نشده اند. الثانی عشر: الظهر همان گونه که قبلاً بیان گردید، بحث ما در ديات اعضاست: «في كسر الظهر الدية كاملة إذا لم يصلح بالعلاج و الجبر و كذا لو احدودب بالجنايه فخرج ظهره و ارتفع عن الاستواء أو صار بحيث لا يقدر على القعود أو المشي» حضرت امام در چند مورد معتقد است که ديه كامله است: ۱: در جایی که كمر کسی بزند و بشکند و دیگر قابل اصلاح و علاج هم نباشد و شما می دانید که علاج كسر ظهر بسیار مشکل است و لذا ديه كامله دارد. ۲: فرع دوم این است که معالجه کردند، ولی حالت قوزی به خود گرفت، «إحدودب» یعنی حالت قوزی به خود گرفت، پشتش در آمد و از حالت استوا بیرون آمد و حالت قوزی به خود گرفت، در اینجا می فرماید ديه كامله دارد. ۳: در سومی هم می فرماید ديه كامله دارد، «أو صار بحيث لا يقدر على القعود أو المشي». یعنی نه قادر به راه رفتن است و نمی تواند بنشیند. امام (ره) در هر سه مورد می فرماید ديه كامله دارد. پس طبق فرمایش امام، در سه مورد ديه كامله است: الف: قابل علاج نباشد، ب: قابل علاج است، ولی قوز شده، ج: قابل علاج است، ولی نمی تواند راه برود یا بنشیند. بنابراین، امام در این مسئله سه فرع را متذکر شده است: ۱: بشکند، ۲: طرف حالت قوزی به خود بگیرد، ۳: طرف نتواند بنشیند یا راه برود، آیا این دوتا بدون شکستن ممکن است یا نه، آیا بدون كسر این دوتا هست، یعنی اینکه بدون كسر حالت قوزی به خود بگیرد، یا نتواند بنشیند و راه برود؟ باید مطالعه کرد. ادله مسئله دلیل این «مسئله» دو چیز است، یکی ادله عامه، یعنی روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم که می گفتند هر چیزی که در بدن انسان تك است، آن ديه كامله دارد، این روایات عامه است که بارها خواندیم فلذا تکرار نمی کنیم. روایات خاصه عمده روایت خاصه است که باید بررسی کنیم. روایت برید عجلی ۱: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي سليمان الحمّار، عن برید العجلی، عن أبي جعفر (ع) قال: «قضى أمير المؤمنين (ع) في رجل كسر صلبه فلا يستطيع أن يجلس أن فيه الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۴ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱. محمد بن الحسن

باسناده عن الحسن بن محبوب مثله. ۲: و باسناده (شیخ) عن النوفلی، عن السکونی، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قضى أمير المؤمنين (ع) في الصلب الديه» همان مدرک، الحدیث ۲، اینکه می فرماید: «فی الصّلب الدّیه»، یعنی فی کسر الصلب الدّیه. در واقع اولی دلیل فرع سوم است و دومی هم دلیل اولی است، إحدودب هم باید به یکی از اینها ملحق بشود. روایت یونس ما رواه الشيخ فی التهذیب قال: روی علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن فضال و محمد بن عیسی، عن یونس جمیعاً عن الرّضا (علیه السلام) قالاً عرضنا علیه الكتاب، قال: «هو نعم حق، و قد كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يأمر عماله بذلك... ثم قال: و الظهر إذا حذب ألف دينار» التهذیب: ۱۰/۲۹۷، تمام فتوای امام در آن است، امام سه مطلب فرموده که هر سه مطلبش در این روایات آمده، مثلاً مطلب که «کسر» باشد، روایت دوم آمده، مطلب دوم که نتواند راه برود، خلاصه سه روایت داریم که هر سه فتوای امام را تضمین کرد. البته گاهی از اوقات کسر ظهر، کمر شکستن عوارض دیگر دارد، مثلاً شخص نمی تواند عمل جنسی را انجام بدهد و هکذا نمی تواند بول خود را نگهدارد، اینها را بعداً بحث می کنیم، فعلاً بحث ما در خود کسر است، اما عوارضی که بعداً دارد، در آینده بحث می کنیم. المسأله الثانیه: لو عولج و بقى على الاحديداب فالديه كامله، و كذا لو بقى من آثار الكسر شيء بأن لا يقدر على المشى إلا بعضاً أو ذهب بذلك جماعة أو ماؤه أو حدث به سلسل و نحوه ذلك. آن دوتای اول گذشت، یعنی امام احدیداب را در مسئله قبل بیان کرد، و باز اینکه شخص نتواند راه برود، آن را هم گفت، اما اینکه نتواند جماع کند یا نتواند بول خود را نگهدار در این مسئله بیان می کند. ولی در اینجا باید از حضرت امام سوال کرد که در اینجا دیه کامله است، یعنی دیه فوق الدّیه، یک دیه ای خواهد داد برای کسر، دیه دیگر هم خواهد داد برای مسئله ی اینکه نمی تواند عمل جنسی انجام بدهد، این را شرح نکرده، ولی بعداً خواهد آمد. ممکن است بگوییم فرق است، احدیداب اول بدون علاج بود، این احدیداب با علاج است، دومی بدون علاج بود و این دیگری با علاج است، پس در واقع تکرار نیست، چون در اولی بدون علاج بود، در دومی همه اینها با علاج است، قهراً یک دیه است، فرق دو مسئله این است که مسئله اول بدون علاج بود، مسئله دوم مع العلاج است، این علاج سبب نمی شود که دیه کم بشود، چرا؟ چون آن ضعف واقعی از بین رفته، یا قوز است این آدم یا نمی تواند راه برود یا نمی تواند بول خودش را نگهدارد. قد مرّ فی المسأله الأولى الدّیه الكامله فیما لو لم يصلح الظهر بالعلاج و الجبر، و عندئذ یبق الكلام فیما إذا عولج و لكن بقى على حاله الاحديداب، فاللازم عدم سقوط الدّیه بل يجب دفعها كامله. و مثله لو بقى من آثار الكسر شيء، بأن لا يقدر على المشى إلا بعضاً أو ذهب بذلك جماعة أو ماؤه أو حديث به سلس، و ذلك لأنّ ما دلّ على أنّه لو عولج و صلح فديته مائه دينار خاصّ بالمقام الذی لم یبق من أثر الجنایه شيء، و المفروض بقاء أثرها إمّا بصورة الاحديداب، أو غیره من آثار المترتبه على الجنایه. حقیقش این بود که حضرت امام این مسئله عقب بیندازد، یعنی اول آن مسئله را می گفت که اگر معالجه کنند و هیچ اثری نماند، آنجا امام می فرماید یکصد دینار دیه دارد، آنگاه این مطلب را بگوید که اگر معالجه کردند، اما این آثارش است، کدام آثار؟ احدیداب، راه نرفتن و هکذا سایر آثار. حقیقش این بود که این مسئله را عقب بیندازد. پس اول ما مسئله سوم را می خوانیم، سپس سراغ مسئله قبلی می رویم. المسأله الثالثه: لو عولج فصلح فصلح و لم یبق من أثر الجنایه شيء فمائه دينار. اگر طرف را معالجه کردند و طرف هم کاملاً خوب شد، یعنی هم می تواند راه برود و هم می تواند جماع کند و هم می تواند جلوی بول خود را بگیرد، در اینجا می فرماید: دیه اش یکصد دینار است، این مسئله را که خواندیم، بر می گردیم به آن مسئله که اگر معالجه کردند، اما آثاری ازش ماند، احدیداب ماند، راه نمی تواند برود، جماع نمی تواند بکند و هکذا سایر آثار. در آنجا خواهیم گفت که دیه اش هزار دینار است نه یکصد دینار. دلیل این مسئله چیست؟ آقایان می گویند ما روایتی به این مضمون پیدا نکردیم، یعنی راجع به ظهر روایتی به این مضمون پیدا نکردیم، مشهور است، اما نصی در کار نیست، اگر یکی را معالجه کردیم و کاملاً خوب شد، باید

یکصد دینار به او بدهد. مشهور این است که ثلث دیه است، دلیلی بر ثلث دیه نداریم، آنی که امام فتوا داده است مائه دینار، این روایت دارد که همان روایت بن ظریف باشد، مشهور می گویند ثلث دیه است، یعنی اگر این آدم کاملاً خوب شد، ثلث دیه است، فتوا مشهور است، اما روایت نداریم، اما آن چیزی که حضرت امام(ره) روایت دارد که همان روایت ظریف باشد، ولی مرحوم صاحب می فرماید: می شود ثلث دیه را از جاهای دیگر استفاده کرد، از کجا؟ آنجا که ساعد انسان را بشکنند و بعد شکسته بند آن را ببندد، دیگر اصلاً هیچ فرق نکند، اینجا روایت داریم که ثلث دیه الید، در کف هم داریم، آیا ما می توانیم از این روایاتی که در باره کف و ساعد وارد شده، حکم ظهر را هم بفهمیم؟ خیلی بعید است، البته روایت ثلث دیه داریم، ولی اینجا نداریم که آدن می خوانیم، ولی هیچگاه عرفیت ندارد که حکم دست را سرایت بدهیم به کمر. علاوه بر این، روایت واضح داریم که می گوید اگر چاق شد و کاملاً بهبودی پیدا کرد، دیه اش یکصد دینار است، مائه دینار. روایتی که می تواند فتوای مشهور را توجیه کند این است: ۱: محمد بن یعقوب، و دیه الرسغ إذا رصّ کوبیده بشود - فجبر علی غیر عثم، عثم را در لغت چنین معنا می کنند، اگر چیزی را معالجه کنند، اما در آن کجی ظاهر نشود، در آنجا می فرماید: ثلثا دیه الید، مائه دینار و سته و ستون دینار و فی الکفّ إذا کسرت فجبرت علی غیر عثم و لا عیب فدیته خمس دیه الید. ولی این روایت دلالت بر قول مشهور نمی کند و من می خواستم برای قول مشهور که در ظهر می گویند ثلث دیه الید دلیل بیاورم، لابد از اینجا پی بردند، و الا این درست نیست که ما حکم ظهر را از دست بفهمیم، پس بهتر است که سراغ روایت ظریف برویم. روایت ظریف خودش آشکارا می گویند: مائتا دینار. روی محمد بن یعقوب باسانیده إلی کتاب ظریف عن أمير المؤمنين علیه السلام: «إن کسر الصّلب فجبر علی غیر عثم - عثم را در لغت عرب می گویند الإنجبار من غیر استواء، عثم آن است که خوب بشود، ولی صاف نشود، فرض این است که صاف بشود: مائه دینار» چون چنین روایت داریم، به این فتوا داده است، فتوای مشهور را رها کرده که می گوید ثلث دیه الید، چون مدرک ندارد، البته فتوا داده اند، ولی بدون مدرک. صاحب جواهر گشته، ولی مدرکی پیدا نکرده فلذا می گوید مگر از همان رسغ بفهمیم که در آنجا ثلث دیه است. ولی این قیاس مع الفارق است.

ص: ۲۵

دیه ظهر و صلب کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ظهر و صلب همان گونه که بیان گردید، اگر ظهر و پشت را معالجه کنند، ولی اثرش باقی بماند، دو قول داشتیم: ۱: یک قول این بود که ثلث الدّیه دارد. ۲: قول دوم این بود که: «مائه دینار»، یعنی دیه اش یکصد دینار است. منتها ما برای ثلث الدّیه روایتی پیدا نکردیم، اما موید پیدا کردیم، البته در جواهر اشاره به این مطلب شده، ولی جایش را نگفته. بلی، از این روایت می شود استیناس کرد بر قول اول، مثلاً اگر کسی کاری کند که بینی طرف پارگی پیدا کند، ما در آنجا داریم که: «ثلث دیه الأنف»، البته دیه انف، دیه نفس است، «ثلث دیه الأنف» هم «ثلث دیه النفس» است، فلذا ممکن است کسی این را شاهد قرار بدهد و بگوید که در ظهر نیز جریان چنین است. روایت مسمع و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين علیه السلام قضی فی خرم الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، «ثلث دیه

«الأنف» می شود: «ثلث ديه النفس»، مثلاً ممکن است کسی بیاید از اینجا حکم ظهر را هم استفاده کند، البته جواهر اشاره می کند و می گوید مگر کسی بخواهد برای قول اول از روایتی که در باره «انف» وارد شده استفاده کند، البته بین خرم الأنف و مسئله ظهر فاصله از زمین تا آسمان است. نکته ما در جلسه قبل گفتیم که بعضی ها از رسغ می توانند بر مانحن فیه استفاده کنند، ولی الآن عرض می کنم که اصلاً استفاده رسغ کاملاً غلط است، چون در رسغ دارد که: «ثلث ديه الید» و این غیر از ثلث ديه النفس است، و حال آنکه ما می خواهیم ثلث ديه النفس را ثابت کنیم، رسغ اگر بنا باشد که در رسغ ثلث را قائل بشویم، ثلث ديه الید است، یعنی ثلث ديه النفس است. بنابراین، قول اول دلیلی ندارد جز شهرت، البته قول دوم دلیل دارد که «مائه دینار» است. حال اگر هردو دلیل با هم تعارض کردند، شهرت فتوای با قول اول است، روایت با قول دوم است، هردو دلیل تساقط می کنند، قهراً نوبت به اصول عملیه می رسد و اصل عملی هم با مائه دینار موافق است، چرا؟ چون نسبت به زاید اصاله البرائه جاری می شود، لعل حضرت امام که «مائه دینار» را انتخاب کرده، حتماً شهرت فتوایی را در اولی دیده و هکذا روایت اینجا را هم دیده، یا روایت را اخذ کرده و یا اینکه هردو را متعارض دیده و حذف کرد، و رجوع به اصل عملی کرده که اصل برائت باشد. المسأله الرابعه: المراد بالظهر هو العظم المذی ذو فقار ممتد من الكاهل إلى العجز و هو الصلب، و كسره یوجب الدیه. در اینجا باید در دو مقام بحث کنیم: اولاً، باید ببینیم که ظهر چیست و صلب چیست، اضلاع چیست، مهره ها چیست و نخاع چیست؟ البته این بستگی دارد که انسان یک کمی از علم التشریح اطلاع و آگاهی داشته باشد. اما کلمه ی اضلاع که جمع ضلع است، ضلع همان دنده هاست که یک طرف هشت تاست و طرف دیگر هفت تا، این اضلاع است، بنابراین، در اضلاع بحث نمی کنیم. ظهر چیست و صلب چیست؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام هردو را مساوی گرفته و می فرماید ظهر همان صلب است و صلب هم همان ظهر می باشد. صلب چیست؟ نخست باید صلب را معنا کنیم که چیست؟ صلب عبارت است از آن استخوانی که از پشت گردن شروع می شود به ذنب و دم انسان ختم می گردد، یعنی آن استخوانی که به صورت طولی از گردن شروع شده و به ذنب و دم انسان ختم شده، به آن می گویند صلب، داخل این صلب مهره های هستند که به آن می گویند: «فقار»، فقار به آن مهره هایی می گویند که داخل این عظم هستند. «المنجد» می گوید: الإنسان العظمی، یعنی انسان استخوانی، در آنجا نقشه انسان استخوانی را کشیده و تا حدی آن را مشخص کرده است، البته خیلی دقیق نیست، بنابراین، صلب همان استخوانی است که از عنق شروع می شود به الیه و ذنب (دم) انسان ختم می گردد و داخل آن چیز های گرد گرد است که عرب به آن می گویند: «فقار»، و ما می گوئیم مهره های کمر. حضرت امام (ره) می فرماید ظهر همان صلب است، یعنی ایشان قائل به اتحاد ظهر و صلب می باشند. اما نخاع آن سفیدی است که در وسط این استخوان قرار دارد و خیلی چیزی ظریف و عجیب و غریبی است، که اگر لطمه ای به آن برسد، دیگر انسان قادر به راه رفتن نیست، نخاع داخل این استخوان است، یک سفیدی است که از بالا آمده تا پایین. پس حضرت امام معتقد است که ظهر همان صلب است و صلب هم همان ظهر است. البته برخی از کلمات لغوی ها با ایشان موافق است، مانند: «مختصر النهایه» که می گوید: «إنَّ الصلب هو الظهر»، صاحب جواهر هم معتقد به یکی بودن صلب و ظهر است، ظاهر کلام امام (ره) این است که ظهر همان صلب است. المراد بالظهر هو العظم المذی ذو فقار ممتد من الكاهل - پشت گردن - إلى العجز و هو الصلب، و كسره یوجب الدیه. نظریه استاد سبحانی ولی من معتقدم که ظهر غیر از صلب است، پشت مقابل بطن است، همه سینه انسان و اطرافش بطن است، مقابل آن ظهر است، ظهر غیر از صلب است، صلب همان استخوان عمودی است که در لابلائی آن، مهره های قرار گرفته اند، آن صلب است، ظهر همه ی پشت است، یعنی به همه ی «پشت» ظهر می گویند. بلی، اگر بگویند: «انکسر ظهره» کلمه ی «انکسر» قرینه است که مراد همه پشت نیست، بلکه همان استخوان است، چون پشت استخوان معتد به ی ندارد که

بشکند غیر از همین استخوان طولی. بنابراین، العظم غیر الصلب، صلب همان عظم طولی است، ظهر مقابل بطن است، ولی هر موقع بگویند کمر شکست یا بگویند: «انکسر ظهري أو انکسر ظهر زید»، این قرینه است که مراد صلب است یعنی همان استخوانی که از گردن شروع شده و به الیه و ذنب ختم گردیده. بنابراین، کلام امام اگر ناظر به لغت باشد، صحیح نیست، چون لغه ظهر غیر از صلب است، اما اگر منظور شان اصطلاح فقهی باشد، فرمایش ایشان درست است، چون اگر کسی بگوید: «انکسر ظهري»، مراد همه پشت نیست، بلکه مراد همان عظم حساس است که اگر صدمه به آن وارد شود، انسان فلج می شود، اتفاقاً عبارتی که از نهاییه نقل شده، موید فرمایش ایشان است، اما دو نفر اهل لغت خلاف آن را می گویند، یکی این منظور است در لسان العرب، دیگری هم مصباح المنیر است در کتاب مصباح. کلام ابن منظور در لسان العرب ابن منظور در لسان العرب می گوید: الصلب عظم من لدن الکاهل کاهل به پشت کردن می گویند، کواهل چیزی است که بار را بر می دارد، عرب به بزرگان قوم می گویند: کاهل، چرا؟ چون مستند قوم هستند و بار قوم را بر می دارند إلى العجب، من وقتی به لغت نگاه کردم، چنین آمده: العجب: ما انضم إليه الورك من أصل الذنب المغرور فی مؤخر العجز، وقيل و هو أصل الذنب کلّه - و الجمع أصلب، ثم قال: الصّلب من الظهر، و کلّ شیء من الظهر فيه فقار فذلک الصلب، لسان العرب: ۱/۵۲۶، ماده: «صلب». عبارت مصباح المنیر همچنین مصباح المنیر می گوید: الصّلب کلّ ظهر له فقار. خلاصه اینکه از نظر لغت، ظهر غیر از صلب است و صلب هم غیر از ظهر است، اصطلاحاً وقتی بگویند انکسر ظهري، قرینه است که مرادش صلب است که همان استخوان خاص باشد، چون جاهای دیگر کسر ندارد، کسر مخصوص همان استخوان است. اما آنچه که در زیارت عاشورا آمده: «أشهد أنّک کنت نوراً فی الأصلاب الشامخه» این جمله از زیارت عاشورا هیچکدام از دو قول را تایید نمی کند، بلکه هم قابل انطباق بر قول اول است و هم قابل انطباق بر قول دوم. جمله ی معترضه، یا حل یک مشکل قرآنی در قرآن کریم آمد است که: «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (۱) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (۲) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (۳) إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (۴) فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلِيٌّ رَجَعَهُ لِقَادِرٌ (۸)» یعنی انسان از آن نطفه ی دافق و پرنده خلق شده، دافق به معنای پریدن است، یعنی می پرد «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ». همه مفسرین «إِلَّا مَا شَدَّ وَقَلَّ» قائلند که فاعل «يَخْرُجُ» عبارت است از: «مَاءٍ دَافِقٍ»، و حال آنکه از نظر علمی این مسئله درست نیست، چرا؟ چون هیچ وقت نطفه انسان، «بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» نیست، نطفه انسان در بیضتین تخلق پیدا می کند. پس این مشکل را چگونه حل کنیم و جوابش چیست؟ جوابش این است که اگر ما خوب در آیه شریفه دقت کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که فاعل «يَخْرُجُ»، مَاءٍ دَافِقٍ نیست هر چند که او اقرب است، بلکه فاعل «يَخْرُجُ» انسان است، چطور؟ چون قرآن می فرماید: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ - الْإِنْسَانُ - مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلِيٌّ رَجَعَهُ (انسان) لِقَادِرٌ، یعنی انسان موقع تولد، از وسط زن بیرون می آید که این وسط بین ترائب و صلب است. به بیان دیگر به هر چیزی که ضمیر «رجعه» بر می گردد، فاعل «يَخْرُجُ» نیز همان چیز است. دلیل ذیل آیه است که می فرماید: «إِنَّهُ عَلِيٌّ رَجَعَهُ لِقَادِرٌ» ضمیر «رجعه» به انسان بر می گردد، پس هر چیزی که مرجع ضمیر «رجعه» است، فاعل «يخرج» نیز همان چیز است. مرحوم شیخ طوسی در میان مفسرین شیعه و سنی در آخر کلامش یک اشاره ای به این مطلب دارد. پس معلوم شد که فاعل «يخرج» انسان است هر چند دافق مقدم است و حقیق بود که ضمیر یخرج (که فاعل است) به او بر گردد، چرا؟ لِأَنَّ الْإِقْرَبَ يَمْنَعُ الْأَبْعَدَ، اما چون ذیلش دارد که «إِنَّهُ عَلِيٌّ رَجَعَهُ لِقَادِرٌ»، یعنی همین انسانی که «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلِيٌّ رَجَعَهُ لِقَادِرٌ» (۸) از این آیه معلوم می شود که مراد انسان کامل است که یخرج و خدا او را بر می گرداند. المسأله الخامسه: لو كسر الرجلان فديه لكسر الظهر و ثلثا الدية لشلل الرجلين. کسانی که قطع نخاع می شوند، اگر یک انسانی است که اگر کمرش را شکسته اند، این دوتا عیب پیدا

کرد، اولاً قد نمی تواند راست کند، چون کسر ظهر دارد، ثانیاً، نمی تواند راه برود، چون به نخاع لطمه وارد شده است. حضرت امام (ره) می فرماید در اینجا دو تا دیه است، یک دیه برای کسر ظهر است، دیه ی دیگر هم برای قطع نخاع است، شلل مال نخاع است نه مال کسر ظهر. مسلماً هر موقع کمر بشکند، بعید است که چاقو فقط استخوان را بکشد و به نخاع نرسد، چون نخاع در وسط لوله قرار گرفته است، کأنه یک لوله ای است در این استخوان، از بالا گرفته تا پایین، که فرمانده، البته فرمانده از نظر ما نفس است، اینها همه شان ابزار و ادوات هستند. در هر صورت حضرت امام (ره) می فرماید یک دیه برای کسر ظهر است، یک دیه هم برای شلل الرجلین، اما کسر الظهر، دلیلش واضح است، عمده این است که شلل رجلین از کجا دیه دارد؟ دلیلش همان ضابطه کلی است که می گوید هر جنایتی که در انسان منتهی به شلل بشود، جریمه اش دو ثلث دیه انسان است. روایت فضیل بن یسار و باسناده (شیخ) عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن علی بن رثاب - از فقهاست - عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الذراع إذا ضرب فانكسر منه الزند، قال: فقال: «إذا بیست منه الکفّ فثلث أصابع الکفّ کلّها فانّ فیها ثلثی الدّیه، دیه الید، قال: و إن شلتّ بعض الأصابع و بقی بعض فانّ فی کلّ أصبع ثلثی دیتها، قال: و كذلك الحکم فی الساق و القدم إذا شلت أصابع القدم» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۵. ما گفتیم که فقها از این روایت، ضابطه کلی فهمیده اند، هر چیزی که دیه دارد، اگر جنایت او را از بین نبرد، بلکه فقط شل کند، مانند: چشم، ابرو، شفتین، در همه اینها دو ثلث دیه است. روایت معارض ولی یک روایت داریم که معارض این روایت است و باید آن را معنا کنیم. و عنه، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، أنّه عرض علی أبی الحسن الرضا (عليه السلام) کتاب الدّیات و کان فیہ: «فی ذهاب السمع کلّه ألف، و الصوت کلّه من الغنن و البجح ألف دینار، و الشلل فی الیدین کلّهما ألف دینار، و شلل الرّجلین ألف دینار و الشفتین إذا استوصلا ألف دینار، و الظهر إذا أحذب ألف دینار...» تا کنون ضابطه ی ما این بود هر جنایتی که منتهی به شلل بشود، دو ثلث دیه است، ولی در اینجا تمام دیه قائل شده، یعنی اگر دو تا دست شل شد، دیه اش هزار دینار است، کأنه شل شدن با قطع یکی است. این روایت را چگونه معنا کنیم؟ بعضی ها گفته اند که این در جایی است که فقط کاری کند که دست شل بشود، اما کسر و قطع بر آن وارد نشود، فرض کنید، کاری بکند که فقط شل بشود، اینکه ما گفتیم دو ثلث، آن در جایی است که بشکند و منتهی به شلل بشود. آیا این جمع درست است یا نه؟ این جمع درست است، یعنی اگر بدون جنایت شل شد، دیه اش هزار دینار، اما اگر جنایت شد به نام ضرب و کسر، و منتهی به شلل شد، آن دو ثلث دیه دارد؟ دیدگاه استاد سبحانی من معتقدم که این جمع درست نیست، چرا؟ چون جایی که بدون کسر، تمام دیه است، به طریق اولی باید با کسر تمام دیه باشد، این حمل، حمل صحیحی نیست و لذا فیہ تأمل، این روایت معارض است، ولی اصحاب به این روایت عمل نکرده اند، اصحاب در شلل روایت مختلفی دارد، به دو ثلث قائلند، این روایت که در اصل شلل قائل به هزار است، اصحاب به آن عمل نکرده اند و این جمع، جمع درستی نیست. الثالث عشر: النخاع المسأله الأولى: فی قطع النخاع دیه کامله - اگر نخاع را از وسط قطع کنند -، و فی بعضه الحساب بنسبه المساحه. اگر نصف نخاع را قطع کنند، به اندازه مساحت، البته این فرمایش امام، فرمایش خوبی است، ولی آقایان اطبا و پزشکان می گویند اگر «نخاع» نصفش لطمه وارد بشود، با قطع کامل یکی است، یعنی این گونه نیست که اگر قطع کامل بشود، شلل صورت بگیرد و اگر نصفش قطع بشود، شلل نشود، می گویند شلل، همین لطمه بر او وارد شد و چاقو به آن طرف رفت، این خودش شلل می آورد، بنابراین، با این فرض مساحت درست نیست، چه همه را قطع کند و چه برخی از نخاع را قطع کند، باید دیه کامله بپردازد، مگر اینکه از اطبا و پزشکان سوال کنیم که آیا می شود بخشی از نخاع را قطع کند و شلل صورت نگیرد؟ بلی، اگر قطع بعضی از نخاع، سبب شلل پا نمی شود، بگوییم دو دیه بدهد،

یکی اینکه استخوان را شکستاده، دیگر هم اینکه بعضی از نخاع را قطع کردی به حسب مساحت. خلاصه فتوای حضرت امام مبنی بر این است که لطمه بر بعضی از «نخاع» شلل نمی آورد، و لذا می فرماید که کسرش دیه کامل دارد، قسمتی از نخاع حکومت دارد. اما اگر گفتیم تصرف در «نخاع» مطلقاً شلل می آورد، این همان فتوای سابق است، یعنی باید یک دیه برای کسر بدهد، و ثلث دیه هم بدهد برای رجلین. فی قطع النخاع دیه کامله و فی بعضه الحساب بنسبه المساحه. این در صورتی است که لطمه بر بعضی از نخاع، شلل نیاورد و الا اگر لطمه بر بعضی از نخاع شلل بیاورد، حکم این مسئله با مسئله قبلی یکی است. و النخاع بضم - هو الخیط الأبیض داخل عظم الرقبه، ممتد إلى الصلب یکون فی جوف الفقار و بما أنه فی بدن الإنسان منه واحد، یکون فی الجنایه علیه - أي قطعه دیه کامله، إنما الکلام فی قطع بعضه، فالما تن حضرت امام خمینی - قال: الحساب بنسبه المساحه، تبعاً لصاحب الجواهر، غیر أن التجربة دلّت علی أن قطع النخاع کلّه أو بعضه - یوجب الشلل من غیر فرق بین الكل و البعض، فلقطع البعض شأن قطع الكل فلا وجه للحساب بحسب المساحه، لأنه إنما یؤخذ به إذا کان للباقی فائده دون المقام، فیکون حکم المسأله، حکم المسأله السابقه، باید یک دیه بدهد برای کسر، ثلث دیه هم بدهد برای قطع نخاع.

ص: ۲۶

دیه نخاع و پستان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه نخاع و پستان ممکن است کسی سؤال کند که آیا مراد از قطع نخاع یا قطع بعضی از نخاع عرضی است یا طولی؟ در جواب می گوئیم هم عرضی است و هم طولی، ولی من در نوشته ام به حضرت امام (ره) اشکال کرده ام که بعضی و کل مؤثر نیست، یعنی اگر بعضی از نخاع را طولاً قطع کند یا همه را قطع کنند طولاً مؤثر نیست. ولی من از بعضی از پزشکان که آدم واردی هم بود، سوال کردم، ایشان هم نقشه را آورد و جلوی ما گذاشت، معلوم شد که این نخاع طولاً فرق می کند، اگر نقطه ای که در رقبه است قطع بشود، انسان فلج مطلق می شود، اما اگر از وسط قطع کنند، فقط پاها شل می شود، اما دست ها شل نمی شود. بنابراین، اگر برخی از نخاع را قطع کنند یا کل را قطع کنند، باید فرق بگذاریم که بالمساحه است یا نه؟ اینکه من در جلسه قبل گفتم مساحت مؤثر نیست، خیال می کردم که کم و زیادش اثر ندارد، ولی بعد از مطالعه و سوال کردن معلوم شد که کم و زیادش اثر دارد، قهراً اگر از بالا قطع کنند، در دیه مؤثر است. اما اگر از وسط قطع کند، چنانچه مساحت مراد باشد، در اینجا نصف دیه است. این در صورتی بود که نخاع از طولی قطع بشود. اما اگر نخاع به صورت عرضی قطع شود، آن را باید چطور حساب کنیم؟ البته عرضی خیلی کم است، اما اثرش بیشتر است. اگر از وسط قطع کند، اثرش بیشتر است، اما اگر از بالا قطع کنند، اثرش خیلی زیاد است و کار بسیار مشکل می شود، و لذا کسانی که در ایام جنگ قطع نخاع شده اند، به چند دسته اند: الف: فلج مطلق هستند، یعنی به طور کلی فلج شده اند. ۲: فقط پاهای شان فلج شده است. ۳: یا عضو دیگر شان (مانند دست و امثالش) فلج شده باشد. حال جای این پرسش است که اگر نخاع را مقدار کمی از عرضش قطع کنند، آن را چگونه حساب کنیم، آیا از نظر مساحت حساب کنیم؟ مساحت خیلی کم است، فلذا اگر در آنجا قائل به حکومت بشویم، ظاهراً خیلی بهتر است. چرا؟ چون اثرش بیشتر است، اما مساحت بسیار کم است. بنابراین، فرمایش حضرت امام (ره) بسیار فرمایش خوبی بود، منتها اگر نخاع را طولی در نظر بگیریم نه عرضی، ولی اگر عرضی حساب کنیم، «علی الظاهر» در آنجا

نباید بگوئیم مساحت، بلکه بگوئیم حکومت، فلذا باید ببینیم که چه مقدار اثر روی اعصاب نهاده است تا به همان مقدار قائل به ارش و حکومت بشویم. المسأله الثانيه: لو قطع النخاع فعيب به عضو آخر فإن كان فيه اللدیه المقدره يثبت مضافاً إلى ديه النخاع ديه أخرى، و إن لم تكن فيه اللدیه فالحكومه. این مسئله خیلی واضح است و آن این است که اگر نخاع کسی قطع شود و قطعش در عضو دیگر هم اثر گذاشت، مثلاً باعث لالی او شد، اگر آن عضو دیگر ديه دارد، باید دو ديه بدهد، اما اگر آن عضو دیگر ديه ندارد، حتماً در آنجا حکومت است، «هذا قضایا قیاستها معها»، یعنی اگر آن عضو دیگر در روایات ديه مستقل دارد، همان ديه خودش را می دهد و اگر ديه مستقل ندارد، در آنجا حکومت است. گاهی در تکلم اثر می گذارد، مثلاً سبب لال شدن طرف می شود و زبان هم برای خودش ديه مستقل دارد، همان ديه خودش را بدهد. الرابع عشر: الثديان المسأله الأولى: الثديان من المرأه فيما ديتها، و في كل واحد منهما نصف ديتها. اگر مردی در اثر جنایت، دو پستان زنی را از بیخ قطع کرد، باید ديه کامل بدهد، اینجا جای قصاص نیست، چرا؟ چون مرد دارای ثدی نیست. اما اگر یکی را قطع کرد، نصف ديه باید بدهد، چرا؟ چون داخل است تحت آن ضابطه ای که در روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم بیان شده بود و آن ضابطه این بود که هر چیزی که در انسان جفت است، دو تایش یک ديه کامل دارد، و هر عضوی که در انسان تک است، به تنهایی ديه کامل دارد و چون پستان متعدد است و بر جستگی دارد، قهراً دارای ديه است بلا- کلام و در این جهت اختلافی نیست و در این زمینه روایت هم داریم. روایت ابی بصیر ۱: محمد بن الحسن باسناده، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن ابی بصیر، عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «قضى أمير المؤمنين (ع) في رجل قطع ثدى امرأته قال: إذن اغرمه لها نصف الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۶ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، «على ای حال» مسئله چون تحت ضابطه است، فلذا حتی به این روایت خاصه هم چندان نیاز نیست. المسأله الثانيه: لو قطعنا أو قطعنا واحده منهما مع شيء من جلد الصدر ففي الثدى ديتها بما مر، و في الجلد الحكومه، و لو أجاف الصدر لزم مع ذلك ديه الجائفه. اگر مردی، پستان زنی را همراه با کمی از جلد و پوست سینه اش قطع کرد و در قطع ثدی جائفه هم پیدا شد، «جائفه» این است که گودی درست کند، یعنی اگر مردی با یک جنایت سه کار کرد: الف: پستان را قطع کرد. ب: کمی از جلد سینه را از بین برد. ۳: در سینه اش گودی ایجاد کرد، در اینجا باید دو ديه و یک حکومت بدهد، یک ديه برای ثدی، یک ديه هم برای جائفه، حکومت هم برای از بین بردن جلد و پوست سینه. باید توجه داشت که جائفه مال سر است، در بدن چطور حساب کرد؟ این خودش یک محاسبه دارد. اما راجع به جلد و پوست روایت نداریم، یعنی مقدری نداریم، فلذا در آنجا قائل به حکومت هستیم. گاهی یک جنایت همراه است با دو ديه و یک حکومت. کلام مفتاح الکرامه أما اللدیه فلها، و أما الحكومه فلقطع الجلد لأنّ قطعه لا بدّ له من عوض، و ما قدر له فی الشرع مقدر. مفتاح الکرامه: ۲۱/۲۹۶. عبارت علامه در قواعد الاحکام ثم قال العلامة: فإن أجاف (الصدر) - گودی ایجاد کند- فديه للثديين و حکومه عن الجلد و ديه الجائفه. قواعد الأحکام: ۳/۶۸۰. ديه جائفه چنانچه در آینده خواهد آمد، ثلث است. المسأله الثالثه: لو أصيب الثدى و انقطع لبنها مع بقائها أو تعذر نزول اللبن مع كونه فيها أو تعذر نزوله في وقته مع عدم كونه فعلا فيها أو قل لبنها أو عيب كما إذا در مختلطاً بالدم أو القيح ففيه الحكومه. اگر پستان زن مورد اصابت و جنایت قرار گرفت و در اثر این جنایت، توالی پیدا کرد، مثلاً جانی، یک تکه را قطع کرد، یعنی یک چاقو زد و مقداری از سینه زن را قطع نمود، عمده این است که توالی پیدا کرد، یعنی این زن دیگر نتوانست به کار مادری بر خیزد، مثلاً راجع به لبن مشکلاتی پیدا کرد، حضرت امام چهار صورت بلکه شش صورت بیان می کند: ۱: و انقطع لبنها مع بقائها، کاری کرد که رگهای پستان گرفته شد و شیرری از آن بیرون نیامد، یعنی رگها مسدود شد. ۲: أو تعذر نزول اللبن مع كونه فيها، «لبن» هست، اما نزولش مشکل است، نزول لبن را کی حساب می کنند؟ موقعی که آبستن است، مثلاً چهل روزه است، کم کم باید این ثدی آماده بشود برای آیند

فلذا کم و بیش از آن لبن می آید، یعنی این مسئله مربوط به دوران بچه داری نیست، بلکه مربوط است به دوران بارداری که کم کم پستان ها حالتی پیدا می کند که از آن بی اختیار لبن بیرون می آید. ۳: أو تعذر نزوله فی وقته مع عدم کونه فعلاً فیها. لبن فعلاً نیست، اما نزولش متعذراست، یعنی الآن شیر ندارد، ولی ضربه ای به این پستان خورده که وقتی که باید شیر داشته باشد، نمی تواند شیر بدهد. ۴: أو قلّ لبنها، یا اینکه در اثر این جنایت، شیرش کم شد. ۵: أو عیب کما إذا در مختلطاً بالدم. یا عیب پیدا کند کما اینکه شیر مخلوط به خون بیاید ۶: أو القيح، ففیه الحکومه. یا شیر مخلوط به چرک بیاید. ففیه الحکومه، این این چند صورت حکومت است. تمام این مسائل منصوص نیست، ولذا ناچاریم که در اینجا به حکومت عمل کنیم. دیه حمله های زن المسأله الرابعه: لو قطع الحلمتين من المرأة قیل فیه الدیه، و فیه إشکال و یحتمل الحکومه، و یحتمل الحساب بالمساحه، و الآخر لا یخلو من رجحان. باید توجه داشت که یک ثدی داریم و یک حمله، حمله به نوک پستان می گویند، مثلاً بچه در موقع شیر خوردن، حمله را در دهان می گیرد و آن را می مکد. جمله ی معترضه - جمله ی معترضه، غالباً کسانی که مادی هستند یا مادی فکر می کنند، براهین توحیدی ما را رد می کنند و می گویند این نظامی که شما می گوید، ما نیز این نظام را منکر نیستیم، ولی این نظام خاصیت طبیعت است، یعنی طبیعت خاصیتش این است که بچه هنگامی که در رحم مادر قرار گرفت، خود بخود این مراحل را طی می کند و به طرف بالا می آید، آن حبه ای را که شما در دل زمین می کارید و او زمین را می شکافد و بالا می آید، ما تمام این نظام را قبول داریم، ولی این نظام خاصیت ماده است، فلذا اینها در همه جا سراغ خاصیت ماده می روند. ما از این اشکال، یک جواب کلی داریم و می گوییم فرض کنید که این خاصیت ماده است، ولی ما یکنوع آینده نگری در طبیعت می بینیم، آینده نگری نمی تواند خاصیت ماده باشد، در آینده نگری باید عاقلی در کار باشد، چطور آینده نگری در نظام خلقت است؟ چون خداوند منان و آن عاقل کل می داند این بچه که متولد می شود، هیچ نوع غذا برایش سالم نیست جز شیر مادر و پستان، دهان پستان را طوری درست می کند که با دهان بچه سازگار است، او را به گونه ای می کند که با مکیدن آرام آرام به گلوش برود تا او خفه نشود، ما این آینده نگری را در نظام خلقت می بینیم، از آن وقتی که نطفه منعقد می شود، آینده نگری برای طعام این بچه هست. بنابراین، ما یکنوع آینده نگری را در نظام هستی می بینیم، از آن وقتی که نطفه منعقد می شود، آینده نگری برای طعام این بچه هست، بنابراین، ما روی مبنای آینده نگری پیش می رویم، عرب ها به آینده نگری می گویند: «الهادیه»، از طریق هدف گیری کشف می کنیم که علاوه بر خواص ماده، یکنوع آینده نگری هم در نظام خلقت وجود دارد - باید دانست که حمله در زن دو اثر دارد: الف: عامل زیبایی در بدن زن است، یعنی یک اثرش زیبایی است، خصوصاً «وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا» النبی: ۳۳، ب: وسیله ارتزاق کودک است، یعنی اثر دیگر حمله این است که وسیله ارتزاق کودک می باشد، ولذا در حمله سه احتمال وجود دارد: ۱: خود حمله ها را مستقلاً حساب کنیم، چون روایت عبد الله بن سنان گفت: و ما فی الإنسان إثنان و ما فی الإنسان واحد» پرسشش این قلت: ممکن است کسی بگوید که حمله جزئی از ثدی است. پاسخ قلت: در جواب می گوییم در عین حالی که جزئی از ثدی است، ولی یک برجستگی خاصی هم دارد، یعنی در زیبایی زن و ارتزاق کودک نقش مهمی دارد و همین ممکن است باعث شود که برای آن حساب جداگانه باز کنیم و لذا کسانی که می گویند حمله دیه مستقل دارد، مبنای شان این است که هر چند حمله جزئی از پستان و ثدی است، اما جزء رئیسی و مستقل است، عیناً مانند اصبع است، اصبع انسان جزئی از دست است، ولی اگر کسی پنج اصبع انسان را قطع کند، دیه کامل دارد، یعنی نصف دیه یا دیه کامل. بنابراین، اینکه مرحوم محقق می تازد که حمله جزئی از ثدی است و دیه برای آن معنا ندارد، از یک نظر درست است، اما از نظر دیگر درست نیست، یعنی از نظر منافع و از نظر جمال بعید نیست که او را مستقلاً حساب کنیم و بگوییم دیه دارد. ۲: برخی گفته اند نمی توانیم بگوییم دیه دارد، بلکه بگوییم: فیه الحکومه،

چون مقدر نیست، الحکومه، کأنه می خواهد بگویند روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم بعید است که شامل حمله ها بشود. ۳: حضرت امام (ره) به مساحت معتقد است، ولی اگر در اینجا به مساحت معتقد باشیم، خیلی برای زن ستم می شود، چون مساحت حمله در مقابل ثدی خیلی ناچیز است و عجیب این است که ایشان می فرماید: «الأخیر لا یخلو من رجحان». دیدگاه استاد سبحانی من فکر می کنم که یا قول اول را بگیریم و بگوییم هر چند حمله ها حزئی از ثدی هستند، ولی در عین حال مثل اصابع می ماند در درست، یعنی در عین حالی که جزء است، مستقلاً هم حساب دارد، اگر اصابع را همراه با دست قطع کنند، فقط یک دیه دارد، و اگر تنها اصابع را قطع کنند، باز هم همان دیه را دارد، اگر این را نگفتیم، لا اقل قول به حکومت اقوی است، چون هم جمال زن را از بین می برد و هم شیر دادن زن را دچار مشکل می کند. کلام شیخ در مبسوط قال الشيخ فی المبسوط: إذا قطع من الثديین الحلمتین و هما کهیئہ الزّر فی رأس الثدی، «زر» به معنای دکمه است، کهیئہ الزّر، یعنی به شکل دکمه است. و استشکل فیہ المحقق قائلًا من أنّ الدّیه للثدیین و الحلمتان بعضهما. ما جواب این را بیان کردیم و گفتیم در عین حالی که بعض است، ولی خودش استقلال دارد و عیناً مثل اصابع می ماند، اصابع در عین حالی که جزء است، استقلال هم دارد. اگر قول اول را گفتیم، «فیها و نعم المطلوب»، و الا قائل به حکومت بشویم نه اینکه قائل به مساحت بشویم. دیه حمله ی مرد المسأله الخامسه: فی حمله ثدی الرجل ثمن الدّیه مائه و خسمه و عشرون دیناراً، و فیهما معاً الربع، و فی قول إنّ فیهما الدّیه، و الأول أقوى. اگر جانی، حمله مردی را قطع کند، در اینجا دو قول است: ۱: قول اول این است که بگوییم دیه کامل دارد و عجیب این است که شیخ در حمله مرد هم به دیه قائل شده است. قال الشيخ فی المبسوط: أمّا حمله الرجل قال قوم فیهما الحکومه و قال آخرون فیهما الدّیه و هو مذهبنّا. اگر این مسئله اجماعی باشد، ما نسبت به آن حرفی نداریم، ولی بعید است که مسئله اجماعی باشد. چون حمله ی رجل کارایی ندارد، حمله ی مرد غیر از حمله زن است، در حمله زن استقلال قابل مطالعه بود، اما حمله مرد، مرد پستانش چیه که حمله اش باشد، فلذا قائل شدن به دیه نسبت به حمله مرد خیلی بعید است. ۲: قول دوم این است که به روایت عمل کنیم، مرحوم ابن بابویه روایتی دارد، به روایت عمل کنیم و این روایت در کتاب ظریف است. «أفتی علیه السلام فی حمله ثدی الرجل ثمن الدّیه مائه دینار و خسمه و عشرون دیناراً». بنابراین، باید به روایت عمل کنیم، نه اینکه سراغ دیه کامل برویم و نه اینکه قائل به حکومت بشویم. بنابراین، ما نمی توانیم حمله مرد را به حمله زن قیاس کنیم، بلکه در اینجا روایت داریم، وقتی که روایت داریم، تسلیم همان روایت هستیم، فلذا نه قائل به حکومت می شویم و نه قائل به دیه کامل.

ص: ۲۷

دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دستگاه تناسلی مردان الخامس عشر: الذکر فروع مسئله از آنجا که ذکر و دستگاه تناسلی در بدن انسان عضو واحدی است، فلذا تحت همان قانونی که در روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم آمده داخل است و علاوه بر آن، روایات خاصه هم داریم که اگر کسی ذکر و دستگاهی تناسلی مردی را قطع کرد، باید دیه کامل بپردازد. فرع اول ولی ما فعلاً بحث را متمرکز می کنیم در حشفه، هر چند عنوان بحث ذکر است، ولی همین ذکر خودش فروعی دارد که اولین فرعی آن گونه

که ایشان عنوان می کند - حشفه است، حشفه همان رأس الذکر است. دیه حشفه اگر جانی رأس الذکر و حشفه کسی را قطع کرد، در آن تمام الدیه است، یعنی باید بخاطر این جنایت دیه کامل پردازد. اشکال ممکن است کسی اشکال کند که اگر کسی تمام ذکر را قطع کند، یعنی هم قضیب را قطع کند و هم حشفه را، دیه کامله است، چطور شد که تنها حشفه هم دیه کامل دارد؟ جواب جواب این اشکال از بحث های گذشته روشن می شود و آن این است که هر چند حشفه جزئی از ذکر است و اگر کسی همه ی ذکر را از بیخ قطع کند، دیه کامل دارد، اما گاهی از اوقات یک شیء مجموعش دیه کامله دارد، اجزایش هم دیه کامل دارد مانند ید و دست، مثلاً اگر کسی دست دیگری را از میچ قطع کند، دیه دارد، اگر پنج انگشت همان دست را قطع کند، باز دیه همان ید را دارد، چرا؟ به جهت اینکه از نظر عرفی یک نوع استقلالی برای اصابع است. پس جانی دست کسی از میچ قطع کند، دیه دارد و اگر تنها اصابع را همان دست را بدون اینکه میچ را قطع کند، باز دیه همان دست را دارد، عین همان مسئله در حشفه و ذکر هم پیاده می شود، یعنی اگر از بیخ قطع کند، یک دیه است، اما اگر دست به قضیب نزنند و فقط حشفه را قطع کند، باز همان دیه است، فلذا نباید استبعاد کرد، چون نظیر و مانند هم دارد که ید و دست باشد، البته روایتش را هم می خوانیم. فرع دوم فرع دومی که امام بیان می کند این است که بین حشفه صبی و رجل، حتی کسانی که خصیه های او را کوبیده اند یا کشیده اند، فرقی نیست، یعنی این جهتش در کمی و زیادی دیه موثر نیست، مادامی که قضیب حالت خاصی خودش را دارد، اگر کسی آن را قطع کند، همه دیه را دارد. اللهم اینکه کوبیدن یا کشیدن بیضتین سبب بشود که آلت حالت شلل به خود بگیرد، البته در آنجا دو ثلث دیه است. پس تا اینجا دو فرع برای ما روشن شد: اولاً، حشفه برای خود دیه مستقل دارد. ثانیاً، در این جهت بین صبی، بین رجل و هکذا بین خصی، بین مرضوض و آدمم سالم فرقی نیست. متن تحریر الوسيله فرع اول: فی الحشفه فما زاد الدیه کامله و إن استوصل إذا کان بقطع واحد - اگر ذکر و آلت تناسلی را از بیخ قطع کند، همان دیه است، اگر تنها حشفه را قطع کند، باز همان دیه است، اما به شرط اینکه به قطع واحد این کار صورت بگیرد نه با دو قطع، اما اگر اول حشفه را قطع کند و بعد از مدتی قضیب را قطع نماید، برای حشفه دیه است و برای قضیب حکومت، - من غیر فرق بین ذکر الشَّاب و الشيخ و الصبی و الخصى خلقه و من سلَّت - کشیده اند - أو رَضَّت کوبیده اند - خصیتاه و غیره إذا لم یکن موجِباً للشلل. البته به شرط اینکه ذکر سلامتی خود را داشته باشد، سلامتی ذکر عبارت است از انتشار الذکر. «إذا لم یکن موجِباً للشلل». روایات ۱: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبدالله ابن سنان، عن أبي عبدالله (عليه السلام): «في الأنف إذا استوصل جدعه الدية، و في العين إذا فقئت نصف الدية، و في الأذن إذا قطعت نصف الدية، و في اليد نصف الدية و في الذکر إذا قطع من موضع الحشفه الدیه» الوسائل: ج ۱۹. الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۵، ۲: و عنه - علی بن ابراهیم -، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله (عليه السلام): «في الرجل يكسر ظهره قال: فيه الدية كاملة، و في العينين الدية و في إحداهما نصف الدية، و في أذنين الدية، و في إحداهما نصف الدية، و في الذکر إذا قطعت الحشفه و ما فوق الدیه...» همان مدرک، الحدیث ۴، فرع دوم: «من غیر فرق بین ذکر الشَّاب و الشيخ و الصبی و الخصى خلقه و من سلَّت - کشیده اند - أو رَضَّت کوبیده اند - خصیتاه و غیره إذا لم یکن موجِباً للشلل» این فرع دو دلیل دارد: الف: دلیل اول اطلاق روایات است، روایات می گوید لفظ ذکر مطلق است، یعنی هم ذکر رجل را می گیرد و هم ذکر صبی را، روایات از این جهت اطلاق دارد. ب: علاوه بر اطلاق روایات، یک روایت خاصه هم داریم. و عنه، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «في ذكر الصبي الدية، و في ذكر العينين الدیه» همان مدرک، الباب ۳۵، الحدیث ۲، المسأله الثانيه: لو قطع بعض الحشفه كانت ديه المقطوع بنسبه الدیه من مساحه الحشفه حسب لا جميع الذکر. تا کنون بحث ما در این بود که تمام حشفه را قطع کند و ما

گفتیم در قطع تمام حشفه دیه کامل است. روایت معارض ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب عن أبی ایوب الحزاز، عن برید بن معاویه، عن أبی جعفر (ع) قال: «فی لسان الأخرس و عین الأعمی و ذکر الخصى و اثنیه الدیه» همان مدرک، الباب ۳۱، الحدیث ۱. به روایت معارض عمل نکرده اند یا حمل بر شلل شده است، یعنی ذکری را قطع کرده که شلل داشته است. اگر ما گفتیم دو ثلث، آن در جایی است که جنایت منتهی به شلل بشود، یعنی اگر جنایت منتهی به شلل شد، دیه اش دو ثلث است، اما اگر شلل را جنایت کرد، یک ثلث، اینجا حمل کرده اند بر اینکه این ذکر، ذکر شلل بوده است، به قرینه ی بغلش که می گوید: «فی لسان الأخرس - یعنی خودش از اول معیب بوده - و عین الأعمی و ذکر الخصى، و اثنیه»، همه اینها قرینه است که «مجنی علیه» آدم سالمی نبوده است. پس این روایت یا متروک است یا محمول علی ما إذا کان شللاً و جنایت هم بر شلل وارد بشود. اگر صحیح را جنایت کند و منتهی به شلل بشود، دو ثلث، اما اگر مشلول را قطع کند، یک ثلث، حمل کرده اند بر شلل. المسأله الثانیه: لو قطع بعض الحشفه کانت دیه المقطوع بنسبه الدیه من مساحه الحشفه حسب لا جمیع الذکر. بحث ما در مسئله اولی این بود که همه حشفه را قطع می کرد، ولی در این مسئله بحث در این است که بعضی از حشفه را قطع می کند، در اینجا چه باید کرد؟ علی الظاهر در اینجا میزان مساحت است، یعنی اگر ثلث حشفه را قطع کرده، ثلث دیه است و اگر نصف را قطع کرده، نصف دیه است، سراغ حکومت نمی روند، حکومت در جایی است که چیزی ظاهری باشد که در جمال یا کمال انسان نقش داشته باشد، یعنی در راه رفتن انسان، در زندگی انسان موثر باشد، در این گونه موارد دنبال مساحت می روند، کما اینکه کراراً گفته ام اگر انف و بینی کسی را قطع کنند، مساحت است، لسان کسی را قطع کنند، میزان مساحت است، بنابراین مساحت در اینجا مقدم است بر حکومت. پرسش آیا وقتی که می سنجم، منسوب الیه خود حشفه است، یا منسوب الیه ذکر است؟ پاسخ حضرت امام می فرماید منسوب الیه حشفه است، چرا نسبت به خود ذکر نسنجم؟ چون موضوع بحث خود حشفه است و خود حشفه دیه دارد، ولذا با خود حشفه می سنجدند. بلی، اگر حشفه دارای دیه نبود، حق با شما بود، ولی چون حشفه دارای دیه است، مقطوع را با خود حشفه می سنجدند، مانند دست، اگر بند انگشت کسی را قطع کنند، آن را با اصبع می سنجدند نه با دست. المسأله: لو انخرم مجری البول من دون قطع ففیه الحکومه، و لو قطع بعض الحشفه و کان القطع ملازماً لخرم المجری فلا شیء إلا ما للحشفه، و إن لم یکن ملازماً و کان الخرم جنایه زائده فله الحکومه، وللحشفه ما تقدم. فروع مسئله حضرت امام در این مسئله چند فرع را متذکر می شود: الف: اگر کسی جنایت کرد بر حشفه، اما حشفه را قطع نکرد، بلکه مجرا را سوراخ کرد، کلمه «انخرم» گاهی به معنای پارگی می آید و گاهی به معنای سوراخ کردن. حال اگر جانی حشفه را قطع نکرد، بلکه مجرای بول را منخرم کرد، یعنی یا سوراخ کرد و یا پاره نمود، در اینجا چه باید بگوئیم؟ ب: اگر بعضی حشفه را قطع نمود، ولی قطع این بعض طبیعتاً ملازم با انحرام است، یعنی ملازم با انحرام مجرای بول است. ج: حشفه را قطع کرد، ولی قطع ملازم با انحرام مجرای بول نیست، اما تصادفاً منجر به انحرام مجرای بول هم گردید. پس این مسئله سه فرع پیدا کرد، گاهی اصلاً حشفه را قطع نمی کند و فقط مجرای بول انحرام پیدا می کند، یا سوراخ می شود یا پارگی پیدا می کند، گاهی حشفه را قطع می کند، اما قطع حشفه طبیعتاً ملازم با انحرام است، و گاهی قطع حشفه طبیعتاً ملازم با انحرام مجرای بول نیست، ولی در اینجا تصادفاً ملازم با انحرام مجرای بول گردید. ۱: لو انخرم مجری البول من دون قطع ففیه الحکومه، ۲: و لو قطع بعض الحشفه و کان القطع ملازماً لخرم المجری فلا شیء إلا ما للحشفه، ۳: و إن لم یکن ملازماً و کان الخرم جنایه زائده فله الحکومه، وللحشفه ما تقدم. در دومی قطع حشفه، ملازم با انحرام مجرای بول است، ولی در سومی ملازم نیست. البته مسئله منصوص نیست، فلذا ناچاریم که آن طبق ضوابط و قواعد حل کنیم. اما در اولی که فقط پارگی است، در پارگی روایت نداریم، پس در آنجا قطعاً حکومت است، خلاصه پارگی منصوص نیست فلذا

در آنجا حکومت است. اما دومی که حشفه را قطع می کند، ولی این نوع قطع ها ملازم با انخرام و پارگی مجراست، این یک جنایت حساب می شود، در اینجا مقطوع را با حشفه می سنجدند، اگر نصفش باشد، نصف دیه را می دهد، پارگی جنایت جدیدی نیست، چرا؟ چون فرض این است که پارگی و انخرام لازمه ی قطع نیست. اما سومی که قطع ملازم با انخرام و پارگی مجرای بول نیست، ولی جانی یک کاری کرد که دو جنایت صورت گرفت، یعنی هم بعضی حشفه قطع شد و هم انخرام و پارگی پیدا کرد، راجع به بعضی حشفه نسبت سنجی می کنند، اما نسبت به پارگی حکومت است، چرا؟ چون دو جنایت انجام داده است، در اولی عرفاً یک جنایت است، چون از لوازش است، اما در دومی دو جنایت است، یعنی می توانست این آدم بعضی حشفه را قطع کند، و مجرا را پاره نکند، ولی این آدم بعضی حشفه را قطع کرد، طول قضیب را هم پاره کرد، پس هم باید دیه بدهد نسبت به بعض الحشفه، یعنی نسبت سنجی می کند که چه مقدار از حشفه قطع شده، هم حکومت دارد، بخاطر انخرام و پارگی. المسأله الرابعه: لو قطع الحشفه و قطع آخر أو هو بقطع آخر ما بقى فالديه لقطعها و الحکومه لقطع الباقي، و لو قطع بعض الحشفه و الآخر ما بقى منها فعلى كل منهم بحساب المساحه. اگر جانی اول حشفه و رأس آلت را قطع کرد، جانی دوم باقی مانده ی آلت را از بیخ قطع نمود، یا اینکه همان جانی اول صیغ حشفه را قطع کرد، دلش آرام نگرفت، ظهر آمد و آلت طرف را از بیخ قطع نمود، در اولی دو نفر این جنایت را انجام می دهد، در دومی یک نفر این دو کار را انجام می دهد، مسلماً در اینجا نسبت به حشفه دیه است، اما نسبت به قضیب حکومت و ارش است، چرا؟ چون قضیب و آلت منصوص نیست، اما حشفه منصوص است و لذا در اولی دیه است و در دومی حکومت، حکومت را گاهی یک نفر می پردازد، اگر این کار را یک نفر کرده باشد، یا اولی دیه می دهد و دومی حکومت، اگر جانی دو نفر باشد. اما اگر جانی اول بعضی از حشفه را قطع کرد و جانی دوم باقی مانده حشفه را قطع نمود، در اینجا نسبت سنجی می کنند، اگر هر کدام نصف حشفه را قطع کرده است، دیه تقسیم بر نصف می شود، یعنی هر کدام نصف دیه حشفه را می پردازد، خلاصه هر کدام به مقداری که قطع کرده، دیه می پردازد. پس در فرع اول یکی حشفه را قطع کرد، دیگری قضیب را قطع نمود، یا همان آدم که حشفه را قطع کرده بود، بعد از چند ساعت دیگر آمد و قضیب را هم قطع نمود. فرع دوم این است که یکی بعض الحشفه را قطع کرد، دومی باقی مانده آن را قطع نمود.

ص: ۲۸

دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دستگاه تناسلی مردان مسئله ی چهارم دارای دو فرع است. فرع اول در فرع اول جانی اول همه حشفه را قطع می کند و جانی دوم قضیب را قطع می نماید، که در نتیجه همه ذکر قطع شده است. فرع دوم فرع دوم این است که یکی (جانی اول) بعضی از حشفه را قطع می کند، دیگری (جانی دوم) فقط باقی مانده حشفه را قطع می کند نه قضیب را. فرق بین مسئله چهارم و پنجم تفاوتش با فرع پنجم روشن است، چون در فرع دوم از مسئله چهارم، حشفه توسط دو نفر قطع می شود، ولی در مسئله ی پنجم بعضی از حشفه به وسیله یک نفر قطع می شود، ولی جانی دوم نه تنها باقی مانده حشفه قطع می کند، بلکه باقی مانده حشفه را همراه با قضیب قطع کند، که در حقیقت جانی دوم هم بعضی از حشفه را قطع کرده و هم قضیب را. اقوال در

مسئله پنجم سه قول است: ۱- حکومت، یعنی در هر دو حکومت است ۲- قول دوم این است که در حشفه باید به مقدار حساب دیه بپردازد و در بقیه حکومت است. ۳- قول سوم این است که باید دیه کامل بدهد. در اینکه اول باید نصف دیه را بدهد جای بحث نیست، چون نیمی از حشفه را قطع کرده است. بنابراین، بحث ما در اولی نیست، بلکه در دومی است، یعنی در جایی که نیمی از حشفه را همراه با قضیب قطع کرده است، در اینجا سه قول: یک قول این است مجموعاً حکومت است، قول دیگر این است که نسبت به حشفه به حساب مساحت دیه بپردازد و نسبت به قضیب هم حکومت است. قول سوم این است که دیه کامل بدهد. البته اگر بگوییم دومی دیه کامل بدهد، احوط است، اما این با قواعد سازگار نیست، چون اولی نصف دیه را پرداخت نموده است، دومی اگر بخواهد دیه کامل بپردازد، لازم می آید که حشفه با قضیب یک دیه کامل با نصف دیه داشته باشد. دیدگاه استاد سبحانی به نظر من قول اقوی همان قول دوم است، یعنی آن مقدار از حشفه را که قطع کرده باید به حساب مساحت دیه بدهد، اما قضیب به اعتبار حکومت است نه مساحت، فلذا قول دوم مطابق قاعده است. پس فرق مسئله چهارم با پنجم این است که در مسئله چهارم جانی اول نصف حشفه را قطع کرده، جانی دوم هم باقی مانده حشفه را قطع کرده و هم قضیب را، یعنی نصف حشفه را همراه با قضیب قطع نموده است، اقوی قول دوم است، یعنی به اعتبار حشفه مساحت، و به اعتبار قضیب حکومت است، فرض کنید اولی نصف حشفه را قطع کرده، پس باید نصف دیه را بدهد، اما نسبت به قضیب به مقدار حکومت است. بنابراین، اقوالی که امام (ره) نقل می کند. «علی الظاهر» قول دومی علی اوجه است بر خلاف امام که می فرماید اولی اوجه است. متن تحریر الوسیله المسأله الخامسه: لو قطع بعض الحشفه و قطع آخر الذکر باستیصال ففی قطع بعضها الحساب بالمساحه، و فی قطع الباقي وجوه: الف: الحکومه، ب: أو الحساب بالنسبه إلى الحشفه و الحکومه فیما بقی، ج: أو الدیه کامله، أو جهها الأول. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام (ره) حکومت را تقویت می کند. چرا؟ چون از قبیل: «ما لا نصّ فيه» است، فلذا قائل به حکومت است. ولی ما دومی را تقویت می کنیم و می گوییم: «أوجهها الثانی». چرا؟ چون حشفه خودش دیه دارد، وقتی که نصفش را قطع کرد و نصف دیگر ماند، خود آن دارای دیه است، قضیب هم که ما لا نصّ فيه است، پس حکومت دارد- و أحوطها الأخير. یعنی دیه کامله با احتیاط نزدیک تر است. المسأله السادسة: فی ذکر العنین ثلث الدیه، و کذا فی قطع الأشل، و فی قطع بعضه بحسابه، و لا- یبعد أن یكون الحساب بالنسبه إلى المجموع لا- خصوص الحشفه. در این مسئله بحث در قطع ذکر عنین و ذکر شلل است، یعنی ما یک عنین داریم و یکی شلل داریم، اگر کسی ذکر کسی را قطع کند در حالی «مجنی علیه» عنن دارد، یا ذکر کسی را قطع کرده که شلل دارد، از ناحیه ذکر شلل دارد، فرق عنن با شلل چیست؟ به نظر من شلل یک حالت دارد، یعنی حالت انبساط و شلی، اما عنن هم منقبض می شود و هم منبسط، ولی هنگامی که به آن محل (دستگاه تناسلی زن) می رسد، يعترض، یعنی حالت عرضی به خود می گیرد، از طولش می کاهد و عرضی می شود، ممکن است عنن یک حالت روانی هم داشته باشد، شلل قطعاً بیماری جسمی است، یک حالت است، که در فارسی به آن می گویند: «شل»، اما عنن ممکن است هم منقبض بشود و هم منبسط، ولذا جوان هایی که شب عروسی نمی توانند در بضع تصرف کنند در حالی که هیچ نوع بیماری ندارند، گویا یکنوع خوفی بر آن مستولی می شود، همین خوف سبب می شود که نتواند تصرف کند، یعنی هنگامی که دستگاه تناسلی شان به دستگاه تناسلی زن نزدیک می شود، حالت اعتراض به خود می گیرد، «يعترض»، پهن می شود. الفرق بین العنین و الأشل هو أن العنین هو الذی لا یقدر علی إتیان النساء، و لا- یشتهیها، و امرأة عینیه لا- تشتهی الرجال، قال الأزهري: سَمِي عَيْنًا لِأَنَّ ذَكَرَهُ يَعْنِي - عقب می رود- لقبيل المرأه، أي يعترض إذا أراد إيلاجه. (مجمع البحرين، ماده عنن). این راجع به عنن بود، اما شلل یکنوع بیماری است، مثلاً یا جریان خون کم است یا عضله ها مشکل دارد، ولذا عنین معالجه دارد، اما شلل معالجه ندارد. و أما الأشل: فهو الذی یكون منبسطاً دائماً و

لا ينقبض في الماء البارد ، أو يكون منقبضاً فلا ينبسط في الماء الحارّ. قواعد الأحكام: ۳/۶۸۲ فی (قطع) ذکر العین ثلث الدّیه، و کذا فی قطع الأشل، و فی قطع بعضه بحسابه، و لا یبعد أن یكون الحساب بالنسبه إلى المجموع لا خصوص الحشفه. فروع مسئله حضرت امام در این مسئله سه فرع را بیان می کند. فرع اول اگر جانی آلت آدم عین را از بیخ قطع کند، باید ثلث دیه پردازد. فرع دوم اگر آلت آدمی را که از ناحیه ذکر دچار شلل است قطع کند، باز هم ثلث دیه دارد. فرع سوم اما اگر بعضی را قطع کردند، «بحسابه»، یعنی بینند که نسبت به آلت ثلث است یا ربع، و لا یبعد أن یكون الحساب بالنسبه إلى المجموع لا خصوص الحشفه. این جمله یک فرع جدید را بیان می کند و آن اینکه اگر جانی نصف حشفه آدم سالم را قطع کند، نصف دیه دارد، آیا در ذکر عین و اشل هم همان حکم جاری است، یعنی اگر کسی آلت عین یا شلل را قطع کرد، نصف دیه است یا نصف دیه نیست؟ نظریه حضرت امام خمینی (ره) می فرماید در این دو تا نصف دیه نیست، یعنی نمی توانیم میزان را حشفه بگیریم، چرا؟ چون آدم سالم حشفه اش قیمت دارد ولذا در حشفه مجموع مساحت حشفه را در نظر می گیریم، اما آدم عین و آدم اشل حشفه اش حساب ندارد ولذا اگر بعضی از حشفه را قطع کرد، نباید میزان حشفه باشد، بلکه میزان باید تمام آلت باشد. دلیل دلیل بر اینکه در قطع ذکر عین ثلث دیه است، چیست؟ فقط یک روایت داریم که به آن عمل نکرده اند، هیچ دلیل دیگری نداریم که در قطع ذکر عین ثلث دیه است، مگر اینکه عین را به اشل قیاس کنیم و بگوییم اگر کسی عضو شل شخصی را قطع کند، دیه اش ثلث دیه همان عضو است، فلذا بگوییم عین هم ملحق به اشل است، چرا؟ چون هیچکدام کارآمد ندارند، یکی همیشه شل و آویزان است، این دیگری هم گاهی منبسط است و گاهی منقبض، اما وقتی به دستگاه تناسلی زن نزدیک می شود، به جای اینکه حالت طولی به خود بگیرد، حالت عرضی پیدا می کند، عین را ملحق کنیم به اشل، حال اگر اسم این را قیاس بگذاریم البته حرام است، اما اگر القای خصوصیت کنیم، بعید نیست. ولی راجع به عین یک روایت از حضرت علی علیه السلام داریم که می فرماید: «تمام الدّیه»، و ظاهراً حق با این روایت باشد، چون ذکر آدم عین سالم است، منتها از نظر روحی نمی تواند تصرّف کند ولذا بعید نیست که ما به این روایت عمل کنیم هر چند مشهور به آن عمل نکرده اند. روایت سکونی و عنه (علی بن ابراهیم)، عن أیبه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه اسلام قال: قال أمير المؤمنين علیه السلام: «فی ذکر الصّی الدّیه، و فی ذکر العین الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، آقایان در عین می گویند: ثلث الدّیه، یعنی عین را به اشل قیاس می کنند، ولی روایت که از علی (علیه السلام) نقل شده می فرماید دیه کامل، آقایان می گویند این روایت معرض عنه اصحاب است. بلی، اگر اعراض ثابت بشوده، ما حرفی نداریم، ولی علی الظاهر حق با این روایت است، چون آدم عین، یک انسان سالم است و در مرور زمان خوب می شود، اما شل مطلقاً قابل اصلاح و خوب شدن نیست. پس اگر روایت معرض عنهای اصحاب باشد، نمی توان به آن عمل کرد، اما اگر معرض عنه نیست، می گوییم اصحاب توجه به این روایت نکرده اند، فلذا بعید نیست که به این روایت فتوا بدهیم. و فی قطع بعضه «بحسابه»، یعنی بینند که نسبت به آلت ثلث است یا ربع، و لا یبعد أن یكون الحساب بالنسبه إلى المجموع لا خصوص الحشفه. اما اگر بعضی حشفه را قطع کرد، نباید این را به حشفه بسنجیم، در انسان سالم، بعضی حشفه را به حشفه می سنجدیم، ولی چون انسان غیر سالمی است، نباید به حشفه بسنجیم بلکه باید به تمام آلت بسنجیم، قطعاً دیه اش کمتر خواهد بود، اگر قیاس به حشفه شود، دیه اش بالا می رود، اگر نصفش را قطع کند، نصف ثلث می شود، اگر به آلت بسنجیم، می شود نسبتش نسبت یک پنجم و یک ششم. المسأله السابعه: لو قطع نصف الذکر طویلاً و لم یحصل فی النصف الآخر خلل من شلل و نحوه، فنصف الدّیه، و إن أحدث فی الباقی شللاً فنصف الدّیه للقطع و ثلثا دیه النصف الآخر للشلل، فعليه خمسہ أسداس. اگر کسی نصف آلت شخصی را طولاً قطع نمود، این دو حالت دارد: الف: گاهی به نصف دیگر خلل و ضرری وارد

نمی شود. ب: گاهی در نصف دیگر هم شلل ایجاد می کند. اگر نصف ذکر را قطع کرد و در نصف دیگر خللی وارد نشد، در اینجا نصف الدیه است، چون به حسب مساحت می شود فلذا پانصد دینار باید بدهد. اما اگر نصف ذکر را قطع کرد، ولی در بقیه شلل ایجاد نمود، اینجا چه باید کرد؟ اگر به واسطه جنایت در شخص شلل ایجاد کند، دیه اش دو ثلث است، اینجا باید چه کنیم؟ این آدمی که قطع کرد، اگر در بقیه شللی ایجاد نکرد، نصف دیه را بدهد و مشکلی ندارد، اما اگر نسبت به بقیه هم شلل ایجاد کرد، قانون کلی این بود که هر جنایتی که منتهی به شلل بشود، دو ثلث دیه دارد، بلی، اگر شلل را قطع کند، دیه اش یک ثلث است، بین این دو تا فرق است، اگر شلل ایجاد کند، دیه اش دو ثلث است، اگر شلل را قطع کند، یک ثلث. ولی در اینجا شلل ایجاد کرده، قهراً نسبت به اولی نصف دیه بدهد و نسبت به دومی دو ثلث دیه است، دو ثلث پانصد دینار، می شود: سیصد و سی و سه دهم، پس این آدم نباید یک دیه کامل بدهد، بلکه باید نسبت به نصف، نصف دیه بدهد و نسبت به شلل هم ثلث دیه آن را بدهد، یعنی دو ثلث پانصد را بدهد که مجموعش می شود: «خمسه أسداس». توضیح: آنه بقطع النصف وجب علیه نصف الدیه أعنی خمسمائه دینار - ۵۰۰ دینار - الّتی هی ثلاثه أسداس الدّیه، و بایجاد الشلل فی النصف الآخر وجب علیه ثلثا دیه النصف الآخر علی ما مرّ من الضابطه و ثلثا دیه النصف الآخر عباره عن ثلاثمائه و ثلاث و ثلاثون دیناراً - ۳۳۳/۳ دیناراً - فإذا جمعنا الدیتین یكون حاصل الجمع ثمانمائه و ثلاث و ثلاثون دیناراً - ۸۳۳/۳ دیناراً. و هی خمسہ أسداس الدیه الکامله، بشهاده آنه لو أضيف إليه سدس الدّیه أعنی مائه و ستّ و ستون - ۱۶۶۶/۶ - یكون حاصل الجمع تسع مائه و تسع و ستون دیناراً - ۹۹۹/۹ دیناراً، - و هو یقرب من الألف دینار.

ص: ۲۹

دیه دستگاہ تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دستگاہ تناسلی مردان در جلسه گذشته این مسئله را مطرح کردیم که اگر جانی آلت و قضیب کسی را طولاً دو قسمت کند، فرمودند نصف دیه است، «لو قطع ذکراً طولاً» یعنی به صورت نصف قطع نماید، من در آنجا گفتم مراد از طول این است که مثلاً پنج سانت آن را قطع کند و پنج سانت دیگر باقی بماند. به نظر می رسد که مراد از طول آنچه که در جلسه گذشته گفتیم نباشد، بلکه مراد از طول این است که ذکر و آلت را از سر حشفه تا بیخ قضیب شق و دو نیم کند نه اینکه آلت را از کمر قطع کند، عبارت تحریر هم «شقّه» دارد. شاهد بر این مطلب که مراد از طول این است که شق کنند، چون امام (ره) فرمود که اگر دو نصف کند، نصف دیه است، و حال آنکه اگر این کار را بکنند، حشفه خودش تمام دیه را دارد، فلذا امام (ره) باید بفرماید یک دیه و در بقیه حکومت است. ولذا تعبیر امام (ره) را چنین معنا می کنیم. المسأله الثامنہ: فی ذکر الخنثی المشکل أو المعلوم أنوثته الحکومه. خنثی به کسی می گویند که هر دو علامت را دارد، یعنی علامت مردی را دارد و هم علامت زنی را، این سه حالت دارد: الف: گاهی معلوم الذکر است، یعنی معلوم است که این آدم مرد است نه زن، علامت انوثت در واقع به عنوان یک عضو زاید به حساب می آید، ب: گاهی معلوم الأنوثة است، یعنی می دانیم که این آدم زن است نه مرد، و آلت مردی یک عضو زاید است. ج: گاهی خنثای مشکل است، یعنی نمی دانیم که این آدم مرد است یا زن؟ بحث ما در ذکر است، حضرت امام (ره) در دو صورت اول می فرماید حکومت است، یکی در جایی که معلوم الأنوثة باشد، یعنی می

دانیم که این آدم زن است نه مرد، قهراً قطع عضو زاید حکومت دارد به شرط اینکه عضو زاید مایه مزاحمت او نباشد و الا اگر مایه مزاحمت او باشد، این آدم اگر او را قطع کرد، باید به جای گرفتن دیه یا حکومت، به او جایزه هم بدهد که یک عضو مزاحم او را از بین برده است. خلاصه اگر این «خنثی» در واقع زن و «انثی» است و در عین حال ذکری هم دارد، ولی ذکرش یک عضو زاید است، اگر کسی او را قطع کند، در قطع آن حکومت است، چون عضو زاید است. اما اگر «خنثی» خنثای مشکله باشد، یعنی نمی دانیم که آلت مردی او، آلت واقعی است یا عضو زاید، در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) امام (ره) در اینجا هم می فرماید حکومت است و حال آنکه امر دایر است بین المحذورین، چون علم اجمالی داریم که یا دیه است یا حکومت، چرا؟ زیرا خنثای مشکله است، فلذا علم اجمالی داریم که دیه است اگر رجل باشد، یا حکومت است اگر زن باشد، مع الوصف امام (ره) می فرماید حکومت است. پس در جایی که می دانیم قطعاً زن است و ذکر و آلت مردی به عنوان یک عضو زاید است، در قطع آن حکومت دارد. اما در جایی که خنثای مشکل است، یعنی نمی دانیم که مرد است یا زن؟ اگر ذکرش را کسی قطع کرد، در اینجا امام (ره) می فرماید باز حکومت است و حال آنکه علم اجمالی داریم که یا این ذکر، ذکر واقعی می باشد و این آدم مرد است، پس باید دیه کامل بپردازد، یا انثی است و حکومت دارد، چطور حضرت امام (ره) فقط حکومت را انتخاب کرده است؟ هر چند اینجا دوران الأمر بین المتباینین است، اما علم اجمالی منحل می شود الی أمر متقین و أمر مشکوک، مقدار حکومت قطعی است، یا من باب حکومت یا من باب دیه، فرض کنید دیه اش هزار دینار است، حکومت پانصد دینار است، پانصد دینارش قطعی است یا من باب حکومت یا جزئی از متقین است، علم اجمالی منحل می شود، متقین را می گیریم و نسبت به مشکوک اجرای برائت می کنیم. پس دو صورت روشن شد، اگر در واقع زن است، واقعاً و ظاهراً زن است، حکومت است، اگر خنثای مشکل است، امر دایر است بین دیه و حکومت، اینجا اخذ به قدر متقین می کنیم. اما اگر این جناب «خنثی» معلوم الذکر است، در اینجا قطعاً دیه است، پس خنثی سه حالت پیدا کرد، در دو حالتش حکومت دارد، الأنتی و المجهول، اما اگر معلوم الذکوره باشد، حتماً در آنجا دیه است. المسأله الثامنه: فی ذکر الخنثی المشکل أو المعلوم أنوثه الحکومه. دومی حکومتش روشن است، اولی حکومت انحلال علم اجمالی است، یک صورت هم معلوم الذکوره است و در آنجا مسلماً دیه است نه حکومت. بیان مرحوم شیخ صدوق مرحوم صدوق در مقنع فرموده: «فی ذکر الخنثی و أنثیه الدیه»، یعنی هم ذکرش دیه دارد و هم بیضتیش دیه دارد، هر دو آنها دیه دارد، کلام مرحوم صدوق را باید حمل کنیم به صورتی که «علم ذکوریته»، یعنی مردانگی و ذکوریتش معلوم بشود. برخی گفته اند مرحوم صدوق با روایت برید بن معاویه تمسک کرده، و حال آنکه روایت برید بن معاویه ربطی به حرف صدوق ندارد، چون در آنجا خصی محل بحث است و حال آنکه بحث ما فعلاً در خنثی است نه در خصی. می گویند مرحوم صدوق تکیه بر روایت برید بن معاویه کرده و حال آنکه روایت برید مربوط به خصی است نه خنثی. روایت برید بن معاویه محمد بن یعقوب (کلینی) عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن برید بن معاویه - همه این بزرگواران علاوه بر اینکه راوی هستند، فقیه هم می باشند، یعنی هم راوی هستند و هم فقیه، - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «فی لسان الأخرس و عین الأعمی و ذکر الخصی و أنثیه الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱. السادس عشر: الخصیتان المسأله الأول: فی الخصیتین الدیه کامله، فهل لكل واحده نصفها أو لیسری ثلثان و لیسری الثلث؟ الأوجه الثانی، و الأحوط الثلثان فی الیسری و النصف فی الیسری لو قلعنا دفعین. خصیتین دو حالت دارد: الف: گاهی جانی خصیتین و بیضتین کسی را یک دفعه (دفعه واحده) قطع می کنند. ب: گاهی هر کدام را جداگانه قطع می نماید، مثلاً اول بیضه یمنی و راست را قطع می کند و بعد از مدتی بیضه یسری و چپ را قطع می کند و یا بالعکس. اما آنجا که دفعه واحده همه را قطع می کند، قول واحد است و آن

اینکه دیه کامله دارد و دوتا دلیل هم دارد، یکی عمومات است مانند: روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم که می گویند هر چیزی که در بدن انسان واحد و تک است، دیه کامل دارد. علاوه بر عمومات، روایات خاصه هم داریم. روایت حلبی و عنه (علی بن ابراهیم) عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «... و في البيضتين الدّيه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۴، بنابراین، هم عمومات در این مسئله داریم و هم روایات خاصه، مانند روایت حلبی که خوانده شد. علاوه بر این، دلیل سومی هم داریم، مانند روایت یونس از امام علیه السلام. و يدل عليه ما رواه يونس أنه عرض على أبي الحسن (عليه السلام) كتاب الديات و كان فيه: «و البيضتين ألف دينار» الوسائل: ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۲. و أما ما ورد في كتاب ظريف من قوله: «في خصيتي الرّجل خمسمائة دينار» مستدرک الوسائل: ۱۹، الباب ۱۸ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱. این روایت یک کمی مشکل ساز است، چون «خصيتي» تشبیه است، چطور می شود که در خصیتین خمسمائه دینار باشد؟ آقایان حمل می کنند بر یکی از آنها (فمحمول علی واحده منهما)، در واقع می خواهند بگویند که فرقی بین یمین و یسار نیست. پس آنجا که دفعه واحده همه را قطع کند، عمومات داشتیم، علاوه بر عمومات، سه روایت هم داشتیم که هر سه را خواندیم. اینها جای بحث نیست. «إنما الكلام» اگر یکی را قطع کرد، یا اول یکی را قطع کرد، و بعد از مدتی دیگری را قطع کرد، اینجا چهار قول داریم: قول اول مشهور می گوید فرق نمی کند که هر دو را دفعه واحده قطع کند، یا اول یکی را قطع کند و بعد از مدتی دیگری را قطع نماید، در قطع هر دو دیه کامله است که هزار دینار باشد خواه دفعه واحده قطع کند یا با فاصله قطع نماید، در قطع یکی، فقط نصف دیه است که خمسمائه دینار باشد. قول دوم در مقابل قول مشهور، یک قول دیگری داریم که در حقیقت این قول را مرحوم محقق نقل می کند، البته به گونه ای هم می خواهد بپذیرد، ایشان می گوید یسری و چپ را قطع کند، دو ثلث است، اما اگر راست را قطع کند، یک ثلث، برای چپ ارزش بیشتری قائل شده است، چرا؟ به دو دلیل، که یکی از آن (دلیل) در خود روایت است، دیگر اینکه خصیه چپ منی ساز است، از این رو ارزش بیشتری دارد، ولی خصیه راست منی ساز نیست فلذا ارزش کمتری دارد. علاوه بر آن، روایت داریم، مانند روایت عبد الله بن سنان. روایت عبد الله بن سنان محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... فرجل قطعت يده؟ قال: فيه نصف الدّيه. قلت: فرجل ذهب أحدی بيضته؟ قال: إن كانت اليسار ففيها ثلثا الدّيه، قلت: و لم؟ أليس قلت: ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدّيه؟ فقال: لأنّ الولد من البيضة اليسرى» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، مرحو محقق این روایت را بخاطر ابراهیم بن هاشم می گوید حسنه است، چون در باره ابراهیم بن هاشم توثیق نیامده. ولی به نظر ما ایشان (ابراهیم بن هاشم) ما فوق الثقة است، یعنی عباراتی که در حق پدر علی بن ابراهیم آمده است، فوق ثقه است. بنابراین، روایت صحیحه است نه حسنه (چنانچه بعضی گفته اند). حال چه کنیم؟ بعضی می گویند که این مخصص است، کما اینکه از عبارت حضرت (علیه السلام) هم استفاده می شود که مخصص است، چون راوی گفت: آقا! خود شما فرمودید هر چیزی که در بدن انسان دوتا باشد، مساوی هستند، چطور اینجا مساوی نشد؟ فرمود بخاطر اینکه یسار کاربردش بیشتر است و منی ساز می باشد، آقایان می گویند این روایت مخصص روایاتی می باشد که می گویند هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد، هر دو تایش دیه کامله دارد و هر تک تک شان نصف دیه، مگر این مورد که یسارش دو ثلث و یمینش یک ثلث. این حرف درست است مگر درجایی که امام خودش بفرماید: «علی السواء»، آنجا اینها متعارض می شوند، چون بعضی روایات داریم که می گویند: «ما كان في بدن الإنسان إثنان فهما علی السواء»، این روایت ضد آنها می شود، آیا می شود که این روایت مخصص آنهاست؟ وقتی بگویند: «علی السواء»، بگوییم مخصص است؟! مگر اینکه بگوییم: «علی السواء»، مگر در این مورد. غرض اینکه باید

عموم و خصوص باشند نه متعارضین، و الا اگر دلیل اول پا فشاری کند که هر عضوی که متعدد باشد، «علی السواء» هستند، لسان، لسانش تنبیه باشد فی عامه الحالات، بعید است که این مخصص باشد. اتفاقاً راوی نیز همین مطلب را به امام گفت که شما می فرمایید مساوی است، حضرت در جواب فرمود: بلی مساوی هستند، مگر در این مورد. حضرت امام (ره) این دو قول را به گونه ای جمع کرده، قول اول علی السواء است، قول دوم یسارش دو ثلث، یمنش یک ثلث. حضرت امام می فرمایند اگر یسار را قطع کرد، باید دو ثلث بدهد، اگر یمن را قطع کرد، نصف را بدهد، که در هر دو طرف عمل کردیم، یعنی به هر دو دلیل عمل کردیم. کسانی که می گویند مساوی هستند، می گویند من هم می گویم مساوی است و من هم به یمن نصف گفتم، کسانی که می گویند تفاوت است، ایشان می گویند من هم در یسار ثلثان گفتم، در فتوای امام عمل به هر دو طائفه شده است. متن تحریر الوسیله فی الخصیتین الدیه کامله، فهل لكل واحده نصفها أو لیسری ثلثان و لیمنی الثلث؟ الأوجه الثانی، و الأحوط الثلثان فی الیسری و النصف فی الیمنی لو قلعنا دفعین. چون اگر هر دو را یکجا قطع کند، دیه کامله دارد. پس دو قول را خواندیم، قول اول می گفت مساوی است، قول دوم می گفت یمن و یسار فرق دارد. قول سوم قول سوم مال قطب الدین راوندی است (قبرش در شهر مقدس قم و در صحن مبارکه حضرت معصومه است) ایشان گفته اگر پیره مرد است که امید به فرزند داشتن او نیست، در آنجا نصف می شود، اما اگر جوان است، دو ثلث و یک ثلث است، یعنی دو ثلث مال یسار است و یک ثلث مال یمن. ولی این تفصیل دلیل می خواهد، چون این یک جمع تبرعی است، روایات اول را حمل کرده بر پیره مرد، روایات دوم را حمل نموده به جوان، این جمع، جمع تبرعی است. قول چهارم آخرین قول، قول ابن جنید است، ایشان گفته است اگر هر دو را قطع کند، دیه کامله است، اما اگر یسری را قطع نماید، باز دیه کامله است، اما اگر یمنی را قطع کند، نصف دیه است، یک تکه ی حرفش که در یمنی گفت درست است، اما در «یسری» زیاده روی کرده و خیلی بالا رفته است. حضرت امام جمعش، جمع عرفی بود نه تبرعی، آن روایات را حمل کرد، ولی اصلاً دلیل ندارد که در یسری تمام دیه قائل بشویم. المسأله الثانیه: لا فرق فی الحکم بین الصغیر و الکبیر و الشیخ و الشاب، و مقطوع الذکر و غیره و أشله و غیره، و العنین و غیره. هر کس را که بیضتین او را قطع کند، این حکم را دارد، روایات اطلاق دارد، فلذا بین اشخاص فرقی نیست، یعنی صغیر و کبیر، پیره مرد و جوان و هکذا بین شلل و غیرش و بین عنین و غیر عنین فرقی نیست.

ص: ۳۰

دیه دستگاہ تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دستگاہ تناسلی مردان المسأله الثالثه: فی أدره الخصیتین و هی انتفاخهما أربع مائه دینار، فإن فحج فلم یقدر علی مشی ینفعه ففیه ثمانمائه دینار أربعة أحماس دیه النفس. فروع مسئله حضرت امام (ره) در این مسئله دو فرع را مطرح می کند، یکی به نام «أدره- بفتح الهمزه و سکون الدال و فتح الراء»، فرع دوم بنام: «الفحج بفتح الفاء و الحاء» فرع اول اگر جانی در اثر جنایت کاری کرد که خصیتین طرف حالت انتفاخ به خود گرفتند و باد کردند، اگر باد کند، راه رفتن برای انسان مشکل می شود، چون فاصله هر دو پا به مقدار فعلی است، اگر باد کند، قهراً فاصله پا ها کمتر می شود و انتفاخ بیشتر، قهراً اسباب درد سر می شود. پس اگر جانی کاری کرد که خصیتین شخص انتفاخ پیدا کردند به گونه ای که راه رفتن برای این آدم مشکل است،

در اینجا می‌فرماید چهار صد دینار دیه اش است. فرع دوم اما در «فحج» فحج این است که کاری کند که پاشنه‌های پا عقب بروند و قدم‌ها جلو بیایند، که راه رفتن برای انسان مشکل بشود. می‌فرماید در «فحج» ثمانمائه دینار، یعنی هشتصد دینار است. دلیل مسئله دلیل مسئله روایت کلینی است از کتاب ظریف، البته کلینی فقط یک سند به کتاب ظریف ندارد، بلکه چندین سند دارد که برخی از آنها صحیح است و برخی هم صحیح نیست و لذا کتاب ظریف، کتاب معتبری است. اینکه می‌گویند کتاب ظریف سندش ضعیف است، برخی از اسنادش ضعیف است، اما برخی دیگر این گونه نیست، مرحوم کلینی این کتاب از چند سند نقل می‌کند، منتها برخی از اسنادش ضعیف اند و بعضی هم معتبر می‌باشند و لذا ضعف برخی از اسناد، سبب نمی‌شود که همه اسنادش ضعیف بشود. محمد بن یعقوب باسنیده‌الی کتاب ظریف عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «فإن أصيب رجل فأدر فعل مجهول - خصيتاه كلتاهما فديته أربعمائه دینار، فإن فحج فلم يستطع المشي إلا مشياً لا ينفعه فديته أربعة أخماس ديه النفس ثمانمائه دینار» الوسائل: ۱۹، الباب ۱۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، پس هم «أدره» را معنا کردیم و هم «فحج» را. الفحج: هو تباعد ما بین الرجلین فی الأعقاب - اعقاب، جمع عقب و عقب به معنای پاشنه‌پاست - مع تقارب صدور القدمین. بیان مفتاح الکرامه و فی مفتاح الکرامه: الأدره بضم الهمزة فسكون الدال ففتح الراء المهملتین و هی الانتفاخ، و الفحج بفتح الفاء فالحاء المهمله فالجیم ما إذا تباعدت رجلاه أعقاباً مع تقارب صدور قدمیه أو تباعد فخذاه من أواسط ساقیه. شاید منشأ این قضیه همان انتفاخ و باد کردن خصیتین باشد، یعنی انتفاخ خصیتین سبب شده که این مرد قدم‌هایش جلو بیاید و پاشنه‌هایش عقب، فلذا نمی‌تواند درست راه برود. در هر صورت در اولی چهار صد دینار است و در دومی هشتصد دینار، و روایت هم معتبره است، ما نباید بخاطر اینکه بعضی از اسنادش ضعیف است، به طور کلی روایت را کنار بگذاریم و یکی از افتخارات شیعه همین کتاب ظریف است که در واقع امیر المؤمنان همه را نوشته و املا کرده است و جناب ظریف آنها را با سندش از آن حضرت نقل می‌کند و ظریف هم در عصر امام صادق (علیه السلام) زندگی می‌کرد است. دیه دستگاہ تناسلی زنان السابع عشر: الفرج المسأله الأولى: فی شفری المرأه أی اللحم المحیط بالفرج إحاطه الشفتین بالفم دیتها کامله، و فی إحدھما نصفها، سواء كانت کبیره أو صغیره، ثیباً أو بکراً، مختونه أو غیرها، قرناء أو رتقاء أو سلمیه، مفضاه أو غیرها. هر چند عنوان مسئله فرج است، ولی حضرت امام (ره) هنگامی که وارد این مسئله می‌شود راجع به حواشی فرج بحث می‌کند، باید توجه داشت که فرج زن یک لحمی در اطرافش دارد که محیط به فرج است «کاحاطه الشفتین بالفم»، ولی گاهی به آن می‌گویند: «شفران» و گاهی می‌گویند: «اسکتان»، ولی من کلمه‌ی اسکتان را در لغت پیدا نکردم، منتها فقها آن را معنا کرده‌اند، همان گونه که می‌دانید چشم انسان دارای پلک است، پلک هم اشفار دارد، آن چیزی که چشم را می‌پوشاند اسمش جفن است، اما آنکه لبه دارد از آن مو می‌روید، به آن می‌گویند: «اشفار»، گویا فرج زن نیز چنین است، یعنی دو مرحله است، یک مرحله اش همان لحمی است که فرج را می‌پوشاند، در لبه‌ی لحم هم یک چیزی است که به آن می‌گویند: «اسکتان». به بیان دیگر ما یک شفران داریم و یک اسکتان، آن لحمی که فرج را می‌پوشاند، نامش شفران است، دور لحم که مثل احداب می‌ماند، به آن می‌گویند: «اسکتان»، ولی در لغت یک معنا بیشتر ندارد. در هر صورت این بحث طبی احتیاج دارد که انسان کتاب‌های پزشکی و کتاب‌هایی که مربوط به تشریح بدن انسان است ببینند. در هر حال اگر جانی فرج زن را قطع کند، یعنی شفران و اسکتان را قطع کند، اگر هر دو را قطع کند، دیه کامل دارد و اگر یکی را قطع کند نصف دیه است، چرا؟ چون علاوه بر روایات عامه که داریم مانند روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم، روایات خاصه نیز در این زمینه داریم، یعنی یک روایت داریم که نسخه بدل دارد، یعنی در بعضی از جاها دارد که «قطع فرجه» و در بعضی از جاها دارد «قطع ثدیها». روایت ابی بصیر ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم - هشام بن سالم امام صادق را

دیده، ولی امام باقر علیهما السلام- را ندیده است، عن ابي بصير- ایشان امام باقر علیه السلام را دیده- عن ابي جعفر علیه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل قطع رجل امرأته، قال: أغرمه لها نصف الدية» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب قصاص الطرف، الحديث ۱، روایت عبد الرحمن بن سیابه و عنه (علی بن ابراهیم) عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن سیابه این مختلف فیه است، ولی اقوی این است که ثقه می باشد-، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «إن في كتاب علي عليه السلام لو أن رجلاً قطع فرج امرأته لأغرمه لها ديتها، و إن لم يؤد إليها الدية قطعت لها فرجه إن طلبت ذلك» همان مدرک، الحديث ۲، این حدیث مشکل دارد، چون فرج مورد قصاص نیست، یعنی ما در همه جا قصاص نداریم، فرج از قصاص خارج است، ولذا ذیل این روایت مشکل دارد. علاوه بر این اشکال، در بعضی از نسخه ها به جای کلمه ی «فرج» ثدی دارد. شاید نسخه وسائل فرج بوده، ولی نسخه های «مصدر» مانند کافی و تهذیب، به جای کلمه ی «فرج» ثدی دارد نه «فرج»، خلاصه اگر این دو روایت به درد خورد که چه بهتر، و اگر به درد نخورد، ادله عامه در این زمینه داریم مانند روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم. المسألة الثانية: لو شلتا ضمير «شلتا» بر می گردد به «شفری المرأة» - بالجناية فالظاهر ثلثا ديتها، و لو قطع ما بهما الشلل ففيه الثلث. اگر جانی در اثر جنایت کاری کرد که شفری زن شل شدند، قانون شل این است که هر جنایتی که منتهی به شل بشود، دو ثلث دیه دارد، قهراً در اینجا باید از پانصد دینار، دو ثلث آن را بدهد. اما اگر مشلول بوده و کسی آن را قطع کند، در اینجا یک ثلث است، قانون کلی این است هر جنایتی که منتهی بشود به مشلولیت، دیه اش دو ثلث دیه همان عضو است. اما اگر از اول شل بوده و جانی عضو شل را قطع کرد، دیه اش یک ثلث است، این طبق قاعده است. لو شلتا ضمير «شلتا» بر می گردد به «شفری المرأة» - بالجناية فالظاهر ثلثا ديتها، و لو قطع ما بهما الشلل ففيه الثلث. چرا حضرت امام (ره) در این جا کلمه ی «الظاهر» را به کار می برد؟ چون القای خصوصیت کمی مشکل است ولذا کلمه ی «الظاهر» را به کار می برد. «و لو قطع ما بهما الشلل ففيه الثلث» یعنی اگر شلل را قطع کند، در اینجا ثلث دیه آن عضو را می دهند، این هم طبق قاعده است. قانون کلی در عضوی این است که اگر کسی در اثر جنایت، آن را مشلول کند، دیه اش دو ثلث است و اگر مشلول را قطع کند، دیه اش یک ثلث است. المسألة الثالثة: في الركب و هو في المرأة موضع العانة من الرجل الحكومة قطعه منفرداً أو منضمّاً إلى الفرج، و كذا في عانه الرجل الحكومة. تا کنون بحث ما در شفره ها بود، ولی در این مسئله بحث در «ركب» است، یعنی در زن می گویند: «ركب»، و در مرد می گویند: «عانه»، هیات فاعل و مفعول معلوم است، زیرا زن مرکوب است و مرد راکب، آن منطقه، منطقه رکوب است، اگر جانی «ركب» را قطع کرد، دیه اش چه مقدار است؟ در اینجا روایت نداریم، ناچاریم که دنبال حکومت برویم ولذا می فرماید در ركب حکومت است، خواه آن را به تنهایی قطع کند و خواه همراه عضو دیگر قطع نماید. «و كذا في عانه الرجل الحكومة».

ص: ۳۱

معنای افضا و حکم آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای افضا و حکم آن در مسئله چهارم بحث در باره افضاست. فقها مسئله افضا را در سه کتاب بحث می کنند، یکی در کتاب «طهارت» هنگامی که در بحث حیض می رسند، در آنجا افضا را مطرح می کنند. ثانیاً، در کتاب نکاح مطرح می

کنند و می گویند اگر شوهر و یا غیر شوهر کاری کرد که دخول و نزدیکی منجر به افضا شد، تکلیف چیست؟ ثالثاً، این مسئله را در کتاب دیات مطرح می کنند، فلذا ما در کتاب دیات از دو نظر بحث می کنیم: الف: واقع افضا چیست؟ ب: حکمش از نظر دیات چیست؟ ما در کتاب نکاح فقط راجع به همین مطلب بحث می کنیم، بقیه مطالب مال باب نکاح است، مرحوم صاحب جواهر در کتاب نکاح در «جلد ۲۹»، به طور مفصل در این باره بحث نموده است. حقیقت افضا چیست؟ در افضا سه احتمال یا سه قول هست. قول اول ۱: قول معروف در میان فقها راجع به افضا عبارت از این است که مخرج بول و مخرج حیض یکی شود، یعنی افضا این است که مخرج بول و حیض یکی بشود، چون بین مخرج بول و مخرج حیض یک جلد و حائلی وجود دارد، اگر مردی در اثر نزدیکی آن جلد و حائل را به گونه ای از بین ببرد که مخرج بول و مخرج حیض یکی شود، به این می گویند: «افضا» قول دوم ۲: افضا عبارت از این است که مخرج حیض با مخرج غائط یکی شود، این قول مربوط به یحیی بن سعید است در کتاب: «الجامع للشرائع» البته این قول بعید است، چرا؟ چون فاصله فراوان است، اما ایشان فتوا داده است، صاحب جواهر می گوید اتفاقاً قول دوم در نزد عامه معروف است، علمای اهل سنت افضا را چنین معنا می کنند و می گویند افضا عبارت است از: «وحده مسلک الحيض و الغائط» قول سوم ۳: افضا این است که مخرج بول و غائط یکی بشود (وحده مخرج البول و الغائط) و این خیلی بعید است که دو تا حاجر را از بین ببرد، در دوتای اول یک حاجر از بین می رود، یا بین مخرج بول و حیض آن جلد از بین می رود، در قول دوم هم بین مخرج الحيض و الغائط، یک حائل از بین می رود. ولی در قول سوم بین مخرج بول که اول است و الغائط که آخر است، باید دو حاجر را از بین ببرد و این خیلی بعید است و لذا مرحوم شیخ در کتاب «المبسوط» می گوید که این اصلاً غلط است، یعنی اگر کسی بخواهد افضا را مثل قول سومی معنا کند، درست معنا نکرده است. «فقها» غالباً همان قول اول را می گویند نه قول دوم و سوم را، دومی مال یحیی بن سعید است، سومی قائلی ندارد و چیزی غریب و غلطی است که نباید مطرح کرد. این راجع به اصل معنای افضا بود که بیان گردید. حکم افضا اما راجع به حکم افضا، مفضی گاهی شوهر است و گاهی اجنبیه، البته اجنبیه در بحث بعدی خواهد آمد. خلاصه اگر کسی زن را افضا کند و چنانچه آنکس شوهر باشد، از دو حالت خارج نیست: ۱: یا بعد البلوغ است که واقعاً مرد حق دارد که با زنش نزدیکی کند، اما شرائط زن و مرد به گونه ای بوده است که آن حاجر بین البول و الحيض را از بین برده، در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام (ره) می فرماید در اینجا دیه ندارد، چرا؟ زیرا عمل، یک عمل جنائی نبوده، بلکه یک عمل اتفاقی بوده است، ولی بهتر است که ما با روایت استدلال کنیم، که این عمل با شوهر انجام گرفته و دختر هم بالغه و رشیده بوده است، یعنی هیچ مشکل خاصی در ناحیه زن وجود نداشته، بلکه همه چیزش فراهم بوده است، ولی متأسفانه جریان به اینجا منتهی شد، فلذا در اینجا شوهر بدهکار نیست. ۲: یا قبل البلوغ است، یعنی اگر مردی است که زوجه اش کمتر از نه سال دارد - البته تسعه معمولاً مال مکه، مدینه، بندر عباس و نقاط یمن است که تسعه سنین شان به اندازه شانزده ساله منطقه شمالی ایران است، یعنی در حقیقت اگر تسعه سنین می گویند، تسعه سنین برای نماز و روزه مسلم است، اما برای مسائل نکاح، ما شرط کردیم که باید قابلیت هم باشد، اگر قابلیت نباشد هر چند دختر دوازده ساله است، باز هم شوهر حق دخول را ندارد. بنابراین، اگر می بینید که در روایات ما تسعه سنین است، این مربوط به همان نقاط گرم سیر است که معمولاً از نظر مسائل جنسی زود رس هستند. خلاصه اگر طرف دخول زنش است و کمتر از نه سال دارد، در این صورت باید دو چیز بدهد، یعنی هم دیه بدهد و هم مهر، فتوا همین است، چرا دیه بدهد؟ چون مجاز بر دخول نبوده، دخول قبل از تسعه سنین صورت گرفته که حرام است و این آدم کار حرامی را مرتکب شده فلذا باید هم دیه بدهد و هم مهریه هم سر جایش باقی است. ولی متأسفانه روایات ما طبق این فتوا نیستند، چون روایات می گویند اگر زوجه سنش کمتر از بلوغ است،

باید دیه بدهد، به شرط اینکه نمی خواهد نگه دارد، اما اگر می خواهد نگه دارد، در اینجا دیه ساقط است. فلذا روایات با فتاوی چندان تطبیق ندارد، این بخش ظاهراً معمول به نیست، فتوا همین است که هم دیه و هم مهر، روایات هم می گوید هم دیه بدهد و هم مهر، منتها یکدانه قید می زند و می گوید به شرط اینکه نمی خواهد نگهدارد، اما اگر نگه داشت، دیگر کسی این زن را نمی گیرد، در این صورت ظاهراً می گویند دیه ندارد، ولی این بخش از روایت قابل عمل نیست. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: فی إفضاء المراه دیتها کامله، و هو أن يجعل مسلکی البول و الحيض واحداً، و كذا لو جعل مسلکی الحيض و الغائط واحداً علی الأحوط فی هذه الصوره- چون کمتر اتفاقاً می افتد و قائلش از اصحاب فقط یک نفر است- من غیر فرق بین الأجنبي و الزوج إلماً فی صوره واحده و هی ما إذا كان ذلك من الزوج بالوطء (لا بالأصبع = انگشت) بعد البلوغ، و أما قبل البلوغ فعليه دیتها مع مهرها. این فتوای ایشان است، یعنی بین زوج و زوجه فرق نمی گذارد، هر کس افضا کند، باید دیه بدهد، مگر اینکه شوهر باشد و بعد از بلوغ نزدیکی کند، قبل از بلوغ دو چیز گردن گیرش است، هم مهریه و هم دیه، ولی روایات با این فتوا چندان تطبیق نمی کند. روایات روایات در دو کتاب است: الف: کتاب نکاح، ب: کتاب دیات ۱: و یاسناده (اسناد مرحوم صدوق) عن الحسن بن محبوب- صدوق در سال: ۳۸۱ فوت نموده، حسن بن محبوب هم در سال: ۲۲۴ فوت نموده فلذا بین آنها ۱۵۰ سال فاصله است، صدوق روایت را از کتاب حسن بن محبوب نقل کرده، ولی کتاب خطی بوده و اعتبار به کتب خطی نبوده فلذا سند را ذکر می کند، ولی خودش می گوید این کتاب هایی که من از آنها نقل می کنم، همه اش مشهورند است و معروف، از این رو چندان احتیاج به ذکر سند ندارند، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن حمران، عن أبي عبد الله -عليه السلام-: «سئل عن رجل تزوج جاريه بكرة لم تدرك فلما دخل بها افتضها (اقتضها) فأفضاها؟ فقال: «إن كان دخل بها حين دخل بها و لها تسع سنين فلا شيء عليه، و إن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان لها أقل من ذلك بقليل حين دخل بها فافتضها فإنه قد أفسدها و عطّلها على الأزواج فعلى الإمام أن يغرمه ديتها، و إن أمسكها و لم يطلقها حتى تموت فلا شيء عليه» الوسائل: ۱۴، الباب ۴۵ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۹. فقط ذیل روایت مخالف است، یعنی «و إن أمسكها و لم يطلقها حتى تموت فلا شيء عليه» یعنی اگر زن را نگه دارد و طلاقش ندهد تا اینکه بمیرد، «فلا شيء عليه» معلوم نیست که مراد از «فلا شيء عليه» دیه است، یعنی «فلا دیه عليه» یا اینکه مراد از «فلا شيء عليه» یعنی گناهی نکرده، در این صورت مخالف نیست، ذیل را چه گونه معنا کنیم؟ اگر مراد از «فلا شيء عليه» دیه باشد، با فتوا تطبیق نمی کند، اما اگر مراد از «فلا شيء عليه» دیه نباشد، بلکه می خواهد او را نگهدارد نه اینکه طلاق بدهد چون به درد دیگران نمی خورد، مشکلی برایش نیست، اگر مراد این باشد، این مخالف فتوا نیست. ۲: محمد بن یعقوب، عن عده من أصحابنا- اگر ما بخواهیم این عده را بشناسیم، از طریق احمد بن محمد می توانیم بشناسیم- عن أحمد بن محمد، عن الحسين ابن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ... و سألته عن رجل وقع بجاريه فأفضاها و كانت إذا نزلت بتلك المنزله لم تلد؟ فقال: «الديه كامله» الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحديث ۱. ۳: محمد بن یعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد (این یک سند)، سند دوم: و عن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن الحارث بن محمد بن النعمان صاحب الطاق- صاحب الطاق از نظر ما مشکلی ندارد و آدم خوبی است، ولی اهل سنت خیلی با ایشان خوب نیستند، چون صاحب الطاق با ابو حنیفه خیلی مناظره و منازعه می کرد، یک روز ابوحنیفه به در مغازه ایشان آمد و گفت: یا أبا جعفر! أعطني شيئاً قرضاً، یعنی به من یک چیزی به عنوان قرض بده و من قرض شما را در رجعت می دهم، در واقع می خواست عقیده به رجعت را مسخره کند، مؤمن الطاق در جوابش گفت من از کجا بدانم که شما در رجعت به همین حالت بر می گردی، شاید به حالت دیگر بر گردی- در ف_هرست نجاشی حکایتی از

مومن الطاق آورده ، که یکی از مخالفین (شاید ابوحنیفه) به وی گفت : آیا به رجعت ع_ق_ی_ده_م_ن_دی . گفت : آری . بدو گفت : پانصد دینار به من وام ده و در بازگشت ، آن را بستان . م_وم_ن_ال_ط_اق گفت : ضامنی بیاور تا ضمانت کند تو در آن حال به صورت یک انسان بازگشت کنی ، تا بتوانم وام خود را از تو بستانم . شاید به صورت بوزینه بازگشت کنی، و عجیب این است که شریکش ناصبی بوده و با او زندگی می کرد - عن برید بن معاویه، عن أبي جعفر عليه السلام: فی رجل اقتض جاریه، یعنی امرأته فأفضاها، قال: « عليه الدّیه إن كان دخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين قال: و إن إمسکها و لم یطلقها فلا شیء علیه، و إن كان دخل بها و لها تسع سنين فلا- شیء علیه إن شاء إمسک و إن شاء طلق» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، منها ذیل روایت مفتابه نیست، یعنی اینکه در باره غیر بالغ اگر او را نگهدارد، بگوییم دیه نیست، این مفتابه نیست. آنچه تا کنون بحث نمودیم، جایی بود که مورد افضا زوجه باشد، که در بالغه چیزی نیست، ولی در غیر بالغ دیه دارد. اما اگر مورد افضا زوجه نباشد، این سه حالت دارد: الف: «زن» مکرهه است و ثیب، هم مکرهه است و هم ثیب، یعنی بیوه است و بکارت ندارد، ولی مردی او را اکراه به زنا می کند و این منجر به افضا می شود. ب: «زن» بیوه و ثیب است، ولی مکرهه نیست بلکه اطاعت کرده و منجر به افضا شد. ج: «زن» مکرهه است، اما باکره است نه ثیب. پس مسئله سه حالت پیدا کرد: ۱: «زن» بیوه است، اما مکرهه می باشد. ۲: «زن» بیوه است، اما اطاعت کرده فلذا مطاوعه است و منجر به افضا شد. ۳: «زن» باکره است و مکرهه، چون اگر غیر مکرهه باشد، آن یک مسئله ی دیگری است. اما اولی که «مرد» زوج نیست و زن هم مکرهه است و بیوه ، در اینجا باید دو چیز بدهد، هم مهر بدهد و هم دیه، چرا؟ مهر بدهد بخاطر دخولش، دیه بدهد بخاطر افضائش، چون مرد زنا کرده نه زن، «دخول غیر مجاز» اگر مطاوعه نباشد، مهر دارد، ما معتقدیم که مطلق الدخول - به شرط اینکه از طرف زن زنا نباشد- مهر دارد. البته در آنجا مهر المسمی نیست، بلکه مهر المثل است. پس اگر زن بیوه است و مکرهه، چنانچه دخول به افضا منجر بشود، هم باید برای افضائش دیه بدهد و هم مهر المثل بدهد بخاطر دخول، چون زنا از طرف مرد است نه از طرف زن. روایت داریم که: لا- مهر لبغی»، ولی این زن بغی نیست. أمّیا الفرع الأول: قال الشيخ فی الخلاف: إذا وطأ امرأه مکرهه فأفضاها وجب علیه الحدّ لأنّه زان، و وجب علیه مهرها لو طئها و وجبت علیه الدّیه لأنّه أفضاها و به قال الشافعی، الخلاف ۵، باید در اینجا مرأه را حمل کنیم بر ثیب، و الا- بکارت هم سومی می شود. عبارت محقق و قال المحقق: و لو لم یکن زوجاً، و کان مکرهاً، فیها المهر و الدّیه: شرائع الإسلام: ۴*۱۳۷، فرع دوم این است که زن ثیب و بیوه است، مرد اجنبی با او نزدیکی کرد و زن هم رضایت داد، یعنی هم مرد زنا کار است و هم زن، در اینجا فقط دیه است الفرع الثانی: و لو کانت مطاوعه و کانت ثیباً فلا- مهر لها، لأنّها بغیّی لکن لها دیه الإفضاء، لأنّها طاوعته فی أصل الجماع لا علی الإفضاء، فلا وجه لسقوط الدّیه، و لذلك قال المحقق: و إن کان مطاوعه فلا مهر، و لها الدّیه. چون زن می گوید رضایت من در حد جماع بود نه در حد افضا. فرع سوم این است که زن مکرهه است و باکره، در اینجا شکی نیست که هم باید مهر بدهد بخاطر وطی، و هم باید دیه بدهد بخاطر افضا. الفرع الثالث: إذا کانت المکرهه بکراً، فلا شک فی وجوب المهر، للوطء، و الدّیه للإفضاء.

موضوع: معنای افضا و حکم آن همان گونه که قبلاً بیان گردید، در این مسئله سه فرع وجود دارد، که دو فرع آن را در جلسه گذشته خواندیم و فقط فرع سوم باقی ماند که در این جلسه می خوانیم. فرع اول فرع اول این بود که اگر مردی، زنی را بر جماع و نزدیکی اکراه کند و این نزدیکی منجر به افضا بشود و فرض این است که زن هم ثیبه است نه باکره. در اینجا علاوه بر اینکه مرد حد می خورد، دو چیز باید پردازد، یکی مهر المثل، و دیگری دیه افضا. بلی، بکارت در اینجا موضوع ندارد، چون فرض این است که زن ثیب است نه باکره. فرع دوم فرع دوم این است که زن خودش اطاعت کرده فلذا مطیعه است، یعنی راضی به عمل جماع شده، در این صورت اگر مردی با او جماع و نزدیکی کرد و این جماع و نزدیکی منجر به افضا شد، از آن نظر که مطیعه است، چیزی به او نمی رسد، چرا؟ چون «لا- مهر للبعی»، اما از این نظر که افضا شده است، حتماً باید دیه پردازد، چرا؟ چون زن به مقدار عمل (جماع، که لذت ببرد) راضی به جماع و نزدیکی شد نه به مقدار جنایت. البته در این فرع دوم، فرق بین ثیب و بین غیر ثیب نیست. فرع سوم فرع سوم این است که اگر زن هم مکرهه است و هم باکره، یعنی مرد از روی جبر با این زن عمل جنسی را انجام داده، هم بکارتش را از بین برده و هم او را افضا کرده، آیا در اینجا باید سه جریمه پردازد یا دو جریمه؟ شکی نیست که باید دو جریمه را پردازد، چرا؟ اولاً این دختر را افضا کرده و افضا خودش دیه دارد. ثانیاً، اقتص (افتض) هرد تعبير درست است، ولی غالباً با قاف می نویسند، «اقتص» فض هم می گویند مثلاً می گویند: «فض الخاتم»، مهر را شکست، کأنه بکارت یک خاتم و مهری است که با نزدیکی او را می شکند، پس هم «قض» می گویند و هم «فض». پس جانی، علاوه بر اینکه باید دیه ی افضا را بدهد، باید مهر را هم پردازد، یعنی مهر المثل. منتها بحث در این است که آیا علاوه بر این دو (مهر المثل و دیه افضا) چیز دیگری هم بر گردن اوست یا نه؟ به بیان دیگر از اینکه مهر و خاتم را شکسته (فض و اقتص) آیا برای شکستن مهر و خاتم (از بین بردن پرده بکارت) دیه لازم است یا لازم نیست، یعنی برای بکارت هم دیه لازم است یا لازم نیست؟ دیدگاه شیخ طوسی در مبسوط مرحوم شیخ در کتاب مبسوط می فرماید: بلی، هر سه جریمه را باید پردازد، حتی ایشان به این مقدار هم اکتفا نمی کند، بلکه آن را نسبت می هد به مذهب ما، عجیب این است که مرحوم محقق نیز این مسئله را تایید می کند و می گوید: «و لو كانت المکرهه بکراً هل یجب لها أرش البکاره زائداً علی المهر؟ فیه تردّد، و الأشبه وجوبه» شرائع الإسلام: ۴/۳۷۰، بیان علامه در قواعد الأحکام و قال العلامة: «و لو كانت المکرهه بکراً ففی وجوب أرش البکاره مع المهر نظر، أقربه ذلك»، قواعد الأحکام: ۶/۸۳، و نسبة الشیخ فی المبسوط إلی مذهبنا و قال: «لأنه لا دلیل علی دخوله فی أرش الإفضاء» المبسوط: ۷/۱۵۰، بیان صاحب جواهر ولی مرحوم صاحب جواهر در ابتدا تعدد را تایید می کند، چرا؟ می فرماید چون تعدد اسباب موجب تعدد مسببات است در باب مفاهیم می خوانیم که: «هل تعدد الأسباب یوجب تعدد المسببات»، مثل همین مورد که در اینجا سه سبب است، افضا، بکارت و دخول، فلذا ایشان در ابتدا تایید می کند بر اینکه باید سه چیز را بدهد، یعنی علاوه بر دیه افضا و مهر المثل، ارش بکارت را هم بدهد، ولی بعداً می گوید نمی توانیم به ارش بکارت قائل بشویم، چرا؟ چون در نصوص و روایات نامی از ارش بکارت به میان نیامده است و فقط نام از مهر آمده فلذا باید مهر و دیه افضا را بدهد، اما اینکه علاوه بر این دو تا، ارش بکارت را هم بدهد، نمی توانیم این حرف را بزنیم، چرا؟ چون ارش بکارت در روایات نیامده است. مرحوم آیه الله خوئی از همین کلام جناب صاحب جواهر، سراغ روایات رفته و دو روایت را به عنوان شاهد آورده که در آنها نامی از ارش بکارت به میان نیامده است. البته صاحب جواهر نیز به این دو روایت اشاره می کند، در این دو روایت نامی از ارش بکارت نیست. منتها باید توجه داشت که از این دو روایت، فقط یکی شاید دلالت داشته باشد، اما دیگری اصلاً دلالت ندارد. روایت طلحه بن زید ۱: روی الشیخ یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی - متوفای حدود: ۲۸۰، رئیس قمی ها بوده، یعنی هر موقع از طرف حکومت کسی به «قم» می آمد، با ایشان ملاقات می کرد - عن محمد

بن یحیی - محمد بن یحیی شیخ کلینی و شاگرد احمد بن محمد بن عیسی است ، چطور احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن یحیی نقل می کند؟ جوابش این است که ما دوتا محمد بن یحیی داریم، محمد بن یحیی عطار ، که شاگرد احمد بن محمد بن عیسی است، ولی این محمد بن یحیی الخزاز است که استاد احمد بن محمد بن عیسی است، و چون در کتاب های ما القاب نیست فلذا همین سبب اشتباه می شود- عن طلحه بن زید طلحه بن زید عامی است، یعنی سنی، اما نجاشی می گوید کتابش معتبر است، دلیل سنی بودنش این است که می گوید عن جعفر، و حال آنکه شیعه هیچگاه به امام صادق (علیه السلام) نمی گویند عن جعفر، بلکه می گویند: عن ابي عبد الله عليه السلام- عن جعفر (عليه السلام) عن ابيه (عليه السلام) عن علي (عليه السلام) قال: «إذا اغتصب الرجل أمه فاقضها- اقتض، یعنی خاتم و مهر را شکست، مثلاً می گویند فلانی در حالت موت «أمر بفض الخاتم»، یعنی دستور به شکستن خاتم و مهر داد، مرحوم آیه الله حجت، آن شبی که در حال احتضار بود، همه را جمع کرد و به حاج احمد زنجانی گفت مهر مرا در همین جا بشکنید، ایشان گفت نمی شکنیم، انشاء الله شما خوب می شوید، باز هم ایشان (حجت) گفت بشکنید، گفتند ما آن را مهر و موم می کنیم و اگر جریانی رخ داد، آن را می شکنیم، اقتض (ق) و اقتض (ف) به یک معناست، بکارت حکم خاتم را دارد- فعليه عشر قيمتها ، و إن كانت حره فعليه الصداق» الوسائل: ۱۵، الباب ۴۵ من أبواب المهور ، الحديث ۲، در این حدیث نگفته که: «فعليه الصداق و أرش البكاره»، فلذا دلالت این روایت خوب است. روایت عبد الله بن سنان ۲: صحیحه عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) جعلت فداك ما على رجل و ثب على امرأه فحلق رأسها - موی سرش را تراشید-؟ قال: «يضرب ضرباً و جيعاً- او را سخت می زنند- و يحبس في سجن المسلمين حتى يستبرئ شعرها ... إلى أن قال: فقال: يابن سنان إن شعر المرأه و عذرتها شريكان في الجمال فإذا اذهب بأحدهما وجب لها المهر كمالاً» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۳۰ من أبواب دييات الأعضاء ، الحديث ۱. مرحوم آیه الله خوئی می گوید، روایت نگفته: «و جب لها المهر و أرش البكاره»، و بحث هم در جایی است که زن باکره است نه ثبیه، چون روایت گفته: «و عذرتها»، و «عذره» به معنای بکارت است. این روایت به حسب ظاهر دلالتش خوب است، ولی امام در مقام بیان این است که شعر مهر دارد، چون گفت شعر مرأه با بکارتش هردو، جمال زن است، در هردو مهر است، در شعر دو مرحله ممکن نیست، که بگوییم هم مهر و هم دیه، در شعر یک مرحله است، اما در بکارت، در آن مسئله اقتض، دو مرحله است، یعنی هم مرحله ی مهر است و هم مرحله بکارت، اگر حضرت نگفته، بخاطر اینکه در مشبه، دو مرحله وجود ندارد، اگر در مشبه دو مرحله وجود داشت، حق با شما بود و لذا می گفتیم امام سکوت کرد و حال آنکه در مشبه که شعر است، یک مرحله بیشتر نیست که همان مهر است. بنا براین، سکوت حضرت در این روایت دلیل بر عدم وجود ارش بکارت نیست، ما در اینجا یک مشبه داریم که همان شعر مرأه باشد و یک «مشبه به» داریم که عبارت باشد از: «عذره المرأه» ، عذره المرأه دو مرحله ای است، اولاً، نزدیکی کرده و لذت برده، باید مهریه بدهد، ثانیاً، مهر (بکارت) را شکانده، باید ارش بدهد. اما در شعر دو مرحله نیست، فقط یک مرحله است و آن اینکه شعر را تراشیده است. خلاصه ما می خواهیم بگوییم که این روایت دلیل بر عدم وجود ارش بکارت نیست، چون مشبه شعر است، «مشبه به» عذره است، عذره دو مرحله ای است، اولاً، «جامع = یعنی نزدیکی کرده»، پس باید مهر را بدهد، ثانیاً، «أزال البكاره»، پس باید ارش بدهد، ولی در شعر دو مرحله نیست، بلکه فقط تراشیدن است و رفتن، اگر حضرت صحبت از ارش نکرده، چون در مشبه (شعر) عملی نیست، ولی در «مشبه به» عملی است، فلذا سکوت در اینجا دلیل بر عدم وجود ارش بکارت نیست. بلی، ممکن است بگوییم همین که مهریه می دهد، مهریه مال جماع است، در این جماع ارش بکارت هم داخل است، ارش بکارت در حقیقت در همان مهر داخل است، چرا؟ چون مهری که خواهیم داد، مهر بکر را خواهیم داد نه مهر المسمی را، بلکه مهر المثل را می دهیم، یعنی مهر دختری که بکر بود و با او نزدیکی کرده است را می

دیهم، همین که گفتند مهر زن بکر، ارش البکاره هم در آن مهر داخل است. دیدگاه استاد سبحانی بنابراین، ما معتقد به دوتا هستیم، یکی افضا، دیگری هم مهر المثل، یعنی ارش البکاره را قائل نیستیم، چرا؟ چون «ارش البکاره» داخل در مهر المثل است، منتها باید توجه داشت، مراد از مثل، مثل این زنی است که مورد تجاوز قرار گرفته و باکره بوده. المسأله السادسة: المهر و الأرش علی القول به فی ماله و کذا الدیه مسئله ششم این است که آقایان می گویند دیه بر عاقله است، هر جنایتی که خطئی باشد، دیه ی آن بر عاقله است، در واقع تشبیه می کنند بر طفل، در طفل می گویند: «عمد الصبی خطأ تحمله العاقله» یعنی جناب «صبی» هر جنایتی را که انجام بدهد، «تحمله العاقله، عمداً و خطأً»، در اینجا هم اگر خطأً کرد، تحمله العاقله. البته در اینجا یک شبهه ای وجود دارد که باید آقایان رفع کنند و آن اینکه قرآن کریم می فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» کسی که از روی خطا و اشتباه مرتکب جنایت شده، چرا عاقله جرم آن را بکشد و حال آنکه قرآن می فرماید هیچکس ضامن به دوش کشیدن بار دیگری نیست؟ من قبلاً جواب اشکال را داده ام و یک مقاله مفصلی هم در این زمینه نوشته ام (مجله ی رهنمون) در این مسئله یک آدمی، زن خودش را افضا کرده، فلذا در اینجا توهم این است که این خطأً است، چرا؟ چون قصد افضا نداشته، ولی نا خود آگاه منجر به افضا شده است. حضرت امام (ره) در رد این توهم می فرماید: «المهر و الأرش علی القول به فی ماله و کذا الدیه»، این دفع دخل است، کأنه می گوید این آدم که قاصد افضا نبوده، پس این عملش عمل خطئی است و دیه خطأً هم بر عاقله است. در جواب می گوید یک آدمی که قصد فعل کرد، قصد لوازم را هم کرده هر چند نا خود آگاه، خطأً آن است که اصلاً قصد نکرده، مثلاً کسی، تیری را به سوی پرنده ای پرتاب می کند، متاسفانه انسانی از آنجا رد می شد و به او اصابت کرد، این خطای محض است فلذا باید عاقله دیه را بدهند. اما در اینجا این آدم بساطی پهن کرده، شیرینی و شربت آورده و عروسی به راه انداخت و با زن خودش نزدیکی نموده، منتها اتفاقاً نزدیکی او منجر به افضا شده است، فلذا اگر در اینجا بگویم این کار خطئی بوده، هیچکس این حرف را از انسان قبول نمی کند، فلهاذا المهر و الأرش علی القول به فی ماله و کذا الدیه الثامن عشر: الألیان فرق است بین «الألیان» و إلیه، «إلیه» به دمبه می گویند، اما «ألیه» غیر از إلیه است، ما یک فخذ داریم که به معنای ران است و یک ظهر داریم که به معنای پشت است، بین ظهر و فخذ یک برآمدگی و برجستگی وجود دارد که در زبان فارسی به آن ماسن می گویند و این برجستگی در زنان بیشتر است، ولذا می گویم حجاب اسلامی باید به گونه ای باشد که آن برجستگی ها موقع راه رفتن معلوم نباشد پس به آن برجستگی و برآمدگی که بین پشت و بین ران انسان قرار گرفته، در زبان عربی می گویند: «ألیان». اگر کسی جنایت بر الیان دیگری وارد کرد، یعنی یکی از آنها را یا هردو را قطع نمود، باید دیه بدهد، اگر یکی را قطع کرد، باید پانصد دینار بدهد و اگر هردو را قطع کند، باید هزار دینار به عنوان دیه پردازد، البته در زن نصف دیه است. دلیل مسئله دلیل این مسئله روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم است که می گویند هر چیزی که در انسان دوتاست، در دوتایش یک دیه کامل است و در یکی نصف الدیه. اگر جانی از یکی نصفش را قطع کرد عرضاً و طولاً و عمقاً و به استخوان رسید، یعنی نصفش را عرضاً، طولاً و عمقاً قطع کرد، در اینجا چه باید کرد؟ بحساب المساحه، یعنی اگر مرد باشد، باید جانی دوپست و پنجاه دینار به او بدهد، اگر زن باشد، باید نصف دوپست و پنجاه دینار را بدهد، این در صورتی است که نصفش را قطع کند عرضاً، طولاً و عمقاً که به استخوان برسد. فرع دوم این است که جانی آن برآمدگی و برجستگی را قطع کند به گونه ای که ظهر (پشت) و ران با محل «الیان» از نظر پستی و بلندی مساوی و یکسان بشوند، اما به استخوان نرسد، در اینجا چه باید کرد؟ متن تحریر الوسيله فی الألیین الدیه کامله، و فی کلّ واحده منهما نصفها (فی المرأ = مرد)، و کذا فی المرأه دیتها، و فی کلّ واحده منهما نصف دیتها، و فی بعض کلّ منهما بحساب المساحه - یعنی اینکه نصفش را قطع کند، عرضاً، طولاً و عمقاً و به استخوان هم برسد. - المسأله الثانیه: الظاهر أن الألیه

عبارۀ عن اللحم المرتفع بين الفخذ و الظهر حتى انتهى إلى العظم، فلو لم يبلغ العظم فالظاهر الحساب بالمساحه - چطور اینجا به مساحت می توانیم حساب کنیم و حال آنکه مساحت در جایی است که به استخوان برسد؟ آنگاه ایشان احتیاط می کند و می فرماید: «و إن كان الأحوط الدّیه فی القطع بنحو ینتهي إلى مساواة الظهر و الفخذ و إن لم یصل إلى العظم». ایشان در این مسئله دو تا فتوا می دهد، اولی به حساب مساحت، دومی دیه کامل، مساحت را چه گونه می توانیم حساب کنیم، چون به عظم و استخوان نرسیده، فلذا مساحت خیلی مشکل است، و اگر به دیه کامل قائل بشویم، باز هم مشکل است، چون دیه کامل در جایی بود که عرضاً، طولاً و عمقاً باشد. بنابراین، بهتر است که ما در اینجا قائل به حکومت بشویم، ولی حضرت امام در اینجا دو احتمال می دهد: الف: مساحت، ب: دیه کامل. ولی ما گفتیم هر دو احتمال خالی از اشکال نیست، چون اگر به حساب مساحت باشد، مساحت در جایی است که از نظر عمق به عظم و استخوان برسد و در اینجا به عظم و استخوان نرسیده است، دیه کامل هم خالی از اشکال نیست، چون دیه کامل در جایی است که عمقاً هم باشد و همه را قطع کند. مگر اینکه بگوییم راجعه به مساحت در اینجا حجم را در نظر می گیرند نه مساحت را.

ص: ۳۳

دیه دو پا و رجلان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دو پا و رجلان بحث ما راجع به دیه اعضای انسان بود که قسمت زیادی از آنها را بررسی کردیم و رسیدیم به دیه دو پا (رجلان) فلذا فعلاً بحث ما در رجلان است، رجلان (دو پا) از هر نظر حکم یدین (دو دست) را دارد، زیرا رجلان و دو پا به عنوان دو عضو بارز در انسان شناخته می شود، جایی که دو ابرو (حاجبین) به عنوان دو عضو بارز در انسان مطرح باشد، رجلان به طریق اولی عضو بارز محسوب می شود و چون در بدن انسان متعدد است، قطعاً دو تایش دیه کامل دارد و یکی نصف دیه را دارد، البته رجل و مرأه (یعنی مرد و زن) در مقدار و اندازه دیه فرق می کنند، یعنی در مرأه (زن) دیه هر دو پا پانصد دینار است و دیه یک پا دویست پنجاه دینار، اما در رجل و مرد، دیه هر دو پا هزار دینار است و دیه یک پا (رجل واحد) پانصد دینار می باشد. حد رجلان (دو پا) مانند یدان (دو دست) است، مثلاً میچ انسان ید است، مرفق هم ید محسوب می شود، منکب هم ید است، اگر کسی هر دو دست دیگری را از میچ قطع کند، دیه کامله دارد، و اگر از مرفق و یا از منکب هم قطع کند، باز همان دیه را دارد، رجل و پا نیز چنین است، ولی اولین مرحله اش ساق است، «ساق» مفصلی است که پای سارق و دزد از آنجا بریده می شود، اولین مرحله ی پا (رجل) همان مفصل ساق است که پا را از ساق جدا می کند. متن تحریر الوسيله التاسع عشر: الرجلان المسأله الأولى: فی الرجلین الدّیه کامله، و فی کلّ منهما نصفها، و حدّهما مفصل الساق. اگر در این مسئله حتی روایت هم نداشته باشیم، قوانین کلی در اینجا حاکم و کافی است خلاصه اگر ما راجع به رجلین هم دلیل نداشته باشیم، همان روایات عامه برای ما کافی است، یعنی روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم. رجلین (دو پا) در واقع حکم یدین را پیدا می کند در تمام مسائل. فی الرجلین الدّیه کامله - چون شاخص هستند - و فی کلّ منهما نصفها، و حدّهما مفصل الساق. اولین مرحله اش مفصل الساق است کما اینکه در دست هم اولین مرحله اش میچ است. در دو پا، دیه کامل است، و در هر یک از آنها نصف دیه می باشد، و حدّ پاها مفصل ساق است. مسئله دوم حضرت امام (ره) می خواهد

خلاصه گیری کند فلذا می فرماید همان فروعی را که در یدان (دو دست) داشتیم در اینجا هم بیاورید، یعنی لازم نیست که ما دوباره فروع یدین (دو دست) را در اینجا تکرار کنیم، فرع یدین این بود: گاهی جانی دست کسی را از میچ قطع می کرد، گاهی از مرفق و گاهی از عضد یا منکب قطع می کرد، اگر از میچ قطع کند، یک دیه دارد، و اگر مرفق یا منکب قطع کند، باز هم یک دیه دارد، یعنی دیه تکرار نمی شود، از بالا قطع کند، کأنه دیه مال ید است، «ید» هم نسبت به میچ صدق می کند و هم نسبت به مرفق و منکب. اگر جانی دست کسی را کمی بالاتر از میچ یا بالاتر از مرفق قطع کرد، باید یک دیه بدهد بخاطر مفصل، بالاتر از میچ یا بالاتر از مرفق حکومت دارد. اگر از مرفق قطع کند، دیه دارد و اگر مقداری هم از بازو را ملحق کند، حکومت دارد. اگر جانی دست کسی را از اصبع قطع کند، اصبع هم دیه کامله داشت، هر اصبع هم سه انمله داشت، ابهام دو جور بود، گاهی می گفتند سه تا انمله دارد، ولی حضرت امام فرمودند دوتا. خلاصه اینکه ما هر چه را که در ید پیاده کردیم، در جلان (دو پا) هم پیاده می شود. اگر جانی پای کسی را از مفصل ساق قطع کرد، دیه دارد، اگر مقداری هم از ساق را قطع کرد، آن حکومت دارد. اگر جانی، پای کسی را از رگبه و زانو قطع کرد، یک دیه است، اگر کمی بالاتر را قطع نمود، بالاترش حکومت دارد. همچنین اگر جانی، انگشتان پای کسی را قطع کرد، دیه کامله دارد، یک انگشت عشر دیه را دارد، هر انگشتی منقسم می شود به سه انمله، مگر انگشت ابهام (شست) که ینقسم إلى أنملتين. هیچکدام از اینها منصوص نیست، ولی فقهای ما رجلین را با تمام مراحلش به یدین عطف کرده اند، چرا؟ چون بعید است که واقعاً اختلاف در احکام داشته باشند، یعنی بعید است که یدین با رجلین در احکام اختلاف داشته باشند، کأنه آقایان قائل به تنقیح مناط هستند، مناط در نظر اینها واضح بوده، از این رو رجلین را به یدین عطف کرده اند و حال آنکه در اینها روایات نیست. متن تحریر الوسيله البحث ههنا کالبحث فی الیدین من مفصل الرکبه أو من أصل الفخذین، و فی کل واحد منهما- من الرجلین-، و فی قطع بعض الساق مع مفصله، و کذا فی قطع شخص من مفصل الساق- او باید دیه بدهد- و آخر بعض الساق- او باید حکومت بدهد نه دیه- فالکلام فیهما واحد. دلیل مسئله قبلاً گفتیم که این مسئله منصوص نیست، یعنی در این زمینه روایت نداریم، فلذا عطف بر یدین می کنیم، یعنی بحث در اینجا مانند بحث در دو دست است در قطع از مفصل زانو یا از اصل رانها، و در هر یک از آنها، و در قطع قسمتی از ساق با مفصل آن. و هم چنین در قطع شخصی از مفصل ساق و قطع شخص دیگر قسمتی از ساق را. پس کلام در هر دو یکی می باشد. اگر پا را قطع کرد و یک تکه از ساق را هم قطع نمود، آن حکومت دارد، یکی پا را از مفصل قطع کرد، شخص دیگری آمد مقداری از ساق را قطع نمود، اولی باید دیه بدهد، دومی باید حکومت بدهد و کذا شخص من مفصل الساق، او باید دیه بدهد، و آخر بعض الساق، او باید حکومت بدهد. الفرع الثانی: ما هو حدّ الرجل؟ قال الشيخ: مفصل الساق و القدم، و هو الذی یقطع من السارق عندهم، فإن قطعها من نصف الساق ففیها دیه رجل و حکومه. پا دیه دارد، ساق حکومت دارد. و حاصله أنّ ما یقطع من السارق هو حدّ الرجل الموضوع للذیه هو قطع الرجل من المفصل، فلو جنى بأكثر من ذلك، كالصور التالیة حکمش مانند حکم ید است:- ۱. القلع من مفصل الرکبه. ۲. القلع من أصل الفخذین. ۳. قطع واحده منهما. دوتا را قطع نمی کند، بلکه یکی را قطع می کند. ۴. قطع بعض الساق مع مفصله. ۵. قطع شخص من مفصل الساق، و آخر بعضاً من الساق. تمام این صور پنجگانه در ید گذشت، اگر از مفصل ببرد، دیه دارد، بیش از مفصل باشد، حکومت دارد، ضمناً جزء تابع کل است، در جایی که دست را از میچ ببرد، از نظر حکم مانند جایی است که از مرفق ببرد، حکمش را در ید خواندیم. مسئله سوم مسئله ثالثه را هم بیان کردیم، یعنی رجل (پا) را عطف بر ید (دست) می کنیم، مثلاً در «رجل» کف خودش دیه دارد، اگر کف را ببرد، یک دیه دارد، اما اگر کف را قطع نکنند و فقط انگشتانش را ببرد، مثل این می ماند که دست را نبرد، بلکه فقط انگشتانش را ببرد، انگشتان پا، حکم انگشتان دست را دارد. متن تحریر الوسيله المسأله الثالثه: فی

أصابع الرجلين منفردة ديه كامله- اما اگر ضمیمه کف شد، دیگر ديه ندارد، یعنی ديه اش با ديه کف یکی می شود- و فی کلّ واحده منها عشرها ، و ديه کلّ إصبع مقسومه علی ثلاث أنامل بالسويه إلّا الإبهام فأنها مقسومه فیها علی اثنین. مسئله چهارم اگر کسی دست زائدی داشت، و جانی دست زائد را با دست اصلی قطع کرد، نسبت به اصل ديه می دهد و بر زائد حکومت است. اما اگر دست اصلی را قطع نکرد، بلکه فقط دست زائد را قطع کرد، در اینجا حکومت است، به شرط اینکه جنایت بر آن صدق بکند. عیناً همان احکام ید را در اینجا پیاده کنید، باید توجه داشت که این مطلب را که گفتیم از باب عمل به قیاس نیست، بلکه علم به تنقیح مناط است، چون رجلین در بدن انسان کمتر از یدین نیست، همان گونه که یدین در زندگی انسان نقش مهمی دارد، رجلین هم همان نقش را دارد. پس در تمام مراحل، حکم شان واحد است. متن تحریر الوسيله المسأله الرابعه: الکلام فی الرجل الزائده کالکلام فی الید الزائده ، و کذا فی الأصابع. بنابراین، هر چه را در ید خواندیم، در رجل هم پیاده می کنیم. العشرون: الأضلاع «أضلاع» جمع ضلع است که در فارسی به «اضلاع» می گویند: «دنده» اضلاع استخوانی است مستطیل و در عین حال انحناء دارد، طرف چپ انسان است و طرف راست انسان است، منتها یک طرف هشت تاست، طرف دیگر هفت تاست. در اینکه ضلع حتماً ديه دارد، جای بحث نیست، چون عضو روشنی است. در کتاب ظریف دارد: «خالط القلب من الأضلاع»، یعنی ضلع هایی که با قلب مخلوط بشود، می گویند ضلعی که با قلب مخلوط است، ديه هر دنده اش بیست و پنج دینار است، اما هر ضلعی که با قلب مخلوط نباشد، در آن ده دینار است، ولی مشکل اینجاست که خالط از نظر تشریح، ضلع «لا یخالط القلب»، زیرا ضلع اطراف قلب است نه اینکه مخالط با قلب باشد فلذا نسبت به آن خالط معنا ندارد، فلذا حضرت امام می فرماید، «خالط» نیست، بلکه حاط است (حاط، یحوط و احاطه) یعنی نسخه ای که «خالط» نوشته غلط است، صحیحش «حاط» است خلاصه ما دو جور دنده (ضلع) داریم: الف: یک دنده داریم که در اطراف قلب است. ب: یک دنده هم داریم که در طرف ذراع واقع شده اند، حتی در طرف چپ هم یک دنده های داریم که طرف ذراع است، تنها دنده های راست نیست تا بگوییم قلب در آنجا نیست، حتی در آنجا که در طرف چپ واقع شده اند، اضلاع بر دو قسمند: ۱: قریب من القلب ۲: بعید عن القلب. این یک احتمال بود که بیان شد. ولی حضرت امام (ره) احتمالات متعددی را نقل می کند، منتها باید توجه داشت که ما یک «قصّ» داریم که جمعی قصاص است، «قصّ» به استخوان سینه می گویند که ارتباطی به دنده ندارد، «قصّ» غیر از «ترقوه» است. یک «ترقوه» داریم که در جلسه آینده بحث خواهیم کرد، ولی فعلاً بحث ما در دنده هاست و دنده هم بر دو قسم است، یک قسمش نزدیک قلب قرار گرفته (قسم قریب من القلب و قسم بعید عن القلب) قسم دیگر دورتر از قلب واقع شده اند، حاط به آن دنده هایی می گویند که دورتر از قلب واقع شده اند (بعید عن القلب)، دنده های راست همه اش بعید است، ولی دنده های چپ است که بعضی بعید است و بعضی هم قریب. حضرت امام چند احتمال داده است. متن تحریر الوسيله المسأله الأولى: عن کتاب ظریف بن ناصح: «و فی الأضلاع فیما خالط القلب من الأضلاع إذا کسر منها ضلع فدیته خمس و عشرون دیناراً، إلی أن قال: و فی الأضلاع ممّا یلی العضدین ديه کلّ ضلع عشره دیناراً إذا کسر و بمضمونه أفتی الأصحاب و لا بأس بذلك- حکم روشن است، ولی موضوع روشن نیست- و لکن لم یظهر المراد منه. فلذا ایشان چند تا احتمال می دهد: ۱: فهل التفصیل بین الجانب الذی یلی القلب و الجانب یلی العضد- یعنی فرق بگذاریم بین دنده ای که نزدیک قلب است با دنده ای که نزدیک عضد و بازو قرار گرفته- ۲: أو التفصیل بین الضلع الذی یحیط بالقلب و غیره. ۳: أو التفصیل بین الأضلاع فی جانب الصدر و القدم و غیرها ممّا یلی العضدین إلی الخلف. اضلاعی که به سینه نزدیک است و اضلاعی که به عضد و بازو- یعنی به پشت- نزدیک می باشد. ۴: و یحتمل الضلع و کان الأصل فیما حاط القلب من حاط یحوطه، ای حفصه و حرسه. ۵: أو کان الأصل فیما أحاط القلب؟ پس روشن می شود آنکه در اطراف قلب و حافظ قلب است

و باعث می شود که قلب لطمه نیند، اهمیت شان بیشتر است، اما آنهایی که در سمت راست واقع شده اند یا آنکه در سمت چپ قرار گرفته اند، ولی از قلب دورتر هستند، در آن کمتر است، یعنی دیه شان کمتر است. فالأقوی فی الأضلاع التي تحيط بالقلب من الجانب الأيسر في كل منها خمسة و عشرون، و أما في غيرها فالاحتياط بالصِّلح لا يترك سيما بالنسبة إلى ما يجاور المحيط بالقلب في جانب الأيمن، و إن كان القول بعدم وجوب الزائد على عشرة دنانير في غير الضلع المحيط لا يخلو من قريب. «على أي حال» من فکر می کنم یک احتمالی از شهید ثانی نقل کردیم که ایشان همان خالط را گرفته. عبارت شهید ثانی و هناك احتمال آخر ذكره الشهيد الثاني، و قال: المراد من المخالطة القلب و عدمها، كونه في الجانب الّذي فيه القلب، كما أنّ عدم المخالطة خلاف ذلك- شهید ثانی می گوید دنده هایی که سمت چپ است، دیه اش بیست و پنج دینار است، اما دنده هایی که در سمت راست واقع شده اند، دیه اش ده دینار است، «خالط» یعنی دنده هایی که در سمت چپ واقع شده اند، «لم يخالط»، یعنی دنده هایی که در سمت راست قرار گرفته اند، ولی حضرت این احتمال را بیان نفرمود و حال آنکه این احتمال وجود دارد- فالضلع الواحد إن كسر من جهة القلب ففيه أعلى الدّيتين بيست و پنج دینار- و إن كسر من الجهة الأخرى ففيه أدناهما، فيستوي في ذلك جميع الأضلاع. ظاهراً این احتمال، احتمال بعیدی نباشد، «خالط القلب» یعنی احاطه کند، «لم يخالط» یعنی در سمت راست باشد و نکته اش هم این است که آنجا چون جای حساسی است، قلب حساس است و مناط حیات انسان است، حافظ و نگهبان آن خیلی مهم است. و الظاهر أنّ الأضلاع على قسمين، فمنها ما يتصل بعظم القصّ - به استخوان سینه متصل است، دنده است، اما به استخوان سینه متصل است- و هي التي تحيط بالقلب، و منها ما لا يتصل بالقصّ و إنّما يتصل بعضها ببعض و هي الأضلاع السائبة (مهمله) الكاذبه و هي ليست بمحيطة بالقلب، و هي التي تلي العضدين. دنده ها بر دو قسمند، یک قسمش متصل به استخوان سینه است، اینها احاطه قلب کرده، یک قسم دنده هایی داریم که آزاد است، سائبه، یعنی آزادند، مسائبه، یعنی آزادند، در قرآن کریم آمده است که: «و لا سائبه» آن شتری را که ده شکم زاییده بود، رها می کردند، یعنی نه بار می گرفتند و نه سواری از او می گرفتند، همانطوری به بیابان رها می کردند، البته این خودش یک نوع ظلم نسبت به این حیوان بوده، چون در بیابان ممکن است گاهی آب و علق گیرش نیاید، «سائبه» یعنی مهمله. بنابراین، دنده ها را بر دو قسم تقسیم می کنند، یک قسم آنها متصل به استخوان سینه است، قسم دیگر متصل نیست و لذا محیط نیست. دیدگاه استاد سبحانی در هر صورت من این دو احتمال را بهتر می دانم، یکی احتمال شهید ثانی که بگوییم سمت چپ دیه اش زیاد تر از سمت راست است یا احتمال آخر را بگیریم و بگوییم ضلع هایی که به عظم و استخوان سینه متصل است، دیه اش بیشتر است، اما یک دنده هایی داریم که مهمل و رها هستند مانند دنده های سمت راست فلذا دیه اش کمتر است.

ص: ۳۴

دیه شکستگی استخوان ترقوه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شکستگی استخوان ترقوه سخن در باره دیات اعضاست، بیست و یکمین عضوی که حضرت امام (ره) آن را متذکر شده اند عبارت است از: ترقوه- بفتح التاء و سکون الراء و ضمّ القاف و فتح الواو،- تشبیه اش «ترقوتان» است، «ترقوه» استخوانی است بین «صدره النهر» به گودی زیر گلو «صدره» می گویند، ترقوه از گودی زیر گلو شروع می شود و به منکب

ختم می گردد، در ترقوه باید چهار مسئله بحث بشود: الف: هر گاه کسی ترقوه را قطع کند. ب: جانی، ترقوه کسی را بشکند. ج: آیا کلام امام (ره) ناظر به یکی است یا به هر دو تا؟ احتمال دارد که ناظر به هر دو باشد، یعنی هم قطع ترقوه و هم کسر و شکستن ترقوه، البته بیشتر در ترقوه کسر و شکستن است و قطع قلیل است، ولی در عین حال عبارت باید به هر دو ناظر باشد. دیدگاه حضرت امام (ره) نظر ایشان نسبت به مسئله اول این است که در مجموع «ترقوه» دیه کامل است و در یکی قهراً نصف خواهد بود، چرا؟ چون قانون کلی همین است. د: آیا راجع به ترقوه دلیل داریم یا نه؟ دلیل خاصی نداریم، دلیل ما همان دلیل عام است، یعنی روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم که می گویند هر چیزی که در بدن انسان واحد است، به تنهایی دیه کامل دارد، اگر دو تاست، هر کدامش نصف دیه انسان را دارد. بنابراین، هر موقع بگویند: «و فی الترقوه الدیه» مرادشان از دیه، دیه نفس است. پس اگر «جانی» هر دو را قطع کند، دیه کامل دارد و اگر بکشند و بعداً به دکتر مراجعه کند و مداوا بشود بدون اینکه اشکالی باقی بماند، دیه اش «أربعون دیناراً» چهل دینار است. «علی الظاهر» حضرت امام (ره) می خواهد در این مسئله اولی سه مسئله را بیان کند: المسأله الأولى: فی الترقوه الدیه - یعنی اعم از اینکه قطع کند یا بشکند، البته معمولاً در ترقوه کسر و شکستن است. ممکن است کسی بگوید که عبارت بعدی امام (ره) دلیل بر این است که ایشان فقط صورت کسر و شکستن را می گویند، چطور؟ چون می فرماید اگر بشکند و بعداً معالجه کند و بدون عیب خوب بشود، دیه اش چهل دینار است، این را قرینه بگیریم که منظور ایشان در اینجا فقط کسر و شکستن است نه قطع. ولی این قرینه قطعی نیست، در هر حال اگر این عبارت را به هر سه بزنیم، بهتر است، یعنی هم بگوییم عبارت ناظر به قطع ترقوه است و هم ناظر به کسر و شکستن ترقوه، در هر دو دیه کامل است، اما اگر ترقوه را بشکند و سپس آن را معالجه نماید به گونه ای که هیچ اثری از کسر باقی نماند و هیچ عیبی در آن دیده نشود، در آنجا چهل دینار است. اما اولی و دومی دلیل شرعی ندارد، مگر اینکه به همان عموماً تمسک کنیم، عموماً کدام است؟ هر چیزی که در بدن انسان دو تاست، مجموعاً دیه کامل دارد و اگر یکی است، به تنهایی دیه کامله دارد. بنابراین، اگر جانی، ترقوه کسی را قطع کند یا بشکند به گونه ای که دیگر قابل معالجه نباشد، باید دیه کامل بدهد. اما اگر شکست، منتها جانی پول خرج کرد و طرف را معالجه نمود و او کاملاً خوب شد، دیه اش چهل دینار است و این منصوص است. در کتاب ظریف این مسئله منصوص است. «و فی الترقوه إذا كسرت و جبرت علی غیر عیب، أربعون دیناراً». البته ممکن است کسانی باشند که بگویند کتاب ظریف ضعیف است، ما در جواب می گوئیم کتاب ظریف ضعیف نیست، مرحوم کلینی سندش متعدد است، البته باید سند صدوق را هم ببینیم، سند جامع الشرائع را هم ببینیم. نا گفته نماند که ما نسبت به ظریف سه سند داریم، سند کلینی، سند شیخ صدوق و سند جامع الشرائع، که مجموعاً این کتاب از اعتبار خوبی برخوردار است. مسئله اولی یا دو فرع است یا سه فرع، اگر قطع را بگیریم و کسر، تمام دیه است، اگر خوب بشود بیست دینار است، اما اگر بگوییم عبارت امام ناظر به قطع نیست، بلکه ناظر به کسر است، در این صورت دو فرع داریم: المسأله الثانيه: لو كسرت واحده منهما و لم تبرأ فالظاهر أن فيها نصف الدیه، و لو برأت معيوباً فكذلك علی الأحوط لو لم يكن الأقوى، و قيل فيهما بالحكمه. اگر «جانی» به جای دوتا، یکی را شکست و خوب هم نشد، چه باید کرد؟ دیدگاه امام خمینی (ره) امام (ره) می فرماید: فالظاهر أن فيها نصف الدیه، چرا کلمه ی استظهار را به کار می برد؟ چون مسئله منصوص نیست، یعنی «ترقوه» منصوص نیست، بلکه ما آن را از قواعد عامه استفاده کردیم، یعنی از روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم استفاده کردیم، قهراً آن قوت را ندارد که بگوید قطعاً نصف دیه دارد، فلذا می فرماید: فالظاهر، چرا؟ حکمی که مال مجموع است منقسم می شود به دوتا علی الوجه المساوی، یعنی وقتی گفتیم دوتایش دیه کامله دارد، از این می فهمیم که یکی نصف دیه را دارد، فالظاهر أن فيها نصف الدیه، چون اگر منصوص بود، دیگر جا برای کلمه ی «فالظاهر» نبود. ولی چون ما از قواعد عامه استفاده

کردیم، مجموعش اگر تمام الدیه شد، قهراً یکی نصف دیه است. «و لو برأت معيوباً فكذاك على الأحوط لو لم يكن الأقوى، و قيل فيهما بالحكومة». اگر جناب جانی یکی را شکست و بعد از مدتی خوب شد، منتها حالت کجی باقی ماند، یعنی معيوباً خوب شد، آیا در اینجا نصف دیه بدهیم (اگر یکی باشد) یا تمام الدیه را بدهیم اگر دوتا باشد، یا اینکه در اینجا حکومت است؟ دیدگاه صاحب جواهر صاحب جواهر می گوید در اینجا حکومت است، چرا؟ چون منصوص نیست، ما حد اکثر کسر را گفتیم که اگر خوب نشود، در کسر و شکستن تمام الدیه است، یکی نصف الدیه است، یعنی اگر کسر و شکستگی خوب شد، نسبت به آن روایت داشتیم. اما «لو انكسر و لم يبرأ»، این منصوص نیست، باید در اینجا حکومت باشد، و جواهر هم می گوید حکومت است، و ظاهراً هم باید بگوییم حکومت است، اما حضرت امام می گوید: احوط در اینجا دیه است، سپس می فرماید اقوی در اینجا دیه است، ولی ما وجه اقوایت را نفهمیدیم و لذا احوطش خوب است، اقوی برای چه؟ چون دلیل برایش نداریم، منصوص که نیست. «و قيل فيهما بالحكومة» صاحب جواهر در هر دو می گوید حکومت است، حرف جواهر هم اشکال دارد، چون اولی حکومت نیست، اولی همان دیه کامله است نه حکومت، دومی حکومت است. دیدگاه استاد سبحانی ما نه با صاحب جواهر موافق هستیم و نه با حضرت امام (ره) در اقوایت، جواهر در هر دو می گوید حکومت است، و حال آنکه حکومت معنا ندارد، چون جانی یکی را شکسته، این نصف دیه دارد، دیه ای که مال کل است تقسیم (ینقسم) به هر دو، اما اگر بشکند و خوب نشود، یا معيوباً خوب بشود معيوباً، احوط دیه است، اقوی دیه نیست، بلکه اقوی حکومت است. پس ما پنج مسئله را حل کردیم و گفتیم که قطع الترقوه، دیه کامل دارد، «کسر الترقوه» باز دیه کامل دارد، اگر ترقوه را بشکند، منتها کاملاً خوب بشود، چهل دینار دارد، در کسر و شکستن یکی از آنها، نصف دیه است در صورتی که خوب نشود، اگر یکی را بشکند (کسر واحده منهما) و معيوباً خوب بشود، احوط دیه، و اقوی حکومت است، صاحب جواهر می گوید در هر دو حکومت است، ولی ما می گوییم در اولی حکومت اشتباه است، در اولی حکومت نیست، اولی این است که یکی را بشکند، این مسلماً نصف الدیه است. بنابراین ما پنج مسئله را در این عبارت گنجانیدیم. خاتمه و فیها فروع الأول: لو کسرت بعصوص شخص فلم يملك غائطه ففیه الدیه کامله و هو إما عظم الورك أو العصص: أى عجب الذنب أو عظم دقيق حول الدبر و إذا ملك غائطه و لم يملك ريحه فالظاهر الحكومة. باید توجه داشت که «بعصوص» را سه جور معنا می کند، البته «المنجد» کلمه ی «بعصوص» را نداشت، ولی مجمع البحرين بعصوص را دارد و می گوید: بعصوص بر وزن «عصفور». بعصوص چیست؟ ما باید از «اثر» پی به معنا ببریم، امام سه احتمال ذکر می کند، عظم الورك، وقتی انسان سر از سجده دوم بر می دارد و تشهد می خواند «یستحب أن یکون متورکاً». تورک چیست؟ چون در حال «تشهد» تورک مستحب است، باید بینیم که تورک چیست؟ تورک این است که کف پای راست بخورد به کف پای چپ، گاهی می گویند استخوان ورک، گاهی می گویند آن آخرین نقطه ای که در واقع جای دم حیوانات است، در انسان هم محل دم است، گاهی می گویند استخوان ریزی است در اطراف دبر، از اینکه تفسیر می کنند بعصوص را و می گویند اگر کسی بعصوص کسی را بشکند، به گونه ای که نتواند غائط خود را نتواند حفظ کند، این سومی مراد است. گاهی می گویند استخوان ریزی است در اطراف دبر، از اینکه تفسیر می کنند بعصوص را و می گویند اگر بعصوص کسی را بشکند، به گونه ای که این آدم نتواند غائط خود را نگهدارد، مرادش سومی است، عظم دقیق حول الدبر، این مراد است، البته با دومی هم سازگار است، در آخرین مرحله «دم» استخوان ریزی است که اگر بشکند، انسان مالک غائط خود نمی شود، حضرت امام بهترین تعریف را آورده است مرحوم شیخ علاوه بر کلمه ی غائط، بول را هم آورده، ولی من نفهمدم که بول چه ارتباطی به آنجا دارد، ریح را اگر می آورد، یک مسئله بود، چون کسی که آنجا را بشکند، اگر مالک غائط خود نشود، مالک ریح هم نمی شود، بول اصلاً تناسب با این مسئله ندارد. لو کسرت بعصوص

شخص فلم يملك غائطه ففيه الديه كامله، و هو (بعضوص) إمّا عظم الورك أو العصعص: أى عجب الذنب أو عظم دقيق حول الدبر و إذا ملك غائطه و لم يملك ريحه فالظاهر الحكومه. در اولی می فرماید ديه است، اما در دومى حكومت است نه ديه. چرا؟ چون اولی منصوص است، دومى منصوص نیست، نص در كجاست؟ البعضوص: عظم الورك، و قيل أنه عجب الذنب الذى عليه يجلس و يقال أنه أول ما يخلق و آخر ما يبلى، آخرین چیزی است که در قبر می پوسد-، و قيل إنه مصحف- غلط است- و لذا لم يذكره أهل اللغة، و فى كشف اللثام ذكره الصاحب ابن عباد فى المحيط بالمعنيين، و حكى الشهيد عن القطب أنه عظم رقيق حول الدبر، و فى المسأله فرعان: ۱. إذا كسر بعضوص الإنسان فلم يملك غائطه. ۲. نفس الصورة إلا- أنه ملك غائطه دون ريحه. أما الفرع الأول: قال الشيخ: و إذا كسر بعضوص الإنسان أو عجانة فلم يملك بوله أو غائطه ففيه الديه كامله. (النهايه: ۷۶۹) و قال المحقق: لو كسر بعضوصه فلم يملك غائطه كان فيه الديه. (شرائع الإسلام: ۴/۲۷۰) و لا يخفى أن الشيخ عمم الموضوع إلى عدم امتلاك الغائط و البول، و لكن المصنف- تبعاً للمحقق- خصّه بعدم امتلاك الغائط فقط. و على كل تقدير ففيه الديه كامله، و يدل عليه مضافاً إلى الضابطه الكليه فى بدن الإنسان، صحيحه سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عن رجل كسر بعضوصه فلم يملك أسته (كنايه از غائط است) ما فيه من الديه؟ فقال: «الديه كامله». (الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب ديات المنافع، الحديث ۱.) و أما الفرع الثانى: و هو فيما لو لم يملك ريحه، فيما أنه ليس فيه مقدر ففيه الحكومه، لأن من فسّر البعضوص أما أنه خصّصه بعدم امتلاك الغائط أو منضمّاً إلى عدم امتلاك البول، و لم يذكر عدم امتلاك الريح، و لذلك قلنا فيه الحكومه. غائط منصوص است، اما ریح منصوص نیست.

ص: ۳۵

معناى عجان و ديه آن كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معناى عجان و ديه آن الثانى: لو ضرب عجانة فلم يملك بوله و لا غائطه ففيه الديه كامله، و العجان ما بين الخصيتين و حلقة الدبر، و لو ملك أحدهما و لم يملك الآخر فلا يبعد فيه الديه أيضاً، و يحتمل الحكومه، و الأحوط التصالح، و لو ضرب غير عجانة فلم يملكهما فالظاهر الديه، و لو لم يملك أحدهما فيحتمل الحكومه و الديه، و الأحوط التصالح. دوم: اگر عجان او را بزنند پس مالک ادرار و غائطش نباشد در آن ديه كامل می شود. و «عجان» ما بين بيضه ها و گردى سوراخ دبر می باشد. و اگر یکی از آنها را مالک باشد و بر دیگری اختیار نداشته باشد، بعيد نیست که در آن هم ديه كامله باشد، و ارش هم محتمل است. ولى احوط مصالحه است. و اگر غير عجان او را بزنند، پس آنها را مالک نباشد، ظاهراً ديه كامله دارد، و اگر یکی از آنها را مالک نباشد، پس ارش و ديه محتمل می باشد و احوط ديه است (ترجمه تحرير الوسيله) عجان در لغت عرب به آن پوستى می گویند که بين مقعد و دستگاه تناسلى می باشد که محل استبراء هم است، البته می گویند: «الجلد بين المقعد و الجهاز التناسلى»، از این معلوم می شود که مراد تنها پوست نیست، بلکه پوست را می زنند، قهراً داخل هم مضروب واقع می شود. بنابراین، «عجان» غير از «بعضوص» است، زیرا «بعضوص» به آن استخوانى می گویند که در آخر دبر است، اما «عجان» آن جلدی است که بين مقعد و بين دستگاه تناسلى واقع شده که در هنگام استبراء به آن دست می کشند تا این محل را از ادرار خالى کنند. حال اگر «جانی» با لگد یا چیز دیگری به عجان کسی زد، در اینجا سه صورت متصور است: الف: به

عجانش می زند و این سبب می شود که نه اختیار کنترل بولش (ادرار) را داشته باشد و نه اختیار کنترل غائطش را، «لا یملک البول ولا الغائط»). ب: مالک کنترل غائطش است، ولی مالک کنترل بولش نیست (یملک غائطه و لا یملک بوله). ج: عکس دومی است، یعنی مالک کنترل بولش است، ولی مالک کنترل غائطش نیست (یملک بوله و لا یملک غائطه). بنابراین، سه صورت داریم، گاهی از اوقات غیر عجان را می زند، یعنی با شلاق یا چیز دیگری بر سر یا گردن طرف می زند و این سبب می شود که سه حالت برای او پیدا شود: ۱: «لا یملک بوله و غائطه» ۲: «لا یملکه بوله و یملک غائطه». ۳: «و بالعکس» آی لا یملک غائطه و لکن یملک بوله، فصارت الصور سه، چون ضرب عجان سه صورت داشت و سه دیگر هم ضرب غیر عجان بود که در مجموع می شود شش صورت، حضرت امام (ره) می فرماید در تمام اینها دیه کامله است. حال باید دید که این شش صورت را چه رقم درست کنیم این شش صورت را به صورت تلفیقی درست می کنیم، چون گاهی اجتهاد ما اجتهاد تلفیقی است، چطور؟ مثلاً در باب شکایات نماز می خوانیم که نه شک صحیح داریم و حال آنکه بخشی از آنها منصوص است و بخش دیگر منصوص نیست، ولی آقایان از طریق تلفیق درست می کنند، مثلاً کسی در حال قیام و ایستاده شک می کند که آیا این رکعت چهارم است یا رکعت پنجم؟ این منصوص نیست، ولی آقایان می خواهند این را درست کنند، چطور؟ این را بر می گردانند به منصوص، و می گویند این آدم باید قیام را بشکند، و بنشیند، وقتی قیام را شکست، شک او بر می گردد بین سه و چهار، اگر شک او بین سه و چهار بود، چه می کرد؟ بنا را بر چهار رکعت می گذاشت و سپس یک رکعت یا دو رکعت نماز احتیاط می خواند، به این می گویند تلفیقی، خودش منصوص نیست، ولی می توانیم اینها را به منصوص برگردانیم، چند تایش منصوص است، اما بقیه صور منصوص نیست، ولی آقایان از طریق تلفیق اینها را تصحیح می کنند. ما نحن فیه هم از این قبیل است، شش صورت داریم که بعضی از صور منصوص است و بعضی منصوص نیست، ولی با تنقیح مناط آنها را درست می کنیم. ما در جلسه گذشته راجع به بعضی منصوص کسی بود که لا یملک غائطه - گفتیم: «الدیه کامله» یعنی بعضی دیه کامله دارد، هر چند مورد بعضی است، اما ملاک عدم امتلاک غائط است، حالا می خواهد سبب ضرب البعصوص باشد، یا ضرب العجانه باشد یا ضرب سر یا غیر سر باشد، از روایت جلسه گذشته که در مورد بعضی است، صور امروز را هم استفاده خواهیم کرد و حال آنکه موضوع در اینجا آن استخوان در آخر دبر است، اما میزان این است که این آدم مالک غائط خود نمی شود و این فرق نمی کند که سبب بعضی باشد یا عجانه باشد و یا ضرب الرأس باشد. باید توجه داشت که ما راجع به «عجانه» روایت اسحاق بن عمار را داریم، ولی هیچکدام را مالک نیست (لم یملک کلاهما)، از این هم استفاده خواهیم کرد. و باز روایت غیاث بن ابراهیم داریم که می گویند: «لم یملک البول». من ابتدا روایات را می خوانم، تا بعداً ببینم که چگونه به صورت تلفیق حکم هر شش صورت را استفاده کنیم، روایت سلیمان بن خالد را در بعضی خواندیم فلذا نیاز به تکرار آن نیست. روایت اسحاق بن عمار عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في الرجل يضرب على عجانه فلا يستمسك غائطه ولا بوله أن في ذلك الدية كاملة» الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۲. این حدیث فقط برای یک صورت خوب است، یعنی صورتی که هر دو را مالک نباشد. اما آن صورتی فقط غائط را مالک نباشد، این منصوص نیست، از این رو ناچاریم که در آنجا سراغ روایت سلیمان بن خالد برویم که در باره بعضی است. اما اگر بول را مالک نیست، آنجا روایت داریم که روایت غیاث بن ابراهیم باشد. روایت غیاث بن ابراهیم ما رواه غیاث بن ابراهیم، عن جعفر عن أبیه (ع): «أن علیاً علیه السلام - قضی فی رجل ضرب حتی سلس ببوله (بوله) بالدیه کامله» الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۴. این روایت اطلاق دارد، یعنی هم عجان را می گیرد و هم غیر عجان را. پس عجان هر سه صورتش درست

شد، یعنی هردو را مالک نیست، در آنجا روایت اسحاق بن عمار بود، در آنجا غائط را مالک نیست، روایت سلیمان بن خالد بود که در بعضی است، آنجا که بول را مالک نیست، روایت غیاث بن ابراهیم است. پس ما عجان را تمام کردیم، هردو روایت داشت، روایت اسحاق بن عمار، اما غائط روایت نداشت، فلذا سراغ روایت سلیمان بن خالد رفتیم، بول روایت داشت که روایت غیاث بن ابراهیم، سه تای دیگر در غیر عجان داریم، باید آنها را درست کنیم، فرض کنید جانی بر سر کسی زد، و این سبب شد که باز همان سه حالت پیش بیاید: الف: «لا یملک کلاهما». ب: «یملک غائطه دون البول». ج: «یملک البول دون الغائط». اینها را چگونه درست کنیم؟ ناچاریم که اینها را با تلفیق درست کنیم، اما آنجایی که «لا یملک البول و الغائط»، از همان روایت اسحاق بن عمار استفاده می کنیم. هر چند موردش عجان است. چرا؟ چون سبب مهم نیست، مهم ضرری است که این آدم دیده است، خواه بر عجانش بزند که نتواند بول یا غائطش نگهدارد یا در جای دیگرش بزند که همین اثر را داشته باشد، روایت اسحاق بن عمار هر چند موردش عجان است، ولی در غیر عجان هم صدق می کند. اما اگر «لم یملک الغائط»، در آنجا باید از روایت سلیمان بن خالد کمک بگیریم که در مورد بعضی است. اما اگر «عکس» است، یعنی طرف فقط بولش را نمی تواند نگهدارد (لم یملک بوله)، این روایت دارد، پس در غیر عجان اگر هردو را نمی تواند نگهدارد، باید از روایت اسحاق بن عمار که در باره عجان بود کمک بگیریم، ولی مورد مهم نیست، اگر غائط را نگه نمی دارد، سراغ سلیمان بن خالد می رویم و از او کمک می گیریم، اما اگر فقط بول را نمی تواند نگهدارد، سراغ روایت بختری می رویم و از او کمک می گیریم. روایت ابو البختری ما رواه أبو البختری عن جعفر عن أبيه (ع): «أَنَّ رجلاً ضرب رجلاً علی رأسه فسلس بوله فرفع إلی علی ففضی منه بالذیة فی ماله» الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۵. بنابراین، ما هر شش صورت را حل کردیم، شش صورت بود، چون سه صورت مال عجان است و سه صورت دیگر هم مال غیر عجان می باشد، بعضی ها منصوص هستند و بعضی هم که منصوص نیست، باید از منصوص استفاده کنیم.

ص: ۳۶

دیه شکستگی و موضعه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه شکستگی و موضعه الثالث: فی کسر کل عظم، الخ. موضوع بحث جنایت به عضوی است که در شریعت اسلام دیه معین دارد، مانند دست که دیه اش پانصد دینار، و یا دو یست و پنجاه دینار است. اقسام جنایت ممکن است به چنین عضوی که دارای دیه معینه است، چهار نوع جنایت انجام بگیرد: ۱: «کسر = شکستن» یعنی گاهی می شکند. ۲: «ایضاح = آشکار شدن استخوان» گاهی ایضاح است، یعنی به گونه ای پوستش کنده می شود که استخوان دیده می شود. ۳: «رض - کوبیدن» گاهی جنایت به وسیله رض است، یعنی کوبیدن. ۴: «فک = جدا شدن» گاهی جنایت به وسیله فک است، یعنی جدا کردن استخوان. پس گاهی جنایت بر یک عضوی است که در شریعت اسلام دیه معین دارد و در آن عضو می تواند چهار نوع جنایت انجام بگیرد: الف: بالكسر، ب: بالایضاح، ج: بالرض، د: بالفک، د: بالفک، و هر کدام از اینها دو صورت (به جز ایضاح) دارد: اولاً، مورد جنایت واقع می شوند، این خودش دو قسم است، گاهی اصلاً علاج پذیر نیست، گاهی علاج پذیر است، متنها با عیب، یعنی با عیب خوب می شود. ثانیاً، کاملاً علاج پذیر است، یعنی بدون عیب خوب می شود. بنابراین، صور

مسئله هفت تا می شود، چون موضعه دو قسم ندارد تا بگوئیم هشت قسم می شود. پس موضوع مسئله این شد که بر عضوی از اعضای انسان جنایت انجام بگیرد و آن عضو هم در شریعت اسلام دارای دیه معین است مانند دست که عضو دارای دیه معین است، ممکن است چهار جور جنایت بر آن انجام بگیرد، گاهی می شکند، گاهی پوستش به گونه ای کنده می شود که استخوانش آشکار و ظاهر می گردد، و گاهی کوبیده می شود و گاهی آن را از محلش بیرون می آورند که به آن فک می گویند، تعبیر این است: إِمَّا بِالْكَسْرِ، أَوْ بِالْإِيضَاحِ، أَوْ بِالرَّضِّ، أَوْ بِالْفَكِّ، هر کدام از اینها دو صورت دارد، چطور؟ زیرا گاهی قابل درمان نیست و اگر هم درمان بشود، درمانش، درمان خوبی نیست، یک موقع درمان می شود و درمانش هم درمان خوبی است که مجموعاً می شوند هفت تا، چون موضعه دو صورت ندارد. متن تحریر الوسيله الثالث ۱: فی کسر کلّ عظم من عضو له مقدّر خمس ديه ذلك العضو، - البته باید یک قیدی بگذاریم و بگوئیم: «إذا لم ينجر أو جبر مع عيب» یعنی اگر شکست و جبران پذیر نشد، باید یک پنجم ديه آن عضو را پردازد - فإن جبر علی غیر عيب فأربعة أخماس ديه كسره موقع شکستن هر مقدار که ديه اش بود، یک پنجم بود که یکصد دینار بشود، حالا چهار پنجم است که هشتاد دینار می شود، پس اگر دست را بشکند و قابل جبران هم نباشد، یک پنجم ديه است و اگر به نحو احسن قابل جبران است، چهار بخش از آن ديه کسر است، در اولی می گویند ديه عضو، در دومی می گویند ديه کسر، پس در اولی کلمه ی عضو را بیاورید و در دومی کلمه ی کسر را، در اولی که شکست و قابل جبران نیست، باید یک پنجم ديه آن عضو را بدهد، اما اگر جبران پذیرفت، باید چهار قسمت ديه کسر را (که هشتاد دینار می شود) پردازد. ۲: و فی موضحة ربع ديه كسره. در اینجا عضو نمی گویند، بلکه می گویند: «ربع ديه كسره»، البته موضحة دو صورت بر نمی دارد، اگر می شکست، ديه اش چه مقدار بود؟ یک پنجم (که یکصد دینار بشود)، حال یک چهارم آن را می پردازد (که بیست و پنج دینار بشود). اگر جانی دست کسی را در اثر جنایت موضحة کرد، «ربع ديه كسره» باید ربع ديه کسر و شکستگی را پردازد. ۳: و فی رضه - اگر جانی دست کسی را کوبید، ديه اش عبارت است از: «ثلث ديه ذلك العضو إن لم يبرأ»، یعنی یک سوم ديه همان عضو است اگر خوب نشود، ديه عضو پانصد دینار است که یک سوم آن می شود یکصد و شصت و شش دینار. فإن برأ علی غیر عيب فأربعة أخماس ديه رضه موقعی که کوبیده شود، ديه اش چه مقدار بود؟ ثلث ديه این عضو بود، حال که خوب شده، ديه عضوی که یکصد و شصت و شش دینار بود، چهار پنجمش را می دهد نه همه اش را. ۴: و فی فکه من العضو بحيث يتعطل ثلثا ديه ذلك العضو، فإن جبر علی غیر عيب فأربعة أخماس ديه فکه، کل ذلك علی قول مشهور، و الأحوط فيها التصالح. جنایتی که بر شخص وارد می شود، چهار قسم است: الف: کسر، یعنی شکستن، ب: موضحة، یعنی استخوان دیده بشود. ج: رض، یعنی کوبیدن. د: فک، یعنی جدا شدن استخوان. اگر در اثر جنایت استخوان شخص جدا بشود به گونه ای که از کار بیفتد، اینجا را قیاس کرده اند به شلل، ديه اش «ثلثا ديه ذلك العضو»، فإن جبر علی غیر عيب فأربعة أخماس ديه فکه - یعنی اگر قبلاً دو ثلث می دادیم، حالا چهار خمس دو ثلث را بدهید - کل ذلك علی قول مشهور، و الأحوط فيها التصالح. چرا احوط تصالح است؟ چون دست انداز دارد، یعنی خیلی دلیل روشن ندارند، بلکه برخی دارد و برخی ندارد. پس کسر دو صورت شد، ولی ایضاح دو صورت ندارد، که مجموعاً می شوند هفت تا. بنابراین، اگر جانی دست کسی را شکست به گونه ای که قابل جبران و خوب شدن و درمان پذیر نیست یا درمانش بدون عيب نیست، می فرماید در اینجا یک پنجم ديه آن عضو را بدهد. اما اگر قابل جبران شد، در صورت قابل جبران، هر چند ديه که کسر داشت، مثلاً اگر ديه ی کسر یکصد دینار بود، چهار خمسش را بدهد که هشتاد دینار می شود. این مسئله تقریباً در تمام کلمات علما است، منتها باید دید که دلیلش چیست؟ ابتدا مقداری کلمات علما را می خوانیم و سپس سراغ ادله می رویم. عبارت شیخ مفید قال الشيخ المفید: و فی کسر عظم من عضو خمس ديه ذلك العضو... - اگر دست

کسی را شکست، باید دید که دیه اش در اسلام چه مقدار است، یک پنجم آن را بدهد- ثم قال: و إذا كسر العظم فجب على غير عثم ولا عيب- باید چهار قسمت دیه کسر را بدهد، نه چهار قسمت دیه عضو-، كان ديته أربعة أخماس كسره. المقنعه: ۷۶۶. بیان شیخ طوسی و قال الشيخ في النهاية: وفي كسر عظم من عضو خمس ديه ذلك العضو... ثم قال: و إذا كسر عظم فجب على غير عثم ولا- عيب كانت ديته أربعة أخماس كسره. النهاية: ۶/۷۷. البته كتاب نهايه شيخ، فقه منصوص است. كلام محقق در شرائع و قال المحقق: في كسر عظم من عضو، خمس ديه ذلك العضو، فإن صلح على غير عيب فأربعة أخماس ديه كسره. شرائع الإسلام: ۴/۲۷۱. بیان علامه در قواعد و قال العلامة في القواعد: في كسر عظم من عضو، خمس ديه ذلك العضو... إلى أن قال: فإن برأ على غير عيب فأربعة أخماس ديه كسره. قواعد الأحكام: ۳/۴۸۱. مثلاً إذا كسر عظماً من عظام اليد فيما أن ديه اليد خمسمائه دينار، فإن لم ينجر أو جبر على عيب فخمس ديه اليد، أعنى مائه دينار، و أما إذا انجر فأربعة أخماس ديه كسره، أي ثمانون ديناراً، لأنّ ديه الكسر إذا كانت مائه فخمسها عشرون و الأخماس الأربعة ثمانون. عبارت جواهر الكلام و في الجواهر: نصّ عليه الشيخان- مفيد متوفای: ۴۱۳، و طوسی، متوفای: ۴۶۰- و الدیلمی- سلار، متوفای: ۴۴۸- و الحلّی- ابن ادریس، متوفای: ۵۹۸- و أبو المكارم- ابن زهره، متوفای: ۵۸۵- و الكيدري كيدر، همان كيزور است که در اطراف سيزوار است، وفاتش حدود: ۶۰۰- و الفاضلان- محقق، متوفای: ۶۷۲، علامه، متوفای: ۷۲۶- و غيرهنم على ما حكي عن بعضهم بل هو المشهور، بل عن الغنيه الإجماع عليه. جواهر الكلام: ۴۳/۲۸۲. و معنى ذلك أنه لم يجد دليلاً صالحاً في مورد الكسر. در كسر قانون این است که اگر بشکند و درمان نپذیرد، دیه اش یک پنجم است، اگر درمان بپذیرد، چهار پنجم کسر، دلیلی برای این پیدا نکرده اند. بلی، در کتاب ظریف خلاف این مسئله است. نعم فی کتاب ظریف علی ما فی الکافی: إنّ فی کسر کلّ من المنكب و العضد و المرفق و الکف إذا جبرت على غير عثم و لا عيب خمس ديه اليد، و حال آنکه باید بگویند: خمس أربعة أخماس ديه الكسر. چرا؟ چون خوب شده است، اگر خوب نشود، خمس می دهند، اما اگر خوب بشود کمتر است. خلاصه روایت کتاب ظریف بن صالح، با فتوا مخالف است. مرحوم علامه مجلسی در کتاب مرآت العقول وقتی به اینجا می رسد، می گویند این بر خلاف مشهور است. هذا مخالف للمشهور فإنهم جعلوا فيما إذا جبر على غير عثم أربعة أخماس ديه الكسر. بنابراین، آنچه که در روایت ظریف آمده، با فتوای مشهور موافق نیست، معلوم می شود که مفید و شیخ طوسی یک روایتی داشته اند که این ضابطه را گفته اند و الا کتاب ظریف با این فتوا موافق نیست. ولی شیخ در کتاب خلاف یک عبارتی دارد که اصولاً باید عکس بگویند، و حال آنکه بر عکس نگفته است. عبارت شیخ در کتاب خلاف نعم خالف الشيخ في الشطرين من الادعاء، و قال: إن كسرت يده فجب على الاستقامه، كان عليه خمس ديه اليد، و حال آنکه باید بگویند: أربعة أخماس ديه اليد، و إن انجبرت على عثم كان عليه ثلاثة أرباع ديه كسره. الخلاف: ۵/۲۵۰، المسأله ۵۵. عكس گفته، آنجا که خوب بشود، باید کمتر باشد، ایشان گفته یک پنجم. آنجا که خوب نشده، باید بیشتر باشد و حال آنکه ایشان کمتر گفته است فلذا من فکر می کنم که نسخه غلط است، چون مقام شیخ بالاتر از آن است که حرف خلاف فطرت را بگویند، یعنی اگر خوب بشود، بگویند یک پنجم، اگر خوب نشود، بشود چهار پنجم، این بر خلاف فطرت است. بنابراین، دلیل ما اجماع و شهرت است، یعنی شهرت بر همین است و الا نه روایت ظریف با ما موافق است و نه فتوای شیخ طوسی در خلاف، بقیه علما از جمله مرحوم شیخ در کتاب نهاییه، طبق مشهور فتوا داده اند. بحث ما در صورت (یا فرع) اولی به پایان رسید، صورت اولی این بود عضوی را بشکند که در شریعت اسلام دارای دیه است و من فقط دست را به عنوان مثال ذکر کردم، شما می توانید از سایر اعضا مثال بزنید فرع دوم این است به عضوی جنایت وارد کرد و از پوست و گوشت گذشت و به استخوان رسید و استخوان نمایان شد بدون اینکه به خود استخوان آسیبی برسد، موضعه این است که استخوان نمایان شود، ولی پرده نازکی که روی آن

قرار گرفته باقی بماند. در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام فرمود: ربع دیه کسره، اگر بشکند، دیه اش چه مقدار است، دست بشکند، دیه اش چه مقدار است؟ یک پنجم دیه دست که یکصد دینار می شود، اینجا یک چهارم آن را می دهد که می شود: بیست و پنج دینار. أما الفرع الثانی: إذا أوضح العظم من دون كسر، فديته ربع ديه كسره. قال المفيد: وفي موضحته _ یعنی: (عظم من عضو) _ ربع ديه كسره. المقنعه: ۷۶۶. و قال الشيخ في النهاية: وفي موضحته ربع ديه كسره. النهاية: ۷۷۶. و قال العاملی: هذا هو المشهور و الأكثر لم يتوقف في حكمه، ثم حكاها عن جمع من الكتب مضافاً إلى المقنعه و النهاية. دلیل مسأله و يدل عليه ما عرضه يونس و ابن فضال على أبي الحسن (عليه السلام) من قوله: «و ديه موضحته ربع ديه كسره» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۲. یعنی اگر بشکند، چه دیه ای دارد؟ موضحه اش یک چهارم آن است. خلاصه در هر عضو، دیه کسر را در نظر بگیرید، موضحه اش یک چهارم کسر آن است. و قال العاملی: و لما في كتاب ظريف من جعله في موضحة المنكب و العضد و المرفق و الساعد و الكف ربع ديه كسرها، لكن فيه ما يخالف ذلك. مفتاح الكرامه: ۲۱/۳۰۳ و الأخذ بالمشهور هو المتعين، و مع ذلك فالتصالح أولى كما در كتاب كافي راجع به موضحة ی عضد آمده است که: «و ديه موضحتها ربع ديهه كسرها خمس و عشرون ديناراً» بنابراین، مسئله دوم بر خلاف مسئله اول است، مسئله اول دلیل نداشت، اما مسئله ی دوم دلیل دارد. ولی ممکن است بگوییم که همین روایت می تواند بر مسئله اول هم دلیل باشد، چرا؟ چون در اینجا گفت یک چهارم دیه کسرید، بیست و پنج تاست، پس معلوم می شود که دیه کسر یکصد دینار است، پس این روایت می تواند حتی نسبت به فرع اول هم دلیل باشد. بحث ما در دو فرع اول و دوم به پایان رسید، دو فرع دیگر را در جلسه آینده بحث می کنیم.

ص: ۳۷

معنای رض و دیه آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای رض و دیه آن از مسئله قبلی دو فرع باقی ماند، و آن این است که اگر کسی در اثر جنایت عضو فردی را بکوبد، یعنی کاری کند که استخوان طرف کوبیده بشود، خلاصه جانی کاری کند که یکی از اعضای بدنش (مانند: دست، پا، منکب و ...) کوبیده شود، حکمش چیست؟ معنای «رض» نخست باید دانست که «رض» به معنای کوبیدن است فلذا در زیارت امام کاظم (علیه السلام) می خوانیم: «ذی الساق المرضوض بحلق القيود» در حقیقت هر دو ساق آن بزرگوار به وسیله زنجیرهایی که به دست و پایش بسته بودند تا حدی کوبیده شده بود. دیه رض و کوبیدگی پس معلوم شد که «رض» به معنای کوبیده شدن است، حال باید دید که دیه آن چه مقدار است؟ در اینجا علمای ما فتوا می دهند که اگر کوبیده شد و به همان حالت باقی ماند، ثلث دیه همان عضو را می دهند، یعنی آن عضو هر دیه ای که داشته باشد، ثلث دیه آن را می دهند، مثلاً اگر دستش کوبیده شود، دیه یک دست پانصد دینار است، باید ثلث دیه پانصد دینار را بدهد، اگر «مجنی علیه» زن است و یکی از اعضایش کوبیده شد، دیه ی یک عضو دویست و پنجاه دینار است، باید ثلث دویست و پنجاه دینار را بپردازد، این در صورتی است که به همان حالت رض و کوبیدگی باقی بماند و خوب نشود. اما اگر او را پیش پزشک بردند و تا حدی توانست آن را مداوا کند، بدون اینکه عیبی در آن پیدا بشود، دیه قبلی را در نظر می گیرند، چهار پنجم (أربعة أخماس) آن را

می دهد، پس در اولی ثلث دیه، در دومی آن دیه قبلی را در نظر می گیرند، پنج قسمت می کنند، چهار قسمتش را می دهند و این قسمتش مفتابه نیز است. عبارت شیخ مفید قال الشيخ المفید: و فی رَضَه ثلث دیه العضو، فإن صلح علی غیر عیب فدیته أربعة أحماس رَضَه. المقنعه: ۷۶۷. کلام شیخ طوسی در نهاییه قال الشيخ فی النهایه: و العظم إذا رَضَ کان فیہ ثلث دیه العضو الذی هو فیہ، فإن صلح علی غیر عیب فدیته أربعة أحماس دیه رَضَه. النهایه: ۷۷۷. بیان محقق در شرائع و قال المحقق: و فی رَضَه ثلث دیه العضو، فإن برئ علی غیر عیب فأربعة أحماس دیه رَضَه. شرائع ۴/۲۷۱. کلام محقق در نکت النهایه و قال فی نکت النهایه: إن هاتین المسألتین (أی الکسر و الرض) ذکرهما الشیخان و تبعهما المتأخرون و لم یشیروا إلی المستند. نکت النهایه: ۳. معلوم می شود که مرحوم محقق این فتوا را بی مدرک تلقی کرده، مدرک پیدا نکرده، ولی اگر ایشان به کتاب ظریف بن ناصح مراجعه کرده بود، مدرک این مسئله را پیدا می کرد. و الظاهر أن مستند المشهور کتاب ظریف، و فیہ: «فی رَضَ کلّ من المنكب و المرفق و الورك و الركبه إذا انجبر علی عثم ثلث دیه النفس». الفقیه: ۴/۸۳. از بیان ما پیدا است کوبیدن در جایی است که عضو مرضوض دارای گوشت باشد و مانع از شکستن. پس معلوم شد که در اینجا ظاهر این است که تکی ثلث دارد و حال آنکه تک ثلث ندارد، جفت ثلث دارد، ناچاریم بگوییم که مراد از منكب جنس است تا هر دو را شامل باشد. الفرع الرابع: إذا فك العظم من العضو بحيث يتعطل، ففیہ ثلثا دیه ذلك العضو. اگر استخوان کسی از جایش در آمد، «فكّ العظم»، دست استخوانش در آمد، مرفق استخوانش در آمد، یعنی عضو از کارایی در آمد، دیگر کار آمد ندارد، در اینجا چه بگوییم؟ اگر استخوان در بیاید و عضو کار آمد نباشد، می شود شل، دیه ی شل دو ثلث دیه عضو است. بنابراین، اگر دلیل خاص داشته باشیم، دلیل خاص را می گیریم و اگر دلیل خاص نداریم، دلیل عام برای ما کافی است. فتاوی علما قبل از هر چیز باید فتاوی علما را بخوانیم. علاوه براینکه دلیل عام داریم، دلیل خاص هم داریم، قبل از خواندن دلیل عام و خاص، فتاوی علما را نقل کنم تا معلوم شود که این مسئله معرض عنها نیست. کلام شیخ مفید قال الشيخ المفید: فإن فكّ عظم عضو فتعطل به العضو، فدیته ثلثا دیه العضو، فإن جبر فصلح و التثم فدیته أربعة أحماس دیه فكّه. المقنعه: ۷۶۷. عبارت شیخ در نهاییه و قال الشيخ فی النهایه: فإن فكّ عظم من عضو و تعطل به العضو فدیته ثلثا دیه العضو فإن جبر فصلح و التثم فدیته أربعة أحماس دیه فكّه. النهایه: ۷۷۷. ادله عامه شق اول را درست می کند، ادله این بود که هر عضوی که شل باشد، دیه اش دو ثلث همان عضو است، ولی مسئله ی ما دو شق است، اگر درست نشود، دو ثلث است، اما اگر درست شد، أربعة أحماس دیه العضو، با آن درست نمی شود، فلذا ما باید برای آن فکری بکنیم. و یمكن الاستدلال علیه باندرجیه فی الشلل و قد مرّ أن کلّ جنایه أدت إلی شلل العضو ففیها ثلثا دیته ولی این برای شق اول کافی است، اما شق دوم که کاملاً طرف معالجه شد، أربعة أحماس، برای آن دلیل نیست، مگر روایت ظریف. و لکن فی کتاب ظریف (فی ذکر الورك): «و دیه فكّها ثلثا دیتها» الفقیه: ۴/۶۳. و لکن لیس فیہ ذکر من ثلثی الدیه إلاً فی الورك. و الذی ورد فی الکافی و الفقیه هو ثلاثون دیناراً - ولی این خیلی بعید است که ثلاثون دیناراً باشد - إلاً أنّ ما ورد فی التهذیب. «علی الظاهر» در نسخه اشتباه است. بنابراین، باید ما همین قول اخیر را بگیریم که قول احوط باشد و حضرت امام نیز همین را گرفته، پس به این نتیجه رسیدیم که اگر عضوی شلل پیدا کرد، باید دو ثلث داد، دو ثلث یا تحت شلل داخل است، و اگر دنبال دلیل خاص برویم، فقط در ورك است، غیر از ورك دلیل نداریم و در ورك هم نسخه ها مختلف است، چون یک نسخه دارد: «ثلاثون»، نسخه دیگر دارد: «ثلثا دیتها»، من فکر می کنم آن نسخه که دارد: «ثلاثون»، ثلاثمائه اش از قلم افتاده الرابع: من داس بطن إنسان حتی أحدث دیس بطنه حتی یحدث أو یغرم ثلث الدیه، و الظاهر أنّ الحدث بول أو غائط، فلو أحدث بالریح ففیہ الحکومه. اگر کسی را خواباندند و با لگد به شکمش زدند حتی یحدث، بالبول أو بالغائط، گاهی به شکمش می زنند، ریح و باد بیرون می آید، حال چه باید کرد، کسی را خواباندند و با

لگد بر شکمش زدند، إما تَعَوِّطُ أو تَبَوِّلُ؟ روایت از امیر المؤمنین علیه السلام که فرموده، یکی از دو کار را باید بکند: الف: یا همین بلا را بر سرش بیاوریم حتی تَعَوِّطُ أو تَبَوِّلُ. ب: یا اینکه ثلث دیه را بدهد. و عجیب این است که این روایت مفتابه است. من داس بطن انسان حتی أحدث بالبول أو الغائط یترتب علیه أحد أمرین: ۱: دیس بطنه مثل ما داس. ۲: یفتدی من ذلک بثلث الدیة. بیان شیخ مفید در مقنعه قال الشیخ المفید: و من داس بطن انسان حتی أحدث من الشده کان له أن یدوس بطنه حتی یحدث، أو یفتدی نفسه من ذلک بثلث الدیه. المقنعه: ۷۶۱. کلام شیخ در نهاییه قال الشیخ فی النهایه: و من داس بطن انسان حتی أحدث، کان علیه أن یداس بطنه حتی یحدث، أو یفتدی بثلث الدیه. النهایه: ۷۷۰. روایت سکونی و یدل علیه ما رواه النوفلی عن السکونی عن الصادق (علیه السلام) قال: «رفع إلى أمير المؤمنين (ع) رجل داس بطن رجل حتى أحدث فی ثیابه فقضى علیه أن یداس بطنه حتى یحدث فی ثیابه کما أحدث، أو یغرم ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹، الباب ۲۰ من أبواب قصاص الطرف، الحدیث ۱. وقال المحقق: و الدلیل علیه روایه السکونی، و فیہ ضعف. شرائع الإسلام: ۴/۲۷۱. ضمیر «فیہ» در کلام محقق به روایت بر می گردد نه به سند، چون سند اشکالی ندارد، زیرا فقهای ما به روایت سکونی و نوفلی عمل کرده اند. پس ضمیر «فیہ» به مضمون روایت بر می گردد، چرا؟ قانون کلی این است که قصاص در جایی است که در آنجا خوفی بر نفس نباشد، اگر شکم این آدم را بکوبند، ممکن است بمیرد، حالا آن آدم لگد و مشت بر شکمش زدند، نمرده، ولی این ممکن است بمیرد، فلذا خطرناک است و جای قصاص نیست. پس حتماً باید دیه بدهد، در آینده خواهیم خواند که قصاص شرائطی دارد، مثلاً استخوان قابل قصاص نیست، جایی که خطر نفس باشد، قابل قصاص نیست، ولذا باید بگوییم این روایت «قضیه فی واقعه». بنابراین، در اینجا باید همان دومی را عمل کنند غرامت باشد. الخامس: من اقتض بکراً باصبغه فخرق مثناتها فلم تملک بولها ففیہ دیتها و مهر مثل نساها. هرگاه کسی با انگشت خود بکارت دختری را از بین ببرد، اگر تنها بکارت را از بین ببرد، مهر دارد، اما اگر علاوه بر از بین بردن بکارت، مثنای او را هم پاره کرد، به گونه ای که نمی تواند بول خود را نگهدارد. من اقتض بکراً باصبغه فخرق مثناتها فلم تملک بولها- در اینجا دو مسئله است: ۱- ففیہ دیتها، ۲- و مهر مثل نساها. محل بحث اولی است نه دومی. چرا دومی محل بحث نیست؟ چون طرف بکارت را از بین برده، پس باید مهر را بدهد. بنابراین، در اینکه باید مهر المثل را بدهد، جای بحث نیست، در اینکه آیا دیه کامل هم بدهد یا نه؟ این جهتش محل بحث است. در اینجا دو قول است: قول اول این است که ثلث دیتها (نفس)، دیه زن پانصد دینار است و باید ثلث دیه او را بدهد، اتفاقاً این مسئله روایت هم دارد که روایت ظریف باشد. ما فی کتاب ظریف: «و قضی علیه السلام فی رجل اقتض (اقتض) جاریه باصبغه فخرق مثناتها فلا تملک بولها فجعل لها ثلث نصف الدیه، مائه و سته و ستون دیناراً و ثلثا دینار، و قضی علیه السلام لها علیه صداقها مثل صداق قومها» بنابراین، یک روایت این است که ثلث نصف دیه را بدهد، دیه زن پانصد دینار است، ثلث آن می شود: ۱۶۶ دینار و دو ثلث دینار. روایت معاویه بن عمیر ما رواه معاویه بن عمار، أبی عبد الله فی حدیث: «فی کل فتق ثلث الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱. اگر این باشد، باید ثلث پانصد را بدهد، ثلث پانصد می شود: ۱۶۶ و خورده. و لا یخفی أن خبر ظریف یدل علی أن علیه ثلث نصف الدیه و لکن خبر معاویه بن عمار یدل علی أن علیه ثلثا الدیه ای الکامله الذی یکون: ۳/۳۳۳ دیناراً. بنابراین، آنچه که من در اینجا نوشته ام در باره مرد است، و حال آنکه بحث ما در باره زن است، ثلث نصف الدیه، در هر دو می شود هزار و شصت و شش دینار و ثلث. پس قول اول این شد که: ثلث نصف الدیه. قول دوم این است که باید دیه کامل بدهد، یعنی باید به این زن دو تا دیه بدهد، یک دیه برای بکارتش، دیه دیگر هم برای خرق و پاره کردن مثنای اش.

دیه بکارت و مثانه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه بکارت و مثانه اگر مردی با انگشت خودش بکارت دختری را از بین ببرد، علاوه بر از بین بردن بکارت، مثانه ی او را نیز پاره کند به گونه ای که نتواند بول خود را نگهدارد. چه باید کرد؟ در اینجا دو مسئله است: الف: دیه اولی چیست، یعنی اینکه مثانه را پاره کرده، دیه مثانه چه مقدار است؟ ب: حکم از بین بردن بکارت چیست؟ فعلاً بحث ما در اولی است، یعنی اگر مثانه ی او را پاره کرد، چه مقدار دیه بدهد؟ در اینجا دو صنف روایات داریم، صنف اول می گوید: «ثلث دیتها» یک سوم دیه آن دختر را بپردازد. دیه زن پانصد دینار است، ثلث آن را بپردازد. علت تکرار مسئله این است که دو روایت داشتیم و به نظر می رسد این دو روایت مخالفند، ولی اگر کمی دقت کنیم، معلوم می شود که مخالف نیستند، بلکه یکی هستند. روایت ظریف روایت اول روایت ظریف است که فرمود: «و قضی علیه السلام فی رجل اقتض (اقتض) جاریه باصبه فخرق مثانتها فلا تملک بولها فجعل لها ثلث نصف الدیه در این روایت کلمه ی «نصف» آمده، ولی در روایت دیگر کلمه ی «نصف» نیامده است و در عین حال می خواهیم بگوییم که اینها یکی هستند - مائه و سته و ستون دیناراً و ثلثا دینار، وقضی علیه السلام لها علیه صداقها مثل صداق قومها» در این روایت دیه انسان را در نظر گرفته است، یعنی دیه انسان را که هزار دینار است در نظر گرفته نه دیه زن را که پانصد دینار است، نصف دیه انسان می شود: پانصد دینار، ثلث پانصد دینار را بدهد. ولی در روایت دیگر کلمه ی «نصف» نیامده است. روایت معاویه بن عمار ما رواه معاویه بن عمار، ابي عبد الله فی حدیث: «فی کل فتن ثلث الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱. در این حدیث کلمه ی «نصف» را نیاورده، چرا؟ چون نکته دارد و نکته اش هم این است که این روایت هم مرد را می گیرد و هم زن را، اولی فقط زن را می گرفت، از این رو ناچار بود که کلمه ی نصف را بیاورد، ولی این روایت هم مرد را می گیرد و هم زن را، اگر مرد باشد هزار دینار است که ثلث آن می شود سیصد و خورده ای، و اگر زن باشد پانصد است، که ثلث آن می شود یکصد و شصت و سه دینار و خورده ای. بنابراین، روایت معاویه بن عمار با روایت ظریف یکی است، در آنجا چون زن مطرح بود، ناچار بود که کلمه ی نصف را بگنجانند و در هر دو روایت، مراد از دیه، دیه نفس است، فلذا اگر بخواهیم در باره زن تطبیق کنیم، باید کلمه ی «نصف» را بیاوریم، اما روایت دوم چون هم مرد را می گیرد و هم زن را، فلذا نیاز به کلمه ی نصف نیست، ثلث الدیه می گوئیم، دیه مرد هزار دینار است، ثلث آن را بدهد، دیه زن پانصد دینار است، باید ثلث آن را بدهد. بنابراین، این دو روایت هیچ نوع تعارضی ندارند، چون اولی در باره زن است فلذا ناچار است که کلمه ی «نصف» را بیاورد، زیرا ثلث هزار به او نمی رسد، ولی دومی چون مطلق است، یعنی هم مرد را می گیرد و هم زن را، از این رو در مرد می گوید ثلث دیه مرد را بگیر، در زن هم می گوید ثلث دیه زن را بگیر (این بود صنف اول روایت) صنف دوم از روایات می گوید این دیه کامل دارد، این دو روایت گفت ثلث دیه را دارد، اما صنف دوم می گوید دیه کامل دارد. ما نقله الشیخ فی التهذیب وقال: و فی رویه هشام بن ابراهیم عن ابي الحسن علیه السلام: «لها الدیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، حال ما کدام را بگیریم، آیا بخش اول را بگیریم که می گوید: «ثلث الدیه»، یا این را بگیریم که می گوید: تمام الدیه؟ کلام مرحوم صدوق قال الصدوق: و أكثر روایات أصحابنا فی ذلك الدیه کامله» معلوم می شود که روایات بیشتر دیه کامله است که مثانه

را خودش را مستقلاً حساب کرده. صاحب جواهر می فرماید اینکه جناب صدوق می گوید اکثر روایات أصحابنا فی ذلك الدیه کامله» من بیش از یک روایت پیدا نکردم که همان روایت هشام بن ابراهیم باشد. بیان صاحب جواهر قال فی الجواهر: و إن كنا لم نعر علی غیر الروایه المزبوره، إلا أن یرید ما نسمعه فی سلس البول. اما می شود قول دوم را از راههای دیگر تایید کرد: الف: سلس البول، اگر کسی را بزنند و او مبتلا- به سلس البول بشود، دیه کامله، روایاتی داشتیم در بعضوص (بر وزن عصفور) که می گفتند دیه کامل دارد، و هکذا در عجانہ داشتیم دیه کامل، اگر اینها را کنار هم بگذاریم، باید بگوییم این زنی که در اثر جنایت مثانه خود را از دست داده و نمی تواند بول خودش را نگهدارد، دیه کامل دارد، و لعل حضرت امام (أعلی الله مقامه) در متن که فتوا به دیه داده، مبنایش همین است، یعنی هر چند روایات قبلی گفت ثلث، اما اینجا یک دانه روایت داریم، اما مویدها دیگر دارد و مشابهات دارد، خود سلس البول مبنای است، علاوه بر این، بعضوص هم خودش یک مطلبی است، عجانہ هم برای خودش یک مطلبی است، اگر اینها را در کنار همدیگر بگذاریم، لعل قول به دیه اقوی باشد. بهتر از دیه، مصالحه است، اگر واقعاً مصالحه کنند، خیلی بهتر است. بحث ما در مقام اول به پایان رسید، مقام اول این بود که از بابت سلس البول چه بدهند؟ دو دسته روایات می گفت ثلث الدیه، دسته دیگر که یکی بود، می گفت تمام الدیه، ما دومی را تایید کردیم. دیه بکارت اما مقام دوم که بکارت باشد، بکارت جای بحث نیست، چون روایات متعدد داریم که اگر کسی بکارت زنی را از بین ببرد، مهر المثل برایش تعلق می گیرد و می گویند اگر این زن را عقد می کردند و نکاح می کردند، مهریه اش چه قدر بود؟ همان مهریه را برایش معین می کند و مسئله اختلافی نیست. و هذا کله حول الدیه، و أما الأمر الثانی أعنی وجوب مهر نساءها، فیدلّ علیه. روایت عبد الله بن سنان ۱: ما رواه عبد الله بن سنان قال قلت لأبی عبد الله إلی أن قال علیه السلام «یا ابن سنان إنّ شعر المرأه و عذرتها شریکان فی الجمال - البتہ در جمال، شهر ظاهر است، اما «عذره» باطن است، پس معلوم می شود که مراد از جمال، قیمت است، یعنی در ارزش یابی، این دوتا ارزشمند هستند - ، فإذا ذهب بأحدهما وجب لها المهر کمالاً». (الوسائل: ۱۹، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱). روایت ابو عمرو طیب ۲: ما رواه أبو عمرو الطیب ، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی رجل اقتضّ جاریه بأصبعه فخرق مئانتها فلا تملک بولها، فجعل لها ثلث الدیه مائه و سته و ستین دیناراً و ثلثی دینار، و قضی لها علیه بصداق مثل نساء قومها». (الوسائل: ۱۹، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲. البتہ اولی مفتابه نیست، ولی دوم مفتابه است. روایت سکونی ۳: ما رواه السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام: «إن علیاً علیه السلام رفع إلیه جاربتان دخلتا الحمام فاقترضت إحداهما الأخری باصبعها، فقضى علی التي فعلت عقلها» (الوسائل: ۱۹، الباب ۴۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱). عقل در این روایت به معنای دیه است، چرا به دیه عقل می گویند؟ چون عقل به معنای منع است، دیه هم سبب می شود که انسان جنایت نکند، همین که می بیند به دنبال جنایت دیه است، این در حقیقت انسان را از جنایت کردن باز می دارد، البتہ مراد از «عقل» در اینجا ارش و حکومت است نه دیه کامله. فیحمل علی أنه یراد بالعقل أرش بکارتها کما تشعر به روایتہ الأخری عن جعفر عن أبیه علیه السلام: «أن رجلاً أفضی امرأه فقومها قیمه الأمه الصحیحه، و قیمتها مفضاه، ثم نظر ما بین ذلك فجعل من دیتها و أجز الزوج علی إمساکها» (الوسائل: ۱۹، الباب ۴۴ من أبواب موجبات الضمان، الحدیث ۳، آیا این روایت با مهر النساء تطبیق می کند؟ نه، چون بنا شد که مهر المثل بدهند، یعنی این را تشبیه به کنیز می کنند و می گویند اگر صحیح بود، قیمتش چند بود؟ الآن که مفضاتش کرده اند، تفاوت آن را می دهند، پس حکومت می شود. این حدیث نمی تواند دلیل برای دیه باشد، چون ما ارش نمی دادیم، بلکه مهر المثل می دادیم، مهر المثل این است که آیا این دختر از خانواده متعین است یا از خانواده فقیر، از خانواده نامدار است یا بی نام، صاحب جمال است یا غیر جمال، همه اینها را حساب می کنند و برایش یک مهر المثل قرار می دهند، این روایت با ارش تطبیق می شود و حال

آنکه فتوای آقایان بر همان اولی است. کلام صاحب مفتاح الکرامه قال العاملی (بعد أن ذکر هذه الروایه): إذ قد قدّر أرش البکاره فی الأخبار بعشر القیمه إن كانت أمه فتفرض الحرّه أمه و تقوم كما تقدم ذلك کله». (مفتاح الکرامه: ۲۱/۳۲۵) اگر این باشد، بر می گردد به ارش و مفتابه نیست، مفتابه همان اولی است، در خیلی از جاها آقایان می گویند مهر المثل بدهد، فرض کنید زنی را عقد کرده اند، مهر هم معین نکرده اند، این اشکال ندارد، دخول هم کرده، حالا باید چه مقدار مهر بدهد، می گویند مهر المثل را بدهد، در خیلی از جاها مهر المثل است. المقصد الثانی: فی الجنایه علی المنافع در مقصد اول بحث ما در جنایت بر نفس و بر اعضا بود، ولی مقصد دوم در باره منافع است، عضو از نظر ظاهر کاملاً سالم است، مثلاً چشم از نظر ظاهر سالم است، ولی دید ندارد، گوش از نظر ظاهر سالم است، ولی شنوایی ندارد، عضو از نظر ظاهر صحیح است، ولی منافع را از دست می دهد، اولین منفعتی که امام مطرح می کند عقل و خرد است، یعنی اگر «جانی» انسانی را بزند یا بتراسند و او عقلش را از دست بدهد، دیگر لازم نیست که حالت جنون به خود بگیرد، بلکه دیگر آن حالت عاقل بودن خودش را ندارد، خیال نکنید وقتی عقل خود را از دست داد، مجنون می شود، بلکه مراد این است که خوب و بد را تشخیص نمی دهند، زمان ها را تشخیص نمی دهند، اوقات نماز را تشخیص نمی دهند. کسانی که کتاب دیات را می خوانند، باید دو کتاب را تحقیق کنند، یکی کتاب ظریف بن ناصح که خیلی از جاها مفتابه نیست، مرحوم علامه مجلسی جاهایی که معمول به نیست، می گوید: «هذا لم يعمل به»، دیگری هم کتاب عمرو بن حزم است که پیغمبر املا کرده و دیگری نوشته، البته بسیار مختصر است، اهل سنت این را نقل کرده اند، کتاب پیغمبر اکرم در باره دیات، عمرو بن حزم، هنگامی که می خواهد به سوی یمن برود، حضرت این را املا کرده و او نوشته است. در آنجا دارد که: «و فی العقل اللّیه». آیا روایت همین است؟ نه، بلکه علاوه بر این، روایات عامه هم داشتیم مانند روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم که می گفتند هر چیزی که در بدن انسان یکی است، دیه کامله دارد، آنها می توانند برای این مسئله دلیل باشند، علاوه بر همه آنها، روایت از علی بن ابی طالب داریم که می گوید: مردی با عصا بر سر دیگری زد و او عقلش را از دست داد، حضرت جانی را به شش دیه محکوم کرد، یعنی به نحوی زد که هم عقلش را از دست داد و هم شنوایی و بینایی خود را از دست داد و هم لسانش را از دست داد و هم فرجش را، و این عجیب است که اگر طرف را می کشت، فقط یک دیه داشت، ولی اگر منفعت چند عضو خود را از دست بدهد، شش دیه دارد، چرا؟ چون زندگی برایش زجر آور می شود و لذا علی بن ابی طالب شش دیه تعیین کرد. روایت ابراهیم بن عمرو یمانی ما رواه ابراهیم بن عمرو یمانی عنی الصادق علیه السلام قال: «قضی أمير المؤمنین علیه السلام فی رجل ضر رجلاً بعضاً فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و حیّ بستّه دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، حال اگر برخی از عقل خود را از دست داد، در آنجا چه کنیم؟ امام می فرماید: «و فی نقصانه الأرش»، حالا نقصان را چطور معنا کنیم؟ یک روز همه چیز را درک می کند و می فهمد، ولی روز دیگر نا آگاه مطلق است، یک روز انسان است، یک روز حیوان است، گاهی از اوقات شب با روزش فرق می کند، اگر این گونه باشد، معلوم می شود که این آدم نصف عقل خود را از دست داده و لذا یک روز عاقل است و روز دیگر بی عقل، یعنی می شود تشخیص داد، ولی در زمان ما دستگاه تشخیص آمده فلذا بواسطه دستگاه و سوالاتی که از او می کنند، مقدار ذهاب عقل را تشخیص می دهند، ولی این مسائلی که ما الآن مطرح می کنیم مال زمانی است که یک چنین وسائل و ابزاری در کار نبوده، الآن دستگاههایی آمده که به وسیله آنها می توانیم همه چیز را تشخیص بدهیم، حتی عقل را هم می تواند تشخیص بدهد و بگوید که این آدم چند درجه مجنون است، چند درجه بی عقل است، اگر توسط دستگاه تشخیص داد که چه بهتر، و الا تقسیم می شود یا حکومت، کدامش را بگیریم؟ امام می فرماید: «و فی نقصانه الأرش»، ولی ممکن است بگوییم ارش اعم است، اگر واقعاً بتوانیم میزان بی عقلی را به دست بیاوریم، تقسیم بهتر از

ارش است. اما امام (ره) مرادش از ارش، تقسیم است. بیان مرحوم محقق در شرائع قال المحقق: و فی بعضه الأرش فی نظر الحاکم إذ لا طریق إلى تقدیر نقصان، فعندئذ لا يمكن أن توزع الدية عليه فيكون المرجع الحكومه، خلافاً للشيخ حيث ذهب فيه إلى الأرش و قال: فإن ذهب بعضه، فإن كان مقدرًا و إنما يعرف هذا بأن يجنّ يوماً و يفیق يوماً، فيعلم أن نصفه قد ذهب أو يجنّ يوماً و يفیق يومين، أو يجنّ يومين و يفیق يوماً، فإذا كان معروفًا بالزمان أو جناً الدية بحسابه. از این راهها می توانیم پایه را عقل او را به دست بیاوریم، معلوم می شود که مرادشان از عقل، همان تقسیط دیه است، همان گونه که شما دیه را بر مساحت تقسیم می کردی، اینجا هم می توانیم دیه را بر زمان تقسیم کنیم. مرحوم محقق به شیخ ایراد کرده و گفته این قابل تقسیط نیست، ولی اگر ایشان کلام شیخ را مطالعه کرده بود، می فهمید که کلام شیخ دو جور است، اگر قابل تشخیص نیست، مسلماً در آنجا حکومت است، اما اگر قابل تشخیص است، ففیه التقسیت، مرادش از کلمه ی «ارش» همان تقسیط است.

ص: ۳۹

دیه ذهاب عقل کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب عقل بحث ما در باره جنایت بر منافع است، اولین منفعتی که حضرت امام (ره) در اینجا مطرح می کنند عقل است، مثلاً- اگر کسی در اثر جنایت عقل انسانی را از بین ببرد، دیه کامله دارد، چرا؟ زیرا هر چیزی که در انسان واحد است، دیه کامله دارد. بنابر این، حتی اگر روایت هم نداشتیم، باز هم مطلب روشن بود که عقل دیه کامله دارد، چون وقتی که دست، پا، چشم و امثالش دیه دارد، عقل به طریق اولی باید دیه داشته باشد. فرع دوم فرع دوم این است که آیا در نقصان عقل چه مقدار دیه است، یعنی عقل «مجنی علیه» کاملاً از بین نرفته، منتها کم شده، دیه اش چه مقدار است؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) امام می فرماید در نقصان عقل ارش است، طبق نظر ایشان نمی توان در اینجا مسئله مساحت را مطرح کرد و عقل را اندازه گیری نمود که چه مقدارش در اثر جنایت از بین رفته، آیا نصفش از بین رفته یا کمتر و یا بیشتر؟ چرا؟ چون به نظر ایشان رسیده که نمی شود عقل را میزان کرد و اندازه گیری نمود که چند در صدش از بین رفته، آیا ده در صدش از بین رفته یا بیست در صدش و یا چهل در صد آن از بین رفته. بیان مرحوم شیخ طوسی مرحوم شیخ فرموده اگر مقدر داشته باشد، ما نسبت به آن مقدر حساب می کنیم که نسبت به آن مقدر چه مقدار کم شده، مثلاً اگر یک روز دیوانه است و یک روز عاقل، معلوم می شود که نصفش از بین رفته. اشکال محقق بر بیان شیخ طوسی مرحوم محقق بر شیخ اشکال کرده و گفته: جناب شیخ! این فرمایش شما در جایی درست است که بشود برایش مقدری درست کرد، ولی گاهی اصلاً برایش مقدری نیست، مثلاً همیشه می ترسد و همیشه وحشت دارد. آیا اشکال محقق بر شیخ وارد است؟ ما می گوییم: جناب محقق! اشکال شما بر شیخ وارد نیست، چون خود شیخ این را در ذیل کلامش مطرح نموده و فرموده: بلی! اگر به نحوی باشد که همیشه می ترسد، این قابل تقسیط نیست، اینجا فقط باید ارش را داد. البته محقق مرد بزرگواری است، منتها نسبت به کلام شیخ تفحص و تحقیق نکرده و الا اگر تحقیق کرده بود و کلام ایشان را دیده بود، یک چنین اشکالی بر شیخ نمی کرد، چون شیخ می گوید اگر قابل تقدیر نباشد، در آنجا ارش است. عقل قابل قصاص نیست مسئله دیگری که مطرح می باشد این است که عقل قابل قصاص نیست «لا قصاص فی ذهابه و لا فی نقصانه» از جاهایی که فقط باید دیه داد و قصاص در آنجا راه ندارد، مسئله عقل

است، چرا؟ به جهت اینکه جایش را نمی دانیم، یعنی نمی دانیم جایگاه عقل کجاست، آیا جایگاه عقل مقدم دماغ است، یا عقب دماغ است، یا اینکه سمت راست دماغ می باشد؟ ظاهراً این «دلیل» یک دلیلی است که به درد زمان های گذشته می خورد نه به درد زمان و عصر کنونی، چون الآن پزشکان تمام مراکز را در مغز معین کرده اند، جایگاه حافظه را معین نموده اند و هکذا جایگاه هوش معین کرده اند. در هر صورت عمده این است که عقل قابل قصاص نیست، چون چه بسا یک عمودی را بر سر طرف بزیند، ممکن است او فوراً بمیرد، فلذا قابل قصاص نیست. به بیان روشن تر! نسبت به عقل آینده نگری نمی شود کرد، چون ممکن است منجر به مرگ طرف بشود نه فقط ذهاب العقل. علاوه بر این، بر فرض در عقل هم قصاص را جایز دانستیم و جانی را قصاص نمودیم و طرف را دیوانه کردیم، این زجری برایش نیست، زیرا ما در جامعه دیوانه زیاد داریم، چه سود و فایده برای انسان می رسد که یک دیوانه دیگر هم بر جمع دیوانه ها بیفزاییم، فلذا معلوم نیست که اسلام چنین قصاصی را تجویز کند. المسأله الأولى: لا فرق فی ذهابه أو نقصانه بین کون السبب فیهما الضرب علی رأسه أو غیره و بین غیر ذلک من الأسباب، فلو افروعه (بترساند) حتی ذهب عقله فعلیه اللدیه کامله و کذا لو سحره. آیا این بحث فقط در جایی است که با عصا و یا عمودی بر سرش بزیند و عقلش از بین برود، یا هر چیزی که سبب شود عقل طرف از بین برود، فرض کنید شخص تنها در خانه اش نشسته بود، یک مرتبه کسی با صدای مهبی وارد خانه او شد و این کار سبب شد که ترس بر او غلبه پیدا کند و عقل خود را از دست بدهد؟ مسئله از این جهت فرق نمی کند، چون اسباب مهم نیست، بلکه مهم از بین رفتن عقل طرف است، چرا؟ بخاطر اطلاق دلیل، زیرا ما سبب را مقدس نمی دانیم، آنچه پیش ما مقدس است مسبب است، عقل این آدم از بین رفته، دیگر فرق نمی کند با چه وسیله ای از بین رفته باشد، یعنی فرق نمی کند شلاقش بزیند که چنین بشود یا یک عوامل دیگری را پیش بیاورند، فرض کنید که گرگ را وادار کنند که به او حمله کند، ولی موقعی که می خواهد او را بدرد، جلوی گرگ را می گیرد، باز این آدم عقل خود را از دست داده است فلذا در اینجا هم دیه هست. متن تحریر الوسيله «لا فرق فی ذهابه أو نقصانه بین کون السبب فیهما الضرب علی رأسه، أو غیره، و بین غیر ذلک من الأسباب فلو افروعه (بترساند) حتی ذهب عقله فعلیه اللدیه کامله و کذا لو سحره. البته بنا بر اینکه سحر موثر است، افرادی هستند که ساحرند و در اثر جادو گری و سحر انسانی را دیوانه می کنند، البته متجددین قائل به سحر نیستند، ولی از نظر قرآن سحر واقعیت دارد و اثر می گذارد، می فرماید: «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ □ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ □ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ □» در هر صورت سحر واقعیت دارد، منتها کاری حرام است. الآن کسانی هستند که از طریق تنویم مغناطسی، مثلاً کسی را می خوابانند، البته آن آدمی که منوم است قوی است، با یک نگاه بر چشمان او، کم کم او را تمرین و تلقین می کند و او می خوابد، سپس از او سوالاتی می کند و او هم جواب می دهد، البته بسیاری از جواب هایش باطل است و گاهی صحیح از آب در میآید، آیا این کار حلال است یا حرام؟ آیا این داخل در سحر است یا داخل در سحر نیست، البته به شرط اینکه کشف مغیبات نکند، یعنی اسرار مردم را افشا نکند؟ الآن این مسئله در دنیا به صورت کشف حقایق آمده است، مثلاً می خواهند عالم غیب را از این راه کشف کنند، مخصوصاً غربی ها مثل ما نیستند که مقید به مبادی برهانی باشند، آنها می خواهند از طریق تجربه بفهمند که وراء این عالم، عالم ارواحی هست یا نه؟ از این طریق صد سال است که مشغول کار و تلاش هستند. آیا این کار حلال است یا حرام؟ غربی ها می گویند این برای کشف عالم ارواح است، یعنی می خواهیم از این طریق با عالم ارواح تماس بگیریم، البته تعبیر آنها احضار ارواح است، ولی ما تعبیر به احضار ارواح را غلط می دانیم فلذا تعبیر ما ارتباط با ارواح است. در هر صورت من که گاهی در جلسات شان بودم، غالباً جواب های شان ناقص و ناتمام و غیر صحیح بوده، البته گاهی هم صحیح بوده است. المسأله الثانيه: لو جنی علیه جنايه کمال لو شج رأسه أو قطع يده فذهب عقله لم تتداخل

دیه الجنایتین، و فی روایه صحیحہ إن کان بضربه واحده تداخلنا، لکن أعرض أصحابنا عنها، و مع ذلك فلاحیاط بالتصالح حسن. اگر جانی با شلاق بر سر کسی بزند یا دست او او را قطع کند، و ناگهان خرد و عقل خود را هم از دست بدهد، آیا باید دو دیه بدهد یا یک دیه؟ مرحوم آخوند در کفایه الأصول مسئله تداخل در اسباب و مسیبات را متذکر شده است، بدون اینکه برای آنها مثالی بزند، مثال ها همه اش در کتاب دیات است. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام از دو راه می فرماید تداخل نیست، بلکه هم باید دیه دست را بدهد و هم دیه عقل را، چرا؟ «لعدم التداخل فی الأسباب»، ظاهراً هر سبب، مسبب خاصی را می خواهد، تداخل دلیل می خواهد. نعم، «لو بال و نام» یک وضو کافی است، چرا؟ چون دلیل داریم، اما در جایی که دلیل نباشد، هر سببی، مسبب خاصی را می خواهد. من این مسئله را خدمت ایشان دوبار خواندم، یک موقع طهارت را می گفت، یک موقع اصول را می گفت، تنها دلیل ایشان این بود که عرف در تکوین می بیند که آتش اثر دارد، آفتاب هم اثر دیگر دارد، در تکوین می بیند که اسباب تکوینی در هم متداخل نمی شوند، این سبب می شود که از ادله هم این را بفهمد که هر سببی، برای خودش مسبب خاصی دارد. البته ادله در کفایه فراوان است، ولی ایشان همه آنها را رد می کرد، دلیل ایشان این بود که ذهن عرف با تکوین که آشنا شد، این زمینه ساز فهم روایات است، از روایات می فهمد که هر سبب، مسبب خاصی را می خواهد، اتفاقاً روایت هم داریم و روایت ابراهیم بن عمرو یمانی است، در آن روایت حضرت فرمود باید شش تا دیه بدهد. روایت ابراهیم بن عمرو یمانی ما رواه ابراهیم بن عمرو یمانی عنی الصادق علیه السلام قال: «قضی أمير المؤمنین علیه السلام فی رجل ضرب رجلاً بعضاً فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و حیّ بستّه دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، پس کلام حضرت امام دو دلیل پیدا کرد، یک دلیل عقلی، نه عقلی فلسفی بلکه عقلی عرفی، عرف اسباب تشریحی را قیاس می کند به اسباب تکوینی، وقتی چیزی را در تکوین می بیند، این زمینه ساز می شود که روایت را هم مثل تکوین بفهمد، دلیل دومش روایت ابراهیم بن عمرو یمانی است. ولی در مقابل این روایت، دو روایت مخالف داریم، یکی صحیحہ ابو عبیدہ حدّاء است. البته من فقط محل شاهد را می خوانم تا کمتر وقت ما گرفته شود و محل شاهد را هم می خوانم. صحیحہ ابو عبیدہ حدّاء ۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) این یک سند، می گویند حیلوله، و عن علی بن ابراهیم، عن ابيه جميعاً، عن ابن محبوب - چطور این دو سند از یک نفر نقل می کند؟ کتاب ابن محبوب در فقه است، کلینی نسبت به این کتاب، دو تا سند دارد، در حقیقت کتاب، کتاب ابن محبوب است، گاهی با سند اول نقل می کند و گاهی با سند دوم، یعنی به این کتاب ابن محبوب دو تا سند داریم - عن جمیل بن صالح، عن ابي عبیدة الحدّاء (اسمش کفّاش است و حال آنکه فقیه است) - قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل ضرب رجلاً بعمود فسقط علی رأسه ضربه واحده فأجافه حتی وصلت الضربه إلى الدماغ فذهب عقله، قال: «إن كان المضروب لا- یعقل منها أوقات الصلاة و لا یعقل ما قال و لا ما قیل له، فانه ینتظر به سنه فان مات فیما بینه و بین السنه أقیّد به ضاربه، و إن لم یمت فیما بینه و بین السنه و لم یرجع إلیه عقله أغرم ضاربه الدّیه فی ماله لذهاب عقله، قلت: فماتری علیه فی الشّجّه شیئاً؟ قال: لا، لأنّه إنّما ضرب ضربه واحده فجنّت الضربه جنایتین فألزمته أغلط الجنایتین و هی الدّیه، یعنی دیه کامله...» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۷ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱. سند این روایت هم صحیح است، حضرت می فرماید سبب اضعف ادغام می شود در سبب اقوی، شجّ سبب اضعف است، ادغام می شود در ذهاب عقل، سند هم صحیح است. روایت ابو حمزه ثمالی ۲: و باسناده عن الصفار، عن السندی بن محمد، عن محمد بن الربیع عن یحیی بن المبارک، عن عبد الله بن جبلة، عن عاصم الحناط، عن ابي حمزه الثمالی عن ابي جعفر قال: قلت له: جعلت فداک ما تقول فی رجل ضرب رأس رجل بعمود فسقط فأّمه حتّی (یعنی) ذهب عقله، قال: «علیه الدّیه - نفرموده: علیه الدیتان - قلت: فأنّه عاش عشره أيام أو أقلّ

أو أكثر فرجع إليه عقله ، أله أن يأخذ الدية ؟ قال: لا-، قد مضت الدية بما فيها ، قلت : فإنه مات بعد شهرين أو ثلاثة ، قال أصحابه : نريد أن نقتل الرجل الضارب؟ قال : إن أرادوا أن يقتلوه يردو الدية ما بينهم و بين سنه ، فإذا مضت السنه فليس لهم أن يقتلوه ، و مضت الدية بما فيها» همان مدرک، الحدیث ۲، این دو روایت حاکی از آن است که تداخل است، حالا چه کنیم، آیا آن دو دلیل را بگیریم، یکی دلیل عقلی حضرت امام که می گفت اسباب تکوینی زمینه ساز فهم روایت است، دیگری هم روایت ابراهیم بن عمرو یمان، یا این دو روایت را بگیریم؟ ببینیم در مقام تعارض چه باید کرد؟ باید دید که حضرت امام چه می گوید؟ متن تحریر الوسیله لو جنی علیه جنایه کمال لو شج رأسه أو قطع یده فذهب عقله لم تتداخل دیه الجنایتین، و فی رویه صحیحه إن کان بضربه واحده تداخلتا، لکن أعرض أصحابنا عنها، و مع ذلك فالاحتیاط بالتصالح حسن. اگر مرادش روایت ابو عبیده حذاء باشد، صحیحه است و اگر مرادش روایت ابو حمزه ثمالی باشد، حسن است. بنابراین، این دو روایت حجت نیست، با این وجود اگر با همدیگر مصالحه کنند بهتر است. منتها باید اعراض ثابت بشود، تنها نمی شود به حرف صاحب جواهر اکتفا کرد، بلکه انسان باید کتب فقهی را ببیند که واقعا آیا این دو روایت مفتابه نیست یا مفتابه است؟ معلوم می شود که امام هم قاطع نبوده و لذا می فرماید: فالاحتیاط بالتصالح حسن. البته نوعاً فتوا که نقل می کنند، همان عدم تداخل است. المسأله الثالثه: لو ذهب العقل بالجنایه و دفع الدیه ثم عاد العقل ففی ارتجاع الدیه تأمل، و إن کان الارتجاع و الرجوع إلى الحکومه أشبه. عقلش در اثر جنایت از بین رفت و دیه عقلش را هم گرفت، ولی خوشبختانه عقل این آدم برگشت، آیا دیه را پس بگیرد یا نه؟ علی الظاهر امثال این را خواندیم، امام فرمود هذه هبه جدیده، فلذا ربط به جانی ندارد، خداوند منان به این آدم دوباره عقل داده، معنای این حرف این است که حق پس گرفتن دیه را ندارد، روایت ابو حمزه نیز همین مطلب را می رساند. بنابراین، احوط این است که دیه را پس نگیرد، البته اگر با همدیگر مصالحه کنند خیلی بهتر است. چون اگر بخواهد دیه را پس بگیرد، این آدم سرش شکسته، چند ماه دیوانه بود، نمی شود او را بدون چیز گذاشت و لذا اگر دیه پس گرفت، ناچار بنشیند و ارش به این طرف بدهند، البته دومی احوط است و اولی اقوی. المسأله الرابعه: مسئله چهارم این است که دیوانه می گوید من دیوانه است، جانی می گوید تو الآن دیوانه نیستی، عقلت بر گشته، اصلاً آیا یک چنین چیزی ممکن است که حضرت امام مطرح می کند؟ نه، بلکه باید بگویم جانی می گوید عقلت بر گشته، اما ولی «مجنی علیه» می گوید دیوانه است، چون اگر دیوانه بگوید من دیوانه هستم، قولش حجت نیست، و لذا امام مسئله را این گونه مطرح نموده و فرمود: «لو اختلف الجانی و ولی المجنی علیه فی ذهاب العقل أو نقصانه فالمرجع أهل الخبره ...»

ص: ۴۰

دیه ذهاب عقل کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ذهاب عقل بحث در این بود که اگر کسی را ضربه بزند و این ضربه سبب بشود که عقل او از بین برود، در اینجا جانی با «مجنی علیه» با هم اختلاف پیدا می کنند، جانی می گوید عقل تو سر جای خود باقی است، «مجنی علیه» می گوید عقل من سر جایش نیست. البته عبارت علامه در اینجا درست نیست، باید مسئله را این گونه مطرح کند که اختلاف بین ولی «مجنی علیه» با جانی است، جانی می گوید درست است که من سر او را شکستم، ولی به عقلش صدمه ای وارد نشده و عقل

او سر جای خود باقی است و من حاضریم که دیه شجّه را بدهم، اما اینکه در اثر ضربه ی من عقل خود را از دست داده باشد قبول ندارم، اما ولی «مجنی علیه» می گوید در اثر ضربه ای که جانی بر او وارد نموده عقل خود را از دست داده است. راه کشف حقیقت چیست؟ حضرت امام می فرماید از دو راه می شود کشف حقیقت کرد: الف: به اطّیا و متخصّصان اعصاب رجوع کنند تا معلوم شود که آیا جنون دارد یا جنون ندارد. ب: افرادی از او مراقبت کنند و او را تحت نظر بگیرند و ببینند که آیا کارها و اعمالی که از او سر می زند جنون آمیز است یا جنون آمیز نیست و این مراقبت را هنگامی انجام بدهند که او نفهمد که تحت مراقبت قرار دارد. پس یا باید متخصص تشخیص بدهد که او دچار جنون شده یا نه؟ یا اینکه او را تحت مراقبت قرار بدهند و ببینند که زندگی روز مره خود را چگونه سپری می کند؟ همان گونه که می دانید بحث ما راجع به دیات منافع است، اولین منفعت عقل است. الثانی: السمع. باید توجه داشت که سمع گاهی به معنای مصدری است، یعنی شنیدن و گاهی سمع به اذن گفته می شود. نکته ادبی در قرآن کریم کلمه ی «سمع» به صورت مفرد آمده است و حال آنکه بصر و چشم جمع است، مانند: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» النحل: ۷۸، پرسش فلذا اشکال می کنند که چرا در قرآن کریم کلمه ی «سمع» مفرد است و کلمه ی «ابصار» به صورت جمع آمده است، و حال آنکه قاعده ایجاب می کند که هر دو را جمع بیاورد؟ پاسخ در پاسخ گفته اند که سمع هم اسم جمع است، در هر صورت مراد از سمع در اینجا گوش نیست، بلکه نیروی شنوایی است. حال اگر کسی در اثر جنایت کاری کرد که طرف نیروی شنوایی خود را از دست بدهد، اگر شنوایی هر دو گوش خود را از دست داد، دیه کامل دارد، اگر یکی را از دست داد، نصف دیه است، گاهی کسانی هستند که دست قوی دارند فلذا همین که یک سیلی به گوش کسی می زنند، پرده گوش طرف پاره می شود و شنوایی خود را از دست می دهد. دلیل مسئله دلیل مسئله چیست؟ دلیل مسئله یکی روایت عبد الله بن سنان است، منتها روایت عبد الله بن سنان مجموع گوش را در نظر گرفته و گفته مجموع دیه دارد، دیگری روایت هشام بن سالم است، منتها روایت هشام بن سالم کامل تر است، چون می گوید تکی هم نصف دیه دارد: الثانی: السمع، و فی ذهابه من الأذنین جميعاً الدّیه، و فی سمع کلّ اذن نصف الدّیه. دلیل اول هر دو روایت، دلیل دوم روایت هشام بن سالم. ما در اینجا به بعضی از روایت اشاره کردیم. روایت ابراهیم بن عمرو یمانی ۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ ابراهیم، عن ابيه، عن محمّد بن خالد البرقی، عن حماد بن عیسی، عن ابراهیم بن عمر یمانی عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ضرب رجلاً بعضاً فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و هو حیّ بسته دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، یک نفر به دیگری ضربه زده بود، حضرت او را محکوم به شش تا دیه کرد. روایت یونس ۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن ابراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن عیسی، عن یونس أنّه عرض علی الرضا (علیه السلام): «كتاب الدّیات و كان فيه، و فی ذهاب السّمع کلّه ألف دینار و...» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، چند کتاب است که به ائمه (علیهم السلام) عرض شده اند، یکی کتاب ظریف بن ناصح است که بر امام هشتم عرضه شده است، دیگری کتاب صلوات حریر بن عبد الله سجستانی است که بر امام صادق (علیه السلام) عرضه شده و حضرت هم آن را پسندیده است. باز کتاب دیگری است که ظاهراً کتاب فضل بن شاذان است که بر امام عسکری (علیه السلام) عرضه شده و حضرت در باره آن فرموده: «و فيه نور»، خلاصه چند کتاب حدیثی داریم که بر ائمه (علیهم السلام) عرضه شده اند و آن حضرات هم پذیرفته اند. المسألها الأولى: لا فرق فی ثبوت النّصف بین کون إحدى الأذنین أحد من الأخری أم لا، و لو ذهب سمع إحداهما بسبب من الله تعالی أو بجنایه أو مرض أو غيرها، ففي الأخری النّصف. حضرت امام در این مسئله دو تا فرع را متذکر می شود. فرع اول فرع اول این است که

یک گوش طرف تیز نیست، ولی گوش دیگرش تیز تر است و اتفاقاً جانی شنوایی همان گوش تیز تر را از بین برد، آیا نصف دیه را بدهد؟ می فرماید: بلی، چرا؟ بخاطر اطلاق دلیل، چون دلیل گفت فی کلّیهما الدّیه و فی واحد منهما نصف الدّیه، فلذا تیز بودن شنوایی یکی، سبب زیادی دیه نمی شود. فرع دوم فرع دوم این است که یک نفر واحد السمع است، یعنی یا یک گوشش مادر زادی ناشنوا و کر بوده است، یا در اثر یک جنایتی کر شده بود و فقط یک گوش داشت و آن هم به وسیله جنایت «جانی» شنوایی خود را از دست داد و این آدم کر مطلق شد، آیا در اینجا جانی تمام الدّیه را بدهد یا نصف دیه را؟ نصف دیه را بدهد، چرا؟ تمسکاً لإطلاق الدلیل، چون دلیل گفت: و فی إحداهما نصف الدّیه، این اطلاق دارد و حتی این صورت را هم می گیرد. اشکال ممکن است کسی اشکال کند و بگوید هر چند جانی یک گوش او را کر کرده، ولی چون گوش دیگری او هم کر بود و با این جنایت این آدم کر مطلق شد، مثل این است که هردو گوش را کر کرده باشد، پس باید تمام الدّیه را بدهد. جواب جواب این اشکال روشن است، چون ناشنوایی و کر بودن اولی، ربطی به جانی نداشته، زیرا جانی فقط شنوایی یک گوش را از بین برده، اما اینکه شنوایی گوش دیگرش در چه حادثه و اتفاقی از بین رفته، ربطی به جانی ندارد و چرا جانی دیه آن را بدهد؟ بلی، در عینان روایت داشتیم، یعنی اگر کسی چشم انسان واحد العینین را (که یک چشم بیشتر ندارد) کور و نابینا کند، آنجا روایت خاصه داشتیم که دیه کامل بدهد و ما نمی توانیم حکم چشم را در سمع و گوش هم پیاده کنیم، مگر اینکه کسی تنقیح مناط کند. المسأله الثانیه: لو علم عدم عود السمع أو شهد أهل الخیره بذلك استقرت الدیه، و إن أمل أهل الخیره العود بعد مده متعارفه یتوقع انقضاؤها فإن لم یعد استقرت، و لو عاد قبل أخذ الدیه فالأرش، و إن عاد بعده فالأقوی أنه لا یرتجع، و لو مات قبل أخذها فالأقرب الدیه. فروع مسأله حضرت امام (ره) در این مسئله، پنج فرع را مطرح می کند. فرع اول اگر کسی را زدند و او در اثر این ضربه، شنوایی خودش را از دست داد، ولی ما یقین داریم که شنوایی او قابل برگشت نیست، یا پیش اهل خبره و متخصصین گوش بردیم و آنها نظر دادند که قابل برگشت نیست. فرع دوم فرع دوم این است که امید باز گشت شنوایی است. فرع سوم قبل از آنکه دیه را بگیرد، شنوایی او برگشت. فرع چهارم بعد از گرفتن دیه، شنوایی او برگشت. فرع پنجم اگر کسی را زدیم و او در اثر این ضربه شنوایی خودش را از دست داد، هنوز معلوم نبود که شنوایی او بر می گردد یا بر نمی گردد، از دنیا رفت و مرد، در اینجا چه باید کرد؟ احکام فروع پنجگانه اما فرع اول که یقین داریم شنوایی او بر نمی گردد، یا اهل خبره گفتند که بر نمی گردد، در اینجا حالت انتظاریه نداریم و باید جانی دیه را بپردازد، چون هم «سبب» فعلی است و هم مسبب، فلذا جای انتظار نیست. اما فرع دوم که امید بر گشتن شنوایی می رود و اهل خبره هم می گویند احتمال برگشت شنوایی هست، در اینجا صبر می کنند، چرا؟ چون «سبب» فعلی نیست، سبب فعلی آن است که مطلقاً بر نگردد، در اینجا علی الظاهر به مدت یکسال صبر می کنند، اگر برگشت، ارش می دهند و اگر برگشت دیه می دهند. اما فرع سوم، قبل از آنکه دیه را بگیرد، شنوایی «مجنی علیه» برگشت، در اینجا قطعاً دیه ساقط است. چرا فرع سوم را مطرح می کند؟ در مقابل فرع چهارم، فرع چهارم این بود که دیه را گرفت و بعد از گرفتن دیه شنوایی او برگشت، در اینجا روایات داشتیم که دیه قابل برگشت نیست، یعنی جانی نمی تواند دیه را از «مجنی علیه» پس بگیرد و بگوید حالا که شنوایی تو برگشته است، پس دیه را بر گردان، چنین حقی را جانی ندارد، چرا؟ چون امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «هذه هبه من جانب الله». الفرع الرابع: لو عاد بعد أخذ الدیه فالأقوی عدم إرجاع الدّیه، لأنّه موهبه من الله سبحانه، و فی روایه سلیمان بن خالد: قیل یا أمیر المؤمنین فإن عثر علیه بعد ذلك أنه یسمع؟ قال: «إن كان الله ردّ علیه سمعه لم أر علیه شیئاً» الوسائل: ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱. البته این روایت بر خلاف قاعده است، چون قاعده این است که کلی از بین برود و در طول زندگی بشود کر، یا کر مطلق یا کر یکی، قاعده این است، ولی روایت در اینجا خاص است، تنها در این مورد هم

نمود، یک مورد دیگری هم داشتیم مانند دندان. ضمناً من گفتم اگر احتمال برگشت هست، یکسال صبر می کنند، دلیلش هم روایت سلیمان بن خالد است. صحیح سلیمان بن خالد و فی صحیح سلیمان بن خالد عن ابي عبدالله (عليه السلام) أنه قال في رجل ضرب رجلاً في أذنه بعضهم فادعى أنه لا يسمع، قال: «يترصد و يستغفل و ينتظر به سنه، فإن سمع أو شهد عليه رجلاً أنَّهُ يسمع، و إلا حلفه و أعطاه الدية» الوسائل: ١٩، الباب ٣ من أبواب ديّات المنافع، الحديث ١. در این مسئله مشاحه است، یک طرف می گوید من نمی شنوم، طرف دیگر می گوید تو می شنوی، مدعی باید شاهد بیاورد، اگر شاهد اقامه کرد، طبق شاهد عمل می کنیم و اگر شاهد نیاورد، باید تمسک به قسامه بشود که شش نفر است. اما فرع پنجم که «مجنی علیه» قبل از آنکه دیه را بگیرد، از دنیا رفت و مرد فلذا نفهمیدیم که شنوایی او قابل برگشت بود یا نه، در اینجا چه باید کرد؟ باید دیه را بپردازد، چرا؟ استصحاب وجوب دیه می کنیم و می گوئیم سابقاً دادن دیه بر این آدم واجب بود، و لو معلقاً، الآن شك داریم که آن وجوب از بین رفت یا نه؟ استصحاب وجوب دیه می کنیم. با مرگش مسئله خاتمه پیدا می کند. الفرع الخامس: لو مات قبل أخذها، و قد عبر المصنف بقوله هذا، و الأولى أن يقول: لو مات قبل انقضاء المدّة، فالواجب الدية، قال في القواعد: و لو مات فالأقرب الدية. قواعد الاحكام: ٣/٦٨٥. باید تعبیر امام را در مسئله دوم ببینیم که چیست؟ ایشان می فرماید: و لو عاد قبل أخذ الدية فالأرش، و إن عاد بعده فالأقوى أنه لا يرتجع، و لو مات قبل أخذها (و قبل مضي المدّة) فالأقرب الدية. عبارت امام خوب است، منتها یکدانه مکمل می خواهد و آن این است که بگوئیم: و لو مات قبل أخذها و سال هم نگذشته (و قبل مضي المدّة). احتمال می دهیم که بر گردد و احتمال هم می دهیم که بر نگردد، باید دیه را بپردازد، چرا؟ أخذاً للاستصحاب.

ص: ٤١

دیه نقص در مجرای گوش کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه نقص در مجرای گوش سخن ما به مسئله چهارم رسید، همان گونه که می دانید، بحث ما در دیه منافع است نه در دیه اعضا و نه دیه نفس. اگر جانی در اثر جنایت، قوه ی سامعه مجنی علیه را از بین نبرده است، منتها یکنوع نقصی در مجرای گوش ایجاد کرده است که طرف نمی شنود، گاهی از اوقات خود جهاز را از بین می برد، و گاهی ایجاد نقص می کند که صدا درست به آن مرکز نمی رسد، در اینجا چه باید کرد، آیا در اینجا دیه می دهند یا حکومت؟ باز تکرار می کنم که بحث های سابق راجع به جایی بود که خود آن جهاز و آن دستگاه شنوایی را از بین می برد، اما در این مسئله دستگاه شنوایی صدمه ندیده، ولی در طریق و مجرایش نقصی ایجاد کرده که صدا به آن مرکز نمی رسد، آیا در اینجا باید دیه بدهد یا در اینجا باید حکومت بدهد؟ اقوال در اینجا دو قول وجود دارد: الف: گروهی می گویند، باید در اینجا دیه بدهد، قائل به این مسئله مرحوم علامه است در قواعد و مرحوم اردبیلی است در شرح ارشاد، می گویند هر چند آن دستگاه صدمه ندیده، اما یکنوع رتق و گرفتگی در مجرا ایجاد کرده است که در حقیقت امواج صوتی به آن دستگاه نمی رسد و خلاصه این آدم در حقیقت شده کر و ناشنوا، ناشنوا و کر شدن دو راه دارد، یک راه این است که آن دستگاه لطمه ببیند، یک موقع آن است که در آن مجرا گرفتگی ایجاد شود، که امواج صوتی به آنجا نرسد، هر دو یکسانند، این همان اخذ به ملاک است، اخذ به ملاک این است، یعنی مرحوم علامه ملاک را میزان قرار داده، عین همین مطلب را مرحوم اردبیلی فرموده است، ایشان فرموده که چه فرق می کند که

جهاز را از بین ببرد یا اینکه جهاز محفوظ است، اما در مجرای یکنوع گرفتگی ایجاد کند، که این صوت به آن دستگاه نرسد. دیدگاه امام خمینی (ره) ولی حضرت امام در اینجا معتقد به دیه است و لذا می فرماید: الأقوی ثبوت الدیه، دیه در اینجا باید بدهد نه حکومت. متن تحریر الوسیله لو شهد أهل الخبره بعدم القوه السامعه - قوه سامعه فاسد نیست، بهتر بود که بفرماید بعدم فساد الجهاز، آن دستگاه لطمه ندیده، بهتر بود که ایشان به جای قوه سامعه، کلمه ی «جهاز» را به کار می برد - لکن وقع فی الطريق نقص حجبها عن السماع - تعبیر دیگران رتق است که به معنای گرفتگی می باشد، ولی تعبیر حضرت امام نقص است نه رتق، رتق در مقابل فتق است، فتق به معنای پاره کردن است، اما رتق به معنای گرفتگی است، در مجرای گرفتگی ایجاد شود که آن امواج صوتی به آن دستگاه نرسد - فالظاهر ثبوت الدیه لا الحکومه، چرا؟ أخذاً بالملاک البته آقاییان می دانند که اخذ به ملاک در جایی است که ملاک قطعی باشد و ظاهراً هم ملاک قطعی است، چه فرق می کند، بالأخره این آدم ناشنوا و کر شده، منتها گاهی دستگاه را از بین می برد و گاهی در طریق و مجرای گرفتگی ایجاد می کند، پس در اینجا دیه است نه حکومت. نظریه استاد سبحانی ولی ما نظر دیگری داریم و آن این است که اگر این رتق و گرفتگی قابل علاج است، در آنجا حکومت است، اگر قابل علاج نیست، دیه دارد (الدیه)، ظاهراً این قول فصل، قول بالفصل. البته امروز علم پزشکی در باره گوش، چشم و بینی بسیار ترقی کرده فلذا این گونه گرفتگی ها را می توانند به آسانی باز کنند، اگر قابل علاج است، حکومت است، زیرا از قبیل ما لا نص فیه است، چون بالأخره ایجاد نقص کرده، اما اگر بگوید قابل علاج نیست، در آنجا دیه است. پس فرع اول این بود که گرفتگی ایجاد کرده و طرف نمی شنود فرع دوم فرع دوم این است که گوش بچه را کاری کرده که جهاز از بین نرفته، اما بچه نشنید و بالتالی لال شد، چون تمام لال ها تقریباً کر و ناشنوا هستند و چون کر هستند و نمی شنوند فلذا لال می شوند، اگر کسی در گوش بچه کاری کرد که نمی شنود، این سبب شد که این بچه کلمات را از پدر و مادر نشنود، قهراً زبان باز نمی کند و می شود: لال. در اینجا باید چه کنیم؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید در اینجا علاوه بر دیه، حکومت هم است. و إن ذهب بسمع الصبی فتعطل نطقه فالظاهر بالنسبه إلى تعطل النطق الحکومه مضافاً إلى الدیه. هم باید دیه بدهد، چرا؟ چون سبب شد که صبی نشوند و لو بوسیله گرفتگی، هم حکومت دارد، چرا؟ چون این بچه در نتیجه لال هم شد. نظریه استاد سبحانی ما در اینجا معتقد به دو دیه هستیم، اگر جناب عالی در اولی اخذ به ملاک می کنید، در دومی هم اخذ به ملاک کنید، چون این بچه لال شده است. الفرع الثانی: لو ذهب بسمع الصبی فتعطل نطقه، فتجب علیه الدیه لذهاب السمع، إنما الکلام فی أنه بجنایته جعل الصبی أصم و تعطل نطقه لأنه إنما يتعلم النطق عن طریق السمع فکلل أحرص أصم، و الصیم يصیر سبباً لکون الإنسان أحرص، فالمصنّف استظهر الحکومه، و لکن الظاهر الدیه (للنطق) لأنه بعمله هذا جعله أصم و أحرص. المسأله الخامسه: لو أنکر الجانی ذهاب سماع المجنی علیه أو قال لا أعلم صدقه اعتبرت حاله عند الصوت العظیم و الرعد القوی و صیح به بعد استغفاله، فإن تحقق ما ادعاه أعطی الدیه، و يمكن الرجوع إلى الحداق و المتخصّصین فی السمع مع الثقه بهم، و الأحوط التعدد و العداله، و إن لم يظهر الحال أحلف القسمه للوث و حکم له. مسئله پنجم در باره این است که یک نفر جنایت کرده، یعنی جانی می گوید من قبول دارم که به فلانی یک سیلی زده ام، اما سیلی من به گونه ای نبوده که این آدم شنوایی خود را از دست بدهد، بلکه شنوایی او سر جای خود باقی است، ولی مجنی علیه می گوید شنوایی من از بین رفته است، یعنی یا کم شده یا از بین رفته، در اینجا چه کنیم؟ دوتا راه دارد: الف: یک راه این است که این آقا (مجنی علیه) را غافل گیر می کنیم، اگر دیدیم در اثر رعد و برق و غرش آسمان، این آدم اصلاً تکان نخورد و عکس العملی از خود نشان نداد یا یک صدای مهیبی آمد، ولی این آدم اصلاً تکان نخورد، یا او غافل بود و ما او را از پشت سر صدا زدیم، توجه نکرد، از این فهمیم که این آدم راست می گوید، اما اگر در هر دو از خودش واکنش نشان نداد، مثلاً در

رعد و برق آسمان، تکان خورد و از خود عکس العمل نشان داد، می فهمیم که این آدم دروغ می گوید. البته این راه قدیمی است. ب: راه دیگر این است که رجوع به پزشک و اهل خبره می کنند البته به شرط اینکه در آنجا از خودش بازی در نیورد- تا ببینند که آیا این آدم سماع را از دست داده یا از دست نداده است، در زمان ما حتی اندازه گیری هم می کنند که این آدم چند در صد شنوایی خود را از دست داده است، مسلماً راه دوم خوب است، منتها مشکل راه دوم این است که باید پزشک و متخصص دوتا باشد تا بینه درست بشود، علاوه براین، امام می فرماید عدالت هم داشته باشد، ولی عدالت مشکل است، بلکه باید بگوییم ثقه باشند، یعنی همین مقداری که گفتار آنان مورد اعتماد باشد کافی است. در هر حال یک راه این است که خود مان امتحان کنیم و ببینیم عکس العمل نشان می دهد یا نه؟ راه دیگر این است که به وسیله متخصص و اهل خبره صدق و کذب مسئله را به دست بیاوریم. حال اگر نه از طریق خود توانستیم که طرف را امتحان کنیم و نه از طریق متخصصین مشکل را حل کردیم، در اینجا چه باید بکنیم؟ نوبت می رسد به قسامه، چرا؟ چون قسامه جایش لوث است و ظن به فساد است، بالأخره او را زده، مظنه ای این است که یا سماع را به کلی از دست داده یا مقدارش را از دست داده است، اینجا جای قسامه است، آیا در اینجا باید پنجاه تا قسم بخورد مانند نفس یا کمتر؟ ظاهر آقایان این است که باید پنجاه تا قسم بخورد، چرا؟ چون مدعی است که سماع و شنوایی خود را به کلی از دست داده ام، اگر سماع را به کلی از دست بدهد، دیه اش دیه النفس است، چون در دیه النفس پنجاه تا قسم است، در اینجا هم پنجاه تا قسم است، ولی اگر خاطر آقایان باشد، در سال گذشته که قصاص را می خواندیم، گفتیم در منافع پنجاه تا قسم نیست، بلکه شش قسم کافی است، المسأله المسأله، در نوشته های سال گذشته مراجعه کنید. پس برای آموزش یا خود مان امتحان می کنیم یا دستگاه امتحان می کند و یا اینکه مجنی علیه قسم می دهیم، قهراً یا دیه کامل می گیریم یا به مقدار سماع. مثلاً اگر پنجاه در صد از سماعش از بین رفته است، باید نصف دیه را بدهد. لو أنکر الجانی ذهاب سمع المجنی علیه أو قال لا أعلم صدقه- در اینجا سه راه وجود دارد- ۱: اعتبارت حاله عند الصوت العظیم و الرعد القوی و صحیح به بعد استغفاله، فإن تحقق ما ادّعا أعطی الدّیه. ۲: و یمكن الرجوع إلى الحذاق و المتخصّصین فی السمع مع الثقه بهم، و الأحوط التعدد و العداله. ۳: و إن لم یظهر الحال أحلف القسامه للوث و حکم له. مسئله ششم مسئله پنجم با مسئله ششم فرق می کند، در مسئله پنجم مجنی علیه مدعی بود که من اصلاً نمی شنوم، ولی در مسئله ی ششم می گوید گوش راستم نمی شنود، اما گوش چپم می شنود، در اینجا چه باید کرد؟ اینکه باید چه گونه مجنی علیه را امتحان کنیم، در روایات آمده، قدیم الأيام این دستگاههای امروزی نبوده فلذا از این راهها امتحان می کردند لو ادعی نقص سمع إحداهما قیس إلى الأخری، و تلزم ادیه بحسب التفاوت. مجنی علیه می گوید گوش راست من نمی شنود، اما گوش چپ من می شنود، مسلماً اگر ثابت کردیم، باید نصف دیه را بدهد، حالا از کجا بفهمیم که این آدم راست می گوید؟ در روایات ما این راه برای امتحان مجنی علیه ارائه شده است، اینکه می گوید گوش راست من نمی شنود، گوش راست او را محکم می بندند، با پنبه یا چیز دیگر می بندند، که اگر صدمه ندیده بود می شنید، به گونه ای که اگر صدمه ندیده بود، نشنود، گوش صحیح را باز می کنند، بعداً جلو می روند، ضرب می زنند جلو چشمش، و به او می گویند می شنوی، مثلاً در یک متری او زنگ می زند و به او می گویند می شنوی؟ اگر گفت: بلی، آن وقت در دو متری او می رود، باز زنگ می زند و به او می گوید: می شنوی؟ بلی، همین طوری، تا می رسد به ده متری، باز زنگ می زند و به او می گوید: می شنوی؟ می گوید: نه، در نه متری شنید، ولی در ده متری نشنید، در اینجا یک علامتی می گذارند، آنگاه همین امتحان را از ناحیه پشت سر انجام می دهد، اگر در عقب باز همین برنامه را اجرا کردند و دیدند که تا نه متری را می شنود، ولی در ده متری نمی شنود، معلوم می شود که راست می گوید. حضرت امام می فرماید به این مقدار اکتفا نکنید، بلکه یمین و یسار را هم اضافه

کنید، در طرف یمن امتحان کنید که در چه مقدار می شنود و در یسار چه مقدار می شنود، ایشان یمن و یسار را هم اضافه می کند، هر چند این در روایت است، اما اعتبارش لازم نیست، یک امتحان، امتحان دیگر اینکه گوش صحیح را محکم می بندند، به گونه ای که امواج صوتی نفوذ نکند، گوش راستی که صدمه دیده بود، باز می کنند، همین امتحانی را که در باره صحیح انجام دادند، در گوش صحیح هم انجام می دهند، در جلو می روند تا ببینند در چه مقدار می شنود، اگر دیدیم که در پنج متری شنید، اما از پنج متر به بعد نمی شنود، ولی ممکن است دروغ بگوید، فلذا همین امتحان را از پشت سرش هم انجام می دهیم، اگر دیدیم که واقعاً سر پنج متری گفت نمی شنوم، معلوم می شود که راست می گوید، قهراً دیه اش نصف النصف می شود، اگر تنها از بین برده بود، حق با شماست، نصف دیه بود، اما چون پنج در صد رفته و پنج در صد دیگر مانده، یعنی ده درجه کردیم، پنجاه در صد رفته و پنجاه در صد دیگر باقی مانده، در اینجا نصف نصف الدیه است، امام (ره) یمن و یسار را هم اضافه کرده و در روایات هم است، ولی ظاهراً لزومی ندارد، تمام این امتحان ها برای این است که آیا راست می گوید یا راست نمی گوید. این یک راه بود که در روایات هم آمده است. راه دیگر این است که به وسیله ابزار و دستگاههای امروزی امتحان می کنیم. متن تحریر الوسيله لو ادعى نقص سمع إحداهما قیس إلى الأخری، و تلزم الدیه بحسب التفاوت، و طریق المقایسه أن تسدّ الناقصه سداً شديداً (لا تسمع) و تطلق الصحیحه و یضرب له بالجرس مثلاً حیال وجهه و یقال له: اسمع فإذا خفی الصوت علیه، علم مكانه - علامت گذاری می شود - ثم یضرب به من خلفه - امام این گونه فرض کرده که اول جلو است و در سر ده متری گفت نمی شنوم، بعد جلو و عقب می کنند، رویش به آن طرف دیگر می کنند که نبیند، بعد دو مرتبه همان آزمایش را به عمل می آورند، ولی من جور دیگر می گفتم، یعنی گفتم پشت سر را هم می گیرند، ولی ایشان راحت تر گفته اند، یعنی دو مرتبه می گویند رو به عقب و پشت به این طرف، دو مرتبه همان آزمایش را به عمل می آورند، اگر دیدند که سر ده متری گفت که نمی شنوم، معلوم می شود که صدای عادی این آدم تا ده متری است، دو مرتبه بر می گردند به گوش ناقص - حتی یخفی علیه فیعلم مكانه، فإن تساوی المسافتان فهو صادق و إلا کاذب، و الأحوط الأولى تکرار العمل فی الیمن و الیسار أيضاً، ثم تسدّ الصحیحه سداً جیداً و تطلق الناقصه فیضرب بالجرس من قدامه ثم یعلم حیث یخفی الصوت یصنع بها کما صنع بأذنه الصحیحه أولاً، ثم یقاس بین الصحیحه و المعتلّه فیعطی الأرش بحسابه و لابد فی ذلك من توخی سکون الهواء و لا یقاس مع هبوب الریاح، و کذا یقاس فی المواضع المعتدلّه. مراد از «مواضع معتدلّه» این است که زمین صاف باشد، یعنی بالا- و پایین نباشد، البته این راهی است که در روایات آمده، ولی امروز احتیاج به این راه نیست، بلکه ابزار و ادوات امروزی، مقدار کری و ناشنایی را مشخص می کنند

ص: ۴۲

مقدار دیه جایی که قطع هردو گوش، سبب از بین رفتن بینائی شود کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار دیه جایی که قطع هردو گوش، سبب از بین رفتن بینائی شود بحث ما در مسئله سوم است، حضرت امام در این مسئله، سه فرع را مطرح می کند. فرع اول هرگاه جانی در اثر جنایت هردو گوش کسی را ببرد و در سایه بریدن دو گوش، شنوایی طرف هم از بین برود، در اینجا باید جانی چند دیه بدهد؟ دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام می فرماید باید دو

دیه بدهد، یک دیه مال خود عضو است، دیه دیگر هم مال شنوایی و منافع می باشد. إن قلت: چطور این مطلب را در عینین (دو چشم) نمی گویند، یعنی اگر جانی، دو چشم کسی را از حدقه در بیاورند، دیه کامله دارد و کسی هم نمی گویند که یک دیه برای هر دو چشم (عضو)، یک دیه هم برای منافع که بصرباشد. ما الفرق بین الأذنین و بین العینین؟ چطور در اذنین می فرمایند دو دیه است، یکی برای اصل عضو، دیه دیگر هم برای منافع، اما در عینین می گویند دیه واحده للعینین؟ قلت: در گوش، عضو (یعنی گوش) جدا از منافع است هر دو گوش وسیله شنوایی نیست، بلکه در حقیقت یک مقدار جنبه زیبایی دارد و یک مقدار هم صدا را رهبری می کند، یعنی صدا را به سوی آن قوه می کشد، قوه ی سامعه غیر از اذنین است، بر خلاف چشم، قوه باصره، قائم با دو چشم است و لذا اگر دو چشم را در بیاورد، یک دیه است، اما اگر اذنین را در بیاورد، دو دیه است، دیه للعضو، و دیه للقوقه. فرع دوم فرع دومی که مطرح می کند این است که اگر جانی سر کسی را شکست و در سایه شکستن سر، قوه سامعه او هم از بین رفت، در اینجا می فرماید دو دیه است، یک دیه برای شجاج و شکستن سر است، دیه دیگر هم برای قوه سامعه می باشد. فرع سوم اگر جانی یکدانه گوش را برید، اما قوه سامعه او هم به کلی از بین رفت، در اینجا باید دو دیه بدهد، یک دیه برای قوه سامعه، نصف دیه دیگر هم برای اذن و گوش. پس همه آنچه ایشان که فرموده اند مستند به قواعد است، یعنی مستند به روایات نیست. متن تحریر الوسیله ۱: لو قطع الأذنین و ذهب السمع - شنوایی - به فعلیه الدیتان. ۲: و لو جنى علیه بجنايه أخرى فذهب سمعه فعلى دیه الجنایه و السمع. ۳: و لو قطع إحدى الأذنین فذهب السمع كله من الأذنین فديه و نصف. الثالث: البصر بحث ما در گذشته راجع به چشم به عنوان عضو بود نه به عنوان منافع، اما در این بحث راجع به چشم از نظر منافع بحث می کنیم نه از نظر عضو. اگر کسی کاری کرد که نور چشم از هر دو چشم رفت، مثلاً چشم کسی را در مقابل بعضی از امواج باز کردند، یا موقعی که آفتاب می گیرد، اگر انسان زیاد نگاه کند، موجب می شود که نور چشم از بین برود. خلاصه اگر جانی کاری کرد که چشم طرف از نظر ظاهری لطمه نینند، اما نور خودش را از دست بدهد، اگر نسبت به هر دو چشم یک چنین کاری بکند، باید دیه کامل بپردازد و اگر یک چشم را کرد، نصف دیه را باید بدهد. الثالث: البصر، و فی ذهاب الإبصار من العینین الدیه کامله، و من إحدیها نصفها. باید مسئله را در جایی فرض کنیم که چشم لطمه نینند، بلکه فقط منافع لطمه بینند. این هم علی القاعده است، چرا؟ چون «کل ما کان فی الإنسان واحداً» دیه واحد دارد، «کل ما کان فی الإنسان اثنين»، در آنجا هر کدام نصف دیه را دارد. ممکن است کسی بگوید این قاعده مال عضو است نه مال منافع. در جواب می گوئیم در جایی که در اعضا قائل به دیه شدیم، در منافع به طریق اولی قائل به دیه می شویم، علاوه بر این روایات هم داشتیم که اگر کسی قوه ذائقه کسی را از بین ببرد، فلان مقدار دیه دارد. المسأله الأولى حضرت امام در این مسئله می خواهد بفرماید فرق نمی کند، یعنی اگر کاری کنیم که عضو لطمه نینند، ولی بینایی لطمه بینند، بین طوائف ثلث فرق نمی کند، یعنی اگر نسبت به یک آدم صحیح و سالم، یک کاری کردیم که بینایش از بین رفت، دوم: آدم اعمش، اعمش به کسی می گویند که یک سفیدی در چشمش است، آب هم از آن می ریزد، اما دیدش کور است، آدم های اعمش دیدش خوب است، ولی چشمش مشکل دارد. سوم این است که این آدم اعشا است، یعنی روز می بیند اما شب را نمی بیند، ظاهراً آقا می فرمایند در هر سه فرق نمی کند، چه حواء باشد (أحول) یا عشواء باشد، یا اعمش باشد که در چشمش خالی است، اما مانع از دیدن نیست، چرا؟ چون شما در نتیجه بینایی این آدم را از بین بردید، اما اینکه چشمش زیبا بود، الآن نا زیبا شده، این جهتش در مسئله مدخلیت ندارد. ولی به نظر من حضرت امام باید اعشا را جدا کند، چون در اعشا این آدم روز می بیند، اما شب نمی بیند، اینجا اگر بگوئیم نصف الدیه چطور است، زیرا جانی می گوید من تمام جنایت را نکرده ام، چون این آدم از اول دیدش نیم بود؟ بعید نیست که بگوئیم در اعشا همه دیه لازم نیست، بلکه نصف دیه کافی است. منتها می توان

گفت که این آدم بالأخره اعمی شد، فلذا بعید است که فرق بگذاریم بین اعشا و غیر اعشا، البته ذوق ایجاب می کند که فرق بگذاریم بین اعشا و بین غیر اعشا، در اعشا این آدم، روز می بیند ولی شب نمی بیند، ولی بالأخره شما این آدم را نسبت به روز نایبنا کردید، بینایی را از بین بردید، بعید نیست که فرق نباشد. المسأله الأولى: لا فرق بین بین افراد العین المختلفه حدیدها تیز بین- و غیره، کسانی هستند که چشم شان دور را می بیند- حتی الحولاء و العشواء- شب نمی بیند، اما روز می بیند- اللّذی فی عینه بیاض لا- یمنعه عن الابصار و العمشاء بعد کونها باصره. من فکر می کنیم، اعمش همین است، ولی ظاهراً از عبارت امام استفاده می شود که اعمش غیر این است، و العمشاء بعد کونها باصره، مثل اینکه اعمش به کسی می گویند از چشمش آب می ریزد، در هر حال اعمش کسی است که از چشمش آب می ریزد. در هر حال بینهما فرقی نیست، منتها ما در اعشا یک کمی فرق گذاریم. المسأله الثالثه: لو قلع الحدقه فلیس علیه إلّا دیه واحده و یکون الابصار تبعاً لها، و لو جنى علیه بغیر ذلك كما لو شج رأسه فذهب إبطاره علیه دیه الجنایه مع دیه الابصار. اگر جانی چشم کسی را در آورد، قهراً بینایی او هم از بین می رود، در اینجا یک دیه است، بر خلاف آذن و گوش، اگر آذن و گوش کسی را لطمه زد، شنوایی را هم از بین برد، دو دیه دارد. اگر سر طرف را شکست و بینایی را هم از بین برد، قهراً دو دیه دارد، چرا؟ چون هم سرش را شکسته و هم بینایی او را از بین برده است. چون تعدد اسباب، موجب تعدد مسببات می شود و اصل هم عدم تداخل است. المسأله الثالثه: لو قامت العین بحالها و ادعی المجنی علیه ذهاب البصر و أنکر الجانی فالمرجع أهل الخیره، فإن شهد شاهدان عدلان من أهلها أو رجل و امرأتان ثبت الدّیه، فإن قال لا یرجى عوده استقرت، و لو قال لا یرجى العود من غیر تعیین زمان تؤخذ الدّیه اما اگر چشم این آدم لطمه نبیند، ولی مجنی علیه بگوید نور چشمم از بین رفته، ولی جانی این مسئله را منکر است و می گوید نور چشمم سر جای خود باقی است، «مجنی علیه» مدعی است و جانی منکر، در اینجا چه باید کرد؟ اگر دو شاهد عادل گفتند که نور چشم این آدم از بین رفته، مثلاً امتحان و آزمایش کردند، دیدند که این آدم نمی بیند و نور چشمش از بین رفته، حالا دو شاهد عادل یا یک مرد و دو زن باشد، دیه ثابت می شود. صور مسئله اما اگر گفتند نور چشم این آدم از بین رفته و قابل معالجه هم نیست. این یک صورت، صورت دوم این است که می گویند نورش از بین رفته، منتها دوباره بر می گردد، اما مدتش معلوم نیست، صورت سوم این است که نورش از بین رفته، سر فلان سال بر می گردد. پس در اینجا سه صورت وجود دارد. اگر دو شاهد عادل یا دو یک مرد و دو زن شهادت دادند که نورش از بین رفته، این سه حالت دارد، گاهی می گویند نورش از بین رفته و امیدى هم به برگشتش نیست، گاهی می گویند نورش از بین رفته و در آینده بر می گردد، اما معلوم نیست که چه وقت بر می گردد. گاهی می گویند نورش از بین رفته، ولی در فلان وقت بر می گردد. حکم صورت اول علی الأول باید دیه را بدهد، چرا؟ به جهت اینکه امید بر گشتش نیست، حالت انتظاریه معنا ندارد. حکم صورت دوم در دومی می گوید رفته، بر می گردد، اما زمانش مجهول است، این هم باید دیه را بدهد، چرا؟ به جهت اینکه طرف نمی تواند منتظر بماند که چه زمانی بر می گردد، شاید ده سال دیگر بر گردد، اینکه اگر وقتش محدد نباشد، نمی شود طرف را منتظر گذاشت. حکم صورت سوم بلی، در سومی حق با آنان است، اگر اطبا و پزشک ها گفتند که سر سال بر می گردد، یا سر شش ماه، در اینجا انتظار می کشند، اگر آمد در اینجا حکومت است نه دیه، اما اگر نیامد، قهراً در آنجا دیه است، اتفاقاً قسم اخیر روایت هم دارد ۱: لو قامت العین بحالها و ادعی المجنی علیه ذهاب البصر و أنکر الجانی فالمرجع أهل الخیره، فإن شهد شاهدان عدلان من أهلها أو رجل و امرأتان ثبت الدّیه. ۲: فإن قال لا یرجى عوده استقرت. ۳: و لو قال لا یرجى العود من غیر تعیین زمان تؤخذ الدّیه، گفتند بر می گردد، ولی نمی دانیم که چه زمانی بر می گردد، در اینجا هم نمی توانیم منتظر وقت باشیم، چون این یکنوع ضرر است بر مجنی علیه. ۴: و إن قال بعد مده معینه متعارفه فانقضت و لم یعد استقرت. اگر سر آن سال بر نگشت، استقرت الدّیه و اگر

برگشت، حکومت است نه دیه. روایت سلیمان بن خالد و باسناده (اسناد شیخ طوسی، متوفای ۴۶۰)، عن الحسن بن محبوب (متوفای: ۲۲۴)، بین شیخ طوسی و ابن محبوب فاصله خیلی زیاد است و لذا باید نسبت به آن سند داشته باشد، شیخ طوسی روایت را از کتاب حسن بن محبوب اخذ کرده، حسن محبوب یک کتابی دارد بنام: «المشیخه»، اگر آن پیدا بشود، خیلی از مشکلات رجالی ما حل می شود- عن حماد بن زید، عن سلیمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العين يدعى صاحبها أنه لا يبصر شيئاً قال: «يؤجل سنة ثم يستحلف بعد السنة أنه لا يبصر ثم يعطى الدية، قال، قلت: فان هو أبصر بعده؟ قال: هو شيء أعطاه الله إياه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب ديات المنافع، الحديث ۵، اگر تا یکسال بر گردد، در آنجا حکومت است نه دیه، اما اگر بعد از یکسال و نیم برگشت، جانی حق پس گرفتن دیه را ندارد، این را خیلی از جاها داشتیم که حضرت می فرمود: هبه و هبه الله سبحانه.

ص: ۴۳

دیه ذهاب بصر و بینایی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب بصر و بینایی در جلسه گذشته این مسأله را خواندیم که اگر جانی بر کسی ضربه ای وارد کند و نور چشم او را از بین ببرد، امام فرمود باید یکسال صبر کند و اگر در ظرف یکسال بینایی برگشت، در اینجا حکومت است و اگر برگشت، دیه است، هم در این زمینه روایت داشتیم و هم فتوا. فروع مسئله باید دانست که این مسئله که باید یکسال صبر کنیم، دارای چهار فرع یا پنج فرع است. فرع اول فرع اول این است که یک نفر را ضربه زدند، نور چشمش از بین رفت، اما سر شش ماه فوت کرد و مرد، نمی دانیم که آیا تا آخر سال بر می گشت تا وظیفه ما حکومت باشد، یا بر نمی گشت تا وظیفه ما دیه باشد. فرع دوم فرع دوم این است که جناب «مجنی علیه» سر شش ماه نمرد، بلکه جانی دیگر آمد و چشم او را قلع کرد، در اینجا تکلیف ما چیست؟ چون بنا بود که ما تا یکسال منتظر بمانیم، در فرع اول مجنی علیه قبل از شش ماه می میرد، اما در فرع دوم نمی میرد، بلکه جانی دیگر چشم او را از بیخ قلع می کند. فرع سوم فرع سوم این است که سر شش ماه نور چشم برگشت، ولی جانی دوم آمد و چشم او را از بیخ قلع و قمع کرد. فرع چهارم فرع چهارم این است که اگر قبل از آنکه سال برسد، سر شش ماه برگشت. فرع پنجم فرع پنجم این است یکسال گذشت و بینایی او برگشت فلذا دیه را گرفت، ولی بعد از یکسال نور چشم برگشت. حکم فرع اول قبل از آنکه شش ماه بگذرد، «مجنی علیه» مرد (مات). آینده را نمی دانیم که آیا در آینده بر می گردد یا بر نمی گردد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) امام می فرماید باید دیه را بدهد، چرا؟ استصحاب داریم، استصحاب عدم العود. اشکال ولی این استصحاب مشکل دارد، چون استصحاب این است که گذشته را بکشیم تا اینجا (زمان حال) بیاوریم، اما اینکه از اینجا (زمان حال) بکشیم تا شش ماه دیگر، ما یک چنین استصحابی نداریم، چطور آقایان در اینجا می گویند استصحاب، استصحاب این است که حالت سابقه را بکشیم تا حالا، اما از حالا بکشیم تا شش ماه آینده، چنین استصحابی ما نداریم و فقط مرحوم آیه الله خوئی به این استصحاب عمل کرده، اما دیگران به چنین استصحابی عمل نکرده اند. علی ای حال آقایان می گویند باید این آدم دیه را بدهد، تنها دلیلش هم استصحاب است، یعنی استصحاب عدم العود إلى آخر السنه، مجنی علیه سر شش ماه مرده، ولی ما نمی دانیم در شش ماه دیگر بر می گشت یا نه؟ استصحاب کنیم تا آخر سال.

دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی به این نوع استصحابات در اصول و در فقهش عمل می کند، ولی «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید گذشته را تا حالا استصحاب کنید، اما یک زنجیری به گردنش بینداز و تا آینده هم بکش، ما چنین استصحابی در عرف نداریم و روایات هم ناظر به عرف است. نظر استاد سبحانی ولی در عین حال ما تسلیم این فتوا هستیم، یعنی باید دیه را بدهد، چرا؟ از راه اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، یعنی نمی دانیم که با دادن حکومت، ذمه اش بری می شود یا اینکه بری نمی شود و باید حتماً دیه بدهد؟ اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. اگر به این تمسک کنیم، بهتر از آن است که به استصحاب تمسک کنیم. حکم فرع دوم سر شش ماه است، جانی دوم آمد و چشم مجنی علیه را از بیخ و حدقه در آورد، در اینجا چه باید کرد؟ باز آقایان می گویند باید دیه بدهد، چرا؟ استصحاباً، یعنی اصل این است که لا یعد إلی آخر السینه، ولی ما به استصحاب عمل نمی کنیم، بلکه به این قاعده عمل می کنیم که می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. حکم فرع سوم فرع سوم این بود: «لو ثبت عوده فقلعت» یعنی سر شش ماه بر گشت و چند روزی هم این آدم کاسبی می کرد یا درس می گفت و درس می خواند، سپس یک جانی دیگر آمد، چشم او را از حدقه در آورد، در اینجا چه باید کرد؟ جانی اول باید حکومت بدهد، اما جانی دوم باید دیه بدهد. حکم فرع چهارم اگر نور و دید مجنی علیه قبل از یکسال برگشت، جانی باید در اینجا حکومت بپردازد. حکم فرع پنجم فرع پنجم این بود که یکسال سپری شد، ولی نور چشم هنوز بر نگشت، مجنی علیه دیه را گرفت، اتفاقاً بعد از یکسال لطف الهی شامل شد و نور چشم مجنی علیه عود نمود و برگشت، آیا جانی می تواند بگوید حتماً دیه را بر گردانید؟ نه، چون این یک عطیه ای است از جانب خدا «و هبه من هباه الله سبحانه تبارک و تعالی». متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: لو مات قبل مضي المدّه التي أجلت استقرت الدیة - آقایان گفتند بخاطر استصحاب، ولی ما گفتیم بخاطر اینکه اشتغال یقینی برائت یقینه می خواهد - و کذا لو قلع آخر عینه، در اینجا هم باید جانی دیه را بپردازد - آقایان می گویند استصحاباً إلی آخر السینه، ولی ما می گوئیم اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد - نعم لو ثبت عوده فقلعت فالظاهر الأرش - چرا؟ به جهت اینکه بینایی او برگشت، اما اینکه دیگر آمد و جنایت کرد، ارتباطی به جانی اول ندارد - کما أنه لو عاد قبل استيفاء الدیة علیه الأرش، و أما بعده فالظاهر عدم الارتجاع، چرا؟ لأنه هدیة من هدایا الله. المسأله الخامسة: لو اختلفا فی عوده فالقول قول المجنی علیه. جانی در اثر جنایت نور چشم کسی را از بین برد، و هر دو هم (جانی و مجنی علیه) قبول دارند که نورش رفته، ولی جانی می گوید بعد از دو ماه دوباره برگشته، ولی مجنی علیه می گوید برگشته، اینجا داخل است تحت قاعده: «الیینه للمدعی و الیمین علی من أنکر». جانی باید بیینه اقامه کند، بیینه ندارد، قهراً نوبت می رسد به یمین «مجنی علیه» و او قسم می خورد. المسأله السادسة: لو ادعی ذهاب بصره و عینه قائمه و لم یکن بیینه من أهل الخبره أحلفه الحاكم القسامه و قضی له. اگر مجنی علیه ادعا کند که نور چشمش در اثر جنایت جانی از بین رفته و حال چشمش از نظر ظاهر کاملاً صحیح است، ولی جانی منکر ذهاب بصر است و می گوید من فقط یک سیلی زدم و یک سیلی نمی تواند سبب ذهاب بصر بشود، اینجا چه باید کرد؟ اینجا جای قسامه است، چرا؟ چون در اصل جنایت نزاع می کنند، مجنی علیه را قسم می دهند و به نفعش حکم می شود، چند قسم باید بخورد؟ شش قسم، یعنی اگر مدعی است که سه دانگش رفته، باید سه قسم بخورد، و اگر مدعی است که دو دانگش رفته، دو قسم می خورد و اگر مدعی است که همه اش رفته، شش قسم می خورد. البته در قتل نفس پنجاه قسم باید بخورد. و الأصل فی ذلک ما نصّ علیه فی کتاب ظریف و فیه: «و القسامه مع ذلک من الستّه الأجزاء علی قدر ما أصیب من عینه، فإن کان سدس بصره حلف هو وحده و أعطی، و إن کان ثلث بصره حلف هو و حلف معه رجل واحد، و إن کان نصف بصره حلف هو و حلف معه رجلان، و إن کان ثلثی بصره حلف هو و حلف معه ثلاثه نفر، و إن کان أربعة أحماس بصره حلف هو و حلف معه أربعة نفر، و إن کان بصره کلّه حلف هو و حلف معه خمسة نفر»

الوسائل: ۱۹، الباب ۱۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱. علاوه بر این روایت، همیشه دنیا هر موجودی را به شش بخش تقسیم می‌کند، و لذا ما معتقدیم که قسامه نفس پنجاه تاست، ولی در اینجا به مقدار بخش‌هایی می‌باشد که مدعی است. الآن سراغ مسئله هفتم و هشتم و نهم می‌رویم و این سه مسئله با همدیگر پیوند عجیبی دارد، خیال نشود که اینها یکی هستند، بحث در مسئله هفتم کبروی است، بحث در مسئله هشتم صغروی است، بحث در مسئله نهم در باره کیفیت اجراست. تا کنون بحث در این بود که ابصار و بینایی رفته، ولی بحث در اینجا ابصار احدهما مطرح است، یعنی قبلاً بحث در این بود که بینایی رفته یا نرفته، بر گشته یا بر نگشته، بحث در اصل بینایی بود، یعنی کار به یک چشم و دو چشم نداشتیم، ولی در اینجا بحث در باره این است که مجنی علیه می‌گوید، سیلی که به صورتم زدی، بینایی چشم راستم نقصان پیدا کرده، اما چشم چپم به قوت خودش باقی است. در اینجا چه باید کرد؟ اگر از طریق هشتم ثابت شد که یکسوم بینایی کم شده، یکسوم دیه عین واحده را می‌دهند، یعنی یکسوم پانصد دینار را می‌دهد. آیا در اینجا «البینه للمدعی» است یا قسامه است؟ قسامه است، چرا؟ چون «مجنی علیه» می‌گوید رفته، جانی می‌گوید نرفته است. اگر مجنی علیه بگوید هر دو چشمم کم نور شده است، باید دیه یکسوم هر دو چشم را بدهد، البته اگر از هر کدام به مقدار یکسوم از نظر بینایی نقصان پیدا کرده باشد و باید در همه اینها مجنی علیه قسم بخورد، اگر ادعا کند که بینایی هر دو چشمم کم شده، در این صورت بینایی افراد هم سن و سال او را در نظر می‌گیرند و می‌بینند که دید و بینایی آنها چه مقدار است، خلاصه بینایی او را با هم سن و سالش در نظر می‌گیرند و آزمایش می‌کنند که چه مقدار نسبت به آنها کم شده است، آنگاه قیاس به بینایی افراد عشیره و خویشاوندانش می‌کنند. متن تحریر الوسيله المسأله السابعه: لو ادعی نقصان إحداهما قیست إلى الأخری و أخذت الدیه بالنسبه بعد القسامه استظهاراً، و لو ادعی نقصانها قیستا إلى من هو من أبناء سنّه، و أُلزم الجانی التفاوت بعد الاستظهار بالأیمان إلا مع العلم بالصحه، فیسقط الاستظهار. پس در مسئله هفتم کبرا بیان کردیم، کبری، یعنی حکم شرعی، حکم شرعی این است به مقداری که ثابت بشود چشم این آدم ناقص شده، به همان مقدار دیه می‌دهند، منتها اگر یک چشمش باشد، یکی را با چشم دیگرش می‌سنجند و اگر هر دو چشمش باشد، بینایی او را با افراد عشیره و محله‌اش می‌سنجند. مسئله هشتم صغروی است، یعنی مسئله هشتم در باره این است که چه گونه بفهمیم که این آدم راست می‌گوید؟ در جلسه گذشته عین مسئله را در مسئله سامعه و گوش خواندیم و گفتیم گاهی گوش صحیح را می‌بندند، گوش ناقص و معیب را امتحان می‌کنند و سپس گوش معیب را می‌بندند و گوش صحیح را باز می‌کنند، آنگاه تفاوت اینها را می‌سنجند و به مقدار تفاوت دیه می‌گیرند، عین همان راهی را که در سمع پیمودیم، در بصر هم می‌پیماییم. متن تحریر الوسيله المسأله الثمانیه: طریق المقایسه ههنا كما فی السمع، فتشدد عینه الصحیحه و يأخذ رجل بیضه مثلاً و یبعد حتی یقول المجنی علیه ما أبصرها فیعلم عنده - علامت گذاری می‌شود - ثم یتبر فی جهه أخرى أو الجهات الأربع فإن تساوت صدق، و إلا - کذب، و فی فرض الصدق تشدد المصابه و تطلق الصحیحه فتعتبر بالجهتین أو الجهات و یؤخذ من الدیه بنسبه النقصان، و هذه المقایسه جاریه فی إصابه العینین و دعوی نقصانها، لکن تعتبر مع العین الصحیحه من أبناء سنّه. پس در مسئله هفتم بحث ما کبروی بود، ولی در مسئله هشتم بحث صغروی بود نه کبروی.

موضوع: دیه ذهاب بصر و بینایی قبلاً گفتیم که سه مسئله داریم که با همدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و آنها عبارتند از: مسئله ی هفتم، هشتم و نهم، در مسئله هفتم کبری را بیان می کند، در مسئله هشتم متعرض صغراست، مثلاً در مسئله هفتم می گوید اگر مجنی علیه ادعای نقصان بکند، چشم سالم را با چشم معیب می سنجد و به نسبت تفاوت ارش می دهند. در مسئله هشتم کیفیت سنجدش را بیان می کند که صغرا باشد، چشم صحیح را می بندند، معیه را باز می کنند، دوبار امتحان می کند، یعنی هم از طرف پیش رو و جلو، و هم از طرف عقب و پشت سر. تفاوت را در نظر می گیرند و ارش می دهند. اما در مسئله نهم خصوصیات محاسبه را بیان می کنند، که اگر بناست چشم ها را مقایسه کنند، این امتحان و مقایسه باید در یک هوای مساعد باشد، یعنی باد نباشد، زمین هم پستی و بلندی نداشته باشد، خلاصه عوامل جوی و زمینی در کار نباشد، چون اینها در دید مؤثرند. روش و طریقه آزمایش بینایی چشم طریقه و شیوه مقایسه این است که اول چشم صحیح را می بندند، چشم چپ را مقایسه می کنند، فرض کنید چشم چپ تا پنج متری می بیند، اما راست تا ده متری می بیند، از این مقایسه می فهمند که نصف این چشم ناقص شده است. متن تحریر الوسيله المسأله التاسعه: لابد فی المقایسه من ملاحظه الجهات من حیث کثره النور و قلته و الأراضی من حیث الارتفاع و الانخفاض، فلا تقاس مع ما یمنع عن المعرفه، و لا تقاس فی یوم غیم. پس معلوم شد که مسئله هفتم راجع به کبری بود و مسئله هشتم راجع به صغری، و مسئله نهم هم مربوط به کیفیت اجرا بود. دیه ذهاب قوه شامه الرابع: الشّم چهارمین منافی که مورد بحث واقع می شود عبارت است از شم و قوه بویایی، عین همان مسائلی که در سمع و بصر مطرح بود، در اینجا هم جریان پیدا می کند، مثلاً گاهی هردو نفر شان اتفاق نظر دارند که قوه شامه این آدم از بین رفته، یعنی هم جانی و هم مجنی علیه اتفاق دارند که قوه شامه مجنی علیه از بین رفته است و گاهی با همدیگر اختلاف نظر دارند. نخست آن مسائلی را عنوان می کنیم که اتفاق نظر دارند، آنگاه سراغ جایی می رویم که با همدیگر اختلاف نظر دارند. همان گونه که می دانید شم و قوه بویایی در انسان واحد است، هرچند هر انسانی دارای دو منخر است، اما شم و قوه بویایی را واحد شمرده اند، چرا؟ چون هردو منخر به یکجا منتهی می شوند. در هر حال اگر جانی کاری کند که قوه شامه طرف از بین برود، در اینجا دیه کامله دارد، چرا؟ زیرا هر چیزی که در انسان واحد باشد، دارای دیه کامله است. پس اگر جانی قوه شامه کسی را به کلی از بین ببرد، باید دیه کامل بپردازد. اما اگر پنجاه در صد قوه شامه را از بین ببرد، دیه اش نصف می شود. در صورت اختلاف باید طرفین مصالحه کنند. الرابع: الشّم، و فی ذهابه عن المنخرین الدّیه کامله، و عن المنخر الواحد نصفها علی إشکال فی الثانی، فلا یترک الاحتیاط بالتصالح. حضرت امام اول فتوا می دهد که منخر واحد نصف دیه دارد، بعداً می فرماید: «علی إشکال فی الثانی» وجه اشکال این است که اینها با همدیگر متصلند، یعنی نمی توانیم بگوییم که نصفش شم ندارد و نصف دیگر شم دارد. المسأله الأولى: لو ادعی ذهابه و أنکر الجانی امتحن بالروائح الحاده و المحرقه فی حال غفلته، فإن تحقق الصدق تؤخذ الدیه، و إلا فلیستظهر علیه بالقسامه و یقضی له، و إن أمکن الاستکشاف فی زماننا بالوسائل الحدیثه یرجع إلی أهل الخبره مع اعتبار التعدد و العداله احتیاطاً، فمع قیام البینه یعمل بها. این مسئله اختلافی است، «مجنی علیه» می گوید من قوه شامه ی خود را از دست داده ام، جانی می گوید این آدم دروغ می گوید، یعنی قوه شامه خودش را از دست نداده است، در قدیم الأیام وسیله آزمایش حراق بوده که در روایات هم آمده است، حراق این است که یک کهنه ای را می گیرند و آن را می سوزانند، چون بوی تند و مشمزه کننده دارد، یا او را (مجنی علیه) در معرض بوهای تند دیگری قرار می دهند تا ببینند عکس العملش در مقابل آنها چیست؟ اگر از خودش عکس العمل نشان نداد، معلوم می شود که راست می گوید، خلاصه به یک طریقی او را آزمایش و امتحان می کنند تا معلوم شود که آیا واقعاً قوه شامه خودش را از دست داده یا از دست نداده؟ اگر از طریق آزمایش و امتحان، به نتیجه نرسیدیم، نوبت به قسامه می رسد، یعنی اینجا جای قسامه است، چرا؟

بخاطر لوث، لوث عبارت است از ظن به تلف (طرف) داریم، ولی در اینجا باید لوثی ما شش تا باشد نه خمسین (پنجاه تا)، چرا؟ چون خمسین و پنجاه تا مربوط به نفس است نه به اطراف. امام (ره) می فرماید راه سومی هم برای امتحان مجنی علیه وجود دارد و آن عبارت است از وسائل و ابزار امروزی که به وسیله آنها می توان تشخیص داد که آیا قوه شامه اش از بین رفته یا نرفته. پس حضرت امام در این مسئله سه راه معین کرده است: الف: یکی همان است که در روایت آمده و آن عبارت است از حراق و محرق. ب: راه دوم قسامه است. ج: راه سوم وسائل و ابزار امروزی است (الوسائل الحدیثه)، ولی فکر می کنم که وسائل جدیده مقدم بر قسامه باشد، قسامه آخرین تیری است که باید رها کرد فلذا اگر حضرت امام قسامه را در آخر بیان می کرد، خیلی بهتر بود. المسأله الأولى: لو ادعی ذهابه و أنکر الجانی: در اینجا سه طریق و راه وجود دارد: ۱: امتحن بالروائح الحاده و المحرقه فی حال غفلته، فإن تحقق الصدق تؤخذ الدیه. ۲: و إلا- فلیستظهر علیه بالقسامه و یقضی له. ۳: و إن أمکن الاستکشاف فی زماننا بالوسائل الحدیثه یرجع إلى أهل الخبره مع اعتبار التعدد و العداله احتیاطاً، فمع قیام البینه یعمل بها. بیان مرحوم علامه مرحوم علامه در کتاب قواعد یک حرف عجیبی دارد و می گوید: «لو تبین کذب المجنی علیه، یحلف الجانی»، یعنی اگر کذب مجنی علیه روشن شد، باید جانی قسم بخورد و این خیلی حرف عجیبی است. پس از دو مرحله رد شدیم: مرحله ی اول جایی است که اختلافی در کار نیست، بلکه هر دو (جانی و مجنی علیه) اتفاق نظر دارند، اما مرحله دوم جایی است که هر دو اختلاف دارند، مجنی علیه چیزی را ادعا می کند که جانی منکر آن است، در اینجا سه راه برای آزمایش و امتحان مجنی علیه وجود دارد: ۱: مجنی علیه را در معرض بوهایی تند و تیز قرار می دهند تا ببینند آیا از خود عکس العمل نشان می دهد یا نه؟ ۲: راه دوم قسامه است، یعنی مجنی علیه باید برای اثبات ادعای خودش، شش قسم بخورد. ۳: به وسیله ابزار و ادوات امروزی، او را بیازمایند. روایت اصبح بن نباته و یشیر إلى رویه الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين ، و فیها سئل (علیه السلام) عن رجل ضرب رجلاً علی هامته فادعی المضروب أنه لا یبصر شیئاً و لا یشم الرائحه و أنه ذهب لسانه، فقال أمير المؤمنين (علیه السلام): «إن صدق فله ثلاث دیات فقیل یا أمير المؤمنين: و کیف یعلم أنه صادق؟ فقال: «أما ما ادعاه أنه لا- یشم رائحه فأنه یدنا منه الحراق (یعنی کنه ای را در جلوی رویش آتش می زنند) فإن کان کما یقول [أی بقی علی حالته السابقه فهو صادق] و إلا نحی رأسه و دمعت عینه» الوسائل: ۱۹، الباب ۴ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱. ولی این روایت عجیب است، مرحوم محقق در اینجا به این روایت عمل کرده، ولی در مسئله سماع و بصر به آن عمل نکرده است. مسئله سوم باید فرق مسئله ها را دانست، در مسئله اول هر دو (جانی و مجنی علیه) اتفاق نظر دارند، چه کلاً و بعضاً، اما در مسئله دوم هر دو اختلاف دارند، مجنی علیه چیزی را ادعا می کند که جانی منکر آن است. مسئله سوم، مسئله نقص است، یعنی نمی گوید که به کلی از بین رفته، در دومی می گفت به کلی از بین رفته، در اولی هم می گفت به کلی از بین رفته. بلی، اگر ادعای نقص کرد و گفت اگر بوی تیزی باشد، می فهمم، اما اگر بوی ضعیف باشد، متوجه نمی شوم، خلاصه مجنی علیه ادعای نقص می کند که اثباتش کار مشکلی است. متن تحریر الوسيله المسأله الثانیه: لو ادعی نقص الشّم فإن أمکن إثباته بالآلات الحدیثه و شهاده العدلین من أهل الخبره، فهو و إلا فلا یبعد الاستظهار بالأیمان، و یقضی بما یراه الحاکم من الحکومه أو الأرش. اگر نتوانستند ثابت کند که چه مقدار از شامه اش را رفته یا نرفته؟ نوبت به قسامه می رسد، چرا؟ چون لوث است، لوث عبارت است از ظن به جنایت، فرض این است که این آدم سیلی زده است، می گوید نیمی از شم من از بین رفته، اگر بوسیله آلات و ابزار جدیده قابل تشخیص است که جای حرفی نیست و اگر حتی با آلات و ابزار جدیده هم قابل تشخیص نیست، نوبت به قسامه می رسد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) خلاصه در اینجا ارش و حکومت است نه دیه، چرا دیه نیست؟ مقدارش مشخص نیست، یعنی روشن نیست که چند در صد از شامه اش از بین رفته است فلذا حکومت است نه

دیه، مگر اینکه بوسیله دستگاه و ابزار امروزی مقدارش را تشخیص بدهیم. خلاصه علت اینکه در اینجا حاکم حکومت می کند و ارش می دهد نه دیه، چون مقدار مشخص نیست، مثلاً «مجنی علیه» قسم خورد که شامه ی من کم شده، اما اینکه چه مقدار کم شده، نمی توانیم تشخیص بدهیم، چون مقیاسی برای تشخیص نداریم، در بصر و سمع مقیاس بود که بیان شد، ولی در اینجا مقیاسی برای مشخص کردن مقدارش نیست فلذا باید قائل به حکومت و ارش بشویم نه قائل به دیه. المسأله الثالثه: لو أمکن إثبات مقدار النقص بالامتحان و المقایسه بشامه أبناء سنّه كما فی البصر و السمع، لا یبعد القول به. امام (ره) در حقیقت می خواهد تدارک کند، چون ما تا کنون می گفتیم از آنجا که پایه و مقدارش روشن نیست، فلذا باید ارش بدهد، امام می فرماید ممکن است میزان نقص را روشن و مشخص کنیم، مثلاً «مجنی علیه را با هم سنّ و سال های خودش مقایسه کنیم و بینیم که آنان چه مقدار از بوهای تند و تیز مؤثر می شوند، و این مؤثر نمی شود، به همان مقدار پایه نقص را روشن کنیم.

ص: ۴۵

دیه ذهاب قوه شامه و ذائقه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب قوه شامه و ذائقه چنانچه «مجنی علیه» مدعی شود که: جناب جانی! با آن سیلی و ضربه ای که شما به صورت من زدید، علاوه براینکه صورت من سرخ شده، قوه شامه و بویایی من نیز کم شده، در اینجا چه باید کرد؟ بیان حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام می فرماید برای اثبات قول مجنی علیه دو راه وجود دارد: الف: یکی اینکه سراغ ابزار و ادوات جدید برویم، یعنی با دستگاه جدید امتحان و آزمایش کنیم که آیا واقعاً شم و بویایی او کم شده یا نه؟ ب: سپس می فرماید اگر این راه برای منتج نشد، ناچاریم که سراغ قسامه برویم، چون اصل مسئله محل بحث است که آیا کم شده یا کم نشده، عرض کردیم که میزان در قسامه این است که اصل مسئله مورد بحث باشد، مجنی علیه مدعی است که کم شده، ولی جانی می گوید کم نشده، حضرت امام می فرماید سراغ ایمان می رویم. بیان صاحب کشف اللثام مرحوم صاحب کشف اللثام می گوید باید در درجه اول امتحان کنیم، اگر امتحان راهش مسدود شد، باید قول مجنی علیه را بگیریم، چون راه دیگری نیست. ولی صاحب کشف اللثام در عین حالی که قبول دارد که قول مجنی علیه را بگیریم، اما مرحوم محقق می گوید: «قیل» یعنی گفته شده است که اینجا جای قسامه است، معلوم می شود که مرحوم محقق در عمل به قسامه در اینجا مردد است. صاحب جواهر می گوید معلوم است که ایشان چرا «قیل» گفته، به جهت اینکه قول مجنی علیه که مدعی است، قبول قول مدعی خلاف قاعده است، خرج النفس، در آنجایی که ولی الدم قسم می خورد قبول می کنیم، اما در غیر دم و در غیر مورد متیقن، قبول مدعی را قبول نمی کنند، بلکه به قاعده بالا- رجوع می کنند که الأصل برائة ذمه الجانی، این فرمایش صاحب جواهر است در تایید قول محقق. اشکال استاد سبحانی بر صاحب جواهر ما در اینجا نسبت به فرمایش جواهر یک تذکری داریم و آن است که: جناب صاحب جواهر، اگر بنا باشد که ما فقط قسامه را در نفس قبول کنیم، در تمام مسائل، دیگر شما مخالفت خواهید کرد، مانند سمع، بصر، شم و ذائقه، اگر در واقع شما به قدر متیقن اکتفا کنید، باید جناب عالی در بقیه مسائل هم به قاعده قسامه عمل نکنید. ثانیاً، اگر قسامه را در اشد قبول کردیم، باید به طریق اولی در اضعف قبول کنیم، اشد کدام است؟ اشد عبارت است از: «نفس»، جایی که ما قسامه را در نفس قبول کردیم که اشد است، باید به طریق اولی در اضعف

قبول کنیم. پس کاشف اللثام طرفدار قول مجنی علیه است فلذا می گوید: «لا يعلم إلا من قبله» اگر قبول نکنیم، پس چه کنیم، منتها باید قسم بخورد. مرحوم محقق می گوید قیل، صاحب جواهر می گوید وجه «قیل» این است که قاعده قسامه مال قدر متقین است که نفس باشد نه مال بقیه. ما عرض می کنیم اگر قسامه را در اینجا قبول نکنیم، باید در کلیه مسائل گذشته هم که منافع بود، قبول نکنیم، این اولاً، و ثانیاً عرف القای خصوصیت می کند، جایی که در اشد قبول کردیم که نفس باشد، در اینجا باید به طریق اولی قبول کنیم. المسأله الثالثه: لو أمکن إثبات مقدار النقص بالامتحان و المقایسه بشامه أبناء سنه كما فی البصر و السمع لا یبعد القول به. فرق مسئله دوم با سوم این است که بحث در دومی کبراست، اما بحث در سومی صغراست، حالا بنا شد که قول مجنی علیه را در نفس قبول کنیم، چه رقم قبول کنیم مقدار نقص را؟ لو أمکن إثبات مقدار النقص بالامتحان و المقایسه بشامه أبناء سنه كما فی البصر و السمع لا یبعد القول به. مثلاً دو تا جوان هستند که در یک محل زندگی می کنند و هر دو هم پسر خاله هستند، این پسر خاله صحیح را امتحان می کنیم که تا کجا بو را استشمام می کند، مثلاً تا ده متری استشمام می کند و بیشتر از آن استشمام نمی کند، یعنی از چند طرف امتحان می کنیم که تا کجا بو را استشمام می کند، آنگاه جناب مدعی را می بریم و مورد امتحان قرار می دهیم، تا ببینیم که تا کجا استشمام نمی کند؟ فرض کنید که تا پنج متری، عقب و جلو می کنیم، اگر گفت تا پنج متری را استشمام می کنم، معلوم می شود که راست می گوید و الا در اولی بگوید مقدارش کمتر و بیشتر باشد، معلوم می شود دروغ می گوید، فرض کنید که آن یکی شد ده متر، و این شد پنج متر، معلوم می شود که نصف شامه اش از بین رفته است. المسأله الرابعه فرع اول مسئله چهارم این است که اگر قبل از پرداخت دیه، قوه شامه عود کرد، یعنی قبل از آنکه جانی دیه را بپردازد، قوه شامه مجنی علیه برگشت، در اینجا مسلماً حکومت است، چرا؟ چون معلوم می شود که شامه از بین نرفته و فقط یکماه تعطیل شده، ولی بخاطر تعطیلی یکماه باید ارش بدهد، اگر عکس شد، «و لو عاد بعده» یعنی بعد از پرداخت دیه، قوه شامه او عود کرد و برگشت، امام می فرماید در اینجا اشکال است و بهتر این است که با همدیگر مصالحه کنند. فرع دوم فرع دوم این است که یکسال حاکم وقت قرار داده بود، ولی نیمه سال مجنی علیه مرد و از دنیا رفت، باید همه دیه را بدهد، چرا؟ استصحاباً إلى السنه. اما الصوره الأولى (منظور فرع اول است)، حضرت امام میزان را عود قبل الأدا و بعد الأداء قرار داده و حال آنکه در روایات میزان، فوت قبل الأداء و بعد الأداء نیست، بلکه میزان قبل السنه و بعد السنه است، امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «ینتظر السنه»، اگر برگشت، ارش و حکومت است و اگر برگشت دیه است، میزان سنه است نه قبل الأداء و بعد الأداء. پس عبارت امام با آن قواعد کلی سازگار نیست. «لو عاد الشّم قبل أداء الدّیه» باید ایشان می فرمود: «لو عاد قبل خروج السنه» البته در اینجا حکومت است. «و لو عاد بعده» باید بگوید عاد بعد السنه، نباید بگوید: «فیه إشکال»، بلکه بگوید اصلاً حق باز گشت نیست، چرا؟ لانه هبه جدیده من الله سبحانه. حضرت امام (ره) در اینجا میزان را قبل الأداء و بعد الأداء قرار داده و حال آنکه میزان باید قبل السنه و بعد السنه باشد. اگر قبل السنه باشد، حتماً حکومت است، اما اگر بعد از سنه باشد، نباید بگیرد، نه اینکه «و فیه اشکال و لا بدّ من التخلّص بالتصالح». بر گردیم به فرع دوم، فرع دوم این است که اگر قبل از آنکه سال تمام بشود، طرف (مجنی علیه) مرد، آقایان می گویند باید همه دیه را بدهد، چرا؟ از کجا معلوم می شود که سال تمام نشده، قوه شامه او بر می گشت، می گوئیم استصحاب می کنیم، ما در جواب گفتیم، استصحاب عبارت است از جلب گذشته است به حالا، اما از حالا به آینده، فقط یک نفر به این استصحاب عمل کرده و آن مرحوم آیه الله خوئی است، مثلاً در حائض شک می کنیم که آیا استمرار دارد یا نه؟ استصحاب می کنیم و می گوئیم در آینده هم استمرار دارد، پس در اینجا چه کنیم؟ فالأولی بالاستدلال باشتغال الذمه، اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد. اگر ارش بدهیم که داریم ذمه ما بری شد یا نه؟ اما اگر دیه بدهیم، یقین داریم که ذمه ما بری شده است. اشکال ممکن است کسی

بگویند چطور در اینجا اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، اگر دیه بدهد، برائت یقینی است، اگر ارش بدهد، شک در برائت است و حال آنکه ما نحن فیه از قبیل اقل و اکثر استقلالی است، چون نمی دانیم هشت دینار بدهکارم اگر حکومت باشد یا هزار دینار بدهکارم اگر دیه باشد؟ و قد اتفق الأصولیون و الأخباریون علی البرائه، همه بر برائت اتفاق دارند، پس باید در اینجا همان حکومت را بگیریم نه دیه را، چرا؟ زیرا بازگشت علم اجمالی إلى اقل و اکثر استقلالی است. جواب در جواب می گوئیم که مصب علم اجمالی (یعنی جایی که علم اجمالی می ریزد) و متعلق علم اجمالی اقل و اکثر نیست، بلکه متعلق اجمالی عنوانان متباینان است، احدهما الدیه و الآخر الأرش، عنوان ها متباینند، بلی مصادیق اینها اقل و اکثر هستند و الا خودشان متباین هستند و قانون اصولی ها در متباینین احتیاط است، مثلاً نمی دانیم که ظهر واجب است یا جمعه؟ باید عمل به احتیاط کرد و هر دو را خواند، پس باید ما جمع کنیم بین دیه و حکومت، جمعش این است که اگر دیه را بدهیم، هم دیه را داده ایم و هم حکومت را. میزان در تنجیز علم اجمالی، متعلق علم اجمالی است، علم اجمالی من یا دیه است یا حکومت و ارش، و این دوتا متباینان هستند و قانون در متباینین جمع بین المتباینین است. المسأله الخامسه: لو قطع الأنف فذهب الشّم فدیتان، و کذا لو جنى عليه جنایه ذهب بها الشّم فعليه مع ديه ذهابه، ديه الجنایه. و لو لم یکن لها ديه مقدره فالحکومه. مسئله پنجم در باره این است که جانی بینی کسی را قطع کرد و این سبب شد که شامه ی او نیز از بین برود، در اینجا دوتا ضربه بر او وارد کرده است، یعنی هم این آدم بی بینی شد و هم شامه را از دست داد، چه باید کرد؟ در اینجا دوتا دیه است، یک دیه برای قطع بینی و دیگری هم برای از بین رفتن شامه، چرا دو دیه است؟ اصل عدم تداخل است. هم چنین اگر جانی جنایتی کرد که شم طرف از بین رفت، فرض کنید که یک سیلی به صورت او زد و با این سیلی هم صورت طرف سرخ شد و هم شامه اش از بین رفت، در اینجا یک دیه است و یک حکومت، دیه بخاطر شامه است، حکومت هم بخاطر سرخی صورت. الخامس: الذوق پنجمین منفعت، قوه ذائقه است، اگر جانی کاری کند که ذائقه طرف از بین برود، در اینجا چه باید کرد؟ حضرت امام در اینجا تحت تاثیر صاحب جواهر و دیگران قرار گرفته و لذا می گویند: «و قيل فيه الدیه» کأنه ذائقه را دست کم گرفته. و هو و إن لم یکن بیعیّد لکن الأقرب فیه الحکومه. این بستگی دارد که آیا روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان، حواس خمسسه را می گیرد یا نه؟ اگر بصر، سمع و شامه را می گیرد، باید ذائقه را هم بگیرد، آقایان خیال می کنند که ذائقه دست کم است و حال آنکه این گونه نیست، چون اگر ذائقه در انسان نباشد، انسان مزه و لذت هیچ غذایی را احساس نمی کند و فقط شکمش پر می شود. بنابراین، ما نباید ذائقه را دست کم بگیریم، بلکه ذائقه در کنار بصر، سمع و شامه است. بلی، این مقدار فرق دارد که می توانیم خدای سبحان را با دوتای اول توصیف کنیم و بگوئیم: «الله سمیع، الله بصیر»، اما نمی توانیم بگوئیم: «الله ذائق، الله لامس و شام»، این سه تا از اوصاف خدا نیست، از این معلوم می شود که آن دوتا اشرف هستند و لذا می توانیم خدا را به آنها توصیف نمود و گفت: «الله سمیع و بصیر»، اما این سه تای دیگر غیر اشرف می باشند، از این رو به خدای سبحان نمی توانیم بگوئیم: «الله ذائقه و لامس و شام» یعنی رتبه این سه تا پایین تر است، اما در انسان مادی این سه تا خیلی نقش دارند. عبارات فقها لا شک أنّ فی الذوق شیئاً علی الجانی، فهل الواجب علیه الدیه أو الحکومه؟ ذهب المحقق إلى الأول، فقال: یمكن أن یقال فیه الدیه، لقولهم علیهم السلام: کلّ ما کان فی الإنسان منه واحد ففیه الدیه» شرائع الاسلام: ۴/۲۷۴. و یمكن أن یستدل علیه - زیاده علی ما ذکر - أنه منعه اللسان، یعنی تنها منفعت زبان، گفتار نیست، بلکه گفتار یکی از منافع زبان است، و یکی از منافع زبان ذائقه است. و قد تقرر أنّ فی اللسان الدیه. و الذوق إحدى المنافع كالسمع و البصر و الشّم ففیه الدیه مثلها بل أعظم من الشّم» مفتاح الکرامه: ۲۱/۳۵۴ و تأمل فیه المحقق و قال فی الجواهر: بأنّه قد یشکل بما أسلفناه سابقاً من تبادل العضو الواحد منه لا المنفعه، و الأصل البرائه فیتجه فیه الحکومه، الجواهر: ۴۳/۳۱۱، می گویند از این روایات اعضا تبادل

می کند، کدام روایات؟ روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم. ما از این اشکال دو جواب دادیم، اگر این اشکال وارد باشد، پس همه فتاوی گذشته عوض می شود، فلذا به جای دیه، باید بگوییم حکومت. و ثانیاً، وقتی در اعضا مسئله را می گویند، منافع عضو به طریق اولی باید همان حکم اعضا را داشته باشد، چرا؟ چون عضو بخاطر منافعش ارزش دارد و الا اگر عضوی باشد بدون منفعت، چندان ارزش ندارد، پس اگر در عضو گفتند، باید در منافع به طریق اولی بگویند.

ص: ۴۶

دیه ذهاب قوه ذائقه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ذهاب قوه ذائقه حضرت امام در اینجا دو مسئله را مطرح می کند، مسئله اول این است که «جانی» بر کسی جنایت کرده و «مجنی علیه» معتقد است که قوه ذائقه و چشایی من از بین رفته، بحث در اصلش است که آیا رفته یا نرفته؟ اما در مسئله دوم اصل رفتن آن مسلم و قطعی است، منتها بحث در این است که چند در صد آن از بین رفته، آیا پنجاه در صدش از بین رفته یا است یا کمتر و بیشتر؟ بنابراین در مسئله اولی اصل رفتن مطرح است، ولی در دومی اصل رفتن مسلم است، بحث در مقدار آن است، یعنی در این است که چه مقدار آن رفته است؟ قهراً در اولی مسئله لوث پیش می آید، سابقاً عرض میزان لوث را بیان کردیم و گفتیم که لوث در کجاست، لوث در جایی است که در اصلش بحث کنند که آیا شده یا نشده و اماراتی برای جنایت باشد، آنجا جای لوث است، اما در دومی جای لوث نیست، بلکه جای «البینه للمدعی و الیمین لمن أنکر» است، چون در دومی اصلش را قبول دارد، منتها نزاع و اختلاف در کمیت و مقدار آن است. بررسی مسئله اول اگر طرف (مجنی علیه) ادعا دارد که در اثر سیلی که بر صورت من زدی یا غذای داغی که بر من خوراندی، ذائقه من از بین رفته، «مجنی علیه» ادعا دارد، ولی جانی منکر است، در اینجا امام می فرماید اول سراغ کار شناس برویم، ببینیم که کار شناس و اهل (دو نفر عادل اهل خبره) در حق این آدم چه می گویند، اگر آنان تصریح کردند که ذائقه این آدم از بین رفته، مسلماً قول آنها مقدم است، چرا؟ چون بینه است و لوث در جایی است که بینه در کار نباشد. بلی، اگر قول اهل خبره نتیجه بیخس نبود و آنها نتوانستند تشخیص بدهند، در این صورت، نوبت به لوث می رسد، «مجنی علیه» باید شش تا قسم بخورد، قهراً دیه کامل را اخذ می کند (البته بنابراینکه ذوق هم دیه کامل داشته باشد) متن تحریر الوسیله المسأله الأولى: لو أمکن التشیخ بالوسائل الحدیثه یرجع إلی شاهدین عدلین من أهل الخبره، - چرا؟ چون بینه است و بینه هم مقدم بر لوث می باشد، اگر بینه نباشد و اماره ای برای لوث نیست، ولی این ظاهراً خلف فرض است، چون فرض این است که اماره برای لوث است، زده و جنایت کرده، - و إلیما فإن اختلفا و لا أماره توجب اللوث فالقول قول الجانی، و مع حصوله یستظهر بالأیمان. قبلاً گفتیم که این فرض، خلف فرض است، این تعبیر امام که می فرماید: «و لا - اماره توجب اللوث»، این خلف فرض است، چون فرض این است که جنایتی شده است، سیلی بر صورت او زده یا دوائی خورانده، اصل لوث مسلم است، اگر اماره ای برای لوث نباشد، در آنجا مسلماً قول، قول جانی است. خلاصه حضرت این مسئله را سه مرحله ای کرده، در درجه اول اهل خبره است، در درجه دوم اگر اماره ای برای لوث نیست، قول، قول جانی است، اگر اماره باشد، قول «مجنی علیه» مقدم است. ولی من عرض می کنم که فرع دوم خلف فرض است، چون فرض مسئله در جایی است که جنایتی انجام گرفته، ولی نتیجه اش مورد اختلاف است، «مجنی

«علیه» می گوید خوراندن فلاں غذا یا سیلی که به صورت من زدی، سبب از بین رفتن ذائقه من شده، این محل بحث است. الثاني: إذا لم يتمكن من إعمال الوسائل الحديثه و اختلف الجاني و المجنى عليه فقد ذكر المصنّف هنا صورتين: ۱: عدم أماره توجب اللوث فالقول قول الجاني يمينه. ۲: مع وجود اللوث فيستظهر بالإيمان... لكن الصورة الأولى غير مفروضه في المقام لاتفاق الجاني و المجنى عليه على وقوع الجنايه التي ربما تؤثر على الذوق أيضا. و تورث اللوث أي الظن بصدق قول المدعى. بنابراین، دومی در مانحن فيه صحیح است، ولی سالبه به انتفاء موضوع است، سومی بد نیست، یعنی اگر اماره بر لوث است، مسلماً قول مجنی علیه با ایمان سته مقدم است. پس در مسئله اولی، در متن سه فرع را فرض کرده: الف: اهل خبره هستند، ب: اماره بر لوث نیست، ج: اماره بر لوث هست، اهل خبره مسلماً بینه است، دومی اگر اماره بر لوث نیست، «البینه علی المدعی و الیمن علی من أنکر»، سومی اگر اماره بر لوث است، یعنی قرائن بر صدق مدعی است، آنجا قول مجنی علیه بالإیمان السته مقدم است، خدشه ای که ما وارد کردیم این بود که صورت دوم نتیجه صحیح است، ولی در مسئله ما فاقد موضوع است. بررسی مسئله دوم المسأله الثاني: لو تحقق النقصان - اصل نقصان مسلم است، ذوق این آدم کم شده - يرجع إلى الحاكم ليحسم ماده النزاع بالتصالح أو بالحكم، و الأحوط لهما التصالح. حضرت امام نقصان را مسئله مسلمی گرفته، و گفته است که کمیت محل بحث است، یعنی جانی منطقه و مرحله پایین تر را می گوید، ولی «مجنی علیه» منقطه ی بالاتر را ادعا دارد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا دوتا احتمال می دهد: ۱: حکومت. ۲: مصالحه، منتها ایشان مصالحه را ترجیح می دهد. بیان استاد سبحانی ولی من فکر می کنم که هیچکدام درست نیست (لا - هذا و لا ذاك)، بلکه در اینجا محاسبه میکنند، یعنی می بینند که چه مقدار ذائقه اش از بین رفته، اگر واقعاً با یک محاسبه ای فهمیدند که پنجاه در صد ذائقه اش از بین رفته، نصف دیه را می دهند، اگر ثابت کردیم که پنجاه در صدش از بین رفته، در این صورت می گوییم باید نصف دیه را بدهد. و اگر ثابت کردیم که سی در صد آن از بین رفته، می گوییم باید ثلث دیه را بدهد. خلاصه اینکه اگر راه کشف باشد، نباید فوراً سراغ حکومت و یا تصالح برویم. نا گفته نماند که این مطلب را از مفتاح الكرامه نقل کردم، صاحب مفتاح الكرامه می فرماید، اگر راه کشفی است، اول سراغ راه کشف بروید، اگر راه کشف مسدود باشد، در اینجا تصالح بهتر از حکومت است، چرا؟ چون راه برای حکومت بسته است، یعنی قاضی چه رقم تشخیص بدهد که چگونه است؟ برای اینکه رضایت هر دو طرف را به دست بیاوریم، ناچاریم که بگوییم تصالح و لذا حضرت امام می فرماید: التصالح. عبارت مفتاح الكرامه و لا يخفى وجود الإجمال في عبارة المحقق و العلامة و مثلهما الماتن، و الظاهر أنّ محلّ الكلام وجود الاتفاق بين الطرفين على أصل النقصان، غير أنّ المجنى عليه يحده بالنصف و الثاني (جانی) بالربع ففي هذه الصورة حلف المجنى عليه ثلاثه أيمان و دفع إليه نصف الدية، و لا حاجة إلى الحكومه. راه تشخیص در اینجا لوث است، یعنی از طریق لوث می توانیم حد را معین کنیم. بررسی مسئله سوم تا اینجا دو مسئله را خواندیم، در سمثل اولی اصلش محل بحث است، اما در مسئله دومی، کمیت محل بحث است. المسأله الثالثه: لو قطع لسانه...، اگر جانی زبان کسی را قطع کند، قهراً ذائقه هم از بین می رود، چون ذائقه قائم با زبان است به شرط اینکه به سقف دهان هم بخورد، آیا در اینجا باید دو دیه بدهد یا یک دیه؟ یک دیه باید بدهد نه دوتا. چرا؟ چون ذائقه تابع زبان است، خلاصه چیزی های که جنبه تبعی دارد، اگر مستقلاً از بین برود، دیه دارد، اما به تبع دیگری از بین برود، آن دیه ندارد. لو قطع لسانه فليس إلبا الدية في اللسان، و الذوق تبع، و لو جنى عليه جنايه أخرى ذهب بذوقه ففي الذوق ما عرفت - یعنی یا حکومت است یا دیه، - و فی الجنايه ديتها - اگر دیه داشته باشد، ولی بعضی از جنایات دیه اش در روایات نیست - و لو لم یکن دیه مقدّره فالحکومه. این یک قاعده کلیه است که هر جا جنایت جنبه ی تبعی دارد، دیه ندارد، اگر استقلال باشد، دیه دارد. اگر جانی یک جنایت دیگری بکند و اثر در ذائقه گذاشت، ذائقه از نظر ما دیه دارد، ولی از نظر امام حکومت است نه

دیه. چرا امام در اینجا تردید دارد؟ تردید ایشان برای این است که می گوید روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله ابن سنان منافع را نمی گیرد، فقط اعضا را می گیرد، ولی ما گفتیم در این دو روایت همان گونه که اعضا را می گیرد، منافع را هم می گیرد. المسأله الرابعه: لو جنى على مغرس لحيته فلم يستطع المضع فالحكومه، و قيل بالديه. «مغرس» به جایی می گویند که لحیه از آنجا می روید و سبزی می شود، اگر جانی جنایتی به مغرس لحیه کرد، به گونه ای که مجنی علیه نمی تواند غذا را بجود، ناچاریم که غذا را از راه سرم یا از راه دیگر تزریق کنند، جنایت بر مغرس لحیه کرد، که خودش داستانی دارد، اگر مغرس لحیه کسی را جنایت کردند، دیه اش چه مقدار است؟ بحث ما در توابعش است، اگر آمدیم مضغ را از بین برد به گونه ای که این آدم نمی تواند غذا را بجود، البحث البحث، امام در اینجا نمی تواند در اینجا قائل به دیه باشد، چرا؟ چون امام شک دارد که آیا آن روایات (روایت هشام بن سالم و عبد الله بن سنان) منافع را هم می گیرد یا نه؟ آیا ما می توانیم به دیه قائل بشویم، می توانیم روایت هشام بن سالم که می گوید: «ما كان في الإنسان واحداً فديه كامله و ما كان اثنين نصف الدية»، آیا مضغ را آن دو روایت (روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان) می گیرد یا نه؟ گفتیم حواس خمسہ را می گیرد، یعنی ذائقه را می گیرد، شامه را می گیرد، اما جویدن غذا (هرچند مهم است) را آن دو روایت می گیرد یا نه؟ امام ترجیح می دهد حکومت را، چرا؟ چون ایشان شک در شمول این دو روایت دارد ولذا می فرماید: «و قيل بالديه» کسانی که می گویند این دو روایت حتی مضغ را هم می گیرد، قائل به دیه هستند. اگر بخواهیم در اینجا احتیاط کنیم، احتیاط موافق با تصالح است، چون الأمر مردد بین الحکومه و الدیه. اشتغال یقینی، براءت یقینی می خواهد، تصالح در اینجا بهتر است، ممکن است آقایان بگویند که این از قبیل اقل و اکثر است، چون دیه بیشتر است و حکومت کمتر، ما جواب این را بیان کردیم و گفتیم مصب علم اجمالی مصداق نیست، مصب علم اجمالی عنوانین است، یعنی دیه و حکومت، بلی، اگر مصب علم اجمالی مصداق باشد، اقل و اکثر است، چون دیه بیشتر است و حکومت کمتر. اما اگر بگوییم مصب علم اجمالی عنوانین است، هذا از قبیل متباینین است و در متباینین احتیاط می کنیم. خیال نشود که متباینین باید همیشه جدا باشند، مثل اینکه گفته صلوات این طرف یا آن طرف، یا صلوات جمعه یا صلوات ظهر، نه متباینین باید عنواناً متباین باشد، ممکن است قابل مصداق باشد، مثلاً نمی دانم اکرام عالم بر من واجب است یا اکرام قرشی و سادات؟ این از قبیل متباینین است و حال آنکه مصداقاً قابل جمعند، مثلاً من عالم سید را اکرام می کنم که عنوان عالم بر او منطبق است و هم عنوان سید، بنابراین، خیال نشود که متباینین باید در خارج متباین باشند، ما می گوییم این گونه نیست، مثلاً نمی دانیم یا احترام عالم واجب است یا احترام سید؟ اینها متباینین هستند هر چند نسبت به سید عالم قابل جمع هستند. اینجا علی الظاهر نمی دانیم یا حکومت است یا دیه، عنوانان متباینان، بهتر تصالح است. المسأله الخامسه: لو عاد الذوق تستعاد الديه، و الأحوط التصالح. اگر مجنی علیه دیه را از جانی گرفت، ولی بعد از مدتی ذائقه اش برگشت، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا دیه عودت داده می شود، اما احوط مصالحه است. البته این در صورتی است که قبل از انقضا مدت برگردد، اما اگر بعد از انقضای مدت (که همان یکسال است) برگردد، دیه عودت داده نمی شود، چرا؟ چون یک موهبتی الهی است. المسأله السادسه: قيل: لو أصيب بجنايه فتعذرّ عليه الإنزال ففيه الديه. حضرت امام چهار صورت را در اینجا بیان می کند: الف: صورت اول این است که جانی با چوب یا چیز دیگری کسی را زد یا او را ترساند، این سبب قطع انزال مجنی علیه شد، یعنی در اثر این ضربه انزالش قطع شد و دیگر انزال نمی شود، یعنی انزال برایش ممکن نیست، غالباً در اثر ترس یک چنین چیزی برای انسان پیش می آید. ب: صورت دوم این است که احتمال برایش مشکل شد، یعنی نمی تواند زن را باردار و حامل کند، یعنی نطفه اش بچه درست کن نیست، منی دارد، ولی نمی تواند زن را آبستن کند. ج: صورت سوم این است که هم انزال دارد و هم احتمال، ولی این آدم از جماع لذت نمی برد، مثلاً جماع برای مانند ادرار کردن است،

لذت را از بین برده. د: صورت چهارم این است که اصلاً آن عضو منتشر نمی شود. بنابراین، چهار مسئله داریم، در اولی انزال نیست، در دومی احمال نیست، یعنی نمی تواند زن را آبستن کند، در سومی لذت نیست، در چهارمی قدرت بر جماع نیست.

ص: ۴۷

دیه ذهاب منافع دستگاه تناسلی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب منافع دستگاه تناسلی حضرت امام در این مسئله، چهار فرع را متذکر است. فرع اول فرع اول این است که کسی را ترساندیم و در اثر ترس، برای این آدم انزال امکان پذیر نیست. فرع دوم فرع دوم این است که انزال دارد، اما نطفه اش بچه زان نیست و نمی تواند زن را آبستن کند. فرع سوم فرع سوم این است که از جماع خود لذت نمی برد، یعنی انزال دارد، ولی از جماع خود لذت نمی برد. فرع چهارم الفرع الرابع: انقطع اجماعه، یعنی دستگاه تناسلی او منتشر و بلند نمی شود. بررسی فرع اول فرع اول این بود که جانی کاری کرده است که «مجنی علیه» قدرت بر انزال منی را ندارد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام می فرماید دیه کامله دارد (فیه الدیة). باید دید که دلیل ایشان بر این فتوا چیست؟ ایشان سه تا دلیل برایش اقامه نموده است: الف: دلیل اول ایشان روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم است که می گویند هر چیزی که در انسان واحد است، دیه کامل دارد، یعنی دامنه اطلاق این دو روایت را خیلی وسیع و گسترده گرفته اند که حتی مانحن فیه را هم می گیرد، یعنی انزال را هم می گیرد. ولی به نظر من این دو روایت یک چنین اطلاقی را ندارد. خبر سماعه ب: دلیل دوم خبر سماعه است، و عن علی بن ابراهیم ثقه است، عن محمد بن عیسی - عیسی بن عبید، هر موقع بگویند محمد بن عیسی، مراد محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است و ایشان ثقه است، عن یونس - یونس بن عبد الرحمن - عن زرعه، عن سماعه - این دو نفر واقعی هستند - عن ابي عبد الله (عليه السلام): ...، و فی الظهر إذا انكسر حتى لا ينزل صاحبه الماء الدیة کامله... الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۷، با چوب به کمر کسی زدند و کمر او شکست و این سبب شد که این آدم انزال هم نشود، حضرت امام در اینجا می فرماید: «الذیة کامله» آیا این روایت دلالت بر مانحن فیه دارد؟ اگر دقت کنید این حدیث دلالت بر مانحن فیه ندارد، این دیه مال کسر و شکستگی است نه مال انزال. روایت ابراهیم بن عمر ج: دلیل سوم خبر ابراهیم بن عمر است. محمد بن یعقوب (کلینی)، عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن محمد بن خالد البرقی (جد علی بن ابراهیم است، علی فرزند ابراهیم، ابراهیم، فرزند هاشم، هاشم هم فرزند محمد بن خالد برقی است)، عن حماد بن عیسی (ایشان در سال: ۱۹۰ فوت کرده) عن ابراهیم بن عمر، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فی رجل ضرب رجلاً بعضاً فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و هو حتى بسّ دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، مراد از: «انقطع جماعه» یعنی انزال ندارد. این روایت هم دلالتش ضعیف است، چون لعل مراد از «انقطع جماعه» این باشد که دستگاه تناسلی او منتشر و بلند نمی شود، تا انتشاری نباشد، عمل جنسی محقق نمی شود، این روایت اگر دلالت هم داشته باشد، ناظر به فرع چهارم است. پس فرع اول که سه دلیل داشت، دلیل اول و دومش دلالت نداشت، اما دلیل سومش بعید نیست که بگوییم دلالت دارد. بررسی فرع دوم الفرع الثانی: لو تعذر علیه الإحمال و إن كان ينزل. یعنی نطفه اش از بین رفته، یعنی نطفه اش قابلیت بچه زایی را ندارد. به بیان دیگر این آدم عقیم شده،

در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا هم دوتا دلیل اقامه کرده اند که دیه دارد: یکی همان روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم است و دیگری روایت سلیمان بن خالد است. محمد بن یعقوب (کلینی) عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد (اهوازی) عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سلیمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كسر بعصوه فلم يملك اسنّه، ما فيه من الدّيه، فقال: «الدّيه كامله، سألته عن رجل وقع بجاريه فأفضاها و كانت إذا نزلت بتلك المنزله لم تلده؟ فقال: الدّيه كامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب ديات المنافع، الحديث ۹، با این حدیث استدلال کرده اند به احمال مرد، و حال آنکه روایت مربوط به احمال مرد نیست بلکه مربوط به این است که زن بار دار نمی شود، یعنی به قدری این زن را افضا کرده است که قدرت آبستن شدن را ندارد، این چه ارتباطی به مسئله ما دارد! چون مسئله مربوط به احمال مرد است و حال آنکه این روایت مربوط به این است که زن به اندازه افضا شده که آبستن نمی شود، مگر اینکه بگوییم در جایی که در حمل دیه کامل باشد، در احمال به طریق اولی دیه کامل است. روایت معارض مرحوم صاحب جواهر می گوید این روایت معارض دارد و آن خبر ابی بصیر است: نعم هناك حدیث معارض و هو خبر أبی بصیر، قال: قلت لأبی جعفر (عليه السلام) ما ترى فی رجل ضرب امرأه شابه علی بطنها فعقر رحمها فأفسد طمثها (حيض) و ذكرت أنه قد ارتفع طمثها عنها لذلك و قد كان طمثها مستقيماً، قال: «ينتظر بها سنه فإن رجع طمثها إلى ما كان و إلا استحلفت و غرم ضاربها ثلث ديتها لفساد رحمها و انقطاع طمثها» الوسائل: ۱۹، الباب ۱۰ من أبواب ديات المنافع، الحديث ۱. صاحب جواهر می گوید این روایت معارض است با روایت قبلی، چرا؟ چون وقتی رحم فاسد شد و حیض مستقر نشد، این زن آبستن نمی شود و حال آنکه در روایت قبلی گفت دیه کامله، و در اینجا می گوید ثلث. به نظر ما این معارض نیست، زیرا مورد این روایت با مورد روایت قبلی فرق می کند، مورد روایت اول افضاست و حال آنکه در این روایت سخن از افضا نیست، بلکه می گوید کسی به او زده و این سبب شده عادت ماهیانه اش نظم خودش را از دست بدهد. ولی اگر مراد از فساد رحم، این باشد عقیم شده و آبستن نمی شود، باید در این جهت بحث کنیم که کدام یکی از این دو روایت را بگیریم، سند این حدیث (حدیث ابو بصیر) هم خوب است. پس در فرع به دیه کامل دلالت داشت، فرع دوم روایت متعارض داشت، منتها حضرت امام عمل به احتیاط کرده و فرموده دیه، و الا از نظر قواعد باید ثلث را بدهد. بررسی فرع سوم الفرع الثالث: لو تعذر علیه الالتذاذ بالجماع فرع سوم این است که جانی در اثر ضربه ای که بر «مجنی علیه» وارد کرده، لذت جماع را از او گرفته، یعنی انزال و احمال دارد، منتها از جماع خود لذت نمی برد. نظر حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا هم می فرماید دیه کامل دارد. ولی به نظر ما دیه کامل بعید است، زیرا هیچ نوع دیه برایش نداریم، مگر روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم، بگوئیم حتی لذت جماع را هم می گیرد. بررسی فرع چهارم فرع چهارم این است که: «انقطع الجماع» نشر آلت نیست، یعنی دستگاه تناسلی منتشر و بلند نمی شود، در اینجا هم حضرت امام می فرماید دیه دارد، و حال آنکه اینجا از قبیل شلل است و در شلل قائل به ثلث دیه شدیم. متن تحریر الوسیله السادس: قيل: لو أصيب بجنايه فتعذر عليه الإنزال ففيه الدّيه، و كذا لو تعذر عليه الاحبال، و كذا لو تعذر عليه الالتذاذ بالجماع، و في الجميع إشكال، و الأقرب الحكومه، نعم لا يترك الاحتياط في انقطاع الجماع أي تكون الجنايه سبباً لانقطاع أصل الجماع و عدم نشر الآله. السابع: في سلس البول الدّيه كامله یکی از منافی که مطرح می باشد، سلس البول است، سلس البول گاهی دائم است، یعنی از اول صبح تا غروب است، گاهی نصف النهار است، یعنی از اول فجر تا نصف النهار است، گاهی ثلث است، پس گاهی تمام دوازده ساعت است و گاهی شش ساعت می باشد و گاهی سه ساعت، در اینجا چه کنیم؟ آقایان می گویند اگر تمام روز است، دیه کامل دارد، اگر تا نصف النهار است، در آنجا نصف دیه، اگر ثلث است، در آنجا ثلث است.

دیه سلس البول و ذهاب صوت كتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه سلس البول و ذهاب صوت بحث ما در باره منافع است، یعنی گاهی جنایت بر نفس است و گاهی جنایت بر منافع است و گاهی بر اعضاست، نفس و اعضا را خواندیم، و فعلاً بحث ما در باره منافع است. هفتمین منفعتی که انسان دارد، این است که فضول بدن به آسانی رد بشود، یعنی سموم بدن رد بشود، اگر دستگاه رد فاضل در انسان نباشد، انسان مشمول سموم قتاله می شود. خلاصه مجرای بول و غائط یکی از منافع انسان است که بدینوسیله سموم و فضول بدن دفع می شود. حال اگر کسی بر دیگری ضربه ای وارد کرد، این سبب شد که طرف دچار سلس البول بشود، یعنی نمی تواند بول خودش را نگهدارد، در اینجا چه کنیم. اقوال مسئله ۱: قول اول قول مشهور است، مشهور می گویند اگر جنایت سبب سلس البول بشود، مطلقاً دیه دارد. اتفاقاً این مسئله دو روایت هم دارد، یعنی علاوه بر اینکه مشهور است، دو روایت هم دارد. البته محقق می فرماید هر دو روایت ضعیف است. ما نخست روایت را می خوانیم و سپس وجه ضعفش را بیان می کنیم تا روشن شود که چرا ضعیف است، آنگاه راه جبران ضعفش را هم ارائه می دهیم. قول اول این است که مطلقاً در اینجا دیه است، دو روایت بر این مسئله دلالت دارد، قبل از خواندن روایت، کلمات علما را بخوانیم. الأول: المشهور بین الأصحاب ثبوت الدیه فی سلس البول و هو نزوله ترشحاً لضعف القوه الماسکه. قال الشيخ: و أمّا الإفضاء فينظر فإن كان البول مستمسكاً ففيه ثلث الدیه و إن كان مسترسلاً فعليه الدیه و لا حكمه. المبسوط ۷/۱۵۰. و قال العلامة فی التحرير، فی سلس البول الدیه. تحرير الأحكام: ۵/۶۱۳. و قال فی القواعد: فی سلس البول الدیه. قواعد الاحكام: ۳/۶۸۹. روایت غیاث بن إبرهیم ۱: و باسناده (اسناد شیخ، شیخ در: ۴۶۰، فوت کرده) عن محمد بن أحمد بن يحيى - عمران اشعري، صاحب نوادر الحكمه در سال: ۲۹۳، فوت نموده، قهراً بینهما فاصله خیلی زیاد است، فلذا سندش را در آخر تهذیب ذکر کرده، - عن محمد بن الحسين - یعنی محمد بن الحسين بن أبي الخطاب است، متوفای: ۲۶۲، - عن محمد بن يحيى الخزاز - وفاتش در دست نیست - عن غياث بن إبراهيم - ضعف در غياث بن إبراهيم است، البته مرحوم نجاشی توثیق کرده، ولی چون زیدی است، مرحوم محقق می فرماید ضعف دارد، دلیل زیدی بودنش این است که می گوید: عن جعفر، یعنی نمی گوید: عن أبي عبد الله (عليه السلام) امام صادق علیه السلام را جزء روایت فرض کرده است، ولی از نظر من چندان مشکلی در این روایت نیست، درست است که زیدی بطری است و نجاشی می گوید ثقه است، ایشان در کتب اربعه یکصد و هشتاد و یک روایت دارد، عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه (عليه السلام): «أن علياً (عليه السلام) قضى فى رجل ضرب حتى سلس بوله بالدیه كامله» الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحديث ۴. این روایت قابل عمل است. ۲: عبد الله بن جعفر فى (قرب الإسناد) عن السندي بن محمد، عن أبي البختری، عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): «أن رجلاً ضرب رجلاً على رأسه فسلس بوله فرفع إلى على (ع) فقضى فيه بالدیه فى ماله» الوسائل: ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحديث ۲. ضعف این روایت بخاطر ابی البختری است، کسی او را تضعیف نکرده، منتها ابن الغضائری می گوید کذاب، چرا می گوید کذاب؟ چون روایاتی را در مقامات ائمه نقل کرده، جناب ابن الغضائری نسبت به این روایاتی که در مقامات ائمه اهل بیت است بد بین است و آنها را نوعی غلو تلقی کرده است، تمام کسانی که زیر تیغ ابن غضائری ذبح شده اند، غالباً گناه شان همین بوده، اینها را غالی می داند، چرا می گوید غالی است؟ چون روایاتی را در

مقامات ائمه اهل بیت نقل می کند که از نظر آنها کذب است فلذا گفته اند: غال و کذاب، ولی دیگران خیلی مذمت نکرده اند، اسم ابی البختری، وهب (به سکون هاء) بن وهب است. این ضعف این روایت. ولی خدا رحمت کند مرحوم صاحب جواهر می گوید بر فرض اینکه این دو روایت سندش ضعیف باشد، اما این دو تا مؤید دارد، یک مؤید در بعضوص، مؤید دیگر هم در عجان است، مثلاً اگر کسی به بعضوص کسی ضربه وارد کند، معنای بعضوص و عجان را قبلاً خواندیم. روایت سلیمان بن خالد محمد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين ابن سعید، عن النضر بن سويد - ثقه است - عن هشام بن سالم - ثقه است - عن سليمان بن خالد - ثقه است - قال سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجل كسر بعضوصه فلم يملك أسته - بفتح الف و سکون السين، ریح یا غائط - ما فيه من الدّيه، فقال: «الدّيه كامله، و سألته عن رجل وقع بجاريه فأفضاها كانت إذا نزلت بتلك المنزل لم تلد؟ فقال: الدّيه كامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، البته این روایت راجع به ما نحن فيه نیست، چون بحث ما در سلس البول است، اما قابل استیناس است، استدلال دلیل است، اما استیناس، انس است، یعنی فقیه و مجتهد با این روایات می تواند استیناس کند، استیناس از انس است ولذا در فقه داریم که می گویند: «و يمكن أن يستدل و يمكن أن يستأنس». روایت اسحاق بن عمار و عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن اسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الرجل يضرب على عجانة فلا يستمسك غائطه، و لا بوله أن في ذلك الدّيه كامله» همان مدرک، الحدیث ۲، باز استیناس است، چون بحث ما فقط در بول است، ولی این روایت هردو را می گوید، مرحوم صاحب جواهر می گوید: جناب محقق! بر فرض اینکه این دو روایت ضعیف باشند، اما اینها به وسیله دو روایت دیگر قابل تایید است. بنابراین، فتوای مشهور بی اشکال است که دیه کامل دارد، در مقابل این فتوا، که حتی خود شیخ هم در مبسوط این فتوا را دارد، ولی در نهاییه یک فتوای دیگری دارد، آن کدام است؟ ایشان در مبسوط می گوید باید اندازه گیری کنیم، اگر بیست و چهار ساعت است یا دوازده ساعت است، در آنجا دیه است، اما اگر از صبح تا ظهر است، دو ثلث است، اگر تا ساعت نه است، یعنی ضحی، ضحی به وقتی می گویند که آفتاب کمی بلند می شود، اهل سنت یک نمازی دارند بنام صلوات ضحی، تقریباً ضحی ساعت نه صبح است. معلوم می شود که یک چنین روایتی داریم. روایت اسحاق بن عمار محمد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن محمد بن یحیی - یحیی عطار قمی، که شیخ کلینی است - عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل - مجمد بن إسماعيل چند تاست، یک محمد بن إسماعيل داریم که کلینی از او بدون واسطه نقل می کند، می گوید محمد بن اسماعیل عن فضل بن شاذان، ولی این محمد بن اسماعیل بن بزیغ است، اما آن محمد بن اسماعیل که از فضل بن شاذان نقل می کند، شیخ کلینی است، کلینی ۲۲۹ فوت کرده، ولی این محمد بن اسماعیل معاصر با امام جواد و امام هادی است - عن صالح بن عقبه - صالح بن عقبه در سند زیارت عاشورا است، البته صالح بن عقبه توثیق نشده -، عن إسحاق بن عمار روایت سندش بد نیست، اما مضمونش مشکل دارد - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل و أنا عنده عن رجل ضرب رجلاً فقطع بوله، فقال له: «إن كان البول يمرّ إلى الليل فعليه الدّيه لأنّه قد منعه المعيشه، و إن كان إلى آخر النهار فعليه الدّيه، و إن كان إلى نصف النهار، فعليه ثلث الدّيه، و إن كان إلى ارتفاع النهار فعليه ثلث الدّيه» همان مدرک، الحدیث ۳، آیا به این روایت عمل کنیم یا به آن دو روایت قبلی عمل کنیم که اصلاً این تفصیل در آنها نبود؟ اگر بخواهیم جمع کنیم، ممکن است جمع کنیم، بگوییم آن دو روایت را حمل می کنیم به جایی که سلس البول شان، تمام بیست و چهار ساعت یا تا آخر عمر است، اگر بخواهیم جمع کنیم، جمعش کنید، اما مرحوم مفتاح الکرامه می گوید از نظر من عمل به این روایت مشکل است، چرا؟ چون اسلام دین ساده است، این گونه طبقه بندی کردن و اندازه گیری خیلی مشکل است، باید قانون به گونه ای باشد که مردم بتوانند به آن عمل کنند، چگونه بدانیم که تا

نصف النهار است و چه گونه بدانیم که تا فلان وقت دیگر است ولذا ایشان می گوید از نظر من عمل به این روایت مشکل است. متن تحریر الوسيله فی سلس البول الدّیه کامله إن كان دائماً علی الأقوی، و الأحوط ذلك إن دام تمام الوقت، كما أنّ الأحوط فيما كان إلى نصف النهار ثلاث الدّیه و إلى ارتفاعه ثلثها، و فی سائر أجزاء الزمان الحکومه، و المراد من الدوام أو تمام اليوم أو بعضه هو کونه كذلك فی جميع الأيام، و إن صار كذلك فی بعض الأيام و برأ فیه الحکومه. معلوم می شود که حضرت امام به این روایت دوم عمل می کند که شیخ هم در کتاب نهاییه به آن فتوا داده است. الثامن: فی ذهاب الصوت کلّه الدّیه کامله، و إذا ورد نقص علی الصوت كما لو غنّ أو بحّ فالظاهر الحکومه، و المراد بذهاب الصوت أن لا يقدر صاحبه علی الجهر، و لا ینافی قدرته علی الاخفات. اگر به کسی جنایت کند و این جنایت متوجه صوت دیگری شد، یعنی جانی کاری کرد که مجنی علیه جوهر صدای خود را از دست بدهد، در اینجا دیه کامل دارد، چون صوت برای انسان خیلی ارزشمند است و قیمت دارد، انسانی که صوتش بیرون نیاید، زندگی برای او مانند زندان است، مخصوصاً اگر نسبت به یک قاری قرآن یا واعظ و مداحی یا یک هنر مندی که در آمدش از طریق صوت و صدایش است، این جنایت انجام بگیرد. اما اگر جنایت به گونه ای باشد که صوت خود را از دست ندهد، ولی از بینی صحبت می کند، «غنّ» یعنی صدایش از بینی در می آید. یعنی هم صدایش از بینی در می آید یا کاری کند که صدایش گلو در می آید، یعنی یکنوع گرفتگی در گلویش پیدا می شود، در اینجا چه باید کرد؟ امام می فرماید حکومت دارد، چرا؟ چون در اولی به تمام معنا ساقط کرده است، اما در دومی به تمام معنا ساقط نیست، بلکه یا غنه دارد یا گرفتگی صدا دارد، مراد از ذهاب صوت این است که جوهر صوت بیرون نیاید، نه اینکه به کلی صدا از بین برود.

ص: ۴۹

دیه ذهاب صوت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب صوت ذهاب صورت بر سه قسم است: الف: گاهی صدا به کلی از بین می رود، یعنی تارهای صوتی آنچنان لطمه می بیند که اصلاً صدا در نمی آید. ب: گاهی جنایت به گونه ای است که صدا در می آید، منتها یا از بینی است که به آن غنه می گویند، یا به صورت گرفتگی است که به آن بح می گویند. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اولی قائل به دیه کامله است، ولی در دومی می فرماید: «الظاهر الحکومه، من مجدداً روایات را دیدم، روایات در دو جاست، یکی در باب یکم از ابواب دیات اعضاء. ۱: و روی الکلینی أيضاً بأسانیده الآتیه إلى کتاب ظریف، و کذا الصدوق إلّا أنّ فی روایتها، «فالدّیه فی النفس ألف دینار، و فی الأنف ألف دینار، و الضوء کلّه من العینین ألف دینار، و الببح ألف دینار، و اللسان إذا استوصل ألف دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، فتوای امام با این روایت مخالف است، چون امام در ببح می گوید: الحکومه، و حال آنکه این روایت می گوید: الدّیه. ۲: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن عیسی، عن یونس أنه عرض علی الرضا(علیه السلام) کتاب الدیات و کان فیه: «فی ذهاب السمع کلّه ألف دینار، و الصوت کلّه من الغنن و الببح ألف دینار، و شلل الیدین کلتاهما الشلل کلّه ألف دینار و شلل الرجلین ألف دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات

المنافع، الحدیث ۱، چطور حضرت امام با این دو روایت صریح که یکی فقط در بح است و دومی غنه را هم آورده، دیه کامل؟ لابد ایشان یکنوع در روایت ظریف را احساس کرده و الابعید است که ایشان این دو روایت را صریح بدانند و فتوا ندهند. بنابراین، احوط این است که بگوییم هر صورت الف دینار، ذهاب الصوت الألف دینار، بحح الف دینار، غنه الف دینار، و مراد از صوت کله، یعنی کل الأقسام، از این مسئله رد بشویم، چون دیروز مسئله کامل نشد. المسأله الأولى: لو جنی علیه فذهب صوته کله و نطقه کله فعلیه الدیتان. اگر جانی بر کسی جنایتی وارد کرد، که هم صدای او از بین رفت و هم سخن گفتنش، یعنی نطق هم از بین رفت، حکمش چیست؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید دو دیه دارد (دیتان)، بحث در این است که آیا دو منفعت از بین رفته یا یک منفعت؟ کسانی که می گویند دو دیه دارد، می گویند در اینجا دو منفعت است، صوت یک منفعت است و منطق یک منفعت دیگر است. بیان صاحب جواهر صاحب جواهر می فرماید صوت این است که از تمرکز هوا صوت اخراج می شود و هیچ ارتباطی به لسان ندارد. ممکن است کسی اصلاً زبانش را تکان ندهد و در عین حال صدا در می آید، صوت یک مسئله است، نطق هم یک مسئله دیگر، به دلیل اینکه گاهی انسان بدون لسان هم می تواند صوت را اخراج کند. بیان صاحب جواهر و فی الجواهر آنها منفعتان متباینان ذاتا و محلا، فان الصوت ینشأ من الهواء الخارج من الجوف و لا- مدخل فیہ للسان، و لكل منهما نصّ علی حکمه. جواهر الکلام: ۴۳/۳۱۶. حال باید دانست که زبان چه نقشی در صوت دارد؟ نقش زبان در صوت این است که صوت را رنگ آمیزی می کند به صورت «الف»، «باء» و در حقیقت صوت را از حالت یکنواختی بیرون می آورد، اگر زبان کسی را قطع کنند، صوت دارد، اما نطق ندارد، چون زبان است که این تمرکز هوا را رنگ آمیزی می کند و به صورت حروف در می آورد، پس هر کدام از اینها یک نقشی دارد، یک نقشش در صوت است، دیگری نقشش در این است که این صوت را رنگ آمیزی کند و به صورت حروف در بیاورد. بنابراین، اگر بگوییم هر دو دیه دارد ظاهراً بعید نیست. بعضی می خواهند بگویند که این از قبیل شلل است، صوت دیه کامل دارد، اگر نطق ندارد، نطق شلل است و در آن ثلثان من الدیه، و حال آنکه این گونه نیست، یعنی از قبیل شلل نیست، چون شلل آن است که زبان حرکت نداشته باشد، ولی این آدم زبانش قشنگ حرکت می کند، اما نمی تواند آن صورت را تقسیم کند نسبت به حروف بیست و هشتگانه یا حروف سی دو گانه، شلل به آن می گویند که زبان اصلاً حرکت نکند، یک پارچه گوشتی است که هیچ حرکتی از خود ندارد، ولی در زبان حرکت دارد، منتها قادر بر این نیست که آن صوت را تبدیل و تقسیم بر حروف کند، ظاهراً دیه دارد (دیتان) همانگونه که امام فرموده برای ما اقوی است. بنابراین، اگر بگوییم دیه دارد، بعید نیست، بعضی ها می گویند این از قبیل شلل است، ولی این درست نیست. المسأله الثانیة: اگر صوت مجنی علیه نسبت به برخی از حروف است، اما نسبت به برخی دیگر نیست، صوتش رفته، مثلاً حرف «قاف و غین» را نمی تواند بگوید، اما حرف «شین و سین» را می تواند بگوید، برخی از حروف را می تواند ادا کند، برخی دیگر را نمی تواند ادا کند، در اینجا چه بگوییم؟ در اینجا به نظرم الهام بخش باشد، کدام؟ قبلاً گفتیم اگر لسان کسی را لطمه زدند، گفتیم میزان مساحت لسان نیست، بلکه میزان مقدار عجزی از تکلم است، یعنی میزان این است که چه مقدار از حروف را تکلم می کند و چه مقدار را تکلم نمی کند، مثلاً اگر نصف زبان کسی را قطع کردند، اما ربع حروف را نمی تواند تکلم کند، در اینجا ربع دیه است، یا اگر نصف زبان کسی را قطع کند، او نصف حروف را نمی تواند تکلم کند، اینجا نصف دیه است، همان گونه که در لسان عرض کردیم که میزان مساحت نیست، بلکه میزان قدرت بر تکلم است، صوت نیز از همان قبیل است - هر چند نص نداریم - خلاصه میزان تعداد حروفی است که این آدم عاجز است، اگر نیمی از حروف الف و باء را نمی تواند بگوید نصف دیه، ربع را نمی تواند بگوید، ربع دیه دارد و هکذا. متن تحریر الوسیله لو ذهب صوته بالنسبه إلى بعض الحروف و بقى بالنسبه إلى

بعض یحتمل فیہ الحکومه - چرا؟ چون نص نداریم - و یحتمل التوزیع کما مرّ فی أصل التکلم - یعنی قیاس کنیم صوت را به لسان، یعنی همان گونه که در لسان میزان مساحت نبود، بلکه ادای حروف بود، در اینجا نیز همان است - و الأحوط التصالح. چرا احوط تصالح است؟ چون اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد. ولی دیه حسب الحروف در نزد ما اقوی است، البته تصالح احوط است. المسأله الثالثه: فی ذهاب المنافع الّتی لم یقدّر لها دیه الحکومه، کالتّوم و اللّمس و حصول الخوف و الرعشه و العطش و الجوع و الغشوه و حصول الأمراض علی أصنافها. حضرت امام در این گونه موارد - مانند لم، خوف، رعشه، جوع و غشوه - می فرماید: الحکومه. ولی بهتر این است که بگوییم اگر در این گونه موارد قابل معالجه باشد، جانی هزینه معالجه را بدهد و بقیه چیزها را. المسأله الرابعه مسئله چهارم این است که گاهی از اوقات انسان به کسی جنایت می کند، اما به نفع مجنی علیه تمام می شود یا لا - اقل به ضررش تمام نمی شود، مثلاً خال بزرگی در صورت دارد، آن خال را از بین می برد، یا انگشت اضافی دارد که مردم ازش یکنوع تنفر دارند، آن را قطع می کنند، در این موارد نمی توانیم بگوییم الحکومه، چون حکومت درجایی است که در شیء کاستی ایجاد کند، این جانی نه تنها کاستی ایجاد نکرده، بلکه زیبایی ایجاد نموده است، در اینجا باید مسئله را به باب دیگر ببریم و آن این است که هر دو نفر نزاع دارند، مجنی علیه می گوید از روی ظلم خالم را کنده است، یا با زور انگشت اضافی (ششم) را قطع کرد، کاری کند که این دو نفر درگیر نشود، این بستگی به بیئه و محیط دارد. خلاصه کاری بکند که اینها از همدیگر راضی بشوند. بنابراین، اگر می گوییم حکومت، این درجایی است که نصی در آنجا نباشد و علاوه بر آن، طرف را فلج و ناقص کند، در اینجا نه تنها فلج و ناقص نکرده، بلکه یکنوع زیبایی هم ایجاد کرده است، ولی چون این کار را با زور انجام داده، فلذا باید تصالح کنند. متن تحریر الوسيله المسأله الرابع: الأرش و الحکومه الّتی بمعناه إنّما یكون فی موارد لو قیس المعیب بالصّحیح یكون نقص فی القیمه، فمقدار التفاوت هو الأرش و الحکومه الّتی بمعناه، و أما لو فرض فی مورد لا توجب الجنایه نقصاً بهذا المعنی و لا تقدیراً له فی الشرع کما لو قطع إصبعه الزائده أو جنی علیه و نقص شّمه و لم یکن فی التقویم بین مورد الجنایه و غیره فرق فلا بدّ من الحکومه بمعنی آخر، و هی حکومه القاضی بما یحسم ماده النزاع، إما بالأمر بالتّصالح أو تقدیره علی حسب المصالح أو تعزیره. المقصد الثالث: فی الشجاج و الجراح شجاج به جنایتی می گویند که بر سر و صورت وارد بشود البته بنا بر اینکه صورت هم ملحق به سر باشد - خلاصه هر جنایتی که بر سر یا بر صورت انجام می گیرد، عرب به آن می گویند: الشجاج. البته یک بحث است که آیا صورت جزء سر است یا جزء سر نیست؟ روایات صورت را ملحق به رأس کرده. بلی، گوش ها را گفته اند جزء سر نیست، یعنی گوش ها برای خودش حکم جداگانه دارد. در هر صورت بحث ما در باره ی جنایاتی است که بر سر وارد می شود، جراح به جنایاتی می گویند از گردن به پایین وارد می شود، مثلاً جانی با چاقو بر دست یا سینه کسی بزند، به این می گویند جراح. ما نخست شجاج را بحث می کنیم، مرحوم صاحب شرائع و لمعه شجاج را ده قسمت کرده اند، یعنی انواع جنایتی که بر سر واقع می شود، بر ده قسم است، که برخی از آنها قابل قصاص و برخی قابل قصاص نیست، چرا قابل قصاص نیست؟ چون ممکن است قصاص منجر به مرگ طرف بشود. در بعضی از کتاب ها شجاج را بر سیزده قسم تقسیم کرده اند، پس یک اختلاف در عدد داریم که آیا ده تاست یا سیزده تا؟ بعداً یک بحث دیگر داریم و آن اینکه در شمارش اختلاف داریم، مثلاً متن شرائع از درجه ضعیف گرفته تا درجه قوی را شمرده، در بعضی از شمارش ها پس و پیش شده، انسان نمی داند که کدام قوی است و کدام ضعیف؟ بنابراین، دو نوع اختلاف است، یک اختلاف در شمارش این جنایت هاست که آیا ده تاست یا سیزده تا؟ اختلاف دوم در اسماء درجه بندی اینهاست. بیان محقق در شرائع و المحقق قد جعلها بالترتیب التالی: الحارصه، ثمّ الدامیه، ثمّ المتلاحمه، ثمّ السماق، ثمّ الموضحه، ثمّ الهاشمه، ثمّ المنقله، ثمّ المأمومه. اما دیگران گاهی گفته اند ده تاست، و گاهی گفته

اند سیزده تاست. حتی در اسماء هم اختلاف دارند. قد عدّها فی الکافی بالنحو التالی: الحارصه، ثمّ الدامیه، ثمّ الباضعه، ثمّ المتلاحمه، ثمّ السمحاق، ثمّ الموضحه، ثمّ الهاشمه، ثمّ المنقله، ثمّ الأمّه و المأمومه، ثمّ الجائفه، و گاهی از اوقات تا سیزده را شمرده اند. خلاصه هم در تعدادش اختلاف است و هم در اسمای آنها. ولی ما اگر بخواهیم رأی و نظر جزمی بگیریم، کار به این اسماء نداریم، بلکه طبق روایات پیش می رویم. روایات هر اسامی را که آوردند، همان را انتخاب می کنیم، هر کدام را اشد شمردند، همان را می شماریم، و گاهی ممکن است اختلاف پیدا کنیم. البته اهل لغت ممکن است با روایات اختلاف پیدا کنند، هم از نظر تعداد و هم از نظر شناسایی در جات اینها از نظر شدت، اینها را باید طبق روایات معنی کنیم. إتفق الكلّ علی أنّ الأول، الحارصه. گویا همه آقایان حارصه را قبول دارند، حارصه این است که یک خراشی در بدن کسی وارد کنیم، به آن می گویند حارصه.

ص: ۵۰

دیه حارصه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه حارصه بحث ما در باره دیات شجاج است، جراحاتی که بر سر و صورت وارد می شود، به آن می گویند: «شجاج»، ظاهراً این در حدود هشت تا، یا ده تاست، مرحوم کلینی به این نحو ضبط کرده است: و قد عدّها فی الکافی بالنحو التالی: الحارصه، ثمّ الدامیه، ثمّ البازغعه، ثمّ الملاحمه، ثمّ السمحاق، ثمّ الموضحه، ثمّ الهاشمه، ثمّ المنقله، ثمّ الأمّه، ثمّ المأمومه، ثمّ الجائفه. اولین چیزی را که آقایان از شجاج ذکر می کنند «الحارصه- بالمهملات، یعنی هیچ یک از حروفش نقطه ندارد» است. البته در بعضی از نسخ: «الحارصه» است، یعنی «بالحاء المعجمه»، قهراً در بعضی از نسخ «الخرص» است، اردبیلی می گوید: «الجرحه»، من که کتاب لغت را نگاه کردم، معنای مناسب همان «حرص، بالمهملات، یعنی همه ی حروفش بدون نقطه» است، حرص به معنای «قشر» است، قشر الجلد، غالباً موقعی که انسان ناخن دارد و با ناخنش گاهی جلد کسی را می کند، اما خارصه، من وقتی را لغت را گشتم، معنای مناسبی پیدا نکردم، حتی در سوره مبارکه الزاریات دارد که «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» (۱۰) خَرَّاصٌ به آدم های ظّان و تخمین زن و حدس زن می گویند، یعنی آدمی که حدس می زند. خلاصه مناسب همان حارص و حرصه، نه خارص و خرصه. در هر صورت حارصه و حرص به معنای «قشر» است، اما خارصه و حرص به معنای تخمین است که مناسبت با اینجا ندارد، حتی به آدم حریص از این جهت حریص می گویند که به قدری در سوال کردن و طلب نمودن اصرار می کند اینگار پوست کله ی انسان را از بسیاری سوال کردن می کند. حال که معنای حارصه را دانستیم و نیز فهمیدیم که مناسب با «نحن فیه» حارصه است نه خارصه. حال می پردازیم به دیه حارصه و اینکه دیه حارصه چه مقدار است؟ دیه حارصه یک شتر است، امام صادق (علیه السلام) می فرماید ارش الخدش در اسلام آمده، ارش الخدش همان حارصه است که دیه اش یک شتر است، در این زمینه روایت هم داریم که روایت منصور بن حازم است، بعضی می گویند خبر، و حال آنکه صحیحه است. روایت منصور بن حازم و باسناده (اسناد شیخ) عن محمد بن محمّد بن علی بن محبوب- ما دوتا ابن محبوب داریم، یک ابن محبوب داریم که همان حسن بن محبوب است، ایشان از روایتی است که از امام کاظم و امام هشتم روایت دارد، که در یکصد و پنجاه تولدش است، در سال دویست و سی چهار فوتش است، اما کسی که در این سند آمده، محمّد بن

علی بن محبوب است، ایشان «ممن لم یرو عنهم السلام، معاصر با ائمه بوده، اما بلا واسطه از آنها روایت ندارد، لی ثقه است، سند شیخ به محمّد بن علی بن محبوب صحیح است، روایت را از کتاب محمّد بن علی بن محبوب گرفته، سندش هم در آخر کتاب ذکر کرده است - عن أحمد بن محمد - خالد یا عیسی، هر کدام که باشد، مسلماً ثقه است - عن الحسن بن علی - حسن بن علی بن الوشاء است، عن ظریف - ظریف بن نافع که ثقه است، بلی، اگر مراد از حسن بن علی بن الفضال باشد، او جزء فطحی هاست و روایت می شود موثق، ولی بعید است که او باشد، در هر حال روایت معتبر است - عن منصور بن حازم، عن أبی عبد الله علیه السلام: «فی الخرصه، شبه الخدش بعیر» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح، الحدیث ۱۴. پس این روایت در حارصه قائل به بعیر و شتر واحد شد. بیان شیخ طوسی شیخ طوسی فرموده روایاتی که می گوید در حارصه بعیر است، گفته بعیر مربوط به دامیه است، «حارصه» آن است که فقط پوست را می کند، دامیه آن است که پوست را می کند و کمی هم وارد گوشت می شود و خون هم از آن بیرون می آید، منتها یا خون مانند اشک چشم بیرون می آید یا سیلان پیدا می کند، مرحوم شیخ بعیر واحد را به دامیه زده است، منتها نه بخاطر این روایت، بلکه به برکت دو روایت دیگر و الا - این روایت حارصه را در مقابل دامیه قرار داده، در حارصه گفته بعیر واحد، در دامیه گفته بعیران. البته نه این روایت، دو روایت دیگر داریم که از نظر سند به پایه این روایت نمی رسد. روایت مسمع بن عبد الملک ۱: و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن الحسن بن شَمون، عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصبم، عن مسمع بن عبدالملک، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (ع): «قضى رسول الله (صلی) فی المأمومه ثلث الدیه، و فی المنقله خمس عشره من الابل، و فی الموضحه خمساً من الابل، و فی الدامیه بعیراً...» همان مدرک، الحدیث ۶، ایشان به برکت این دو روایت فرموده یک شتر مال دامیه است نه مال حارصه که کمی پوست را می کند. ولی این روایت نمی تواند در مقابل روایت صحیحه عرض اندام کند، چرا؟ چون در سندش عبد بن عبد الرحمان الأصبم است، شیخ نجاشی می فرماید این آدم ضعیف است، حتی بعضی نسبت کذاب را هم به او داده اند. ۲: عن علی بن إبراهیم ف عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی عن أبی عبدالله (علیه السلام)، «أن رسول الله (ص) قضی فی الدامیه بعیراً، و فی الباضعه بعیرین و فی المتلاحمه ثلاثه أبعره ف و فی السمحاق أربعة أبعره» همان مدرک، الحدیث ۸، این روایت هم اگر تک و تنها بود، حجت بود، ولی چون معارض دارد، از این رو نمی تواند حجت باشد و لذا ما روایت اول را که اقوی سنداً است می گیریم. بعید نیست که در استنساخ ها اشتباه صورت گرفته باشد، یعنی دامیه با حارصه اشتباه گرفته شده باشد. بنابراین، روایت منصور بن حازم معتبر است و لذا می گوید: «و فی الخرصه شبه الخدش بعیر، و الدامیه بعیران». ما در عین حالی که این دو روایت را تضعیف کردیم، ولی بعداً به این دو روایت عمل خواهیم کرد، یعنی ما به روایتی عمل می کنیم که می گوید: «بعیر واحد». متن تحریر الوسيله الأول: الحارصه بالمهملات و المعبر عنها فی النصّ بالحرصه، و هی التي تقشر الجلد شبه الخدش من غیر إدماء، و فیها بعیر، و الأقوی أنها غیر الدامیه موضوعاً و حکماً، و الرجل و المرأه سواء فیها و فی أخواتها، و کذا الصغیر و الکبیر. حضرت امام می فرماید روایاتی که دامیه را به معنای حارصه گرفته اند، چندان درست نیست، بلکه دامیه غیر از حارصه است هم موضوعاً و هم حکماً، از نظر موضوع غیر هم هستند، چون در حارصه خون ریزی نیست، اما در دامیه خون ریزی است، حکم شان هم فرق می کند، چرا؟ چون در حارصه یک بعیر است و حال آنکه در دامیه دو بعیر می باشد نه یک بعیر. آنگاه می فرماید زن و مرد در این حکم یکسانند، چرا؟ لأنّ المرأه تساوی الرجل إلى ثلث الدیه، ولی ما هنوز به ثلث دیه نرسیده ایم، چون ثلث دیه، سی و سه تاست و حال آنکه دیه ما صد تاست که ثلثش سی و سه تا و خورده ای است، دیه ما صد تاست، ثلثش سی و سه تا و خورده ای است، «و الرجل و المرأه فیها و فی أخواتها - حتی در دامیه و حتی در چیزهای دیگر - و کذا الصغیر و الکبیر، چرا؟ أخذاً بإطلاق الأدله، دلیل مطلق

است، مرأه فقط در ثلث به بالاتر فرق می کند، اما تا به ثلث نرسیده یکسان است.. خلاصه نظر امام از اینکه می فرماید حارصه غیر از دامیه است، می خواهد با این حرفش روایت مسمع و روایت سکونی را رد کند. الثانی: الدامیه، و هی الّتی تدخل فی اللحم یسیراً و یخرج معه الدّم، قلیلاً کان أم کثیراً بعد کون الدخول فی اللحم یسیراً، و فیها بعیران. مرحله دوم از شجاج دامیه است، دامیه از «دم» گرفته شده، یعنی جانی پوست طرف رازد و این ضربه به لحم و گوشت هم رسید و خون هم بالا- آمد، چون اگر خون بالا- نیاید، به آن دامیه نمی گویند. و یخرج معه الدّم، قلیلاً کان- به آن می گویند دامعه، از دمع می گیرند، دمع به معنای اشک چشم است- أم کثیراً یعنی دامیه، خلاصه فرق نمی کند که کم باشد یا زیاد- بعد کون الدخول فی اللحم یسیراً، و فیها بعیران. میزان در دامیه این است که وارد گوشت شود و لو قلیل و کم، منتها اشخاص فرق می کنند، بعضی ها پر خون هستند، خون شان بالا می زند و سیلان پیدا می کند، بعضی ها کم خون هستند، یعنی دامعه هستند، مانند اشک چشم از آنان خون بیرون می آید، این جهت فرق نمی کند، میزان این است که وارد گوشت بشود، اما به شرط اینکه خیلی عمق پیدا نکند، چون اگر عمق پیدا کند، در آینده حکمش را بیان خواهیم کرد دلیل مسئله اولاً باید قبول کنیم که دامیه غیر از دامعه است، فرقی این است که در دامیه سیلان است، اما در دامعه سیلان نیست، دلیل این مسئله همان روایت منصور بن حازم است که سندش هم سند خوبی بود: «فی الخرصه، شبه الخدش بعیر و فی الدامیه بعیران» و اصحاب هم به این روایت عمل کرده اند، محقق در شرائع روشن تر می فرماید. الثالث: المتلاحمه: و هی الّتی تدخل فی اللحم کثیراً، لکن لم تبلغ المرتبه المتأخره، و هی السمحاق، و فیها ثلاثه أبعره و الباضعه هی المتلاحمه. متلاحمه از لحم مشتق است، متلاحمه آن است که پوست را کنده وارد گوشت شده و عمق هم در گوشت ایجاد کرد، عمق بیشتری پیدا کرد، البته آن عمقی که به مرحله ی بعدی برسد، گاهی عمقش کم است و گاهی عمقش بیشتر است، این درجایی است که عمقش بیشتر باشد، منتها نباید به مرحله ی بعدی که سمحاق است برسد. حضرت امام می فرماید، باضعه، همان متلاحمه است، یعنی اگر در بعضی از روایات باضعه آمده که در آنجا سه شتر است، باضعه و متلاحمه یکی هستند، این را در جلسه آینده می خوانیم. اما در متلاحمه سه شتر است، در روایت منصور در این مورد چیزی نیامده است، «و فی الباضعه و هی ما دون المسمحاق ثلاث من الإبل»، در روایت منصور که روایت صحیحه است، به جای کلمه متلاحمه چه آمده، الباضعه آمده است، حضرت امام می خواهد بگوید مصدر دلیل من همین است، مدرک من همین است، چرا؟ چون همین مسئله که در دامیه سه شتر است، در روایت مسمع و روایت سکونی آمده، و ما در قبلاً گفتیم که سند آنها ضعیف است، و لا اقل گفتیم معادل نیست، غرض اینکه کسی نگوید که شما در آنجا که به نفع تان است، می پذیرید، اما آنجا که به نفع شما نیست، رد می کنید، ما قبلاً همین دو روایت را رد کردیم، ولی در اینجا استناد می کنید؟ حضرت امام می فرماید من به این دو روایت استناد نمی کنم، استناد من به همان روایت منصور بن حازم است و در آنجا به جای کلمه ی متلاحمه، کلمه الباضعه آمده است و باضعه و متلاحمه یک چیز هستند نه دو چیز. در روایت منصور بن حازم این گونه آمده است: «فی الخرصه شبه الخدش بعیر، و فی الدامیه بعیران و فی الباضعه و هی ما دون السمحاق ثلاث من الإبل» متلاحمه و باضعه یکی هستند و مصدر ما همین روایت است. بلی، در آن دو روایت آمده، یعنی در آن دو روایت روشن تر آمده، یکی روایت شش بود و دیگری هم روایت هشت. قال أمير المؤمنين (ع): «قضى رسول الله (صلی) فی المأمومه ثلث الدیه ، و فی المنقله خمس عشره من الابل ، و فی الموضحه خمساً من الابل ، و فی الدامیه بعیراً... و قضی فی المتلاحمه ثلاثه أبعره» ، به جای باضعه، کلمه متلاحمه آمده است. البته این به مقصود ما نزدیک تر است، ولی ما سندش را نپذیرفتیم. منتها باید دانست که چرا به متلاحمه می گویند: متلاحمه، با اینکه خون فوران می کند، در عین حال می گویند متلاحمه؟ می گویند این از باب: «تفألوا بالخیر تجدوه» به امید اینکه انشاء الله جوش خواهد خورد، یعنی بهم نزدیک خواهند شد و جوش خواهند خورد،

یکنوع تفأل به خیر است. المتلاحمه، یعنی لحم ها بهم می خورد و خوب می شود.

ص: ۵۱

دیه دامیه، متلاحمه، سمحاق و موضعه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دامیه، متلاحمه، سمحاق و موضعه همان گونه که قبلاً گفتیم در حارصه بعیر واحد است، یعنی دیه حارصه یک شتر است، در دامیه دو شتر است، در «متلاحمه» ثلاثه أبعره می باشد، ولی از بعضی از روایات استفاده می شود که باضعه همان متلاحمه است و لذا گفته اند در باضعه سه شتر است، از بعضی دیگر استفاده می شود که باضعه همان دامیه است که در آن باید دو شتر داد، بالأخره روایاتی که در دامیه آمده مشکل ساز است، اگر باضعه جزء متلاحمه است، سه شتر است، اگر جزء دامیه است. پس دیه اش دو شتر است نه سه شتر. پس ما دو دسته روایات در باضعه داریم، گاهی می گویند در باضعه سه شتر است و گاهی می گویند بعیران، یعنی سه شتر، «بضع» در لغت به معنای «شُق» آمده، «بضع، آی شق» مضبع به آن آلتی می گویند که جلد و امثال جلد (مانند پارچه) را قطع می کند، باضعه آن است که یکنوع قطع در آن است. علی حال بحث نسبت به گذشته نیست، گذشته صاف و روشن است، یعنی در حارصه یک شتر است و در دامیه دو شتر، مشکل در روایاتی است که در اطراف باضعه آمده، گاهی آن را ملحق کرده است به متلاحمه و گاهی ملحق کرده است به دامیه. آنجا که به متلاحمه ملحق کرده، گفته سه شتر، آنجا که به دامیه ملحق نموده، گفته دو تا شتر، باید بین این روایات جمع کنیم. ما نخست روایات را می خوانیم و سپس بین آنها جمع می کنیم، چهار روایت باضعه را به متلاحمه ملحق کرده است. روایات ۱: صحیح ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «و في الباضعة ثلاث من الإبل» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۲. ۱: صحیح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: ...، «و في الباضعة ثلاث من الإبل» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۳. ۴: خبر زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ((في ... و في الباضعة ثلاث من الإبل)) الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۱۱. ۴: صحیح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: «في الخرصه .. و في الباضعة و هي مادون السمحاق ثلاث من الإبل» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۱۴. این روایات می خواهند باضعه را ملحق کنند به متلاحمه، هم موضوعاً و هم حکماً. کلّ ذلك يدل على أن الباضعة نفس المتلاحمه موضوعاً و حکماً. لكونهما محكومين بحکم واحد. در مقابل این چهار روایت، دو روایت داریم که عکس است، یعنی می خواهند باضعه را به دامیه ملحق کنند. خبر مسمع بن عبد الملك و أما ما يدل على الثاني أي أن الباضعة هي الداميه فأمران: ۱: خبر مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: أمير المؤمنين (عليه السلام): «قضى رسول الله (صلى الله عليه و آله) في المأمومه ثلث الدية، و في المنقلة خمس عشره من الإبل، و في الموضحة خمسا من الإبل، و في الداميه بعيراً، و و في الباضعة بعيرين، و قضى في المتلاحمه ثلاثه أبعره، و قضى في السّمحاق أربعة من الإبل» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۶. شاهد در این است که در باضعه گفته بعیرین. خبر سکونی ۲: خبر السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن رسول الله (ص) قضى في الداميه بعيراً، و في الباضعة بعيرين، و في المتلاحمه ثلاثه أبعره» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۸. حال بحث در این است که ما

چگونه این روایات را جمع کنیم؟ آیا باضعه را به دامیه ملحق کنیم یا باضعه را به متلاحمه ملحق نماییم؟ گروه اول می خواهد به متلاحمه ملحق کند، گروه دوم می خواهد به دامیه ملحق کند. باید دانست که باضعه بر دو قسم است: الف: یک باضعه داریم که جلد را پاره می کند، آنگاه وارد لحم می شود، اما عمق ایجاد نمی کند. ب: یک باضعه دیگر داریم که عمق بیشتری ایجاد می کند. راه جمعش این است که بگوییم: آن باضعه ای که عمقش کمتر است. آن را به دامیه ملحق کنید که در آن دو شتر بود (فیه بعیران)، اما باضعه ای که عمق بیشتری در لحم ایجاد می کند، آن را به متلاحمه ملحق کنید، پس کلمه «باضعه و بضع» که به معنای شق است، کم عمقش می شود دامیه، عمیقش می شود: متلاحمه. البته این نوع جمع، جمع تبریعی نیست، بلکه یک واقعیتی است که گاهی اثر چاقو عمقش کمتر است، عرف به آن دامیه می گویند و گاهی عمقش بیشتر است که عرف به آن متلاحمه می گویند. الرابع: السمحاق، و هی الّتی تقطع اللحم و تبلغ الجلد و الرقیقه المغشیه للعظم، و فیها أربعه أبعره. السمحاقه: جلد مغشیه للعظم، و ما فی الکافی من أنّها الّتی تبلغ العظم، ولی این تفسیر از سمحاقه، تفسیر صحیحی نیست، چون ما می خواهیم سمحاقه را معنا کنیم نه جنایت را، سمحاق آن پرده را می گویند که روی استخوان است، اما جنایت می کند به عظم، آن یک مسئله ی دیگری است، تعبیر مرحوم کافی درست نیست، اما تعبیر صحیحش را بعداً بیان کرده و گفته: «السمحاقه جلد رقیقه علی العظم». این تعبیر خوبی است، مرحوم کلینی هردو را آورده، منتها تعبیر اولی نارساست، اما تعبیر دوم خوب است، «سمحاقه» به آن جنایتی می گویند که پوست و گوشت را پاره می کند و می رسد به آن پرده ای که روی استخوان است، ولی پرده ای را که روی استخوان است پاره نمی کند، در سمحاقه چهار شتر است، البته این مسئله پیش ما مسلم است. قال الشیخ فی المبسوط: «و فی السمحاق أربعه أبعره» المبسوط: ۷/۱۲۳، و یدل علیه لفیف من الزّوایات، أفضلها صحیحه منصور بن حازم، قال: «و فی السمحاق و هی دون الموضحه أربع من الإبل». بلی، این روایت یک معارضی هم دارد، منتها معارضش قابل اعتماد نیست. و عنه، عن أبیه، عن بعض أصحابه - مرسله است - عن أبی بصیر - ضمناً بسیاری از علمای ما خیال می کنند که ابوبصیر مشترک است بین چهار نفر که بعضی از آنها توثیق شده و بعضی توثیق نشده، خیلی از جاها می گویند: خبر أبو بصیر، ولی ابو بصیر دوتا است نه چهار تا، و هردو هم مورد توثیق است - عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی حدیث قال: «و فی السمحاق و هی الّتی دون الموضحه خمسمائه درهم» همان مدرک، الحدیث ۹، در این روایت دارد که پانصد درهم، ولی ما ممکن است این را حل کنیم و بگوییم لعلّ پانصد در هم در آن زمان، معادل با چهار شتر بوده است فلذا حضرت قیمتش را گفته نه خودش را، هر چند روایت از نظر سند قابل اعتبار نیست، ولی قابل جمع است، لعلّ پانصد درهم در آن زمان معادل چهار شتر بوده. الخامسه: الموضحه، و هی الّتی تکشف عن وضح العظم: ای بیاضه و فیها خمسه أبعره. موضحه آن است که هم جلد را پاره کند و هم گوشت را، حتی آن پرده نازکی که روی استخوان است به او هم رسید، به گونه ای که استخوان کاملاً روشن شد. پس پنجمین چیز با شجاج، موضحه است، موضحه این است که علاوه بر پاره کردن پوست و گوشت، حتی پرده ی نازکی که روی استخوان است، او را هم پاره کند، به گونه ای که سفیدی استخوان کاملاً روشن بشود. البته این مطالبی که می گوییم مال شجاج است، یعنی مال سر و صورت است فلذا نباید آن را در جای دیگر پیاده کنید. ولی در سر کمتر می شود این مراحل پنجگانه را تصور کرد، البته در وجه و صورت می شود، اما در خود سر ممکن است این مراحل مشکل باشد، یعنی هم حارصه، هم، دامیه و هم باضعه، متلاحمه و سمحاق و موضحه. در موضحه پنج شتر است و این مفتابه است «و فیها خمسه أبعره و إليها یرجع ما فی الغنیه و الإصباح و الکافی و الجامع أنّ فیها نصف عشر الدّیه» عشر الدّیه، یکصد دینار است، نصفش پنجاه دینار می باشد، لعلّ پنجاه دینار مساوی با پنج شتر بوده، اگر قیمت گفته اند از این باب است، فإنّ الدیه مائه بعیر، و عشرها عشره أبعره، و نصفها یکون خمسه أبعره. این تعبیر بهتر است، چون من روی دینار پیاده کردم، ولی این تعبیر

روی خود شتر پیاده کرده است. مرحوم شیخ هم در خلاف همین جمله ها را بیان کرده است. عجیب این است که اهل سنت می گویند در موضعه مقدر نداریم، فلذا به دنبال حکومت هستند، ولی روایات ما مقدر را بیان می کند و این نقطه ی اختلاف است بین ما و آنها. عبارت شیخ در خلاف قال الشيخ فی الخلاف: و فی الباضعه بعیران، و فی المتلاحمه ثلاثه أبعره، و فی السمحاق أربعة أبعره، و فی الموضعه خمسہ أبعره و فی جمیعها یثبت القصاص - این پنج چیز قابل قصاص هم هستند- و قال جمیع الفقهاء لیس فیها شیء مقدر، بل فیها الحکومه و لا قصاص فی شیء منها إلّا الموضعه» الخلاف: ۵/۱۹۱، المسأله ۵۷. و یدل علی ما ذکر روایات کثیره أفضلها صحیحه منصور بن حازم عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «و فی الموضعه خمس من الإبل». الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح، الحدیث ۱۴، این مراحلی که بیان شد، قابل قصاص هستند، ولی مراحل بعدی قابل قصاص نیستند، بلکه تبدیل به دیه می شوند، چون قابل قصاص نیستند، آنها که فقط دیه دارند و قابل قصاص نیستند، عبارتند از: الأول: الهاشمه، هی التي تهشم العظم و تکسره، و منه قیل للنبات المنهشم کسیر، و فیها عشره أبعره. هاشمه از «هشم» گرفته شده است، هشم، یعنی علف ها را خورد کرد، هشم را در علف به کار می برند که خورد می کنند تا حیوان بتواند بخورد، الهاشم، استخوان را بشکند. ممکن است کسی با مشت یا چاقو استخوان را بشکند، درحالی که نه حارصه است و نه دامیه و نه متلاحمه و سمحاق و نه موضعه. هاشمه فقط دیه دارد و قابل قصاص نیست. دیه اش ده شتر است. متن تحریر الوسيله السادس: الهاشمه، وهی التي تهشم العظم و تکسره، و الحکم مخصوص بالكسر و إن لم یکن جرح، و فیها عشره أبعره، و الأحوط فی اعتبار الأسنان هاهنا أرباعاً فی الخطأ و أثلاثاً فی شبهه العمد، و قد مرّ اختلاف الروایات فی دیه الخطأ و شبهه العمد، و احتمالنا التخییر و قلنا بالاحتیاط، فلو قلنا فی دیه الخطأ عشرون بنت مخاض و عشرون ابن لبون و ثلاثون بنت لبون و ثلاثون حقه فالأحوط هاهنا بنتا مخاض و ابنا لبون و ثلاث بنات لبون و ثلاث حقق، و لا بد من الأخذ بهذا الفرض دون الفروض الأخر، و الأحوط فی شبهه العمد أربع خلفه ثنیه و ثلاث حقق و ثاث بنات لبون. قال فی الخلاف: الموضعه فیها نصف العشر خمس من الإبل بلا- خلاف و فیها القصاص بلا خلاف، و ما بعدها من الهاشمه فیها عشره. الخلاف: ۵/۱۹۲، المسأله ۵۸. و فی المبسوط: الهاشمه هی التي تزید علی الإیضاح حتی تهشم العظم، و فیها عشر من الإبل عندنا و عند جماعه. المبسوط: ۷/۱۲۱. و بما أنها تتعین فیها الدیة و لا قصاص فیها بخلاف الأقسام الخمسه، فإنها تخضع للقصاص و الدیة، یقع هنا کلام فی کیفیه توزیع عشره أبعره فی الخطأ و شبه العمد، فقالوا دیتها عشر من الإبل أرباعاً إن کان خطأ و أثلاثاً إن کان شبهه العمد. پس قرار شد که در هاشمه، ده شتر باشد، می گویند: اگر این جنایت خطئی باشد، ارباعاً بدهد، اگر عمدی باشد، باید أثلاثاً بدهد، معنای این عبارت چیست؟ اینکه می گوید اگر این جنایت خطئی باشد، ده شتر را ارباعاً بدهد و اگر عمدی باشد، باید این عشره را اثلاثاً بدهد، معنای این جمله چیست، و حال آنکه در عشره، نه ارباع متصور است و نه أثلاث، این عبارت متن شرائع است. متن شرائع دیتها عشر من الإبل أرباعاً إن کان خطأ و أثلاثاً إن کان شبهه العمد. قواعد علامه نیز همین عبارت را دارد، دیگران هم این عبارت را دارند، معنای این عبارت چیست؟ در قتل نفس اگر از روی خطأ باشد، صد شتر است، منتها از چهار صنف است، در قتل عمد یکصد شتر است، اما از سه صنف است، این عبارت می خواهد همین را بگوید، یعنی اگر جانی که استخوان را شکسته، چنانچه جنایتش خطئی باشد، این ده تا را باید از چهار صنف شتر انتخاب کند، اما اگر جنایت عمدی باشد، این ده تا را باید سه صنف انتخاب کنند، چون در عمد سه صنف شتر باید بدهد. مثلاً در قتل خطأ سی تا حقه است، سی تا هم بنت لبون، بیست تا بنت مخاض، بیست تا هم ابن لبون، در قتل خطأ باید یکصد شتر را از این چهار نوع بدهد. حالا که در شجاج خطأ شد، باید این ده شتر را از این چهار نوع انتخاب کند، یعنی ده شتر، اما به شرط اینکه از این چهار نوع انتخاب بشود. اما در عمد سه نوع بیشتر نداریم، در عمد ثلاثه و ثلاثون حقه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هاشمه، منقله و مأمومه همان گونه که قبلاً بیان گردید، در هاشمه ده شتر است (عشره أبعره)، أرباعاً إن كان خطأ و اثلاثاً إن كان شبه العمد، این معنایش این است که چون در قتل خطأً، از چهار صنف شتر را تهیه می کنند، در دیه خطأ سی تا حقه است، سی تا بنت لبون، بیست تا ابن مخاض است و بیست تا ابن لبون. ما باید ده تا را از این چهار تا برداریم و تناسب هم داشته باشد، آنجا که سی تاست، سه تا بر می داریم، آنجا که بیست تاست، دو تا بر می داریم، از «حقه» سه حقه بر می داریم، از بنت لبون، ثلاثه بنت لبون می داریم، اما از بنت مخاض دو تا، از ابن لبون هم دو تا بر می داریم، که مجموعاً می شود ده تا، در واقع ده تا را از همین صد تا انتخاب کردیم، منتها از هر صنفی متناسب آن عدد، بر گردیم به دیه عمد، دیه عمد از سه صنف است، چهل تا «خلفه» است، سی تا هم بنت لبون است، سی تا هم حقه است، قهراً از چهل حقه، از هر ده تا چهار تا بر می داریم. از بنت لبون هم از هر ده تا، یکی بر می داریم، سه تا، از آنهم سه تا، که در مجموع ده تا می شود. بنابراین، عبارت علما را این گونه حل کردیم، این که می گویند از آنجا ارباعاً، و از اینجا می گویند اثلاثاً، مراد این است که از هر عشره یکی را بر داریم، منتها در آنجا چهار تاست، در اینجا سه تاست، باید به تناسب اعداد، عدد ده را تکمیل کنیم. السابع: المنقله بکسر القاف المشدده - گاهی می گویند المنقله، مرحوم کلینی در کافی منقله را این گونه تفسیر می کند: «و هی الّتی العظام من الموضع المذی خلقه الله»، جانی ضربه را بر سر وارد بکند، استخوان ریز هایی که هست، جا بجا بشود، در اینجا ناقل جانی است، در واقع جانی ضربه می زند بر جمجمه، جمجمه در حقیقت آن استخوان محکمی است که زیر آن، استخوان های ریزی قرار گرفته است، آن را جا به جا بکند، که البته این استخوان های ریز میان جمجمه و میان کیسه ای است که مغز در میان آن کیسه قرار گرفته، آن مقداری که تشریح قدیم به ما می گوید همین است، جمجمه کاسه سر است، که در واقع یک سپر محکمی است، جانی با ضربه خودش آن را می شکند، استخوان های ریزی که میان جمجمه و میان آن کیسه ای که مغز در آن قرار گرفته است، جا بجا می شود، به آن می گویند: «منقله»، در حقیقت جانی این کار را می کند. بیان صاحب شرائع المنقله، هی الّتی تحوج إلى نقل العظم و تبعه العلامه فی القواعد فقال: و هی الّتی تحوج إلى نقل العظم. عبارت مقنعه در کتاب «مقنعه» کلمه ای ناقله آورده است: «و هی الّتی تكثر العظم کسراً یفسده فیحتاج مع الإنسان إلى نقله من مکانه. البته این عبارت ناقص است، چون جمجمه را جا بجا نمی کند، بلکه استخوان های ریز را جا بجا می کند. و فسیره فی المسالك بقوله: و هی الّتی تكثر العظام حتی یخرج منها فراش العظام، و الفراشه کلّ عظم رقیق، و فراش الرأس عظام رقاق تلی القحف، و القحف: العظم الذی فوق الدماغ من الجمجمه. «قحف» به آن پرده و کیسه ای می گویند که مغز در آن قرار گرفته است. و علی هذا فالعظام الرقاق تحت القحف، تنقل من مکان إلى مکان آخر، و علی کل تقدیر ففیها خمس عشر بعیراً من الإبل بلا خلاف، لأنّ النبی قال: و فی المنقله خمس عشره، و لا قصاص فیها بلا خلاف. خلاصه کاسه سر می شکند، ولی به مغز نمی رسد و فقط استخوان ها جا بجا می شود، در اینجا باید پانزده شتر بدهد. متن تحریر الوسیله السابع: المنقله، و هی - علی تفسیر جماعه الّتی تحوج إلى نقل العظام من موضع إلى غیره، و فیها خمس عشر بعیراً. در اینجا قصاص راه ندارد، چون قابل اندازه گیری و مقیاس نیست. روایات ۱: و عنه (علی بن ابراهیم)، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حماد، عن الحلبي، عن أبی عبد الله (ع) قال: «...» و

المنقله خمس عشره من الابل» الوسائل: ج ١٩ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ٢. ٤: محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمد ، عن سعيد بن محمد ، عن علي ، عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «...» و في المنقله خمس عشره من الابل ، و في الجائفه ثلث الديه ثلاثه و ثلاثون من الابل « الوسائل: ١٩ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ٣. ١٠: و عنه ، عن القاسم بن عروه ، عن ابن بكير ، عن زراره ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «...» و المنقله خمس عشره من الابل « الوسائل: ١٩ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ٤. ١١: و عنه (شيخ) عن فضاله بن أيوب ، عن أبان بن عثمان ، عن أبي مريم قال: قال لي أبو عبدالله (عليه السلام): إن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قد كتب لابن حزم كتاباً فخذته منه فأتني به حتى أنظر إليه ، قال: فانطلقت إليه فأخذت منه الكتاب ثم أتيته به فعرضته عليه ، فاذا فيه من أبواب الصدقات و أبواب الديات ، و إذا فيه: «...» و في المنقله خمس عشره و في الموضحه خمس من الابل « الوسائل: ١٩ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ٥. ١٣: و عنه ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن سنان ، عن العلاء بن الفضيل عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث قال: «...» و المنقله خمس عشره « الوسائل: ١٩ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ٦. ١٦: و باسناده عن الحسن بن علي بن فضال ، عن ظريف ، عن أبي حمزه: «...» و في المنقله خمس عشره من الابل عشر و نصف عشر ، و في الجائفه ما وقعت في الجوف ليس فيها قصاص إلا الحكومة و المنقله ينقل عنها العظام و ليس فيها قصاص إلا الحكومة « الوسائل: ١٩ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ١٨. الثامن: المأمومه ، و هي التي تبلغ أم الرأس أي الخريطه التي تجمع الدماغ ، و فيها ثلث الديه حتى في الإبل على الأحوط، و إن كان الأقوى الاكتفاء في الإبل بثلاثه و ثلاثين بعيراً، «المأمومه» ظاهراً از أم مشتق است، «أم» يعنى ريشه، كأنه در آن خلیطه و کیسه، زخم به خلیطه و أم الدماغ می خورد، حضرت امام می خواهد در این عبارات خودش اختلاف روایات را جمع کند، چند روایت داریم که می گویند ثلث الدیه، اگر ثلث الدیه شد، اگر بخوایم از دینار بدهیم، باید سیصد و سی و سه و یکسوم دینار بدهیم. اما اگر بخوایم از شتر بدهیم، کسر می شود، از شتر می شود، سی و سه تا یک ثلث، شتر را نمی شود یک ثلث کرد. در روایات ما ثلث الدیه است، اما هنگامی که به شتر رسیده، می گوید سی و سه تا، آنجا که مصداق معین نمی کند، می گوید ثلث الدیه، ثلث الدیه در دینار می شود سیصد و سی و سه دینار و یکسوم دینار، شتر می شود: سی و سه شتر و یکسوم، اما آنجا که روایات به شتر می رسد، مصداق معین می کند، می گوید سی و سه تا، یک ثلث را حذف می کند، در اینجا چه کنیم؟ ههنا طریقان، در اینجا دو راه برای جمع داریم: یکی اینکه بگویم میزان ثلث دقیق است، اما اگر در این روایت یک سوم نیامده و فقط سی و سه تا گفته اند، این در واقع از قبیل المقدّر کالمذکور است، در واقع آن را باید بدهد، یعنی اگر گفته اند سی و سه، چون یکسوم قابل کسر نیست، المقدّر کالمذکور، میزان را دقیق بگیریم، تصرف کنیم در ابل که می گوید سی و سه تا، یا میزان را همان سی و سه بگیریم، بگویم در آنجا تفضل است، یکسوم تفضل است، کدام را بگیریم، آیا دقیق را بگیریم و بگویم در این روایات یک ثلث مقدر است، یا این را بگیریم در دقیق تصرف کنیم، یا اینکه راه سوم را بگیریم و بگویم اگر دینار بگیرد، چون کسر قابل دادن است، می گوید هزار تا، اگر بخواید شتر بدهد، همان سی و سه تا کافی است، چون شتر را نمی شود یکسوم کرد و مشاع هم مرسوم نیست که یک شتر مشاع باشد. الآمه و المأمومه بمعنی واحد ، و هی التي لا یبقی بینها و بین الدماغ إلا جلدہ رقیقہ. لسان العرب. و ربما یعبر عن الجلدہ بالخريطه الجامعه للدماغ ، و علی هذا فمن ضرب حتی و صلت الشجہ إلى الجلدہ و الخريطه و لم تشقّها یقال لها: الأمیم و المأموم ، و الآمه و المأمومه ، و التذکیر و التأنیث باعتبار الموصوف. و علی کل تقدیر فدیتها ثلث الدیه ، قال الشیخ: و المأمومه ثلث دیه النفس بلا خلاف أيضاً. الخلاف: ٥/١٩٢ ، المسأله ٥٨. و قال فی المبسوط: و الواجب فیہما (یعنی الدامغه و المأمومه * ، سواء ثلث الدیه بلا

خلاف ، لقوله (ع) في المأمومه ثلث الديه. المبسوط: ۷/۱۲۲. در اینجا چند روایت داریم که فقط می گویند ثلث الديه، اما مصداق معین نمی کند، یعنی نمی گویند که از دینار باشد یا از شتر. أقول: إن الروایات الواردة هنا على قسمین: الأول: ما يدل على أن الواجب ثلث الديه ، نظیر: ۱: ما رواه زيد الشحام ، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الشَّجَه المأمومه ، فقال: «فيها ثلث الديه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۵. ۲: ما رواه مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ((قال أمير المؤمنين (ع): قضی رسول الله (ص) في المأمومه ثلث الديه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۶. ۳: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله (ع) في حديث قال: «و في المأمومه ثلث الديه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۹. ۴: ما رواه أبو بصير أيضا عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «و في المأمومه ثلث الديه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۱۰. ۵: ما رواه معاوية بن وهب ، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الشَّجَه المأمومه؟ فقال: «ثلث الديه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۱۲. ۶: ما رواه العلاء بن الفضيل عن أبي عبدالله (عليه السلام): «و المأمومه ثلث الديه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۱۶. شش روایت داریم که روی کلمه ی ثلث الديه تکیه می کنند، اما در مقابل اینها، چند روایت دیگر داریم که مصداق معین می کنند، مثلاً می گویند شتر، ولی می گویند سی و سه تا، نمی گویند سی و سه تا و یکسوم. ۱: صحیح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال: «و المأمومه ثلاث و ثلاثون من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۲. ۲: ما رواه زراره عن أبي عبدالله (ع) قال: «و في المأمومه ثلاث و ثلاثون من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الجراح ، الحديث ۱۱. جمع بین روایات مرحوم ابن ادریس می گوید سی و سه تا کافی است، چرا؟ چون اصحاب ما فتوا داده اند که سی و سه تا کافی است، ثلث را نگفته اند. ما باید چه کنیم؟ می گوئیم: و لأجل الجمع بين الروایات فالأمر دائر بين أحد الوجهين: إما الأخذ بالعدد أى الطائفة الثانية أى (۳۳) فيحمل الثلث على الثلث التقريبي الذى هو يجتمع مع العدد المذكور. بگوئیم میزان همان طائفه دوم است، آن روایاتی که می گوید ثلث الديه حمل بر مسامحه کنیم، ثلث الديه نیست، بلکه از ثلث الديه یکسوم کمتر است، بگوئیم چون در اینجا عدد دست داده و گفته سی و سه تا، این صریح است، این مقدم بر مبهم کنیم، مبهم می گوید ثلث الديه، حمل بر مسامحه کنیم. کسانی که روایات باب کر را دیده اند، در آنجا هم وزن داریم و هم شبر، آقایان همیشه وزن را مقدم بر شبر می کنیم، چرا؟ زیرا وزن دقیق است، دوازده یا ششصد، هزار و دو یست رطل، یا شش رطل، یا نهصد رطل، یکی مکی است، دیگری مدنی است، سومی هم عراقی است، وقتی از حضرت سوال می کند، گاهی مکی است و حضرت هم جواب مکی را داده و فرموده دوازده تا، گاهی مدنی است، حضرت فرمود نهصد تا، گاهی عراقی است و لذا گفته ششصد تا، همیشه رطل را مقدم می کنند بر شبر، شبر که آیا بیست و هفت تا است یا چهل و دو تا و خورده ای، می گوید میزان وزن است، شبر را باید بر این مقدم کنیم، عیناً مثل مانحن فيه است فلذا باید بگوئیم حضرات در قسم دوم عدد دست داده اند، ثلث کسر است، اما سی و سه تا عدد صحیح است و چون حضرات عدد صحیح دست ما داده آند، عدد صحیح را می گیریم سی و سه تا، آن کسری که در عبارات حضرت آمد ثلث، آن را حمل بر مسامحه کنیم، ثلث را مهم نگرفته اند، و الا- میزان همان سی و سه تا است، یا اینکه عکس کنیم، إما الأخذ بالعدد أى الطائفة الثانية أى (۳۳) فيحمل الثلث على الثلث التقريبي الذى هو يجتمع مع العدد المذكور. به نظر من یکی از این دو تا راه است، یا بگوئیم عدد صحیح معتبر است که سی و سه تا باشد، ثلث را حمل بر تقریب کنیم، یا بالعکس، یعنی بگوئیم ثلث، ثلث حقیقی است فلذا باید سی و سه و ثلثی باشد، عدد را حمل بر مجاز کنیم و بگوئیم حضرات اگر گفته اند سی و سه تا، مجازی است، المقدر كالمذكور، یعنی در واقع می خواستند بگویند: سی و سه تا یکسوم، یکسوم

آن را نگفته اند، پس یا عدد صحیح را بگیریم، کسر را حمل بر تقریب کنیم، یا کسر را که در واقع می گوید یکسوم، جداً بگیریم، منتها بگوییم در آنجا حضرات ما ثلث را نگفته اند، چرا؟ چون المقدر کالمذکور.

ص: ۵۳

دیه دامغه و جائفه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دامغه و جائفه در جلسه گذشته گفتیم که دوتا عنوان داریم، یکی می گوید ثلث الدیه، دیگری می گوید سی و سه تا، اینجا باید یکی از دو راه را انتخاب کرد، یا آن عدد را بگیریم و ثلث را حمل بر تقریب کنیم و بگوییم سی و سه تا تقریباً ثلث صد است، عدد را بگیریم و لفظ ثلث را حمل بر تقریب کنیم، یا ثلث را به دقت بگیریم، قائل به مجاز بشویم و بگوییم اینکه سی و سه تا گفته، مجاز و مرادش سی و سه و یکسوم است، کدام را انتخاب کنیم؟ فقهای ما همان ثلث را می گیرند، به عدد خیلی اهمیت نمی دهند. خلاصه یا عدد را می گیریم و می گوئیم مراد از ثلث، ثلث تقریبی است، اگر عدد را گرفتیم، ثلث می شود تقریبی، اما اگر ثلث را گرفتیم، عدد را حمل بر مجاز می کنیم و می گوئیم سی و سه گفته، ولی مرادش سی و سه و یکسوم است. المسأله الأولى: الدامغه دامغه آن است که خریطه و کیسه مغز را سوراخ کند، ما یک جمجمه داریم که در زیر آن، استخوان های ریز قرار گرفته است، بعداً یک کیسه ای است اجزای دماغ را جمع می کند. چرا حضرت امام این را جزء مسئله قرار داده است و حال آنکه حقیقش بود که بگوید: التاسع؟ نکته اش این است در قلبی ها مرگ قطعی نیست، ولی در اینجا مرگ قطعی است، یعنی وقتی به امّ الدماغ برسد و آن کیسه را پاره کند و مغز را هم به چالش بیاورد، مسلماً خون ریزی مغزی است و مرگ، چون سلامت در اینجا بعید است، فلذا این را جزء آنها نیاورده، مسلماً طرف می میرد، باید دیه انسان را بدهد، پس علت اینکه حضرت امام، این جزء آنها نیاورده و حال آنکه باید التاسع: الدامغه؟ علتش این است که در بقیه زنده ماندن خیلی مظنون است، اما در اینجا زنده ماندن بسیار نادر است، ولذا این را از آنها جدا کرده، این مسلماً دیه اش دیه انسان است. هر چند زنده ماندن در دامغه بسیار بعید است، ولی در عین حال بر فرض اینکه سالم بماند که احتمال بسیار ضعیف است، باید دو جریمه کنیم، یکی جریمه مأمومه را که ثلث بود، دیگری هم جریمه الدامغه: و هی التي تفتق الخریطه التي تجمع الدماغ و تصل إلى الدماغ، فالسلامه معها بعیده، و علی تقدیرها تزید علی المأمومه بالحکومه. بر فرض اینکه سالم بماند - که احتمال بسیار ضعیف است - باید دوتا جریمه کنیم، یک جریمه مأمومه را که ثلث بود، دیگری هم جریمه ی حکومت - بنا بر اینکه به امّ الدماغ رسیده باشد - الثانی: الجائفه مسئله دوم در باره جائفه است، جائفه این است که جانی چیزی را در بدن انسان داخل کند و ایجاد جوف کند و فضا باز کند، برای خودش جا باز کند. مرحوم کلینی جائفه را به سر زده و جزء جراحت سر دانسته است، یعنی جائفه را جزء شجاج آورده است، از بعضی روایات استفاده می شود که جائفه جزء شجاج است، مانند روایت ابی بصیر، عن ابی عبد الله علیه السلام فی حدیث قال: «و فی الجائفه ثلث الدیه، و التي قد بلغت جوف الدماغ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح، الحدیث ۹. بنابراین، اگر بخواهیم جائفه را در سر پیاده کنیم، نباید در بخش فوقانی پیاده کنیم، بلکه شامل گردن، سینه، پشت و سایر بدن می شود. الأول: تعریف الجائفه الجائفه هی التي تصل إلى الجوف . تحرير الأحكام: ۵/۶۱۵. و هل تختص بالرأس فتكون من أقسام الشجاج أو تعمّ البدن جميعاً؟ ظاهر الكلینی أنّها تختص بالرأس

حيث قال: ثم الجائفة و هي التي تصير في جوف الدماغ. الكافي: ٧/٣٢٩. من احتمال می دهم که جناب کلینی، جائفه را جای دامغه به کار برده، یعنی ایشان در اصطلاح با ما اختلاف دارد، ما دامغه می گوئیم، ولی ایشان به جای دامغه، از کلمه جائفه استفاده می کند، حتی آن روایت هم مشکل است، ولی آن چون کلمه ثلث دارد، از این رو بعید است که آن را تاویل به دامغه کنیم، چون اگر دامغه باشد، طرف می میرد و کارش تمام است، غرض اینکه عبارت کلینی قابل اصلاح است که بگوئیم مرادش از جائفه، دائمه است، اما روایت مشکل دارد، چرا؟ چون روایت می گوید: «و فی الجائفة ثلث الدّیه، و التي قد بلغت جوف الدماغ»، اگر جوف الدماغ باشد، می شود: دامغه، و دامغه منجر به مرگ انسان می شود. «جائفه» این است که جانی با نیزه یا شمشیر یا کارد، سینه، شکم، پهلو یا جای دیگر کسی را سوراخ کند و در آن ثلث الدّیه است، اما اگر در مغز و أم الدماغ برسد، اصلاً نباید جائفه باشد. روایاتی که در اینجا داریم، عیناً مثل روایات قبلی است. در جائفه دو دسته روایت داریم، یک دسته می گویند سی و سه، دست دیگر می گویند ثلث الدّیه، فلذا عین همان اشکالی که در جلسه قبل مطرح بود، در اینجا نیز پیش می آید. روایات ۱: «و فی الجائفة ثلاث و ثلاثون» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح، الحدیث ۲، عدد را گفته، ۲: «و فی الجائفة ثلث الدّیه ثلاثه و ثلاثون من الإبل» همان مدرک، الحدیث ۱۰، ۳: «و فی الجائفة ثلاث و ثلاثون من الأبل» همان مدرک، الحدیث ۱۱، اینها روایاتی بود که در جائفه روی سی و سه تکیه می کنند، فقط روایت وسطی بود که جمع کرده، یعنی هم ثلث را گفته و هم ثلاث و ثلاثون را، ولی اکثر روایات، عدد را دست نداده و فقط ثلث را می گویند. و آنها عبارتند از: ۱: «الجائفة ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۵، ۲: «و فی الجائفة ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۹، ۳: «و الشّیخه الجائفة ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۱۲، ۴: «و فی الجائفة الثلث» همان مدرک، الحدیث ۱۳، ۵: «و الجائفة ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۱۶، کمترین روایات عدد را گفته اند، بیشترین روایات ثلث را گفته اند، عین همان دو نظری که در جلسه قبل گفتیم، در اینجا نیز همان را می گوئیم، یعنی اگر عدد را گرفتیم، ثلث را باید حمل بر تقریب کنیم و لو یکسوم کم است، یا ثلث را می گیریم، و می گوئیم اینکه سی و سه گفته اند، مجازاً معنای دیگری را اراده کرده اند، یعنی سی و سه به اضافه یکسوم. ولی صاحب جواهر می گوید ظاهر اصحاب در اینجا همان ثلث است و به عدد اهمیت نمی دهند. متن تحریر الوسيله المسأله الثاني: الجائفة و ، هي التي تصل إلى الجوف من أي جهة سواء كانت بطناً أو صدرًا أو جنباً ، فيها الثلث على الأحوط ، و قيل تختص الجائفة بالرأس ، فهي من الشجاج ، و الأظهر خلافه. حضرت امام در این مسئله دوم، شش فرع را مطرح می کند، یعنی بعد از آنکه روشن شد که جائفه منحصر به صورت نیست، بلکه شامل گلو، صورت، شکم، سر و همه جای بدن را می گیرد، آنگاه شش فرع را مطرح می کند که اولی را خواندیم. فرع دوم فرع دوم این است که یکی چاقو می زند و می رود، دیگری هم آمد در همان موضع چاقوی خودش را فرو برد، نه کم و نه زیاد، یعنی اولی سوراخ کرد و رفت، دومی از همین سوراخ استفاده کرد، یعنی چاقوی خودش را در همان سوراخ فرو برد و رفت، ولی چیزی بر سوراخ و جراحت قبلی اضافه نکرد و گودی ایجا نکرد. در اینجا مسلماً اولی دیه دارد، دومی دیه ندارد، دومی فقط حکومت دارد، چون دومی فقط جنایت کرده، اما کار فوق العاده ای ایجاد نکرده است، یعنی کار حرامی کرده، اما کاری که باعث دیه بشود نکرده است. فلذا اولی محکوم به دیه است، دومی محکوم به تعزیر. فرع سوم جانی اولی هم جوف و گودی ایجاد کرد، دومی هم یا عرضاً ایجاد گودی کرد یا باطناً ایجاد جوف و گودی نمود. مثلاً اولی یک سانتی متر سوراخ ایجاد کرده، ولی دومی با ضربه خودش دایره را وسیع کرد، گاهی دایره را در ظاهر وسیع نمی کند، بلکه چاقو را در همان سوراخ اولی به گردش در می آورد، که باطن وسیع بشود، در اینجا مسلماً در اولی دیه است و در دومی حکومت، چون دومی منصوص نیست. متن تحریر الوسيله و لو أجافه واحد و أدخل آخر سكّينه مثلاً- فی الجرح و لم يزد شيئاً فعلى الثاني التعزير حسب ، وإن وسعها باطناً أو ظاهراً ففيه

الحکومه. فرع چهارم اگر جانی دوم با چاقوی خودش جائفه دیگری ایجاد کند، مسلماً او هم ديه دارد. فرق فرع سوم با فرع چهارم این است که در فرع سوم فقط به آرایش پرداخت، اما چهارمی یک جنایت جدیدی را ایجاد می کند. مسلماً در اینجا ديه جداگانه است. و این وسعها فیهما بحيث يحدث جائفه فعلیه الثالث: ديه الجائفه. فرع پنجم اگر نیزه را به ران کسی فرو ببرد و از طرف دیگر بیرون بشود، آیا یک جائفه محسوب می شود یا دو جائفه؟ به نظر من یک جائفه حساب می شود، چرا؟ چون جائفه این است که از ظاهر به باطن برود، این از ظاهر به باطن رفت و از طرف دیگر بیرون آمد. به نظر من یک جائفه حساب می شود. متن تحریر الوسیله و لو طعنه من جانب و أخرج من جانب آخر کما طعن فی صدره فخرج من ظهره فالأحوط التعدد، و لا فرق فی الجائفه بین الآلات حتی نحو الابره الطویلہ فضلاً عن البندقه. نکته ی دیگر اینکه در ایجاد جوف و گودی، ابزار و آلات فرق نمی کند، یعنی با هر وسیله ی که ایجاد جوف و گودی بکند، همان حکم جائفه را دارد، حتی اگر با سوزن بزرگ و گلوله ایجاد گودی و جوف بکند، باز همان حکم جائفه را دارد.

ص: ۵۴

ديه نافذه و سیاهی، سبزی و سرخی صورت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ديه نافذه و سیاهی، سبزی و سرخی صورت المسأله الثالثه: لو نفذت نافذه فی شیء من أطراف الرجل كرجله أو یده فیها مائه دینار، و یختص الحكم ظاهراً بما كانت دیته أكثر من مائه دینار، و أمّا المرأه فالظاهر أنّ فی النافذه فی أطرافها الحکومه. در این مسئله بحث در نافذه است، نافذه در جایی است که فضای در کار نباشد، «جائفه» در جایی است که فضا باشد و ایجاد جوف کند، یعنی گودی ایجاد کند، میزان ایجاد گودی است، قطعاً در شکم است و در جایی که فضای بازی باشد بتواند گودی ایجاد کند، ولی در نافذه ایجاد گودی نمی کند، بلکه سوزن را فرو می برد و بیرون می آورد، گاهی سوزن از این طرف می آید و از آن طرف در می آید، بدون اینکه ایجاد جوف و گودی کند. بنابراین، فرق جائفه و نافذه همین است، در نافذه می فرماید: «رجل»، روایات در رجل است و امام (ره) هم در رجل می فرماید، چطور شد که امام در اینجا برای رجل خصوصیت قائل است، و حال آنکه در جاهای دیگر چنین خصوصیتی را قائل نیست، مثلاً إذا شك الرجل بین الثلاث و الأربع، می گویند رجل من باب مثال است، چطور اینجا من باب مثال نشد؟ وجهش را در آینده بیان خواهم نمود. در نافذه می فرماید اگر در پا یا دست کسی سوزن، نیزه یا تیری را فرو بردیم، ديه اش یکصد دینار است. اشکالات در اینجا سه اشکال شده، که حضرت امام (ره) با این عبارت «و یختص الحكم ظاهراً بما كانت دیته أكثر من مائه دینار» می خواهد اشکال ها را جواب بدهد. نخست باید ببینیم که اشکال ها چیست؟ آنگاه ببینیم که عبارت امام چگونه جواب از این اشکالات ثلاثه است. سه اشکال بر این قاعده گرفته اند. اشکال اول اشکال اول این است که مسئله در انمله سازگار نیست، خود اصبع ده شتر است، انمله سه شتر و خورده ای است، این چطور است که اگر کسی خود انمله را قطع کند، سر انگشت را قطع کند، ديه اش سه شتر و نیم است، اما اگر سوزن را فرو ببرد و از طرف دیگر بیرون بیاید، این صد دینار است، یکصد دینار، نسبت به ديه یک عشر است، در حالی اگر کسی آن را قطع کند، خود اصبع یک عشر است تا چه رسد به انامل. پس اگر انامل را قطع کند، سه شتر و سوم شتر است، اما اگر سوزن را فرو ببرد، یکصد دینار است، صد دینار نسبت به ديه یک دهم است، و حال آنکه سه شتر، خیلی

کتر از صد دینار است. اشکال دوم اشکال دوم این است که اگر منخرین کسی را عمداً سوراخ کند و حاجز را از بین ببرد، در آنجا سیصد و سی و سه دینار است. «وإن نفذت فيه نافذة لا تنسدّ بسهم أو رمح فديته ثلاثمائة دینار و ثلاثه و ثلاثون دیناراً و ثلث دینار»، یعنی ثلث دینار است، اگر سوراخ کند از این طرف، به آن طرف، در عمد یکسوم دینار است، یعنی ثلاثمائة، سیصد و سی و سه و حال آنکه شما می گوید در نافذة صد است، اینکه درست نشد، در بعضی از موارد این قاعده تطبیق نمی کند، چون می گوید: «فی کلّ نافذة مائة دینار»، و حال آنکه در نافذة عمد ثلث الدیه است، یعنی سیصد و سی و سه تقریباً. اشکال سوم اشکال سومی که باز در این قاعده گرفته اند، در خدّ است، در کتاب ظریف است که اگر کسی خد و صورت کسی را سوراخ کند و بیاید داخل، دویست دینار است و حال آنکه شما می گوید در نافذة یکصد دینار است. پس «أشکل علی هذه القاعدة بموارد ثلاثه» الف: انامل، اگر کسی انامل را قطع کند، دینار سه شتر و خوده ای است، اما اگر سوراخ کند، دینار سه صد دینار است، این دوتا به همدیگر هم خوانی ندارد، چون معنایش قطع کمتر است، اما سوراخ کند، جنایت بیشتر است، ب: در «أنف» است که یک ثلث است، در حالی که شما می گوید در نافذة صد است، سوم در خد است که در روایت ظریف است، در آنجا دویست دینار است و حال آنکه شما می گوید در نافذة صد دینار است، سه مورد را ایراد کرده اند، البته صاحب جواهر در اینجا بیانی دارد و بیانش گرفته شده از مفتاح الکرامه است، جوهرش این است که: «ما من عام إلّا و قد خصّ»، حاصلش این است، اصل این است که در نافذة صد دینار باشد، الا ما خرج بالدلیل، در انامل نمی توانیم بگوییم: «خرج بالدلیل»، چون خرج بالدلیل در جایی است که قطعش کمتر باشد، آنجا نافذة اش هم کمتر است، یا بیشتر باشد نافذة اش، در آنجا می گوئیم: «الا ما خرج بالدلیل». امام (ره) از اولی جواب داده، اولی کدام است؟ انامل، گفته این قاعده مال جایی است که دینار از صد باشد، انامل چون دینار کمتر است، اصلاً این قاعده شامل حال او نیست، اما از دومی و سومی جواب نفرموده، اولی انفریال و دومی خد است، در آنف یک ثلث است، در خد دویست است، مگر اینکه دوتا جواب بدهیم: اولاً، بگوییم این قاعده مال جایی است که دینار از صد باشد، خرج الأنامل موضوعاً، اما این دو مورد خرج حکماً، فی کلّ نافذة مائة إلّا فی الأنف که ثلث است و إلّا در خدّ که دویست است، پس عبارت امام را تکمیل باشد کرد. لو نفذت نافذة فی شیء من أطراف الرّجل کرجه أو یده ففیها مائة دینار، و یخصّ الحکم ظاهراً بما کانت دیته أكثر من مائة دینار - خرج الأنامل، چون انامل دینار از صد کمتر است، فلذا این قاعده شاملش نیست، اما دو مورد دیگر بدون جواب ماند، یکی آنف که دینار از صد کمتر است، دیگری خدّ که دینار از صد کمتر است، در جواب می گوئیم: «ما من عام إلّا و قد خصّ» می گوئیم این دو مورد هم خرج تخصیصاً. به بیان دیگر: انامل خرج موضوعاً، اما این دو مورد دیگر خرج تخصیصاً، آقایان فرق می گذارند بین خروج موضوعی و بین خروج حکمی، خروج موضوعی مانند: أکرّم العالم، جاهل موضوعاً خارج شده، اما حکماً، مانند: «أکرّم العلما إلّا العالم الفاسق»، بگوییم اصلاً موضوع این قاعده در جایی است که دینار از صد کمتر باشد، آنوقت نافذة اش می شود صد، که مناسب باشد، یعنی اگر ببری دینار از صد بیشتر است و اگر سوراخ کنی، دینار از صد کمتر است، البته انامل خرج، اما آن دو مورد چطور؟ آن دو مورد در عین حالی که نافذة است، بیش از صد است، در عین حالی که نافذة است بیش از صد است، انامل را چاره کرده و گفتیم انامل خرج موضوعاً، این در جایی است که قطعش بیش از صد باشد، تا سوراخش کمتر باشد، اما دو مورد قطع نیست، مورد نافذة است، خود نافذة ثلث است، خود نافذة دینار است. پس این دو مورد در عین حالی که نافذة است، بیش از صد است، در جواب می گوئیم: «ما من عام إلّا و قد خصّ»، فی کلّ نافذة مائة إلّا فی الأنف و الخدّ که بیشتر است، یعنی در عین حالی که در دو مورد نافذة است، باز دینار از صد بیشتر است، پس اولی خروجش خروج موضوعی است دو خروجش خروج حکمی است. ا: «وإن نفذت فيه نافذة لا تنسدّ بسهم أو رمح فديته

ثلاثمائه دينار و ثلاثه و ثلاثون ديناراً و ثلث دينار». ۲: «و فی الخدّ إذا كانت يرى منها جوف الفم فديتها مائتا دينار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، پس این دو مورد، در عین حالی که نافذه است، حکمش بالاست. پس انامل خرج موضوعاً، این دو مورد در حالی که نافذه است خرج حکماً. و أمّا المرأة فالظاهر أنّ فی النافذه فی أطرافها الحکومه. در روایت کلمه ی رجل آمده و امام (ره) به کلمه ی رجل اهمیت می دهد. «... و أفتی النافذه إذا نفذت من رمح أو خنجر فی شیء من البدن فی أطرافه فديتها عشر ديه الرّجل مائه دينار» همان الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الشجاج و الأعضاء، الحديث ۳، در روایت کلمه ی رجل آمده، فلذا در اینجا کسی حق ندارد که بگوید ما القای خصوصیت می کنیم، چرا؟ در جاهای دیگر مانند باب صلوات می توان گفت که القای خصوصیت می کنیم، مثلاً إذا شكّ الرّجل بين الثلاث و الأربع، می گویند رجل از باب مثال است. در باب صلوات فرقی بین رجل و همراه نیست، و هردو غالباً در احکام مشترک هستند، مگر در جهر و اقامه، اما در باب ديات، رجل با مرأه فرق دارد ولذا نمی توانیم از رجل القای خصوصیت کنیم، امام می فرماید حالا که نمی توانیم القای خصوصیت کنیم، سراغ حکومت برویم، و بگوییم مرأه. ولی من یک نظر دیگری دارم و آنکه مرأه با رجل، تا ثلث که سیصد باشد مساوی هستند، از سیصد به آن طرف تفاوت پیدا می کنند، یعنی ديه زن سیر نزولی پیدا می کند. بنابراین، بعید نیست که بگوییم رجل و مرأه در اینجا یکسانند، چون صد ثلث ديه نیست، ثلث ديه، سیصد و سی و خورده ای است. پس یحتمل حکومت باشد چنانچه حضرت امام می فرماید، و نیز احتمال دارد که به این عمومات عمل کنیم إلى ثلث الدّيه، مانع در ثلث به آن طرف است. المسأله الرابعه مسئله چهارم این است که اگر کسی به صورت دیگری سیلی بزند خواه با دست باز و خواه با مشت بسته، حکمش چیست؟ این سه حالت دارد: الف: گاهی از اوقات سیاه می شود ب: گاهی صورت سبز می شود ج: در بعضی از اوقات صورت قرمز می شود باید ببینیم که ديه اش چه قدر است؟ اگر سیاه کند، ديه اش شش دينار است، اگر سبز کند، سه دينار است، و اگر سرخ کند، یک دينار و نیم است و این مورد نص هم است. حضرت امام می فرماید در اینجا فرقی بین زن و مرد نیست و هردو در این جهت مساوی هستند، چرا؟ چون زن و مرد تا ثلث ديه مساوی هستند و اینجا به ثلث ديه نرسیده است. اگر جانی جنایت کرد، منتهای نه به صورت، بلکه بر دست و بدن، در بدن همین سه حالت ممکن است پیش بیاید، یعنی گاهی بدن در اثر این جنایت سیاه می شود و گاهی ممکن است سبز و گاهی قرمز و سرخ بشود. آیا از نظر شما ديه باید برود بالا، یا برود پایین؟ پایین، چرا پایین می آید؟ چون چهره انسان مظهر شخصت انسان است، اما بدن انسان دارای چنین شخصیتی نیست و فلذا می فرماید: «و فی البدن النصف، ففی اسوداده ثلاثه دنانیر، و فی إخضرارہ دينار و نصف، و فی احمراره ثلاثه أرباع الدینار»، یعنی اگر سیاه کرد، ديه اش سه دينار است و اگر سبز نمود، ديه اش یک دينار و نیم، و اگر سرخ و قرمز کرد، ديه اش ثلاثه أرباع دینار. و لافرق فی ذلك بين الرجل و الأنتی و الصغیر و الکبیر، و لا بین أجزاء البدن كانت لها ديه مقرّره أو لا، و لا فی استيعاب اللون تمام الوجه و عدمه، و لا فرق فی بقاء الأثر مدّه و عدمه. دلیل مسئله مدرک تمام اینها اطلاقات روایات است، اطلاق دلیل همه را می گیرد. ۱: محمّد بن یعقوب - متوفای: ۳۲۹ - عن علی بن ابراهیم متوفای: ۳۰۹ تقریباً -، عن أبیه، و عن ابن أبی عمیر - متوفای: ۲۱۷ -، عن إسحاق بن عمّار - شاگرد امام صادق علیه السلام و فطحی مذهب است - عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «قضی أمير المؤمنین علیه السلام فی اللطمه یسوّد أثرها فی الوجه أنّ أرشها ستّه دنانیر، فإن لم تسوّد و اخضرت سبز شد - فإنّ أرشها ثلاثه دنانیر، فإن احمرارت و لم تخضارّ فإنّ أرشها دينار و نصف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۱، این حدیث اطلاق دارد، هم رجل را می گیرد و هم مرأه را، هم کبیر را می گیرد و هم صغیر را، اثر باقی باشد یا نباشد، ديه مشخص داشته باشد یا ديه مشخص نداشته باشد. تمام از اطلاق روایت فهمیده می شود، پس دلیل عبارت است از اطلاق روایات. إنّما الکلام که در این روایات بدن ندارد،

پس حضرت امام بدن را از کجا آورده است؟ مرحوم صدوق این روایت را دارد، و فی البدن نصف (مثل) ذلک، این روایت کلینی نقل کرده بدون اضافه، شیخ نقل کرده بدون اضافه، اما مرحوم نقل مع الإضافة، یعنی در روایت مرحوم صدوق آمده که: «و فی البدن نصف ذلک» در علم درایه خواندیم که: «إذا دار الأمر بین الزیاده و النقصیه، فالنقصیه أولى» آیا مرحوم صدوق اشتبهاً اضافه کرده، یا کلینی و شیخ اشتبهاً کم کرده است؟ حضرت امام خمینی (ره) می فرمود: غالباً از قلم انسان چیزی می افتد، اما اینکه اشتبهاً چیزی را زیاد کند، خیلی کم اتفاق می افتد، بنابراین، باید بگوییم که این جمله «فی البدن نصف ذلک» از قلم مرحوم کلینی و شیخ افتاده، نه اینکه مرحوم صدوق آن را سهواً اضافه کرده باشد. من یک جمع دیگر هم دارم و آن اینکه مرحوم کلینی روایت را از قضاوت نقل می کند، یعنی از قضاوت حضرت السلام (علیه السلام)، ممکن است در قضاوت علی (علیه السلام) کلمه ی «و فی البدن نصف ذلک» نبوده، اما مرحوم صدوق این را از قضاوت نقل نمی کند، بلکه از امام نقل می کند، بعید نیست که در قضاوت علی علیه السلام جمله ی «و فی البدن نصف ذلک» نبوده، اما روایتی که صدوق از امام علیه السلام نقل کرده، جمله ی «و فی البدن نصف ذلک» بوده است.

ص: ۵۵

دیه سیاهی، سبزی و سرخی صورت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه سیاهی، سبزی و سرخی صورت قاعده این شد که اگر کسی بر صورت دیگری سیلی بزند و چنانچه صورت او سیاه بشود، دیه اش شش دینار است و اگر سبز بشود، سه دینار است و اگر سرخ بشود، یک دینار و نیم است. آنگاه بحث در این است که آیا این مخصوص صورت است یا اینکه شامل بدن هم می شود؟ در روایتی که اسحاق بن عمار نقل کرده، در یک روایت کلمه ی بدن نیست، ولی در روایت دیگرش کلمه ی بدن است: «و فی البدن نصف ذلک»، آیا این دو روایت با همدیگر متناقض است یا اینکه مثبتین هستند؟ مثبتین با همدیگر متناقض نیستند، اولی وجه و صورت را گرفته است، دومی علاوه بر وجه و صورت، بدن را نیز دارد، در علم اصول خواندیم که مثبتین از قبیل مطلق و مقید نیست، اولی دایره اش مضیق است به صورت، دومی دایره اش حتی بدن را هم می گیرد، همیشه در مثبتین هردو را می گیرند، نه اینکه یکی را بر دیگری مقید کنند. احتمال ما احتمال دادیم و گفتیم روایت اسحاق بن عمار دو جور است، گاهی شیخ و کلینی نقل کرده، در آنجا دارد که: «قضى أمير المؤمنين -عليه السلام-، گاهی اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل می کند، نه اینکه قضی أمير المؤمنين، بعید نیست که اسحاق بن عمار این حدیث را دو بار از امام صادق (علیه السلام) شنیده، یک بار قضاوت علی (علیه السلام) را شنیده، در آنجا بدن نیست، بار دیگر اصل مسئله را شنیده، منهای قضی أمير المؤمنين (علیه السلام). بنابراین، حکم بدن همان حکم صورت است، در این جهت هیچ فرقی بین زن و مرد نیست: «لا- فرق الرجل و المرأة»، چرا؟ چون ما ضابطه داریم: «إنَّ المرأة تعاقل الرجل في الدية إلى الثلث»، زن تا ثلث دیه که همان سی و سه و خورده ای است، با مرد مساوی است و از ثلث که گذشت، با همدیگر فرق می کنند. فلذا ما نحن فيه تا سی و سه خیلی فاصله دارد، بنابراین، در ما نحن فيه نمی توانیم قائل به آن قاعده بشویم. ثم إنه لا فرق في ذلك بين الرجل و الأثني و الصغير و الكبير و لا بين أجزاء البدن كانت لها دیه مقدره أو لا و فی استيعاب اللون تمام الوجه و عدمه، و لا فی بقاء الأثر مدّه و عدمه، أخذاً بإطلاق النصّ و الفتوى.

نظریه صاحب مفتاح الکرامه مرحوم صاحب مفتاح الکرامه راجع به جمله ی: «و لا بین أجزاء البدن کانت لها دیه مقدره أو لا،» یک نظری دارد که باید روی آن فکر بشود. ما می گوییم فرق نمی کند که سیاهی مال بدن باشد، یا مال صورت باشد، یعنی فرق نمی کند دست باشد که دیه دارد یا فخذ (ران) باشد که دیه ندارد، ولی صاحب مفتاح الکرامه می گوید آنجا که دیه ندارد، من هم قبول دارم، یعنی اگر سیاه شد، دیه اش شش دینار است، سبز شد، دیه اش سه دینار می باشد و اگر سرخ بشود، دیه اش یک دینار و نیم است، اما آنجا که دیه دارد، یک نظریه می دهد. فرض کنید که جانی، اصبع کسی را سیاه یا سبز و یا سرخ کرد، می گوید اولاً دیه اصبع را با دیه نفس نسبت می دهیم، مثلاً دیه اصبع یکصد دینار است، می گوید دیه اصبع را به دیه نفس نسبت بدهید، نسبتش یک دهم است (عشر) پس نسبت دیه اصبع، به دیه نفس یک دهم است، به همین نسبت از این سه ضابطه بگیرید، ضابطه این بود که سیاهی دیه اش شش دینار بود، عشر شش دینار را بگیرید، که می شود: شش دهم دینار. پس ایشان می فرماید: اگر دیه مقرر ندارد، مثل فخذ (ران) من قبول دارم، سیاهی دیه اش شش دینار است، سبز سه دینار، سرخ یک دینار و نیم می باشد. اما اگر در اسلام قطعش دیه دارد مانند اصبع، که دیه اصبع یک دهم است نسبت به دیه نفس. نسبت صد به هزار، یک عشر است، به همین نسبت از این سه تا بگیرید، در اسوداد و سیاهی، عشر شش دینار، در سبزی، عشر سه دینار، در سرخی، عشر یک دینار و نیم. اما اینکه مدرک ایشان برای این فتوا چیست؟ یک مسئله ای را ما الآن می خوانیم، احتمالاً ایشان از آنجا الهام گرفته. پس جناب مفتاح الکرامه بر خلاف همه علما که می گویند، هر کجا که سیاه شد، شش دینار است و هر کجا که سبز شد، دیه اش سه دینار می باشد و هر کجا که قرمز شد، دیه اش یک دینار و نیم است. فرق نمی کند که آن موضع دیه مقدر داشته باشد یا دیه مقدر نداشته باشد. ولی ایشان می گوید اگر دیه ندارد، حق با شماست، اگر دیه دارد، در این صورت دیه ی عضو را با دیه نفس بسنجید، به همین نسبت از این سه تا ضابطه بگیرید، باید عشر را از شش دینار بگیرید، عشر را از سه دینار بگیرید، عشر را از یک دینار و نیم بگیرید. عبارت صاحب مفتاح الکرامه و نقل فی مفتاح الکرامه أنه احتمالاً أن یختصّ الحکم بما لا- دیه له مقدره من أجزاء البدن- مثلاً، فخذ (ران) سیاهش شش دینار است، سبزش سه تا و سرخش یک دینار و نیم می باشد- و أما الذی له دیه مقدره فإنه یجب فیہ بنسبه دیته من دیه الرأس-. البته این عبارت نارساست، باید بگوید دیه عضو را می سنجم با دیه نفس، به همان نسبت از این سه تا ضابطه می گیریم-، آنگاه می گوید: فإن کان فیہ الدّیه کان علی النصف من دیه الرأس، و ما فیہ نصف الدّیه فعلی الرّبع، و علی هذا الحساب، ففی اسوداد الإصبع مثلاً ثلاثة أعشار دینار، لأنّ الإصبع فیها عشر دیه النفس فإذا اسودّت کان فیها ثلاثة أعشار دینار لأنّ الاسوداد فی الوجه فیہ ستّ (یعنی ستّ دینار، و عشر ستّ دینار، می شود: پنجاه دینار). در واقع نسبت می دهد عضو را به دیه کل، به همان نسبت از این سه تا ضابطه کم می کند. خلاصه اینکه عضو دیه دارد،- مثلاً دیه اصبع یکصد دینار است، دیه اصبع را که صد دینار است، با دیه نفس که هزار دینار است بسنجید، نسبتش یکدهم است، آنگاه یک دهم را از این سه تا ضابطه بگیرید، اگر سیاه کرد، یک دهم شش دینار، سبز کرد، یک دهم سه دینار و اگر سرخ کرد، دیه اش می شود یک دهم یک دینار و نیم. لأنّ الاسوداد فی الوجه فیہ ستّ دنانیر و عشر ستّ دنانیر ستّ أعشاراً أو نصف الستّ أعشار ثلاثة أعشار دینار، و فی اخضرارها عشر و نصف عشر، و فی احمراره نصف عشر و ربع عشر. مفتاح الکرامه: ۲۱/۳۸۷ فرع پنجم فرع پنجم این است که اگر جانی بر صورت کسی زد، صورت او علاوه بر اینکه سیاه شدن، سرخ شدن و سبز شدن، ورم هم کرد، یعنی علاوه بر این سه تا، متورم هم شد، در اینجا چه کار کنیم؟ آقایان در اصول می گویند اصل عدم تداخل اسباب است، یک دیه باید بدهد برای سبزی، سیاهی و سرخی، تورم هم اگر دیه دارد، باید دیه اش بپردازد و اگر دیه ندارد، حکومت و ارش دارد، چرا؟ چون اصل عدم تداخل اسباب است. الفرع الخامس: لو أحدثت الجنایه تورماً من غیر تغییر لون، فبما أنه لم یرد فیہ تقدیر ففیہ الحکومه، نعم لو

اجتمع التورم مع تغيير اللون فلكل حكمه، ففي التغيير الدية و في التورم الحكومه، لأن تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب. فرع چهارم این است که در روایات ما کلمه ی «وجه» آمده، مثلاً در روایت اسحاق بن عمار کلمه ی «وجه» آمده، و هکذا در روایتی که قضاوت امیر المؤمنین را نقل می کند و هم روایتی که از امام صادق (علیه السلام) مستقیماً نقل می کند، در هر دو کلمه ی «وجه» است، آیا سر چطور، آیا سر هم داخل در صورت است یا داخل نیست؟ بدن را گفتیم داخل است، چرا گفتیم داخل است؟ چون در روایت اسحاق بن عمار داریم که: «و فی البدن نصف ذلک»، آیا سر هم این حکم را دارد یا نه؟ مثلاً سر کسی را سیاه، یا سبز و یا سرخ کرد، آیا سر هم به صورت ملحق است یا نه؟ دیدگاه استاد سبحانی به نظر من سر هم ملحق به صورت است، جایی که بدن که غیر حساس است، مثل صورت باشد، سر که حساسیت بیشتری دارد، چرا مثل صورت نباشد، صاحب جواهر می گوید این قیاس است و من قائل به قیاس نیستم. من در جواب ایشان عرض می کنم که این قیاس نیست، بلکه اولویت است، جایی که بدن همان ضابطه صورت را دارد، سر هم به طریق اولی این را دارد فلذا ما نباید این را قیاس بشماریم، بلکه قیاس اولویت است، همه کسانی که می گویند قیاس حجت نیست، قیاس اولوی را استثنا می کنند، علاوه بر این، بعید نیست که بگوییم مراد از صورت، فوق البدن است، یعنی بالاتر از گردن را صورت می گویند، علت اینکه کلمه ی وجه آمده، چون غالباً وقتی کسی را می زند، بر صورتش می زند. بنابراین، نباید شک کنیم که صورت و سر حکم واحد دارد. چرا؟ به دو بیان: الف: اولویت، ب: اینکه در روایات و یا در عبارات علما کلمه ی صورت آمده، قید وارد در مورد غالب است، یعنی غالباً وقتی انسان با کسی دست به گریبان می شود، صورت او را برای زدن انتخاب می کند نه سرش را. المسأله الخامسة: کل عضو دیتة مقدّره ففی شلله ثلاثا دیتة، کالیدین و الرجلین، و فی قطعه بعد الشلل ثلاث دیتة. مسئله ی پنجم این است: هر عضوی که دیه مقدر دارد، اگر جنایت آن را به صورت شل در بیاورد و شل بشود، قانون کلی این است که دو ثلث دیه عضو را می دهند، مثلاً دیه دست پانصد دینار است، اگر جانی دست کسی را شل کرد، دیه اش دو ثلث دینار است، دیه اش دو ثلث دینار است. ممکن است کسی سوال کند که ما این مسئله را قبلاً خواندیم، چطور حضرت امام آن را دو باره مطرح کردند؟ جوابش این است که سابقاً موضعی خواندیم، یعنی یک موردی بود و فقط در آن مورد خواندیم نه به صورت ضابطه، ولی در اینجا به صورت ضابطه می خوانیم. چون مرحوم امام سایه به سایه شرائع پیش می رود، از آنجا که صاحب شرائع مسئله را عنوان کرده، ایشان هم عنوان کرده، سابقاً به صورت موضعی بود، ولی در اینجا به صورت ضابطه است، دو روایت هم در مقام داشتیم که فقهای ما از آنها ضابطه استفاده کرده اند، روایات در مورد اصبع بود، اما در اینجا می خواهیم از آن روایات یک ضابطه کلی استفاده کنیم. روایات را در آنجا را خود تان پیدا کنید. المسأله السادسة بحث در مسئله مسئله ششم است، نباید بین مسئله ششم و آنچه اول خواندیم خلط بشود، قبلاً خواندیم که سیاهی دیه اش شش دینار است، سبزی سه دینار، سرخی یک دینار و نیم. فرق نمی کند که دیه مقدر داشته باشد یا دیه مقدر نداشته باشد. جناب مفتاح الکرامه فرمود اگر دیه مقدر ندارد، من این ضابطه را قبول دارم، اما اگر دیه مقدر دارد، من این ضابطه را قبول ندارم، بلکه در آنجا باید دیه عضو را با دیه نفس بسنجیم، به همان نسبت از شش تا و سه تا و یک و نیم کم کنیم. ولی در این مسئله می خواهیم این را مطرح کنیم که آیا دیه شجاج با رأس و وجه یکی است یا نه؟ شجاج حدوداً ده تا بود: الحارصه، الدامه، المتلاحمه، السمحاق و ... همه اینها را در سر پیاده می کردیم، آیا وجه و صورت همین حکم را دارد یا نه وجه و صورت حکمش متفاوت است؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید ظاهراً فرق نمی کند، یعنی همان دیه ای که برای سر معین کرده بودیم، برای صورت هم معین می کنیم، یعنی در حارصه بعیر واحد است، در دامیه دو بعیر است و هکذا. آن دیاتی را که برای سر معین کرده بودیم، در وجه و صورت نیز همان دیات است، چرا؟ چون مراد از کلمه ی «رأس» فوق العنق را می گویند، از

گردن به بالا همه را سر می گویند. گفتار مشهور اما مشهور جور دیگری گفته اند. ديه الشجاج في الرأس و الوجه سواء كما مرّ، و المشهور أنّ ديه شبهها من الجراح في البدن بنسبه ديه العضو. پس اولی جای بحث نیست که ديه سر با ديه صورت یکی است، چرا امام می فرماید: «شبه الشجاج می گوید؟ چون بنا شد که شجاج مال صورت باشد، اگر در بدن هم پیاده کردیم، این شجاج نیست، بلکه شبه شجاج است، حالا اگر کسی در دست من خراش ایجاد کرد، که بشود حارصه، یا خراش بیشتری وارد کرد، به گونه ای که خون بیرون آمد، که به آن دامیه می گویند و هكذا. اگر جانی همان مراتب ده گانه را که در سر و صورت بود، در زیر گردن و بدن ایجا کرد، حکمش چه می شود؟ معلوم می شود اولی حکمش مسلم است، یعنی شجاج صورت با شجاج سر یکسان است، بحث در این است که آیا شجاج بدن مانند صورت و سر است؟ البته یکسان شمردن مشکل است، چون سر و صورت حساسیت بیشتری دارد، اما اگر جانی در عضد و بازوی کسی خراش ایجاد کند، بگوییم این خراش، حکم خراش سر و صورت را دارد، یا این را دامیه کند، بگوییم مثل دامیه سر و صورت است، این حرف مشکل است و لذا مشهور در اینجا یک ضابطه دارد و این ضابطه را از امیر المؤمنان گرفته اند، ما این را می خوانیم، منتها باید مطالعه بشود که آیا این مطلب می تواند پایه مطلب بعدی باشد در سیاهی، سیزی و سرخی، این مطلب می تواند برای آن پایه باشد، آن کدام است؟ گفته اند اگر عضوی، ديه مقدر دارد، مانند دست، و جانی آمد در دست کسی خراشی ایجاد کرد، ما در اینجا ديه یید و دست را با ديه نفس مقایسه می کنیم، ديه دست، نصف ديه سر (نفس) است، آنگاه به همین نسبت از آن ديه ای که برای حارصه معین کرده بودیم، از حارصه می گیریم، ديه حارصه یک شتر بود (بعیر واحد)، یک عشر از ديه بعیر را می گیریم. به بیان دیگر اگر در غیر سر، یکی از این شجاج واقع شد، یعنی حارصه، دامیه، متلاحمه و ...، ديه این عضو را می سنجم با ديه نفس، ديه دست، نصف ديه نفس است، آنگاه به همین نسبت از آن ديه ای که برای شجاج معین شده بود (مثلاً در حارصه، یک شتر معین شده بود و هكذا دامیه ...)، می گوییم نصف شتر را بدهد، در دامیه دو شتر معین شده بود، می گوییم یک شتر بدهد، در متلاحمه سه شتر معین شده بود، می گوییم نصف سه شتر بدهد، آیا فکر نمی کنید که همین روایت در این مسئله، پایه نظریه صاحب مفتاح الکرامه در آن مسئله ی پیش است، مسئله ی پیشین در باره سیاه کردن، سبز کردن و سرخ کردن بود، ایشان گفت ديه عضو را با ديه نفس بسنجد، بعداً از این سه تا کم کنید، آن سه تا عبارت بود: شش دینار، سه دینار و یک دینار و نیم. آنجا این گونه می گفت، اما در اینجا این گونه می گوییم، می گوییم دست را بسنج با ديه نفس، که می شود نصف، به همین نسبت از دیات شجاج کم کنید، آنجا از دیات سیاه، سبز و سرخ کم می کرد، در اینجا از دیات حارصه، دامیه و متلاحمه و ...، کم می کند. متن تحریر الوسيله المسأله السادسة: ديه الشجاج في الرأس و الوجه سواء كما مرّ، و المشهور أنّ ديه شبهها من الجراح في البدن بنسبه ديه العضو الذي يتفق فيه الجراحه من ديه الرأس، أي النفس إن كان للعضو ديه مقدّره، ففي حارصه اليد نصف بعیر - چون دست نسبتش به ديه انسان نصف است، آنجا هم بعیر واحد بود، نصف بعیر) أو خمسه دنانیر، و فی حارصه إحدى أنملى الإبهام نصف عشر بعیر أو نصف دینار - ابهام، ديه اش نصف اصبع بود، مثلاً اصبع یک صد دینار بود، ابهام می شود پنجاه دینار، اگر ما پنجاه را با ديه نفس مقایسه کنیم، می شود: یک بیستم، به همان نسبت از ديه حارصه و دامیه متلاحمه و ...، کم می کنیم. خلاصه مشهور می گویند دست انسان که ديه دارد، چنانچه گرفتار شجاج بشود، باید ديه عضو را با ديه نفس بسنجم، به همان نسبت از دیات دهگانه (یک شتر، دو شتر و ...) کم کنید، دلیل مسئله هم روایات است که در جلسه ی آینده می خوانیم..

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شجاج و جراح در بدن در جلسه گذشته دو مسئله ی مشابه با هم داشتیم، مسئله ی اول را گذرانیدیم، مسئله دوم ناقص ماند، اما مسئله ای که گذرانیدیم، مرحوم صاحب مفتاح الکرامه از برخی نقل می کند که اگر این سه حالت (یعنی سیاه شدن، سبز شدن و سرخ شدن) در وجه و صورت رخ ندهد، بلکه در بدن رخ بدهد، اینجا چه کنیم؟ مشهور گفته اند که باید نصف را بدهند چنانچه در روایت هم نصف آمده بود. ولی ایشان (صاحب مفتاح الکرامه) احتمال دیگری دادند و گفتند ما باید دیه آن عضو (مثلاً دست) را با دیه نفس می سنجیم، ببینیم که چه نسبتی دارد، دیه دست پانصد دینار است و دیه نفس هزار دینار، پس نسبت پانصد «دینار» به هزار دینار، نصف است، به همان نسبت از دیه اسوداد اخضرار و احمرار کم می کنیم. مثال مثلاً دیه دست من پانصد دینار است، نسبت به دیه نفس نصف است، بر می گردیم از دیه اسواد که شش دینار است، نصف آن را می پردازیم. و همچنین اگر اخضرار کرد، دیه اخضرار نسبتش به رأس نصف است، دیه اخضرار سه دینار بود، نصفش یک دینار و نیم است و همچنین است احمرار، یعنی دیه احمرار یک دینار و نیم بود، نصف یک دینار و نیم را می دهد. پس اگر این سه حالت (سیاهی، سبزی و سرخی) در بدن رخ بدهد، دیه عضو را با نفس می سنجیم، به همان نسبت از دیه اسوداد، اخضرار و اسوداد کم می کنیم. آنگاه من گفتم مدرک این مسئله چیست؟ به نظر من مدرک این مسئله در اخضرار، روایتی است که در مسئله ی امروز می خوانیم و آن این است که اگر شجاج چند گانه که هم قصاص داشتند و هم دیه، در زیر گلو و بدن انجام گرفت، چه کار کنیم؟ در اینجا روایت داریم و حضرت امام هم روی روایت فتوا می دهد، ما در اینجا نمی توانیم بگوییم «بدن» حکم رأس و صورت را دارد، چرا؟ چون رأس و صورت مقام عالی دارد، اگر شجاج چند گانه در بدن رخ بدهد، مسلماً دیه ی آن باید کمتر باشد، حالا چه رقم کمتر باشد؟ جائفه را کنار بگذارید، در بقیه چه کنیم؟ روایتی که از امیر المؤمنان نقل شده، در موضعه پیاده کرده، حضرت امام در متن تحریر الوسیله در انگشت پیاده کرده، فلذا ما ناچاریم که هم متن را بگوییم و هم روایت را معنا کنیم و اشتباه روایت را در وسائل هم متذکر شویم. فرض کنید جانی نسبت به دست من حارصه انجام داد، یعنی خراشی بر دست من وارد نمود، دیه اش چه مقدار است؟ اگر در وجه و صورت و یا سر رخ می داد، دیه ش معلوم بود، و هکذا دامیه دیه اش در سر و صورت معلوم بود که همان دو شتر باشد و هکذا متلاحمه. ولی در بدن چگونه است؟ فرض کنید اگر جانی بر دست من حارصه و خراش وارد کرد، چه باید کرد؟ دیه ید و دست را با دیه نفس می سنجیم، دیه نفس هزار دینار است، دیه دست پانصد دینار می باشد، پانصد دینار، نسبت به هزار دینار نصف است، به همان نسبت از دیه حارصه بر می داریم، دیه حارصه چند بود؟ بعیر واحد بود، در بدن اگر حارصه اتفاق افتد، دیه اش نصف بعیر است. حال اگر حارصه را در انمل پیاده کنیم، امام (ره) در متن دوتا مثال می زند، هر دو از حارصه است، یکی حارصه در ید و دست، دیگری حارصه در ابهام، ابهام که دوتا بند دارد، به جای سه تا حساب شده. دیه اصبع واحد یکصد دینار است، صد دینار را به دوتا تقسیم می کنند که بشود پنجاه دینار، پس اگر کسی أنمله شخصی را قطع کند، دیه اش نسبت به دیه نفس یک بیستم است، یعنی پنجاه نسبت به هزار یک بیستم می شود که همان نصف عشر بشود. آنگاه به همان نصف العشر از حارصه کم می کنیم، «حارصه» دیه اش ده دینار بود، عشر دینار می شود یک دینار. پس اگر انمله ی من در حقیقت دوتا جای سه تاست، یعنی دیه اش پنجاه دینار است، پنجاه دینار را با دیه نفس می سنجیم، که می شود نصف العشر، چون عشرش صد دینار است، پنجاه دینار می شود نصف العشر، نصف عشر را از دیه حارصه کم می کنیم، حارصه دیه اش ده دینار بود،

نصفش می شود: نیم دینار. متن تحریر الوسيله ديه الشَّجاج في الرَّأس و الوجه سواء كما مرّ، و المشهور أنّ ديه شبهها من الجراح في البدن بنسبه ديه العضو الذي يتفق فيه الجراحه من ديه الرَّأس أى النفس إن كان للعضو ديه مقدّره، ففي حارصه اليد نصف بعير أو خمسه دنانير- چون نسبت دست به نفس نصف بود، به همان نصف از حارصه کم کنید، حارصه ده دینار بود، نصف ده دینار- فی حارصه اليد خمسه دنانير، چرا؟ چون عشرش ده دینار است و نصفش پنج دینار. و فی حارصه إحدى أنملى الابهام نصف عشر بعير أو نصف دینار و هكذا. و إن لم يكن له ديه مقدّره فالحكومہ. روایت ۱: محمد بن يعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الجروح في الأصابع إذا أوضح العظم عشر ديه الأصبع إذا لم يرد المجرّوح أن يقتصّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث ۱، در این حدیث، کلمه ی «نصف» از قلم مرحوم صاحب وسائل افتاده، یعنی در تهذیب شیخ اینگونه آمده: «نصف عشر ديه الاصبع» چون اگر کلمه ی «نصف» نباشد، مسئله درست از آب در نمی آید. ديه موضحة در سر، پنج شتر یا پنجاه دینار بود، اگر جانی، اصبع کسی را موضحة کرد، ديه ی اصبع چه قدر است؟ یکصد دینار، نسبت یکصد دینار به هزار چه مقدار است؟ عشر است. توضیح الروایه، أنّ ديه الاصبع الواحده هی عشره أبعره، و نسبتها إلى ديه النفس هی العشر، كما أن ديه الاصبع حسب الدینار مائه دینار و هی بالنسبه إلى الألف أيضاً العشر، هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ ديه الموضحة هی خمسه أبعره، فيؤخذ من ديه الموضحة بتلك النسبه أى عشر الموضحة، أى يكون نصف بعير، فينطبق على قوله عليه السلام «نصف عشر ديه الاصبع»، فإن ديه الاصبع هی عشره أبعره و عشرها بعير واحد، و نصفه نصف بعير. پس ديه يد را با ديه نفس سنجیدیم، دیدیم که نسبت شان عشر است، به همان نسبت از موضحة کم کنید، ديه موضحة پنجاه دینار است، عشر پنجاه دینار می شود: «پنج دینار». آنگاه می خواهیم روایت را معنا کنیم: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الجروح في الأصابع إذا أوضح العظم نصف عشر ديه الأصبع إذا لم يرد المجرّوح أن يقتصّ». ديه اصبع یکصد دینار بود، یکصد دینار نسبتش به هزار دینار، عشر می شود، از موضحة عشر را کم کنید، موضحة ديه اش پنجاه دینار بود، عشر آن را کم کنید، عشر پنجاه دینار، پنج دینار می شود. پنج دینار، نصف عشر ديه الاصبع است. چون ديه اصبع یکصد دینار است، نصفش پنجاه دینار می شود، عشرش ده است و نصف ده دینار می شود پنج دینار. پس حتماً باید کلمه ی نصف در اینجا باشد. المسأله السابعة هر چند مسئله ی هفتم سابقاً خواندیم، علت تکرارش در اینجا این است که آنچه در سابق خواندیم راجع به ديه نفس بود، ولی در اینجا راجع به ديه اعضاست. عبارت امام در گذشته این است: «يقتصّ للرجل من المرأة في الأطراف، و كذا يقتصّ للمرأة من الرجل فيها من غير ردّ و تتساوى ديتهما في الأطراف ما لم تبلغ جراحه المرأة ثلث ديه الحرّ فإذا بلغته ترجع إلى النصف من الرجل فيهما، فحينئذ لا يقتصّ من الرجل لها إلا مع ردّ التفاوت». على الظاهر حضرت امام به مناسبت اطراف تکرار می کند، سابقاً هم در باره نفس بود و هم اطراف، این مسئله فقط برای ديه اطراف است. خلاصه، مسئله هفتم این است که ديه مرد با ديه زن در اطراف تا ثلث مساوی است، يك اصبع، ديه اش یکصد دینار است، دو اصبع دویست دینار است یا بیست شتر، سه اصبع سی شتر یا سیصد دینار است. به اصبع چهارمی که رسید، ديه زن تنزل پیدا می کند و می شود نصف ديه مرد. و این از چیزهایی است که عقل ما به آن نمی رسد فلذا وقتی این مسئله به گوش ابان بن تغلب رسید، گفت: «الحدی جاء به الشيطان»، چون به نظرش بعید رسید که چطور ديه سه اصبع بشود سیصد دینار یا سی شتر، اما ديه چهار اصبع بشود دویست دینار یا بیست شتر؟ و حال اینکه این کلام از رسول خداست که می فرماید: إنّ المرأة تعادل الرجل إلى ثلث الديه فإذا بلغ الثلث ينقص إلى النصف. متن تحریر الوسيله المرأة تساوى الرجل في ديات الأعضاء و الجراحات حتى تبلغ ثلث ديه الرجل ثمّ تصير على النصف، سواء كان الجانى رجلاً أو امرأةً على الأقوى، ففي قطع الاصبع منها مائه دینار، و فی الاثنین مائتان، و فی

الثلاث ثلاثمائة، و في الأربع مائتان - چرا؟ چون روایت از رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - است سنی و شیعه این روایت را از آن حضرت نقل کرده اند. و يقتص من الرجل للمرأة - اگر مردی، زنی را بکشد، بخاطر زن مرد کشته می شود - و بالعكس في الأعضاء و الجراح من غير ردّ حتى تبلغ الثلث - البته این در دیه اعضاست، اگر مردی، سه انگشت زن را قطع کرد، ما حق داریم که سه انگشت مرد را قطع کنیم. اگر چهار انگشت زن را قطع کرد، ولی زن می تواند چهار انگشت مرد را قطع کند، منتها باید دو دست دینار هم به مرد بپردازد - ثم يقتص مع الرد لو جنت هي عليه لا هو عليها.

ص: ۵۷

تفاوت دیه مرد و زن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفاوت دیه مرد و زن بعد از آنکه ایشان در مسئله ی قبلی متعرض شدند که: «إِنَّ الْمَرْأَةَ تَعَاوَلُ الرَّجُلَ إِلَى ثَلَاثِ الدِّيَةِ»، إذا بلغ الثلث نزل إلى النصف ایشان می خواهد این قاعده را به صورت کلی پیاده کند، آن این است که اولاً دیه مرد با دیه زن در یک رشته مسائل نصف است، مثلاً - یدین و دو دست در رجل دیه اش هزار دینار، و در مرأه پانصد دینار است (نصف دیه مرد). در رجلین (هر دو پا) دیه ی مرد هزار است و دیه زن پانصد دینار می باشد. اما در منافع و جراح هر کدام از مرد و زن دیه خودشان را دارند، مقصود ایشان از این مسئله چیست؟ آیا اشاره به همان قاعده دیگری است که دیه المرأه نصف دیه الرجل، یا می خواهد اشاره کند: إِنَّ الْمَرْأَةَ تَعَاوَلُ الرَّجُلَ إِلَى الثَّلَاثِ، فلذا بلغ الثلث نزل إلى النصف؟ باید در این زمینه فکر شود. المسأله التاسعه مسئله تاسعه و نهم تکرار همان چیزی است که در اول دیات خواندیم، آنجا که دیه ی مشخص دارد، اهلاً و سهلاً آنچه که دیه مشخص ندارد، حکومت است، حکومت این است که این آدم را که مجروح کرده، فرض می کنیم عبد است، صحیحش یکصد دینار است، اگر جانی آن را معیب کرد، معیش نود دینار است، نسبت معیب به صحیح چه مقدار است؟ عشر است، از اصل دیه عشر را به او می دهیم. و شما می دانید که این مسئله به این شکل در زمان ما قابل اجرا نیست، زیرا ما در این زمان عبد و أمه ای نداریم تا این مرد را عبد فرض کنیم و زن را امه و کنیز فرض کنیم، آنگاه صحیحش را قیمت کنیم، و سپس قیمت کنیم معیش را، نسبت معیب را به صحیح بسنجیم و ما به التفاوت را بدهیم، به همان نسبت از اصل دیه بدهیم. راه عملی را در اولی دیات گفتیم، من یک راهی را پیشنهاد کردم، به آنجا مراجعه کنید، آن راه من عملی تر است. متن تحریر الوسيله المسأله التاسعه: كلّ موضع يقال فيه بالأمرش أو الحكومه فهما واحد، و المراد أنه يقوم المجروح صحيحاً إن كان مملوكاً تاره و يقوم مع الجنايه أخرى و ينسب إلى القيمه الأولى، و يعرف التفاوت بينهما و يؤخذ من ديه النفس بحسابه. حال اگر کسی جنایت کرد، قیمت طرف بالا - رفت، مثلاً او خالی در صورت داشت، جانی خالش را به جبر و زور کند، اتفاقاً او زیباتر شد، آیا آنجا که جنایت از قیمت کم نکند، بلکه قیمت را بالا ببرد، مثلاً یک بینی داشت و این بینی یک مشکلاتی داشت و نمی توانست درست تنفس کند، جانی به جبر و زور کاری کرد که تنفسش بهتر شد، اینجا نمی توانیم بگوییم ارش بدهد، بلکه در اینجا باید حکومت معنای دیگر داشته باشد، در اینجا باید سراغ شلاق، حبس و چیز های دیگر برود. و قد قلنا: إنه لو لم يكن تفاوت بحسب القيمه أو كان مع الجنايه أزيد كما لو قطع إصبعه الزائده التي هي نقص و بقطعها تزيد القيمه فلا بد من الحكومه بمعنى آخر، و هو حكم القاضى بالتصالح، و مع عدمه بما يراه من التعزير و غيره حسماً للنزاع.

این مسئله تکرار بود، یعنی هم آن را در اول دیات خواندیم و هم در وسط دیات. المسأله العاشره مسئله دهم این است که یک نفر کشته شده، اما هیچ ولی ندارد، یعنی نه پسر دارد و نه پدر و نه پسر عمو و دختر عمو، هیچ کس ندارد، اینجا ولیش چه کسی است؟ امام ولیش است، چون: «الإمام ولی من لا ولی له»، امام باید چه کند؟ امام باید فقط یک حق دارد و آن عبارت از این است که استیفاء کند، یعنی دیه را از طرف بگیرد و در بیت المال بگذارد، آیا امام می تواند جانی را عفو کند؟ نمی تواند عفو کند، حق عفو را ندارد، حتی امام معصوم هم می گوید من حق عفو ندارم. چرا؟ به جهت اینکه اگر این آدم خطأً گناه کرده باشد، یعنی خطأً جنایت کرده باشد، عاقله اش امام است، یعنی از بیت المال است. حالا اگر عمداً است، پس قهراً باید دیه را بگیرد و بگذارد در بیت المال. قانون کلی است آنجا که بیت المال بدهکار است، آنجا هم باید بیت المال طلبکار باشد، ولذا روایت داریم که نمی تواند عفو کند، حتی خود امام هم می فرماید نمی تواند عفو کند، البته امام می فرماید: «الأحوط عدمه»، ولی باید بفرماید: الأظهر عدمه، روایت ۱: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی (شیخ کلینی)، عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) و عن علی ابن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن محبوب، عن أبي ولاد الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً (عمداً) فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلّا أولياء من أهل الذّمه من قرابته، فقال: «على الإمام أن يعرض على قرابته من أهل بيته (دينه) الإسلام، فمن أسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل إليه فان شاء قتل، و إن شاء عفى، و إن شاء أخذ الدّيه، و إن لم يسلم أحد، كان الإمام وليّ أمره فإن شاء قتل و إن شاء أخذ الدّيه فجعلها في بيت مال المسلمين، - چرا؟ بخاطر اینکه اگر این آدم که کشته شده، اگر از روی خطا کسی را کشته بود و عاقله هم نداشت، دیه اش با که بود؟ با بیت المال، حالا - که بیت المال دیه عاقله ی او را بر عهده دارد، پس دیه خودش هم مربوط به بیت المال است - لأنّ جنایه المقتول كانت الإمام فكذلك تكون ديته للإمام المسلمين. کدام جنایت مقتول بر امام است؟ جنایتی که از روی خطا انجام گرفته است - قلت فإن عفا عنه الإمام، قال: فقال: إنّما هو حقّ جميع المسلمين و إنّما على الإمام أن يقتل أو يأخذ الدّيه، و ليس له أن يعفو» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دالقصاص فی النفس، الحدیث، علی الظاهر مراد از امام در اینجا قاضی و حاکم است، نه امام معصوم. من فکر می کنم، این روایت را که حضرت می فرماید، می خواهد جلو قضات اموی ها و عباسی ها را بگیرد و بگوید آنها حق قضاوت را ندارند. امام معصوم می گوید و امام معصوم این حق را دارد، به جهت اینکه «أو لست أولى من أنفسکم»؟ حضرت می فرماید: امام می رود سراغ بستگان اهل کتاب، می گوید کدام شما اسلام می آورید تا مسئله قتل مربوط به شما بشود؟ اگر یکی از آنها اسلام آورد، امر را می سپارد به دست او، او می شود ولی، یا می بخشد و یا می گیرد، و اگر هیچکدام شان اسلام نیاورد، ولیش خود امام است. روایت ۲: و عنه، عن أبي ولّاد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «فی الرّجل يقتل و ليس له ولیّ إلّا الإمام، إنّهُ ليس للإمام أن يعفو، له أن يقتل أو يأخذ الدّيه فجعلها في بيت مال المسلمين، لأنّ جنایه المقتول كانت على الإمام، و كذلك تكون ديته لامام المسلمين» همان مدرک، الحدیث ۲، البته روایت سومی هم در این زمینه داریم که خواندش لزومی ندارد. القول فی اللواحق و هی أمور: الأول فی الجنین کسانی که از اول دیات در بحث ما شرکت داشتند، چند مقصد را دنبال کردیم، دیات نفس، دیات اعضا و اطراف و دیات منافع، آنگاه ایشان فرمود یک لواحقی هم داریم که باید روی آنها هم بحث شود. فلذا بحث ما به لواحق منتهی شد و یکی از آن لواحق دیه جنین است. جنینی که در شکم مادر است و یک نفر لگد زد و این جنین بیرون آمد، این پنج حالت دارد: ۱: نطفه است، ۲، علقه است، ۳: مضغه است، ۴: استخوان روییده، اما گوشت رویش نیامده، ۵: استخوان دارد و گوشت هم رویش آمده، ۶: روح ندیده است، ۷: روح هم دمیده، اگر روح میده باشد، چنانچه دختر باشد، دیه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد، دیه اش هزار دینار می باشد. این ترتیب را از قرآن گرفته اند، در قرآن عین مراحل آمده است. اگر فقط نطفه باشد، دیه اش بیست دینار است، و اگر

علقه باشد، چهل دینار، و اگر مضغه باشد، شصت دینار، و اگر استخوان روئیده باشد و گوشت نروئیده باشد، دیه اش هشتاد دینار می باشد، اگر علاوه بر استخوان، گوشت هم روئیده باشد، دیه اش یکصد دینار است، قبل از ولوج روح یکصد دینار است، بعد از ولوج و دمیدن روح اگر دختر باشد، دیه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد، هزار دینار. این مسئله روایاتی هم دارد که در این جلسه فقط یک روایت را می خوانم، بقیه بماند برای جلسه آینده. روایت و عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین - محمد بن الحسن بن ابی الخطاب است، که در دویست و شصت و دو از دنیا رفته و ثقه است - عن محمد بن اسماعیل - محمد بن اسماعیل بن بزیع، که از فقهاست، عن صالح بن عقبه - من در رساله ای که در سند زیارت عاشور را نوشته ام، من در آنجا ثابت کرده ام که صالح بن عقبه ثقه است، چون بعضی می خواهند در سند زیارت عاشورا بخاطر صالح بن عقبه اشکال تراشی کنند - عن سلمیان بن صالح جصاص -، عن ابی عبد الله علیه السلام: «فی النطفه عشرون دیناراً، و فی العلقه أربعون دیناراً، و فی المضغه ستون دیناراً و فی العظم ثلاثون دیناراً و فی العظم ثمانون دیناراً، فإذا کست اللحم فمائه دینار، ثم هی دیتة حتی یتهلّ، فإذا استهلّ فالذیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، مراد از «استهلّ» این نیست که از شکم مادر بیرون بیاید و داد بزند، بلکه مراد این است که روح در آن دمیده باشد و این را ما از روایت ظریف استفاده می کنیم که «استهلّ» این نیست که از مادر متولد بشود و فریاد بزند و اگر این هم باشد، اگر زدند و بچه بیرون آمد و جیغ کشید، جیغ کشیدن بچه نشانه دمیده شدن روح است، ولی دمیدن روح علامت دیگر هم دارد که در جلسه آینده بیان می کنیم.

ص: ۵۸

دیه جنین کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه جنین با توجه داشتت که زن و مرد با همدیگر در دیه مساوی هستند، مگر در دو مورد: الف: در آنجا که جنایت یک درجه ای باشد، در آنجا دیه زن نصف دیه مرد است، درجه ی واحد مانند قتل و بریدن دست و بریدن پا، در جایی که در درجه واحده باشد، دیه زن نصف دیه مرد است. ب: در جایی که جنایت درجات داشته باشد مانند اصابع، تا ثلث مساوی هستند و بعد از ثلث، دیه زن به نصف بر می گردد (یرجع إلى النصف). اگر این دو مورد را استثنا کنیم، آنچه را که در باره دیه مرد گفتیم، در باره زن هم می آید. اما در شجاج دیه زن با مرد هیچ فرقی پیدا نمی کنند، چون بالاتر مرحله ی شجاج پانزده شتر بود، پانزده شتر هرگز به ثلث دیه نمی رسد. در «شجاج» دیه زن با مرد اصلاً تفاوتی ندارد. پس زن و مرد از نظر دیه مطلقاً مساوی هستند، مگر در دو مورد که با همدیگر اختلاف دارند، یکی آنجا که جنایت درجه واحده باشد، مانند قتل و بریدن، دیه زن نصف دیه مرد است، دیگر جایی که جنایت دارای درجات باشد مانند اصابع. تا ثلث مساوی هستند، بعداً بر می گردد به نصف. اما در شجاج اصلاً زن و مرد نسبت به دیه فرق ندارند، چون بالاترین مرحله ی شجاج پانزده شتر است، که به ثلث نمی رسد. دیه جنین باید توجه داشت که اسلام تا چه اندازه به انسان ارزش قائل است حتی به نطفه هم ارزش قائل است، همین نطفه وقتی در رحم مادر قرار گرفت و به سوی انسان شدن در حرکت بود، ارزش دارد. همان گونه که قبلاً بیان کردیم، مشهور در میان علمای ما دیه جنین چند درجه ای است، مثلاً دیه نطفه بیست دینار است، علقه چهل و مضغه شصت

دینار می باشد، اگر استخوان پیدا کرد، دیه اش هشتاد دینار است، اگر گوشت روی استخوان را پوشاند، در آنجا دیه یکصد دینار می باشد، اما وقتی روح در آن دمید، چنانچه مذکر باشد، دیه اش هزار دینار است و اگر مؤنث باشد، دیه اش نصف دیه مذکر است که پانصد دینار باشد. أدله مسئله ۱: محمد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف - مرحوم کلینی نسبت به کتاب ظریف چندین سند دارد، برخی از آن اسانید ضعیف است و برخی صحیح است، ولذا می گوید: «بأسانیده» که اگر یک سند با اشکال مواجه شد، بقیه سند با اشکال مواجه نباشد - عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «جعل ديه الجنين ماء دینار، و جعل منی الرجل إلی أن یكون جنیناً خمسة أجزاء، فاذا كان جنیناً قبل أن تلجه الروح مائه دینار، و ذلك أن الله عزوجل خلق الانسان من سلاله و هی النطفه فهذا جزء، ثم عقله فهو جزآن، ثم مضغه فهو ثلاثه أجزاء، ثم عظماً فهو أربعة أجزاء، ثم یکسا لحمًا فحينئذ تم جنیناً فکملت لخمسه أجزاء مائه دینار، و المائه دینار خمسه أجزاء فجعل للنطفه خمس المائه عشرين دیناراً، وللعلقه خمسی المائه أربعين دیناراً، و للمضغه ثلاثه أخماس المائه ستين دیناراً، وللعظم أربعة أخماس المائه ثمانين دیناراً، فاذا كسا اللحم كانت له مائه كامله، فاذا نشأ فيه خلق آخر و هو الروح فهو حينئذ نفس بألف دینار كامله إن كان ذكراً، و إن كان انثى فخمسمائه دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، این روایات خیلی گویا و روشن است، روایت دوم را هر چند در جلسه قبل خواندیم، ولی بهتر است که دو مرتبه بخوانیم. ۲: و عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسين - محمد بن الحسين بن أبی الخطاب است، که در دویست و شصت و دو، از دنیا رفته و ثقه است - عن محمد بن اسماعیل - محمد بن اسماعیل بن بزیع، که از فقهاست، عن صالح بن عقبه، عن سلمیان بن صالح جصاص -، عن أبی عبد الله عليه السلام: «فی النطفه عشرون دیناراً، و فی العلقه أربعون دیناراً، و فی المضغه ستون دیناراً و فی العظم ثلاثون دیناراً و فی العظم ثمانون دیناراً، فاذا کست اللحم فمائه دینار، ثم هی دیته حتی یستهلّ، فاذا استهلّ فالدیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، «إستهلّ» در جایی می گویند که بچه به دنیا بیاید و جیغ بکشد، اگر معنای استهلّ این باشد، هیچ منافاتی ندارد که این مرحله دیه کامل داشته باشد و مراحل قبلی هم دیه کامل داشته باشد، مگر اینکه بگوییم «إستهلّ» لازم نیست که نه ماهه باشد، بلکه هر موقع که ساقط کرد و این بچه صدا کرد و جیغ زد، معلوم می شود که روح در آن دمیده، حضرت میزان معین کرده، از کجا بدانیم که روح در آن دمیده، میزان دمیدن روح این است موقع سقط شدن، جیغ زد، معلوم می شود که روح در آن دمیده است. روایت ۱: محمد بن یعقوب (متوفای: ۳۲۹)، عن علی بن إبراهیم (متوفای: ۳۰۹)، عن محمد بن عیسی (وفاتش روشن نیست)، عن یونس أو غیره (روایت مرسله است، چون معلوم نیست که یونس بن عبد الرحمن است یا شخص دیگر)، عن ابن مسکان، عن أبی عبد الله (ع) قال: «دیه الجنین خمسه أجزاء: خمس للنطفه عشرون دیناراً، و للعلقه خمسان أربعون دیناراً، و للمضغه ثلاثه أخماس ستون دیناراً [و للعظم أربعة أخماس ثمانون دیناراً] و إذا تم الجنین كانت له مائه دینار، فاذا أنشئ فی الروح فدیته ألف دینار أو عشره آلاف درهم إن كان ذكراً، و إن كان انثى فخمسمائه دینار، و إن قتلت المرأه المرأه و هی حبلی فلم یدر أذكراً كان ولدها أم أنثی فدیه الولد نصف دیه الذکر و نصف دیه الأنثی و دیتها کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۱ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۱. ۲: محمد بن الحسن (شیخ حسن طوسی در سال: ۴۶۰ فوت نموده، باسناده عن محمد بن الحسن الصفّار (محمد بن الحسن الصفّار در سال: ۲۹۰، فوت کرده، ایشان کتابی دارد بنام وسائل الدرجات و ایشان از اصحاب امام حسن عسکری است)، عن أحمد بن محمد بن محمد ابن عیسی - متوفای: ۲۸۰ -، عن العباس بن موسی الوراق، عن یونس بن عبد الرحمن، عن أبی جریر القمی قال: سألت العبد الصالح (علیه السلام) عن النطفه ما فیها من الدیه؟ و ما فی العلقه؟ و ما فی المضغه و ما فی المخلقه و ما یقرّ فی الأرحام؟ فقال: «إنّه یخلق فی بطن أمّه خلقاً من بعد خلق یكون نطفه أربعين يوماً، ثم تكون علقه أربعين يوماً ثم مضغه أربعين يوماً، ففي النطفه أربعون دیناراً، و فی العلقه ستون دیناراً

، و فی المضغه ثمانون دینارا فاذا اکتسی العظام لحما ففیه مائه دینار ، قال الله عزوجل: « ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارک الله أحسن الخالقین » فان کان ذکر ففیه السدیة و إن كانت أنثی ففیها دیتها». أقول: هذا محمول علی زیاده خلق النطفه إلی أن تبلغ علقه ، و زیاده العلقه إلی أن تبلغ امضغه ، و زیاده المضغه إلی أن تبلغ العظم. اشکال من در این روایت راجع به این است که چطور در نطفه فرموده اربعون دیناراً، قهراً در علقه که باید چهل بگوید، شصت دینار گفته است، در مضغه که باید بگوید شصت، گفته ثمانون دیناراً، در عظام که باید بگوید هشتاد، گفته مائه دیناراً. مرحوم صاحب وسائل، این را جمع می کند و می فرماید مرادش از نطفه، نطفه ای است که حرکت کرده و همینطور به حرکت خودش ادامه داده تا به حد علقه رسیده، همچنین علقه حرکت کرده و به حرکتش ادامه داده تا به سر حد مضغه رسیده، این توجیه صاحب وسائل، چندان توجیه بدی نیست و در واقع این روایت نطفه ی خالص و علقه خالص را نمی گوید، یعنی علقه و مضغه روز اول را نمی گوید، بلکه نطفه و علقه ی که حرکت کرده و به آن آخرین مرحله رسیده را می گوید. خلاصه معلوم شد که اصحاب ما طبق این روایات بر این مسئله اتفاق نظر دارند، در مقابل اصحاب، دوتا مخالف داریم که یکی عَمّانی است، دومی هم اسکافی است، اسکافی ابو علی است که آقایان به او می گویند ابن جنید. دیدگاه عَمّانی جناب عَمّانی برای مخالفتش دوتا روایت دارد، ایشان بر این دو روایت تکیه کرده و فتوا داده است، ایشان معتقد است که اگر جنین دارای استخوان شد، این باید هزار دینار دیه کامل بدهد و حال آنکه ما گفتیم در استخوان هشتاد دینار است و اگر گوشت آمد می شود یکصد دینار، ایشان حتی گوشت را هم نمی گوید، فقط می گوید همین مقداری که جنین دارای استخوان شد، این انسان است، فلذا باید هزار دینار از بابت دیه اش داد. فاصله خیلی زیاد است، ما می گوئیم هشتاد دینار، او می گوید هزار دینار. ایشان دوتا روایت دارد، شما خوب مطالعه کنید که آیا این دو روایت دلالت بر مراد او دارد یا ندارد؟ و عن علی بن إبراهیم عن أیبه، عن ابن أبی عمیر، عن عبد الله ابن سنان ، عن رجل - مرسل شد-، عن أبی جعفر علیه السلام قال: قلت له: الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفه ؟ قال: « علیه عشرون دیناراً، فان کان علقه فعلیه أربعون دیناراً، فان کان مضغه فعلیه ستون دیناراً ، فان کان عظماً فعلیه السدیة». ایشان جمله ی «علیه السدیة» را حمل کرده بر دیه کامل که هزار تا باشد، ولی ما اولاً احتمال می دهیم که سقطی در این روایت باشد، چون ما بعد از عظم، یک مرحله دیگر داریم و آن اینکه گوشت هم بروید، فلذا بعید نیست که در این متن سقطی صورت گرفته باشد. احتمال دیگر اینکه مرادش از این «عظم» این است که گوش داشته باشد و مرادش از دیه، همان یکصد دینار باشد و من برای این مطلب شاهد هم دارم. شاهد گفتار ما محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن سعید، عن ابن محبوب ، عن علی بن رثاب، عن أبی عبیده، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی امرأه شربت دواء و هی حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: «إن کان له عظم قد نبت علیه اللحم وشق له السمع و البصر فان علیها دیه تسلّمها إلی أیبه، قال: و إن کان جنیناً علقه أو مضغمه فان علیها أربعین دیناراً، أو غرّه کنیز زیبا - تسلّمها إلی أیبه، قلت : فهی لا- ترث من ولدها من دیته؟ قال : لا- لأنّها قتلتها» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، عرض کردیم که «فإنّ علیها دیه» بعید نیست که مراد همان یکصد دینار باشد. پس یا باید بگوئیم این روایت یک شقش افتاده یا بگوئیم مرادش از دیه، همان یکصد دینار است نه هزار دینار. ۴: و عنه ، عن أحمد بن محمد بن عیسی ، عن ابن محبوب ، عن أبی آیوب الخزاز ، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفه ، قلت: فما صفة خلقه العلقه التي تعرف بها؟ فقال: «هی علقه کعلقه الدم المحجمه الجامده تمکث فی الرحم بعد تحویلها عن النطفه أربعین یوما ، ثم تصیر مضغه ، فقلت: فما صفة المضغه و خلقتها التي تعرف بها؟ فقال: هی مضغه لحم حمراء فیها عروق خضراء مشبکه ، ثم تصیر إلی عظم ، قلت: فما صفة خلقته إذا کان عظماً؟ فقال: إذا کان عظماً شق له السمع و البصر و رتبت جوارحه ، فإذا کان كذلك فانّ فیہ السدیة کامله». همان مدرک، الحدیث ۴، تمّ الکلام فی دلیل العَمّانی

مقدار ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار ديه جنين در مقابل مشهور دو قول مخالف داشتيم: الف: قول اول، قول ابن عقیل است که بحث شد و دو روایت هم داشت، که یکی از آنها قابل تأویل و تفسیر بود. حضرت در آن روایت می فرماید: «فیه ديه»، نمی گوید آن فیه الدیه، بعید نیست که «دیه» بخورد به یکی از آن پنج تا، اگر می فرمود: «فإن فیه الدیه» معنایش این بود که کامل دارد، ولی می فرماید: «فإن فیه ديه» قهراً می خورد به یکی از آن پنج تا که همان عظم و استخوانی باشد که گوشت روی آن رویده باشد، البته روایت دوم تعبیرش تا حدی مشکل است، چون در روایت داریم: «فإن فیه الدیه کامله». ب: قول دوم، قول استکافی است (که به ایشان ابو علی و ابن جنید هم می گویند)، ابن جنید متأثر از فقه اهل سنت است، اما اینکه چرا متأثر است، علمای ما در این باره توجیهاتی دارند، البته ایشان یک فقیه بزرگی است، خلاصه آدم کوچکی نیست، علامه در کتاب مختلف الشیعه از کتاب او با عظمت یاد می کند و می گوید من کتاب تهذیب او را دیده ام و بسیار کتاب خوبی است، منتها در اینجا متأثر از فقه اهل سنت است، البته ما روایت هم داریم، آن این است که اگر زنی جنین خود را سقط کند و معلوم نباشد که حی است یا میت، باید در آنجا یک غزه ای بدهد، «غزه» در لغت عرب به آن غلام و امه ی جوان می گویند، یعنی فوق «مراهق»، چون «مراهق» به بچه ی دوازده ساله و چهارده ساله می گویند، اما «غزه» به بالاتر از چهارده ساله می گویند. گاهی در لغت عرب به چنین غلامی گویند «الوصیف»، ایشان مدعایش این است و عجیب این است که فتوای شافعی نیز همین است، شافعی یک چنین فتوایی دارد و مرحوم شیخ هم در کتاب خلاف آن را نقل می کند، قبل از آنکه روایات را بخوانیم، فتوای شافعی را از کتاب خلاف شیخ طوسی بخوانیم. قال الشيخ فی الخلاف: إذا ضرب بطنها فألقت جنیناً، فإن ألقته قبل وفاتها ثم ماتت ففیها دیتها (دیه الأم)، ثم قال: و فی الجنین إن کان قبل أن تلجه الروح مائه دینار علی ما مضى (إذا اکتسی العظام) فإن کان بعد أن ولجته الروح فالدیه کامله. ثم نقل عن الشافعی أنه قال: و فی الجنین الغزه سواء ألقته میتاً أو حیاً ثم مات. الخلاف: ۱۵/۲۹۴، المسأله ۱۲۵. خلاصه در جنین قائل به غزه شده اند، مسلماً آن مراحل اولیه نیست که مثلاً نطفه و علقه باشد و بالاتر، شافعی یک چنین فتوایی دارد و مرحوم ابن جنید هم متأثر از این فتواست. روایت ابو هریره روی ابو هریره أن امرأتین من هذیل رمت أحدهما الأخری فطرحت جنینها، فقضى فیہ النبی (صلی الله علیه و آله): «بغزه عبداً أو أمه» السنن الکبری للبیهقی، باب الدیات. مسلماً این «جنین» علقه و مضغه نبوده، بلکه یک کمی بالاتر بوده. بنابراین، به فتوای ابن جنید هم شافعی فتوا داده و هم ابو هریره نقل روایت کرده، البته در روایات ما هم است، از اینجا می فهمیم که بعید این فتوا از روی تقیه صادر شده باشند (صدرت تقیه). روایات ۱: و عنه (علی بن ابراهیم)، عن أبیه (إبراهیم بن هاشم) عن النوفلی، عن السیکونی به این گونه احادیث می گویند «رباعی»، یعنی جناب کلینی به چهار واسطه از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند و چنین احادیثی کم است، «قرب الإسناد» به سه واسطه نقل می کند، گاهی هم به دو واسطه، ولی این به چهار واسطه نقل می کند - عن أبی عبد الله علیه السلام: «قضى رسول الله صلی الله علیه و آله فی جنین الهلالیه حیث رمیت بالحجر فألقت ما فی بطنها میتاً فإن علیه غزه عبد أو أمه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳. مراد از «الهلالیه» ظاهراً قبیله است، یعنی بچه از قبیله هلالیه بوده است. ۲: و یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن الحکم - ثقه است -، عن علی بن أبی حمزه - علمای ما این روایت را

تضعیف می کنند و می گویند راوی علی بن ابی حمزه است، ولی با توجه داشت که راوی علی بن حکم است، علی بن حکم نمی آید از یک آدم منحرف روایت نقل کند، معلوم می شود که روایت را موقعی گرفته که این آدم منحرف نبوده. بنابراین، صرف اینکه بگوییم علی بن ابی حمزه واقفی بوده و نمی توان به روایت او اعتماد کرد، نمی توانیم به این زودی روایتش را رد کرد، مگر اینکه راوی از او هم واقفی باشد، اما اگر راوی از او یک مرد معتبر باشد، بعید است که روایتش را رد کنیم، بنابراین، این روایت از نظر سند مخدوش نیست -، عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال، «إن ضرب الرجل امرأه حبلی فألقت ما فی بطنها میتاً فإنّ علیہ غزّه عبد أو أمه یدفعه إلیها» همان مدرک، الحدیث ۵، اولاً، این روایت ها خیلی تطبیق با فتوای ابن جنید نمی کند، چون ایشان می گوید: «لم یعلم أنّها حیة أو میتاً»، فتوای ایشان این است: «إذا ألقى الجنین میتاً من غیر أن تبین حیاته بعد الجنایه علی الأمّ، کان فیہ غزّه عبد أو أمه إذا كانت الأمّ حرّه مسلمه و قدر قیمه الغزّه قدر نصف عشر الدّیه». در هر حال این روایت هم شاهد بر مقصود جناب اسکافی است. ما باید دست و پا کنیم، چرا؟ چون این روایت معرض عنه است، چنانچه مرحوم علامه حلی بیان نموده و فرموده این روایت معرض عنه است، زیرا اصحاب ما به همان روایات درجات خمس عمل کرده اند، به این روایت عمل نکرده اند، معلوم می شود که این روایت مورد عمل اصحاب نبوده است. ممکن است کسی بگوید این روایات را مخصص قرار بدهیم و بگوییم آن در صورتی است که زنده به دنیا بیاید و زنده هم بیاید بیرون، اما اگر مرده به دنیا بیاید، در آنجا بگوییم: «غزّه عبد أو غزّه أمه». خصوص میت را به این روایات عمل کنیم، ولی اصحاب عمل نکرده اند، در عین حالی که نسبت تا حدی عام و خاص مطلق است. تعیین قیمت اسکافی قیمت را چنین گفته بود: «قدر قیمه الغزّه قدر نصف عشر الدّیه»، عشر الدّیه می شود یکصد دینار، نصفش می شود پنجاه دینار، برخی از روایات این را تایید می کند، ولی برخی از روایات می گوید قیمتش شصت دینار، برخی می گوید قیمتش چهل دینار. البته پنجاه دینار هم داریم. روایاتی که ما داریم و غزه را قیمت می کند مختلف است. خلاصه برخی از روایات دارد: خمسون (پنجاه). روایات ۱: و یاسناده عن محمّد بن علی بن محبوب محمّد بن علی بن محبوب، غیر از ابن محبوب است، ابن محبوب اسمش حسن است، یعنی حسن بن محبوب که در سال: ۱۵۰ متولد شده و در ۲۳۴ وفات کرده، اما محمّد بن علی بن محبوب، در عصر ائمه بوده، اما مستقیماً از آنها روایت نقل نکرده است - عن أحمد بن محمّد (عیسی یا خالد) عن الحسن ابن محبوب، عن ابی ایوب - ابی ایوب خزّاز -، عن ابی عبیده و الحلّبی، - این روایت را از دو فقیه نقل می کند، یکی ابی عبیده است و دیگری حلّبی - عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سئل عن رجل قتل امرأه خطأً و هی علی رأس ولدها تمخص، فقال: «خمس آلاف درهم و علیہ دیه الّحدی فی بطنها وصیف أو وصیفه أو أربعون دیناراً» همان مدرک، الحدیث ۶، این با چهل تطبیق می کند و چهل می خورد با علقه. ۲: و یاسناده عن الحسن بن سعید، عن ابن ابی عمیر، عن جمیل بن درّاج، عن عبید بن زراره، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: الغزّه قد تكون بمائه دینار و تكون بعشره دانیر، فقال: «بخمسين» همان مدرک، الحدیث ۷، معلوم می شود که در آن زمان هم قیمت ها مثل کشور ما نوسان داشته، یعنی گاهی می شده یکصد دینار و گاهی می شده ده دینار. حضرت فرمود: «بخمسين»، ولی خمسين با هیچکدام تطبیق نمی کند. ۳: یاسناده عن النوفلی، عن السکونی، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «الغزّه تزید و تنقص و لکن قیمتها خمسّمائه درهم». پس روایات متعارض شد، چون اولی چهل دینار بود، دومی هم پنجاه دینار بود، این شد پانصد درهم که تطبیق می کند با پنجاه دینار، در عین حال روایات با همدیگر مخالف است. بیان علامه حلی در اطراف کلام اسکافی مرحوم علامه حلی در کتاب مختلف در باره اطراف نظریه اسکافی بحث می کند و می فرماید: اولاً، این روایات موافق با فتوای اهل سنت است، هم موافق فتوای شافعی است و هم با روایت ابو هریره، ثانیاً، اسلام نمی آید یک جریمه ای را معین کند که نوسان دارد، هم سنش نوسان دارد و هم قیمتش نوسان دارد، جریمه باید

ثابت و استاندارد باشد. ولی این جریمه قیمت مشخص ندارد، فلذا این گونه جریمه ها با روح اسلام و روح قانونگذاری تطبیق نمی کند. ایشان می فرماید: علاوه بر اینها، اصحاب از این روایات اعراض کرده اند، فلذا ما به این روایات عمل نمی کنیم. پس بحث ما در اطراف قول عَمَّانی (قول بان عقیل، شیخ حسن) تمام شد. قول دوم هم قول جناب آقای اسکافی بود که می گوید وصیف یا وصیفه، یا غَرّه عبد أو غَرّه أمه، که خودش نوسان سنی دارد و نوسان قیمتی دارد، و این با روح قانونگذاری اسلام موافق نیست. المسأله الأولى: لو كان الجنين، ذمياً فهل دیته عشر ديه أبيه أو عشر ديه أمه؟ فيه تردد، و إن كان الأول أقرب. اگر جنین ذمی باشد، یعنی پدر و مادرش ذمی بود، بچه آنها هم ذمی شمرده می شود، چون «الولد يتبع أبويه»، فلذا با بچه هم معامله ذمی می شود. ديه جنين، عشر ديه پدر یا عشر ديه مادرش است، یعنی اگر ذمی کشته شود، ديه اش هشتصد درهم است. ديه جنين ذمی می شود عشر هشتصد درهم که بشود هشتاد درهم، اگر مادر باشد، ذمیه ديه اش چهار صد درهم است، ديه جنين می شود عشر چهارصد درهم، در هر دو روایت داریم، یعنی هم روایت داریم که ديه ی جنين ذمی، عشر ديه أبيه و هم روایت داریم که عشر ديه أمه، ولی از محقق به اولی عمل کرده است، نه دومی. بیان محقق در شرائع قال المحقق: و لو كان الجنين ذمياً فعشر ديه أبيه، و فی روايه السكوني عن أبي جعفر عليه السلام عن عليّ عليه السلام عشر ديه أمه، و العمل على الأول. شرائع الإسلام: ۴/۲۸۰، أقول: المراد من الجنين المرحلة التامه قبل أن تلج الروح كما أن المراد من كونه ذمياً كونه بحكم الذمّي لأجل التابعيه و قد مرّ أن جنين المسلم إذا اكتسى العظم و لم تلج فيه الروح هو عشر ديه أبيه، أعني مائه دينار، و على هذا فتكون ديه الجنين الذمي عشر ديه أبيه، فبما أنّ ديه أبيه ثمانمائة درهم، فتكون ديته ثمانين درهماً. مرحوم محقق به روایت سکونی عمل کرده است، ولی دو روایت داریم که می گویند: «عشر ديه أمه» لكن المستفاد من الروایتين التاليتين أنّ ديه هی عشر ديه أمه. ۱: و باسناده عن سهل بن ياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن الأصمّ، عن مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام): «قضى في جنين اليهوديّه و النصرانيّه و المجوسيّه عشر ديه أمه». روایت دیگر هم ذیل همین روایت است، البته سند شان فرق می کند، هر چند هر دو عن علیّ است، منتها سند شان فرق می کند. حالا ما چه کنیم؟ مرحوم محقق روایت اولی را گرفته، در اینجا هم دو روایت داریم، درست است که روایت مسمع ضعیف است، چون محمد بن الحسن بن شمعون متهم است، اما روایت سکونی اشکالی ندارد، چرا مرحوم محقق آن را تضعیف کرده است؟ مگر اینکه بگوییم اصحاب از آن اعراض کرده، یعنی اصحاب به روایت اول عمل کرده اند، نه به روایت دوم. علاوه بر این، احتیاط هم اولی است که بگوییم: «عشر ديه أبيه، لا عشر ديه أمه» المسأله الثانيه: لا كفّاره على الجاني في الجنين قبل ولوج الروح، و تجب الدّيه كامله و لا الكفّاره إلّا بعد العلم بالحياه و لو بشهاده عادلین من أهل الخبره، و لا اعتبار بالحركه إلّا إذا علم أنّها اختياريه، و مع العلم بالحياه تجب مع مباشره الجنايه. اسلام به خون انسان ها خیلی ارزش قائل شده است، اگر جانی جنینی را بکشد، علاوه بر اینکه ديه دارد، كفّاره هم دارد، یعنی معصیت خدا را هم مرتکب شده، ديه در حقیقت یکنوع جبران حق مادر و پدر است، اما معصیه الله را چه باید کرد؟ لا كفّاره على الجاني في الجنين قبل ولوج الروح، و تجب الدّيه كامله و لا الكفّاره إلّا بعد العلم بالحياه و لو بشهاده عادلین من أهل الخبره، فرع دوم این است که گر جنین افتاد و حرکت کرد، آنجا چه باید کرد؟ می گویند این حرکت دلیل بر اینکه روح در او دمیده شده نیست، گاهی از اوقات گوشت تازه یکنوع حرکت دارد، حرکت طبیعی، و لا اعتبار بالحركه إلّا إذا علم أنّها اختياريه، و مع العلم بالحياه تجب مع مباشره الجنايه. ديه بر کسی است که لگد زده و سبب سقط جنین شده، اما آنکس که امر کرده، که برو بز، چیزی بر گردن او نیست.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار ديه جنين حضرت امام (ره) در اين مسئله، سه فرع را متذکر است. فرع اول اين است که اگر انسان عمداً کسی را بکشد، كفاره ي جمع دارد و اگر خطأً بکشد، كفاره تخيير دارد، حالا اگر فردی، جنینی را کشت، خواه قتلش عمدی باشد یا خطئی، می فرماید اگر بخوهد كفاره بدهد، اين موقعی است که روح در آن بدمد تا بگویند انسان زنده ای را کشته است، اما اگر روح در آن ندمیده باشد، ديه دارد، اما كفاره ندارد «و هذه قضیه قیاساتها معها»، چرا؟ چون روایات در آینده خواهد آمد که كفاره قتل، قتل مال موجود زنده است، تا زنده نباشد، عنوان قتل صدق نمی کند. بنابراین، در جنین هم قائل به كفاره بشویم و بگویم روایات منصرف از آن نیست، اين در جایی است که موجود زنده باشد، موجود زنده در جایی است که روح در آن بدمد. سوال سوال از کجا بفهمیم که زنده است؟ جواب امام می فرماید در اینجا باید علم به حیات پیدا کنیم، یعنی ظن به حیات کافی نیست، گاهی از اوقات می گویند سقط کرد و افتاد و حرکت هم کرد، یعنی پایش حرکت کرد یا گوشش حرکت کرد. ایشان (حضرت امام) می فرماید اینها میزان نیست، چه بسا گاهی از اوقات گوشت هم خودش یکنوع حرکت طبیعی دارد که به آن می گویند: «اختلاج» «علی الظاهر» در زمان ما پزشکان با ابزار امروز بهتر می فهمند که: «ولج فيه الروح أم لم يلج»؟. بلی، یک روایتی داریم که اگر پنج ماه گذشت، قطعاً ولج فيه الروح، ولی اصحاب به آن عمل نکرده اند، میزان ولوج روح است که اهل خبره تشخیص بدهند، چه کمتر از پنج ماه باشد یا بیشتر از پنج ماه، ما نوکر صدق عرفی هستیم، یعنی صدق حیات و اینکه اهل خبره بگویند: «أته حی». البته یک روایت از علی بن الحسین (علیه السلام) داریم که پنج ماه را میزان قرار داده است. روایت نعم یظهر من خبر أبي شبل، الاکتفاء بمضى خمسة أشهر، ففی رواية مفضّله جاء فيها: قلت: فإن وكزها- لگد زد- فسقط الصبى و لا يدري أحيى كان أم لا؟ قال: «لا هیهات یا أبا شبل إذا مضت الخمسة أشهر، فقد صارت فيه الحياه و قد استوجب الدية». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۶. صاحب جواهر می گوید کسی به این روایت عمل نکرده است، و فقط صدوق به این روایت عمل کرده است. ما فعلا- در این زمینه مشکلی نداریم، چون اطبا و پزشکان می توانند تشخیص بدهند که آیا حیات انسانی را پیدا کرده یا نکرده است. این دو تا فرع، یک فرع سوم هم در متن است که از قلم من افتاده، فرع اول این بود که كفاره در صورتی است که ولوج روح در آن شده باشد، فرع دوم این است که تشخیص اینکه ولوج روح شده یا نه، با اهل خبره است. فرع سوم اینکه: كفاره در جایی است که زن مباشر سقط باشد، و الا اگر یک چیز سنگینی را برداشت و بچه را سقط کرد، که مباشر نیست، بلکه سقط خود به خودی است، مسلماً در آنجا كفاره نیست حتی می توانیم بگویم که ديه نیست. علی ای حال بگویند زن اسقط عمداً، مگر اینکه خطأً باشد، در هر صورت اگر مباشر باشد، این حکم بر او بار است و الا اگر کسی لگد بزند و زن ساقط کند، زن در اینجا مباشر نیست، این فرع هم در کتاب شرع به همین عبارت است. «و مع العلم بالحياه تجب مع مباشرة الجنایه» متن تحریر الوسيله المسأله الثانیه: لا كفارة علی الجنانی فی الجنین قبل ولوج الروح، و لا تجب الدية کامله و لا الکفارة إلا بعد العلم بالحياه و لو بشهادة عادلین من أهل الخبره، و لا- اعتبار بالحركة إلا إذا علم أنها اختیاریه، و مع العلم بالحياه تجب مع مباشرة الجنایه. المسأله الثالثه مرحوم شیخ طوسی در کتاب «النهایه» یک مطلبی را مطرح کرده است که مرحوم ابن ادریس آن را تفسیر نموده است. محقق در شرائع به ابن ادریس حمله کرده، یعنی چهار اشکال بر ابن ادریس وارد نموده است، هم ابن ادریس اهل حلّه است و هم محقق، ابن ادریس در سال: ۵۹۸، فوت کرده، محقق در سال: متولد شده، یعنی چهار سال بعد از وفات ابن ادریس، حلّه از جاهایی است که در یک

زمان در آنجا چهار صد مجتهد بوده است، یعنی در زمان محقق در حله چهار صد تا مجتهد بوده است. مرحوم محقق نسبت به ابن ادریس، نوعی نقادی دارد، چرا؟ چون ابن ادریس نو آور است و در آن نو آوری ها یک سلسله اشتباهاتی دارد، البته آدم نو آور خالی از اشتباه نیست ولذا محقق معج ابن ادریس را در آن نو آوری ها می گیرد. مرحوم شیخ یک عبارتی در کتاب «النهایه» دارد که حاصلش این است که نطفه دیه اش بیست دینار است، اگر از نطفه بیست روز گذشته باشد، ولی به علقه نرسیده باشد، برای هر روزش یک دینار است. بنابراین، اگر زن نطفه را که در حقیقت دیه اش بیست دینار است، تا بیاید بشود علقه، چهل روز طول می کشد، چون بنا شد که بین هر کدام از اینها چهل روز فاصله باشد. مثلاً نطفه چهل روزه است و نطفه ی چهل روزه دیه اش بیست دینار است، اما اگر نطفه پنجاه روزه یا شصت روزه شد، هر روزی که از آن بگذرد، یک دینار است تا برسد به علقه، که در علقه می شود: چهل دینار، علقه دیه اش چهل دینار است، بین علقه و بین مضغه چهل روز فاصله است، بیست روز اولش اثر ندارد، از بیست روز اول که گذشت، برای هر روزش یک دینار است. مرحوم شیخ در کتاب نهاییه برای فاصله ها، همان چهل روز را در نظر گرفته، اما نطفه، دو بخش است، بیست روز اولش فرق نمی کند، بیست روز بعد که حرکت می کند به سوی علقه شدن، بیست و یکم می شود: بیست و یک دینار، خلاصه برای هر روز یک دینار بر دیه افزوده می شود تا برسد به علقه، به علقه که رسید، دیه اش می شود چهل دینار. ابن ادریس کلام شیخ را معنا می کند و می گوید جناب شیخ می گوید نطفه ی تقسم إلى عشرین، و عشرین اول، و عشرین ثانی، عشرین اول فرق نمی کند، عشرین دوم که آمد برای هر روزش یک دینار است تا برسد به علقه، علقه هم تا بشود مضغه، برای هر روزش یک دینار افزوده می شود، یعنی از چهل روز که گذشت، برای هر روزش یک دینار افزوده می شود تا برسد به مضغه که دیه مضغه شصت دینار است. تفاوت این نظریه با نظریه مشهور این است که مشهور می گویند، نطفه دیه اش بیست دینار است، تا به علقه بودن نرسیده، چیزی بر آن افزوده نمی شود، دیه علقه چهل دینار است و تا مضغه نشده، باز هم چیزی بر آن اضافه نمی شود، مضغه دیه اش شصت دینار است، تا استخوان نیآورده، دیه اش همان شصت دینار است و چیزی بر آن افزوده نمی شود. ولی جناب شیخ طبق تفسیر ابن ادریس کلام ایشان را، هر یکی را دو بخش می کند، نطفه را دو بخش می کند، بیست روز اولش ثابت است، از بیست روز که گذشت، برای هر روزش یک دینار افزوده می شود، تا به علقه برسید، به علقه که رسید، دیه اش چهل دینار است و هکذا. این بود کلام مرحوم شیخ طوسی طبق تفسیر ابن ادریس. بنابراین، فرق نظریه مشهور با نظریه شیخ و ابن ادریس این است که مشهور می گوید، نطفه دیه اش همان بیست دینار است، تا تبدیل به علقه نشده، چیزی بر آن اضافه نمی شود، وقتی که علقه شد، دیه اش چهل دینار است، علقه هم تا تبدیل به مضغه نشده، دیه اش شصت دینار است و چیزی بر آن افزوده نمی شود و هکذا بقیه مراحل. ولی شیخ و ابن ادریس هر یک از مرحله را دو تا بخش می کنند، یعنی تقسیم به دو تا عشرین می کنند، عشرین اولش ثابت است، از عشرین اول که گذشت، برای هر روزش یک دینار اضافه می شود، به نظر من ابن ادریس کلام شیخ را خوب فهمیده است. عبارت شیخ در کتاب نهاییه قال الشيخ فی النهایه: الجنین أول ما یکون نطفه، و فیه عشرون دیناراً. ثم یصیر علقه و فیه أربعون دیناراً، و فیما بینهما بحساب ذلک. ثم یصیر مضغه و فیها ستون دیناراً، و فیما بین ذلک بحسابه، ثم یصیر عظماً و فیه ثمانون دیناراً، و فیما بین ذلک بحسابه. ثم یصیر مکسواً علیه اللحم خلقاً سوياً شقاً له العین و الاذنان و الأنف قبل أن تلجه الروح، و فیه مائه دینار، و فیما بین ذلک بحسابه، ثم تلجه الروح، و فیه دیه کامله. النهایه: ۷۷۸. تفسیر ابن ادریس از کلام شیخ و قد فسر کلامه ابن ادریس و قال فی السرائر: أول ما یکون نطفه، و فیها بعد وضعها فی الرحم إلى عشرین يوماً، عشرون دیناراً، ثم بعد العشرین يوماً، لکلّ یوم دینار إلى أربعین يوماً، أربعون دیناراً، و هی دیه العلقه، فهذا معنی قولهم و فیما بینهما بحساب ذلک، ثم یصیر مضغه، و فیها ستون دیناراً، و فیما بین ذلک بحسابه. السرائر: ۳/۴۱۶، کتاب

الديات ، و لاحظ قواعد الأحكام: ۳/۶۹۵. خلاصه مشهور از بیست، یک مرتبه می پرند به چهل، اما ابن ادریس از بیست دینار، به چهل نمی پرد، بلکه بیست اولش ثابت است، از بیست روز که گذشت، برای هر روز یک دینار اضافه می شود. اشکالات محقق بر کلام ابن ادریس مرحوم محقق در شرائع راجع به کلام ابن ادریس چهار اشکال وارد کرده است: اشکال اول اشکال اول این است که دلیل بر این افزایش چیست، یعنی اینکه می گویند از هر مرحله که عبور کرد، برای هر روزش یک دینار اضافه می شود، دلیل شما بر این از افزایش چیست؟ اشکال محقق واقعاً بر ابن ادریس وارد است، چون ما بر این افزایش روایتی نداریم، روایت فقط برای بیست روز، چهل روز و شصت روز و هکذا سایر مراحل داریم، اما اینکه از هر مرحله که می گذرد تا به مرحله بعدی برسد، برای هر روزش یک دینار افزوده می شود، دلیل بر این افزایش نداریم. فلذا مشهور می گویند حتی اگر روز سی و نهم بزند و بچه سقط کند، دیه اش باز همان بیست دینار است نه زیاده بر آن. و حال آنکه شیخ و ابن ادریس می گویند اگر روز بیست و نهم بچه را سقط کند، باید سی و نه دینار بدهد. بنابراین، اشکال اول محقق بر ابن ادریس وارد است. اشکال دوم اشکال دوم ایشان این است که دلیل شما بر این تفسیر از کلام شیخ چیست، یعنی شما چه دلیلی بر این تفسیر دارید؟ ایشان یک عبار مجملی را گفته، چون عبارت ایشان این است: «و فیما بینهما بحساب ذلک» این عبارت قابلیت چنین تفسیر را دارد و عرفیت هم دارد. اشکال سوم اشکال سوم محقق بر ابن ادریس این است که جناب ابن ادریس! فاصله هر یک از نطفه به علقه و از علقه به مضغه چهل روز است، آیا این اشکال وارد است؟ نه، چون ابن ادریس نمی گوید که چهل نیست، منتها ایشان می گوید در آن بیست روز دوم، برای هر روزی یک دیناری اضافه می شود تا به چهل برسد و هکذا برای بیست روز دوم، باز یک دیناری اضافه می شود تا اینکه به شصت برسد و هکذا برای سایر مراحل، ابن ادریس هرگز نمی گوید که فاصل بینهما بیست تاست، بلکه همگی می گویند فاصله بینهما چهل تاست، منتها می گوید این چهل دو قسمت می شود، در بیست روز اول دیه ثابت است و در بیست روز دیگر دیه متحول و متغیر می گردد. عبارت محقق در شرائع و آورد علیه المحقق بوجه أربعة: ۱: المطالبه بصره ما ادعاه الشيخ. - شیخ این فتوا را از کجا آورده و حال آنکه علمای ما یک چنین چیزی را نگفته اند، این اشکال وارد است. ۲: ما الدلیل علی صحه تفسیر ابن ادریس لمراده. از کجا معلوم که مراد شیخ همین است، بلکه کلام شیخ مجمل است. ما عرض کردیم که تفسیر ابن ادریس با ظاهر تطبیق نمی کند، اما عرفیت دارد که بین عشرين اول و عشرين دوم یک فرقی قائل بشویم. ۳: إن المروى فی المکث بین النطفه و العلقه أربعون يوماً، و کذا بین العلقه و المضغه ، روی ذلک سعید بن المسیب عن علی بن الحسین (علیه السلام) ، و محمد بن مسلم عن أبي جعفر (علیه السلام) و أبو جریر القمی عن موسی (علیه السلام) ، و أما العشرون بین المرحلتین فلم نقف له علی روايه. این اشکال بر ابن ادریس وارد نیست، چون ایشان هرگز نگفته است که فاصله بیست است، بلکه ابن ادریس هم می گوید فاصله چهل است، ولی این چهل ینقسم إلى قسمین، منتها در عشرين اول دیه ثابت است و در عشرين دوم دیه ثابت نیست. روایات ۱: روایه سعید بن المسیب، قال: سألت علی بن الحسن علیه السلم عن رجل ضرب امرأه حاملاً برجله فطرحت ما فی بطنها میتاً، فقال: «إن کان نطف فإن علیه علقه فإن علیه أربعین دیناراً». (الوسائل: ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۸ ۲: روایه محمد بن مسلم، قال تسألتم أبا جعفر علیه السلام... إلى أن قال علیه السلام: «النطفه تكون بیضاء مثل النخامة الغیظه فتمکث فی الرحم إذا صارت فیہ أربعین يوماً، ثم تصیر إلى عقله» (الوسائل: ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴). ۳: روایه أبي جریر القمی ، قال سألت العبد الصالح (علیه السلام) عن النطفه ما فیها من الدیه؟ و ما فی العلقه؟ فقال: «إنه یخلق فی بطن أمه خلقاً من بعد خلق یكون نطفه أربعین يوماً، ثم یكون علقه أربعین يوماً، ثم مضغه أربعین يوماً، ففی النطفه أربعون دیناراً، و فی العلقه ستون دیناراً».

الوسائل: ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۹، پس با این سه روایت، جناب ابن ادریس محکوم شد، چون ابن ادریس می گوید فاصله بیست است، اما اینها می گویند فاصله چهل است. ما عرض کردیم که: جناب محقق! مرحوم ابن ادریس با این روایات مخالف نیست، یعنی ایشان هم می گویند فاصله چهل است، ولی این فاصله قیمتش شان یکسان نیست، بیست اول تابع ماقبل خودش است، اما در بیست روز دوم، برای هر روز یک دینار اضافه می شود.

ص: ۶۱

مقدار ديه جنين كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدار ديه جنين مرحوم شيخ طوسي يك جمله مجملی را مطرح کرد و گفت: «و ما بينهما بحسب ذلك» یعنی بين نطفه و علقه و بين علقه و مضغه، مرحوم ابن ادریس (أعلى الله مقامهما) آن را تفسیر کرد و گفت مرادش این است که عشرون اول ثابت است، عشرون دوم، در هر روزی يك دینار اضافه می شود. اشکال محقق بر کلام ابن ادریس مرحوم محقق چهار اشکال به ایشان دارد: الف: دلیل بر این مطلب چیست که اگر از عشرون گذشت و به بیست و یکم رسید، هر روز يك دینار به آن اضافه می شود، تا برسد به آن مرحله ی دوم. ب: به چه دلیل که مراد شیخ همین است؟ ج: روایاتی که ما داریم، در روایات ما این مسائل نیست، سه روایت آورد و خواندیم. اشکال چهارم اشکال آخرش این است که از کجا معلوم که نظر شیخ به روایت شیبانی نباشد، يك روایتی از شیبانی داریم که امام (علیه السلام) در آن روایت می فرماید اگر روز بیست و یکم يك قطره خونی پیدا شد، يك دینار اضافه می شود، روز دوم دو دینار اضافه می شود. بنابراین، مطلق روز نیست، روزی که در آن حادثه ای رخ بدهد و خونی در نطفه پیدا بشود، که در واقع افزایش این يك دینار به خاطر همان يك قطره من اللدم است، البته این روایت مورد عمل نیست، خود مرحوم محقق هم می فرماید: این روایت مورد عمل نیست، نتیجه این می شد که آنچه شیخ فرموده: هم از نظر صغرا و هم از نظر کبری صحیح نیست، زیرا هیچ نوع مدرکی برای او نیست. روایت شیبانی و عنه، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل (ابن بزيع) عن صالح بن عقبه (از نظر ما ثقة است، ایشان در اسناد زیارت عاشورا هم آمده، عن یونس بن الشیبانی، قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): فإن خرج في النطفة قطره من دم؟ فقال: «القطره عشر النطفة، فيها إثنان و عشرون دیناراً»، قلت: فإن قطرت قطرتين؟ فقال: «أربعة و عشرون دیناراً، قلت: فإن قطرت ثلاث؟ قال: فسنة و عشرون دیناراً، قلت: فأربع؟ قال: فثمانية و عشرون دیناراً، و في خمس ثلاثون و ما زاد على التصف فعلى حساب ذلك حتى تصير علقه، فإذا صارت علقه ففيها أربعون» الوسائل: ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۵، مبدأ را از اول نطفه قرار داده، بلکه دو دینار، دو دینار پیش می رود. اینجا هم یکنوع اختلافی با ابن ادریس دارد، چون ابن ادریس مبدأ را بیست روز دوم قرار داد، این روایت مبدأ را خود نطفه قرار می دهد ولذا دوتا و دوتا بالا می رود، روز اولش اضافه می شود، بیست و دو، روز دوم می شود بیست و چهار، روز سوم می شود بیست و شش، تا برسد به علقه. البته روایت قابل تطبیق با فتوای شیخ است، اما کسی به این روایات عمل نکرده است. المسألة الرابعة: لو قتلت المرأة فمات ما في جوفها، الخ. اگر زن حامل و بارداری را کشتند، که در واقع هم زن کشته شد و هم بچه ای که در شکمش بود کشته شد، ما در کفایه این بحث را خواهیم داشت که: «إذا تعدد السبب هل يتعدد المسبب أو لا؟» آنجا دنبال مثال هستیم، همه مثال ها در کتاب ديات آمده، در اینجا باید دو ديه

بدهد، یک دیه برای مادر و یک دیه هم برای ولد و بچه، اگر ولد ذکر است، فرض کنید هزار دینار، اگر ولد آنثی است، پانصد دینار، حال اگر نفهمیدیم که ذکر است یا آنثی، اینجا عمل به احتیاط می کنیم، نیمی از ذکر می گیریم که پانصد دینار است، نیمی هم از انثی می گیریم که دویست پنجاه دینار می شود، هفتصد و پنجاه دینار می دهیم، چرا؟ عملاً بدلیلین، هم به دلیل ذکر و هم به دلیل انثی. لو قتلت المرأه فمات ما فی جوفها فدیة المرأه کامله - یعنی ادغام در دیه ولد نمی شود - و دیه آخری لموت ولدها، فإن علم أنه ذکر فدیته - دیه اش هزار دینار است -، أو الأنثی فدیتها - دیه اش پانصد دینار می شود - و لو اشتبه فنصف الدیتین. چرا؟ عملاً - بالاحتیاط، الجمع بین الدلیلین، نمی دانیم که مخاطب به هزار هستیم یا مخاطب به پانصد هستیم. ممکن است کسی بگوید در اینجا علم اجمالی منحل می شود، چرا؟ چون پانصد قطعی است، بالاتر از پانصد مشکوک است. ما در جواب می گوئیم درجایی که دو دلیل و دوتا عنوان باشد، در آنجا علم اجمالی منحل نمی شود، نمی دانیم آیا به ما گفته: «أعط دیه الذکر» یا گفته: «أعط دیه الأنثی»؟ یک موقع نمی دانم که به این بقال هزار تومان بدهکارم یا پانصد تومان؟ پانصد می دهیم، چرا؟ چون دوتا عنوان نیست، بلکه عنوان واحد است، اما اگر عنوانین باشد که مصداق آنها مردد بین اقل و اکثر باشد، آنجا علم اجمالی منحل نمی شود. روایات ۱: ما رواه الكلینی بأسناده إلى کتاب ظریف، عن أمير المؤمنين علیه السلام و فيه: «و إن قتلت امرأه و هی حبلی متم فلم یسقط ولدها و لم یعلم أذکر هو أو أنثی و لم یعلم أبعدھا مات أم قبلھا فدیته نصفان نصف دیه الذکر و نصف دیه الأنثی، و دیه المرأه کامله بعد ذلك» (الوسائل: ۱۹، الباب ۱۹، من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، این حدیث شاهد عرض من است که در متباینین، یعنی جایی که عنواناً متباین باشند، ولو مصداقاً اقل و اکثر، عمل به احتیاط می کنند، اما چرا هزار نمی دهند؟ چون جنبه ی مالی دارد، این ضرر بر هر دو طرف کارشکن می شود. ۲: ما رواه الكلینی بأسناده عن ابن مسکان عن أبي عبدالله علیه السلام، و فيه قوله: «و إن قتلت المرأه و هی حبلی فلم یدر أذکرأ کان ولدها أم أنثی فدیه الولد (نصفان) نصف دیه الذکر و نصف دیه الأنثی، و دیتها کامله» (الوسائل: ۱۹، الباب ۲۱ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۱، هر چند این روایت مرسله است، ولی مجموع حدیث حاکی از صحت روایت است، یعنی لحن این روایت، لحن روایت ائمه (علیهم السلام) است. مسأله ی پنجم حال اگر زنی، بچه ی خودش را سقط کرد، دیه را باید بدهد، به چه کسی بدهد؟ به پدر، آیا خودش سهم می برد؟ نه، چون خودش قاتل است و زن قاتل از دیه ای که داده است ارث نمی برد و این یکی از مسلمات فقهی ماست. المسأله الخامسه: لو ألت المرأه حملها فعليها دیه ما ألتته، و لا نصیب لها من هذه الدیه. اگر فرض کنید علقه است، دیه علقه را می دهد، اگر مضغه است، دیه مضغه را می دهد، ذکر است، دیه ذکر را می دهد، اگر انثی است، دیه انثی را می دهد. دلیل مسأله ۱: عمومات و اطلاقات، عمومات می گویند جانی باید دیه بدهد، این اطلاق دارد، حتی مادر را هم می گیرد. ۲: علاوه بر عمومات و اطلاقات، روایت نیز داریم. روایات الف: صحیح أبی عبيده عن أبي عبد الله (علیه السلام) فی امرأه شربت دواءً و هی حامل لتطرح ولدها، قال: «إن کان له عظم قد نبت علیه اللحم و شق له السمع و البصر فإن علیها دیه تسملهما إلى أبيه، قال: و إن کان جنیناً علقه أو مضغه فإن علیها أربعون دیناراً، أو غره تسلمها إلى أبيه، قلت: فهی لا ترث من ولدها من دیته؟ قال: «لا، لأنها قتلتها» همان مدرک، الحدیث ۱، مرحوم محقق یک عبارت می دارد که نسبت به آن اشکال می کنیم. عبارت محقق در شرائع قال المحقق: لو ألت المرأه حملها مباشرة أو نسیاناً فعليها دیه ما ألتته، و لا نصیب لها من هذه الدیه: شرائع الإسلام: ۴/ ۲۸۲، ظاهراً محقق می گوید اگر خودش بیندازد یا تسبیب باشد، یعنی به پزشک بگوید که بچه ی مرا سقط کن، در هر دو صورت دیه بر گردن مادر است، البته این دو کلمه در کلام امام نیست، اما در کلام محقق است. ولی گفتار محقق خالی از اشکال نیست، چون مباشرت بر دو قسم است: الف: یک مرتبه خود زن یک چیز سنگینی را به قصد سقط بر می دارد یا خودش را از بالا پرت می کند، این مباشرت است. ب: یک مرتبه تسبیب است، در تسبیب باید ببینیم که سبب

اقوی است، یا مباشر اقوی است، گاهی زن به دکتر می گوید این بچه ای که در شکم من است سقط کن، اگر دکتر این کار را بکند، قطعاً پزشک مقصر است و دیه بر گردن اوست، چرا؟ لأنّ المباشر اقوی من السبب، اینکه محقق می فرماید در هردو دیه بر گردن مادر است، قبول نداریم، قانون سبب و مباشر این است که بینیم سبب اقوی است یا مباشر؟ اگر سبب اقوی بود، دیه بر گردن اوست، و اگر مباشر اقوی باشد، دیه بر گردن مباشر است. مسئله ششم در این مسئله دو فرع است. فرع اول فرع اول این است که زن خودش یا دیگری بچه را ساقط کرد و دو قلو بودند، اگر دو قلو باشد، قطعاً دوتا دیه دارد، تعدد اسباب، موجب تعدد مسبب می شود. اگر هردو پسر هستند، دیه ذکر را دارد فلذا باید دو هزار دینار بدهد و اگر انثی و دختر است، برای هم کدام باید پانصد دینار بدهد، اگر یکی ذکر و دیگری انثی است، هزار دینار برای ذکر و پانصد دینار هم برای انثی بدهد، چرا؟ علی القاعده است، این دلیل نمی خواهد، بلکه طبق قاعده است، چون اطلاقاتی که می گوید ولد دیه دارد، فرق نمی کند تک باشد یا دو قلو. دو قلو هم از جنس واحد باشند یا من جنسین. فرع دوم فرع دوم این است که نه ذکر است و نه انثی، بلکه هردو مضغه هستند، یا هردو علقه اند، در اینجا دیه دو علقه یا دو مضغه را می دهد، چرا؟ أخذاً یا إطلاقاً الأدله. ادله مطلق است، یعنی نطفه می خواهد واحد باشد یا متعدد، علقه یا مضغه می خواهد واحد باشد یا متعدد. متن تحریر الوسيله المسأله السادسة: لو تعدد الولد تعدد الدیه، فلو كان ذكراً و أنثی فديه ذكر و أنثی و هكذا، و فی المراتب المتقدمه كلّ مورد أحرز التعدد، ديه المرتبه متعدده. المسأله السابعه: ديه أعضاء الجنين و حراحاته بنسبته ديته أي من حساب المائه، ففی يده خمسون دیناراً، و فی دیدیه مائه، و فی الجراحات و الشجاج علی النسبه، هذا فیما لم تلجه الروح، و إلا فكغيره من الأحياء. حضرت امام در این مسئله دو فرع را بیان می کند، تا کنون جنایتی که جانی بر دیگری وارد می کرد، جنایت نفسی بود، جنین را به کلی از بین می برد، اما اگر جنین را از بین نبرد، بلکه در اعضای آن جنایت کرده است، اینجا چه باید کرد؟ این دو حالت دارد: الف: «لم تلجه الروح»، یعنی روح در آن ندمیده است. ب: «ولجته الروح»، یعنی روح در آن دمیده شده است. اگر روح در آن ندمیده باشد (لم تلجه الروح)، دستش را قطع کرد، در اینجا دیه ی دست را می دهیم، با مجموع قیاس می کنیم، نصفش را می دهیم، مجموع یکصد دینار است، دست پنجاه است، همانطور که در انسان حی اگر دست کسی را قطع می کردیم، می گفتیم یک واحد، دیه اش نصف است، یدین تمام است، اگر جانی دست کسی را می کرد، می گفتیم دیه اش پانصد دینار است، آنجا نسبت می دادیم به هزار، اینجا نسبت می دهیم به صد، چرا؟ چون آخرین مرحله جنین که روح وارد نشده، دیه اش یکصد دینار است، فلذا اگر دستش را قطع کردیم، دیه اش پنجاه دینار می شود. هذا کله إذا لم تلجه الروح، اما إذا ولجته الروح، مثلاً این جنین انسان کامل شده، این مثل انسان حی می ماند، فلذا اگر انثی است، یک دستش دویست و پنجاه دینار است، دوتا دستش پانصد است و اگر ذکر است، یک دستش پانصد دینار و یک دستش پانصد دینار می باشد، چرا؟ أخذاً یا إطلاقاً.

ص: ۶۲

مقدار دیه جنین الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدار دیه جنین مسئله این است که اگر کسی مشغول عمل جنسی است، ناگهان یک نفر کاری را انجام دهد که آدم

دچار دستپاچگی بشود و این دستپاچگی هم سبب ریخته شدن منی در بیرون از رحم گردد، مثلاً در را محکم بزند یا صدا کند و این کار سبب بشود که این آدم دستپاچه بشود و منی را بیرون بریزد، آیا این دیه دارد یا نه؟ معلوم می شود که انسان همه چیزش قیمت دارد حتی منی او هم دیه دارد، البته معلوم نیست که هر نطفه ای مبدأ انسان بشود و در مسیر انسان شدن پیش برود، چون بسیاری از افراد هستند که با همسر خود نزدیکی می کنند بدون اینکه بچه دار بشوند، یعنی منی او بچه زا نیست. «علی ای حال» چون احتمال مبدأ انسان شدن در آن است، فلذا باید ده دینار بپردازد. و این مسئله مروی عنه هم است، یعنی اجتهادی نیست. پس هر گاه کسی مشغول عمل جنسی باشد و دیگری کاری بکند که منی او در خارج رحم ریخته بشود، باید عشر دنانیر بدهد. متن تحریر الوسيله المسأله الثامنه: من أفرع مجامعاً فعزل فعلى المفزع عشره دنانیر ضیاع النطفه. چون نطفه را ضایع کرده است. این مسئله در کتاب ظریف است: «و أفتی علیه السلام فی منی الرّجل (یفزع) عرسه فیغزل عنها الماء و لم یرد ذلک، نصف خمس المائه عشر دنانیر» خمس مائه می شود بیست (عشرون) نصفش می شود: ده دینار (دینار). مسأله نهم مسئله ی دیگری که باز در اینجا داریم این است که اگر کاری کردند که زن یک چیزی را انداخت، ولی نمی دانیم که این «شیء» مبدأ انسان است، که اگر در رحم زن می ماند انسان می شد، یا اینکه یک غده ای بوده که قابلیت انسان شدن را ندارد؟ خلاصه جانی سبب شده که این زن آنچه را که در رحم داشت انداخت، نمی دانیم که آیا این مبدأ انسان است یا مبدأ انسان نیست، در اینجا چه باید کرد؟ می فرماید اگر نقصی بر این وارد شده، حکومت دارد (فقیه الحکومه). متن تحیر الوسيله المسأله التاسعه: لو خفی علی القوایل و أهل المعرفه کون الساقط مبدأ نشوء إنسان فإن حصل بسقوطه نقص - اگر نقصی بر زن وارد شده - فقیه الحکومه، و لو وردت علی أمّها جنایه فدیتهها. فرق این دو عبارت (فإن حصل بسقوطه نقص)، (و لو وردت علی أمّها جنایه فدیتهها) چیست؟ جانی کاری کرده که این زن سقط بکند، گاهی از اوقات آن کاستی در روایات مقدر ندارد، آنجا حکومت است، اما آنجا که مقدر دارد، در حقیقت دیه است. منظور این است که اگر انسان کاری بکند که زن سقط بکند، این دو حالت دارد؟ الف: گاهی آن جنایت مقدر ندارد، در آنجا حکومت است. ب: گاهی مقدر دارد، آنجا دیه است. خلاصه هر دو عبارت ناظر به مادر است، منتها جنایتی که بر مادر وارد می شود، بر دو نحو است، گاهی آن جنایت مقدر ندارد، در آنجا حکومت است، و گاهی مقدر دارد، در آنجا دیه است. عبارت علامه در قواعد قال العلّامه فی القواعد: لو خفی علی القوایل و أهل المعرفه کون الساقط مبدأ نشوء إنسان، فلاقرب الحکومه بسبب الألم بالضرب. این عبارت «علامه» چندان عبارت خوبی نیست، چون حکومت در جایی است که جنبه مالی داشته باشد، تعزیر در جایی می گویند که جنبه مالی نداشته باشد، حکومت مرادف با ارش است، علامه بجای «فلاقرب الحکومه بسبب الألم بالضرب» باید بفرماید: فلاقرب التعزیر بسبب الألم بالضرب» چون در ضرب حکومت نیست، در ضرب تعزیر است نه حکومت. کلمه ی حکومت مال ارش است و در ضرب ارش نیست، در ضرب تعزیر است. اشکال ممکن است کسی بگوید که لازمه فرمایش آقایان این است که از مدت انعقاد نطفه تا ولوج روح دویست روز طول می کشد، یعنی بین انعقاد نطفه تا ولوج و دمیدن روح در جنین، دویست روز فاصله است، چرا؟ چون نطفه چهل روز است، علقه هم چهل روز، مضغه نیز چهل روز، استخوان بدون لحم، چهل روز، استخوانی پوشیده از لحم هم چهل روز. پنج چهل می شود دویست روز. جواب جوابش این است که هر چند عناوین ما پنج تاست، اما عدد ما چهار چهل است، چرا؟ چون نطفه را از روز اول حساب نمی کنند، بلکه نطفه وقتی چهل روزش تمام می شود که به علقه برسد، به علقه که رسید، می شود چهل روز، نه اینکه یک چهل برای نطفه حساب کرد، یک چهل هم برای علقه، یک چهل هم برای مضغه، و حال آنکه نطفه روز اول چهل نیست، نطفه تا مضغه چهل است، پس هنگامی که به مضغه رسید، باید شما بگویید چهل روز، نه اینکه یک چهل برای نطفه حساب کنید، یک چهل هم برای علقه. به بیان دیگر: درست

است که نطفه دیه دارد، اما چهل روزش ادغام می شود در چهل روز مضغه. بنابراین، می شود چهار چهل روز که جمعش می شود: یکصد و شصت روز، و این با روایت پنج ماه موافق است، یعنی روایتی که می گوید ولوج روح در پنج ماهگی است. ولی این روایت که می گوید ولوج روح در پنج ماهگی است، با آنچه مشهور است که ولوج روح در چهار ماهگی است تطبیق نمی کند. پس طبق محاسبه ای که شد، باید خمسه أشهر را بگیریم. تمام این روایات جنبه طریقی دارد، ولی اگر در خارج به وسیله ابزار و ادوات امروزی کم و زیادش را تشخیص دادیم، همان معتبر است. چرا؟ در زمان ائمه اهل بیت (علیهم السلام) این ادوات نبوده، فلذا به همین متوسل شده اند ولذا حضرت امام می فرماید: «لو خفی علی القوابل و أهل الخبره». المسأله العاشره: دیه الجنین إن كان عمداً أو شبهه ی مال الجانی، و إن كان خطأ فعلى العاقله إذا ولج فيه الروح، و فی غیره تأمل و إن كان الأقرب أنّها علی العاقله. مسئله ی دهم راجع به این است که اگر کسی جنینی را که روح در آن دمیده ساقط کند، این دو صورت دارد، گاهی عمدی است و گاهی خطئی، اگر عمدی باشد مثلاً خود زن به قصد سقط دوا و دارو مصرف کرده، جریمه ی این جنایت بر گردن خود مادر است. یا کسی عمداً این جنایت را بر این زن وارد کرده، مثلاً با لگد به شکم این زن زده یا در را محکم فشار داده که او سقط کند و سقط هم نمود، در اینجا این آدم ضامن است نه مادر. پس اگر خود زن عمداً این کار را کرده باشد، خودش ضامن است، اما اگر خطئی باشد، مثلاً چیز سنگینی را برداشت سقط کرد بدون اینکه قصد سقط را داشته باشد یا پایش از جایی لغزید و به زمین افتاد و این سبب سقط جنین او شد، اگر خطا باشد، دیه اش بر عاقله است، اگر دیگری لگد بزند، دیه اش بر جانی خارجی می باشد نه بر عاقله. پس جنینی که روح در آن دمیده، سه حالت دارد: الف: خود مادر خطاً سبب سقط جنین شده، دیه را عاقله می دهند. ب: خود مادر «عن عمد» سبب سقط جنین شده، دیه اش بر گردن خود مادر است. ج: اگر شخص دیگری سبب ساقط جنین شده، دیه اش بر گردن همان شخص جانی است. این در صورتی است که بچه دارای روح باشد. دلیل مسئله در این زمینه روایت نداریم، همه آقایان از کلیات استفاده می کنند و می گویند این هم نفس محترمه است و نفس محترمه دیه دارد، یعنی همان گونه اگر بعد از به دنیا آمدن، کسی او را بکشد، سه حالت دارد، خطاً دارد و عمد و خارج دارد، حال که جنین است و در شکم مادر قرار دارد، باز همان سه حالت بر آن بار است. بنابراین، آیات و روایات قتل نفس، حتی جنینی را که در رحم مادر است و روح در آن دمیده هم شامل است. ولی مرحوم صاحب جواهر می گوید گویا مسئله اجماعی است، اگر اجماع نبود، بعید به نظر می رسید که آن را از آیات و روایات استفاده کنیم. روایات می گویند: عمد الصبی خطأ تحمله العاقله. در جاهای دیگر داریم که جنایات خطئی انسان را عاقله بدوش می کشند (تحمله العاقله). البته جنایات قتل، نه سایر جنایات از قبیل اتلاف مال مردم. علی ای حال اگر کسی، انسانی را بکشد، چنانچه خطئی باشد، دیه اش بر گردن عاقله است و اگر عمداً باشد، بر عهده خودش است نه عاقله. در جنین نیز چنین است، یعنی اگر خودش کشت، دیه اش بر عاقله است و اگر خطاً کشت، دیه اش بر عاقله است، چرا؟ روایاتی که می گویند در قتل نفس، دیه بر عاقله است، این هم از قبیل قتل نفس است فلذا دیه اش بر گردن عاقله می باشد. ولی صاحب جواهر می گوید بعید است که این گونه قتل نفس را شامل بشود، شاید آن روایات ناظر به انسان های خارجی باشند، نه انسانی که هنوز متولد نشده و در شکم مادر به صورت جنین قرار دارد. اما حضرت امام به ضرس قاطع می فرماید اگر روح دمیده باشد، کار تمام است، یعنی دیه دارد و دیه اش در خطا بر عاقله است و در عمد بر خود جانی. آیا در علقه و مضغه هم این قاعده جاری است یا نه؟ به عبارت دیگر اگر مادر یا کس دیگر، سبب بشوند بچه ای که به صورت علقه و مضغه در شکم مادر است سقط بشود، آیا این حکم در علقه و مضغه هم جاری است، یعنی علقه و مضغه هم عمدش در بر گردن جانی و خطایش بر عهده عاقله می باشد؟ اینجا خیلی بعید است، ولی امام در عین حال می فرماید: و إن كان الأقرب أنّها علی العاقله. منتها بعید است که

بگوئیم روایات حتی علقه و مضغه را هم می گیرد، چون علقه و مضغه جزء نفس شمرده نمی شوند و لذا همه اش بر عهده مادر است، یعنی هم عمدش بر عهده مادر است و هم خطایش، مگر اینکه جانی غیر مادر باشد. یک مسئله ای که شیخ آن را مطرح کرده باید روی آن مطالعه بشود، مسئله ذیل است. مسئله این است که اگر دو زن حامل و باردار، به گونه ای با همدیگر در گیر شوند که هم خودشان کشته شوند و هم جنین شان، در اینجا چه باید کرد؟ می گویند عاقله باید دیه نصف جنین را بدهند، چرا؟ چون نصفش مستند به دیگری است، چرا نصف را بدهد؟ چون خطا است، یعنی این زن نمی خواست که بچه اش سقط بشود، پس نصفش مال خود زن است و نصفش مستند به دیگری است، هکذا زن مقابل هم چنین است، یعنی نصفش مستند به خودش است و نصف دیگری هم مستند به دیگری می باشد. هر کدام نصف دیه جنین را می دهد، و حال آنکه در عبارت آمده که هر کدام دیه کامل می دهد. پس هر یک از عاقله نصف دیه جنین را می دهند و حال آنکه عبارت می گوید باید دیه کامل را بدهد. عبارت شیخ در مبسوط و یظهر من الشیخ کون الحکم أمراً مسلماً حیث قال: فإن اصطدمت إمرأتان حاملتان فماتتا، فألقت کلّ واحدة منهما جنیناً میتاً، فعلى عاقله کلّ واحد منهما نصف دیه صاحبتهما، لأنّ کلّ واحدة منهما ماتت بجنایتها علی نصفها و جنایه صاحبتهما علیها، فما قابل جنایتها هدر، و ما قابل جنایه صاحبتهما مضمون،...، ثم قال: و أمّا دیه الجنین فعلى عاقله کلّ واحدة منهما دیه جنین کامل، نصف دیه جنینها و نصف دیه جنین صاحبتهما و لا یهدر منها شیء، لأنهما اشترکا فی قتل کلّ واحد من الجنینین» المبسوط: ۷/۱۹۶، می گوید: عاقله باید نصف این پردازد و نصف آن را پردازد، عاقله طرف دیگر هم باید نصف این طرف را پردازد و نصف آن را، کانه می خواهد بگوید که این زن دو تا خطا کرده، یکی اینکه بچه ی خودش را سقط کرده و دیگر اینکه بچه ی همسایه را سقط نموده، زنی که طرف مقابلش است هم دو تا خطا را مرتکب شده است، یکی اینکه مال خودش را انداخته، دیگر اینکه مال (بچه) همسایه را انداخته است، هر کدام از این دو زن، هم مسئول نصف خودش است و هم مسئول طرف مقابل خودش. بنابراین، این عبارت را هم ضمیمه کنید تا عبارت شیخ روشن بشود.

ص: ۶۳

دیه جنایت بر میت و مرده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه جنایت بر میت و مرده اگر انسانی، فرد زنده ای را کشت، قهراً تکلیفش روشن است، چطور؟ چون اگر عمداً باشد قصاص دارد و اگر خطا باشد دیه دارد. مسئله ی یازدهم مسئله یازدهم در این است که حال اگر سر میت را قطع کند، یعنی قطع رأس میت نماید، در اینجا تکلیف چیست؟ در اینجا معروف این است که باید دیه بدهد، حالا چه مقدار دیه بدهد، مقدارش بعداً عرض می کنیم، و عجیب این است که این دیه را ورثه مالک نمی شوند، بلکه دیه خود میت مالک می شود. پرسش آقایان در اینجا می توانند به یک نکته اصولی توجه کنند و آن اینکه گاهی از اوقات شرع مقدس برای میت مالکیت قائل می شود، مسلماً این مالکیت، مالکیت اعتباری محض است، این میت مالک این دیه خواهد شد، آقایان گاهی در مالکیت جهت دچار شبهه می شوند و می گویند مالکیت جهت به چه معناست، یعنی معنا ندارد که جهت مالک بشود، مسجد مالک است، یعنی چه؟ دولت مالک است یعنی چه؟ شرکت (که در حقیقت یک عنوان اعتباری است) مالک است یعنی چه؟

پاسخ ما در جواب می گویند این سوال را روایت جواب می دهد، میت مالک است، یعنی چه، و حال آنکه میت نمی تواند تصرف کند و هکذا نمی تواند تصور کند؟ جوابش این است که هیچ مانع ندارد شرع مقدس برای فرد میت هم مالکت تصور کند، در اینجا هم برای میت مالکیت تصور می کند، چرا؟ چون اثر عقلائی دارد و آن این است که دیه را صرف کند در بدهکاریهای میت و یا در کارهای خیر دیگری که ثوابش به روح میت برسد. بنابراین، مانعی ندارد که مسجد را مالک بدانیم، یا عنوان دولت را مالک بدانیم، شرکت را مالک بدانیم هر چند اینها یک عنوان اعتباریه اند که عقل و شعور ندارند، ولی متولیان عقل و شعور دارند. مقدار دیه جنایت بر میت مشهور این است که یک دهم دیه حی است، اگر کسی سر آدم زنده را برد و قطع نماید، دیه اش هزار دینار است، عشر و یک دهم آن صد دینار خواهد بود، روایت بر این مطلب متضافر است، یعنی هم شیخ نقل کرده و هم کلینی و صدوق نقل کرده اند، ولی متأسفانه اسانید شان مشکلاتی دارد، هر کدام از مشایخ ثلاثه روایت حسین بن خالد را نقل کرده اند، ولی گاهی ارسال دارد و گاهی مجهول است، اما در عین حال ما نمی توانیم این روایات کثیر را رد کنیم. بنابراین، مشهور این است که یک دهم دیه حی را برای این آدم در نظر می گیرند. روایات در این زمینه هم روایت از رسول الله داریم و هم روایت از سایر معصومین (علیهم السلام)، منتها ظاهر عبارت روایت رسول الله این است که دیه میت نیز همان دیه حی است که هزار دینار باشد، ولی امام صادق (علیه السلام) تفسیر می کند و می گوید هزار دینار نیست، بلکه صد دینار است و باید فرق بگذاریم بین حی و بین میت، یعنی اگر حی را بکشند، دیه اش هزار دینار است، حتی جنینی که حی است و روح در آن دمیده است، دیه اش هزار دینار است، چرا؟ چون آینده دارد، یعنی جنین در آینده می تواند انسان کامل بشود و لذا جنین دختر دیه اش پانصد دینار و جنین پسر هم دیه اش هزار می باشد. ولی در اینجا این آدم مرده، فلذا آینده ندارد، از این رو، نمی توان آن را مساوی با انسان حی بگیریم. البته مسلمان حی و میتش احترام دارد، مسلمان خواه حی باشد و خواه میت، از احترام بر خوردار است، احترام جای بحث نیست، ولی احترام داشتن غیر از این است که دیه ی شان هم مساوی باشد، یعنی احترام داشتن، سبب نمی شود که دیه ی شان هم مساوی بشود. ما اگر بخواهیم میت را از نظر دیه مساوی کنیم با حی (خواه آن حی و زنده ای که در خارج از رحم است و خواه آن حی و زنده ای که در رحم است)، این مساوات صحیح نیست، در اینجا می فرماید دیه ی میت، عشر و یک دهم دیه انسان حی است. روایت حسین بن خالد: (و عنه (علی بن ابراهیم)، عن أبيه، عن محمد بن حفص (از وکلای ناحیه) عن الحسين بن خالد (عن أبي الحسن عليه السلام) قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل قطع رأس ميت فقال: «إن الله حرم منه ميتاً كما حرم منه حياً، فمن فعل بميت فعلاً يكون في مثله اجتياح نفس الحي - اجتياح، از ماده جیح است، وقتی به باب افتعال ببریم، می شود: اجتياح که به معنای هلاکت است، اجتياح، ای عدل عن طريق الحق، ولی در اینجا به معنای هلاکت است - فعليه الدية، فسألت عن ذلك أبا الحسن (موسی بن جعفر عليه السلام)، فقال: صدق أبو عبد الله عليه السلام يعني اینکه فرموده: عليه الدية -، هکذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله، راوی از این جمله فهمید که مراد حضرت دیه کامله است، فلذا سوال می کند - قلت: فمن قطع رأس ميت أو شق بطنه أو فعل به ما يكون فيه اجتياح نفس الحي فعليه ديه النفس كاملة، راوی این از اطلاق کلام رسول الله فهمید، از اطلاق کلام امام صادق، چون حضرت امام صادق فرمود: «فعليه الدية» راوی هم خیال کرد که مراد دیه انسان کامل است، فلذا فهم خودش را به امام کاظم تحویل می دهد - فقال: لا، و لكن ديته ديه الجنين في بطن أمه قبل أن تلج فيه الروح و ذلك مائة دینار -، از اینکه فرموده: فعليه الدية، از این عبارت دیه کامل تبادل می کند، راوی هم از آن دیه کامل را می فهمد، منتها حضرت بعداً توضیح می دهد. اشکال این روایت در محمد بن حفص است که نقل روایت می کند از حسین بن خالد، چون حسین بن خالد از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) است، محمد بن حفص از اصحاب امام حسن العسکری (علیه السلام) است،

فلذا محمّد بن حفصی که از اصحاب امام حسن العسکری است از حسین بن خالد نقل روایت کند که از اصحاب امام صادق و امام کاظم می باشد، حتما در وسط راوی افتاده و سقط شده، اینها را از کجا می فهمیم؟ از طبقات. یعنی اگر تلامیذ امام باقر، تلامیذ امام صادق، تلامیذ امام کاظم و سایر ائمه اگر طبقه بندی بشوند، مطلب روشن می شود، مثلاً محمّد بن حفص در طبقه امام حسن العسکری است، حسین بن خالد در طبقه امام صادق و امام کاظم است، از اینجا می فهمیم که در وسط راوی افتاده است. اولین کتاب طبقاتی شیعه رجال برقی است، رجال برقی، رجال طبقاتی است. پس در حقیقت حدیث از رسول خداست، بعداً حدیث از امام صادق علیه السلام است، راوی از کلام امام پیغمبر و امام صادق دیه کامل را فهمیده، و آن را عرضه کرده به امام کاظم، امام موسی بن جعفر علیه السلام هم آن را معنا می کند و می فرماید مراد دیه جنین است. آنگاه می فرماید: «و هی لورثه و دیه هذا هی له لا للورثه. اگر انسان زنده را بکشند، دیه اش مال ورثه است، اما دیه میت، مال ورثه نیست، چرا؟ چون ورثه مالک می شود املاکی را که موقع ذبح این میت مالک بوده، ولی این ملکیت، ملکیت موقع ذبح نیست، بلکه ملکیت بعد از ذبح است: قلت فما الفرق بینهما؟ قال: «إِنَّ الْجَنِينَ أَمْرٌ مُسْتَقْبَلٌ مَرْجُو نَفْعُهُ، وَ هَذَا قَدْ مَضَى وَ ذَهَبَتْ مَنَفَعَتُهُ فَلَمَّا مَثَلَ بِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ صَارَتْ دِيَتُهُ بَتَلِكِ الْمَثَلِ لَهُ لَا لِغَيْرِهِ، يَحِبُّ بِهَا عَنَّهُ، وَ يَفْعَلُ بِهَا أَبْوَابَ الْخَيْرِ وَ الْبِرِّ مِنْ صَدَقَةٍ أَوْ غَيْرِهِ، قُلْتُ: فَإِنْ أَرَادَ رَجُلٌ أَنْ يَحْفَرَ لَهُ لِيَغْسِلَ فِي الْحَفْرِ فَسَدَرَ الرَّجُلُ مِمَّا يَحْفَرُ فَدِيرُ بِهِ فَمَالَتْ مَسْحَاتُهُ فِي يَدِهِ فَأَصَابَ بَطْنَهُ فَشَقَّهُ، فَمَا عَلَيْهِ؟ فَقَالَ: إِذَا كَانَ هَكَذَا فَهُوَ خَطَأٌ وَ كَفَّارَتُهُ عَتَقَ رَقَبَهُ أَوْ صِيَامَ شَهْرَيْنِ (متتابعین) أَوْ صَدَقَهُ عَلَى سِتِّينَ مَسْكِينًا مَدًّا لِكُلِّ مَسْكِينٍ مِمَّا نَبَى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) الْوَسَائِلُ: ج ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، دیدگاه استاد سبحانی ما نمی توانیم بگوییم این روایت مجعول است، چون از اهمیت خاصی برخوردار است، از پیغمبر نقل می کند و از امام صادق نقل می کند، بعداً هم فهم خودش را می گوید و امام کاظم فهم او را اشکال می گیرد، آنگاه مسئله جنایت خطئی بر میت را مطرح می کند. خلاصه روایت مسلماً از روایات اهل بیت است، منتها در سند دو نفر یا یک نفر افتاده است. دیگران هم این حدیث را نقل کرده اند، مانند شیخ، البته ایشان گاهی با همان سند کافی نقل می کند و گاهی با سند دیگر. نقل شیخ و أما الشیخ فقد رواها تارة بنفس السند المذكور فی الکافی، و أُخرى بالسند التالی: محمد بن علی بن محبوب - چنانچه بارها گفته ام این آدم غیر از حسن بن محبوب است، - عن محمد بن الحسین - أبی الخطاب، ثقة است، ضمناً عصر محمّد بن علی بن محبوب به دست آمد، چون استادش محمّد بن الحسین بن أبی الخطاب است، ایشان در ۲۶۲ فوت کرده، معلوم می شود که در طبقه بعد بوده است، فلذا می توانیم بگوییم که در حدود ۲۶۳ الی: ۲۷۰ فوت نموده است - عن محمد بن أشیم - محمد بن أشیم یکدانه مشکل دارد، نجاشی در حق او می گوید: غَالٌ فَاسِدُ الْحَدِيثِ، فَسَادُ حَدِيثِهِ فِي مَسَائِلِ غُلُوِّهُ - عن الحسين بن خالد. التهذيب: ۱۰/۲۷۵، برقم ۱۰۷۷. و هذا السند لا غبار عليه إلا في محمد بن أشیم فقد و صفه النجاشی بأنه غال فاسد الحدیث. و أما الصدوق فقد نقله مرسلًا عن الحسين بن خالد، و لم يذكر في مشيخه الفقيه سنده إليه. الفقيه: ۴/۱۱۷، برقم ۴۰۴. نعم نقله في العلل بالسند التالی: قال: عن أبی (رحمه الله) قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ - ایشان هم شیخ کلینی است و شیخ پدر صدوق می باشد - قال حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عَثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ). الشرائع: ۲/۵۴۳. پس همه روایات مشکل پیدا کرد، ولی اگر همه آنها جمع کنیم، بعضی از آنها، بعضی دیگر را کمک می کند، يعاضد بعضهم بعضاً. و فيه إرسال، و علی کل حال فالأسانید المختلفة يدعم بعضها بعضاً، فالروایه لا تقصر عن الصحة و الشاهد فی قوله: «ولكن ديته ديه الجنين في بطن أمه قبل أن تلج فيه الروح، و ذلك مائة دينار». ما توانستیم فتوای مشهور را تا حدی توجیه کنیم. ولی در مقابل فتوای مشهور، روایاتی داریم که می گویند اگر کسی سر میت را ببرد، دیه اش همان هزار دینار است، این روایات هم بر دو قسمند: الف: یک قسم از آنها قابل توجیه است، مثلاً در آن آمده است

که: «فیه الدّیه»، ما می توانیم این را توجیه کنیم و بگوییم مراد دیه الجنین است، البته ظهور دارد دیه انسان کامل، اما قابل توجیه است، یعنی به وسیله روایت خالد بن الحسین می توانیم توجیه کنیم. ب: بعضی از این روایات قابل توجیه نیست، چون صراحت در دیه کامل دارند که همان هزار دینار باشد. از این رو، ناچاریم که این دسته از روایات را کنار بگذاریم علمش را به خود آنان (ائمہ علیہم السلام) رد کنیم. روایات نعم هناک روایات ربّما تدل علی أنّ فیه دیه انسان کامل، و هی مایلی: ۱: ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رجل قطع رأس ميت؟ قال: «عليه الدية لأن حرمة ميتاً كحرمة و هو حي». الوسائل: ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴. این روایت قابل توجیه است، یعنی احتمال دارد که مراد از «فیه الدّیه» دیه کامل باشد و احتمال هم دارد که مراد دیه جنین باشد فلذا قابل توجیه است، البته ظاهر در دیه کامل است، اما قابل توجیه است. ۲: ما رواه محمد بن سنان - مرسل است - عمّن أخبره عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل قطع رأس رجل ميت؟ قال: «عليه الدّیه، فإن حرمة ميتاً كحرمة و هو حي» الوسائل: ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۵. این روایت هم قابل توجیه است هر چند ظهور در دیه کامله دارد، ولی در عین حال قابل توجیه است، ظاهراً این دو روایت، یک روایت است، چون از وحدت راوی، پی به وحدت مروی عنه می بریم. ۳: ما رواه محمد بن سنان، عن عبدالله بن مسکان عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رجل قطع رأس ميت؟ قال: «عليه الدّیه لأن حرمة ميتاً كحرمة و هو حي» الوسائل: ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۶. اینها قابل توجیه است. و مع ذلك فقد حملها الشيخ علی أنّ المراد بالدّیه هو دیه الجنین للتصريح بها فی روايه الحسين بن خالد. نعم ینافیہ التعلیل الموجود من أنّ حرمة میتاً کحرمة حیّاً، فإن مقتضی ذلك أنّ دیته دیه حیّ. و علی کّل تقدیر فالعمل إنّما هو بالصّحیحه. پس همه این روایات قابل توجیه شد، هر چند من گفتیم دو قسم، بعضی قابل توجیه است و بعضی قابل توجیه نیست، ولی در نتیجه همگی قابل توجیه شد. بحث ما در فرع اول به پایان رسید. فرع دوم اگر کسی دست میت را قطع کند، دیه اش چه مقدار است؟ در روایت نداریم که چه مقدار است، یا پای میت را قطع کرد، یا انگشت میت را قطع کرد، دیه اش چه مقدار است؟ دیه اش را از روایت حسین بن خالد به دست می آوریم، باید دیه انگشت را نسبت بدسیم به انگشت سالم، انگشت سالم دیه اش صد دینار بود، عشر و یک دهمش می شود ده دینار، دست سالم دیه اش پانصد دینار بود، دست میت می شود عشر پانصد که بشود پنجاه دینار.

ص: ۶۴

مقدار دیه اعضای میت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار دیه اعضای میت سخن در باره میت است و گفتیم اگر کسی سر میت را ببرد، طبعاً باید دیه بدهد و دیه اش هم عشر دیه است، دیه انسان حی و زنده هزار دینار است، قهراً عشر و یک دهم آن یکصد دینار خواهد بود. حال اگر کسی بر جوارح میت جنایت وارد کرد، دیه اش چه مقدار است؟ البته روایتی نسبت به جوارح وارد نشده است، اما می توان از همان ضابطه حکم جوارح را هم فهمید، مثلاً اگر کسی دست میت را قطع کند، دیه دست آدم حی و زنده پانصد دینار است، قهراً دست میت می شود عشر و یک دهم دیه دست آدم حی و زنده که پنجاه دینار باشد. یا اگر دو دست آدم حی و زنده را قطع کند، دیه اش هزار دینار است، پس دیه دوست میت می شود یکصد دینار. و هکذا سایر اعضای میت، یعنی دیه هر عضوی از

میت، عشر دیه عضو آدم حی و زنده است، حتی در شجاج هم این قاعده را پیاده می کنیم. چه کسی مالک دیه میت است؟ حال بنا شد که این دیه را بپردازیم، خواه دیه سر باشد یا دیه سایر اعضای میت، باید به چه کسی بپردازیم و این دیه مال چه کسی است؟ عجیب این است که در روایات ما با صراحت بیان گردیده که خود میت این دیه را مالک می شود نه وراثت. وراثت چیزهایی را مالک می شوند که میت در حال حیات خودش مالک آنها بوده است. در آن حالتی که ملکش بوده، اگر بمیرد، ورثه آنها را مالک می شوند. اما چیزهایی را که میت بعد از موت خودش مالک می شود، این گونه چیزها را ورثه مالک نمی شوند، بلکه به خود میت بر می گردد. روایات فرع سوم ۱: مرسل محمد بن الصباح و فیها: فقال أبو عبد الله (علیه السلام): «لیس لورثته فیها شیء إنما هذا شیء أوتی إلیه فی بدنه بعد موته یحج بها عنه أو یتصدق بها عنه أو تصیر فی سبیل من سبیل الخیر» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، ۲: فی صحیحہ الحسین بن خالد: «فلما مثل به بعد موته صارت دیته بتلك المثله له لا لغيره یحج عنه و یفعل بها أبواب الخیر و البر من صدقه أو غیره» همان مدرک، الحدیث ۲. قول مشهور قول مشهور این است که این دیه را در مصالح میت صرف می کنند، در درجه اول بدهکاریها و دیون او را ادا می کنند، یعنی اگر میت بدهکار است، قرضش را از همین دیه ادا می کنند. اما اگر بدهکار کسی نیست، آنوقت آن را در مصالحش مصرف می کنند، مانند اطعام ایتم و سایر کارهای خیر که ثوابش به میت بر گردد. دیدگاه سید مرتضی ایشان می گوید این جزء بیت مال محسوب می شود و به امام می دهند، چرا؟ چون گاهی از اوقات دیه فرد به عهده امام است و آن در جایی است که طرف عاقله نداشته باشد. پس امامی که: «علیه الغرم فله الغنم»، ولی دیگران این کلام سید مرتضی را توجیه کرده اند و گفته مراد ایشان این است که امام بهتر می داند که در کجا مصرف کند و لذا منافاتی ندارد که بگوییم به امام بدهد و ایشان آن را در بیت المال قرار می دهد، منتها در مسیر مصالح میت مصرف می کند، اتفاقاً روایت حسین بن خالد که قبلاً خواندیم همین را بیان می کرد. فرع چهارم آخرین فرع این است که اگر میت بدهکار باشد، بدهکاری بر همه چیز مقدم است و باید این دیه را در مسیر بدهکاری او مصرف کنند، چون حق الناس بر هر چیز دیگری مقدم است. نکته: باید توجه داشت که در جنایتی که بر میت وارد می شود، دیه زن و مرد یکسان است، یعنی اگر سر زنی را که مرده قطع کنند، همان دیه مرد میت را دارد که یکصد دینار باشد و هکذا سایر اعضای میت، چرا دیه جنایت بر مرد میت و زن میت یکسان است؟ بعضی می گویند چون به ثلث نمی رسد، چون دیه زن و مرد آنگاه تفاوت پیدا می کند که از ثلث تجاوز کند و در اینجا از ثلث تجاوز نمی کند. ولی به نظر من باید آن را با دیه حی بسنجیم، زن اگر زنده بود، دیه اش چه مقدار بود؟ پانصد دینار، باید عشر پانصد را بدهد، مرد اگر زنده بود، دیه اش چه مقدار بود؟ هزار دینار، باید عشر هزار را بدهد، دست مرد اگر زنده بود، دیه اش چه مقدار بود؟ پانصد دینار، باید عشر پانصد را بدهد، دیه دست زن اگر زنده بود، چه قدر بود؟ دویست و پنجاه دینار بود، باید عشر دویست و پنجاه را بدهد. معنای یتساوی این نیست که دیه مرد و زن یکسان باشد، یعنی هم زن دیه اش یکصد دینار باشد و هم مرد، در اعضا نیز زن و مرد یکسان باشد، یعنی این گونه نیست، بلکه نسبت یکسان است، بالأخره باز هم قاعده بهم نخورده است، یعنی آن قاعده ای که دیه زن کمتر از دیه مرد است، سر جای خودش باقی است، چرا؟ چون نسبت یکسان است، یعنی یک دهم دیه اصل است، یک دهم دیه هر کدام از زن و مرد نسبت به حال حیات خودشان، قهراً وقتی می سنجم با همان اصل می سنجم، قهراً یکسان خواهد بود و اشکالی هم پیش نخواهد آمد (به روایت حسین خالد که قبلاً خواندیم مراجعه بشود). فرع پنجم «یؤدی من الدیه دین المیت»، این دیه ای که می گیریم در مرحله اول با آن دین میت را ادا می کنیم، چرا؟ به جهت اینکه امر دایر است که ما کار مستحب را انجام بدهیم یا کار واجب را، یعنی با آن ایتم را اطعام کنیم یا قرضش ادا نماییم؟ بدهکاریهای میت مقدم بر سایر چیزهاست، چون از قبیل اهم و مهم است و اهم مقدم بر مهم است فلذا

هم شیخ در نهاییه و هم محقق در نکته نهاییه این را فرموده است. الثانی من اللواحق فی العاقله قبلاً. گفتیم که ما دوتا لواحق داریم، یک لاحق احکام میت بود، لاحق دیگر عاقله است. عاقله قتل خطئی را ضامن است، در اینکه عاقله قتل خطئی را ضامن است جای بحث نیست، إنما الکلام در این است که چه کسانی عقاب شمرده می شوند. معنای لغوی عاقله عاقله از عقل گرفته شده و عقل در لغت عرب به معنای منع است، به عقل انسان هم از این جهت عقل می گویند که او را از کارهای بدهد منع می کند، به دیه هم عقل می گویند، چون وقتی انسان بفهمد که باز خواست خواهد شد و باز خواستش یا قصاص است یا دیه، این مانع می شود که انسان دست به قتل کسی بزند، مگر اینکه انسانی بی پروایی باشد یا غافل باشد و یا بفهمد که گیر نمی افتد. خلاصه در اینجا چند مرحله است: ۱: عصبه و معنای لغوی آن. ۲: المعتق إذا لم یکن عصبه. ۳: ضامن الجریره إذا لم یکن هناك معتق. ۴: الإمام (علیه السلام) وارث من لا وارث له. این سه مرحله اخیر به قول حضرت امام (امام خمینی ره) در زمان ما مطرح نیست. در زمان جاهلیت دو نفر با همدیگر پیمان می بستند که هر کدام شان جنایت کرد، دیگری جریمه را پردازد، این سبب می شد که در صورت نداشتن وارث از همدیگر ارث ببرند. «معتق» هم داریم، یعنی اگر کسی، غلامی را آزاد کند، و لائش با معتق است، چون اگر این غلام بمیرد و نسباً و حساباً وارثی نداشته باشد، معتق ضامن است. اگر هیچکدام از اینها نباشد، امام (علیه السلام) ضامن است. ولی این سه مرحله را بحث نمی کنیم، چون در زمان ما موضوعیت ندارند فلذا بحث را متمرکز می کنیم در ضمان عاقله، که اولین مرتبه اش عصبه است. معنای عصبه «عصبه» در لغت به معنای شد است، وقتی پنبه را می بافند و به صورت نخ در می آورند، به آن می گویند عصب، یعنی شده. گاهی می گویند: عصبه، یعنی لَوَاه، پیچید، کاغذ را که می پیچیم، عرب به آن می گویند عصبه. ولی ظاهراً معنای عصبه گسترده تر از این باشد، عصب بالشیء، ای أحاط بالشیء، احاطه کند. به بار بندی که با آن باری را می بندند، عصبه می گویند، چون احاطه دارد. خلاصه عصبه به معنای احاطه است و اگر در شد هم به کار می برند، بالمناسبه است، یا اگر در پیچیدن به کار می برند، بالمناسبه است، عصبه به معنای احاطه است و اگر به اعصاب انسان هم اعصاب می گویند، از این جهت است که تمام بدن انسان را احاطه کرده است. پس در مرحله اول ضمان قتل خطئی بر عاقله است و مراد از عاقله هم عصبه است و عصبه در لغت به معنای احاطه، شد و لَوَا آمده است. مصداق عصبه از نظر لغویین لغویین در اینجا دو دسته شده اند یک دسته می گویند مراد از عصبه، کسانی است که: «احاط بالرجل» و آنان چهار نفرند: الف: پدر، ب: پسر، ج: برادر، د: عمو، انسان محاط به این چهار نفر است. بخشی از لغویین می گویند مراد از عصبه، عموها و برادرها هستند، یعنی شامل پدر و پسر نمی شود. حال باید دقت کرد که کدام از این نظریه اقرب به معنای حقیقی است؟ دیدگاه استاد سبحانی «علی الظاهر» معنای اول اقرب است، چرا؟ چون در جایی که عموها و برادرها ضامن باشند، به طریق اولی پدر و پسر هم ضامن هستند و این چهار طائفه انسان را احاطه کرده اند. پس ترجیح با قول اول است که هر چهار طائفه را شامل است مصداق عصبه از نظر فقها فقهای ما در اینجا دو دسته شده اند: گروهی هر چهار طائفه را مصداق عصبه قرار داده اند. کلمات فقها و أمّا کلمات الأصحاب فمنهم من یؤید القول الثانی - ای عدم دخول الآباء و الأبناء - قال الشيخ فی المبسوط و الخلاف: العاقله کلّ عصبه خرجت عن الوالدین و المولودین، و هم: الاخوه و أبناءهم إن كانوا من جهة أب و أم، أو من جهة أب و الأعمام و أبناءهم، و أعمام الأب و أبناءهم و الموالی» المبسوط: ۴/۱۷۳؛ الخلاف: ۵/۲۲۷، المسأله ۹۸. خلاصه عصبه مختص است به برادر و برادرزاده ها، و هکذا به عمو و عمو زاده ها. و هذا هو الذی أشار إليه المحقق بقوله: فضابط العصبه من یتقرّب بالأب - یعنی با میت از طریق پدر رابطه دارد - کالأخوه و أولادهم و العمومه و أولادهم، و لا یشترط کونهم من أهل الإرث فی المال». (شرائع الإسلام: ۴/۲۸۸). لازم نیست که فعلاً وارث باشند، مثلاً انسانی از روی خطا کسی را کشته، الآن این قاتل پدر و پسر هم دارد، ولی جریمه را باید برادرها و

برادر زاده ها و هکذا عموها و عمو زاده ها بدهند هر چند فعلاً اینها وارث نیستند، چون پدر و پسر دارد. و مراده من قوله: «و لا- يشترط ... إلخ» ای لا- يشترط کونهم و ارثین بالفعل لوجود الأب أو الابن فلا يرث الاخوه و لا الأعمام. و لكن الظاهر من الشيخ المفيد في المقنعه و أبو الصلاح في الكافي و ابن إدريس في السرائر هو المعنى الأول. (للحصول على كلماتهم راجع مختلف الشيعة: ۲۸۹/۹-۲۹۰) و هذا هو الذي قواه المحقق، و قال: و هل يدخل الآباء و الأولاد في العقل؟ قال في المبسوط و الخلاف: لا، و الأقرب دخولهما لأنهما أدنى قومه- نزدیکترین افراد نسبت به قاتل شمرده می شوند-. و قال صاحب الجواهر في تفسير الجملة: المفسر فيه العصبه. فلو كانت العصبه هي أدنى القوم و أقربهم فلا شك في أن الولد و الأب أقرب من الاخوه و الأعمام. (شرائع الإسلام: ۴/۲۸۸، جواهر الكلام: ۴۳/۲۲۱). عرفاً هم پدر و پسر بر دیگران مقدم می باشند.

ص: ۶۵

عاقله و مصادیق آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عاقله و مصادیق آن بحث در مصداق عاقله بود، مصداق عاقله از نظر لغوی ها بیان شد، از نظر فقها هم بیان شد و گفتیم فقهای ما بر دو قولند، برخی می گویند عاقله عبارتند از: برادر و عمو، و هکذا برادر زاده ها و عمو زاده ها. ولی برخی هم می گویند علاوه بر اینها، پدر و پسر هم جزء عاقله می باشند. البته حضرت امام (ره) قول دوم را انتخاب کرده و گفته همه اینها جزء عاقله هستند. دیدگاه استاد سبحانی در اینجا می توان دو بیان را گفت: الف: در جایی که طرف، پدر ثروتمند و فرزند متمکن دارد، آیا می توان گفت که دیه را برادر و عمو و هکذا برادر زاده و عمو زاده ها متحمل بشوند، نه پدر و فرزند؟ این سخن چندان عرفیت ندارد یا لا اقل اینها را مشارکت بدهیم، ب: علاوه بر این، روایت سلمه بن کهیل را داریم و ایشان زیدی مذهب است و آنهم زیدی بتری، ایشان یک روایتی را از امیر المؤمنین نقل می کند و از این روایت استفاده می شود که موضوع بستگانی هستند که از طرف آب و پدر به میت می رسند، مضمون روایت این است که مردی در کوفه مرتکب قتل خطئی شد و او را گرفتند و قرار شد که دیه را پردازد، گفت من چیزی ندارم، حضرت فرمود آیا در کوفه قوم و خویشی داری؟ در پاسخ گفت: نه، حضرت فرمود اهل کجایی؟ گفت اهل موصل، حضرت نامه ای برای عامل خودش در موصل نوشت و در آن نوشت که فلان شخص مرتکب قتل خطئی شده و هیأتش هم چنین است، علائم و نشانه های این مرد را هم در آن نامه نوشت (حلیته، حلیه در لغت عرب ویژگی ظاهری اشخاص را می گویند) و فرمود این شخص در موصل می آید و شما در موصل تحقیق کن، اگر در موصل قرابتی دارد و رجل باشد، مسلماً اهل قرابت باید دیه را از طرف او پردازند، در آنجا اصلاً روی عمو و برادر تکیه نکرده است. متن روایت ۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد (یک سند، که به آن حیلولة می گویند، گاهی از اوقات مرحوم کلینی برای یک روایت تا وسط، دو سند دارد، که روایت محل بحث از همین قبیل است)، سند دوم: و عن علی بن ابراهیم، عن أبیه جمعياً، عن ابن محبوب- مرحوم کلینی روایت را از کتاب حسن بن محبوب گرفته و دو سند بر کتاب حسن بن محبوب دارد- عن مالک بن عطیة (عن أبیه) عن سلمه بن کهیل زیدی بتری است- قال: أتى أمير المؤمنين (ع) برجل قد قتل رجلاً خطأً، فقال له أمير المؤمنين (ع): «من عشيرتك؟ فقال: ما لي بهذا البلد عشيره ولا قرابه، قال: فقال: فمن أي البلدان أنت؟ قال: أنا رجل من أهل الموصل و لدت بها ولي بها قرابه و أهل

بیت ، قال: فسأل عنه أمير المؤمنين (عليه السلام) فلم يجد له بالكوفه قرابه و لا عشيره، قال: فكتب إلى عامله على الموصل: أما بعد فإن فلان بن فلان و حليته كذا و كذا (مشخات فردی او را نوشت و گفت ویژگی و مشخات او چنین است)، قتل رجلاً من المسلمين خطأً ، فذكر أنه رجل من أهل الموصل ، و أنّ له بها قرابه و أهل بیت و قد بعثت به إليك مع رسولي فلان و حليته كذا و كذا ، فإذا و رد عليك إن شاء الله و قرأت كتابي فافحص عن أمره و سل عن قرابته من المسلمين ، فإن كان من أهل الموصل ممن ولد بها و أصبت له قرابه من المسلمين فأجمعهم إليك (آنها را در نزد خود جمع کن) ، ثم انظر ، فإن رجل منهم يرثه ، له سهم في الكتاب- این پدر و پسر را هم می گیرد، فلذا دليل نداريم که آن مخصوص كنيم به عمو و برادر و عمو زاده و برادر زاده ها- لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته- مثلاً پدر و پسر، حاجب برادر و عمو است- فألزمه الديه و خذه بها نجومًا في ثلاث سنين» (الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب العاقله ، الحديث ۱). البته ذیل روایت يك سلسله مشکلاتی دارد ولذا فقها به آن فتوا نداده اند. بنابراین، مدرک فتوای امام (ره) اولاً عرفیت است، و ثانياً این روایت، باید توجه داشت که فتوای ما نیز مانند فتوای امام است. فقط يك روایت داریم و آن روایت کمی مشکل دارد و آن روایت در کتاب عتق است و این روایت معارض نیست، بلکه بعضی ها خیال کرده اند که معارض است. ۲: محمد بن قيس عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) على امرأه اعتقت رجلاً و اشترطت ولاءه و لها ابن فألحق ولاءه بعصبتها الذين يعقلون عنه دون ولدها» الوسائل: ج ۱۶، الباب ۲۹ من أبواب العتق، الحديث ۱، أمير المؤمنين راجع به زنی که مردی را آزاده کرده بود و شرط کرده بود که ولای تو با من است، معنای اینکه ولای تو با من است این است که هر وقت تو مردی و از دنیا رفتی و مالی بجا گذاشتی، وارث هم نداشته باشی، من وارث باشم، «ولاء» یکی از مراحل ارث است، اگر نسبی نباشد و ضامن جریره ای نباشد، ولاء با معتق است، این زن مرد، پسرش گفت و لائش با من است، حضرت فرمود ولاء قابل ارث نیست. می گویند از این روایت معلوم می شود که ولد جزء عصبه نیست. عصبه کسانی هستند که ديه قتل خطئی او را می پردازند. ولی اگر دقت کنیم، این روایت معارض نیست، حضرت از عصبه استثنا نکرد، بلکه از «ولاء» استثنا کرد و گفت و لائش به پسر نمی رسد، نه اینکه خودش جزء عصبه نیست، بلکه پسر را از ولاء استثنا کرده است نه از عصبه، دلیل نداريم که پسر جزء عصبه نیست، حضرت به عصبه ای داد که غیر این است، نه اینکه این جزء عصبه نباشد. باید توجه داشت که چند نفر را استثنا کرده اند و گفته اند اینها جزء عاقله نیستند و آنان عبارتند از: زن، مجنون و صبی، و عرفیت هم دارد، یعنی معنا ندارد که بچه جریمه آدم بالغ را بدهد، زن هم از نظر نصیب اقل است، چون نصیبش کم است، فلذا استثنا شده، مجنون هم که تکلیف ندارد، فلذا این سه گروه را استثنا کرده اند و استثنا هم صحیح است. اما یک اختلافی با اهل سنت داریم و آن اینکه تا زمان عمر بن خطاب، هیچ دفتری در مدینه نبود و هیچ درجه بندی در میان مسلمانان در کار نبود، در زمان رسول اکرم بیت المال را بین صحابه یکسان تقسیم می کردند بدون اینکه تبعیضی در کار باشد، در زمان عمر بن خطاب از نظام ایرانی الهام گرفتند و تصمیم گرفته شد که باید یک دفتری و دیوانی درست کنند فلذا جمعیتی بنام اهل دیوان تشکیل شد، کسانی که نام شان در دفتر است و اینها جزء جهادی هستند، یعنی به جهاد می روند و بر می گردند، اینها را می گویند اهل دیوان. در سابق به دولت می گفتند: دیوان، و لذا پیره مردان در سابق می گفتند ما در دیوان کسی را داریم، یعنی در دولت کسی را داریم، دیوان، یعنی دولت. ولی در لغت عرب، دیوان به معنای دفت است، عمر بن خطاب یک دفتری را تشکیل دادند و در آن اسامی مجاهدین را نوشتند و گفتند اینها بخشی از دولت هستند و آنها را درجه بندی کرد، مهاجر و انصار، یا کسانی که بعداً به اینها ملحق شدند، اینها را در جه بندی کرد و از همان زمان یکنوع اختلاف طبقاتی میان صحابه پیغمبر و انصار به وجود آمد. قول اهل سنت اهل سنت می گویند اگر قرابت نداشته باشد، اهل دیوان باید جریمه قاتل را پردازند. ولی ما می گوئیم یک چنین دلیلی نداريم، فقط اهل سنت این

را گفته اند، اما اینکه به چه ملاکی این مسئله در آن زمان آمده است؟ دلیلی برای این مطلب نداریم. پس مرأه، مجنون و صبی استثنا شدند، حتی اهل دیوان هم استثنا شدند، مگر اینکه عصبه باشند، یعنی پدر، پسر، برادر و عمو باشند. متن تحریر الوسيله المسأله الثاني: لا تعقل المرأه بلا إشكال، و لا الصبي و لا المجنون على الظاهر و إن ورثوا من الدية، و لا أهل الديوان إن لم يكونوا عصبه، و لا أهل البلد إن لم يكونوا عصبه. خلاصه دلیل بر اینکه حتماً اهل دیوان بپردازند، نداریم. «إنما الكلام» اگر این آدم اهل موصل باشد، ولی در موصل اقربا ندارد، یعنی نه برادری دارد و نه عمو و نه برادر زاده و نه عمو زاده، هیچ کس را ندارد، در اینجا چه باید کرد؟ در روایت سهل بن کھیل آمده که باید اهل بلد جریمه این آدم را بپردازند، این مسئله در روایت سلمه بن کھیل است، ولی مفتابه نیست، چون عرفیت ندارد که اهل بلد بدهند. و لا يشارك القاتل العصبه في الضمان و يعقل الشباب و الشيوخ و الضعفاء و المرضى إذا كانوا عصبه. فرع دیگر این است که آیا قاتل می تواند در پرداخت دیه، با عصبه و خویشان و اقربای خودش مشارکت کند، به این معنا که یک تکه اش را قاتل بدهد و یک تکه اش هم عصبه؟ نه، یعنی ما دلیلی بر این مسئله نداریم. بلی، اگر خود قاتل داو طلب بشود که من هم مشارکت می کنم، آن یک مسئله ی دیگری است. اما بقیه مانند پیر، جوان ضعفا، مریض ها و ضعفا می توانند مشارکت کنند البته در صورتی که عصبه باشند. و لا أهل الديوان إن لم يكونوا عصبه. این ردی بر اهل سنت است، مرحوم شیخ در کتاب خلاف عبارت آنها را نقل کرده است. و أما الفرع الثاني: أهل الديوان هم الذين رتبهم الإمام للجهاد و أدّر لهم أرزاقاً و دوّنت أسماءهم فليس عليهم العاقله إذا لم يكونوا عصبه. کذا فتیره في المسالك و أضاف أنّ عند أبي حنيفة أنّه يتحمّل بعضهم عن بعض و أنّ لم يكن بينهم قرابه و يتقدمون على الأرقاب، أتباعاً لما ورد من قضاء عمر. و آورد عليه في المسالك بقوله: أنّ النبي صلى الله عليه و آله قضى بالديه على العاقله، و لم يكن في عهده ديوان و لا- في عهد أبي بكر و إنّما وضعه عمر حين كثر الناس و احتاج إلى ضبط الأسماء و الأرزاق، فلا يترك ما استقرّ في عهد رسول الله بما أحدث بعده،- اما اینکه عمر چرا چنین کرد؟ حمل به صحتش این است که اینها اقربا بودند، یعنی اهل دیوان با قاتل یکنوع ارتباط خانوادگی داشتند- و حمل قضاء عمر بذلك على أنّه كان في الأقرار من أهل الديوان. (المسالك: ۱۵/۵۱)، اما فرع سوم که باید دیه را اهل بلد بپردازند، این فقط در روایت سلمه بن کھیل آمده و کسی به این به این تکه ی روایت عمل نکرده است، قبلاً گفتیم که ذیل این روایت یک مشکلاتی دارد. «و إن لم يكن له قرابه من قبل أبيه و لا- قرابه من قبل أمّه ففضّ الدية- فضّ، به معنای شکستن است، عرب ها به پراکنده شدن مجلس می گویند: انفضاض المجلس- على أهل الموصل ممن ولد و نشأ بها و لا- تدخلنّ فيهم غيرهم» «على أيّ حال» این روایت است، ولی احدی به این قسمت روایت عمل نکرده اند و فقهای ما نیز چنین هستند، یعنی گاهی به یک تکه ی روایت عمل می کنند و به تکه ی دیگر عمل نمی کنند، امیر المؤمنین نیز از این گونه فتاوا دارند که مطابق قواعد نیست، که به آن می گویند: «قضيه في الواقع»، یعنی جنبه ولائی داشته، من باب الولایه گفته، نه از باب حکم شرعی. آخرین توجیه این است که بگوییم حکم ولائی داشته. الفرع الثالث: لا يشارك أهل البلد إذا لم يكونوا عصبه، و إن ورد ذلك في رواية سلمه بن كهيل، ولكنّه زیدی بتری لا يكخذ بروايه إذا تفرّدت بشيء. الفرع الرابع: لا يشارك القاتل العصبه في الضمان، لوضوح أنّه ليس من العصبه لأنّه محاط، لا محيط. چون عصبه به محیط می گویند، جناب قاتل محاط است، الفرع الخامس: مشاركه الطوائف الأربع (الشباب و الشيوخ و الضعفاء و المرضى) إذا كانوا عصبه، لإطلاق لفظ العصبه و شمولها لهم. چرا؟ چون اطلاق روایت آن را می گوید، زیرا در کلمه ی «عصبه» نه جوان خوابیده و پیر، نه مریض خوابیده و نه صحیح، فلذا همه اینها را می گیرد، البته به شرط اینکه دارای قدرت باشند. قال المحقق: و لا يتحمل الفقير شيئاً و يعتبر فقره عند المطالبه و هو حول الحول. شرائع الإسلام: ۲۸۸ / ۴. و على هذا فمن استغنى عنده عقل و أن كان فقيراً قبله و بالعكس، قال العلامة في القواعد: و لا (يعقل) فقير و أن كان مكتسباً و يعتبر

فقره عند المطالبه و هو بعد الحول. قواعد الأحكام: ۳/۷۰۸ المسأله الثالثه: هل يتحمل الفقير حال المطالبه و هو حول الحول شيئاً أم لا؟ فيه تأمل و ان كان الأقرب بالاعتبار عدم تحمله. حضرت امام اين مسئله را بدون مقدمه بحث کرده و حال آنکه اين مسئله مقدمه دارد، ولی صاحب شرائع مقدمه اش را دارد و آن اين است که: «لا يتحمل الفقير شيئاً» حضرت امام بايد اين را می گفت، فقير متحمل نمی شود، اول اين را بفرماید، آنگاه اين بحث را پيش بکشد که مراد از فقير چه کسی است، آیا مراد فقير عند الجنايه است يا فقير عند المطالبه؟ چون در ظرف سه سال بايد بپردازد نه فوراً، یکسال که گذشت، قسط اول را می دهد، سال دوم هم قسط دوم و سال سوم قسط سوم را می دهد، حقیق این بود که حضرت امام اول بفرماید: «لا يتحمل الفقير شيئاً» و سپس بفرماید: هل يتحمل الفقير حال المطالبه و هو حول الحول شيئاً أم لا؟ فيه تأمل و إن كان الأقرب بالاعتبار عدم تحمله. بحث ما در اين که فقير متحمل نیست، منتها بحث در اين است که مراد از اين فقير، کدام فقير است، آیا مراد فقير عند الجنايه است يا فقير عند المطالبه؟ آقایان می گویند مراد از فقير، فقير عند المطالبه است، یعنی سر سال که می خواهد قسط را بپردازد، چیزی ندارد که بپردازد. پس آقایان می گویند بايد حين المطالبه فقير باشد نه حين الجنايه، یعنی ملاك فقير عند المطالبه است نه حين الجنايه.

ص: ۶۶

عاقله و مصادیق آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عاقله و مصادیق آن بحث در اين است که آیا فقير هم ضامن جنایت جانی می شود يا نه؟ چون عاقله دو جور است، گاهی غنی است و گاهی فقير. دیدگاه اهل سنت اهل سنت می گویند عاقله مطلقاً ضامن هستند هر چند حين المطالبه فقير باشند، منتها اگر فقير باشد، دینی می شود بر گردن او، بايد اکتساب کند و دين طرف را بپردازد، غالباً اهل سنت معتقدند بر اينکه فرق نمی کند که عاقله عند المطالبه فقير باشند يا غنی، در هر دو صورت ديه بر عهده اش است، منتها اگر غنی باشد، فوراً می پرازد، اما اگر فقير باشد، بر ذمه اش می آید و بايد اکتساب کند و در آينده بپردازد. دیدگاه اکثر علمای شيعه ولی علمای ما غالباً می گویند فقير «عند المطالبه لا يضمن»، و يکنوع مناسب حکم و موضوع است و آن اين است که اين آدم که خودش فقير است و محتاج نان شب خود، و بايد زکات بگيرد و زندگی را سپری نماید، تحمیل ديه جنایت قاتل بر اين فرد، با اصول عدالت اسلامی سازگار نیست، ولی در عين حالی که آقایان اين ادله را دارند، روایات ما مطلق است، یعنی کلمه ی «عاقله» دارد و اين مطلق است هم غنی را می گيرد و هم فقير را، مگر اينکه کسی قائل به انصراف باشد و بگويد اصولاً ضمانت يکنوع توان می خواهد، اين آدمی که عند المطالبه توان ندارد، ضامن کردندش تناسب حکم و موضوع نیست. نکته ی ديگر اين است که آقایان می گویند بايد حين المطالبه غنی باشد، ما می گوئيم اگر واقعاً غنا شرط است، چرا می گوئيد حين المطالبه، بايد بگوئيد حين الجنايه. اگر واقعاً غنا شرط است، چرا می گوئيد حين المطالبه، بلکه بگوئيد حين الجنايه، یعنی اگر اين آدم حين الجنايه غنی شد کافی است و لو حين المطالبه فقير باشد. ولی اين اشکال ما وارد نیست، حق با علماست که ميزان را حين المطالبه می گيرند، چون ديه اقساطی است و آن را در سه سال پرداخت می کند. آقایان ميزان را حين المطالبه قرار داده اند، ما می گوئيم چرا حين الجنايه قرار نمی دهيد؟ حق با آقایان است، چرا؟ چون گاهی از اوقات، تکليف، تکليف

شرعی است، گاهی تکلیف وضعی است، آیا این آدم که عاقله است، آدمی که مکلف است که دیه جانی را بپردازد، ممکن است تا آخر سال، حکمش حکم تکلیفی باشد، کی مبدل می شود به حکم وضعی؟ حین المطالبه، قبل از مطالبه حکم تکلیفی است، اما حین المطالبه، حکم وضعی (که ضمان باشد) است نه تکلیفی. و به تعبیر بهتر، قبل المطالبه که یکسال باشد فقط وجوب دارد، اما ضمان تویش نیست، کی حالت ضمانی به خودش می گیرد؟ حین المطالبه که سال سر بیاید و لذا آقایان میزان را حین المطالبه قرار داده اند نه حین وقوع الجنایه، به تعبیر بهتر، تا قبل از یک سال تکلیف است، عند مضي السنه وضع است و ضمان، «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»، این یک حکم تکلیفی دارد و یک حکم وضعی، حکم تکلیفیش این است که بپردازد و اگر نپردازی جهنم می روی، اما حکم وضعیش این است که اگر نپردازی ضامن هستی. ممکن است بگوییم قبل المطالبه تکلیف است، حین المطالبه وضع است، و لذا آقایان میزان را حین المطالبه قرار داده اند. فالمیزان فی العاقله أن یکون غنیاً حین المطالبه، اما حین الجنایه اصلاً میزان نیست، نه فقر و نه غنا، چون حین الجنایه فقط تکلیف محض است، حین المطالبه وضع است و لذا میزان در ضمانت حین المطالبه است نه حین الجنایه. پس اهل سنت می گویند فرق بین غنی و فقیر نیست. ولی اکثر علمای ما می گویند میزان غناست و آنهم حین المطالبه نه حین الجنایه. ما اشکال کردیم که چرا حین المطالبه می گویند نه حین الجنایه؟ عرض کردیم که قبل از مطالبه تکلیف است، حین المطالبه ضمان است، علی الظاهر عرفی همین است و الا اگر به یک آدم فقیر بگویند جریمه جنایت دیگری را بده، این چندان عرفیت ندارد که خطابات این فرد را بگیرد. علاوه بر این، اصل برائت است، اگر اطلاقات منصرف باشد یا از اطلاقات، چیزی فهمیده نشود، اصل برائت و عدم ضمان فقیر است. «لا یتحمل الفقیر شیئاً» و سپس بفرماید: هل یتحمل الفقیر حال المطالبه و هو حول الحول شیئاً أم لا؟ فیه تأمل و إن کان الأقرب بالاعتبار عدم تحمله. مراد از: «بالاعتبار» مناسبت حکم و موضوع است، آدمی که فقیر است و دستش خالی، ضامن جریمه ی دیگران باشد، این چندان متناسب با فکر عرفی نیست، البته محال نیست، چون می گویند در آینده ارث خواهی برد، حالا ضامن باش، هر موقع که توانستی آن را بپرداز. مسئله چهارم المسأله الرابع: تحمل العاقله دیه الموضحه فما زاد، و الأقوی عدم تحملها ما نقص عنها. باید توجه داشت که قدر مسلم این است که دیه بر عاقله در قتل نفس است، ولی بعضی از روایات شجاج را هم دارد، شجاج هم برای خودش مراحلی دارد، مانند: دامیه، متلاحمه، سمحاق و موضحه. هر کدام از اینها دیه معین داشتند که بیان گردید. آیا عاقله همان گونه که قتل نفس را ضامن است، جنایت دیگر را هم ضامن است که سر و بدن باشد؟ البته از بعضی روایات استفاده می شود که تنها قتل نفس نیست، حتی جنایات جزئی را هم ضامن است، بنابر اینکه جزئیات دیگر را هم ضامن است، آن پنج تای اول را ضامن نیست، یعنی حارصه، دامیه، متلاحمه، سمحاق، این چهار تا را ضامن نیست، از موضحه به بالا را ضامن است، البته این مسئله، مسئله ی خلافی است. دیدگاه اهل سنت اهل سنت می گویند همه را ضامن است، ولی اکثر علمای ما چهار تای اول را استثنا کرده کرده اند و گفته عاقله آنها را ضامن نیست، بلکه خود جانی ضامن است. نعم لو قلنا بعدم اعتبار الغنی فلا وجه لملاحظه حاله حال المطالبه، و هو حول الحول، بل یکفی کونه غنيا حال الجنایه کسائر التکالیف. قد تقدم أن للشجاج أقسام: ١: الحارصه، ٢: الدامیه، ٣: المتلاحمه، ٤: السمحاق، ٥: الموضحه. و الأخير عباره عن التی تکشف عن وضح العظم أى بیاضه، و فیها سبعة أبعر، فحینئذ یقع الکلام هل تتحمل القاعله عند الجنایه علی الأطراف عامه الأقسام من الحارصه إلى الموضحه إلى آخرها، أو لا تتحمل إلا من الموضحه فصاعداً؟ قال الشیخ فی المبسوط: روی أصحابنا أنه لا یحمل علی العاقله إلا أرش الموضحه فصاعداً، فأما ما دونه ففي مال الجانی، و فی الناس (اهل سنت) من قال یحمل علیهم قلیله و کثیره. المبسوط: ٧/١٧٨. و قال فی الخلاف: القدر الذی تحمله العاقله عن الجانی، هو قدر جنایته، قلیلاً کان أو کثیراً. و به قال الشافعی و نقله المزنی، حتی قال: لو کان أرش الجنایه درهماً لحملتة، و به قال البتی.

دیدگاه شیعه و روی فی بعض أخبارنا: أنها لا- تحمل إلّا نصف العشر، أرش الموضحه فما فوقها، و ما نقص عنه ففی مال الجانی. و به قال أبو حنیفه و أصحابه. اطلاقات قول اهل سنت را می گیرد، یعنی تحمله العاقله، ولی روایات خاصه داریم که می گویند دون السمحاق را خود جانی ضامن است، بنابر این، اطلاقات با اهل سنت است، و روایات خاصه که روایت اَبی مریم باشد می گوید از موضحه به بالاتر را عاقله ضامن است و پایین تر از موضحه را خود جانی ضامن می باشد نه عاقله. ثم استدل الشيخ علی مختاره بعموم الأخبار التي وردت فی أنّ الدیه علی العاقله و لم یفصلوا. الخلاف: ۵/۲۸۳، المسأله ۱۰۶. دوتا روایت داریم که مخصص این اطلاقات است. روایت اَبی مریم محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن فضال، عن یونس بن یعقوب، عن اَبی مریم- همه شان ثقه است و فقط ابن فضال فطحی است، مرحوم محقق می گوید این روایت ضعیف است، ولی نمی گوید چرا ضعیف است، ضعفش بخاطر همین ابن فضال است، من کتاب آقای خوئی را نگاه کردم، در آنجا دیدم که ابن فضال در حدود چهارصد روایت دارد، آدمی که این همه روایت از ائمه ی ما دارد، آیا می شود او را کنار گذاشت، علاوه بر این، می گویند حسن بن فضال در آخر عمر از فطحیت بر گشت، خلاصه این آدم کسی نیست که به این سادگی از روایات او دست برداشت و حال آنکه چهارصد و خورده ای، روایت نقل کرده است، علاوه بر این، در آخر عمر از مذهب خود برگشته است، خصوصاً اگر مذهب را در روایت مدخلیت ندهیم، عمده ثقه بودن در لسان و ثقه بودن در نقل است، حساب مذهب با خودش است، اما اگر این آدم در نقل حدیث ثقه باشد، ما عذری نداریم که روایتش را بخاطر فطحی بودن ترک کنیم، ولی به شرط اینکه ثقه در نقل حدیث باشد و لذا نجاشی می گوید ثقه فی الحدیث. بنابراین، اگر مورد اعتماد است، مذهب را در مسئله دخالت ندهیم، خصوصاً که در باره آنها گفته اند که: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»، از امام حسن عسکری (علیه السلام) سوال کردند که منازل ما، پر از کتاب فطحی هاست، حضرت فرمود: «خذوا ما رووا و ذروا ما رثوا»، یعنی عقیده را رها کن و روایات شان را بگیر. متن روایت عن اَبی مریم، عن اَبی جعفر (ع) قال: «قضی أمیر المؤمنین (علیه السلام) أنّ لا یحمل علی العاقله إلّا الموضحه فصاعداً، و قال: مادون السمحاق أجر الطیب سوی الدیه» الوسائل: ۱۹، الباب ۵ من أبواب العاقله، الحدیث ۱. ذیل روایت را اشکال کردیم و گفتیم اجمال ذیل، ضرری به صدر روایت نمی زند. نکته: لعلّ ما دون السمحاق در آن زمان معالجه پذیر بوده، اما از سمحاق به بالا، معالجه پذیر نبوده است و لذا می گوید: «اجره الطیب ما دون السمحاق» است. پرسش پس در روایت مشکل ایجاد کردیم که چرا حضرت می فرماید ما دون السمحاق، باید بگویند ما دون الموضحه، علاوه بر دیه، اجرت طیب هم است. پاسخ جواب دادیم و گفتیم اگر اولاً ذیل را نفهمیدیم، ضرری به صدر روایت نمی رساند، ثانیاً ممکن است دو باین باشد، از موضحه به بالا گردن عاقله است، پایین تر از موضحه برگردن خود جانی است. اجرت طیب اصلاً ربطی به آن ندارد، آن این است که مادون السمحاق (یعنی از سمحاق پایین تر) علاج پذیر بوده فلذا گفته اجرت طیب را هم بدهد، اما از سمحاق به بالا، علاج پذیر نبوده و حضرت هم فرموده ما دون السمحاق. و باسناده عن محمّد بن علی بن محبوب، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد ابن یحیی الخزاز، عن غیاث، عن جعفر، عن أبیه، عن علی علیه السلام قال: «ما دون السمحاق أجر الطیب» همان مدرک، الحدیث ۲، این شاهد بر این است که دو روایت است، به دلیل اینکه در اینجا فقط شق دوم آمده است، یعنی شق اول نیامده است.

موضوع: عاقله ضامن قتل و جنایت خطئی است نه عمدی حضرت امام (ره) در مسئله پنجم، تلویحاً سه فرع را بیان می کند، ولی ظاهراً دو مسئله را. فرع اول قبل از هر چیز دیگر باید توجه داشت که عاقله فقط دیه قتل خطا را ضامن است نه قتل عمدی را، دیه قتل عمدی بر عهده ی خود جانی است نه بر عهده عاقله. البته این فرع را تلویحاً فرموده، یعنی تلویحاً می فرماید که دیه قتل خطا بر عهده عاقله است نه دیه قتل عمد. فرع دوم فرع دوم این است که لازم نیست جناب عاقله دیه را بعد از جنایت فوراً بپردازد، بلکه تقسیط می شود بر سه سال، آخر هر سال یک قسط را می پردازد، یعنی سال که به سر رسید، قسط اول را می دهد و در آخر سال دوم هم قسط دوم را و در انتهای سال سوم هم قسط سوم را پرداخت می کند. فرع سوم فرع سومش این است که آیا این تقسیط فقط مال دیه نفس است یا هم مال دیه نفس است و هم مال مطلق جراحات اعضا می باشد، مانند موضحه و غیر موضحه؟ می فرماید ظاهر این است که مال مطلق جراحات است نه مال خصوص قتل نفس. ادله مسئله اولاً، اما اینکه دیه عاقله منحصر به قتل خطئی است، یک مسئله ی اتفاقی است، روایاتی هم که وارد شده است در مورد خطاست، و الا شرع مقدس بیاید و بگوید اگر کسی عمداً جنایت کرد، باید دیگری جریمه او را بدهد، این حرف قابل پذیرش نیست. علاوه بر این، روایات هم در مورد قتل خطئی است نه قتل عمدی. «إنما الکلام» در تقسیط است، در ما راجع به تقسیط روایات داریم. قبل از بررسی روایات، بهتر است که اقوال علما را بیان کنیم تا معلوم شود که این مسئله مفتابه نیز است، بنابراین، نباید اخباری مسلک باشیم که از همان ابتدا سراغ روایات برویم. اقوال قال الشيخ المفید: «و تستأدی دیه قتل الخطأ فی ثلاث سنین» المقنعه: ۷۳۵. قال الشيخ فی المبسوط: «و إن کان المستحق واحداً لم یجب له علی العاقله فی کلّ سنّه أكثر من ثلث الدیه، لأنّ العاقله لا تعقل لواحد أكثر من هذا فی کلّ حول» المبسوط: ۷/۱۷۶. قال الشيخ فی الخلاف: «دیه الخطأ مؤجله ثلاث سنین، کلّ سنه ثلثها». الخلاف: ۵/۲۷۶، المسأله ۹۲. و قال أيضاً: «الدیه الناقصه کدیه المرأه و اليهودی و المجوسی و النصرانی و الجنین تلزم أيضاً فی ثلاث سنین کل سنه ثلثها» الخلاف: ۵/۲۸۱، المسأله ۱۰۴. چرا به اینها دیه ناقصه می گویند؟ چون کمتر از هزار دینار است. و قال المحقق: «و تضمن العاقله دیه الخطأ فی ثلاث سنین، کلّ سنه عند انسلاخها ثلثاً، تامه کانت الدیه أو ناقصه، کدیه المرأه و دیه الذمی». شرائع الإسلام: ۴/۲۸۹. و قال العلامه: «یقسط الإمام دیه الخطأ علی العاقله فی ثلاث سنین يأخذ عند انسلاخ کلّ سنه ثلث الدیه سواء کانت تامه أو ناقصه کدیه المرأه و الذمی». قواعد الأحکام: ۳/۷۱۱. روایات ۱: محمد بن یعقوب (کلینی)، عن محمد بن یحیی - شیخ کلینی - عن أحمد بن محمد (یا خالد و یا عیسی، این یک سند)، سند دوم: و عن علی بن ابراهیم (هر کجا که «او» حیلوله باشد، در آخرش می گوید جمعاً، تا بدانیم این دو سند به یک نفر منتهی می شود-)، عن ابيه جمعاً، عن ابن محبوب (حسن بن محبوب)، عن أبي ولّاد (ثقه است)، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كان عليّ (عليه السلام) يقول: تستأدی دیه الخطأ فی ثلاث سنین، و تستأدی دیه العمد فی سنه» الوسائل: ۱۹، الباب ۴ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۱. قبلاً گفتیم که حضرت امام در اینجا سه مسئله را متذکر شده است: الف: حکم مخصوص و مال خطا است نه مال عمد. ب: دیه خطا در مدت سه سال ادا می شود. ج: فرقی بین قتل نفس و سایر جراحات نیست، به این معنا که همان گونه که قتل نفس در سه سال است، سایر جراحات هم در سه سال می باشد، دلیلش هم این روایت است. ۲: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه)، چرا باسناده گفت؟ چون فاصله زیاد است، زیرا شیخ طوسی در سال: ۴۶۰ فوت کرده و حال آنکه صاحب نوادر الحکمه (یعنی محمد بن أحمد بن یحیی) در حدود سال: ۲۹۳ فوت نموده، فلذا نسبت به کتاب ایشان سند دارد، البته کتاب نوادر الحکمه در دست ما نیست، اینها جوامع الأولیه هستند، «کافی، تهذیب،

استبصار و من لا يحضره الفقيه» جزء جوامع ثانویه و دست دوم شمرده می شوند، جوامع اولیه و دست اول در اختیار ما نیست، دست اول یکی نوادر الحکمیة محمد بن أحمد بن یحیی بوده است، دیگری هم کتاب «الجامع» است که مال بزنطی می باشد، پس کتب جوامع اولیه در دست نیست، چرا؟ چون وقتی آنها در جوامع ثانویه جمع کردند، کم کم آنها متروک شدند، چون سابقاً چاپ نبود، فقط استنساخ بود. - عن محمد بن الحسين (محمد بن الحسين أبي الخطاب) که در سال: ۲۶۲ فوت نموده است، عن محمد بن عبد الله، عن العلاء (علاء بن رضى)، عن محمد الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ضرب رأس رجل بمعول فسالت عيناه إلى خدي، فوثب المضروب على ضاربه فقتله، قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «هذان متعديان جميعاً فلا أرى على الذی قتل الرجل قوداً، لأنه قتله حين قتله و هو أعمى، و الأعمى جنايته خطأ يلزم عاقلته يؤخذون بها في ثلاث سنين في كل سنة نجماً، فإن لم يكن للأعمى عاقله لزمته ديه ما جنى في ماله يؤخذ بها في ثلاث سنين». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۰ من أبواب العاقله، الحديث ۱. خلاصه مسئله اطلاق دارد، و الأعمى جنايته خطأ سواء كان في النفس أو في الأعضاء. المسألة السادسة: لا رجوع للعاقله بما تؤدیه على الجاني كما مر، و القول بالرجوع ضعيف. در میان فقهای ما، مرحوم شیخ مفید یک فتوای شاذی دارد و آن این است که اگر عاقله پرداخت کرد، جانی باید به عاقله بپردازد، حضرت امام (ره) می فرماید این قول ضعيف است، بلکه اضعف است، چون اگر بناست که خود طرف بپردازد، دیگر معنا ندارد که عاقله بپردازد و دو مرتبه عاقله بیایند و یقه ی جانی را بگیرند و دیه را از او (جانی) بگیرند. المسألة السابعة: لا تعقل العاقله ما يثبت بالإقرار، بل لابد من ثبوت بالبينه فلو ثبت أصل القتل بالبينه و ادعى القاتل الخطأ و أنكرت العاقله، فالقول قولها يمين، فمع عدم ثبوت الخطأ بالبينه ففي مال الجاني. یکی از جاهای مهمی که انسان باید به اسلام عقیده مند باشد، احکامش است، حضرت امام در یکی از سالها در درس خود می فرمود که یکی از معجزات اسلام، همین احکامش است، این احکامی به این کثرت از کتاب طهارت گرفته تا کتاب دیات، که ده تا دانشگاه هم جمع بشوند، نمی توانند این همه احکام را جمع کنند، چگونه این همه احکام در اسلام آمده، این حاکی از آن است که این احکام مال عالم بالا و آسمان است نه مال بشر. اسلام فرمود جنایات خطئی بر عاقله است، عمد را نگفته، آنها هم به شرط اینکه بیینه قائم بشود که این جنایت خطئی بوده، و الا اگر خود شان اقرار کنند، با اقرار خطئی بودن جنایت ثابت نمی شود، بلکه باید دو شاهد بگویند که ما دیدیم که این جنایت خطئی صورت گرفته است، بیینه شهادت بدهد بر خطئی بودن جنایت، نه اینکه خود شان اقرار کنند. نکته ی دیگر اینکه جانی می گوید خطئی بوده، عاقله می گویند عن عمد بوده، در اینجا قول کدام شان مقدم است، چون اگر خطئی باشد، باید دیه را عاقله بدهد؟ «البينه للمدعى، اليمين على من أنكر»، مدعی در اینجا جانی است، فلذا باید شاهد بیاورد و اگر نتواند شاهد بیاورد، نوبت می رسد به یمین منکر، جناب عاقله قسم می خورند که این تصادف یک تصادف عمدی بوده، جنایت عمدی بوده نه خطئی. دومی علی القاعده است، اولاً جانی باید شاهد بیاورد بر خطأ، و در غیر این صورت جناب عاقله قسم می خورد، اما اولی که باید بالبينه باشد نه بالاقرار، در این زمینه روایات داریم. فی مسأله فرعان: الف: لا تعقل العاقله ما يثبت بالإقرار. ب: لو ثبت أصل القتل بالبينه، واختلف القاتل مع العاقله. أمّا الفرع الأول: لو أقرّ الجاني بالقتل أو الجنايه خطأً فالديه في ماله لا على العاقله، و المسأله مورد اتفاق و يدلّ عليه معتبره زيد، التالى: ۱: معتبره زيد بن على عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «لا تعقل العاقله إلا ما قامت عليه البينه، قال: و أتاه رجل فاعترف عنده فجعله في ماله خاصه و لم يجعل على الاقله شيئاً» الوسائل: ۱۹، الباب ۳ من أبواب العاقله، الحديث ۱. ۲: ما رواه السكوني عن جعفر عن أبيه: أن أمير المؤمنين (عليه السلام): «العاقله لا تضمن عمداً و لا إقراراً و لا صلحاً» الوسائل: ۱۹، الباب ۳ من أبواب العاقله، الحديث ۲. و سيوافيك ما يدلّ عليه أيضاً في المسأله ۸. المسأله الثامنة: لا تعقل العاقله العمد و شبهه كما مرّ، و لا ما صلح به في العمد و شبهه، و لا سائر الجنایات كالهاشمه و المأمومه إذا وقعت عن عمد أو

شبهه. حضرت امام در این مسئله سه فرع را متذکر شده، که در فرع اول عمد و شبهه عمد را مالک نیست، روایتش گذشت، یعنی حضرت در آنجا فرمود عمد را مالک نیست، اصلاً در میان عرف و عقلاً قابل قبول نیست که جانی از روی عمد مرتکب جنایت بشود، دیگری جریمه اش را بدهد، و الا کشور اسلامی تبدیل می شود به کشور زور گیران. دومی: ما صولح به فی العمد و شبهه، چرا؟ چون مصالحه ریشه اش در عمد است، عمداً کشته و عمداً چاقو زده، بالأخره فرق نمی کند چه دیه را بگیرد و چه مال المصالحه را بگیرد، مال المصالحه چیز جدیدی نیست، فقط رنگش را عوض کرده اند. قال المحقق: «و لا تعقل العاقله إقراراً و لا صلحاً و لا جنایه عمد، مع وجود القاتل، ولو كانت موجبه للديه» شرائع الإسلام: ۴/۲۸۹. قال الشهيد الثاني: و لا فرق فی العمد بین كونه محضاً و شبهه عمد عند الأصحاب، و مستند الجميع روايه أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تضمن العاقله عمداً، و لا إقراراً و لا صلحاً» الوسائل: ۱۹، الباب ۳ من أبواب العاقله، الحديث ۱۱. و روى عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا تحمل العاقله عمداً و لا اعترافاً». (سنن النبي عليه السلام ۸/۱۰۴) ثم إن المراد من قوله: «و لا صلحاً، أى ما لو صولح به فى العمد و شبهه، لا- فى الخطأ، إذ ليس فيه مصلحة للقاتل. و بذلك يظهر أن قول المصنف: (و سائر الجنایات كالهاشمه و المأمومه إذا وقعت عن عمد أو شبهه) توضيح للقاعده، و إلا فإطلاق الكلام يشمل كل ذلك.

ص: ۶۸

آیا بین اهل ذمه هم عاقله است یا این قانون از مختصات اسلام می باشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا بین اهل ذمه هم عاقله است یا این قانون از مختصات اسلام می باشد؟ بحث ما در باره مسئله دهم است و آن این است که آیا عاقله که در اسلام است، فقط مال مسلمین است، یعنی این قانون، قانون مسلمین است که اگر کسی خطاً قتلی را مرتکب شد، باید جریمه اش را عاقله بدهد، یا اهل کتاب را هم می گیرد و اگر کسی در اهل کتاب فردی را خطاً کشت یا مجروح کرد، جریمه را عاقله ی شان بدهد؟ می فرماید: قانون عاقله فقط مال مسلمانان است، اما غیر مسلمین بین شان معاقله نیست، چطور؟ اگر یک نفر ذمی کسی را خطاً بکشد یا مجروح کند، چنانچه خودش تمکن مالی داشته باشد، دیه را خودش می دهد و اگر خودش تمکن مال ندارد، امام المسلمین دیه این ذمی را می پردازد و در اینجاست که عدالت اسلامی تجلی می کند، هر چند در میان آنها عاقله نیست، اگر خودش دارد، خودش پردازد و اگر خودش چیزی ندارد، امام المسلمین جریمه مسیحی و یهودی را که خطاً مرتکب شده است پردازد و این نشانه عدل اسلامی است. دلیل مسئله دلیل مسئله صحیح ابی ولاد است ۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی (عطار قمی)، عن أحمد بن محمد (یا عیسی یا خالد) این یک سند، سند دوم: و عن علی بن ابراهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن محبوب، عن أبی ولاد، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لیس فیما بین أهل الذمه معاقله فیما یجنون من قتل أو جراحه إنما یؤخذ ذلك من أموالهم، فان لم یکن لهم مال رجعت الجنایه علی إمام المسلمین لأتّهم یؤدون إلیه الجزیه كما یؤدی العبد الضّریبه إلی سیده، قال: و هم ممالیك للإمام فمن أسلم منهم فهو حرّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب العاقله، الحديث ۱، ممکن است کسی بگوید چرا امام مسلمین جریمه ی اهل کتاب را پردازد؟ می فرماید علتش این است که اگر این اهل کتاب بمیرد و هیچ وارثی هم نداشته باشد، ارثش مال امام است، پس باید جریمه ی جنایت خطئی او هم با امام باشد، چون ما در فقه این قاعده را داریم که: «من له الغنم فله الغرم» از آنجا که امام

مسلمین وارثش است، پس باید جریمه اش هم بر عهده امام باشد، یعنی اگر خودش چیزی نداشته باشد، امام مسلمین باید آن را از بیت المال بپردازد، «لأنهم يؤدّون إليه الجزیه كما يؤدّی العبد الضّریبه إلى سیّده، و هم ممالیک للإمام فمن أسلم منهم فهو حرّ»». چنانچه غلام به سید و مولای خودش مالیات و در آمد می دهد، «ضریبه» در لغت عرب به معنای درآمد است، چون اینها جزیه می دهند و سود به امام می دهند، در جایی هم که دست شان خالی باشد، امام باید جبران کند. پرسش حضرت اهل ذمه را تشبیه می کند به عبد و غلام، و می فرماید همان گونه که عبد و غلام به مولای خودش ضریبه و مالیات می دهد، هکذا اهل کتاب هم به امام مسلمین ضریبه می دهد و اگر عبد احیاناً جنایت کند، جنایتش بر عهده مولا نیست، پس در اینجا هم نباید بر عهده امام المسلمین باشد، اگر واقعاً تشبیه من جمیع الجهات است، همان گونه که اگر غلام و عبد انسان جنایت کند، بر عهده و گردن خودش است، یعنی هر موقع آزاد شد، آن را می پردازد، پس در اینجا هم که تشبیه شده، نباید بر امام المسلمین باشد، بلکه باید بر عهده اهل کتاب باشد، به این معنا که کار کند و جریمه را بپردازد پاسخ پاسخ این است که این تشبیه من جمیع الجهات نیست، بلکه من بعض الجهات است، یعنی همانطوری که عبد در آمد دارد و به مولا می دهد، جناب اهل کتاب هم عبد و ممالیک امام هستند، در واقع درآمد می دهند، از این جهت تشبیه کرده است، نه اینکه من جمیع الجهات تشبیه کرده باشد، چون اگر عبد جنایت کند، جنایتش بر گردن خودش است که هر وقت آزاد شد، آن را می پردازد. «فالتشبهه یكون من بعض الجهات لا من جمیع الجهات»، یعنی همان گونه که عبد درآمد زاست، اهل کتاب هم درآمد زاست. در اینجا یک مطلب است که باید روی دقت شود، آیا حضرت امام که می فرماید: «لیس بین أهل الذّمه المعاقله فیما یجنون» مال جایی است که طرفین ذمی باشند، یعنی قاتل ذمی است و هم مقتول، اگر آمدیم قاتل ذمی است، مقتول مسلم است، اینجا نباید بر عاقله ذمی باشد، چه اشکال دارد که بگوییم روایت اُبی ولاد جایی را می گوید که هر دو ذمی باشد، اما در جایی که قاتل ذمی است و مقتول مسلم. ممکن است بگوییم در درجه اول علی العاقله است و اگر عاقله ندارد، بر عهده خود جناب ذمی است، چون روایت می گوید «لیس فیما بین أهل الذّمه معاقله» یعنی هر دو اهل ذمه باشد، هم قاتل و هم مقتول. به بیان دیگر قانون عاقله بین مسلمین است نه بین اهل ذمه. بعضی می گویند مراد این است که بین قاتل و عصبه و فامیل های قاتل معاقله نیست. متن تحریر الوسیله «لیس بین أهل الذّمه المعاقله فیما یجنون من قتل أو جراحه و إنّما یؤخذ ذلک من أموالهم، فإن لم یکن لهم مال رجعت الجنایه علی امام المسلمین إذا أدوا إليه الجزیه». مسأله ی یازدهم المسأله الحادیه عشر: لا یعقل إلّا من علم کیفیه انتسابه، إلى القاتل، و ثبت کونه من العصبه، فلا یکفی کونه من قبیله فلان حتی یعلم أنّه عصبه، و لو ثبت کونه عصبه بالبیّنه الشرعیه لا یسمع إنکار الطرف. مسأله یازدهم در باره این است عاقله که می خواهد جریمه قتل خطئی قاتل را بدهد، کدام عاقله است؟ آنکس که بیّنه قائم بشود که یا پدر قاتل است یا پسر است یا عموی قاتل است یا برادر قاتل، یعنی بیّنه قائم بشود که جزء عاقله است، در حقیقت همان دایره ای باشد که انسان را می پوشاند، انسان بین چهار نفر محاط است، پدر، پسر، برادر و عمو، این چند گروه انسان را احاطه کرده، فلذا باید بیّنه قائم بشود که این آدم پدر قاتل است یا برادر و عموی قاتل است، اما اگر بیّنه قائم بشود که این آدم از همین قبیله است، این مقدر کافی نیست، ممکن است از همان قبیله باشد، ولی از طرف مادر منتسب باشد، فرض کنید برادر مادری قاتل است یا عموی مادری او می باشد. بنابراین، باید بیّنه قائم بشود که: «أنّه من العصبه، یعنی أحد أفراد الأربعة» و الا اگر مشهور است که این آدم از همین قبیله است، این کفایت نمی کند. البته در کشور عراق رسم است که اگر یکی از افراد قبیله قتل خطئی را مرتکب بشود، غالباً همه عشیره کمک می کنند، دیگر مقید نیستند که فقط عصبه و عاقله کمک کنند، خلاصه یکنوع همکاری در تخفیف جریمه دارند، کما اینکه در بعضی از استان های ایران نیز چنین همکاری است. البته این چیزها ربطی به عصبه ندارد، چون «عصبه» فقط شامل پدر، پسر، برادر و

عموی قاتل می شود. حال اگر یک نفر کسی را خطأً کشت، قاتل یقه ی شخصی را می گیرد و می گوید این آدم عصبه ی من است، اما این شخص منکر است و می گوید این «قاتل» دروغ می گوید و من عصبه ی او نیستم. در اینجا قول کدام مقدم است؟ البینه للمدعی و الیمین علی من أنکر. متن تحریر الوسیله لا- یعقل إلا من علم کیفیه انتسابه، إلی القاتل، و ثبت کونه من العصبه، فلا یکفی کونه من قبیله فلان حتی یعلم أنه عصبه و لو ثبت کونه عصبه بالبینه الشرعیه لا یسمع إنکار الطرف. این همان مسئله ی دوم بود که قاتل یقه ی یک نفر را می گیرد و می گوید این آدم عصبه ی من است، ولی او انکار می کند عصبه بودن را، در اینجا اگر مدعی بینه اقامه نوبد، کار تمام است و اگر نتوانست بینه اقامه کند، با یک قسم منکر، کار تمام است. مسأله ی دوازدهم المسأله الثانیه عشر: لو قتل الأب ولده عمداً أو شبه عمداً فالدیه علیه، ولا نصیب له منها، و لو لم یکن له وارث غیره فالدیه للإمام علیه السلام و لو قتله خطأً فالدیه علی العاقله یرثها الوارث، و فی توریث الأب هنا قولان أقربهما عدمه، فلو لم یکن له وارث غیره یرث الإمام. فروع مسأله حضرت امام در این مسئله دوازدهم دو فرع را متذکر است. فرع اول فرع اول این است که اگر پدری، فرزند خودش را به قتل برساند، پدر بخاطر قتل فرزندش کشته نمی شود، اما باید دیه فرزند را بدهد، یعنی خودش باید این دیه را بپردازد، چون قتل عمدی است نه خطئی، به چه کسی بدهد؟ به مادر این مقتول بدهد و اگر مادر ندارد به نوه و امثالش بپردازد، اما خود پدر ارث نمی برد. حال اگر عمداً او را کشت و جناب مقتول وارث هم ندارد، یعنی نه مادر دارد، نه نوه و نه برادر و عمو دارد، هیچ وارثی ندارد، در اینجا «الإمام وارث من لا وارث له»، فلذا مال بیت المال است. فرع دوم فرع دوم این است که اگر خطأً بکشد، در اینجا چه باید کرد؟ در قتل خطأً جریمه بر عهده عاقله است هر چند «قاتل» پدر باشد، یعنی در اینکه عاقله ضامن قتل خطئی است، جای بحث نیست، چرا؟ چون لا- فرق بین هذا المقام و مقام الآخر. فی المسأله فرعان: ۱: إذا قتل الأب ولده عمداً ۲: إذا قتل الأب ولده خطأً، أما الفرع الأول: فقد مضی فی کتاب القصاص أن الواد لا یقتص بالولد، بل یجب علیه الدیه نصاً و فتوی و المسأله محزّه فی کتاب القصاص، و مع وجوبها علیه لا معنی لوجوبها علی العاقله، و قد مرّ أن العاقله تتحمل ما یجب فی القتل العمدی ولو صلحاً. نعم هو لا یرث من الدیه. قال الشهد فی المسالک: لا شبهه فی عدم استحقاق الأب القاتل عمداً فی الدیه و لا غیرها ممّا ترکه الولد لأنّ القاتل عمداً لا یرث مطلقاً. (المسالک: ۱۵/۵۲۸). «پدر قاتل» نه از دیه ارث می برد و نه از بقیه ثروت پسر، فرض کنید غیر از دیه، ثروت دیگری هم دارد، پدر از همه آنها محروم است، چرا؟ چون در کتاب ارث خواندیم که چند نفرند که ممنوع الإرث می باشند و یکی از آنها قاتل عمد است. فرع دوم فرع دوم این است که خطأً بکشد، در قتل خطأً باید عاقله جریمه را بدهند، چون در قتل خطئی فرق نمی کند که «قاتل» پدر باشد یا شخص دیگر، فرض کنید که تیر اندازی می کرد، تیر خطأً به پسرش اصابت کرد و او را کشت، در اینکه عاقله ضامن است، جای بحث نیست، چرا؟ چون هیچ فرقی بین این مقام و مقام های دیگر نیست. منتها بحث در این است که آیا پدر از این دیه ارث می برد یا نه؟ و هکذا آیا از سایر اموال پسرش ارث می برد یا نه؟ در اینجا سه قول وجود دارد: و أمّا الفرع الثانی: و أمّا لو قتله خطأً، فهل یرث الأب من دیه الولد الّتی تؤدیها العاقله؟ ففیه أقوال نقلها فی المسالک: ۱- یشارک الورثه فی الترهه مطلقاً. پدر هم از دیه ارث می برد و هم از سایر ما ترک. ۲- یشارکها فی الدیه. فقط از دیه ارث می برد، نه از بقیه اول او. ۳- یمنع مطلقاً من الدیه و الترهه، هم از ترکه ارث نمی برد و هم بقیه اموالش. از این سه قول کدام را باید انتخاب نمود، چون هیچکدام از اینها روایت خاصه ای ندارند؟ علی الظاهر از ترکه باید ارث ببرد، چرا؟ چون با بقیه ورثه فرق ندارد، «إنما الکلام در این است که آیا از دیه ارث می برد یا نه؟ روایاتی که می گوید از دیه ارث نمی برد، مال قتل عمد است نه مال قتل خطئی، بنابراین، هم از ترکه و هم از دیه ارث می برد. پس طبق قواعد هم از ترکه ارث می برد و هم دیه. از ترکه ارث می برد، چون یکی از ورثات است، قتل هم که از قبیل قتل خطئی است، روایتی که می گوید از مقتول ارث نمی برد، مال قتل عمد

است نه مال قتل خطئی، روایت هم که می گوید قاتل از مقتول ارث نمی برد، قاتل عمد را می گوید نه قاتل خطئی را، پس قول اول اقوی به نظر می رسد.

ص: ۶۹

آیا دیه قتل و جراح خطئی صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا دیه قتل و جراح خطئی صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ سخن ما در این جلسه راجع به مسئله سیزدهم است و در این مسئله بحث ما در باره جنایت صبی و مجنون است، به این معنا که اگر صبی از روی خطأ کسی را به قتل برساند یا جراحی بر او وارد نماید، دیه اش بر گردن کیست، آیا بر گردن خودش است یا باید عاقله آن را متحمل بشوند؟ المسأله الثالثه: عمد الصبی و المجنون فی حکم الخطأ فالدیة فیہ علی العاقله. فعل انسان بالغ، دو صورت دارد، گاهی از روی عمد صورت می گیرد و گاهی عن خطأ واقع می شود، در انسان مجنون همه اش خطئی است، ولی صبی دو حالت دارد هم می تواند عمدی باشد و هم می تواند از روی خطأ صورت بگیرد، در مجنون شکی نیست که حالت واحده است نه دو حالت. اما صبی فعلش دو حالت دارد، یکی عمد و دیگری خطأ. شکی نیست اگر صبی از روی خطا جنایتی را انجام بدهد، دیه اش بر عاقله است. «إِنَّمَا الْكَلَامُ» اگر صبی عمداً جنایتی را مرتکب بشود، در اینجا چه می شود، دیه بر عهده چه کسی است؟ در اینجا دو نوع قاعده داریم، یک قاعده داریم که از صبی تکلیف را رفع می کند، «رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثِهِ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ» آیا این حدیث فقط تکلیف را رفع می کند یا وضع را هم رفع می کند، مراد از تکلیف وضعی ضمان است؟ پس همان گونه که بیان گردید، انسان بالغ، فعلش دو حالت دارد، به این معنا که گاهی فعلش عمد است و گاهی خطأ، اما مجنون فقط یک حالت دارد، چون قصد ندارد. ولی صبی دو حالت دارد، یعنی گاهی عمد است و گاهی خطا، لاشک که اگر خطا باشد، دیه اش را بر گردن عاقله است (تحمله العاقله)، چون از بالغ کمتر نیست، یعنی وقتی جنایت خطئی بالغ را عاقله متحمل بشود، جنایت خطئی صبی هم بر عهده عاقله خواهد بود. بحث در این است که اگر صبی از روی عمد مرتکب جنایت بشود، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا دو دسته روایت داریم، یک دسته روایت می گوید از صبی قلم رفع شده است «رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثِ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَشَيْقُظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ» باز یک دسته روایت دیگر داریم که می گوید: «عمد الصبی خطأً تحمله العاقله». حال باید نگاه کنیم که آیا بین دسته اول با دسته دوم تعارض است یا تعارض نیست؟ پس دانسته شد که ما دو گروه روایت داریم، یک گروه می گوید: «رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثِ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ»، گروه دیگر می گوید: «عمد الصبی خطأً تحمله العاقله» پرسش نسبت روایت اول با گروه دوم، چه نسبتی است؟ پاسخ من معتقدم که نسبت ساکت به ناطق است، روایت اول می گوید: «رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثِ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ أَوْ يَحْتَلِمَ»، این رفع از نظر من، رفع تکلیفی است نه رفع وضعی که ضمان باشد، یعنی ضمان را بر نمی دارد، چرا؟ کسانی که در بحث بیع ما شرکت داشتند، ما در آنجا گفتیم که این حدیث فقط حکم تکلیفی را بر می دارد که عقوبت باشد، اما ضمان را بر نمی دارد، چرا؟ لَأَنَّ الْحَدِيثَ حَدِيثَ الْإِمْتِنَانِ، این حدیث، یک حدیث امتنانی است، اینکه بگوییم اگر صبی شیشه مردم را بشکند، چیزی بر گردنش نیست، این بر خلاف امتنان است و لذا از این حدیث فقط رفع تکلیف دانسته می شود، به این معنا که بر صبی عقوبتی نیست. اما ضمان ممکن است

بر عهده صبی باشد و بعد از آنکه بالغ شد، آن را می پردازد، و ممکن است بر عهده عاقله باشد. روایات دسته دوم می گویند بر عهده خودش نیست، بلکه بر عهده عاقله است. مهم این است که ما در اینجا دو دسته روایات داریم، نسبت دسته اول به دسته دوم، «نسبه الساکت إلی الناطق»، آن دسته از روایات که می گویند: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ أَوْ يَحْتَلِمَ، تکلیف (عقوبت) را بر می دارد و معنایش این صبی عقوبت ندارد، اما نسبت به وضع ساکت است، چرا؟ چون اگر بخواهد وضع را هم بر دارد، برداشتن وضع نسبت به مجنی علیه خلاف امتنان است، از ضمانش ساکت است، فلذا ممکن است بر عهده صبی باشد و ممکن است بر عهده ی عاقله باشد، روایات می گوید بر عهده صبی نیست، چرا؟ چون عمد صبی هم حکم خطأ را دارد، یعنی «تحمله العاقله». البته فقط شافعی است که مخالف است، یعنی ایشان می گوید عمد صبی بر عهده خود صبی است، نه بر عهده عاقله، اما سایر فقها همگی گفته اند که بر عهده عاقله است. قال الشيخ في الخلاف: الصبي إذا كان مميزاً فالحكم فيه وفي المجنون إذا قتلا سواء، فإذا كان القتل خطأً محضاً فالديه مؤجله على العاقله، وإن كان عمداً محضاً فحكمه عندنا حكم الخطأ والديه في الموضعين (عمد و خطا) على العاقله، و وافقنا الشافعي في الخطأ المحض و قال في العمد المحض فيه قولان: أحدهما: عمد في حكم الخطأ و به قال أبو حنيفة، و الثاني: عمد في حكم العمد و ردّ إلى أن قال «دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم على أن عمد الصبي و المجنون خطأ و ذلك عام في حكم القتل و الدية و كل حكم إلّا ما خرج بدليل. روایات قبلاً گفتیم که دو دسته روایات داریم، یک روایاتی داریم که نسبت به ضمان ساکت است و فقط می گویند «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ الذَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ» اما روایات دیگر ناطق است، نسبت روایت اول با روایات دوم، نسبت ساکت به ناطق است، «فإن رفع القلم كناية عن رفع التكليف - حرمت برداشته، یعنی چوب و چماق ندارد- اما الوضع فالروایه ساکته- روایت از این جهت ساکت است، فلذا ممکن است بر عهده خود صبی باشد و ممکن است بر عهده عاقله، گروه دوم می گوید علی العاقله است. بنابراین، اگر کسی به کتاب بیع ما مراجعه کند، ما در آنجا بیشتر بحث کردیم و گفتیم که این روایات با همدیگر تعارض ندارد، روایات اول نسبت به ضامن ساکت است، اما روایات دوم نسبت به ضامن ناطق است. و قال العلماء: و جنایه الصبي و المجنون على العاقله إن كانت على نفس آدمي سواء قصد أو لا- (قواعد الأحكام: ۳/۷۱۰) و يدلّ عليه من طرفنا: روایت محمد بن مسلم ۱- محمد بن الحسن - متولد: ۳۸۵، در سال: ۴۸ وارد عراق شده، استادش مفید در سال: ۴۱۳ فوت کرده، استاد دیگرش سید مرتضی در سال: ۴۳۶ فوت نموده، آنگاه در سال: ۴۶۰ فوت می کند- باسناده عن الحسن بن محبوب- ایشان از حسن بن محبوب نقل روایت می کند و حال آنکه حسن بن محبوب در سال: ۲۳۴ فوت کرده فلذا سندش را در آخر کتاب بنام مشیخه ذکر کرده- عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يجعل جنایه المعتوه - مجنون - على عاقلته خطأً كان أو عمداً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب العاقله. و رواه الصّيدوق باسناده عن ابن محبوب مثله. ۲- و باسناده (اسناد شیخ طوسی) عن محمد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «عمد الصبي و خطأه واحد» همان مدرک، الحدیث ۲، ۳- و باسناده، عن محمد بن الحسن الصفار (متوفای: ۲۹۰، سند خود را به محمد بن الحسن الصفار در آخر مشیخه بیان کرده)، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب (از اهل سنت می باشد، ولی ثقه است) عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه، أن علياً عليه السلام - كان يقول: «عمد الصبيان خطأً يحمل على العاقله» همان مدرک، الحدیث ۳. تا اینجا مطلب تمام شد، پس روایت اولی، روایت ساکتی است و فقط می گوید جناب صبی نسبت به تکلیف ضامن نیست، اما نسبت به ضمان ساکت است، اما این روایات ناطق است. مسأله چهاردهم سابقاً می گفتند صبی هر جنایتی که انجام بدهد، جریمه اش بر عهده عاقله است، بالغ هم هر خطئی را که انجام بدهد، جریمه اش بر عهده عاقله است، انسان خیال می کند که عاقله بارکش

جانی است. برای اینکه این توهّم از بین برود، می گوید عاقله فقط در یکجا ضامن است و آن اینکه قتل یا جراح خطئی باشد، اما اگر اسبش کسی را لگد زده و او را کشته و فرض هم این است که عمدی نبوده بلکه از روی خطأ بوده، در اینجا ضامن بر عهده صاحب اسب است نه بر گردن عاقله اش، خلاصه عاقله فقط دیه قتل و جراح خطئی را ضامن است نه سایر چیزها را. بنابراین، اگر آدم بالغ، شیشه کسی را شکست یا اموال کسی را تلف کرد، ضامن بر گردن خودش است نه بر عهده عاقله. خلاصه عاقله فقط یک صورت را ضامن است و آن عبارت است از قتل و جراح خطئی، اما سایر چیزهای جانی را عاقله ضامن نیست. اگر صبی و مجنون شیشه کسی را شکست، اگر مجنون مال دارد، از مالش می دهند، نسبت به صغیر هم صبر می کنند تا موقعی که او بالغ بشود، وقتی بالغ شد، باید جرم جنایت خودش را بردارد، هم چنین اگر بهمیه انسان یا خود انسان اموال کسی را تلف کند، خودش ضامن خواهد بود نه عاقله، چرا؟ چون قدر متیقن از عاقله، قتل و جراح خطئی است. اما بقیه موارد، «یرجع إلى القاعدة الأولى» قاعده اولیه این است که هر کس مال دیگری را تلف کند، خود تلف کننده ضامن است نه شخص دیگر، و از این قاعده فقط یک صورت خارج شده و آن عبارت از قتل خطئی و جراح خطئی. اما بقیه موارد تحت قاعده اولیه باقی می ماند. به بیان دیگر، همین مقداری که دلیل نداریم، برای ما کافی است که بر قاعده اولیه عمل کنیم «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن صبّياً كان أو كبيراً»، خودش تلف کند یا دابه اش. المسألة الرابعة عشر: لا یضمن العاقله جنایه بهمیه لو جنت بتفريط من المالك أو بغيره، و لا یضمن إتلاف مال، فلو أتلّف ما الغير خطأ أو أتلّفه صغیر أو مجنون فلا تضمنه العاقله، فضمنانها مخصوص بالجنایه من الآدمی علی الآدمی علی نحو ما تقدم. ثم إنّه لا ثمره مهمه فی سائر المحال، آی المعتق و ضامن الجریره و الإمام. چرا؟ چون اصل در ضامن این است که هر کس جنایت کند، خودش ضامن جنایتش است نه دیگری، این یک قاعده عقلائی است، از این قاعده فقط یک صورت خارج شده و آن را بر گردن عاقله انداخته. آنگاه حضرت امام می فرماید اگر این جانی عاقله نداشته باشد، نوبت به معتق می رسد، یعنی اگر جانی یک روزی غلامی بوده که آزاد شده، جنایت کند و عاقله هم نداشته باشد، جریمه ی جنایتش را معتق می پردازد و اگر معتق هم نداشته باشد، ضامن جریره است و آنهم نباشد، امام (علیه السلام) می دهد و می فرماید من راجع به این سه تا زیاد بحث نمی کنم، چرا؟ چون محل ابتلا نیست. الثانی: فی کیفیه التقسیط، و فیها أقوال. در این «الثانی» دو نوع بحث داریم و آن اینکه چه مقدار را عاقله بدهد و کدام عاقله ها بدهند، تقسیط از نظر اموال و تقسیط از نظر اشخاص. یعنی اینکه آیا با وجود پدر و پسر، نوبت به برادر می رسد یا نه؟ این قسمت را در جلسه آینده بحث می کنیم، فعلاً تقسیط از نظر اموال را بحث می نمایم، گفته اند سه جور تقسیط می شود، گفته اند غنی نصف دینار می دهد، اما فقیر ربع الدینار را می پردازد، قول دوم این است که هر کدام را حاکم تشخیص داد ثروتمند است، بر گردن او بیشتر می گذارد، اما آنکس که فقیر است کمتر، البته این قول ضعیف است، چرا؟ چون حاکم موقعی است که نزاعی در کار باشد و حال آنکه بحث ما در نزاع نیست، چون ما حکم اولی را می خوانیم. قول سوم این است که علی السویه می باشد، حضرت امام (ره) و اکثر همین قول را انتخاب می کنند، پس قول این شد که غنی نصف دینار می دهد، فقیر ربع دینار، قول دوم اینکه حاکم علی حسب التمكن تقسیط می کند، و ما این قول را رد کردیم و گفتیم بحث ما در عنوان اولی است نه در عنوان ثانوی. قول این است که علی السویه باشد، صاحب جواهر و حضرت امام و دیگران همین قول را انتخاب کرده اند. پرسش قول اول که می گوید غنی نصف دینار و فقیر ربع دینار، و حال آنکه این آدم دیه اش هزار دینار است، اگر این گونه باشد، تا یکصد سال دیگر هم اقساطش تمام نمی شود، چطور می گوید نصف دینار. اگر نصف دینار را در سال اول بگوید، در سه سال می شود یک دینار و نیم، این بجای نمی رسد، و اگر در سه سال نصف دینار بدهد، «و المصیبه أعظم»، پس قول اول خیلی قول عجیب و غریب است. متن تحریر الوسیله الثانی: فی کیفیه التقسیط، و فیها أقوال: منها: علی

الغنى عشره قراريط: أى نصف الدینار، و على الفقير خمسہ قراريط، و منها: يقسطها الإمام (عليه السلام) أو نائبه على ما يراه بحسب أحوال العاقله بحيث لا- يجحف على أحد منهم، و منها: أن الفقير و الغنى سواء فى ذلك، فهى عليهما، و الأخير أشبه بالقواعد بناءً على تحمل الفقير. بناير اینکه بگوئیم فقير هم ضامن است، ولى ما گفتیم فقير ضامن نیست، سوال من این است که قول اول را چگونه می توانیم بپذیریم، که سه سه سال بشود یک دینار و نیم و حال آنکه ديه هزار دینار است. قول اول هیچ مدرکی ندارد، قول دوم هم راجع به حکم ثانوی است و حال آنکه بحث ما در حکم اولی است، بهتر از میان این سه قول، همان قول اخیر است، ولى این وجه اخیر را چگونه به عنوان نصف دینار و ربع دینار را بپذیریم. پاسخ پاسخ این پرسش را در جلسه آینده بیان خواهیم نمود.

ص: ۷۰

آیا ديه قتل و جراح خطئى صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا ديه قتل و جراح خطئى صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ در مسئله ی دیروز سه قول بود: قول اول قول اول این بود که مثلاً غنی یک دینار بدهد و فقير نصف دینار. قول دوم قول دوم این بود که امام بیاید در اینجا اندازه را معین کند. قول سوم قول سوم این بود که همه اش بالسویه باشد. در قول اول عرض کردیم که این تعقل ندارد. اگر واقعا یک نفر یک دینار و دیگری هم نصف دینار بدهد، این نسبت به قتل نفس انجام پذیر نیست، قتل عمد نفس هزار دینار است، فلذا اگر صد نفر هم باشند باز کافی نیست. بیان شیخ در مبسوط من رفته مبسوط شیخ را نگاه کردم و دیدم که این مسئله ریشه اش در آنجاست. مرحوم شیخ در مبسوط جلد ۷، ص ۷۸، می گوید: (قد تبین) این مسئله، که غنی نصف دینار و فقير ربع دینار بدهد. هر چه من کلمه « ماتقدم » را نگاه کردم چیزی پیدا نکردم. ولى عبارتی دارد که همه چیز را حل می کند، ولى این در همه جا نیست، در جاهایی است که واقعاً عاقله بیش از ديه است، مثل موضحة، موضحة پنج شتر است. فرض کنید این آدم پانزده عاقله داشته باشد، می تواند مسئله را تمام کند، بالاخص صاحب جواهر می گوید هر سال باید این کار را بکنند، اگر واقعاً عاقله زیاد باشد می، تواند قیمت پنج شتر را حل کند. دیروز یکی از شاگردان به من گفتند که مراد این است که آنقدر بدهند تا ديه کامل بشود. نه این نیست! همان حد معین است، فقير ربع بدهد، غنی نصف بدهد، ولى مراد این است که ديه کم است و عاقله زیا، این مال آنجاست. از این مسئله گذشتیم. المسأله الاولى: مسئله ی اول توضیح حسب المالیه بود. امروز بحث ما توضیح حسب الافراد والاشخاص است. خیال نکنیم که یک مسئله است، دو مسئله است. مسئله اول تقسیم حسب التمكن بود، ما قبول نکردیم و گفتیم در همه یکسان است. اما این مسئله، حسب الافراد است و آن این است که آیا عاقله دارای مراتبی است. مرتبه اول پدر و فرزند است. مرحله دوم برادر و جد است، مرحله سوم اعمام ابی است، مرحله چهارم اعمام الاعمام، مرتبه پنجم اعمام الاعمام و اولادهم هستند. آیا واقعاً باید عاقله را طبقه اول بدهد، اگر طبقه ی اول نیست، طبقه ی دوم پردازد؟ اول پدر است و اولاد. اگر پدر و اولاد نیست، برادر و اجداد. آن هم نیست، اعمام و اولادهم، آن هم اگر نبود اعمام الاعمام و اولادهم. آیا ترتیب در آن شرط است یا خیر! ترتیب در آن شرط نیست (یجمع بین القریب والبعید) تقسیم بر همه اینها می کند و هیچ فرق نمی کند. البته بعداً هم می رسیم چگونه تقسیم کنند آن یک مسئله دیگری

است. فعلاً بحث در این است که آیا با وجود طبقه اولی، طبقه ی دوم مشمول است یا مشمول نیست؟ قولان: مرحوم شیخ دو کتاب فقهی دارد که یکی مبسوط است. کانه شیخ مجسمه فقاهاست. انسان وقتی مبسوط را نگاه می کند می بیند که چقدر در فقه استاد است. ایشان در کتاب مبسوط فرموده است (یبداً فالأقرب والأقرب). یعنی اول پدر است و اولاد، اگر آنها نباشند، نوبت می رسد به برادر و اجداد، در مرحله سوم نوبت می رسد به اعمام و اولاد آنان، ولی در کتاب خلاف فرموده همه یکسان هستند. در یک مسئله دو نظر دارد، در مبسوط به نظر و در خلاف نظر دیگری می دهد. نظر آیه الله بروجردی راجع به کتاب خلاف شیخ مرحوم آقای بروجردی می فرمود که خلاف، آخرین اثر شیخ است، شیخ بعد از آنکه ناچار شد از بغداد به نجف برورد، در آنجا این اثر را نوشته است، ولذا کتاب خلاف آخرین فتوای شیخ است. در هر حال این دو فتوا هست، در کتاب مبسوط فرموده (الأقرب فالأقرب)؛ اما در کتاب خلاف، فرموده همه یکسان هستند. ما که می گوییم؟ آمده اند و با برخی از روایات استدلال کرده اند. من کتاب کشف اللثام را که مطالعه می کردم، دیدم نقل می کند که بعضی ها با دو روایت استدلال کرده اند (الأقرب فالأقرب). نمی گوید من، بلکه می گوید (و قد استدلل)؛ کشف اللثام بسیار کتاب زیبایی است. صاحب جواهر تا کشف اللثام را نگاه نمی کرد یک کلمه جواهر را نمی نوشت، خیلی به این کتاب معتقد بود. ایشان در آنجا نقل کرده است که بعضی با این دو روایت استدلال کرده اند که (الأقرب فالأقرب). و باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن العلاء (بن رضی)، عن أحمد بن محمد، عن ابن ابی نصر، عن ابی جعفر (علیه السلام): فی رجل قتل رجلاً عمداً ثم فرّ و لم یقدر علیه حتی مات، قال: «إن كان له؛ مال أخذ منه و آلا أخذ من الأقرب فالأقرب» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب العاقله، الحدیث ۳، این روایت شاهد ما نیست. این یک روایت بود. روایت ابی بصیر محمد بن یعقوب عن حمید بن زیاد؛ -در لغت عرب اسم حمید را روی افراد نمی گذارد، چون از اسماء الله است، ولذا می گویند حمید- عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد بن سماعه عن احمد بن حسن المیثمی، عن أبان ابن عثمان، عن ابی بصیر، قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه، قال: «إن كان له مال أخذت الدیه من ماله، و إلا فمن الأقرب فالأقرب، و إن لم یکن له قرابه أذاه الامام، فانه لا یبطل دم امریء مسلم» همان مدرک: الحدیث ۱، بنابراین این دو روایت شاهد نیست، و جواهر هم این دو روایت را نیاورده، فقط مرحوم فاضل هندی به این دو روایت اشاره کرده. بله! در جواهر با یک روایت دیگر استدلال شده که مهم است. محمد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن یونس بن عبدالرحمن، عن رواه، عن أحدهما (علیهما السلام) أنه قال: «فی الرجل إذا قتل رجلاً خطأ فمات قبل أن یخرج إلى أولیاء المقتول من الدیه، أن الدیه علی ورثته، فان لم یکن له عاقله فعلى الوالی من بیت المال» همان مدرک، الباب ۶ من أبواب العاقله، الحدیث ۱، استدلال به (الأقرب فالأقرب) کرده اند. می گوید: (الدیه علی ورثته)، این چطور دلیل بر الاقرب فالاقرب می شود؟ مراد ورثه بالفعل است. اگر بگوییم مراد از ورثه، ورثه بالفعل است قهراً مراد عاقله است. این ورثه عاقله است، ورثه بالفعل باید عاقله باشد. بنا عن علی هذا (الأقرب یمنع الابعاد)، پدر و پسر بالفعل هستند، در حالی که برادر و جد بالفعل نیستند، بلکه بالقوه هستند، اگر بگوییم مراد از «من ورثته» ورثه ی بالفعل است، قهراً الأقرب فالأقرب را شامل است. یلاحظ علیه این استدلال دوتا اشکال دارد: اولاً، مراد از ورثه عاقله است نه ورثه ی بالفعل، یعنی آنکس که در آیات و روایات ورثه شمرده شده است، مثلاً پدر و پسر ورثه هستند، برادر و جد ورثه است، عمو و عمو زاده ها ورثه هستند، دلیل بر اینکه مراد از ورثه ی بالقوه است، یعنی همه مراتب، ذیل روایت است که می گوید اگر ورثه ندارد، یعنی عاقله ندارد، از امام است. بنابراین، استدلال مبنی بر این است که مراد از ورثه، ورثه بالفعل باشد، یعنی عاقله بالفعل، و حال آنکه دلیل نیست، ثانیاً، این شبه العمده است و حال آنکه بحث ما در خطأ است، ولی این شبه العمده است، چطور شبه العمده است؟ به دلیل اینکه می گوید مرد و از دنیا رفت قبل از آنکه دیه را بدهد، معلوم می شود که

این شبهه العمده بوده است، نه خطأ. یعنی دیه بر گردن خودش بوده است نه بر عهده عاقله. پس این شبهه العمده است و ربطی به مسئله ما ندارد. بنابراین، مسئله «ما لا نصّ فيه» است. آن دو روایت مربوط به عمده بود، این روایت هم اقربیت معلوم نیست، ورثه، ورثه بالقوه است و علاوه بر این، این شبهه العمده است. بنابراین، مقتضای قواعد مساوات جمیع است، نه الأقرب فالأقرب، پدر، پسر، برادر، عمو و عمو زاده ها و...، مطابق قاعده این است، مگر اینکه کسی ذیل روایت سلمه بن کهیل را حجت بداند. پس دو چیز تمام شد: الف: التقسیم حسب التمكن المالی. ب: التقسیم حسب الأقرب فالأقرب، بقی هنا مسئله ثالثه و آن این است که فرض کنید که الأقرب فالأقرب بدهد، یا همه بدهند، چه رقم بدهند؟ باید بگوییم هر کس به مقدار میراثش دیه بدهد، پدر میراثش ثلث است، باید ثلث دیه را بدهد، پسر میراثش خمسہ أثلاث است، باید پنج قسمت را بدهد، احتمال می دهیم که مقدار پرداخت دیه افراد، تابع مقدار میراث شان باشد، میراث شان هر قدر است، اگر انسانی بمیرد، چنانچه پدر و مادر دارد: «لکل واحد منهما السدس» الباقی للولد، ولد چهار ثلث است، اما این چهار ثلث من باب فرض نیست، باقی مانده است، پدر یک ثلث است، اگر برادر و جد شد، جد ثلث است، برادر بیشتر است، آیا مقداری را که باید پردازد، تابع مقدار ارث شان است یا این مسئله، با آن مسئله ارتباط ندارد، در اینجا به طور مساوی می پردازند، یعنی دلیل نداریم که در اینجا تابع مقدار ارث شان باشد، فلذا ممکن است مقدار ارث شان کم و زیاد باشد، ولی در اینجا یکسان است. بنابراین، نباید این مسئله را با همدیگر مخلوط کرد، در مسئله اول ملاک تمکن مالی بود و گفتیم فقیر ربع دینار بدهد، غنی بدهد نصف دینار، در مسئله دوم الأقرب فالأقرب، این مسئله سوم جداگانه است، بنا شد که یا الأقرب فالأقرب بدهد یا همه بدهند، حال که قرار شد همه بدهند، چه رقم بدهند، آیا همه یکسان بدهند، هر کس به مقدار ارثش بدهد؟ امام می فرماید مسئله ارث، ارتباطی به این مسئله ندارد، چون در ارث ممکن است یکی کم و دیگری زیاد ببرد، اما در اینجا دلیل نداریم که به مقدار میراث شان پردازند، بلکه همه باید یکسان پردازند. متن تحریر الوسيله المسأله الثانی: هل التوزيع فی الطبقات تابع لکیفیه الإرث فلو کان الوارث فی الطبقة الأولى مثلاً - منحصراً بأب و ابن یؤخذ من الأب سدس الدیه و من الابن خمسہ أسداس - البته اب و پدر منصوص است، اما پسر منصوص نیست، پسر باقی مانده را می برد - أو یؤخذ منهما علی السواء؟ و جهان: - حضرت امام هیچکدام را ترجیح نداده، ولی همه را یکسان می گیریم، چرا؟ بخاطر اطلاق ادله، اگر واقعا بین طبقات اختلاف بود و قرار بود که هر فردی به مقدار میراثش بدهد، حتماً باید در روایات بیان می شد، از اینکه بیان نشده، معلوم می شود همگی مساوی هستند. - و لو کان أحد الوراث ممنوعاً من الإرث فهل یؤخذ منه العقل أم لا؟ و جهان. آخرین فرع این است که پدر است، ولی این «پدر» قاتل است پدر قاتل ارث نمی برد، ولی مقتول که مقتول پدر است، خودش قتل خطئی کرده، فرض کنید که پسر قتل خطئی انجام داده، اما پدر قاتل این پسر است، آیا جناب پدر که ارث نمی برد، آیا جریمه مقتول را پردازد یا نه؟ آیا مراد وارث بالفعل است یا وارث بالقوه؟ ظاهراً مراد وارث بالفعل نیست، بلکه مراد وارث بالقوه است، یعنی کسانی که در مرحله ارث هستند، باید جریمه این مقتول را پردازند هر چند از این مقتول فعلاً ارث نتوانند ارث ببرند، فرضش این است که روز سه شنبه پسر از روی خطا یک نفر را کشت، روز بعد که چهارشنبه باشد، پدر از روی عمد همین پسر را کشت، آیا این پدر جریمه پسر را پردازد یا نه؟ می گوییم: بلی، ممکن است آقایان بگویند که این عاقله در مقابل ارث است، و بناست که این آدم ارث نبرد، «من له الغنم فله الغرم» این آدم که غنم ندارد، جوابش این است که اینها از قبیل حکم است نه از قبیل علل که احکام یدور مداره.

موضوع: با نبود عاقله، دیه قتل خطئی بر عده چه کسی است؟ همان گون که قبلاً بیان شد، دیه بر عاقله است، اگر عاقله نباشد، آنکس که آزاد کرده (یعنی ولاء معتق) او می دهد، اگر معتق هم نباشد، ضامن جریره می دهد، اگر اینها نباشند، نوبت به امام می رسد، چنانچه در ترتیب ارث هم چنین است، یعنی در آنجا هم معتق مقدم بر ضامن جریره است، ضامن جریره هم مقدم بر امام (علیه السلام) است، امام هم آخرین فردی است در وارث. فرع اول با توجه به این اصل یک مطلب مسئله مثلث مطرح می شود، یک مسئله است، اما مثلث، فرض کنید که هیچکدام از این طبقات نیست، یعنی نه عاقله است و نه معتق است و ضامن جریره، قهراً ضمانش با امام است، چرا؟ چون امام هم وارث است، اگر این آدم هیچ وارثی نداشته باشد، ارثش به امام می رسد، حال که ارث او به امام می رسد و امام از ارثش بهره مند می شود، پس باید امام جرم این آدم را بکشد. فرع دوم فرع دوم این است که در وسط یک نفر است، مثلاً معتق و یا ضامن جریره است، ولی متأسفانه در هفت آسمان یک ستاره ندارد، باز در اینجا نوبت به امام می رسد. فرع سوم فرع سوم این است که وارث است، یا ضامن جریره است، منتها نسبت به او دسترسی نداریم، باز در اینجا نوبت به امام می رسد. أدله ی فروع سه گانه آیا ما می توانیم این سه فرع با ادله شرعیه تمام کنیم؟ البته ذوق همین را ایجاب می کند، اما ذوق تنها کافی نیست، ولی ما در اینجا می توانیم بگوییم که همان دلیل فرع اول، می تواند دلیل فرع دوم و سوم هم باشد. دلیل فرع اول مخصوص و می گوید اگر هیچکدام از اینها نباشد، نوبت به امام می رسد، ما از همانجا می توانیم الغای خصوصیت کنیم، آن این است که اسلام می فرماید نباید خون مسلمانی هدر برود، حال که معتق یا ضامن جریره مفلس است و چیزی ندارد، پس باید امام بدهد، یا در فرع سوم که معتق و یا ضامن جریره است، منتها نسبت به او دسترسی نداریم. البته باید به این نکته توجه داشت این قیاس نیست، بلکه ما این را از همان علت استفاده می کنیم که می گوید: لئلا یذهب دم مسلم سدی أو هدرأ. متن تحریر الوسيله المسأله الثالثه: لو یکن فی طبقات الأثر أحد و لم یکن ولاء العتق و ضمان الجریره فالعقل علی الإمام (علیه السلام) من بیت المال، و لو کان و لم یکن له مال فکذلک، و لو کان له مال و لا یمكن الأخذ منه فهل هو كذلك؟ فیه تردد. هر چند حضرت امام در اینجا تردد می کند، ولی تردد نداریم، بلکه از همان عموم استفاده می کنیم، بهتر است که ما ابتدا روایات فرع اول را بخوانیم و همان روایات فرع اول، هم برای اولی و هم برای دومی و سومی دلیل است. روایات ۱: مرسل یونس بن عبدالرحمن عن أحدهما علیهما السلام: «فإن لم یکن له عاقله فعلى الوالی من بیت المال» الوسائل: ۱۹، الباب ۶ من أبواب العاقله، الحدیث ۱. ۲: و فی خبر سلمه بن کهیل یحکی عن أمير المؤمنین علیه السلام فی قصه الرجل من الموصیل، قال علیه السلام: «فإن لم یکن لفلان بن فلان قرابه من أهل الموصیل... فردّه إلیّ مع رسولی فلان بن فلان إن شاء الله، فأنا ولیّه و المؤدی عنه، و لا- أبطل دم امری مسلم» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب العاقله، الحدیث ۱. ۳: صحیح أبی ولّاد الحنات قال: قال أبو عبدالله فی الرجل یقتل و لیس له ولیّ ألاً الإمام: «أنّه لیس للإمام أن یعفو، و له أن یقتل، أو یأخذ الدیه فیجعلها فی بیت مال المسلمین، لأنّ جنایه المقتول کانت علی الإمام، و کذلک تكون دیته للإمام المسلمین» الوسائل: ۱۹، الباب ۶۰ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۲، ولاحظ الحدیث ۱، و الشاهد فی قوله: «لأنّ جنایه المقتول» الخ. فرع اول روایت دارد، اما فرع دوم و سوم روایت ندارد. و الفرع الثانی: لو کان فی طبقات الإرث أو بعدها من الولاء أحد و لم یکن له مال، فالعقل علی الإمام من بیت المال. و الفرع الثالث: لو کان فی طبقات الإرث متمکناً من المال لکن لا- یمكن الأخذ منه، فهل العقل علی الإمام من بیت المال؟ فیه تردد. و یمكن الاستدلال لهذین الفرعین بالخبرین الماضیین بالأخذ بالمناطق، و هو أن الصور الثلاث: عدم العاقله غیر الإمام، أو وجود العاقله الفقیره، أو مع عدم التمكن من ماله، یجمعها

هدر دم المسلم لولا قيام الإمام فيتعلق العقل به، ويؤيد ذلك ما في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «ازدحم الناس يوم الجمعة في إمره علي عليه السلام بالكوفه فقتلوا رجلاً، فودى ديته إلى أهله من بيت مال المسلمين». (الوسائل ١٩: الباب ٦ من أبواب دعوى القتل و ما يثبت به، الحديث ٢، ولاحظ سائر روايات الباب.) كل ذلك يدل على أن من وظائف بيت المال المحافظه على دم المسلم و أن لا يذهب دم مسلم هدرًا، لا فرق بين من قتل في الزحام أو قتل و لم يكن للعاقله ما أو كان لهم مال و لا يتمكن منه. و ليس هذا من باب قياس المقام على من قتل بالزحام، بل من باب الأخذ بالتعليل أعنى قوله: لثلا يبطل دم امرئ مسلم، لأنه ميراثه للإمام فكذلك تكون ديته على الإمام. المسأله الرابعه: لو كان في إحدى الطبقات وارث و إن كان واحداً لا يؤخذ من الإمام (عليه السلام) العقل، بل يؤخذ من الوارث. مسأله چهارم اين است كه اگر در يكي از طبقات وارث باشد، ديه را از وارث می گیرند نه از امام (عليه السلام)، البته وارث بايد عصبه باشد. المسأله الخامسه: ابتداء زمان التأجيل في ديه القتل خطأ من حين الموت و في الجنايه على لأطراف من حين وقوع الجنايه، و في السرايه من حين انتهاء السرايه على الأشبه، و يحتمل أن يكون من حين الإندمال، و لا يقف ضرب الأجل على حكم الحاكم. مسأله پنجم اين است كه قرار شد ديه را عاقله در سه نوبت بدهند، يعنى در سه سال، حال اين سوال مطرح است كه اول سال كى است؟ بايد مسأله در دو مورد مطرح كنيم. گاهی قتل است و گاهی جرح است نه قتل، در قتل مبدأش معلوم است، يعنى روزى كه اين آدم كشته شده است، در قتل مسأله روشن است. اما در جرح مسأله كمى پیچیده است، در جرح مبدأ كى است؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: الف: مبدأ روزى است كه چاقو زده، فرض كنيد كه موضحه كرده و طرف را چاقو زده است. ب: احتمال دوم اين است كه صبر كنند تا معلوم شود كه جرح تا كجا سرايت می كند، هر موقع كه سرايتش پايان پذيرفت، مبدأ همان است. دیدگاه حضرت امام خمينى (ره) ج: حضرت امام احتمال سوم را می دهد و آن اين است كه صبر كنيم و ببينم كى خوب می شود و اندمال پيدا می كند، هر موقع كه اين زخم و جرح، خوب شد و اندمال پيدا كرد، مبدأ همان را قرار می دهند. نظريه استاد سبحانى به نظر می رسد كه ميزان را همان استقرار بگيريم كه همان پايان سرايت باشد، چون اندمال خيلى بعيد است. سپس اين مسأله مطرح می شود كه آیا برای ضرب اجل بايد پيش قاضى برويم تا قاضى ضرب أجل كند، كما اينكه در بعضى از موارد پيش قاضى می رويم، مثلاً زنى است شوهرش پيدا نيست، بايد صبر كند و پيش قاضى برود تا قاضى ضرب اجل كند. همچنين در دائن و مديون، قاضى ضرب اجل می كند، آیا در اینجا هم ضرب اجل می كند، آیا در اینجا هم ضرب اجل لازم است؟ در اینجا ضرب اجل لازم نيست، بلکه هر موقع كه اين زخم مستقر شد و سرايتش پايان پذيرفت، مبدأ همان است، ديگر احتياج به قاضى ندارد.

ص: ٧٢

نحوه و مدت پرداخت ديه از طرف عاقله كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نحوه و مدت پرداخت ديه از طرف عاقله قرار شد كه عاقله ديه را در سه نوبت بپردازد، آخر سال اول قسط اول را بپردازد و همچنين آخر سال دوم، قسط دوم را و هكذا، فروع مسأله در اینجا سه فرع مطرح است، هر چند بعضى از آنها واضح است. فرع اول حال اگر سال تمام شد، آیا ورثه ی «مجنى عليه» یا خود «مجنى عليه» حق مطالبه دارند يا نه؟ قطعاً حق مطالبه

دارند، چرا؟ لأنّ الدین صار حالاً، یعنی درست است که در ابتدا این دیه مؤجل و مدت دار بود، ولی با مردن «مدیون» حال می شود، و این از قضایایی است که «قیاستها معها». فرع دوم البتّه فرع دوم با این وضوحی نیست چون اولی خیلی واضح است، فرع دوم این است اگر جناب عاقله آخر سال فوت کرد، سال گذشت، روز بعد فوت کرد، قطعاً دیه مانند سایر دیون خواهد بود، اگر انسان بمیرد و دارای دیونی باشد، دیونش بر ترکه است، قرآن مجید می فرماید: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنِ» مثل بقیه دیون است، فلذا ورثه حق ندارند که ترکه تقسیم کنند مگر اینکه قبلاً دیه عاقله را بدهند. البتّه بهتر این بود که حضرت امام (ره) یک فرع دیگری را هم اضافه می کردند، حال اگر آمدیم آخر سال اول فوت کرد، سالهای بعدی چگونه است؟ آیا سالهای بعدی همین الآن حال می شود، یا باید منتظر بشوند که سال دوم و سوم بگذرد؟ حضرت امام این را متذکر نشده است. ولی من این را از شما سؤال می کنم و شما در آن اعمال اجتهاد بکنید، البتّه به شرط اینکه از حکم شرعی آگاه باشید، حکم شرعی این است که: دین مؤجل با فوت مدیون حال می شود، قانون کلی است، چرا؟ لأنّه تتعلق بالترکه و ترکه هم موجود است، این یکی از قواعد فقهیه است که: «الدّین المؤجل یصیر حالاً بفوت المدیون»، در اینجا هم باید این فرع بیاید، حالا اگر آمدیم سال اول فوت کرد، سال دوم و سال سوم معطلی لزومی ندارد، چرا؟ چون این اجل به عنوان تسهیل امر بود، تسهیل در صورتی است که طرف زنده باشد، حالا - که مرده است و فعالیتی ندارد، قهراً از ترکه است و باید از ترکه داده بشود. فرع سوم از این فرعی که بیان کردیم، حکم فرع سوم هم روشن شد و لعل اینکه حضرت امام این فرع ما را ذکر نکرد، بخاطر همین فرع سوم است و آن این است که اگر در اثنای سال اول فوت کرد، دیگر انتظار لازم نیست و باید از ترکه بدهد، چرا؟ عرض کردیم که دیه از همان اول گردن گیر این آدم شده بود و این آدم بدهکار شده بود، منتها برای اینکه سرش فشار وارد نشود، شارع مقدس برایش مهلت داده است و امهال هم در جایی است که طرف زنده باشد و فعالیت کند، اما حالا - که مرده و هیچگونه تحرکی ندارد و تنها دارائی او منحصر به همین ترکه است، دیگر انتظار معنا ندارد و لعل اینکه حضرت امام، فرع بنده را نفرموده که سال اول را درک کرد، اما سال دوم و سال سوم را درک نکرد و نفرمود، بخاطر همین فرع که اگر در اثنای سال اول بمیرد، «یکون حالاً»، دیگر فرق نمی کند که در اثنای سال اول بمیرد یا بعد از سال اول بمیرد، هر دو از یک مساس باز می شوند. المسأله السادسة: الفرع الأول: بعد حلول الحول يطالب الدّیه ممن تعلقت به. الفرع الثانی: و لو مات بعد حلوله لم یسقط ما لزمه، و ثبت فی ترکته. این فرع هر دو صورت را شامل است، هم جایی که آخر سال اول بمیرد و یا آخر سال سوم بمیرد. الفرع الثالث: و لو مات فی أثناء الحول ففی تعلقه بترکته کمن مات بعد حلوله أو سقوطه عنه و تعلقه بغیره - بگویم دیگر این آدم ضامن نیست و باید سراغ بعدی ها برویم، بعدی یا ضامن جریره است و یا معتق، - إشکال و تردد. امام اشکال کرد. دیدگاه استاد سبحانی حضرت امام اشکال کرد، ولی ما اشکال نکردیم و گفتیم ظاهر ادله این است که: «تحمله العاقله»، روز اول عاقله بدهکار شد، بعد دلیل حاکم قائم شد و این را سه قسم کرد، و الا اگر دلیل حاکم نداشتیم، می گفتیم همان روز اول باید همه را بدهد، دلیل حاکم آمد و این را تقسیط کرد اقسام ثلاثه. بنابراین، روز اول بدهکار است، منتها امهال دارد، حتی اگر عاقله بخواد روز اول همه را بدهد، اشکالی ندارد. المسأله السابعة: لو لم تکن له عاقله غیر الإمام (علیه السلام) أو عجزت عن الدّیه تؤخذ من الإمام (علیه السلام) دون القاتل، و قیل تؤخذ من القاتل و لو لم یکن له مال تؤخذ من الإمام (علیه السلام) و الأول أظهر. البتّه غیر الإمام را حضرت امام خمینی (ره) اضافه کرده است، در شرائع داریم که: لو تکن له عاقله أو عجزت عن الدّیه تؤخذ من الإمام، مسلماً اضافه کردن حق است، تعبیر اول تعبیر ناقص است. عبارت شرائع «و لو لم یکن عاقله أو عجزت عن الدّیه» معنای عبارت شرائع این است که اصلاً عاقله ندارد، یعنی حتی امام هم نیست و حال آنکه این خلف فرض است، زیرا فرض این است که امام هست، یعنی خود امام (علیه السلام) هست یا ولی و نائب او هست ولذا عبارت حضرت

امام خمینی (ره) کامل تر است لو لم تكن له عاقله غير الإمام (عليه السلام) أو عجزت عن الدية تؤخذ من الإمام (عليه السلام) دون القاتل. اگر کسی جنایت کند و هیچ عاقله ای جز امام ندارد، دیه را باید امام بدهد، این جای شک نیست، اما اگر عاقله دارد، منتها عاقله ها چیزی ندارند، یعنی همگی فقیرند و به قول معروف در هفت آسمان حتی یک ستاره هم ندارند، آیا در اینجا باید امام (عليه السلام) جرم این آدم را بکشد یا خود جانی. خلاصه بحث ما در این مسئله مرکز در فرع دوم است، فرع دوم این است که عاقله دارد، منتها عاقله فقیرند و چیزی ندارند، آیا در اینجا جریمه بر خود جانی تعلق می گیرد یا جریمه بر امام (عليه السلام) تعلق می گیرد، هر چند جناب جانی دارای آلف و الوفی هم باشد، باز چیزی بر گردنش نیست و باید امام جرم او را بکشد. پس مسئله ی ما در اینجا مرکز در فرع دوم شد، چون فرع اول این بود که غیر از امام عاقله ی دیگر ندارد (لو یکن له عاقله غير الإمام)، این حکمش روشن است، ولی بحث در جایی است که غیر از امام (عليه السلام) عاقله ی دیگر هم دارد، منتها عاقله اش فقیرند، فلذا امر دایر است که سراغ جانی برویم یا سراغ امام (عليه السلام)؟ حضرت امام می فرماید اول سراغ امام می رویم (تؤخذ من الإمام دون القاتل). و قيل تؤخذ من القاتل و لو لم یکن له مال تؤخذ من الإمام (عليه السلام) و الأول أظهر. باید توجه داشت که در این مسئله روایات بر دو دسته اند، یکدسته قول اول را تایید می کند و می گوید باید امام بدهد هر چند جناب جانی دارای آلف و الوفی هم باشد. دسته دیگری از روایات مفصل است و می گوید حالا که این آدم عاقله ندارد، در درجه اول باید خودش بدهد، بلی، اگر خودش ندارد، آنوقت امام بدهد، آیا امام در درجه اول است یا در چه دوم؟ اگر خودش دارد، پس امام در درجه دوم است، یا بگوئیم هر چند خودش هم داشته باشد، معاف است، فلذا باید امام جرم این آدم را بکشد. خلاصه مسئله روی این جهت مرکز می کنیم که اگر عاقله عاجزند و چیزی ندارند که دیه قاتل را بدهند، منتها دوتا ثروتمند داریم، که یکی از آنها امام و دیگری خود جانی است، آیا جانی مقدم است یا جانی را رها می کنند و سراغ امام می روند؟ روایات بر دو طائفه هستند. روایت یونس بن عبد الرحمن روایات محمد بن الحسن باسناده عن یونس بن عبد الرحمن، عن رواه، عن أحدهما (عليهما السلام) أنه قال: «فی الرجل إذا قتل رجلاً خطأً فمات قبل أن یخرج إلى أولیاء المقتول من الدية أن الدية علی ورثته، فان لم یکن له عاقله فعلى الوالی من بیت المال» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب العاقله، الحدیث ۱، این روایت کدام قول را تایید می کند؟ قولی را که اول سراغ جانی برویم و اگر جانی چیزی ندارد و عاجز از پرداخت دیه است، آنگاه سراغ امام برویم، چرا فرموده «إِنَّ الدِّیةَ علی ورثته» معلوم می شود که این جانی ثروتمند است، اگر جانی ثروتمند است، در درجه اول باید خود جانی پردازد و اگر جانی ندارد، آنگاه سراغ امام برویم، و این بر خلاف مختار امام (ره) است، مختار ایشان بعداً خواهد آمد. اشکال ولی به نظر من آقایان بر این روایت اشکال کنند، چون این روایت خارج از محل بحث ماست، یعنی این روایت شبه العمده را می گوید، چطور؟ چون می فرماید: «قبل أن یخرج إلى أولیاء المقتول من الدية» اگر واقعاً خطأ بود، نباید سراغ اولیا مقتول بروند، بلکه اولیای مقتول باید سراغ عاقله بروند، از اینکه می گوید قبل از آنکه اولیای مقتول را راضی کند مرد و از دنیا رفت، معلوم می شود که بر گردن خود جانی است، جانی که هست، حضرت می فرماید اگر ثروتی دارد، از ثروت خود جانی می دهد و الا سراغ امام می روند، بنابراین، این روایت شبه العمده را می گوید که اول جانی بدهد و اگر جانی نیست، امام بدهد. روایت حلبی محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه) عن محمد بن الحسین (أبی الخطّاب)، عن محمد بن عبدالله. عن العلاء، عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل ضرب برأس رجل بمعول فسالت عيناہ علی خديه فوثب المضروب علی ضاربه فقتله قال: فقال أبو عبدالله: «هذان متعدیان جميعاً فلا أرى علی الذی قتل الرجل قوداً، لأنه قتله حين قتله و هو أعمی، والا عمی جنايته خطأ یلزم عاقلته یؤخذون بها فی ثلاث سنین ی کل سنه نجماً، فان لم یکن للأعمی عاقله لزمته دیه ما جنی فی ماله

يؤخذ بها في ثلاث سنين، ويرجع الأعمى على ورثه ضاربه بديه عينيه» ال و رواه الصدوق باسناده عن العلاء. أقول: وتقدم ما يدل على ذلك في القصاص و قد حمله بعض أصحابنا على إرادة الضرب دون القتل. حاصل روایت این است که مردی، کلنگی را برداشت و بر سر یک انسانی زد و بدینوسیله چشم او فرو ریخت، او هم کلنگ را برداشت بر سر جانی کوبید و او را کشت، حضرت می فرماید این آدم اعمی بوده، فلذا قتلش خطأ محسوب می شود، اگر خودش دارد باید خودش بپردازد و اگر خودش ندارد، امام جرم او را بکشد. آقایان می گویند این روایت تام الدلاله است، ولی به نظر من این روایت هم تام الدلاله نیست، چرا؟ چون شبه العمد است نه خطای محض. چون خطای محض این است که تیری را به سوی پرنده ای رها کند، اتفاقاً به انسانی اصابت کند و او کشته بشود، به این می گویند قتل خطئی، ولی در اینجا این گونه نیست، چون این آدم قصد کشتن داشته و آلت هم قتاله است.

ص: ۷۳

با نبودن عاقله، دیه بر عهده چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: با نبودن عاقله، دیه بر عهده چه کسی است؟ بحث ما در اینجا است که اگر جانی عاقله ندارد یا عاقله دارد، منتها فقیرند و عاجز از پرداخت دیه می باشند، آیا اولاً و بالذات به خود جانی مراجعه کنیم و اگر نداشته باشد سراغ امام برویم کما اینکه مرحوم محقق و برخی از بزرگان همین را انتخاب کرده اند، یا قول دوم را انتخاب کنیم و آن این است که اگر عاقله ندارد و یا عاقله دارد، منتها فقیرند و عاجز از پرداخت دیه می باشند، برویم سراغ امام، حضرت امام (ره) قول دوم را انتخاب کرده است. ادله قول دوم ادله قول اول چهار تا روایت است، من این چهار روایت را ملاحظه کردم، ولی آنها هرگز دلالت بر این قول ندارد، این قول را باید حفظ کنیم و آن اینکه اگر جانی عاقله ندارد و یا عاقله اش امکانات ندارد، می گویند رجوع می کنند به خود جانی و اگر نشد، به عاقله مراجعه می کند و اگر آنهم نشد، به امام رجوع می کنند و دیه را از امام می گیرند. روایات چهارگانه در اینجا چهار روایت داریم: روایت یونس بن عبد الرحمن روایت یونس بن عبد الرحمن را در جلسه قبل خواندیم و گفتیم روایت یونس بن عبد الرحمن مال خطای محض نیست، بلکه مال شبه العمد است فمات قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الدیه» در واقع این گونه است که «قبل أن يبرئ ذمته من الدیه عند أولياء المقتول» این با قتل خطأ نمی سازد، چون در قتل خطأ از اول خود عاقله ضامن است، به این معنا که اصلاً جانی ضامن نیست، این بر عکس است و می گوید قبلاً خود جانی ضامن است، حال که جانی ندارد و عاجز از پرداخت دیه می باشد، سراغ امام می رویم. علاوه بر این، اگر روایت این را می گوید، باید در عبارت حدیث تغییراتی بدهیم، قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الدیه» آنگاه می گوید: «أنّ الدیه علی ورثته» شاهد در اینجا است، و حال آنکه علی هذا القول باید بگوید: يجب أن يرجع إلى العاقله، اگر عاقله امکان ندارد، به ورثه اش مراجعه کنید، هرگز این قید در این روایت نیست، اگر واقعاً این روایت می خواهد شاهد قول اول باشد، عبارت ناقص است، باید بگوید در درجه اول برویم سراغ عاقله، اگر عاقله ندارد یا امکان ندارد و عاجزند، آنگاه سراغ ورثه اش برویم و حال آنکه این روایت ابتداءً می گوید بروید سراغ ورثه. قول اول می گوید اگر قاتل خطأ، عاقله اش امکان ندارد، رجوع می کند به خود جانی و اگر نشد، سراغ امام می روند، ولی این عبارت آن را نمی گوید، بلکه می گوید از اول بروید سراغ ورثه، و حال

آنکه اگر ناظر به قتل خطأ باشد، باید بگوید سراغ عاقله بروید، اگر عاقله ندارد، آنگاه سراغ ورثه اش بروید، اگر این قول اول است، قول اول باید بگوید سراغ عاقله بروید و اگر ممکن نیست، بروید سراغ قاتل یا سراغ ورثه اش، ولی این روایت ابتداءً می گوید بروید سراغ ورثه اش. خلاصه اگر کسی خوب به این روایت دقت کند، این روایت اصلاً متضمن قول اول نیست. صحیح حلی روایت دوم صحیح حلی است، صحیح حلی می گوید یک نفر با کنگک دو چشم کسی را از حلقه در آورده و این آدم شده اعمی، و این اعمی هم کنگک را برداشته و بر فرق جانی زده و او را کشته، حضرت در اینجا می فرماید: « هذان متعدیان جمعاً فلا أرى على الذی قتل الرجل قوداً، لأنه قتله حين قتله و هو أعمی، والا عمی جنایته خطأ يلزم عاقلته يؤخذون بها فی ثلاث سنين فی كل سنة نجماً، فان لم یکن للأعمی عاقله لزمته ديه ما جنی فی ماله يؤخذ بها فی ثلاث سنين، ويرجع الأعمی على ورثه ضاربه بدیه عینیه» در این روایت حتی اسمی از امام (علیه السلام) هم نمی برد، این روایت دلالتش خوب است، یعنی از همان اول می گوید سراغ عاقله بروید و اگر عاقله نیست، آنگاه سراغ جانی بروید، بر خلاف روایت اولی، چون روایت اولی از اول می گفت بروید سراغ جانی، ولی این روایت می گوید ابتدا بروید سراغ عاقله و اگر عاقله در کار نیست، سراغ خود جانی بروید. اما این روایت یک مشکل دارد، این خطای محض نیست، بلکه شبه العمد است، چرا شبه العمد است؟ به جهت اینکه این آدم که اعمی است، کنگک را برداشته و زده بر سر آن طرف، این خطأ نیست، چون خطأ این است که من تیری را به سوی هوا یا بسوی پرنده ای پرتاب کردم، ولی اتفاقاً یک نفر از آنجا عبور کرد و به او اصابت کرد و او را کشت، این شبه العمد است. علاوه بر اینکه شبه العمد است و ارتباطی با بحث ما ندارد، خلاف قاعده هم است، چرا خلاف قاعده است؟ چون در بحث آینده خواهد آمد که در شبه العمد اصلاً عاقله ضامن نیست، تمام ضمان مال جناب جانی است، این روایت دلالتش خوب است. پس این روایت دلالتش خوب است، منتها موردش شبه العمد است، علاوه بر اینکه موردش شبه العمد است، خلاف قاعده هم می باشد. در آینده خواهیم خواند که در شبه العمد خود جانی ضامن است نه دیگری. و حال اینکه در اینجا گفته سراغ عاقله می روند و سپس می روند سراغ خود جانی، مگر اینکه بگوییم شبه العمد جناب اعمی، جای خطأ و به منزله خطأ است. به بیان دیگر بگوییم حضرت تصرف در موضوع کرده، یعنی جنایت این آدم شبه العمد است، ولی حضرت فرموده این را به جای خطای محض پذیرید، اگر اینطور باشد، آنوقت این روایت تا حدی می تواند شاهد عرض ما باشد. روایت عمار ساباطی ۳: موثقه عمار الساباطی عن أبي عبيدة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن أعمی فقأ عين صحیح، فقال: «إنَّ عمد الأعمی مثل الخطأ هذا فيه الدية فی ماله، فإن لم یکن له مال فالديه على الإمام و لا يبطل حق امرئ مسلم» الوسائل: ۱۹، الباب ۳۵ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۱. اشکال همان اشکال قبلی بر این روایت هم وارد است و آن اینکه این شبه العمد را می گوید، علاوه بر اینکه شبه عمد است، نسبت به ما نحن فيه هم مشکل است، ما نحن فيه این است که اول عاقله بدهد، اگر عاقله نیست خودش بدهد، ولی این روایت می گوید از اول خودش بدهد. خلاصه این روایت نمی تواند صد درصد قول اول را تایید کند، چون قول اول می گوید دو مرحله ای است، مرحله ای اول عاقله است، در مرحله دوم خودش است، ولی اینها می گوید از اول خودش است. خبر أبي العباس البقاق ۴: خبر أبي العباس البقاق، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الخطأ الذی فيه الدية و الكفارة أهو أن يعتمد ضرب رجل و لا يعتمد قتل - می خواهد بزند، ولی نمی خواهد بکشد؟ فقال: «نعم» قلت: رمی شاة فأصاب إنساناً؟ قال: «ذاك الخطأ الذی لا شك فيه عليه الدية و الكفارة» الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۹. اشکال این روایت هم شبه العمد را می گوید، خلاصه مدعای یک چیز است و این روایات چیز دیگر می گویند، مدعای ما این است که اول عاقله باید بدهد و در مرحله دوم خودش بدهد، ولی این روایات بر عکس است و می گویند اول خود جانی باید بدهد، بعداً سراغ امام (علیه السلام) برویم.

پس قول اول، قولی است که برای خودش شاهی از روایات ندارد. دلیل قول دوم اما روایات قول دوم، قول دوم این است که ابتداءً بر مال عاقله است، اصلاً چیزی بر عهده جانی نیست، اگر عاقله دارد، باید عاقله بپردازند و اگر عاقله ندارد، امام (علیه السلام) باید بدهد، اصلاً جناب جانی در اینجا بدهکار نیست، دوتا روایت هم بر این قول دوم دلالت دارد. بر خلاف چهار روایت قبلی، آن چهار روایت قبلی اولاً مربوط به شبه العمد بود، ثانیاً تطبیق با مدعای ما نمی کرد، چون مدعای ما مرکب بود، یعنی اول باید عاقله بدهد و اگر عاقله نداشت یا نداد، خودش بدهد، این گفت از اول خودش بدهد، اما این دو روایت انصافاً دلالتش بد نیست. روایت سلمه بن کهیل ۱: «فإن لم یکن لفلان بن فلان قرابه من أهل الموصل، و لم یکن من أهلها، و کان مبطلاً فی دعواه، فردّه إلیّ مع رسولی فلان بن فلان، إن شاء الله، فأنا ولیّه و المؤدّی عنه» الوسائل: ۱۹، الباب ۲ من أبواب العاقله، الحدیث ۱. همان گونه که قبلاً بیان شد، کسی در کوفه خطاً جنایت کرده و در کوفه کسی را نداشت، امیر المؤمنین (علیه السلام) این مرد را همراه ماموری در موصل فرستاد که اگر این آدم در موصل عاقله داشت، باید عاقله دیه این آدم را بدهد، اگر در موصل بستگانی نداشت، بر گرد و من خودم می دهم، این شاهد قول دوم است. که اگر واقعاً جانی یا عاقله ندارد یا عاقله اش فقیرند، سراغ جانی نمی روند، سراغ خود امام (علیه السلام) می روند، این روایت خیلی صاف و مستقیم دلالت دارد، منتها خیر سلمه بن کهیل بعضی از فزاهایش قابل قبول نیست. روایت ابی ولاد ۲: ما رواه أبو ولاد قال: قال أبو عبدالله (علیه السلام) فی الرجل یقتل و لیس له ولیّ إلاّ الإمام: «إنّه لیس للإمام أن یعفو و له أن یقتل أو یأخذ الدیه فیجعلها فی بیت مال المسلمین، لأنّ جنایه المقتول کانت علی الإمام و کذلک تكون دیته للإمام المسلمین» الوسائل: ۱۹، الباب ۶۰ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۲. نظر استاد سبحانی چهار روایت دوتا اشکال داشت: اولاً، این روایات شبه العمد را می گوید. ثانیاً، با مدعای ما تطبیق نمی کند، چون مدعا این است که اول سراغ عاقله بروند و اگر عاقله ندارد، سراغ جانی بروند، ولی این چهار روایت مستقیماً گفتند باید سراغ جانی بروند، اما این دو روایت بعدی خوب است. بنابراین، ما با مرحوم محقق و شیخ موافق نیستیم، با قول دیگر موافق هستیم و حضرت امام هم همان را انتخاب کرده. بنابراین، اگر عاقله ندارد، یا عاقله دارد، اما فقیرند و عاجز از پرداخت دیه می باشند، سراغ امام (علیه السلام) می روند که از بیت المال بدهد. المسأله الثامنه: أنّ دیه العمد و شبه العمد فی مال الجانی، لکن لو هرب فلم یقدر علیه أخذت من ماله إن کان له مال، و إلاّ فمن الأقرب إلیه فالأقرب، فإن لم تکن له قرابه أذاها الإمام (علیه السلام) و لا یبطل دم امرئ مسلم. توضیح مسئله هشتم مسئله هشتم این است که اگر انسانی عمداً یا شبه العمد کسی را کشته، ولی پا به فرار گذاشته و رفته به خارج از کشور و حتی به وسیله مأموران بین المللی هم امکان احضارش نیست، در اینجا چه کنیم؟ اگر در خود کشور ثروتی دارد، از ثروت خودش می دهند، اگر چیزی ندارد، بلکه سرمایه را هم همراه خودش برده، در اینجا می گویند: «الأقرب فالأقرب». دیگر در اینجا عصبه لازم نیست، چرا؟ چون این «الأقرب فالأقرب» وارث این آدم هستند، از آنجا که روزی وارث این آدم هستند، پس باید دیه او را بپردازند، حالا اگر این «الأقرب فالأقرب» یا نیست یا امکان ندارد یا نمی شود از آنها چیزی گرفت، در اینجا امام (علیه السلام) از بیت المال می پردازد، این همان بود که گفتیم اصلاً در شبه العمد سراغ عاقله نمی روند، بلکه سراغ خود جانی می روند. دلیل مسئله ۱: صحیحه أب بصیر، قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه؟ قال: «إن کان له مال أخذت الدیه من ماله، و إلاّ فمن الأقرب فالأقرب، فإن لم یکن له قرابه أذاها الإمام، فإنّه لا یبطل دم امرئ مسلم» (الوسائل: ۱۹، الباب ۴ من أبواب العاقله، الحدیث ۱. ۲: صحیحه البزنطی عن أبی جعفر (علیه السلام) فی رجل قتل رجلاً عمداً ثم فرّ فلم یقدر علیه حتی مات قال: «إن کان له مال أخذ منه، و إلاّ أخذ من الأقرب فالأقرب» الوسائل: ۱۹، الباب ۴ من أبواب العاقله، الحدیث ۳، بحث ما در مسئله عاقله به پایان رسید، ولی در عین حال مسئله عاقله نیاز دارد که بیش از این، روی

آن کار بشود. الثالث من اللواحق في الجنايه على الحيوان مرحوم امام می فرماید که ما در این خاتمه سه لواحق داریم، لاحق اول جنین بود، لاحق دوم هم عاقله بود، لاحق سوم جنایت بر حیوان است، اگر کسی جنایت بر حیوان کند، جنایت بر حیوان بر سه قسم است (علی أقسام ثلاثه). الف: گاهی از اوقات «ما يؤکل لحمه» را ذبح می کند، یعنی گاو یا گوسفند مردم را ذبح می کند و شرائط ذبح را هم عمل می کند، اتفاقاً تلفش هم به وسیله تذکيه اش است (الجنايه على ما يؤکل لحمه) ب: الجنايه على ما لا يؤکل لحمه، اما تذکيه بردار است، مانند گرگ و روباه و امثالش، اینها تذکيه بردار است، اما قابل اکل نیستند. ج: جنایت بر حیوانی وارد می کند که نه قابل اکل است و نه تذکيه بردار است، مانند سگ. حضرت امام نخست می خواهد بخش اول را بحث کند، یعنی «ما يؤکل لحمه و یصح ذکاته»

ص: ۷۴

احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احکام جنایت بر حیوانات کسانی که جنایت بر حیوان می کنند، بر سه نوع است: ۱: گاهی حیوانی که بر او جنایت شده، از قبیل «ما يؤکل لحمه» است مانند گاو، گوسفند، بز و شتر. ۲: گاهی حیوانی است که ذکات بر می دارد، یعنی قابل تذکيه است، اما مأکول اللحم نیست، مانند گرگ و روباه و امثالش. ۳: جنایت بر حیوانی می کند که اصلاً تذکيه بر نمی دارد مانند: سگ و خنزیر. فعلاً بحث ما در بخش اول است، یعنی حیوانی که تذکيه بر می دارد و «مأکول اللحم» است. خود همین صنف اول بر دو قسم است: الف: گوسفند مردم را (بدون اجازه) ذبح می کند و پوستش را هم می گیرد و کاملاً آماده می کند و در اختیارش می گذارد، بدون اینکه چیزی از قیمتش کم شده باشد، یعنی اگر به قیمتش افزوده نشده باشد، چیزی از آن کم نشده، در اینجا هیچ چیزی بر گردن این آدم نیست، یعنی صاحب حیوان حق ندارد که از این آدم چیزی بخواهد، چرا؟ چون چیزی از قیمتش کم و کاسته نشده است، البته کار این آدم خلاف شرع است، اما حکم وضعی (ضمان) ندارد. ب: غنم و گوسفند کسی را بدون اجازه اش ذبح می کند و این کار باعث می شود که از قیمت او کم بشود، چرا؟ چون اگر زنده نگهداشته بود، حتماً گران تر می خریدند، پس چه باید کرد؟ در اینجا شیخین (مفید و طوسی) یک قول دارند و فقهای دیگر قول دیگری دارند. گفتار شیخین مرحوم شیخ مفید و طوسی می گویند صاحب غنم و گوسفند ملزم به پذیرش گوسفند خود نیست، یعنی ملزم نیست که بگوید من می پذیرم با ارش. بلکه حق دارد بگوید حالا که گوسفند مرا ذبح کردی، گوشت هایش مال تو، منتها باید قیمت آن را بدهی و من ارش نمی خواهم. قول مشهور مشهور این است که مالک فقط طلب ارش می کند و می گوید حالا که گوسفند مرا کشتی و با این کار خود از قیمتش کاستی، باید ارش آن را به من بدهی. ولی شیخین (مفید و طوسی) می گویند مالک مخیر است فلذا ممکن است ارش را بپذیرد و ممکن است بگوید من قیمت را می خواهم، چون مثلی نیست تا بگوییم مثل را بدهد، بلکه تمام حیوانات قیمی هستند، از این رو ممکن است بگوید من قیمت را می خواهم. بررسی قول مشهور البته حرف مشهور تا حدی منطقی است، می گویند جناب مالک!، ملک مال توست، من که کشتم، از ملک تو که بیرون نیامد، ملک خود را بردار و ببر، نهایت چیز این است که من جنایت کردم و در اثر این جنایت قیمتش را کم کردم، به همین جهت ارش می دهم، این غنم از ملک تو در نیامده. به عبارت دیگر این غنم فعلاً تالف نیست، یک موقع

تالف است، مثلاً لگد می زنم، شیر می ریزد، این تالف است، یا با لگد می زنم، ماست می ریزد، این تالف است، ولی این تالف نیست، بلکه این همان غنم حی است و در اختیار شماست، چون تالف نیست، فلذا در ملک مالک باقی است، غایه ما فی الباب کم کرده ام، باید ارش بدهم. ما در ابتدا فشار خود را روی قول مشهور می گذاریم و می گوئیم این جنس به وسیله ذکات تلف نشده و به اصطلاح مثل شیر ریخته نیست، این تالف نیست، بلکه این همان است، منتها یک مقدار کم شده، فلذا ارش آن را می دهم بررسی کلام شیخین ولی شیخین می گویند مالک مخیر است بین اینکه ارش بگیرد و غنم را قبول کند و بین اینکه بگوید غنم مال خودت باشد، پول غنم مرا بده. دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی این را تایید می کند و ظاهراً هم تاییدش خوب است، چرا؟ چون او می گوید حی و میت با همدیگر متباینین هستند، یعنی همانند پارچه نیست که انسان یک تکه اش را پاره کند، پارچه را اگر انسان پاره کند، پارچه همان پارچه است، منتها کمی عیب پیدا کرده، ولی این سابقاً حی بود و یمشی فی الأسواق، اما الآن مرده است و المیت و الحی متباینان. عرف با کدام قول موافق است؟ ظاهراً عرف با این قول موافق است، یعنی با شیخین موافق است، شما خوب توجه کنید که اگر یک نفر غنم شما را از قلعه در آورد و ذبح کند و سپس ذبح شده اش را به شما برگرداند و بگوید ارش آن را بگیرید، شما خواهید گفت که بنده ی خدا چرا چنین کردی، من نمی خواستم این را ذبح کنی، ولو قیمتش کم شده و شما کم را رعایت می کنی، ولی من این را نمی خواستم، بلکه می خواستم به همان حالت حی و زنده باقی بماند، علی الظاهر عرف با شیخین است، یعنی جناب مالک مخیر است بین قبول الأرش و بین قبول قیمت. علی الظاهر فتوای شیخین در اینجا قوی است، مرحوم آیه الله خوئی هم می فرماید آن حی است و این میت و حی را با میت از قبیل اقل و اکثر نمی شود گرفت، پارچه را اگر پاره کند، از قبیل اقل و اکثر است یا اگر شیشه ی پنجره را بشکند، از قبیل اقل و اکثر است، اما این، از قبیل متباینین است، در حقیقت حکم تالف را دارد، پس چه کنیم؟ یا واقعاً حرف مالک را بپذیرند یا اینکه با همدیگر مصالحه کنند. فرع سوم فرع اول این بود که حیوان را کشتم، چیزی از قیمتش کم نشد. فرع دوم اینکه حیوان را کشتم و با کار من چیزی از قیمتش کم شد، در اینجا دو قول است (ههنا قولان)، مشهور گفتند ارش را بدهد، اما شیخین (شیخ مفید و طوسی) فرمودند که مالک مخیر است بین ارش و بین قیمت. فرع سوم: اگر بنا شد که ما قیمت بدهیم، فرض کنید که در فرع دوم فرمایش شیخین را قبول کردیم و بنا شد که ما قیمت را بدهیم، قیمت کدام را روز را بدهیم؟ آقایان می گویند: «قیمه یوم التلف» یعنی باید قیمت روز تلف را بدهیم، معمولاً همین را می گویند، حضرت امام می فرماید احتمال دارد که اعلی القیم بین یوم التلف و یوم الأداء را بدهیم. مختار استاد سبحانی ولی کسانی که در مبحث بیع ما بودند، من معتقدم که مطلقاً یوم الأداء است و در این رابطه یک بیانی دارم که بیان شیرینی است. چطور؟ من این مطلب را در مسجد سلماسی به حضرت امام عرض کردم و گفتم پیغمبر فرمود: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» این عین بر گردن گیرنده است، تا کی؟ حتی تؤدی، ما دامی که ادا نکرده است، مسئول عین است، حتی موقعی که تلف کرده، باز هم مسئول عین است، یعنی ما دامی که ادا نکرده مسئول عین است، تبدیل به قیمت نمی شود، چون که حضرت می فرماید: تبدیل به قیمت حتی تؤدی است، «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»، این عین بر گردن انسان است مطلقاً، حتی اگر تلف هم بشود، مسئول عین است و این عین هنوز هم تبدیل به مثل و قیمت نشده است، کی تبدیل می شود به مثل و قیمت؟ حتی تؤدی. اشکال ما این اشکال را خدمت امام (ره) عرض کردیم و ایشان بعد از مدتی جواب داد، من در اینجا یک اشکالی به ایشان کردم و گفتم این حدیث که شما چنین معنا می کنید که عین بر ذمه ی انسان است (البته همگی این را می گویند که عین بر ذمه انسان است)، من به ایشان عرض کردم که «عین» شخصی است و شخص معنا ندارد که بر ذمه باشد، همیشه کلی بر ذمه است نه شخص، کلی در ذمه است، مثلاً من سلف می فروشم یک خروار گندم، آن بر ذمه من است، اما در اینجا کلی نیست، در اینجا شخصی است. به

بیان دیگر خارج ظرف جزئیات است، ذمه هم ظرف کلیات است و آنچه در اینجا تلف شده است، یک امر کلی نیست (لیس امراً کلیاً بل امراً شخصياً). بنابراین، تفسیر این حدیث به این معنا صحیح نیست. جواب حضرت امام از اشکال من چنین جواب دادند و فرمود: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» یعنی مسئولیت این عین، نه اینکه مراد این باشد که این عین بر ذمه من بیاید، عین هیچگاه بر ذمه کسی نخواهد آمد، زیرا ذمه ظرف کلیات است و خارج هم ظرف شخصیات می باشد (الذمم ظرف للکلیات و الخارج ظرف للشخصیات). آنگاه ایشان یک مثالی زد که ما را قانع کرد و آن عبارت بود از کفالت، کفالت این است که به دادگاه می روم و می گویم فلانی را از زندان آزاد کنید، من کفیل، آیا معنای اینکه من کفیل این است که مکفول عنه بر ذمه بیاید؟ نه، بلکه معنای کفالت این است که هر موقع رئیس دادگاه از من خواست، او را حاضر کنم، در کفالت مسئولیت است. بنابراین، حرف ما درست شد، «علی الید ما أخذت»، یعنی «ید» مسئول این عین است، یعنی حتی اگر عین تلف هم شده باشد، باز «ید» مسئول عین است، دادگاه می گوید تو مسئول عین هستی، تا کی؟ حتی تؤدی، یعنی روزی که می خواهی ادا کنی، روزی که می خواهد ادا کند، اگر مثلی باشد، مثلش را می دهد و اگر قیمی باشد، قیمتش را می دهد (یتبدل إلى القیمه). بنابراین، میزان قیمت یوم ادا می باشد مطلقاً. خلاصه اینکه تا اینجا سه فرع را خواندیم: الف: اگر غنم (گوسفند) را بکشم و چیزی از قیمتش کم نشود، «لا شیء علی» یعنی چیزی بر گردنم نیست. ب: ولی اگر غنم را بکشم و چیزی از قیمتش کم بشود، در اینجا دو قول است، ما گفتیم باید قیمت را بدهد. ج: حال که می خواهد قیمت را بدهد، آیا قیمت یوم التلف را بدهد، یا أعلى القیم را بدهد، یا اینکه قیمت یوم الأداء را بپردازد؟ اگر بگوییم قیمه یوم التلف، این معنا ندارد، چون یوم التلف هنوز من مسئول عین هستم، أعلى الأعلى القیم هم معنا ندارد، زیرا من هنوز مسئول عین هستم، با این حال چطور أعلى القیم را بدهم، کی مسئولیت من تبدیل می شود به قیمت یا به مثل؟ روزی که در دادگاه حاضر می شوم و می خواهم پول بدهم، آن روز اگر عینش است باید عینش را بدهد و اگر مثلش است، مثلش را بدهد و اگر هیچکدام نیست، قیمتش را می دهد. متن تحریر الوسيله الأول: ما یؤکل فی العاده کالأنعام الثلاثه و غیرها، فمن أتلف منها شیئاً بالذکاه لزمه التفاوت بین کونه حیاً و ذکياً، ولو لم یکن بینهما تفاوت فلا شیء علیه و إن کان آثمًا، ولو أتلفه من غیر تذکیه لزمه قیمه یوم إتلافه، و الأحوط أعلى قیمتی یوم التلف و الأداء، ولو بقی فیهِ ما ینتفع به کالصوف والوبر و غیرهما مما ینتفع به من المیتة فهو للمالک، و یوضع من قیمه التالف التي یغرمها. شرح کلام امام أما الأمر الأول: فمن أتلف شیئاً مما یؤکل عاده کالغنم و البقر و الإبل بالذکاه علی وجه لا یخرج عن المالیة فهو علی صورتین: تاره تنقص قیمته حیاً و ذکياً فعندئذ ینبغ علیه أداء ما به التفاوت بین کونه حیاً و ذکياً کما هو الحال فی کل من جنی علی ملک الغیر علی نحو لم یخرجه عن المالیة فالعین للمالک و الأرش علی الجانی. و تاره أخرى لا یورث العمل تفاوتاً فی القیمه بین الحالتین فلا شیء علی الفاعل غیر أنه آثم بالتصرف فی مال الغیر. ثم إن المشهور فیما إذا أتلف بالذکاه ما یصح لصاحبه الانتفاع به، هو الأرش، فهو مالک للعین غیر أن له علی الجانی قیمه التفاوت بین الحی و الذکی و قد تقدم، خلافاً للشیخین حیث جعلوا المالک مخیراً بین الأمرین. قال المفید: فإن أتلف ما یحصل مع تلف نفسه لصاحبه الانتفاع به علی وجه من الوجوه، کان صاحبه مخیراً بین أن یأخذ منه قیمته حیاً یوم أتلفه، أو یأخذ منه أرش إتلافه و هو ما بین قیمته حیاً و متلفاً. (المقنعه: ۷۶۹) و قال الشیخ: فإن أتلفه علی وجه یمکنه الانتفاع به، کان صاحبه مخیراً بین أن یلزمه قیمته یوم أتلفه، و یسم إلیه ذلک الشیء، أو یطالبه بقیمه ما بین کونه متلفاً و کونه حیاً. (النهایه: ۷۸۰) و ربما یوجه کلامهما بأن الجانی «أتلف أهم منافعه فهو حینئذ بحکم التالف». یلاحظ علیه: بان التالف بعض المنافع لا کلها، فالأنسب للقواعد بقاء الحیوان علی ملک المالک و وجوب أداء الأرش علی المالک. و مع ذلک کله یمکن القول بأن للمالک إلزام المتلف بالقیمه نظراً لما ذکره المحقق الخوئی و قال: لأن الحیوان الحی بنظر العرف مباین للحیوان المیت، فلو أتلفه بالتذکیه

كان ذلك من التلف عندهم فيضمن و عليه فللمالك حق إزام المتلف باعطاء القميه و ليس له حق الامتناع عن ذلك و عليه بناء العقلاء. (مباني تكمله المنهاج: ۲/۴۲۵). و سيأتي من المصنّف نفس هذا الحكم في خصوص ما لا يؤكل لحمة عاده كالحمير و نحوه في «المسألة الرابعة» فانتظر. و أما الأمر الثاني: فلو أتلّف الحيوان من غير تذكيه، بحيث خرج عن الماليه عرفاً، فأصبح كالتلف لزم الجاني القيمه. اما امر سوم كه قيمت چه روزی را بدهيم؟ البته امام (ره) در صورت سوم مسئله را مطرح کرده و آن اينکه ميته کند، ولی بنده حتى در آن صورت هم كه بنا شد به قول شيخين قيمت بدهد، آنجا هم مطرح می کنم، تصور نشود كه من در آنجا گفتم، اما اينجا نگفتم. فرق نمی کند چه در آن صورتی كه ميته باشد، بحث خواهيم كرد كه قيمه يوم التلف أو قيمه يوم الأداء أو أعلى القيم، هكذا در آن صورتی كه شيخين گفتند، بايد قيمت بدهد مثل غنم، آنجا نیز همين بحث است. و أما الأمر الثالث: إذا وجبت عليه القيمه فما هو الملاك في حدّها؟ فالمحقق و المصنّف قالا بأنّها قيمه يوم الإنلاف، و احتاط المصنّف بأنّ الواجب أعلى قيمتي يوم التلف و الأداء، و لكن الحق عندنا قيمه يوم الأداء، - على ما حققناه في بحوثنا في البيع - (أحكام البيع في الشريعة الإسلامية الغراء: ۱/۳۲۷-۳۲۸). لأنّ المتلف مسؤول عن العين إلى يوم الأداء دون القيمه، قام بأداء العوص تنقلب المسؤوليه عن العين إلى القيمه و تتعين قيمه يوم الانقلاب، و هذا هو الظاهر من النبوي المعروف: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» فهي المسؤوله عن العين إلى يوم الأداء و إنّما تنقلب المسؤوليه من العين إلى القيمه في يوم الأداء. نعم لو بقي من العين ما ينتفع به كالصوف و الشعر و الوبر و الريش مما ينتفع به من الميتة فهو باق على ملك المالك غايه الأمر ينبغي أن يوضع من قيمته. المسألة الأولى: ليس للمالك دفع المذبوح لو ذبح مذكاه و مطالبه المثل أو القيمه، بل له ما به التفاوت. اين مسئله رد شيخين است نه چیز تازه ای، منتها من فرمایش شيخين را در گذشته گفتم، ولی حضرت امام (ره) در اين مسئله ی اولی حرف شيخين را رد می کند كه حق مطالبه قيمت را ندارد، بايد غنم را بپذیرد با تفاوت.

ص: ۷۵

احكام جنایت بر حیوانات كتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احكام جنایت بر حیوانات جنایت بر حیوان بر سه قسم است: ۱: گاهی حیوان مأکول اللحم است، مانند غنم، بقر و امثالش، و جنایتش هم به وسیله تذکیه یا غیر تذکیه است. ۲: قسم دوم این است كه مأکول اللحم نیست، اما قابل تذکیه است، مانند: گرگ، روباه و امثالش، آنهم همين اقسام را خواهد داشت. ۳: قسم سوم این است كه جنایت بر حیوانی می کند كه قابل تذکیه نیست، مانند سگ، خنزیر و امثالش. ولی بحث ما فعلاً در قسم اول است، یعنی حیوانی كه مأکول اللحم باشد و این خودش انواعی دارد، گاهی تذکیه می کند، از قيمت كم می شود، این همان بود كه در جلسه قبل بحث كردیم و در این جلسه هم حضرت امام به آن اشاره می کند. دوم این است كه از قيمتش چیزی كم نشود. سوم این است كه جنایت کند، اما نه با تذکیه، بلکه حالت ميته پیدا کند. بنابراین آن حیوانی كه مأکول اللحم است، هر سه صورتش را مطرح كردیم، تذکیه بشود و چیزی از قيمتش كم نشود، تذکیه باشد، قيمتش كم بشود، یا اصلاً تذکیه نباشد و حالت ميته به خود بگیرد. در جلسه گذشته يك بحثی را مطرح كردیم بين شيخين و دیگران و گفتیم در دو جا می تواند بحث اینها مطرح بشود، یکی در همان غنم، تذکیه کند و قيمتش كم بشود، مشهور می گوید ارش دارد، غیر مشهور می گوید مالک مخیر است بين ارش و قيمت، این

مسئله در آنجا مطرح است، باز در جای دیگر هم مطرح است، کجا؟ اگر حیوانی را که قابل تذکیه است، اما مأكول اللحم عادی نیست، آیا در آنجا هم ارش بگیرد یا باید قیمت بگیرد؟ غرض اینکه این بحث ما اختصاص به غنم ندارد، بلکه در غیر غنم جاری است. هرگاه با تذکیه قیمت حیوان کم بشود مسئله ای را که الآن می خوانیم راجع به بحث دیروز ماست، که اگر با تذکیه قیمتش کم بشود، هل ههنا أرش أو ههنا قیمه؟ دیدگاه امام خمینی (ره) حضرت امام تابع مشهور است و می فرماید ارش است و طرف نمی تواند جانی را ملزم به قیمت کند. المسأله الأولى: لیس للمالک دفع المذبوح لو ذبح مذکاه و مطالبه المثل أو القیمه، بل له ما به التفاوت. شایسته بود که حضرت امام این را در خود همان متن می گفت، همانجا که این مسئله را متذکر شد و گفت ارش بدهد، همین را هم در آنجا می گفت و حال آنکه جداگانه آورده است. خلاصه ایشان این مسئله را در متن متذکر شد و گفت ارش، خوب بود که این را در همانجا متذکر شود و بگوید ارش است، ولی مالک حق ندارد ایستادگی کند و بگوید من مثل یا قیمت می خواهم. متن تحریر الوسیله الأول: «ما یؤکل فی العاده کالأنعام الثلاثه و غیرها، فمن أتلف منها شیئاً بالذکاه لزمه التفاوت بین کونه حیاً و ذکیاً»، حقیقت این بود که این مسئله اولی را در اینجا ادغام کند و بگوید: لیس للمالک دفع المذبوح لو ذبح مذکاه و مطالبه المثل أو القیمه، بل له ما به التفاوت. بنابراین، این مسئله تتمه ی آن سطر دوم است. پس این مسئله اولی از نظر رسم العبارة، باید ذیل همان مسئله باشد، در جلسه گذشته ما این را از آیه الله خوئی نقل کردیم که ایشان می گوید او حق دارد که این مسئله را بگوید، چرا؟ لوجود المباین بین المذبوح و غیر المذبوح، بگوید این مال نیست، زیرا شما این را ذبح کردید، چون من غنمی را می خواستم که: «یاکل یمشی» و حال آنکه غنم مذبوح، «لا یأکل و لا یمشی» مباین است فلذا من قیمت را می خواهم نه گوشتش را، المسأله الثانیه: لو فرض أنه بالذبح خرج عن القیمه فهو مضمون کالتالف بلا تذکیه. این راجع به مسئله غنم است، غنم سه حالت دارد: الف: گاهی از قیمتش چیزی کم نمی شود. ب: گاهی بوسیله ذبح از قیمتش کم می شود. ج: گاهی به گونه ای است که به طور کلی از قیمت می افتد. البته در غنم این مطلب یک کمی مشکل است، ولی در «حمار» این مسئله است، یعنی اگر انسان حمار کسی را ذبح کند، به کلی از قیمت می افتد، چرا؟ چون هر چند حمار مأكول اللحم است، ولی مردم عادتاً از گوشت حمار تنفر و اشمزاز دارند و آن را نمی خورند، مگر اینکه عام المجاعه باشد. حتی ممکن است در غنم هم این حرف را بزیم، غنمی که یکنوع بیماری داشته، اگر زنده بود قابل درمان و معالجه بود، اما الآن که آن را ذبح کرده اند، دیگر کسی لحمش را نمی خورند. خلاصه این هم شق سوم از فرض اول بود، یعنی حیوان مأكول اللحم را تذکیه کرد، گاهی از قیمتش اصلاً چیزی کم نمی شود، گاهی از قیمتش کم می شود، گفتیم در آنجا دو قول است، گاهی به کلی از قیمت می افتد، حضرت امام (ره) در اینجا می فرماید کالتالف، مانند غنمی که گرفتار بیماری شده و اگر در همان حال او را بکشند، کسی از گوشت او نمی خورد، فلذا مانند تالف می شود، اما اگر زنده بماند، قابل درمان و معالجه است و فلذا قیمت دارد. پس جایگاه هر دو مسئله روشن شد، اولی راجع به همان غنمی بود که قیمتش کم شده، دومی راجع به غنمی بود که بعد از ذبح به کلی از اینکه از قیمت افتاده است، چرا؟ بخاطر مرضی و امثالش. پس غنم اگر قیمت کم شد، در آن دو قول است، اگر از قیمتش چیزی کم نشد، در اینجا یک قول است، اگر به کلی از قیمت افتاد، مسلماً در اینجا مثل یا قیمت است. مسأله سوم مسئله سوم باز هم در باره ما یؤکل لحمه است و آن این است که جنایت کرد، ولی نکشت، بلکه چشمش را در آورد یا جنین بهیمه را سقط کرد، مثلاً بهیمه آبستن بود، این آدم کاری کرد که بچه ی خود را سقط کند، حضرت امام این مسئله را مطرح می کند. قانون کلی است که اگر انسان نسبت به حیوان جنایت کند بدون اینکه حیوان بمیرد، در اینجا ارش می گیرند، ولی راجع به این دو مورد روایت داریم که اگر کسی چشم غنمی را در بیاورد، در آنجا ربع ثمن است، و اگر کاری کند که حیوان بچه اش را سقط کند، در آنجا عشر ثمن است. امام در مقابل

روایات قرار گرفته است، اما در دو مورد، یکی اینکه چشم حیوان را در بیاورد، دیگری اینکه سبب سقط جنین حیوان بشود، ضابطه می گوید ارش بدهد، یعنی قاعده این است که هر جنایت بر حیوانی که مایه مرگ آن نشود و حیاتش استقرار داشته باشد، ارش دارد، ولی در این دو مورد روایت داریم که در چشم ربع است و در سقط جنین عشر است، در اینجا چه کنیم؟ دیدگاه امام خمینی (ره) امام می فرماید ما در اینجا ناچاریم که جمع بین الأمرین کنیم، اگر ارش زیاد است، ارش را بدهد، اگر ربع و عشر زیاد است، باید آن را بدهد، چرا؟ تا عمل به هر دو کرده باشیم، یعنی هم عمل کرده باشیم به روایات و هم عمل کرده باشیم به ضابطه. چون ضابطه می گوید ارش دارد، روایات می گوید ربع ثمن یا عشر ثمن، پس چه کنیم؟ باید بگوییم در این مورد اکثر الأمرین را می گیریم، اگر ارش زیاد تر است، آن را می گیریم، اگر ربع زیاد است، ربع را می گیریم.

متن مسئله المسأله الثالثه: لو قطع بعض أعضائه أو كسر شيئاً من عظامه مع استقرار حياته فللمالك الأرش، و مع عدم الاستقرار فضمان الاتلاف، لكن الأحوط فيما إذا فقئت عين ذات القوائم الأربع أكثر الأمرين من الأرش و ربع ثمنها يوم فقوت، كما أن الأحوط في إلقاء جنين البهيمة أكثر من الأرش و عشر ثمن البهيمة يوم الألق. بيان استاد سبحانی لو قطع بعض أعضائه (كالأذن) أو كسر شيئاً من عظامه فللمالك الأرش، لأن العين باقية في ملكه غاية الأمر له التفاوت ما بين قيمته. نعم كانت الجنایه سبباً لعدم استقرار الحياه فيكون حكمه حكم التالف يضمن قيمته يوم الأداء، على ما قلناه. هذه هي الضابطه الكليه في الجنایه على الحيوان القابل للذكاه غير أنه ورد بعض الروایات تحديد الأرش عند الجنایه على بعض الأعضاء كالجنایه على العين أو جنين البهيمة. أمّا الأولى فقد عقد صاحب الوسائل باباً باسم: باب أن في عين الدابة ربع قيمتها يوم الجنایه، و نقل فيه روایات أربع. روایات ۱: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن أبان (ابان بن عثمان) عن أبي العباس قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): «من فقأ عين دابه فعليه ربع ثمنها» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۷ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۱، ۲: و عنه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبدالله (عليه السلام) أسأله عن روايه الحسن البصرى يرويها عن علي (عليه السلام) في عين ذات الأربع قوائم إذا فقئت ربع ثمنها، فقال: «صدق الحسن. قد قال علي (ع) ذلك». همان مدرک، الحديث ۲، ۳: و عنه، عن ابن أبي عمير، عن عاصم، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر (ع) قال: «قضى علي (عليه السلام) في عين فرس فقئت ربع ثمنها يوم فقئت العين» همان مدرک، الحديث ۳، ۴: و بإسناده عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبدالله بن عبدالرحمن، عن مسمع بن عبدالملك، عن أبي عبدالله (عليه السلام): «أن علياً عليه السلام قضى في عين دابه ربع الثمن» همان مدرک، الحديث ۴، حضرت امام (ره) در اینجا قائل به ترجیح نیست، از این طرف ضابطه می گوید ارش است، از آن طرف روایات می گوید ربع عشر است، مسلماً ربع و عشر با ارش فرق می کنند، گاهی ارش بالاتر است و گاهی ربع بالاست، چه کنیم؟ ایشان عمل به احتیاط کرده و فرموده اکثر الأمرین را می گیریم، هر کدام بیشتر است، همان را می گیریم، قطعاً برای ما برائۀ الذمه برای ما حاصل می شود. پرسش ممکن است کسی بگوید اینجا از قبیل اقل و اکثر استقلالی است و در اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر برائت جاری می کنند؟ پاسخ ما سابقاً این مسئله را مطرح کردیم و گفتیم مصداق مطرح نیست، عنوان مطرح است، مثلاً من در ما «نحن فيه» نمی دانم که آیا ارش بدهکارم یا ربع و عشر بدهکار می باشم، این دو عنوان با همدیگر متباینین اند و در متباینین همگی قائل به احتیاط می باشند، مثلاً در روز جمعه نمی دانم که ظهر واجب است یا جمعه؟ باید هر دو را بخوانم، در اینجا مصداق میزان نیست، بلکه عنوان میزان است فلذا دوران امر بین المتباینین است و در دوران امر بین المتباینین همگی قائل به احتیاط می باشند نه قائل به برائت، چون از قبیل اقل و اکثر استقلالی نیست. پس بحث ما در قسم اول (که ما یؤکل لحمه بود) به پایان رسید. القسم الثانی: ما لا یؤکل لحمه قسم دوم این است که لحم و گوشت آن خوردنی نیست، ولی تذکیه بردار است مانند گرگ، روباه و امثالش و غیر آنها، یعنی حیواناتی که

خوردن گوشت آنها حرام است، ولی قابل تذکیه هستند، اگر کسی بر یک چنین حیواناتی جنایت وارد کند، این هم انواع و اقسامی دارد، چطور؟ همان گونه که در بقیه صوری را فرض کردیم، در اینجا هم صوری است، مثلاً در غنم گفتیم گاهی قیمتش کم نمی شود، گاهی قیمتش کم می شود، گاهی به کلی از قیمت می افتد، در اینجا نیز همین مسئله مطرح می شود. بیان استاد سبحانی ۱: فإن أتلفه بالذکاه علی وجه لا ینتفع به عرفاً فهو کالتالف یضمن القیمه. ۲: لو أتلف بالذکاه بعض منافعہ و مع ذلک بقی قابلاً للانتفاع- امام (ره) می فرماید باید در اینجا ارش بدهد، آقای خوئی، مفید و شیخ طوسی می گویند مالک حق دارد که مثل یا قیمت را مطالبه کند و یا همان را قبول کند-، فیه الأرش عند المشهور و المصنّف، و یحتمل إلزام المتلف بتمام القیمه علی ما مرّن السید الخوئی (قدس سره). ۳: لو قطع جوارحه و کسر عظامه مع استقرار حیاته- یا یا عضو دیگری گرگ یا روباه را شکست-، فیه الأرش. ۴: لو أتلفه بغير ذکاه، فهو تلف حقیقه ضمن قیمته حیاً یوم إتلافه عند المصنّف، و یوم الأداء عندنا. الثانی: ما لا یؤکل لحمه لکن تقع علیه التذکیه کالسباع، فإن أتلفه بالذکاه ضمن الأرش، و کذا لو قطع جوارحه و کسر عظامه مع استقرار حیاته- اینجا هم ارش دارد-، و إن أتلفه بغير ذکاه ضمن قیمته حیاً یوم إتلافه، و الأحوط أكثر الأمرین من القیمه یوم إتلافه و یوم أدائها، و یستثنی من القیمه ما ینتفع به من المیتة کعظم الفیل. دیدگاه امام خمینی (ره) امام در اینجا قائل به احتیاط است و می گوید اکثر الأمرین را بدهد، ولی ما قائل به قیمت یوم الأداء هستیم و می گوئیم تا یوم الأداء این آدم ضامن عین است. سابقاً در «ما یؤکل لحمه» گفتیم، اگر پوستش به درد بخورد، از قیمت کم می کنند، در اینجا هم اگر سباع مانند فیل است، فلذا چنانچه فیلی را بکشند، مسلماً دندان و شاخش قیمت دارد، اینها را از قیمت کم می کنند. خلاصه آنچه را که ما در ما یؤکل لحمه گفتیم، در ما لا- یؤکل لحمه نیز جاری است، منتها در آنجا قابل اکل است، اما در اینجا قابل اکل نیست. المسأله الرابعه: إن کان المتلف ما یحل أکله لکن لا یؤکل عاده کالخیل و البغال و الحمیر الأهلیه کان حکمه کبغير المأكول، لکن الأحوط فی فقاً عینها ما ذکرنا فی المسأله الثالثه. این مسئله چهارم بر می گردد به همان قسم اول و حال آنکه ما از قسم اول فارغ شدیم، قسم اول عبارت بود از: ما یؤکل لحمه، منتها «ما یؤکل» دو جور است: الف: گاهی یؤکل عاده، مانند غنم، بقر و امثالش. ب: گاهی یؤکل و لکن لا عاده، مانند حمار و اسب، اینها هر چند خوردن گوشت شان حلال است، منتها عاده کسی گوشت آنها را نمی خورد مگر در عام المجاعه، یعنی سال قحطی و گرسنگی. اینها حکم سباع را دارند و با سباع هیچ فرقی ندارند. المسأله الخامسه: فیما لا یؤکل عاده لو أتلفه بالتذکیه لا یعتبر لحمه مما ینتفع به فلا یستثنی من الغرامه، نعم لو فرض أنّ له قیمه کسنة المجاعه تستثنی منها. اگر حمار و الاغ را سر برید و تذکیه کرد، ولی معمولاً مردم گوشت آن را نمی خورند، آیا می تواند قیمت گوشت آن را کم کند و بگوید قیمت این حمار یکصد دینار است و پنج دینارش هم پول گوشتش است؟ نمی تواند پول گوشتش را کم کند، چرا؟ چون فرض این است که گوشتش را جای نمی خردند، مگر اینکه عام المجاعه و گرسنگی و قحطی باشد.

ص: ۷۶

احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام جنایت بر حیوانات در آغاز بحث عرض کردیم که حیوان بر سه قسم است: الف: یک قسم این است که هم

لحمش قابل اکل است و هم قابل تذکيه می باشد، احکام آن را خواندیم. ب: قسم دوم این بود که: «لا یؤکل لحمه» و لکن قابل تذکيه می باشند مانند سباع. این قسم را هم خواندیم و از بحث آن فارغ شدیم، اینک وارد قسم سوم می شویم. ج: قسم سوم این است که: «لا یؤکل لحمه و لا یذکی» یعنی نه لحمش خوردنی و قابل اکل است و نه قابل تذکيه می باشد، مانند کلب و سگ. اقسام کلب در زمان سابق، بیش از چهار قسم نبود و آنها عبارت بودند از: ۱: کلب الصّید، سگ شکاری. ۲: کلب الغنم، سگ گله. ۳: کلب الحائط، سگ خانگی. ۴: کلب الزرع، سگ زراعت. بنابراین، هر چهار قسم را باید بحث کنیم، ولی اقسامی را که حضرت امام مطرح کرده اند، تابع همان تقسیم قبلی است که در کلمات فقها هم است. ولی در زمان و عصر ما کلب اقسام دیگری هم پیدا کرده که در زمان سابق نبود مانند: سگ مرده یاب یا زنده یاب، مثلاً در جاهایی که زلزله می آید، برای اینکه بدانند آیا زیر آوار جنازه ای هست یا نیست، سگ هایی را آموزش داده اند تا خیر دهند که آیا جثه ای زیرا آورا هست یا نیست؟ همچنین سگ هایی است که از وجود مواد منفجره یا مواد مخدر خیر می دهند و هکذا سگ های مین یاب، فلذا باید اینها را هم بحث کنیم، ولی ما فعلاً همان چهار قسمی را که حضرت امام مطرح کرده اند بحث می کنیم. بررسی حکم کلب الصّید اولی که کلب الصّید است، در باره کلب الصّید از دو جهت باید بحث کنیم، یکی اینکه عنوان چیست، آنگاه بحث کنیم که دیه اش چه قدر است؟ الأول: ما هو الموضوع؟ بحث اول این است که موضوع کدام است؟ آیا سگ موضوع است، یا کلب الصید موضوع است یا کلب الصّید السلوقی میزان است یا کلب الصّید السلوقی المعلم میزان است؟ غرض این است که باید ببینیم در روایات ما موضوع چیست؟ در روایات ما موضوع چنین است، در برخی از روایات کلب الصّید آمده، یعنی موضوع را کلب الصّید قرار داده است. در برخی هم الکلب السلوقی آمده است. همان گونه که می دانید، «سلوق» یک منطقه ای است که در کشور یمن واقع شده و غالباً سگ های آنجا سگ های شکاری است. پس در برخی از روایات میزان کلب الصّید است، در بعضی از روایات الکلب السلوقی وارد شده، در روایت سوم هر دو را آورده است، یعنی کلب الصّید السلوقی، اگر میزان کلب الصّید باشد، که هیچ! اما اگر میزان دومی باشد، یعنی دیه الکلب السلوقی، آنوقت خواهیم گفت که سلوقی هم بر دو قسم است، چون ممکن است کلبی، هم سلوقی باشد هم شکاری، چنانچه عکسش هم ممکن است، یعنی ممکن است کلبی، سلوقی باشد، یعنی مال آن منطقه باشد، اما شکاری نباشد، شکاری آموزش می خواهد، زیرا سگ بالطبع دارای یک چنین هنری نیست، بلکه این هنر را از طریق آموزش ها مکرر به دست می آورند، اگر میزان دیه کلب السلوقی باشد، حتی سگی که سلوقی است، اما شکاری نیست داخل در موضوع است، روایت سوم می گوید تنها سلوقی بودن میزان نیست، بلکه کلب الصّید السلوقی میزان است، حتی کلمه ی صید را هم در کنارش آورده. «علیّ أیّ حال» هل المیزان کلب الصّید، أو المیزان کلب السلوقی، أو المیزان کلب الصّید السلوقی؟ ذوق فقهی در اینجا ایجاب می کند که اولاً مشکل اولی را حل کنیم، کلب السلوقی که می گویند، چون غالباً سگ های آنجا شکاری بوده، این مطلق منصرف به فرد غالب است، آقایان می گویند یکی از علائم انصراف یا کثره الاستعمال است یا کثره الوجود است؟ اینجا کثره الوجود است، مشکل دومی را حل کردیم و گفتیم کلب سلوقی هر سلوقی را نمی گوید، بلکه این مطلق منصرف به اغلب افراد است. پس مشکل دومی حل شد، باقی می ماند مشکل اولی و سومی، اولی کلب الصّید بود، سومی هم کلب الصّید السلوقی است. باید توجه داشت که اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست، یعنی در مثبتین حمل مطلق بر مقید نمی کنند، چرا؟ چون هنوز ثابت نشده که وصف دارای مفهوم است. به بیان دیگر قید دارای مفهوم است، اما وصف معلوم نیست که دارای مفهوم باشد، لعلّ حضرت که قید سلوقی را آورده، چون مورد ابتلائی طرف بوده یا سائل از آن سوال کرده است، و ما در بحث اصول ثابت کردیم که وصف دارای مفهوم نیست، چرا؟ به جهت اینکه دلیل نداریم که حکم دائر مدار وصف است، لعلّ این قید، از قبیل قید وارد در

مورد غالب است یا مورد سوال طرف یا مورد حاجت طرف است. پس مشکل هر سه روایت حل شد، اول کلب الصّید، دوم کلب السلوقی، گفتیم مطلق منصرف به سگ شکاری است، روایت سوم اگر گفته کلب الصّید السلوقی، سلوقی در اینجا مفهوم ندارد، «فصار الموضوع مطلق کلب الصّید». خیلی روشن است، گفتیم سلوقی منصرف است به صائد، سومی را هم حل کردیم و گفتیم قید دارای مفهوم نیست، اگر دارای مفهوم نباشد، «فصار الموضوع مطلق کلب الصّید». پس معلوم شد که موضوع عبارت شد از: «کلب الصّید» نه «کلب السلوقی» و نه «کلب الصّید السلوقی». مقام دوم اما مقام الثانی، مقام دوم این است که دیه اش چه مقدار است؟ در اینجا چند روایت داریم که می گویند: «أربعون دیناراً»، یعنی اگر کسی کلب الصّید را بکشد، دیه اش چهل درهم است (أربعون درهماً)، مشهور هم به همین عمل کرده اند، مخالف هم ندیدیم. ولی در مقابل این سه روایت، روایتی داریم که می گوید قیمت گذاری می شود، قیمتش هر مقدار که باشد، باید همان را بپردازد، ذوق فقهی ایجاب می کند که قول دوم را انتخاب کنیم، چرا؟ چون سگ یک جنسی است از اجناس، قیمت ثابت ندارد، اگر در زمان رسول خدا و ائمه اطهار (علیهم السلام)، قیمتش چهل درهم بوده، این دلیل نمی شود که در زمان و عصر ما هم چهل درهم باشد، ممکن شرع بگوید چهل درهم و حال آنکه در بازار آزاد قیمتش یکصد درهم باشد، چه کنیم با این روایات؟ بیان صاحب جواهر صاحب جواهر می گوید حتی یک نفر هم با این روایات مخالفت نکرده، مگر ابو علی (که اسکافی باشد)، از این طرف روایت دیگر که می گوید قیمت گذاری می شود (یقوم)، مطابق ذوق فقهی است. صاحب شرائع می گوید ممکن است ما از نظر سند قائل به ترجیح باشیم. روایات ۱: محمد بن الحسن باسناده عن علی بن ابراهیم، عن ابی عمیر، عن ابراهیم بن عبد الحمید، عن الولید بن صبیح، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «دیه الكلب السلوقی أربعون درهماً. أمر رسول الله (صلی الله علیه و آله) بذلك أن یدیه لینی خزیمه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۱، ۲: و عنه، عن ابیہ، عن محمد بن حفص، عن علی بن ابی حمزه - در این سند، ابی حمزه بطائنی است و راوی از او محمد بن حفص است، محمد بن حفص هم مشترک است بین چند نفر که اکثر شان موثق نیستند، فقط یکی از آنها موثق است و آن محمد بن حفص است که وکیل ناحیه بوده - عن ابی بصیر، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «دیه الكلب السلوقی أربعون درهما جعل ذلك ل رسول الله صلی الله علیه و آله، و دیه کلب الغنم كبش، و دیه کلب الزرع جریب من بر، و دیه کلب الأهل فقیر من تراب لأهله» همان مدرک، الحدیث ۲، ۳: و عنه، عن ابیہ عن النوفلی، عن السکونی، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين - علیه السلام - فیمن قتل کلب الصّید، قال: یقومه، و كذلك البازی و كذلك کلب الغنم، و كذلك کلب الحائط» همان مدرک، الحدیث ۳، ۴: محمد بن علی بن الحسن باسناده عن ابن فضال، عن بعض أصحابه عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «دیه کلب الصّید أربعون درهماً، و دیه کلب الماشیه عشرون درهما، و دیه الكلب الذی لیس للصيد و لا للماشیه زنبیل من تراب علی القاتل أن یعطى و علی صاحبه أن یقبل» همان مدرک، الحدیث ۴، ۵: و فی (الخصال) عن ابیہ، عن سعد، عن أحمد بن ابی عبد الله، عن الحسن بن علی بن فضال، عن عبد الله بن بیر، عن عبد الأعلى بن أعین، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «فی کتاب علی (علیه السلام): دیه کلب الصّید أربعون درهماً» همان مدرک، الحدیث ۵، ۶: و عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابیہ، عن ابن ابی عمیر، عن ابراهیم بن عبد الحمید، عن الولید بن صبیح، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «دیه کلب الصّید السلوقی أربعون درهماً» همان مدرک، الحدیث ۶، حال ما در اینجا چه کنیم؟ مشهور همان قول «أربعون درهماً» را گرفته اند، به این روایت که می گوید «یقوم» هیچکس عمل نکرده است، ولی بعید نیست رسول گرامی که فرموده چهل درهم، جنبه ی تعبدی داشته باشد، در همان زمان قیمتش چهل درهم بوده، نه اینکه رسول خدا آمده تعبداً گفته چهل درهم و لو در بازار آزاد بیست درهم بوده یا در بازار آزاد شصت درهم بوده است. بعید نیست آن

روایاتی که می‌گویند: «أربعون درهماً» یعنی چهل درهم، جنبه‌ی تبعیدی نداشته باشد، بلکه جنبه‌ی موردی دارد، یعنی در آن زمان چنین بوده است، از این طرف هم همه علمای ما گفته‌اند چهل درهم، ولذا اگر کسی بخواهد احتیاط کند، چه رقم احتیاط کند؟ قیمت گذاری کند، اگر قیمت کمتر است، چهل را بدهد و اگر قیمت بالاتر است، همان بالا را بدهد. که در آن صورت ما به هر دو روایت عمل کردیم. اگر قیمت گذاری کند، چنانچه قیمت پایین‌تر از چهل است، همان چهل را بدهد، چرا؟ عملاً بالروایات. اما اگر قیمت بالاست، همان بالا را بدهد. تمّ الکلام فی کلب الصّید موضوعاً و حکماً، یعنی اول موضوع را بیان کردیم، چون سه عنوان داشتیم، کلب الصّید، کلب السلوقی، کلب الصّید السلوقی. دومی را حمل بر غالب کردیم، اولی و سومی را هم گفتیم مفهوم ندارد، میزان کلب الصّید است، زیرا معنا ندارد که کلب یمنی قیمت داشته باشد، اما سگ ایرانی و عراقی - که همان کار را انجام می‌دهند - قیمت نداشته باشد ولذا می‌گوییم موضوع کلب الصّید است. در اینجا دو دسته روایت داشتیم، یکدسته می‌گفت «أربعون درهماً»، دسته دیگر می‌گفت «یقوم»، جمعش این است که قیمت گذاری کنیم، اگر قیمت پایین‌تر بود، چهل درهم (أربعون) را بدهد، اگر قیمت بالاست، بالا را بدهد. ۲- کلب الغنم أو الماشیه در فارسی به کلب الغنم می‌گویند: «سگ گله»، ففیه قولان: البته در اینجا بحث موضوعی نداریم، فقط سگ شکاری بود که در موضوع بحث می‌کردیم، اما در اینجا فقط بحث حکم می‌کنیم، در اینجا دو دسته روایت داریم، یکدسته روایت می‌گوید دیه اش بیست درهم است، همان روایت اول این باب، این مطلب را داشت. روایت ابن فضال محمد بن علی بن الحسن باسناده عن ابن فضال، عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «ديه كلب الصيد أربعون درهماً، و ديه كلب الماشيه عشرون درهماً» همان مدرک، الحدیث ۴، اشکال این روایت این است که مرسل است، چون می‌گوید: «عن ابن فضال، عن بعض أصحابنا» فلذا مرسل است، دلالتش خوب است و می‌گوید بیست تا، اما روایتی داریم که در آن کلمه‌ی «عشرون» نیست، یعنی بیست تا نمی‌گوید، بلکه می‌گوید: «فیه کبش» مانند: «و ديه كلب الغنم كبش» همان مدرک، الحدیث ۲، بیان صاحب شرائع مرحوم محقق در اینجا اظهار نظر کرده و فرموده دو دسته روایت داریم، یک دسته روایت داریم که می‌گوید دیه‌ی کلب غنم بیست درهم است (عشرون درهماً)، منتها این روایات مرسل است، یکدسته روایت هم داریم که مرسل نیست، ولی در آن کلمه‌ی «عشرون» نیست، بلکه می‌گوید: «فیه کبش» یعنی قوچی بدهد، ولی در سند آن «علی بن ابی حمزه بطائنی» است، جناب محقق فقط به اشکال ابن فضال توجه کرده و فرموده این روایت ارسال دارد، ولی در قبلی گفته ارسال نیست، و حال آنکه در قبلی هم اشکال است، البته اشکال از جهت ارسال نیست، اشکالش این است که در سندش علی بن ابی حمزه است. بنابراین، اشکال فقط در روایت ابن فضال نیست، بلکه در روایت علی بن ابی حمزه هم است. دیدگاه استاد سبحانی حالا - چه کنیم، چون هر دو روایت از ارزش می‌افتد؟ من سابقاً به طور مکرر گفته‌ام که روایت علی بن ابی حمزه، بی ارزش نیست، کی؟ به شرط اینکه راوی آن انسان معتبری باشد، ولی راوی در این روایت محمد بن حفص است که مشترک بین چهار نفر می‌باشد ولذا از نظر من روایات متعارض است، از این رو، اگر قیمت را بدهد از همه بهتر است. اتفاقاً برای این مسئله (اینکه قیمت را بدهد) شاهد هم داریم، شاهدش این روایت است «قال أمير المؤمنين عليه السلام فيمن قتل كلب الصيد، قال: يقومه، و كذلك البازی و كذلك كلب الغنم، و كذلك كلب الحائط» همان مدرک، الحدیث ۳، بیان حضرت امام (ره) و فی کلب الغنم عشرون درهماً، و فی روايه كبش - چون این دو روایت متعارضند - و الأحوط الأخذ بأكثرهما، یعنی قیمت گذاری می‌کنیم، اگر درهم بیشتر است، درهم را می‌دهیم و اگر کبش قیمتش بیشتر است، کبش می‌دهیم، این یک راه جمع بود که ارائه شد. راه جمع دوم یک راه جمع این است: حال که این دو تا متعارضند، هر دو از درجه اعتبار ساقط می‌شوند فلذا رجوع می‌کنیم به قیمت. ۳- کلب الحائط الأحوط فی کلب الحائط عشرون درهماً، در سگ خانگی چه باید کرد، حائط خانه

را می گویند، اینکه به خانه حائط می گویند، چون دیواری دارد و خانه در چهار دیواری قرار گرفته، از این رو به خانه می گویند: حائط. در سگ خانگی چه کنیم؟ ایشان می فرماید در سگ خانگی «عشرون درهماً» و هیچ روایتی در باره کلب حائط نداریم، اما در عین حالی که روایت نداریم، در نهایی مرحوم شیخ آمده است و هکذا در مقنعه ی مفید هم آمده است و من کراراً گفته ام که این دو کتاب فقه منصوص است، یعنی عین روایات را به عنوان فتوا آورده اند، منتها سند را حذف کرده اند، از اینجا معلوم می شود که یک چنین روایتی بوده که مرحوم شیخ طوسی و مفید فتوا داده اند. البته در اینجا نیز همان مشکل پیش می آید، یعنی اگر واقعاً سگ حائط (سگ نگهبان خانه) اگر قیمت کمتر از «عشرون درهماً» است، همان «عشرون درهماً» را بدهد و اگر قیمتش بالاتر است، قیمت بالاتر را بدهد. ۴- کلب الزرع چهارمین کلب، کلب الزرع است، یعنی سگ زراعت، زراعت شامل باغ، جو، گندم و امثالش می شود. حضرت امام می فرماید: و فی کلب الزرع قفیز من برّ عند المشهور علی ما حکى، و فی روایه: «جریب من برّ»، و هو أحوط. اگر انسان سگ خانگی کسی را بکشد، در اینجا دو دسته روایت داریم، یکدسته می گویند: «قفیز من برّ»، البته «قفیز» یک کیل و پیمان است، یعنی مکیال است، وسیله وزن است، اما اینکه چه مقدار جا می گیرد، باید نگاه کرد. دسته دیگری از روایات می گوید: «جریب من برّ» جریب نیز مکیال است، اما اینکه جریب چه مقدار جا می گیرد، باید به قاموس مراجعه شود که چه مقدار است. البته هر دو روایت با همدیگر معارضند، به کدام عمل کنیم؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید دومی احوط است، چرا؟ چون ظاهراً وزن آن بیشتر است، زیرا «جریب» به اندازه چهار «قفیز» است، قهراً دومی می شود احوط است و اینجا جای اقل و اکثر نیست، چون ذمه ی ما مشغول به دو عنوان است، یک «عنوان» عنوان قفیز، عنوان دیگر هم عنوان جریب است و جریب چهار برابر قفیز است. ۵- کلب ولگرد آخرین سگ، سگی است که هیچگونه خاصیتی ندارد مانند سگ های ولگرد، اگر انسان چنین سگی را بکشد، چیزی بر گردنش نیست و در روایت داریم که یک مشت خاک به طرف می دهد، کنایه از این است که چنین سگی هیچ ارزشی ندارد تا چیزی در مقابل آن داده بشود.

ص: ۷۷

آیا مسلمان مالک خمر و خنزیر می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا مسلمان مالک خمر و خنزیر می شود؟ المسأله السادسة: حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر است که هر دو راجع به مسلمان است نه ذمی، یعنی فعلاً. در این مسئله در باره ذمی بحث نداریم، بحث ما فقط در باره مسلمان است. فرع اول باید دانست که مسلمان، خمر و خنزیر را مالک نمی شود، خواه استتار باشد و خواه استتار نباشد، قهراً اگر یک نفر خمر و خنزیر مسلمانی را تلف کند، ضامن نیست، چرا؟ چون از نظر اسلام مالیت ندارد و مسلمان آن را مالک نمی شود، «من أتلف «مال الغير فهو ضامن» مراد مالکیت اسلامی است، یعنی ملک را تلف کند و فرض این است که مسلمان مالک خمر و خنزیر نیست. فرع دوم فرع دوم نقطه ی مقابل این فرع است و آن اینکه اگر چیزی تحت ید مسلمان است و دلیل بر مالکیت هم نداریم، ولی دلیل بر عدم مالکیتش هم نداریم، اگر کسی آن را تلف کند، چه باید کرد؟ اگر مالکیت داشته باشد، تلف کننده ضامن است. مثال اگر بخواهیم برای آن مثال بزنیم، باید خون را به عنوان مثال مطرح کنیم، چون خون در زمان سابق

منفعت حلالی نداشت، کسانی که خون را می خریدند برای اکل و شرب می خریدند و اکل و شرب خون در اسلام حرام است. ولی الآن یک منفعت محلله پیدا کرده، زیرا آن را در بیماری که مصدوم شده اند و نیاز به تزریق خون دارند تزریق می کنند و در واقع با این کار، حیات را به طرف بر می گردانند. حال اگر مسلمانی برای خودش بانک خون تشکیل داده و خون ها را جمع کرده و می خواهد از این طریق استفاده کند، چنانچه کسی آن را تلف کند، تلف کننده ضامن خواهد بود، چرا؟ چون هر چند دلیل بر مالکیتش نداریم، ولی دلیل بر عدم مالکیت آن هم نداریم و از طرف دیگر منفعت محلله هم دارد، «من ألتف مال الغير فهو له ضامن» ممکن است کسی بگوید در صورتی که منفعت محلله پیدا کند، چرا مالکیت نداشته باشد، فلذا در این شرائط هم مالکیت دارد و هم مملوک هم است، حضرت امام (ره) می فرماید بر هیچکدام دلیل نداریم، یعنی نه دلیل بر عدم مالکیت داریم و نه دلیل بر مالکیت، اما منفعت محلله دارد. ولی بنده می گویم بعید نیست که بگوییم حتی در جایی که منفعت محلله دارد، مالکیت هم داشته باشد. متن تحریر الوسیله ۱- کل ما لا یملکه المسلم کالخمر و الخنزیر لا ضمان فیه لو ألتفه. چون ملکیت ندارد و شرع مقدس ملکیت آن را لغو کرده است و مسلمان نمی تواند از آن استفاده کند، از آنجا که مالکیت و مملوکیتی در آنها نیست، پس ضمانی هم نیست، اگر کسی بگوید پیش نصرانی ها ملکیت دارد، این خلف فرض است، زیرا فرض ما این است که در حیظه مسلمان است. ۲- و ما لم یدلّ دلیل علی عدم قابلیته للملک یتملک لو کان له منفعه عقلائیة، و فی إتلافه ضمان الإلتلاف کما فی سائر الأموال. مثالی که برای این فرع می تواند مطرح کرد دم و خون است. مالکیت ذمی نسبت به خمر و خنزیر المسأله السابعة: ما یملکه الذمی کالخنزیر مضمون بقیمته عند مستحلیه، و فی الجنایه علی أطرافه الأرش. مسئله هفتم راجع به ذمی است، باید توجه داشت که ذمی می تواند مالک خمر و خنزیر بشود، اما به شرط اینکه به شرائط و قواعد ذمه عمل کند، «بربط، ساز» را هم مالک می شود، اما به شرط اینکه استتار داشته باشد، یعنی آشکارا نزند. پرسش چرا حضرت امام در بربط قید استتار را بیان کرده، اما در خنزیر قید استتار را نیاورده است و فقط فرمود ذمی مالک خنزیر می شود، البته اگر به شرائط ذمه عمل کند، فلذا اگر کسی خنزیر ذمی را تلف کند ضامن است؟ پاسخ اینکه حضرت امام (ره) در خنزیر قید استتار را نیاورده، برای این است که خنزیر استتار بردار نیست، چون خنزیر باید در مزرعه بچرد و در مسیر رفت و آمد داشته باشد، اما در بربط استتار معنا دارد ولذا ایشان هم قید استتار را در آن آورده است. اگر کسی بر خنزیر ذمی جنایت وارد کند، یعنی پایش را لنگ کند، یا چشمش را کور نماید، باید ارش آن را بپردازد، یعنی اگر خودش را بکشد، ضمان دارد و اگر جنایت بر اطرافش وارد کند، ارش دارد. فروع الأول: لو ألتف علی الذمی خمرأً أو آله من اللّهُو و نحوه مما یملکه الذمی فی مذهبه، ضمنها المتلف و لو کان مسلماً، و لکن یشترط فی الضمان قیام الذمی بشرائط الذمه، و منه الاستتار فی نحوها، فلو أظهرها و نقض شرائط الذمه فلا- احترام لها، و لو کان شیء من ذلك لمسلم لا یضمنه الجانی متجاهراً کان أو مستتراً. حضرت امام خنزیر را از خمر جدا کرده، چون در خنزیر استتار شرط نیست، ولی در بقیه استتار شرط است، اگر خمر و یا سازی، در خانه ذمی است و آشکار نیست، چنانچه مسلمانی آن را تلف کند ضامن است، به شرط اینکه ذمی به شرائط ذمه عمل کند و استتار را هم رعایت کند. فلو أظهرها و نقض شرائط الذمه فلا احترام لها. اگر خمر را به صورت آشکارا بفروشد یا بسازد و علناً ساز بزند، در این صورت نه خمرش احترام دارد و نه بربط و سازش. «و لو کان شیء من ذلك لمسلم لا یضمنه الجانی متجاهراً کان أو مستتراً» اگر خمر و یا آلات لهو مانند: بربط و امثالش مال مسلمان باشد، چنانچه کسی آن را تلف کند ضامن نیست خواه استتار داشته باشد یا استتار نداشته باشد، چون استتار و عدم استتار در ذمی شرط است نه در مسلمان. روایات ۱: ما رواه مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إنّ أمير المؤمنين علیه السلام رفع إلیه رجل قتل خنزیراً فضمّنه، و رفع إلیه رجل کسر بربطاً فأبطله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۶ من أبواب موجبات الضمان، الحدیث ۱، چرا در اولی ضمان است، اما در

دومی ضمان نیست؟ در اولی که ضمان نیست، چون استتار در آن شرط نیست، یعنی استتار امکان ندارد، اما در دومی که حکم به ضمان کرد، چون استتار در آن شرط است و طرف رعایت استتار را نکرده است فلذا حضرت حکم به عدم ضمان نموده است. خلاصه فرق است بین خنزیر و بربط و ساز، خنزیر قابل استتار نیست و لذا مطلقاً ضامن است، اما ساز و بربط قابل استتار است، معلوم می شود که این مسیحی و نصرانی شرط استتار را رعایت نکرده است. روایت غیاث بن ابراهیم ۲: ما رواه غیاث بن ابراهیم، عن جعفر، عن أبيه (عليه السلام) في حديث،: «أَنَّ عَلِيًّا (عليه السلام) ضمن رجلاً أصاب خنزيراً لنصراني» همان مدرک، الحدیث ۲، نعم لو كان الخمر أو آله اللهو تحت تصرف مسلم فهو لا يملكه فلا يكون في إتلافهما أي ضمان. خلاصه مطالب گذشته الف: چیزی را که مسلمان مالک نمی شود مانند خمر و خنزیر، چنانچه کسی آن را تلف کند، تلف کننده ضامن نیست. ب: چیزی که مالکیت نداشت، چون منفعت محلله نداشت، اگر در مرور و گذشت زمان، منفعت محلله پیدا کند، مسلمان آن را مالک می شود و چنانچه کسی آن را تلف کند حتماً ضامن است. ج: اگر کسی خنزیر کافر ذمی را تلف کند مطلقاً ضامن است، چرا؟ چون خنزیر استتار و عدم استتار ندارد، یعنی در خنزیر استتار شرط نیست. د: اگر مسلمانی، خمر یا بربط و ساز ذمی را تلف کند، این بر دو قسم است، اگر عمل به شرایط ذمه کرده و استتار را رعایت نموده حتماً ضامن است، چرا؟ چون طرف عمل به شرایط ذمه کرده فلذا در داخل خانه خود آزاد است. اما اگر عمل به شرایط ذمه نکند، هیچگاه ضمانی نخواهد بود، از روایات هم معلوم می شود که چرا حضرت می فرماید خنزیر را ضامن است، اما بربط و ساز را ضامن نیست، زیرا خنزیر استتار بردار نیست، اما بربط و ساز استتار بردار است. آخرین فرع این بود که اگر مسلمانی، خمر و بربط را در اختیار داشته باشد، مطلقاً ضامن ندارد، چه استتار داشته باشد و چه استتار نداشته باشد. المسأله الأولى: الخمر التي تتخذ للخل محترمه لا يجوز إهراقها، الخ، اگر مسلمانی، سرکه درست می کند تا آن را بفروشد، «سرکه» اولش خمر است و بعداً می شود خل و سرکه، آیا کسی حق دارد آن را در حال خمر بودنش تلف کند و بگوید این خمر است و خمر برای مسلمان مالیت ندارد؟ چنین حقی را ندارد، چون آن مقدمه ی حلال است و لذا اگر آن را بریزد و از بین ببرد ضامن خواهد بود. همچنین اگر مواد آلات لهو مسلمانی را از بین ببرد ضامن است، یعنی اگر هیأت و تشکیلات آلات لهو مسلمانی را از بین ببرد، ضامن نیست، اما اگر مواد و چوب و سایر مواد آن را از بین ببرد ضامن است، هیئت را ضامن نیست، چون هیئتش برای مسلمان مالیت ندارد، اما موادش را ضامن است. در «بت» نیز چنین است، یعنی اگر کسی هیئت آن را از بین ببرد، ضامن نیست، اما اگر ماده اش را بسوزاند و از بین ببرد ضامن است، مگر اینکه در بت یک استثنای قائل بشویم و بگوییم بت چون مقدمه ی عبادت و پرستش است، فلذا در بت می توانیم بگوییم که هیچکدامش ضمان ندارد، نه هیئتش و نه ماده اش. متن تحریر الوسيله الخمر التي تتخذ للخل محترمه لا يجوز إهراقها، و يضمن لو أتلّفها، و كذا مواد آلات اللهو و القمار محترمه، و إنّما هيئتها غير محترمه لا- مضمونه إنّما أن يكون إبطال الهيئه ملازماً لاتلاف الماده، فلا ضمان حينئذ. المسأله الثانيه: قاروره الخمر و كذا سائر ما فيه الخمر محترمه، ففی كسرهما و إتلافها الضمان، و كذا محال آلات اللهو و محفظتها. حال اگر مسلمان، خمری دارد یا کافر، خمری دارد که آشکار است، چنانچه کسی آن را بریزد و از بین ببرد ضامن نیست، اما اگر چوبی بردارد و ظرف آن را بشکند و از بین ببرد، حتماً ضامن دارد. محفظه ی آلات لهو هم احترام دارد و اگر کسی آن را از بین ببرد ضامن خواهد بود. فرع دوم فرع دوم این است که اگر حیوان کسی از طویله خودش بیرون آمد و داخل زراعت مردم شد و آن را خراب کرد یا آسیبی به آن رساند، یا اینکه چیزی از آن خورد، آیا صاحب حیوان ضامن است یا نه؟ اسلام در اینجا عرف را ملاک قرار داده است، مثلاً زن در خانه «شوهر» جهیزیه ای دارد، الآن می خواهد از شوهرش جدا بشود، شوهر می گوید مال من است، زن ادعا دارد که مال من است، در اینجا چه باید کرد؟ امام صادق (عليه السلام) می فرماید: اینجا به عرف مراجعه می کنیم و عرف می

گوید مال زن است، چرا؟ چون همه مردم می بینند هنگامی که این دختر از خانه پدر، وارد خانه شوهر می شود، با این جهیزیه وارد می شود، پس معلوم می شود که این جهیزیه مال زن است. در «مانحن فیه» هم حضرت فرق قائل می شود بین روز و بین شب، و می فرماید اگر حیوان در روز چنین کاری را انجام بدهد، صاحب حیوان ضامن نیست، چرا؟ چون صاحب زراعت باید در روز حافظ و نگهبان زراعتش باشد، فلذا اگر حیوانی، در روز وارد زراعت کسی بشود و آن را لگد مال کند و آسیبی به آن برساند، صاحب حیوان ضامن نیست، چرا؟ به جهت اینکه مردم نمی توانند حیوان خود را شب و روز در طویله نگهداری کنند. اما اگر حیوان، این کار را در شب انجام بدهد، صاحب حیوان ضامن است، چرا؟ چون رسم نیست که صاحب زراعت هم شب از زراعت خود نگهداری دهد و هم شب، فلذا در شب وظیفه صاحب حیوان است که حیوان خود را در طویله ببندد.

ص: ۷۸

هرگاه حیوان کسی به زراعت دیگری ضرر و آسیب بزند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه حیوان کسی به زراعت دیگری ضرر و آسیب بزند سخن در باره این است که اگر حیوان کسی، زراعت دیگری را بهم بزند، کدام یکی از اینها ضامن است؟ تفصیل بین روز و شب ما در اینجا سه روایت داریم که تا حدی مطابق عرفند و آن این است که اگر این حیوان در روز روشن وارد زراعت کسی بشود و ضرری به آن بزند و یا چیزی از آن بخورد، صاحب حیوان ضامن نیست، بلکه باید صاحب باغ و زراعت متضرر بشود، چرا؟ چون این حیوان، حیوان چرنده است و چریدن هم در روز ممکن است نه در شب، خلاصه زمان سابق، مثل زمان ما نبوده که حیوانات (گاو، گوسفند و امثالش) را ببندند و تربیت کنند، سابقاً حیوانات همه چرنده بودند، یعنی در بیان می رفتند و از علف آنجا می چریدند و شکم را پر می کردند. بنابراین، روز روشن حق حیوان است که از طویله اش بیرون برود و بچرد، این صاحب زراعت است که باید مواظب باغ و زراعت خود باشد تا حیوان کسی وارد باغش نشود. اما در شب عکس است، یعنی اگر در شب حیوان کسی وارد باغ یا زراعت دیگری بشود، صاحب حیوان ضامن است، چرا؟ چون حیوان نباید شب را در بیرون باشد، زیرا شب موقع چریدن نیست، از طرفی صاحب زراعت هم نمی تواند بیست و چهار ساعت باغ و زراعت خود را بپاید و لذا شب هنگام صاحب حیوان ضامن است نه صاحب باغ. دلیل مسئله در این زمینه هم روایت داریم و هم تا حدی مطابق عرف است. منتها حضرت امام (ره) دو صورت را استثنا می کند: ۱: یک صورت اینکه اگر روز روشن صاحب حیوان، حیوان خودش را به همین منظور از طویله و محلش بیرون کند، یعنی به منظور اینکه وارد زراعت کسی بشود و خرابی ببار بیاورد، به همین عنوان حیوان خودش را رها کند، در اینجا می فرماید صاحب حیوان ضامن است هر چند روز روشن هم باشد. به بیان دیگر درست است که کار حیوان این است که در روز روشن بچرد، اما صاحب حیوان عمداً آن را رها می کند که وارد زراعت مردم بشود و ضرر بزند. ۲: یکی اینکه شب باشد، اما زلزله بیاید و حیوان درب طویله را بشکند و فرار کند، چون حیوانات قبل از وقوع زلزله صدای زلزله را می شنوند، فرض کنید حیوانات درب طویله را می شکنند و بیرون می آیند و وارد زراعت مردم می شوند و به آن ضرر وارد می کنند، در اینجا صاحب حیوان ضامن نیست. بنابراین، گاهی استثنا بر اولی است، و گاهی استثنا بر دومی است، در اولی صاحب حیوان ضامن نیست، مگر اینکه برای همین کار رها کند، در دومی باید صاحب حیوان ضامن باشد، چرا؟ چون شب است، ولی

بنده ی خدا چه کند، قضا و قدر آمد و وضع را بهم زد، حیوان بیرون رفت و باغ کسی را خراب کرد، ما فعلاً در این دو استثنا بحث نداریم، بلکه بحث ما در اصل قاعده است که آیا این قاعده در روایات ما آمده است یا نه؟ این قاعده در سه روایت آمده است، یکی از آنها روایت سکونی است. نظر محقق ولی مرحوم محقق می فرماید این روایت ضعیف است و حال آنکه همه علمای ما به روایات سکونی و نوفلی عمل کرده اند، محقق این قاعده را قبول نمی کند، یعنی قاعده شب و روز را قبول نمی کند و می گوید روایت ضعیف است، چرا؟ چون در سند روایت سکونی و نوفلی است. اما دو روایت دیگر داریم که داستان سلیمان و داوود را نقل می کند، قصص قرآن برای منبر بسیار چیز خوبی است، اما به شرط اینکه انسان قدرت تجزیه و تحلیل هم داشته باشد، جناب داوود پیغمبر نشسته بود که دو نفر وارد شدند، یکی صاحب باغ و زراعت بود و دیگری صاحب حیوان، صاحب باغ گفت، صاحب حیوان آمده و باغ مرا بهم زده، در اینجا داوود (علیه السلام) فرمود شب بوده یا روز؟ اگر روز بوده، تقصیر مال شماست، چون این حیوان اگر بخواهد بچرد، کی بچرد، شب که نمی شود، روز هم اگر نچرد که نمی شود. بلی، اگر شب باشد، صاحب حیوان ضامن است، چرا؟ چون باید شب حیوان خود را می بست که نبسته، آنگاه بین داوود و سلیمان در وجه ضمان اختلاف پیش آمد، چون بنا شد اگر چنین کاری در شب صورت گرفته باشد، باید صاحب حیوان ضامن باشد، چه قدر؟ جناب سلیمان گفت، پشم و شیرش تا یکسال مال صاحب باغ باشد، پدر (حضرت داوود) گفت خود این حیوان ملک صاحب باغ باشد. «رقبه» مال او باشد، آیه که می فرماید: «وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ» (۷۸)، کلمه «نفست» همان شب را می گوید که حیوان برود و باغ کسی را بهم بزند. در هر صورت ما کار به اختلاف داوود و سلیمان نداریم که پدر می گوید رقبه، پسر می گوید درآمد این گوسفندان. ولی از این داستان معلوم می شود که این قاعده یک ضابطه ای بوده، یعنی صرفاً یک ضابطه تبعیدی نبوده، بلکه یک ضابطه ی عقلایی بوده، امام (علیه السلام) که آن را نقل می کند، با این نقلش نمی خواهد قصه بگوید، بلکه می خواهد آموزنده باشد که برای ما هم میزان این است. روایات ۱: محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد (یا یحیی است یا عیسی و یا خالد)، عن محمد بن عیسی (محمد بن عیسی بن عبید بغدادی)، عن عبدالله ابن المغیره، عن السکونی، عن جعفر عن أبیه، عن علی (علیه السلام) قال: «کان علی (علیه السلام) لا یضمن ما أفسدت البهائم نهاراً و یقول: علی صاحب الزرع حفظ زرعه و کان یضمن ما أفسدت البهائم لیلاً» الوسائل: ۱۹، الباب ۴۰ من أبواب موجبات الضمان، الحدیث ۲۰۱. و عن محمد بن یحیی (عطار قمی)، عن محمد بن الحسین (أبی الخطاب، متوفای: ۲۶۲)، عن یزید بن إسحاق، عن هارون بن حمزه قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن البقر و الغنم و الابل تكون فی الرعی [المرعی] فتفسد شیئاً، هل علیها ضمان؟ فقال: «إن أفسدت نهاراً فلیس علیها ضمان من أجل أن أصحابه یحفظونه، و إن أفسدت لیلاً فإنه علیها ضمان» الوسائل: ۱۹، الباب ۴۰ من أبواب موجبات الضمان، الحدیث ۳۰۳. و عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسین بن سعید (اهوازی) عن بعض أصحابنا، عن المعلى أبی عثمان، عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن قول الله عزوجل: «وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ» فقال: «لا یكون النفس إلا باللیل إن علی صاحب الحرث أن یحفظ الحرث بالنهار، و لیس علی صاحب الماشیه حفظها بالنهار إنما رعیها بالنهار، و أرزاقها فما أفسدت فلیس علیها، و علی أصحاب الماشیه حفظ الماشیه باللیل عن حرث الناس فما أفسدت باللیل فقد ضمنوا و هو النفس، و أن داود (علیه السلام) حکم للذی أصاب زرعه رقاب الغنم و حکم سلیمان (علیه السلام) الرّسل و الثّله و هو اللبن و الصوف فی ذلك العام» الوسائل: ۱۹، الباب ۴۰ من أبواب موجبات الضمان، الحدیث ۴. حضرت که این داستان را از قرآن نقل می کند، معلوم می شود که حکم شرعی همین است، چون داستانهای قرآن، داستانهای سرگرم کننده نیست، بلکه آموزنده است، گاهی عقاید می گوید، گاهی احکام می گوید، و گاهی اخلاق می

گوید و گاهی سیاست برای ما می گوید. بنابراین، ظاهراً مسئله خوب است، فقط مرحوم محقق می فرماید روایات ضعیف است، ولی اگر مجموع را نگاه کنیم، روایات ضعیف نیست، چرا؟ «لأنَّ بعضهم يدعم بعضاً» هر کدام دیگری را کمک می کند، فقط امام (ره) دو صورت را استثنا می کند. متن تحریر الوسیله الثانی: إذا جنت الماشیه علی الزرع فی اللیل ضمن صاحبها، و لو کان نهاراً لم یضمن، هذا إذا جنت الماشیه بطبعها و أما لو أرسلها صاحبها نهاراً إلی الزرع فهو ضامن، كما أنَّ الضمان باللیل ثابت فی غیر مورد جری الأمر علی خلاف العاده مثل أن تخرب حیطان المریض بزلزله و خرجت الماشیه أو أخرجهما السارق فجنت، فالظاهر فی المثال و النظائر لا ضمان علی صاحبها. الثالثه: ديه الكلاب بما عرفت ديه مقدّره شرعيه، لا أنّها قيم فی زمان التقدير، فحينئذ لا يتجاوز عن الدّيه و لو كانت قيمتها أكثر أو أقل. ما قبلاً این مسئله را خواندیم، ولی حضرت امام (ره) در اینجا متذکر است، باید توجه داشت که برای چهار سگ ديه معين شده و آن عبارت است از چهل درهم، بیست درهم، یا یک کبش. حضرت امام (ره) می فرماید ما متعبدیم که قيمت همین است، اگر انسانی، سگ کسی را تلف کند، ديه اش یا چهل درهم است یا بیست درهم، و یا یک کبش، اگر در بازار قيمتش بالا باشد، باز می گوید ما متعبد به شرع هستيم، باید یا چهل درهم را بدهد یا بیست درهم را، و یا یک کبش را، امام می فرماید ما متعبد به این سه تا هستيم، حالا اگر قيمت سگ در بازار آزاد بالا باشد، همین را باید بدهيم. ولی ما احتمال داديم که این روایات جنبه زمانی داشته باشد، در آن زمان قيمتش این بوده است. علاوه بر این، روایات منصرف از جایی است که فاصله زیاد باشد، حال اگر یک حیوانی است که آن را برای پیدا کردن جثه های مرده ها در زلزله ها و خرابی ها آموزش داده اند، یا سگی را تربیت کرده اند برای کشف مواد منفجره، مثلاً کسی که می خواهد سوار هواپیما بشود، باید بررسی بشود که آیا با خود مواد منفجره دارد یا نه؟ از طریق سگ های آموزش دیده می فهمند که دارد یا ندارد. یا سگی را آموزش داده اند برای کشف مواد مخدر، حالا اگر کسی چنین سگی را تلف کند، آیا می شود گفت که باید چهل درهم یا بیست درهم بدهد یا یک کبش؟! این از نظر عرف ظلم محسوب می شود، فلذا ما باید متشابهات را به محکّمات ارجاع دهيم. فرمایش حضرت امام (ره) تعبد خوبی است، ولی طبق راهنمایی و فرمایش خود ایشان نباید زمان و مکان را هم نادیده گرفت. و حال آنکه ایشان در اینجا زمان و مکان را نادیده گرفته است. بنابراین، اگر واقعاً قيمتش از چهل کمتر است، همان اربعون را می دهند، و اگر از چهل بالاتر است، باید قيمت بالاتر را بدهد. مسأله سوم تا کنون بحث ما در این بود که سگ طرف را تلف می کرد، مثلاً تیر انداخت و بدینوسیله او را تلف کرد، یا با چوب به مغزش زد و تلف کرد. ولی در این مسئله سوم بحث ما در باره غضب است، به این معنا که طرف قلاده بر گردنش انداخت و آن را در خانه اش برد، آنگاه یا آن (سگ) را تلف کرد، یا اینکه در آنجا تلف شد. به بیان دیگر، این خودش دو حالت دارد، یعنی اگر غضب کرد و بعد از غضب یا تلف می کند یا تلف می شود (یتلف أو يتلف) یا خود غاصب تلف می کند یا خود سگ در اثر مرض می میرد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) آنجا که غضب می کند و بعد از غضب تلف می کند، امام (ره) می فرماید قيمت سوقی میزان نیست، قيمت همان است که در روایات آمده، آن روایات اطلاق دارد، یعنی روایاتی که می گفت ديه سگ این است، اطلاق دارند، هم غاصب را می گیرد و هم غیر غاصب را. اما اگر غضب کند، اما اتلاف نباشد، مریض بشود و در اثر بیماری و مریضی بمیرد، در آنجا ديه ندارد و این روایات شامل چنین موردی نمی شود، باید سراغ قيمت سوقیه برويم، چرا؟ چون مرجع در آنجا «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» گفتيم عین بر ذمه اش است تا روزی که عین را تبدیل کند به قيمت. بنابراین، در اتلاف مرجع روایات است، ديه در جایی است که اتلاف باشد. روایات ۱: عن الوليد بن صبيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ديه كلب السلوقي أربعون درهماً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۱، مراد از ديه، یعنی اتلاف است. ۲: عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام «و ديه كلب الغنم

کبش». همان مدرک، الحدیث ۲، خلاصه آنجا که اتلاف باشد، پای دیه در کار است و مرجع هم این روایات است. اما آنجا که اتلاف نباشد، درست است که من آن را غصب کرده ام، ولی در اثر بیماری مرده و از بین رفته، در این صورت مرجع این روایات نیست، بلکه مرجع عبارت است از: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» و آن قیمت سوقیه است. بیان حضرت امام (ره) این است، منتها من بیان ایشان را توضیح می دهم، فهنا مرجعان، اگر اتلاف باشد، المرجع روایات الدیه، اما اگر تلف باشد، مرجع روایات اتلاف نیست، بلکه مرجع عبارت است از: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» و باید قیمت سوقیه را بدهد. آنگاه ایشان (حضرت امام) از صاحب جواهر یک فتوایی را نقل می کند و می گوید این فتوا وجیه نیست، صاحب جواهر می گوید در صورت اتلاف اگر قیمت سوقیه بالا برود، باید «اعلی القیم» را بدهد، چرا؟ چون این آدم دو حیثیت دارد، یک حیثیت اتلافی دارد که آن دیه است، یک حیثیت ضمانی دارد و آن قیمت سوقیه است، یعنی این آدم اگر اتلاف کند و قیمت برود بالا این دارای دو حیثیت است: الف: من جهة ألتف، فلذا دیه است. ب: و من جهة ضمان دارد و آن قیمت سوقیه است، ولذا می گوید: «اعلی القیم» را باید بدهد. امام می فرماید وجیه نیست، چرا؟ «لإطلاق الروایات»، روایاتی که ما داریم مطلق است ولذا ایشان متعبد به این روایات است، خواه قیمت سوقیه بالا برود یا قیمت سوقیه بالا نرود، متن تحریر الوسیله لو غصبها غاصب فإن ألتفها بعد الغصب فلیس علیه إلا الدیه المقدره - چرا؟ چون روایات داریم - و احتمال أن علیه أكثر الأمرین منها و من قیمتھا السوقیه غیر وجیه - چرا؟ لإطلاق الروایات - و أما لو تلفت تحت یده و بضمانه فالظاهر ضمان القیمه السوقیه لا الدیه المقدره علی إشکال - من وجه این اشکال متوجه نشدم که چرا اشکال است، روایات تلف را نمی گیرد، روایات دیه اتلاف را می گیرد، مگر اینکه کسی بگوید روایات دیه هم اتلاف را می گیرد و هم تلف را، چرا؟ چون غصب کرده - کما أنه لو ورد علیها نقص و عیب فالأرش علی الغاصب. حال اگر سگ را با یک چیزی زد و پای او شکست یا چشمش کور شد، باید ارش بدهد.

ص: ۷۹

آیا جنایت بر کلب و سگی که دیه مقدره دارد، موجب ضمان است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا جنایت بر کلب و سگی که دیه مقدره دارد، موجب ضمان است؟ بحث ما در باره سگی است که دیه مقدر دارد، مانند کلب الصّید که دیه اش یکصد درهم است، حال اگر کسی به این سگ جرح و زخمی وارد کرد، باید ارش بدهد، باید دید که ارش آن چگونه است؟ حضرت امام در مقام بیان کیفیت ارش است. فرض کنید کلب الصّید که دیه اش چهل درهم است، کسی پای آن را شکست به گونه ای که قیمتش پایین آمد، مثلاً اگر قیمتش در بازار یکصد درهم بود، الآن قیمتش به ده درهم تنزل پیدا کرده است، چه رقم دیه بدیم؟ می گوید آن را در بازار می برند تا ببینند قیمت صحیحش در بازار چند است، فرض کنید صحیحش در بازار یکصد درهم بود، الآن که پایش شکسته، قیمتش به ده دینار تنزل پیدا کرده، تفاوت ده درهم با یکصد درهم، نه دهم است در واقع از قیمت این سگ نه دهم کم شده است، به همین نسبت (نه دهم) از دیه می گیریم به او (صاحب کلب) می دهیم، فرض کنید دیه اش چهل درهم است، نه دهمش چه قدر می شود؟ سی و شش درهم، ما باید سی و شش درهم را به صاحب سگ بدیم. متن تحریر الوسیله المسأله الرابع: لو جنی علی کلب له دیه مقدره فالظاهر الضمان

، لكن تلاحظ نسبة الناقص إلى الكامل بحسب القيمة السوقية ، فيؤخذ بالنسبة من الديه، فلو فرض أن قيمته سليماً مائة دينار و معيماً عشرة دنانير ينقص عشر ما هو المقدر. اگر بر سگی جنایت کند که دارای دیه مقدره است ، ظاهراً ضمان دارد ؛ لیکن نسبت ناقص به کامل به حسب قیمت بازار ، ملاحظه می شود ، پس به این نسبت از دیه گرفته می شود. به بیان دیگر، فرض کنید قیمت سگ یکصد درهم است، وقتی پایش را شکستند، قیمتش تنزل پیدا کرد و شد ده درهم، تفاوت ده درهم با یکصد درهم، نه دهم است، پس در واقع نه دهم از قیمت این سگ کم شده، ما باید به این آدم نه دهم از دیه را بدهیم. الرابع من اللواحق فی کفاره القتل اگر یک نفر مؤمنی را بخاطر ایمانش به قتل رساند و کشت، قاتل حتماً جهنمی و مرتد است، اما اگر مؤمنی را بخاطر ایمانش نکشت، بلکه بخاطر اختلافات شخصی - که با همدیگر داشتند - کشت، اولاً - حکم قاتل قصاص است، اگر اولیای دم قصاص کردند، مسئله خاتمه پیدا می کند، چون خون در مقابل خون قرار گرفته. اما اگر اولیای «دم» قصاص نکردند، بلکه راضی به دیه شدند، قاتل علاوه بر پرداخت دیه ، باید سه کار دیگر هم انجام بدهد تا خود را بشوید: اولاً: باید بنده ای را آزاد کند. ثانیاً: باید شصت روز روزه بگیرد. ثالثاً: باید شصت مسکین را اطعام کند. به بیان دیگر اگر کسی عمداً مؤمنی را به قتل برساند و بکشد، علاوه بر دیه، «کفاره الجمع» هم دارد. اسلام نه تنها علاقه دارد که خون مسلمانی جبران بشود، بلکه می خواهد خود قاتل هم انسان سالم و پاک بشود، چون با این گونه کار های عبادی، روح انسان پاک می شود، مثلاً غلامی را آزاد کند، شصت روز را روزه بگیرد، شصت مسکین را هم اطعام نماید، این خودش طاقت فرسا است، فلذا همین ها سبب می شود که روحش هم پاک بشود. آیا قتل خطأ و شبه «العمد» علاوه بر دیه، کفاره نیز دارد؟ اما اگر قتلش از قبیل قتل عمد نیست، بلکه یا قتل خطأ است یا شبه العمد، در آنجا هم باید قاتل خودش را شست و شو بدهد، منتها به شدت اولی نیست، در اولی کفاره جمع است، ولی در دومی کفاره تخیر یا ترتیب است، یعنی یکی از سه چیز را انجام بدهد یا به صورت تخیر و یا به صورت ترتیب، مثلاً در درجه اول عتق رقبه کند، اگر امکان نداشت، شصت روز را روزه بگیرد و اگر آنهم نشد، شصت مسکین را اطعام کند. تمام اینها برای این است که روح قاتل صاف و پاک بشود، یعنی قاتل علاوه بر اینکه باید دیه بدهد، خودش هم آدم سالم و پاک بشود. الرابع من اللواحق فی کفاره القتل چهارم از ملحقات در کفاره قتل است. المسأله الأولى: تجب کفاره الجمع فی قتل المؤمن عمداً و ظلماً ، و هی عتق رقبه مع صیام شهرین متتابعین و إطعام ستین مسکیناً. یعنی کفاره جمع در قتل مؤمن عمداً و از روی ظلم واجب است ؛ و این کفاره عتق رقبه با روزه ی دو ماه پی در پی و اطعام شصت فقیر است. لا خلاف بین الأصحاب علی وجوب کفاره الجمع بقتل العمد و يدلّ علیه صحیحہ عبد الله بن سنان. متن روایت عبد الله بن سنان ۱: محمد بن یعقوب ، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، و عن محمد ابن یحیی، عن أحمد بن محمد جمیعاً ، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان و ابن بکیر جمیعاً ، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: سئل عن المؤمن یقتل المؤمن متعمداً ، هل له توبه؟ فقال: «إن کان قتله لإیمانه فلا توبه له، و إن کان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنیا فان توبته أن یقاد منه، و إن لم یکن علم به انطلق إلى أولیاء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم فان عفوا عنه فلم یقتلوه أعطاهم الدّیه و أعتق نسمة و صام شهرین متتابعین و أطعم ستین مسکیناً توبه إلى الله عزوجل» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۱، روایت سماعه ۳: و رواه العیاشی فی تفسیره عن سماعه ، عن أبی عبد الله (علیه السلام) وزاد: ولكن یقاد به ، و الدیه إن قبلت قلت: فله توبه؟ قال: «نعم یقتق رقبه و یصوم شهرین متتابعین و یطعم ستین مسکیناً و یتوب و یتضرع ، فأرجو أن یتاب علیه» همان مدرک، الحدیث ۳، روایت أبی المغرا ۴: و باسناده عن ابن أبی عمیر ، عن أبی المغرا ، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی الرجل یقتل العبد خطأ قال: «علیه عتق رقبه، و صیام شهرین متتابعین ، و صدقه علی ستین مسکیناً ، قال: فان لم یقدر علی الرقبه کان علیه الصیام ، فان لم یستطع الصیام فعلیه الصدقه» همان مدرک، الباب ۱۰، الحدیث ۴. اشکالی که بر این

روایت گرفته اند این است که این روایت راجع به عبد مقتول است، حر را شامل نیست. در جواب باید گفت که عبد مورد روایت است و کلمه ی عبد در کلام سائل آمده نه در کلام امام (علیه السلام) خلاصه بحث در این است که آیا آنی، حر و طفل هم چنین است؟ می گوید: بلی، فرقی بینهم نیست، کلمه ی عبدی که در آنجا آمده، در کلام امام علیه السلام نیست، بلکه در کلام خودِ راوی است و قید در کلام راوی مفید مفهوم نیست، بنابراین، همه اینها را شامل می شود و در واقع می توان گفت که اولویت دارد، یعنی در جایی که عبد چنین حکمی داشته باشد، غیر عبد به طریق اولی دارای چنین حکم خواهد بود. استدلال به آیات باید توجه داشت که در این مسئله به آیات هم استدلال شده و آن عبارتند از: *تَجِبُ الْكُفَّارَةُ بِقَتْلِ الْخَطَا وَ شِبْهِ الْعَمْدِ وَ شِبْهِ الْعَمْدِ الَّذِي هُوَ مَنْدَرَجٌ تَحْتَ الْخَطَا كَقَرَاتٍ مَرْتَبَةً قَالَ سَبْحَانَهُ: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ شَهْرِ يَنْ مَتَّابِعِينَ تَوْبَهُ مِنَ اللَّئِهِ وَكَانَ اللَّئِيُّ عَلَيْهِمْ حَكِيمًا» النساء: ۹۲* در این آیه اطعام نیامده، بلکه اطعام در حدیث آمده است. بنابراین، اگر آیه را با حدیث جمع کنیم، هر سه ثابت می شود. المسأله الثالثه: انما تجب الكفاره إذا كان القتل بال مباشره بحيث ينسب إليه بلا تأول، لا بالتسبب كما لو طرح حجرا أو حفر بئرا أو أوتد و تدافى طريق المسلمين فعثر عاثر فهل لك، فان فيه الضمان كامر، و ليست فيه الكفاره. وقتی كفاره واجب است که قتل به مباشرت او باشد، به طوری که بدون تأویل، به او منسوب باشد، نه به تسبیب او. انسان گاهی از اوقات خطأ کسی را می کشد، ولی گاهی یک چاهی را می کند، بجای اینکه درش را ببندد، نسبته، عابری از آنجا عبور کرد و در آن افتاد، در اینجا مسلماً این آدم ضامن دیه است، چرا؟ چون عمل به وظیفه نکرده است، اما به این آدم قاتل نمی گویند، ضامن دیه است، اما قاتل نیست، فرض کنید «شخص» یک چاقو یا خنجری را در دل زمین نصب کرد، متأسفانه یک آدم کور و نابینا از آنجا عبور کرد و روی آن افتاد و مرد، این آدم عمل به وظیفه خود نکرده، ولی نظرش قتل هم نبوده، در اینجا این آدم قاتل نیست، در عین حال باید دیه را پردازد، امام می فرماید اگر گفتیم در قتل خطأ كفاره مرتب است، قرآن و حدیث نیز همین را گفت، این مال جایی است که طرف قاتل باشد نه اینکه فقط ضامن دیه باشد، در این دو مورد این آدم ضامن دیه است، اما قاتل نیست، چون قاتل به کسی می گویند که فعل به او نسبت داده بشود، البته این آدم سبب است، اما سبب غیر این است که قاتل باشد، چون قاتل به آدم مباشر می گویند. بنابراین، كفاره ای که در قتل عمد یا در شبه العمد و خطأ گفتیم، در صورتی است که طرف عنوان قاتل پیدا کند، خطأ یا عمداً و یا شبه العمد. اما اگر سبب باشد، دیه بر این او واجب است، اما كفاره ندارد. البته این مسئله بین امامیه است، ولی اهل سنت فرق نگذاشته اند بین قاتل و بین سبب، ولی روایات ما دارد که «قتل» یعنی طرف قاتل است، آیه هم می گوید و «من قتل مؤمناً خطأً»، به این آدم که چاه را کنده، قاتل نمی گویند و او قاتل هم نیست، ولو سبب قتل است، اما سبب قتل غیر از عنوان قاتل است.

ص: ۸۰

آیا احکامی که مربوط به قتل مرد مسلمان است، شامل زن مسلمان، صبی و مجنون هم میشود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا احکامی که مربوط به قتل مرد مسلمان است، شامل زن مسلمان، صبی و مجنون هم می شود؟ سخن در باره قتل

مسلم است، اگر انسانی، مسلمانی را عمداً یا خطأً به قتل برساند و بکشد، شکی نیست که باید کفاره بدهد، یا کفاره جمع مانند قتل عمد یا کفاره ترتیب در قتل خطأً، «إنما الکلام» در بعضی از اقسام است و آن اینکه آیا حکم و قانون زن را هم شامل است، یعنی اگر «مقتول» زن است، یا صبی را هم شامل است یا نه؟ آیا مجنون را هم شامل است یا شامل نیست؟ رابعاً، جنین را هم شامل است یا نه، یعنی جنینی که دارای روح است، خامساً، آیا جنینی که دارای روح نیست، او را هم شامل است یا نه (ولجت الروح أم لم تلج)؟ روایاتی که داریم سه روایت است. روایات ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير عن حسين بن أحمد المنقري، عن عيسى الضرير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل قتل رجلاً متعمداً ما توبته؟ قال: «يَمَكِّنُ من نفسه، قلت: يخاف أن يقتلوه قال: فليعطهم الدية، قلت: يخاف أن يعلموا ذلك، قال: فليُنظر إلى الدية فليجعلها صرراً ثم لينظر مواعيت الصلاة فليقلها في دارهم» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۰ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ۱. در این حدیث کلمه ی «رجل» آمده فلذا ممکن است کسی بگوید زن (أنثی) را شامل نیست ۳: و باسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن أبان ابن عثمان، عن إسماعيل الجعفي قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): الرجل يقتل الرجل متعمداً، قال: «عليه ثلاث كفارات: يعتق رقبه، و يصوم شهرين متتابعين، و يطعم ستين مسكيناً، و قال: أفتى علي بن الحسين (ع) بمثل ذلك» همان مدرک، الحديث ۳، ۵: و باسناده عن زرعه، عن سماعة قال: سألته عن قتل مؤمناً متعمداً هل له من توبه؟ قال: «لا، حتى يؤدي ديته إلى أهله، و يعتق رقبه، و يصوم شهرين متتابعين، و يستغفر الله و يتوب إليه و يتضرع، فاني أرجو أن يتاب عليه إذا فعل ذلك، قلت: فان لم يكن له مال؟ قال: يسأل المسلمين حتى يؤدي ديته إلى أهله» همان مدرک، الحديث ۵، بنابراین، در روایات ما یا کلمه ی «رجل» است یا کلمه ی «مؤمن»، آیا شامل زن (أنثی)، صبی، مجنون هم می شود یا نه؟ مسلماً زن (أنثی) را شامل است، چون در تمام ابواب فقه زن و مرد با همدیگر شریکند. فلذا هر دو را شامل است، یعنی بعید است که اسلام نسبت به مرأه بی اعتنا باشد و این را از خصائص رجل قرار بدهد. پس در روایات یا کلمه ی رجل است یا کلمه مؤمن؟ مسلماً کلمه «رجل» أنثی را شامل است، زیرا مؤمن و مؤمنه در احکام جزای شریکند، البته ممکن است دارای مراتب باشد، علاوه بر این، خود شما در همه ابواب فقه می گوید کلمه ی «رجل» جنبه ی مثالی دارد، یعنی من باب مثال این را گفتیم. بنابراین، «لا شک» بر اینکه رجل مرأه را هم شامل است، بعید است که اسلام نسبت به مرأه بی اعتنا باشد و این را از خصائص رجل قرار دهد. اما صبی را چگونه، آیا شامل است یا نه؟ صبی را هم شامل است، حتی مجنون را هم اگر از خانواده اسلامی است یا خودش سابقه اسلام دارد، بعید نیست که بگوییم همه اینها را شامل است، در حقیقت کلمه ی مؤمن یا کلمه ی «رجل» جنبه نمونه و مثال دارد، چون طرف نمی تواند همه اقسام را جمع کند و سوال کند و بگوید: یا بن رسول الله! «ما تقول في الرجل المقتول و المرأه المقتوله و الصبي المقتول و المجنون المقتول»، بلکه در نظرش رجل و مؤمن را به عنوان مثال مطرح کرده است، خصوصاً کلمه ی مؤمن، مؤمنه را هم شامل است، چون شما می گوید: «طلب العلم فريضه علی کل مسلم»، مسلم، زن را هم شامل است. بنابراین، بعید نیست که کلمه ی «رجل» و مؤمن، صبی را هم شامل باشد، أنثی را هم شامل باشد، مجنون را هم شامل باشد. حکم جنین اما جنین چگونه؟ اسلام با جنینی که روح در آن دمیده باشد مانند یک انسان کامل رفتار کرده است، یعنی اگر دختر است، ديه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد، ديه اش هزار دینار می باشد. از اینکه اسلام جنین را جای انسان کامل نهاده، می گوئیم فرق نمی کند بین انسانی که در درون شکم است و بین انسانی که در بیرون شکم است، چرا؟ «لأنه نزل الجنين منزله الإنسان الكامل»، یعنی شارع مقدس جنین را جای انسان کامل نهاده، ولذا آنچه در متن می فرماید: ظاهراً درست است. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: تجب الکفاره بقتل المسلم ذكراً كان أو أنثی، صبیاً أو مجنوناً محکومین بالإسلام، بل بقتل الجنين إذا و لجهته الروح. اسلام برایش ارزش قائل شده و می گوید

او به منزله انسان کامل است فلذا چنانچه دختر باشد، ديه اش پانصد دينار است و اگر پسر باشد، ديه اش هزار دينار می باشد، معلوم می شود که انسان کامل است. بنا بر این، علاوه بر ديه، كفاره نیز دارد. بلی، اگر جنینی باشد که هنوز روح در آن ندمیده است، فقط علامه در تحریر قائل به كفاره شده، ولی بعید است که ما در آنجا قائل به كفار باشیم، چرا؟ چون اصل براءت است. المسأله الخامسه: لا تجب الكفاره بقتل الكافر، حریماً كان أو ذمياً أو معاهداً، عن عمد كان أو لا. همان گونه که می دانید كفار بر چند قسمند: الف: كافر ذمی، به آن كافری می گویند که با حکومت اسلام قرار داد بسته و جزیه می پردازد. ب: كافر معاهد آن است که با مسلمانان قرار داد بسته بر اینکه ایذاء و آزاری به آنان نرساند، معاهد با ذمی فرق دارد، ذمی مقامش بالاتر است، معاهد آن مقام را ندارد و فقط یک نوع عهد نامه ای بین او، و اسلام است که مرا به خیر تو امید نیست، شر مرسان. ج: كافر حربی، می گویند در باره حربی كفاره نیست، از علمای شیعه فقط یک نفر قائل به كفاره شده است و آن شیخ طوسی است در کتاب مبسوط و آنهم در كافر ذمی و معاهد، فکر نمی کنم که ذمی را هم بگوید. عبارت شیخ طوسی و تجب كفاره القتل فی حق الصبی و المجنون و الكافر، لعموم الآیه، مراد ایشان از آیه، این آیه مبارکه است: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ شَهْرِ يَنْ مَتَّابِعِينَ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا » النساء: ۹۲. قرآن کریم در این آیه مبارکه، سه نوع قتل را مطرح می کند: ۱: اگر کسی در جامعه اسلامی مؤمنی را خطاً به قتل برساند و بکشد، یعنی با علم و آگاهی به اینکه این مؤمن است، خطاً او را بکشد، جزای قاتل این است که: « وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا » ۲: اگر مؤمنی را کشت، منتها خیال می کرد که مؤمن نیست، یعنی در میان جامعه کافر، مؤمنی بوده، ولی قاتل خیال می کرد که اینهم کافر است، چون اکثریت شان کافر است و بین مسلمانان و این كفار جنگ بوده، ولی در میان آن كفار، مسلمان هم است، حال اگر این آدم (قاتل) آن مسلمان را خطاً کشت، در اینجا فقط كفاره دارد نه ديه، یعنی ديه ندارد، چرا كفاره دارد؟ چون مؤمنی را کشته و مؤمن احترام دارد، چرا ديه ندارد؟ ديه را يه چه کسی بدهد؟! پس در قسمت دوم، مؤمنی را کشت، ولی نمی دانست که مؤمن است، در میان جمعی است که با مسلمانان در حال جنگ است، در میان آنان رفت و یک مؤمنی را کشت، این فقط در اینجا كفاره دارد، اما ديه ندارد، چرا كفاره دارد؟ چون مؤمنی را کشته است، چرا ديه ندارد؟ چون ديه را به چه کسی بدهد؟ زیرا ورثه اش همگی کافرند و کافر مالک ديه مسلمان نمی شود. ۳: اگر در میان قومی است که کافرند، منتها با مسلمانان پیمان دارند، ولی در میان آنها مسلمانی است، مسلمانی را کشت، در آنجا می فرماید هم كفاره دارد و هم ديه؟ چرا كفاره بدهد؟ چون مسلمانی را کشته، چرا ديه بدهد؟ چون كفار ذمی اند، فلذا مال شان محترم است، بنابراین، هر سه صورت جایی را می گوید که مقتول مسلمان است نه کافر. اینکه مرحوم شیخ طوسی فرموده ما تمسك به اطلاق آیه می کنیم، آیه اطلاق ندارد، آیه فقط در باره مؤمن است. « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ - مقتول - مؤمنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ - فقط كفاره دارد نه ديه، - وَإِنْ كَانَ - مؤمنٍ مقتول - مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ - مرحوم شیخ اطلاق اینجا را گرفته و خیال کرده که این سومی مطلق است و حال آنکه مطلق نیست، بلکه مراد همان مؤمن است، یعنی سیاق آیات مؤمن را نشان می دهد، اگر مؤمنی را کشت، و حال آنکه بین شما (مسلمانان) و بین كفار پیمانی است، قاتل نمی دانست که این آدم مؤمن است، بلکه خیال کرد که او نیز کافر است، چون در میان کافر ها زندگی می کرد، در اینجا می فرماید هم ديه دارد و هم كفاره. بنابراین، آیه مبارکه در هر سه مورد، ناظر به مقتول مؤمن است و هیچ وقت مقتول کافر را نمی گیرد - فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ

إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرٍ يَنْتَابِعِينَ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» ما باید به اسلام
افتخار کنیم که یک چنین ارزش یابی از انسان می کند و می گوید اگر مومنی (که در میان مسلمانان زندگی می کند) را
بکشد، هم دیه دارد و هم کفاره. اما اگر مومنی را (که در میان کفار حربی زندگی می کند) به خیال اینکه هم کافر حربی
است بکشد، فقط کفاره دارد نه دیه، کفاره دارد، چون مؤمنی را کشته است، چرا دیه ندارد؟ چون ورثه اش همگی کافرند و
کافر از مال مسلمان اثر نمی برد. اما اگر مؤمنی را (که در میان کفاری که با مسلمانان پیمان دارد زندگی می کند) به خیال
اینکه او هم کافر است بکشد، این محترم است فلذا هم باید کفاره بدهد و هم دیه؟ دیه را خود کافر ذمی مالک می
شوند، چون مال شان محترم است. بنابراین، اینکه شیخ می گوید اطلاق آیه، درست نیست، چون در هر سه مؤمن مطرح است
نه کافر. المسأله السادسة: لو اشترك جماعة في قتل واحد عمداً أو خطأً فعلى كل واحد منهم كفاره. فرض کنید که سه نفر از
روی عمد یا خطا، کسی را کشتند، در اینجا اگر بخواهند دیه بدهند، بیش از یک دیه ندارد، ولی بحث در این است که آیا
کفاره هم متعدد است یا اینکه یک کفاره برای هر سه نفر کافی است؟ بعضی گفته اند که یک کفاره کافی است، ولی این
حرف درست نیست، بلکه هر کدام کفاره لازم است، چرا؟ چون کفاره برای تطهیر نفس است، این آدم با کشتن یک مؤمن،
یکنوع زنگی بر قلبش نشسته، برای پاک کردن نفس خود از این گناه عقلانی و روحانی، باید هر کدام شان یک کفاره بدهد.
به بیان دیگر مناسبت حکم و موضوع ایجاب می کند که کفاره برای هر یک باشد، دیه قیمت خونس است فلذا بین آنها تقسیم
می شود، اما مسئله کفاره مربوط به مقتول نیست، مربوط به عمل انسان است، انسانی، مؤمنی را کشته و بعد از آنکه می فهمد
مؤمنی را کشته، به سرش می زند، به صورتش می زند که چه کار بدی را مرتکب شده است، اسلام برای جبران این ضعف
روحي، تحریر رقبه را فرموده (اگر عمد باشد) یا تخیر فرموده اگر غیر عمد باشد. بنابراین، کفاره بر هر سه نفر واجب است.
المسأله السابعة: لو أمر شخص بقتله فقتله فعلى القاتل الكفارة، و لو أدى العامد الدية أو صالح بأقل أو أكثر أو عفى عنها لم
تسقط الكفارة. در این مسئله دو فرع است، یک فرس تکراری است: اگر یک نفر (زید) به دیگری (عمرو) دستور دهد که
فلانی (بکر) را به قتل برسان و بکش، و او هم کشت، در اینجا کفاره مال چه کسی است؟ کفاره مال مباشر است نه مال آمر و
دستور دهنده. حضرت امام این مسئله را مقدمه قرار داده برای دومی، می فرماید اگر کسی عمداً دیگری را بکشد، دیه
دارد، کمتر یا بیشتر، آیا دیه باعث اسقاط کفاره می شود یا نه؟ نه، چرا؟ چون دو سبب داریم، یعنی سبب کفاره غیر از سبب دیه
است و سبب دیه هم غیر از سبب کفاره می باشد. سبب دیه در حقیقت ریختن خون طرف است، کفاره هم برای تطهیر نفس
است. بنابراین، خیال نشود که پرداخت دیه، سبب اسقاط کفاره می شود، حتی اگر ورثه عفو کند، باز هم کفاره ساقط نمی
شود، چرا؟ چون آنچه که مربوط به ورثه است، دم است فلذا می توانند عفو کنند، اما این آدم یک گناهی را عمداً مرتکب
شده که جز با کفاره پاک شدنی و از بین رفتنی نیست. المسأله الثامنة: لو سلم نفسه فقتل قوداً، فهل تجب في ماله الكفارة؟ و
جهان، أو جههما العدم. مسئله ی هشتم در باه این است که «شخص» دیگری را عمداً می کشد و بعد از مدتی تحت فشار
وجدان قرار می گیرد و با خودش می گوید که چرا من یک انسانی را بدون جهت به قتل رساندم ولذا خود را برای قصاص و
قود تسلیم کرد و او را قصاص هم نمودند، آیا قصاص سبب سقوط کفاره می شود یا نه؟ بعضی ها می گویند: بلی، چرا؟ چون
آنچه که این آدم در اختیار داشت، جانش بود و آن را داد، یک جان از طرف مقابل گرفته بود، در مقابل جان او، جان خودش
را داد، پس کفاره معنا ندارد. دیدگاه استاد سبحانی ولی اقوی این است که حتی در همین جا هم باید کفاره بدهد، چرا؟ زیرا
کفاره جنبه الهی دارد، و حال آنکه قصاص جنبه انسانی دارد و حق ورثه است، بر خلاف کفاره که حق ورثه نیست، بلکه حق
خداست، یا قبل از تسلیم خودش برای قصاص، کفاره را می دهد یا اینکه ورثه اش کفاره را از ما ترکش می دهند. بنابراین،

حق با حضرت امام (ره) است، یعنی قصاص کردن یا دیه دادن، سبب نمی شود که کفارہ ساقط بشود. چرا؟ چون کفارہ جنبه الهی دارد، اما قصاص جنبه بشری دارد. کسانی که با هنگام نیستند، دو دلیل آورده اند: ۱: الكفّاره شرّعت لتكفير المذنب ممّا ارتكبه، فإذا سلم نسه و اقتص منه فقد أعطى الحق فيكتفى به كفاره. این دلیل ضعیف است، زیرا احتمال دارد که کفارہ جزء اسقاط گناه باشد، یعنی تنها با قصاص، ذمه ی این آدم بری نمی شود، فلذا کفارہ هم متمم آن است. اساس این استدلال این است که وقتی قاتل خودش را در معرض قصاص قرار داد و قصاصاً هم کشته شد، با این کارش در حقیقت خودش را تطهیر و پاک کرده و دیگر کفارہ لازم ندارد. ولی این استدلال درست نیست، چون ممکن است پاک کردن دو شرط داشته باشد، یکی اینکه این آدم را قصاص کنند، دیگر اینکه کفارہ هم بدهد. بنابراین، این استدلال صحیح نیست، چرا؟ به همان بیانی که ذکر شد. دلیل دیگر شان این است که: ۲: ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال: «القتل کفّاره». ولی چنین حدیثی در کتب اهل سنت نیست، آنچه در کتب اهل سنت مانند صحیح بخاری آمده عبارت است از: «لا من أتى منكم حدّاً فأقيم عليه فهو كفّارته» صحیح البخاری: ۹/۱۹۸، ولی این زنا و سرقت را می گوید نه قتل را، ولی دلیلی که من گفتم، غیر از اینها می باشد و آن اینکه ما در اینجا دو سبب داریم: الف: انسانی را کشته، باید در مقابلش قصاص بشود. ب: با این کارش گناهی را مرتکب شده، باید آن را با کفارہ از قلب خود پاک کند. بحث دیات در اینجا به پایان رسید. الحمد لله ربّ العالمین.

ص: ۸۱

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده فصل فی صلاه القضاء يجب قضاء اليومیه الفائتة عمداً أو سهواً أو جهلاً، أو لأجل النوم المستوعب للوقت، أو للمرض و نحوه. و کذا إذا أتى بها باطلاً لفقد شرط أو جزء یوجب ترکه البطلان بأن کان علی وجه العمد أو کان من الأركان، الخ. خداوند به ما توفیق داد که بحث حدود، قصاص و دیات را خواندیم. اینک برای ایجاد تنوع، تصمیم گرفتم که برخی از فصول کتاب صلات را به مباحثه بگذاریم، چون اگر بخواهیم از اول کتاب صلات شروع کنیم حدود هفت یا هشت سال طول می کشد فلذا ممکن است برای آقایان خسته کننده شود، از این رو، نظرم بر این قرار گرفت که بحث را در باره قضای صلات یومیه شروع کنیم. پس بحث ما در باره قضای فوات صلوات یومیه است، متنی را که برای این امر انتخاب کردیم، کتاب «عروه الوثقی» است، زیرا شروع فراوانی برای عروه نوشته شده است از این نظر کتاب عروه را به عنوان متن انتخاب کردیم. بیان صاحب عروه مرحوم سید می فرماید: «يجب قضاء اليومیه الفائتة»، یعنی نماز های یومیه ای که از انسان فوت شده، واجب و لازم است. پرسش ممکن است کسی پرسد که مدرک این مسئله چیست، یعنی به چه دلیل اگر نماز یومیه از انسان فوت شد، دوباره آن را قضا کند و قضای آن را بخواند. پاسخ مسئله را از دو راه مطالعه می کنیم، گاهی از نظر قواعد اولیه و گاهی از نظر ادله اجتهادیه، البته مرادم از قواعد اولیه، اصول عملیه است نه چیز دیگر. مقتضای قواعد اولیه نخست مسئله را از نظر قواعد اولیه شروع می کنیم، که چطور اگر نمازی از انسان فوت شد، قضای آن واجب است، ظاهر جریان این است که قضا واجب نباشد، چرا؟ چون شرع مقدس واجب را محدود کرده و فرموده: «من الزوال إلى المغرب»، در آیه مبارکه دیگر می گوید: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» النساء/۱۰۳، چیزی که موقوت است، هرگاه وقتش سپری شد و

گذشت، قضایش دلیل می خواهد. بنابراین، اگر ما بودیم و آن ادله اولیه که تمام نمازها را از نظر وقت محدود کرده است، وقتی که وقت گذشت، قضا دلیل می خواهد، هر عملی را وقتی محدود به یک حدی بکنند، هرگاه وقت آن گذشت و سپری شد، قضای آن دلیل می خواهد و لذا ما دامی که دلیل بر قضا پیدا نکنیم، ادله اولیه می گوید قضا لازم نیست. مقضای اصل چیست؟ آیا می توانیم از اصول عملیه برای قضا دلیلی پیدا کنیم؟ اصل برائت که خلاف است، اشتغال هم که در این مورد اول بحث است، تخییر هم که نیست، پس ناچاریم که از طریق استصحاب وجوب قضا را ثابت کنیم، استصحاب را می توانیم سه نوع تقریر کنیم. پس در درجه اول ظاهر ادله این است که قضا لازم نیست: «إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» الإسرائ: ۷۸، اصل ادله ظهور در وقت است «فإذا انقضت الوقت» قضا دلیل می خواهد، دلیلش استصحاب است، استصحاب را به سه نوع می توان تقریر کرد: الف: استصحاب کلی قسم ثالث ب: استصحاب کلی قسم ثانی ج: استصحاب کلی قسم اول کسانی که کتاب رسائل را در مبحث استصحاب خوانده اند، متوجه هستند که مرحوم شیخ در آنجا می فرماید استصحاب کلی بر سه قسم است. از آن سه قسم فعلاً اولی و دومی برای ما مطرح نیست، فقط استصحاب کلی قسم ثالث را بیان می کنیم. تقریر استصحاب کلی قسم ثالث استصحاب کلی قسم ثالث این است که فرض کنید جناب زید در خانه بود، یقین داریم که زید از خانه رفت، ولی احتمال می دهیم که هنگام خروج زید، جناب «عمرو» وارد اتاق شده باشد، در اینجا نمی توانیم زید را استصحاب کنیم، چرا؟ چون قطعی الارتفاع است، عمرو را هم نمی توانیم استصحاب کنیم، چرا؟ چون مشکوک الحدوث است، اما جامع بینهما را می توانیم استصحاب کنیم و بگوییم انسانی در این خانه بود، نمی دانیم الان هم هست یا نه؟ استصحاب انسان می کنیم. به این می گویند استصحاب کلی قسم ثالث. در «ما نحن فیه» هم می گوئیم، یک وجوبی در بین الحدین بود، یقین داریم که این وجوب بین الحدین از بین رفته، احتمال می دهیم که هنگام رفتن وجوب بین الحدین، یک وجوب دیگری روی نماز آمده باشد بعد الحد، وجوب اول را نمی توانیم استصحاب کنیم، چرا؟ چون قطعی الارتفاع است، وجوب دوم را هم نمی توانیم استصحاب کنیم، چون مشکوک الحدوث است، جامع بینهما را استصحاب می کنیم و می گوئیم سابقاً وجوبی روی نماز بود، اصل بقای آن است «و لو بعد الوقت». اشکال بعضی به این استصحاب اشکال گرفته اند و گفته اند ما در اینجا نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم، چرا؟ چون ما در اینجا اصل حاکم داریم، یعنی یک اصلی داریم که این را محکوم می کند، شما می خواهید استصحاب وجوب جامع کنید و بگویید سابقاً وجوبی بود، حالا جامع را استصحاب می کنیم، یعنی «الجامع بین الفرد القطعی و الفرد المشکوک»، و حال آنکه اصل حاکم داریم، آن کدام است؟ سابقاً، یعنی قبل از آنکه شریعت اسلام بیاید، وجوبی بر جامع تعلق نگرفته بود، اصل عدم تعلق وجوب است بر این جامع، و این اصل حاکم بر بقای جامع است، چرا؟ چون از قبیل اصل سببی و مسببی است، شک در بقای وجوب مسبب از این است که آیا بر جامع وجوب تعلق گرفته یا نه؟ اصل عدم تعلق وجوب بر جامع است، و این اصل حاکم بر این وجوبی است که شما آن را استصحاب می کنید. دفع اشکال به نظر من، این اشکال، یک اشکال سطحی است. اشکال دیگر عمده اشکال دیگری است که باید بکنیم و آن این است که یک قاعده در علم اصول است که می گویند: «یشترط فی المستصحب أن یکون حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی»، مستصحب یا باید حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی، گاهی وجوب را استصحاب می کنیم و گاهی کریت را، چون کریت هم موضوع است برای حکم شرعی، در «ما نحن فیه» که شما می خواهید استصحاب کنید، مستصحب شما چیست؟ الجامع، جامع که حکم شرعی نیست، شرع مقدس جامع را جعل نکرده، «بل الجامع حکم انتزاعی ینتزع العقل»، اصلاً به جای آن استصحاب حاکم، ریشه را بزینیم و بگوییم اصلاً جامع، «لم یکن حکماً شرعياً»، چیزی که مجعول شرعی نیست، قابل استصحاب نیست، تا اینجا ریشه ی استصحاب اول را زدیم. خلاصه مطلب اینکه ادله ظاهرش در توفیت است: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا

مَوْقُوتًا»، آیه دیگر می گوید «إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» الإسراء: ۷۸، ما اگر بخواهیم بعد الوقت وجوب را اثبات کنیم، یا باید اصول عملیه باشد یا ادله اجتهادیه، بعضی از طریق اصول عملیه پیش آمده اند، تمسک کرده اند به استصحاب قسم ثالث، و می گویند قبلاً- وجوبی بود، ولی الآن قطع به ارتفاعش داریم، منتها احتمال می دهیم که وجوب دیگر جانشین و جایگزینش شده باشد، جامع بینهما را استصحاب کرده اند. بر این استصحاب یک اشکال سطحی کرده اند و گفته اند، این وجوب محکوم اصل حاکم است، روزی بود و روز گاری بود که بر جامع، حکم تعلق نگرفته بود، اصل این است که الآن هم وجوبی بر آن تعلق نگرفته، و آن حاکم بر استصحاب وجوب است، چرا؟ لأن الشک سببی و مسببی، شک در بقای وجوب ناشی از این است که آیا بر جامع حکم تعلق گرفته یا نه؟ اصل این است که بر جامع حکم تعلق نگرفته. ولی من می گویم، این اشکال چندان مهم نیست. مشکل این است که می گویند: «یشترط فی المستصحب أن یکون حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی»، جامع نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی می باشد، چرا؟ لأن الجامع حکم ینترعه العقل، یعنی عقل آن را انتزاع می کند و الا مجعولی بنام وجوب جامع نداریم. تقریب استصحاب کلی قسم ثانی آمده اند استصحاب را عوض کرده اند از قسم ثالث به قسم ثانی، قسم ثانی این است که مستصحب مردد است بین قصیر العمر و طویل العمر. مثال حیوانی در این خانه بود، نمی دانیم که بقّ است یا فیل؟ اگر بقّ باشد، بیش از سه روز زنده نمی ماند، اما اگر فیل باشد، صد سال عمر می کند، در اینجا ما نمی توانیم بقّ را استصحاب بکنیم و نه فیل را، ولی می توانیم بعد از سه روز، جامع بینهما را استصحاب کنیم، در «ما نحن فیه» نیز همین کار را می کنیم و می گوییم این وجوب، اگر وحدت مطلوب باشد، عمرش کوتاه است، فقط محدود است به زمان ادا، اما اگر تعدد مطلوب باشد، که نماز در وقت یک مطلوب است، اصل نماز هم یک مطلوب دیگری است، امرش دایر است بین قصیر العمر و طویل العمر، استصحاب جامع می کنیم. اشکال بر استصحاب کلی قسم ثانی همان اشکالی که بر اولی گرفتیم، بر این هم وارد است، یعنی جامع مجعول نیست، وجوب جامع مطلوب نیست، «یشترط فی المستصحب أن یکون حکماً شرعياً أو موضوعاً لحکم شرعی»، جامع در اینجا وجوب ندارد. پس ما دو نوع استصحاب را رد کردیم، خواه استصحاب به نحو کلی قسم ثالث باشد و خواه استصحاب به نحو قسم ثانی. حال که از این دو استصحاب مایوس و نا امید شدیم، باید برویم سراغ استصحاب شخص وجوب نه جامع. بگوییم سابقاً این وجوب بود، احتمال می دهیم که «وقت» قید باشد و احتمال هم می دهیم که ظرف باشد، اگر زمان قید باشد، استصحاب جاری نیست، مثلاً وقتی که می گویند در بیست و دوم بهمن ریژه و تظاهرات است، این قیدش است، فلذا در بیست و سوم بهمن معنا ندارد که کسی تظاهرات کند یا ریژه برود. اما اگر زمان قید نیست، بلکه زمان ظرف است، و به تعبیر شیخ از حالات موضوع است، در اینجا استصحاب می کنیم، مثلاً- می گویند: «الماء المتغیر إذا زال تغیره بنفسه»، آیا نجاست باقی است یا نه؟ اگر بگوییم تغیر، قید است، دیگری جای استصحاب نیست، اما اگر بگوییم تغیر ظرف است و از حالات، می توانیم استصحاب کنیم. اگر بگوییم از حالات است، قابل استصحاب است، چرا؟ لبقاء الموضوع، «یشترط فی المستصحب بقاء الموضوع، یشترط فی المستصحب إتحاد القضیه المتیقنه مع القضیه المشکوکه». اگر بگوییم قید است، نه موضوع باقی است و نه قضیتین متحدند، اما اگر بگوییم از حالات و از عوارض است، در این صورت اشکالی ندارد، ولی این استصحاب هم مشکل است، چرا؟ چون ما وقتی به عرف و مردم کوچه و بازار مراجعه می کنیم، وقتی مولا یک چیزی را محدود می کند و می گوید فلان کار را تا فلان ساعت انجام بده، معنایش این است که زمان قید است (الزمان قید)، «مبتلا به» عرف است و عرف هم زمان را قید می گیرند نه ظرف. بنابراین، اگر بخواهیم وجوب قضا را ثابت کنیم از طریق استصحاب معنا ندارد. چرا؟ اما القسم الثالث، گفتیم «جامع» مجعول نیست، اما القسم الثانی، باز گفتیم جامع مجعول نیست، اما اگر بخواهیم وجوب شخصی را استصحاب کنیم، این در صورتی است که: «یشترط فی

الاستصحاب وحده القضيهِ المشكوكه مع المتيقن». وقتی می گویند بیست و دوم بهمین، معنایش این است که بیست و سوم معنا ندارد، وقتی قرآن می فرماید: «إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» یعنی بین الطلوعین، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ» یعنی محدود، بنابراین، دست ما از استصحاب و اصول عملیه کوتاه شد، پس کسانی که به هر نحو و صورتی، نماز شان فوت شده و بجا نیاورده اند، خوشحال باشند که دلیلی بر وجوب قضا پیدا نکردیم. اما در مقابل، اگر دست ما از اصول کوتاه شد، دلیل اجتهادی محکم بر وجوب قضا داریم و آن روایات است. روایات ۱: روی الشیخ (ره) عن الحسن بن سعید- ثقه است و سند شیخ هم به حسین بن سعید صحیح می باشد، بنابراین، روایت مشکلی ندارد، علاوه بر این، ما کراراً گفتیم که اسانید شیوخ به شیوخ دیگر، من باب تبرک و تیمن است، چون سند شیخ به حسین بن سعید هر چند صحیح هم نباشد مهم نیست، چرا؟ چون کتاب حسین بن سعید، کتاب مشهور و معروفی بوده، منتها شیخ بخاطر اینکه کتاب را مسند کند، سند را ذکر کرده و الا نیازی به ذکر نیست- عن ابن اَبی عمیر محمد بن زیاد، متوفای ۲۱۷- عن عمر بن اُذینه، عن زراره، عن اَبی جعفر (علیه السلام) اَنَّهُ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ أَوْ نَسِيَ صَلَوَاتٍ لَمْ يَصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا - سَبَبُ قِضَائِهَا بِإِذَا دَخَلَ وَوَضَعَهَا نَدَاشْتَهُ، يَا نَمَازَ رَا فَرَامُوشَ كَرَدَهُ يَا خَوَابَ مَانَدَهُ- فَقَالَ: «يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ وَ لَمْ يَتِمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ فَلْيَقْضِ مَا لَمْ يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّلَاةِ الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا فَلْيَصَلِّهَا فَإِذَا قَضَاهَا فَلْيَصَلِّ مَا قَدْ فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَى وَ لَا يَتَطَوَّعَ بِرَكَعِهِ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ» (التهذيب: ۱۰/۲۶۶، برقم ۱۰۵۹؛ و لا-حظ الوسائل: ۵، الباب ۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۱. و قد اخذنا الروايه من التهذيب لأنَّ صاحب الوسائل قد قطع الروايه و حذف الذيل في كلا- المقامين هنا و في أبواب المواقيت الباب ۶۱، الحديث ۳، و اعجب من ذلك أنَّ الروايه وردت في طبعه آل البيت (ع) عن الحسين دون ذكر اسم الأئمة. البته این روایت دلیل کسانی است که قائل به مواسعه هستند، چون بعداً خواهد آمد که آیا در قضا مضایقه است یا در قضا مواسعه است، این ادله مواسعه است. بیان استاد سبحانی و سند الشیخ إلى الحسين بن سعید صحیح فی التهذیبین، و السائل و إن خصَّ سؤاله بالأسباب الثلاثة لكنه ذكرها بعنوان المثال لأنَّ السبب الغالب لترك الصلاة هو نسيان الطهور أو نسيان أصل الصلاة أو النوم عنها، و على هذا فالجواب عام يشمل عامه الصور، سواء أكانت عمدًا أو سهوًا أو جهلاً أو للمرض أو لغيرها.

ص: ۸۲

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده بحث ما در باره ادله وجوب قضای صلوات فائته است، آیا قضای نماز های فوت شده واجب است یا نه؟ گاهی از نظر قواعد اولیه بحث کردیم، قواعد اولیه معنایش این است که او مرجع است، بلکه قواعد اولیه این است که اگر از ادله اجتهادیه چیزی را نفهمیدیم، یک جا پایی داشته باشیم. بنابراین، اینکه ما در جلسه قبل در باره استصحاب بحث کردیم، معنایش این نیست که از اول سراغ استصحاب برویم، این معنایش نیست، بلکه استصحاب یک نوع غذای آماده است که اگر در ادله اجتهادیه به نتیجه رسیدیم، نیازی به این اصول عملیه نیست، اما اگر به نتیجه نرسیدیم، لا اقل یک غذای آماده داشته باشیم. بیان شهید در کتاب ذکری بعضی از اصحاب درس گفتند که شهید در کتاب ذکری با آیه: «وَأَقِمِ

الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ» آل طه (۱۴)، استدلال بر وجوب قضا می کند، که در حقیقت اینهم یکنوع ادله اولیه، و کلی است. ایشان با دوتا حدیث استدلال کرده است و آیه هم در ضمن حدیث است نه اینکه آیه را مستقلاً به عنوان دلیل ذکر کرده باشد. اگر ما باشیم و این آیه، این آیه هرگز دلالت بر وجوب قضا ندارد، آیه می خواهد بفرماید که «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ» یعنی آن نمازی که واجب است، آن را برای یاد من بیاور، «لَا لِلزَّيَاءِ وَلَا لِلسَّمْعِ» یعنی برای ریا و سمعه نیاورید. باید توجه داشت که «حکم» موضوع را ثابت نمی کند، این حکم است که نماز را به یاد من بیاورید، کدام نماز؟ نمازی که واجب است و حال آنکه بحث ما در موضوع است که آیا قضای فائمه واجب است یا واجب نیست، ما مکرر گفته ایم که حکم موضوع را ثابت نمی کند، این آیه می گوید نماز باید برای یاد خدا باشد نه برای ریا، کدام نماز؟ نماز واجب. کدام نماز واجب است؟ نماز حاضر، اما فائمه هم واجب است یا واجب نیست، این جهتش برای ما ثابت نیست. استدلال پیغمبر و ائمه (علیهم السلام) برای وجوب قضای نمازهای فائمه با آیه «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ» اما پیغمبر اکرم و ائمه (علیهم السلام) با این آیه استدلال کرده اند، اما پیغمبر اکرم، حدیثش مجمع البیان نقل کرده است، مسند نیست، بلکه مرسل است، قال: قول الذی: «من نام عن صلاه أو نسيها فليقضها إذا ذكرها» البته این صدر دلالت بر وجوب قضا دارد، ولی بحث ما در صدر نیست، چون صدر بعداً هم می آید، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ» اگر این روایت صحیح باشد، معنای آیه غیر آن است که ما فهمیدیم، ما فهمیدیم که نماز را برای یاد من بیاورید، اگر این روایت درست باشد، معنایش این است که «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِذَا ذَكَرْتَهَا» بگویم اطلاق دارد، حاضر را می گیرد و هم فائمه را. اگر روایت صحیح باشد، کلمه ی «لِذِكْرِكَ» ظرف خواهد بود نه غایت، یعنی «أَقِمِ الصَّلَاةَ فِي ظَرْفِ الذِّكْرِ»، ولی روایت سند ندارد فلذا لا يحتج به. اما روایت دوم سند دارد، روی الزراره عن أبي جعفر (عليه السلام): «إِذَا فَاتَتْكَ صَلَاةٌ فَذَكَرْتَهَا فِي وَقْتٍ أُخْرَى - مَادَامِي كَمَا ضَيِقَ نَشَدُهَا، قِضَا رَا بِيَاوُرَ، هَر مَوْعٍ كَه وَقْتِ ضَيِقَ شَدُ، اِدَا بِيَاوُرَ، - فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الْفَائِمَةَ كُنْتَ مِنَ الْآخِرَى فِي وَقْتٍ، - مَزَاحِمَ نَيْسَتْ، قِضَا رَا بِيَاوُرَ، اِمَا اِكْر - تَبْدَأُ بِأَلْتِي فَاتَتْكَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ» معلوم می شود که حضرت هم مثل آن روایت مرسل معنا می کند، یعنی «أَقِمِ الصَّلَاةَ عِنْدَ ذِكْرِهَا»، بعد می فرماید: «وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ صَلَّيْتَ الْفَائِمَةَ فَاتَتْكَ الَّتِي بَعْدَهَا، اِدَا اَز بَيْنِ مِي رُوْدُ، - تَبْدَأُ بِأَلْتِي أَنْتَ فِي وَقْتِهَا». در اینجا شهید می فرماید: این روایت سه دلالت دارد، فيه دلالاته ثلاث: الف: التوقيت بالذکر، ب: وجوب القضاء، ج: تقدیمه علی الحاضر مع السعه، بلکه چهار تا دلالت دارد، د: و تأخیره عند ضيق الوقت. البته روایت اول مرسل است، اما روایت دوم سند دارد، سندش هم بسیار خوب است، ولی یکنوع تعبدی است «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ» یکنوع تعبدی است که إذا ذکرتها. اگر حضرت ما قبل و ما بعد را فرموده بود، ما از آیه وجوب قضا را نمی فهمیدیم، ولی حضرت ما قبل و ما بعد را فرموده فلذا تا حدی باید متعبد بشویم که آیه دلالت دارد. این چیزی است که مرحوم شهید در کتاب ذکر کرده است. البته دلالت روایات خوب است. حدیث دوم برای وجوب قضای نمازهای فوت شده ۲: روی الكلینی، عن علی بن ابراهیم عن أبيه عن حماد، عن حريز (حريز بن عبد الله سجستاني) عن زراره، قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في السفر الحضرة؟ قال: «يقضى ما فاتته كما فاتته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضرة مثلها، و إن كانت صلاة السفر فليقض في السفر صلاة الحضرة كما فاتته» الوسائل: ۵، الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۱، و لاحظ الكافي: ۳/۴۳۵ برقم ۷؛ و التهذيب: ۳/۱۶۲ برقم ۳۵۰، و ليس فيه: ((كما فاتته)) . دلالت مطابقی حدیث دلالت مطابقی این حدیث مماثلت است، دلالت التزامی آن هم وجوب قضاست، یعنی حدیث در دلالت مطابقی خود می گوید حضر اگر در سفر فوت شده، همان دو رکعت را بیاور، ولو در حضر باشد، اگر در حضر فوت شده، ولو می خواهی آن را در سفر قضا کنی، باید چهار رکعت بیاوری، دلالت مطابقی حدیث همین است که بیان شد. دلالت التزامی حدیث ولی این حدیث شریف علاوه بر دلالت مطابقی، یک دلالت

التزامی هم و آن این است که: «إقض ما فات»، یعنی آنچه که از شما فوت شده، قضا کنید. روایت مستقیماً دلالت بر وجوب قضا نمی کند، کأنه وجوب القضا امر مسلّم، بلکه بحث در باره مماثل است. حدیث سوم برای وجوب قضای نماز های فوت شده ۳: روی الکلبینی، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن اُبی عمیر، عن حمّاد، عن حرّیز، عن زراره و الفضیل عن اُبی جعفر (علیه السلام) فی حدیث قال: «متی استیقنت أو شککت فی وقت فریضه أنّک لم تصلّها، أو فی وقت فوتها أنّک لم تصلّها، صلّتها، و إن شککت بعدما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة علیک من شک حتّی تستیقن، فإن استیقنت فعلیک أن تصلّتها فی أي حاله کنت» الوسائل: ۳، الباب ۶ من أبواب المواقیب، الحدیث ۱؛ و لاحظ الکافی: ۳، ۲۹۴، برقم ۱۰. دلالت مطابقی حدیث دلالت مطابقی حدیث حیلوله است و می گوید شک بعد الوقت، می گوید اگر در وقت شک کردی، آن را بیاور، اما اگر بعد الوقت شک کردی، آوردن لازم نیست، این دلالت مطابقی است، پس دلالت مطابقی این حدیث این است که اگر در وقت شک کردی، باید بیاوری، اگر بعد الوقت شک کردی، آوردنش لازم نیست. دلالت التزامی حدیث ضمناً می رساند که قضا یک امر واجبی و مسلّم است ولذا می گوید اگر در وقت شک کردی، بیاور و اگر بعد الوقت شک کردی نیآور، اگر بعد الوقت یقین کردی که نیآورده، بیاور، فشار حدیث روی قاعده حیلوله است، ولی در عین حال از حدیث وجوب فوت را هم درک می کنیم. بیان استاد سبحانی علی الظاهر این روایاتی که ما خواندیم کافی است، مضافاً دوتا روایتی که مرحوم شهید در ذکر آورده، پنج تا روایت کافی است. اما مرحوم صاحب جواهر یک روایت دارد و صاحب مستمسک هم یک روایت دیگر، ولی من فکر نمی کنم که اینها روایت باشد، بلکه عصاره روایت است. روایتی که در جواهر آمده جواهر این روایت را دارد: «من فاتته فریضه فلیقضها کما فاتته» جواهر الکلام: ۱۳/۱۳. ولی این روایت نیست، بلکه عصاره روایات پیشین است. روایت مستمسک «من فاتته فریضه فلیقضها إذا ذکرها فذلک وقتها» مستمسک العروه الوثقی: ۷/ اینهم روایت مستقل نیست، بلکه عصاره روایات پیشین است. بنابراین، ثابت شد که اگر از انسان نمازی فوت شد، حتماً قضایش را بیاورد. متن عروه الوثقی «أو لأجل النوم المستوعب للوقت»، کلمه ی «أو» در اینجا عطف بر ما قبل خودش است. اگر کسی تمام وقت را در خواب ماند، آیا قضا برایش واجب است یا نه، نوم مستوعب بر دو قسم است، یک قسمش عادی است، همه وقت انسان خواب است و این یک چیز عادی هم است مانند خواب بین الطلوعین، افرادی هستند که وقت نماز صبح خوابند، این نوم مستوعب است و خودش هم خیلی عادی است، این را بعداً بحث می کنیم. دیگری عبارت است از: «النوم المستوعب علی خلاف العاده»، یک شبانه روز همه اش خواب است، این خلاف عادت است، آیا اگر کسی یک شبانه روز در خواب باشد، قضا برایش واجب است یا واجب نیست؟ دیدگاه شهید در کتاب ذکری در اینجا شهید در کتاب ذکری می فرماید قضا برایش واجب نیست، چرا؟ می فرماید این آدم حکم «مغمی علیه» را دارد، آدمی که در حال اغما به سر می برد، کسی نگفته بر اینکه بر او قضا واجب است، این آدمی که یک شبانه روز در خواب است، حکم اغماء را دارد و ملحق به اغماست. نظر شیخ یوسف بحرانی در مقابل شهید شیخ یوسف بحرانی است که در کتاب حدائق می فرماید: شهید به چه مناسبت این را استثنا کرده، و حال آنکه اطلاقات می گویند: «من فاتته فریضه»، از این آدم هم فریضه فوت شده، منتها فوت گاهی عادی است و گاهی غیر عادی، اگر جنابعالی بگویید که اطلاقات انصراف دارد، این انصراف درست نیست، چون انصراف یکی از دو منشأ را می خواهد، یا کثره الوجود باشد یا کثره الاستعمال، کثره الوجود از نظر آقایان مایه انصراف نیست، اما کثره الاستعمال، مایه انصراف است، آیا واقعاً کلمه ی «فاتته» در عادی بیشتر به کار رفته، «من فاتته»، یعنی «فاتته عاده» مانند نماز صبح؟ ایشان می گوید کثرت استعمال هم نیست. بنابراین، یک نزاعی است بین مرحوم بحرانی و شهید، شهید می فرماید این ملحق است به اغماء، ایشان می گوید اطلاقات این را شامل است و انصراف هم جهت ندارد، کثرت وجود مایه انصراف نیست، یعنی کثرت

وجود خواب عادی، کثرت وجود خواب عادی سبب انصراف نیست، کثرت استعمال هم در خواب عادی ثابت نیست، نه کثرت وجود سبب انصراف است و نه کثرت استعمال «فاتته» در خواب عادی ثابت است، بنابراین، غیر عادی هم مثل عادی است. دیدگاه استاد سبحانی من عرض می‌کنم که می‌شود قائل به تفصیل بشویم، یک موقع این آدم یک مایعات و غذا هایی می‌خورد که بسیار خواب آور است، مثلاً این غذا باعث می‌شود که این آدم یک شبانه روز خواب برود، ولی گاهی این گونه نیست، بلکه بخاطر ضعف اعصابی که دارد، از خواب بیدار نمی‌شود، اگر اولی باشد، به نظر من حتماً قضا واجب است، چرا؟ چون سببش را خودش فراهم آورده، مسلماً ادله از این فرد منصرف نیست. اما یک موقع بیمار است یا ضعف اعصاب دارد، یک نوع حالتی دارد که این را به خواب برده است، ممکن است بگوییم قضا بر چنین فردی واجب نباشد، چرا؟ آن روایتی که می‌گوید: «کلّ ما غلب الله علیه الله أولى بالعدر» در اینجا هم «غلب الله علیه»، فلذا این آدم تقصیری ندارد، بیماری است و ضعف اعصاب است، یک زندگی خیلی ناجوری دارد که او را به خواب برده است، اینجا ممکن است که بگوییم خدا ما را معذور می‌دارد، «کلّ ما غلب الله علیه، الله أولى بالعدر» خدا بر آن غلبه کند و بشر مغلوب بشود و خدا غالب بشود، «فالله أولى بالعدر» این حدیث در روایات ما آمده و فقهای ما هم در خیلی از موارد از این استفاده کرده اند، بنابراین، در خواب مستوعب «إذا كان على خلاف العاده، نحن نفضل بين ما يرجع العذر إلى النائم»، مانند جایی که آن قدر خسته شده که از خواب کردن سیر نمی‌شود، در اینجا قطعاً قضا بر چنین آدمی واجب است. اما اگر زیادی خوابش بخاطر ضعف اعصاب و بیماری دیگری باشد، ممکن است بگوییم ملحق به اغماء است و همان دلیلی که در اغماء است در اینجا هم می‌آید، «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر» البته «العلم عند الله»، منتها این چیزی است که به نظر ما رسیده است. تمّ الکلام فی النوم المستوعب إذا لم یکن عادياً، أو تمّ الکلام فی العذر المستوعب إذا كان على خلاف العاده، بقى الکلام فی العذر المستوعب إذا كان على وفاق العاده مثال اینکه بین الطلوعین در خواب بماند، این خواب مستوعب است، ولی «على وفاق العاده» است، چون غالباً بین الطلوعین که یکساعت و ربع است و کم و بیش، نوع جوانان در این موقع در خواب می‌مانند، مگر اینکه پدر و مادر، آنان را به نماز وادار کنند، آیا قضا بر اینها واجب است یا قضا واجب نیست؟ دیدگاه آیه الله حکیم مرحوم حکیم در کتاب مستمسک می‌فرماید در مستوعب «إذا كان على وفاق العاده»، قضا لازم نیست، چرا؟ می‌فرماید: «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر»، این جوان که خوابیده، دست خودش نیست، خدا این را خواب کرده، اینجا «غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر»، با این حدیث استدلال می‌کند، در جلسه آینده ببینیم که آیا استدلال ایشان صحیح است یا نه؟

ص: ۸۳

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در باره کسی است که خوابش تمام وقت را بگیرد، و خواب هم خواب عادی باشد نه خلاف عادت. خلاف عادت را در جلسه قبل بحث کردیم و گفتیم غالباً شبیه اغماء است، در این جلسه بحث ما در باره خواب های عادی است، یعنی تمام وقت را می‌گیرد و خواب هم خواب عادی است. مثلاً تمام وقت بین الطلوعین را می‌خوابد، آیا در اینجا قضا واجب است یا واجب نیست؟ دیدگاه آیه الله حکیم مرحوم آقای حکیم می‌فرماید در اینجا قضا

واجب نیست، چرا؟ ایشان با همان روایتی که در باره «مغمی علیه» وارد شده، در اینجا هم استدلال می کنند، در مورد «مغمی علیه» وارد شده که «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر» خواب هم یک چیزی است که بر انسان غلبه کرده، بنابراین، در حقیقت این خداست که خواب را بر این آدم غلبه داده است، در این صورت می گوییم این آدم معذور است فلذا قضا برایش واجب نیست، آنگاه می فرماید: «سیأتی الإشکال فیه» ظاهراً اشکالش در آینده این است که این «خبر» یک خبر ضعیفی است، چون رویش موسی بن بکر می باشد که واقفی است، البته ما در «مغمی علیه» خواهیم رسید که این حدیث صحیح است. این نظر مرحوم آقای حکیم بود، ایشان استدلال کرد، ولی در اخیر بر گشت و فرمود این اشکال دارد. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی که شرح عروه را نوشته است، غالباً نظر به مستمسک دارد و خیلی هم محترمانه بر خورد می کند، ایشان می فرماید: اگر ما بگوییم «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر» اگر این باشد، این معنایش تخصیص اکثر است، چون روایت زراره که می گوید: ۱- محمد بن الحسن باسناده عن الحسن، عن ابن ابي عمير، عن عمر بن اذینه، عن زراره، عن ابي جعفر (عليه السلام) أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها، قال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعه ذكرها من ليل أو نهار» الوسائل: ج ۵، الباب ۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۱، بگوییم کلمه ی « فالله أولى بالعدر» حتی خواب متعارف را هم می گیرد، لازم می آید که کلمه ی «أو نام عنها» را در این حدیث بر فرد نادر حمل کنیم. مرحوم آیه الله حکیم استدلال کرد با روایت «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر» سپس فرمود اشکال دارد، مرحوم خوئی بالاتر می گوید، یعنی ایشان می فرماید اگر من بگوییم روایات «مغمی علیه» خواب متعارف را می گیرد، معنایش این است که این روایت مصادیقش شاذ باشد، آن کدام است؟ آن این است که فرمود: «أو نام عنها» غالباً خواب ها خواب های عادی است، اگر خواب های عادی را از این حدیث بیرون کنیم، مصداقش منحصر می شود به خواب خلاف عادت که در جلسه قبل خواندیم و گفتیم بسیار قلیل و کم است. پس مرحوم حکیم می خواهد بفرماید خواب عادی هم شامل روایت «کلّ ما غلب الله علیه فالله أولى بالعدر» است، لکن مع الاشکال، ولی آقای خوئی می فرماید اگر ما روایت «کلّ ما غلب الله» را به خواب های عادی بگیریم، لازم می آید که این روایت را حمل بر فرد نادر کنیم، «أو نام عنها» فرد نادر که همان خواب های خلاف عادت باشد. دیدگاه استاد سبحانی ما می گوییم خواب عادی بر دو قسم است، ممکن است بگوییم خواب عادی قضا ندارد، ولی لازم نمی آید که این روایت را حمل بر فرد نادر کنیم، ممکن است بگوییم خواب عادی قضا ندارد، ولی در عین حال این روایت حمل بر فرد نادر هم نشود، چطور؟ خواب عادی بر دو قسم است: الف: اختیاراً می خوابد، حدوداً اختیاری است، بقائش غیر اختیاری، این قطعاً و مسلماً قضا دارد، چرا؟ چون عمداً رفت و خوابید و حال آنکه احتمال می دهد که خوابش تمام وقت را بگیرد. ب: بدون اختیار خوابش بببرد، اگر ما می گوییم خواب عادی قضا ندارد، جایی را می گوییم که این آدم به تمام معنا خسته است و یک مرتبه بدون اختیار خوابش می گیرد، خواب هایی که بدون اختیار بر انسان عارض می شود و تمام وقت را هم فرا می گیرد، ممکن است بگوییم چنین خوابی قضا ندارد، دیگر لازم نمی آید که روایت زراره را حمل بر فرد نادر کنیم، اتفاقاً و غالباً خواب ها اختیاری است، یعنی حدوداً اختیاری است و همان اختیاری بودن حدودی در وجوب قضا کافی است. اگر ما بگوییم خواب عادی قضا ندارد، آن خواب های عادی را می گوییم که در اثر خستگی مفرط بدون اختیار بر انسان عارض می شود و تمام وقت را هم فرا می گیرد، مانند کارگرانی که در اثر فشار کار به تمام معنا خسته می شود و در همان حال خستگی بدون اختیار خواب شان می برد، یا راننده ی خسته، که بدون اختیار یک مرتبه خوابش می گیرد، چنین آدمی اگر بین الطلوعین در خواب باشد، ممکن است بگوییم قضا ندارد و روایت زراره هم حمل بر فرد نادر نمی شود. خلاصه مطالب گذشته تا اینجا سه مطلب روشن شد الف: مرحوم حکیم به «کلّ ما غلب علیه» تکیه می کند و می فرماید اگر کسی بین

الطلوعین در خواب بماند قضا نیست، ولی در سند حدیث مشکل دارد، ب: ولی مرحوم آیه الله خوئی می فرماید حتماً قضا دارد، اگر بگوییم قضا ندارد، این روایت زراره که می گوید: «من نام عنها» موردش خیلی شاذ و نادر می شود، فقط خواب های غیر عادی را می گیرد که یک روز یا دو روز انسان در خواب می ماند. ج: من عرض کردم که خواب عادی بر دو قسم است، حدوداً اختیاری باشد، حتماً داخل است تحت «أو نام عنها». بلی، گاهی انسان کنار کرسی یا بخاری نشسته، یک مرتبه بدون اختیار خوابش می گیرد، ممکن است بگوییم این قضا ندارد، اما در عین حال من حتی در همین هم قائل به قضا هستم، چرا؟ هر چند این آدمی (که خواب بر او غلبه کرده و بدون اختیار به خواب رفته و خوابش هم مستوعب است) خطاب ندارد، اما ملاک دارد و آن اینکه مصلحت ملزمه از کفش رفته، ملاکاً باید این آدم قضا کند، گاهی از اوقات قضا تابع خطاب است و گاهی از اوقات قضا تابع ملاک است، من این کلمه را در سال ۱۳۶۷ هجری قمری از مرحوم آیه الله حاج محمد تقی خوانساری سوال کردم، ایشان فرمودند که بلی، ممکن است خطاب نداشته باشد، اما ملاک ملزمه دارد. فرع دیگر «أو للمرض و نحوه، الخ»، گفتیم قضای گاهی بخاطر مرض و نحوه است، من فکر می کنم که مرض سبب مستغنی نیست، چرا؟ چون اگر مریض عمل به وظیفه کرده باشد، پس قضا ندارد، اما اگر عمل به وظیفه نکرده، پس عامد است. بنابراین، «أو للمرض» در اینجا مستدرک است، زیرا مرحوم سید قبلاً عمد را فرمود، اگر کسی عمداً چیزی را ترک کند، قضا دارد، این مریض یا عمل به وظیفه کرده، پس قضا ندارد، مثلاً نمازش را نشسته خوانده یا همان گونه که وظیفه اش بوده نمازش را خوانده. اما اگر عمل به وظیفه نکرده، این مرض سبب قضا نیست، بلکه ترک عمدی سبب قضاست، ولی اگر مرحوم سید این را نگفته بود، بهتر بود فرع سوم «و کذا إذا أتى بها باطلاً - لفقده شرط أو جزء یوجب ترک البطلان بأن کان علی وجه العمد أو کان من الأركان». توضیح کلام صاحب عروه الوثقی مرحوم سید در این عبارتش کمی فشرده بحث فرموده، ولی ما آن را توضیح می دهیم، عرض می کنیم که اگر انسانی نماز بخواند، ارکان را عمداً ترک کند، یعنی اگر انسانی نماز بخواند و یکی از ارکان را ترک کند، این مسلماً نمازش مطلقاً باطل است، مطلقاً باطل است، یعنی سواء کان عن عمد أو سهو، چرا؟ لإطلاق المستغنی، «لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، الوقت، القبلة و الركوع و السجود» این اطلاق دارد، یعنی هم عمد را می گیرد و هم سهو را، چرا؟ چون ارکان است، معنای رکن این است که اگر نباشد، اصلاً چیزی نیست، مانند مسجد بدون ستون می ماند. بنابراین، در ارکان نباید بحث کنیم، مطلب دیگر: «إذا ترک غیر الأركان عمداً» مثلاً تشهد را عمداً ترک کرد، نمازش باطل است، چرا؟ چون جزئیت با جواز ترک عمد سازگار نیست، از این طرف بگویید جزء است، از طرف دیگر بگویید اگر ترک بکنید اشکالی ندارد، جزئیت و شرطیت با تجویز ترک عمد در تناقض است، پس یکبار بگویید که جزء نیست، چون اگر جزء است، قدر مسلمش این است که در حال عمد مبطل است. صورت سوم: «ترک غیر الأركان سهواً»، یعنی نسیاناً مثلاً تشهد را نخواند، یا حمد را نخواند، این صحیح است، چرا؟ تمسکاً بإطلاق المستغنی، یعنی «لا تعاد الصلاة» اطلاق دارد، سهو را قطعاً می گیرد. پس سه صورت روشن شد، اگر عمداً ارکان را ترک کند، باطل است، سهواً ترک کند باز باطل است، چرا؟ چون رکن است. حال اگر غیر ارکان را عمداً ترک کند، حکمش چیست؟ باطل است، چون جزئیت با تجویز عمد سازگار نیست. اما اگر غیر ارکان را سهواً ترک کند، نمازش صحیح است، چرا؟ أخذاً بإطلاق «المستغنی منه» که «لا تعاد» باشد. «إنما الاشکال» در بقیه است، بقیه این است که «ترک غیر الأركان جهلاً - لا سهواً» جهل هم بر دو قسم است، یک جهل داریم که عذر است، یک جهل داریم که عذر نیست. اگر آمدم جهل این آدم عذر است، فرض کنید که مجتهد است، اجتهادش به اینجا رسیده که یک سوره کامل واجب نیست، چند سال هم طبق همین اجتهادش نماز خوانده است، ولی بعداً رأیش بر گشت، مسلماً در بقیه در گذشته نمازش صحیح است. ما در بحث اجزاء گفتیم که نماز این آدم صحیح است، پس اگر جهل این آدم عذر

باشد، نماز این آدم صحیح است، حتی به روایت «لا-تعداد» هم می شود تمسک کرد، چون «لا-تعداد» همان گونه که سهو را گرفت، نسیان را هم گرفت، هم‌کذا جهل عذری را نیز گرفت، اتفاقاً اشتباه کرد. «و من هنا يعلم المقلد» مثلاً این آدم مقلد یک آقای بود که گفت سوره کامل لازم نیست، این آدم هم سوره کامل نخواند، یعنی نصف سوره را خواند و سپس به رکوع رفت، ولی بعداً مقلد آقای دیگر شد که نظرش این است که سوره کامل واجب است، ممکن است بگوییم نماز این آدم صحیح است، چرا؟ لإطلاق «المستثنی منه» که «لا تعداد» باشد، هم ناسی را گرفت و هم جهلی را گرفت که عذر است. «إنما الکلام» در دو قسم دیگر است، آن دو قسم دیگر کدام است؟ یکی جهل عن تقصیر، این آدم جاهل باشد، اما جاهل مقصر، یا جاهل مردد است، یعنی موقع نماز مردد است که آیا در نماز سوره کامل واجب است یا سوره کامل واجب نیست، آیا این دو تا را هم «لا تعداد» می گیرد یا نه، «مستثنی منه» این را می گیرد یا نه؟ پس «مستثنی منه» ناسی را گرفت، جهل عن عذر را هم گرفت، «إنما الکلام» در دو قسم دیگر است، یکی جهل مقصر است و دیگری هم جهل مردد، که نمی داند آیا نماز واجب است یا نه؟ اولی را قطعاً نمی گیرد، «لا تعداد» جهل مقصر را نمی گیرد، چرا؟ دیدگاه آیه الله حاج شیخ کریم حائری حضرت امام از حاج شیخ نقل می کرد که ایشان می فرمود: «لا تعداد» جاهل مقصر را نمی گیرد، و الا لازم می آید که «لا تعداد» تنبیل پرور باشد، اگر «لا تعداد» جاهل مقصر را بگیرد، معنایش این است که «لا تعداد» تنبیل پرور باشد، همه مردم سراغ کارشان می روند، دیگر سراغ یاد گرفتن مسائل شرعی خود نمی روند. دلیل دیگر این دلیل، دلیل بدی نیست، اما دلیل دیگری هم می شود گفت، البته حضرت امام از حاج شیخ نقل کرد و گفت «لا تعداد» تنبیل پرور نیست تا جاهل مقصر را هم بگیرد، ولی حضرت امام یک دلیل بهتری هم دارد، آن کدام است؟ می گوید روایاتی داریم که اگر کسی «ترك الجزء أو تكلم» نمازش باطل است، «من ترك الجزء أو ترك الشرط أو تكلم» نمازش باطل است، چطور با این استدلال می کند؟ می گوید مسلماً اگر این را حمل کنیم بر صورت عمد، صورت عمد یک فرد نادر است، یعنی خیلی نادر است که یک آدمی عمداً در نمازش صحبت کند یا عمداً جزء را ترك کند، ناچار باید این را بر عمد حمل نکنیم، بلکه یا بر نسیان حمل کنیم یا بر جهل حمل نماییم، نسیان که داخل شد تحت «لا تعداد» جهل را هم اگر بخواهیم داخل کنیم تحت «لا تعداد» این حدیث سرش بی کلاه می ماند، چرا؟ چون عمد خیلی کم است. روایت «من تكلم فی صلاته أو ضحكك، قال یعیذ» این سه احتمال دارد، عمد، نسیان، جهل، عمد نادر است، نسیان هم که تحت «لا تعداد» داخل است، جهل را هم اگر بخواهیم تحت «لا تعداد» داخل کنیم، این روایت سرش بی کلاه می ماند، لازم می آید که حمل بر فرد نادر کنیم. پس باید مبنای ما این باشد که «لا تعداد» جاهل مقصر را نمی گیرد، جاهل معذور را می گیرد مانند مجتهد، اما جاهل مقصر را نمی گیرد، یا لازمه اش این است که تنبیل پرور باشد، این در شأن حضرت نیست، یا لازم می آید روایتی که در خلل آمده است و می گوید «تكلم» مبطل است، ترك جزء مبطل است، اگر بگوییم جاهل هم تحت «لا تعداد» داخل است، این روایات سرش بی کلاه می ماند. «بقی القسم الآخر، أی الجاهل المردد» مثلاً مشغول نماز است، ولی نمی داند که آیا سوره کامل لازم است یا نه؟ یک سوره کامل را خواند، این هم ظاهراً نمازش باطل است، چرا؟ «لا تعداد» منصرف است به جایی که جازم باشد، هر چند جزمش غلط باشد، و حال آنکه این آدم جازم نیست. تم الکلام فی هذه المسائل. پس ارکان مطلقاً مبطل است، غیر ارکان اگر نسیاناً باشد مبطل نیست، غیر ارکان، اگر جهلش عن عذر است، مبطل نیست، غیر ارکان اگر جهلش عن تقصیر است، به دو دلیل مبطل است، اما اگر غیر ارکان را به صورت شك آورد، آنهم مبطل است، چرا؟ چون «لا-تعداد» ناظر است به جایی که جازم باشد و این آدم جازم نیست. فرع چهارم مرحوم سید علی طباطبائی یک کتابی دارد بنام ریاض که شرح بر کتاب «النافع» محقق است، آیه الله خوانساری هم کتابی دارد بنام «المدارك»، که آنهم شرح بر کتاب «النافع» مرحوم محقق است، ایشان این مسئله را عنوان کرده است، مرحوم حاج رضای همدانی هم مسئله را تعقیب کرده

و ما هم به دنبال فرمایش آنان هستیم و آن مسئله این است که اگر جزئیت شیء به دلیل اجتهادی ثابت نشده باشد، بلکه قاعده اشتغال آن را بر گردن ما نهاده است که این جزء را بیاوریم، فرض کنید که من نمی دانم آیا برای من سوره کامل واجب است یا سوره ناقص، علم اجمالی دارم برای من «وراء الحمد» قرائتی واجب است، اما نمی دانم کامل است یا ناقص، خلاصه طبق قاعده اشتغال باید عمل به اشتغال کنیم، مثلاً زیر جامه دارم که دو تاست، یکی نجس است و دیگری پاک، من اگر در یکی نماز بخوانم کافی نیست، چرا؟ چون اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، حالا اگر من در یکی نماز خواندم نه در هر دو تا، و در وقت هم متوجه شدم، آیا در اینجا باید از نو نماز را اعاده کنم یا نه، یعنی در جایی که جزئیت با دلیل اجتهادی ثابت نشده، بلکه «ثبت بقاعده الاشتغال»، البته به شرط اینکه از ارکان نباشد، مانند طهارت ثوب. مثلاً دو تا إناء دارم که یکی غصبی است و دیگری غیر غصبی، منتها نمی دانم که کدام یکی غصبی است و کدام یکی غیر غصبی، خلاصه به گونه ای باشد که جزئیت دلیل اجتهادی نداشته باشد، بلکه قاعده اشتغال باشد، در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه صاحب ریاض مرحوم صاحب ریاض فرموده در اینجا قضا واجب نیست، اگر بعد الوقت متوجه بشود. بلی، اگر در وقت متوجه بشود، باید نمازش را اعاده کند، اما اگر بعد الوقت متوجه شد، قضا لازم نیست، چرا؟ می فرماید در ادله ی قضا، موضوع فوت است، «إقض ما فات» و حال آنکه من بعد الوقت نمی دانم «فات أم لم یفت»، چون لعل آنچه را که من خواندم، زیر جامه پاک یا غیر غصبی بوده، در وقت حتماً باید دو تا نماز بخوانم، چرا؟ چون اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، اما اگر بعد الوقت شد، لازم نیست که من قضا کنم، چرا؟ «لأن القضاء متعلق علی عنوان الفوت»، و فوت مشکوک است، مرحوم حاج آقا رضا همدانی در کتاب مصباح الفقیه نظریه صاحب ریاض را تایید کرده است.

ص: ۸۴

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده اگر مطلبی با جزئیت یک شیء یا شرطیت یک شیء با دلیل اجتهادی ثابت شود، مسلماً اگر عمداً یا نسیاناً مخالفت کند، به شرط اینکه «لا تعاد» در کار نباشد، باید آن را قضا کند، چون مخالفت با دلیل اجتهادی سبب می شود که عنوان فوت صدق کند، فرض کنید دلیل اجتهادی قائم شده است بر لزوم سوره کامل، این آدم عمداً ترک کرد، فرض کنید که قصد قربت هم متمشی شد، این باید قضا کند، چرا؟ چون عنوان فوت صدق می کند، دلیل اجتهادی طریق به واقع است یا دلیل اجتهادی قائم شد بر وجوب جلوس بین السجدهین، یا جلوس بعد السجدهین، که غالباً اهل سنت ملترم نیستند، یعنی آنها غالباً بعد از سجده دوم بلند می شوند و جلسه استراحت ندارند، این آدم اگر عمداً ترک کند، باید بعداً قضا کند، چرا؟ به جهت اینکه عنوان فوت صدق می کند، چون دلیل اجتهادی طریق به واقع است و طریق به واقع هم سبب می شود که اگر این آدم مخالفت کند «فات عنه الصلاه الواجب». هر گاه وجوب چیزی با قاعده احتیاط ثابت بشود «إنما الکلام» اگر وجوب شیء را با قاعده احتیاط ثابت کرده، مثلاً اگر کسی به اندازه چهار فرسخ سفر کند، چنانچه همان روز بر گردد، اتفاق نظر است که نمازش شکسته است، اما اگر سفر کند و شب را در آن محل بیتوته کند و فردا برگردد، هر چند از نظر ما باز شکسته است، اما برخی از فقها قائل به احتیاط هستند و می گویند این آدم باید جمع کند بین القصر و الإتمام، این

شبهه حکمیه است، اینجا در حقیقت وجوب الصلاتین قصرأ و إتماماً با دلیل اجتهادی ثابت نشده، بلکه با قاعده احتیاط ثابت شده است، فرض کنید شبهه موضوعیه است، مثلاً این آدم دوتا ثوب دارد که یکی نجس و دیگری پاک است، منتها نجس با پاک مشتبّه شده است، با یکی نماز خواند، دیگری را ترک کرد، یعنی عمدأ یا نسیاناً با دیگری نماز نخواند، آیا این آدم بعد از وقت باید قضا بکند یا نه؟ دیدگاه صاحب ریاض مرحوم سید علی طباطبائی (صاحب ریاض) فرموده اگر وجوب یک شیء با دلیل اجتهادی ثابت شد و این آدم احتیاط را ترک کرد، نه اینکه اصلاً نماز نخواند، بلکه فقط احتیاط را ترک کرد، فرض کنید بجای قصر و اتمام، فقط قصر را خواند، یا از دو لباس، فقط با یکی نماز خواند، دیگری را عمدأ یا نسیاناً ترک کرد، گفته قضا لازم نیست، چرا؟ می فرماید اگر در وقت باشد، مسلماً باید جمع کند، چرا؟ قاعده اشتغال داریم، چون اشتغال یقینی، براءت یقینی می خواهد، قاعده اشتغال در جایی که هنوز قضا نشده جاری است، اما وقتی که وقت گذشت، چون قضا به امر جدید است، دیگر قاعده اشتغال جاری نیست، چون قاعده اشتغال در جایی است که امرش قطعی باشد، در ادا امرش قطعی است، می گوید هر دو نماز (قصر و اتمام) را بخوان، یا با هر دو ثوب نماز بخوان، اما بعد از خروج وقت، چون قضا به امر جدید است، شک در وجود امر جدید داریم، قاعده اشتغال نمی آید، شک در امر جدید است، امر جدید هم موضوعش فوت است «و الفوت أمر وجودی»، امر وجودی است و ما علم به فوت نداریم. فإن قلت: ممکن است کسی بگوید که استصحاب بقای تکلیف می کنیم و می گوییم سابقاً تکلیف داشتیم، الآن هم بقاء تکلیف، یعنی الآن هم تکلیف داریم، اداء تکلیف داشتیم، پس قضاء هم تکلیف داریم، یا به گونه ی دیگر بگوییم، یعنی بگوییم سابقاً تکلیف را بجا نیاورده بودم، الآن هم نیاوردم. قلت: مرحوم ریاض و دیگران می گویند این استصحاب مثبت است، چرا؟ چون ملازمه است بین بقای تکلیف و ثبوت عنوان الفوت، عقل می گوید ملازمه است، یعنی اگر تکلیف باقی است، پس واقع از شما فوت شده و ما قائل به اصل مثبت نیستیم، این عصاره مرحوم ریاض است، به دنبالش فقیه همدانی در مصباح الفقیه فرموده است. خلاصه مطلب قبلی خلاصه اینکه گاهی از اوقات وجوب شیء با دلیل اجتهادی ثابت می شود، دلیل اجتهادی می گوید در نماز سوره کامل واجب است یا دلیل اجتهادی می گوید جلسه استراحت بعد از سجدتین واجب است، اگر اگر کسی آن را عمدأ ترک کند، قضا لازم است، چرا؟ چون یقین به فوت داریم، دلیل اجتهادی طریق به واقع است، وقتی طریق به واقع شد، من که مخالفت کردم، واقع از من فوت شده. اما اگر وجوب شیء با دلیل اجتهادی ثابت نشد، بلکه با قاعده اشتغال ثابت شد، دوتا مثال زدیم، یکی از شبهه ی حکمیه و دیگری از شبهه ی موضوعیه، شبهه ی حکمیه مانند اینکه کسی چهار فرسخ رفته، شب را هم در آنجا بیتوته می کند، فردا بر می گردد، گروهی از علما قائل به احتیاط هستند، حال اگر این آدم یکی را خواند، دیگری را نخواند، مثلاً قصر را خواند، اتمام را اصلاً نخواند. شبهه موضوعیه، مثلاً دوتا جامه دارد که یکی از آنها پاک و دیگری نجس است، ثوبین مشتبّهین، با یکی نماز خواند و با دیگری نخواند، آیا در اینجا قضا واجب است یا نه؟ صاحب ریاض و صاحب مصباح الفقیه می گویند قضا واجب نیست، چرا؟ می گویند با کدام عصا می خواهید راه بروید، با عصای قاعده اشتغال، که اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد؟ اگر با این عصا راه بروید، اینجا موضوع ندارد، چرا؟ چون اشتغال یقینی در جایی است که یقین به امر داشته باشیم، شما اگر وقت خارج نشده، یقین به امر دارید، اما وقتی که وقت خارج شد، «القضاء بأمر جدید»، قضا به امر جدید است، شک در وجود امر دارید، دیگر در اینجا چطور می گویند اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد، کدام یقین؟ قبل الوقت یقینی بود، اما الآن که وقت نیست، بعد الوقت هم که شک در وجود امر است. فإن قلت: استصحاب عدم الإتیان بالتکلیف کنیم. قلت: در جواب گفتیم این اصل مثبت است، عقل می گوید: عدم الإتیان ملازم للفوت، فوت کأنه أمر وجودی، این عصاره فرمایش دو فقیه بزرگوار بود که بیان شد. بیان استاد سبحانی ولی من معتقدم باید بینیم که در جمله ی: «إقض ما فات» مراد از «ما فات»

چیست؟ آیا مراد این است که «ما فات واقعاً» یا «ما فات وظیفه»؟ اگر بگویید موضوع عبارت است از: «ما فات واقعاً»، مسلماً علم به فوت واقع نداریم، احتمال دارد که واجب همان نماز قصر من باشد و هکذا احتمال دارد همان جامه ای که با آن نماز خواندم پاک باشد. اگر بگویید «ما فات واقعاً» بنده علم به فوت ندارم، اما بعید است که اسلام احکامش را روی واقع لوح المحفوظ بیاورد، چون به واقع اتیاناً و ترکاً علم مشکل است، حتی ما که عمل می کنیم به ادله اجتهادیه، ادله اجتهادیه فقط طریق است به سوی واقع (طریق إلى الواقع) ولذا ممکن است که چند در صد خطا کند، پس اگر مراد این باشد که «فات واقعاً»، حق با شماست، چون ما علم به فوت نداریم، همین که یکی را خواندیم کافی است، این سبب می شود که علم به فوت نباشد. اما اگر بگوییم مراد از: «إقض ما فات» ما فات وظیفه است، اگر این باشد، فوت محرز است، وظیفه من این بود که صلات در ثوبین مشتبهین بخوانم، وظیفه من قصر و اتمام بود، من وظیفه را ترک کردم. «علی الظاهر» از روایاتی که می فرماید: «إقض ما فات کما فات» این در واقع می گوید آنچه که از نظر وظیفه برای شما وظیفه بود، شما آن را ترک کردی، باید قضا کنی و بخوانی، من اگر یکی را ترک کردم، وظیفه را ترک کردم، وظیفه من هر دو بود، من آن را ترک کردم، یا ثوبین مشتبهین یا قصر و اتمام. اگر میزان و ملاک فوت واقع باشد، خیلی از افراد برای فرار از احتیاط، یکی را می خواند، مثلاً فقط قصر را می خواند و اتمام را ترک می کند، وقت که خارج شد، می گوید علم به فوت واقع که ندارم، قاعده یقین مادام الوقت را می گیرد، یعنی اشتغال یقینی براءت یقینی، بعد الوقت هم که شک در وجود امر دارم، علم به فوت واقعی ندارم، چون لعل واجب همان نماز قصر من بوده، یا دو ثوبت، در یکی نماز می خواند، دیگری را رها می کند و به همان یکی اکتفا می کند، چرا؟ می گوید در وقت قاعده اشتغال داریم، بعد الوقت هم که من علم به فوت واقعی ندارم، چون لعل با همان جامه ای که نماز خواندم پاک بوده. پس این سبب می شود که خیلی از افراد برای گریز از احتیاط، فقط یک طرف را بگیرد و اصلاً به قاعده اشتغال عمل نکند. نکته: خیلی از فقهای ما فتوا به احتیاط داده اند و حال آنکه علم به فوت واقع نیست، بلکه علم به فوت وظیفه است. مثال ۱ ثوبی بوده مستصحب النجاسه، من در آن نماز خواندم، البته به شرط اینکه قصد قربت از من متمشی بشود، فقها می گویند این کافی نیست، باید نماز را قضا کند (البته وقت هم فوت شده)، پس در مستصحب النجاسه نماز خواند، وقت هم گذشت، آقایان می گویند باید قضا کند، و حال آنکه مادام الوقت قاعده اشتغال بود، وقت که گذشت، دیگر قاعده اشتغال نیست، بعد الوقت هم که من یقین به فوت ندارم، یقین به فوت واقعی ندارم، چون لعل این مستصحب النجاسه پاک بوده باشد. مثال ۲ دومی که آقایان فتوا به احتیاط داده اند، جایی است که هنوز غروب نشده و من نمی دانم که آیا نماز ظهر و عصرم را خواندم یا نه؟ حتماً باید بخوانم، ولی اگر قبلاً غفلت کردم تا اینکه آفتاب غروب کرد، اگر میزان فوت واقعی باشد، قضا لازم نیست، چرا؟ به جهت اینکه من شک دارم که خواندم یا نخواندم، نه اینکه یقین به نخواندن داشته باشم، شک دارم که خواندم یا نخواندم، لعل خوانده باشم، و حال آنکه همه فقها می گویند اگر انسانی در وقت شک کرد و لو غافل بشود، باید قضا بکند، اگر میزان فوت واقعی باشد، قضا لازم نیست چون یقین به فوت ندارم. اما اگر میزان، فوت وظیفه باشد، من وظیفه ام را ترک کردم، شک کردم بنا بود که بخوانم، ولی غفلت کردم. ما نه با فرمایش صاحب ریاض موافق هستیم و نه با فرمایش صاحب مصباح الفقیه، بلکه با دیگران موافقیم که در این موارد حتماً باید قضا بکند، چرا؟ چون میزان، فوت واقع نیست، بلکه میزان فوت ما وجب وظیفه. فرع پنجم مرحوم سید در متن می فرماید: «ولا يجب علی الصبی إذا لم يبلغ فی أثناء الوقت ولا علی المجنون فی تمام الوقت مطبقاً کان أو أدوارياً، ولا علی المغمی علیه فی تمامه» بر سه طائفه قضا لازم نیست، یکی صبی اگر در تمام وقت نابالغ باشد، و الا اگر در وقت بالغ بشود، در بقیه وقت نماز واجب است و اگر غفلت کند و نخواند، قضا دارد. «ولا علی المجنون فی تمام الوقت مطبقاً کان أو أدوارياً» مطبق، یعنی تمام عمر این آدم دیوانه است، او ادوارياً، دیوانه

ادواری این است که یک روز دیوانه است و روز دیگر خوب می شود، آن روزی که مجنون است، صلات برایش واجب نیست و قضا هم برایش واجب نیست. از مرحوم سید باید پرسید که بحث ما در قضا است، قضا «لما فات» است، «فات» فرع تکلیف است، کسی که اصلاً تکلیف ندارد، بگوئیم قضا بر آنها واجب نیست، این سالبه به انتفاء موضوع است، چون ادا هم بر آنها واجب نیست تا چه رسد که قضا بر آنها واجب بشود، بحث ما در جایی است که ادا واجب باشد و این آدم ادا را ترک کند، البته در این صورت قضا واجب است، اما این سه گروه اصلاً ادا بر آنها واجب نیست، گفتن اینکه قضا بر آنها واجب نیست، سالبه به انتفاء موضوع است. به بیان دیگر: خروج مجنون و خروج صبی، خروج تخصصی است نه خروج تخصیصی، عبارت مرحوم سید می خواهد بگوید خروج تخصیصی است و حال اینکه این گونه نیست، بلکه خروج تخصصی است «رفع القلم عن ثلاثه، المجنون حتی یفیک، و الصبی حتی یحتلم»، بقی الکلام فی المغمی علیه «مغمی علیه» کسی است که غش کرده، اگر از حالت غش بیرون بیاید، آیا قضا برایش واجب است یا نه؟ فتوای مشهور این است که بر «مغمی علیه» قضا واجب نیست، ولی در این میان مرحوم صدوق در کتاب مقنع فرمود آن مقداری که از «مغمی علیه» نماز فوت شده، باید قضا کند، یعنی قضا واجب است. بیان صاحب حدائق و فی الحدائق: و عن بعض الأصحاب أنه یقضی آخر أيام إفاقة إن أفاق نهاراً أو آخر لیلته إن أفاق لیلاً، ثم قال: و قال الصدوق فی المقنع: اعلم ان المغمی علیه یقضی جمیع ما فاته من الصلوات، و روی لیس علی المغمی علیه أن یقضی إلما صلاه الیوم الذی أفاق فیهِ و اللیله التی أفاق یها، و روی أنه یقضی صلاه ثلاثه أيام، و روی أن یقضی الصلاه التی أفاق فی وقتها. و هو کما تری ظاهر فی اختیاره قضاء جمیع ما فاته. و العجب منه (قدس سره) انه بعد اختیار وجوب القضاء علیه لجمیع ما فاته، اسند الأقوال الباقیه الی الروایه و لم يتعرض الی سقوط القضاء بالکلیه مع أنه المشهور و هو الذی تضافت علیه الأخبار کما سیظهر لك إن شاء الله تعالی. الحدائق الناضره: ۱۱/۳. هذا غیر أن الصدوق عدل عما ذکره فی المقنع، فی الفقیه حیث قال: فأما الاخبار التی فی المغمی علیه أنه یقضی جمیع ما فاته، و ما روی أنه یقضی صلاه شهر، و ما روی أنه یقضی ثلاثه أيام فهي صحیحه، و لكنها علی الاستحباب لا علی الايجاب. الفقیه: ۱/۲۳۷، برقم ۱۰۴۲. منتها حمل بر استحباب شده، معلوم می شود که در کتاب مقنع فرمود قضا واجب است، اما در کتاب فقیه می گوید قضا واجب نیست، در جلسه آینده ما روایت را می خوانیم و جمع بین روایات را هم انجام می دهیم.

ص: ۸۵

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در باره کسی است که «مغمی علیه» باشد، آیا آدم «مغمی علیه» بعد از آنکه افاقه پیدا کرد یا افاقه حاصل شد، قضا برایش واجب است یا واجب نیست؟ دیدگاه مشهور مشهور فقهای ما گفته اند که قضا لازم نیست. نظریه صدوق در این میان فقط مرحوم شیخ صدوق در کتاب «مقنع» اصرار دارد بر اینکه قضا واجب است، ولی روایاتی که در اینجا وارد شده اند، یکنواخت نیستند، بلکه مقدار زیادی از این روایات (که در میان آنها روایت صحیح هم زیاد است) دلالت بر این دارند که قضا واجب نیست، البته این روایات بیش از شش تاست، منتها من فقط شش تا را می خوانم، بقیه را خود شما مطالعه کنید. روایاتی که قول مشهور را تایید می کنند ۱: و باسناده (ضمیر اسناده بر می گردد به محمد بن

علی بن الحسین، یعنی مرحوم صدوق) عن ایوب بن نوح (اگر بخوایم سند مرحوم صدوق را به ایوب پیدا کنیم، باید به مشیخه مراجعه کنیم، مرحوم صدوق در مشیخه می گوید، هر حدیثی را که از کتاب ایوب بن نوح نقل کردم، سند این است) آنه کتب إلى أبي الحسن الثالث (اما هادی - علیه السلام -، ابو الحسن الأول، موسی بن جعفر - علیه السلام - ابو الحسن الثانی، امام رضا - علیه السلام - يسأله عن المغمی علیه يوماً أو أكثر هل يقضى مافاتہ من الصلوات أولاً؟ «فکتب لا يقضى الصوم ولا يقضى الصلاه» الوسائل: ج ۵، الباب ۳ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث ۲، صحیحہ حلبی ۲: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحلبي أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن المريض هل يقضى الصلوات إذا أغمى عليه؟ فقال: «لا، إلا الصلاه التي أفاق فيها» همان مدرک، الحدیث ۱، روایت حفص ۳: و باسناده (اسناد شیخ) عن الحسین بن سعید، عن ابن ابی عمیر، عن حفص، عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: «يقضى الصلاه التي أفاق فيها» همان مدرک، الحدیث ۲۰، روایت ابی بصیر ۴: و عنه، عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رثاب، عن ابی بصیر (یعنی المرادی)، عن أحدهما (علیهما السلام) قال: سألته عن المريض یغمى علیه ثم یفیک کیف يقضى صلاته؟ قال: «يقضى الصلاه التي أدرك وقتها» همان مدرک، الحدیث ۱۷، روایت علی بن مهزیار ۵: و باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمه)، عن محمد بن عبدالجبار، عن علی بن مهزیار (قبرش در اهواز است) قال: سألته عن المغمی علیه يوماً أو أكثر هل يقضى مافاتہ من الصلاه أم لا؟ فکتب (علیه السلام): «لا يقضى الصوم ولا يقضى الصلاه» همان مدرک، الحدیث ۱۸، روایت محمد بن مسلم ۶: و باسناده عن حریر، عن محمد بن مسلم، عن ابی جعفر (علیه السلام) فی الرجل یغمى علیه الأيام، قال: «لا یعید شیئاً من صلاته» همان مدرک، الحدیث ۲۳، روایت معمر بن عمر ۷: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن الحجاج، عن ثعلبه بن میمون، عن معمر بن عمر قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) (أبا عبدالله (علیه السلام) عن المريض يقضى الصلاه إذا أغمى علیه؟ قال: «لا» همان مدرک، الحدیث ۱۵، تا اینجا ما روایاتی را که دلالت بر عدم قضا می کنند خواندیم و غالباً این روایات صحیحہ اند و لسان شان هم لسان قاطع است. در مقابل این روایات، چهار گروه روایات داریم: الف: همه را قضا می کند. ب: سه روز را قضا می کند. ج: اگر یکماه «مغمی علیه بود»، فقط سه روز اولش را قضا کند. د: یک روز را قضا کند. راه جمع روایات متعارض چیست؟ ما در اینجا چه کنیم، آیا همه را قضا کند، یا اگر یکماه در کما است، سه روزش را قضا کند، اگر سه روز کماست، همان را قضا کند، یا یک روز را قضا کند؟ پاسخ باید توجه داشت که هر موقع روایات تشتت پیدا کرد، از تشتت روایات می فهمیم که اینها علامت استحباب است، گاهی می گوید همه را قضا کند، گاهی می گوید اگر یک ماه در کما به سر می برد، سه روز آن را قضا کند، گاهی می گوید یک روز را قضا نماید. معلوم می شود که حمل بر مراتب استحباب است. روایات قبلی با لسان قاطع می گویند قضا واجب نیست (لا- يقضى)، اگر ما اجتهاد می کردیم، آن روایات با لسان قاطع می گویند: «لا يقضى» یعنی قضا واجب نیست، اگر ما اجتهاد می کردیم، حقیق بود که طائفه اولی را با این سه طائفه اخیر تخصیص بزینم، (البته نه با اولی که می گوید همه را قضا کند) یعنی به قانون «مهما امکن الجمع، اولی من الطرح» عمل کنیم و بگویم «لا يقضى»، مگر سه روز در یکماه، یا «لا يقضى» إلّا یک روز در یکماه، ولی ما این کار را نکردیم، چرا؟ چون اختلاف روایات از معصومین (علیهم السلام) حاکی از این است که حمل بر استحباب است، حتی من یک قرینه ای بر استحباب پیدا کردم و آن این است که حضرت می فرماید، شما چنین و چنان کنید، آنگاه می فرماید، ما اهل بیت قضا می کنیم، معلوم می شود که اهل بیت با دیگران تکلیف مختلفی ندارند، فقط پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که مختصاتی دارد، اگر آن حضرت را کنار بگذاریم، همه امت پیغمبر تحت خیمه واحده هستند، از اینکه می گوید ما اهل بیت قضا می کنیم، این نشان می دهد که کار مشقت داری است و لذا می گوید شما نکنید، ولی ما می کنیم. روایات مخالف این روایت بر چهار دسته اند ۱: ما یدل علی قضاء الجميع، نظیر صحیحہ

رفاعه عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن المغمى عليه شهراً، ما يقضى من الصلاة؟ قال: «يقضيها كلها، إن أمر الصلاة شديداً» (الوسائل: ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٤). کار نماز مشکل است، اگر این روایت را بگیریم، این معارض است، اما بقیه روایات معارض نیستند، بلکه نسبت شان، نسبت عام و خاص است. ٢: ما يدل على قضاء صلاة يوم واحد، نظیر صحیح ابن ابی عمیر عن حفص عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن المغمى عليه؟ قال: فقال: «يقضى صلاة يوم» (الوسائل: ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٤. ٣: ما يدل على قضاء صلاة ثلاثة أيام إذا كان الاغماء منحصراً بالثلاثة، نظیر موثق سماعه قال: سألته عن المريض يغمى عليه؟ قال: «إذا جاز عليه ثلاثة أيام فليس عليه قضاء، و إذا إغمى عليه ثلاثة أيام فعليه قضاء الصلاة فيهن» (الوسائل: ٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٥. ٤: ما يدل على قضاء الثلاثة من الشهر، نظیر صحیح حریر عن ابی بصیر قال: قلت لأبى جعفر علیه السلام: رجل أغمى عليه شهراً، أيقضى شيئاً من صلاته؟ قال: «يقضى منها ثلاثة أيام» (الوسائل: ٥، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١١، اگر یکماه مغمی علیه است، سه روز اگر قضا کند کافی است، کأنه هر روز جانشین ده روز می شود. ما اگر روی قانون اجتهاد عمل می کردیم، اولی معارض است، اما سه تا دیگر نسبت شان عام و خاص است فلذا با این سه گروه، گروه اولی را تخصیص می زدیم، اما چون روایات درجاتی دارند و یکدانه روایت هم نیستند، بلکه سه گروه روایت است، فلذا ما اینها را حمل بر استحباب می کنیم. تمّ الکلام فی المغمى علیه إذا كانه إغماءه خارجاً عن الاختيار. اینک بحث در این است که اگر کسی با اختیار، خودش را به حالت اغماء ببرد، مثلاً قرص مصرف کرد و این قرص سبب اغمای او شد، حکمش چیست؟ مرحوم سید این را در آینده (مسئله ٥) مطرح می کند و لذا ما به تبع ایشان در اینجا بحث نمی کنیم، بلکه آن را محول می کنیم به مسئله پنجم. مختار استاد سبحانی بنابراین، نظر ما این شد که «مغمی علیه» قضا ندارد. متن عروه الوثقی «و لا- علی الکافر الأصلي إذا أسلم بعد خروج الوقت بالنسبه إلى ما فات منه حال کفره» این فرع در باره این است که اگر یک کافر و بت پرستی، مسلمان شد، از او سوال می کنیم که چند سال داری؟ در جواب می گوید: هفتاد سال دارم، آیا این آدم نسبت به نماز های قبل از اسلامش تکلیف دارد، یعنی لازم است که آنها را قضا کند یا قضا لازم نیست؟ همه علما اتفاق نظر دارند قضا این آدم ساقط است، یعنی قضا لازم نیست (إتفق العلماء على سقوط القضاء عن الكافر الأصلي) بر خلاف مرتد، چون مرتد، اگر بعد از ارتدادش دوباره به دامن اسلام برگشت و کشته نشد، نماز های دوران ارتداد را قضا می کند. چرا بر کافر اصلی قضا واجب نیست؟ چون قرآن کریم می فرماید: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مَلَّةً أَلَيْبُكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ» (الحج/٧٨)، یعنی در اسلام تکلیف حرجی جعل نشده، آدمی که پنجاه و چند سال در حال کفر به سر برده و در سن هفتاد سالگی به دین اسلام داخل شده، اگر به او بگوییم باید نماز های زمان کفرت را قضا کنی (یعنی پنجاه و چند سال) این تکلیف حرجی خواهد بود و چنین آدمی از اسلام بر خواهد گشت، و لذا اجماع اهل بیت و همه ی علما بر این است که قضا ساقط است. «إنما الکلام» در اینجا است که آقایان می گویند: «يسقط القضاء عن الكافر الأصلي»، باید نگاه کرد که مذهب ما چیست؟ اگر مذهب کسی، مذهب اهل سنت است، مسئله سالبه به انتفاء موضوع است، چرا؟ چون اهل می گویند: «الکفار مکلفون بالأصول و ليسوا مکلفين بالفروع»، اگر این باشد، اصلاً کلمه ی «يسقط» غلط است، چرا؟ چون این آدم اصلاً نسبت به نماز مکلف نبود تا بگوییم قضا از او ساقط است. بنابراین، بحث سید و دیگران که می گویند «يسقط» روی مذهب امامیه است که می گویند: «الکفار مکلفون بالفروع كما إنهم مکلفون بالأصول»، اما روی مذهب اهل سنت، مسئله ما سالبه به انتفاء موضوع می شود، چون اصلاً کافر مکلف نبوده تا بگوییم قضا ساقط است، و فقط روی مذهب امامیه این بحث موضوع دارد که می گویند کفار همان گونه که به اصول مکلفند، به فروع نیز مکلف می باشند. پرسش ممکن است کسی بگوید: طبق مذهب امامیه که قضا از کافر ساقط است، کی ساقط است؟ آیا وقتی

که وقت باقی است و این آدم در وقت اسلام آورده؟ اینجا که «لا یسقط» نیست، و اگر بگویید «أسلم بعد مضي الوقت»، اسلام سبب سقوط قضا می شود، یعنی همین که اسلام آورد، تمام احکام گذشته از او ساقط است، دیگر کلمه ی «یسقط» چه معنا دارد؟! چون کلمه ی «یسقط» را در جایی می گویند که تکلیف ثابت بشود، تا بگوییم «یسقط»، آیا در اینجا که می گوید از کافر اصلی قضا ساقط است، کی ساقط است؟ اگر بگویید عند بقاء الوقت، اینجا یسقط نیست، بلکه باید قضا کند، و اگر بعد انقضاء الوقت اسلام بیاورد، اسلامش سبب نادیده گرفتن تمام احکام است، اسلام که آورد، بقیه احکام گذشته از او ساقط است، پس کلمه ی «یسقط» چه معنا دارد؟ این اشکالی است که مرحوم سید صاحب المدارک، در کتاب مدارک به آن اشکال اشاره کرده است. عبارت صاحب مدارک الأحکام نعم هناك کلام فی تصویر سقوط القضاء عن الکافر إذا أسلم اشاره إليه صاحب المدارک بقوله: و أمّا سقوطه عن الکافر الأصلي فموضع وفاق أيضاً و فی الأخبار دلالة علیه، و يستفاد من ذلك أنه لا يخاطب بالقضاء و إن كان مخاطباً بغيره من التکالیف - به بقیه ی تکالیف مخاطب است، اما بر قضا مخاطب نیست -، لامتناع وقوعه منه فی حال کفره - کی قضا کند، آیا موقعی که کافر است؟ در آن موقع که قبول نمی شود - و سقوطه بإسلامه مدارک الأحکام: ۴/۲۸۹، همین که اسلام آورد، قضا ساقط است. پس آنی نبود که بگوید: «إقض» و سپس بگوید: «یسقط»، یسقط در صورتی می گویند که یک ثانیه بگوید «إقض»، آنگاه بگوید: «یسقط». عبارت ایشان کوتاه است، ولی من توضیح دادم، ایشان معتقد است اگر ما بخواهیم مسئله را تصویر کنیم و بگوییم بر کافر قضا لازم نیست، ناچاریم که قائل به تفصیل بشویم و بگوییم: «إذا أسلم یکتب علیه کلّ الأحکام إلّا القضاء»، اصلاً قضا از اول بر آنها نوشته نشده است. اینکه می گوئیم الکفار مکلفون بالفروع إلّا القضاء، یعنی قضا از همان اول برای آنها نوشته نشده است، چون اگر بگوییم حتی قضا هم نوشته شده و بگوییم جناب کافر مثل مسلمان است، امتناع عقلی لازم می آید، اگر به مسلمان بگوییم: «إقض» خواهد گفت: چشم، اما اگر به کافر بگوییم: «إقض»، کی؟ موقع کفر، در موقع کفر که عبادتش قبول نیست، آیا در موقع اسلام؟ اسلام سبب سقوط قضا است، پس این آدم نمی تواند در لحظه ای از عمرش مخاطب به «إقض» باشد، چون اگر بگوییم حال الکفر مخاطب است، حال الکفر که نمازش قبول نمی شود، حال الإسلام؟ حال الإسلام هم که قضا ساقط است. خلاصه این آدم کافر در هیچ زمانی، مخاطب به «إقض» نیست، یعنی نه در حال کفر و نه در حال اسلام (لا فی حال الکفر و لا فی حال الإسلام) و لذا می گوید من معتقدم که: «الکفار مکلفون بالفروع إلّا القضاء». فقط در اینجا بین مسلمان و کافر فرق است، یعنی به مسلمان می گوید: «إقض»، ولی نسبت به کافر اصلاً «إقض» نمی گوید.

ص: ۸۶

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده در جلسه گذشته شبهه ای را از صاحب مدارک نقل کردیم و آن این بود که اگر به مسلمان بگوییم: «أیها المسلم صلّ فی الوقت و اقض خارج الوقت»، و ما معتقدیم که: «أنّ الکفار محکومون فی الفروع كما أنّهم محکومون فی الأصول، إلّا فی هذا المورد» مگر در این مورد، یعنی این مورد را باید استثنا کنیم، مثلاً اگر سی هزار فرع داریم که کافران و مشرکان در آن سی هزار فرع با همدیگر شریکند، ولی در این فرع شریک نیستند، یعنی از میان آن سی

هزار فرع، این فرع را استثنا می کنیم و می گوئیم در این فرع با همدیگر شریک نیستند، «الکفار محکومون بالفروع إلّا فی هذا المورد» کدام مورد؟ صلّ فی الوقت و إن فات و اقص، چرا کفار در این مورد استثنا شده اند؟ فرض کنید که انسانی سالها کافر بوده و الآن می خواهد مسلمان بشود، شما اگر به این کافر بگویید: «صلّ فی الوقت» درست است، آنگاه می گویی: «و إن فات فاقض»، در اینجا این پرسش پیش می آید که شما این خطاب را کی نسبت به کافر می کنید، آیا هنگامی این خطاب را می کنید که هنوز وقت باقی است؟ در این صورت که اصلاً قضا نیست. اما اگر وقت خارج شده و به پایان رسیده و شما در این صورت به کافر می گویید: «اقض»، اینکه به او «اقض» می گویید، اگر در حال کفرش این را بگویید، در حال کفر که نماز از او قبول نیست، اگر بگویید: اسلام بیاورد، در این صورت قضا از او ساقط است. پس به این کافر که می گویید: «اقض»، حتماً در وقت این خطاب را به او نمی کنید، اگر در خارج بگویید، یعنی به او بگویید نمازهایی را که در حال کفر نخوانده ای، «اقض» یعنی آنها را قضا کن، آیا این خطاب «اقض» را که به او می کنید، مع الکفر أو بلا کفر؟ اگر بگویید مع الکفر، این تکلیف به محال است، چرا؟ چون در حال کفر، نماز از او قبول نمی شود. اگر بگویید: کفر را رها کن و به دین اسلام داخل شو، در این صورت همه علما اتفاق نظر دارند که قضا از او (کافر) ساقط است. بنابراین، ما به کافر نمی توانیم بگوییم: «اقض ما فات کما فات»، به مسلمان می توانیم بگوییم، اما به کافر نمی توانیم بگوییم، پس باید این فرع را از میان سی هزار فرع استثنا کنیم. ولذا در اینجا کسی نمی تواند اسلام بیاورد و سپس قضا کند، چرا؟ چون با اسلام آوردن قضا از او ساقط می شود. پس اصلاً خطاب «اقض» نسبت به کافر درست نیست، چرا؟ چون «لو خوطب و هو کافر»، در این فرض نمازش قبول نیست، اگر بگویید اسلام بیاورد، می گوئیم این حرف درست است، ولی با اسلام آوردن قضا از او ساقط می شود، این حاصل شبهه ی صاحب مدارک است. جواب آقا ضیاء الدین عراقی از اشکال صاحب مدارک مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی از اشکال صاحب مدارک است. جواب آقا ضیاء الدین عراقی از اشکال صاحب مدارک مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی از اشکال صاحب مدارک جواب داده و فرموده ما می توانیم امر به قضا را نسبت به کافر هم متوجه کنیم، یعنی همانطور که به مسلمان می توانیم بگوییم: «اقض ما فات کما فات»، به کافر هم می توانیم بگوییم: «اقض ما فات کما فات»، کی می توانیم این خطاب را نسبت به کافر متوجه کنیم؟ در داخل وقت نه در خارج وقت، منتها به صورت قضیه شرطیه، پس در خارج وقت نمی توانیم به خطاب «اقض» را به او متوجه کنیم، چون اگر در خارج وقت بگوییم: «اقض»، اشکال صاحب مدارک پیش می آید، و شما قبول نمی کنید، یعنی در حال نماز از او قبول نمی شود، اما مع زوال الکفر، در این فرض می گویید: امر «اقض» از او ساقط است، پس کی؟ در داخل وقت، اما به صورت قضیه مشروطه، یعنی: «أیها الکافر أسلم أولاً صلّ أداءً ثانياً، و إن فات أداءً، یجب علیک القضاء، خطاب در داخل وقت است و هر سه هم اختیاری است، اسلام بیاورد، اختیاری است، نماز را اداءً بخواند، باز هم اختیاری است، اسلام بیاورد، ولی نماز نخواند، این قضا دارد. پس ما می توانیم به کافر در حالی که کافر است، سه تا خطاب کنیم و هر سه هم در اختیارش است، اینکه اسلام بیاورد، در اختیارش است، نماز بخواند، باز هم در اختیارش است، در حال اسلام نماز را ترک کند، باز در اختیارش است و لذا قضا بر گردنش است. پس ما نمی توانیم بگوییم کافر دارای تعدد امر نیست. ثمره بحث تظهر الثمره فی تعدد العقاب، یعنی عقاب های متعدد خواهد داشت: الف: یک عقاب برای اسلام نیامدن (لأنه خالف أمر أسلم). ب: عقاب دیگر برای اینکه نماز در وقت را ترک کرده (خالف أمر صلّ أداءً). ج: عقاب سوم برای مخالفت امر قضاست (خالف أمر أقض)، یعنی و إن ترک بعد الإسلام، فاقض. حاصل فرمایش این مرد بزرگ این است اگر مراد بعد الوقت باشد، بعد الوقت نمی شود به کافر گفت: «اقض»، چرا؟ به جهت اینکه: «اقض کافراً» قبول نیست، «اقض مسلماً»، در این فرض قضا از او ساقط می شود، پس باید بگوییم در حال ادا این آدم سه تا خطاب دارد و هر سه هم در اختیارش است، یکی اینکه اسلام بیاورد، اداءً نماز بخواند، اگر اداءً هم نماز نخواند، باید قضا بکند، این چون اسلام

نیاورده، بقیه هم منتفی شده است، چرا؟ چون همه اش در اختیارش بوده است. «تظهر الثمره» در تعدد عقاب يوم القيامة، یعنی در روز قیامت سه تا عقاب دارد که بیان شد. اشکال آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی، اشکال خوبی دارد و می گوید بحث ما در قضایای حقیقیه نیست، بلی، اگر خطاب به صورت قضایای حقیقیه باشد، مسئله ای است، آیا الکافر! أسلم، ثم صلّ الصلاه، ثم لو ترک أداء، فاقض، ایشان می گوید بحث ما در کلی نیست، بلکه بحث ما در خطاب شخصی این آدم است، این آدم خطاب شخصی می خواهد درست بکند، این آدم مادامی که در وقت است، نسبت به او اصلاً فوت صدق نمی کند، در خطاب شخصی باید موضوع محقق بشود، موضوع قضا، فوت است، اگر وقت باقی است، پس فوت نیست، اگر وقت خارج است، اصلاً قضا ساقط است، چون اگر بخواهد قضا کند باید اسلام بیاورد و با اسلام آوردن قضا ساقط است. می فرماید فرمایش حضرت تعالی به صورت قضیه حقیقیه درست است: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (۱)، در طول زمان، آیا الکفار! أسلموا، ثم بعد الإسلام صلّوا، ثم بعد الإسلام و ترک الصلاة اداء فاقضوا»، این یک قضیه حقیقیه است و ما هم قضیه را قبول داریم، ولی بحث ما در پیاده کردن این قضیه حقیقیه است به صورت خطاب شخصی. ما به این کافر که می گوییم: «إقض»، کی این «إقض» را به او می گوییم؟ اگر در وقت بگوییم، این خطاب موضوع ندارد، چون فوت نشده، اگر در خارج وقت بگوییم، در خارج از وقت، فوت است، اما اگر بخواهد قبول بشود باید اسلام بیاورد، اسلام هم بیاورد، قضا قطعاً ساقط است. فرع دیگر: «و لا- علی الحائض و النفساء مع استيعاب الوقت». دو طائفه هستند که اگر در تمام وقت مانع پیدا کردند، قضا بر آنها واجب نیست و آن دو عبارتند از: الف: حائض، ب: نفساء، بر این دو تا قضا واجب نیست، اما به شرط لازم نیست که عذر شان تمام وقت را فرا بگیرد، چرا؟ لأنّ القضاء تابع للأداء، وقتی ادا بر آنها واجب نباشد، قضا نیز واجب نخواهد بود، چون قضا مشروط به فوت است، فوت هم مشروط به عدم المانع است، وقتی مانع باشد، اصلاً فوتی در کار نیست و لذا قضا واجب نیست و این مسئله یکی از مسائل اتفاقیه فقه است. روایت زرار فقی صحیح زرار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا كانت طامثاً فلا تحلّ لها الصلاه» (۲) کسی که نماز برایش حرام است، قضا معنا ندارد. روایت فضل بن شاذان و فی صحیح الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): «إذا حاضت المرأة فلا تصوم و لا تصلّي، لأنّها في حدّ النجاسه، و أحبّ الله أن لا یعبد إلّما طاهراً، و أنّه لا صوم لمن لا صلاه له» (۳) و نحوه. مثل اینکه ملازمه است، یعنی «من لم یجب علیه الصلاه لا تجب علیه الصوم»، و چون مسئله یکی از مسائل اتفاقی است، فلذا خیلی در باره اش بحث نمی کنیم. بلی، اگر عذر شان مستوعب نشد، مثلاً دو ساعت از بعد ظهر گذشت که این زن حائض شد، یا بعد از سپری شدن دو ساعت از ظهر، وضع حمل کرد، «أدرک من الوقت وسیعاً» در این صورت مسلماً بر این آدم نماز واجب است و اگر نخواند، باید قضای آن را بجا آورد. نعم عدم القضاء مختص بما استوعب الحيض و النفاس، و إلّا فلو حاضت بعد دخول الوقت فعليها القضاء، ففی صحیح عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألته عن المرأة تطمّث بعد أن تزول الشمس و لم تصلّ الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاه؟ قال: «نعم». (۴) پس کسانی که در تمام وقت حائض یا نفساء هستند، قضا بر آنها واجب نیست، قهراً ادا هم نیست، چون ادا نیست فلذا قضا هم نیست. بلی، اگر بعضی از وقت را درک کردند، چون امر ادائی دارند، امر قضائی هم خواهند داشت. المسأله الأولى: إذا بلغ الصّبی، أو أفاق المجنون أو المغمی علیه قبل خروج الوقت و جب علیه الأداء، و إن لم یدرکوا إلّا مقدار رکعه، فروع مسئله در این مسئله چند فرع است که به ترتیب بیان می گردد. فرع اول فرع اول چند زیر مجموعه دارد که عبارتند از: ۱: اگر جناب صبی دو ساعت به غروب مانده، بالغ شد. ۲: آدم مجنون دوساعت به غروب مانده، به عنایت خداوند متعال شفا پیدا کرد. ۳: یا «مغمی علیه» دو ساعت به غروب مانده از حال اغماء بیرون آمد و بهبودی پیدا نمود. فرع دوم فرع دوم این است که به اندازه یک رکعت به غروب ماند که صبی بالغ شد، افاق المجنون و «مغمی علیه» هم از حالت اغماء خارج شد. فرع سوم فرع سوم اینکه حائض یک

رکعت به غروب مانده که پاک شد، یا نفساء یک رکعت به غروب مانده پاک شد. إذا طرء أحد أعدار الأربعة بعد مضي صلاحه المختار بحسب حالهم، آن سه فرع ناظر به آخر وقت بود، این چهارمی ناظر به اول وقت است، یعنی چهار رکعت از اول ظهر گذشت که این زن حائض شد یا نفساء شد، اینجا چه کنیم؟ بنابراین، باید هر چهار فرع را به تدریج بخوانیم. بررسی فرع اول فرض کنید که دو ساعت به غروب مانده که صبی بالغ شد، مجنون هم به عنایت خداوندی افاقه پیدا کرد، مغمی علیه هم از حالت اغماء بیرون آمد، و اینها نماز شان را در وقت نخواندند، آیا قضا بر آنان واجب است یا نه؟ مسلماً قضا واجب است، چرا؟ چون امر ادائی منجز شد، این آدم دو ساعت به غروب مانده، مورد خطاب: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (۵)، قرار گرفت، با اینکه امر صلاتی برای شان منجز شده است، دیگر جای بحث نیست که قضا بر آنان واجب است. به بیان دیگر: یصدق علیه عنوان الفوت، «إِقْضِ مَا فَاتَ كَمَا فَاتَ». بررسی فرع دوم فرع دوم این است که فقط به اندازه یک رکعت به غروب مانده که صبی بالغ شد، مجنون افاقه پیدا کرد و مغمی علیه از حالت اغماء بیرون آمد، آیا قضا بر اینها واجب است یا نه؟ باید برگردیم به روایاتی که در مورد دیگر وارد شده است و از آن روایات، حکم این مسئله را هم بفهمیم، روایاتی داریم که می گویند: «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً»، این حدیث در باره کسی که خواب بوده و موقعی که بیدار می شود فقط به اندازه یک رکعت به غروب مانده وارد شده است، یعنی تا می خواهد وضو بگیرد یا تیمم کند، بیش از یک رکعت به غروب نیست، می گوید این آدم نماز را بخواند و نمازش هم اداست، چرا؟ چون «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً» مرحوم سید یک منظومه ای در فقه دارد، وقتی به اینجا می رسد، می گوید نماز این آدم اداست نه قضا. و هو أداء لا أداء و قضاء *** و لا قضاء كما ارتضاه المرتضى سید مرتضی فرموده قضاست، بعضی گفته اند که این مرکب است از ادا و قضا، ولی مرحوم سید بحر العلوم می فرماید اداست، چرا؟ من باب الحکومه فی الوقت، روایاتی داریم که باید چهار رکعت در وقت باشد و شما یک رکعت را در وقت درک کردید، این آدله وقت را توسعه داد، اگر این روایت نبود، وقت ادا به اندازه چهار رکعت بود و حال آنکه من یکی را درک کردم، اما روایاتی که می گوید: «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً» نسبت به ادله توقيت جنبه ی حکومت دارد، یعنی توسعه داد، قرآن می فرما: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (۶) یعنی «آب»، آنگاه رسول گرامی اسلام می فرماید: «التراب أحد الطهورين»، این دومی حکومت دارد و موضوع را توسعه می دهد، یعنی معلوم می شود که اگر آب نباشد کافی است. اگر این روایات نبود، حق با شما بود و نباید نماز من ادا باشد، بلکه باید هر چهار رکعت در وقت باشد و حال آنکه من یک رکعت خواندم، ولی این روایات وقت را توسعه داد، روایات ما این نیست، روایات ما فقط در صلوات فجر است، یعنی اگر کسی در صلوات فجر قبل از طلوع آفتاب یک رکعت را درک کرد «فكأنه أدرك الوقت جميعاً»، ولی اگر رویهم رفته ملاحظه کنیم، می دانیم که صلوات فجر مدخلیت ندارد، بلکه شرع مقدس لطف فرموده، وقت یک رکعت را جایگزین تمام وقت کرده است. عن الأصبغ بن نباته قال: قال أمير المؤمنين (ع): مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْغَدَاةِ رَكْعَةً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْغَدَاةَ تَامَةً» (۷) اصبغ پسر نباته گفت: امیر مؤمنان (ع) فرمود: هر کس یک رکعت از نماز صبح را پیش از طلوع خورشید بخواند، گویا تمام آن را پیش از طلوع خورشید خوانده است. نعم مورد الروایات هو صلاة الغداة ولكن الفقيه يقطع بعدم الفرق بين صلاة الغداة و بقية الصلاة اليومية، مضافاً إلى المراسيل التي نقلها الشهيد في التذكري، قال: روى عن النبي قوله: «من أدرك ركعه من الصلاة فقد أدرك الصلاة» (۸) و فی روایه أخرى: «من أدرك ركعه من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» (۹) پس فرع دوم روشن شد که اگر کسی به اندازه یک رکعت از وقت را درک کند، این آدم همه وقت را درک کرده است، حال اگر نخواند، قضا برایش واجب است، آدمی که به اندازه خواندن یک رکعت وقت دارد، چنانچه نمازش را بخواند، اداست، اما اگر

مسامحه کرد و نخواند، حتماً قضا بر گردنش واجب است. پس فرع دوم همانند فرع اول شد، یعنی همانطور که در فرع اول که دو ساعت به غروب ماند و این آدم نمازش را نخواند، قضا بر گردنش است، در فرع دوم هم اگر به اندازه یک رکعت وقت باشد و این آدم مسامحه کند و نمازش را نخواند، قضا بر گردنش واجب است و اگر خواند، ادا حساب می شود.

ص: ۸۷

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در این بود که اگر انسان صبی بالغ شد یا مغمی علیه و مجنون بهبودی پیدا کردند در حالی که فقط یک رکعت به وقت مغرب باقی مانده است، آیا قضا بر آنان واجب است یا نه؟ البته اگر ما بودیم، می گفتیم قضا واجب نیست، چرا؟ چون نماز چهار رکعت، باید اداءً برای اینها مورد امکان باشد و فرض این است که سه رکعت گذشته و فقط یک رکعت مورد امکان است. ولی روایات حاکم، وقت را توسعه دادند و گفتند حتی اگر یک رکعت را درک کنند همانند این است که تمام وقت را درک کرده است، «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً، فلذا این روایات حاکمند، زیرا وقت را توسعه دادند. پس جناب صبی، مغمی علیه و مجنون که یک رکعت وقت را درک کرده اند، از نظر شرع کأنه همه وقت را درک کرده است. اگر انسانی واقعاً همه ی وقت را درک کرده بود و نماز نخوانده بود، قضا برایش واجب بود، هكذا «كل من كان بمنزلة ذلك»، مثل کسی که تمام وقت را درک کرده است. پرسش ممکن است کسی بگوید این روایات که می گویند: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً» ناظر به کسی است که از اول، وقت برایش وسیع بود، منتها بخاطر مسامحه کاری وقت برایش مضیق شد، این مانحن فیه را نمی گیرد، چون مانحن فیه سرانجام مضیق نیست، بلکه ابتدا و آخر مضیق است، روایات در جایی است که این آدم مشغول کار است، اذان گفته شده و این همچنان گرفتار است، یک مرتبه متوجه شد که بیش از یک رکعت وقت ندارد، در اینجا است که می گویند نیت ادا کن، چرا؟ چون «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً»، اما صبی، مجنون و مغمی علیه هرگز از اول، وقت برای شان وسیع نبود، بلکه بیش از یک «رکعت» وقت پیدا نکردند و آن همان یک رکعت به غروب. پاسخ ممکن است ما جواب بدهیم و بگوییم مورد روایات شاید همان باشد، ولی ظاهراً «شق دوم» اولی از شق اول است، اگر شرع مقدس بخواهد امتنان کند و منت بگذارد، این «شق» اولی از شق اول است، در شق اول تنبلی و مسامحه کرده، یک مرتبه فهمیده که بیش از یک رکعت به غروب نیست، بر خلاف این آدم، یعنی این آدم از اول معذور به تمام معنا بود، لطف الهی شامل حالش شد فلذا یک رکعت را درک کرد، چون این روایات در مقام امتنان است، «شق دوم» اولی این است که خدا منت بگذارد و یک رکعت را جای تمام رکعات بپذیرد، بر شق اول ترجیح دارد که تنبلی و مسامحه کرده بود، غفلت کرده، یک مرتبه یک رکعت به غروب مانده متوجه شده. بنابراین، بعید نیست که روایات عموم داشته باشد. فرع دیگر این فرع در باره حائض و نفساء است، حائض و نفساء دو حالت دارند، یک موقع دو ساعت به غروب ماند که این زن پاک شده، یا از حیض یا از نفاس، ولی نماز نخواند، مسلماً این باید قضا کند. ولی گاهی یک رکعت به غروب مانده که این زن از خون حیض پاک شد، آیا باز هم قضا برایش واجب است یا واجب نیست؟ به همان بیانی که در باره صبی، مغمی علیه و مجنون گفتیم، در اینجا نیز همان را می گوئیم، یعنی اگر آدم حائض و

نفساء یک رکعت به غروب مانده قطع خون شد ولو موفق به غسل هم نشد، این آدم مسامحه کرد و نماز نخواند هر چند با تیمم، قضا بر این آدم واجب است. در حقیقت آن روایات امتنانه را که می گویند: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً» حاکم قرار دادیم بر آیه مبارکه که می گوید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِالشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (۱) توسعه دادیم و گفتیم و لو یک رکعت را درک کند، کأنه همه ی وقت را درک کرده است، هم در صبی و هم در مغمی علیه و هم در مجنون و هم در حائض و نساء. الفرع الثالث: الحائض و النفساء إذا زال عذرهما و قد بقي من الوقت مقدار ركعات الصلاة فلاطلاق أدله الاداء و هو قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِالشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» فإذا تركنا الصلاة يصدق عليه فوت الفريضة، و أمّا إذا لم يبق من الوقت إلّا ركعة من الصلاة و قد زال عذرهما فلما مرّ من أن ما دل على أن «من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت جميعاً» بمنزله دليل حاکم على الروایات التي تحدد وقت الصلاة بمقدار ركعاتها. فرع چهارم فرع چهارم، این فرع چهارم، وارونه ی فروع قبلی این است که اول وقت معذور است، آخر وقت متمکن است، یا تمام نماز یا یک رکعت و دو رکعت، ولی این فرع عکس است، یعنی اگر حائض و نساء به مقدار یک ساعت در اول وقت پاک بود و سپس حائض شد و یا نفاس پیدا کرد، شکی نیست که قضا بر این آدم واجب است، چرا؟ لصدق الفوت. «إنما الكلام» فقط یک رکعت از اول وقت را درک کرد و سپس عادت شد یا زایمان نمود، فقط یک رکعت را درک کرد، آیا در اینجا هم باید بگوییم که قضا کند، چرا؟ چون یک رکعت را درک کرده بود: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً» می توانیم بگوییم؟ نه، چرا؟ چون روایات مربوط است به آخر وقت، یعنی مربوط به اول وقت نیست، اگر کسی بخواهد در اینجا هم الغای خصوصیت کند، این قیاس اهل سنت لازم دارد، روایات آخر وقت را می گوید، منها ما آمدیم حائض، نساء، صبی، مغمی و مجنون را هم در آن داخل کردیم، اما اگر در اول وقت یک رکعت را درک کرد، بگوییم این آدم همه وقت را درک کرده، مشکل است. علاوه بر این، این روایات امتنانه است، در اینجا امتنانی نیست که بخواهیم گردن این آدم قضا بگذاریم، غرض اینکه آخرین صورت جای بحث نیست که قضا بر این آدم واجب نیست کما اینکه همگان این را گفته اند. نعم لو طرء العذر بعد مضي وقت ركعة واحدة لا يجب الأداء كما هو واضح و لا القضاء لأن ما دل أن ادراك ركعة بمنزله إدراك جميع الركعات مختص بآخر الوقت لا بأوله. المسألة الثانية: إذا أسلم الكافر قبل خروج الوقت و لو بمقدار ركعة - لم يصل و جب عليه القضاءها. هرگاه کافری، قبل از خروج وقت، اسلام بیاورد، این دو حالت دارد: الف: دو ساعت به غروب داریم، در اینجا مسلماً قضا بر گردنش واجب است. ب: یک رکعت به غروب است، باز هم قضا بر گردنش واجب است، چون همه اینها من باب واحد، یعنی همان گونه که در صبی، مغمی علیه، مجنون، حائض و نساء گفتیم، در کافر نیز همان را می گوییم، شرع مقدس وقت یک رکعت را به منزله درک تمام اوقات قرار داده است، فلذا بر این کافر قضا لازم است. البته ممکن است بگویید این کافر، تعلم و تعلمی نداشت. جواب این است که آن مقداری که می توانست کافی بود، در هر صورت تمکن از صلوات داشت. المسألة الثالثة: لا فرق في سقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بين أن يكون العذر قهرياً، أو حاصلًا من فعلهم باختیارهم، الخ. قبلاً بیان کردیم که اغماء بر دو قسم است: ۱: یک اغمائی داریم که خارج از اختیار است که بیان کردید. ۲: یک اغماء هم داریم که به صورت اختیاری است. اگر انسانی قهراً معذور باشد، جای بحث نیست، فرض کنید که دیوانه، نساء، حائض یا مغمی علیه شد، یعنی قهراً این گونه عذر ها پیش آمد، جای بحث نیست، إنما الكلام انسانی که خودش را عمداً مغمی علیه کند، مثلاً یک آمپولی به خودش تزریق کند و در حال اغماء برود، یا داوری را بنوشد که در حال اغماء برود، یا قرصی را بخورد که حائض بشود، خلاصه کاری کند که عمداً معذور بشود، آیا این آدم همان احکام را دارد یا نه؟ شاید حائض و نساء محل بحث نباشد. ولی بحث در این است که عمداً خودش را آمپول بزند یا قرص بخورد که مغمی علیه

بشود، آیا مغمی علیه اختیاری هم حکم مغمی علیه قهری را دارد تا قضا بر این آدم واجب نباشد یا حکم مغمی علیه اختیاری را ندارد؟ دیدگاه صاحب شرائع مرحوم شرایع فرق گذاشته بین علم فاعل و جهلش، می فرماید اگر فاعل بداند که اگر این آمپول را تزریق کند یا فلان شربت را بخورد یا فلان دارو را مصرف کند مغمی علیه خواهد شد و غش خواهد کرد، قضا بر گردنش واجب است. اما اگر ناخود آگاه به این طرف کشیده شد، مثلاً یک غذای مسمومی را خورد و این غذا سبب شد که درحال اغماء برود، در این صورت قضا لازم نیست، یعنی قضا بر گردنش نمی آید، ایشان فرق می گذارد بین اغمائی عن جهل باشد و بین اغمائی که عن علم باشد، گفته اگر عن علم باشد، قضا دارد، اما اگر عن جهل است، قضا ندارد، چرا؟ روایت را مدرک قرار داده است و آن روایت عبارت است از: عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سمعته يقول في المغمى عليه قال: « ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (۲) مراد ما «موصوله» در این حدیث اغماء است. ولی این روایت ضعیف است، چون در سندش حفص بن البختری جزء ضعف است. ولی یک روایت دیگر داریم صحیح است و آن این است که: و فی صحیح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء» (۳) هر چیزی که خدا سبب آن باشد و بشر در مقابل آن ناتوان باشد، پیامدی نخواهد داشت و پیگردی ندارد. این فتوایی که محقق داده، مشتری زیاد پیدا کرده، مثلاً صاحب مدارک نیز همین را اختیار کرده، حتی محقق همدانی صاحب مصباح الفقیه نیز همین را اختیار کرده است. خلاصه اینها می گویند اغماء بر دو قسم است، اغماء که: غلب الله علیه، در آنجا عذر است، اما اغمائی که لم یغلب، در اینجا اغماء عذر نیست، اگر این آدم جاهل است، غلب الله علیه، چون این آدم نمی دانست، غذای مسموم را خورد و به حالت اغماء رفت. اما اگر با علم این قرص یا شربت را خورده، در اینجا غلب هواه، این مسئله ای است که آقایان دارند. بیان استاد سبحانی ولی این استدلال یکدانه اشکال دارد و ما این اشکال در بحث اصول در باب مفاهیم بیان کردیم و آن این است که: ما معتقدیم که جملات شرطیه هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد، مفهوم دارد، شخص حکم نیست مانند: إن سلم زيد فأكرمه، اگر سلام نکرد، این اکرام معلق به سلام نیست، اما ممکن است این اکرام سبب دیگری داشته باشد، مثلاً اطعام کند شما را، یعنی إن أطعمك زيد فأكرمه. بنابراین، جمله ی شرطیه هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد، شخص حکم منتفی است، مفهوم ندارد، سنخ حکم منتفی نیست. «إن سلم زيد فأكرمه»، اگر سلام نکرد، فقط اکرام وابسته به تسلیم نیست، اما مطلق اکرام نیست، این گونه نیست، چون لعل این اکرام، سبب دیگری داشته باشد که جانشین او باشد، در واقع اطعام بیاید جانشین سلام بشود، در ما غلب الله قضیه همین است، یعنی ما غلب الله فالله أولى بالعدر، آن این است که اگر چیزی شد که غلب الله، در آنجا الله أولى بالعدر، اما اگر ما غلب الله نشد، بلکه ما غلب الإنسان شد، بگوییم: فالله ليس أولى بالعدر، نمی توانیم این حرف را بزنیم، چرا؟ چون ممکن است عذر دو سبب داشته باشد، یک سببش ما غلب الله باشد، سبب دیگرش هم عمل خود انسان باشد، بعید نیست که جانشین داشته باشد، اگر احیاناً ما غلب الله رفت، أولى بالعدری که وابسته به آن است از بین می رود، اما ممکن است أولى بالعدر یک سبب دیگری هم داشته باشد که جانشین او باشد. کلام سید مرتضی مرحوم سید مرتضی یک کلامی دارد که متاخرین در باره آن کم لطفی کرده اند، مرحوم سید می گوید قرآن می فرماید دو عادل شهادت بدهند و اگر دو عادل نشد، فرجل و امرأتان، می گوید ببینید شرط اول که از بین رفت، جزا از بین نمی رود، یک سبب دیگر جانشین او می شود، می گوید مانع ندارد که در جملات شرطیه هم شرط برود، اما جزا سر جای خودش باشد، چرا؟ چون ممکن است برای جزا دو سبب باشد، ما غلب الله یک سبب است، الله أولى بالعدر، یک سبب دیگر هم ممکن است جانشین او بشود. بنابراین، نمی توانیم بگوییم مفهوم دارد، بلکه باید یک کمی توقف و صبر کنیم، ولذا ما مفهوم گیری نمی کنیم، ولی از آن طرف اثبات جزا نمی کنیم، بلکه می گوئیم: نحن من المتوقفين. بنابراین، کسانی که با این حدیث استدلال

می کنند، این مبنی بر مفهوم است، ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر، آنگاه مفهوم گیری می کنند و می گویند: ما لم يغلب عليه الله، فالله ليست أولى بالعدر، مفهوم گیری می کنند. بلی، اگر کسی قائل به مفهوم باشد، حق با شماست، ولی ما در علم اصول گفتیم که قضایای شرطیه علت تامه است، اما علت منحصره نیست و مفهوم فرع علت منحصره است. بلی، علت تامه است، یعنی این اگر این برود، این وابسته به او نیز از بین می رود، اما ممکن است جای آن سبب، سبب دیگری بنشیند، ما غلب الله علیه، یک سبب است، ممکن است یک سبب دیگر هم باشد که همان امتنان خداست، خدا می خواهد بر این بنده ی غافل منت بگذارد و بگوید هر چند این آش را خودت توی کاسه خود ریختی نه من، ولی مع الوصف من تو را معذور می شمارم، فلذا قضا بر شما واجب نیست إن غایه ما استفاد من الروایات أن كل معذور في الأداء معذور في القضاء و هذا ما لا شبهه فيه، ولكن لا يدل على أن من لم يكن معذوراً في الإداء - كما إذا شرب الدواء لغايه الاغماء - ليس معذوراً في القضاء، و ذلك لا يمكن أن يكون لسقوط القضاء سببان: ۱: ما ورد في الروایه و هو غلبه الله على عبده في وقت الأداء فيسقط القضاء تبعاً لعدم صدق الفوت، و هذا غير موجود في المقام. ۲: مرونه الأحكام الشرعيه مثلاً أو ما يمكن أن يكون سبباً لعدم القضاء. كلمه ی «مرونه» به معنای نرمی و نرمش نشان دادن است. از متن قضیه می فهمیم که اگر خدا غلبه نکند، وجوب قضا می رود، ولی عکس را نمی فهمیم، یعنی اگر خدا غلبه نکرد، حتماً قضا است. چون دو احتمال می رود: الف: احتمال دارد که جانشین داشته باشد. ب: احتمال هم دارد که جانشین نداشته باشد. فالقضیه الأولى فاقده للمفهوم فيمكن أن يكون كل من القضيتين صادقاً، فلو قال المتكلم: من دخل من هذا الباب فأكرمه، فهي لا تدل على من لم يدخل من هذا الباب فلا تكرمه، إذ يمكن أن يكون للإكرام سببان، أحدهما الدخول من هذا الباب و الثاني أمر آخر قائماً مقام العله في الأولى، كما هو محقق في بحث المفاهيم. بعبارة قصيره: أن الروایات تدل على أن كل مغلوب من قبل الله معذور و لكن لا تدل على العكس، أي من لم يكن مغلوباً من قبل الله فليس بمعذور، بل يمكن أن يكون معذوراً أيضاً لسبب آخر. علاوه براین، ما دلیل دیگری هم داریم که در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

ص: ۸۸

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده بحث ما در باره اغماء اختیاری است، آیا کسانی که خود را اختیاراً در حال اغماء در می آورند، بعد از آنکه از حال اغماء بیرون آمدند، قضا برای آنان لازم است یا نه؟ دیدگاه صاحب عروه الوثقی مرحوم سید در متن احتیاط کرده است، خصوصاً در جایی که کارش معصیت باشد. اغماء اختیاری گاهی معصیت نیست، فرض کنید که می خواهند کسی را جراحی کنند، احتیاج دارد که او را بیهوش کنند، بیهوش کردن یکنوع اغمای اختیاری است، ولی معصیت نیست، می فرماید در آنجا که معصیت است خصوصاً، احتیاط این است که قضا کند، البته مطلقاً می فرماید در اختیاری، بالأخص در جایی که معصیت باشد. تفصیل بین اغماء اختیاری و بین اغماء غیر اختیاری ولی محقق حلی و بعد از ایشان صاحب مسالك، و بعد از ایشان مرحوم آیه الله بروجردی، اینها می گویند باید فرق بگذاریم بین اغماء اختیاری و بین اغماء غیر اختیاری، اغماء غیر اختیاری قضا ندارد، اما اغماء اختیاری قضا دارد، نه تنها احوط بلکه فتواست. دوتا دلیل آورده

اند، دلیل اول و دوم شان را در جلسه گذشته خواندیم، تمسک به مفهوم می کردند، «ما غلب الله عليه، فالله أولى بالعدر» مراد از این مای موصوله اداست نه قضا، «ما غلب الله»، یعنی آن ادائی که «غلب الله عليه، فالله أولى بالعدر»، این در جای است که در حقیقت اغماء، اغماء خارج از اختیار باشد، اما اغمایی که داخل اختیار است، نسبت به آن «ما غلب الله» صدق نمی کند. در جلسه گذشته عده ای از این استدلال جواب دادند و گفتند این گونه قضایا مفهوم ندارد، ممکن است عدم قضا دوتا سبب داشته باشد، یک سببش ما غلب الله باشد و سبب دیگر هم ارفاق شارع. و به بیان دیگر سبب دیگرش «مرونه الاحکام باشد، یعنی شرع مقدس ارفاق کرده فلذا حتی آدمی که خودش را با آمپول در حال اغماء در می آورد، آنهم قضا ندارد، چرا؟ چون در اصول خواندیم که شرط علت منحصره نیست، شرط علت تامه است، اما علت منحصره نیست، چون ممکن است عدم قضا دو علت داشته باشد، مثلاً می گویند: «إذا سلم زيد فأكرمه»، این دلیل نمی شود که: «إذا لم تسلم فلا تکرمه»، چون ممکن است در همان حالت هم اکرام واجب باشد، اما نه بخاطر صلوات، بلکه بخاطر اطعام. خلاصه این «مسئله» مبنی بر این است که آیا قضایای شرطیه مفهوم دارد یا قضایای شرطیه مفهوم ندارد؟ اگر کسی گفت قضایا شرطیه مفهوم دارد، اینجا باید فرق بگذارد بین اختیاری و خارج از اختیار، اما کسانی که می گویند قضایای شرطیه فاقد مفهوم است کما اینکه معمول در پیش متاخرین همین است، فلذا نمی توانیم فرق بگذاریم بین اختیاری و بین غیر اختیاری. بیان استاد سبحانی ولی من یک بیان دیگر دارم، منتها باید توجه داشت که من با مرحوم محقق موافقم. آن کدام است؟ آن این است که اگر واقعاً اغماء مطلقاً قضا دارد، دیگر این تعلیل برای چیست؟ چون شما قائلید که اغماء مطلقاً قضا دارد خواه «غلب الله» باشد و خواه لم یغلب باشد، پس گفتن این تعلیل برای چیست؟ معلوم می شود که این تعلیل برای خودش یک موقعیتی دارد. «لا- یقال» که در جلسه گذشته گفتید که بعضی از قیود مورد سوال باشد، مثلاً- وقتی مولا- می گوید: «فی الغنم السائمه زکاه» این مفهوم ندارد، چرا؟ لعل طرف مورد ابتلائش سائمه است یا لعل سؤال از سائمه است. آن احتمالات در اینجا نمی آید، تعلیل لازم نیست، چرا؟ إنما الإسلام هو التسليم، ما تسلیم احکام خدا هستیم، خواه فلسفه اش را بدانیم یا ندانیم، امیر المؤمنین فرمود: «لأنسب الإسلام نسبة لم ينسب أحد من قبلي، إلا- إن الإسلام هو التسليم»، ما تسلیم هستیم، اگر واقعاً مطلق اغماء به دنبالش قضا است، دیگر این تعلیل بی جاست، من از این راه وارد می شوم نه از طریق مفهوم. می گویم عمل مولا و تعلیل امام باید یک جهتی داشته باشد، شما که معتقدید که جناب مغمی علیه مطلقاً قضا دارد، دیگر این تعلیل آوردنش برای چیست؟ عین این بیان را مرحوم شیخ انصاری در مفهوم آیه ی «نبأ» دارد و می گوید اگر واقعاً فسق مدخلیت در تبیین ندارد، بلکه در مطلق خبر باید تبیین داشته باشیم، پس آوردن فسق در آیه لغو است، هر چند در آنجا دست و پا می کنند که یک فلسفه ای درست کنند و بگویند فسق را آورده تا بگویند جناب ولید فاسق است، ولی این چیزی بعید است. دیدگاه استاد سبحانی به نظر می رسد که فتوای مرحوم محقق، صاحب مسالك، صاحب مدارك و آیه الله بروجردی فتوای بدی نباشد، یعنی بعید نیست که فرق بگذاریم بین عمل اختیاری و بین غیر اختیاری، البته نه از راه مفهوم، تا بگویید علت منحصره نیست، بلکه علت تامه است اما منحصره نیست، ولی از این راه که باید این تعلیل یک موقعیتی داشته باشد، شما که مطلقاً قائلید بر اینکه باید قضا کند، دیگر «ما غلب الله فالله أولى بالعدر» برای چیست؟! بیان من این بود که عرض کردم، اگر این بیان شما را قانع کرد که چه بهتر، بیان من این است که تفصیل قائل بشویم و الا- فتوای سید را بگیریم، چون مرحوم سید می گوید مطلقاً قضا کنیم. المسألة الثالثة: لا فرق فی سقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بین أن یکون العذر قهراً، أو حاصلًا من فعلهم و باختیارهم، بل و کذا فی المغمی علیه، و إن کان الأحوط القضاء علیه إذا کان من فعله، خصوصاً إذا کان علی وجه المعصیه- خرج کسی که او را جراحی می کنند و بی هوش می نمایند، او علی وجه المعصیه نیست- بل الأحوط قضاء جميع ما فاته مطلقاً. فتوای سید همین است، فتوای بعضی از مراجع

هم مطابق متن است، ولی به نظر فتوای محقق، صاحب مسالک، جناب صاحب مدارک اوفق است، این تعلیل یحدّد، به اصطلاح اگر شما وسائل را مطالعه کنید، بخشی از روایات اغماء مطلق است، و لی این تعلیل در یکی دو روایت وارد شده است. روایت عبد الله بن سنان عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل ما تركته من صلاتك لمرض أغمى عليك فيه فاقضه إذا أفقت» (۱) فی المغمى علیه قال: «يقضى كل ما فات» (۲) این اطلاق دارد، روایت آمده تعلیل می کند و می گوید: «ما غلب الله عليه، فالله أولى بالعدر»، اگر واقعاً این علت هیچ اثری ندارد، باید همه را مطلق بگویند، این همه روایات مطلق، این دو روایت مقید، معلوم می شود این علت محدّد موضوع است، «المغمى عليه إذا كان بفعل الله، لا يقضى، اما إذا كان بفعله فهو يقضى». الآن روایاتی را می خوانم که می گویند: «لا يقضى». روایت حلبی ۱: عن الحلبي، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل يقضى الصلوات إذا أغمى عليه؟ فقال: «لا، إلا الصلاه التي أفاق فيها» (۳) روایت ایوب بن نوع ۲: عن أيوب بن نوح أنه كتب إلى الحسن الثالث (عليه السلام) يسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضى ما فاتته من الصلوات أولاً؟ فكتب لا يقضى الصوم ولا يقضى الصلاة» (۴) این روایات مطلق است، هم می گیرد بفعله را و هم می گیرد بفعل الله را، ولی روایاتی که تعلیل دارد، این اطلاق را مقید می کند، معلوم می شود که پای خدا در کار باشد، یعنی خود انسان مقصر نباشد و الا اگر مقصر شد، حتماً باید قضا کند. بنابراین، ما آنچه را که مرحوم محقق، صاحب مسالک گفته اند پذیرفتیم، ولی مرحوم سید در متن می گوید: احوط، ولی ما می گوئیم احوط نگویید بلکه بگویید: اقوی. پس دلیل جلسه گذشته را به این سبق احیا کردیم و گفتیم روایاتی داریم مطلق که می گویند: «لا يقضى»، در مقابل روایاتی هم داریم که مدلل به تعلیل است، اگر این تعلیل مدخلیت ندارد، آوردن این تعلیل بی مورد و بی جاست، پس معلوم می شود که این تعلیل مؤثر است، یعنی سبب می شود که «لا يقضى» های متعدد، مقید بشود به خارج از اختیار، اما داخل در اختیار، از تحت این عموماً لا يقضى بیرون است. اگر انسانی مجنون شد، جنون هم انواع و اقسامی دارد، اگر بالای آسمانی یا زمینی سبب شد که این آدم دیوانه بشود، پس جای بحث نیست که تکلیف ندارد، «رفع القلم عن الثلاثة». «إنما الكلام» در جنون اختیاری است، مثلاً عمداً دوائی را خورد که منجر به جنون این آدم گردید و بعد از مدتی افاقه پیدا کرد، آیا جنون اختیاری هم در اینجا قضا دارد یا قضا ندارد؟ اگر بخواهیم قیاس کنیم، باید بگوییم حکم مغمی علیه دارد، همان گونه که مغمی علیه اش خارج از اختیارش قضا ندارد، داخل در اختیارش قضا دارد، جنون را هم بگوییم چنین است، ولی ما قائل به قیاس نیستیم، در مغمی علیه گرفتار شدیم، یعنی در مغمی علیه اطلاقاتی داشتیم که می گفتند لا يقضى، گرفتار این تعلیل شدیم، تعلیل آمد این «لا يقضى» ها را مضیق کرد، «لا يقضى» اگر سماوی باشد نه ارضی، اما در جنون که ما قید نداریم، «رفع القلم عن ثلاثة المجنون حتى يفيق، الخ»، اطلاق دارد، یعنی هم اختیاری را می گیرد و هم خارج از اختیار را. البته ممکن است بگوییم عقاب مرتفع نیست، یعنی قضا مرتفع است، اما عقاب مرتفع نیست، هر چند می گویند: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، اما ملاکاً لا تکلیفاً، این آدم تکلیف ندارد، دیوانه است، اما عقوبتش است، این قاعده را حفظ کنید که: «الامتناع بالاختيار، لا ينافي الاختيار، لا تکلیفاً، نمی توانیم بگوییم مکلف است، بل ملاکاً، می گوئیم معاقب است. پس ما قائل به فرق شدیم بین مغمی علیه، چون دلیل داشتیم، اگر در آنجا هم دلیل نداشتیم، مثل جنون می گفتیم، اما چون در مغمی علیه نسبت به تفصیل دلیل داریم، اما در جنون در تفصیل دلیل نداریم فلذا مطلق بگوییم، اما احوط و احتیاط یک مسئله ی دیگری است، یعنی اگر کسی بخواهد احتیاط کند، آن یک مسئله ی دیگری است. بیان دیگر به بیان دیگر، بیان قبلی تمسک به اطلاق است، «رفع القلم عن ثلاثة المجنون حتى يفيق» بیانی که الآن عرض می کنم، غیر از بیان قبلی است، شما اگر بخواهید بر این مجنون بعد از آنکه سر عقل آمد، قضا ایجاد کنید، أحد الأمرین باید ثابت بشود، یا باید بگویید در حال جنون تکلیف داشته است، ما در باره مغمی علیه نسبت به تفصیل دلیل

پیدا کردیم، یعنی اگر آن دلیل نبود، در مغمی علیه هم تفصیل قائل نمی شدیم، ولی در جنون اطلاقات داشتیم که بیان اول بود. بیان دوم این است که اگر شما بخواهید برای مجنون قضا ثابت کنید، یا باید در حال جنون تکلیف داشته باشد، تا فوت صدق کند، یا ملاک داشته باشد، و ما یقین داریم که در حال جنون تکلیف ندارد، در وجود ملاک هم شک داریم که آیا واقعاً در این موقع ملاک است یا نیست، ملاک، یعنی «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر». پرسش چطور شما در نوم می گوید اگر انسانی در نماز صبح در خواب ماند، باید قضا کند و حال آنکه در حال نوم هم تکلیف نیست، از کجا معلوم که ملاک است، آنجا ما چه کنیم؟ پاسخ نسبت به نماز صبح روایات داشتیم و اگر روایات نداشتیم می گفتیم حتی آن آدمی که نام عن صلاه الصبح، قضا ندارد، منتها نسبت به نماز صبح روایات داریم، بلی، اگر روایات نداشتیم حتی راجع نماز صبح هم می گفتیم که قضا بر نائم لازم نیست، یعنی در نائم هم همان حرف مجنون را می زدیم. البته مرحوم آیه الله حاج محمد تقی خوانساری هنگامی که من از ایشان پرسیدم، ایشان می فرمود ملاک سبب قضاست ولی ظاهراً ملاک سبب قضا نیست، بلکه سبب همان روایاتی است که می گویند: «من نام عن صلاه الفجر»، که غالباً جنبه اختیاری دارد نه خارج از اختیار. تا کنون مجنون و مغمی علیه را بحث کردیم، اینک نوبت می رسد به حائض و نفساء، حائض و نفساء هم بر دو قسم است، اگر واقعاً طبیعی باشد، از ضرورت فقه است که «دعی الصلاه اُیام أقرائک». «إنما الکلام» اگر توسط آمپول خودش را حائض کند یا آمپول بزند تا نفساء بشود که جنبه اختیاری دارد، در اینجا چه کار کنیم؟ در اینجا نیز همان حرف مجنون را می زنیم، اگر ما بودیم حتی در مغمی علیه هم قائل به قضا نبودیم، آن روایت ما را مجبور کرد به قضا، و الا آدم مجنون و حائض و آدم نفساء اگر بخواهد قضا داشته باشد رهن أحد الأمرین است، یا باید خطاب داشته باشد، نفساء و حائض که خطاب ندارد، اصلاً در آن حالت تقرب نیست، یا باید ملاک داشته باشد، علم به ملاک هم نداریم، یا تمسک کنیم به اطلاقات و بگوییم «دعی الصلاه اُیام أقرائک»، یا تمسک به اطلاق کنیم یا بگوییم: إنَّ القضاء رهن أحد الأمرین، یعنی باید تکلیف داشته باشد یا ملاک، هیچکدامش برای روشن و ثابت نیست. حال اگر انسانی را تخدیر کردند و اینجا چطور؟ اینجا معصیت نیست، ولی اختیاری است، من اینجا را ملحق کردم به مغمی علیه، در مغمی علیه گفتیم اگر الهی باشد، آن قضا ندارد، اما تسیبی آن قضا دارد، تخدیر نیز چنین است، یعنی تخدیر الهی مسلماً قضا ندارد، اما تخدیر اختیاری هر چند برای جراحی باشد، قضا دارد. المسأله الرابعه: المرتد يجب علیه قضاء ما فات منه أيام رده بعد عودته إلى الإسلام سواء كان عن مله أو فطره، و تصح منه و إن كان عن فطره علی الأصح. مسئله چهارم در باره مرتد است و مرتد هم بر دو قسم است: الف: مرتد فطری. ب: مرتد ملی. در تفسیر مرتد فطری و ملی دو قول است، اما آنچه را که مشهور فقهای ما انتخاب کرده اند این است که میزان انعقاد نطفه است، یعنی اگر موقع انعقاد نطفه أحد الأبوين این آدم مسلم باشد، این محکوم به اسلام است، بعد الولاده میزان نیست، میزان هنگام انعقاد نطفه است. بلی، اگر هنگام انعقاد نطفه أحد الأبوين او مسلمان نباشند و هر دو کافر باشند، این محکوم به کفر است، لو أسلم و کفر، در واقع مرتد ملی می شود، کفر قبلی دارد، اسلام در وسط دارد و کفر بعدی. بر خلاف مرتد فطری، فطری أسلم إما تبعاً للوالدین، ثم کفر. شکی نیست که ارتداد بدترین کفر است، چرا؟ چون آدمی که از اول کافر بوده، ضرری به دیگران نمی زند، اما اگر آدمی مسلمان باشد و بعد از عمری کافر بشود، سپس کافر بشود، این آدم علاوه بر اینکه خودش گمراه شده است، وسیله گمراهی دیگران نیز می شود، قرآن کریم می فرماید: «وَمَنْ يَزِدْ تَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۵) در اینکه مرتد فطری باید کشته شود یا مرتد ملی «یستتاب و الا یقتل»، محل بحث نیست، ولی اخیراً در ایران افرادی پیدا شده اند و اینها می خواهند در این مسائل اساسی فقه ما هم ایجاد تردید کنند و لذا قتل مرتد را منکر می شوند هم در اولی و هم در دومی، فقط می گویند در یکجا کشته می

شود و آن در جایی است که در دل مؤمن باشد، اما در زبان کافر باشند، این را استثنا کرده اند. مرتد اگر مرتد شد و بعداً اسلام آورد، البته قتلش واجب است، بر فرض اینکه کشته نشود، در دو حالت قضا دارد، نماز هایی که در حال ارتداد از او فوت شده و دیگری هم نماز هایی که بعد الاسلام ممکن است فوت بشود. ممکن است کسی بگوید کافر هنگامی که اسلام آورد، نمازهای زمان کفرش قضا ندارد، مرتد هم کافر است، چرا نماز های زمان ارتدادش قضا کند؟ در جواب می گوییم آن روایاتی که می گفتند کافر إذا أسلم لا یقضی، کافر اصلی را می گوید، نه مرتد را.

ص: ۸۹

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده اگر ما باشیم و آیات و روایات، نماز بر همگان واجب است، و باز اگر ما باشیم و مطلقاً، هر گاه از کسی نماز فوت بشود، باید قضا کند و فقط یک صورت خارج شده و آن کافر اصلی است، یعنی بر کافر اصلی بعد از آنکه اسلام آورد، قضا لازم نیست. «الإسلام یجب ما قبله». حکم نماز مرتد «إنما الکلام» در کافر عرضی است، مانند اینکه مسلمانی، مرتد بشود و سپس اسلام بیاورد، آیا آن نماز هایی که در حال ارتداد از او فوت شده قضا دارد یا نه؟ ما می گوییم قضا دارد، چرا؟ تمسک می کنیم به عمومات و اطلاقات، ظاهر عمومات و اطلاقات همگان است و فقط کافر اصلی از آنها خارج شده است، قرآن می فرماید: « مَا سَلَکُمْ فِی سَقَرٍ (۴۲) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (۴۳) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْکِینَ (۴۴) وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ » (۱) در آیه دیگر می فرماید: « فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ » (۲) خیلی از آیات و روایات حاکی از آن است که نماز بر همگان واجب است و فقط کافر اصلی با دلیل خارج شده است، اما بقیه باید قضا کنند. ولی جمعی از فقهای ما می گویند حکم مرتد در مرحله اول قتل است و باید کشته شود، حال اگر به هر دلیلی کشته نشد، نمازهای زمان ارتدادش قضا ندارد. چرا؟ می گویند روایت صحیحه داریم که قضا لازم نیست. صحیحه محمد بن مسلم صحیحته الأخری قال: « سألت أبا جعفر عن المرتد، فقال: «من رغب عن الإسلام و كفر بما أنزل على محمد بعد إسلامه، فلا توبه له، و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته، و یقسم ما ترک علی ولده» (۳) می گویند: «لا یقتل توبته» کنایه از این است که اگر هم نماز بخواند، نمازش قبول نیست، «کأنه لا تقبل توبته»، یعنی هیچ عمل خیری از این آدم پذیرفته نمی شود، چون عمل خیر اگر از او قبول بشود، باید توبه این آدم قبول بشود، حالا- که توبه اش قبول نیست، پس هیچ عمل خیری از او پذیرفته نیست. بنابراین، اگر قضا هم بکند، کار بی جهت و بی خودی کرده است. جواب از این استدلال البته این استدلال را کرده اند، ولی غالباً علمای ما از این استدلال جواب داده اند و گفته اند نفی در اینجا نفی مطلق نیست، بلکه نفی نسبی است، «لا توبه له»، نسبت به آنچه که در اینجا آمده است، «لا توبه له»، قتلش قطعی است فلذا حتی اگر صد بار هم توبه بکند، خودش کشته، زنش از او جدا می شود، اموالش را هم تقسیم می کنند. اینکه می فرماید: «لا توبه له» مراد این سه مسئله است، نه اینکه «لا توبه له علی الاطلاق» حتی اگر نماز هم بخواند یا کار های خیر دیگری هم بکند، و لا اقل این احتمال در این روایت قوی است. ما نمی توانیم به وسیله این روایت که اولاً ظهور دارد در نفی نسبی، به وسیله این روایتی که ظهور دارد یا لا اقل احتمال دارد، از آن همه اطلاقات رفع ید کنیم. بهترین دلیل روایاتی است که در باره مرتد ملی و مرتده (زن مرتده) وارد شده اند،

مثلاً اگر زنی، مرتده بشود، کشته نمی شود، بلکه «یضرب فی أوقات الصلاة»، اگر واقعاً نماز او قبول نیست، زدن (یضرب) چه معنا دارد؟ روایات روایاتی که در مرتد ملی است، یا روایاتی که در باره زن مرتده وارد شده است (اعم از فطری و ملی) بهترین دلیل است که نماز از او پذیرفته می می شود. صحیحه علی بن جعفر ۱: صحیحه علی بن جعفر، عن أخیه أبی الحسن، سألته عن مسلم تنصر، قال: « یقتل و لا یستتاب، قلت: فنصرانی أسلم ثم ارتد؟ قال: یستتاب فإن رجع، و إلا قتل» (۴) اینکه می فرماید: «یستتاب» یعنی توبه می دهند، پس باید نماز بخواند. از این معلوم می شود که اگر به دنبال ارتداد اسلام بیاید، منافاتی با قبول اعمال ندارد. روایت حماد ۲: صحیح حماد عن أبی جعفر علیه السلام فی المرتده عن الإسلام قال: «لا تقتل و تستخدم خدمه شدیدة و تمنع الطعام و الشراب إلا ما یمسک نفسها و تلبس خش الثیاب و تضرب علی الصلوات» (۵) این سخت گیری برای این است که توبه کند و بقیه اعمال را هم انجام بدهد. بعید است که مرتد فطری از این دوتا جدا باشد، این دوتا حسابی برای شان نماز واجب است و نماز شان هم قبول است، بعید است که درب توبه بر روی مرتد فطری بسته بشود. ما تا اینجا با روایات جواب دادیم، این دو روایتی که در باره مرتد و مرتده است (اعم از ملی و فطری)، حاکی از این است که اگر توبه کرد، نماز شان قبول است، یعنی نماز بر گردن شان واجب است و نماز شان هم قبول است، مرتد فطری هم حمل بر این می شود. البته قبل از آنکه انسان وارد مسئله بشود، باید به قرآن کریم هم یک نظری بکند، شاید در قرآن یک قرائن و علائمی بر قبول توبه فطری باشد، اگر به آیات مراجعه کنیم، از آیات استفاده می شود که توبه مردی که ارتدادش فطری باشد قبول است: «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ □ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ □ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۶) ولی بحث ما در جایی است که: «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ مُسْلِمٌ» البته در اینجا قید مفهوم دارد، ما که غالباً در علم اصول می گوئیم قید مفهوم ندارد، ولی عملاً قائل به مفهوم هستیم، اینکه در علم اصول گفتیم که قیود مفهوم ندارند، مگر اینکه قرینه بر مفهوم داشته باشیم، در ما نحن فیه از همین قبیل است، و الا اگر مرتد مطلقاً توبه اش قبول نیست، دیگر قید «فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ» چه معنا دارد؟! از اینکه این قید را آورده و حال آنکه این قید هیچ ثمره ی دیگری جز مفهوم ندارد، فلذا قائل به مفهوم هستیم. آقایان نگوئید شما در قید و شرط قائل به مفهوم نیستید، بلی، از نظر قواعد قائل به مفهوم نیستیم مگر اینکه قرینه دلالت بر مفهوم کند، در اینجا آیه «فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ» را برای چه آورده است؟ جمله حالیه است. آیه دیگر: «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا يَغْفِرْكَ بِه وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ □ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (۷) مشرک را خدا نمی بخشد، ما دون مشرک را می بخشد و فرض هم این است که جناب مرتد فعلاً مشرک نیست، یعنی از شرک خودش دست برداشته است، از گناه دست برداشته، قرآن می فرماید خداوند او را می بخشد نظریه استاد سبحانی پس نظر ما این شد که مرتد فطری و مرتده ی فطری مطلقاً توبه ی شان قبول است و نماز شان هم صحیح است، البته حکم شرعی ساقط نیست، یعنی آن سه تا باید اجرا بشود که یکی قتل است و قتل به قول فقهای متمم توبه است، یکی قتل است، دیگری تقسیم اموال، سومی هم این است که زوجه اش ازش جدا می شود و احتیاج به طلاق هم ندارد. در هر صورت نزاع فقط در مرتد فطری است نه در مرتده فطری، یعنی نزاع در مردی است که مرتد فطری شده، نه در زنی که مرتده فطری شده است. المسأله الخامسة: «یجب علی المخالف قضاء ما فات منه، الخ». مرحوم سید در این مسئله شش فرع را بیان می کند، اما در این فروع ترتیب لازم را رعایت نکرده است، چون مسائل یک ترتیب طبیعی دارد، یا باید از اشد به اضعف رفت یا از اضعف به اشد، ولی من فروعی را که مرحوم سید در این مسئله پنجم متذکر شده است، در قالب شش مسئله ریخته ام که همه ی شان طبیعی اند، یعنی اولی مقدمه دومی است، دومی هم مقدمه سومی و هکذا. خلاصه اینکه شش فرع در این مسئله است. فرع اول یجب علی المخالف قضاء ما فات منه، اگر مخالف در دوران جوانی نمازهایش را نخوانده باشد، بعد از آنکه مستبصر شد و به

مذهب شیعه ملحق شد و گروید، قضا برایش واجب است، یعنی نماز هایی را که نخوانده است، باید قضا کند. فرع دوم یا نمازی را خوانده است که مطابق مذهبش نبوده است، یعنی از نظر خودش باطل بوده، فرض کنید خودش شافعی است، ولی عمل کرده به مذهب آحمد بن حنبل، یا نماز را نخوانده یا نماز را بر طبق مذهب دیگر خوانده است. پس فرع اول این است که: استبصر المخالف و اتی بالصلاه قبل الاستبصار علی وفق مذهبه. هفتاد سال مخالف بوده، الآن توفیق الهی شامل حالش گردید و مستبصر شد، نمازهای دورانی را که مخالف بوده چه کار کند، آیا باید آنها را قضا کند یا نه؟ قضا لازم ندارد، چرا؟ چون مایه عسر و حرج است، استبصار «یجب ما قبله». فقط یک مورد را گفته باید قضا کند و آن زکات است، چرا؟ لأنّ الصلاه حقّ سماوی، فلذا خدا می گذرد، اما زکات حق الناس است، این بنا بود که به اهل ولایت بدهد، و حال آنکه به غیر اهل ولایت داده فلذا باید دوباره زکاتش را به اهل ولایت بدهد، این مسئله اتفاقی است فلذا جای بحث نیست. أمّا الفرع الأول: فقد دلت الاخبار المستفیضه علی أنّ المخالف إذا استبصر و کان قد أتى بالعبادات (منها الصلاه) علی وفق مذهبه، علی أنّ لا قضاء علیه سوی الزکاه - فقد روی الکلبینی و الشیخ عن زراره و بکیر بن أعین و الفضیل بن یسار و محمد بن مسلم و برید بن معاویه العجلی عن أبی جعفر - به این روایت، روایت فضلا می گویند - و أبی عبدالله (علیه السلام) أنّهما قالای فی الرجل یکون فی بعض هذه الأهواء: الحروریه - خوارج، چون آنان در یک منطقه ای بنام حروریه جمع شده بودند، از این جهت به آنان حروریه می گویند - و المرجئه - قدّموا الإیمان و أخرّوا العمل، می گویند ایمان مهم است نه عمل، ارجاء به معنای تاخیر انداختن است - و العثمانيه - کسانی هستند که: یفضّلوا عثمان علی علی (علیه السلام) - و القدریه - غالباً قدریه را به کسانی معنا می کنند که نافی قضا و قدر هستند که معتزله باشد، چون معتزله نافی قضا و قدر هستند، ولی من این تفسیر را غلط می دانم، چرا؟ چون در لغت عرب هر کجا یاء نسبت بیاورند، منفی را اراده نمی کنند، اگر عدلیه می گویند، این به معنای نفی عدل نیست، قدریه عبارت است از: أهل الحدیث، که قائل به قضا و قدر هستند، کدام قضا و قدر؟ آن قضا و قدری که اختیار را از انسان سلب می کند - ثم یتوب و يعرف هذا الأمر و یحسن رأیه، أیعد کلّ صلاه صلاها أو صوم أو زکاه أو حجّ، أو لیس علیه إعادة شیء من ذلك؟ قال: «لا، لیس علیه اعاده شیء من ذلك غیر الزکاه، لا بد أن یؤدّیها لأنّه وضع الزکاه فی غیر موضعها و إنّما موضعها أهل الولاية» (۸) این فرع اول بود، البته در فرع اول، روایت نیست، بلکه ما قید گذاشتیم و گفتیم به شرط اینکه مطابق مذهب خودش بیاورد. البته معلوم است آدمی که می خواهد نماز بخواند، طبق مذهب خودش می خواند. خلاصه این قید در روایت نیست، ولی قدر مسلم از روایت آن مخالفی است که طبق مذهب خودش نماز خوانده فلذا قضا ندارد. و أعلم أنّ القدر المتیقن هو فعل الصلاه علی وفق مذهبه لا سائر الأعمال، مثلاً لو توضأ علی وفق مذهبه ثم استبصر و کان الوقت باقیاً فلیس له الصلاه بهذا الوضوء و الوقت بعد باق فکیف بالصلوات الآتیة. مثلاً اگر وضو بگیرد و در وضو بجای مسح، پایش را شست و بعد از چند دقیقه مستبصر شد (استبصر) آیا وضو را تجدید بکند یا نه؟ ظاهر روایت این است که نماز را نباید اعاده بکند، اما بقیه اعمالی که مقدمات نماز است، معلوم نیست که ما به این نماز اکتفا کنیم. «اللهم» اینکه کسی قائل به ملازمه باشد و بگوید اگر نماز را باید اعاده کند، نوکر نماز را به طریق اولی باید اعاده شود. ولی آقایان می گویند اگر وضو گرفت و سپس قبل از صلوات مستبصر شد، وضو کافی نیست. مثلاً لو توضأ علی وفق مذهبه ثم استبصر و کان الوقت باقیاً فلیس له الصلاه بهذا الوضوء و الوقت بعد باق فکیف بالصلوات الآتیة. با این وضو، این نماز را نمی تواند بخواند تا چه رسد به آینده. ثمّ إنّ محور الکلام هو وجوب القضاء و عدمه، و أمّا الأمور الوضعیه فلا تتغیر باستبصاره فلو کان ثوبه أو بدنه متنجساً فیجب علیه تطهیرهما بالنسبه إلى الصلوات الآتیة. یعنی امور وضعیه با استبصار عوض نمی شوند، امور وضعیه مانند نجاست و طهارت، اهل سنت منی را پاک می دانند و می گویند همین مقداری که انسان آن را بمالد تا از بین برود، پاک می شود فلذا نیاز به

شستن ندارد، اگر لباس این آدم با منی بود، حالا استبصار پیدا کرده، نجاست لباس سر جای خودش باقی است، احکام وضعیه قابل عوض شدن نیست، فقط احکام تکلیفیه (یجب و لا یجب) است که قابل عوض شدن است. مثلاً ما در اندازه «کر» با آنها اختلاف داریم و کبری را که ما قائل هستیم، آنها قبول ندارند، کر ما از کر آنها بیشتر است، ممکن است یک آبی از نظر آنها کر باشد ولی از نظر ما کر نباشد. و أمّا الفرع الثانی: إذا استبصر المخالف و قد فاتت منه صلوات وقت استبصاره، فلا شک أنه یجب علیه قضاء ما فات لأنّ ما دلّ علی عدم وجوب القضاء یختصّ بما إذا قام بوظیفته و اتی بالصلاه لا ما إذا ترکها من الرأس، تا کنون بحث ما در باره مخالف در این بود که نمازش را طبق مذهب خود خوانده و سپس مستبصر شده، گفتیم اعاده لازم نیست، ولی در این فرع دوم بحث در این است که این آدم اصلاً نماز نخوانده، یعنی حتی طبق مذهب خودش هم نماز نخوانده، در همین حال بی نمازی به تشیع گروید، در اینجا چه کار کند؟ باید نماز هایش را اعاده کند، چون روایات ناظر بجایی است که نماز هایش را طبق مذهب قبلی خود خوانده، در اینجاست که می گوید اعاده نکند، اما اگر اصلاً نماز هایش را اصلاً نخوانده، باید بعد از گرایش به تشیع بخواند. منتها در اینجا یک روایت داریم که شهید در کتاب «الذکری» از کتاب «الرحمه» سعد بن عبد الله نقل کرده و ظاهر این روایت این است که اگر نماز هایش را هم نخوانده باشد، باز هم قضا لازم نیست.

ص: ۹۰

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در باره مخالف است که آیا نمازش قضا دارد یا نه؟ ما گفتیم در اینجا شش فرع وجود دارد. فرع اول فرع اول را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم اگر نمازش را طبق مذهب خود بخواند و بعداً استبصار حاصل بشود، قضا ندارد و این مسئله مسلم است. فرع دوم فرع دوم این است که اگر این مخالف اصلاً در عمر خودش نماز نخوانده باشد و بعداً مستبصر بشود، آیا نمازهایی که نخوانده است قضا دارد یا نه؟ علی القاعده باید قضا داشته باشد، چرا؟ عملاً بالإطلاقات، و از تحت این اطلاقات فقط یک صورت خارج شده و آن صورتی که طبق مذهب خود خوانده باشد و بعداً مستبصر بشود، گفتیم آن قضا ندارد. اما اگر اصلاً نماز نخوانده باشد، عنوان فوت بر آن صدق می کند و خطابات هم خطابات عامه است، تمام طبقات را در بر می گیرد. روایت سعد بن عبد الله چه می گوید؟ ولی یکدانه روایت داریم که این روایت را سعد بن عبد الله قمی در کتاب «الرحمه» نقل کرده و با سند هم نقل کرده است، ظاهر آن روایت این است که آنچه را نخوانده است، قضا ندارد. به بیان دیگر از روایت سعد بن عبد الله قمی استظهار شده که اگر نخوانده باشد قضا ندارد. ۴: محمد بن مکی الشهید (فی الذکری نقلاً من کتاب الرحمة لسعد بن عبد الله مسنداً عن رجال الأصحاب، عن عمار الساباطی قال: قال سلیمان بن خالد - اول مخالف بوده و بعداً مستبصر شده است - لأبی عبد الله (علیه السلام) و أنا جالس: إني منذ عرفت هذا الأمر - تشیع - أصلي في كل يوم صلاتين أفضي ما فاتني قبل معرفتي، قال: «لا تفعل، فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاه» (۱) سلیمان بن خالد به امام جعفر صادق (علیه السلام) عرض می کند که من هر روز دوتا نماز می خوانم، یکی نماز ادا، دیگری هم قضای نمازهایی که دوران قبل از استبصار، حضرت در جوابش فرمود این کار را نکن،

چرا؟ زیرا در آن زمان آن حالت نصبی که داشتی، بدتر از ترک نماز بود، یعنی ناصبی بودن خیلی بدتر از ترک نماز بود. از این معلوم می شود که اگر مخالف نمازی را ترک بکند، دیگر بعد از استبصار قضا ندارد، چون حضرت می فرماید آن حالت مخالفت تو، گناهِش بیش از آن نمازی است که ترک می کردی، و آن طرف هم گفت قضا نکن و چنین نمازی را نخوان. البته این روایت مخالف با اصول تشیع است، مرحوم شهید روایت را معنا کرده و گفته مراد این است که «ترکت من الصلاه» یعنی آداب، اجزاء و شرائطش را درست نیاوردی. و الا بعید است که این آدم اصلاً نماز نخوانده باشد، بلکه می خواهد بگوید آن حالتی تو که نسبت به ائمه اهل بیت خوشبین نبودی، این بدتر و گناهِش بیشتر از نمازهایی است که جامع الشرائط نبود، مراد «ترکت من الصلاه» این نیست که از بیخ نماز نخواندی، بلکه مراد این است که نماز صحیح انجام ندادی. فرع سوم فرع سوم این است که: «إذا أتى على طبق مذهبه ثم استبصر و الوقت باق» فرض کنید که ظهر شد و این آدم هم نمازش را خواند و بعد از نماز (به عللی) مستبصر شد و وقت هم هنوز باقی است، آیا آن نمازی را که خوانده کافی است یا کافی نیست و باید دوباره طبق مذهب شیعه بخواند؟ الفرع الثالث: «إذا أتى على طبق مذهبه ثم استبصر و الوقت باق». آیا این آدم نماز را اعاده بکند یا اعاده نکند؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید در متن می فرماید: «يجب عليه القضاء»، یعنی دو مرتبه باید نماز بخواند، حتی اگر دو مرتبه نمازش را نخواند و وقت گذشت، باید آن را قضا کند. البته این فرع قلیل الاتفاق است. چرا دو مرتبه نماز خواندن برایش واجب است و اگر نخواند باید قضا کند؟ چون نصوص و روایات ما مخصوص است به قضا و می فرماید: «سقط عنه القضاء»، اما نفرموده: «سقط عنه الأداء». دلیل آقایان این است که روایات ما می گوید قضا از این آدم ساقط است و حال آنکه این اداست نه قضا، زیرا وقت هنوز باقی است و روایات نفرموده اند که ادا از او ساقط است. پس استدلال آقایان این است که روایات ما می گویند: المخالف لا يقضى الصلاه و الصوم، اما در اینجا «يقضى» نیست، بلکه اینجا اداست نه «يقضى». بیان استاد سبحانی ولی به نظر من این استدلال مخدوش است، چرا؟ به عقیده من فقیه باید موقع نظر به روایات از اصطلاحات فقها کنار برود، چون فقها یک اصطلاحاتی دارند، روایات هم اصطلاح دیگری دارند، در اصطلاح فقها ادا داریم و قضا، ادا فی الوقت است و قضا هم خارج الوقت، اما قضا در اصطلاح ائمه اهل بیت مجرد عمل است، البته نه در همه جا، گاهی قضا را در مطلق فعل انجام می دهند، نه مخصوص بعد الوقت. روایت برید بن معاویه العجلی محمد بن الحسن یاسناده عن موسی بن القاسم، عن صفوان (متوفای ۲۰۸)، ابن اَبی عمیر (متوفای ۲۱۷)، عن عمر بن اَذینه، عن برید بن معاویه العجلی، عن اَبی عبد الله علیه السلام فی حدیث قال: «كُلَّ عمل عمله و هو فی حال نصبه و ضلالتة، ثم من الله علیه و عرفه الولاية، فإنه یوجر علیه إلیما الزکاه فإنه یعیدهَا، لأنه وضعها فی غیر موردها، لأنها لأهل الولاية، و أمّا الصیاه و الحج و الصیام فلیس علیه قضاء». (۲) مراد از قضا در این حدیث، تکرار عمل است نه قضای اصطلاحی، بلکه می گوید تجدید لازم نیست. بنابراین، اگر این نماز خواند و مستبصر شد، وقت باقی است، این حدیث می گوید تکرار لازم نیست. معلوم نیست که کلمه ی «قضا» در این حدیث قضای اصطلاحی باشد. چطور؟ به کمک روایت فضلا، چون در روایت فضلا این گونه آمده است: فی صحیحہ فضلا: «فلیس علیه اعاده شیء من ذلك غیر الزکاه». در روایت فضلا بجای کلمه ی «قضا» لفظ اعاده به کار رفته است. هم از کلمه ی قضا و هم از کلمه ی اعاده اراده شده است که دوباره کاری و تکرار لازم نیست، خواه در وقت باشد و خواه در خارج وقت. در روایت عجل می گوید: فلیس علیه القضاء، در روایت فضلا می گوید: فلیس علیه الإعادة، اصل عبارتش چنین است: «فلیس علیه اعاده شیء من ذلك غیر الزکاه». خلاصه از روایت فضلا استفاده می شود که دوباره کاری لازم نیست، حالا می خواهد در وقت باشد یا خارج از وقت. فرع چهارم فرع چهارم این است که بعد از آنکه نمازش را بر خلاف مذهب خودش خوانده است، مثلاً شافعی بوده، ولی نمازش را بر طبق مذهب حنفی خوانده است و سپس مستبصر شد، آیا قضا بر این

آدم واجب است یا نه؟ آقایان می گویند باید قضا کند، چرا؟ می گویند مصب روایات در جایی است که صلی معتقداً بصحته، و حال آنکه این آدم: «صلی معتقداً بفساده» پس باید نمازش را اعاده کند. چرا؟ «لأنه فات عنه الصلاه»، هم پیش خودش و هم پیش ما، پیش خودش، چون شافعی بوده و حال آنکه طبق مذهب حنفی نمازش را خوانده، پیش ما هم چنین است، چون طبق مذهب شیعه نخوانده است. مختار استاد سبحانی به نظر من حتی در اینجا هم می شود گفت که قضا ندارد، چون مفهوم روایات یکنوع تسهیل امر است و می خواهد بر این آدم کار را آسان کند. البته مرحوم سید می گوید باید قضا کند، چرا؟ لانه یصدق علیه الفوت. تا کنون چهار را متذکر شدیم: ۱: نماز بخواند طبق مذهب خودش، یعنی شیعه. ۲: اصلاً نماز نخواند، گفتیم در اینجا باید اعاده کند، چون خورش از شیعه رنگین تر که نیست. ۳: نماز بخواند و حال آنکه هنوز وقت باقی است، اینجا آقایان گفته اند باید نمازش را اعاده کند و بخواند، ولی از نظر بنده دوباره کاری لازم نیست، یعنی اعاده لازم نیست. ۴: اگر بر خلاف مذهب خودش نماز بخواند و سپس مستبصر بشود، آقایان می گویند باید اعاده کند، چرا؟ یصدق الفوت بنظره و بنظرنا. فرع پنجم فرع پنجم این است که این آدم مخالف بوده، ولی نمازش را طبق مذهب شیعه خواند و سپس مستبصر شده است، اینجا هم مرحوم سید می گوید اعاده کند، چرا؟ چون مصب روایات این است که: «الصحيح عند المصلي» هر چند طبق مذهب شیعه نماز خوانده، ولی طبق مذهب خودش این نماز باطل بوده فلذا باید اعاده کند. ولی مرحوم حکیم می فرماید: روایات این فرد را بهتر می گیرد، تا آن اقسام دیگر که طبق مذهب خودش می خواند. اما اگر ما یک فقیهی باشیم که کمی از خود نرمش نشان می دهد، باید بگوییم آنجا که اصلاً نماز نخوانده، باید قضا کند، اما آنجا طبق مذهب خودش یا طبق مذهب دیگری نماز خوانده، باید در همه اش بگوییم قضا لازم نیست. فرع ششم فرع ششم این است که این آدم مستبصر شد و بعد از استبصار باز هم مخالف گردید، یعنی سنی شد و در همان حال نماز خواند، ثم استبصر، که در حقیقت کان مخالفاً، ثم استبصر، ثم خالف و صلی فی حال الخلاف، ثم استبصر، آیا در اینجا اعاده بکند یا اعاده نکند؟ آقایان می گویند روایات در جایی است که مخالف، مخالف یکدست باشد، ولی این آدم یکدست نیست، چون اول مخالف بود، سپس مستبصر شد و بعد از استبصار، دوباره مخالف شد و در همان حال مخالف بودن، نماز خواند و سپس مستبصر شد. مختار استاد سبحانی ولی نظر من در اینجا باز همان نظر قبلی است، زیرا روایات می خواهد کار را آسان کند و بگویند که قضا ندارد. المسأله السادسة: يجب القضاء على شارب المسكر، سواء كان مع العلم أو الجهل و مع الاختيار على وجه الضمان أو للضرورة أو الاكراه. اگر در اثر شرب خمر یا مسکر دیگر، مست شد و مستی او هم به گونه ای است که دیگر نماز نمی خواند، آیا این آدم قضا کند یا نه؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید: تمام صورش قضا دارد، خواه عالماً شرب بکند یا جاهلاً، و باز چه از روی اختیار بخورد یا او را اکراه کنند، حتی اگر اضطراراً بخورد باز هم قضا دارد. مرحوم سید می فرماید: در تمام این صور قضا دارد، چرا؟ چون فات، و عنوان فوت هم بر نماز این آدم صدق می کند. ممکن است کسی بگوید آدم مست که خطاب شخصی ندارد، یعنی در آن حالت مستی نمی توانیم این آدم را مخاطب قرار بدهیم و بگوییم: صل، چون عقلش نمی رسد، این آدم در این حالت با مجنون یکسان است. جوابش این است که خطاب فعلیت دارد، منتها منجز نیست، و الا خطاب فعلی است، البته بنابر اینکه در اعمال خطاب شخصی لازم است، اگر گفتیم خطاب شخصی، ناچاریم که بگوییم فعلی است، اما منجز نیست. اما ممکن است بگوییم خطاب شخصی در فقه ما اصلاً پدر و مادر ندارد، یعنی تمام خطابات ما، خطابات کلی و قانونی است، مثلاً می گوید: أيتها المؤمنون! صلوا، نه اینکه هر فردی برای خودش خطاب جداگانه داشته باشند. بلی، هر فردی برای خودش حجت دارد، اما خطاب ندارد، مثلاً اگر آگهی کنند که هر جوان بیست ساله باید سربازی برود، هر آدم بیست ساله حجت دارد، اما آدم بیست ساله خطاب شخصی داشته باشند، به گونه ای که در ذهن قانونگذار به تعداد مکلف ها خطاباتی باشد، این

گونه نیست و این قبیح است. بنابراین، اگر گفتیم خطاب شخصی، باید بگوییم منجز نیست، اما گفتیم خطاب شخصی لازم نیست، بلکه خطابات عمومی و کلی کافی است، این دیگر لازم نیست که هر فردی خطاب داشته باشد، بلکه هر فردی حجت دارد. اگر بگوییم روایات قضا را بر می دارد، این از باب امتنان است، امتنان در بعضی از صور است، آنجا که جاهل یا مضطر و یا مکره باشد، اما آنجا که عمداً خورده، آنجا چه امتنانی است که قضا را از او بر دارد. پس اینجا نمی توانیم به قاعده امتنان تمسک کنیم و بگوییم قضا ندارد. چون در بعضی از صور امتنان است، اما در بعضی هم ضد امتنان است. آیا می توانیم تمسک کنیم به حدیث: « ما غلب الله علیه، فالله أولى بالعدر » و بگوییم خدا این شراب را مسکر قرار داده است، سب شده که عقل این آدم مدتی زایل بشود؟ نه، چون این روایات ناظر به علل داخلی است، مانند جنون و اغماء، نه علل خارجی مانند شرابی که این آدم خورده، ما غلب الله، یعنی غلب الله طبیعه، قانون طبیعی باشد و حال آنکه در اینجا قانون طبیعی نیست، بلکه عامل خارجی سبب مستی شده است.

ص: ۹۱

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده المسأله السابعة: فاقد الطهورین يجب علیه القضاء و يسقط عنه الأداء، و إن كان الأحوط الجمع بينهما. اگر انسانی فاقد طهورین باشد، یعنی نه طهارت مائی داشته باشد و نه طهارت ترابی، فرض کنید در یک زندانی محبوس است که هیچ نوع موفقیت برای طهارت ندارد، در اینجا چه باید کرد؟ آیا ادا از چنین آدمی ساقط است یا ساقط نیست، آیا باید نماز را بدون طهارت بخواند؟ و علی فرض این که نماز از حیث ادا ساقط باشد، آیا قضا ساقط است یا ساقط نیست؟ بنابراین، باید در دو مرحله بحث کنیم: الف: مرحله ی اداء. ب: مرحله قضاء. اقوال مسئله اقوالی را که مرحوم محقق نقل کرده است، سه قول است: قول اول بعضی گفته اند که به همان حالت در محبس و زندان نماز را بخواند، یعنی بدون طهارت مائیه و ترابیه نماز را اداء بخواند. قول دوم بعضی گفته اند تا آخر وقت صبر کند، اگر موفق به طهارت مائیه یا ترابیه نشد، قضا کند. قول سوم قول سوم این است که در این فرض اصلاً بر این آدم اداء واجب نیست. پس مرحوم محقق اقوال ثلاثه را نقل می کند. عبارت محقق قیل یصلی و یعید، یعنی یصلی فی الوقت و یعید خارج الوقت. و قیل يؤخر الصلاة حتی یرتفع العذر، فإن خرج الوقت قضی. و قیل یسقط الفرض اداءً و قضاءً، و هو الأشبه. مرحوم محقق قول اخیر را اختیار کرده و فرموده: «و هو الأشبه». ولی بحث ما فعلاً در باره قضا نیست، بلکه بحث ما در اداست، یعنی آیا واقعاً نماز این آدم ساقط است؟ طبق موازین ساقط است، چرا؟ اولاً، شما «لا تعاد» را دارید که می گوید: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه، الطهور، الخ» معلوم می شود که طهارت شرط واقعی و از ارکان است، به گونه ای که اگر طهور نباشد، کأنه نمازی نیست و الا اگر در همین حالت نماز واجب باشد، این تناقض است، چطور؟ چون از آن طرف می گوید شرط واقعی و رکن است، از این طرف هم می گوید به همان حالت نماز بخواند. بنابراین، اگر معنای حدیث همین است که: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه» و طهور رکن است، معنای رکنیت سقوط ادا است، این دلیل ظاهراً دلیل خوبی باشد. شاهد قول سوم اما مؤید و شاهد هم داریم و آن این است که نماز سه ثلث است، یک ثلثش طهور است، ثلث دومش رکوع است، ثلث سومش سجود است. پس نماز در حقیقت یک مرکب

است از امور ثلاثه، یعنی از مور ثلاثه مرکب است، قهراً اگر جزء اول نباشد، دیگر مرکبی در کار نیست. بنابراین، اگر بگوییم ادا ساقط است، خیلی حرف دور از برهان منطق نیست، یکی روایت «لا- تعاد» است که تصریح بر رکنیت طهور می کند و معنای رکنیت هم مقوم است، معنای مقوم هم این است که اگر رفت، شیء هم از بین می رود. علاوه بر آن، صحیح حلبی هم است. صحیح حلبی ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «الصلاه ثلاث أثلاث، ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود» (۱) با دو دلیل بگوییم ظاهراً ادا واجب نیست، حال اگر یک نفر احتیاط کرد و دستش را به لباس یا عبایش زد و با این وضع یک نمازی خواند اشکالی ندارد. ولی ظاهراً اداءً نماز برایش واجب نیست «إنما الکلام» در قضا است، محقق می فرماید قضا واجب نیست، در حالی که سید در متن می گوید قضا واجب است، فاقد الطهورین يجب عليه القضاء و يسقط عنه الأداء و إنما سقوط الأداء جاده اش صاف و روان است، حدیث «لا تعاد» داریم و این روایت اثلاث داریم. «و إنما الکلام» قضا چرا از این آدم ساقط نیست و حال آنکه معروف این است که قضا فرع ادا است. پرسش ممکن است کسی بگوید که روایت داریم روایت داریم که: «لا تسقط الصلاه بحال»، اگر چنین روایتی داشته باشیم، پس این آدم باید اداء هم نماز بخواند، این اشکال مرحوم خوئی در مستند عروه دارد. پاسخ ولی ایشان (آیه الله خوئی) جواب خوبی می دهند و می گویند ما چنین روایتی نداریم که «لا تسقط الصلاه بحال»، بلکه این کلمات علما و صلحاست و الا روایتی به این لفظ نداریم. بلی، در مستحاضه شبیه این جمله آمده است، ولی در مورد مستحاضه است. روایت مستحاضه نعم فی صحیح زراره الواردة فی المستحاضه فإنها لا تدع الصلاه بحال، و فیها قوله: «فإن انقطع عنها الدم و إلا فهي مستحاضه تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلى و لا تدع الصلاه على حال فإنى التى (صلى الله عليه و آله) قال: «الصلاه عماد دينكم»، (۲) پس این روایت در مورد مستحاضه است که مستحاضه باید با تیمم یا غسل نماز خودش را بخواند، چنین حدیثی نداریم که «لا تسقط الصلاه بحال»، اگر استحاضه قلیله باشد، برای هر نمازی وضو می گیرد و اگر متوسطه باشد، برای هر نمازی وضو می گیرد و یک غسل هم اول فجر انجام می دهد، اما اگر استحاضه کثیره باشد، اغسال ثلاثه دارد، علاوه بر این، وضو های خمس را هم دارد. می خواهد بگوید که در هر حال نباید نمازش را ترک کند، این تعلیل بیان مستحاضه است پس حضرت آیه الله خوئی جواب داد و فرمود ما چنین روایتی نداریم، این مال مستحاضه است و بیان حال مستحاضه، و بالفرض هم چنین روایتی داشته باشیم که: «لا تسقط الصلاه بحال»، ولی «تسقط الصلاه» آدمی که فاقد طهورین است، صلاتی نیست. بنابراین، روایتی که می گوید: «لا صلاه إلا بطهور» حاکم است بر «تسقط الصلاه بحال»، لا تسقط الصلاه، موضوع را فرض می کند، می گوید: «لا تسقط»، اگر فاقد طهورین است، موضوع نیست، فاقد موضوع است، پس دو جواب داده اند، ایشان می فرماید چنین روایتی نداریم، تتبع کرده است. بر فرض که یک چنین روایتی باشد، این روایت می گوید: الصلوات لا تسقط، اما جایی که طهور نیست، اصلاً صلاتی نیست. «هذا كله حول الأداء». بنابراین، ما در اداء با مرحوم محقق هماهنگ شدیم، گاهی تمسک کردیم به حدیث «لا- تعاد» و گاهی تمسک کردیم که الصلاه ثلاث أثلاث، آن روایت را هم یا گفتیم نیست یا اگر هم باشد، «لا صلاه إلا بطهور» حاکم است. «إنما الکلام» که چرا در قضا ساقط است، یعنی چرا قضا ساقط است؟ بیان محقق مرحوم محقق می فرماید: قضا ساقط است. نظریه شیخ مفید ولی شیخ مفید دوتا قول دارد، او می گوید قضا ساقط نیست، کسانی که می گویند قضا ساقط است، می گویند قضا یا قیاساتها معها، قضا فرع اداست، وقتی ادائی در کار نباشد، فوت صدق نمی کند. و احتج علیه بأنها صلاه سقطت بحدث لا يمكن إزالته فلا يجب قضاؤها كصلاه الحائض و بأن القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدلاله و لا دلاله. این یک قول بود که معمولاً سر زبان ها می چرخد. القول الثانی: الوجوب، اختاره المفيد في المقنعه و الشيخ في المبسوط و السيد المرتضى في المسائل الناصريه و ابن ادریس. والظاهر هو القول الثانی، چطور قول ثانی را انتخاب می کنیم؟ قول ثانی را ما از

این راه انتخاب می کنیم، اگر ما قائل بشویم به خطابات شخصی، حق با کسانی است که می گویند قضا واجب نیست، چرا؟ چون خطابات، خطابات شخصی است، این آدم موقع ادا خطابی نداشته و غالباً فقهای ما از این راه پیش می آید، یعنی قائل به خطابات شخصی هستند و معتقدند که هر فردی برای خود یک خطاب شخصی دارند. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) ولی از آن زمان که مرحوم امام (ره) فرضیه را عوض کرد و یکی از ابتکارات ایشان همین است، که گفت خطابات ما، خطابات شخصی نیست، بلکه خطابات قانونی است، همه ما حجت داریم، خطاب شخصی نداریم. مثال ایشان این مثال را می زد که اگر دولت تصویب کند که هر بیست ساله باید به سربازی برود و این را آگهی بدهند و روزنامه ها اعلام کنند یا به دیوارها بچسبانند، هر بیست ساله ای که آن را ببیند، حکم در باره او منجز است، حکم را ندیده فعلی است، بعد از دیدن منجز است. بنابراین، خطابات ما خطابات شخصی نیست، بلکه خطابات نوعی است و در خطابات قانونی و نوعی قدرت شرط در کل واحد واحد نیست، جمعیت کثیری باشند که واجد شرط باشند، خطاب برای همه است و لذا از این راه تصویب می کردند که کفار محکوم به احکام فرعی هستند، بعد در آن زمان دوران حکومت خروشچف بود، می فرمود الآن اگر به خروشچف بگوییم شما الآن باید نماز بخوانی، او می خندد و می گوید من اصلاً دین شما قبول ندارم تا نماز بخوانم. ولی می فرمود در عین حال نماز بر ایشان واجب است، چرا؟ لو كان الخطاب خطاباً شخصياً، این قبیح و زشت است، یعنی قبیح و زشت است که انسان به خروشچف بگوید نماز بخوان، اما اگر خطاب قانونی باشد، خطاب صحیح است، چرا؟ چون لازم نیست که تمام افراد واجد شرط باشند، اکثر اگر واجد شرط باشند کافی است، غایه ما فی الباب فاقد شرط معذور است و عذر دارد. بنابراین، این آدم فاقد طهورین ممکن است بگوییم خطاب دارد، ولی خطابش خطاب شخصی نیست، بلکه خطاب قانونی است، پس جهنم برود؟ نه، چرا؟ چون عذر دارد، خطاب دارد، اما در مقابل خطاب هم عذر داریم، شما نباید اشکال کنید که این خطاب دارد، عذر دارد یعنی چه؟ خطابش خطاب شخصی نیست، بلکه خطاب قانونی است، غایه ما فی الباب اگر کسی معذور است، در مقابل این حجت عذری دارد. بنابراین، ما می توانیم ادا بر فاقد الطهورین واجب نیست، چرا؟ چون دارای شرط نیست، اما قضا برایش واجب است، چون می تواند تیمم کند، می تواند وضو بگیرد، اگر بگویید این آدم خطاب نداشته، خطاب داشته، غایه ما فی الباب در خطابش عذری داشته، بنابراین، آنکه می گوید قضا تابع اداست، درست است، ولی شما ادا را خطاب شخصی می گیرید و می گوید خطاب شخصی قبیح است، پس خطاب ندارد، پس قضا هم ندارد، اما بگوییم خطاب این آدم خطاب قانونی است، خطاب داشته، منتها نه شخصاً، بلکه قانونی، غایه ما فی الباب معذور بوده، یعنی عذر داشته، اما در حال قضا عذر ندارد، فصدق اقض ما فات، فات، چرا؟ لأنك كنت مكلفاً غایه ما فی الباب معذور است. الظاهر هو القول الثاني إما لشأنه التكليف كما عليه القوم، أو لفعليه التكليف في حقه، على المختار، و على ذلك يصدق عليه الفوت و يدخل الموضوع تحت الكبرى الكليه في صحيحه زراره: «و متى ما ذكر صلاة فاتتك صليتها» (۳) و في صحيحه أخرى لزاره: «أربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ما ذكرتها أديتها». (۴) فإن قلت: إن وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء، فإذا لم تجب الصلاة أداء فكيف تجب قضاء. دو تا جواب داریم، یک جواب نقضی داریم و یک جواب حلی، جواب نقضی نائم است، آدمی که خواب باشد بین الطلوعین، وقتی بعد از طلوعین بیدار شد، همگان می گویند که نماز بر این آدم واجب است، این جواب نقضی بود. جواب حلی این است که اگر خطاب، خطاب شخصی باشد، در حق این آدم شانی است، خطاب شانی، خطاب انشائی است و خطاب انشائی نه بو دارد و نه طعم، اما اگر قائل به خطاب قانونی شدیم، خطاب حجت است، این خطاب داشته، حکم هم فعلی بوده، غایه ما فی الباب منجز نبوده. علاوه بر این، راه سوم هم وجود دارد، یعنی یا نقض گفتیم، یا خطاب قانونی گفتیم یا ملاک، بعید نیست این آدم که فاقد الطهورین است ملاک داشته، لا فرق بین النائم و المحبوس، بلکه

محبوس بهتر از نائم است، اگر جنابعالی در نائم قائل به ملاک هستی، باید در آدم غیر نائم هم قائل به ملاک باشید. پس اولاً این آدم خطاب فعلی داشته و قانونی، ثانیاً کمتر از نائم نیست در نائم خطاب نیست، آقایان می گویند قضا کند، ثالثاً تمسک به ملاک کنیم و بگوییم هر چند این آدم عاجز است، اما ملاک است. پس معلوم شد که ادا واجب نیست، قضا واجب است، حالا اگر کسی احتیاط کند، هم اداء بخواند و هم قضا، مشکلی نیست. قلت: ما ذکرته من الکبری غیر تام، لوجوب القضاء علی النائم، و وجوب قضاء الصوم علی الحائض، الخ.

ص: ۹۲

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده بحث ما در باره فوت صلوات جمعه است، اگر از کسی نماز جمعه فوت شود، به این معنا که امامی نباشد و نماز جمعه برگزار نشود یا امامی باشد و نماز جمعه نخواند، آیا این قضا دارد یا قضا ندارد؟ البته طبیعت مسئله روشن است، یعنی اگر دلیل هم نداشته باشیم روشن است، نماز جمعه اصلاً خصوصیتش با روز جمعه و با آن اجتماع خاصی است، اگر بخواهد قضا کند یا روز شنبه باید قضا کند که مسلماً جمعه نیست و آن شرایط نیست، اگر جمعه دیگر بخواهد قضا کند، دو جمعه در یک روز معنا ندارد، اگر کسی خود مسئله را تجزیه و تحلیل کند، نماز جمعه بطبعه قضا ندارد، اما اینکه معصیت دارد یا نه؟ آن یک مسئله ای دیگری است، بنابراین، چندان نیازی به تفصیل نیست، ولی در عین حال آقایان این مسئله را گسترش داده اند و بحث کرده اند، با دو روایت استدلال کرده اند که اگر از کسی نماز جمعه فوت شد، قضا ندارد. روایت حلبی ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن حماد ابن عثمان، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن من لم يدرک الخطبه يوم الجمعة قال: «يصلّي ركعتين، فان فاتته الصلاه فلم يدرکها فليصلّ أربعاً، قال: إذا أدركت الامام قبل أن یرکع الرکعه الأخيره فقد أدركت الصلاه و إن أنت أدركته بعد ما رکع فهی الظهر أربعاً». (۱) روایت عبد الرحمن العزرمی ۲: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن عبد الرحمن العزرمی عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا أدركت الامام يوم الجمعة و قد سبقک برکعه فإضف إليها رکعه أخرى واجهر فيها، فان أدركته و هو یتشهد فصلّ أربعاً» (۲) با این دو روایت استدلال کرده اند. مرحوم حاج آقا رضا همدانی در کتاب «مصباح الفقيه» می گوید این دو روایت اصلاً ارتباطی به مسئله ی ما ندارد، این دو روایت در جایی است که امامی است، نماز جمعه هم برگزار شده، یا من یک رکعت را درک کردم یا اصلاً درک نکردم، طبعاً من باید نماز ظهر را بخوانم، اگر یک رکعت را خواندم، رکعت دیگر را خودم می خوانم، اگر اصلاً درک نکردم، نماز ظهر را می خوانم، این غیر از مسئله ماست، مسئله ی ما درجایی است که اصلاً نماز ظهر عمداً یا غیر عمد بر گزار نشده، نماز جمعه از من فوت شده، من چه کنم؟ بعد مرحوم حاج آقا رضا یک راهی را بیان کرده که من آن را نقل نمی کنم، آنچه را که من می توانم در اینجا بگویم منهای آن بیان اول، که اصلاً ماهیت صلوات جمعه اصلاً قابل قضا نیست، آن این است که روایات صلوات جمعه کلمه ی «ساعه» دارد. وجب علی المکلف الإتيان بصلاه واحده و هی الجمعه التي حدّد وقتها بزوال الشمس إلى أن تمضي ساعه، روی زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «أول وقت الجمعة ساعه نزول الشمس إلى أن تمضي ساعه فحافظ عليها» (۳) پس نماز جمعه تا ساعت

است، وقتی ساعت تمام شد، دیگر نماز جمعه از انسان مرتفع می شود (ارتفع)، واجب بر من ظهر خواهد بود، اگر من نماز ظهر را خواندم که فيها، اما اگر نماز ظهر را هم نخواندم، قضای ظهر بر من واجب است نه قضای جمعه. چرا؟ زیرا قضا همیشه تابع فائته ی آخر وقت است، فائته ی من در آخر وقت، نماز جمعه نیست، بلکه فائته ی من در آخر وقت نماز ظهر است نه جمعه، چون قضا تابع فائته ی آخر وقت است. المسأله التاسعه: يجب قضاء غير اليوميه - سوى العيدين حتى النافله المنذوره في وقت معين. فروع مسئله مرحوم سيد در اين مسئله سه فرع را متذکر است: فرع اول يك فرع اين است همانطور که قضای يوميه واجب است، قضای نماز های غير يوميه نیز واجب است، غير يوميه مانند نماز آیات. فرع دوم فرع دوم در باره نافله منذوره است، مثلاً کسی نذر معين می کند و می گوید: «لله علی» بر اینکه من روز پنجشنبه ساعت نه یا ساعت ده صبح دو رکعت نماز بخوانم، ثوابش را هدیه کنم به حضرت زهرا (سلام الله علیها)، ولی این نماز از این آدم فوت شد عمداً یا سهواً، این هم قضا دارد. فرع سوم فرع سوم راجع به قضای صلوات عیدین است. پس در این مسئله سه فرع وجود دارد: الف: قضاء نماز های غير يوميه ب: قضاء النافله المنذوره في وقت معين. يقع الكلام في موارد ثلاثه: ۱: قضاء صلوات غير اليوميه كصلاه الآيات. ۲: قضاء صلاه العيدين. ۳: قضاء النافله المنذوره في وقت معين. اما اولی که قضاء صلوات غير يوميه باشد مانند صلوات آیات، گاهی نسبت به آن با دلیل عام استدلال می کنیم، و گاهی با دلیل خاص، دلیل عام عبارت است از روایت زراره، دلیل خاص روایاتی است که در خود صلوات آیات آمده است. روایت زراره ۱: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زراره، عن أبي جعفر (عليه السلام): «أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاه لم يصلها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاه و لم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاه التي قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما فاتة مما قد مضى، و لا يتطوع بركعه حتى يقضى الفريضة كلها» (۴) ولی ظاهراً این حدیث انصراف در صلوات يوميه دارد، مگر اینکه از کلمه ی «فات» استفاده کنیم یا از کلمه ی «فريضة»، بالأخره صلوات آیات هم عنوان فات را دارد و هم عنوان فريضة را. ۲: محمد بن علي بن الحسين ياسناده عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاه فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها» (۵) این روایت اطلاق دارد، یعنی مثل اولی نیست، چون اولی منصرف بود به صلوات يوميه، اما این حدیث ظاهراً اطلاق دارد و اطلاقش همه را می گیرد. ۱: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاه فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها. این اطلاق دارد، یعنی مثل اولی نیست، چون اولی انصراف داشت به صلوات يوميه، ولی این اطلاق دارد. ۲: صلاه ركعتي طواف الفريضة. ۳: صلاه الخسوف. ۴: الصلاه على الميت». هم اولش می تواند شاهد باشد، یعنی «فاتتك»، و هم آخرش می تواند شاهد باشد. بنابراین، شکی نیست که صلوات آیات قضا دارد، این دلیل عامش است. پس گاهی با روایت زراره استدلال کرده و گاهی با روایت فقيه استدلال کردیم، روایت زراره ممکن است بگوییم که ناظر به صلوات يوميه است، ولی این روایت اعم است. علاوه بر این، در خود صلوات آیات روایات فروانی داریم، آفتاب گرفتگی، اگر همه اش گرفته و تو نمی دانستی، قضا دارد، اما اگر برخی گرفته قضا ندارد، گاهی از اوقات روایات خاصه هم است. روایات خاصه ۱: محمد بن علي بن الحسين، ياسناده عن الفضيل بن يسار و محمد بن مسلم أنهما قالا: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام): أتقضى صلاه الخسوف من إذا أصبح فعلم، و إذا أمسى فعلم؟ قال: «إن كان القرصان إحترقا كليهما قضيت، و إن كان إحترق بعضهما فليس عليك القضاء» (۶) پس اگر از صلوات يوميه بگذریم، نماز آیات قضا دارد، یا دلیل عام داریم که روایت زراره و روایت فقيه باشد و آنها می گفتند: «فاتتك». یا این روایت خاصه ای که در خود خسوف و خسوف آمده است. فرع دوم فرع دوم در باره نماز عیدین بود، نماز عیدین قطعاً قضا ندارد، چرا؟ چون عیدین، حکم جمعه را دارد و علاوه بر این، روایات هم داریم. ۱: محمد بن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي

عمیر، عن ابن اذینه، عن زراره، عن ابي جعفر عليه السلام قال: « من لم یصل مع الإمام فی جماعه یوم العید فلا صلاه له و لا قضاء علیه » (۷) اگر روز عید نماز نخواند، دیگر بعداً برای او قضائی نیست. ۲: و عنه، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته عن الصلاه یوم الفطر و الأضحی، فقال: «لیس صلاه إلّا مع إمام» (۸) در هر صورت این مسئله مسلم و قطعی است، یعنی ماهیت صلوات عیدین خودش حاکی از آن است که قضا ندارد. فرع سوم فرع سوم در باره صلوات مندوره است، مثلاً من نذر کردم که نماز خاصی بخوانم، ولی متأسفانه از من فوت شد، آیا این قضا دارد یا قضا ندارد؟ گاهی می گویند صلوات مندوره قضا دارد. البته صوم هم تابع همین است، مثلاً آدمی نذر کرده بود که روز معین را روزه بگیرد، یا عمداً نگرفت یا اینکه فراموش کرد، آیا قضا دارد یا نه؟ بعضی ها گفته اند که ما به همان صحیحه زراره تمسک می کنیم، صحیحه زراره ای که در باره صلوات آیات جمعه تمسک می کردیم. صحیحه زراره «فلیصل ما فاته ممّا مضی، و لا یتطوع برکعه حتی یقضی الفریضه کلّها» (۹) ولی معلوم است که این استدلال یک استدلال سستی است، روایت یا ناظر به صلوات یومیه است یا به صلواتی که بالذات واجب است، حد اکثر که ما می توانیم از این رایت استفاده کنیم این است که بگوییم یا یومیه را می گوید یا صلوات آیات را هم می گیرد. خلاصه صبغه و ریخت روایت به گونه ای است که یا فقط یومیه را می گوید یا حد اکثر صلوات آیات را هم می گیرد، از این بیشتر دلالت ندارد، هم این روایت و هم روایت فقیه که می گفت: «أربع صلوات إذا فاتتک» هر دو ریخت شان صلواتی را می گویند که بالذات واجب باشد، ولی این بالذات واجب نیست، بلکه بالعرض واجب است. پرسش آیا اگر من نذر کردم که دو رکعت نماز نذر بخوانم، آیا این نماز بر من واجب می شود هر چند بالعرض؟ پاسخ هرگز این نماز واجب نمی شود، آنچه که بر من واجب می شود وفا به نذر است نه نماز، «وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ» (۱۰). این از ابتکارات حضرت امام خمینی (ره) است، مثلاً من نذر کردم که نماز لیل و شب بخوانم، بخاطر نذر من نماز شب واجب نمی شود، بلکه وفا به نذر واجب است، باید من نماز مستحب بخوانم تا وفا به نذر کرده باشم، و الا اگر من نماز واجب بخوانم، وفا به نذر نیست، ریخت این روایت و هکذا ریخت روایت فقیه که می گوید: «أربع صلوات إذا فاتتک و ذکرتها فلیقضها» نماز های بالذات را می گیرد نه بالعرض را. بنابراین، اگر کسی نذر کرده، نذرش معین است، آن قضا ندارد، از اینجا معلوم می شود که صوم نیز همین حکم را دار، مثلاً کسی نذر کرده که من روزه بگیرم، ولی موفق به روزه گرفتن نشد، قضا ندارد، احتیاط یک مسئله دیگری است.

ص: ۹۳

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده المسأله العاشر: یجوز قضاء الفرائض فی کلّ وقت، من لیل أو نهار أو حضر، و یصلی فی السفر ما فات فی الحضر تماماً، كما أنه یصلی فی الحضر ما فاته فی السفر قصرأ. چند مسئله داریم که آنها شبیه و متقارن یکدیگرند. مسئله ای که الآن بحث می کنیم این است که اگر از کسی فریضه ای فوت شد، قضای آن را در هر زمانی می تواند بخواند، فرض کنید فریضه یومیه فوت شده، می تواند آن را شب قضا کند، فریضه شب از این آدم فوت شده، می تواند آن را در روز قضا کند. ممکن است کسی بگوید این مسئله از مسائل بسیار واضح است و نیاز به بحث کردن ندارد. بلی،

هر چند از مسائل واضح است، منتها باید دلیلش را بخوانیم تا بهتر واضح بشود. به بیان دیگر چون در رساله های عملیه نوشته اند فلذا به نظر ما واضح می رسد و الا مسئله علمی است. ممکن است کسی بگوید مراد از: «إقض ما فات» این است که فریضه یومیه را در یوم و فریضه لیلیه را هم در لیل بخواند. ولی روایات متضافر داریم که هیچ قید و بندی در قضا نیست، یعنی انسان می تواند لیلیه را در روز و یومیه را هم در شب بخواند. روایات محمّد بن علی بن الحسین یاسناده عن زراره، عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: «أربع صلوات يصلّيها الرّجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتكم فمتى ذكرتها أدّيتها» (۱). البته صاحب وسائل بقیه آن چهار نماز را ذکر نکرده است، ولی من آن را ذکر می کنم: ۲: صلاة رکعتی طواف الفریضه. ۳: صلاة الخسوف. ۴: الصلاة علی المیت». محل شاهد در همان جمله اول است که مرحوم صاحب وسائل آن را آورده است، یعنی «أربع صلوات يصلّيها الرّجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتكم فمتى ذكرتها أدّيتها» این یک روایت بود که بیان شد. روایت دومی باز در همین باب است و ایضا از زراره نقل شده است. روایت زراره ۱: محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن ابن اذینه، عن زراره، عن ابي جعفر (عليه السلام): «أنه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسی صلاة لم يصلّها أو نام عنها، فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه أحقّ بوقتها فليصلّها، فإذا قضاها فليصل ما فاته ممّا قد مضى، و لا يتطوع برکعه حتّى يقضى الفریضه کلّها. (۲) اصرار ائمه بیت علیهم السلام بر این مطلب، نشان می دهد که یک مخالفی در میان اهل سنت بوده. در مقابل این روایات که من فقط دوتای از آنها را خواندم، یک روایت دیگر داریم که روایت عمار باشد. روایت عمار بن موسی ۱: و یاسناده (اسناد شیخ) عن محمّد بن علی بن محبوب - محمد بن علی بن محبوب، غیر از حسن بن محبوب است، حسن بن محبوب در سال: ۱۵۰، متولد شده و در سال: ۲۳۴ هم فوت کرده، ولی محمّد بن علی در عصر امام حسن عسکری علیه السلام بوده، اما از آنها روایت نقل نکرده است - عن أحمد بن خالد، عن أحمد بن الحسن بن علی بن فضال، عن عمرو بن سعید، عن مصدّق بن صدقه، عن عمار بن موسی، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرّجل ينام عن الفجر حتّى تطلع الشمس و هو في سفر كيف يصنع؟ أيجوز له أن يقضى بالنهار؟ قال: «لا تقضى صلاة نافله و لا فریضه بالنهار، و لا تجوز له و لا تثبت له، ولكن يؤخّرها فيقضیها باللیل». (۳) و حال آنکه از این آدم صلوات فجر فوت شده و صلوات فجر به یک معنا جزء صلوات یومیه است، ولی می فرماید حتماً در شب بخواند. البته این روایت شاذ است و کسی به آن عمل نکرده است. فرع دوم فرع دوم این است: آیا از کسانی که نماز شان در حضر فوت شده، می توانند آن را در سفر قضا کنند یا اگر در سفر فوت شده، در حضر می توانند قضا کنند؟ ممکن است باز کسی بگوید که این مسئله خیلی واضح است و نیاز به بحث کردن ندارد. جوابش این است که واضح بودن یک مسئله در رساله های عملیه، دلیل نمی شود که مسئله را تحقیق نکنی. البته این مسئله هم پیش ما یکنوع اتفاق در آن است. پس این مسائل با همدیگر قریب هستند، مسئله اول این بود که فریضه یومیه را در شب، و فریضه لیلیه را هم در روز بخواند. ولی در فرع دوم بحث این است که ما فات فی السفر را در حضر بخواند و ما فات فی الحضر را هم در سفر بخواند، که در واقع یکنوع شبهه ای بود که: «إقض ما فات كما فات»، مثلاً حتی ظروف فوت را هم در نظر بگیریم، آن در سفر بوده و این دیگری در حضر، به نظر می رسیده که قضای سفر را باید در سفر خواند و قضای حضر را هم در حضر. روایات این مسئله در باب ششم است. روایات ۱: محمد بن یعقوب (متوفای: ۳۲۹)، عن علی بن ابراهیم (متوفای: ۳۰۹)، عن ابيه (إبراهیم بن هاشم و ایشان از اصحاب امام هشتم، نهم و دهم است) عن حمّاد بن عیسی یا حمّاد بن عثمان، هر دو ثقه هستند - عن حرّیز، عن زراره قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: «يقضى ما فاته كما فاتته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها (السفر)، و إن كانت صلاة الحضر، فليقض في السفر صلاة الحضر

کما فاتته». (۴) پس معلوم می شود که «یقضی ما فاتته کما فاتته» اشاره به این است که اگر قصر است، قصر، تمام است، تمام، روز و شبش هم فرق نمی کند. ۲: و عنه (حسین بن سعید) عن فضاله بن أيوب، عن موسی بن بکر، عن زراره، عن ابي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسی الرجل صلاه أو صلّیها بغیر طهور و هو مقیم أو مسافر فذکرها فلیقض الذی وجب علیه لا یزید علی ذلک و لا ینقص منه، من نسی أربعاً فلیقض أربعاً حین یذکرها مسافراً کان أو مقیماً، و إن نسی رکعتین صلّی رکعتین إذا ذکر مسافراً کان أو مقیماً». (۵) بنابراین، روایات در این مسئله روشن است و صریح. ولی یک مسئله را باید توجه کرد که آیا نسبت به مسئله ی پیش، مخالفی از عامه داریم یا نه؟ یعنی راجع به روز و شب، یا در این مسئله که اگر مسافر حضراً بخواد قضا کند یا حاضر، سفرأ قضا نماید، آیا عامه هم در اینجا با ما موافقند یا مخالف؟ مسئله در کتاب خلاف شیخ و تذکره علامه مطالعه شود. المسأله الحادی عشر: إذا قامت الصلاه فی أماكن التخییر فالأحوط قضاؤها قصرأ مطلقاً، سواء قضاها فی السفر أو فی الحضر، فی تلك الأماكن أو غیرها، و إن کان لا یبعد جواز الإتمام أيضاً إذا قضاها فی تلك الأماكن، خصوصاً إذا لم یخرج عنها بعد و أراد القضاء. مسئله یازدهم در باره این است که آقایان می گویند مسافر در اماکن اربعه مخیر است بین قصر و اتمام، من در این مسئله از قدما مخالفی ندیدم، فقط از حضرت آیه الله زنجانی (حفظه الله) نقل شده که ایشان به این تخییر قائل نیستند، اینکه ایشان روایات را چه رقم معنا کرده اند؟ اطلاع ندارم، یکی از فتاوایی که از ایشان نقل شده این است که ایشان منکر تخییر در اماکن اربعه هستند، فلذا باید از ایشان پرسیده شود که آیا این نسبت صحیح است یا نه؟ و اگر صحیح است، این روایات را چه رقم معنا کرده است. فرض کنید که در مکه بودم و نماز ظهر از من فوت شده و بعداً می خواهم قضا کنم، آیا چهار رکعت قضا کنم، یا اینکه مخیر هستم بین قصر و اتمام؟ آیا آن تخییری که در اداء بود، در قضا هم است یا نه؟ پس اگر در اماکن اربعه که قائل به تخییر هستیم، چنانچه از فردی نمازی فوت شود، اگر بخواد قضا کند، آیا مخیر است یا حتماً باید قصرأ قضا کند؟ اقوال مسئله در اینجا سه قول وجود دارد. الف: تخییری که قبلاً بود، الآن هم همان تخییر باقی است، اتفاقاً بسیاری از اعظام بر این قول هستند مانند مرحوم محقق اردبیلی، فاضل خراسانی (مرحوم سبزواری صاحب ذخیره) و مرحوم مجلسی، اینها می گویند تخییر باقی است. ب: قول دوم این است که تخییر باقی نیست و این آدم باید قصرأ قضا کند. ج: قول سوم این است که اگر بخواد در همان اماکن اربعه قضا کند، مخیر است بین القصر و الإتمام، اما اگر بخواد در جای دیگر قضا کند، حتماً باید قصرأ قضا کند. در مسئله سه قول است، در این مسئله نباید به کتب عامه مراجعه کنیم. چرا؟ چون این از خصائص فقه شیعیه است که انسان در اماکن اربعه مخیر است. دلیل قول اول قول اول که می گوید تخییر باقی است، استدلال کرده اند به وجوهی: ۱: صاحب جواهر می گوید تخییر باقی است، چرا؟ تمسک کنیم به همان: «من فاتته الصلاه فلیقضها کما فاتته». البته قبلاً عرض کردیم که ما به این لسان روایت نداریم، بلکه لسان روایت این است: «یقضی ما فاتته کما فاتته»، فاتت مخیراً، یقضی مخیراً، حدیث را این گونه معنا می کنند، مرحوم صاحب جواهر و دیگران به این عبارت پر و بال داده اند. عبارات فقها و فی الجواهر: قد یقوی فی النظر ثبوت التخییر فی القضاء بین القصر و الإتمام إن کان الفوات فی أحد أماكن خصوصاً إذا کان القضاء فی أحدها و فاقاً لما عن المحقق بل و صاحب المعالم فی حاشیته علی اثنی عشریته علی ما حکاه فی مفتاح الکرامه عن تلمیذه، بل كأنه مال إلیه فی المدارک أيضاً، بعد أن جعل تعین القصر فیها وجهاً و خصوص التخییر فیها (وجهاً) آخر. (۶) یلاحظ علیه: باید توجه داشت که اینجا، جای تمسک به مخصص نیست، بلکه جای تمسک به عموم عام است، اینجا نباید به مخصص تمسک کنیم، اینجا باید به روایات زراره تمسک کنیم، لو فات فی السفر یقضی قصرأ، لو فات فی الحضر یقضی تماماً، این آدم فات فی السفر، باید به عموم روایت زراره تمسک کنیم، پس باید مدرک در اینجا عموم روایت زراره باشد. ۱: عن زراره قال: قلت له: رجل فاتته صلا من صلاه السفر فذکرها فی الحضر؟ قال: «یقضی ما فاتته

كما فاتته، إن كانت صلاه السفر أداها في الحضر مثلها (السفر)، و إن كانت صلاه الحضر، فليقض في السفر صلاه الحضر كما فاتته. (٧) ٢: و عنه (حسين بن سعيد) عن فضاله بن أيوب، عن موسى بن بكر، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسي الرّجل صلاه أو صلّياها بغير طهور و هو مقيم أو مسافر فذكرها فليقض الّذي وجب عليه لا يزيد على ذلك و لا ينقص منه، من نسي أربعاً فليقض أربعاً حين يذكرها مسافراً كان أو مقيماً، و إن نسي ركعتين صلّى ركعتين إذا ذكر مسافراً كان أو مقيماً» (٨) معلوم می شود که ماهیت عمل میزان است، «ما فات منك» بالذات اگر قصر است، باید قصرأ انجام بگیرد، و اگر بالذات تمام است، باید تماماً قضا شود. اینجا باید به این روایات عمل کرد، اگر در سفر شد، باید مطلقاً قصرأ قضا کنید چه در سفر و چه در حضر، اگر تمام است، باید تمام قضا کنید چه در سفر و چه در حضر. اما روایت جناب زراره که می گوید: «فليقضها كما فاتته»، این روایت راجع به ذات صلوات است، ذات صلوات چهار رکعتی است، چهار رکعت، اگر دو رکعتی است، دو رکعت، نه صلوات به اعتبار عناوین عارضه. یک عنوانی عارض شده به عنوان اماکن اربعه. این ناظر به ذات صلوات است نه صلوات به اعتبار عوارض. بنابراین، هر دو روایت زراره که در باب ششم آمده، ناظر به صلوات بما هو صلاه است نه ناظر به صلوات بما له من العوارض. ناظر به عوارض نیست. بلکه ناظر به صلوات بما هو صلاه است. البته دلیل قائلین به تخییر تمام نشد، بقیه ادله آنها را در جلسه آینده بحث می کنیم.

ص: ٩٤

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده همان گونه که قبلاً بیان گردید، مشهور فقها فتوا داده اند که جناب «مسافر» در اماکن اربعه مخیر است بین تمام و قصر، البته این مسئله تقریباً اختلافی نیست مگر آنچه از حضرت آیه الله زنجانی نقل شده است. حال اگر انسانی بود که نمازی از او در مکه و مدینه فوت شده، مثلاً نماز ظهر یا عصر را نخوانده، و بناست که این آدم قضا کند، آیا باید قصرأ قضا کند چون مسافر بوده یا مخیر است بین قصر و اتمام؟ به بیان دیگر آیا آن حالت تخییر باز هم باقی است یا موقعی که وقت گذشت، دیگر آن حالت تخییر نیست، بلکه حالت مسافر است؟ البته بحث در باره کسی است که قصد اقامه نکرده باشد. اقوال مسئله گفتیم در این مسئله سه قول است. قول اول قول اول این است که قصرأ قضا می کند (یقضیها قصرأ) قول دوم قول دوم این است که مخیراً بین تمام و قصر قضا می کند (یقضیها مخیراً بین التمام و القصر. قول سوم قول سوم این است که اگر در همان اماکن اربعه قضا کند، مخیر است بین اتمام و قصر، اما اگر در بیرون از آن محل (اماکن اربعه) قضا کند، باید قصرأ قضا کند. فعلاً ما دلیل کسانی را می خوانیم که می گویند مخیر است، یعنی با سه دلیل استدلال کرده اند. ادله قائلین به تخییر دلیل اول قائلین به تخییر را در جلسه گذشته بیان کردیم و گفتیم تمسک می کنند به: «إقض ما فات كما فات»، البته در روایت به این عبارت نداریم، ولی شبیه و نظیرش است، مثلاً شبیه و نظیرش در روایت زراره داریم، در آنجا می فرماید: «یقضیها كما فاتته»، می گویند از این آدم مخیراً فوت شده، پس باید مخیراً هم قضا کند. ما فات موصوف بالتخییر، پس قضا هم باید موصوف بالتخییر باشد. در جلسه گذشته عرض کردیم که این روایت ناظر به حکم اولی نماز است، حکم اولی نماز اگر قصر است، قصرأ قضا شود و اگر اتمام است، تماماً قضا شود. به بیان دیگر این روایت ناظر به حکم صلوات من حیث

العوارض نیست، عوارض کدام است؟ این آدم در اماکن اربعه است، این حدیث ناظر است به حکم صلوات بما هی هی، ذات صلوات حکمش چیست؟ ذات صلوات یا حکمش قصر است یا حکمش تمام است، این ناظر به حکم صلوات من حیث هی هی است، نه ناظر به صلوات حتی مع التوجه بالعوارض، عوارض کدام است؟ عوارض عبارت است از: اماکن اربعه. خصوصاً مسئله اماکن اربعه امر نادر است، این روایت که می خواهد قانون کلی را بگوید، بعید است که ناظر به مورد نادر هم باشد که انسان در مکه و مدینه است و مخیر، غایه ما فی الباب نماز ازش فوت شده. علاوه بر اینکه یک فرد نادر است، از این روایات حکم اولیه نماز را هم می فهمیم، حکم اولیه نماز چیست؟ حکم اولیه نماز هم تمام است. پس این حدیث ناظر است به حکم صلوات بما هی هی، لا- بما له عنوان ثانوی، بنام امکان اربعه. ۲- الإستصحاب دلیل دومی که آورده اند استصحاب است، می گویند سابقاً این آدم که در مدینه بود یا در مکه بود و هنوز غروب نشده بود، مخیر بود که قصر بخواند یا تمام، الآن نیز همان حکم تخییری را استصحاب می کنیم و فرض هم می کنیم که الآن هم در مکه یا در مدینه است، یادش آمد که نماز عصر را نخوانده، حال دو مرتبه می خواهد قضا کند، می گوئیم: صار المقضی مخیراً و الأصل بقاء وصفه که همان تخییر باشد. یلاحظ علیه: در اینجا دو تا اشکال داریم، اولاً در اینجا باید به همان دلیل اولی مراجعه کرد نه به استصحاب، یعنی «إقض ما فات کما فات»، به آن دلیل اجتهادی مراجعه کنیم، و با وجود دلیل اجتهادی، نوبت به اصل نمی رسد، دلیل اول اجتهادی را معنا کردیم و گفتیم ما تابع حکم صلوات هستیم بما هی هی، لا بما له من العوارض (این اولاً). ثانیاً، قضیه متیقنه غیر از قضیه مشکوکه است، «أنا كنت مخیراً و الوقت باق»، الآن «أنت مخیر و الوقت غیر باق». یشرط فی الإستصحاب بقاء الموضوع (طبق نظر شیخ)، ولی از نظر ما یشرط فی الإستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه، شیخ می گوید بقای موضوع شرط است، ولی ما به این نتیجه رسیدیم که بقای موضوع لازم نیست، بلکه «وحده القضیه المشکوکه مع المتیقنه» شرط است. مشکوکه ما غابت الشمس، متیقنه ما بقی الوقت، هر کس بگوید موضوع باقی است یا قضیتین متحدند، خیلی بعید است. ۳- الثالث ما حَقَّقه المحقق الهمدانی مرحوم حاج آقا رضا همدانی که از فقهای محقق قرن چهاردم بود، ایشان کتابی دارد در صلوات، ایشان می گوید همان تخییر باقی است، اگر دقت کنیم، ایشان می خواهد همان دلیل اول را پرورش بدهد، یعنی خودش دلیل جداگانه ای نیست، بلکه می خواهد همان دلیل اول را پرورش بدهد، دلیل اول می گفت: «إقض ما فات کما فات»، هم می گفت حکم اولیه و هم می گفت حکم ثانویه، یعنی هم بالذات را می گفت و هم بالعرض و بالعنوان الثانوی را، آن را می خواهد پرورش بدهد. توضیح بیان محقق همدانی می گوید ما در کتاب خود گفتیم که قضا به امر جدید است، اما در عین حال که گفتیم قضا به امر جدید است، معلوم می شود که تعدد مطلوب است، یک مطلوب این است که انسان در وقت انجام بدهد، یک مطلوب هم این است که در خارج وقت انجام بدهد، تعدد مطلوب است، کون الصلاه اداء یک مطلوب است، کون الصلاه قضاء هم مطلوب دیگر. به بیان بهتر! کون الصلاه اداء مطلوبان، هم نماز و هم اداء، اما کون الصلاه قضاء یک مطلوب است. بنابراین، معلوم می شود که قضا یک مطلوب ثانوی است، چه چیز را قضا می کند؟ ما فات مخیراً، می گوید آنچه را که من قضا می کنم، فات مخیراً، همان را قضا می کند، وقتی او را قضا کند، چه می کند؟ مخیر است بین قصر و اتمام. دلیل سوم یک دلیل جدیدی نیست، بلکه بیان جدید است، اولاً قضا را یک مطلوب ثانوی شمرد، بعد گفت چه چیز را قضا می کنی؟ آنچه که از من فوت شده، از من تعین القصر فوت نشده، بلکه صلوات مخیر بین القصر و الإتمام فوت شده، آنچه از من فوت شده، مخیر فوت شده، الآن هم آن مخیر باقی است. عبارت مصباح الفقیه ما ذکره المحقق الهمدانی، قال: من أنه یصدق علیه أنه فاتته صلاه کان له أن یصلیها رباعیه و ثنائیه فکذا قضاؤها؛ أخذاً بعموم قوله (علیه السلام): «من فاتته فریضه فلیقضها کما فاتته» مع أنه هو مقتضی تبعیه القضاء للأداء فی الأحکام الثابته له، كما یقتضیه الأصل، بناءً علی ما حققنا فی أوائل الكتاب من أن القضاء و إن

كان بأمر جديد و لكن الأمر الجديد كشف عن أنّ المطلوب بالأمر الأول من قبيل تعدد المطلوب، و أن مطلوبيته لا تنتفى بفوات وقته، فالصلاه المقضيّه بعينها هي الماهيه التي وجب الإتيان بها في الوقت، فيجب أن يراعى فيها جميع ما ثبت لها من الشرائط و الأجزاء و الأحكام، عدا ما نشأ من خصوصيه الوقت. (١) اگر خوب دقت کنیم، این همان دلیل اول است، منتها رنگ و روغنش عوض کرده و گفته: «فاته صلاه كان له أن يصلّيها رابعيةً و ثنائيهً». روح استدلال این است. «الجواب الجواب»، آن روایاتی که در باره قضااست، بحثش در باره ذات صلات است نه اینکه بحثش در باره عناوین عارضه بر صلات باشد، یعنی بحثش راجع به عناوین عارضه بر صلات نیست، بحثش در ذات صلات است، قصر یا اتمام، اما گاهی بر این صلات یک عناوینی عارض می شود و يجعله مخیراً أو غير مخیر، روایات ناظر بر آن نیست و لا- أقل شك داریم. اینکه می گوید: «فاته صلاه كان له أن يصلّيها رابعيةً و ثنائيهً»، این در صورتی است که ادله قضا هم ناظر به ذات صلات باشد و هم ناظر بر عناوین عارض بر آن، که مثلاً در مسجد النبی یا در مسجد الحرام یا در مسجد کوفه است یا در مسجد الأقصى،. بنابراین، ما دلیلی بر تخیر پیدا نکردیم. القول الثالث: و هو التفصيل بين القضاء في تلك الأماكن فالتخیر و بين القضاء خارجها فالقصر، فلا دليل عليه سوى القصر الاستصحاب على الصورة الأولى دون الثانية. دلیلش این است که اگر ما می توانیم استصحاب کنیم، استصحاب ما منحصر می شد به اماکن، من که مخیر بودم بین القصر و الإتمام، کجا مخیر بودم؟ أنا في مكة، اما اگر بخوایم در شهرهای دیگر مانند قم یا تهران یا جاهای دیگر قضا کنیم، مسلماً تخیر نیست، بگوئیم استصحاب محصور است به جایی که بخواید در مکه نماز بخواند. ما عرض کردیم که اینجا اصلاً جای استصحاب نیست، بلکه جای تمسک به عموم عام است. فإن قلت: یک روایت داریم که از این روایت استفاده می شود که ائمه اهل بیت علاقه به تمام دارند، اگر انسان در مکه یا مدینه است، علاقه دارند که انسان تمام بخواند، ائمه اهل بیت علیهم السلام کأنه کفّه تمام را بر کفّه قصر ترجیح می دهند، از این روایت حکم قضا را بفهمانند. روایت علی بن مهزیار و عن علی بن مهزیار قال: «کتبت إلى أبي جعفر الثاني (امام جواد علیه السلام) أن الروایه قد اختلفت عن آبائك في الإتمام و التقصير للصلاه في الحرمین، فمنها أن يأمر بتتميم الصلاه و منها أن يأمر بقصر الصلاه بأن يتم الصلاه ولو صلاه واحده، و منها أن يقصر ما لم ينو عشرة أيام، و لم أزل على الإتمام فيها إلى أن صدرنا في حجتنا في عامنا هذا، فإن فقهاء أصحابنا أشاروا إلى بالتقصير إذا كنت لا أنوي مقام عشرة أيام، فصرت إلى التقصير و قد ضقت بذلك حتى أعرف رأيك؟» فکتب إلي عليه السلام بخطه قد علمت یرحمک الله فضل الصلاه في الحرمین علی غیرهما، فأنا أحب لك إذا دخلتہما أن لا- تقصر و تكثر فيهما من الصلاه، فقلت له بعد ذلك بستين مشافهه: إني كتبت إليك بكذا و أجبتي بكذا، فقال: نعم، فقلت: أي شيء تعني بالحرمین؟ فقال: مكة و المدینه» (٢) از این روایت استفاده می کنند که اتمام در نظر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) افضل از قصر است، ولی این روایت در باره اداسه و حال آنکه بحث راجع به قضااست نه ادا. این حدیث در باره اداسه که هر چه می توانید بیشتر نماز بخوانید و عجیب این است که این حدیث را جزء استدلال قرار داده اند. دیدگاه استاد سبحانی البته ما در مکه و مدینه فقط نسبت به مسجد معتقدیم، منتها نه مسجد زمان رسول الله که کوچک بوده، بلکه مسجد فعلی را هم قائلیم. زمان رسول الله مسجد حدود هزار متر مربع بوده، ولی با کثرت جمعیت مسلمین در مرور زمان گسترش پیدا کرده و بزرگ شده و ائمه اهل بیت علیهم السلام که فرموده اند شما در مکه و مدینه مخیرید، مراد شان مسجد زمان رسول الله نبوده، چون می دانستند که مسجد در حال توسعه و گسترش است و لذا هم معتقدیم کلتاً یسمی بالمسجد، انسان مخیر است که نمازش را تمام بخواند یا قصر. اما خارج از مسجد مانند هتل ها، دکاکن، مغازها و خانه ها بعید است. البته آقایان باید روایات را جمع کنند، چون بعضی از روایات دارد مکه و المدینه. المسأله الثانيه عشر: إذا فاته الصلاه في السفر الذي يجب فيه الاحتياط بالجمع بين القصر و التمام، فالقضاء كذلك. فرض کنید از من نمازی فوت شده که در آنجا فتوا

نداشتیم، بلکه احتیاط داشتیم، یک موقع مقلد و مرجع ما فتوا می دهد، مسئله اش روشن است، ولی گاهی فتوا نمی دهد، بلکه می فرماید: الأحوط الجمع، در کجا؟ فرض کنید کسی که در روز چهار فرسخ می رود، شب در آنجا می ماند و صبح بر می گردد؟ بعضی ها در اینجا احتیاط می کنند و می گویند اگر شب را بیتوته کند و فردا بر گردد، احتیاط این است که: «یجمع بین القصر و الإتمام»، فرض کنید جناب زید به اندازه چهار فرسخ به سفر رفت و شب را هم در آنجا بیتوته کرد و ماند و متاسفانه نمازش هم در آنجا فوت شد، فردا از آنجا برگشت و آمد در منزل و وطن خود و حالا می خواهد آن را قضا کند، چه رقم قضا کند؟ همان قاعده ای که می گوید اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد، همان قاعده هم در ادا حاکم است و هم در قضا حاکم است، بالأخره همان چیزی که ما را در ادا به احتیاط دعوت کرده، همان چیز هم ما را به احتیاط دعوت می کند در قضا. بنابراین، اگر فات نمازی که در آن احتیاط جمع بین تمام و قصر است، قضا هم باید به همان شکل خاصی خودش باشد. المسألة الثالثة عشر: إذا فاتت الصلاة و كان في أول الوقت، الخ. اگر بنده مسافر بودم در اول وقت، یعنی در اول وقت تهران بودم و نزدیک غروب رسیدم به وطنم که قم باشد، نماز از من فوت شده، آیا میزان اول وقت است یا آخر وقت؟ دیدگاه مشهور مشهور می گویند میزان آخر وقت است نه اول وقت، لآنکه فات منک صلات تمام. یا بالعکس، اگر اول وقت من حاضر بودم، یعنی در شهر و منزل خودم بودم، نماز نخواندم، راه افتادم که بروم تهران، در تهران هم موفق به نماز نشدم، وظیفه ی من چیست؟ وظیفه من قصر است، دلیلش هم (که در جلسه آینده می خوانیم) روشن است.

ص: ۹۵

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده یک مسئله داریم در اداء، که آن مقدمه ی قضاست، مسئله ای که در ادا داریم این است که جناب زید مثلاً در اول وقت در وطن خودش (شهر قم) است و نماز هم نمی خواند و سپس رحل سفر را می بندد و عازم مسافرت می شود و می رود به شهر دیگری (تهران) و در آنجا هم نمازش را یا عمداً یا نسیاناً نمی خواند، در تهران نمازش را قصر بخواند یا تمام؟ اول وقت حاضر بوده و در آخر وقت مسافر، اداءً چطور نماز بخواند؟ یا بالعکس، یعنی اول وقت مسافر بوده و در تهران، و فرض هم این است که نمازش را نخوانده، و سپس عازم وطن (شهر قم) شد و در آخر وقت به وطن خودش (شهر قم) رسید، این آدم نمازش را اداءً چطور بخواند؟ این یک مسئله ای است در اداء. ولی فعلاً بحث ما در قضایش است، هر چه را کسی در ادا بگوید، عین همان را باید در قضا هم بگوید. در ادا گفتیم که اول وقت حاضر است و آخر وقت مسافر، و فرض هم این است که در اول وقت نمازش را نخوانده، حالا- که در آخر وقت می خواهد نمازش را بخواند، چطور بخواند، قصرأ بخواند یا تمام یا اینکه جمع کند بین قصر و تمام؟ یا بالعکس است، یعنی اول وقت مسافر است و آخر وقت حاضر، و فرض هم این است که در اول وقت نمازش را نخوانده، حالا که می خواهد بخواند، چطور بخواند، قصرأ بخواند یا تماماً یا اینکه جمع کند بین تمام و قصر؟ هر چه شما در ادا گفتید، باید عین آن را در قضا هم بگویید. مثال مثلاً اول وقت حاضر بود و در شهر خودش (شهر قم) به سر می برد و فرض هم این است که در وقت نمازش را نخواند، سپس به شهر دیگری (تهران) رفت و در آخر وقت به تهران رسید و در تهران هم یا عمداً نمازش را در آخر وقت نخواند یا فراموش کرد که

بخواند، حالا- که می خواهد قضا کند، چطور باید قضا کند؟ بنابراین، مسئله ی اول که کیفیت ادا است، مقدمه ی مسئله قضاست، هر چه را در ادا انتخاب کردید، عین همان را باید در قضا انتخاب کنید و چون فعلاً بحث ما در قضاست نه در اداء، فلذا قضا را بحث می کنیم. در قضا دو فرع داریم که یکی را بحث می کنیم و دیگری را بحث نمی کنیم. چرا؟ چون حال فرع دوم از فرع اول معلوم می شود. فرع اول فرع اول این است که این آدم در وقت حاضر بوده و نمازش را هم در اول وقت نخواند، سپس عازم سفر شد و به شهر دیگری (تهران) رفت و در آخر وقت به آنجا رسید، ولی در تهران هم در آخر وقت موفق به خواندن نماز نشد، یعنی یا عمداً نماز نخواند یا فراموش کرد فلذا نمازش فوت شد، حالا که می خواهد این آدم قضا کند، چطور قضا کند، آیا قصراً قضا کند یا تماماً، یا جمع بینهما کند؟ اقوال مسئله مرحوم سید در اینجا سه قول را نقل می کند:

۱- قول اول قول اول این است که قصراً قضا کند و می فرماید: «و هو الأحوط»، بلکه باید بگوید: «و هو موافق للقاعده». یعنی نباید بگوید: هو الأحوط. ۲- قول دوم قول دوم این است که جمع کند بین القصر و الإتمام، یعنی چون در آخر وقت در تهران به عنوان مسافر بوده و نمازش را نخوانده، حال که می خواهد قضا کند، باید جمع کند بین قصر و تمام. ۳- قول سوم قول سوم این است که مخیر است بین تمام و قصر، یعنی می تواند قصراً قضا کند یا تماماً. ۴- قول چهارم قول چهارم که خیلی قول عجیب و غریب است می گوید: «یتعین علیه الإتمام»، این را مرحوم شهید نقل می کند یا نظر خودش است. فهنا أقوال أربعة: الف: يقصر، ب: يتم، ج: يجمع بين القصر و الإتمام، د: يتعین علیه الإتمام. بررسی قول اول قول اول این بود که قصراً قضا کند که مرحوم سید فرمود احوط است، ولی از نظر من اقوی است نه احوط. یعنی اقوی این است که قصراً قضا کند. چرا؟ این آدم در اول وقت در شهر خودش (شهر قم) بوده و نماز نخوانده و سپس راه مسافرت را در پیش گرفت، در آخر وقت به تهران رسید و در تهران هم موفق به خواندن نماز ظهر و عصر نشد، یعنی یا عمداً نخواند یا فراموش کرد. آنچه که بر این آدم واجب است، صلات بدون رنگ و بدون تعیین است، یعنی «أقم الصلاة» نه تویش تمام خوابیده و نه قصر. آنچه که بر این آدم از نظر آیات و روایات واجب است، یک صلات غیر متعین واجب است، یعنی صلاتی که نه رنگ قصر دارد و نه رنگ تمام، هیچکدام متعین نیست، «لم يتعین لا بالتمام و لا بالقصر، و إنما يتبع فی التعین الظروف الّتی یأتی بها»، تعیینش تابع عملش است و اینکه کی آن عمل را بیاورد، اگر در وطنش (شهر قم) نماز بخواند، يتعین علی التمام، اگر به شهر دیگر (تهران) رفت و نماز نخوانده، «یتعین علیه القصر». خلاصه آنچه که بر این آدم واجب است، نماز بی رنگ است، یعنی نه رنگ تمام دارد و نه رنگ قصر، آنچه بر این آدم واجب می باشد اصل نماز است، کیفیتش تابع زمان و مکان است. عیناً مثل جاهای دیگر است، مثلاً شما در باب طهارت می گوید، آنچه بر انسان لازم می باشد، طهور است «لا صلاة إلا بالطهور»، طهور تابع زمانش است، یعنی اگر آب دارد، طهارت مائیه می گیرد، اگر آب ندارد، طهارت ترابیه می گیرد، یعنی تیمم می کند، آنچه که بر این آدم لازم می باشد، رکوع است، اگر قائماً رکوع می تواند، باید قائماً رکوع کند، اگر قائماً نمی تواند، باید قاعداً رکوع کند. بنابراین، در نماز هیچگونه لون و رنگی در کار نیست، «و إنما يتلون بلون المكان و الزمان». اگر این شد، این آدم موقع عصر مخاطب بود به «صلّ صلاة القصر»، و این صلات قصر ازش فوت شده، «إقض ما فات»، ما فات چه بود؟ صلاة القصر، نه اینکه «صلاة القصر» از اول بر گردنش واجب بود، بلکه از اول بر او نماز واجب بود، ولی این نماز در آخر وقت تعیین پیدا کرد و به خودش رنگ قصر گرفت، فلذا يتعین علیه القصر. آقایان از اینجا، حکم ادا را هم درک می کنند، مثلاً اگر این آدم در آخر وقت در شهر دیگر (تهران) نماز بخواند، باید قصراً بخواند، چرا؟ چون «أقم الصلاة» مطلق است، طبیعت است، طبیعت رنگش تابع ظرف و محیط است، اداءً اگر می خواهد بخواند قصر است، اگر بخواند قضا هم بکند باز قصر است. در بیان من روی این جهت تکیه می شود که آنچه بر ما واجب می باشد طبیعه الصلاة است و هی غیر متلون بلون، رنگ و لون تابع زمان و مکان

است. بررسی قول دوم قول دوم عبارت است از: الجمع بين القصر و الإتمام. صاحبان قول دوم می گویند اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد، اول وقت این آدم مخاطب بود به تمام، آخر وقت هم مخاطب به قصر است، اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد فلذا این آدم باید جمع کند بین قصر و اتمام. ضعف قول دوم از بیان ما ضعف این قول روشن می شود، چون هر چند این آدم در اول وقت مخاطب به تمام است (خوطب بالتمام)، ولی معلق بود، یعنی به شرط اینکه در وطن خودش بماند، اما اگر در وطن خودش نماند خطاب ندارد، این خیال می کند که گفته اند: «إتمم إلى آخر الوقت»، و حال آنکه این گونه نیست، زیرا ظاهر این است که خطاب به اتمام معلق بود بالوجود فی الوطن، بنابراین، اصلاً تمام موضوع ندارد، بلکه باید همان قصر را بخواند. بررسی قول سوم قول سوم عبارت است از: «التخیر فی القضاء بین القصر و التمام»، این هم لابد می گوید این آدم دو تا خطاب داشت و برای یک انسان در روز واحد بیش از یک نماز هم واجب نیست، یعنی اجماع داریم که برای انسان در یک روز، بیش از یک نماز ظهر واجب نیست، این آدم هم خطاب اتمام داشته و هم خطاب قصر، و از آنجا که اجماع داریم که بیش از یک نماز واجب نیست، یکی را بخواند کافی است. مدرک هر سه قول روشن شد، قول اول، قول تحقیقی است و اقوی همان است، قول دوم می خواهد جمع کند و این احوط است، اما قول سوم که تخیر باشد ضعیف است، خطاب تخیری اضعف از آن قول چهارم است که جواهر نقل می کند و می گوید: «یتعین علیه الإتمام»، کأنه اگر این آدم در وطن (شهر قم) است، خطاب «إتمم» گردن گیرش شد، این خطاب آمد، و ما در آخر وقت هم (که در سفر به سر می برد) بقای همان خطاب را استصحاب می کنیم فلذا باید در سفر هم تمام بخواند. مختار استاد سبحانی این اقوال اربعه بود، ولی قول اول مطابق قواعد است. منتها از بعضی از روایات خلاف آنچه که من اقوی شمردم استفاده می شود. روایت عمار ۱: و باسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد (ثقه است)، عن موسى بن بكر (واقفی است)، عن زراره، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سئل عن رجل دخل وقت الصلاة و هو في السفر فأخّر الصلاة حتى قدم - یعنی به وطن برگشت) فهو يريد يصلّيها إذا قدم إلى أهله فَنسي حين قدم إلى أهله أن يصلّيها حتى ذهب وقتها، قال: «يصلّيها ركعتين صلاة المسافر (که میزان اول وقت باشد)، لأنّ الوقت دخل و هو مسافر، كان ينبغي أن يصلّي عند ذلك» (۱) «كان ينبغي أن يصلّي عند ذلك» یعنی شایسته بود که در همان تهران نمازش را بخواند، حالا که نخوانده و در وطن خود آمده، اینجا باید همان قصر را بخواند و اگر فراموش کرد و نمازش فوت شد، باید قصرأ قضا کند. البته این روایت اگر سندش درست باشد و مفتابه هم باشد، ما از آن قاعده رفع ید می کنیم، چون قاعده ی ما در صورتی حجت است که نصّی بر خلافش نباشد. ولی این روایت معمول به بودنش مشکل است، علاوه بر این، در سندش موسی بن بکر واقفی است فلذا بعید است که ما با این روایت، از آن قاعده رفع ید کنیم. بلی، اگر کسی این روایت را حجت بداند، باید هم اداء قصر بخواند و هم قضاء قصر بخواند، قهراً عکسش هم عکس می شود، یعنی اگر اول وقت این آدم حاضر شد و در آخر وقت مسافر، باید در سفر تمام بخواند و اگر فوت هم شد، باید قضایش هم تمام بخواند. ولی این روایت معمول به نیست و سندش هم به واسطه موسی بن بکر مخدوش است. المسألة الرابعة عشر: يستحب قضاء النوافل الرواتب استحباباً مؤكّداً، بل لا يبعد استحباب قضاء غير الرواتب من النوافل المؤقتة، دون غيرها. همان گونه که توجه دارید، «رواتب» هشت رکعت ظهر است، هشت رکعت هم عصر است، چهار رکعت هم مغرب است، دو رکعت نشسته عشاء است، دو رکعت هم مال عصر است، این رواتب است، حالا- اگر کسی موفق به خواندن این رواتب در وقتش نشد، مستحب است که آنها را قضا کند. پرسش حال این پرسش به وجود می آید که آیا می تواند قصد امر کند یا فقط رجاء بخواند؟ پاسخ بلی، می تواند قصد امر کند، یعنی لازم نیست که رجاء و به قصد رجاء بیاورد. چرا؟ چون در این زمینه روایت داریم. روایت عبد الله بن سنان ۱: محمد بن الحسن باسناده، عن علي بن مهزيار، عن الحسن، یعنی ابن سعید، عن فضالة (فضاله ابن أيوب)، عن

ابن سنان یعنی عبدالله - محمد بن بن سنان ضعیف است، ولی عبد الله ثقه است - قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «إنَّ العبد يقوم فيقضى النافله فيعجب الرّب ملائكته منه، فيقول: ملائكتي عبدی يقضى ما لم أفترضه عليه» (۲) ۲: محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: أخبرني عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها، كيف يصنع؟ قال: «فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها، الخ» (۳) یعنی آن قدر نماز بخواند که نداند چه قدر خوانده است. البته این روایت مربوط به اداس است نه قضا، یعنی شامل قضا نمی شود. فرع بعدی این است که آیا می توانیم در آنجا قصد امر بکنیم؟ بل لا یبعد استحباب قضاء غیر الرواتب من النوافل المؤقتة، دون غیرها. مراد از نوافل موقته عبارت است از: نافله های اول ماه، نماز اول وقت، نافله های ماه رمضان که در روز معین یا در شب معین وارد شده اند، خلاصه آن نافله هایی که موقت اند. البته ما این مسئله را در جلسه آینده تشریح می کنیم که دلیل قطعی نداریم، باید ما قصد رجاء کنیم.

ص: ۹۶

حکم قضای نوافل فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم قضای نوافل فوت شده ما در مسئله چهاردهم، تقریباً چهار فرع داریم که پیوسته به یکدیگرند و هر چهار فرع ناظر به نوافل می باشند. فرع اول فرع اول را در جلسه گذشته خواندیم، اگر از کسی نوافل یومیه فوت شده باشد، مستحب است که آنها را قضا کند، حتی روایت داشتیم که خلاق متعال به ملائکه خود افتخار می کند که بنده من آنچه را که واجب نکرده ام قضا می کند. فرع دوم فرع دوم این است که رواتب هست، اما رواتب یومیه به معنای صلوات نیست، اما رواتبی است که روز معین دارد مانند صلوات اول ماه، یا صلواتی که در لیالی ماه رمضان وارد شده اند، در حقیقت نوافل یومیه نیست، ولی نوافلی است که روزش معین است، نماز اول ماه یا نماز شب های ماه رمضان، اگر چنین نوافلی از کسی فوت شده باشد، آیا باز هم می توانیم بگوییم مستحب است؟ گفتن مستحب مشکل است، آن روایتی هم که داشتیم، «إنَّ العبد يقوم فيقضى النافله فيعجب الرّب ملائكته منه، فيقول: ملائکتی عبدی يقضى ما لم أفترضه عليه» (۱) این علی الظاهر ناظر به صلوات یومیه است، اطلاقش بعید است که آن صلوات را بگیرد که وقت معین دارد، مثل نوافل اول ماه یا نوافل شب های ماه رمضان، اطلاقش بعید است و لذا حضرت امام (ره) هم می فرماید رجاءً اینها را قضا کند نه اینکه حتماً امر داشته باشد، نوافل یومیه، قضایش امر دارد، اما نوافل دیگری که وقت معین دارند، چون امر صریح ندارند و این روایت ممکن است ناظر به نوافل یومیه باشد، بگوییم رجاءً اینها را بیاورد. فرع سوم اگر انسان بخاطر بیماری نتوانست نوافل یومیه را بیاورد، یعنی بخاطر بیماری از او فوت شده، در حقیقت فرع سوم متمم فرع اول است، چون در فرع اول گفتیم که نوافل یومیه را قضا کند، مگر اینکه مریض باشد، ظاهراً استحباب موکد ندارد، البته نمی توانیم بگوییم استحباب ندارد، بلکه استحباب موکد ندارد، چون دو جور روایت داریم، از یک روایت استفاده می شود که استحباب موکد نداریم، از روایت دیگر استفاده می شود که اصلاً استحباب ندارد، جمع بینهما این است که بگوییم استحباب موکد ندارد. به بیان دیگر از یکی نفی تاکید استفاده می شود و از دیگری استفاده می شود که اصلاً استحباب ندارد. روایتی که از آن نفی تاکید استفاده می شود و می گوید موکد نیست، عبارت است از روایت ذیل:

روایت محمد بن مسلم محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن محمد مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: رجل مرض فترك النافلة، فقال: «يا محمّد ليس بفريضه إن قضاها فهو خير يفعله (معلوم می شود که استحباب دارد- و إن لم يفعل فلا شيء عليه)» (۲) این روایت اصل استحباب قضا را دلالت دارد. روایت بعدی کأنه می خواهد اصل استحباب را نفی می کند. روایت مرزم بن حکیم ۲- و باسناده عن مرزم بن حکیم الأزدي أنه قال مرضت أربعة أشهر لم أتفل فيها- یعنی چهار ماه نافله نخواندم- فقلت لأبي (عبدالله عليه السلام): فقال: «ليس عليك قضاء- این ظاهراً نفی اصل استحباب است- إن المريض ليس كالصحيح كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (۳) جمع بین حدیثین این است که بگوییم استحباب است ولی استحبابش مؤکد نیست. سه فرع را خواندیم، فرع اول این است که نوافل یومیه قضا دارد، فرع دوم این است که نوافلی که وقت معین دارند، ولی نوافل یومیه نیستند، قضایش رجائی است، فرع سوم این است که اگر از کسی نوافل یومیه فوت شد، قضا دارد، ولی قضائش مؤکد نیست. فرع چهارم فرع چهارم این است که از کسی نماز نوافل فوت شده و موفق به قضا هم نشده، یعنی دستش خالی باشد، در اینجا چه بکند؟ می فرماید اگر از کسی نوافل یومیه فوت شده و موفق به قضا هم نیست، پول در راه خدا بدهد، در مقابل هر دو رکعت یک مد طعام بدهد، طعام یا گندم است یا آرد است، اگر فقیر است و توان اطعام را ندارد، در مقابل هر چهار رکعت، یک مد بدهد، اگر فقرش شدید است، در مقابل هر شبانه روز یک مد بدهد. اگر به طور کلی توان مالی ندارد و بسیار فقیر است، استغفار کند. روایت عبد الله بن سنان ۲- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها، كيف يصنع؟ قال: «فليصل حتى لا يدرى كم صلى من كثرتها: فيكون قد قضى بقدر علمه (ما علمه) من ذلك، ثم قال: قلت له: فدنه لا يقدر على القضاء، فقال: إن كان شغله في طلب معيشه لا بد منها أو حاجه لاخ مؤمن فلا شيء عليه، و إن كان شغله لجمع الدنيا و التشاغل بها عن الصلاة فعليه الضاء، و إلا لقي الله و هو مستخف متهاون مضيع لحرمة رسول الله صلى الله عليه و آله، قلت فانه لا يقدر على القضاء فهل يجزى أن يتصدق، فسكت ملياً ثم قال: لكم فليصدق بصدقه، قلت فما يتصدق؟ قال: بقدر طوله، و أدنى ذلك مد لكل مسكين مكان كل صلاة، قلت: و كم الصلاة التي يجب فيها مد لكل مسكين؟ قال: لكل ركعتين من صلاة الليل مد، و لكل ركعتين من صلاة النهار مدّ، فقلت: لا يقدره، قال: مدّ لكل أربع ركعات من صلاة النهار و أربع ركعات من صلاة الليل، قلت: لا يقدر، قال: فمد إذا لصلاة الليل و مدّ لصلاة النهار، و الصلاة أفضل و الصلاة أفضل و الصلاة أفضل» (۴) پس نوافل یومیه قضا دارد، نوافلی که وقت معین دارد، باز هم قضا دارد، منتها رجاء، نوافلی که از انسان بخاطر مرض فوت شده قضا دارد، اما نه مؤکد. چهارم اگر موفق به قضای نوافل نشد، برای هر دو رکعت یک مد طعام بدهد، اگر توان ندارد، در هر چهار رکعت یک مده بردارد و اگر این مقدار هم توان ندارد، شبانه روز یک مد المسأله الخامسه عشر: لا يعتبر الترتيب في قضاء الفوائت من غير اليوميه لا بالنسبه إليها، و لا بعضها مع البعض الآخر، الخ. آیا بین قضای نماز آیات و بین قضای صلوات یومیه، ترتیب معتبر است یا ترتیب معتبر نیست؟ مثال مثلاً بر گردن کسی هم نماز آیات است و هم نماز صلوات یومیه، کدام را باید مقدم کند، آیا ترتیب در اینجا لازم است، آیا هر کدام که جلوتر فوت شده آن را بیاورد، فرض کنید که خسوف و کسوف جلوتر است، آن را بیاورد، یا قضای صلوات یومیه جلوتر است، آن را بیاورد، آیا ترتیب لازم است یا نه؟ فرع دوم این است که در خود خسوف و کسوف چطور؟ در فرع اول خسوف و کسوف را با صلوات یومیه می سنجیم، اما در اینجا این دو تا را با همدیگر می سنجیم، هم آفتاب گرفتگی از این آدم فوت شده و هم ماه گرفتگی، حال که می خواهد قضا کند، آیا در قضای آنها ترتیب لازم است یا نه؟ «علی الظاهر» نسبت به اولی ترتیب لازم نیست، چرا؟ چون اصل برائت است، اینها چه ارتباطی با همدیگر دارند؟ هم از من نماز یومیه فوت شده و هم نماز خسوف و کسوف فوت شده، بگوییم حتماً ترتیب را

رعایت کند، گفتن این حرف لازم نیست، یعنی ترتیب لازم نیست، فرض کنید نماز و مغرب و عشا تا نصف شب است، خسوف قبلاً بوده است، اول وقت بوده، هیچ نوع دلیل بر تقدم نداریم، «اقص ما فات كما فات» هم که ربطی به اینها ندارند، اصلاً این دوتا ارتباطی با همدیگر ندارند. مثل این است که من دوتا بدهکاری دارم، یک بدهکاری به بقال دارم و یک بدهکاری هم نسبت به عطار، من باید هر دو را بدهم، یعنی لازم نیست که ترتیب را رعایت کنم، تازه اگر شک کنیم، «المرجع هو البرائه». هیچ دلیلی نداریم. إنما الكلام در دومی است و آن اینکه هم از من نماز آفتاب گرفتگی فوت شده و هم نماز ماه گرفتگی، آیا در اینجا هم من مقدم بکنم یا نه؟ اینجا هم دلیلی بر تقدم نیست. چرا؟ چون روایتی که فرموده: «يقضى ما فاته كما فات» ناظر به خصوصیات خود صلوات است، «إن كان جهراً فجهر، و إن كان إخفاً فأخفأ»، چون حدیث: «يقضى ما فاته كما فات» ناظر به خصوصیات قائم به خود صلوات است، «إن كان جهراً فجهر و إن كان إخفاً فأخفأ إن كان قصراً فقصر و إن كان تماماً فتمام، و اما اینکه خصوصیات خارج از خود نماز، یکی خسوف است و دیگر کسوف، بگویم «يقضى ما فات» هر کدام مقدم است، هرگز از عبارت این مسئله استفاده نمی شود، تازه اگر شک کنیم، «المرجع هو البرائه». بیان مرحوم شهید در کتاب ذکری مرحوم شهید در «ذکری» مشایخ مؤید الدین، محمد ابن علقمی وزیر شیعه مستعصم عباسی در هر دو قائل به ترتیب بودند، هم در فرع اول (که یومیه با خسوف و کسوف باشد) و هم در خود خسوف و کسوف، البته مشایخ دلیلی بر این ترتیب ندارند. پس در این دو فرع ما ترتیب لازم نیست، هم فرائض با خسوف و کسوف، و هم این دوتا باهم، در هیچکدام ترتیب لازم نیست. چرا؟ «اقص ما فات كما فات» اینها را نمی گیرد. المسأله السادسة عشر: يجب الترتيب في الفوات اليوميه، بمعنى قضاء السابق في الفوات على اللاحق، و هكذا. مرحوم سید در این مسئله دو فرع را با همدیگر ادغام کرده و حال آنکه اگر من بودم، این دو تا فرع را جدا می کردم، آن این است که از ما یک مشت نمازهای یومیه فوت شده، این دو جور است: الف: گاهی بین الصلاتین ترتیب اداءً لازم است، كالظهرين والعشائين. ب: گاهی این صلواتی که از من فوت شده، ترتیب در آنها لازم نیست، مثلاً نماز عصری از من فوت شده و عشا هم از من فوت شده، آیا در اینجا هم ترتیب لازم است یا ترتیب لازم نیست؟ مرحوم سید عبارت را یک کاسه کرده، و حال آنکه باید دو کاسه کند، چون گاهی این صلواتی که از من فوت شده، ترتیب در آنها بالذات است كالظهرين والعشائين، و گاهی بالذات ترتیب نیست، مثل اینکه نماز ظهري از من فوت شده و نماز صبحی هم از من فوت شده. بررسی فرع اول فرع اول اینکه صلواتی از من فوت شده و بینهما ترتیب بالذات است، كالظهرين والعشائين، آیا ترتیب در اینجا لازم است یا نه؟ اول باید سراغ سبک آیه الله بروجردی برویم، چه کنیم؟ ببینیم که مذاق عامه چیست؟ چون تا مذاق عامه را به دست نیاوریم، نمی توانیم روایات مان را معنا کنیم، فلذا باید کتاب خلاف شیخ طوسی را مطالعه کنیم و سپس کتاب تذکره علامه را مورد مطالعه قرار بدهیم، آنگاه کتاب «المنتهی» ی علامه را ببینیم. کلام شیخ در کتاب خلاف مرحوم شیخ در کتاب خلاف می فرماید شافعی قائل به تفصیل است. أما الفرع الأول: قال شیخ فی الخلاف: من فاتته صلاه حتى خرجت أوقاتها فعليه أن يقضيها على الترتيب الذي فاتته، الأولى فالأولى، قليلاً كان ما فاته أو أكثر، إلى أن قال: و قال الشافعي: إذا فاتته صلوات كثيرة حتى خرجت أوقاتها، سقط الترتيب فيها كثيرة كانت أو قليلة، ضيقاً كان أو واسعاً، ذاكراً كان أو ناسياً، ثم ذكر سائر الأقوال. (۵) این عبارت یک اشکالی دارد، چطور؟ چون می گوید: «إذا فاتته صلوات كثيرة حتى خرجت أوقاتها، سقط الترتيب فيها كثيرة كانت أو قليلة» این تناقض است، یا من اشتباه نوشتم یا اینکه اشتباه در خود کتاب خلاف است فلذا باید خلاف را نگاه کرد. جناب شافعی گفته اگر زیاد است، مهم نیست. دیدگاه استاد سبحانی ولی ما معتقدیم که باید در درجه اول دید که مقتضای قاعده اولیه چیست، آنگاه باید سراغ روایات رفت، چرا مقتضای قاعده اولیه را می خوانیم؟ کراراً گفته ام که اگر روزی و روزگاری دلیل اجتهادی گیرمان نیامد، لا اقل

یک تکیه گاهی داشته باشیم، آیا اصل در اینجا براءة است یا استصحاب؟ بعضی ممکن است بگویند که اصل براءة است، چون شک می کنیم که آیا در قضا هم ترتیب شرط است یا نه؟ اصل براءة است. ولی (علی الظاهر) اصل براءة محکوم است، چون استصحاب داریم، أداء ترتیب لازم بود، اصاله بقاء هذا الشرط، یعنی مرجع استصحاب است نه براءة، به جهت اینکه سابقاً این دو نماز، دو تا مطلوب داشت، اصل الصلاتین و الترتیب بینهما، به همین نحو هم باقی است، منتها وقت از بین روفت، اما دو تا مطلوب سر جای خود باقی هست. به بیان دیگر سه مطلوب داشتیم الف: الوقت، ب: الصلاتان، ج: الترتیب بینهما، وقت از دست ما رفت، اما این دو تای دیگر باقی است. پس اصل دو نماز باقی است، ترتیب آنها هم باقی است، من فکر می کنم که مرجع در اینجا استصحاب باشد نه براءة. همگان می دانند که استصحاب اصل محرز است فلذا مقدم بر براءة می باشد، چون براءة در جایی است که تمام راهها به روی انسان بسته باشد، عدم البیان، یعنی هیچ نوع بیانی نباشد، استصحاب می گوید: أنا بیان، من بیانم «لا- تنقض الیقین بالشک» سابقاً این دو نماز ترتیبش واجب بود، اصل این است که ترتیب باقی است، این اصل اولی بود، ولی در عین حال به این اصل اولی نیازی نداریم، چرا؟ به جهت اینکه به مقدار کافی روایت داریم که ترتیب بینهما لازم است.

ص: ۹۷

آیا ترتیب در قضا نماز های یومیه لازم است یا لازم نیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا ترتیب در قضا نماز های یومیه لازم است یا لازم نیست؟ سخن در باره ترتیب صلوات یومیه است که أداء ترتیب دارد، آیا قضاء هم ترتیب دارد یا نه؟ ما گفتیم اصل ایجاب می کند که ترتیب حفظ بشود، یعنی استصحاب می گوید باید ترتیب حفظ بشود، سابقاً نماز ظهر و عصر مرتباً برای من واجب بود، آنهم در وقت. ولی الآن وقت فوت شده، استصحاب وجوب صلاتین مرتباً می کنیم، می گوئیم آیا آن ترتیب از بین رفت یا نه؟ استصحاب می کنیم ترتیب را. البته استصحاب در جایی به درد می خورد که دلیل اجتهادی بر وفاق یا خلاف استصحاب نباشد، خوشبختانه دلیل اجتهادی داریم بر حفظ ترتیب، اگر ظهرین از شما فوت شده، اول باید ظهر را بر عصر مقدم کنی، اما اگر ترتیبی در بین آنها نبوده مانند صلوات صبح و صلوات ظهر، عرض کردیم که در اینجا ترتیب لازم نیست. دلیل مسئله دلیل ما بر این مسئله روایت ابن مسکان است. روایت ابن مسکان ۱: و عنه (کلینی) عن فضاله، عن ابن مسکان، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إن نام رجل أو نسی أن یصلی المغرب و العشاء الآخرة، فإن استیقف قبل الفجر قدر ما یصلیها کلتیها فلیصلهما- اگر قبل الفجر بیدار شد به مقداری که بتواند مغرب و عشا را بخواند، مغرب و عشا را بر فجر مقدم کند-، و إن خاف أن تفوته إحدیهما- وقت اگر کم است، عشا را بخواند- فلیبدء بالعشاء الآخرة و إن استیقف بعد الفجر فلیصل الصبح، ثم المغرب، ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس» (۱) دلالت روایت خوب است، البته بنا بر اینکه وقت مغرب و عشا تا فجر باقی است، چون بعضی می گویند وقت مغرب و عشا تا نصف شب بیشتر نیست. ولی در اینجا می گوید وقت مغرب و عشا تا اول فجر باقی است و لذا می گوید اگر قبل الفجر بیدار شد، اول مغرب و عشا را بخواند، اگر وقت فقط برای یکی باقی است، عشا را بخواند، معلوم می شود که مبنای این مسئله بقاء وقت صلاه المغرب و العشاء إلى الفجر، بر خلاف آنچه که در رساله ها معروف است و آقایان هم در رساله ها فتوا می دهند

إلى نصف الليل، بقیه را آقایان می گویند رجاء و ما فی الذمه بخواند، البته کسانی هستند که معتقدند تا قبل الفجر. این روایت فقط این سرمایه گذاری را می خواهد که بگوئیم بر مبنای کسانی که می گویند وقت مغرب و عشا تا فجر باقی است، اگر این منبأ را پذیرفتیم، روایت شذوذی ندارد، صاف دلالت می کند و می گوید: «ثم المغرب، ثم العشاء الآخرة، قبل طلوع الشمس»، چرا قبل طلوع الشمس گفت؟ چون حین طلوع الشمس نماز مکروه است، چرا؟ لئلا يتشبه بعبد الشمس، چون آفتاب پرستان موقع طلوع آفتاب مشغول عبادت شمس هستند. روایت ابی بصیر ۲: و عنه، عن حماد بن عيسى، عن شعيب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن نام رجل و لم يصلّ صلاه المغرب و العشاء أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كليهما فليصلّهما، و إن خشي أن تفوته إحدیهما فليبدء بالعشاء الآخرة - چرا؟ چون آخر وقت منحصر است به نماز دوم -، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدء فليصلّ الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثم ليصلّها» (۲) چون هنگامی که شعاع خورشید به چشم می خورد کراهت دارد، یک خورد که آفتاب بالا رفت و آن شعاعش کم شد، کراهت از بین می رود. بنابراین، این روایت مانند روایت قبلی «يدلّ علی لزوم الترتيب بين الصلاتين المترتين». یک مطلبی است که در آینده بحث خواهیم کرد و آن اینکه آیا در قضا قائل به مضایقه هستیم یا مواسعه؟ کسانی که قائل به مضایقه هستند، می گویند قضا را جلو بیندازند، ادا را نخواند مگر اینکه وقت ضیق بشود. ولی ما معتقد به مضایقه نیستیم بلکه قائل به مواسعه هستیم، فلذا اول نماز صبح را بخواند و سپس مشغول نماز قضا بشود، مبنای ما مبنای مواسعه است نه مبنای مضایقه. پرسش ممکن است کسی بگوید که این دو روایت مربوط به عشائین است فلذا ربطی به ظهر ندارد؟ پاسخ جوابش این است که عرف در این گونه جاها القای خصوصیت می کنند و می گویند عشائین من باب مثال است. علاوه بر این، سوال در کلام راوی است نه در کلام امام (عليه السلام)، چون راوی از آن سوال کرده، فلذا حضرت عشائین را فرموده و الا عشائین مدخلیت ندارد. البته آقایان از راه دیگر هم می توانند استفاده کنند و آن عبارت است از: «إقضى ما فات كما فات». چرا؟ چون آنکه از من فوت شده، دو نماز متربتین است و من باید دو نماز متربتین تحویل بدهم، غایه ما فی الباب وقت گذشته، اما این ترتب مال خود نماز است و من قبلاً حدیث «إقضى ما فات كما فات» را یا «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته» یا عبارت زراره: «فاقضه كما فاتته» گفتیم مربوط است با خصوصیات قائم به صلوات و ترتب هم از خصوصیات قائم با صلواتین است، خیال نشود که بر خلاف عرض سابق سخن گفتیم، در عرض سابق گفتیم که این روایات ناظر به جنبه های حاشیه ای نیست، بلکه ناظر به خصوصیات موجود در نماز است «إن جهراً فجهر و إن إخفاً فأخف» و ترتب از خصوصیات قائم با این صلواتین است، الصلاتین مرتبتین از من فوت شده فلذا من باید به همان نحو تحویل مولا بدهم و چون این مسئله جای بحث نیست و مخالف هم یا اصلاً نیست یا کم است، فلذا زیاد آن را دنبال نمی کنیم. فرع دوم فرع دوم این است که صلوات از نظر زمان تقدم و تأخر دارد، اما ترتب شرط نیست، از نظر زمان تقدم و تأخر دارد، مثلاً صبح از من فوت شده، ظهر هم فوت شده، از نظر زمان تقدم دارد، اما از نظر خود صلواتین تقدم و تأخر نیست، ولذا این قسمت نمی تواند مورد نظر «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته» باشد، گفتیم این ناظر به خصوصیتی است که قائم با صلواتین است کالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات و الترتب، اما اینکه یکی صبح است که دو رکعت است و دیگری عصر است و چهار رکعت، اینها نه ترتب دارد و نه خصوصیات قائم با صلوات است، فقط زمان یکی مقدم است و زمان دیگر مؤخر. در اینجا ممکن است که من عصر را اول بخوانم و سپس سراغ نماز صبح بروم، یا صبح را بخوانم و سپس عصر را بخوانم، اینجا مشمول آن قانون کلی نیست که: «فاقضه كما فاتته»، چون «كما فاتته» ناظر به خصوصیات قائم با نماز است، این دو خصوصیت قائم با نماز نیست، یکی زمانش دوران جوانی است، دیگری زمانش دوران

پیری است، دلیل نمی شود که یکی بر دیگری متوقف باشد و لذا دست ما در اینجا باز است. خلاصه بیان این است که هیچ نوع دلیلی بر تقدم نداریم، یعنی نه استصحاب در اینجا داریم و نه دلیل دیگری، بلکه شرایط قائم با خود نماز است. عبارات فقها قال العلامه: الحواضر ترتب بلا خلاف بين العلماء... إلى أن قال: و كذا الفوائت يترتب بعضها على بعض، فلو فاتته صلاه يوم وجب أن يبدأ في القضاء بصبحه قبل ظهره ثم بظهره قبل عصره، و هكذا... إلى أن قال: لأن القضاء إنما هو الاتيان بعين الفاتت في غير الوقت المضروب له، و لأنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم فاتته صلوات يوم الخندق فقضاها مرتباً، فيجب اتباعه للتأسي.. إلى أن قال: و الاستقلال لا يخرج الحقيقه عن لوازمها» التذكرة: ۲/۳۵۱-۳۵۳ المسأله ۵۸) و لا يخفى أن عبارته تشتمل على كلا الفرعين، و كان عليه أن يخص كل فرع بعنوان خاص. و قال المحقق: أما الفوائت فقد اتفق الأصحاب على ترتيبها، و لم يشترط الشافعي بالقياس على قضاء رمضان، و لاين وجوب الترتيب على خلاف الأصل فيكون منفيّاً، و قال أبو حنيفه: ترتب مالم تدخل في التكرار، و قال أحمد: ترتب و إن كثرت... ثم استدل على مختاره بقوله: فاتت مترتبه فتقضى كذلك لقوله (عليه السلام): «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته»، و هو يعم الفريضه و كفيتهها، و لأنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم فاتته صلوات يوم الخندق فقضاها مترتبه، و فعله بيان تجب متابعتها» (۳) پس علامه و محقق على الظاهر هر دو مسئله را یکسان گرفته اند، هم مترتبتين را و هم غير مترتبتين را. ولی ما قائل شدیم که ترتیب لازم نیست، مگر اینکه دلیلی داشته باشیم و حال آنکه هیچ روایتی در این مورد نیست که عموم باشد، «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته» صفات قائم با صلواتین را می گویند، این دو تا صفات قائم نیست، یکی امسال است و دیگری سال قبل است، اصلاً تقدم و تأخر زمانی است و ربطی به خود صلوات ها ندارد، صفات باید قائم به صلاتین باشد، ولی در عین حال علامه و محقق یک روایتی را پیدا کردند که با این روایت استدلال می کنند بر حفظ ترتب بین الصلوات التي لا ترتب لها. روایت جمیل بن درّاج ۱: ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن أحمد بن محمد عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن رجل، عن جميل بن درّاج عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: تفوت الرجل الأولى و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخرة؟ قال: «يبدأ بالوقت الذي هو فيه فإنه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاه فريضه في وقت قد دخلت ثم يقضى ما فاته الأولى فالأولى» (۴) و رواه المحقق في المعبر عن جميل بنفس النص. (۵) وجه الاستدلال أن قوله: «و ذكرها عند العشاء الآخرة» دليل على خروج وقت المغرب و بقاء وقت العشاء، فيقدم صلاه العشاء للعله التي وردت في الروايه من قوله عليه السلام: «فإنه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاه فريضه في وقت قد دخلت» ثم يبدأ بما فاته فيقدم الظهر على العصر و العصر على المغرب. ثم إن تقديم الظهر على العصر من مصاديق الفرع الأول، لكن تقديم الظهرين على المغرب من مصاديق الفرع الثاني حيث إنهما بالنسبه إلى المغرب من قبيل قضاء الفوائت غير المترتبه فيكون دليلاً على الفرع الثاني. این استدلال شان بود. جواب از این استدلال، این حدیث یک اشکالی دارد و آن اینکه بر مذاق اهل سنت است، چون می گوید وقت عشا تمام شده، این معلوم می شود که مذاق اهل سنت است، که تا حمزه مغربیه وقت مغرب باقی است، بعد از ذهاب حمزه مغربیه، وقت مغرب تمام می شود و وقت عشا داخل می شود. بنابراین، در بقیه روایت هیچ نوع تقيه ای نیست. اما مبنای فتوای اینکه عشا را بر مغرب مقدم کند، مبنای اهل تسنن است، چون آنها معتقدند که وقت مغرب تا حمزه مغربیه است، بعد الحمزه المغربیه صلوات عشا است تا نصف شب، اینکه حضرت می فرماید عشا را مقدم کند و مغرب را نخواند، مبنی علی هذا الفتوی.

موضوع: آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ سخن در باره صلوات غیر مترتبه است نه صلوات مترتبه، چون صلوات مترتبه را خواندیم و دلیلش هم روشن است، آیا صلوات غیر مترتبه (در مقام قضا) همانند صلوات مترتبه است، یعنی آنی که اول فوت شده مقدم است بر آنی که بعداً فوت شده؟ مثال مثلاً هم نماز صبح بر گردن ماست و هم نماز ظهر و عصر، آیا می توانیم اول نماز ظهر و عصر را بخوانیم و سپس صلوات فجر را یا حتماً باید فجر مقدم بر ظهرین باشد؟ از روایت جمیل درّاج استفاده می شد که ترتیب لازم است. روایت جمیل بن درّاج ۱: ما رواه الشيخ فی التهذیب باسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علیّ الوشاء، عن رجل، عن جمیل بن درّاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: تفوت الرّجل الأولى و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخره؟ قال: «يبدأ بالوقت الذي هو فيه فإنّه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاه فريضه في وقت قد دخلت ثم يقضى ما فاته الأولى فالأولى» (۱) مراد از «يبدأ بالوقت الذي هو فيه» نماز عشا است. پس حضرت می فرماید عشا را بخواند چون وقتش است، بقیه را هم به ترتیب قضا کند و حال آنکه نماز مغرب مترتب بر عصرین نیست، ولی حضرت می فرماید: «الأولى فالأولى»، قهراً مغرب می شود مرحله سوم و این دلیل بر این است که در غیر مترتبتین هم ترتیب لازم است، ما در اینجا یک اشکالی کردیم و گفتیم اگر حضرت فرموده عشا را بخواند، مغرب را نخواند، این مبنی بر این است که وقت مغرب با دخول وقت عشا تمام شده و این مبنی بر مذهب اهل سنت است که می گویند با زوال حمره مغربیه وقت مغرب تمام می شود و وقت عشا داخل می شود، از این نتیجه گرفتیم که تقیه نیست، بلکه فوق این مسئله است، پس اگر حضرت می فرماید نماز عصر را بر مغرب مقدم کند، این بخاطر این است که وقت مغرب گذشته است، «الأولى فالأولى»، یعنی اول باید ظهر را بخواند و سپس عصر را بخواند و بعداً مغرب را، وقت مغرب گذشته است، اما اگر طبق مذهب شیعه باشد، باید بگویند اول مغرب را و عشا را بخواند و سپس سراغ ظهر و عصر برود، اگر می فرماید مغرب را عقب بیندازد، «لأنه قد فات وقت المغرب»، خلاصه می خواهیم بگوییم اشکال فقط در تقیه نیست، بلکه مجموع این حکم مبنی بر تقیه است، که وقت عشا وارد شده، وقت مغرب تمام شده، حضرت می فرماید عشا را بخواند و سپس سراغ بقیه برود. اما اگر بگویند وقت مغرب هم باقی است، نباید بگویند: «الأولى فالأولى»، بلکه باید بگویند بر اینکه هر دو ادا را انجام بدهد و سپس سراغ قضا برود. اگر اهل سنت هم در غیر مترتبه قائل به ترتیب باشند، این روایت من اوله إلى آخره تقیه است، اما اگر آنها در غیر مترتبه قائل به ترتیب نباشند، حضرت در یکجا تقیه کرده در جای دیگر تقیه نکرده است. این روایت آن گونه که در کتاب وسائل الشیعه و تهذیب آمده، به همین شکل است، یعنی «و ذکرها عند العشاء الآخره»، ولی وسائل یک نسخه دیگری هم از کتاب معتبر نقل کرده که این در این روایت، بجای «عند العشاء الآخره» گفته «بعد العشاء الآخره»، اگر این گونه باشد، دیگر مشکل تقیه نیست، از این معلوم می شود که وقت هر دو گذشته، یعنی هم وقت مغرب گذشته و هم وقت عشا. فإن قلت: إنّ صاحب الوسائل نقل الروایه عن کتاب المعتمر بلفظ آخر و قال: جعفر بن الحسن المحقق فی المعتمر عن جمیل، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت: «تفوت الرّجل الأولى و العصر و المغرب و يذكر «بعد العشاء» مکان «عند العشاء» فی النقل السابق». ذیل حدیث در نقل دیگر این بود: «يبدأ بالوقت الذي هو فيه فإنّه لا يأمن الموت» قهراً مرادش از جمله ی «يبدأ بالوقت الذي هو فيه» می شود نماز صبح. وقتی صلوات صبح را خواند، می ماند عصرین و مغربین و آنها ترتیب دارند و ترتیبش هم طبیعی است. بنابراین، اگر حدیث را اینگونه بخوانیم، نه تقیه درش است و نه خلاف قاعده، چون «يبدأ بالوقت الذي هو فيه» یعنی صلوات صبح. در هر حال این حدیث در نسخه ای از این کتاب چنین آمده است: «يذكر عند العشاء الآخره» که معنایش این می شود بعد از آنکه نماز عشا را

خواند، حضرت می فرماید: «بیداً» به آن صلاتی که وقتش باقی است، یعنی مغرب، قهراً هنگامی که قضا می کند، قضا می شود: ظهر و عصر، ظهر و عصر هم ترتیبش طبیعی است. اگر این گونه معنا کنیم، مشکل رفع می شود. ولی نسخه در تہذیب و غیره، «عند العشاء» نیست، بلکه بجای «عند العشاء» آمده است «بعد العشاء»، در نسخه چاپی معتبر «عند العشاء» است نه «بعد العشاء». پس روایت ما این است که: «تفوت الرجل الأولى و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخرة؟» - اگر عند العشاء الآخرة باشد، این می شود تقیه، معلوم می شود که وقت صلات مغرب تمام شده، سوال از این می کند فلذا روایت می شود تقیه ای، دیگر نسبت به بقیه مسائل نمی توانیم جزم پیدا کنیم، اما اگر نسخه ی ما به جای «عند العشاء الآخرة» بعد العشاء باشد، آنهم بعد صلاه العشاء، نه بعد وقت العشاء، قهراً حضرت که می فرماید: «بیداً بالوقت الذی هو فیہ» می شود مغرب، مغرب را خواند، بقیه هم که آوردنش ترتیبی است، قهراً روایت درست معنا می شود، ولی شاهد برای مدعای طرف نیست، یعنی اشکال از روایت حل می شود، اما دلیل بر مراد طرف نمی شود. اما نسخه چنین نیست، یعنی من چنین نسخه ای را ندیدم. علاوه بر این، این نسخه با «الأولى فالأولى» نمی سازد، چون عشا را که خوانده، وقت مغرب هم که می گویند بخواند، می ماند دوتا، در دوتا می گویند: «الأولى فالأولى»؟ یا «الأولى فالأولى» در جایی می گویند که سه تا باشد یا چهار تا باشد، و الا بعید است که بگویند: «الأولى فالأولى»، «الأولى فالأولى» در جایی می گویند که متعدد باشد، اینکه در دوتا بگویند: «الأولى فالأولى» خیلی بعید است، این تعبیر مال جایی است که کثرتی در کار باشد. پس آقایان توجه داشته باشند، آنی که می تواند دلیل بر مدعی باشد، نسخه صحیح است ولی تقیه است، آنی که تقیه درش نیست، نسخه غیر صحیح است، اگر باشد، اشکال را از روایت رفع می کند، اما دلیل بر مدعای طرف نمی شود، چرا؟ چون آنی که باقی می ماند، اولی و ثانی است و اولی و ثانی هم ترتیبش طبیعی است. باز تکرار می کنم که یکدانه روایت داریم که مرحوم محقق و دیگران نقل کرده اند، این دو جور نقل شده است، در یک نقل آمده: «بعد العشاء»، اما در نقل دیگر آمده است: «عند العشاء»، هر دو نسخه است و نسخه صحیح کدام است بیان شد و باز گفته شد که یکی می شود تقیه، دیگری می شود عدم تقیه. ولی این دلیل بر مدعای طرف نیست. روایت زراره این روایت طولانی است و دو جای حساسش را بیان می کنم: ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراہیم، عن أبيه، و عن محمد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا نسيت الصلاة، أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ فأذن لها و أقم ثمّ صلّها، ثم صلّ ما بعدها باقامه إقامه لكل صلاة...» (۲)، و الروايه مفصله. (۳) يك آدمی است که چند صلات از او فوت شده و می خواهد آنها را قضا کند، حضرت می فرماید برای نماز اولی که اول فوت شده، اذان و اقامه بگو، اما برای بقیه اذان لازم نیست و فقط اقامه بگو، البته آقایان در عروه فتوا نمی دهند، می گویند يك اذان و يك اقامه احتمالاً برای پنج نماز کافی باشد. در هر حال در این روایت برای نماز اول، اذان و اقامه، برای بقیه فقط اقامه را بگویند - ابتدا کن به آنی که اول ما فات، معلوم می شود که ترتیب لازم است، چون صلوات غیر مترتب است، می گوید: «إذا نسيت الصلاة، أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات - یعنی مترتب و غیر مترتب - فابدأ بأولهنّ - آنی که اول است، او را شروع کن - این استدلال مبنی بر يك احتمالی است که بگوییم مراد از اول، اول ما فات است، اما اگر بگوییم مراد از اول، «أول ما یختار»، یعنی از آنجا که شروع می کنی، این اول دو معنا دارد، هم اول ما فات است و هم اول ما یختار، یعنی آنی را که اول می خواند، برای او اذان و اقامه بگویند، ولی برای بقیه فقط اقامه کافی است و این دو احتمال مساوی است و اگر نگوییم که احتمال دوم اقرب است، حضرت می فرماید آنی را که اول انتخاب می کنی، برای او اذان اقامه بگو، برای بقیه يك اقامه کافی است «و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلی الغدا»، إبدأ بالمغرب ثمّ العشاء» شاهد در اینجاست که می فرماید مغرب و

عشا را بخوان، «ابدأ بالمغرب ثم العشاء» حضرت در اینجا فرمود مغرب و عشا را بر غدات مقدم کن، و حال آنکه ترتیب بینهما نیست، اول می گوید مغرب و عشا را بخوان، بعداً غدات را بخوان، این ادا نیست، بلکه همه اش قضاست. «و إن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة»، مثلاً امشب مغرب و عشا فوت شد، نماز صبح هم فوت شد، اول باید نماز مغرب و عشا را بخوانید. اگر این باشد، این روایت در مورد مترتبین است، وقتی غدات باقی است، حضرت می گوید مغرب و عشا را بخوان، بعداً غدات را. اگر این روایت صحیح باشد، دلیل بر مضایقه است، چون کسانی که قائل بر مضایقه هستند، می گویند مادامی که نماز قضا را نخواندی، نماز ادا را نخوان، مگر اینکه وقت ادا تنگ بشود، این روایت چون مغرب و عشا وقتش گذشته، ادا وقتش نگذشته، می گوید اول مغرب و عشا را بخوان و بعداً غدات را. اگر درست باشد، ارتباطی به مسئله ما ندارد، بلکه ارتباط به مسئله مواسعه و مضایقه دارد، که با وجود وقت نباید ادا را بخوانید، بلکه اول باید قضا را بخوانید و سپس ادا را. روایت محمد بن مسلم الروایه الثالثه: ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صَلَّى الصلوات و هو جنب اليوم و الیومین و الثلاثه، ثم ذکر بعد ذلك؟ قال: «یتطهر و یؤذّن و یقیم فی أولهنّ ثم یصلّی و یقیم بعد ذلك فی کلّ صلاه فیصلی بغير أذان حتی یقضى صلاته» (۴) الإستدلال، الإستدلال، اگر مراد از اول، اول ما فات باشد، شاهد است، اما اگر مراد از اول، اول ما یختار باشد، شاهد مسئله نیست.

ص: ۹۹

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ سخن در باره قضای صلوات غیر مترتبه است، چون صلوات مترتبه جای بحث نیست، عده ای با روایت زراره استدلال کرده اند. مرحوم وسائل این حدیث را در دو جا نقل کرده، یکی در جلد ۵، و در باب قضای صلوات، منتها به طور مختصر نقل کرده، دیگری در جلد ۳، در باب مواقیت آورده و مفصل، یک فقره اش دلالت دارد، اما جواب دادیم، فقره دیگرش که در جلسه قبل خواندیم و ناقص ماند که آن را تکمیل می کنیم. اما آن فقره ای که تا حدی دلالت دارد، در اول این روایت است. «إذا نسیت الصلاه، أو صلّيتها بغير و ضوء و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ» شاهد اینجا بود- فأذن لها و أقم ثم صلّها، ثم صلّ ما بعدها باقامه إقامه لكل صلاه... «استدلال با کلمه ی « فابدأ بأولهنّ» بود، در جلسه گذشته عرض کردیم که اول، دو احتمال دارد، اول من حیث الفوت، یا اول من حیث الإتیان، اگر مراد اول من حیث الفوت باشد، شاهد بر فرمایش آقایان است که حتی صلوات غیر مترتبه را هم «الأولی فالأولی» قضا کنیم. اما اگر مراد از اول، اول ما یختار باشد و ظاهراً همین است، حضرت می فرماید برای اولین نماز اذان اقامه بگو، بقیه دیگر اذان نمی خواهد، یعنی اقامه تنها کافی است: «و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، أبدأ» معلوم می شود که فجر شده و این آدم یادش آمد که نماز مغرب و عشا را نخوانده، حضرت می فرماید اگر برای نماز صبح وقت است، مغرب و عشاء را جلو بینداز، اما اگر وقت کم است، مغرب را بخوان، بعد نماز صبح را بخوان و سپس عشا را. این اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، بلکه این مربوط است به مسئله ای که در آینده باید بخوانیم و آن اینکه آیا در قضا مضایقه است یا در قضا مواسعه است؟ این روایت دلیل بر مضایقه است، یعنی مادامی که برای نماز یومیه وقت است، قضا را باید جلو بیندازید،

باید این بخش را ناظر به مسئله آینده بدانیم که آیا در قضای صلوات قائل به مضایقه هستیم یا قائل به مواسعه. فهو أجنبي عما نحن فيه فإن لزوم تقديم المغربین علی الغداه إنما یتّم علی القول بالمضایقه و لا صلّه له بالمقام و لذا أمر بتقدیم الغداه علی العشاء عند خوف الفوت. اصلاً این بخش ارتباطی به بحث ما ندارد. روایت محمد بن مسلم الزّوايه الثالثه: ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجل صَلَّى الصلوات و هو جنب الیوم و الیومین و الثالثه ، ثم ذکر بعد ذلك؟ قال: «یتطهر و یؤذّن و یقیم فی أولهنّ» (۱) همان استدلالی که در قبل بود در اینجا هم می آید، آیا «أولهنّ من حیث الفوت یا أولهنّ من حیث القضاء» کدام را قضا کنیم؟ حضرت در مقام دوم است که اگر بخواهید نمازها را قضا کنید، برای اولی اذان و اقامه بگو، برای بقیه اذان لازم نیست، حضرت در مقام این است، نه اینکه «أولهنّ» من حیث الفوت مدخلیت دارد. دیدگاه استاد سبحانی علاوه بر این، این مسئله مورد ابتلاست، چون گاهی از انسان یک مشت نمازهای فوت می شود که غیر مترتب اند، مترتب جای بحث نیست، ظهر و عصر مقدم است، مغرب و عشاء مقدم، بحث ما در غیر مترتب است، صبح با نماز عشاء یا صبح با نماز عصر ما معتقدیم که ترتب لازم نیست، علاوه بر اینکه روایت داشتیم بر عدم، و ادله طرف هم مردود شد، این مسئله کثیر الإبتلاست، اگر واقعاً ترتب لازم بود، قطعاً در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) می آمد و حال آنکه ما در روایات تصریح بر این مطلب ندیدیم. علاوه بر اینکه در یک روایت خواندیم که در آنجا تصریح بر عدم است، اگر واقعاً حرف خصم درست باشد، باید ما روایات مکرری داشته باشیم، همیشه در یک مسئله مورد ابتلاء اگر دلیلی نباشد، خود این بهترین دلیل است که حکم شرع در اینجا الزامی نیست. مختار صاحب عروه مرحوم سید در این مسئله (بر خلاف دیگران) قائل به ترتیب شده است حتی ترتیب را احتیاطاً رعایت کند. بخاطر همین نظریه، یک مشت مسئله را شروع کرده، این مسائلی که الآن می خوانیم، روی مبنای ما نیست، بلکه روی مبنای کسانی است که قائل به وجوب ترتیب در صلوات غیر مترتب هستند. مرحوم سید در عین حالی که در غیر مترتب قائل به ترتیب است، اما یک مسئله را استثنا کرده و آن موردی است که تکرار مایه مشقت و حرج باشد. شهید در شرح لمعه صور مختلفی را بیان کرده، گاهی از اوقات اگر بخواهد ترتیب را به دست بیاورد، خیلی باید نماز بخواند تا ترتیب به دست بیاید، اگر ترتیب مایه عسر و حرج بشود، در آنجا قائل به ترتیب نیستند. چرا؟ چون دو روایت و دو دلیل داریم که به آنها می گویند ادله کنترل کننده بنام: «ما جعل الله فی الدین من حرج» یا «لا ضرر و لا ضرار» اینها ادله ما را کنترل می کنند، از نظر تعبیر امروزی ها، اما از نظر اصطلاح فقها، اینها حاکم بر عناوین اولیه هستند، می گویند این عناوین اولیه قلمروش در جایی است که در آنجا حرج نباشد، ضرر هم نباشد و لذا صورت حرج را بیرون می کند. مطلب دوم صوری را که مرحوم سید در اینجا می گوید تحت ضابطه نیآورده، ولی من آنها را تحت ضابطه می آورم، بعداً صور را در اینجا می خوانیم، ضابطه این است، سه تا ضابطه دارد: اگر این دو نمازی که از من فوت شده و تقدم و تأخرش را نمی دانم، یعنی نمی دانم که کدام مقدم و کدام مؤخر است و باید من با تکرار بتوانم ترتیب را به دست بیاورم، من ضابطه گذاشتم، گاهی این دو نماز مختلفی العدد هستند مانند صبح و مغرب، یا صبح و عشاء، صبح و ظهر و عصر، دو نماز از من فوت شده، مختلفی العدد هستند، که ما تقدم و تأخرش را نمی دانیم. در اینجا هرگز جهر و اخفات را نیآوریم، چرا؟ چون مختلفی العدد همیشه جهر و اخفات دارد، دو رکعت جهر است، سه رکعت هم جهر است، چهار رکعت اخفات است، یعنی مختلفی العدد همیشه مختلفی العدد الجهر و الإخفات است، و لذا یک قسم بیشتر نیست. صبح با عشاء، مختلفی العدد است. اما اگر متحدتی العدد هستند، یعنی عدد شان یکی است، این خودش بر دو قسم است، گاهی متحد العدد هستند و هر دو هم اخفاتند، مانند ظهر عصر، که متحدتی العدد هستند، جهر و اخفات شان هم مساوی است، و گاهی متحدتی العدد هستند، اما جهر و اخفات هم دارند، مانند ظهرین با عشاء. پس چهار قسم کنیم: الف: مختلفی العدد، غالباً مختلفی العدد الجهر و الإخفات

هستند مگر در صبح و عشاء. ب: اما متحد العدد خیلی روشن است. ج: گاهی متحد العدد هستند، صفات شان هم یکی است مانند ظهر و عصر. د: گاهی متحد العدد هستند، اما صفات شان مختلف است، مانند ظهرین و عشاء. اگر تحت ضابطه بیاوریم، احکامش روشن تر می شود. من در اینجا به بعضی از صور اشاره کردم و الا شما می توانید صور را بیشتر کنید: الأول: لو فاتته ظهر و مغرب - مختلفتی العدد هستند و مختلفتی الجهر و الإخفات - و لم يعرف السابق - چه کار کند؟ اول ظهر را می خواند و سپس مغرب را، بعداً ظهر را، ظهر را می خواند و مغرب را، بعداً ظهر را، اگر ظهر مقدم است که اول خوانده، اگر مغرب مقدم است که بعداً می خواند، ظهر مؤخر است. البته دو حالت دارد، ظهر و مغرب و ظهر، یا مغرب و ظهر و مغرب - یکفی أن یأتی بثلاث صلوات: الف: أن یصلی مغرباً ثمّ ظهراً ثمّ مغرباً. ب: أو یصلی ظهراً ثمّ مغرباً ثمّ ظهراً فیحصل الترتیب. من در شق اول به هر دو صورت اشاره کردم، ولی در شقوق بعدی به همه شقوق اشاره نکردم. ۲: لو فاتته صبح و ظهر، این نیز همان دو حالت را دارد، من یکی را نوشتم - صلی ظهراً و صبحاً و ظهراً. ثمّ صلی صبحاً، ظهراً و صبحاً فیحصل الترتیب. تمام اینها که ما می خوانیم مختلفتی العدد هستند. ۳: لو فاتته مغرب و عشاء من یومین، چون اگر یوم واحد باشد، این ترتیب حتماً لازم است، یومین است، نمی دانیم مغرب است یا عشاء أو بالعکس یصلی عشاءً و مغرباً و عشاءً. تمام آنچه را که می خوانیم از قبیل قسم اول است، قسم اول عبارت است از: مختلفتی العدد. ۴: لو فاتته صبح و عشاء، دو جور است: الف: یصلی عشاء و صبحاً و عشاء. ب: یصلی صبحاً و عشاء و صبحاً. تمام این مثال ها مربوط است به مختلفتی العدد. ۵: لو فاتته صبح و مغرب. الف: یصلی مغرباً و صبحاً و مغرباً. ب: و صبحاً و مغرباً و صبحاً. إلى غیر ذلك مّا یرجع إلى مختلفتی العدد. تمام اینها مختلفتی العدد بودند، ظاهراً همه شان از نظر جهر و اخفات مختلف بودند، مگر بعضی از آنها. إذا فاتته ظهر و عصر و لم يعرف السابق یصلی ظهراً عصرّاً ثمّ ظهراً، بل یمکن أن یقال بکفایه الاتیان بصلاتین بتیه الأولى فی الفوات و الثانیه فیه. ۲: فی متحدتی العدد مع التساوی فی الجهر و الإخفات. تا حال بحث ما راجع به مختلفتی العدد بود که دو قسم شد، مساوی در جهر و اخفات و غیر مساوی در جهر و اخفات. حالا در متحدتی العدد آمدم، این هم دو جور است، گاهی عدد یکی است و صفات شان هم یکی است، مثل ظهرین. گاهی عدد شان یکی است، اما صفات شان مختلف است. مثال ۱: إذا فاتته ظهر و عصر و لم يعرف السابق، در اینجا سه نماز می خواند: الف: یصلی ظهراً و عصرّاً، ثمّ ظهراً. ب: یصلی ظهراً، و عصرّاً و ظهراً و عصرّاً. ج: دو نماز می خواند به نیت ما فی الذمه. چون صفات شان یکی است، اگر واقعاً متحدتی العدد شدند و صفات شان یکی شد، تکرار لازم نیست. انسان دو تا نماز بخواند به صورت ما فی الذمه. پس نتیجه می گیریم آنجا که متحده العدد هستند و صفات شان هم یکی است، اصلاً ممکن است در آنجا قائل به تکرار نباشیم ولذا گفته اند: یمکن أن یقال بکفایه الاتیان بصلاتین بتیه الأولى فی الفوات. ۳: فی متحدتی عدد الرکعات مع الاختلاف فی الجهر و الإخفات. عدد یکی است، اما اختلاف در جهر و اخفات دارند مانند: ظهر و عشاء. مثال الأول: إذا فاتته ظهر و عشاء، فالأحوط أن یصلی عشاء و ظهراً و عشاء، چرا می گوید: فالأحوط؟ بنا براینکه جهر و اخفات از شرایط واقعی هستند نه از شرایط ذکری، همان گونه که می دانید شرایط بر دو قسم است: الف: شرایط علمیه. ب: شرایط واقعی. شرایط علمیه آن است که حتماً باید رعایت شود، اما شرایط ذکری و علمی، مشروط به علم است، اگر بگوییم جهر و اخفات از شرایط واقعی هستند، باید سه نماز بخوانی. فالأحوط أن یصلی عشاء و ظهراً و عشاءً. یا و ظهراً و عشاءً و ظهراً، بنا بر اینکه ظهر و اخفات از شرایط واقعی است. اما اگر بگوییم جهر و اخفات از شرایط واقعی نیست بلکه از شرایط ذکری و علمی است، دو تا نماز بخواند مخیر است یا هر دو ر اخفاتاً یا هر دو را جهرّاً، الثانی: إذا فاتته عصر و عشاء، فالأحوط أن یصلی عشاءً و عصرّاً و عشاءً، یا عصرّاً و عشاءً و عصرّاً. تکرار بخاطر این است که بگوییم جهر و اخفات از شرایط واقعی است و باید در مقام قضا هم رعایت بشود و الا - اگر بگوییم از شرایط علمی است، دیگر چهار رکعت و چهار

رکعت برای ما کافی است، مثل ظهرین می ماند، همانطور که در ظهرین گفتیم دو تا کافی است، در ظهر و عصر هم می توانیم بگوییم مثل ظهرین است. هذا على القول بلزوم رعایه الجهر و الاخفات عند الجهل بهما، لكن بعض النصوص المعتمده تدل سقوطهما عند الجهل. اگر این باشد، خیلی کار آسان است، بعضی روایات دلیل بر این است که جهر و اخفات از شرائط علمی اند. روایت ۱: محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن علی الوشاء، عن علی بن أسباط، عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «من نسی من صلاه یومه واحده- می داند که یک نمازی نخوانده یا صبح، یا ظهرین، یا مغرب و عشا، حضرت فرمود سه تا نماز بخوان، یک دو رکعتی که باید جهراً بخوانیم، یک سه رکعتی جهراً، آن دومی یک چهار رکعتی، چهار رکعتی هم ممکن است ظهر و عصر باشد یا عشا باشد- و لم یدر أی صلاه هی صلی رکعتین و ثلاثاً و أربعاً». و باسناده (شیخ) عن محمد بن أحمد بن یحیی - متوفای: ۲۹۱-، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب - متوفای: ۲۶۲-، عن علی ابن أسباط مثله (أی عن غیر واحد من أصحابنا). البته ما نباید اینها را مرسل بشماریم، بلکه انسان از جمله ی «عن غیر واحد من أصحابنا» اطمینان به ثقه بودن پیدا می کند. پس در این موارد لازم نیست که ما تکرار کنیم، بلکه همین یک صلوات را هم بخوانیم در حال جهر کافی است.

ص: ۱۰۰

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ المسأله السابعه: لو فاتته الصلوات الخمس غیر مترتبه الخ. فروع مسأله در این مسئله سه فرع در کنار هم داریم که شبیه همدیگرند، ولی باید آنها را از هم جدا کنیم. فرع اول فرع اول این است که اگر یک نفر یقین دارد که در هر پنج روز یک نماز از او فوت شده، پنج روز است و از هر روز هم یک نماز فوت شده، ممکن است روز اول، نماز صبح فوت شده باشد، ممکن است روز اول، نماز ظهر فوت شده، ممکن است روز اول نماز عصر فوت شده باشد و هکذا ممکن است روز دوم، روز سوم و چهارم. خلاصه موضوع این مسئله این است که پنج روز است و هر روزی هم یک نماز از این آدم فوت شده است. فرض هم این است که ترتیب لازم است، چون مرحوم سید بر خلاف ما معتقد شد که حتی بین صلواتی که ترتیب در آنها نیست، باید ترتیب را رعایت کرد، حالا چه کنیم که بنده در پنج روز، هر روزی از من یک نماز فوت شده، ولی اول و دوم و سوم را نمی دانم، چه کنیم؟ می فرماید باید پنج روز نماز بخوانید، قهراً باید بیست و پنج تا نماز بخواند، هر روز پنج تا نماز بخواند که اگر اولی کدام شد، با آن مصادف باشد. پس مسئله ما این است که پنج روز است و در هر روز از من یک نماز فوت شده، ممکن است روز اول، نماز فجر فوت شده باشد، روز دوم نماز ظهر و هکذا. اما من ترتیب را نمی دانم که کدام اول بوده است و کدام آخر. بنابر مبنای سید که حتی صلواتی که در آنها ترتیب نیست مانند صبح و ظهر، باید ترتیب را رعایت کرد. دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید باید شما پنج روز نماز بخوانید، یعنی هر روز پنج نماز در پنج روز بخوانید، در این صورت قهراً ترتیب حاصل می شود، فرض کنید روز اول من فجر را خواندم، اگر روز اول فجر بوده، انجام گرفته، اگر روز اول ظهر بوده، فجر می شود لغو، ظهر می شود واجب، اگر روز اول عصر بوده، فجر و ظهر می شود لغو، عصر می شود اصلی، یعنی هر روز پنج نماز می خواند تا ترتیب حاصل بشود.

بیان استاد سبحانی ولی من عرض می کنم حتی روی مبنای سید هر روز نباید پنج نماز بخواند، بلکه هر روز، سه نماز بخواند، دو رکعتی و سه رکعتی، چهار رکعتی را هم بنام ما فی الذمه می خواند. بنا بر اینکه جهر و اخفات لازم نیست، این آدم اگر هر روز سه نماز بخواند، ترتیب حاصل شده، یعنی صبح، مغرب و یک چهار رکعتی کافی است. فرض کنید که من انسانی هستم که در پنج روز، هر روز یک نماز از من فوت شده، پنج روز است، هر روز از من یک نماز فوت شده، در اینجا مرحوم سید می فرماید که پنج روز نماز بخواند، هر روز پنج نماز، ترتیب هم حاصل می شود، بنابراین که ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است. ولی من می گویم هر روز سه تا نماز بخواند، دو رکعتی، سه رکعتی و یکی هم چهار رکعتی، چون چهار رکعتی بنا شد که ظهر و عصر و عشا عند الجهر، صفات جهریه و اخفاتیه لغو شود، سه تا نماز بخواند برای ما کافی است. المسأله السابعة عشر: لو فاتته الصلوات الخمس غیر مترتبه و لم يعلم السابق من اللاحق، يحصل العلم بالترتيب بأن يصلي خمسة أيام، و لو زادت فريضه أخرى يصلي ستّة أيام، و هكذا كلما زادت فريضه زاد يوماً. حالا اگر بداند شش روز، شش روز نماز بخواند، یا هفت روز، در هر روز از من یک نماز فوت شده، هفت روز باید من نماز پنج نمازی بخوانم. من در حاشیه عرض کردم اگر روزی، سه نماز بخواند کافی است، چون چهار رکعتی جانشین ظهر و عصر و عشا می شود. المسأله الثمانية عشر: لو فاتته صلوات معلومه سافراً و حضراً و لم يعلم الترتيب، صلي بعدها من الأيام، لكن يكرّر الرباعيات من كل يوم بالقصر و التمام. اگر انسانی است می داند که شش روز نماز نخوانده، ولی سه روزش را در حضر بوده و سه روز دیگرش را هم در سفر بوده، ولی نمی دانم که کدام قبل بوده و کدام بعد، چه کنیم؟ می فرماید شش روز نماز بخواند، ولی با این تفاوت که در اولی یک رباعی می خواندی، چرا؟ چون همه اش در حضر بوده، ولی در اینجا رباعی را تکرار کنی، گاهی ثنائی بخوانی و گاهی رباعی، یعنی ظهر را گاهی دو رکعتی بخوانی و گاهی چهار رکعتی، و هكذا عصر را هم گاهی دو رکعتی بخوانی و گاهی چهار رکعتی، عشا را گاهی دو رکعت و گاهی چهار رکعت. بنابراین، فرق این مسئله با مسئله پیشین از زمین تا آسمان است، در مسئله ی پیشین هر روز یک نماز، ولی در اینجا هر روز، همه نمازها، غایه ما فی الباب نیمی در سفر، و نیمی هم در حضر، چه کنیم؟ باید این آدم شش روز نماز بخواند و هر روز هم رباعی را تکرار کند، دو رکعتی و چهار رکعتی، تا یقین حاصل بشود: المسأله الثمانية عشر: لو فاتته صلوات معلومه سافراً و حضراً و لم يعلم الترتيب، صلي بعدها من الأيام، لكن يكرّر الرباعيات من كل يوم بالقصر و التمام. بیان استاد سبحانی و علی هذا فمعنى عبارة المصنّف: لو فاتته صلوات معلومه (أى صلوات سته أيام مثلاً) سافراً و حضراً (أى كان المصلي في النصف الأيام الستة حاضراً و في النصف الآخر مسافراً) و لم يعلم الترتيب (أى: لم يعلم سبق السفر على الحضر أو بالعكس) فقد أفتى المصنّف بأنّه يصلي بعدها من الأيام ولكن يكتفي في المسأله السابقيه في كل يوم بالرباعيه و لكنّه في هذه المسأله يكرّر الرباعيه تاره تامه و أخرى قصرأ. و وجهه واضح لأنّ المفروض في المسأله السابقيه كون المصلي حاضراً في عامه الأيام بخلافه هنا، الخ. المسأله التاسعه عشر: إذا علم أن عليه صلاه واحده، لكن لا يعلم أنّها ظهر أو عصر يكفيه إتيان أربع ركعات بقصد ما في الذمه. این مسئله (۱۹) مقدمه مسئله بیستم است، مسئله نوزدهم روشن است، اگر کسی می داند که یک نماز از او فوت شده، منتها نمی داند که ظهر است یا عصر؟ طبق نظر روایت و نظر آقایان یک نماز کافی است، چرا؟ به نیه ما فی الذمه. جهر و اخفات هم که ندارد، فلذا یک نماز به نیت ما فی الذمه کافی است، به شرط اینکه بگویم ترتیب ساقط است، بگویم ترتیب شرط ذکرى است كما اینکه می گویند: «إذا علم أنّ عليه صلاه واحده، لكن لا يعلم أنّها ظهر أو عصر يكفيه إتيان أربع ركعات بقصد ما في الذمه». در مسئله ی بیستم خواهد گفت که قصد ما فی الذمه کافی نیست، در واقع مرحوم سید که مسئله قبلی را که عنوان می کند، می خواهد مقدمه این باشد که در پایین قصد ما فی الذمه کافی نیست، فلذا باید دقت شود که چرا در مسئله نوزدهم قصد ما فی الذمه کافی است اما در مسئله بیستم

قصد ما فی الذمه کافی نیست. مسئله نوزدهم این است که یک آدمی است می داند که یا ظهر از او فوت شده یا عصر، منتها احتمال می دهد که علاوه بر این، نماز دیگری هم از او فوت شده باشد، در اولی فکس بود، یا ظهر یا عصر، یعنی ظهر از او فوت شده یا عصر، ولی در اینجا علم دارد به یک نماز، اما در عین حال احتمال نخواندن صلوات دیگر را هم می دهد، آیا این آدم در اینجا می تواند یک چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه بخواند؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید نمی تواند به نیت ما فی الذمه یک چهار رکعتی بخواند، باید احتیاط کند، احتیاط کند که دوتا نماز بخواند که در واقع یکی می شود واجب، دیگری می شود محتمل. آیا می تواند این آدم یک نماز بخواند به نیت ما فی الذمه؟ می فرماید: نه، چرا؟ به جهت اینکه ما فی الذمه، نمی داند ما فی الذمه یک نماز است یا ما فی الذمه دو نماز است، آن موقع قهراً آنها هم دو نماز است، نمی داند که کدام مقدم است و کدام مؤخر. ما فی الذمه در جایی که یک نماز است، نمی دانم ظهر است یا عصر، ولی در اینجا یک نماز قطعی است، نماز دیگر محتمل است و نمی داند مقدم و مؤخر، یک نماز بخواند آن یک نماز کدام است؟ نمی داند که ما فی الذمه کدام است، آیا اولی است یا دومی؟ اولی قطعی است، اما دومی محتمل، این ما فی الذمه هم می تواند اولی را بگیرد و هم می تواند دومی را بگیرد، ولذا در اینجا راه طی کرده و می گوید من می آورم آنچه را که اول از من فوت شده، آن را می آورم و در بقیه هم اصاله البرائت جاری می کند، اگر بخواهد احتیاط کند، نعم المراد، اما اگر نخواهد احتیاط نکند، نمی تواند به صورت ما فی الذمه بیاورد، چون ما فی الذمه مردد است بین قطعی و بین محتمل، چون مردد است، این می گوید، می گوید من می آورم، آنی که اول ما فات است، اول ما فات قطعی می شود، دومی مشکوک است و برائت جاری می کنیم. المسأله العشرون: لو تیقن فوت إحدى الصلاتین - من الظهر أو العصر - لا علی التعیین، واحتمل فوت کلّیتهما - بمعنی أن یكون المتیقن إحداهما لا علی التعیین، و لكن یحتمل فوتهما معاً - فلاحظ الاتیان بالصلاتین، و لا یکفی الاقتصار علی واحده بقصد ما فی الذمه، لأنّ المفروض احتمال تعدده، إلّا أن ینوی ما اشتغلت به ذمته أولاً، فإنه - علی هذا التقدير - یتیقن إتیان واحده صحیحه، و المفروض أنه القدر المعلوم اللانزم إتیانه. پس دو قول شد، یا هر دو را بیاورد احتیاط کند، اگر بخواهد یکی را بیاورد، نمی تواند بگوید ما فی الذمه، چون ما فی الذمه مردد است بین یک نماز و بین دو نماز، چون مردد است فلذا نمی تواند، اما می تواند آنی که اول از من فوت شده، یا ظهر است یا عصر، تازه اگر هر دو هم فوت شده باشد، اولی یکی فوت شده، منطبق می شود به آن اولی، علم اجمالی منحل می شود إلى علم تفصیلی و شک بدوی. پس معلوم شد که مسئله قبلی مقدمه این مسئله است، در مسئله قبلی یک نماز از من فوت شده فلذا می توانم قصد ما فی الذمه کنم، ولی در دومی ما فی الذمه مردد است بین یکی و بین دوتا، هر چند بعضی می گویند برائت جاری می کنیم، برائت جاری کردن حکم ظاهری است، واقع را که از بین نبرده، چون ما فی الذمه روشن نیست که یکی است یا دوتا است، نمی توانیم بگوییم ما فی الذمه، ناچاریم که بگوییم اول ما فات منی، قهراً به او منطبق می شود، نسبت به بقیه اصل برائت جاری می کنیم. خلاصه ما دوتا راه نشان دادیم: یک راه این است که احتیاط کنیم، راه دیگر این است که احتیاط نکنیم، اگر احتیاط نکنیم، باید چه کنیم؟ علم اجمالی را منحل کنیم، آن علم اجمالی در صورتی منحل می شود که یک نماز صحیح را بیاوریم، نماز صحیح را چگونه بیاوریم؟ اول ما فات، علم اجمالی منحل می شود.

ص: ۱۰۱

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

موضوع: آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ در جلسه گذشته مسئله ای را عنوان کردیم، از اعتراضاتی که بعداً انجام گرفت، معلوم می شود که مسئله کاملاً جا نیفتاده است، مسئله این بود که از کسی یک نماز قطعاً فوت شده، مثلاً یا ظهر فوت شده یا عصر، ولی احتمال می دهد که نماز دیگری هم فوت شده باشد، اگر در اینجا عمل به احتیاط کند، باید دوتا نماز بخواند، در این صورت مشکل حل است، اما اگر بخواهد یک نماز بخواند، مرحوم سید می گوید نمی تواند به قصد ما فی الذمه بخواند، چرا؟ چون ما فی الذمه مشخص نیست، اگر یکی بود، یا ظهر و یا عصر، می توانست به نیت ما فی الذمه بخواند، اما چون احتمال می دهد که علاوه بر یکی، دومی هم باشد، این چطور می تواند بگوید ما فی الذمه، ما فی الذمه یکدانه که نیست، احتمال دارد که دومی هم باشد، بیان ایشان این است. خلاصه فردی است که یک نماز از او قطعاً فوت شده و آن یک نماز مردد است بین ظهر و عصر، ولی احتمال می دهد که دوتا نماز از او فوت شده، هم ظهر و هم عصر، این آدم اگر عمل به احتیاط کند هیچ مشکلی نیست، دوتا نماز می خواند، اما اگر بخواهد یک نماز بخواند، راهش قصد ما فی الذمه نیست، ما فی الذمه در جایی است که حتماً یکی باشد، و ندانیم و بگوییم ما فی الذمه، ولی چون ما فی الذمه چون محتمل است که دوتا باشد، چطور می تواند بگوید ما فی الذمه؟ برائت جاری کردن ارتباطی به این مسئله ندارد، شما از اول برائت جاری کن و یک نماز بخوان، بحث این است که این آدم یک نماز بخواند به نیت ما فی الذمه، اگر ما فی الذمه یکی باشد و مردد بین ظهر و عصر، می گوید ما فی الذمه اگر ظهر است ظهر و اگر عصر است، عصر، ولی چون احتمال دارد در عین حال که ظهر یکی فوت شده، دوتا هم فوت شده، چطور می تواند یک نماز بخواند به نیت ما فی الذمه، ما فی الذمه که مشخص نیست، اگر ما فی الذمه قطعاً یکی بود، می گویم من به نیت ما فی الذمه می خوانم، این کان ظهراً فظهر، این کان عصرراً فعصر. اما ما فی الذمه چون محتمل است دوتا باشد، فلذا نمی تواند بگوید ما فی الذمه، ما فی الذمه مشخص و معین نیست، یعنی واحد نیست، احتمال احتمال تعدد درش است ولذا مرحوم سید می گوید راه دیگر است، یعنی آنی اول از من فوت شده، اگر یک نماز باشد، همان یک نماز است و اگر دوتا باشد، آنی که از من فوت شده، آن را می خواند، نسبت به بقیه هم برائت جاری می کند. پس اگر یک نماز باشد و مردد، می توانیم بگوییم ما فی الذمه، ولی چون محتمل است که دو نماز باشد، یا ظهر و یا عصر، ممکن است هر دو باشد، نمی تواند بگوید یک نماز می خوانم به نیت ما فی الذمه، یکی می خوانم به نیت ما فی الذمه، این درست نیست، چون ممکن است ما فی الذمه دوتا باشد. باز تکرار می کنم بحث در جایی است که می خواهد یک نماز بخواند، و الا اگر دو نماز بخواند، به این بازی ها احتیاج ندارد، اما اگر بخواهد یک نماز بخواند و بگوید ما فی الذمه، این قابل قبول نیست، چون ممکن است ما فی الذمه متعدد باشد و شما می خواهید یک نماز بخوانید. المسأله الحادیه و العشرون: لو علم أنّ علیه إحدى الصلوات الخمس، یکفیه صبح و مغرب و أربع رکعات - بقصد ما فی الذمه - مردده بین الظهر و العصر و العشاء مخيراً فیها بین الجهر و الاخفات. و إذا کان مسافراً یکفیه مغرب و رکعتان مردده بین الأربع. و إن لم یعلم أنّه کان مسافراً أو حاضراً یأتی برکعتین مرددتين بین الأربع، و أربع رکعات مردده بین الثلاث و مغرب. پرسش ممکن است کسی بپرسد که مسئله بیست و یکم با مسئله نوزدهم چه فرق دارد، چون در آنجا هم یک نماز از او فوت شده بود، اینجا هم یک نماز فوت شده، چرا سید تکرار کرده است؟ پاسخ فرقی این است که در آنجا که یک نماز فوت شده بود، رکعاتش متحد بود، ولی در اینجا یک نماز است، منتها مردد است بین متحد رکعات و مختلف رکعات، مانند صبح و مغرب، پس فرق بین این مسئله که مسئله بیست و یکم است با مسئله نوزدهم این است که در مسئله نوزدهم یک نماز بود، اما متحد رکعات، مانند ظهر، عصر و

عشاء، ولی در اینجا یک نماز است از میان پنج نماز، یعنی هم متحد رکعات دارد و هم مختلف رکعات، در آنجا عرض کردیم که اگر یک چهار رکعتی بخواند کافی است، اینجا چه کنیم؟ اینجا سه صورت دارد: صورت اول صورت اول این است که طرف حاضر است نه مسافر، و می داند که یک نماز از او فوت شده است، در اینجا چه کار کند؟ باید سه نماز بخواند، یکی نماز صبح، دیگری مغرب، سومی را هم یک نماز چهار رکعتی می خواند و آن چهار رکعتی را به نیت ما فی الذمه می خواند، چرا در اینجا ما فی الذمه درست است؟ چون یک نماز است، حالا یا ظهر است یا عصر است و یا عشاء، ولی در قبلی که گفتیم ما فی الذمه درست نیست، چون علاوه بر یک نماز، احتمال نماز دیگر هم است، یعنی احتمال تعدد ما فی الذمه هم است، پس اگر این آدم حاضر باشد، سه تا نماز کافی است، یک دو رکعتی می خواند، یک سه رکعتی می خواند، یک چهار رکعتی هم به نیت ما فی الذمه می خواند و در اینجا جهر و اخفات هم ساقط است، چرا؟ عرض کردم در جال جهل، جهر و اخفات لازم نیست. ضمناً باید عرض کنم که تمام این فتاوا طبق مبنای خود سید است نه طبق همه مبانی، بنابراین اینکه در صلوات غیر مرتبه، ترتب لازم است، چون این را گفته است فلذا این را می گوید، یعنی باید طوری بخوانیم که ترتب حاصل بشود. البته در یک نماز ترتب معنا ندارد. صورت دوم حال اگر این آدم مسافر است و در مسافرت یک نماز از او فوت شده است که آن یک نماز مردد است بین مغرب، عشاء، ظهر، عصر و صبح. در اینجا چه باید کند؟ در اینجا باید دو نماز بخواند، یعنی مغرب را بخواند، اما چون صبح، ظهر، عصر، و عشاء همه شان دو رکعتی هستند فلذا یک نماز دو رکعتی کافی است، باز در اینجا ما فی الذمه درست است، چرا؟ چون یک نماز است، یعنی احتمال دیگر نیست. صورت سوم اما اگر یک نماز از این آدم فوت شده، اما نمی داند که مسافر بوده یا حاضر؟ علی الظاهر این آدم باید چهار نماز بخواند، صبح را بخواند دو رکعت، سه رکعت مغرب را هم بخواند. سه نماز بخواند، سه رکعتی بخواند، چهار رکعتی بخواند و دو رکعتی هم قابل انطباق است به صبح و هم قابل انطباق است به ظهر، عصر و عشاء. پس این مسئله دارای سه فرع است: اگر یقین دارد که حاضر است، سه تا نماز بخواند، دو رکعتی، سه رکعتی و چهار رکعتی. اگر یقین دارد که مسافر است، دو تا نماز بخواند، دو رکعت و سه رکعت. اما اگر مردد باشد بین مسافر و حاضر، در این صورت باید سه نماز بخواند، یک دو رکعتی، یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی. المسأله الثانيه و العشرون: إذا علم أن عليه إثنين من الخمس مرددتين في الخميس من يوم و جب عليه الإتيان بأربع صلوات، فيأتي بصبح إن كان أول يومه الصبح. این مسئله، ردیف مسئله قبل است، مسئله قبل یک نماز بود از پنج نماز، ولی در اینجا دو نماز از پنج نماز است، باز هم تفاوت دارد، در قبلی مسئله نوزده متحد بودند، اینجا مختلف است. إذا علم أن عليه إثنين من الخمس مرددتين في الخميس من يوم و جب عليه الإتيان بأربع صلوات، فيأتي بصبح إن كان أول يومه الصبح، ثم أربع ركعات مردده بين الظهر و العصر، ثم مغرب ثم أربع ركعات مردده بين العصر و العشاء. در این مسئله شش فرع است، عمده در این مسئله این است که باید ترتیب را رعایت کنیم، بر خلاف مسئله قبلی، بنابراین اینکه حتی صلواتی که مرتب نیست باید ترتیبش حفظ شود، مثلاً اگر صبح مقدم است، باید قبل از ظهر بخوانیم، حق نداریم که ظهر را اول بخوانم و صبح را بعداً، یک آدمی است که در یک روز دو نماز از او فوت شده، باید کاری کند که این دو نماز هر کدام باشد، مقدم سر جای خودش باشد موخر هم سر جای خود، پس چه کار کند؟ می گوید باید چهار نماز بخواند، اول دو رکعت صبح را می خواند، که اگر واقعاً اول صبح بوده که خوانده، بعداً چهار رکعت می خواند ظهر و عصر را، اگر صبح اول بوده، ترتب حاصل شده، اگر ظهر دوم بوده، آن را پشت سرش آورده، اگر ظهر اول بوده، خوانده، صبح می رود عقب، ممکن است صبح نماز دوم باشد، اگر صبح فوت نشده، ظهر اول فوت شده، دوم ظهر است، اگر دومی هم عصر است، آن هم پشت سرش است، اگر هیچ کدام از اینها نیست، بلکه مغرب است، دو رکعت مغرب را می خواند، اگر بعد از مغرب، عشاء بوده. بنابراین، اگر این

آدم چهار نماز بخواند، یک چهار رکعتی می خواند که ظهر و عصر باشد، بعداً مغرب بخواند، بعداً عشاء را بخواند، نمی تواند به آن چهار رکعتی قبلی اکتفا کند، چرا؟ چون ممکن است، چهار رکعتی بعد از مغرب باشد.

ص: ۱۰۲

آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتب است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتب است یا نه؟ بحث ما در مسئله بیست و دوم است، مرحوم سید در این مسئله بیست و دوم تقریباً شش صورت یا شش فرع را متعرض می شوند. همان گونه که معلوم شد، موضوع بحث این است که نماز هایی از انسان فوت شده، ولی ترتیب آنها را نمی داند، بنا بر اینکه ترتیب مطلقاً لازم است، هر چند ما عرض کردیم که ترتیب لازم نیست، فقط در میان دو نمازی که ترتیب در آنها است، ترتیب لازم است نه در همه نماز ها مانند ظهرین و عشاءین، بقیه نماز های فوت شده ترتیب ندارد. دیدگاه صاحب عروه ولی مرحوم سید کأنه از روایات قضا این مسئله استنباط کرده که حتی ترتیب در حال جهل هم لازم است و لذا دچار این مسائل شده که آقایان هیچکدام شان قبول ندارند، فقط مرحوم سید و امثال سید قائل به ترتیب هستند و می گویند ترتیب لازم است. فروع ششگانه اگر انسانی می داند که دو نماز از میان پنج نماز از او فوت شده، ولی نمی داند این دو نماز، نماز صبح است و ظهر، یا صبح است و عصر، یا صبح است و مغرب، یا صبح است و عشاء، باز نمی داند بلکه احتمال می دهد، ظهر است و عصر، یا ظهر است و مغرب، یا صبح است و عشاء، باز نمی داند عصر است و مغرب، یا عصر است و عشاء یا عصر است و صبح، باز نمی داند بلکه احتمال می دهد که از قبیل مغرب و عشاء باشد. پس در اینجا احتمالاتی است، همین که نمی داند دو نماز از او فوت شده و دو نماز را هم ترتیبش نمی داند، فلذا مسئله حالات مختلفی پیدا کرد، من صبح را با ظهر مقایسه کردم، صبح را با عصر، صبح را با مغرب و صبح را با عشاء، دو مرتبه ظهر را با عصر، ظهر را با مغرب، ظهر را با عشاء، دو مرتبه عصر را با مغرب، عصر را با عشاء، آخرین مرحله مغرب را با عشاء، باید ما یک نمازی بخوانیم که هر کدام از اینها باشد، ترتیب شان محفوظ باشد، این مسئله ی ماست، این شش حالت دارد. فرع اول اولین روزی که برای او نماز واجب است صبح است، اولین نمازی که از او فوت شده، اولین نمازش صبح است. فرع دوم «تلك الصور» ولی اولین نمازی که می داند از آنجا فوت شروع شده ظهر است، پس این دو حالت پیدا کرد، زیرا دو نماز از پنج نماز فوت شده، گاهی مبدأ پنج نماز صبح است و گاهی مبدأ این پنج نماز ظهر است، البته اگر ظهر باشد، صبح می رود آخر. فرع سوم گاهی در هر یک از اینها می داند حاضر است، فرع چهارم و گاهی در هر یکی از اینها می داند که مسافر است. پس چهار صورت شد، اولین روزش مبدأ فوت صبح است، گاهی مبدأ فوت ظهر است، اولی دو صورت است، إما حاضراً أو مسافراً، دومی هم دو صورت دارد، یعنی إما حاضراً أو مسافراً. فرع پنجم گاهی نمی داند که مسافر است یا حاضر. این هم دو صورت می شود، اگر مبدأش صبح است، نمی داند حاضر بود یا مسافر. فرع ششم مبدأش ظهر است، نمی داند حاضر بود یا مسافر، فصارت الصور ستّه. باید دقت شود که گاهی مبدأ فوت صبح است و گاهی مبدأ فوت ظهر است و هر کدام از اینها بر سه قسمند، مبدأ صبح است یا حاضر است یا مسافر، یا نمی داند. مبدأ ظهر است یا حاضر است یا مسافر یا نمی داند که حاضر بوده یا مسافر که می شود شش صورت. در صورت اولی، آنجا که حاضر

است، خواه مبدأش صبح باشد یا ظهر، می گوید باید چهار نماز بخواند، اما اگر حاضر نباشد، بلکه مسافر باشد، ولی نمی داند که مبدأش صبح است یا ظهر؟ باید سه نماز بخواند. اما اگر نمی داند که حاضر بوده یا مسافر؟ فرق نمی کند که مبدأش صبح باشد یا ظهر، باید پنج نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود. شما باید خودتان محاسبه کنید که چگونه می شود که با این وضع ترتیب به دست بیاید، آن ترتیبی که از نظر ما لازم نیست، مثلاً- بین صبح و ظهر ترتیب لازم نیست. ایشان که قائل به ترتیب است، باید این ترتیب حاصل بشود، فهو إما مسافر أو حاضر أو لا يعلم أنه مسافر أو حاضر و كل على قسمين: مبدأ فوت گاهی صبح است و گاهی ظهر، دو ضرب در سه، می شود شش تا. المسألة الثانية و العشرون: ۱: إذا علم أن عليه إثنين من الخمس- از پنج نماز، دو نماز از او فوت شده، اما این دو نماز از پنج نمازی است که برایش واجب است - مرددین فی الخمس من یوم- این دو نماز، از پنج نمازی است که بر گردنش واجب است، می فرماید اگر این آدم حاضر است و مبدأش هم صبح است- و جب علیه الإتيان بأربع صلوات، فیأتي بصبح إن كان أوّل یومه الصبح، ثم أربع ركعات مرّده بین الظهر و العصر، ثم مغرب. ثم أربع ركعات مرّده بین العصر و العشاء، چون اولی معلوم نیست که قطعاً عشا بوده ولذا مردد است که عشا بوده یا عصر، این چهارتا هم مردد است بین عصر و عشاء، احتمال می دهم آنی که از من فوت شده عصر است و عشاء، آن چهار رکعت عصر حساب می شود، این دیگری عشا. ۲: و إن كان أوّل یومه الظهر- مبدأ فوت ظهر است-، آتی بأربع ركعات مرّده بین الظهر و العصر و العشاء- چون احتمال می دهم که ظهر و عشاء از من فوت شده، احتمال می دهم که عصر و عشاء فوت شده، بعداً چه می کند؟ - ثم بالمغرب، ثم بأربع ركعات مرّده بین العصر و العشاء، ثم برکعتین للصبح. تا اینجا دو صورت را بیان کردیم و آن اینکه مبدأ فوت صبح است و این آدم مسافر نیست، بلکه حاضر است، آن موقع مبدأش یا صبح است یا ظهر، و در دو حالت این آدم حاضر است. ۳: و إن كان مسافراً، این هم دو حالت دارد: گاهی مبدأش صبح است. و گاهی مبدأش ظهر است. و إن كان مسافراً- این بر عکس است، چون آنجا چهار تا نماز می خواند، ولی در اینجا سه تا نماز می خواند، چرا؟ چون در اینجا ما چهار رکعتی نداریم، بلکه همه اش دو رکعتی است- یکفیه ثلاث صلوات رکعتان مرددتان بین الصبح و الظهر، بین الصبح و العصر، بین الظهر و العصر. سه تا نماز می خواند که مردد است بین صبح و ظهر، و هکذا مردد است بین ظهر و عصر و باز مردد است بین ظهر و عصر- و مغرب، ثم رکعتان مرددتان بین الظهر و العصر و العشاء، إن كان أوّل یومه الصبح. ۴: و إن كان (مسافر) أوّل یومه الظهر: تکون رکعتان الأولیان- آن دو رکعت اول- مردده بین الظهر و العصر و العشاء، و الآخرتان- آن دو رکعت دیگر که می خواند- مرددتان بین العصر و العشاء و الصبح. ۵: صورت پنجم و ششم همین دو صورت است، یعنی مبدأش یا صبح است یا ظهر، ولی در پنجمی و ششمی نمی داند که مسافر بوده یا حاضر، جاهل است و مبدأش صبح است. و إن لم يعلم أنه كان مسافراً أو حاضراً، آتی بخمس صلوات، فیأتي فی الفرض الأول، که صبح باشد- برکعتین مرددین بین الصبح و الظهر و العصر، ثم أربع ركعات مرّده- چون احتمال دارد این آدم حاضر باشد- بین الظهر و العصر، ثم المغرب، ثم رکعتین مرددین بین الظهر و العصر و العشاء، ثم أربع ركعات مرّده بین العصر و العشاء. ۶: و إن كان أوّل یومه الظهر، فیأتي رکعتین مرددین بین الظهر و العصر و العشاء، و أربع ركعات مرّده بین الظهر و العصر و العشاء، ثم المغرب، ثم رکعتین مرددین بین العصر و العشاء و الصبح، ثم أربع ركعات مرّده بین العصر و العشاء. من تا اینجا فقط متن عروه را خواندم، اما شرحش را الآن می خوانم و من در شرح ثابت کرده ام که در همه اینها ترتیب حاصل است. خلاصه ما تا اینجا تفهیم کردیم که چرا شش صورت است و این را هم تقریبی گفتیم که در اولی چهار نماز، در دومی چهار نماز، در سومی و چهارمی هم سه نماز، در پنجمی و ششمی هم پنج نماز. بررسی فرع اول الفرع الأول: إذا كان حاضراً (یک)، و علم أن عليه اثنین من الخمس (دو، مبدأ فوت هم صبح است)، من صلاه الصبح إلى صلاه العشاء، (برای حفظ ترتیب) فیکفی الاتیان بأربع

صلوات: الصبح، ثم رباعیه مردده بین الظهر العصر- این دو نماز-، ثم المغرب- این سه نماز-، ثم رباعیه مردده بین العصر و العشاء- این چهار نماز، چطور ترتیب حاصل می شود؟ چون باید دو رکعتی بخواند، چهار رکعتی بخواند، سه رکعتی بخواند و باز چهار رکعتی بخواند، در این صورت ترتیب حاصل می شود-، و بذلك يحصل الترتیب، و ذلك لأنَّ الفاتت لو كان هو الصبح و الظهر، أو الصبح و العصر، أو الصبح و المغرب، أو الصبح و العشاء، أو المغرب و العشاء فقد أتى بالجميع. پس اگر صبح بوده و ظهر، این آدم خوانده، اگر صبح بوده و عصر، باز هم خواند، اگر صبح بوده و مغرب، خواند، آن دو تا چهار رکعتی در وسط می شود احتیاط. پس اگر یک آدمی اول دو رکعت بخواند، بعداً چهار رکعت بخواند، سپس مغرب را بخواند، بعداً چهار رکعت بخواند، به تمام صور ترتیب حاصل شده است. ممکن است کسی بگوید باید ظهر و عصر کنار هم باشد؟ جوابش این است که آنهم حاصل است، از اولی چهار رکعت ظهر حساب می شود، چهار رکعت بعد از مغرب هم عصر حساب می شود. بقیه هنا صوره واحده و هی أن تكون الفاتتان هما الظهرین معاً، فيما أنه أتى برباعیه واحده فهی تنطبق علی الظهر، و تبقى العصر بذمته، فيما أنه أتى بالرباعیه بعد المغرب مردده بین العصر و العشاء فهی تنطبق علی العصر، و یکون ما بینهما صلاه احتیاطیه لتحصیل یقین براء ذمته. بررسی فرع دوم این است که این آدم حاضر است، ولی مبدأ فوت ظهر است، اینجا باید چهار نماز بخواند فرع الثانی: لو كان حاضراً ولكن بدأ یومه بالظهر وفاتته إثنان، فعليه أن یأتی بأربع رکعات مردده بین الظهر و العشاء، و ثلاث للمغرب، ثم یاربع رکعات مردده بین العصر و العشاء، ثم برکعتین للصبح. چون مبدأش ظهر است فلذا نماز صبح عقب می افتد. و لو أتى بهذه کیفیه لحصل العلم بالترتیب. و ذلك لأنه لو كان الفاتت هو الظهر و المغرب فقد أتى بهما- چون اول یک چهار رکعتی خواند و سپس مغرب را-، أو العصر و المغرب- باز ترتیب حاصل شد، چون اول یک چهار رکعت خواند و سپس مغرب را-، فقد أتى بهما، ولو كان هو المغرب و العشاء فقد اتى بهما، و ذلك لأنه بعد المغرب صلّى أربع رکعات مردده بین العصر و العشاء. ولو كان الفاتت هو الظهرین فقد أتى بهما لأنه صلّى أربع رکعات تحسب علی الظهر، و صلّى أربعاً بعد المغرب فهی تحسب علی العصر، ثم لو كان الفاتت إحدى هذه الصلوات الأربع مع الصبح فقد أتى بها مرتباً حیث إنه اعقب جميعها برکعتین هی الصبح، و بذلك یعلم أن کلمه العشاء الأولى زائده فی کلامه، لأنه یأتی بعد المغرب برباعیه مردده بین العصر و العشاء. بررسی فرع سوم تا اینجا دو فرع را خواندیم، یعنی این آدم حاضر است و مبدأ فوتش یا صبح است یا ظهر، اگر مبدأ فوتش صبح است، از صبح شروع می کند و اگر مبدأ فوتش ظهر است از ظهر شروع می کند. فرع سوم عین همان دو فرع قبلی است، منتها با این تفاوت که در اینجا این آدم مسافر است نه حاضر. یعنی مبدأ فوتش صبح است و یا ظهر، ولی این آدم مسافر است، در اینجا سه نماز کافی است الفرع الثالث: هو نفس الفرع الأول غیر أنه كان فيه حاضراً و فی هذا الفرع مسافراً. فیکفی فيه ثلاث صلوات: رکعتان مرددتان بین الصبح و الظهر و العصر، ثم مغرب، ثم رکعتان مرددتان بین الظهر و العصر و العشاء فلو عمل بهذه کیفیه فقد احرز الترتیب. بیانه: المفروض أن أول یومه الصبح، فإذا صلّى رکعتین و بعدهما ثلاث رکعات و رکعتین- اول دو رکعت بخواند، بعداً سه رکعت بخواند و بعداً دو رکعت، ترتیب حاصل است- فلو كان الفاتت هو الصبح و المغرب، فقد أتى بهما، ولو كان الفاتت هو الظهر و المغرب، فقد أتى بهما، أو العصر و المغرب فقد أتى بهما، ولو كان الفاتت هو المغرب و العشاء، فقد أتى بهما لأنه صلّى رکعتین بعد المغرب مردده بین الظهر و العصر و العشاء، ولو كان الفاتت هو الظهرین فالرکعتان الأولى للظهر و الرکعتان التی بعد المغرب هی للعصر... بررسی فرع چهارم فرع چهارم، عین همان فرع دوم است، ولی طرف در اینجا مسافر است نه حاضر، منتها مبدأ روزش ظهر است نه صبح، یعنی آن پنج نمازی که می داند از او فوت شده، از صبح به آن طرف است، صبح طرف علم اجمالی نیست، بلکه طرف علم اجمالی از ظهر به بعد است. الفرع الرابع: و هذا الفرع نفس الفرع الثانی غیر أنه كان هناك حاضراً و فی المقام مسافراً، فإذا كان

اَوَّل يومه الظهر، يصلِّي ركعتين مردّده بين الظهر و العصر و العشاء، ثمّ يأتي بالمغرب، ثمّ بركعتين مرددتين بين العصر و العشاء و الصبح. فلو عمل بهذا النحو فقد حافظ على الترتيب، لأنّه يجب عليه أربع صلوات ثنائيه و واحده ثلاثيه. اين آدم چون مسافر است، فلذا ييش از دو نماز بر گردنش واجب نيست، يا دو ركعتي و يا سه ركعتي،- و قد فات من الجميع اثنتان مردده بينهما. فإذا كان الفاتت منه هو الظهر و المغرب، أو العصر و المغرب فقد أتى بهما، ولو كان الفاتت هو المغرب و العشاء، فقد أتى بهما لأنّه صلَّى بعد المغرب ثنائيه، ولو كان الفاتت هو المغرب و العشاء، فقد أتى بهما لأنّه صلَّى بعد المغرب ركعتين مردده بين العصر و العشاء و الصبح. ولو كان الفاتت هو العشاء و الصبح فالثنائيه الأولى هي للعشاء و الثنائيه الثانيه تنطبق على الصبح. ولو كان الفاتت أحد الظهرين و الصبح فقد حصل الترتيب، ولو كان الفاتت الظهران فالثنائيه الأولى هي الظهر و الثنائيه الثانيه تنطبق على العصر. بررسی فرغ پنجم فرغ خامس با فرغ سادس در حقيقت در اول مبدأ روزش صبح است، اما در دومی مبدأ روزش ظهر است، در اولی نمی داند که مسافر است يا حاضر، در دومی هم نمی داند که مسافر است يا حاضر؟ پنجم و ششم در جایی است که جاهل به موضوع است، غايه ما في الباب گاهی مبدأ روزش ظهر است و گاهی مبدأ روزش صبح است، مثلاً جاهل به موضوع است، يعني نمی داند موقعی که نماز از من فوت شد، مسافر بودم يا حاضر؟ اما مبدأ روز من صبح است، در اینجا باید پنج نماز بخوانم، چطور؟ به جهت اینکه اگر مسافر باشد، ترتيب حاصل بشود و اگر حاضر هم باشد، ترتيب حاصل بشود ولذا آمار در اینجا بالا- می رود، در سومی و چهارمی به سه تا نماز قناعت کردیم، در اولی و دومی به چهار تا، ولی در پنجمی و ششمی حتماً باید پنج نماز بخواند که اگر مسافر باشد، ترتيب حاصل بشود و اگر حاضر هم باشد، باز هم ترتيب حاصل بشود. الفرغ الخامس: لو فاتته اثنتان من الصلوات الخمس، ولم يعلم أو أنه كان مسافراً أم حاضراً، و كان اَوَّل يومه هو الصبح، فلاجل قضاء مافاتة على الترتيب، عليه أن يأتي بالصلوات التاليه: ۱: يأتي بثنائيه مردّده بين الصبح و الظهر و العصر. ۲: يأتي برباعيه مردده بين الظهر و العصر. دو ركعتي قابل انطباق بر صبح است، ولی چهار ركعتي قابل انطباق بر صبح نيست. ۳: ثمّ يأتي بالمغرب. ۴: ثمّ يأتي بثنائيه مردّده بين الظهر و العصر و العشاء. ۵: ثمّ يأتي برباعيه مردده بين العصر و العشاء. و بذلك يكون قد أدّى ما فاتة، و فرغت ذمته، محافظاً على الترتيب. لو فرضنا أنه كان حاضراً- اين آدم از دو حالت خارج نيست، اگر حاضر بوده، با خواندن پنج نماز كاملاً ترتيب حاصل می شود و چیزی هم زياد شده - و كان الفاتت هو الصبح و الظهر- دو ركعتي و چهار ركعتي كافي است،- أو الصبح و العصر- باز دو ركعتي و چهار ركعتي كافي است،- أو الصبح و المغرب- دو ركعتي است، چهار ركعتي لغو می شود، بعداً سه ركعتي خوانده،- أو الصبح و العشاء- چون بعد از مغرب يك چهار ركعتي خوانده است- فقد أتى بهما. چرا؟ چون اين آدم اول يك دو ركعتي خواند و سپس يك چهار ركعتي. و لو كان الفاتت هو الظهر و العصر، فقد أتى بالعصر برباعيه مردّده بين العصر و العشاء، و كانت صلاه المغرب بينهما زائده. ظهر را هم که قبلاً خوانده است. و لو كانت الفاتت هو الظهر و المغرب فقد أتى بهما- چرا؟ چون يك دو ركعتي خواند و يك چهار ركعتي، اگر ظهر و مغرب باشد، چهار ركعت قبلاً خوانده، سه ركعت هم بعداً،- و لو كان الفاتت هو العصر و المغرب فقد أتى بهما- چرا؟ چون چهار ركعت قبلاً خواند، بعد از مغرب هم چهار ركعت خواند،- و كذلك لو كان الفاتت هو العصر و العشاء. و لو كان الفاتت هو المغرب و العشاء فقد أتى بهما. عين اين مسئله در فرغ ششم نیز می آيد، فرغ ششم اين است که مبدأ روزش ظهر است، باید پنج تا نماز بخواند، على كلّ تقدير ترتيب حاصل می شود. چطور؟ اول يك دو ركعتي و يك چهار ركعتي می خواند، چون اگر ظهر باشد و اين آدم هم مسافر باشد، يك دو ركعتي خوانده، اگر حاضر هم باشد باز يك چهار ركعتي هم خوانده، بعداً مغرب را می خواند، بعداً يك دو ركعت می خواند و يك چهار ركعت، که اگر مسافر باشد، عشا را دو ركعتي خوانده و اگر حاضر باشد، چهار ركعتي خوانده است، بعداً هم دو ركعت نماز صبح می خواند. بنابراین، تمام اين زحماتی که صاحب عروه

کشیده، روی یک اساسی که ما آن را قبول نکردیم تا ترتیب لازم باشد. مسئله بیست و سوم تا حال عرض ما این بود که دو رکعت از دو نماز از او فوت شده، ولی الآن می خواهد فرض کند که از این آدم سه نماز فوت شده، عین همین شش صورت در اینجا هم می آید، سه نماز از پنج نماز فوت شده، فلذا عین این شش صورت در اینجا می آید. مثلاً: مبدأ روزش یا صبح است یا ظهر، باز هم در اولی گاهی مسافر است و گاهی حاضر، در دومی هم گاهی حاضر است و گاهی مسافر. ثمّ گاهی جهل به موضوع است، مبدأش یا ظهر است صبح، چون ما مسئله اول را شرح کردیم، دومی را شرح نکردیم، بلکه آن را به ذکاوت شما واگذار نمودیم.

ص: ۱۰۳

آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ مسئله بیست و سوم عین مسئله بیست و دوم است، البته با این تفاوت که در مسئله بیست و دوم، دو نماز از او فوت شده، اما در این مسئله سه نماز از او فوت شده، به نحوی که به دو نماز گفتیم، به همان نحو هم در سه نماز خواهیم گفت، ولذا در جلسه گذشته عرض کردیم که آقایان مسئله بیست و سوم را خودشان مطالعه کنند، چرا؟ چون راه و روش با مسئله بیست و دوم یکی است. المسأله الرابعه و العشرون: إذا علم أنّ علیہ أربعاً من الخمس وجب علیہ الإتيان بالخمس علی الترتیب و إن كان مسافراً فكذلك قصرأ و إن لم يدر أنّه كان مسافراً أو حاضرأ أتى بثمان صلوات مثل ما إذا علم أنّ علیہ خمساً و لم يدر أنّه كان حاضرأ أو مسافراً. باید توجه داشت که مرحوم سید روی مبنای خودش این مسائل را مطرح کرده، چون مبنای ایشان این است که ترتیب در غیر صلوات مترتبه هم لازم است، حتی بین صبح و ظهر ترتیب لازم است. مثال مثلاً، من می دانم که چهار نماز از من فوت شده، اما اولش را نمی دانم، یعنی نمی دانم که اولین صلوات از این چهار صلوات کدام است، آیا صلوات صبح است، یا ظهر است یا عصر و مغرب است یا عشاء؟ خلاصه اولش را نمی دانم، من یقین دارم که چهار نماز از من فوت شده، ولی نمی دانم که اولش کدام است؟ در اینجا سه حالت دارد: الف: گاهی یقین دارم که چهار نماز از من فوت شده و ابتدا را نمی دانم، ولی من حاضر بودم. ب: چهار نماز از من فوت شده، اولش را نمی دانم، ولی من مسافر بودم. ج: چهار نماز از من فوت شده، اولش را نمی دانم، ولی من مسافر بودم. د: بنابر اولی، پنج نماز می خواند، بنا بر دومی باز هم پنج نماز می خواند، اما بنا بر سومی هشت تا نماز می خواند تا ترتیب حاصل بشود. اما بنا بر اولی، چهار نماز از من فوت شده، اولش را نمی دانم، من اگر پنج نماز بخوانم، ترتیب حاصل است. چطور؟ از صبح شروع می کنم تا عشاء، اگر اول صبح بوده، در بقیه ترتیب حاصل شده، اگر اول ظهر بوده، باز در بقیه ترتیب حاصل شده است. پس چنانچه این آدم حاضر باشد اگر پنج بخواند، ترتیب حاصل می شود. اما اگر مسافر باشد، پنج تا نماز می خواند، منتها قصرأ، یعنی ظهر، عصر و عشاء را قصرأ می خواند. اما اگر این آدم نداند که حاضر بوده یا مسافر؟ در این فرض باید هشت نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود. إذا علم أنّ علیہ أربعاً من الخمس، وجب علیہ الاتيان بالخمس علی الترتیب لحصوله عندئذٍ، غایه الأمر أنّه تكون إحدى الصلوات شيئاً غیر واجب. - پنج تا نماز می خواند، اما یکی از آنها زائد است - و إن كان مسافراً فكذلك - یعنی پنج تا نماز می خواند - قصرأ لحصول الترتیب حیثئذٍ. و إن لم يدر أنّه كان مسافراً أو

حاضرأ فبما أن الظهر و العصر و العشاء مردده بين الرباعيه و الثنائيه - باید سه نماز را دوبار بخواند، مثلاً نماز ظهر را هم اربعاً بخواند و هم قصرأ، هكذا نماز عصر و عشاء را، سه نماز اضافه می شود، چرا؟ به جهت اینکه مردد است که آیا حاضر بوده یا مسافر؟ -، یضیف علی الخمس ثلاث صلوات أخرى قصرأ، فیحصل الترتیب و البراءه الیقینیه، و ذلك بتکریر الرباعیه بالتمام و القصر و یكون عدد الصلوات ثمانیه. پس اگر چهار نماز از من فوت شده، حاضر باید پنج نماز بخواند، مسافر نیز باید پنج نماز بخواند. اما کسی که مردد بین مسافر و حاضر است، باید هشت نماز بخواند. عیناً مثل همان ترتیبی که در مسئله ی پیش گفتیم. إذا علم أن علیه خمس صلوات مرتبه ، و لا یعلم أن أولها أيه صلاه من خمس - تا کنون بحث در این بود که از این آدم چهار نماز فوت شده، ولی اینجا پنج نماز از او فوت شده است، در اینجا باید این آدم نه تا نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود. چطور؟ - أتی بتسع صلوات علی الترتیب التالی: ۱: ای یصلی: صباحاً، و ظهراً، و عصرأ، و مغرباً، و عشاء. ۲: ثم یصلی مره أخرى: صباحاً، و ظهراً، و عصرأ، و مغرباً. عشا را دیگر نمی خواند. چرا؟ چون اگر آنی که اول فوت شده صبح است، یعنی مبدأ روز فوت صبح است، همان پنج تای اول کافی است، یعنی صبح، ظهر، عصر، مغرب و عشاء. اما اگر آنی که از او فوت شده، مبدأش ظهر است، صبح می شود لغو. آن موقع ظهر است، عصر، مغرب، عشاء و صبح، از دومی صبح اضافه می شود. اما اگر مبدأ فوت عصر باشد، دو تای قبلی لغو می شود، می ماند عصر، مغرب، عشاء، صبح و ظهر، دیگر عصر لغو می شود. اگر آنی که از او فوت شده، مغرب باشد، مغرب است، عشاء، صبح است ظهر است و عصر، دیگر مغرب لغو می شود. متن عروه در متن عروه یک عبارت است که باید حل بشود و آن این است: و لا فرق بین أن یبدأ بأی من الخمس شاء، إلا أنه یجب علیه الترتیب - علی حسب الصلوات الخمس - إلى آخر العدد. و المیزان: أن یأتی بخمس و لا یحسب منها إلا واحده، فلو كان علیه أيام أو أشهر أو سنه و لا یدری أول ما فات، إذا أتی بخمس و لم یحسب أربعاً منها، یتیقن أنه بدأ بأول ما فات. می فرماید باید تکرارش به گونه ای باشد که به تمام محتملات، اول را شروع کرده باشد، اگر صبح اول بوده، حساب کند، اگر ظهر اول بوده، حساب کند و هكذا. خلاصه اگر این آدم نه تا نماز بخواند، قطعاً یکی از آنها اول است، بقیه حساب می شود، حتی اگر اولش عشاء باشد، قبلی ها لغو می شود، بعدی ها حساب می شود. حال اگر این آدم می داند که شش تا نماز از او فوت شده، در اینجا باید چند تا نماز بخواند؟ ده تا نماز بخواند، یعنی هر چه عدد برود بالا، از این طرف هم عدد می رود بالا. خلاصه ما تا اینجا دو مسئله را خواندیم، مسئله اول این بود که اگر چهار نماز از او فوت شده، باید پنج تا نماز بخواند. اگر نمی داند که مسافر است یا حاضر؟ باید هشت تا نماز بخواند. اما اگر از این آدم پنج نماز فوت شده، باید نه تا نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود و هكذا. دیدگاه مراجع معاصر ولی مراجع فعلی به این فتوا نمی دهند، یعنی ترتیب را در صلوات غیر مترتبه لازم نمی دانند، چون غالباً مایه عسر و حرج است برای افراد. مسئله ی بیست و ششم حال اگر کسی چندین سال است که گاهی نماز خوانده و گاهی نماز نخوانده، الآن می خواهد نماز ها را قضا کند، ولی نمی داند که چه مقدار نماز از او فوت شده است، در اینجا چه باید کرد؟ اقوال مسئله در اینجا چند قول است: قول اول آن مقداری که مظنون است، آن مقدار را بخواند، مثلاً ظن دارد که دو سال مجموعاً نماز نخوانده، چون گاهی خوانده و گاهی نخوانده و لذا اگر مجموعاً حساب کنیم در حقیقت دو سال می شود که نماز نخوانده، ظنش این است که دو سال نخوانده، قول اول این است که به مقدار ظن خودش قضا کند. دلیل قول اول ولی من دلیلی برای این قول پیدا نکردم در حالی که مرحوم مدارک می فرماید این قول، قول معتبر است و می گوید دلیلش این روایات است فلذا باید دقت کنیم که این روایات دلالت دارد یا نه؟ روایت اسماعیل بن جابر ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن مرزم قال سأل إسماعیل بن جابر أباعبدالله (علیه السلام) فقال: أصلحك الله إن علی نوافل کثیره، فكیف أصنع؟ فقال: «اقضها، فقال له: إنَّها أكثر من ذلك، قال: اقضها قلت (قال

لا أحصيها، قال توخّ - یعنی کوشش کن، توخّ به معنای کوشش کردن است - و رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب و رواه الصدوق في (العلل) عن أبيه عن علي بن إبراهيم مثله. (۱) آیا از کلمه ی «توخّ» استفاده که ظن کافی است، یعنی به مقداری که ظن به فوت داری کافی است یا ظن کافی نیست بلکه باید علم پیدا کنی؟ آیا توخّ به مقدار ظن یا توخّ به مقدار قطع؟ یعنی به مقدار ظن به فوت، «توخّ» یا به مقدار قطع به فوت «توخّ». خلاصه این عبارت مجمل است، فقط می گوید فعالیت و کوشش کن، اما اینکه چه مقدار کوشش لازم است، از این جهت ساکت است. روایت دیگر از اسماعیل بن جابر ۲: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن يحيى، عن معاوية بن حكيم، عن علي بن الحسن بن رباط، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته، عن الصلاة تجتمع على قال: «تحرّ واقضها» (۲). کلمه ی «تحرّ» نیز به معنای کوشش کردن است، گاهی می گویند: «توخّ»، گاهی می گویند: «تحرّ». این روایت هم مجمل است، چون نمی گوید تا چه حد کوشش کن، آیا تا حدی که ظن به فراغ ذمه پیدا کنی یا اینکه یقین به فراغ ذمه پیدا نمایی؟ روایت علی بن جعفر ۳: عبدالله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل نسي ما عليه من النافلة و هو يريد أن يقضى، كيف يقضى؟ قال: «يقضى حتى يري أنه قد زاد على ما يري عليه و أتم» (۳) این روایت دلالت بر قول اول نمی کند، بلکه دلالت بر تحصیل برائت یقینیه می کند که احتیاط است، یعنی با قول به احتیاط موافق است. ۴: و قد تقدّم حديث عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها، كيف يصنع؟ (يصلى) قال: «فليصل حتى لا يدرى كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك». (۴) اگر این باشد، این دلالت بر این قول نمی کند، چون این روایت می گوید تحصیل یقین کن، یعنی آنقدر باید نماز نافله بخوانی تا بدانی آنچه از تو فوت شده بیاوری، شاید این آدم دو برابر فائده بخواند تا یقین پیدا کند. بنابراین، صاحب مدارک با این روایات استدلال کرده و عجیب این است که آیه الله خوئی هم به این روایت اشاره کرده و حال آنکه روایات این باب اصلاً ناظر به این قول نیست، یعنی این روایات نمی گویند که ظن به برائت کافی است، بلکه این روایات یا مجمل است یا دلیل بر تحصیل علم است که در حقیقت قول به احتیاط است. قول دوم قول دوم، قول صاحب حدائق است، مرحوم صاحب حدائق می فرماید: «الأحوط التكرار بمقدار ما يحصل معه العلم بالفراغ» و هذا هو خيره صاحب الحدائق حيث قال: و التحقيق أن يقال أنه لما كانت المسألة غير منصوصه فالواجب فيها العمل بالاحتياط كما أشرنا إليه في غير موضع مما تقدم، و وجه أنه لا ريب أن الذمّه مشغوله بالفريضه بيقين و لا تبرأ إلّا بيقين الأداء من جميع ذلك و حيث كانت الفريضه في هذه الصوره المفروضه غير معلومه المقدار لكثرتها فيقين البرائه لا- يحصل إلّا بالقضاء بما يقابل الكثره الفائته، فإن كان الفائت قد بلغ في الكثره إلى حدّ لا يدرى ما قدره، فينبغي أن يكون القضاء كذلك» (۵). قول اول اکتفا به ظن کرد، قول دوم نقطه مقابل است و آن اینکه باید علم به برائت پیدا کنی، ضمناً آن روایات هم تازه اگر دلیل بر کفایت ظن باشد در نوافل است، فلذا دلیل بر فرائض نمی شود. نوافل حسابش از فرائض جداست، چون ممکن است شرع مقدس در نوافل به ادنی چیز قانع باشد، این دلیل نمی شود که در فرائض هم به ظن اکتفا کنیم. خلاصه این روایات اولاً دلالت ندارند و اگر هم دلالت داشته باشند، دلالت بر قول دوم دارند نه بر قول اول. ثانیاً، بر فرض دلالت، مربوط به نوافل هستند و این چه ربطی به فرائض دارد؟! قول دوم قول صاحب حدائق است، ایشان می فرماید اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، جناب عالی یقین داری که مقداری از نماز از شما فوت شده، این علم اجمالی گریبانگیر شماست تا جواب قطعی بدهی، یعنی باید آنقدر نماز بخوانی تا یقین کنی که آنچه فوت شده خواندی. البته این استدلال، استدلال صاحب حدائق است، صاحب حدائق اخباری است فلذا از اصول خبری ندارد، و حال آنکه جواب این استدلال روشن است. چطور؟ چون این علم اجمالی منحلّ إلى علم یقینی و شک

بدوی، این آدم که بیست و چهار سالش است و مدتی را نماز نخوانده، این یک پایه یقینی دارد، یقین دارد که یک سال (مثلاً) قطعاً نخوانده هر چند به صورت متفرق، نسبت به بقیه شک دارد، علم اجمالی در اینجا منحل می شود إلى علم تفصیلی و شک بدوی، آن مقدار که علم دارد قضا می کند، نسبت به مشکوک هم براءت جاری می کند «رفع عن أمتی ما لا یعلمون» الناس فی سعه ما لا یعلمون. ما در عین حالی که ادله احتیاط را داریم، در کنارش ادله براءت را هم داریم. بنابراین، قول دوم که قول به احتیاط است، چندان قول صحیحی نیست.

ص: ۱۰۴

هر گاه انسان نداند که چه مقدار نماز از او فوت شده، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هر گاه انسان نداند که چه مقدار نماز از او فوت شده، حکمش چیست؟ بحث در این بود اگر کسی می داند که مقداری نماز از او فوت شده ولی مقدار آن را نمی داند، در اینجا چه کند؟ اقوال در اینجا چند قول وجود دارد که به ترتیب بیان می گردد. قول اول باید به مقداری نماز بخواند که ظن به فراغ پیدا کند، یعنی علم به فراغ لازم نیست، بلکه ظن به فراغ هم کافی است. دلیل قول اول اینها با روایاتی استدلال کرده بودند و ما این روایات را خواندیم و معلوم شد که این روایات هرگز دلالت بر مدعای آنان ندارد، اگر این روایات دلالت هم داشته باشند، بر قول دوم دلالت می کنند بر قول اول، چون ظن به فراغ کافی نیست. قول دوم قول دوم این است که عمل به احتیاط کند، یعنی به قدری نماز بخواند تا یقین که آنچه از او فوت شده انجام داده است. مثال فرض کنید مرد است بین یکسال و دو سال، باید دو سال بخواند. یا مرد است بین سه و یا چهار سال، باید به مقدار چهار سال نماز بخواند و این قول را مرحوم محدث بحرانی انتخاب کرده است. دلیل قول دوم البته دلیلش هم احتیاط بود. جواب از دلیل قول دوم جواب این دلیل روشن است و آن اینکه احتیاط در جایی است که علم اجمالی به حالت خود باقی بماند، در حالی علم اجمالی در اینجا منحل است، من می دانم که یکسالش قطعی است، اما سال بعدیش شبهه بدویه است، قهراً مورد براءت است. این را هم خواندیم. پرسش آن روایات را چه کنیم خصوصاً روایت عبد الله بن سنان؟ پاسخ ناچاریم که آنها را حمل بر استحباب کنیم. چون در شبهات بدویه احتیاط مستحب است. تا اینجا سه قول را خواندیم، قبول اول ظن به براءت بود، قول دوم یقین به براءت، قول سوم قدر متیقن را می گیرد، نسبت به بقیه براءت جاری می کند. قول چهارم قول چهارم این است که می گویند فرق است که این آدم اگر مقدارش را می دانست، بعداً نسیان رخ داده، اینجا باید اکثر را بگیرد، فرض کنید که من می دانستم که یکسال است یا دو سال، ولی فراموش کردم فلذا الآن نمی دانم که آیا یکسال بود یا دو سال؟ اگر قبلاً اندازه و مقدارش متیقن بود، بعداً نسیان رخ داده، اینجا این آدم باید احتیاط کند. چرا؟ چون اشتغال یقینی، براءت یقینی می خواهد. اما اگر نسیانی رخ نداده، بلکه مدتی بی نماز بوده، الآن نمی داند که چه مقدار بی نماز بوده، آیا یکسال یا دو سال، آنچنان نبوده که قبلاً اندازه و مقدارش را می دانست، بعداً نسیان رخ بدهد، این گونه نیست، بلکه از همان اول نمی داند که یکسال یا دو سال. آنچنان نبود که قبلاً اندازه اش را می دانست، بعداً نسیان رخ بدهد، بلکه از اول نمی داند که یکسال یا دو سال؟ می گویند در اینجا قدر متیقن را بگیرد که همان یکسال باشد. جواب از تفصیل مذکور جواب این تفصیل چیست؟ اگر قبلاً می دانست و نسیان عارضش شده، می گویند واقع برای این آدم منجز

شده، یعنی قبل از نسیان واقع منجز شده و چون قبل از نسیان واقع منجز شده، اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد. بر خلاف آنجایی که از اول مردد است بین یکسال و دو سال، چون در آنجا واقع منجز نشده، از اول بین متیقن و مشکوک، نسبت به مشکوک براءت جاری می کنیم. پرسش پس چرا در اولی می گویند اکثر را بگیرد؟ پاسخ چون واقع منجز شده، یعنی قبل از نسیان واقع منجز شده، و جایی که واقع منجز شد، اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد. پس بحث در این است که مقداری نماز از یک نفر فوت شده، ولی نمی داند که یکسال است یا دو سال، شش ماه است یا یکسال؟ در اینجا سه قول بود، قول اول عمل به ظن می کند، قول دوم احتیاط می کند، قول علمای ما این است که قدر متیقن را می گیرد و نسبت به مشکوک براءت جاری می کند. قول چهارم فرق نهاده بین جایی که قبلاً می دانست که چه مقدار فوت شده و بعداً نسیان عارض شده، اینجا باید احتیاط کند. چرا؟ چون قبل از نسیان علم داشته، فلذا واقع منجز شده، چون واقع گریبانش را گرفته، فلذا باید حد اکثر را بگیرد. اما اگر از اول مردد است بین اقل و اکثر، علم پیشینی نبوده که نسیان عارض بشود، در اینجا همان قدر متیقن را می گیرد. فتاوی خاص مرحوم نائینی خدا رحمت کند مرحوم آقای نائینی را، ایشان یک فتاوی خاصی دارد و می گوید اگر من به یک نفر بدهکار باشم، ولی نمی دانم که ده تومان است یا صد تومان؟ می گوید اقل را بدهد. اما اگر بدانم که من به فلانی بدهکارم بما فی الدفتر، و دفتر هم الآن در اختیارم نیست، در اینجا باید اکثر را بدهد، چرا؟ چون علم به دفتر گردنگیرش کرد، این آدم باید یقین پیدا کند عمل بما فی الدفتر کرده است. در اینجا هم می گوید علم پیشین این آقا گردنگیر کرده، نسیان بعدی سبب نمی شود که تنجز قبلی از بین برود. یلاحظ علیه «یشترط فی تنجز علم الإجمالی بقاء العلم حدوداً و بقاء»، باید علم بقاء هم باشد، حدوداً کافی نیست، در باب استصحاب فرق بین استصحاب و شک ساری بیان گردید و گفته شد که در استصحاب یقین ما سبق محفوظ است، ولی در شک ساری یقین ما سبق محفوظ نیست مثلاً می دانستم که زید در روز جمعه عادل است، ولی نمی دانم که شنبه هم عادل است یا نه؟ استصحاب عدالت می کنم. یک موقع می دانم که زید در روز جمعه عادل است، ولی الآن شک دارم که آیا واقعاً روز جمعه عادل بوده یا من خیال می کردم که عادل است، به این می گویند شک ساری، شک ساری اثر ندارد، نام دیگر شک ساری، عبارت است از: «قاعده الیقین»، چرا شک ساری می گویند: چون این شک به یقین سابق سرایت می کند (الشک الذی سری إلى الیقین). آقایان در علم اجمالی می گویند یشرط فی العلم الإجمالی بقاء العلم حدوداً و بقاء. در اینجا حدوداً علم تفصیلی بوده، اما فعلاً که نسیان رخ داد، این علم منحل است تفصیلی که یکسال است و شک بدوی. خلاصه این تفصیل (که بعضی از شراح عروه داده اند) مبنای صحیحی ندارد، خصوصاً باید آقایان فرق بگذارند بین قاعده الیقین و بین استصحاب. یلاحظ علیه: أن النسیان الطارئ و إن كان لا یرفع التکلیف المعلوم حین العلم به، إلیما أنه یرفع العلم به ویجعله مشکوکاً، فیرتفع تنجزه لأنّ التّنجز منوط بالعلم حدوداً و بقاء، فإذا ارتفع العلم بطروء النسیان فقد ارتفع التّنجز فیکون الشک فی المقدار الواجب شکاً فی التکلیف الذی هو مجری البراءة» (۱) این جواب از آیه الله حکیم در مستمسک است. خلاصه بحث باید دانست که ما در باب قضای فوائت چهار مسئله داریم: الف: آیا در قضای «فوائت» ترتیب لازم است یا لازم نیست؟ ما در جواب عرض کردیم که گر مترتبتین باشند، ترتیب لازم است، اما گر مترتبتین نباشند مانند نماز صبح و ظهر. در قضا هم ترتیب لازم نیست. این را خواندیم. ب: المضایقه فی الفوائت، آیا اگر چیزی از من فوت شد، واجب است که من فوت شد، باید فوراً انجام بدهم یا من در انجام وظائف توسعه دارم. مثال فرض کنید نماز صبح از من فوت شده، آیا حتماً الآن باید بخوانم یا در مواسعه هستم و می توانم دو روز بعد بخوانم (به شرط اینکه به مسامحه نکشد)؟ این همان مسئله است که می گویند: الموساعه فی القضاء أو المضایقه فی القضاء. به بیان دیگر: آیا شرع مقدس در قضا دست ما را بسته و گفته همین که قضا شد، بدون درنگ و مکث باید فوراً قضا کنی؟ گروهی از علما قائل به موساعه هستند و گروهی هم قائل به

مضایقه می باشند. ج: لزوم ترتب الحاضره علی الفائته و عدمه، حاضره باید مترتب بر فائته باشد، یعنی اگر ظهر است و مؤذن می گوید: «الله أكبر»، حق نداری که حاضره را بخوانی، اول باید فائته را بخوانی و سپس حاضره را، مادامی که فائته در ذمه کسی است، حق ندارد که حاضره را بخواند مگر اینکه قضا بشود. پرسش ما الفرق بین المسئله الثانيه و المسئله الثالثه؟ مسئله ثانیه عبارت بود از مواسعه و مضایقه. می گوید باید همه کارها را رها کرد، به مقدار ضرورت نان خورد و بعداً قضا کرد، گروهی می گویند مواسعه. ما الفرق بین مسئله دوم و بین مسئله سوم که عبارت است از ترتب الحاضره علی الفائته، یعنی اول باید فائته را بخوانی و سپس باید نماز واجب حاضره را بخوانی، این دو مسئله فرقی چیست؟ پاسخ مسئله دوم، وجوبش وجوب تکلیفی است، کار به وجوب شرعی ندارد، آیا اگر کسی نماز قضا گردش بود، حق دارد به کار دیگر مشغول بشود یا نه؟ فرض کنید ساعت ده صبح است، من حق دارم مشغول مباحثه بشوم در حالی نماز قضا بر گردنم است؟ این بحث وجوب تکلیفی است، یعنی آیا واجب است قضا را بر همه چیز مقدم کنم یا واجب نیست؟ در حالی که مسئله دوم وجوب تکلیفی نیست، بلکه وجوب شرطی است، آیا نماز حاضره شرطش این است که قبلاً فائته را بخوانی، بعد حاضره را و الا اگر فائته را نخوانی، حاضره صحیح نیست؟ پس بحث در دومی، بحث در حکم تکلیفی است و حال آنکه در سومی، بحث، بحث شرطی است که شرط صحت حاضره این است که اول فائته را خوانده باشی. دیدگاه مرحوم آیه الله الحاج سید احمد زنجانی حتی بعضی از علما مانند مرحوم حاج سید احمد زنجانی می فرمود احتیاط این است که اگر حتی یک نماز بر گردن انسان است، آن یک نماز را بر حاضره مقدم کند، فلذا نباید دومی را با سومی یکی بگیریم، در دومی، بحث ما بحث تکلیفی است، حتی در ساعت ده هم مطرح است و حال آنکه سومی بحث شرطی است، یعنی در ساعت ده مطرح نیست، سومی وقتی مطرح است که مؤذن بگوید: «الله أكبر» آن وقت این بحث است که آیا حاضره را می توانم بخوانم یا اینکه اول باید فائته را بخوانم؟ بلی، اگر اذان مؤذن شد، هر دو مسئله ممکن است مطرح باشد، هم مسئله مواسعه و مضایقه که واجب تکلیفی است که اولاً قضا را بخوانی و هم مسئله دومی مطرح است آیا شرط صحت حاضره، انجام فائته است یا نه؟ پس دو مسئله از دو نظر فرق کرد، اولی بحث تکلیف است، دومی بحث شرط است، ثانیاً، دومی مکانش در جایی است هنوز حاضره نیست چون ساعت ده صبح است، اما دومی و سومی جا ندارد، بلی، اگر اذان گفتند، ممکن است هر دو مسئله می تواند مطرح باشد که آیا وجوب تکلیفی است یا نه، وجوب شرطی است یا نه؟ پس تا کنون سه مسئله را گفتیم: الف: آیا بین فوائت ترتیب لازم است یا نه؟ ب: آیا تقدیم فائته بر تمام اعمال از قبیل خوردن، نوشیدن و...، وجوب تکلیفی دارد یا وجوب تکلیفی ندارد، مادامی که نماز قضا بر گردن کسی است، حق مباحث، خواندن قرآن و امثالش را نداری (مگر به اندازه ضروریات) فقط باید قضای فائته را بخوانی، در سومی بحث، بحث شرط است، یعنی اگر مؤذن اذان گفت، آیا حاضره را می توانم بخوانم، یا قبلاً باید فائته را بخوانم؟ عرض کردم که دومی و سومی فرق دارند، دومی در ساعت ده صبح موضوع دارد، اما سومی موضوع ندارد، بلی، بعد از اذان هر دو موضوع دارد. المسأله الرابعه: التطوع وقت الفریضه. آیا صحیح است که انسان در وقت وجوب نماز تطوع کند؟ مراد از تطوع نوافل مرتبه نیست، چون نوافل مرتبه اشکال ندارد، آیا انسان می تواند موقع نماز واجب، نماز مستحبی بخواند یا نه؟ البته نوافل یومیه منصوص است، غیر از نوافل یومیه آیا جایز است یا نه؟ روایت داریم که لا تطوع فی وقت الفریضه. المسأله الثانيه: فی المواسعه و المضایقه. بیان صاحب جواهر مرحوم صاحب جواهر در اینجا یک عبارتی دارد که باید بخوانیم اقول: إنّ صاحب الجواهر وصف هذه المسأله بقوله: بأنّها المعرکه العظمی بین الأصحاب، الّتی اختلفت فیها أقوالهم، و تشتت فیها آراؤهم، حتی أن بعضهم کالسید ضیاء الدین بن الفاجر و الشیخ نجیب الدین یحیی بن سعید أفتی به مدّه ثم رجع عنه إلی عدمه آخری علی ما حکاه فی غایه المرام، و ما ذاک إلا لکون المسأله من المعضلات. (۲) و أما الأقوال فقد ذکر العلامه فی مختلف الشیعه أقوالاً

ثلاثه ، غير أن صاحب الجواهر بسط الكلام في الأقوال ، وإليك عصاره ما ذكره من الأقوال: الأول: الموسعه: و وصفه بقوله: هو المشهور بين المتأخرين نقلاً و تحصيلاً هم اجماع محصل و هم اجماع منقول- بل في الذخيره أنه مشهور بين المتقدمين أيضاً، و نسبه العلامة الطباطبائي (بحر العلوم) في مصايحه إلى أكثر الأصحاب على الاطلاق كنسبته إلى المشهور كذلك في شرح العوالي، بل في المصايح- مال بحر العلوم- أيضاً أن هذا القول مشهور بين أصحابنا ظاهر فاش في كل طبقه من طبقات فقهاؤنا المتقدمين منهم و المتأخرين ، و هو كذلك يشهد له التبع لكلمات الأصحاب و جاده و حكايه- اگر خود مان گشتيم و جستيم، به آن می گویند: و جاده، اگر دیگری نقل کرد، به آن می گویند: حکایت،- في الرسائل الموضوعه في هذا الباب كرساله المولى المتبحر السيد العماد أستاذى السيد محمد جواد (صاحب مفتاح الكرامه) و الفاضل المحقق المتبحر ملا أسد الله (تستري) و غيرهما من كتب الأساطين المعتمدين كالمختلف و كشف الرموز و غايه المراد و الذخيره و مصايح علامه الطباطبائي و نحوها. ثم أتى بأسماء ٣٥ فقيهاً من المتقدمين و المتأخرين القائلين بالموسعه، كما أوردتها باسماء عده من المشايخ ممن عاصره أو قارب عصره الذين قالوا بالموسعه. (٣) اين يك قول بود كه بيان گردید، ساير اقوال را در جلسه آینده بررسی می كنيم.

ص: ١٠٥

آيا در قضاى نماز فوريت واجب است يا نه ؟ كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آيا در قضاى نماز فوريت واجب است يا نه ؟ سخن در اين است كه اگر كسى نماز قضا بر گردنش باشد، آيا فوريت دارد به معنای مضايقه كه بايد فوراً به قضاى نماز پردازد (و فقط به اندازه ضرورت حق خوردن و آشامیدن را دارد) يا موسعه دارد و بهتر است قضا كند، اگر عقب بيندازد مشكلى نيست، و در حقيقت بحث ما در وجوب نفسى و عدم وجوب نفسى است. اقوال مسئله در اينجا هفت تا قول داريم، هر چند مرحوم علامه در مختلف كمتر نقل کرده، اما نسبت به اقوال متأخرين هفت تا قول داريم. قول اول قول اول، قول به موسعه است كه مرحوم جواهر هم سنگيني را روى آن انداخته و از سى نفر فقهاى پيشين (قدما) نام می برد كه قائل به موسعه هستند غير از معاصرین و من قارب عصرهم. قول دوم الثانى: المضايقه. قول دوم، قول به مضايقه است، كه جماعتى از متقدمين آن را قائل شده اند و قد سَمَّاهم فى الجواهر بالقديمين (مراد از قديمين، ابن جنيد و ابن أبى عقيل) و الشيخين (شيخ طوسى و مفيد) و السيدين (سيد مرتضى و ابن زهره) و القاضى (ابن بزّاج) و الحلّى (ابن ادریس) و الآبى (فاضل آبى كه در حقيقت شارح نافع است) و الشيخ ورام و بعض المحدثين. (١) و بعض علمائنا المعاصرین. (٢) صاحب حدائق نقل کرده كه اين بزرگوران قائل به مضايقه هستند. قول سوم الثالث: التفصيل بين المتحدّه و عدمها، ففى الأولى يقدم الفائت و فى الثانیه له الخيار. (٣) قول سوم روى وحدت و عدم وحدت تكيه می كند، يعنى اگر يك نماز است، در اينجا مضايقه است، اين آدم نبايد دست به كارى بزند، بلكه فوراً همان يك نماز را بخواند. اما اگر بيش از يك نماز است، در آنجا موسعه است، ايشان بر وحده الفائت و تعدد الفوائت تكيه می كند. اگر وحدت باشد مضايقه است و اگر تعدد باشد، موسعه است. قول چهارم الرابع: ما للعلماء فى المختلف من وجوب تقديم الفائت إن ذكرها فى يوم الفوات، و استحباب تقديمها إن لم يذكرها فيه، متحدّه كانت أو متعدده. (٤) قول چهارم می گوید اگر همان روز فوت يادش آمد كه نماز را ترك کرده، مضايقه

است، می خواهد یکی باشد یا متعدد. اما اگر در غیر روز فوت بخاطرش آمد، در این صورت بین وحدت و کثرت فرق نمی کند. بنابراین، قول سوم تکیه کرده بود روی وحدت و کثرت، اما قول چهارم تکیه می کند روی روز تذکر، یعنی اگر روز تذکر با یوم الفوت یکی است، در اینجا مضایقه است، اما اگر روز تذکر غیر از یوم الفوت است، مواسعه است، دیگر وحدت و کثرت فرق نمی کند. قول پنجم الخامس: ما عن ابن ابي جمهور في المسائل الجامعه: من وجوب الترتيب في الفائته الواحده يوم الذکر دون غيرها. این قول می گوید اگر یکی باشد و همان روز فوت هم یادش بیاید، یعنی یوم التذکر همان یوم الفوت باشد، اینجا مضایقه است و در غیر این مواسعه می باشد. قول ششم السادس: ما يظهر من ابن حمزه من الفرق بين الفائته نسياناً و عمداً، فتضيق في الأولى دون الثانية. (۵) قول ششم مال ابن حمزه است، ایشان می گوید اگر ناسی باشد مضایقه است، اما اگر عمداً ترک کرده مواسعه است. قول هفتم السابع: ما يظهر من الديلمى في التفصيل بين المعين عدده من الفائت و مجهوله، فيتضيق الأول دون الثاني. (۶) قول هفتم می گوید اگر آنچه که فوت شده معین است، در آنجا مضایقه است و اگر معین نیست، در آنجا مواسعه است. پس این مسئله دارای هفت قول است و روایات هم در این زمینه زیاد داریم. مرحوم آیه الله خوئی اول مضایقه را جلو انداخته و حال آنکه ما خیال می کنیم عکس است، یعنی اول باید مواسعه را بیاوریم که مشهور است و بعداً اقوال دیگر را. ادله قائلین به مواسعه ولی قبل از آنکه ادله اجتهادیه را بحث کنیم، باید سراغ قاعده اولیه برویم و بینیم منهای ادله اجتهادیه، مقتضای اصل و قاعده اولیه چیست. چرا سراغ قاعده اولیه می رویم؟ چون اگر در ادله اجتهادیه به جای رسیدیم «فهو المطلوب»، اما اگر دست ما از ادله اجتهادیه کوتاه شد، اقلأ یک تکیه گاهی داشته باشیم تا به آن تکیه کنیم فلذا قبل از آنکه ادله مضایقه یا مواسعه را بخوانیم، نخست سراغ مقتضای قاعده اولیه می رویم. دیدگاه استاد سبحانی از نظر ما در اینجا اصل عملی برائت است، چرا؟ چون شک داریم آیا علاوه بر وجوب قضا، فوریت هم دارد، اصل وجوب مسلم است، بحث ما در فوریت است «رفع عن أمتي ما لا يعلمون». در اصل قضا حرفی نیست که قضا واجب است، منتها بحث در وصف وجوب است که آیا فوری است یا فوری نیست، شک در وجوب فوریت داریم، قهراً برائت جاری می کنیم مگر اینکه دلیل بر فوریت داشته باشیم. بعضی گفته اند ما به ادله حرج تکیه می کنیم، چون مضایقه مایه حرج است «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۷) «مضایقه» مایه حرج است و لذا نباید به مضایقه فتوا داد. ولی استدلال به قاعده حرج درست نیست، چون میزان در حرج شخصی است نه نوعی، وقتی شخصی شد، اگر یک نفر تا پنج نماز بخواند، سختش نیست، تا آن مقدار که برایش مشقت ندارد بخواند و هر موقع که خسته شد، رها کند، قاعده حرج، چون شخصی است، نمی تواند نفی فوریت کند. فلذا این دلیل خوبی نیست، عمده دلیل همان برائت است. تا اینجا اصل را از دیدگاه قائلین به مواسعه خواندیم. اصل از نظر قائلین به مضایقه قائلین به مواسعه می گویند اصل اولیه برائت است. اما گروهی که قائل به مضایقه هستند، می گویند اصل اولی در اینجا احتیاط است نه برائت. دوتا بیان دارند. بیان اول قائلین به مضایقه آنان در بیان اول خود می گویند: «ما نحن فيه» از قبیل دوران الأمر بین التعین و التخییر است و قانون کلی در دوران امر بین تعین و تخییر، تعین است. مثال فرض کنید من نمی دانم کفاره روزه یا کفاره نذر، شصت روز روزه است (ستین صوماً) معیناً، یا مخیرم بین ستین صوماً و عتق رقبه؟ آقایان می گویند حتماً ستین صوماً را بگیرد. چرا؟ چون اگر شصت روز روزه بگیری قطعاً ذمه ی شما بریء است، اما اگر عتق رقبه کنی، متحمل البرائت است و لذا می گویند إذا دار الأمر بین التعین و التخییر، تعین مقدم است، یعنی باید آن فرد محتمل التعین را بگیرد و محتمل التخییر را رها کند. «ما نحن فيه» نیز از همین قبیل است، یعنی نمی دانیم که واجب ما صلوات فوری است یا واجب ما مخیر است بین صلوات فوری و صلوات غیر فوری؟ عقل می گوید فوری محتمل التعین است فلذا آن را بگیرد، تراخی را عقب بینداز، چون او محتمل التخییر است. «ما نحن فيه» را قیاس کرده اند به محتمل التعین و التخییر، قانون کلی

است که إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير، التعيين مقدم، یعنی محتمل التعيين مقدم است و محتمل التخيير مقدم نیست، چون در اولی براءت قطعی است، ولی در دومی براءت مشکوک است. پاسخ از بیان دوم میان «مشبه» و «مشبه به» از زمین تا آسمان فاصله است، در آنجا که نمی دانسته صوم ستین یوماً است یا مخیر است، صوم ستین یوماً قطعاً مصداق واجب است، اما عتق رقبه احتمال مصداقیت را دارد، البته در اینجا هر کدام که قطعاً مصداق است بیاورید، محتمل المصداق را رها کنید. بر خلاف «ما نحن فيه»، چون در «مانحن فيه» اگر اول وقت بیاریم مصداق واجب است، اگر آخر وقت یا دو روز بعد بیاورم، باز هم مصداق واجب است، غایه ما فی الباب در اولی احتمال گناه نیست، اما در دومی احتمال گناه است، قیاس ما نحن فيه با آنجا، قیاس مع الفارق است. چرا؟ چون در آنجا یکی قطعاً مصداق است، دومی محتمل المصداق است که مصداق واجب است یا نه؟ ولی در اینجا مسلماً هر دو نماز مصداق واجب است، اول وقت بیاورم مصداق واجب است، چند روز بعدش بیاورم باز مصداق واجب است، اول وقت بیاورم مصداق واجب است، چند روز بعد بیاورم، ذمه ی من بریئ می شود. غایه ما فی الباب بحث ما در گناه و عدم گناه است. پس میان مقیس و مقیس علیه تفاوت از زمین تا آسمان است، آنجا قطعی المصداق و محتمل المصداق است، اما در اینجا هر دو قطعی المصداق است، منتها تفاوت در گناه و عدم گناه است. بیان دوم قائلین به مضایقه بیان دوم قائلین به مضایقه این است که می گویند اگر این آدم اول وقت بیاورد، یعنی فوراً بیاورد، قطعاً خاطرش جمع است، اما اگر عقب بیندازد و نتواند در آینده بجا بیاورد، مسلماً خوب و چماق دارد، آدمی که اول وقت بیاورد، خاطرش جمع است، اما این آدم که عقب بیندازد، اگر در آینده نتوانست بیاورد، ذمه اش بریئ می شود ولی اگر در آینده نتوانست بیاورد، مثلاً طرف تصادف کرد و موفق به آوردن نشد، این آدم معاقب است، عقل می گوید نباید عقب بیندازی، چون لعل توانی در آینده قضا کنی. چون ممکن است در آینده صحیح و سالم نباشی. بنا براین، چون آینده برای انسان مبهم است، فلذا عقل می گوید چون آینده برای مبهم است پس فوراً بیاور، اگر آینده مبهم است و به همان حالت بودی، مشکلی ندارد، اما اگر به همان حالت صحت و سلامت نبودی، خداوند عقاب می کند، چرا؟ برای اینکه چرا این آدم اخذ به احتیاط نکرده است. پاسخ از بیان دوم جواب این بیان روشن است، و آن اینکه شما یک اصلی را گم کردید و آن عبارت است از: «أصالة السلامة فی المستقبل»، این یک اصل عقلانی است و همه مردم روی این اصل عقلانی کار می کنند، زن و مرد با همدیگر عقد ازدواج می بندند، از کجا معلوم که شوهر فردا زنده باشد، مردم با همدیگر معامله نقد و نسیه می کنند، اصالة السلامة جاری می کنیم، اگر در آینده موفق شدیم چه بهتر، اگر موفق نشدیم، عند الله حجت داریم و حجت ما همان اصالة السلامة است، خدایا من به اصالة السلامة تکیه کردم و لذا عقب انداختم، حجت دارم عند الله. اگر آینده موافق میل ما شد فبها، اگر در آینده نشد، خدا نباید ما را مواخذه کند، چرا؟ چون تاخیر من عن حجه بوده و آن حجت عبارت است از: اصالة السلامة فی المستقبل. فتبین أن أصل العملی هو البرائة لا الاحتیاط. چون قائلین به احتیاط دو بیان داشتند، بیان اول شان این بود که قیاس کردند ما نحن فيه را به دوران امر بین تخییر و تعیین. بیان دوم شان بود که آینده مبهم است، چون ممکن است این آدم موفق به خواندن نماز نشود و این سبب می شود که در صورت عدم موفقیت خداوند عقاب کند. ما در جواب گفتیم این گونه نیست، چون اگر من در آینده موفق شدم فبها المطلوب، اگر موفق نشدم، در پیشگاه خدا عذر دارم و شما حق ندارید بگویند که اصالة السلامة، اصل مثبت است. چرا؟ چون اصالة السلامة، اصل عملی نیست بلکه اصل عقلانی است و اصول عقلانی مثبتاتش هم حجت است. بحث ما راجع به اصل عملی یا قاعده اولیه تمام شد. اینک بحث را ادله قائلین به مواسعه را آغاز می کنیم. ادله قائلین به مواسعه قائلین به مواسعه سه نوع دلیل دارند. الف: گاهی روایات بالدلالة المطابقیه دلالت بر تاخیر می کند و ناظرند بر اینکه حضرت نمازش را عقب انداخت. ب: دلیل دوم شان این است که حضرت اجازه می دهد که حاضره را بر فائده مقدم کند، این

دلالتش تضمینی و التزامی است. در قسم اول متن است، می گوید حضرت اجازه تاخیر می دهد. اما قسم دوم ما می بینیم که حضرت با وجود فائته، حاضره را می خواند. ج: در قسم حضرت نافله را بر فائته مقدم کرده است. در دومی واجب را بر فائته مقدم کرده، در سومی مستحب را بر واجب مقدم کرده است. أدله القائلین بالمواسعه إن الروایات الداله علی المواسعه يمكن تقسیمها إلى ثلاثة أقسام: ۱: ما يدل بالدلاله المطابقه علی جواز التأخیر. ۲: ما يدل علی تقدیم الحاضره علی الفائته. مراد از حاضره، نماز واجب است ۳: ما يدل علی تقدیم النافله علی الفريضه الثنائیه. مانند نماز صبح. الدلیل الأول: ما ورد حول نوم النبی (صلی الله علیه و آله) عن صلاه الفجر و قد وردت هذه الروایه بصور أربع: در یکی از جنگها، یعنی در جریانی که نزدیک بود بین مهاجرین با انصار نزاع و جنگ صورت بگیرد، حضرت در میان آنان آمد و فرمود این دعوا یک دعوی گنبدیده است، فلذا فرمود باید فوراً حرکت کنید، عده ای گفتند: یا رسول الله! هوا گرم است، حضرت گوش نداد و فرمود باید همین الآن حرکت کنید، چرا؟ حضرت خواست اصلاً این فکر رشد پیدا نکند، چون اگر می ماندند، باز با هم صحبت می کردند، همه حرکت کردند، شب همه اش راه رفتند، سحر گاهان خواستند کمی بخوابند، حضرت به بلال فرمود تو بیدار بمان، و ما را برای نماز صبح بیدار کن. اتفاقاً حضرت با دیگران خوابیدند، خواب بر بلال هم فشار آورد و او را نیز بدون اختیار خوابش برد. حضرت از خواب بیدار شد، دید که آفتاب بیرون آمده، این مطلب هم در روایات ماست و هم در روایات اهل سنت، حضرت رو کرد به بلال و فرمود بنا بود که تو بیدار بمانی. بلال عرض کرد همان خدائی که تو را به خواب برد، مرا هم به خواب برد. عبارت روایت این است: «فعاد نادیه ساعه». روایت عبد الله بن سنان ۱: ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «إن رسول الله (صلی الله علیه و آله) رقد فغلبته عيناه فلم يستيقظ حتى آذاه حرّ الشمس - آفتاب بیدارش کرد-، ثم استيقظ، فعاد نادیه ساعه - نادیه به مجلس می گویند، «فليدعو ناديه»، یعنی اهل مجلس، حضرت این جمله را به بلال گفت، دو مرتبه به همان خوابگاهش برگشت، یعنی بلند نشد که نماز بخواند - ورکع رکعتین ثم صلی الصبح و قال: یا بلال، مالک؟ فقال بلال: أرقدنی الذی أرقدک یا رسول الله، قال: و کره المقام و قال: نتمم بوادی الشيطان» (۸) حضرت در اینجا بیدار شد و دوباره به همان خوابگاهش رفت، سپس برگشت و دو رکعت نافله خواند و آنگاه نماز صبح را خواند، اگر واقعاً مضایقه واجب بود، چرا حضرت تاخیر انداخت؟ در روایت دوم دارد که حضرت اصلاً در آنجا نماز نخواند، یعنی همین که بیدار شد، فوراً در آنجا نماز نخواند، بلکه حرکت کرد و در جای دیگر نماز خواند. روایت سماعه بن مهران ۲: روی الکلینی بسند صحیح عن سماعه بن مهران قال سألته عن رجل نسی أن یصلی الصبح حتى طلعت الشمس؟ قال: «یصلیها حين یذکرها فإن رسول الله (صلی الله علیه و آله) رقد عن صلاه الفجر حتى طلعت الشمس ثم صلاها حين استيقظ و لكنه تنحى عن مكانه ذلك ثم صلی» (۹) اصلاً در آنجا نماز نخواند، پس معلوم می شود اینکه می گوید: «یصلی حين یذکرها»، بیان جواز بود، یعنی هر موقع که به یادش آمد بخواند، ولی بعداً که می گوید اصلاً رسول الله در آن مکان نماز نخواند، در جای دیگر خواند، این بهترین دلیل بر مواسعه است، بقیه روایات را هم در جلسه آینده می خوانیم.

ص: ۱۰۶

آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه؟ بحث ما در باره مواسعه و مضایقه است، آیا با وجود نماز فائده، انسان می تواند حاضره را بخواند یا فائده بر حاضره مقدم است؟ ادله قائلین به مواسعه در اینجا هفت قول داشتیم، الآن ادله کسانی را می خوانیم که قائل به مواسعه هستند و می گویند عجله در آوردن فائده لازم نیست، البته نباید انسان نباید نسبت به فائده حالت سستی و اهمال داشته باشد، اما در اینکه عجله کند و همه چیز را ترک کند، دلیل بر ای آن نیست، روایاتی که در اینجا داریم فراوان است، دلیل بر این روایت مهم ترین روایت یا یکی از روایات مهم عمل پیغمبر اکرم است، ایشان در یکی از غزوات که گویا غزوه بنی مصطلق بود، حضرت نیمه ی شب خسته بود و خواست بخوابد، به جناب بلال فرمود که شما بیدار بمانید و ما را در موقع نماز بیدار کن، متأسفانه بلال هم در خواب رفت و همگی در خواب ماندند، موقعی بیدار شدند که آفتاب زده، حضرت رو به بلال نمود و فرمود که چرا خوابیدی؟ بلال عرض کرد: یا رسول الله! همان خدائی که تو را به خواب برد، مرا هم به خواب برد. این روایت به صورت های مختلف نقل شده که دو صورتش را در جلسه گذشته خواندیم و دو صورت دیگرش را در این جلسه می خوانیم. روایت زراره ۱: ما رواه الشهيد فی الذکری بسنده الصحیح عن زراره عن ابي جعفر (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): «إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبة» يقول زراره: فقدمت الكوفة فاخبرت الحكم بن عتيبة - حكم بن عتيبة از فقهای اهل سنت است، زراره می گوید من کلام امام صادق (علیه السلام) را به او گفتم و او هم از من قبول کرد- و أصحابه، فقبلوا ذلك مني - یعنی با وجود مكتوبه، نوبت به نافله نمی رسد- فلما كان في القابل - سال که گذشت - لقيت أبا جعفر (علیه السلام) فحدثني أن رسول الله عرس (۱) فی بعض اسفاره - اگر کسی نیمه شب وارد بشود، به آن می گویند: «عرس» بر وزن «ضرب» و قال: «من يكلنا؟ - كلاً - يكلأ بر وزن «منع يمنع» به معنای حافظ و نگهبانی کردن است، چه کسی از شما حمایت و حفاظت می کند - فقال بلال: أنا. فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس، فقال يا بلال: ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله! أخذ بنفسی الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): قوموا، تحولوا عن مكانكم ألمدی أصابكم فيه الغفلة - اگر واقعاً مضایقه بود، باید حضرت نخست نماز قضا را بخواند و حال آنکه نخواند و فرمود از این مکان در جای دیگر برویم - و قال يا بلال: أذن، فأذن، فصلی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)، ركعتی الفجر، و أمر أصحابه فصلوا ركعتی الفجر - یعنی نافله -، ثم قال فصلی بهم الصبح» (۲) این روایت از دو نظر دلالت دارد، اولاً، در آن مکان نماز نخواند، بلکه در مکان دیگر رفت، در مکان دیگر هم نافله را خواند و هم قضا را خواند. پس از دو نظر دلالت دارد، و نافله را هم بر قضا مقدم کرد. روایت سعید اعرج ۴: ما رواه سعيد الأعرج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله أنام رسوله (صلی الله علیه و آله و سلم) عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلی الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صلّى الفجر» (۳) البته اینها متناقض هستند. چرا؟ چون از برخی استفاده می شود که حضرت در همان جا نماز قضا را خواند، ولی روایت قبلی گفت از آنجا حرکت کرد و در جای دیگر خواند. در هر حال این چهار روایت را که ما خواندیم، چندان با عقائد شیعه سازگار نیست. چرا؟ زیرا ما معتقدیم که پیغمبر اکرم در حال نوم و غیر نوم آگاهی خود را از دست نمی دهد، ولی گاهی از اوقات مصالح ایجاب می کند که خدا پیغمبرش را به خواب ببرد، چرا؟ برای اینکه مردم در حق او غلو نکنند. فلذا در اینجا هم بگوییم مصلحت این بود که خداوند منان فرق بگذارد بین حال یقظه و بین حال نوم. چرا؟ لمصلحة. شاید مصلحت هم به نظر من این باشد که مردم در باره آن حضرت غلو نکنند و خیال نکنند که او اله و رب است، بلکه او مخلوقی است در اختیار خدا، گاهی از اوقات اختیار را از دستش می گیرد ولذا برخی از روایاتی که دلالت بر سهو النبوی دارد مانند رساله ای که مرحوم حاج شیخ محمد تقی تستری راجع به سهو النبوی و در آنجا روایات را جمع کرده، ما می گوئیم تمام سهو النبوی اسهء است نه سهو، خلاق متعال روی مصلحتی اسهء کرده، تا مردم در باره پیغمبر اکرم

دچار غلو نباشند. اگر این روایات را رد کردیم که هیچ، اما اگر خواستیم آنها را بپذیریم، توجیهش این است که اسهائ است نه سهو، انماء است نه نوم. الثانیه: صحیحه زراره الطویلہ روی الکلینی بسند صحیح عن حریر عن زرارہ عن اَبی جعفر (علیه السلام) قال: «وإن خشیت أن تفوتک الغداه إن بدأت بالمغرب فصلَّ الغداه ثمَّ صلَّ المغرب والعشاء. ابدأ بأولهما لأنهما جميعاً قضاء أيهما ذكرت فلا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس» قال: قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» (۴) تا اینجا دلالت حدیث روشن است، یادش آمد که دلالت مغرب و عشاء را نخوانده، کی؟ وقتی صبح شده، حضرت می فرماید اگر می ترسی که نماز صبح قضا بشود، حاضره را جلو بینداز، و الا مغرب و عشا را. پس معلوم می شود که یکنوع مواسعه است و شاهد در این جمله است: «أیهما ذكرت فلا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس» یعنی صبر کن تا آفتاب بزند و مقداری هم بلند بشود، آنگاه قضا کن. اگر واقعاً مضایقه بود، همین که نماز صبح را خواند، باید به دنبالش فوراً مغرب و عشا را هم بخواند. ولذا می فرماید صبر کن تا آفتاب بزند و مقداری هم بلند بشود و شعاعش همه جا را بگیرد، آنگاه قضا کن. چرا؟ بخاطر اینکه مبدا شبیه عبد الشمس بشوید. چون آفتاب پرستان موقعی که آفتاب سر می زند در مقابلش خضوع و خشوع می کنند، تو هم اگر همان موقع نماز قضا را بخوانی، نوعی شبیه عبده الشمس شده ای. شاهد در اینجا است که حضرت فرمود کمی صبر کن، تا آفتاب بزند و مقداری بلند بشود بعداً مغرب و عشا را بخوان. قال: قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» چرا عقب بیندازم؟ می فرماید فوتش برای شما قطعی نیست، خدا به شما عمر می دهد، فلذا یکساعت یا دو ساعت صبر کن و سپس قضا کن. و الشاهد فی قوله: «فلا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس»، حیث جَوَزَ التَّأخیرَ إلى ذهاب شعاع الشمس. الثالثه: موثقه عمار موثقه عمار عن اَبی عبدالله (علیه السلام) فی حدیث قال: سألته عن الرَّجلِ تَكونُ علیه صلاه فی الحضر، هل یقضیها و هو مسافر؟ قال: «نعم، یقضیها باللیل علی الأرض - شب که روی زمین قضا می کند. چرا؟ چون شب را بالای شتر نیستند، بلکه از شتر پیاده شدند برای استراحت - فأما علی الظهر فلا، - ظهر به فتح «ظ» به معنای پشت، یعنی نمی تواند قضای نماز خودش را روی شتر بخواند، چرا؟ به جهت اینکه این آدم عاجز نیست، فقط عاجز می تواند پشت شتر بخواند - و یصلی كما یصلی فی الحضر» (۵) اگر چهار رکعت فوت شده، در سفر نیز همان چهار رکعت را بخواند، یعنی خیال نکند حالا که در سفر است، فائده را هم دو رکعت بخواند. شاهد در اینجا است که حضرت می فرماید شب روی زمین بخواند اما حق ندارد بر روی شتر نماز بخواند. و قوله علیه السلام: «علی الظهر فلا» یعنی به حیوانات التي تحمل الأثقال فی السفر. (۶) و قد دلت الروایه علی رجحان فعل ما یجب علی المسافر من قضاء الحاضر فی اللیل و إن أمکن فی النهار بعد النزول فی أثناء الطريق - می توانست روز هم بخواند، یعنی از شتر پیاده شود نمازش را بخواند، می گوید روز نخواند، صبر کند تا شب فرا برسد، همیشه که روز بالای شتر که نیست، البته بخش اعظمش را روی شتر و محمل است، اما مقداری هم روز زمین است، می گوید درست نیست که از شتر پیاده شود و نماز بخواند و سپس دوباره سوار شتر شود، بلکه نگهدارد برای شب - ولو كان القضاء فوراً لما كان التأخیر جائزاً فضلاً عن الرجحان. باید از شتر پیاده شود هر چند روز باشد و نمازش را قضا کند، ولی می گوید این کار را نکنند، بلکه صبر کند تا شب فرا برسد، از اینکه اجازه تاخیر می دهد، معلوم می شود که مسئله، مسئله مواسعه است نه مضایقه. روایت عمار بن موسی الرابعه: ما راه الشيخ عن عمار بن موسی، عن اَبی عبدالله (علیه السلام): قال: سألته عن الرَّجلِ ینام عن الفجر حتّی تطلع الشمس و هو فی سفر، کیف یصنع؟ أیجوز له أن یقضی بالنهار؟ قال: «لا تقضى صلاه نافله و لا فريضه بالنهار، و لا یجوز له و لا یثبت له، ولكن یؤخرها فیقضیها باللیل» (۷) حضرت اجازه نمی دهد که از شتر پیاده بشود و در روز بخواند، البته این حمل بر استحباب می شود، چون اجماع علما و فقهاست که بعد از شعاع شمس می تواند قضا کند، این مطلقاً می گوید روز قضا نکند، فقط شب قضا کند، حالا مصلحت در چه بوده، آدم مسافری بوده که مشکلی داشته یا چیز دیگری بوده است؟ فقط خدا می داند. وجه

الدلالة أنّ الغالب للمسافر في النهار هو الركوب - روز بالای شتر است - لكن لا في جميعه بل في غالبه فهو ينزل في قسم من النهار و بما أنّه يكون متعباً فحاول الراوي أن يؤخّر الصلاة إلى الليل، مع إمكانية أن يقضيها في النهار، فوافق الإمام (عليه السلام) وقال: « لا تقضى صلاة نافله و لا فريضه في النهار... إلى أن قال: فيقضيتها بالليل». پس حمل بر استحباب شد. روایت ابی بصیر الخامسه: ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نام عن الغداه حتى طلعت الشمس؟ قال: « يصلي ركعتين - یعنی نافله - ثم يصلي الغداه». (۸) از اینکه اجازه می دهد که نافله را قبل از قضا بخواند، معلوم می شود که مواسعه است نه مضایقه. روایت عمار السادسه: ما رواه الشيخ عن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لكل صلاة مكتوبة لها نافله ركعتين إلّا العصر، فإنه يقدم نافلتها فيصيران قبلها، و هي الركعتان اللتان تمت بهما الثماني بعد الظهر. این قسمت از روایات می گوید هر نماز مكتوبه، دو ركعت قبلاً- نافله دارد، ایشان ادعا می کند که هر نماز مكتوبه ای، دو ركعت قبلاً نماز نافله دارد، مگر نماز عصر، چرا؟ چون آن هشت ركعتی که شما بعد از ظهر می خوانید، آن نافله ی نماز عصر نیست، بلکه نافله خود ظهر است، در حقیقت این حدیث مبنی بر این است که هشت ركعت قبل از ظهر نماز می خوانیم، همه ما معتقدیم که این نافله ظهر است، می گوید آن نافله ظهر نیست، بلکه نافله وقت است، آن وقت يك تقضای دارد، وقتی که موذن گفت: «الله أكبر» لازمه این وقت این است که هشت ركعت نماز بخواند، بعد که نماز ظهر می خوانی و بعد از نماز ظهر هشت ركعت نماز می خوانی، ما خیال می کنیم که نافله عصر است، می گوید آن نافله عصر نیست، بلکه نافله ظهر است و آن دو ركعتی که متصل به نافله ظهر است، یعنی هفتم و هشتم، آن جایگزین دو ركعتی است که بناست که هر مكتوبه قبلاً دو ركعت بخوانیم، همین دو ركعتی که نافله ظهر است، آخرین ركعات نافله ظهر است، آن جایگزین دو ركعت نماز عصر هم است. بنابراین، اگر کسی بخواهد این روایت معنا کند، باید از يك مشت مبانی رفع ید کند، اولاً ما معتقدیم که هشت ركعت اول نافله ظهر است، هشت ركعت دوم نافله عصر است، این فراز روایت می گوید آن هشت ركعت اول، نافله وقت است، بعد از نماز ظهر که هشت ركعت می خوانیم، آن هشت ركعت نافله ظهر است. چرا نافله عصر دو ركعت ندارد؟ می گویند همان دو ركعتی که هشت ركعت می کند نافله را، آن شما را مغنی می کند از دو ركعتی که برای عصر می خوانی. مرحوم علامه مجلسی می گوید مراد این است که بیان شد. البته در این چاپ آل البیت چند توجیه را نقل کرده است و غالباً همه آنها در شرح تهذیب است «ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار». این وجه اول بود که من آن را نقل کردم «لكل صلاة مكتوبة لها نافله ركعتين إلّا العصر - عصر چرا ندارد؟ - فإنه يقدم نافلتها فيصيران قبلها، و هي الركعتان اللتان تمت بهما الثماني بعد الظهر» این جمله را ناچاریم توجیه کنیم و بگوییم هشت ركعت اول مال ظهر نیست، هشت ركعت بعد از «ظهر» مال ظهر است، آن دو ركعت ظهر، جانشین دو ركعت نماز عصر است. فراز دوم روایت: « فإذا أردت أن تقضى شيئاً من الصلاة المكتوبة أو غيرها فلا تصل شيئاً حتى تبدأ فتصلي قبل الفريضة التي حضرت ركعتين نافله لها، (ثم تصل الفريضة - این را در تقدیر می گیریم و الا در حدیث نیست -) ثم أقض ما شئت» (۹) باید سه نماز بخواند، دو ركعت نافله، بعداً فريضه و سپس قضا. این فراز از روایت سه تا را بیان می کند. باید يك جمله ی را مقدر کنیم، نافله را بخواند، فريضه را بخواند، آنگاه نماز قضا را بخواند. البته علامه مجلسی چند احتمال داده و این احتمال اول بود که من نقل کردم، دلالتش روشن است، چون می گوید اول نافله را بخواند، بعد فريضه را و سپس قضا را.

موضوع: آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه؟ در جلسه گذشته راجع به نوم رسول اکرم (صل) عرض کردیم که حتماً مصلحت در این بود که خداوند منان پیغمبر اکرم را به خواب ببرد، تا مردم در باره آن حضرت دچار غلو نشوند، یکی از اصحاب درس یک حدیثی پیدا کرده که از امام صادق (علیه السلام) است و گویا از حضرت سوال می شود و امام وجه آن را این می فرماید که: پیغمبر را به خواب برد تا مردم حکم شرعی نماز فائمه را یاد بگیرند، یعنی عملاً ببینند که نمازی از آن پیغمبر فوت شد و حضرت آن را قضا کرد. «نام رسول الله (صلی الله علیه و آله) عن الصلاه، فقال الله أنا أنیمک و أنا أمیتک فإذا قمت فصلّ لیعلموا إذا أصابهم ذلک کیف یصنعون، لیس كما یقولون إذا نام فیها هلک، و کذلک الصیام أنا ممرق و أصحک فإذا شفیت فاقضیه» (۱) بحث ما در باره ادله کسانی است که قائل به مواسعه هستند، من دوازده حدیث انتخاب کردم، که مقداری را خواندیم و الآن در حدیث هفتم هستیم. مرحوم ابن طاووس کتابی دارد بنام: «غیاث سلطان الوری» کتابی است که گویا الآن در دست نیست، ولی مرحوم میرزای نوری در کتاب مستدرک الوسائل از آن کتاب نقل می کند، در آنجا این حدیث است: السابعه: ما رواه علی بن موسی بن طاووس فی کتابه «غیاث سلطان الوری» عن حریر، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: قلت له: رجل علیہ دین من صلاه - یک نمازی بر گردنش است -، قام یقضیه فخاف أن یدرکه الصبح و لم یصلّ صلاه لیلته تلک مراد از صلوات لیلته تلک، نافله است، هم یک نماز بر گردنش است و نافله شب را هم نخوانده است، یعنی نماز شب -؟ قال: «یؤخر القضاء و یصلّی صلاه لیلته تلک» (۲) یعنی نافله شب را جلو می اندازد، اما نماز قضا را بعداً می خواند. اگر واقعاً مسئله، مسئله ی مضایقه بود، نباید حضرت بفرماید نافله را بر قضای واجب ترجیح بدهد. البته اگر من در اسناد این دوازده روایت مناقشه نمی کنم بخاطر این است که حالت تضافر دارند، فلذا اگر در سند برخی از آنها ضعفی باشد، یکدیگر را جبران می کنند. وجه الدلاله أن الظاهر من قوله: «من صلاه ، قام یقضیه» ، هو أنه فاتته صلاه واحده فی وقت من الأوقات، فلما أراد أن یقضیهها خاف من أمرین: ۱. أن یدرکه الصبح. ۲. لم یصلّ النوافل اللیلیه. حضرت نافله لیلیه را بر قضای واجب مقدم کرد. الثامن: ما رواه جابر بن عبدالله (جابر بن عبد الله انصاری)، قال: قال رجل: یا رسول الله ، کیف أقضی؟ - چگونه نماز قضا بخوانم - قال (صلی الله علیه و آله و سلم): «صلّ مع کلّ صلاه مثلها» کسانی هستند که دو سال نماز نخوانده اند، الآن که می خواهند قضا کنند، چه رقم قضا کنند؟ صبح دوتا بخوانند، ظهر دوتا بخوانند، عصر هم دوتا بخوانند، یکی ادا و دیگری قضا. - قیل: یا رسول الله! قبل أم بعد؟ قال (صلی الله علیه و آله و سلم): «قبل» (۳) یعنی قضا را جلو بیندازد، پیداست که مواسعه است، چون می گوید ظهر بخوان و یکدانه هم ظهر، و حال آنکه می تواند تا مغرب چند تا نماز ظهر بخواند و چند تا نماز عصر. می گوید هر نمازی را قبلش یک قضا بخوان، اگر مضایقه هم باشد در این حد است که قضا را بر ادا مقدم کن، اما اینکه هیچ کاری نکن و زندگی را بر خود سخت بگیر و قضاها را انجام بده، یک چنین چیزی نیست. التاسع: ما رواه الشیخ فی الاستبصار عن فضاله، عن ابن مسکان، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «إن نام رجل أو نسی أن یصلّی المغرب و العشاء الآخره هر دو نماز را فراموش کرده - فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلیهما کلّیهما - ده دقیقه به فجر مانده که هر دو نماز را می تواند بخواند - فلیصلیهما - هر دو را بخواند - ، و إن خاف أن تفوته إحداهما - اگر برای هر دو تا وقت نیست، بلکه فقط برای یکی وقت است، مغرب را نخواند، فقط عشا را بخواند - فلیبدأ بالعشاء الآخره البته این حدیث قضا نیست، بلکه هر دو اداست، چون از نظر فقها نماز مغرب و عشا تا صلوات فجر است. البته گروهی می گویند وقت باقی است، این بخش راجع به اداست و کار به قضا ندارد، اگر هر دو هست، هر دو را بخواند، اگر هر دو نیست، یکی را بخوان که همان عشا باشد، چرا؟ چون چهار رکعت به آخر

مانده و آن وقت اختصاصی عشا است- و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس» (۴) اول گفت صبح را بخواند، بعداً گفت مغرب و عشا را، اگر واقعاً مضایقه باشد، باید مغرب و عشا را قبلاً بخواند و بعداً نماز فجر را. فجر را مقدم می کند و آن دوتا را مؤخر. وجه الدلاله أنه أمره بتقديم الحاضره على الفائته مع سعه الوقت. و الظاهر أن التقييد بما قبل طلوع الشمس ليس لأجل المضايقه بل لدفع محذور الكراهه من الصلاه حال الطلوع لئلا يشبه عمله بعمل عبده الشمس. و يدل على ما ذكرنا أيضاً الحديث التالي: العاشره: روى الشيخ فى التهذيب عن أبى بصير عن أبى عبدالله (عليه السلام) فيمن نام و لم يصل المغرب و العشاء... إلى أن قال: «و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفته إحدى الصلاتين فليصل المغرب و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثم ليصلها» (۵) اگر واقعاً برای دوتا وقت نیست، مغرب را بخواند، عشا را بخواند، بلکه صبر کند تا آفتاب بزند، نورش عالم گیر بشود، آنگاه نماز عشا را بخواند، معلوم می شود اینکه می گوید قبل از طلوع شمس بخواند، بخاطر مضایقه نیست بلکه بخاطر «کراهه الصلاه أمام طلوع الشمس». روایت عیص بن قاسم الحادیه عشره: روى صاحب المستدرک عن کتاب الصلاه للحسين بن سعيد الأهوازی عن صفوان (صفوان بن يحيى)، عن العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل نسى أو نام عن الصلاه، حتى دخل وقت صلاه أخرى، فقال: «إن كانت الصلاه الأولى فليبدأ بها، و إن كانت صلاه العصر فليصل العشاء، ثم يصلى العصر» (۶) حدیث می گوید این آدم خوابید، وقت یک نماز تمام شد و وقت نماز دوم داخل شد، این را چگونه معنا کنیم که وقت یک نماز تمام بشود و وقت نماز دیگر داخل بشود؟ این ظهرین را می گوید، چون ظهر یک وقت فضیلت دارد و آن اینکه سایه به مقدار شاخص بشود، این وقت فضیلت ظهر است، اینکه تمام شد، از نظر اهل سنت وقت اجزا هم تمام است، چون آنها می گویند وقت فضیلت با وقت اجزاء یکی است. «إذا صار ظله نصف الشاخص»، وقت نماز ظهر تمام است. ما معتقدیم که تم فضیله، بقى اجزاء، راوی تحت تاثیر فتوای اهل سنت بوده و لذا می گوید وقت نماز ظهر تمام شد، وقت نماز عصر باقی است، حضرت قائل به تفصیل است و می فرماید اگر ظهر است، ظهر را بخوان و سپس عصر را بخوان، اگر صلاتی که وقتش تمام است، صلات ظهر است، مهم نیست، ظهر را بخوان بعداً عصر را بخوان. چرا؟ روی مبنای خود مان. که سایه شاخص به اندازه شاخص باشد، این وقت فضیلت است نه وقت اجزاء، راوی تحت تاثیر جو بوده، چون اهل سنت معتقدند که وقت نماز ظهر تمام می شود و قضا می شود و لذا از حضرت سوال می کند و لذا حضرت هم راهنمایی می کند و می فرماید اگر آن نمازی که وقتش تمام شده ظهر است، ظهر را بخوان، بعد عصر را بخوان. اما اگر آن نمازی که وقتش تمام شده عصر است و می ترسید که وقت نماز عصر تمام بشود، آنجا فتوای دیگر می دهد. عن رجل نسی أو نام عن الصلاه، حتى دخل وقت صلاه أخرى، فقال: «إن كانت (الفائته، اسم كانت) الصلاه الأولى (یعنی صلات ظهر) فليبدأ بها چرا؟ چون وقت فضیلت گذشته، وقت اجزاء است-، و إن كانت (الفائته) صلاه العصر فليصل العشاء، ثم يصلى العصر». شاهد در این است که حضرت اجازه می دهد که انسان اول واجب را بخواند و بعداً سراغ فائته برود. و لذا مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود اگر ما بخواهیم روایات را معنا کنیم، باید بر فتاوی اهل سنت مسلط بشویم، چون فتاوی اهل سنت قرینه متصله و منفصله است، قرائن منفصله است، مثلاً اگر ما از فتاوی اهل سنت آگاه نبودیم که آنها معتقدند که وقت فضیلت و اجزاء یکی است، اگر از فتاوی آنها آگاه نبودیم، نمی توانستیم این روایت را معنا کنیم. این روایت را که معنا کردیم در اثر آگاهی از فتاوی آنهاست. زیرا آنها می گویند که وقت نماز ظهر «إذا صار ظل الشاخص مثله» تمام است، حضرت می فرماید اعتنا به این نکن، بلکه ظهر را بخوان، چرا؟ چون وقت فضیلت تم، ولی وقت اجزاء هنوز باقی است. اما آن صلاتی که وقتش تمام شده عشا است، یا عصر است، مغرب و عشا را بخوان، بعداً نماز عصر را. حال سراغ روایت دوازدهم

می رویم عبد الله بن جعفر کتابی نوشته بنام: «قرب الإسناد» ایشان در حدود سال: ۲۹۹ فوت کرده، از عبد الله بن حسن نقل می کند، هر دو اسم شان عبد الله است، منتها اولی اسم پدرش جعفر و این دیگری اسم پدرش حسن است، دومی هم از جدش نقل می کند که علی بن جعفر باشد ولذا می گویند: قرب الإسناد، چون راه خیلی نزدیک است. البته اولین بار کسی که در قم این مسئله را مطرح کرد، مرحوم آیه الله حجت بود، غالباً خیال می کردند که این علی بن جعفر که در ایران و در شهر مقدس قم مدفون است، همان علی بن جعفر است، ایشان برای اولین بار فرمود: این علی بن جعفر که در شهر قم مدفون است، غیر از علی بن جعفر است که کتاب قرب الإسناد را نوشته است، او (صاحب قرب الإسناد) در نزیکگی های مدینه است و قبرش هم تا این اواخر بود، ولی الآن ویران کرده اند، این علی جعفر که در قم است، از اهل بیت است. روایت علی بن جعفر الثانیه عشره: روی عبدالله بن جعفر فی قرب الإسناد، عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل نسی المغرب حتّی دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: «یصلّی العشاء ثم المغرب» (۷) البته این روایت طبق اهل سنت است، همین مقداری که آن شفق زائل شد، وقت مغرب تمام شد، مادامی که شفق در مغرب هست، وقت مغرب هم است، هر موقع که شفق زائل شد، وقت مغرب هم تمام است. این روایت علی مذهب اهل سنت است و الا از نظر ما تا نیمه شب وقت هر دو باقی است. هذه جمله من الروایات الدالّه علی الموسعه، و الاستقصاء التام یدفعنا إلی ذکر روایات أُخری تدعّم مضمون ما سبق؟ و لكن اکتفینا باثنتی عشره روایه تیمناً بهذا العدد، و هناك روایات أُخری تدل علی المقصود نشیر إلیها فی الهامش. الروایات الأولى هی: ۱: و عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن صفوان بن یحیی، عن العلاء، عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل تفوته صلاه النهار قال: «یصلیها إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» (۸) ۲: و یأسّاده عن الحسین بن سعید، عن فضاله، عن ابن عثمان، عن عبدالله ابن مسکان، عن ابن اُبی یعفور قال: سمعت أبا عبدالله (علیه السلام) یقول: «صلاه النهار یجوز قضائها أیّ ساعه شئت من لیل أو نهار» (۹) ۳: و عنه، عن فضاله بن اُیوب، عن القاسم بن محمد جمیعاً، عن الحسین بن اُبی العلاء، عن اُبی عبد الله علیه السلام قال: «اقض صلاه النهار أیّ ساعه شئت من لیل أو نهار کلّ ذلك سواء» (۱۰) ما مسئله را در حد یک مسئله ی تواتر یا تضافر ثابت کردیم. ادله ی قائلین به مضایقه ما تا اینجا ادله موسعه را خواندیم، باید ادله مضایقه را هم بخوانیم، آقایی که قائل به مضایقه هستند، دو دسته روایات دارند، یک دسته روایات شان با آیه کریمه آمیخته شده، «اقم الصلاه لذكری». ظاهراً خداوند منان این خطاب را به موسی بن عمران می کند، یک گروه روایات هم دارند که اصلاً این آیه در آنها نیست ولذا ما روایات اینها را جدا کردیم، روایاتی که آیه در آنها است و روایاتی که این آیه در آنها نیست، چون روایاتی که آیه در آنها است مشکل است، اقم الصلاه لذكری، اولاً معلوم نیست که جناب موسی مرادش از صلوات، صلوات یومیه باشد و تازه چه ارتباطی است بین مضایقه و بین اقم الصلاه لذكری؟ اول ما روایات را می خوانیم تا در جلسه آینده ببینیم که توجیه برای آنها داریم. ثمّ أنّ بعض ما ذکرنا من الروایات و إن کان قابلاً للخدشه و النقاش، و لكن المجموع من حیث المجموع یکفی فی إفاده الیقین بعدم وجوب الفوریه فی القضاء، و بعد ذلك لندرس أدله القول الثانی. أدله القائلین بالمضایقه استدل القائلون بالمضایقه بالأمر التالیه: الأول: الروایات الوارده فی تفسیر قوله سبحانه: «أقم الصلوة لذكری» و الاستدال بها یتّم فی مقامین: المقام الأول: الروایات المشتمله علی الآیه. المقام الثانی: تفسیر الآیه المذكوره. و إلیک الکلام فی کلا المقامین. أما المقام الأول: فالیک الروایات المشتمله علی الآیه: ۱: صحیحه زراره الوارده فی نوم النبی (ص) عن صلاه الصبح و فیها قوله (ع): «من نسی شیئاً من الصلاه فلیصلّها إذا ذکرها فإنّ الله عزوجل یقول: «و اقم الصلاه لذكری» (۱۱) ۲: روی ابن اُبی جمهور الاحسائی فی ((عوالی اللالی)) عن رسول الله (صلی الله علیه و آله) أنّه قال: «إنّ الله تعالی نهاکم عن الربا و لا یرضاه لنفسه، فمن نام عن فریضه أو نسیها فلیصلّها إذا ذکرها و لا کفار له غیر ذلك، إنّ الله تعالی یقول: «أقم الصلاه

لذكري». (۱۲) ۳: روى الشيخ أبو الفتوح فى تفسيره عن قتاده، عن أنس: قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «من نام عن صلاه أو نسيها فليقضها إذا ذكرها، إن الله تعالى يقول: «أقم الصلاه لذكري» (۱۳) روايت زرارہ ۴: ما رواه زرارہ، عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «إذا فاتتک صلاه فذكرتها فى وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتک كنت من الأخرى فى وقت فابدأ بالتي فاتتک، فإن الله عزوجل يقول: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (۱۴) ۱۴ (۱۵)

ص: ۱۰۸

أدله قائلين به مضايقه كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قائلين به مضايقه ادله كسانى كه قائل به مواسعه را خوانديم، الآن ادله كسانى را مى خوانيم كه قائل به مضايقه مى باشند و مى گویند انسان بايد بعد از انجام كارهاى ضرورى زندگى، مشغول قضای فوائت بشوند، اينها با امورى استدلال کرده اند كه بحث ما در امر اول است: امر اول امر اول عبارت است از رواياتى كه مشتمل بر آيه ي مبارکه است: «أقم الصلاه لذكري»، در اين روايات آمده است: «فليصلها إذا ذكرها فإن الله عزّ و جلّ يقول: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (۱) ۱۴ (۲) ما بايد در دو مرحله بحث كنيم، يكى اينكه اين فقره را معنا كنيم، کدام فقره را؟ فقره ي: «فليصلها إذا ذكرها»، دوم اينكه آيه را معنا كنيم و ببينيم كه ائمه اهل بيت (عليهم السلام) به چه مناسبت بعد از جمله ي «فليصلها إذا ذكرها» با اين آيه استدلال کرده اند. اما فقره اول، قائلين به مضايقه، استدلال با اين فقره کرده اند كه: «فليصلها إذا ذكرها» هر موقع يادش آمد، فوراً بخواند، پس اين مضايقه است. ولى اگر انسان بخوهد روايات شيعه را معنا كند، بايد از فتاواى علمای اهل سنت مخصوصاً كسانى كه معاصر با امام باقر و امام صادق (عليهما السلام) بوده اند آگاه باشد، اگر از فتاواى آنها آگاه باشد، روايات را بهتر مى تواند معنا كند. اهل در دو جا مى گفتند نماز نيست، «لا صلاه قبل صلاه العصر و لا صلاه بعد صلاه الفجر إلّا إذا كان بسبب» اين استثنا را دارد. در هر صورت اهل سنت يك چنين فتوايى را دارند كه «لا صلاه بعد صلاه الفجر و لا صلاه بعد العصر»، اين روايات مى خواهد آن را بگويد، «فليقضها إذا ذكرها» يعنى هر موقع يادش آمد قضا كند، خواه قبل از ظهر باشد يا بعد از ظهر، قبل العصر يا بعد العصر، قبل الفجر يا بعد الفجر. اين روايات، ناظر است به آن تضييقى است كه آنها قائلند، نمى خواهد قول به مضايقه را بگويد و دست طرف را ببندد كه بعد از ضروريات زندگى هيچ كارى را شروع نكن مگر نماز قضا، بلكه مى گویند شما فرصت داريد «لفى فسحه من القضا إذا ذكرها فليقضها». اشكال دوم: دوم اين است كه در خيال بعضى ها اين بوده كه نماز ظهر را بايد موقع ظهر خواند، نماز عصر را هم موقع عصر قضا كرد، مغرب را هم موقع مغرب، عشا را هم موقع عشاء. خلاصه خيال مى كردند كه قضا با ادا بايد هم وقت باشند، فلذا حضرت در نقض اين تفكر مى فرمايد: «فليصلها إذا ذكرها» هر موقع يادش آمد، فوراً بخواند، يعنى لازم نيست كه وقت قضا با وقت ادا تطابق داشته باشند. پس رواياتى كه در جلسه گذشته خوانديم مانند: «فليصلها إذا ذكرها» دليل براى قائلين به مضايقه نمى شوند، چون ناظر به مضايقه نيستند بلكه ناظر به يكى از اين دو جهت هستند يا ناظر به هر دو جهت است، يعنى يا ناظر است به رد فتاواى اهل سنت كه مى گویند: «لا صلوات بعد صلوات الفجر، لا صلاه بعد صلاه العصر». يا ناظر به اين است كه: لا يشترط التطابق بين وقت القضا و وقت الأداء. المورد الأول: فى قوله عليه السلام: «فليصلها إذا ذكرها، إلخ» فربما يتبادر إلى الذهن أن الفجر بصدد بيان لزوم الاتيان عند ذكر الفائتة. و

الظاهر أنّ المراد به هو تنبيه السائل على عدم اعتبار المطابقه بين الاداء و القضاء في الزمان، لا لبيان وجوب المبادره في أول الأزمنه، فلو فاتته فريضه ليليه و ذكرها في النهار جاز له قضاؤها فيه، ويدلّ على ما ذكرنا من المعنى بعض الروايات منها: أ. ما رواه نعمان الرازي قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: «فليصل حين ذكره» (٣) معلوم می شود که تطابق لازم نیست «فليصلها حين ذكره»، در واقع نظر آن آدم این بود که حين طلوع الشمس حرام است و حين غروب الشمس حرام است، چون شبیه عبده الشمس است، حضرت می فرماید: «الأعمال بالنيات»، یعنی شما همان موقع هم می توانید بخوانید. «فليصلها إذا ذكرها»، نمی خواهد مضایقه را بگوید، بلکه می خواهد آن اندیشه را باطل کند که می گوید حرام است موقع طلوع شمس و موقع غروب، حرام نیست، منتها کراهت دارد و کراهتش هم به معنای اقل ثواباً است. فقولہ: «فليصل حين ذكره» ناظر به این است که کراهت اشکالی ندارد فقولہ: «فليصل حين ذكره» مفید امرین: ١: عدم وجوب المطابقه بين زمان الاداء و القضاء. ٢: عدم المانع من القضاء في هذين الوقتين، و إن دلّ بعض الروايات على كراهه الصلاه فيهما للاجتناب عن التشبه بعبده الشمس. تا اینجا وجه دوم آمد و آن اینکه راوی خیال می کرد، تطابق لازم است، حضرت می فرماید تطابق لازم نیست. اما بخش اول که اهل سنت می گویند در دو صورت نماز نیست، یکی بعد العصر و دیگری هم بعد الفجر. روایت احمد بن ابی نصر و أما ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن القضاء قبل طلوع الشمس - یعنی بعد صلاه الفجر، قبل از طلوع الشمس، به معنای بعد صلاه الفجر است - و بعد العصر، فقال: «نعم فإقضه فإنه من سرّ آل محمد» (٤) فهی ناظره إلى ردّ ما عليه العامه من أنّه لا صلاه بعد صلاه الفجر و لا بعد صلاه العصر. ب- ما رواه زراره عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلاه لم يصلها أو نام عنها؟ فقال عليه السلام: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعه ذكرها من ليل أو نهار» (٥) تطابق در وقت لازم نیست، یعنی لازم نیست که ظهر را در موقع ظهر قضا کنید و عصر را هم در موقع عصر و هكذا مغرب، عشاء و فجر. فقولہ: « يقضيها إذا ذكرها» اشاره إلى عدم وجوب الموافقه بين زمانى القضاء و الاداء، لا- إلى وجوب الفوريه فى القضاء، مضافاً إلى ما ذكرنا فى الروايه المتقدمه من أنّه لا مانع من أن يقضى بعد صلاه الفجر و بعد صلاه العصر، حيث إنّ العامه يرون أنّه لا صلاه بعدهما. خلاصه این روایات ناظر به دو مسئله است، یا می خواهند بگویند که بعد العصر و بعد الفجر یکی است، یا می خواهند بگویند تطابق بین وقت الاداء و القضاء لازم نیست. فحصيله الکلام أن قوله: «فليصلها إذا ذكرها» ليس بمعنى التضييق فى القضاء، و لا كون وقت الذكر وقتاً شرعياً للقضاء، بل المراد دفع شبهه لزوم الموافقه بين وقتى القضاء و الاداء، أو إلى عدم المانع من قضائها بعد الصلاتين المذكورتين أو بعد طلوع الشمس و غروبها. هذا هو المقام الأول فى الروايات، و اليك الكلام فى المورد الثانى. المقام الثانى: فى تفسير قوله سبحانه: «أقم الصلاه لذكرى» در میان اساتید ما، مرحوم آیه الله حجت در فهم روایات خیلی فوق العاده بود، یعنی روایات را به آسانی معنا می کرد، بیشتر روی روایات کار کرده بود، از این رو خیلی از مشکلات روایات را حل می کرد، باید بینیم که این جمله که می گوید: « فليصلها إذا ذكرها» و اقم الصلاه لذكرى»، چه ارتباطی است بین جمله دوم و جمله اول؟ «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (٦) ١٤. مال حضرت موسی است و بعید است که نمازی از ایشان فوت بشود تا خداوند بفرماید: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» و این آیه هم در اوائل بعثت نازل شده است و این ناظر است به اینکه حضرت می فرماید: نماز فلسفه اش یاد خداست، حال که فلسفه اش خداست، یاد خدا این زمان و آن زمان ندارد، هر موقع دلت خواست بخوان. می خواهد دست ما را در قضا باز بگذارد، می گوید هدف از نماز یاد خداست، یاد خدا هم مانع از گناه انسان است «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» حالا که واقعاً غرض از نماز یاد خداست، «فليصلها إذا ذكرها» هر موقع که دلت خواست بخوان، صبح، شب، ظهر، عصر، قبل الطلوع و بعد الطلوع، قبل العصر و بعد العصر. خیلی معنایش روشن است. اگر جمله اول را قشنگ و خوب معنا کنیم، آیه قشنگ ارتباط پیدا می کند و آن این

است که: « فليصلها إذا ذكرها»، چرا « فليصلها إذا ذكرها» و چرا قضا وقت معین ندارد؟ چون نماز یاد خداست «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» یاد خدا زمان خاص نمی خواهد. پس این آیه هم تا حدی معنا و ارتباطش برای ما روشن شد. پس امر اول تمام شد. در امر اول یک مشت روایاتی بود که این دو تا جمله در آنها آمده بود: یکی « فليصلها إذا ذكرها»، و دیگری: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»، این دو جمله در امر اول آمده بود و ما اینها را معنا کردیم و روشن شد که نه این آیه و نه روایات دلیل بر مضایقه نیستند، بلکه دلیل بر مواسعه هستند، اما به شرط اینکه از فتاوی عامه خبر دار باشیم یا از آن توهم خیردار باشیم که می گفت باید بین وقت قضا و ادا تطابق باشد. الأمر الثانی: صحیحہ یعقوب بن شعیب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ينام عن الغداه حتى تبرز الشمس - آفتاب بزنده - أيصلي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: «يصلى حين يستيقظ» قلت: توتر أو يصلى الركعتين؟ آیا اول نافله را بخواند، چون نماز صبح دو رکعت نافله دارد - قال: «بل يبدأ بالفريضة» (٧). این روایت متکفل دو تا حکم است، حکم اول اینکه: آیا این آدم که بعد از آفتاب بیدار شد، نماز بخواند؟ حضرت می فرماید هر موقع که از خواب بیدار شد بخواند، قائلین به مضایقه گفته اند این روایت دلیل بر مضایقه است، چون حضرت می فرماید هر موقع بیدار شد بخواند. مسئله دوم این است که آیا فائده را قبلاً بخواند و لو نافله است یا فريضة را؟ حضرت می فرماید فريضة را بر نافله فائده مقدم کند. دومی بحث ما نیست، چون بعداً خواهد آمد، یعنی یکی از بحث های ما این است که آیا فائده را بر نافله مقدم بکند یا نه؟ دومی محل بحث ما نیست، دومی در بحثش در آینده خواهد آمد، یکی از مسائل ما این است که آیا فائده را بر نافله مقدم بکند یا نه؟ دومی محل بحث ما نیست، محل بحث ما همان تعبیر اول است که می گوید هر موقع بیدار شد بخواند. ما می گوئیم احادیث اهل بیت به هم پیوسته است، شما یک مقدار ابواب مواقیت را مطالعه کنید، روایات داریم که خواندن نماز حین طلوع الشمس و حین غروب الشمس مکروه است، راوی همین را سوال می کند، حضرت می فرماید اشکالی ندارد بخوان، یعنی حرام نیست، حد اکثر اقل ثواباً است، این ناظر به آن است. چون در نظر راوی این است که خواندن نماز موقع طلوع شمس و غروب شمس، یکنوع تشبه به عبده الشمس است، نظرش این بود که حرام است، حضرت می فرماید حرام نیست و انسان می تواند بخواند و هیچ اشکالی هم ندارد ولذا حمل بر کراهت است. می فرماید: « یصلی حین یستيقظ»؟ فقال: «یصلی حین یستيقظ»، یعنی حرام نیست، البته منافات با روایات هم ندارد که در آن موقع انسان نماز نخواند، حمل بر کراهت می شود. وجه الاستدلال: قوله: « یصلی حین یستيقظ» ولكن الاستدلال غیر تام لما عرفت من أن الرّوايه بصدد بیان عدم المنع من الصلاه وقت طلوع الشمس. می خواهد بگوید اشکالی ندارد، این منافاتی هم ندارد که اشکالی نداشته باشد و در عین حال مکروه باشد - و أما قوله: « بل يبدأ بالفريضة» - یک مسئله دیگری است که آیا قضای فريضة مقدم است یا نافله؟ حضرت می فرماید قضای فريضة بر قضای نافله مقدم است - اشاره إلى مسأله أخرى و هی تقديم قضاء الفريضة على قضاء النافله. دلیل سوم قائلین به مضایقه الثالث: موثقه سماعه بن مهران قال: سألته عن رجل نسي أن يصلی الصبح حتى طلعت الشمس؟ قال: « یصلیها حین یذکرها» - طرف خیال می کند که این روایت دلیل بر مضایقه است، اما اگر به شأن صدور روایات آگاه بود، این ناظر به همان مسئله است که حین طلوع الشمس نماز مکروه است نه حرام، - فإن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) رقد فی صلاه الفجر حتى طلعت الشمس ثم صلّاها حین استيقظ، ولكنه تنحى عن مكانه ذلك ثم صلى» (٨) و موضع الاستدلال هو قوله: « یصلیها حین یذکرها». و یلاحظ علیه: أن الرّوايه على الخلاف أدلّ لأنّ النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) لم یصلّ فی نفس المكان الذی فاتته فيه الصلاه - اولاً حضرت خودش در آن مکان نماز نخواند، ثانیاً، این روایت ناظر به یک مسئله ی دیگری است و آن اینکه اگر در همان موقع هم بخوانی، کار حرامی را انجام ندادی فلذا چوب و چماقی نداری - بل تنحى عن مكانه و صلّى فی مكان آخر، و أما قوله: « یصلیها حین یذکرها» فقد عرفت الغایه من هذه الجملة و هی إفاده أمرین:

۱- عدم لزوم التطابق بين زمانى الاداء و القضاء. ب- جواز القضاء حين طلوع الشمس. هر چند مکروه است، اما جایز است. فيما أن السائل تصوّر وجود النهى فى هذا الوقت تكون الجملة الخبریه وارده موقع رفع توهم الحظر فتفید الجواز لا الوجوب. راوی در نظر حرمت بود، حضرت فرمود بخوان، امر عقیب الحظر مفید جواز است نه وجوب. روایت أبی ولاد الرابع: ما رواه أبو ولاد فى المسافر القاصد المسافه وقد عدل عن قصده ذلك قبل الوصول إلى غايته و قد صلّى قصراً فقد جاء فيه قوله: « و إن كنت لم تسر فى يومك الذى خرجت فيه بريداً - برید به چهار فرسخ می گویند، یعنی اگر شما چهار فرسخ نرفتید- فإنّ عليك أن تقضى كل صلاة صلّيتها فى يومك ذلك بالتقصير بتمام (من قبل {أن} تؤم) من مكانك ذلك، لأنك لم تبلغ الموضع الذى يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت، و عليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلك» (۹) فرض کنید این آدم قصد کرده بود که برود حسن آباد، قبل از آنکه چهار فرسخ برود، از نیت و قصدش برگشته، ولی در این وسط (مثلاً در منظریه) نمازش را قصر خوانده بود، حضرت می فرماید اگر قبل از طی کردن چهار فرسخ هر چند به مقصد نرسیده باشد- از قصد و رأی خود برگشتی، باید تمام نمازها را قضا کنی، قبل از آنکه از آنجا کوچ کنی، آنگاه می فرماید: «لأنك لم تبلغ الموضع الذى يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت، و عليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلك». این روایت، دوتا موضع دارد، اولاً، از نظر فقهی صحیح است یا نه؟ آن این است که فرض کنید من قصد داشتم که بروم تهران، ولی قبل از آنکه چهار فرسخ بروم، در منظریه که اصلاً نه شهر دیده می شود و نه مسافر، نماز چهار رکعتی را دو رکعت خواندم، که اگر به سفرم ادامه داده بودم، مشکلی نبود، آیا اگر کسی قبل از طی کردن مساحت شرعی برگردد، نمازهایی که خوانده باطل است یا نه؟ محل بحث است، این روایت می گوید باطل است، این را باید در کتاب صلات مسافر بحث کرد، که اگر انسانی در نیمه راه نماز را شکسته بخواند، ولی قبل از آنکه به چهار فرسخ برسد، برگردد، آیا نماز قصرش صحیح است یا باید اعاده کند؟ این یک مسئله است. مسئله دوم این است که حضرت می فرماید قبل از آنکه شما از اینجا کوچ کنید به جای دیگر، باید آن نمازتان را قضا کنید.

ص: ۱۰۹

ادله قائلین به مضایقه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قائلین به مضایقه سخن در باره ادله قائلین به مضایقه بود، دو روایت دیگر آقایان دارند و آن دو روایت را هم می خوانیم، یکی روایت أبی ولاد است، ابی ولاد می گوید من قصد کردم که چهار فرسخ را بروم، ولی قبل از آنکه به چهار فرسخ برسم، در نیمه راه نماز خواندم و بعد از نماز از تصمیم خود برگشتم، آیا تکلیف من چیست؟ می فرماید آن نمازی که خواندی کافی نیست، باید همان جا نمازتان را تمام بخوانی و بعداً به وطن برگردی، محل شاهد در اینجا است که باید شما در همانجا نماز قضا را بخوانی، اگر واقعاً مواسعه باشد، چرا بفرماید در همانجا بخوان، بلکه می فرمود بعداً قضا کن. متن روایت أبی ولاد « و إن كنت لم تسر فى يومك الذى خرجت فيه بريداً فإنّ عليك أن تقضى كل صلاة صلّيتها فى يومك ذلك بالتقصير بتمام (من قبل {أن} تؤم) من مكانك ذلك، لأنك لم تبلغ الموضع الذى يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت، و عليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلك». کلمه ی « أم و تؤم » به معنای «قصد» است. (من

قبل {أن} تؤم) من مكانك ذلك- یعنی قبل از آنکه از همان مکانت قصد کنی که به وطن برگردی، نمازت را همانجا بخوان، حضرت توجیه می کند که چرا قضا کند و آن نماز قصر کافی نیست؟ می فرماید- لأنک لم تبلغ الموضع الذی يجوز فيه التقصير چون به چهار فرسخی نرسیدی، فلذا نمازی که خواندی کافی نیست، این نماز در صورتی کفایت می کرد که شما به سفر خود ادامه می دادی- حتی رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت، و عليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلک». این یک دلیل خوبی است برای قائلین به مضایقه. اشکال روایت ابی ولاد ولی متاسفانه این روایت معرض عنه است، چون احدی از اصحاب بر مفاد آن فتوا نداده است. چرا؟ چون در مقابلش صحیحه زراره داریم. پس اولاً، اشکال این روایت به این است که کسی به آن فتوا نداده. صحیحه زراره است که اگر کسی یک چهار فرسخی را قصد کرد، نمازش را هم در راه قصر خواند، این آدم مقداری که رفت و از وطن دور شد، نمازش را خواند، ولی قبل از آنکه به چهار فرسخ برسد، از نظر و قصدش برگشت، حضرت می فرماید، همان نمازی که خواندی کافی است، معلوم می شود که حکم ظاهری در آنجا، همین که این آدم نیت کرده تا چهار فرسخ برود، این مجوز این است که نمازش را قصر بخواند، ولو در واقع به چهار فرسخ نرسد، و لذا گر آمدیم این فرد قبل از آنکه به چهار فرسخ برسد، روزه خود را شکست، ولی در مسیر راه از نظر و نیت خود برگشت، نباید این آدم کفاره بدهد، کانه مجرد قصد چهار فرسخ و صورت ذهنی چهار فرسخ، و به تعبیر فقهی تصویر چهار فرسخ، مجوز قصر است هم صلاتاً و هم صوماً، حتی اگر برگردد، این نمازش نماز واقعی است نه ظاهری، صیامش هم شکسته است. چرا؟ چون مجرد تصمیم چهار فرسخ کافی در قصر است. فإن قوله بلزوم القضاء قبل أن يخرج من مكانه دليل واضح على المضایقه، ولكن الروایه غير معمول بها لعدم وجوب القضاء فيمن قصد المسافه و صلى في أثناء الطريق ثم عدل عن سفره، و ذلك لصحيحه زراره قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريده فدخل عليه الوقت و قد خرج من القرية على فرسخين فصلوا و انصرف بعضهم في حاجه فلم يقض له الخروج، ما يصنع بالصلاه التي كان صلاها ركعتين؟ قال: «تمت صلاته و لا يعيد» (١) الخامس: صحيحه زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سئل عن رجل يصلّي بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها في ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، و هذه (حاضر ه ای که وقتش تنگ شده) أحقّ بوقتها، فليصلّها فإذا قضاها فليصل ما فاته ممّا قد مضى، و لا يتطوع برکعه حتى يقضى الفريضة كلّها» (٢) الظاهر أن هذه الروایه أوضح ما في الباب، فدلالته على المضایقه بوجوه: ١. قوله: «إذا ذكرها» فلو كان المقصود مجرد بيان القضاء يكفي قوله (يقضيها) من دون حاجه إليه. ٢. قوله: «في أيّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار» فإنّ التأكيد آیه الفوريه. ٣. قوله: «فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت» فإنّ التأكيد على اتيان الفائتة ما دام الوقت باق، آیه المضایقه. ٤. قوله: «و لا يتطوع برکعه حتى يقضى الفريضة كلّها»- مادامی که نماز قضا بر گردش است، نباید نماز مستحبی را بخواند- فإن المنع- عن التطوع حتى برکعه لغايه قضاء الفريضة التي هي أعم من الحاضر و الفائتة- آیه المضایقه. کتاب أحكام الصلاة، تقرير آیه الله الشيخ الشريعة الإصفهانی، بقلم تلميذه الشيخ محمد حسين السبحانی: ٢٩٣. ما عرض می کنیم که اولی و دومی علی الظاهر از بیانات دیروز ما روشن شد و آن این است که در ذهن راوی این است که قضا را باید در وقت خودش خواند، مثلاً قضای نماز ظهر را در وقت ظهر، عصر را هم در وقت عصر، غدات را هم در وقت غدات، یک چنین شبهه ای در ذهن راوی بوده، حضرت می خواهد این شبهه را رفع کند، «فليقضها إذا ذكرها» می خواهد بفرماید توافق در وقت لازم نیست، می گوئیم ادا را در وقت می خواندیم، قضا را هم در همان وقت، ممکن است ناظر به رفع این شبهه باشد. «و يمكن» که ناظر به همان فتوای عامه باشد که می گویند: «لاصلاه بعد صلاه الفجر، لا صلاه بعد العصر»، حضرت می

خواهد بفرماید این گونه نیست، بلکه «فلیقضها إذا ذكرها». بنابراین، دو دلیل اولش غالباً مخدوش است. دو دلیل اول کدام بود؟ یکی این بود که: «إذا ذكرها»، دومی: «من أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»، این قرینه بر این است که رد آن شبهه ای است که در ذهن راوی بود، حضرت فرمود لازم نیست که ادا و قضا از نظر وقت یکسان باشند. بلی، دوتای دیگرش خوب است: «فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فات، فليقض ما يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة». این «علی الظاهر» دلیل خوبی است، ولی در مقابل این دلیل ما چهارده روایت برای مواسعه داشتیم، آن چهار روایت قرینه بر این است که حمل بر استحباب بشود و معنایش این است که مستحب است انسان مادامی که دین بر گردنش است، مشغول نماز دیگر نباشد، بلکه آن دین را ادا کند. بنابراین، این روایت که ایشان می فرماید بهترین روایت است، از نظر ما دوتای اولش اصلاً دلالت ندارد، چون باید ببینیم که در ذهن راوی چه بوده. بلی، روایت دوم و سوم با توجه به روایات مواسعه حمل بر فضیلت و حمل بر استحباب می شود و آن این است که ارجح این است که حاضر را بر فریضه مقدم بدارد. روایت دیگر و این کنت قد صلّیت الظهر و قد فاتتک الغداء فذكرتها فصلّ الغداء أيّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر و متى ما ذكرت صلاة فاتتک صلّيتها، و قال: إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صلّ العصر، فإنما هي أربع مكان أربع. و إن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى و أنت في صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى ثم صلّ الركعتين الباقيتين و قم فصلّ العصر.... الخ» (۳) با این روایت استدلال شده است بر اینکه امام می فرماید: جناب زراره! اگر فراموش کنی که نماز ظهر را بخوانی، یا فراموش کنی که نماز عصر را بخوانی تا می خواهی بگویی: «السلام علیکم» یادت بیاید که من نماز ظهر را نخواندم، حضرت می فرماید این (عصر) به جای او (ظهر)، دوم اینکه گفتی: «و الضالّین» یادت آمد که من ظهر را نخواندم، حضرت می فرماید برگرد، همین را نیت ظهر کن. اگر استدلال با این دو فقره باشد، این اصلاً دلالت ندارد. چرا دلالت ندارد؟ لشرطیه الترتیب بین الصلاتین، بین ظهر و عصر ترتیب شرط است، این راجع به ترتیب است، کار به فائته و حاضر ندارد، یا نماز ظهر را نخوانده و نیت عصر کرده، بعد از سلام جای او حساب کند، وسط باشد، آنجا حساب کند. این دو فقره دلالت ندارد. بلی، سومی یک کمی دلالت دارد، چون می گوید: «و إن کنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوترها فصلّ العصر ثم صلّ المغرب». اینجا ممکن است بگوییم دلالت کند، چون ترتیب لازم نیست، می گوید اول عصر را بخوان، بعداً مغرب را بخوان، از اینکه مقدم می دارد عصر را بر مغرب و حال آنکه ترتیب هم بین آنها لازم نیست، این ممکن است دلیل مضایقه باشد. فإن کنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر و إن کنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثم ذكرت الصر فانوها العصر ثم قم فائته. از این روایت هم ما استحباب را می فهمیم نه لزوم را. در مقابل آن روایاتی که دلالت بر مواسعه داشت، برخی از این دلالت ندارد، آنکه مترتبین باشد مثل ظهر و عصر. غیر آن را حمل بر استحباب کنیم. المسأله الثامنه و العشرون: لا يجب تقديم الفائته على الحاضر، فيجوز الاشتغال بالحاضر في سعه الوقت لمن عليه قضاء، و إن كان الأحوط تقديمها عليها. قبلاً گفتیم ما در اینجا چهار مسئله داریم، دوتا را خواندیم، دوتای دیگر باقی مانده، از آن دوتایی که خواندیم، اولی اش عبارت بود از: لزوم الترتیب فی الفوائت، آیا در فوائت ترتیب لازم است یا نه؟ ما عرض کردیم اگر مترتبین باشند، ترتیب شرط است، اما اگر مترتبین نباشند مانند مغرب و صبح، ترتیب لازم نیست، مسئله دوم را در این جلسه تمام کردیم که آیا مواسعه هست یا مضایقه، آیا انسانی اگر نماز قضا بر گردنش باشد، باید همه چیز را ترک کند و مشغول قضا بشود، یا حالت مواسعه دارد. مسئله سومی که الآن می خوانیم عبارت است از: تقديم الفائته على الحاضر. نماز ظهر وارد شده، و حال آنکه من نماز صبح خود را نخوانده ام، تقديم الفائته على الحاضر. فرق این مسئله دوم و سوم را در جلسات گذشته خواندیم و در آنجا عرض کردیم که روح دو مسئله یکی است، اما واقعیت شان فرق دارد، مسئله دوم ناظر به حکم

تکلیفی است، یعنی آیا جایز است که عقب بیندازیم یا جایز نیست، بحث در حکم تکلیفی است، کار به صحت و فساد نماز ندارد، آیا شرعاً من می توانم فائده را عقب بیندازم یا اینکه بعد از ضروریات باید مشغول فائده بشوم، بحث در حکم تکلیفی است، اما در اینجا بحث ما در حکم وضعی است و آن اینکه با وجود فائده اگر من حاضره را بخوانم صحیح است یا باطل؟ مثلاً آقایان می گویند اگر کسی بدهکار باشد و طلبکار هم کنارش طلب خود را بخواهد، اگر نماز بخواند، نمازش باطل است. چرا؟ چون امر به شیء که ادای دین باشد، مقتضی نهی از صلوات است. آقایان می گویند فرق مسئله دوم با مسئله سوم این که در دوم، البحت حکم تکلیفی، یعنی جواز و عدم جواز، ولی در اینجا بحث در حکم وضعی است که صحت و فساد باشد. ولی به نظر من دو تا مسئله منعقد کردن لزومی ندارد، همان روایات اگر دلالت بر مضایقه و حکم تکلیفی کنند، عرف منتقل می شوند به حکم وضعی. این ما هستیم که حکم تکلیفی را از حکم وضعی جدا می کنیم و می گوئیم آن روایات ناظر به حکم تکلیفی است و این روایات ناظر بر حکم وضعی می باشد، اما اگر اینها را به دست عرف بدهیم که مطالعه کنند، اگر روایات مضایقه دلالت شان تام باشد، هم می تواند حکم تکلیفی را برساند و هم حکم وضعی را. تفصیل این مسئله را در جلسه آینده بررسی می کنیم.

ص: ۱۱۰

حکم تقدیم نماز فائده بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقدیم نماز فائده بر حاضره همان گونه که قبلاً بیان گردید، راجع به قضای صلوات، چهار مسئله وجود دارد، و ما دوتای آنها را خواندیم، مسئله ی اول این بود که آیا بین فوائت ترتیب لازم است یا ترتیب لازم نیست؟ ما به این نتیجه رسیدیم که ترتیب لازم نیست مگر اینکه خود نمازها مترتبتین باشند مانند نماز ظهر و عصر، مغرب و عشا. مسئله دوم این بود که آیا در فوائت مضایقه است یا مواسعه. به این معنا که باید انسان غیر از ضروریات باید مشغول نماز قضا بشود یا اینکه فرصت است، غایه ما فی الباب به اهمال نکشد. مسئله سوم که در جلسه گذشته شروع کردیم و در واقع همانند مسئله پیشین است و آن اینکه آیا فائده را بر حاضره مقدم بکند یا نه؟ مثال مثلاً کسی هم نماز قضا بر گردش است و هم نماز واجب بر گردش واجب شده، آیا فائده را بر حاضره مقدم کند یا تقدم لازم نیست، بلکه طرف می تواند حاضره را بخواند و سپس فائده را قضا کند؟ در حقیقت این مسئله، شبیه مسئله پیشین است، چون در مسئله پیشین محل بحث وجوب تکلیفی بود، ولی در اینجا مسئله وجوب شرطی و وضعی است. به بیان دیگر در مسئله قبلی سخن در باره این بود که اگر نکند، آیا جهنم می رود یا جهنم نمی رود. ولی در اینجا بحث در این است که اگر فائده را نیاورد، بلکه حاضره را آورد، آیا حاضره صحیح است یا صحت حاضره منوط بر این است که قبلاً فائده را بیاورد، بحث ما بحث شرطی است. البته چندان لزومی نداشت که مسئله را به این صورت عنوان کنیم، چون عرف نمی تواند بین این دو تا فرق بگذارد، بلکه عرف روایات اولی را حمل می کنند بر وجوب تکلیفی، این روایاتی که امروز می خوانیم، حمل می کند بر وجوب شرطی. تفریق بین حکم تکلیفی و حکم وضعی البته تفریق بینهما صحیح است، چون گاهی می شود که وضعاً باطل است، اما حرام نیست، مثلاً اگر کسی زن حائض را طلاق دهد، طلاق زن حائض در حال حیض حرام نیست، اما باطل است. تفریق بینهما است. «علی کل تقدیر» باید خود مسئله را مطالعه کنیم که آیا

اگر کسی فائده بر ذمه اش است، آیا حتماً باید فائده را جلو بیندازد یا می تواند حاضره را بخواند؟ فرق بین دو مسئله شما می توانید بگویید بین این مسئله و مسئله قبلی، عموم و خصوص مطلق است، این در جایی است که وقت نماز حاضره داخل شده، مؤذن بگوید: «الله اکبر»، نماز صبح هم بر گردن من است، آیا فائده بر حاضره مقدم است یا نه؟ در حالی که مسئله قبلی هم این صورت را می گیرد و هم ساعت ده را می گیرد، آیا من می توانم ساعت ده به کار دیگر مشغول بشوم یا حتماً باید فائده را بخوانم؟ قائل به مضایقه می گوید حق اشتغال به کار دیگر نداری و باید حتماً نماز قضا را بخوانی. اما قائل به مواسعه می گوید شما می توانید کار دیگر هم انجام بدهید. پس مسئله قبلی اعم است و این مسئله اخص. إذا علمنا هذين الفرقين که اولی بحث تکلیفی است، دومی بحث وضعی است. ثانیاً، روشن شد که بحث در اولی بحث اعم است، یعنی حتی موقعی را می گیرد که وقت حاضره وارد نشده مثلاً هنوز ساعت ده قبل از ظهر است، اما دومی در جایی است که وقت حاضره وارد شده است. توجه به دو مقدمه برای اینکه آقایان از واقع این روایات آگاه شوند، ما دو تا مقدمه را ذکر می کنیم. مقدمه اول مقدمه اول این است که باید بدانیم «لکلّ صلاه وقتان، وقت الفضیله، و وقت الإجزاء. إذا زالت الشمس دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه». نماز ظهر یک وقت فضیلت دارد که همان اول ظهر است تا موقع ظل و سایه شاخص به اندازه خود شاخص بشود، این وقت فضیلت نماز ظهر است. یک وقت اجزاء دارد، وقت اجزاء اول ظهر است تا چهار رکعت به غروب مانده، آن یکی وقت فضیلتش است و این دیگری وقت اجزائش. و هکذا برای نماز عصر یک وقت فضیلت داریم و یک وقت اجزاء، وقت فضیلت «أن یصیر ظلّ الشاخص مثلی الشاخص»، دو برابر شاخص بشود، بین یک برابر و دو برابر، وقت فضیلت عصر است. اما وقت اجزاء، چهار رکعت از اول زوال را رها کن، وقت اجزاء است تا غروب شمس. عین این مطلب را در مغرب و عشاء داریم، مغرب وقت اجزاء دارد «إذا غربت الشمس»، اگر احتیاط کنیم، حمره مشرقیه هم زائل بشود، این وقت اجزاء است، وقت فضیلتش تا زوال حمره مغربیه است، در واقع یک ساعت و ربع بیشتر طول نمی کشد، این وقت فضیلتش است، اما وقت اجزاء، از اول مغرب است تا چهار رکعت به نصف شب مانده که آن چهار رکعت مخصوص نماز عشاء است. اما فضیلت نماز عشاء، فضیلت نماز عشاء از زوال حمره ی مغربیه است تا ثلث اللیل، وقت اجزائش هم تا نیمه شب است و علی قول تا فجر است. نماز صبح هم یک وقت فضیلت دارد و یک وقت اجزادارد، وقت فضیلتش مادامی حمره مغربیه شروع نشود، وقت فضیلت نماز صبح است، از اول طلوعه است تا حمره زائل نشود، از حمره تا طلوع فجر هم بینهما وقت اجزائش است. بنابراین، کسانی که می خواهند در این روایات قضاوت کنند، باید مبنای شیعه را بدانند که شیعه برای هر نمازی وقت فضیلت و وقت اجزاء قائل است، یعنی هم برای ظهر و عصر و هم برای مغرب و عشا و هم برای نماز صبح. دیدگاه اهل سنت در جمع بین الصلاتین اهل سنت غالباً به این مبنای ما معتقد نیستند، یعنی آگاه نیستند، خیال می کنند ما که جمع بین الصلاتین می کنیم، یکی را در وقت می خوانیم، دیگری را در غیر وقتش می خوانیم، خیلی از این جمع بین الصلاتین هراس دارند، خیال می کنند که اولی در وقت است و دومی در خارج وقت، البته روی مبنای خود شان حق دارند که هراس داشته باشند، زیرا آنها بین اجزاء و فضیلت قائل به تفریق نیستند، بلکه معتقدند که وقت اجزاء و فضیلت ظهر تا شاخص است و بعد از شاخص نماز ظهر قضا می شود و لذا اگر کسی بخواهد در اول وقت بین الصلاتین جمع کند، می گویند این چه نمازی است که شما می خوانید و چه کاری است که شما انجام می دهید. اگر از مبنای اهل بیت آگاه باشند که إذا زالت الشمس دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه، فرق بگذارد بین وقت اجزاء و وقت فضیلت، می داند که نماز ما هر دو در وقت است، «غایه ما فی الباب» یکی در وقت فضیلت است و دیگری در وقت اجزاء است نه وقت فضیلت. خاطره به یاد ماندنی من در حدود بیست سال قبل در شام برای زیارت رفته بودم و یک تاجر سنی در حج با ما رفیق شد و به ما علاقمند بود، تا حدی نسبت به اهل بیت هم علاقمند بود، وقتی که در در شام به مغازه

ایشان رفته و ایشان هم ما را دید، شب ما را دعوت کرد، وقتی وارد منزل ایشان شدم، دیدم که ما شاء الله علمای شام را هم دعوت کرده اند (بر جسته ها را)، آنها همین مسئله را مطرح کردند که شما چطور جمع بین الصلاتین می کنید، یکی در وقت است و دیگری خارج وقت است، من گفتم شما قبول دارید که پیغمبر اکرم در عرفات هر دو نماز را جمع کرد و خود شما هم در عرفات جمع می کنید؟ باز قبول دارید که پیغمبر اکرم در منا جمع کرد و شما هم در منا جمع می کنید؟ چطور در آنجا نمی گوید یکی در وقت است و دیگری خارج وقت؟ معنا ندارد که پیغمبر اکرم نماز عصر را در خارج وقت بخواند، همانطور که عمل پیغمبر اکرم را توجیه می کنید، باید کار ما را هم توجیه کنید، یعنی فرق بگذارید بین وقت اجزاء و وقت فضیلت. در جمع بین الصلاتین یکی وقت فضیلت است، دیگری اجزاء است، شما که تفریق می کنید، البته شما هر دو را در وقت فضیلت می خوانید، اما یک نکته است و آن اینکه این اصرار شما بر تفریق سبب شده است که غالب جوانان شما تارک الصلاة بشوند. چرا؟ چون ظهر نماز خواند، هنوز دو ساعت نگذشته که باید دوباره دست از کار بکشند و بیایند برای نماز. شما به مکه و مدینه نگاه نکنید، آنجا زور پشت سرشان است، اما اگر جاهای دیگر مانند لبنان و امثالش بروید، بخاطر همین تفریق، بسیاری از جوانان اهل سنت تارک الصلاة شده اند فلذا بهتر است که شما بخاطر ترک مستحب، واجب را حفظ کنید، شما بخاطر حفظ مستحب، واجب را ترک می کنید. گفتم رسول الله! - علاوه بر منا و عرفات - در حدود بیست و یک روایت داریم بلکه هم بیشتر، که رسول خدا جمع بین الصلاتین من غیر سفر و لا بطر و لا وهب و لا مرض. گفتند: بلی، جمع، ظهر را نگهداشت تا چهار رکعت به وقت عصر مانده، ظهر را خواند، پشت سرش هم عصر را خواند، یعنی صبر کرد تا چهار رکعت به وقت عصر بماند، که ظل شاخص کم کم شروع کند به افزایش، چهار رکعت ظهر را خواند و بعداً عصر را، فکلّ صلی فی وقته. گفتم عجب، پیغمبر می گوید که چرا گفتند جمع کردی؟ فرمود: لئلا یحرج علی أمته، جمع کرد که مردم در حرج نباشند، این جوری که شما می گوید حرج است، که می تواند آخرین وقت روز ظهر را درک کند، و اولین وقت عصر را درک کند، این دو تا را جفت هم بکند، این مشکل تر است، مجلس کم کم به آخر رسید و همگی متفرق شدیم. «علی ای حال» مقدمه اول این است که ما وقت فضیلت و وقت اجزاء قائلیم، و نماز های ما همه اش در وقت است. مقدمه دوم مقدمه دوم برای فهم این روایات، عمل مردم و سیره مردم است، سیره در آن زمان بر تفریق بود حتی شیعه هم سیره اش بر تفریق بود، در عصر ائمه اهل بیت سیره بر تفریق بود، یعنی مثل دیگران، ظهر را می خواندند و سپس دنبال کار خود شان می رفتند، بعداً دوباره بر می گشتند برای نماز عصر، مغرب را می خواندند و سپس دنبال کار خود شان می رفتند و در موقع نماز عشا بر می گشتند، سیره بر همین بود. حال که این دو مقدمه فهمیده شد، وقت آن رسیده که روایات را شروع کنیم، تا ببینیم که آیا این روایات دلیل بر مقصود اینها است که فائده را باید مقدم بر حاضره کنیم، یا دلیل بر مقصود اینها نیست؟ با توجه به دو مقدمه خواهیم دید که روایات دلالت بر مقصود اینها ندارد. روایت عبید بن زراره ۱: ما رواه القاسم بن عروه عن عبید بن زراره عن أبیه عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «إذا فاتتک صلاة فذکرتها فی وقت أُخری - أی فی وقت صلاة الأخری -، فإن کنت تعلم أنّک إذا صلّیت التي فاتتک کنت من الأخری فی وقت - اگر می دانی که چنانچه فائده را بخوانی، حاضره از کف و دستت نمی رود - فابدأ بالتي فاتتک، فإنّ الله عزّوجلّ يقول «أقم الصّلاه لذكری» و إن کنت تعلم أنّک إذا صلّیت التي فاتتک، فاتتک التي بعدها - یعنی نماز دوم فوت می شود - فابدأ بالتي أنت فی وقتها - حاضره را بخوان - واقض الأخری» (۱) بررسی سند روایت این روایت از نظر سند مشکلی ندارد، چون بقیه کسانی که در سند این روایت واقع شده اند، همگی روشن هستند، فقط کسی که روشن نیست، قاسم بن عروه است، شیخ مفید در مسائل ساقانیه توثیقه کرده است. علاوه بر این، مشایخ از او نقل روایت کرده اند، مانند ابن ابی عمر، بزنی و ابن ابی فضال و حسین بن سعید، علی بن مهزیار، ایشان یکصد و بیست و پنج روایت در

کتاب اربعه دارد، فلذا نمی شود گفت که این آدم موثق نیست. علاوه بر اینکه مفید توثیق کرده، این همه مشایخ که از ایشان نقل روایت می کنند، دیگر نسبت به او جای بحث باقی نمی گذارد. مستدل به این فراز روایت جسییده: و الشاهد فی قوله: «أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الَّتِي فَاتَتْكَ كُنْتَ مِنَ الْآخِرَى فِي وَقْتٍ - اگر فائته را بخوانی، حاضره وقتش از کف نمی رود - فابدأ بالَّتِي فَاتَتْكَ»، مستدل می گوید: حیث أمر بتقدیم الفائته علی الحاضره إذا كان الوقت وسیعاً - به شرط اینکه تقدیم فائته، سبب قضای حاضره نشود - و هذا مما لا کلام فی دلالة الروایه علیه. ولی این آقا که با این روایت استدلال کرده، معلوم می شود که تاریخ فقه را بلد نبوده، اگر تاریخ فقه را می دانست، این دو مقدمه ای که من گفتم را می دانست، هرگز با این روایت استدلال نمی کرد. چرا؟ چون مراد از این فائته، فائته ی فضیلت است، یعنی وقت فضیلت فوت شده نه وقت اجزاء، قبلاً عرض کردیم که در سابق نماز بر تفریق بود، این آدم بخاطر فراموشی نتوانست نماز ظهر را در وقت فضیلتش بخواند تا اینکه ظل شاخص به اندازه شاخص رسید، آن موقع یادش آمد که نماز ظهر را نخوانده، حالا شاخص دو برابر می شود، حضرت می فرماید اگر وقت فضیلت دومی وسیع است، ظهر را بخوان. ناچاریم که ما به آن بزیم. إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي تَعْيِينِ الْمَرَادِ مِنَ الْوَقْتِ فِي قَوْلِهِ: «فِي وَقْتٍ» فَاِنَّ الْمَرَادَ هُوَ وَقْتُ الْفَضِيلَةِ لَا وَقْتُ الْإِجْزَاءِ، و معنی ذلك أنه لو كان وقت الفضيله ضيقاً، تقدّم الظهر على الغداه. این را نباید به ظهرین بزیم، باید این را غدات و ظهر بزیم و به غدات و عصر بزیم، نه به ظهرین، چون در ظهرین روی مبنای شیعه تا چهار رکعت به غروب مانده، نماز اداست، آن این است که حضرت می فرماید شما که نماز صبح در گردنت است، در روایت هم نداریم که ظهر فوت شده، چون روایت می فرماید: «إِذَا فَاتَتْكَ صَلَاةٌ فَذَكَرْتَهَا فِي وَقْتٍ آخِرَى - نمی گوید ظهر، این را بزیند به صلات صبح، می گوید صلات صبح بر گردنم است، نماز ظهر هم وقتش داخل شده. حضرت می فرماید مادامی وقت ظهر فضیلتش از کف نمی رود، نماز صبح بخوان، اما اگر دیدی که چنانچه نماز صبح را بخوانی وقت فضیلت ظهر از دست می رود، ظهر را بخوان، غدات را بعداً بخوان - فالروایه علی الخلاف أدل - أي علی خلاف المقصود أدل - این صبح و ظهر را می گوید نه ظهرین را، چون ظهرین تا چهار رکعت به غروب مانده باشد، ظهر را باید مقدم کند، چرا؟ چون وقت اجزاء باقی است، معلوم می شود که این نماز صبح است و نماز ظهر، می گوید اگر فضیلت وسیع است، صبح را جلو بینداز، و الا ظهر را بخوان، بعداً غدات را. إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي تَعْيِينِ الْمَرَادِ مِنَ الْوَقْتِ فِي قَوْلِهِ: «فِي وَقْتٍ» فَاِنَّ الْمَرَادَ هُوَ وَقْتُ الْفَضِيلَةِ لَا وَقْتُ الْإِجْزَاءِ، و معنی ذلك أنه لو كان وقت الفضيله ضيقاً، تقدّم الظهر على الغداه لثلاً يفوت وقت فضيله الظهر و علی هذا فالروایه علی الخلاف أدل، فالمراد من الوقت فی الروایه هو وقت الفضيله لا - وقت الاجزاء فقد فصل الإمام بین بقاء وقت الفضيله تقدّم الفائته أعنی الصبح - و عدم بقاءه فتقدم الحاضره، فقد قدّم الحاضره علی الفائته مع بقاء وقت الاجزاء - حضرت حاضره را بر فائته مقدم کرد، کی؟ جایی که وقت فضیلت از کف می رود، اما وقت اجزا باقی است، این خودش بر خلاف مقصود دلالت می کند - لأنّ المفروض أنّ وقت الاجزاء للحاضره أوسع من وقت الفضيله، فإن وقت الفضيله يتم بصيروره الظل مثله و لكن وقت الاجزاء باق إلى قبل الغروب - حضرت می فرماید اگر می بینید که سایه یک برابر می شود، حاضره را بخوان نه فائته را، این علی خلاف المقصود أدل - فلذلاله الروایه علی جواز تقدیم الحاضره أظهر. پس استدلال خصم مبنی بر این است که وقت را وقت اجزا گرفته، جواب ما این است که مراد از این وقت، وقت فضیلت است نه وقت اجزاء. چرا؟ چون اگر آن شرائط حاکم را در نظر بگیریم، شیعه هم عملاً تابع آنها بود و لو فتوای غیر این است، این وقت فضیلت است، این بر خلاف مقصود شما ادل است، با اینکه وقت اجزا باقی است، حضرت می فرماید حاضره را بخوان و فائته را عقب بینداز.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره بحث در باره «تقدیم الفائته علی الحاضره» است و ما گفتیم که نسبت به مسئله قبل اخص و مطلق است، فرض کنید که وقت نمازی وارد شده، اما در عین حال یک نمازی در ذمه ی ما است، آیا تقدیم فائته بر حاضره لازم است یا لازم نیست؟ البته مسئله قبلی اعم بود، تقدیم الفائته علی کلّ الأشياء حتی الصلاه و غیر الصلاه، اما این فقط یک مسئله ی خاصی است که اگر حاضره ای است، فائته هم داریم، آیا فائته را بر حاضره مقدم بکنیم یا نه؟ ادله قائلین تقدیم حاضره بر فائته گروهی معتقدند که ما باید مقدم کنیم، ادله کسانی که می گفتند تقدیم لازم نیست خواندیم، الآن سراغ دلایل کسانی هستیم که می گفتند حاضره بر فائته مقدم است، فعلاً حدیث دوم را می خوانیم، چون حدیث اول را قبلاً خواندیم. روایت ابی بصیر ۲: ما رواه أبو بصیر، قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتى دخل وقت العصر، قال: «يبدأ بالظهر، وكذلك الصلوات التي تبدأ بالتّي نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاه فتبدأ التّي أنت في وقتها ثمّ تقضى التي نسيت» (۱) با این حدیث استدلال شده است بر اینکه حضرت فائته را بر حاضره مقدم شمرده است. اما اولی «نسی الظهر» در حالی که وقت عصر وارد شده. حضرت می فرماید نماز ظهر را مقدم بدار، این فقره اول است. فقره دوم مثال ندارد، بلکه به صورت قانون کلی می فرماید، اولی مثال دارد و می گوید: «نسی الظهر حتى دخل وقت العصر»، می فرماید: اول ظهر را بخواند و سپس عصر را. ولی در فقره دوم ضابطه می گوید بدون مثال، «و كذلك الصلوات تبدأ بالتّي نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاه - بترسید که وقت حاضره خارج بشود، در این صورت - فتبدأ التّي أنت في وقتها ثمّ تقضى التي نسيت». با این حدیث استدلال کرده اند بر تقدیم فائته بر حاضره. بیان استاد سبحانی ما عرض کردیم اگر بخواهیم روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) را درک کنیم و بفهمیم، باید از فتاوا و سیره مسلمانان در عصر امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) آگاه شویم، اگر از آنها آگاه شویم، این مسئله خیلی روشن می شود که ارتباطی به مسئله حاضره و فائته ندارد. اما اولی که می گوید ظهر را فراموش کردم، وقت عصر داخل شد، مراد از این «وقت» وقت فضیلتش، وقت فضیلت ظهر موقعی است که شاخص سایه اش به مقدار یک شاخص بشود، بعداً تا دو برابر شدن، وقت فضیلت عصر است، حضرت می فرماید اگر ظهر را فراموش کردی و حال آنکه وقت عصر داخل شده، ظهر را مقدم کن، چرا؟ «لکونهما مترتبتین»، اینها ترتب دارند، ارتباطی به حاضره و فائته ندارد و مرادش هم از وقت، وقت فضیلت است نه وقت اجزا. و الا وقت اجزا همان چهار رکعت به آخر وقت مانده، آن مسلماً مال عصر است. مراد این است که اگر نماز ظهر را نخواندی، وقت فضیلت عصر داخل شد، چون وقت اجزاء ظهر باقی است، و لو وقت فضیلتش سپری شد، اما وقت اجزایش باقی است، و اینها مترتبتین هستند، حتماً باید ظهر را بر عصر مقدم کنیم. سألته عن رجل نسی الظهر حتى دخل وقت العصر - آی وقت فضیله العصر، یک کلمه ی فضیلت عصر را در تقدیم می گیریم -، قال: «يبدأ بالظهر». فقره دوم: «و كذلك الصلوات التي تبدأ بالتّي نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاه فتبدأ التّي أنت في وقتها ثمّ تقضى التي نسيت» فقره دوم مربوط است به جایی که مترتبتین نباشند، مثل اینکه نماز صبح را فراموش کرده و او در وقت فضیلت ظهر است، یعنی هنوز سایه شاخص به اندازه شاخص نشده، یادش آمد که نماز صبح را نخوانده، حضرت می فرماید نماز صبح را بخواند. چرا؟ چون وقت فضیلت ظهر وسیع است، یک ساعت طول می کشد، دو رکعت نماز را جلو بینداز، زیرا جمع کن بین تقدیم الفائته و الفضیله. بلی، اگر می بینید که فضیلت ظهر به آخر می رسد، در این صورت ظهر را بخوان و سپس صلات غدات را بخوان. فقره دوم را چنین معنا کنیم «و كذلك الصلوات التي تبدأ بالتّي نسيت - یعنی نماز صبح، کی؟ موقعی که وقت فضیلت ظهر هم وسیع است - إلّا أن

تخاف أن يخرج وقت الصلاة- أي وقت فضيله الصلاة، در تمام اينها كلمه ی فضيلت مقدر است، در اين صورت- فتبدأ التي أنت في وقتها ثم تقضى التي نسيت» قضا در اينجا قضاى اصطلاحى نيست، قضا يعنى انجام دادن، «وقضاهنَّ سبع سموات»، أي خلقهنَّ سبع سموات، كلمه ی قضا در لغت عرب به معنای انجام كار است مع اتقان. بنا براین، اين روايت ارتباطی به قضاى فائده به آن معنا ندارد، در دومى دارد، اما در اولى ندارد، اولى مترتبين است، خود حضرت هم مثال زده، دومى مثال نزده فلذا نمی توانيم حمل كنيم بر ظهرين، بلکه بايد حمل كنيم بر يکى از اينها، نماز غدات است، صبح در ظهر است، يا نماز عصر است و آن در مغرب است، حضرت می فرمايد: اگر وقت مغرب وسيع است، اول عصر را بخوان و سپس مغرب را، اگر وقت مغرب وسيع نيست، شما اول مغرب را بخوان، بعداً عصر را، مراد از مغرب وقت فضيلتش است، و آن ذهاب الحمرة المغربيه است. ما رواه أبو بصير، قال: سألته عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر- أي دخل وقت فضيله العصر، شکی که مراد از جمله ی «دخل وقت العصر» وقت فضيلت عصر است-، قال: «يبدأ بالظهر». چرا؟ چون هنوز وقت فضيلت عصر موافق با وقت اجزای ظهر است، چون وقت اجزا نگذشته، فلذا می فرمايد ظهر را بر عصر مقدم کن، آنگاه يک ضابطه کلی بيان می کند و می گويد: «و كذلك الصلوات التي تبدأ بالتي نسيت إلا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة أي وقت فضيله الصلاة- فتبدأ التي أنت في وقتها ثم تقضى التي نسيت»، اين معنای روايت است، برای شق دوم دوتا مثال زدیم، اولی غدات بود با نماز ظهر، مثال دوم عبارت بود از «عصر» نسبت به مغرب. الفقرة الثانية: «و كذلك الصلوات التي تبدأ بالتي نسيت إلا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة فتبدأ التي أنت في وقتها ثم تقضى التي نسيت» فهی محموله على مثل صلاة الغداة إذا ذكرها و هو في وقت فضيله الظهر، فإن كان وقت الفضيله وسيعاً تقدم الفائته و إن كان ضيقاً يقدم الظهر على الفائته ثم يأتي بالتي الصلاة التي نسيها، فإن تقدم الحاضره على الفائته لأجل درك وقت فضيله الحاضره وقت حاضره ضيق شده- دليل على الخلاف (أي على خلاف مقصود المستدل) دلالت می کند. معلوم می شود که ميزان اين است که تا وقت فضيلت نگذشته، فائده را بياورد، اما اگر می بينيد وقت فضيلت می گذارد، اول حاضره را بعداً فائده را، اين بر خلاف مقصود دلالت می کند و می گويد اول حاضره را بياور، بعداً فائده را، تمام كلمه ی وقت در اين روايات، وقت اجزا نيست، بلکه وقت فضيلت است. و مثل ذلك إذا تذكر في وقت فضيله المغرب فوات العصر، فيقدم الفائته إلا إذا لزم من تقديمها خروج وقت الفضيله فيقدم المغرب على الفائته مع بقاء وقت الحاضره إلى نصف الليل. روايت سوم، کسانی که می گویند حتماً بايد فائده را بر حاضره مقدم کنید، توجه به شرائط و اوضاع روايت ندارند، همينطور ظاهر روايت را گرفته اند و استدال کرده اند. روايت عمرو بن يحيى الروايه الثالثه: روى عمرو (معمرو) بن يحيى قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل صَلَّى على غير القبلة ثم تبينت القبلة و قد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال: «يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها» (۲) اين روايت مترتبين را می گويد مثل ظهرين، مثلاً نماز ظهر را بر غير قبله خوانده، وقت نماز عصر هم وارد شد، چون وقت هر دو باقى است، اجزا باقى است و مترتبين است، حتماً بايد ظهر را جلو بيندازد. بلى، اگر مترتبين نبود، حتميت و لا بديت نداشت، ولی چون مترتبين است، حتماً بايد ظهر را بر عصر مقدم کند، وقت عصر هم فضيلتش زياد است و هم اجزائش زياد است «سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل صَلَّى على غير القبلة ثم تبينت القبلة و قد دخل وقت صلاة أخرى- مثل نماز عصر، أي دخل وقت فضيله العصر»؟ قال: «يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها» و الروايه محموله على المترتبين و من المعلوم أنه يجب تقديم الفائته التي تترتب عليها صحه الحاضره و لذلك أمر بالتقديم على وجه الإطلاق من دون تقييد بسعه وقت الحاضره و ضيقه. -يعنى نگفت وقت حاضره ضيق است يا وسيع، اگر نماز صبح را فراموش کرده، در ظهر قائل به تفصيل شد و فرمود اگر وقت فضيلت ظهر زياد است، نماز صبح را بخواند و اگر وقت فضيلت کم است، نماز ظهر را بخوان، اينجا اصلاً اين تفصيل را نداد، بلکه گفت حتماً اولی را بخوان. چرا؟ «لكونهما مترتبين» تا ظهر را

نخواند، نماز عصرش صحیح نیست، حتی اگر دهه دقیقه به غروب مانده یادش بیاید، اول باید ظهر را بخواند و سپس نماز عصر را. روایت صفوان بن یحیی الروایه الرابعه: ما رواه صفوان بن یحیی (متوفای: ۲۰۸)، عن أبی الحسن (علیه السلام)، قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس، و قد کان صَلَّى العصر؟- عصر را خوانده، اما ظهر را نخوانده، آفتاب هم غروب کرده- فقال: «کان أبو جعفر (علیه السلام) أو کان أبی (امام صادق علیه السلام) یعنی نمی دانم که ابو جعفر گفت یا امام صادق- يقول: إن أمکنه أن یصلیها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، و إلا صَلَّى المغرب ثم صلّاها» (۳) در اینجا نماز عصرش درست است. چرا؟ لأنّ الترتیب شرط ذکرى، آقایان می گویند شرط علمی، شرط علمی را اگر توجه کند، باید انجام بدهد، اما اگر توجه نکند، درست است، پس نماز عصرش صحیح است. بنابراین، اگر در باره عصر سخن نمی گوید، اگر وقت باقی است، مسلماً باید اعاده کند، اما اگر وقت گذشته، شرط ذکرى است. خیلی از اوقات آقایان در مقام استدلال بین شرط ذکرى و شرط علمی فرق نمی گذارند. مرحوم آیه الله خوئی در درس خودش استدلال می کرد که فحص از نجاست مطلقاً لازم نیست، مثلاً نمی دانم که لباسم نجس شده یا نه؟ فحص از نجاست لازم نیست، استدلال می کرد با روایت زراره، که یابن رسول الله من خون دماغ شدم، نمی دانم به لباسم خورد یا نخورد، حضرت فرمود اعتنا نکن، روایتی است در استصحاب که همگی خوانده اید، در آنجا که حضرت می فرماید اعتنا نکن، چون نجاست در نماز شرط ذکرى و علمی است و این دلیل بر موارد دیگر نمی شود، در آنجا جنبه شرط ذکرى را دارد، یعنی شرط ذکرى و شرط علمی است و لذا لازم نیست که تحقیق کند، چون ذکرى و شرط علمی است و لذا لازم نیست که تحقیق کنم آیا خون در لباسم است یا نه؟ این دلیل نمی شود که در جاهای دیگر هم ما فحص نکنیم، البته در جای دیگر هم فحص لازم نیست، ولی این روایت دلیل بر آن نیست، چون این روایت در مورد نماز است، طهارت و نجاست هم شرط واقعی نیستند، بلکه شرط ذکرى است، به این معنا اگر بدانند مانع است، اما اگر ندانند مانع نیست. در اینجا هم اگر می گوید عصر را نخواند، چون ترتب شرط ذکرى است و فرض این است که نماز و قتش تمام شده، فکر مغرب را باید کرد. يقول: «إن أمکنه أن یصلیها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، و إلا صَلَّى المغرب ثم صلّاها». دلت الروایه على تقديم فائته الظهر على المغرب عند التمكن منه ولكن یرد على الاستدلال بمثل ما ذکرنا حول الروایات السابقه، فإن المراد من قوله: «قبل أن تفوته المغرب» هو وقت الفضيله الذى ینتهى بانتهاء الحمرة المغربیه و التى یعبر عنه بذهاب الشفق، فلو أمکن الجمع بین قضاء و الظهر و صلاه المغرب فى وقت فضيلتها تقدم الظهر و إلا تقدم المغرب لإدراك وقت فضيلتها، مع بقاء وقت الاجزاء إلى قریب من نصف الليل، و على هذا فالروایه على خلاف المقصود أدل، إذ مع جواز تأخیر المغرب إلى منتصف الليل أمر الإمام بتقدیمها و تأخیر الظهر. استدلال شده بر اینکه حضرت می فرماید فائته را جلو بیندازید. ما می گوئیم این گونه نیست، چون مراد از این وقت، وقت اجزا نیست، وقت فضیلت است، اگر وقت فضیلت فوت نمی شود، شما اول نماز ظهر را بخوان، بعداً نماز مغرب، چون نماز مغرب تا زوال حمرة مغربیه وقت دارد، اما اگر می بینید که وقت فضیلت می گذرد، مغرب را جلو بینداز، عصر را بعداً، این روایت بر خلاف مقصود خصم ادلّ است نه مقصودش، حضرت می فرماید شما مغرب را بخوان، بعداً عصر را، قدّم الحاضره على الفائته. یکی از روایات عبد الرحمن است که از مشکل ترین روایات می باشد، از این رو من این روایت را سه بخش می کنم روایت عبد الرحمن صحیححه عبدالرحمن بن أبی عبدالله، ۱: قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل نسی صلاه حتى دخل وقت صلاه أخرى؟ فقال: «إذا نسی الصلاه أو نام عنها صَلَّى حين یذکرها». ۲: فإذا ذکرها و هو فى صلاه بدأ بالّتی نسی، و إذا ذکرها مع إمام فى صلاه المغرب أتمّها برکعه ثم صَلَّى المغرب ثم صَلَّى العتمه بعدها. ۳: «و إن کان صلی العتمه وحده فصلی رکعتین ثم ذکر أنه نسی المغرب أتمّها برکعه فتکون صلاته للمغرب ثلاثه رکعات ثم یصلی العتمه بعد ذلك» (۴) این حدیث را سه بخش کردیم، تا در جلسه آینده ببینیم که آیا دلالت بر مقصود

حکم تقدیم نماز فائمه بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقدیم نماز فائمه بر حاضره بحث در صحیحہ عبد الرحمن بن ابی عبد الله است، تصور نشود که این آقا فرزند امام صادق (علیه السلام) است، بلکه ایشان از فقهای بصره است، منتها از امام صادق (علیه السلام) بهره گرفته و خودش هم فقیه است نه راوی صرف. فقرات روایات صحیحہ ایشان سه فقره دارد، فقره اول و سوم دلالت بر مقصود طرف ندارد، بلکه ناظر به همان مطلبی است در جلسه گذشته خواندیم و آن اینکه اگر نمازی از شما فوت شد، و وقت نماز دیگر داخل شد، مسلماً مترتبتین است، نمازی از من فوت شد «وقد دخل وقت صلاه الأخری»، معلوم می شود که مترتبتین است و در مترتبتین باید فائمه را مقدم کرد. فقره اول دلالت ندارد. اگر انسان دقت کند که «نسی صلاه حتی دخل وقت صلاه أخری»؟ معلوم می شود که این دو تا نماز پیوسته اند مانند نماز ظهر و عصر، معلوم است که اگر این آدم نسی نماز ظهر را در اول وقت، وقت فضیلت عصر داخل شد که هیچ، تا اجزا باید نماز ظهر را مقدم کند تا چهار رکعت به مغرب مانده. چرا؟ چون مترتبتین هستند. بنابراین، اولی دلالت بر مقصود ما ندارد، همچنین فقره سوم، آن هم راجع به مترتبتین است مانند نماز مغرب و عشا، اگر واقعاً این آدم مغرب را فراموش کرد، وقت عشا وارد شد، چه وقت فضیلت و چه وقت اجزا، مسلماً باید فائمه را مقدم کند. هم اولی راجع به مترتبتین است مانند ظهر و عصر و هم دومی راجع به مترتبتین می باشند مانند مغرب و عشا، به این معنا که اگر مغرب را فراموش کرد و وقت عشا وارد شد، یعنی وقت فضیلت، مسلماً باید مغرب را بخواند، چون ترتب شرط است حتی تا چهار رکعت به نیمه شب مانده باید مغرب را بخواند. فقره دوم آنکه دلالت بر مقصود دارد، فقره وسط است، یعنی فقره دوم. می فرماید اگر شما نمازی را فراموش کردید و همراه امام وارد مغرب شدید، یادت آمد که عصر را نخواندی، می گوید آن نمازی را که با امام اقتدا کردی، به عنوان مغرب، «اجعله صلاه العصر»، این فقره وسط دلالت دارد. خلاصه فقره وسط مثل اولی نیست، اولی مترتبتین است، سومی هم مترتبتین است، تقدیم در آنجا بخاطر این است که ترتب شرط است، اما در سومی این گونه نیست، چون من وارد نماز شدم و به امامی هم اقتدا کرده بودم، دو رکعت خوانده بودم، یادم آمد که عجب من نماز عصر را نخوانده بودم، در اینجا می فرماید عدول کن به عصر، یک رکعت هم اضافه کن که بشود چهار رکعت عصر، این دلیل بر این است که فائمه مقدم بر حاضره است. پس ما روایت را تقسیم به سه فقره کردیم، اولی مترتبتین را می گوید، سومی هم مترتبتین است، وسط مترتبتین نیست، ظاهراً دلالت بر مقصود طرف می کند، می گوید حتی اگر به نیت مغرب وارد نماز شدی، امام هم مغرب می خواند و تو هم مغرب، بر گرد نیت عصر کن و یک رکعت هم اضافه کن. جواب از فقره دوم از این فقره دوم دو تا جواب داده شده است که یکی از آنها مال آیه الله بروجردی است ایشان می فرماید این روایت حد اکثر دلالتش در جایی است که صلاتینی باشد که بینهما صلاتی نباشد مانند نماز عصر و مغرب، و اما اگر من مغرب باشم، و لی نماز صبح را فراموش کنم، بر آن دلالت ندارد، دلالتش در جایی است که بین الصلاتین، صلات دیگری نباشد، کالعصر و المغرب، بر این دلالت دارد، اما بر بقیه، یعنی جایی که مغرب با ظهر باشد یا مغرب باغدات، نسبت به آن دلالت ندارد، یعنی مورد، موردی

است که بین الصلاتین، در وسط صلاتی نیست، عرض کنیم. اشکال بر جواب آیه الله بروجردی هر چند ایشان این فرمایش را کرده اند، ولی عرف القای خصوصیت می کند، این مورد است، این قید، قید مورد است نه قید حکم. علاوه بر این، قول به فصل هم نداریم. جواب مرحوم آیه الله خوئی مرحوم آقای خوئی جوابی می دهد که مجمل است، ولی ما آن را شرح می دهیم، آن این است که این روایت دلالت دارد بر اینکه فائده را بر حاضره مقدم کنید، اما وجه تقدیم چیست؟ شما می گوید وجه تقدیم این است که شرط صحت صلات دوم تقدیم فائده است، بر این دلالت ندارد، لعل استحباب البدار، آوردن فائده قبل از حاضره مستحب است، استحباب البدار، زودتر فائده را بیاوریم، بعداً حاضره را بیاوریم، این روایت فقط می گوید: «قدم»، اما آیا «قدم» لأنّ التقدیم شرط الصحه کما اینکه مدعی می گوید، مدعی می گوید شرط صحت است، ولی احتمال دارد که این از قبیل استحباب باشد، اگر بدهکاری و وقت حاضره هم تنگ نیست، بدهکاری را قبلاً بده، بعداً حاضره را بخوان، این مجموع عرائض ما است در اطراف صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله بصری. فقره اول روایت صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله، ۱: قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي صلاةً (مثلاً، صلات ظهر) حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ - معلوم می شود که اینها پیوسته اند، یکی را فراموش کرد، دومی هم وقتش وارد شد - فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها». این فقره روایت با مترتبتین می سازد، این دلیل بر مقصود ما نیست، این لا اقل با مترتبتین می سازد که باید اولی را بخواند تا دومی، و معلوم می شود «حتی دخل وقت صلاة أخرى، یعنی حتی دخل وقت فضیله صلاة أخرى»، و الا اگر چهار رکعت به غروب مانده باشد که مراد نیست، وقت فضیلت دومی وارد شد، قبلی را بخوانید، روایات پیشین نیز همین را می گفت، یعنی می گفت مادامی که وقت فضیلت وسیع است، اولی را بخوان. بلی، اگر وقت فضیلت تنگ شد، بعداً بخوان. فقره دوم روایت ۲: «فإذا ذكرها و هو في وقت صلاة بدأ بالتي نسي، و إذا ذكرها مع إمام في صلاة المغرب - وارد نماز شده، معلوم می شود که در اولی وارد نماز نشده فلذا می گوید - أتمها برکعه - چهار رکعتش می کند، معلوم می شود صلات قبلی عصر بوده - ثم صَلَّى المغرب ثم صَلَّى العتمه بعدها». معلوم می شود که تقدیم واجب است حتی می گوید اگر اقتدا کرده به امامی که مغرب می خواند و این نیت مغرب کرده، در وسط نماز یادش آمد که عصر را نخوانده، نیت را بهم بزند به نیت عصر و یک رکعت هم اضافه کند. دوتا جواب از این گفته اند، مرحوم آیه بروجردی گفت این روایت حد اکثر دلالت دارد که آن دو نمازی که در وسطش نماز نیست، آنجا باید عدول کند، اما نسبت به ظهر دلالت ندارد. ما دوتا اشکال کردیم، اولاً، القای خصوصیت است، ثانیاً، قول به فصل است. ما در جواب گفتیم این دلالت بر تقدیم می کند، اما اینکه هل التقدیم شرط الصحه أو البدار مستحب. فقره سوم روایت ۳: «و إن كان صَلَّى العتمه وحده فصلی رکعتین ثم ذکر أنه نسي المغرب أتمها برکعه فتكون صلاته للمغرب ثلاثه رکعات ثم صَلَّى العتمه بعد ذلك» (۱) بنابراین، ما هر سه فقره روایت را معنا کردیم، اولی تقدیم لأجل الترتب، سومی تقدیم لأجل الترتب، نسبت به وسط سه جواب دادیم: ثم إنَّ السيد البرجردی أجاب عن الاستدلال بأنَّه يدل على تقدیم الفائده على الحاضره فی صلاتین متصلتین لیس بینهما صلاة أخرى كالعصر و المغرب، و لا تدلّ على العدول إذا لم یكونا متصلتین كالغدا بالنسبه إلى المغرب. (۲) یلاحظ علیه: أنّ الروایه عندئذ تصیر دلیلاً على تقدیم الفائده إذا لم تكن بین الصلاتین صلاة أخرى، و هل هو یلتزم بذلك؟ آیا مرحوم آقا این را فتوا می داد که فرق بگذاریم بین جایی که متصل باشند، مقدم کنیم، اما اگر منفصل باشند، مقدم نکنیم. علاوه بر این، عرف القای خصوصیت می کنند، علاوه بر این، قول به فصل است. جواب مرحوم آیه الله خوئی این است: و أجاب عنه السيد الخوئی بأنَّها بصدد بیان حکم الفائده فی حد ذاتها و أنّ المبادره إليها حينما یذکرها محبوبه دوم أن تكون المبادره شرطاً لصحة الحاضره. این در مقام بیان شرطیت نیست، بلکه در مقام بیان مطلوبیت است، ولی ممکن است شرط صحت باشد و ممکن است خود بدار یک مستحب نفسی باشد. صحیحه زراره ۱: «و إن كنت قد

ذکرت أنك لم تصل العصر، حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها- أى فوت المغرب- فصلّ العصر ثم صلّ المغرب» می گوید اگر یادش آمد که نماز عصر را نخوانده، وقت مغرب هم داخل شد، می فرماید چه کند؟ اگر نمی ترسد وقت مغرب فوت بشود، عصر را جلو بیندازید، معنایش این است که فائته را بر حاضره مقدم کن. جوابش این است که این وقت فضیلت است، وقت فضیلت مغرب از غروب آفتاب است تا زوال حمزه شرقیه تا زوال حمزه مغریه که به آن شفق می گویند، می گوید اگر عصر را فراموش کردی، اما وقت مغرب داخل شد، اگر نمی ترسی که وقت مغرب فوت بشود، عصر را جلو بینداز، و الا- مغرب را بخوان، کی مغرب را بخواند؟ مادامی که حمزه مغریه به پایان می رسد، می گوید مغرب را بخوان و حال آنکه وقت مغرب تا کی باقی است؟ تا نصف شب، با اینکه وقت مغرب تا نصف شب باقی است، حضرت می گوید مغرب را بخوان، عصر را نخوان. مراد از وقت در اینجا وقت فضیلت است، می گوید وقت فضیلت که وارد شد، اگر وقت مغرب فضیلت مغرب وسیع است، یعنی تقریباً یکساعت بیشتر نیست، اول شما عصر را بخوان و سپس مغرب را. اما اگر می بیند که وقت مغرب می گذرد که زوال حمزه مغریه باشد، مغرب را بخوان، آنگاه عصر را. «الروایه علی خلاف المقصود أدل»، می گوید اول مغرب را بخوان و سپس عصر را. و حال آنکه وقت مغرب با زوال حمزه مغریه پایان نمی پذیرد، فضیلتش پایان می پذیرد، اما اجزایش تا نیمه شب تقریباً باقی است، با اینکه وقت مغرب من حیث الاجزاء باقی است، می گوید عصر را عقب بینداز، مغرب را بخوان. «الروایه علی خلاف المقصود أدل». یلاحظ علیه: بما ذکرنا کراراً من أن المراد من فوت وقت المغرب هو وقت الفضيله لا الإجزاء، فتقديم المغرب علی العصر عند الخوف من فوت وقت الفضيله دلیل علی جواز تقديم الحاضره علی الفائته مع بقاء وقت الإجزاء- با اینکه وقت اجزای مغرب باقی است، می گوید اول مغرب را بخوان و سپس عصر را. وقت فضیلت سپری شده، اما وقت اجزاء باقی است. وقت فضیلت کی سپری می شود؟ عند زوال حمزه مغریه، اجزاء تا کی است؟ تا نیمه شب، با اینکه وقت اجزاء باقی است، می گوید مغرب را بخوان،- لأنّ وقت المغرب باقی إلى نصف الليل، فالأمر بتقديم المغرب عند الخوف من فوت وقت فضيلتها، دلیل علی الجواز. ۲: قوله (عليه السلام): «و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فأنوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين ثمّ تسلّم ثمّ تصلّ المغرب» این بهترین دلیل بر خصم است، می گوید اگر در نیمه مغرب هستی، یادت آمد که ظهر را نخواندی، تبدیل نیت کن، یعنی عصر را نیت کن و دو رکعت هم اضافه کن تا بشود چهار رکعت. پس معلوم می شود تقدیم الفائته علی الحاضره واجب. یلاحظ علیه: ما جواب دادیم که این دلالت دارد که بر گرد عصر را بخوان، ولی معلوم نیست که آیا این شرط صحت است یا بدار یک امر محبوب است. بعضی از دوستان این گونه جواب داده که اینجا توهم حذر است، یعنی حرام است که انسان از مغرب به عصر عدول کند، جایی که توهم حذر باشد، مولا امر کند به بر گرد، در محل توهم حذر، الأمر یفید الإباحه لا الوجوب. این هم یک جوابی است که بعضی از اصحاب درس گفته اند و به نظر من هم خدشه ای نمی رسد. یلاحظ علیه: أنّ الأمر بالعدول یمكن أن یكون دلیلًا لأحد وجهين: أ- اشتراط صحه صحه الحاضره بقضاء الفائته فیکون دلیلًا علی قول المستدل. ب- الإتيان بالفائته علی وجه البدار أفضل و أحبّ إلى المولى، فلا یكون دلیلًا علی قول المستدل. و به يظهر الجواب عن الاستدلال بالفقره التاليه. ۳- قوله (عليه السلام): «فإن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعاً- هیچکدام را نخوانده، یا موقعی یادتش آمد که صبح طلوع کرده- فأبدأ بهما قبل أن تصلّی الغداه» حیث دلّت علی لزوم تقديم الفائتين علی الغداه الحاضره. جوابش این است که به نشانه ی روایات دیگر، این دلالت دارد مادامی که وقت فضیلت غدات پایان نپذیرفته، او را بیاور، اما اگر وقت فضیلت صبح رو به پایان است، غدات را بخوان، آن دو تا بعداً بخوان. پس این بر خلاف مقصود مستدل أدلّ، غدات را باید وقت فضیلتش را بگیریم، یعنی این تکه از حدیث را باید به کمک احادیث دیگر روشن کنیم. ثمّ إن فی هذه الروایه أمرین: در این روایت دو

فقره دلالت بر مقصود طرف داشت، دو فقره هم دلالت بر مقصود ما دارد که در جلسه آینده خواهیم خواند.

ص: ۱۱۳

حکم تقدیم نماز فائده بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقدیم نماز فائده بر حاضره روایت قبلی که روایت صحیحه طویله و گسترده زراره بود، جاهایی که می توانست برای طرف دلیل باشد خواندیم و معنا کردیم، الآن در همین روایتی که برای مخالف دستاویز است، دو فقره داریم که تقریباً می تواند موضع ما را تایید کند، این دو فقره عبارتند از: أ- ما يدلّ علی خلاف المقصود، أعنی قوله علیه السلام: «وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى (ظهر) و أنت فی صلات العصر و قد صلّيت منها فانوها الأولى - نیت ظهر بکن - ثم صل الرکتین الباقیتین قم و صلّ العصر. و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف خوفها (خوف صلات مغرب) فصلّ العصر ثم صلّ المغرب». باید توجه داشت که ما در این روایت تمسک به منطوق نمی کنیم، بلکه تمسک به مفهوم می کنیم، می فرماید اگر می ترسید که وقت صلات مغرب - یعنی وقت فضیلت صلات مغرب - فوت بشود، مغرب را بخوان، بعداً عصر را. اگر از فوت وقت مغرب نمی ترسید، «قدمّ العصر، فصلّ العصر ثم صلّ المغرب». اما اگر عکس باشد، یعنی می ترسید که وقت مغرب فوت بشود، اول حاضره را بخوان و بعداً فائده را. دلالتش دلالته مفهومی است نه دلالت منطوقی، یعنی بالمفهوم دلالت می کند، معنایش این است اگر می توانی وقت فضیلت مغرب را درک کنی، فائده را مقدم کن، اما اگر می دانی که نمی توانی وقت فضیلت مغرب را درک کنی، عکسش کن، یعنی اول حاضره را بخوان و بعداً فائده را. استدلال بالمنطوق نیست بلکه بالمفهوم است. ب- إنّ ظاهر قوله علیه السلام: «أیّهما (المغرب العشاء) ذكرت، فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس» مثلاً، من از خواب بیدار شدم و هنوز نیم ساعت به آفتاب است، نماز فجر را می خوانم، ولی می فرماید شما مغرب و عشا را قضا نکن، بلکه مقداری بگذرد تا شعاع شمس همه جا را بگیرد، بعداً شما فائده ها را بخوان. الآن شما در اینجا «قدمّ الحاضره» که فجر باشد، آخر الفائده، چه قدر تاخیر، تاخیری که حتی شعاع شمس بگذرد. پس همین روایت با اینکه طرف با آن استدلال می کند، در خود این روایت دو مدرک برای ما است. علاوه بر این، دلایل طرف را در جلسه گذشته معنا کردیم که هیچ کدام از آنها دلالت بر لزوم تقدیم الفائده علی الحاضره ندارد. ما تا اینجا ادله طرف را خواندیم. چون قبلاً گفتیم اول دلایل کسانی را می خوانیم که می گویند: «تقدّم الفائده علی الحاضره»، اول ادله ی خصم را خواندیم، حالا ادله خود را می خوانیم و آن اینکه تقدیم الفائده علی الحاضره لازم نیست. ما يدلّ علی جواز تأخیر الفائده همان گونه که می دانید ما اول ادله آن طرف را آوردیم که فائده را بر حاضره مقدم می دانند، الآن ادله این طرف را می خوانیم و آن اینکه انسان مختار است، یعنی هم می تواند حاضره را بخواند و هم می تواند فائده را بخواند، البته بهتر این است که اگر وقت حاضره فوت می شود، حاضره را مقدم کند، بعداً می تواند فائده را بخواند. قد عرفت ما یمكن الاستدلال به علی لزوم التقديم باعتبار أنه شرط لصحة الحاضره، و قد مرّ عدم تمامیه دلالتها، و فی مقابل هذه الروایات یوجد ما يدلّ علی الجواز، منها: صحیحه ابو بصیر ۱- و عنه (حسین بن سعید اهوازی)، عن حمّاد بن عیسی، (غریق الجحفه، متوفای: ۱۹۰)، عن شعیب (شعیب بن یعقوب، کلّ شعیب معیوب، إلّا شعیب بن یعقوب) عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «إن نام رجل و لم یصلّ صلاه المغرب و العشاء

أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّهما، و إن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة. و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل الطلوع الشمس - أول مي گوید حاضره را بخواند، بعداً فائته را و إن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصّلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثمّ يصلّها» (۱) در فراز آخر می فرماید صبر کند تا شعاع خورشید بگذرد و سپس قضا کند. شاهد در این شق است: «و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل الطلوع الشمس» فرموده که: «يصلّ المغرب و العشاء ثمّ الفجر». خلاصه اینکه ما سه روایت صحیحه داریم که آشکارا دلالت دارند که تقدیم الفائته علی الحاضره لازم نیست، یعنی شرط صحت حاضره، تقدیم فائته نیست. از میان دوازده روایتی که می خوانیم، این سه صحیحه اول ارزش فوق العاده دارد، بقیه گاهی دلالت دارند و گاهی دلالت ندارند. اولی صحیحه ابو بصیر است، دومی صحیحه ابن مسکان، سوم صحیحه عبد الله بن سنان است، اتفاقاً صحیحه عبد الله بن سنان از نظر لفظ، عین صحیحه ابن مسکان است و لذا در کتاب «وسائل» سه روایت جلوه ندارد، اولی و دومی دارد، ولی در سومی می گوید «و فی مثله»، و الا - روایت عبد الله بن سنان خودش روایت مستقلی است. وجه الدلاله: هو أنّه (علیه السلام) حکم بجواز تقدیم الحاضره أعنی الفجر علی الفائتین: المغرب و العشاء الآخرة مع سعه الوقت لتقدیمهما و تأخیر الفجر. نعم صدر الروایه ظاهر فی بقاء وقت العشاءین إلى طلوع الفجر و هو مخالف للمشهور، و إن التزم به بعض القدماء. صحیحه ابن مسکان ۲- و عنه، عن فضاله (فضاله بن أيوب) عن ابن مسکان، علی أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إن نام رجل أو نسی أن یصلّی المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما یصلّیها کلیهما فليصلّهما، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح، ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس» (۲) وجه الدلاله واضح حیث قال: «و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»، حیث قدم الحاضره علی الفائتین. روایت عبد الله بن سنان ۳- و عنه، عن فضاله بن أيوب، عن ابن سنان، یعنی عبدالله، عن أبی عبدالله علیه السلام مثله. (۳) روایت جمیل بن درّاج ۴- ما رواه الحسن بن علی الوشاء، عن رجل، عن جمیل بن درّاج، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: تفوت الرّجل الأولى (ظهر) و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخرة؟ قال: «یبدأ بالوقت الذی هو فیهِ - یعنی عشا - فإنّه لا یأمن الموت فیکون قد ترک صلاه فريضه فی وقت قد دخلت - اول عشا را می خواند - ثمّ یقضی ما فاته، الأولى فالأولی» (۴) اولاً، این فراز از روایت که می گوید: «یبدأ بالوقت الذی هو فیهِ فإنّه لا یأمن الموت» مشکل دارد - یعنی اول عشا را بخواند. چرا؟ چون ممکن است بمیرد، این رقم خوف در دل انسان ها نیست، چون اصاله الصحه در همه جا است. بنابراین، ما معنای این فراز از روایت را نمی فهمیم، فلنرجع علمه إلیهم (علیهم السلام) از این رو، علم آن را به ائمه علیهم السلام ارجاع می دهیم. چون اگر این باشد، انسان نباید حتی آب هم بخورد، باید فوراً نماز عشا را بخواند، یعنی هر موقع وقت داخل شد، انسان هیچ کاری را نکند، فوراً نماز حاضر را بخواند. چرا؟ چون ممکن است مرگش برسد. غرض ما معنای این جمله را نمی فهمیم. خلاصه در این روایت سه احتمال می رود، چون روایت این است: عن جمیل بن درّاج، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: تفوت الرّجل الأولى (ظهر) و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخرة؟ - این را بزنیم به چهار دقیقه آخر وقت، اگر این باشد، بر هیچ مسئله ای دلالت ندارد، چون این وقت، وقت مختص است. پس اگر بگوییم: و ذکرها عند العشاء الآخرة؟ یعنی به اندازه چهار رکعت به آخر وقت مانده، عشا را جلو بیندازد، این نه بر مسئله ی قبلی دارد که ترتیب باشد و نه بر مسئله ما که عبارت باشد از: تقدیم الحاضره علی الفائته، أو الفائته أو الحاضره، به شرط اینکه عند عشاء الآخرة را حمل کنیم بر آخر وقت. اما اگر حمل کنیم بر وقت فضیلت، آن این است که: «ذکرها عند عشاء الآخرة»، یعنی عند فضلیه عشاء الآخرة، یعنی موقعی که حمره مغریبه برود، در اینجا چطور حضرت می فرماید عشا را بخوانید و حال آنکه وقت مغرب تا

نصف شب باقی است، این می شود غیر قابل و مفتابه نیست. احتمال سوم این است که روایت را حمل بر تقیه کنیم، چون آنها (اهل سنت) معتقدند که وقت مغرب تمام می شود، وقت عشا داخل می شود، اگر حمل بر تقیه کنیم درست است و مراد این است که عشا را بخوان. چرا؟ چون وقت مغرب سپری شده و وقت عشا وارد شده. این بحث هایی است که ما به طور اجمال در این حدیث کردیم، ولی اگر به مسئله شانزدهم مراجعه کنید، این روایت نسخه بدل های مختلفی دارد، در وسائل و تهذیب جور دیگر معنا کرده اند. بنابراین، این روایت نسبت به ما نه بو دارد و نه طعم، یعنی نتوانستیم از این روایت برای مقصود مان بهره گیری کنیم. قال: «يبدأ بالوقت الذي هو فيه - یعنی عشا - فإنه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاه فريضه في وقت قد دخلت - اول عشا را می خواند - ثم يقضى ما فاتة، الأولى فالأولى» و فی الروایه احتمالات: أ- أن يراد بقوله «عند العشاء الآخرة» الوقت المختص بالعشاء في آخر الوقت، فيقدم العشاء على العصر و المغرب، و عندئذ لا تكون الروایه دليلاً على عدم وجوب الترتيب. ب- أن يراد به دخول وقت فضيله العشاء، أعني ذهاب الحمرة المغربية، فعندئذ يقدم المغرب و العشاء لكون الوقت مشتركاً بينهما و يؤخر العصر فتكون الروایه دليلاً على المسأله. ج- أن تكون الروایه ناظره إلى فتوى العامه من خروج وقت المغرب بدخول وقت العشاء عند ذهاب الحمرة المغربية، فيقدم العصر على المغرب لخروج وقته، فلا تكون الروایه دليلاً على المقام. روایت عمار بن موسى ۵. ما رواه عمار بن موسى عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس و هو في سفر، كيف يصنع؟ أيجوز له أن يقضى بالنهار؟ قال: «لا يقضى صلاه نافله و لا فريضه بالنهار، و لا يجوز له و لا يثبت له، ولكن يؤخرها فيقضيهما بالليل» (۵) یعنی يقدم الحاضر و أخر الفائته، این کمک آن صحاح ثلاثه است. اما این را باید حمل بر کراهت کنیم، چون کسی نگفته است که در روز نمی شود قضا کرد، پس یا باید حمل بر کراهت کنیم یا علمش را ارجاع کنیم بر ائمه بیت علیهم السلام. خلاصه ما این نکته را نمی فهمیم که روز نمی تواند قضا کند، بلکه باید شب قضا کند، این نکته را نمی فهمیم، فلذا حضرت می فرماید نماز صبح را شب قضا کن، قبلاً این آدم دوتا حاضر را خوانده، یکی ظهر و دیگری عصر. ۶- روى الحر العاملی عن قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علی بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: «سألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: «يصلّى العشاء ثم المغرب» (۶) این روایت را چگونه معنا کنیم؟ اگر این را بگوئیم وقت فضیلت «حتى دخل وقت العشاء الآخرة» بگوئیم وقت فضیلت مغرب تمام شده، وقت فضیلت عشا وارد شده، از نظر قضا معنا ندارد، مگر به آن چهار رکعت آخر بزیم. «سألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة» معنایش این است حمرة مغربیه رفته، وقت عشا داخل شده، حضرت می فرماید عشا را جلو بینداز. این ولو بر مقصود ما دلالت دارد که حضرت «قدم الحاضر علی الفائته» اما با مذهب ما سازگار نیست، چون وقت مشترک است. قال: «يصلّى العشاء ثم المغرب». پس اولی دلالت بر مقصود ما دارد، اما با مذهب مطابق نیست. ۷: و بالاسناد قال: و سألته عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر، كيف يصنع؟ قال: «يصلّى العشاء ثم الفجر» (۷) این روایت به نفع طرف دلالت دارد، حضرت در اینجا «قدم الفائته علی الحاضر» و فرض این است که بعد از طلوع فجر است فلذا این به نفع خصم دلالت دارد. ۸- و بالاسناد قال: و سألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر؟ قال: «يبدأ بالظهر ثم يصلّى الفجر، كذلك كل صلاه بعدها صلاه» (۸) يلاحظ على الاستدلال بالروایات الثلاث بأن الروایه الأولى فهي و إن كانت تدل على المطلوب و هو تأخير الفائته، حيث قدم العشاء الحاضر على المغرب الفائته، لكنّه لا يتم إلا على مذهب أهل السنه - که وقت مغرب با زوال حمرة مغربیه سپری می شود - حيث قالوا بخروج وقت المغرب بدخول وقت العشاء و أنكروا الوقت المشترك، فبذهاب الحمرة المغربية يذهب وقت المغرب و يدخل وقت العشاء، فالاستدلال تام لكن مبني على أساس باطل. چون ما معتقدیم که با زوال حمرة مغربیه وقت اجزاء باقی است، فلذا باید اول مغرب را بخواند و سپس عشا را. و أما الروایه الثانيه فهي تدل على

العكس حيث قَدِمَ العشاء الفائته على الفجر (الحاضره) ، و هكذا الروايه الثالثه حيث قَدِمَ الظهر (الفائته) على الفجر الحاضره. روايت اسماعيل بن جابر ٩: ما رواه الشهيد في الذكري عن إسماعيل بن جابر، قال: سقطت عن بعيري فانقلبت على أم رأسي فمكثت سبع عشره ليله مغمی علیّ ، فسألته عن ذلك ، فقال(عليه السلام): «اقض مع كلّ صلاهٍ صلاهٍ». (٩) یعنی از شترم با سر به زمین خوردم و حدود هفده شب در حال بودم و من از حضرت در این زمینه سوال کردم که حکم نماز در این مدت چه می شود؟ حضرت فرمود «اقض مع كلّ صلاه صلاه» این دلیل بر این است که تقدیم فائته بر حاضره لازم نیست، می تواند فائته ها را تقسیم بر حاضره ها کند.

ص: ۱۱۴

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره بحث در این بود که آیا باید فائته را بر حاضره مقدم داشت یا انسان می تواند حاضره را بخواند و سپس فائته را؟ در اینجا نخست ادله کسانی را خواندیم که می گفتند: «تقدّم الفائته» و غالباً در ادله ی آنها اشکال نمودیم و روایاتی را که برای مدعای خودشان آورده بودند معنا کردیم. بعداً که خواستیم ادله این طرف را بخوانیم، دوازده روایت برای مدعای این طرف آوردیم و گفتیم تقدیم فائته بر حاضره لازم نیست. فعلاً بحث ما در روایتی است که مرحوم شهید در کتاب ذکری از اسماعیل جابر آورده است. روایت اسماعیل بن جابر قال: سقطت عن بعيري فانقلبت على أم رأسي فمكثت سبع عشره ليله مغمی علیّ، فسألته عن ذلك ، فقال(عليه السلام): «اقض مع كلّ صلاهٍ صلاهٍ» (١) مضمون این روایت این است که راوی سوال می کند که من با سر و مغزم از شتر به زمین افتادم و مدت هفده شب در حال کما و بیهوشی رفتم و در این مدت نمازی از من فوت شد فقال(عليه السلام): «اقض مع كلّ صلاهٍ صلاهٍ». این حدیث بر دو مطلب دلالت می کند از این حدیث دو مسئله استفاده می شود: الف: یکی مسئله سابقه که آیا مواسعه قائل بشویم یا مضایقه؟ از این حدیث استفاده می شود که مضایقه نیست، می گوید با هر نمازی یک نمازی بخوان، اگر مضایقه باشد، باید همه چیز را به جز ضروریات زندگی - ترک کند و مشغول فوائت بشود، ولی حضرت اجازه می دهد که آرام آرام قضا کند. ب: پس از این روایت هم مسئله قبلی را استفاده می کنیم که در قضای فوائت فوریت لازم نیست و هم مسئله امروز خود مان را. چون اول می گوید حاضره را بیاور و بعداً فائته را. «اقض مع كلّ صلاهٍ (حاضره) صلاهٍ (فائته)». حاضره را مقدم بر فائته داشته. التاسع - ما ورد فی فقه الرضوی - فقه رضوی، فقهی است که به امام هشتم (علیه السلام) منسوب است، مؤلف این کتاب یکی از دو نفر است: ١- یا علی بن بابویه است که در اول چهار مردان قم مدفون است، او کتابی دارد به نام کتاب شرائع، غالباً عباراتی که صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» عن ابيه فی کتاب الشرائع آورده، عباراتش با فقه رضوی یکی است. ٢- احتمال هم دارد که این کتاب، کتاب التکلیف شلمغانی باشد و آنهم در دوران درستی این کتاب را نوشته، حتی آن کتاب را یکی از نواب حضرت به علمای قم ارسال کرده و گفته همه این کتاب موافق ماست مگر دو مسئله. پس کتاب «فقه رضوی» یا اثر علی بن بابویه است یا اثر کتاب شلمغانی است که بعداً منحرف شده، مرحوم امام خمینی (ره) یک جمله را اضافه می کرد و می فرمود این کتاب تألیف یک فقیهی است که عام را تخصیص زده، مطلق را مقید کرده، روایات جمع کرده، خلاصه اثر یک

فقیه است نه اثر امام معصوم. در آنجا این عبارت آمده است: «أنه سئل العالم - كلمه ی «عالم» یکی از القاب امام رضا (علیه السلام) است - عن رجل نام او نسی فلم یصل المغرب و العشاء - خوابش برده -؟ قال: إن استيقظ قبل الفجر بقدر ما یصلیهما جميعاً - این تقدیم فائده است - و إن خاف أن یفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخره - چرا گفت: یبدأ بالعشاء الآخره؟ چون وقت مغرب گذشته، اگر برای هردو است چه بهتر، اما اگر برای هردو نیست و فقط برای یکی است، آن یکی همان عشاء است که چهار رکعت به آخر وقت مانده، و این روایت دلیل بر این است که: وقت العشاءین ممتد إلی الفجر، یکی از ادله اش همین روایت است - فإن استيقظ بعد الصبح فلیصل الصبح، ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس» (۲) در فراز آخر قدّم الحاضره علی الفائده، اول گفت صبح را بخواند، سپس عشاء را. روایت صفوان از عیص بن القاسم العاشر: ما رواه ابن طاووس فی الرساله عن کتاب الصلاه للحسین بن سعید ما لفظه: صفوان عن العیص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل نسی أو نام عن الصلاه حتّی دخل وقت الصلاه الأخری؟ فقال علیه السلام - راوی کَلّی سوال کرده و گفته یک نمازی فوت شده، وقت نماز دیگر داخل شده، حضرت تفصیل داده - فقال (علیه السلام): «إن كنت صلاه الأولى - ظهر - فبدأ بها - چرا؟ چون هنوز عصر است، معلوم می شود آنکه فراموش کرده ظهر است، وقت فضیلت ظهر گذشته، وقت فضیلت عصر آمده، وقت فضیلت عصر مانع از اجزا نیست، وقت اجزا باقی است و لذا می گوید آن صلاتی که فراموش کرده اگر ظهر است، ظهر را بخواند. چرا؟ چون وقت اجزا باقی است. «و إن كانت صلاه العصر - صلات عصر را فراموش کرده، مغرب داخل شده، اول مغرب را بخواند، بعداً عصر را. - فیلصلّ العشاء ثم یصلّ العصر. پس اول باید حاضره را بخواند. بعداً فائده را. و الشاهد فی تقدیم الحاضره أعی العشاء و تأخیر الفائده أعی العصر. روایت یازدهم الحادیه عشر: ما ذكره ابن طاووس عن کتاب الفاجر للجعفی الذی ذكر فی أوله أنه لا یذكر فیهِ إلّا المجمع علیه و ما صحّ عنده عن قول الائمة أنه قال: «و الصلوات الفائده تقضین ما لم یدخل علیه وقت صلاه، فإذا دخل علیه وقت صلاه بدأ بالتی دخل وقتها و قضی الفائده متی أحب» (۳) باید توجه داشت که مراد از کلمه ی «دخل» در این روایت، وقت اجزا نیست، وقت فضیلت است. می گوید اگر وقت فضیلت داخل شد، اول حاضره را بخواند و سپس فائده را بخواند. می گوید اگر وقت فضیلت داخل شد، اول حاضره را بخواند بعداً فائده را بخواند. تا اینجا همه روایات را خواندیم، من در این مسئله عنایت داشتم که روایات را استقصا کنم، هم ادله آن طرف را خواندیم و هم این طرف را، غالباً ادله آن طرف مخدوش بود، اما ادله این طرف مخدوش نیست. راه علاج روایات متعارضه حال باید چه کنیم؟ اگر بگوییم اینها اصلاً با همدیگر تعارض ندارند، که چه بهتر. البته از نظر من ظاهراً تعارضی هم ندارد. چرا؟ چون ادله قول اول نا تمام است، نه اینکه در واقع مردود است، این گونه نیست بلکه دلالت شان مورد بحث بود، غالباً خیال می کردند که وقت اجزا است، ما همه آنها را زدیم به وقت فضیلت. بنابراین، اصلاً بین الطائفتین تعارضی نیست تا نوبت به جمع بین آنها برسد، حال فرض کنید که بین الطائفتین تعارض است. الجمع بین الطائفتین و قد وقفت علی طائفتین من الروایات المتعارضتین (علی فرض تمامیه الاستدلال بروایات الطائفه الأولى). و معلوم شد که اصلاً روایت طائفه اولی دلالت بر مقصود آنها ندارد، حالا - اگر کسی گفت بینهما تعارض است چه کنیم؟ جمع اول بین این دو طائفه از روایات در اینجا جمع دلالی کنیم، جمع دلالی مقدم بر رجوع بر مرجحات است، اولین جمع این است که بگوییم آن طائفه اولی که ما گفتیم دلالتش ناقص است، حمل بر استحباب بشود، چرا؟ جمع بین الطائفتین، آن روایت می گفت فائده را مقدم کن (یعنی روایات طائفه اولی) این روایات که دوازده روایت بود همه شان می گفت تاخیر هم اشکالی ندارد، طائفه ثانیه را قرینه بگیریم بر طائفه اولی و بگوییم مستحب است تقدیم الفائده علی الحاضره. جمع دوم جمع دوم این است که بگوییم روایات طائفه اولی که می گوید: قدّم الفائده، این در مقام توهم حذر است و امری که در مقام توهم حذر باشد، و جوب از آن استفاده نمی شود. توضیح مطلب توهم

حظر این است که طرف خیال می کرد هنگامی که وقت فضیلت عصر وارد شد، نمی شود نماز ظهر را خواند، در ذهن آنان بوده که وقت فضیلت کأنه وقت اولی تمام شده فلذا نمی شود اولی را خواند، یعنی در ذهن راوی این بوده که حتماً الحاضره متعینه، فلذا حضرت می فرماید تعین لازم نیست، شما می توانید فائمه را هم بخوانید، قهراً توهمی که در ذهن راوی بوده که وقت نماز دوم است و در وقت نماز دوم نمی شود نماز دیگر خواند. حضرت می فرماید با وجود اینکه وقت، وقت حاضره است، شما می توانید فائمه را بخوانید، به این وجه دوم اشاره کنیم. اولاً، در وجه اول گفتیم حمل بر استحباب کنیم و دلیلش هم گفتیم. پس جمع اول این بود روایاتی که می گفت فائمه را مقدم کنید حمل بر استحباب کنیم، تمام تصرف ها در طائفه اولی است، طائفه ثانیه تصرف ندارد، چون می گویند حاضره را بخوان، عمده باید در طائفه اولی تصرف کنیم، تصرف اولش این است که حمل بر استحباب کنیم. دلیل بر استحباب روایتی است از امام صادق (علیه السلام) که پدرش امام باقر نسبت می دهد: إن أمکن الجمع الدلالی بینهما فهو، و إلا فیرجع إلى المرجحات، و الظاهر إمكان الجمع الأولی، و ذلك بحمل ما دل علی تقدیم الفائمه علی الاستحباب بقرینه ما يدل علی جواز تقدیم الحاضره علی الفائمه. تمام تصرف ها راجع به طائفه اولی است بقرینه ما يدل علی جواز تقدیم الحاضره علی الفائمه. طائفه دوم قرینه می شود که طائفه اولی را حمل بر استحباب کنیم، و یشهد إلى ما ذکرنا من الجمع ما رواه صفوان بن یحیی عن أبي الحسن علیه السلام قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس و قد کان صَلَّى العصر؟ فقال: «کان أبو جعفر علیه السلام أو کان أبی (یعنی امام صادق) یقول: إن أمکنه أن یصلیها قبل أن تفوت المغرب - قبل از آنکه فضیلت مغرب بگذرد-، بدأ بها، و إلا صَلَّى المغرب ثم صلاها» (۴) می گوید وقت مغرب داخل شده، وقت مغرب هم حدود یکساعت و ربع است (مثلاً)، اگر می تواند ظهر را بخواند، ظهر را بخواند و سپس مغرب را بخواند، اما اگر وقت مغرب می گذرد، اول مغرب را بخواند و بعداً عصر را. معنای استحباب همین است. این در واقع تقدیم الفائمه مع حفظ فضیله وقت الحاضره مستحب است. و یدل علی الاستحباب أمران: الأول: أنه لو كانت الفائمه غیر مزاحمه لدرك وقت فضیله صلاه المغرب تقدّم العصر و إلا تقدم صلاه المغرب الحاضره علی الفائمه. و لو کان تقدیم الفائمه واجباً، باید مغرب را تا نصف شب عقب بیندازد، چون تا نصف شب وقت دارد مگر ساعتی. و لو کان تقدیم الفائمه واجباً لوجب تأخیر المغرب إلى نهایه وقت اجزائها، که چهار رکعت به نصف شب مانده، ولی حضرت فرمود، بلکه فرمود اگر وقت فضیلتش باقی است، فائمه را بخواند، اگر وقت فضیلت می گذرد، باید نماز مغرب را بخواند. اگر واقعاً فائمه مطلقاً لازم بود، یعنی شرط صحت حاضره تقدیم الفائمه بود، نباید حضرت به وقت فضیلت اکتفا کند، باید تا نصف شب صبر کند. الثانی: لو کان التقدیم واجباً لما نسبه إلى أبيه أو إلى إبي جعفر (علیه السلام). جمع دوم و یمکن القول بحمل الأخبار علی التخییر و أنّ المکلف مخیر بین الأمرین و أنّ کون وقت للحاضره لا یمنع من تقدیم الفائمه، فعندئذ تكون الأخبار الدالّه علی تقدیم الفائمه علی الحاضره وارده فی مقام توهّم الحظر، کأنه مخاطب خیال می کرد تا وقت مغرب داخل شد، دست ما بسته می شود و هیچ نمازی را نمی شود خواند. حضرت برای رفع این توهّم می فرماید فائمه را بخواند. اینجا چون در مقام توهّم حرمت بود، از این هرگز وجوب استفاده نمی شود. و بالجمله ما دل علی أنّ صاحب الوقت أحق ربما یورث توهّم لزوم تقدیم الحاضره علی الفائمه، عندئذ فالأخبار الدالّه علی العکس - أي تقدیم الفائمه علی الحاضره - لرفع هذا التوهّم و أنه لا مانع من التقدیم و أنه لا مانع من التقدیم. بقی الکلام فی بعض تفاصيل التي أشاره إليها المصنّف فی المتن التالي: دوتا تفصیل داشتیم، تفصیل اول جایی بود که فائمه مال آن روز باشد، حال می خواهد یکی باشد یا دوتا. دوم اینکه مستحب است انسان از حاضره به فائمه عدول کند. در بعضی از روایات داشتیم که اگر وقت فضیلت دومی نمی گذرد، شما نیت عصر کردید، عدول کن به ظهر، نیت مغرب کردی، عدول کن به عصر. فعلاً روایت اول را می خوانیم. متن عروه الفرع الأول: خصوصاً فی فائمه ذلك اليوم. الفرع الثانی: بل إذا شرع فی

الحاضره قبلها، استحَب له العدول منها إليها إذا لم يتجاوز محل العدول. فعلاً فرع اول را می خوانیم: الأول: وجوب تقديم الفائته إن ذكرها في نفس يومها، و استحباب تقديمها إن لم يذكرها في ذلك اليوم. اگر همان روز یادش آمد واجب است، اما چنانچه بعد ها یادش آمد مستحب است، فرق نمی کند که یکی باشد یا دوتا. این فرمایش علامه است در کتاب مختلف. مرحوم صاحب جواهر می فرماید این قولی را که علامه گفته، قبل از علامه و بعد از ایشان کسی نگفته است، ایشان متفرد در این روایت است که اگر فائته مال همان روز است، فائته را جلو بینداز، اگر مال آن روز نیست، جلو انداختنش مستحب است نه واجب. آیا علامه حلی بدون مدرک سخن گفته؟ نعوذ بالله که بدون مدرک سخن گفته باشد، مدرکش این روایت است، یعنی روایتی که الآن خواندیم: ما رواه صفوان بن يحيى عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صَلَّى العصر؟ فقال: كان أبو جعفر عليه السلام أو كان أبي (يعني امام صادق) يقول: إن أمكنه أن يصلها قبل أن تفوت المغرب بدأ بها- نماز همان روز بود، وارد مغرب شد در حالی که ظهر را نخوانده بود، می گوید اگر مال همان روز است، فائته را جلو بیندازد -، و إلا صَلَّى المغرب ثم صلاها». مورد روایت در جایی است که فائته مربوط به همان روز است نه مال روز قبلش. شاهدش همان روایت است. یلاحظ علیه: أنه محمول على الاستحباب. چرا؟ بخاطر مطلبی که قبلاً بیان کردیم و آن اینکه اگر این واجب باشد، باید تا چهار رکعت به نصف شب مانده ظهر را بخواند، حضرت می فرماید اگر وقت فضیلت مغرب نمی گذرد، ظهر را بخواند. اما اگر وقت فضیلت مغرب می گذرد، مغرب را جلو بیندازد. اگر واقعاً تقدیم الفائته واجب باشد، نباید محدود به وقت فضیلت باشد، باید محدود به وقت اجزا باشد. بحث ما در این تفصیل به پایان رسید، قبل از آنکه به تفصیل دوم برسیم که مصنف در متن گفته، یک تفصیل دیگری هم است که انشاء الله در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

ص: ۱۱۵

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره مرحوم سید به برخی از تفصیل در مسئله اشاره کرده است، یک تفصیل را در جلسه گذشته خواندیم که می گفت اگر فائته مال همان روز است، تا فائته را نخوانده، فریضه را نخواند. جواب استاد سبحانی از تفصیل اول ما از این تفصیل جواب دادیم و گفتیم این روایت حمل بر استحباب می شود. تفصیل دوم تفصیل سومی نیز در مسئله است، ولی قبل از آنکه تفصیل سوم را بیان کنیم، ما هم به یک تفصیلی اشاره می کنیم که مرحوم شهید آن را انتخاب کرده است، آن این است که فرق بگذاریم بین اینکه یک فائته بر گردن انسان باشد، یا فائته های متعدد، این غیر از قبلی است، قبلی تکیه می کرد روی فائته ی همان روز، ممکن است فائته آن روز یکی باشد و ممکن است متعدد باشد، ولی این تفصیل تکیه می کند بر وحدت و کثرت، یعنی اگر فائته یکی است، حتماً باید فائته را بیاورد و سپس فریضه را انجام بدهد. اما فائته متعدد است، لازم نیست که فائته را بیاورد، بلکه می تواند حاضره را بیاورد. نکو شمردن شهید تفصیل مذکور را مرحوم شهید در کتاب شریف ذکری این تفصیل نکو شمرد (استجوده) مدرکی که برای آن دارد، روایت عبد الرحمن بن ابي عبد الله است خیال نشود که عبد الرحمن بن ابي عبد الله فرزند امام صادق است، بلکه یک نفر راوی است و از فقهای شیعه بصره

می باشد نه فرزند امام علیه السلام- این فقیه بصری، این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله عن رجل نسی صلاه (صلاه نکره است، و نکره النکره تدل علی الوحده، نکره هم دلالت بر وحدت می کند- حتی دخل وقت صلاه الأخری فقال (علیه السلام): «إذا نسی صلاه أو نام عنها، صلّی حین یذکرها» (۱) شاهد بر سر کلمه ی «صلاه» است که در کلام راوی آمده، که ظاهرش این است که حضرت مثلاً می خواهد بفرماید اگر یکدانه است، هر موقع یادش آمد، دست از پا خطا نکند، بلکه همان یکدانه را فوراً قضا کند. مرحوم شهید این روایت را چنین معنا کرده که راوی می گوید یک نماز از من فوت شده، حضرت می فرماید حواست جمع باشد هر موقع متذکر شدی، آن را بیاور، یعنی آن یکدانه مقدم بر حاضره کن. اشکال استاد سبحانی بر کلام شهید هر چند شهید مقام عالی دارد، این سبب نمی شود که ما نسبت به کلام ایشان چیزی نگوییم، ایشان غفلت کرده که قید در کلام راوی است نه در کلام امام (علیه السلام). بلی، اگر قید در کلام امام باشد، افاده موضوعیت نمی کند، «نسی صلاه». اتفاقاً حضرت هم به آن قید توجه نفرموده، بلکه به صورت کلی فرموده «إذا نسی الصلاه -جنس صلات - أو نام عنها صلّی حین یذکرها»، اگر این روایت دلیل باشد، دلیل بر مضایقه است نه دلیل بر مواسعه. پس اولاً، قید در کلام راوی است نه در کلام امام (علیه السلام)، حضرت هم نفرمود: «إذا نسی صلاه»، بلکه فرمود: «إذا نسی الصلاه»، یا الف و لام، الف و لام جنس است یا الف و لام استغراق، اگر ظاهرش را بگیریم، این از ادله مضایقه است و معنایش این است که نماز فائده بر همه چیز مقدم است. اما خوشبختانه معنای کلام امام (علیه السلام) این نیست که دست از پا خطا نکنید و هر موقع که به یادت افتاد فوراً قضا کنید، بلکه کلام حضرت ناظر به یک معنای عرفی است. مثلاً، یک نفر سوال می کند: یا بن رسول الله! یک نمازی از من فوت شده، حضرت می فرماید: «صلّی حین یذکرها»، یعنی هر موقع به یادش آمد بخواند، یعنی وقت معین ندارد، لازم نیست که ما نماز قضا را در وقت ادا بخوانیم، بلکه «صلّی حین یذکرها»، لازم نیست که قضای نماز صبح را در صبح بخوانیم یا قضای نماز ظهر را در ظهر و قضای نماز مغرب را در مغرب بخوانیم. پس در اطراف روایت چند نکته مطرح است: اولاً، این قید در کلام راوی است نه در کلام امام و قیدی که در کلام راوی باشد اعتبار ندارد. ثانیاً، جواب حضرت آن گونه که مرحوم شهید معنا کرده، از ادله مضایقه است، معنایش این است هر جنس نمازی که از شما فوت شده، دست از پا خطا نکنید و آن را فوراً بیاورید. ثالثاً، روایت را معنا کردیم، نظر راوی این است که گویا انسان هر نمازی را باید در وقت خودش بیاورد. حضرت می فرماید این گونه نیست، بلکه «الأمر أوسع من ذلك» یعنی «صلّی حین یذکرها» مقید به وقت نیست. عرفی کردن مسئله مرحوم آیه الله بروجردی مسئله را عرفی می کرد و می فرمود یک کسی به شما می گوید: «إِنّی نیست فعلاً کذا». شما در جواب می فرمایید هر موقع که به یادت آمد انجام بده، یعنی مضایقه ای در کار نیست، ولی ما در عین حالی که معنای ایشان را قبول داریم، می گوییم ناظر به رفع یک اشکالی است که در ذهن روات بوده و آنکه نماز قضا باید در وقت قضا باشد، حضرت برای رفع این اشکال می فرماید: «صلّی حین یذکرها». خلاصه جواب من غیر از جواب مرحوم آیه الله بروجردی است عرض من این است که این روایت ناظر به این است که نماز قضا در وقت خودش لازم نیست، اما آیه بروجردی چنین می فرمود: أن السید البروجردی یفسّر هذه الجملة بأن المراد منها ما هو المتعارف فی محادثاتنا حیث یقول أحد: إِنّی نیست مثلاً فعلاً کذا فتجیبه لا- مانع إفعله إذا ذکرته، و الغرض رفع توهم ارتکاب الخطأ فی النسیان. آن طرف خیال می کرد اینکه فراموش کرده گناه کرده، امام می فرماید گناه نکرده، بلکه هر موقع خاطرت آمد بیاور. حضرت آیه الله بروجردی چنین معنا می کرد که می خواهد بفرماید گناهی نکردی، هر موقع یادت آمد بیاور. عرض من غیر از فرمایش ایشان است و آن اینکه لازم نیست که قضا در وقت خودش باشد. در هر صورت این روایت نمی تواند فرمایش مرحوم شهید را ثابت کند مگر اینکه الف و لام در اینجا الف و لام عهد ذکری باشد و معنای «صلّی حین

یذکرها» دلالت بر تشدید بکند، و حال آنکه سه احتمال است: الف: تشدید ب: وحدت وقت ج: حضرت بروجردی فرمود که خیال نشود که نسیان سبب گناه است. حضرت می فرماید این گونه نیست، یعنی نسیان سبب گناه نیست، هر موقع که یادت آمد قضا کن. تفصیل سوم تفصیل سوم این است که اگر کسی در اثنای نماز فریضه ی حاضره یادش آمد که نماز ظهر را نخوانده و حال آنکه نیت نماز عصر را کرده، به ظهر عدول کن، اگر این باشد، شاهد نیست. اما اگر یادت آمد که نماز عصر را نخواندی، در حالی که در صلوات مغرب هستی، باز هم می گوید به عصر عدول کن و یک رکعت هم اضافه کن. بنابراین، باید فرق بگذاریم و بگوییم اگر انسان در حال نماز باشد، یادش آمد که یک نمازی از او قضا شده، مادامی که وقت عدول نگذشته، از حاضره عدول کند به فائته، این اشکالی ندارد. ذکر المصنّف أنّه إذا شرع فی الحاضره قبل الفائته استحباب له العدول منها إليها إذا لم يتجاوز محل العدول، وقد مرّ ما يدلّ علی ذلك فی روایه زراره الطویلّه و غیرها. المسأله التاسعه و العشرون: إذا كانت علیه فوائت أيام، و فاتت منه صلاه ذلك اليوم- ايضاً و لم يتمكن من اتیان جميعها أو لم یکن بانياً علی اتیانها، فالأحوط- استحباباً- أن یأتی بفائته اليوم قبل الأدائیه، در این مسئله بیست و نهم می فرماید اگر کسی مقداری نماز قضا برگردنش است، اتفاقاً نماز صبح آن روز هم ازش قضا شده. پس مسئله این است که یک مشت قضا برگردن این آدم است، اتفاقاً همان روز که نماز ظهر را می خواند، به یادش آمد که نماز صبح را نخوانده، در اینجا چه کند؟ طبق تفصیل اول اگر یکدانه باشد یا همان روز باشد، نماز فائته را بر ظهر مقدم کند حتی از ظهر به فائته برگردد، خلاصه فائته را بخواند، ظهر را هم بخواند، اما این فائته کافی نیست، یعنی همین فائته ای که خواند کافی نیست. چرا؟ چون مرحوم سید قائل به ترتیب است، می گوید فوائت باید مرتباً بیاید، الأول فالأول. فلذا همه فوائت را که آورد، نماز صبح را هم دو مرتبه بخواند. البته این مسئله مبنی بر فتوای ایشان (سید) است که در فوائت قائل به ترتیب است. بنابراین، اولاً مستحب است که فائته آن یوم را بر حاضره مقدم کند طبق روایات. ولی از آن طرف چون ایشان ترتیب را شرط می دانند، فوائت را که از سر گرفته، این را هم دو مرتبه اعاده کند. اما از نظر ما دومی لازم نیست، چون ما قائل به ترتیب نشدیم، فقط در مترتبتین قائل به ترتیب شدیم نه در غیر مترتبتین. متن مسئله ی بیست و نهم إذا كانت علیه فوائت أيام، و فاتت منه صلاه ذلك اليوم- ايضاً و لم يتمكن من اتیان جميعها أو لم یکن بانياً علی اتیانها، فالأحوط- استحباباً- أن یأتی بفائته اليوم قبل الأدائیه، و لکن لا یکتفی بها بل بعد الإتیان بالفوائت یعیدها- ايضاً- مترتبه علیها. این فتوای ایشان طبق مبنای کسانی است که در همه جا ترتیب را شرط می دانند و قائل به آن هستند. المسأله الثلاثون: إذا احتمل اشتغال ذمته بفائته أو فوائت، یستحب له تحصیل التفریغ باتیانها احتیاطاً، و کذا لو احتمل خللاً فیها، و إن علم باتیانها. اگر کسی احتمال می دهد که در ایام جوانی مقداری نماز از او فوت شده، در اینجا وظیفه ی این آدم چیست؟ مرحوم سید می فرماید: یستحب یستحب له تحصیل التفریغ باتیانها احتیاطاً. پس اگر کسی شک کند که آیا نمازی از او فوت شده یا نه؟ مستحب است که آن نماز را بخواند. اما اگر بداند که نمازی از او فوت نشده، منتها احتمال می دهد که خللی در نمازش بوده باشد، مثلاً در دوران جوانی بوده و این آدم چندان احکام نماز خودش را بلد نبوده، ممکن است جلسه استراحت را ترک کرده باشد یا استقبال به مقادیم بدن را ترک نموده باشد، خلاصه احتمال خلل می دهد. نظر صاحب عروه مرحوم سید می فرماید که مستحب است که آن نماز را اعاده کند. در اینکه اعاده خوب است جای بحث نیست. چرا؟ چون همگی شنیده ایم که: «الإحتیاط حسن علی کلّ حال». «إنّما الکلام» در کلمه ی «یستحب» است، چون «یستحب» را در جایی می گویند که امر مولوی در کار باشد و حال آنکه ما امر مولوی نداریم، یعنی تمام اوامر ما در باب احتیاط، اوامر ارشادی است، و اوامر ارشادی تابع مرشد إلیه است، فلذا گاهی ممکن است نتیجه اش وجوب باشد، گاهی ممکن است نتیجه اش عدم وجوب باشد. مثال مثلاً اوامر احتیاطی در علم اجمالی، نتیجه اش وجوب است، اما اوامر احتیاطی در شبهات بدویه، نتیجه اش

عدم وجوب است، اینکه می گویند اوامر احتیاطی تابع مرشد الیه است، یعنی تابع این است که به چه امر می کند، باید مرشد الیه را نگاه کرد، اگر مرشد الیه امرش منجز باشد، نتیجه اش وجوب است مانند افراد علم اجمالی، اما اگر منجز نباشد، نتیجه اش وجوب نیست مانند شبهات که نتیجه ی شان وجوب نیست. پس اوامر ارشادیه تابع مورد است، اگر آن مورد امرش منجز است، نتیجه اش می شود واجب و اگر غیر منجز است، نتیجه ی چنین امری هم غیر وجوب است نه وجوب. «علی ای حال» اوامر احتیاطی، اوامر ارشادی است و حال آنکه استحباب امر مولوی می خواهد مثلاً می گویند: يستحب الدعاء عند رؤیه الهلال، اینجا استحباب نیست ولذا سید نباید کلمه ی استحباب را به کار ببرد، بلکه بگوید «یحسن» یعنی خوب است که انسان نمازها را اعاده کند. المسأله الحادیه و الثلاثون: يجوز لمن عليه القضاء الاتيان بالنوافل على الأقوى كما يجوز الاتيان بها بعد دخول الوقت قبل إتيان الفريضة، كما مرّ سابقاً. مرحوم سید در این مسئله دو تا فرع را آورده که اصلاً ارتباطی به کتاب صلات قضا ندارد، بلکه هر دو مسئله در جلد اول کتاب صلات است. خلاصه این دو فرع مربوط به کتاب صلات است و آنهم باب المواقیف. فرع اول این است که آیا قبل از آنکه وقت داخل بشود من می توانم تطوع بالنوافل کنم یا نمی توانم؟ مثال مثلاً، هنوز وقت نماز ظهر داخل نشده، من می خواهم نوافل متطوعه را انجام بدهم مثلاً نماز جعفر طیار را بخوانم. آدمی است که نماز قضا بر گردنش است و ساعت هم یازده صبح است، یعنی هنوز وقت نماز ظهر داخل نشده، به جای اینکه فائده را بیاورد، نماز جعفر طیار را می خواند یا نماز اول ماه را می خواند یا مثلاً وارد مسجد می شود دو رکعت نماز تحیت مسجد را می خواند. آیا فائده مانع از نوافل غیر یومیه است یا نه؟ فوائت مانع از نوافل یومیه نیست شکی نیست که فوائت مانع از نوافل یومیه نیست. چرا؟ چون ما قائل به مواسعه شدیم، یومیه بحث نیست، هشت رکعت نافله نماز ظهر است، هشت رکعت هم نافله نماز عصر است، چهار رکعت هم نافله مغرب، دو رکعت هم نافله عشاء، فوائت مانع از نوافل یومیه نیست و در این جهت بحثی نیست، منتها بحث در این است که آیا فوائت آنهم قبل دخول الوقت، مانع از نوافل مطلقه است یا نه- مانند نماز جعفر طیار، نماز اول ماه و امثالش-؟ آیا فوائت قبل دخول الوقت، مانع از تطوع به نوافل مطلقه می شود یا نه؟ فرع دوم نیز همانند فرع اول است، منتها با این تفاوت که در فرع اول هنوز وقت داخل نشده بود، ولی در این فرع دوم فرض این است که وقت داخل شده و من نماز قضا بر گردنم است، نماز فریضه هم داخل شده، آیا من می توانم با وجوب نماز فریضه و با وجود فوائت، نوافل مطلقه بخوانم یا نه؟ جای این دو مسئله اینجا نیست، بلکه جایش باب مواقیف است، اتفاقاً هم آقای خوئی در آنجا مفصل بحث کرده و هم صاحب جواهر و هم دیگران. هر چند این دو فرع ارتباطی به باب قضای صلوات ندارد، در عین حال ما اجمالاً در اینجا آن را بحث می کنیم. فی المسأله فرعان: ۱- التطوع بالنوافل المطلقه قبل دخول وقت الفريضة لمن عليه القضاء. ۲- التطوع بالنوافل المطلقه بعد دخول وقت الفريضة قبل إتيان الفريضة. در فرع اول فرض این است که نماز قضا بر گردنم است و هنوز وقت فریضه هم نرسیده، آیا می توانم به جای نماز فریضه، سراغ مستحب بروم؟ ولی در دومی مسئله فوائت مطرح نیست، بلکه بحث در این است که آیا بعد از آنکه وقت فریضه داخل شد، این مانع از نوافل مطلقه می شود یا نه؟ خلاصه در اولی تمام فشار روی این جهت است که آیا فائده، مانع از نوافل است یا نه؟ در دومی فشار روی فریضه است که آیا فریضه، مانع از نوافل مطلقه است یا نه؟ مراد از نوافل، نوافل یومیه نیست، چون نوافل یومیه را همه بزرگان قبل از فریضه می خوانند مثلاً قبل از نماز ظهر، هشت رکعت نوافل آن را می خوانند و هکذا سایر نوافل یومیه. بحث ما در نوافل یومیه نیست، بلکه بحث ما در نوافل غیر یومیه می باشد. پس در اولی فشار مانع بودن فوائت از نوافل است، در دومی مانع بودن فریضه از نوافل. اما در اولی مسئله در آنجا مفصل بحث شده، من روایاتی را می خوانم که با آنها استدلال شده که مانع ندارد، یعنی اگر کسی فریضه بر گردنش است، می تواند نوافل مبتدئه را بخواند، یعنی نوافل مطلقه و غیر یومیه را بخواند. موثقه ابی بصیر قال: سألت عن رجل نام عن

الغداه حتى تطلق الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين ثم يصلّي الغداه» (۲) با این حدیث استدلال کرده اند بر اینکه با وجود اینکه بر گردن این آدم نماز قضا بوده، حضرت دستور داد که نافله مبتدئه را بخواند. ولی این استدلال درست نیست، چون احتمال دارد که این دو رکعت، قضای همان نافله صبح باشد، یعنی نافله یومیه. و الاستدلال مبنی علی أنّ المراد من قوله: «يصلّي ركعتين» هو النافله المطلقه، و لكن يحتمل أن يكون المراد قضاء نافله الصبح، فلا- تكون الروايه شاهدًا للمقام، إذ يكون قضاء للنوافل اليوميه.

ص: ۱۱۶

کسی که فائده بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کسی که فائده بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ مرحوم سید در این مسئله، دو فرع را عنوان کرده است، از این رو باید نگاه کرد که کدام یکی از آنها مربوط به مقام نیست. فرع اول یکی از آن دو فرع این است که اگر کسی نماز قضا بر گردنش است، می تواند نافله بخواند یا نه؟ مسلماً مراد ایشان از این نوافل، نوافل یومیه نیست، به جهت اینکه در روایات نداریم که نوافل یومیه مال کسی است که نماز قضا بر گردنش نباشد، یا نوافل مبتدئه است مانند نافله اول ماه، نماز جعفر طیار، یا نافله های قضا شده است، فرض کنید که نماز شب را نخوانده، آیا کسی که فائده بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ فرع دوم فرع دوم این است که آیا در وقت فریضه، یعنی موقعی که نماز واجب است، می شود نافله خواند یا نه؟ کدام یکی از اینها مربوط است به این مقام؟ فقط اولی مربوط به این مقام است نه دومی، یعنی دومی اصلاً ارتباطی به این مقام ندارد. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی می فرماید هیچکدام از اینها ارتباطی به مسئله ما ندارد، ولی مرحوم حکیم تا حدی بحث کرده. ولی ما در اینجا فرع اول را بحث می کنیم، اما فرع دوم را واگذار می کنیم به محل خودش که مواقیت باشد. بررسی فرع اول فرع اول هم مورد ابتلاست، چون غالب افراد یک فائده در گردن شان است، آیا می توانند نماز جعفر طیار بخوانند یا نماز اول ماه را بخوانند یا زیارت حضرت مشرف بشوند و نماز زیارت بخوانند، آیا می توانند نماز حرم را بخوانند یا نه؟ این مسئله بیشتر محل ابتلاست، «من كان عليه الفائده»، می تواند نافله بخواند یا نه؟ اما فرع دوم که عبارت است از: «التطوع في وقت الفريضة»، اصلاً ارتباطی به کتاب قضای صلوات ندارد، آن را باید در مواقیت بحث کنیم که آیا در وقت فریضه، می شود نماز نافله خواند یا نه؟ در فرع اول بحث در این است: آیا کسی که فائده بر گردنش است، می تواند مستحبات را بخواند یا نه؟ آیا آدمی که نماز واجب بر گردنش است، می تواند نماز مستحب را بخواند یا نه؟ روایت از پیغمبر اکرم روایتی از پیغمبر اکرم است که می فرماید: «يا علي! إذا اشتغل الناس بالنوافل فاشتغل أنت بالفرائض» خلاصه این مسئله فعلاً برای ما مطرح است، چون غالباً افرادی هستند که فائده بر گردن شان است، آیا می توانند نوافل بخوانند یا نه؟ یکی زیارت حرم ها، دیگری نماز اول ماه، نماز جعفر طیار و غیر ذلک. ذکر دو مقدمه من در اینجا دو مقدمه ذکر کنم: اولاً، از مرحوم صاحب جواهر استفاده می شود که اگر ما در مسئله پیشین قائل به مواسعه شدیم و گفتیم حاضره مقدم بر فائده است، در اینجا هم می توانیم بگوییم که نافله مقدم بر فائده است. خلاصه اگر در مسئله پیشین قائل به مواسعه شدیم و گفتیم با وجود فائده، انسان می تواند حاضره را بخواند. اگر در آن مسئله قائل به مواسعه شدیم، در اینجا هم باید قائل به مواسعه بشویم و بگوییم با وجود فائده

نافل را می شود خواند. (۱) اشکال بر کلام صاحب جواهر و هو منه غریب، إذ لا - ملازمه بینهما، چون ممکن است بگوییم حاضره مقدم بر فائده است، یعنی فائده زورش به حاضره نمی رسد. چرا؟ «لأنَّ للحاضره مقاماً رفیعاً»، ولی این دلیل نمی شود که زور فائده به نافله هم نرسد، اولویت در اینجا نیست، بلکه حتی تساوی هم در اینجا نیست. بنابراین، ممکن است ما در آن مسئله قائل به مواسعه بشویم و بگوییم فائده زورش به حاضره نمی رسد، فلذا می شود اول حاضره را خواند و سپس فائده را. ولی در اینجا نمی توانیم بگوییم زور فائده به نافله نمی رسد، اولویت هم نیست، بلکه حتی تساوی هم نیست. از این طرف صاحب جواهر دارد، از آن طرف صاحب حدائق مثل این اشتباه را جناب محدث بحرانی صاحب حدائق کرده است. ثانیاً، مقدمه دوم که باید بیان شود این است: اینکه می گوییم: «لا تطوع لمن علیه الفائده»، کدام تطوع مراد است، چون ما سه نوع تطوع داریم: الف: تطوعات یومیه. ب: قضای تطوعات یومیه. ج: تطوعات مبتدئه. اینکه محل بحث است: «لا تطوع لمن علیه الفائده». کدام تطوع را می گوید؟ تطوعات یومیه را می گوید یا قضای تطوعات یومیه را یا تطوعات مبتدئه را می گوید؟ دیدگاه استاد سبحانی به نظر من حتماً اولی را نمی گوید، چون اولی محل ابتلاست، غالباً همه مردم نوافل یومیه را می خوانند و بسیاری از مردم ذمه ی شان بر فائده مشغول است. پس لابد یکی از این دو تا است، یا قضای نوافل یومیه یا تطوعات مبتدئه مانند صلوات جعفر طیار و اول ماه و امثالش. و الا مراد نوافل یومیه نیست، هرگز در روایات نوافل یومیه نداریم که نافله را آن کس بخواند که فریضه بر ذمه اش نیست. در هر حال من نود درصد می گویم که محل بحث در جایی است که یا قضای نوافل یومیه است یا نوافل مبتدئه است. اقوال جناب محدث بحرانی سنگینی را بر حرمت گذاشته و می گوید اگر کسی فائده بر گردش است، نباید در حرم ائمه (علیهم السلام) دو رکعت نماز مستحب بخواند، همت و تلاشش بر منع است. و حال آنکه صاحب جواهر سنگینی را بر آن طرف نهاده است و گفته است اشکالی ندارد، یعنی انسان می تواند با وجود فائده برگرددش، نماز مستحب بخواند. پس مرحوم صاحب جواهر سنگینی را بر جواز گذاشته و حال آنکه مرحوم محدث بحرانی سنگینی را بر منع نهاده است. ما نخست ادله قائلین به جواز را می خوانیم و سپس ادله قائلین به منع را. ادله ی قائلین به جواز قائلین به جواز دو دلیل بسیار روشن و مهمی دارند، از این رو، لازم است که آنها را مورد بحث و بررسی قرار بدهیم و آنگاه قضاوت کنیم که آیا دلالت بر جواز دارند یا ندارند؟ دلیل اول شان عبارت است از: موثقه سماعه عن ابي بصير ۱- و عنه، عن فضاله، عن حسين بن عثمان، عن سماعه، عن ابي بصير، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نام عن الغداه حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين مراد کدام رکعتین است؟ آقایان می زنند به مبتدئه، ولی من آن را به نوافل مقضیه می زنم، یعنی نافله ی فوت شده، در حقیقت یک بخشی از مسئله را اداره می کند و آن اینکه نافله ای که فوت شده، با وجود فائده، آن نافله ی فوت شده را می شود خواند - ثمَّ يصلّي الغداه» (۲) روایت زراره ۲- روایت دیگر مال زراره است، جناب زراره خدمت ابو جعفر (علیه السلام)، این روایت را از آن حضرت می شنود «إذا دخل وقت صلاة المكتوبه فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبه»، این راجع به کدام فرع است؟ راجع به فرع دوم که بعداً می خوانیم، هر وقت فریضه داخل شد، شما حق ندارید که نافله را بخوانید، مسلماً مراد نوافل مبتدئه است نه نوافل یومیه. آنگاه زراره پیش حکم بن عتیبه می رود، این حدیث را از امام باقر (علیه السلام) در مدینه می شنود، حمل می کند حدیث را به کوفه و نقل می کند برای حکم بن عتیبه که از مفتی های اهل سنت است، می گوید امام باقر (علیه السلام) فرمود: «إذا دخل وقت صلاة المكتوبه فلا صلاة نافله حتى تبدأ بالمكتوبه»، حکم بن عتیبه می گوید من قبول کردم. بعداً دو مرتبه زراره خدمت ابو جعفر می رسد، ابو جعفر (علیه السلام) داستان خواب پیغمبر را نقل می کند، که پیغمبر اکرم خوابید، بلال هم خوابید، بعداً مذاکره پیغمبر با بلال، آنگاه پیغمبر می فرماید از اینجا بر خیزید تا به جای دیگر برویم، حضرت در آنجا دو رکعت نافله را خواند و بعداً فریضه را خواند. این شاهد ماست که حضرت نافله را بر فائده

مقدم کرد، البته نافله ی یومیه ای که قضا شده، البته این نماز جعفر طیار یا نافله اول ماه را شامل نیست. بعداً دو مرتبه به نزد حکم بن عتیبه می آید و کلام امام باقر (علیه السلام) را برای حکم بن عتیبه نقل می کند، حکم می گوید: عجب! این امام شما با این حدیث، حدیث اول را باطل کرد، حدیث اول این بود که: «إذا دخل وقت صلاة المكتوبه»، نافله بخوان، بلکه فریضه را بخوان و حال آنکه پیغمبر در اینجا نافله را خوانده. زراره خدمت ابو جعفر (علیه السلام) رفت و عرض کرد حکم بن عتیبه می گوید که شما با این حدیث دوم، حدیث اول را باطل کردید. حضرت فرمود چرا به حکم بن عتیبه نگفتید که آنچه را من گفتم، موقعی بوده که نماز قضا نشده، من چنین گفتم: «إذا دخل وقت صلاة المكتوبه فلا صلاة نافله»، پیغمبر اکرم کی بود؟ خرج وقت الصلاتین، یعنی هم اصل نماز قضا شده بود و هم نافله. بنابراین، کلام مناقض آن مطلب نیست. این حدیث سندش هم صحیح و درست است، شاهد کلام پیغمبر اکرم است که با وجود فائده، نافله را خواند، من برای قول به جواز، این دو دلیل روشن را پیدا کردم، مضافاً بر آن مطلبی که صاحب جواهر می گوید که اگر قائل به مواسعه شدیم، می توانیم اصلاً فائده نخوانیم و به جایش نافله را بخوانیم. تا اینجا ادله قائلین به جواز روشن شد. ادله قائلین به منع عمده این است که ادله قائلین به منع را رسیدگی کنیم، قائلین به منع با چهار یا سه دلیل استدلال کرده اند. دلیل اول اولین دلیل آنها روایتی است که مرحوم شیخ در مبسوط نقل کرده، در مستدرک هم است، رسول گرامی فرمود: «لا صلاة لمن علیه صلاة» یعنی لا صلاة المستحب لمن علیه صلاة الواجبه، مسلماً این نفی کمال نمی کند بلکه نفی حقیقت می کند، این روایت سندش درست نیست، فقط مرحوم شیخ در مبسوط و خلاف نقل کرده. خلاصه این روایت پیش ما بدون سند است. دلیل دوم اما دلیل دومین شان خوب است و آن صحیحه یعقوب بن شعیب است. ۲- و یاسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن يعقوب بن شعیب، عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن الرجل ينام عن الغداء حتى تبرز الشمس، أیصلی حین یتقیظ، أو ینتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: «یصلی حین یتقیظ قلت: یوتر - می تواند قبل از اذان نافله بخواند- أویصلی الرکعتین؟ قال: بل یدأ بالفریضه» (۳) این روایت بهترین دلیل آنهاست. ولی این دلیل معارض است با روایت قبلی که روایت ابی بصیر بود، روایت ابو بصیر می گوید: «یجوز»، ولی این روایت می گوید: «لا یجوز». بنابراین، این روایت نمی تواند حجت تنها باشد مگر بتوانیم بینهما جمع کنیم، این روایت اتفاقاً موردش با مورد روایت ابی بصیر یکی است، هر دو در باره صلوات غادات است و نماز غادات فوت شده نافله اش هم فوت شده، می گوید: اول فریضه را بخوان، عکس روایت ابی بصیر، چون روایت ابو بصیر می گفت اول نافله، بعداً فریضه. دلیل سوم دلیل سوم اینها عبارت است از روایتی که شهید در ذکری بیان کرده ۳- ما رواه الشهيد فی الذکری عن زرارہ، قال: قلت لأبی جعفر (علیه السلام): أصلى نافله و علی فریضه- این مسئله ی ماست- أو فی وقت فریضه- این مسئله ای است که بحثش در آینده خواهد آمد-؟ امام (علیه السلام) می فرماید: «إنه لا یصلی نافله فی وقت فریضه»، جواب دومی را می دهد. اینجا است که صاحب جواهر می گوید این راجع به فرع دوم است، محدث بحرانی می گوید از اینکه جواب دومی را گفته، این دلیل نمی شود که جواب اولی نگویید، در واقع هر دو را می خواهد بگوید، منتها هر دو را تفصیلاً نگفته، بعد حضرت یک مثالی می زند و می گوید اگر بر گردن شما روزه ماه رمضان بود، آیا شما می توانستید روزه مستحبی بگیرید؟ نه، اینجا هم اگر نماز واجب بر گردن است، نمی توانی نماز مستحبی بخوانی. از این تشبیه می فهمیم که جواب حضرت مربوط به هر دو است، هم اولی است که: «أصلی نافله و علی فریضه، أو فی وقت فریضه»، چون تشبیه می کند به صوم ماه رمضان، این روایت دو جایش می تواند محل شاهد باشد، یکی همان جمله ی که می گوید: «لا یصلی نافله فی وقت فریضه»، فرع دوم را صریحاً می گوید و فرع ما را خفاءً، ذیلش قشنگ تشبیه می کند و می فرماید مانند قضای روزه ماه رمضان است. پیش داوری در مسائل شرعی بعضی ها به اصطلاح پیش داور هستند، یعنی اولاً عقیده را درست می کنند و سپس سراغ

دلیل می روند، به اینها می گویند پیش داور، بعضی پیش داورند، به این معنا که می خواهند مسئله ی جواز را درست کنند فلذا این حدیث را چنین معنا می کنند که حضرت فرمود: «لا، إنه لا- یصلی نافلة فی وقت فریضه، أريت لو كان عليك من شهر رمضان أكان لك أن تطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال: فكذا لك الصیلاه»، این روایت هم روایت خوبی است، یعنی واقعاً دلیل قول قائلین به منع، خیلی بی پایه و سست نیست، هم روایت یعقوب بن شعیب دلیل است و هم این روایت که در ذکری آمده است. دلیل چهارم ۴- صحیحہ ابی جعفر (علیه السلام) أنه سئل عن رجل صلّ بغير طهور أو نسی صلوات لم یصلیها أو نام عنها؟ فقال: «یقضیها إذا ذکرها فی أي ساعة ذکرها فی لیل أو نهار، فإذا دخل وقت الصّلاه و لم یتّم ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوّف أن یدهب وقت هذه الصیلاه الّتی قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها، فلیصلّها فإذا قضاها فلیصلّ ما فاته ممّا مضی، و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها» (۴) مراد از فریضه در اینجا نماز فائده است «و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها». إن قلت: ممکن کسی بگوید که مراد از این فریضه، حاضره است نه فائده، و نه فریضه به معنای فائده؟ قلت: این مراد نیست. چرا؟ چون اگر مراد این بود، کلمه ی «کلّها» را به کار نمی برد. پس معلوم می شود که فائده را می گوید، یعنی می گوید تا فائده را تمام نکردی، حق نافلة خواندن را نداری. بنابراین، ادله قائلین به منع (به جز دلیل اول شان) دلیل خوبی است.

ص: ۱۱۷

کسی که فائده بر گردنش است، می تواند نافلة را بخواند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کسی که فائده بر گردنش است، می تواند نافلة را بخواند یا نه؟ مرحوم سید در این مسئله، دو فرع را عنوان کرده است، از این رو باید نگاه کرد که کدام یکی از آنها مربوط به مقام است و کدام یکی مربوط به مقام نیست. همان گونه که بیان گردید، در این مسئله دو فرع داریم که یکی مربوط به مقام است و دیگری اجنبی از مقام می باشد. فرعی که مربوط به مقام است در جلسه گذشته بحث کردیم و مقداری هم ناقص ماند. خلاصه بحث در این است که اگر کسی قضای واجب بر ذمه دارد، یعنی فائده بر گردنش است، آیا می تواند نماز نافلة بخواند یا نه؟ مثال فرض کنید بر گردن من نماز واجب است، آیا می توانم نافلة غیر یومیه را بخوانم یا نه؟ مراد از نوافل در اینجا نوافل یومیه نیست، یعنی حتی اگر قائل به منع هم شویم، مراد از نوافل، نوافل یومیه نیست. چرا؟ چون ادله ی نوافل یومیه اطلاق دارد و غالباً هم افراد خالی از فائده بر ذمه نیستند و در ادله نوافل یومیه هم نیامده که این نافلة ها مال کسی است که فائده بر ذمه اش نباشد. بنابراین، نباید نوافل یومیه مطرح باشد، البته این را تصریح نمی کند ولی من تصریح می کنم. خلاصه بعید است که مسئله روی نوافل یومیه متمرکز بشود، بلکه این مسئله روی دو نافلة متمرکز است: یکی روی قضای نوافل یومیه، دیگری هم نوافل مبتدئه. من معتقدم که این دو تا مطرح است نه نوافل یومیه، چون اگر نوافل یومیه هم مطرح بود، حقیقش بود که در آن روایات یک تذکری داده بشود، زیرا محل ابتلا هستند. اختلاف قدما و متأخرین در مسئله ما عرض کردیم که نظریات قدما و متأخرین تا حدی با همدیگر فرق دارند، مثلاً صاحب حدائق سنگینی را روی منع قرار داده و حال آنکه صاحب جواهر بر عکسش عمل کرده، یعنی سنگینی را روی جواز نهاده است. ادله قائلین به جواز قائلین به جواز، دو دلیل بسیار روشنی دارند. دلیل اول دلیل اول شان روایت ابی بصیر است، روایت ابو بصیر این بود: ۱- و عنه، عن فضاله، عن حسین بن عثمان، عن سماعه، عن ابی بصیر، عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته

عن رجل نام عن الغداه حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين ثم يصلّي الغداه» (۱) البته ممکن است مراد از این «ركعتين» مبتدئه باشد و احتمال هم دارد که مراد قضای نافله نماز صبح باشد. دلیل دوم دلیل دوم شان همان روایات پیغمبر اکرم بود، که من یکی را مفضلاً نقل کردم، زیرا در آن نکاتی بود، موقعیت ائمه ما را روشن می کند، زراره به حکم بن عتیبه می گوید که امام و پیشوای ما چنین فرمود: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): «إذا دخل وقت صلاة المكتوبه فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبه» این را برای حکم بن عتیبه نقل می کند و او هم می پذیرد، بعد که مطلب دیگری را نقل می کند، حکم بن عتیبه می گوید امام شما دو حرف متناقض زده، کدام مطلب را نقل می کند؟ جریان خواب پیغمبر و بلال و مذاکره پیغمبر و بلال را، و در آنجا دارد که پیغمبر دو رکعت نافله را خواند و سپس واجب را خواند، حکم بن عتیبه می گوید این ناقض اولی است. آنگاه زراره خدمت امام می رسد و عرض می کند: یا بن رسول الله! حضرت می فرماید این تناقض نیست، آنچه را من گفتم که: «إذا دخل وقت صلاة مكتوبه»، موقعی که ادا باشد، اما مال پیغمبر اکرم هر دو قضا بود، یعنی هم عداتش قضا بود و هم نافله اش، اصلاً بین حدیثین بعد المشرقین است، یعنی اگر من گفتم: «إذا دخل وقت مكتوبه»، یعنی ادا، اگر کلام پیغمبر را نقل کردم، مال آن حضرت هر دو قضا بود، هم نماز صبحش قضا شده و هم نافله اش. البته به مضمون روایت زیاد داریم، منتها من برای اختصار فقط یکی را نقل کردم. خلاصه این حدیث مکرر در روایات ما آمده که پیغمبر اول نافله را خواندند و سپس نماز قضا را. به این مضمون روایات زیاد داریم که از آن جمله است صحیح ابن سنان و صحیح سعید بن اعرج. پس در واقع قائلین به جواز متکی بر یک دلیل متقنی هستند، اولاً روایت ابی بصیر و ثانیاً عمل پیغمبر اکرم که در سه روایت آمده است مانند روایت زراره، سعید اعرج و روایت عبد الله بن سنان. پس تا اینجا با ادله قائلین به جواز آشنا شدیم و گفتیم آنان سه دلیل دارند: الف: موثقه ابی بصیر ب: روایت زراره، عبد الله بن سنان و سعید بن اعرج، که عمل پیغمبر اکرم را نقل می کنند که اول نافله را خواند و سپس قضا را. ادله ی قائلین به منع قائلین به منع ادله ای شان بیشتر از اینها می باشد و اولین دلیل آنها روایتی است که مرحوم شیخ در مبسوط نقل کرده، در مستدرک هم آمده است، رسول گرامی فرمود: «لا صلاة لمن علیه صلاة» یعنی «لا صلاة المستحب لمن علیه صلاة الواجبه»، شیخ این روایت را در مبسوط و خلاف نقل کرده، حتی شیخ مفید هم در رساله سهویه خودش نقل نموده است که رسول گرامی اسلام فرموده: «لا صلاة لمن علیه صلاة»، ولی این روایت سند ندارد. علاوه بر این، کلی این روایت مفتابه نیست، چطور؟ مثلاً موقع ظهر است و بر ذمه شما هم نماز ظهر است، و حال آنکه همه می گویند نافله را بخوانید، اطلاق این روایت مفتابه نیست که بگوییم: «لا صلاة لمن علیه صلاة»، چون اگر اطلاقش را بگیریم، باید قید همه نافله ها را بزیم و فاتحه همه نافله را بخوانیم و بگوییم الآن که ظهر بر گردن من است، پس نباید نافله را بخوانم. بنابراین، ما عذر این روایت را خواستیم. دلیل دوم قائلین به منع دلیل دوم شان صحیح یعقوب بن شعیب است و این صحیح معارض است با روایت ابی بصیر، چون ابو بصیر از حضرت سوال کرد و حضرت هم جواب داد که اول نافله را بخوان و بعداً نماز قضا. اما روایت یعقوب بن شعیب بر عکس روایت ابی بصیر است، چون ابو بصیر سوال کرد، حضرت در جوابش فرمود اول نافله را بخواند و سپس نماز قضا را، اما روایت یعقوب بن شعیب بر عکس است: قال: سألته عن الرجل ینام عن الغداه حتى تنبغ الشمس، أیصلی حین یتقیظ، أو ینتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال: «یصلی حین یتقیظ قلت: یوتر - می تواند قبل از اذان نافله بخواند - أویصلی الركعتین؟ قال: بل یدأ بالفریضه» (۲) این روایت دقیقاً عکس روایت ابو بصیر است، چون در روایت ابو بصیر آمده بود که اول نافله را بخواند و سپس فاتحه را. خلاصه این دو تا روایت کاملاً با همدیگر معارض هستند فلذا چنانچه قائلین به جواز به روایت ابی بصیر افتخار کنند، قائلین به منع خواهند گفت که ما هم روایت یعقوب بن شعیب را داریم. روایت سوم ما رواه الشهد فی الذکری عن زراره، قال: قلت لأبی جعفر (علیه السلام): أصلی نافله و علی فریضه، أو فی وقت فریضه -

این مسئله ای است که بحثش در آینده خواهد آمد-؟ امام (علیه السلام) می فرماید: «لا، إِنَّهُ لَا يَصَلِّي نَافِلَةً فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ، أَرَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَيْكَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَكَّانَ لَكَ أَنْ تَطَوُّعَ حَتَّى تَقْضِيَهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَكَذَلِكَ الصَّيْلَاءُ» نسبت به اولی می شود خدشه وارد کرد و گفت که حضرت فرع دوم را گفته، یعنی فرموده: «فی وقت فریضه». به بیان دیگر هر چند سوال سائل اعم است، چون سائل گفت: «أَصَلِّي نَافِلَةً وَ عَلِيَّ فَرِيضَةً، أَوْ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ؟ وَ لِي جَوَابُ حَضْرَتِ أَحْصَ اسْتِ، يَعْنِي فَقَطْ وَقْتُ فَرِيضَةٍ رَا كُفْتَهُ اسْتِ. بَيَانُ مَحْدَثِ بَحْرَانِي مَحْدَثِ بَحْرَانِي مِي كُويِدُ هُرْ چِنْدُ جَوَابِ حَضْرَتِ خَاصِ اسْتِ، وَ لِي جَوَابِ حَضْرَتِ عَامِ اسْتِ، مَا كَارَ بِهٖ فِقْرَهُ اَوَّلِي نَدَارِيْمُ، فِقْرَهُ يِ اَوَّلِ مَشْكَالِ اسْتِ، اَمَّا فِقْرَهُ ثَانِيَهٗ دَلَالَتَشْ خُوبِ اسْتِ، چُونِ نَمَازَ رَا تَشْبِيهٖ مِي كُنْدُ بِهٖ صُومٍ وَ رُوزَهٗ مَاهِ رَمَضَانَ، هَمَانَطُورِ كِهٖ اِكْرَ بَرِ كَسِي صُومِي وَاجِبِ بَاشَدُ، نَمِي تُوَانَدُ صُومَ مَسْتَحَبِّ بَكْبِرِدُ، وَ هَكَذَا اِكْرَ بَرِ كَرْدَنِ كَسِي نَمَازِ وَاجِبِي بَاشَدُ، نَمِي تُوَانَدُ نَمَازَ مَسْتَحَبِّ بَخُوَانَدُ. اِكْرَ فِقْرَهُ اَوَّلِي دَلَالَتِ نَدَاشْتَهٗ بَاشَدُ، فِقْرَهُ دُومِ دَلَالَتَشْ كَامَلِ اسْتِ، فِقْرَهُ اَوَّلِ فَقَطْ مَرْبُوطٌ بِاشَدُ بِهٖ وَقْتُ فَرِيضَةٍ، اَمَّا فِقْرَهُ دُومِ عَامِ اسْتِ. اَيْنِ دُوتَا رُوَايَتِ اسْتِ، اَلْبَتَّهٗ دَرِ ذِكْرِي سِنْدِ نَدَارَدُ، فَقَطْ شَهِيْدُ كُفْتِ سِنْدَشْ صَحِيْحِ اسْتِ، اَمَّا سِنْدَشْ رَا ذِكْرَ نَكْرَدَهٗ اسْتِ. صَحِيْحَهٗ أَبِي جَعْفَرِ (عَلِيَهٗ السَّلَامِ) اَنَّهُ سَأَلَ عَنِ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ أَوْ نَسِيَ صَلَوَاتٍ لَمْ يَصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا؟ فَقَالَ: «يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا فِي لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ، فَإِذَا دَخَلَ وَقْتُ الصَّيْلَاءِ وَ لَمْ يَتَمَّ مَا قَدْ فَاتَهُ - هُنُوزَ نَمَازِ قَضَائِشْ بِهٖ آخِرَ نَرَسِيْدَهٗ - فَلْيَقْضِ مَا لَمْ يَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ هَذِهِ الصَّيْلَاءِ الَّتِي قَدْ حَضَرَتْ، وَ هَذِهِ أَحَقُّ بِوَقْتِهَا، فَلْيَصَلِّهَا فَإِذَا قَضَاهَا فَلْيَصَلِّ مَا فَاتَهُ مِمَّا قَدْ مَضَى - تَا اَيْنِجَا رِبْطِي بِهٖ مَسْئَلَهٗ مَا نَدَارَدُ، چُونِ مِي كُويِدُ اِكْرَ نَمَازِ قَضَا بَرِ كَرْدَنِ شِمَاسْتِ، نَمَازِ قَضَا تَا مَادَامِي بَخُوَانُ كِهٖ وَقْتُ فَرِيضَةٍ مُضِيْقِ نَشْدَهٗ بَاشَدُ، شَاهِدُ فِرَازِ آخِرِ رُوَايَتِ اسْتِ كِهٖ مِي فَرْمَايَدُ: «وَ لَا يَتَطَوُّعُ بِرُكْعَةٍ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا» (۳) حَضْرَتِ آيَهٗ اَللّٰهُ خُوْنِي مِي فَرْمَايَدُ: اَيْنِ رُوَايَتِ بَهْتَرِيْنِ دَلِيْلِ بَرَايِ اَنَّهُاسْتِ. وَ لِي هَمِيْنِ رُوَايَتِ هَمِ سِنْدِ نَدَارَدُ، مَتْنِهَا شَهِيْدِ شَهَادَتِ بَرِ صَحْتَشْ دَادَهٗ، وَقْتِي شَهِيْدِ بَرِ صَحْتَشْ شَهَادَتِ بَدَهْدُ، تَا حُدِي قَابِلِ اعْتِمَادِ اسْتِ، عَمْدَهٗ دَلَالَتَشْ اسْتِ كِهٖ اَزِ نَظَرِ مَا دَلَالَتَشْ هَمِ خُوبِ اسْتِ. رُوَايَتِ مِي كُويِدُ «وَ لَا يَتَطَوُّعُ بِرُكْعَةٍ حَتَّى يَقْضِيَ الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا» بَعْضِي هَا مِي خُوَانَدُ اَن رَا اَزِ دَلَالَتِ بِيْنْدَا زَنْدِ وَ بَكُوِيْنَدُ مَرَادِ اَزِ فَرِيضَةٍ يَعْنِي اِدَا، يَعْنِي نَمَازِ اِدَا وَ مِي خُوَانَدُ دَاخِلِ كُنْدُ دَرِ مَسْئَلَهٗ يِ اَيْنِدَهٗ وَ اَن عِبَارَتِ اسْتِ اَزِ: إِذَا دَخَلَ وَقْتُ فَرِيضَةٍ، نَافِلَهٗ رَا تَرْكُ كُنْ، اَيْنِ مَرْبُوطٌ بِهٖ اَنجَاسْتِ، «وَ لَا يَتَطَوُّعُ بِرُكْعَةٍ حَتَّى يَقْضِيَ (أَيُّ حَتَّى يَفْعَلُ الْفَرِيضَةَ) الْفَرِيضَةَ كُلَّهَا» يَعْنِي حَتَّى يَأْتِيَ بِاَلْمَكْتُوبَهٗ، قَهْرًا اَزِ مَسْئَلَهٗ مَا خَارِجِ اسْتِ وَ دَاخِلِ مِي شُودُ دَرِ مَسْئَلَهٗ دُومِ كِهٖ مَا اَن رَا بَحْثِ نَمِي كُنِيْمُ. جَوَابَشْ اَيْنِ اسْتِ كِهٖ كَلِمَهٗ يِ «كُلَّهَا» دَلِيْلِ بَرِ اَيْنِ اسْتِ كِهٖ مَرَادِ مَكْتُوبَهٗ نَيْسْتِ، چُونِ مَكْتُوبَهٗ كُلَّهَا نَدَارَدُ، كُلَّهَا مَالِ مَكْتُوبَهٗ اسْتِ وَ مِي كُويِدُ مَادَامِي كِهٖ قَضَا رَا بِهٖ پَايَانِ نَرَسَانْدِي، حَقِّ نَدَارِي كِهٖ جَنَابِ عَالِي نَافِلَهٗ رَا بَخُوَانِي، وَ لَذَا حَقِّ دَارَدُ كِهٖ آيَهٗ اَللّٰهُ خُوْنِي بَكُوِيْدُ اَيْنِ رُوَايَتِ أَحْسَنِ الْأَدْلَهٗ اسْتِ. حَالَا چِهٖ كُنِيْمُ، اَن طَرَفِ دُوتَا رُوَايَتِي خُوبِي دَاشْتَنْدُ يَكِي رُوَايَتِ يَعْقُوبِ بِنِ شَعِيْبِ، دِيْكَرِي هَمِ عَمَلِ پِيْغَمْبَرِ، اَيْنِ طَرَفِ هَمِ دُوتَا رُوَايَتِ خُوبِي دَاشْتِ، يَكِي رُوَايَتِ زَرَارَهٗ، دِيْكَرِي هَمِ رُوَايَتِ يَعْقُوبِ بِنِ شَعِيْبِ، چِهٖ كُنِيْمُ؟ دُوتَا جُورِ مِي شُودُ جَمْعُ كَرْدِ. رَاهِ جَمْعِ اَوَّلِ رَاهِ جَمْعِ اَوَّلِ اَيْنِ اسْتِ كِهٖ اِنْسَانِ مَخْتَارِ اسْتِ، حَمَلِ بَرِ كِرَاهَتِ كُنِيْمُ وَ بَكُوِيْمُ مَادَامِي كِهٖ اِنْسَانِ نَمَازِ قَضَا بَرِ كَرْدَنَشْ اسْتِ، نَبَايَدُ نَافِلَهٗ بَخُوَانَدُ، چِهٖ نَافِلَهٗ مَبْتَدِئَهٗ وَ چِهٖ نَافِلَهٗ يِ قَضَا شُدَهٗ حَمَلِ بَرِ كِرَاهَتِ كُنِيْمُ، تَمَامِ اَيْنِ نُوَاهِي رَا حَمَلِ بَرِ كِرَاهَتِ كُنِيْمُ وَ غَالِبًا فَقْهَائِي مَا دَرِ فِقْهِ اَيْنِ جَمْعِ رَا دَارَنَدُ، اِكْرَ اَمْرِي بَاشَدُ وَ نَهْيِي، اَمْرِ رَا قَرِيْنَهٗ مِي كَبِيْرَنَدُ كِهٖ نَهْيِي، نَهْيِي كِرَاهَتِي وَ تَنْزِيْهِي اسْتِ. هَمَانِ چِيْزِي كِهٖ پِيْغَمْبَرِ بِهٖ عَلِي فَرْمُودُ كِهٖ يَا عَلِي! «إِذَا اشْتَغَلَ النَّاسُ بِالنَّوَافِلِ فَاشْتَغَلْ أَنْتَ بِالْفَرَائِضِ»، حَمَلِ بَرِ كِرَاهَتِ كُنِيْمُ. رَاهِ جَمْعِ دُومِ دَقِيْقِ تَرَا اَزِ اَوَّلِي اسْتِ، بَكُوِيْمُ مَقَامِ اَزِ قَبِيْلِ مَتْرَاحَمِيْنِ اسْتِ، هَمِ اَيْنِ مَصْلَحَتِ دَارَدُ وَ هَمِ اَن مَصْلَحَتِ دَارَدُ، طَرَفِ سَبْكِ وَ سَنَكِيْنِ كُنْدُ وَ بِيْنَدُ كِهٖ كَدَامَشْ بَرَايِ اُو اَنْفَعِ اسْتِ، اِكْرَ وَاقِعًا مِي بِيْنَدُ كِهٖ وَقْتُ قَضَا فِرَاوَانِ اسْتِ، نَافِلَهٗ رَا جَلُو بِيْنْدَا زَدُ، اَمَّا اِكْرَ مِي بِيْنَدُ كِهٖ وَقْتُ قَضَا كَمِ اسْتِ، قَضَا بَرِ كَرْدَنَشْ زِيَادِ اسْتِ، قَضَا رَا جَلُو بِيْنْدَا زَدُ وَ نَافِلَهٗ رَا عَقْبِ، آقَايَانِ دَرِ مَتْرَاحَمِيْنِ مِي كُوِيْنَدُ مَلَائِكِ، اَقُوِي

ملاًکاً است، آقایان در مبحث تعادل و ترجیح یک بحثی دارند بنام: الفرق بین المتعارضین و المتزاحمین، در دو روایت متعارض یا رجوع می کنند به مرجحات داخلیه یا مرجحات خارجیه، این مال متعارضین است، اما در متزاحمین ابدأً به مرجحات داخلیه و خارجیه رجوع نمی کنند، بلکه «یرجع إلى أقوى ملاکاً»، کدام اقوی ملاکاً است. اگر وقت قضا زیاد است و قضا در گردنم کم است، نافله را جلو می اندازم، اما اگر قضا زیاد است، قضا را جلو می اندازم، نافله را کمتر. المسأله الثامنه و الثلاثون: لا- يجوز الاستنابه فی قضاء الفوائت مادام حیاً، و إن كان عاجزاً عن اتیانها أصلاً. گاهی بعضی از افراد می گویند یک مشت نماز و یک مشت روزه بر گردن ما است، می توانیم کسی را نایب بگیریم که از طرف ما بخواند؟ نماز قضا نیابت بردار نیست، مادامی که انسان حی و زنده است، باید خودش بخواند. چرا؟ إن الأعمال علی قسمین، یک اعمالی داریم که خداوند اصل عمل را خواسته، مباشرت لازم نیست، مثلاً خدا دفن المیت و کفن المیت را خواسته، بالمباشره یا بالاستنابه. بعضی اعمال داریم که کمالش و اثرش در مباشرت است، من باید روزه بگیرم و گرسنگی را احساس کنم تا عطش و گرسنگی روز قیامت را به یاد بیاورم، بعضی از چیزها داریم که اسلام مباشرت را خواسته، نماز از این قبیل است، روزه هم از این قبیل است، الصلاه معراج المؤمن، خود صلات در نفس انسان کمالی را می آفریند که می شود معراج المؤمن، اگر چنین است، نماز قضا دیگر نیابت بردار نیست حتی اگر عاجز هم باشد، مثل حج نیست، در حج روایت داریم که اگر کسی نمی تواند به حج برود، اما مستطیع است، در حال حیات هم می تواند نایب بگیرد، در حج روایت داریم، اما در بقیه که روایت نداریم، اما حج هم در حال حیاتش است و هم در حال مماتش، یک آدمی است که مستطیع است ولی سکنه قلبی کرده نمی تواند برود یا مشکلاتی دارد که نمی تواند هواپیما بنشیند، این نایب می گیرد، در آنجا روایت داریم، اما در بقیه عبادات آنکه معتبر است، استنابه غلط است، باید مباشرتاً انجام بدهد، چون ملاک قائم با مباشرت است.

ص: ۱۱۸

حکم خواندن نماز قضا با جماعت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم خواندن نماز قضا با جماعت «خلاصه جلسه قبل» بعضی از اصحاب درس بر جمعی که ما در جلسه گذشته کردیم اشکال گرفتند، من روی اشکال ایشان فکر کردم و دیدم که واقعاً اشکال ایشان وارد است. ما در جلسه گذشته گفتیم ممکن است ما این دو روایت را حمل بر متزاحمین کنیم و بگوییم هم مصلحت قائم است با فائده و هم مصلحت قائم است با نافله، اینها متزاحمین هستند، آنجا که می گوید فائده را جلو بینداز، در جایی است که اگر نافله را بخواند، فائده و قتش ضیق می شود، آنجا که می گوید اگر نافله جلو بیندازد، اشکالی ندارد، جایی است که وقت وسیع باشد. ایشان با این اشکالی که نمودند، ما را به یاد یک قاعده ای انداختند که آن را هم در باب ترتب گفته ایم و هم در مبحث تعادل و تراجم ما در باب تعادل و تراجم گفتیم که الفرق بین التعارض و التزاحم این است که در تعارض تکاذب در مقام انشاء و جعل می باشد، اگر تنافی در مقام جعل و انشاء باشد، این از قبیل متعارضین است، نوبت به مقام امتثال نمی رسد، مثلاً- مولا- در مقام جعل و انشاء هم بفرماید: «ثمن العذره سحت» و هم بفرماید: «لا بأس ببيع العذره»، تنافی اینها در مقام جعل و انشاء است فلذا نوبت به مقام امتثال نمی رسد. این از قبیل متعارضین است. اما اگر در مقام جعل تنافی و تعارض نیست، بلکه در مقام امتثال مشکل پیدا می کنیم

از قبیل: «صَلِّ وَلَا تَغْصَبْ»، به شرط اینکه امتناعی باشیم، «صَلِّ» هیچ تعارضی با «لا تغصب» ندارد، ولی این مکلف است که می خواهد در یکجا هم نماز بخواند که لا تغصب در آنجا هست. این را می گویند از قبیل متزاحمین، که تنافی در مقام امتثال است نه در مقام جعل و انشاء، یعنی در مقام جعل و انشاء تنافی نیست. میزان و معیاری که ما گفتیم این بود، طبق این میزان فرمایش ایشان حق است، به جهت اینکه در اینجا تعارض در مقام انشاء و جعل است، از آن طرف بگوید: «لا بأس بالنافله قبل الفائته»، از آن طرف هم نهی کند و بگوید فائته را جلوتر از نافله بخواند، تراحم نیست، بلکه تعارض در مقام انشاء و جعل است، قهراً آن جمعی را که ما نموده بویم، از آن عدول کردیم. ولی دوتا جمع دیگر هم است و آن اینکه یا حمل بر کراهت کنیم بد نیست. بعضی اشکال کردند که این جمع شما جمع تبرعی است، یعنی اینکه نهی را حمل بر کراهت کردی. جمع دیگر این است که هر دو روایتی که هیچ نوع ترجیحی نداشته باشند، امام فرمود: «فتخیر»، ما مخیریم بینهما، و این تخیر هم حکم ظاهری است بین الروایتین، فرمود اگر هر دو روایت از هر نظر مساوی باشند، «إذن فتخیر»، مخیریم که به آن عمل کنیم یا به این. المسأله الثلاثه و الثلاثون: بحث در مسئله سی ام راجع به این است که آیا می شود نماز قضا را با جماعت خواند یا نه؟ باید توجه داشت که این مسئله سه صورت دارد: الف: هر دو قاضی باشند، یعنی هم نماز امام قضا باشد و هم نماز ماموم، ب: امام نمازش قضا باشد، ماموم نمازش ادا. ج: امام نمازش ادا باشد، ماموم نمازش قضا. اما اینکه هر دو نماز شان ادا باشد، خارج از موضوع است، چون خیلی روشن است، بحث ما در جایی است که قضا در کار باشد، اما اگر هر دو ادا باشد، جای بحث نیست. دلیل صورت اول اما دلیل اول که هر دو قضا باشد، عمل پیغمبر اکرم است، پیغمبر اکرم بنا بر آن روایات که هر دو خواب ماندند، فرمود از اینجا بر خیزید تا در جای دیگر برویم، در آنجا هم پیغمبر اکرم نیت قضا کرد و هم بلال و سایر مسلمین. دلیلش خیلی روشن است که عمل پیغمبر اکرم است و هر دو قضا بوده. دلیل صورت دوم اما صورت دوم، یعنی جایی نماز ماموم قضا باشد و نماز امام ادا، مثلاً راوی عرض می کند، یا بن رسول الله! من در خانه نماز خوانده ام، ولی وقتی در مسجد آمیم، می بینیم که نماز جماعت بر پاست، من در اینجا چه کنم؟ حضرت فرمود نیت «ما فات» کن. موثقه اسحاق بن عمار موثقه اسحاق بن عمّار، قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): تقام الصلاه و قد صلّیت؟ گاهی شیعه در خانه نماز می خواند، وقتی به مسجد می آمد، می دید که نماز جماعت بر پا شده است. تاریخ مسئله نکته اش این است که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نماز ظهر را عقب می انداخت، چون هوا گرم بود، فرمود کمی دیر تر بخوانید، الآن هم این سنت را در مسجد النبی و الحرام عمل می کنند، یعنی وقتی اذان ظهر را می گویند، بین اذان و نماز نیم ساعت فاصله است، عمل به همان سنت پیغمبر می کنند، منتها باید دانست که سنت پیغمبر در جایی بود که هوا گرم بود و در عین حال وسیله امروزی هم نبوده، ولی اهل سنت تا هنوز به همان سنت چسبیده اند. خلاصه گاهی شیعیان در خانه نماز می خواندند، وقتی به مسجد می آمدند، می دیدند که نماز جماعت بر پاست، چون حضرت نماز ظهر را عقب می انداختند، راوی از حضرت سوال می کند که در این صورت چه باید کرد؟ حضرت می فرمود نیت قضا کنید. فقال: «صَلِّ، و اجعلها لما فات». (۱) دلیل صورت سوم اما صورت سوم که امام قاضی است و ماموم مؤدی، عکس آن صورت، امام نیت قضا کرده است و ماموم نیت ادا. دلیل این صورت صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع است که بر این صورت دلالت دارد، صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع، قال: کتبت إلی أبی الحسن (الثالث) إتی أحضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمرونی بالصلاه بهم - می گویند جلو بایست - و قد صلّیت قبل آتیهم و ربّما صلّی خلف من یقتدی بصلاتی و المستضعف (سنّی ها) و الجاهل فأکره أن أتقدّم و قد صلّیت، لحال من یصلّی بصلاتی ممّن سمّیت لک - به حال کدام فرد من پیش نماز بشوم - فمرنی فی ذلک بأمرک أنتهی الیه، و اعمل به إن شاء الله؟ فقال (علی السلام): «صَلِّ بهم» (۲) البته در اینجا یک احتمال است و آن اینکه آیا این نماز دومش نیت قضا بوده یا نیت اعاده بوده، مثلاً

قبلاً در خانه نماز خوانده بوده، سپس در مسجد آمده و مردم هم به او گفتند جلو بایست، حضرت فرمود: «صلِّ بهم»، آیا این نیت ما فات کرده یا نیت اعاده کرده؟ اگر نیت «ما فات» کرده، شاهد عرض ما است، اما اگر نیت اعاده کرده باشد کما اینکه مستحب است کسی که نماز را فرادا خوانده، آن را با جماعت اعاده کند، شاهد عرض ما نخواهد بود، چون در ما در این است که آیا می شود نماز قضا با جماعت خواند یا نه؟ و الظاهر أنَّ الصلاه الثانيه بنيه القضاء بشهاده ما فی موثقه اسحاق بن عمار حیث قال: «و اجعلها لما فات»، فیذا كانت وظیفه المأموم الإتيان بنیه القضاء فالإمام أولى لصحه صلوات المأمومین». البته این مسئله جایز فعلاً در اینجا نیست، جایز در کتاب جماعت است، اگر کسی فرادا نماز خواند، می تواند اعاده کند و هم می تواند نیت قضا کند. بعد جناب مصنف می فرماید لازم نیست که نماز هر دو (امام و مأموم) رنگش یکی باشد، ممکن است او نیت ظهر کند، دیگری نیت عصر کند، در این قسمت فرقی نیست. المسأله الرابعه و الثلاثون: آیا آدمی که «ذی الأعدار» است، یعنی الآن نمی تواند ایستاده نماز بخواند- البته فعلاً به نماز ادا نداریم، چون بحث ما در باره نماز قضاست- می تواند قضا را بخواند، یک آدمی که الآن آب برای وضو ندارد، تیمم باید بکند، آیا می تواند تیمم کند و نماز قضا را بخواند یا نه؟ صور مسئله این از سه حالت خالی نیست. ۱- گاهی می داند که تا غروب عذرش رفع می شود، یعنی آب پیدا می کند، اگر علم دارد بر اینکه عذرش مرتفع می شود حق ندارد که جلوتر بخواند، بدار جایز نیست. چرا؟ چون آدم در مجموع وقت متمکن از نماز کامل است، آدمی که در مجموع وقت متمکن از نماز کامل است، نمی تواند نماز ناقص بخواند، این در صورتی است که علم دارد بر اینکه تا «غروب» آب گیرش می آید. یا بیماری پایش رفع می شود، اگر علم به ارتفاع دارد، حق ندارد بر اینکه نماز قضا بخواند. ۲- اگر یقین دارد که عذرش مرتفع نمی شود، اینجا مسلماً می تواند جلو بیندازد. چرا؟ چون انتظار تعبداً معنا ندارد، من که یقین دارم تا آخر این پا درد من است، یا سایر بیماری من است، به قول مرحوم حکیم، گفتن اینکه منتظر بمان بمان تا وقت غروب، کار لغوی است، قطعاً چنین چیزی نیست. - شک دارد که آیا عذرش بر طرف می شود یا نه؟ حضرت آیه الله خوئی می فرماید در اینجا بدار جایز است. چرا؟ استصحاب بقای عذر می کند، مثلاً این عذری من که بی آبی است تا غروب باقی است، این بیماری دیسک من که نمی توانم بایستم یا رکوع کنم تا غروب باقی است. اشکال استاد سبحانی بر استصحاب آیه الله خوئی من از ایشان تعجب می کنم با استصحابی که کرده، چون استصحاب جری حالت سابقه است تا حالا، نه جری حالت حالیه است إلى المستقبل. البته ایشان این اصحاب در خیلی از جاها دارد. مثلاً یک زنی است نمی داند که آیا خونش قطع می شود یا خونش تا مغرب قطع نمی شود؟ ایشان می گوید استصحاب بقای حیض تا مستقبل می کند. ما به ایشان عرض می کنیم که استصحاب یک معنای عرفی دارد و روایات ما هم طبق معنای عرفی است، عرفاً استصحاب جری حالت سابقه است إلى الحاله الحاضر، خانه ای بود در لب دریا، نمی دانم طوفان آن را از بین برده یا نه؟ استصحاب بقا می کنیم. اما استصحاب در آینده را، نه «لا تنقض» آن را شامل است و نه عرفی است و «لا تنقض» هم ناظر به استصحابات عرفی است. بنابراین، این دلیل نمی تواند قانع کننده باشد چنانچه ایشان می گوید. ولذا احتیاط این است که این آدم اگر بدار کرد، صبر کند، اما اگر جلوتر خواند و در آینده انکشاف خلاف شد، باید دو مرتبه قضا کند. این من باب احتیاط است، چون نمی داند احتیاطاً باید صبر کند، حالا اگر احتیاطاً صبر نکرد، باید این آدم دو مرتبه قضا را انجام بدهد. چرا؟ چون موضوع تیمم معذور واقعی است و این آدم معذور واقعی نبوده، چون آب گیرش آمد. بنابراین، «فتیمموا صعیداً طیباً» ناظر به این آدم نبوده، خیال کرد و احتیاط کرد جلوتر خواند، ولی باید مصداق و «لم تجدوا ماء» باشد و حال آنکه این آدم مصداق «و لم تجدوا» نبوده، قهراً این حکم هم حکم عقلی بوده، عقل می گفت احتیاطاً بخوان اشکالی ندارد، هر چند تا غروب هم آب گیرت نیامد. پس نتیجه این شد که در یک صورت حتماً بدار جایز است، در صورت دوم حتماً بدار جایز نیست، در صورت مشکوک صبر

کند و اگر بدار هم انجام بدهد، تابع واقع است. إن قلت: شما در مبحث اجزا بر خلاف نوع فقها معتقد به اجزا شدید، ما معتقدیم که عمل به حکم ظاهری موجب اجزا است، قائل به ملازمه شدیم، اگر شرع مقدس بفرماید بکن، این ملازم با اجزا است، ولو خلاف واقع باشد. مثلاً مولا به عبدش میگوید این دارو را طبق نظر این دارو ساز بساز و من هم طبق نظر دارو ساز ساختم، خلاف در آمد، عرض کردیم حکم از گردن این آدم افتاده است. چرا؟ خودش گفته که طبق این دارو ساز، ما قائل به اجزاء هستیم در احکام ظاهریه من غیر فرق بین اینکه حکم ظاهری حکم اصول باشد مانند اصالة الطهاره یا اماره و بینة باشد، اینجا هم قائل به اجزا بشویم؟ قلت: اینجا حکم شرعی نیست، شرع نگفت که بیاور، خودش حساب کرد و گفت ممکن است من آب پیدا کنم و ممکن است این عذر من تا شب باقی بماند، عقل نگفت که بیاور اشکال ندارد، حکم شرع نبوده، بلکه حکم عقل بوده، بلی اگر حکم شرع باشد، حق با شماست. المسألة الخامسة و الثلاثون: در این مسئله سی و پنجم می گوید مستحب است که انسان اطفال را تمرین به نماز بدهد، هم به ادا و هم به نوافل ادا و هم به نمازهای قضای صبی، صبی ممیز یکسال نماز بخواند، سال هشتم وادار کنیم که آن یکسال نمازهای قضا را بخواند، تکلیف شاق، ادا یک مسئله است و قضای ادا هم یک مسئله ی دیگر است، اما قضای ادا که این آدم ممیز بود مثلاً هفت ساله بود، می توانست نمازهای خود را بخواند ولی نخواند، باید وادار کنیم که آن نمازهای قضا بخواند، یعنی نمازهای که نخوانده و مستحب بود که بخواند قضا کند، بالاتر از این، نوافلی که نخوانده، وادار کنیم که بخواند، الآن بچه ی ده ساله است، هم باید نمازهای یومیه را بخواند و هم وادار کنیم که هم نمازهای گذشته را قضا کند و هم نوافلش را. این مسئله جای بحث است که در جلسه آیند بحث خواهیم نمود.

ص: ۱۱۹

مشروعیت عبادات صبیان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مشروعیت عبادات صبیان المسألة الخامسة و الثلاثون: يستحب تمرین الممیز من الاطفال علی قضاء ما فات منه من الصلاة، كما يستحب تمرینه علی أدائها سواء الفرائض و النوافل، بل يستحب تمرینه علی کل عباده و الأقوی مشروعیه عباداته بحث در مسئله سی و پنجم است، فروع مسئله مرحوم سید در این مسئله، چهار فرع را مطرح می کند. فرع اول فرع اول این است که بچه را تمرین کنیم تا آن نمازهایی که از او ترک شده قضا کند، مسلماً چیزی که برایش واجب نبود، ولی شایسته بود که آن نمازها را بیاورد، چه ادا و چه قضا، چون بچه را باید از هفت سالگی وادار کرد که نماز بخواند، فرض کنید که از هفت سالگی نماز نخوانده نه نماز ادا را و نه نوافل را، حالا سنش رسیده به ده سالگی، وادار کنیم بر اینکه آن نمازهایی که در سن هفت سالگی، هشت سالگی و نه سالگی اداء و نافله نخوانده، آن را قضا کند. فرع دوم فرع دوم این است که صبی و بچه را وادار کنیم تا فرائض یومیه و نوافل یومیه را بخواند. فرع سوم فرع سوم این است که او را بر هر عبادتی تمرین کنیم، عبادتی که غیر از نماز باشد مانند روزه. فرع چهارم فرع چهارم این است که عبادات صبی، عبادات مشروع است و تنها جنبه تمرینی مطلق ندارد. بررسی فرع اول فرع اول این است که بچه را باید از هفت سالگی وادار به نماز خواندن کرد، اگر بچه ای به حرف پدر و مادر گوش نداد و در سن هفت، هشت و نه سالگی نماز نخواند، الآن که سنش به ده سالگی رسیده، باید او را

و ادار کنیم تا صلواتی که از او فوت شده حتی نوافلی که از او فوت شده آنها را قضا کند. دلیل فرع اول من برای این فرع مدرکی پیدا نکردم، روایاتی که ما داریم می گویند: «یضرب بالسبع»، ما بچه های خودمان را و ادار می کنیم که از هفت سالگی نماز بخوانند، اما نمازهایی که از او فوت شده، شایسته بود که بخواند و نخوانده، او را و ادار کنیم که آنها را قضا کند، من مدرکی برایش پیدا نکردم، روایاتی که داریم آنها ناظر به یومیه است و می گوید «یضرب بالسبع» اما اینکه غیر یومیه را هم و ادار کنیم که قضا کند، اولاً، مدرکی برایش نداریم، ثانیاً، این کار برایش سنگین است. أما الفرع اول: فلا دلیل علیه إلا الاطلاقات الواردة فی استحباب أمر الصبیان بالصلوة لست سنین أو سبع، مثلاً ما رواه معاویه بن وهب قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام): فی کم یؤخذ الصبی فی الصلاه؟ فقال: «فیما بین سبع سنین وست سنین» (۱) ولاحظ بقیه روایات الباب، فإن إطلاقه یعمّ قضاء النوافل أيضاً. این مربوط است به صلوات یومیه نه به نوافل و قضای صلوات یومیه. بررسی فرع دوم فرع دوم که می گوید بچه را و ادار کنیم که هم نوافل را بیاورد و هم فرائض یومیه را، این خوب و درست است، چون روایت معاویه بن وهب که الآن خواندیم، این فرع را می گیرد «فی ما بین سبع سنین و ست سنین» مسلماً نماز هم در آن زمان توأم با نوافل بوده، مثل زمان ما نبوده که مردم به نوافل چندان توجهی ندارند، امام صادق (علیه السلام) می فرماید هیچ شیعه ای نباید نافله ی مغربش ترک بشود، در آن زمان نمازها غالباً همراه با نافله بوده است، طبق این روایت بعید نیست که بگوییم و ادار کنیم که هم یومیه را بخواند و هم نوافل را. و أما الفرع الثانی: فتدل علیه هذه الروایه و ما فی مضمونها فإن القدر المتیقن هو الفرائض و النوافل الیومیه. بررسی فرع سوم فرع سوم اینکه بچه را و ادار کنیم که بقیه عبادات را هم تمرین کند و انجام بدهد، قطعاً مراد صوم است، چون عبادتی که می ماند صوم است و حج. و أما الفرع الثالث: فیدلّ علیه صحیح الحلبی عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «إنا نأمر صبیاننا بالصیام إذا كانوا بین سبع سنین بما أطاقوه من صیام الیوم- اگر همه را توان دارد، و ادار می کنیم که همه را بگیرد، ولی اگر دیدیم که همه را نمی تواند، در وسط می گوییم روزه ات را بشکن، به مقدار توان و ادارش می کنیم- فإن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل، فإذا غلبهم العطش و الغرث (أی الجوع) أفطروا حتی یتعودوا الصوم و یطیقوه، فمروا صبیانکم إذا كانوا بنی تسع سنین ما أطاقوا من صیام، فإذا غلبهم العطش أفطروا» (۲) حضرت در این روایت فرق گذاشته بین اولاد خودشان و اولاد شیعیان، اولاد خودشان چون تحت تربیت امام (علیه السلام) در مرتبه پایین تر، اما سایر مردم در نه سالگی و ادار کنند، از این معلوم می شود که فرزندان علما با فرزندان دیگران فرق کند، اگر دیگران در نه سالگی است، اینها باید کمتر باشد، بستگی دارد که چه پدری بالا سر بچه باشد. پس تا اینجا سه فرع را خواندیم، برای فرع اول که قضای ما فات باشد، دلیل پیدا نکردیم، و ادار کردن نمازهای یومیه و نوافل یومیه که فرع دوم بود، دلیل دارد. فرع سوم که سایر عبادات را هم و ادار کنیم که تمرین کند، در صیام دلیل داشتیم. بررسی فرع چهارم عمده فرع چهارم است که عبادات صبی مشروع است یا مشروع نیست؟ این مسئله یکی از قواعد فقهیه است که عبادات صبیان چگونه است، غالباً در کتب قواعد فقهیه این مسئله است، مثلاً مرحوم میر فتح مراغی کتابی دارد بنام: «العناوین»، که در آن کتاب خودش هشتاد و چهار قاعده فقهی را در آنجا بحث کرده، قبل از ایشان مرحوم نراقی کاشانی، و همچنین دیگران هم این مسئله را بحث کرده اند که عبادات صبی چه حکمی دارد؟ اقوال در فرع چهارم با توجه به فتاوی فقههای گذشته و فعلی در فرع چهارم سه نظر است: ۱- یک نظر این است که عبادات صبی جنبه تمرینی مطلق دارد، ثوابی هم برای بچه نیست، ثواب برای ممرّن (تمرین دهنده) است، البته تمرین برای این است که بعد از بلوغ کار برای او سخت نشود. اشکال استاد سبحانی بر قول اول این قول از نظر من تفریط است. چرا؟ چون بر خلاف آیه کریمه است. چرا؟ چون قرآن می فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۳) آیه دیگر می فرماید: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۴) بنابراین، اینکه

بگوئیم عمل بچه فقط جنبه تمرینی دارد، درست نیست. چون در روایت داریم که امام (علیه السلام) می فرماید: «مروا صبیانکم بالصلاه» معلوم می شود که این آقا نماز می خوانند، به اولیای صبی امر می کند که آنها نماز بخوانند و ما در اصول خواندیم که: «الأمر بالأمر، أمر بنفس ذلك الشيء»، امام که به ولی امر می کند بر اینکه صبیان خود را به نماز وادار کنید، کأنه به خود صبیان امر می کند. بنابراین، قول اول یکنوع تفریط است که از نظر ما صحیح نیست. ۲- نظریه و قول دوم افراط است، این قول مال مرحوم میرفتاح مراغی است در کتاب العناوین، ایشان می گوید تمام احکام هم متوجه بالغ است و هم متوجه غیر بالغ، منتها واجب در حق بالغ واجب است، اما در حق صبی مستحب است و هكذا حرام در حق بالغ حرام است، در حق صبی مکروه است، تمام احکام را تنزل داده و می گوید شامل صبی هم است، منتها کمی از سنگینی اش در حق صبی کاسته می شود، حرام در حق صبی می شود مکروه، واجب در حق صبی می شود مستحب. اشکال استاد سبحانی بر قول دوم این قول از نظر ما افراط است. چرا؟ چون ما باید دنیا را نگاه کنیم، زیرا تنها اسلام نیست که برای تکالیف یک حدی را معین کرده، بلکه قبل از اسلام هم بوده و بعد از اسلام بوده، در تمام تمدن ها و کشورهای متمدن قبل از اسلام و بعد از اسلام، همه ی شان برای قوانین یک حدی را قائلند، قوانین را شل نمی گیرند که بچه شیر خوار را هم بگیرد، بلکه یک حدی را برای واجبات و محرمات در نظر می گیرند، معنای آن حد این است که تا این حد است و بعد از آن حد نیست، نه اینکه تکالیف حتی طفل رضیع را هم بگیرد، طفل چند ساله را هم می گیرد، غایه ما فی الباب ممیز باشد در حق مستحب است، بالغ باشد در حقش واجب. خلاصه این قول با طبیعت قانونگذاری تطبیق نمی کند، همیشه اگر بخواهیم مشاكل فقهی را حل کنیم، باید مسئله را از عالم لاهوت پایین بیاوریم به عالم ناسوت. و به بیان دیگر باید مسئله را عرفی کنیم، یعنی ببینیم در دنیا که برای تکالیف حدی قائلند، کیفیت کار شان چیه؟ آیا کیفیت کار شان توسعه است غایه ما فی الباب تلفیق در حکم، یا توسعه نیست، بلکه یک حد و دیواری است بین بالغ و غیر بالغ. البته ضمانات یک مسئله دیگری است، «من أتلف ما الغير فهو له ضامن» حکم وضعی را فعلاً نمی خوانیم، بلکه بحث ما در باره حکم تکلیفی است، حکم وضعی مال تلف است، اگر بچه فعلاً چیزی ندارد، بعد از آنکه بالغ شد و تمکن پیدا کرد، باید جریمه اش را بدهد. فعلاً حکم وضعی را کنار می گذاریم، در احکام تکلیفیه که زندان دارد و تعزیر دارد، همه اینها محدود به حد بلوغ است، قبل البلوغ تکالیفی نیست، اما بعد البلوغ تکالیفی است. ۳- قول سوم، مختار بنده است و آن اینکه عبادات صبی شرعیه، منتها تمرینه، عبادات صبی شرعی است، چون نسبت به آن امر کرده و فرموده: «مروا صبیانکم بالصلاه» اما غرض تمرین است، یعنی غرض این است که این بچه ملکه ی نماز خواندن و روزه گرفتن را پیدا کند. البته این می تواند دارای ثواب هم باشد، حتی ممکن است مغنی هم باشد، مثلاً از نظر تاریخ در وسط نماز بالغ شد، دو رکعت را در غیر بلوغ خوانده و دو رکعت دیگرش را در حال بلوغ، این ممکن است مجزی باشد. پس اولی گفت اصلاً عبادات صبی شرعی نیست، دومی گفت شرعیه کامله و اصلاً با بالغ فرق نمی کند. ولی ما می گوئیم عبادات صبی شرعی است و امر هم دارد، منتها تمرینی است که مبادا در آینده کار برای شان مشکل باشد. دلیل قول سوم دلیل براینکه عبادات صبی جنبه شرعی دارد و تمرینی، روایاتی است که در باب حج آمده، مثلاً مردی خدمت امام صادق (علیه السلام) آمد و عرض کرد: یا بن رسول الله! ما بچه داریم، مولود داریم، اگر بخواهیم محرمش کنیم، چه رقم محرم کنیم؟ حضرت فرمود: به زنت بگو که پیش حمیده (مادر موسی بن جعفر علیهما السلام) برود، این مرد همسرش را پیش حمیده همسر امام صادق (علیه السلام) فرستاد و ایشان گفت این بچه را محرم کنید و از طرف او لبیک بگوئید، این حدیث بهترین دلیل بر رد قول دوم است، قول دوم می خواهد شرعی کند به آن معنا و حال آنکه شرعی به آن معنا درست نیست، چون فرض این است که این بچه دو ساله یا سه ساله و چهار ساله بوده است. البته در حج تمرینی هم نیست. ۱- محمد بن یعقوب، عن ابي علي الأشعري، عن محمد بن

عبدالجبار، عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال: قلت له: إنَّ معنا صبيّاً مولوداً فكيف نصنع به؟ فقال: مرَّ أمّه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأنتها فسألتها كيف تصنع، فقالت: «إذا كان يوم الترويه فأحرموا عنه وجرّوه وغمّوه كما يجزّد المحرم، وقفوا به الموافق فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واخلقوا رأسه ثمَّ زوروا به البيت، و مرى الجارية أن تطوف به بين الصفا و المروه» (٥) ٢- و باسناده عن زراره، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «إذا حجَّ الرّجل بابنه و هو صغير فإنّه يأمره أن يلبي و يفرض الحجّ، فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه و يطاف به و يصلّى عنه، قلت: ليس لهم يا يذبحون، قال: يذبح عن الصّغار و يصوم الكبار، و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطّيب و إن قتل صيداً فعلى أبيه» (٦) از این روایات مشروعیت استفاده می شود، البته نه مشروعیتی که قول دوم می گوید، چون گاهی بچه اصلاً توان چنین کارهای را ندارد. پس مشروعیت استفاده می شود و ثواب هم دارد، منتها تمرین در حج نیست، تمرین فقط در صوم و صلوات است. کلّ ذلك يعرب عن أنّه لو أحسن، يحسب له عملاً شرعياً، و إن لم يكن مسقطاً عن حجه الإسلام.

ص: ١٢٠

وظائف ولی نسبت به بچه ها و صبيان كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وظائف ولی نسبت به بچه ها و صبيان مرحوم سيد در آخرین مسئله که مسئله سی و شش است، پنج فرع را متذکر می شود که در واقع تمامی اینها متوجه به ولی است. فرع اول می فرماید: «ولی» باید بچه ی ممیز و غیر ممیز را از چیزهایی که برای او ضرر دارد یا برای دیگری ضرر دارد جلوگیری و منع کند. فرع دوم فرع دوم چیزهایی است که شرع مقدس وجود آنها را نمی خواهد مانند زنا، لواط و امثالش، وجود اینها را نمی خواهد. فرع سوم فرع سوم اینکه بچه را از خوردن نجاسات و اعیان نجسه باز بدارد. فرع چهارم فرع چهارم نسبت به متنجسات است، یعنی وظیفه دارد که بچه ها را از متنجسات باز بدارد، فرض کنید پستانکی در دهان بچه است و اگر چنانچه روی فرش نجس بیفتد، می شود متنجس، فلذا نباید ولی اجازه بدهد که این پستانک متنجس دوباره در دهان بچه وارد بشود. فرع پنجم فرع پنجم راجع به پوشیدن طلا و نقره است نسبت به فرزند ذکور، فلذا باید جناب ولی جلوگیری کند. البته همه این پنج فرع، قابل قبول نیست ولی بعضی از آنها قابل قبول است. بررسی فرع اول اما فرع اول که می گفت چیزی که برای او ضرر دارد و یا بر دیگری ضرر دارد، ولی صبی باید جلوگیری کند. فرض کنید بچه می خواد سمی را بخورد یا چیزی را بخورد که سبب مریضی او می شود، «ولی» باید از خوردن آن جلوگیری کند. چرا؟ چون تربیت فرزند بر عهده پدر و مادر است: «وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ اِزْهَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِى صَغِيرًا» (١) تربیت فرزند بر عهده پدر و مادر است، اگر چنانچه تربیت یک درخت را در نظر بگیرید، تربیتش به این درخت این است که انسان علفه های هرز را از کنار درخت بردارد، او را آب یاری کند و همچنین از آفت های احتمالی جلوگیری کند که مبادا به درخت ضرر برسانند. سمی که بچه می خواد بخورد یا می خواد چیزی را بخورد که سبب مریضی او می شود، باید ولی جلوگیری کند و اگر جلوگیری نکند با مقام تربیت سازگار نیست، لازم نیست که در اینجا یک دلیل خاص داشته باشیم، چون اینها «قضایا قیاستها معها»، یعنی همه عقلای عالم تصدیق می کنند که چیزهایی که بر بچه ضرر دارد، پدر و مادر نسبت به آنها مسئول هستند، مسلماً آنچه که در میان بنی آدم و عقلا است، اسلام نیز آنها را امضا نموده است. من برای

این مسئله فقط همین آیه را یافتیم که می فرماید: «وَقُلْ رَبِّ اِذْ حَمَرْتُمَا كَمَا رَ بَّيَانِي صَغِيرًا» این بر خلاف تربیت است. اما اینکه بچه می خواهد به دیگری ضرر بزند، فرض کنید می خواهد شیشه خانه کسی را بشکند یا روغن کسی را بریزد، باید ولی بچه جلوگیری کند، در چنین مقام مسئولیت بر عهده ولی بچه است نه خود بچه، معنای ولی همین است که در حقیقت امور این آدم (بچه) به این آدم (ولی) واگذار شده است فلذا همان گونه که ولی باید مواظبت کند که بچه بخودش ضرر نزند و هکذا نباید بگذارد که به دیگری هم ضرر بزند. خلاصه ما در این مسئله همین آیه را داریم و دیگر هم بنای عقلا را داریم و قطعاً کسی که ولی است، معنای ولی این است که از هر جهت نسبت به بچه مواظبت داشته باشد. بررسی فرع دوم فرع دوم عبارت از کارهایی است که اسلام عدمش را می خواهد نه وجودش را، مانند مسائل جنسی از قبیل زنا و لواط و امثالش، باید ولی بچه را از این گونه مسائل جلوگیری کند، یعنی بر ولی واجب است بچه را از این گونه مسائل جلوگیری کند. بررسی فرع سوم ولی نباید اجازه بدهد که صبی و بچه مرتکب اعیان نجسه بشود، اعیان نجسه مانند بول، غائط، خون و امثالش، ممکن است این را از راه ضرر تصحیح کنیم، چون خوردن اعیان نجسه ضرر دارد و در اسلام ضرر نفی شده، فلذا بر ولی واجب است که بچه را کنترل نماید که مرتکب چنین چیزهایی که برایش ضرر دارد نشود. بررسی فرع چهارم مرحوم سید منع از متنجسات را هم وظیفه ولی می داند، مثلاً پستانک بچه مرتب از دهانش روی فرش نجس می افتد و دوباره آن را بر می دارد و به دهانش می گذارد، اگر بخواهید بچه را از متنجسات جلوگیری کنیم، باید همیشه در کنار بچه باشیم و لذا ما در متنجسات نه سیره داریم و نه دلیل، از این رو بعید است که جلوگیری از متنجسات هم بر ولی واجب باشد، مگر اینکه متنجسی باشد که ضرر فاحشی داشته باشد. خلاصه ما در متنجسات دلیل نداریم. بررسی فرع پنجم نسبت به فرع پنجم اصلاً دلیلی نداریم که ولی باید نگذارد بچه در دست خودش انگشتر طلا کند یا لباس ابریشم به تن نماید، اینها احکام مرد است و اینها با روحیه مرد سازگار نیست، انگشتر طلا- نشانه تکبر است، لباس ابریشم نیز لباس تکبر است، مرد نباید متکبر باشد، این مال مرد است. اما اگر بچه انگشتر طلا- به دست یا لباس ابریشم بپوشد، مسلماً جایز است و حرام نیست. مرحوم سید به دنبال مسائل قبلی یک فصل جداگانه ای را باز کرده و آن عبارت است از قضای ولی، مثلاً پدری می میرد یا مادری می میرد، آیا بر پسر و یا بر دختر قضا واجب است یا واجب نیست؟ «قضاء الولی» دنباله ی بحث قبلی است، کلمه ی قضا از الفاظی است که ذات الأضلاع است، یک نسبتی دارد به قاضی، یعنی آنکسی که قضا می کند، یک نسبتی هم دارد به «مقضى عنه» که پدر باشد یا به ضمیمه مادر، یک نسبتی هم دارد به «مقضى» یعنی آنچه قضا شده، حال فرق نمی کند که آن «مقضى» صوم باشد یا صلوات و یا حج و غیرها. بنابراین، مرحوم سید (اعلی الله مقامه) باید در باره سه بخش بحث کند، یعنی هم در باره قاضی بحث کند آیا فقط بر پسر واجب است یا بر دختر هم واجب است، مثلاً، پدری مرده و فقط دختر دارد، یعنی پسر ندارد، آیا قاضی باید ذکور باشد یا بر اناث هم واجب است؟ «مقضى عنه»، آیا فقط نماز پدر واجب است یا نماز مادر هم واجب می باشد، «مقضى» هم جای بحث دارد، یعنی کدام نماز باید باشد، آیا نمازی را که سهواً، نسیاناً و بیماراً ترک کرده یا اگر عمداً هم ترک کرده باشد، باز هم واجب است؟ باید همه اینها به تدریج بحث بشود. بیان شیخ انصاری مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه دو چیز را اضافه کرده است: الف: ما هو المراد عن القضاء عن المیت، قضا از میت چیه؟ من از طرف پدرم نماز می خوانم یعنی چه؟ این را مرحوم شیخ در آنجا بحث کرده و در آنجا هشت قول وجود دارد که بعضی ها می گویند انسان «ینزل نفسه منزله المیت». انسان اگر از طرف میت قضا می کند، «ینزل نفسه منزله المیت». ما این را بحث نمی کنیم. ما از میان این مسائل اربعه، نخست «مقضى عنه» را بحث می کنیم، یعنی آنکس که باید ولی، پسر، اولاد و وارثش باید نماز بخواند، از طرف چه کسی باید باشد، «مقضى عنه» چه کسی است؟ در اینجا اصحاب ما بر دو قول هستند: بعضی تعبیر می کنند: «من جعل الموضوع العلیل»،

گفته اگر علیل نمازی از او فوت شود، علیل هم پدر را می گیرد و هم مادر را. بعضی ها گفته اند: «لمن مات و علیه صلاه»، این هم نیز هم پدر را می گیرد و هم مادر را. بعضی ها عبر عنه بالأب لو مات الأب، کلمه ی اب را به کار بردند. بعضی ها تصریح به عموم کرده اند و گفته اند من غیر فرق بین الوالد و الوالده. پس کلمات اصحاب ما بر چهار قسمند و من تا آنجا ممکن بود که کتب فقهیه را ببینم، این چهار تعبیر را جستیم: الف: من عبّر بالعلیل، ب: من عبّر بمن مات و علیه صلاه. ج: من عبّر بالأب. د: من عمّم بالوالد و الوالده. دیدگاه سید مرتضی اما من قال بالأول و هو السید مرتضی قال: العلیل إذا وجب علیه صلاه و آخرها حتی مات، قضاها عنه ولیه كما یقضی حجه الإسلام و الصیام. دیگری ابن ادریس است، ایشان هم کلمه ی علیل را به کار برده است. قال: العلیل إذا وجبت علیه صلاه و آخرها عن أوقاتها حتی مات، قضاها عنه ولده الأكبر من الذکور. فعلاً بحث ما در باره «مقضی عنه» است، کار به قاضی نداریم. کلمه ی «علیل» از یک نظر اعم است و از نظر دیگر اخص است، اعم است، چون زن و مرد را می گیرد، چون علیل هر چند مذکر است، ولی مراد من له العله است، هم پدر را می گیرد و هم مادر را، اما اینکه گفتیم از نظر دیگر اخص است، بخاطر این است، آن نماز هایی که در بستر بیماری از او فوت شده می گیرد، اما اینکه در دوران جوانی نخوانده، او را نمی گیرد. عنوان دوم: «من مات و علیه صلاه» کسی که چنین تعبیر کرده ابن زهره است، صاحب کتاب «الغنیه». و أما من قال: «بأنّ المقضی عنه هو من مات و علیه صلاه» ابن زهره است. قال: من مات و علیه صلاه وجب علی ولیه قضاها. اتفاقاً شهید هم در کتاب دروس همین را گفته است، یعنی «من مات» هم پدر را می گیرد و هم مادر را. علاوه بر اینها، هم زمان بیماری را می گیرد و هم زمان سلامتی را. و اما من قال بأنّ «المقضی عنه» هو الأب، یحیی بن سعید است، ایشان کتابی دارد بنام: الجامع للشرائع. ایشان می گوید: و یقضی الابن ما فات أباه من صلاه مرضه. أما من صرح بالعموم و هو الشیخ فی النهایه و قال: المرأه حکمها حکم ما ذکرناه فی أنّ ما یفوته من صیام لمرض أو طمس لا- یجب علی أحد القضاء عنها إلا أن تكون قد تمکن من القضاء فلم تقضیه. در اینجا محل بحث ما این است که «مقضی عنه» را اعم گرفته، به بقیه کار نداریم که می گوید حتماً باید دوران بیماری باشد و قدرت هم بر قضا نداشته باشد، همه اینها محل خلاف است. یکی هم ابن البرّاج است و ایشان شاگرد مرتضی است و هم دوره و هم مباحثه شیخ طوسی می باشد، ایشان کتابی دارد بنام: «المهذب»، در آنجا اعم گفته، یعنی گفته: المریض إذا مات و قد کان وجب علیه صوم شهرین متتابعین، صام عنه ولیه شهراً و تصدّق عن شهر و لا- فرق فی ما ذکرناه بین أن یکون المریض رجلاً- أو امرأه. علامه حلی هم در دو کتابش قائل به اعم است، یکی در منتهی، دیگری هم در تذکره. بلی، مرحوم ابن ادریس در عین حالی که عنوان اول را گفته که همان کلمه ی علیل باشد، ولی مثل اینکه بعداً از آن عدول کرده است. پس تا اینجا عناوینی که در کتب فقهیه ی ماست بیان کردیم. این کلمات را برای این جهت گفتم تا روشن بشود که مسئله اجماعی نیست تا بگوییم حتماً پدر، یا حتماً هم پدر و هم مادر. خلاصه مسئله اختلافی است مگر اینکه کسی بگوید کلمات علمای ما منصرف به پدر است، البته اثبات و ادعای چنین انصراف هم بسیار مشکل است. پس نظر ما از نقل این کلمات از زمان سید مرتضی تا زمان علامه، این بوده است که بفهمانیم در مسئله اجماعی در کار نیست، یعنی مسئله اجماعی نیست. روایات حال نوبت آن رسیده که سراغ روایات برویم، روایات هم نود و نه در صدش در کتاب صوم است نه در کتاب صلوات، مرحوم شیخ حر عاملی شانزده روایت در کتاب صوم آورده است و ما اگر بخواهیم از صوم تجاوز به صلوات کنیم، یا دلیل می خواهد یا القای خصوصیت، در غالب این روایت جناب سائل کلمه ی رجل را به کار برده و از رجل سوال کرده است. دیدگاه آیه الله حائری مرحوم آیه الله حائری می فرماید حتماً قضای پدر واجب است نه مادر. چرا؟ چون در دو روایت کلمه ی رجل آمده است، ایشان درست فرموده که در این دو روایت کلمه ی رجل آمده است. روایت ۱- و علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمد بن اسماعیل، عن فضل بن شاذان جمیعاً دوتا سند شد که هر دو به

کلینی می‌رسد، کلینی از ابن ابی عمیر به دو سند نقل می‌کند، سند اولش علی بن ابراهیم، عن ابیه و عن ابن ابی عمیر است، سند دومش هم محمد بن اسماعیل عن فضل بن الشاذان، عن ابن ابی عمیر، عن حفص بن البختری، عن ابی عبد الله علیه السلام: «فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام، قال: یقضی عنه أولى الناس بمیراثه، قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال» (۲) می‌گوید در روایت راوی کلمه ی رجل آمده است، هم چنین در روایت دیگر که روایت حماد بن عیسی باشد. ۲- و عن الحسین بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علیّ الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن ذکره، عن ابی عبد الله (علیه السلام) سألته عن الرجل یموت وعلیه دین من شهر رمضان من یقضی عنه؟ قال: أولى الناس به، قلت: وإن کان أولى الناس به امرأه؟ قال: لا، إلا الرجال» (۳) مرحوم آیه الله حائری می‌فرماید، مال پدر است نه مال مادر. چرا؟ چون در این دو روایت کلمه ی رجل آمده است. بیان استاد سبحانی من خدمت ایشان عرض می‌کنم که نه تنها در این دو روایت کلمه ی رجل آمده، بلکه در غالب روایات کلمه ی رجل آمده است، یعنی راوی از رجل سوال کرده. به بیان دیگر روایاتی که کلمه ی رجل در آنها آمده اختصاص به این دو روایت ندارد، بلکه در غالب روایات کلمه ی رجل به کار رفته است. اگر واقعاً قیدی که در کلام راوی آمده برای ما حجت باشد، فرمایش آیه الله حائری خوب است و اما اگر بگوییم قید در کلام راوی حجت نیست، بلکه آن را از باب مثال گفته است، در این صورت این دو روایت با سایر روایات چندان فرقی نخواهند داشت. ما برای قائل به خصوص که می‌گوید فقط مرد است، هیچ دلیلی نداریم، تنها دلیل قائل به خصوص این است که روایات همه اش سوال از رجل است. دلیل بالخصوص نداریم که بگوییم: للوالد لا للوالده. اما کسانی که استدلال می‌کنند به عموم، آنها ادله دارند که ادله ی شان را در جلسه آینده خواهیم خواند.

ص: ۱۲۱

آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می‌شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می‌شود؟ عرض کردیم که مسئله ی قضا از طرف پدر و مادر یک مفهوم ذات الإضافة است، یک اضافه به «مقضى عنه» دارد، یعنی آنکس که از طرف او نماز می‌خوانیم، یک نسبت هم به خود نماز دارد، یعنی «مقضى»، یک نسبت هم دارد با «قاضی» یعنی کسی که نماز را قضا می‌کند. مرحوم سید اولی را جلو انداخته، یعنی بحث در «مقضى عنه» را جلو انداخته، آیا این اختصاص به پدر دارد یا مادر را هم در بر می‌گیرد؟ ادله ی قائلین به عموم در جلسه گذشته دلائل کسانی را که می‌گفتند فقط اختصاص به پدر دارد خواندیم، دلیلی نداشتند، دلیل شان عدم الدلیل بر عموم بود، می‌گفتند ما برای عموم دلیل نداریم اصل براءت است و لذا مهم این است که ادله این طرف را بخوانیم که مدعی عموم هستند و می‌گویند هم پدر را می‌گیرد و هم مادر را، دلائلی که برای این داریم، چند روایت است. ۱- روایت عبد الله سنان روایت اول روایتی است که مرحوم سید ابن طاووس در کتاب: «غیث سلطان الوری» آورده و ما آن را از کتاب ذکری نقل می‌کنیم، یعنی واسطه ما به این روایت کتاب ذکری است. عن عبد الله بن سنان، عن الصادق علیه السلام قال: «الصلاه الّتی دخل وقتها قبل أن یموت المیت یقضی عنه أولى الناس به» (۱) در این حدیث کلمه ی «میت» آمده است، مسلماً مراد از میت مذکر نیست، بلکه اعم از مرد و زن است. در این موارد هر موقع مذکر را بگویند، هردو را اراده می‌

کنند، یعنی هم میت را و هم میته را. با این حدیث استدلال کرده اند، البته استدلال با این حدیث حاکی از آن است که مدرک دیگری پیدا نکرده اند، چون این روایت سند ندارد، زیرا کتاب «غیث سلطان الوری» در اختیار ما نیست، واسطه ما کتاب ذکری، وسائل و بحار است، و در اینها هم بدون سند ذکر شده و این مسلم است که ما تا سند را نبینیم، نمی توانیم به آن فتوا بدهیم. اشکال روایت عبد الله بن سنان اشکال این روایت فقدان سند است و اصل کتاب مخطوط است، اما اینکه فعلاً وجود خارجی دارد یا نه؟ چندان روشن نیست. بنابراین، باید از این روایت صرف نظر کنیم یا اقل اگر روایت خوبی پیدا کردیم، این را مؤید بگیریم. ۲- روایت ابی حمزه. و عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) عن علی بن الحکم، عن ابی حمزه (ثمالی)، عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: سألت عن امرأة مرضت فی شهر رمضان أو طمئت حائض شده- أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل یقضی عنها؟ قال: «أما الطمث و المرض فلا، و أما السّفر فنعم» (۲) حضرت در این حدیث می فرماید آنجا که حائض بوده یا مریض بوده قضا ندارد، چرا قضا ندارد؟ چون قبل از تمام شدن ماه رمضان مرده و هنوز ماه رمضان تمام نشده که این آدم مرده، قضا در صورتی است که انسان متمکن بشود، این آدم مادامی که مریض یا حائض بوده، تکلیف نداشته، قبل از ماه رمضان هم مرده، فلذا فرصتی نبوده تا این آدم قضا کند یا از طرف او قضا کنند. اما اگر مسافر بوده، قضا دارد، سفر مسقط وجوب است، این آدم لازم نبود که سفر کند، حال که سفر کرده، قضا بر گردن او واجب است هر چند ماه تمام نشده باشد فلذا باید از طرف او قضا کنند. خلاصه فرق است بین طمث و مرض و بین سفر، طمث و مرض اصلاً تکلیف را بر می دارد و می گوید اصلاً این آدم طرف مکلف نبوده، ولی در سفر مکلف بوده، منتها خودش این تکلیف را تبدیل کرد به تکلیف دیگر. کسانی که با این حدیث استدلال می کنند، می گویند فرق بین صلوات و صوم نیست فلذا هر حرفی که آقایان در صوم می زنند، در صلوات هم می زنند. چرا؟ چون کتاب صوم و صلوات از یک مساس باز می شوند. کیفیت استدلال می گویند مراد از این «مرأه» مادر است نه مطلق مرأه، چون از غیر مادر قضا واجب نیست، یعنی لازم نیست که از طرف غیر مادر قضا کنند. معلوم می شود که مادر است، طمث و مرضش قضا ندارد، اما سفرش قضا دارد. «وجه الإستدلال» این است که فرق بین صوم و صلوات نیست. ثانیاً، مراد از این «مرأه» مادر است نه غیر مادر، چون در غیر مادر کسی نگفته که قضا از طرف او واجب است. استدلال شیخ انصاری با این روایت برای عموم مرحوم شیخ انصاری با این روایت استدلال بر عموم کرده است و قد استدل به شیخنا الأنصاری و قال: بناء علی عدم القول بالفصل بین الصوم و الصلاة كما یظهر من بعض، و علی أنّ المسؤول عنه وجوب القضاء (المشروعیه) لما ذکره فی المنتهی من الاتفاق علی الاستحباب فی هذه الصور. (۳) در این حدیث یکدانه اشکال وجود دارد و آن اینکه باید ببینیم در این روایت که می گویند: «هل یقضی عنها» سوال از مشروعیت است یا سوال از وجوب است؟ اگر سوال از وجوب باشد، شاهد بر مطلب ما خواهد بود. اما اگر سوال از مشروعیت باشد، به این معنا که طرف احتمال می دهد اصلاً قضا از این سه حرام باشد، چون احتمال حرمت می دهد فلذا سه تا را جمع کرده، یعنی حائض، مریض و مسافر. اگر سوال راوی از مشروعیت باشد، مشروع است، از کجا معلوم که واجب هم باشد؟! بلی، اگر سوال از وجوب باشد، امام که می فرماید: «أما السفر فنعم»، واجب می شود، ولی ما احتمال می دهیم که سوال سائل بخاطر آن مناسباتی است که در ذهنش وجود دارد و آن اینکه زن حائض است اصلاً روزه برایش حرام است، یا آنکس که مریض است، روزه برایش حرام است، کسی که روزه برای او حرام است، شاید قضا کردن هم برای او حرام باشد، سوال از مشروعیت می کند، امام (علیه السلام) در جواب می فرماید دوتای اول مشروع نیست، اما سومی مشروع است، اما اینکه واجب است، از کجا معلوم؟ مرحوم شیخ انصاری با این حدیث استدلال کرده است. اشکال آیه الله حائری مرحوم آیه الله حائری بر استدلال بر این حدیث اشکال کرده اند و گفته اند این حدیث سوال از مشروعیت است، مشروعیت دلیل بر وجوب نیست. بلی،

اگر سوال از وجوب بود، حق با مستدل بود، ولی در این حدیث سوال از وجوب نیست، بلکه سوال از مشروعیت است، از این رو، امام (علیه السلام) می فرماید دوتای اول مشروع نیست، اما سومی مشروع است، اما اینکه واجب است، از کجا معلوم؟! ثم إنَّ شیخ مشایخنا العلامه الحائری أجاب عن الاستدلال بقوله: و یمكن الجواب عن ذلك بأنَّه محمول علی أصل المشروعیه بمعنی أنَّ السَّؤال عن مشروعیه القضاء عن المرأه المفروضه، و الجواب أنَّه فی الطمث و المرض لا یشرع القضاء عنها، و فی السفر مشروع و لا- یدلُّ علی لزوم القضاء علی ولیها، و مجرَّ الاتفاق المحکی- بعضی ها گفته اند اگر مشروعیت ثابت شد، وجوب هم به دنبالش می آید، ایشان می فرماید چنین اجماعی در کار نیست- لا- ینفع مع عدم ثبوت الإجماع المحقق المصطلح عند الإمامیه. (۴) و حاصل الإشکال: وجود قرینه علی أنَّ السَّؤال عن المشروعیه لا الوجوب، و ذلك لأنَّ المفروض أنَّ المرأه المریضه أو الطامث أو المسافر، ماتت قبل خروج شهر رمضان، أى قبل أن یتمكن فیهِ المیت من قضاء الصوم و لذلك صار مظنَّه سؤال عن مشروعیه القضاء من الولی أو غیره عنها، إذ کیف یقضی النائب ما لم یكلّف المنوب عنه به، لا أداءً لأجل الأعذار الثلاثه و لا- قضاءً لأنَّ المفروض أنَّها ماتت قبل خروج شهر رمضان فصار هذا مظنَّه لاحتمال عدم مشروعیه القضاء و سؤال الراوی عنها و قد أجاب الإمام بعدمها فی الطمث و المرض و مشروعیتها فی السفر و لا یدل علی وجوب القضاء، بل غایه ما یدل أصل المشروعیه فی السفر. این اشکال را کرده اند و من یک روایت هم پیدا کردم که این اشکال را تایید می کند و می رساند که سوال راوی از مشروعیت و عدم مشروعیت بوده نه از وجوب. روایت ابی بصیر ۱- و باسناده (شیخ) عن محمد بن الحسن الصفَّار، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن محمد بن یحیی (الخزَّاز) عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن امرأه مرضت فی شهر رمضان و ماتت فی شوال فأوصتني أن أقضی عنها، قال: «هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، مات فیهِ، قال: لا تقضی عنها، فإنَّ الله لم یجعلہ علیها، قلت: فإنَّی أشتہی أن أقضی عنها و قد أوصتني بذلك، قال: کیف تقضی عنها شیئاً لم یجعلہ الله علیها، فان اشتهیت أن تصوم لنفسک فصم» (۵) این حدیث می گوید اگر برای خود روزه می گیری، آن یک حرف دیگری است، بگیر. اما اگر بخواهی از طرف آن زن روزه بگیری، برای تو روزه گرفتن جایز نیست. چرا؟ چون اصلاً ذمه ی او مشغول به روزه نیست. این روایت می تواند شاهد باشد که سوال ابو حمزه ثمالی هم از مشروعیت بوده نه از وجوب. روایت محمد بن مسلم ۲- و عنه، عن علی بن أسباط، عن علاء، عن محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی امرأه مرضت فی شهر رمضان أو طمئت أو سافرت فماتت قبل أن یخرج رمضان هل یقضی عنها؟ فقال: «أما الطمث و المرض فلا، و أمَّا السِّفر فنعم» (۶) این دو روایت را قرینه بگیریم بر اینکه سوال ابو حمزه ثمالی در همه جا از مشروعیت و عدم مشروعیت است نه از وجوب. حضرت در جواب می فرماید طمث و مرض مشروع نیست، اما سفر مشروع است، اما اینکه واجب است، سوال ناظر بر وجوب نیست. ما تا اینجا ادله طرفین را خواندیم، اولی می گفت ذکور است و ما دلیل بر تعمیم نداریم تا شامل مرأه هم بشود. این دیگری که می گفت اعم است، دو روایت دارد، یکی روایتی که در کتاب «غیاث سلطان الوری» آمده و شهید آن را در ذکری نقل کرده و بدون سند است، دیگری هم این روایت است، البته این روایت خوب است، منتها به شرط اینکه سوال از وجوب باشد نه از مشروعیت و عدم مشروعیت. ما عرض می کنیم در عین حالی که ادله با قائلین به اخص است، ولی قائلین به اعم هم یک مؤیداتی دارند. إلی هنا تمت دراسه دلیل القولین، و مع ذلك فإنَّ القول بالعموم مضافاً إلی کونه موافقاً للاحتیاط، فهو قوی لوجوه. باید در جلسه آینده ببینیم که آیا می توانیم برای قول به عموم یک مؤیداتی پیدا کنیم یا نه؟

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ ما ادله طرفین را خواندیم، هم ادله ی کسانی را که می گفتند دلیل بر عموم نداریم، هم دلیل کسانی را که می گفتند عام است و مخصوص پدر نیست، یعنی مادر را هم در بر می گیرد. کدام یک از این دو قول را باید گرفت؟ با در نظر گرفتن این دو قول، باید چه کرد، آیا قول قائل به اختصاص را بگیریم یا قول قائل به اعم را که همان روایت ابو حمزه ثمالی است. دیدگاه استاد سبحانی ما می خواهیم در این مسئله احتیاط کنیم و دلایل احتیاط ما روشن است. اولاً، در اکثر روایات کلمه ی «الرجل» آمده، شما کتاب صوم را مطالعه بفرمایید، در کتاب صوم در باب ۲۳ غالباً کلمه ی «الرجل» آمده، چطور شد که آقایان در همه جا می گویند که کلمه ی رجل اعم از رجل و مرأه است، اگر احیاناً کلمه ی «رجل» را عنوان قرار داده، عنوان قرار دادن رجل از باب مثال است. اما وقتی به اینجا می رسیم، با اینکه کلمه ی رجل در این روایات مکرر است، نمی گویند من باب مثال است، جمود می کنند بر خود رجولیت. البته یک کمی فرق است، در جاهای دیگر القای خصوصیت علی خلاف القاعدة نیست، بلکه علی وفاق القاعدة است، «رجل شك بين الثلاث و الأربع» ممکن است بگوییم رجل من باب مثال است، اما در اینجا تحمیل قضای نماز میت بر یک نفر، تا حدی بر خلاف قاعده است فلذا این را می پذیریم. ولی چون رجلاً در این روایات آمده است، حمل بر خصوص رجل نه بر مثال، خودش موهم است، یعنی انسان نمی تواند یقین پیدا کند که حتماً رجولیت تاثیر دارد و انثی را می خواهد بیرون کند، قیاساً به جاهای دیگر، هر چند با جای دیگر این فرق را دارد. ثانیاً، نکته دیگر اینکه چرا ما روایت ابو حمزه ثمالی را رها کنیم، فرض کنید که دلالت بر مشروعیت دارد، چرا ما قائل به ملازمه نباشیم و بگوییم حالا که مشروع است، وجوب هم پشت سرش است، جاهای دیگر هم مشروعیت است، مثلاً اگر یک نفر بمیرد و اصلاً ارتباطی با من نداشته باشد، اما یک قضایی بر گردن او باشد، مشروع است که من از جانب او بیاورم، مشروعیت نسبت به من ملازم با وجوب نیست، ولی در اینجا بعید نیست که بگوییم اینکه می گوید اگر در سفر است مشروع است، یعنی ملازم با وجوب هم است، قهراً وجوب هم بر ولد اکبر است، چون غیر ولد را کسی نگفته است، این هم یک احتمال. پس ما تا اینجا دو مؤید بیان کردیم: الف: چون کلمه ی «رجل» در روایات (کتاب صیام، باب ۲۳) مکرر آمده، القای خصوصیت در اینجا آسان است هر چند با جای دیگر فرق دارد. ب: بعید نیست که در اینجا مشروعیت ملازم با وجوب باشد، چون یک نوع ارتباطی بین پدر و پسر است، مثل آدم بیگانه نیست، آدم بیگانه برایش مشروع است، اما وجوب نسبت به او (آدم بیگانه) نیست. ج: مرحوم شیخ در مبسوط و نهاییه در آنجا فتوا به وجوب می دهد، معلوم می شود که یک دلیل محکمی بوده که این فقیه بزرگوار (با آن عظمتی که دارد) هم در مبسوط و هم در نهاییه فتوا به وجوب می دهد. هر چند در باره کتاب مبسوط شیخ می توان گفت که اعتبار بیشتری ندارد، اما نهاییه در حقیقت روایات مجرد از اسناد است، سندها را قیچی کرده، روایتها را آورده، حتی مرحوم علامه در کتاب مختلف به ابن ادریس حمله می کند و می گوید ابن ادریس می گوید کسی از اصحاب ما فتوا به وجوب در مورد مادر نداده است، می گوید بالاتر از شیخ طوسی چه کسی است، شیخ طوسی در میان فقهای ما مقام بزرگی دارد، ایشان فتوا به وجوب داده است. این جهات سبب شده که ما در باره مادر احتیاط کنیم. البته نه اینکه فتوا به احتیاط بدهیم، یک موقع است که انسان فتوا به احتیاط می دهد، آن اصلاً قابل رجوع به دیگری هم نیست، ولی یک موقع می گوید: «یجب احتیاطاً»، این قابل رجوع به دیگری است. بررسی عنوان «مقضى» تا کنون بحث ما راجع به «مقضى عنه» بود، اینک بحث را در باره مقضى دنبال می کنیم، عرض کردیم که قضا

از مفاهیم ذات الاضافه است، اضافه ای دارد به «مقضى عنه» که خواندیم، یک اضافه هم به مقضى دارد که صلوات باشد. یک اضافه هم به قاضی دارد که بعداً می خوانیم. در «مقضى» دو قول است: ۱- فوائتی که از پدر یا از مادر عن عذر ترک شده، قضا دارد، اما لو ترکه عمداً، قضایش واجب نیست. ۲- مطلقاً واجب است، خواه عن عذر فوت شده باشد یا عن عمد. به بیان دیگر باید در اینجا در دو مقام بحث کنیم: مقام اول این است که آیا مخصوص است به صلواتی که ترکه عذراً، أو یعم ما ترکه عمداً؟ بحث دوم این است که آیا «ترکه و لم یقض، تمکن و لم یقض أو لم یتمکن»؟ پس اگر بخواهیم در مقضى (نماز) سخن بگوییم در دو مقام سخن می گوئیم، مقام اول این است که هر نماز، خواه عن عذر و غیر عذر فوت شده باشد، یا مطلق نماز؟ بحث این جلسه ما همین است هر چند ممکن است به آخر نرسیم، بحثی که در جلسه ی آینده خواهیم کرد که «تمکن عن القضا أو لم یتمکن عن القضاء» هم قضایت واجب است؟ اما المقام الأول: ففیه قولان: آیا نمازی که ترک کرده عن عذر ترک کرده یا یعم لا عن عذر را، مثال هایی که مرحوم مصنف برای عذر می زند عبارتند از: أن یقضی عنه ما فاته من الصلاه لعذر، من مرض أو سفر أو حیض، فیما یجب فیہ القضاء و لم یتمکن من قضائه و أهمل، بل و کذا لو فاته من غیر المرض من سفر و نحوه و إن لم یتمکن من قضائه. پرسش کجاست که زن بخاطر حیض نمازش را ترک کند و بعداً قضا برایش واجب باشد؟ پاسخ جایی که همه وقت را نگرفته باشد. مورد دوم هم نماز آیات است که مرحوم سید در کتاب طهارت بیان نموده است، نماز آیات اگر از حائض فوت بشود، بعد از آنکه پاک شد، باید قضا کند. این عبارت ایشان هر دو احتمال را دارد: أو حیض ما یجب فیہ القضاء، همان احتمال اول، فرض کنید که ساعت چهار بعد از ظهر پاک شد و هنوز تا غروب دو ساعت وقت داشت و می توانست غسل کند و نماز بخواند، ولی این کار را نکرد. احتمال دوم ممکن است همان صلوات آیات باشد که در حال حیض نباید بخواند و بعداً بخواند. در هر صورت مرحوم سید می گوید: من مرض أو سفر أو حیض... آنگاه می فرماید: «و إن کان الأحوط قضاء جمیع ما علیه» این عبارت از مرحوم سید از بعید است. چرا؟ زیرا مرض عذر نیست و آدم مریض می تواند نشسته نماز بخواند، سفر هم عذر نیست، مسافر می تواند دو رکعت نماز بخواند، حیض هم که فعلاً برای ما مطرح نیست. بنابراین، اینکه سید آن را عذر می شمارد، این عذر نیست، عذر عقلی نیست، اما عذر عرفی است، معمولاً انسانهای هستند که در سفر یا مرض چندان مقید به نماز نیستند. مرحوم سید نظرش اعدار عرفیه است، اعدار عرفیه که عذر نیست. اگر بنا بود که مرحوم سید اعدار را بگوید، موافق با قول اول بشود، باید بگوید: «إذا ترک من نوم، أو نسیان، أو غفله أو تقیه»، که در واقع اعدار عقلیه هستند. معلوم می شود مرحوم سید که این اعدار عرفیه را گفته، در واقع اینها عذر نیست، قول به اخص نیست، قول به اعم است، این یک نکته در عبارت بنابراین، الأعدار علی قسین: ۱- الأعدار العقلیه، کالنوم و النسیان و التقیه. ۲- الأعدار العرفیه، اما اینها که اصلاً عذر نیست، اینها (اعذار عرفیه) غالباً داعی سبب می شود انسان نمازش را ترک کند. اقوال مسئله ما در این مسئله چند قول داریم: قول اول قول اول این است که فقط آن نماز هایی که در مرض موت از او فوت شده واجب است. این قول، سه قائل دارد، یکی ابن ادریس است در کتاب «السرائر»، دیگری یحیی بن سعید است در کتاب: «الجامع للشرائع»، سومی هم جناب شهید ثانی است در کتاب: «الروضه البهیة». این بزرگواران می گویند: آن نماز های قضایش واجب است که در مرض موت از این آدم فوت شده باشد. البته این می شود از قبیل اعدار عرفیه. خلاصه اختصاص داده اند به مرض موت. قول دوم قول دوم: «من خصَّ وجوب القضاء بما فات لعذر»، ما باید این «لعذر» را معنا کنیم، همان عذری را که من گفتم، یعنی «لنوم و نسیان و غفله تقیه»، و الا اعدار عرفیه که عذر نیست، در مقابل عمد، اگر عمداً ترک کند، قضایش واجب نخواهد بود. اما اگر اعدار عقلیه باشد، اشکالی ندارد، وقتی در مقابل عمد گفتند، اعدار عرفیه داخل می شود تحت عمد، این آقایان که می گویند مال عذر است نه مال عمد، سفر و مرض داخل در عمد است

نه در اعذار عقلیه. چرا؟ چون آدم بیمار اگر نماز نخواند عمد است یا اگر آدم مسافر نماز نخواند عمد است. پس قول اول این شد که: «یختص بمرض الموت». قول دوم این است که معذور باشد، یعنی عامد نباشد، اینکه می گوید معذور باشد، عامد نباشد، اعذار عقلیه را می گیرد، اما اعذار عرفیه داخل در اعذار نیست، اعذار عرفیه (مانند مسافر و بیمار) داخل در عامد است. قول سوم قول سوم که ظاهراً همین قول معتبر باشد، مطلق نمازی که از پدر فوت شده، عذراً کان أو عمداً، و فقط یکدانه قید می زنم هر چند این قید در کلام آنها نیست، إلاً إذا ترک عناداً و طغیاناً، چون افرادی هستند که به یک مقامی می رسند که خود را برتر از نماز می دانند، البته مرتد نیستند، مرتد حکم دیگری دارد. پس «إذا ترک عناداً» قضا ندارد، اما بقیه قضایش واجب است. پس روشن شد که در مقضی (نماز) اقوال ثلاثه داریم. قول اول اختصاص به مرض موت داشت (یختص بمرض الموت). قول دوم مختص به عذر بود (یختص بالأعذار دون العمد). من گفتم کسی که عمد می گوید، قهراً اعذار عرفیه داخل می شود در عمد نه تحت اعذار عقلیه. قول سوم، قول به اطلاق بود، یعنی هر نمازی که از پدر فوت شده خواه سهواً باید و خواه عمداً، باید قضا کند، باید قضا کند، منتها من یک قیدی می زنم مگر اینکه از روی عناد و طغیان ترک کرده باشد «إلاً أن یکون ترکه طغیاناً و عناداً»، منتها این قید از روایات استفاده نمی شود. اما القول باختصاص المقضی بما إذا فات آیام مرضه، فلیس له دلیل ظاهر إلاً إدعاء انصراف النصوص إلی ذلک، نصوص هم که در صلات نداریم، نصوصی ما غالباً در صوم است. البته در صلات هم نصوص داریم، منتها همه ی آنها از کتاب «غیاث سلطان الوری» نقل شده که سند ندارد. عمده روایاتی که ما داریم، روایات کتاب صوم است، کسانی که می گویند این مربوط است به مرض موت، ادعای انصراف می کنند و حال آنکه قیدی در کار نیست، نه تنها قیدی در کار نیست، بلکه برخی از روایات عام است. روایات ۱- و عن علی ابن ابرهیم، عن أبیه، و عن محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن الفضل بن شاذان اینکه بعد از «عن أبیه» او آورده است، مرحوم کلینی می خواهد بفهماند که من به این فرد سوم که ابن ابی عمیر باشد، دو سند دارم، گاهی عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، سند دیگر محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن ابی عمیر، در حقیقت به این می گویند: حیلولة، سند دو مرتبه عوض می شود- عن ابن عمیر. روایات ما کاملاً مسند است، جناب محمد بن اسماعیل شیخ کلینی است، کلینی متوفای: ۳۲۹ است، شیخ او می شود حدود: ۲۹۰، او از فضل بن شاذان نقل می کند که متوفای: ۲۶۰ است، او از هم از ابن ابی عمیر است که متوفای: ۲۱۷ است، عن حفص بن البختری که از تلامیذ امام صادق (علیه السلام) است، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی الرجل یموت و علیه صلاه أو صیام؟ قال: «یقضی عنه أولى الناس بمیراثه»، - آنکس که جبهه را می برد، او از طرف میت قضا می کند - قلت: فإن کان أولى الناس بمیراثه امرأه؟ فقال علیه السلام: لا، إلاً الرجال» (۱) این روایت اطلاق دارد. اگر کسی بگوید متکلم در مقام بیان نیست فلذا نمی شود به اطلاق آن تمسک نمود. جوابش این است که این احتمالات را نباید در روایت داد، چون اگر واقعاً قید خاصی داشت حتماً می گفت. فی الرجل یموت و علیه صلاه أو صیام؟ قال: «یقضی عنه أولى الناس بمیراثه»، این هم شامل آنکس می شود که: «ترک فی حال المرض» و هم می گیرد کسی را که: «ترک عن عمد و غیر عمد»، منتها طغیان را نمی گیرد. بنابراین، بعید نیست که ما طبق این روایت همه را بگوییم. روایت دوم ۲- محمد بن ابی عمیر، عن رجاله، عن الصادق علیه السلام: «فی الرجل یموت و علیه صلاه أو صیام؟ قال: یقضیه أولى الناس» من فکر می کنم که این، همان روایت قبلی است بدون سند. بنابراین، بعید نیست که ما اعم را بگوییم.

موضوع: حکم قضا از میت سخن در باره مقضی است، کدام نماز را باید ولی قضا کند؟ اقوال مسئله در اینجا سه نظر و قول بود. ۱- فقط نماز هایی که در حال مرض فوت شده. ۲- نمازهایی که عن عذر فوت شده، البته مراد از عذر، آن عذرهایی که مرحوم سید فرموده نیست، بلکه مراد نوم، غفلت و عجز و امثالش است. ۳- قول سوم اعم است حتی عمد را هم شامل است. خلاصه بچه باید حق پدر را ادا کند و دین پدر را پردازد، حالا اگر پدر یک نادانی کرده که عباداتش انجام ندهد، این سبب نمی شود که پسر چنین خدمتی را انجام ندهد. دلیل قول اول قول اول که می گوید فقط مخصوص مرض موت است، هیچ دلیلی ندارد. «إنما الکلام» بین دو قول است، یعنی قول دوم که فوت عن عذر است یا قول سوم که اعم را هم شامل است. دلیل قول دوم دلیل قول دوم روایات است: الف: «فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام ندارد که فی حال المرض-، قال: یقضی عنه أولى الناس بمیراثه، قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال» (۱) اطلاق این روایت، قول اول را رد می کند. «إنما الکلام» قول دوم را چه کنیم، آیا جایی است که عن عذر از او فوت شده، خواب بوده، یا آن اعذار عرفیه یا اعذار عقلیه بوده؟ من فکر می کنم که هم این روایت و هم روایت دوم که می خوانیم رد قول دوم هم است، یعنی هم این روایت و هم آن روایتی که مرحوم سید در کتاب خودش سندی دارد به ابن ابی عمیر، البته مرسله است، عن رجاله عن الصادق (علیه السلام). من در دوران جوانی فکر می کردم اینکه می گویند ابن ابی عمیر: «لا یروی إلا عن ثقه» فکر می کردم که این صحیح نیست، چون گاهی به برخی از روایات بر می خوردم که راوی از نظر ما ثقه نبوده، ولی عقیده ام در این چند سال اخیر برگشته و برای من روشن شده که ایشان «لا- یروی إلا عن ثقه» فلذا آن مواردی که نقض است، همه اش قابل توجیه است و من در کتاب کلیات فی علم الرجال آن موارد نقض را معنا کردیم و گفتیم همه آنها وارد نیست. عن الصادق «فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام؟ قال: یقضی عنه أولى الناس بمیراثه، قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال». بنابراین، همین دو روایت می تواند هم ناظر بر قول اول باشد و هم ناظر بر قول دوم. «بقی کلام» در اینکه انصراف باشد و بگوییم این روایات منصرف است به جایی که طرف عن عذر ترک کند، اما اینکه در دوران جوانی گردن کلفتی و عیاشی کرده و نماز را ترک کرده، آن را نمی گیرد مگر کسی که قائل به انصراف باشد. اسباب انصراف ما عرض کردیم که انصراف دوتا مبدأ دارد، یا کثرت استعمال است یا کثرت وجود. هر موقع دیدید که آقایان می گویند این انصراف دارد، بدانید که ملاک انصراف احد الشیئین است اما کثرت الاستعمال مانند «دابه» که کثیر الاستعمال است در داب اربعه، یا سبب انصراف کثرت وجود است، غالباً آقایان کثرت وجود را مایه انصراف نمی گیرند، غالباً کثرت استعمال را مایه انصراف می گیرند. معلوم نیست این گونه عبارات در «عن عذر» کثرت استعمال یا کثرت وجود داشته باشد، اتفاقاً عمدش کمتر از عن عذر نیست، خصوصاً اگر بگوییم این فرد نماز خوانده، اما اجزاء و شرائط را خوب بجای نیاورده، اگر این را هم عمد بشماریم فراوان است، غالباً در افراد در دوران جوانی مسئله را بلد نیستند، فلذا اجزاء و شرائط را آن گونه که هستند بجای نمی آورند. در هر صورت بعید نیست که بگوییم لا- اقل احتیاط این است که عن عمد را هم ترک کند، خصوصاً آن عمدی که از طریق عدم رعایت اجزاء و شرائط باشد. قبل از اینکه این بحث را تمام کنیم، تمه اش را بخوانیم، مسائل بغدادیه که شیعیان از مرحوم سید مرتضی سوال کرده اند، در آنجا از او سوال کرده اند، مرحوم محقق (طبق نقل شهید) گفته آنکه عن مرض و سفر و حیض (لا ما ترکه عمد)، همان قول دوم را انتخاب کرده، مرحوم شهید گفته: «و کان شیخنا عمید الدین ینصر هذا المذهب- عمید الدین خواهر زاده علامه است و شرحی بر کتاب مرحوم علامه دارد، علامه تهذیب الأصول دارد، عمید الدین یک شرح خوبی

در تهذیب الأصول علامه دارد بنام: «منیه اللیب فی شرح التهذیب» ایشان نیز همین مذهب را انتخاب کرده- مرحوم شهید می فرماید: لا- بأس به، فیان الروایات تحمل علی الغالب من الترتک و هو إنما یکون علی هذا الوجه- یعنی عن عذر- و هو اعتبار حسن. ما گفتیم این انصراف نیست، چون خیلی از پدرها هستند که در دوران جوانی نماز نمی خوانند، آنچنان نیست که منصرف بشود به ترک عن عذر، این انصراف یا باید کثرت استعمال باشد یا کثرت وجود، و حال آنکه نه کثرت استعمال است و نه کثرت وجود، اگر این طرف بیشتر نباشد، به شرط اینکه ترک اجزاء و شرائط را جزء ترک عمدی بگیریم. دیدگاه استاد سبحانی پس نظر ما احتیاط شد در مطلق ترک، خلاصه اطلاق این روایات مرا وادار کرده که محتاط باشم در ترک عمدی، و الا اگر اطلاق این روایات نبود، من هم ترک عذری را می گفتم. اشکال آیه مبارکه می گوید: «أَلَّا تَرَوْا زِرَّةً وَزُرَّ أُخْرَىٰ» (۲) آیه بعدش می گوید: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» (۳) بنابراین، چگونه می شود که خدا بر پسر ایجاب کند که نماز پدر را بخواند، در حقیقت گناه پدر را پسر تحمل می کند، چون کلمه ی «زور» به معنای گناه است. عقیده وهابی ها یک بحث ما با وهابی ها داریم، آنها معتقدند که: «أَنَّ الْمَيِّتَ لَا يَنْتَفِعُ بِعَمَلِ الْحَيِّ» ولذا می گویند اینکه شما در زیارت نیابت می کنید یا سوره یاسین می خوانید، قرآن برای میت می خوانید همه اینها بی فائده است. چرا؟ چون «المیت لا ینتفع بعمل الحی». دلیل وهابی ها یک دلیل شان همین آیه که است خوانده شد، دلیل دیگر شان این روایت است که می گوید: «إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ يَنْقَطِعُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ» یکی صدقه جاریه است، دیگری اولاد صالح که دعا کند، سومی هم علمی است که مردم از آن بهره ببرند و حال آنکه عمل حی، هیچ یکی از اینها نیست ولذا اگر کسی از آنها بمیرد، فقط دم در خانه اش می روند و می گویند: «أَجْرَكَ اللَّهُ»، اما اینکه جلسه ای بگیرند و قرآن بخوانند، حمدی بخوانند، همه اینها را بدعت می دانند. پاسخ از دلیل وهابی ها اگر کسی تنها به قاضی برود، مسئله همین است که آنها می گویند. اما اگر بنا باشد که از روی کتاب و سنت مسئله را بررسی کنیم نه از روی هوا و هوس، در خود صحیح مسلم و بخاری است که خدمت پیغمبر اکرم آمدند و گفتند یا رسول الله! پدر و مادر ما نماز و روزه از آنها ترک شده، اگر ما بگیریم خوب است؟ حضرت فرمود اگر پدر و مادرت بدهکار بقال بود، شما دین او را می دادید؟ گفتند: بلی، حضرت فرمود: «فدين الله ألى بالقضاء». سه روایت در این مورد است. علاوه بر این سه روایت، اتفاق الفقهاء عامه که اگر کسی بمیرد و حجی بر گردنش باشد، باید از ترکه اش مبلغی بگیرند و برایش نایب بگیرند تا از طرف او حج انجام بدهند، تمام فقهای اسلام این حرف را در حج گفته اند، بنابراین، اگر مسئله، مسئله روایتی باشد، روایات عکس است. أما أولاً: فقد تضافرت الروایات عن الفريقين فى صحه صيام الولی و حجه عن المیت ، و نکتفی بايراد ثلاث روایات منها: ۱: قال رسول الله (ص): «من مات و علیه صیام ، صام عنه و لیه» (۴) با وجود این روایت در کتاب های خودتان، چطور می گویند: «لا ینتفع المیت بفعل الغیر»؟ ۲: روی ابن عباس: أن امرأه أتت رسول الله (ص) فقالت: إن أمی ماتت و علیها صوم شهر؟ فقال: «أرأیت لو كان علیها دین أکنت تقضینه»؟ قالت: نعم. قال (ص): «فدين الله أحقَّ بالقضاء» (۵) این روایت به قدری مسلم است که در کتاب های اصول با این روایت برای قیاس استدلال کرده اند، می گویند ببینید که پیغمبر قیاس کرده است، چون سائل سوال کرده از صوم، حضرت قیاس کرده از دینی که به بقال دارد، این روایت به قدری مسلم است که با این روایت به قاعده اصولی استدلال کرده اند. البته استدلال شان برای قیاس صحیح نیست، بلکه این از قبیل القای خصوصیت یا تنقیح مناط است نه قیاس. ۳: عن عبدالله بن عطاء، عن عبدالله بن برید عن أبيه ، قال: بین أنا جالس عند رسول الله (ص) إذ أتته امرأه فقالت: إنى تصدقت على أمی بجاریه و إنهما ماتت ، قال: فقال (ص): «وجب أجرک» ثم قالت: یا رسول الله إنّه كان علیها صوم شهر أفصوم عنها؟ قال: «صومی عنها» قالت: إنهما لم تحجّ قطّ أفحجّ عنها؟ قال (ص): «حجّی عنها» (۶) اگر واقعاً میت لا ینتفع بعمل الغیر، پس اینها چیه؟ روی أنّ جاریه المسّماه بالخثعمیه قالت: یا رسول الله! إنّ أبی أدرکته فریضه الحج

شیخا زمنأ لا- يستطيع أن يحجج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال (ص) لها: «أرأيت لو كان على أيبك دين ففضيته، أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم ، قال: فدين الله أحق بالقضاء» (۷) روایت در این زمینه بیش از این است و این حی و زنده ای است که در حکم میت است. تا برسیم به استدلال آنها، این استدلال ما بود، ما باید دو استدلال آنها را معنا کنیم، یکی آیه مبارکه است، قبل از آیات مورد نظر، دو آیه دیگر می خوانم تا جهل آنها نسبت به آیات روشن بشود. «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعُرْسَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسِئُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ» (۸) من خوابم، ملک حمله عرش برای من استغفار می کند، اگر واقعاً عمل غیر مفید نباشد، چرا در حق من استغفار می کنند؟ نه تنها در حق من استغفار می کند، در درجه بعد طبقه بعدی را هم استغفار می کنند، آنان کسانی هستند که می گویند: «رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ» حتی وابسته های آنها را هم دعا می کنند، وابسته ها افراد ذیل هستند: «وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ □ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۹) شما که می روید بهشت، همسر و بچه های تان هم همراه تان می آید، اگر واقعاً عمل غیر مفید نیست، پس این آیات چه می گویند؟! البته غیر از اینها، آیات دیگر هم داریم که من از خواندن آنها خود داری می کنم. بنابراین، این حرف وهابی ها یک حرف مفتی است که می زنند، فقط دو مشکل آنها را باید حل کنیم: «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ □ (۳۸) وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ □ (۳۹) وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَىٰ □ (۴۰)» ما یک موقع آیه «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ □ (۳۸)» معنا می کنیم، یک موقع هم آیه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ □ (۳۹)» (۱۰) آنکه مدرک آنهاست، همان دومی است، یعنی «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ». مراد از سعی، سعی در گناه است نه سعی در طاعات، یعنی هر انسانی برایش نیست مگر آن گناهی که کرده است، به قرینه ی: «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ □» در اینجا حصر ما حصر حقیقی نیست، بلکه حصر اضافی است، مراد از این سعی، سعی مطلق نیست که طاعات و نمازها باشد، بلکه مراد از این سعی، سعی در گناه است به قرینه ی «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ □» یعنی هر کس بار گناه خودش را به دوش می کشد نه بار گناه دیگری را. این سعی را نباید به معنای وسیع بگیریم، یعنی اعم از عمل خیر و شر نگیریم، اگر واقعاً عمل باشد با آیات ما سازگار نیست، آیات و روایات گفت دیگری با عمل دیگری، این سعی، سعی نسبی است. استعمال کلمه ی «سعی» در کارهای شر ممکن است بگویند سعی را در کارهای خیر به کار می برند نه در کارهای شر، ولی این گونه نیست، بلکه گاهی در کار شر هم به کار می برند، مانند: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۰۴) (۱۱) سعی فقط در کارهای خیر استعمال نمی شود، بلکه در کارهای بد هم به کار می رود، چون قبلش گفته: «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ □» آن قرینه می شود که مرادش از این سعی، گناه است نه طاعت، مخصوصاً که به دنبالش فرموده «وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَىٰ □» خطاب، خطاب عتاب است، این عتاب و نکوهش است، به زودی سعی خودش را خواهند دید، یعنی به زودی جزای اعمال خودش را می بیند. خلاصه ما قبل آیه و ما بعد آن، قرینه است که مراد از این سعی، سعی نکو نیست، بلکه سعی زشت است. قرآن می فرماید در روز قیامت که هر کس را که میخواهیم مجازات کنیم بخاطر گناه خودش است، هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی کشد. بنابراین، اگر با این آیه استدلال کنند که: «المیت لا- ينتفع بعمل الغير». ما در جواب می گوئیم مراد از این عمل، عمل زشت است. چرا؟ به قرینه ماقبلش که می گوید: «أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وِزْرًا أُخْرَىٰ □» و همچنین به قرینه مابعدش که میفرماید: «وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَىٰ □». بنابر این، بعید نیست که این آیه مربوط باشد به آن اعمال زشت، که هر کس بار گناه خودش را به دوش می کشد. «ثم لو سلمنا» که این آیه اعم است و حتی عمل خیر را هم می گیرد، اتفاقاً این پسری که از طرف من نماز می خواند، سعی من در آن هست، این را من کاشته ام، تربیت کرده ام و بزرگ کرده ام، مؤمن شده است، این سعی من است فلذا این سبب می شود که اگر از طرف من نماز بخواند، نماز من

قبول بشود، در واقع عمل او به یکنوع بر می گردد به عمل من، همانطور که اگر پلی را درست کنیم، ثوابش به انسان بر می گردد، این بچه را هم که من تربیت کرده ام اگر از طرف من نماز می خواند، این جزء سعی من است نه خارج از سعی من. بنابراین، کسانی با این آیه استدلال می کنند، اولاً، سعی در اینجا سعی نسبی است نه سعی مطلق، چطور؟ به قرینه ما قبل و مابعدش، «وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ» این یکنوع عتاب و سرزنش است. ثانیاً، فرض کنید که اعم است، من در اینجا مدخلیت داشتم، چون این بچه ثمره وجود من است، در حقیقت سعی من است، از این رو نتیجه اش هم خواهم دید. اما اینکه فرموده: «أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» گناه کسی بر گردن کسی نمی گذاریم، در اینجا گناه گذاردن نیست، بلکه یکنوع شکر نعمت است، شکر نعمت است، پدر بر گردن پسر حق دارد، خداوند مَنان بخاطر اینکه پدر بر گردن او حق دارد، می فرماید شما عمل او را انجام بدهید، نه اینکه آیه بگوید شما گناهکار هستید، بلکه پسر را موظف می کند که در حق او احسان کند. این از قبیل توصیه به والدین است، نه اینکه گناه والدین را بر گردن پسر بیندازد، اگر در واقع تارک الصلاة جهنمی بشود، این هم بشود جهنمی، این گونه نیست، بلکه گناه او (پدر) بر گردنش است، ولی پسر را وادار می کند که عمل نیک به نیابت از پدر انجام بدهد تا با این کارش گوشه ای از خدمات و زحمات پدر را جبران کند. مثلاً به پدر و مادر می گوید هزینه پسر را بده یا به پسر می گوید هزینه پدر و مادر را بده، کسی نمی تواند اعتراض کند که قرآن میفرماید: «أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» پسر بگوید چرا من هزینه پدر و مادر را بدهم یا پدر و مادر بگوید چرا من هزینه پسر را بدهم؟ ولی باید دانست که از قبیل: «أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ». بلکه می خواهد بگوید اگر کسی زنا کرد، خود او را شلاق می زنند نه دیگری را. اما در اینجا در حقیقت یکنوع تعاون روحانی است. عین مسئله را در سال گذشته در دیه عاقله گفتیم و آن را توجیه کردیم که چرا دیه را عاقله بدهند، چون اگر یک نفر همه دیه را بدهد، برایش سخت است، اسلام می گوید وابستگان جمع بشوند و او را کمک کنند، دعوت به تعاون، غیر از آن است که بار یکی را بر دوش دیگری بگذارند. بحث ما راجع به آیه تمام شد، هم صدر آیه که دلیل آنهاست و هم ذیل آیه تا خیال نشود که با اینجا منافی است. جواب از دلیل روایی وهابی ها «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ» و آن سه عبارتند از: الف: اولاد که عمل صالح انجام بدهند. ب: صدقه جاریه. ج: علمی که مردم از آن بهره ببرند. باید توجه داشت که این حدیث اشاره به اعمال مباحثی است، یعنی انسان وقتی مرد و از دنیا رفت، اعمالی که با او قائم است قطع می شود مگر این سه عمل، چون این عمل یکنوع فعل مباحثی است، کتابی که نوشته مباحثی است، پلی را که ساخته است مباحثی است و هكذا اولاد. این حدیث راجع به اعمالی است که مستقیماً سر می زند: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ» کدام عمل؟ العمل المباحثی القائم بالإنسان، این ربطی به اعمال دیگری ندارد، اصلاً کار به اعمال دیگری ندارد، می گوید: فلائی! همین که مردی، کاری از تو ساخته نیست، اما اینکه کار از دیگری هم ساخته نیست، این را نمی گوید، این اعمالی مباحثی را می گوید، چرا؟ به دلیل استثنا، مگر علمی که از خود به یادگار بگذارد، صدقه جاریه، اولادی که در حق او استغفار کنند، وقتی که مرد، اعمال مباحثی هم از بین می روند، اما اعمال غیر مباحثی، این حدیث در مقام نفی نیست. بحث ما در باره «مقضى» به پایان رسید، در جلسه آینده در باره قاضی بحث می کنیم.

ص: ۱۲۴

حکم قضا از میت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قضا از میت بحث ما در باره «مقضى عنه» بود، گفتیم باید در دو مقام بحث کنیم، یکی این است که آیا «فات عن عذر»، دیگر اینکه اعم از اینکه «فات عن عذر أو عن عمد»، مگر اینکه عنادی در کار باشد، عناد را بعید است که شامل باشد. دیدگاه استاد سبحانی ما به این نتیجه رسیدیم که احوط این است که مطلقاً شامل بشود، خواه فات عن عذر أو لم یفت عن عذر. البته عذر هم دو عذر است، یک عذر این است که عقلاً عذر است مانند نسیان، غفلت و نوم، یا اعداری که مرحوم سید شمرده است مانند مرض و غیر مرض. ولی فعلاً ما در بحث دوم هستیم، بنابر اینکه یا اعم است یا اخص، یا بگوئیم «فات عن عذر»، یا بگوئیم اعم عن عذر و عمد. آیا قضا در صورتی است که جناب میت متمکن از قضا باشد و قضا نکند یا حتی صورتی را که متمکن نبوده و مرده است باید قضا کرد. پرسش در نماز کجا می شود گفت که فوت بشود و متمکن از قضا نشود؟ پاسخ در جایی است که طرف بخوابد و نماز ازش فوت بشود و سپس بیدار بشود، قبل از آنکه بتواند قضا کند بمیرد. در واقع «فات عنه و لم یتمکن من القضاء». بحث ما فعلاً در صلوات است نه در صوم، آیا مخصوص است بجایی که: لم یتمکن من القضاء أو اعم من التمكن و عدمه؟ من برای عدم تمکن این مثال را پیدا کردم که: «نام و استیقظ ثم مات» یعنی تا بخواهد قضا کند، ایست قلبی پیدا کرد و از دنیا رفت؟ مرحوم سید در متن می فرماید مال جایی است که: «لم یتمکن من القضاء» و اما در جایی که تمکن عن القضاء و تساهل، قضا در آنجا واجب نیست. بعداً می فرماید احتیاط این است که هر دو را قضا کند، ولی فتوایش متمرکز است به جایی که لم یتمکن من القضاء، اما پدری که تمکن عن القضاء و مسامحه کرده، می گوید در اینجا بر ولی واجب نیست که قضا کند. بلی، احتیاط این است که در آنجا هم قضا کند. دلیل مرحوم سید دلیل مرحوم ناچار باید انصراف باشد، یعنی بگوئیم ادله منصرف است بجایی که تمکن من القضاء و لم یقض، و الا دلیل دیگری برای او نیست. بیان استاد سبحانی ولی من فکر می کنم قضیه وارونه و عکس است و آن اینکه اصلاً ادله منصرف است بجایی که تمکن من القضاء، اما آنجا که: «لم یتمکن من القضاء» قضا واجب نیست، ادا که واجب نبوده چون خواب بدهد، قضا هم که واجب نبوده، چون «لم یتمکن». خلاصه مرحوم سید باید از این طرف کش کند و بگوید این منصرف است به جایی که لم یتمکن من القضاء، باید بگوید جایی است که: تمکن من القضاء و استهل و سامح، فلذا نخواند، عکس بهتر است، یعنی بگوئیم منصرف به این است. دلیل استاد سبحانی من دوتا دلیل می آورم که این عکس است یعنی مال جایی است که تمکن من القضاء و لم یقض. الف: روایت حفص، «فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام ندارد که فی حال المرض»، قال: یقضی عنه أولى الناس بمیراثه، قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال» (۱) کلمه ی «علیه» معنایش این است که گردن گیرش است و در ذمه اش است، کی در ذمه اش است؟ وقتی که تمکن من القضاء، و الا- إذا لم یتمکن من القضاء، کلمه ی «علیه» معنا ندارد، «علیه» در اینجا به معنای ذمه ی اوست و بر گردن اوست، این را در جایی می گویند که فات و تمکن من القضاء و لم یقض، و اما اگر مات و لم یتمکن من القضاء، علیه نمی گویند. چرا؟ چون: اما الأداء کان معذوراً، اما القضاء، لم یتمکن من القضاء. پس اولاً ادعای انصراف کردیم، دوتا هم دلیل داریم، یعنی علاوه بر انصراف، دوتا دلیل هم داریم. و علیه در جایی که می گویند که تمکن، گردن گیر بشود، اما اگر لم یتمکن قضا نیست. ثانیاً، آن روایت ابو بصیر که.

۱- و عن علی بن ابراهیم، عن ابيه - این یک سند - سند دوم: و عن محمد بن اسماعیل شیخ کلینی - عن الفضل بن شاذان، عن ابن ابي عمیر، عن ابي عبد الله عليه السلام «فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام، قال: یقضی عنه أولى الناس بمیراثه، قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال» (۲) «علیه» در جایی می گویند که متمکن باشد. ۲- و باسناده (شیخ) عن محمد بن الحسن الصفار - قمی است، متوفای: ۲۹۰، البته قمی الأصل نیستند، بلکه اشعری اند و از کوفه به قم آمده اند - عن أحمد بن محمد - عیسی یا خالد - عن علی بن الحکم - ثقه است - عن محمد بن یحیی (الخزاز) عن ابي بصیر، عن ابي عبد الله

علیه السلام قال: سألته عن امرأه مرضت في شهر رمضان و ماتت في شوال فأوصتني أن أقضى عنها، قال: «هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، ماتت فيه، قال: لا تقضى عنها، فإن الله لم يجعله عليها، قلت: فأني أشتهد أن أقضى عنها وقد أوصتني بذلك، قال: كيف تقضى عنها شيئاً لم يجعله الله عليها، فان اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم» (٣) من تمسك به علت می کنم که می فرماید: «فإن الله لم يجعله عليها» هر چند روایت در مورد صوم است، ولی علت اعم است، معلوم می شود قضا مال جایی است که خدا بر طرف بنویسد و این در جایی است که این آدم تمکن و تسامح و لم تقض ثم مات، اما در جایی که اصلاً متمکن نباشد، «لم يجعله الله عليها» تا اینکه قضا کند. دیدگاه استاد سبحانی بنابراین، ما موافق آیه الله گلپایگانی هستیم در باورقی عروه و موافق آقای خوئی و بعضی از معلقین هستیم. عقیده ما این است که مال جایی است که تمکن. سه دلیل هم آوردیم: الف: انصراف ادله ب: روایت ابی حمزه ثمالی ج: روایت ابی بصیر یک مطلب باقی مانده و آن این است که اصحاب در صوم اتفاق نظر دارند بر چیزی که بر خلاف عرض ماست، و می گویند اگر از کسی روزه فوت بشود، در سفر فوت بشود هر چند متمکن هم نباشد، باید از طرف او قضا کرد، اما اگر در حال طمث و مرض باشد و خوب نشود و بمیرد، قضا لازم نیست. پرسش پرسش این است که چه فرق است بین سفر و بین طمث و مرض؟ روایت ابی حمزه ثمالی ۳- و عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) عن علی بن الحکم، عن ابی حمزه (ثمالی)، عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن امرأه مرضت في شهر رمضان أو طمثت حائض شده- أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: «أما الطمث و المرض فلا، و أما السفر فنعم» (٤) و حال آنکه فرض این است که این آدم در سفر مرده، یعنی در ماه رمضان سفر کرده و در ماه رمضان هم مرده فلذا متمکن نشده. پاسخ البته این نصی است از امام معصوم که فرق نهاده بین طمث و مرض، و فرموده اگر بعداً متمکن نشود، قضا ندارد. اما در سفر هر چند متمکن نشود، در خصوص صوم قضا دارد، لعل وجه اینکه فرق گذاشته بین طمث و مرض و بین سفر، در آن دوتا تمکن را شرط کرده اند اما در سفر تمکن را شرط نکرده اند، لعل وجهش این است. باید دانست که طهارت از حیض و سلامتی از مرض شرط وجوب است، لولا الطهاره اصلاً صوم واجب نیست، اما سفر شرط وجوب نیست، بلکه شرط واجب است، فرق بگذاریم بین طمث و مرض و بین سفر، إذا كان حائضاً و طامثاً أو كان مريضاً و بگوئیم این دوتا شرط وجوب است، چون شرط نبوده، وجوبی هم نبوده فلذا قضا هم ندارد چون قضا تابع اداست، اما سفر شرط وجوب نیست، یعنی این گونه نیست که اگر کسی مسافر بود، روزه برای او واجب نباشد، آن شرط واجب است. وجوبی بوده، اما شرط واجب نبوده، فلذا باید قضا کند. الکلام فی القاضی اکنون بحث ما در قاضی است، یعنی کسی که می خواهد قضا کند، در اینجا سه قول داریم، اول اقوال را می خوانیم. اقوال مسأله ۱- قول اول این است که مال ولد اکبر است و مراد از ولد اکبر این نیست که حتماً باید دوتا پسر داشته باشد تا به یکی بگویند ولد اکبر، اکبر در اینجا به معنای افعل التفضیل نیست، بلکه ذکور بزرگ هر چند یک پسر هم داشته باشد، فلذا به همان یک پسر ولد اکبر می گویند، این قول مال مرحوم شیخ است در کتاب مبسوط و در نهاییه، این قول، قول مشهور است که از شیخ نقل کردیم. اختلف کلمات الفقهاء فیما هو المراد من الولی، إلی أقوال: الأول: ما اختاره جماعه منهم الشیخ فی النهایه و المبسوط قائلاً بأن المراد به: الولد الذکر الأكبر، قال: فإن لم یصح المریض و مات من مرضه الذی أظفر فیہ یستحب لولده الأكبر أن یقضى عنه ما فاته من الصیام. (٥) نظر ما (در عبارت شیخ) به کلمه ی «یستحب» نیست بلکه نظر ما به ولد اکبر است. الف: المحقق فی الشرائع قال: الولی هو أكبر أولاده الذکور. (٦) مرحوم صاحب مسالک عبارت محقق را تفسیر کرده و فرموده خیال نشود که حتماً دوتا پسر داشته باشد، یکی بزرگتر. و فسرّه فی المسالک بقوله: من لیس هناك ذکر أكبر منه فلو لم یخلف المیت إلا- ذکراً واحداً. تعلق به الوجوب. و قال فی المسالک فی توضیح عباره المحقق: و لو لم یکن هناك ولی بالوصف المذكور لم یجب القضاء علی باقی

الوَرَاثِ و إن كانوا أولاداً اقتصاراً في وجوب ما خالف العصر على موضع الوفاق ، و لأنه في مقابل الحبوّه. (٧) ب: الشهيد في الدروس قال: و الولي هو الولد الأكبر و ظاهر الروايات أنه الأقرب مطلقاً و هو الأحوط. (٨) ٢- قول دوم این است که ولد در درجه اول است، اگر ولد اکبر نشد، بقیه ذکور انجام بدهند، مانند برادر، برادر مقدم است. خلاصه اگر در طبقه ی وارث، ذکوری است هر چند ولد نباشد، مانند برادر، باید قضا کند. بلی، اگر هیچ ذکری نیست، نوبت به نساء و زنها می رسد، مرحوم شهید از مفید این قول را نقل کرده است، ایشان می گوید در مرحله اول ولد مقدم است، اگر نشد، بقیه ذکور مانند برادر، اگر نشد نوبت به نساء و زنان می رسد الثانی: ما نقله الشهيد عن المفید ، قال: ثم الولی عند الشيخ أكبر أولاده الذکور لا غیر، و عند المفید: لو فقد أكبر الولد، فأکبر أهله من الذکور فإن فقدوا فالنساء، و هو ظاهر القدماء و الأخبار و المختار. (٩) ٣- قول سوم می گوید طبقات ارث، حتی می رسد به ضامن جریره و امثالش. خلاصه هر ذکری که در طبقات ارث قرار دارند، او مقدم است هر چند برسد به ضامن جریره یا معتق. الآن باید سراغ روایات برویم، مجموع روایاتی که من جمع کرده ام شش تاست، از این شش روایت سه تا را انتخاب کردم که در جلسه آینده می خوانیم.

ص: ١٢٥

مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مراد از قاضی چه کسی است؟ سخن در باره قاضی است، یعنی کسی که نماز پدر و مادر (علی الاحوط) را قضا کند. اقوال مسئله در اینجا اقوال ثلاثه داشتیم: ١- قول اول این بود که مراد از «قاضی» ولد اکبر است. ٢- قول دوم این بود که ولد اکبر نیست، بلکه در آن طبقه معین که فعلاً وارث است، او باید قضا کند هر چند ولد اکبر نباشد، مثل اینکه وارث دوتا برادر باشند، یعنی طبقه فعلی، طبقه فعلی باید قضا کند، ولو ولد اکبر نباشد، فرض کنید که کسی فوت کرده و فقط پدر دارد، این طبقه فعلی است منتها باید ذکر باشد. ٣- قول سوم می خواست حتی ولا و ضامن جریره را هم بگوید، که البته این «قول سوم» قول شاذ است. عمده این است که روایات را بخوانیم و ببینیم از روایات چه را استفاده می کنیم؟ ما در اینجا شش روایت داریم، روایت اول، پنج و شش مجمل هستند فلذا به درد نمی خورند، بقیه روایات می توانند برای ما راه گشا باشد. اول شروع کنیم خواندن روایات، شما معین کنید که کدام شان مجمل است و به درد نمی خورد. روایات ١- مرسله الفقیه، قال: روی عن الصادق علیه السلام أنه قال: «إذا مات الرجل و علیه صوم شهر رمضان فلیقض عنه من شاء من أهله» (١) البته این چیزی مهم نیست، اما معین نمی کند که مراد از «من شاء من أهله» چه کسانی هستند، اطلاق دارد و همه را در بر می گیرد و باید بحث بشود، چون زن، مرد، ولد اکبر و غیر اکبر را هم در بر می گیرد. ٢- صحیححه حفص بن البختری، عن أبي عبد الله علیه السلام: «فی الرجل یموت و علیه صلاه أو صیام قال: یقضی عنه أولى الناس بمیراثه، قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال» (٢) این روایت خوب است، منتها باید بشکافیم که مراد از «أولی الناس» چه کسی است؟ ٣- مرسله حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال سألته عن الرجل یموت و علیه دین من شهر رمضان، من یقضی عنه؟ قال: «أولی الناس به» قلت: فإن کان أولى الناس به امرأه؟ قال: «لا إلا الرجال» (٣) ٤- صحیححه الصفار، قال: کتبت إلى الأخير- مراد از اخیر، امام عسکری (علیه السلام) است: رجل مات و علیه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام وله ولتان، هل يجوز لهما أن یقضیا عنه

جميعاً، خمسة أيام أحد الوليين و خمسة أيام الآخر؟ فوق عليه السلام: «يقضى عنه أكبر وليه عشرة أيام ولاءً، إن شاء الله» (۴) نقطه ضعف این روایت این که ولاء دارد، چون کسی ولاء را نگفته است. ۵- موثقه ابی بصیر قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: «يقضيه أفضل أهل بيته» (۵) مثلاً- اگر یکی عالم، و دیگری جاهل است، عالم باید قضا کند. ۶- مرسله ابن بکیر عن ابی عبد الله (عليه السلام) فی رجل يموت فی شهر رمضان، قال: «إن مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صحَّ بعد ذلك و لم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه أن يقضى عنه لأنه قد صحَّ فلم يقض فوجب عليه» (۶) «ولی» گاهی پسر است، گاهی پدر یا برادر است. از این شش روایت، سه تا را کنار بگذاریم، یکی مرسله فقیه، بعداً موثقه ابی بصیر، بعداً مرسله ابن بکیر، از اینها چیزی استفاده نمی شود، این سه روایت مجمل هستند، یعنی چیزی از آنها استفاده نمی شود. بنابراین، باید بحث را متمرکز کنیم روی دوم، سوم و چهارم، مهم همان روایت دوم است که می فرماید: «أولى الناس بميراثه»، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلاً الرجال» مشهور از این روایت اکبر اولاد را فهمیده اند، یعنی مشهور علمای شیعه به طوری که نقل کردیم، از این «أولى الناس بميراثه» اکبر اولاد را فهمیده اند. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی در مستند العروه یک بیانی دارد و می فرماید «أولى الناس بميراثه» فقط یک نفر است و قابل تکرار و تعدد نیست. چرا؟ زیرا اگر فرض کنید که پدر باشد و پسر، پدر یک ششم می برد، پسر باقی مانده را می برد، این «أولى الناس بميراثه» است، این پنج قسمت و این یک قسمت را می برد، فرض کنید علاوه بر اینکه بیشتر می برد، جبهه هم مال اوست. بنابراین، زیر آسمان خدا شما هر چه حساب کنید، «أولى الناس بميراثه» یک نفر است و آن ولد اکبر است، چون غیر «ولد اکبر» دارای چنین میزانی نیست، ولد اکبر اگر با مادر جمع بشود، مادر یکسوم می برد، او یک ششم می برد، این باقی مانده را می برد، علاوه بر آن، جبهه را هم می برد. پس «أولى الناس بميراثه» فقط یک نفر است و قابل تعدد هم نیست «و هو اکبر أولاده». آنگاه ایشان متوجه می شود که نظیر این عبارت در جنازه آمده، یعنی در باب جنازه هم می فرماید: «أولى الناس» الف: عن ابی عبد الله (عليه السلام): «يصلّى على الجنازة أولى الناس بالجنازة» (۷) ب: و مرسه البزنطی عن بعض اصحابنا، عن ابی عبد الله (عليه السلام) قال: «يصلّى على الجنازة أولى الناس بها أو بأمر من يجب» (۸) و حال آنکه در ولایت جنازه وحدت نیست، پدر هست، پسر هست، هم پدر ولایت دارد و هم پسر، فلذا منحصر نیست. ما الفرق که شما در آنجا می گوید منحصر به فرد است و آن «أولى الناس بميراثه» است، آنجا می گوید منحصر است به ولد اکبر، چون سهمش از همه بیشتر است، یعنی سهمش از خواهر و پدر بیشتر، ولی در اینجا می گوید هم پدر ولایت دارد و هم پسر، اگر نشد برادرها ولایت دارند. می فرماید فرق است، چون در آنجا می فرماید: «أولى الناس بميراثه»، اما در اینجا نمی گوید: «أولى الناس بالجنازة» یعنی نزدیکتر باشد، آنکس که از نظر رابطه بستگی نزدیکتر باشد، معلوم است که پسر و پدر نزدیکتر است، اگر اینها نباشند، نوبت به برادرها می رسد. بنابراین، فرق است بین اینکه بگوید: «أولى الناس بميراثه» و بین اینکه بگوید: «أولى الناس بجنازة» در آنجا می گوید پدر مقدم بر پسر است. چرا؟ چون احترام پدر بالاتر است از احترام یک پسر. این حاصل فرمایش ایشان است، از این روایت که همان روایت حفص بن البختری است و بعداً روایت حمّاد بن عثمان، ایشان فتوای مشهور را استخراج کرده است. اشکال بر گفتار آیه الله خوئی اشکال اول که خدمت ایشان عرض می کنیم این است که آیا «أولى الناس بميراثه» گفته، یا گفته: «اکثرهم نصیباً»؟ اگر گفته بود «اکثرهم نصیباً»، حق باشماست، ولی «اکثرهم نصیباً» نگفته، «أولى الناس بميراثه»، طبقه اول مادر، پدر و اولاد، «أولى الناس بميراثه» است و سپس از طبقه دوم که برادران و اجداد باشد. چرا شما به ولد اکبر تفسیر می کنید، اگر گفته بود: «اکثر الناس نصیباً» حق با شما بود، ولی می گوید آنکه به میراثش اولی است، او مقدم است، طبقه اولی چه کسانی هستند؟ الأولاد و الأبوان، این طبقه اول است، این طبقه اولی الناس بميراثه من الطبقة الثانية که اخوان و اجداد باشد،

طبقه ثانیه اولی من الطبقة الثالثة که در حقیقت اعمام و احوال و عمات باشد، اکثر الناس نصیباً نگفته، بلکه گفته: «أولی الناس بمیراثه». شما اولویت را به معنای اکثریت گرفتید، این همان است: «من له الغنم فعليه الغرم»، این طبقه اول که میراث را می برند، باید جریمه اش نیز آنان بکشند، نمی گوید بر اینکه اکثر می برد، تمام بحث ما با ایشان این است، اما فرقی که ایشان گذاشت، آن فرق هم صحیح نیست، این دو عبارت یکی است، اولی الناس بمیراثه، لأجل الوشیجه، یعنی همان رحم، لأجل ارتباط رحمی، اولی الناس بالجنازه، یعنی اولی از نظر رحم، گاهی می گویند: «أولی الناس بمیراثه»، گاهی می گویند: «أولی الناس بالجنازه»، یعنی آنکه رابطه نزدیک دارد، او اولی است، پدر با پسر رابطه نزدیک دارند، یا مثلاً دو برادر رابطه نزدیکتری دارند، هر دو یکی است. بلی، در آنجا کلمه ی میراث گفته، در اینجا کلمه ی جنازه نگفته، ولی هر دو اشاره به این است که آنکس به این میت رابطه رحمی نزدیکتری دارد، «من كان أقربهم رحماً فهو أولى»، پدر و پسر هر دو یکی هستند. مرحوم آیه الله خوئی به این مطلب توجه پیدا کرده که ممکن است: «أولی الناس بمیراثه» متعدد باشد، به قرینه ای که خود جناب حفص البختری عرض می کند که: یابن رسول الله! اگر مرد نبود، زنها می توانند؟ حضرت فرمود زنها نمی توانند، پس از اینجا می فهمیم که «أولی الناس بمیراثه» لازم نیست یکی باشد، بلکه ممکن است متعدد باشد، به دلیل اینکه خودش سوال کرده. ایشان در جواب می فرماید: جناب حفص خوب نفهمیده، ما دنبال فهم حفص نیستیم، جناب «حفص» در اینجا کلام امام را خوب نفهمیده، ما کلام امام را حجت می دانیم که نقل کردیم، اما فهم او برای ما حجت نیست. خلاصه اینکه آیه الله خوئی معتقد است که: «أولی الناس بمیراثه» همان ولد اکبر است، دلیلی که می آورد می گوید: «أولی الناس بمیراثه» نتیجه اش «اکثرهم نصیباً» است و ولد اکبر اکثرهم نصیباً است، اما از پدر روشن تر، از مادر بیشتر، علاوه بر اینکه سهمش زیادتر است، حبوه را هم می برد. آنگاه ایشان متوجه می شود که در باب جنازه هم این مسئله است، یعنی آنجا هم کلمه ی اولی آمده، ایشان می گوید فرق دارد، آنجا اولی الناس بمیراثه است، اینجا اولی الناس بالجنازه است، اینجا میزان کثرت میراث است، ولی در آنجا میزان اقربهم رحماً است، اقربهم رحماً ممکن است متعدد باشد، هم پدر و هم پسر، خلاصه فرق است بین اینکه بگوییم اکثرهم نصیباً و بگوییم اقربهم رحماً، اولی یکی است، اما اقربهم رحماً ممکن است متعدد باشد، یعنی پدر و پسر. بعد ایشان متوجه می شود که راوی خودش تعدد فهمیده، می گوید اگر پسر نباشد چطور؟ آیا زن می تواند؟ می گوید: نه، ایشان می گوید فهم راوی برای ما حجت نیست، اگر دقت می کرد، این سوال را نمی کرد، حالا که این سوال را کرده، برای ما حجت نیست، این حاصل فرمایش این مرد بزرگ (آیه الله خوئی) بود. اشکال استاد سبحانی بر گفتار آیه الله خوئی ما به ایشان عرض می کنیم فرق است بین اینکه بگوید: «أولی الناس بمیراثه» و بین اینکه بگوید: «اکثرهم نصیباً» این دو عبارت با همدیگر فرق دارد، «أولی الناس بمیراثه» آنکه در طبقه اول قرار دارد، اولی از طبقه دوم است، طبقه دوم هم اولی از طبقه سوم است. این لازم نیست که فرد واحد باشد. اولاً، اولی الناس گفته، نه اکثرهم. ثانیاً، عین این تعبیر در جنازه آمده، شما نباید فرق بگذارید و بگویید میزان در اینجا کثرت ارث است، در آنجا میزان رابطه رحمی است، بلکه در هر دو رابطه رحمی است، هم آنجا و هم اینجا، نه اینکه در آنجا رابطه اکثرهم نصیباً است، اینجا رابطه اقربهم رحماً باشد. ثالثاً، اگر میزان اکثرهم نصیباً باشد، باید در خیلی از جاها قضا کنیم، کجا؟ اگر طرف مرده، ولی ولد اکبر ندارد، دو تا برادر دارد، هر دو برادر مساوی می برند، باید بگوییم در اینجا اصلاً کسی قضا نکند، چون بنا باشد که اکثرهم نصیباً باشد و اکثرهم نصیباً منحصر به ولد اکبر است، پس اگر دو برادر باشد، نباید قضا کند. ثانیاً، اگر دو برادر دارد که ابوینی، و دیگر امی است، پس باید بگوییم برادر ابوینی مقدم بر برادر امی است، چون برادر ابوینی دو ثلث می برد، آن یک ثلث می برد، آیا ایشان حاضر است که یک چنین فتوایی را بدهد؟ اگر بگوییم منحصر به ولد اکبر است، اصلاً نباید قضا نکنیم، چرا؟ چون دو برادر هستند هر دو ابوینی، اینها نصیب شان یکی است، پس

باید قضا نکنند، یا اگر یکی ابوینی و دیگر امی است، ابوینی قضا دارد و امی ندارد، و حال آنکه این فتاوا را نمی شود گفت. بیان استاد سبحانی بنابراین، ما نتوانستیم فتوای مرحوم آقای خوئی را که مشهور است از این راه درست کنیم، من از راه دیگر درست کردم و آن این است که فتوای مشهور چهارده قرن بر ولد اکبر بوده، معلوم می شود که در دست آنان یک نص و روایتی بوده، شهرتی بوده که اینها فتوا داده اند، چون اگر مبنای فتوای شان این روایات باشد، در این روایات که ولد اکبر نیامده، فتوای مشهور را ما حجت می دانیم و می گوئیم کشف از این می کند که یا قرینه منفصله در کار بوده که این اولی الناس بمیراثه را تفسیر کرده به ولد اکبر. یا از این راه پیش می آیم، یا آن روایت صفار را می گیریم، یعنی روایت صفار هم می تواند برای ما شاهد باشد. صحیحہ الصفار، قال: کتبت إلی الآخر - مراد از اخیر، امام عسکری است - (علیه السلام)، رجل مات و علیه قضاء من شهر رمضان عشره أيام وله ولتان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً، خمسہ أيام أحد الولین و خمسہ أيام الآخر؟ «فوق علیه السلام»: «يقضى عنه أكبر وليه عشره أيام ولاءً، إن شاء الله» (۹) اگر بگوئیم مراد از «ولیان» دو پسر است، حضرت می فرماید اکبر ولین باید قضا کند. البته به شرط اینکه بگوئیم مراد از «ولیان» دو تا پسر است، اما اگر بگوئیم مراد از «ولیان» پدر و پسر است، در این فرض شاهد نیست. پس ما فتوای مشهور را انتخاب کردیم، منتها نه از آن طریقی که مرحوم خوئی پیش آمده، بلکه شهرت فتوایی را قرینه را گرفتیم تا معلوم بشود قرینه منفصله بوده که این «أولی الناس» را تفسیر کرده اند به ولد اکبر، دیگری هم روایت صفار است که اکبر می گوید. البته به شرط اینکه مراد از ولیان در این روایت، دو تا پسر باشد. بحث جلسه آینده این است که طرف مرده، پسر حاضر به خواندن نیست، آیا بر ورثه لازم است که از ارث اجیر بگیرند یا نه؟

ص: ۱۲۶

مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از قاضی چه کسی است؟ فرعی را که مرحوم سید عنوان نکرده و ما در اینجا عنوان کردیم این است که فرض کنید کسی فوت شده و حال آنکه فرزندی ندارد تا نماز او را قضا کند، آیا بر ورثه واجب است که (از صلب مال) کسی را اجیر بگیرد تا نمازهای قضای پدر را بخواند یا واجب نیست؟ از نظر اخلاقی که جای بحث نیست که واقعاً فرزندان می دانند پدر شان نماز قضا بر گردنش است، از آن ترکه چیزی را خرج کنند و کسی را اجیر کنند تا نمازهای قضای پدر را بخواند. ولی بحث در مسئله اخلاقی نیست، بلکه بحث در مسئله شرعی است، آیا شرعاً واجب است که ورثه از ترکه پدر مبلغی را تخصیص بدهند برای قضای نمازهای پدر؟ اقوال مسأله برخی می گویند واجب است. چرا؟ چون این از قبیل دین است، قرآن می فرماید: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» □ (۱) همیشه ترکه را باید بعد از دین تقسیم کرد، این در حقیقت بدهی است حتی در روایت خثعمیه هم که خواندیم که طرف خدمت رسول خدا رسید، حضرت فرمود: «دین الله احق بالقضاء». البته ما این مسئله را یکبار در کتاب حج بحث کردیم، مرحوم سید هم در کتاب حج مطرح کرده. دیدگاه استاد سبحانی ما معتقدیم که فرق است بین حج و بین نماز قضا، در حج حتماً باید ورثه مبلغی را اختصاص بدهند تا یک نفر از طرف میت (که حج بر گردنش است)، حج برود. چرا؟ چون حج یک عبادت مالی و عبادی است، اصلاً قوام حج به مال است،

یعنی اگر کسی بخواهد از طرف پدر این آدم مکه برود، این مرکب است از عبادت صرف مال، باید گذرنامه بگیرد و سایر مقدمات را انجام بدهد و لذا در حج روایت داریم. اما در غیر حج مانند نماز، معلوم نیست که به نماز بگویند دین است، البته دین است، اما دین به معنای اعم است نه دین به معنای اخص. اگر آیه می فرماید «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» □ (۲) دین عرفی را می گوید، مثلاً این بنده خدا که فوت کرده به فلان آدم بدهکار است یا فرش برای خانه اش خریده بدهکار است، اما این مسائل عبادی را دین نمی گویند، البته دین به معنای اعم است، اما دین به معنای اخص نیست، روایت خشمیه می گوید دین است، اما آن آیه که می فرماید: «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» □، دین اعم را نمی گوید، عرفاً می گوید بدهکار هست. بنابراین، فتوا دادن در این زمینه مشکل است. اگر کسی بگوید در حج چه می گویند؟ می گوئیم حج جنبه استثنائی دارد، در عین حالی که دین اعم است، دین عرفی هم است، چو قوامش با پول است، اگر پولی در کار نباشد، طرف نمی تواند حج برود. ولی در عین حال ورثه اخلاقاً باید ذمه پدر را از آتش دوزخ آزاد کنند. المسألة الأولى: إنّما يجب على الولي قضاء ما فات من الأبوين من صلاة نفسهما، فلا يجب عليه ما وجب عليهما بالاستيجار، أو على الأب من صلاة أبويه من جهة كونه ولياً. فروع مسألة باید توجه داشت که ما در این مسئله دوتا فرع داریم. فرع اول فرع اول این است که پدر ما نمازهای خودش را خوانده، ولی یکسال نماز استیجاری گرفته، ولی قبل از آنکه بخواند فوت کرده، آیا فرزند باید این نماز پدر را هم باید بخواند یا نه؟ چون نماز خودش نیست، بلکه نماز دیگری است، منتها بر عهده اش است. فرع دوم پدری است که نمازهای پدرش را نخوانده، که جد ولی باشد، مثلاً جناب زید (که ولی است) پدری دارد بنام عمرو، که این عمرو نماز پدرش که بکر باشد نخوانده، آیا زید باید نماز جد خودش را بخواند یا نه؟ پس در این مسئله دو فرع مطرح است، جامع این است که این نمازها نماز پدر نیست، یا نماز استیجاری است یا نماز پدرش است، یعنی نماز خودش نیست. دیدگاه استاد سبحانی نسبت به فرع اول ما عرض می کنیم که هیچکدام از اینها بر ولی (که زید باشد) واجب نیست، اما اولی خلاف روایت است، چون تعبیر روایات ما عبارت بود: «علیه صلاة»، معنایش این است که نماز خودش است نه نماز دیگری، یا «علیه دین من شهر رمضان»، یعنی خودش روزه را خورده، یا «أدرکه الموت»، تمام روایات ما ناظر به این است که این صلوات و صوم، شخصاً مال خودش باشد، خرج اولی، اولی که نماز استیجار است. اما فرع دومی که «پدر من» نمازهای پدرش را نخوانده، این هم بیاید گردن گیر نوه بشود، این هم بعید است. چرا؟ زیرا روایات از این دوتا منصرف است، سه روایت داشتیم، یکی روایت ابی بصیر بود، روایت دیگری بود، اگر همه این روایات را ملاحظه کنیم مانند «علیه صلاة و صیام»، یا می گوید در ماه رمضان روزه اش را خورده، موفق به گرفتن نشده، همه را اگر ملاحظه کنیم از این دوتا فرد منصرف است، «لو شك الأصل البرائة» چون شك در تکلیف است و مجرای براءت. المسألة الثانية: لا يجب على ولد الولد القضاء عن الميت إذا كان هو الأكبر حال الموت و إن كان أحوط، خصوصاً إذا لم يكن للميت ولد. فروع مسألة در این مسئله دوتا فرع است: فرع اول فرع اول این است که کسی فوت کرده و پسر بزرگی هم داشت، آنهم فوت کرده، ولی یک نوه ی پسری دارد که عرب به نوه پسری می گویند: حفید، سبط به نوه دختری می گویند، یک کسی فوت کرده که پسر بزرگش قبلاً فوت کرده، اما نوه اش باقی است، اتفاقاً سن نوه بزرگتر از پسر دیگری است که در قید حیات است، آیا حفید مقدم است یا نه؟ عرض می کنیم که نه، چرا؟ چون قانون کلی این بود که اولی بالمیراث باشد و ما آن را تفسیر کردیم به ولد اکبر، نوه که ولد اکبر نیست، هر چند «ولد الولد ولد»، اما نه در رتبه او، و لذا این ولد الولد حتی یک قران هم از آن میت ارث نمی برد، تما ارث ها می رسد به همین ولد، در واقع عمو کوچک است، برادر زاده سنش زیادتر است، گاهی برادر زاده سنش بالاست، عمو سنش کمتر است، با وجود عمو، نوبت به پسر برادر (که نسبت به میت نوه محسوب می شد) نمی رسد. البته سید می خواهد احتیاط کند، ظاهراً برای احتیاط منعی نیست، چرا؟

چون خود شما گفتید: «الأولى بالميراث» اینکه اولی بالمیراث نیست، فلذا یک قران هم ارث نمی برد بلکه تمام ارث می رسد به پسر دیگرش. فرع دوم فرض کنید این آقا مرده، هر چه دارد دختر است، فقط پسر همین نوه اش است، می فرماید اینجا بهتر است احتیاط کنیم و بگوییم این نوه پسر اکبر اولادش است، این بخواند. چرا؟ چون اصلاً ولد اکبر در کار نیست، احتیاط یک مسئله ای است و الا هیچ نوع دلیلی ما در اینجا نداریم. شرح مطلب إذا كان للمیت ولد صلبی - که سنش کم است، مثلاً بیست ساله است - وله حفید ولكن الحفید أكبر من ولده، فهل يجب القضاء على الحفید أو يجب على الولد الصلبی؟ الظاهر هو الثاني لأن الموضوع - لوجوب القضاء - هو الأولى بالمیراث، والولد الصلبی أولى من الحفید. چون آقایان می گویند «ولد» حاجب از ولد الولد است. و علی هذا فالضمیر فی قول المصنّف «هو الأكبر» يرجع إلى ولد الولد. نعم لو فرضنا أنه لم يكن للمیت ولد صلبی أصلاً بل إنحصر ولده على ولد الولد، فلا - بأس بالاحتیاط لأنه أولى بمیراثه. بیان صاحب جواهر و فی الجواهر: و ولد الولد ولد، فيتعلق به القضاء مع كونه أكبر - مثلاً - نوه چهل ساله است، پسر هم بیست ساله، - أو ليس غيره - یا غیر از این بچه، بچه دیگری ندارد که شق دوم باشد - إلا أنه لا يخلو من إشكال بل لعل الأقوى خلافه للأصل بعد انسياق غيره. (۳) البته من جایی را فرض کردم که دختر دارد و الا اگر هیچ اولادی نداشته باشد، قهراً نوه و حفید باید همه ارث را ببرد و قضای جد هم برایش واجب است. فقوله: «مع كونه أكبر» إشاره إلى نفس المسألة، وقوله: «أو ليس غيره» إشاره إلى الصورة التي احتاط فيها المصنّف. وجهه أن الموضوع هو الأولى بالمیراث و المفروض أنه توفي بعد موت أحد أبويه و الباقي لم يكن داخلاً تحت هذا العنوان حين موت الأب فلا - يجب عليه. المسألة مبنیه على أن الموضوع هل هو تعلق القضاء بذمه الولی حين الموت أو أن الموضوع أعم من ذلك و إن لم تكن ذمه الولی مشغولة حين الموت؟ و بما أنه لا دليل على الأول فيشمله عموم قوله: «يقضى عنه أولى الناس بمیراثه». المسألة الثالثة: إذا مات اكبر الذكور بعد أحد أبويه لا يجب على غيره من أخوته الأكبر فالأكبر. کسی فوت کرده و سه پسر هم دارد، اتفاقاً ولد اکبر قبل از آنکه نماز پدر را بخواند فوت کرد، آیا واجب است که دومی و سومی قضای پدر را بخوانند یا نه؟ می فرماید: نه، چرا؟ زیرا «مات الأب» و حال آنکه قضا متعلق شد به ذمه ولد اکبر، اما اینکه ولد اکبر موفق به قضا نشد، آن یک مسئله دیگری است نه اینکه بعد از فوت ولد اکبر، بر ولد وسط واجب باشد. چرا؟ زیرا «مات الأب» و حال آنکه قضا متعلق شد به ذمه اولی (ولد اکبر)، اما اینکه او موفق به قضا نشد، آن یک مسئله دیگری می باشد، اما اینکه وجوب بعد از ولد اکبر، بر گردن دومی (ولد اوسط) و سومی بیفتد، دلیل می خواهد: «و إذا شك فالأصل البرائة». چرا أحد الأبوين گفت؟ چون مادر را هم احتیاطاً آورده است. المسألة الرابعة: لا - يعتبر فی الولی أن يكون بالغاً عاقلاً - عند الموت، الخ. فرض کنید پدری، فوت کرده و حال آنکه ولد اکبرش چهارده ساله است، ولد اوسط هم دوازده سالش است، آیا این تکلیف (وجوب قضای پدر) بر ولد اکبر چهارده ساله متعلق می شود یا نه؟ آیا شرط است که موقع فوت پدر باید ولی بالغ باشد تا وجوب قضا بر او تعلق بگیرد یا اگر بالغ هم نباشد، تکلیف گردنش را می گیرد؟ اقوال مسأله در اینجا دو قول است که هر کدام مبنای خاص خودش را دارد، آیا این تکلیف جنبه وضعی دارد یا جنبه تکلیفی دارد؟ ۱- اگر بگوییم جنبه وضعی دارد، در وضعی بلوغ شرط نیست، حتی دامن مجنون را هم می گیرد، فرض کنید که این پسر موقع فوت پدر غیر بالغ یا مجنون بود، ولی بعداً بلغ أو صار عاقلاً، اگر بگوییم جنبه وضعی دارد، دیگر بلوغ و عقل شرط نیست و لذا بچه اگر شیشه کسی را بشکند، جنبه تکلیفی ندارد، اما جنبه وضعی دارد، یعنی بعد از بلوغ باید پول شیشه را بدهد. اگر بگوییم جنبه وضعی دارد مانند علی الید ما أخذت حتی تؤدی، من ألتف مال الغير فهو له ضامن، و لو این بچه موقع فوت پدر نابالغ باشد یا موقع فوت پدر مجنون باشد، اما بعداً بلغ أو صار عاقلاً، باید انجام بدهد. ۲- اما اگر بگوییم جنبه تکلیفی دارد و در واقع جزء احکام خمسه است، در این فرض بچه نابالغ قابل خطاب نیست و هکذا بچه مجنون قابل خطاب نیست، اصلاً اینها را نمی گیرد. حتی

اگر بعداً «صاروا بالغین أو صاروا عاقلین»، باز بر آنان تکلیف نیست. حال باید از میان این دو مبنا کدام یکی را انتخاب کنیم؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید من اولی را انتخاب می کنم، یعنی لازم نیست که حین فوت پدر، بچه بالغ باشد یا عاقل باشد حتی اگر بالغ نباشد یا بالغ باشد ولی عاقل نباشد، ولی بعداً اگر جامع الشرائط شد، باید دین پدر را ادا کند. چرا؟ لأنهما أولى بالمیراث. چون این دو نفر اولی بالمیراث هستند، زیرا نابالغ بود و شد بالغ. مجنون بود و شد عاقل، قهراً باید قضای نمازهای فوت شده پدر را قضا کند، و الا اگر بگوییم جنبه تکلیفی دارد، در فقه گیر می کنیم چون آقایان می گویند مجنون یا بچه و صبی ضامن است، منتها خطاب تکلیفی ندارد، بلکه خطاب وضعی دارد، اما صبی صبر می کند بعد از آنکه بالغ شده از او می گیرند، اما المجنون و لیش از اموال مجنون به طرف می پردازد. متن عبارت لا یعتبر فی الولی أن یكون بالغاً عاقلاً عند الموت، فیجب علی الطفل إذا یبلغ، و علی المجنون إذا عقل. و إذا مات غیر بالغ قبل البلوغ أو المجنون قبل الإفاقة لا یجب علی الأکبر بعدهما. اما اگر ولد اکبر قبل از بلوغ بمیرد یا قبل اینکه عاقل بشود بمیرد، آیا به بچه دوم می رسد یا نه؟ نمی رسد. چرا؟ چون از اول تکلیف روی این دو نفر آمد، اما اینکه تکلیف متوجه برادر دیگر بشود دلیل می خواهد و مادلیل نداریم و لذا اگر شک کنیم، اصل برائت جاری می شود. خلاصه تکلیف از اول متوجه این دو نفر شد و این دو نفر موفق به بقا نشدند و مردند، تکلیف را برداشتن از روی این دو نفر، و روی فرد دیگر نهادن دلیل می خواهد.

ص: ۱۲۷

مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مراد از قاضی چه کسی است؟ مسئله چهارم دوتا فرع داشت که یک فرع را خواندیم، ولی فرع دومش باقی ماند، برای تکمیل مطلب، مجدداً هر دو فرع را بحث می کنیم. فرع اول فرع اول این است که هرگاه کسی فوت کند در حالی که ولد اکبرش حین الموت صغیر و غیر بالغ است و یا مجنون. به بیان دیگر یا فقد مقتضی است یا وجود مانع، ولی بعداً مقتضی تمام شد، یعنی بچه بالغ شد، در حالی که در موقع فوت پدر نابالغ بود، یا خداوند منان لطف کرد، جنون این آدم بر طرف شد، آیا مکلف به قضای ولی است یا نه؟ این بستگی دارد به اینکه موضوع چیست؟ اگر موضوع این باشد که حین موت الأب این بچه مکلف به قضا باشد، مسلماً در اینجا این آدم تکلیف ندارد. چرا؟ چون حین موت الوالد یا فقد مقتضی بود یا وجود مانع؟ اما اگر بگوییم میزان حین الموت نیست، بلکه میزان این است آنکس که اولی به میراث است، او باید قضا کند، هر چند در حال موت والد، فقد مقتضی بوده یا وجود مانع، ولی بعداً مقتضی آمده و مانع هم بر طرف شده. خلاصه بستگی دارد که استظهار شما از ادله چه باشد؟ هل الموضوع کونه مکلفاً بالقضاء حین الموت؟ این مکلف نبوده، اما اگر بگوییم در صبی این مسائل نیست، یعنی «کونه مکلفاً حین الموت» لازم نیست، آن این است که اگر «اولی بالمیراث» باشد و بعداً شرائط جمع بشود، باید قضا کند، یعنی حتماً باید این بچه قضا کند، چرا؟ چون از یک طرف «اولی بالمیراث» است و از طرف دیگر مقتضی هم تمام است و مانع هم مرتفع. آقایان قسم دوم را می پذیرند و می گویند دومی است، میزان کونه مکلفاً حین الموت نیست، کونه قادراً علی القضا و لو فی وقت من الأوقات. دیدگاه استاد سبحانی «علی الظاهر» باید همین دومی را بگیریم، چرا؟ اخذاً بالملاک، اولی بالمیراث میزان است، این آدم چون اولی بالمیراث است، بعداً که بالغ شد و رفع جنون شد، «من له الغنم فعليه

الغرم» فلذا باید نماز پدر را قضا کند. البته این دلیل یک دلیل قطعی نیست، ولی می شود استظهار کرد که همین مطلب است، در واقع میزان اولی نیست، چرا؟ در صبی اتفاقاً همین را می گویند، صبی اگر مال مردم را تلف کند، حین الصبا مکلف نیست، اما بعد البلوغ مکلف است، من أتلف مال الغير حین الصبا نمی گیرد، اما بعد الصبا می گیرد. فرع دوم فرع دوم این است که اگر بچه نابالغ که بچه اول پدر است، قبل البلوغ مرد و از دنیا رفت، آیا بچه دیگر جانشین او می شود یا جانشین او نمی شود؟ جانشین او نخواهد شد. چرا؟ به جهت اینکه پدر مات و این بچه دوم لم یشغل بقضاء صلاه الوالد، استصحاب براءت سابق می کنیم، حالا که این پسر قبل البلوغ مرد یا فرض کنیم مجنون قبل الافاقه فوت کرد (و لو مجنون بیست ساله) شک در تکلیف است که آیا این بچه دوم، مکلف به قضا شد یا نه؟ استصحاب عدم وجوب در اینجا حاکم است. المسأله الخامسة: إذا كان أحد الأولاد أكبر بالسن و الآخر بالبلوغ، فالولی هو الأول. هر گاه «میت» چند اولاد داشته باشد که یکی از آنها از نظر سنی اکبر از بقیه است، ولی دومی از نظر بلوغ اکبر است، یعنی زودتر از ولد اکبر سنّاً بالغ شده، آیا اکبر سنّاً مقدم است یا بالغ مقدم است؟ فرض کنید دوتا برادر هستند که پدر و مادر شان هم یکی است، ولی ولد اکبر یک کمی دیرتر بالغ شده، اما ولد اصغر زودتر بالغ شده، خلاصه ولد اکبر از نظر بلوغ عقب است، اما ولد اصغر از نظر بلوغ جلوتر می باشد، آیا میزان اکبریت است یا میزان بلوغ؟ اختلاف نظر صاحب جواهر با شیخ انصاری مرحوم شیخ انصاری با صاحب جواهر اختلاف دارند، شیخ انصاری می گوید بالغ مقدم است، یعنی عرفاً بالغ را اکبر اولاد می شمارند، به قول سعدی، بزرگی به عقل است نه به سال. شیخ انصاری می گوید از نظر من اسبق بلوغاً مقدم است بر اکبر سنّاً، اما صاحب جواهر عکس فرمایش شیخ انصاری را انتخاب نموده و گفته اکبر سنّاً بر اسبق بلوغاً مقدم است. دیدگاه صاحب عروه إذا كان أحد الأولاد أكبر بالسن و الآخر بالبلوغ، فالولی هو الأول. مرحوم سید (صاحب عروه) همان نظر صاحب جواهر را گرفته و فرموده اکبر سنّاً مقدم است. ولی شیخ انصاری در کتاب رسائل الفقهیه می فرماید بلوغ مقدم است. دیدگاه استاد سبحانی ظاهراً حق با شیخ باشد، جنبه عرفی در اینجا همان اسبق بلوغاً است، البته به شرط اینکه بلوغ شان فاصله چشم گیری داشته باشد. چون در روایات اکبر سنّاً نداریم، صاحب جواهر و مرحوم سید تصور کرده اند که در روایات اکبر سنّاً داریم، بلکه اولی بالمیراث داشتیم. بلی، اولی بالمیراث را بر اکبر منطبق کرده اند نه اینکه کلمه ی اکبر در روایات آمده باشد، در روایات اولی بالمیراث آمده است نه اکبر سنّاً. منتها علمای ما اولی بالمیراث را بر ولد اکبر منطبق کرده اند و الا- کلمه ی اکبر در روایات ما نیامده است. مخصوصاً اینکه در بعضی از روایات مانند روایت ابی بصیر آمده که: «أفضل أهل بيته»، اگر کلمه ی افضل را معیار قرار بدهیم، مسلماً اسبق بلوغاً مقدم است. خلاصه به نظر من، نظریه شیخ انصاری بر نظریه صاحب جواهر مقدم است و مرحوم سید هم تحت تاثیر صاحب جواهر قرار گرفته اند. در هر صورت ما در روایات اکبر سنّاً نداریم، بلکه اولی بالمیراث داشتیم و اولی بالمیراث هم بستگی دارد که آیا اکبر را مقدم کنیم یا اقدم بلوغاً را؟ روایت ابی بصیر که می فرماید: «أفضل أهل بيته» موید حرف ما می باشد. المسأله السادسة: لا- يعتبر في الولی كونه وارثاً، فيجب على الممنوع من الإرث بالقتل أو الرق أو الكفر. اگر پدری بمیرد و حال آنکه فرزند بزرگش قاتل پدر است یا فرزند بزرگش رق و یا کافر است، آیا قضای پدر بر گردن این فرزند است یا نه؟ آقایان می گویند مسئله مبنی بر این است که آیا اولویت فعلی شرط است یا اولویت بالقوه، اولی بالمیراث اولی بالقضاء، اولویت فعلی را می گویند یا اولویت بالقوه را؟ اگر بگویید اولویت بالفعل، اینها اولویت بالفعل ندارند، چون یا قاتل است، یا رق است و یا کافر؟ اما اگر بگوییم اولویت بالقوه، طبع اولیه، بچه بزرگ منهای این عوارض (من أنه قاتل، أو رق أو كافر) حتماً باید بگوییم اینها هم قضا کنند. دیدگاه استاد سبحانی ولی من قول اول را انتخاب می کنیم، منهای این اصطلاح که بگوییم اولویت بالفعل، اولویت بالقوه، اینها این اولویت را دارند، منهای این اصطلاحات، بلکه بنا شد که: «أولی بالمیراث» باشد، یعنی یک چیزی

گیرش بیاید، در مقابل اینکه یک چیزی گیرش می آید، می گویند پس نماز قضای پدر را هم بخوان، شما که این آدم را از اصل ارث محروم کردید تا چه رسد به حبه، در عین حال بگوییم قضای پدر را بخوان، این عرفیت ندارد. من ادعای انصراف می کنم و می گوید ادله قضای ولد از این موارد منصرف است تا چه رسد به اینکه رق است، بالفرض هم بخواند، اجازه مولا می خواهد تا چه رسد که کافر باشد که اصلاً نماز خودش قبول نیست. المسأله السابعه: إذا كان الأكبر خنثی مشکلاً فالولی غیره من الذکور، و إن كان أصغر، و لو انحصر فی الخنثی لم یجب علیه. فروع مسأله هفتم این مسئله دو فرع دارد، ولی ما فرع دوم را جلو می اندازیم. بررسی فرع دوم فرع دوم این است که مردی فوت کرده و از دنیا رفته، یک بچه هم بیشتر ندارد که آن هم خنثای مشکل است، یعنی نمی دانیم که مرد است یا زن، ذکر است یا انثی؟ اگر واقعاً واحد باشد، مسلماً در اینجا شک در مصداق و شک در موضوع است و شک در تکلیف است، به این معنی نمی دانیم که این ذکر است تا واجب باشد یا انثی است تا واجب نباشد، شک در تکلیف است و مبدأش هم شبهه موضوعیه است، چنانچه در اصول خواندی شبهه بدویه، چهار تا منشأ دارد: الف: فقد النّص. ب: تعارض النّصین. ج: إجمال النّص. د: شبهه موضوعیه. فرع دوم شبهه موضوعیه است که آیا بر این واجب است یا نه. چرا؟ شک در تکلیف است و ناشی از شبهه موضوعیه، دومی روشن است. «إنما الکلام» در اولی است، مثلاً این شخص دو تا بچه دارد، اکبرش خنثی است، اما اصغرش ذکر است نه خنثی، آیا بر خنثی واجب است یا واجب نیست، یا بر عهده ولد اصغر است یا نه؟ آقایان در اینجا می گویند طبق قاعده بر هیچکدام واجب نیست، اما الخنثی شک در موضوع است، که اصلاً ذکر است یا ذکر نیست، أما الولد الثانی، آنهم شک در کبر است که آیا این اکبر است یا اکبر نیست؟ اگر واقعاً خنثی ذکر باشد، بر این آدم (ولد اصغر) واجب نیست. پس هر دو شبهه موضوعیه است. چرا؟ اما الخنثی شک در ذکوریتش است، اما الثانی هر چند ذکر است، اما شک در توجه تکلیف است. اگر خنثی ذکر باشد، بر این دیگری (ولد اصغر) تکلیف نیست، اما اگر انثی باشد، بر این تکلیف است. بنابراین، نسبت به هر دو برائت جاری می کنند. مثال مثلاً زیر جامه ای بین دو نفر مشترک است و در آن منی دیده شد، هم این آدم اصاله الطهاره جاری می کند و هم آن دیگری اصاله الطهاره جاری می نماید و حال آنکه علم اجمالی داریم که یکی از این اصاله الطهاره ها دروغ است، بالأخره این زیر جامه مشترک است یا این یکی احتلام پیدا کرده یا آن دیگری، ولی مع الوصف می گویند این علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ زیرا هر کدام تکلیف مستقل دارند، من مستقل هستم، علم اجمالی که یا من جنب هستم یا شما، این منجز نیست، و هکذا علم اجمالی او که یا من جنبم هستم یا خودش، باز هم منجز نیست، هر دو برائت جاری می کنند، اینجا هم از این قبیل است، خنثی می گوید من شک دارم که ذکر هستم یا انثی؟ مذکر هم شک می کند که من ولد اکبر هستم یا اکبر نیستم؟ نسبت به هر دو برائت جاری می کنیم، پدر در اینجا مرده بدون اینکه کسی نمازش را قضا کند. احتمال ولی در اینجا یک احتمالی وجود دارد و آن این است که اگر شما بگویید این خنثی «بلغ قبل موت الوالد»، یک موقع «بلغ بعد موت الوالد»، بگوییم در اولی قضا واجب نیست، ولی در دومی قضا بر خنثی واجب است، یعنی فرق بگذاریم بین بلوغ الخنثی قبل موت الوالد، در اینجا بگوییم قضا واجب نیست، و بین بلوغ الانثی بعد موت الوالد و بگوییم در اینجا قضا لازم است. وجه احتمال وجهش این است که در اولی در حالی که پدر زنده بود، خنثی بالغ شد، علم اجمالی منجز شد که این خنثی باید جمع کند بین تکالیف رجال و تکالیف نساء، بیش از این اطراف علم اجمالی نیست، اطراف علم اجمالی همین است که باید جمع کند بین تکالیف رجال و تکالیف نساء، بعداً که پدر می میرد، شک در تکلیف است که آیا قضای پدر متوجه این شد یا نه؟ چون علم اجمالی اول منجز شد، فلذا احتمال تکلیف به درد نمی خورد. آقایان می گویند اگر علم اجمالی منجز شد، علم اجمالی بعدی موثر نیست. مثال فرض کنید دو تا انا داریم، یکی از آنها نجس بود، منتها نمی دانیم که کدام یکی نجس است، بینه قائم شد که انا سمت راست نجس است، علم

اجمالی منحل شد، بعد علم اجمالی پیدا می کنیم که یک قطره خونی یا در این اناء سمت چپ افتاد یا در اناء سمت راست. این علم اجمالی منجز نیست، چرا؟ چون «یشترط فی تنجیز علم الاجمالی أن یکون منجزاً علی کلّ تقدیر» و حال آنکه در اینجا علی کلّ تقدیر منجز نیست، اگر در اناء سمت راست بیفتد اثر ندارد، اما اگر در آن بیفتد اثر دارد، علم اجمالی باید علی کل تقدیر منجز باشد نه اینکه در یک صورت منجز باشد و در صورت دیگر منجز نباشد، «بینه» گفت این نجس است، بعداً علم اجمالی پیدا کردی، این منجز نیست. چرا؟ چون علی فرض منجز است، اگر در آن بیفتد، اما اگر در این بیفتد منجز نیست، اگر واقعاً این خنثی قبل از فوت «پدر» بالغ باشد، دایره علم اجمالی محدود است، آن کدام است؟ جمع کند بین تکالیف رجال و نساء. اما قضای نماز پدر، این دیگر بر گردنش نمی آید، اما اگر بلوغش بعد فوت پدر باشد، قضای پدر هم توی این دایره می افتد، چون علم اجمالی دارد یا باید جمع کند بین تکالیف زن و مرد و قضای پدر. باید روی این تفصیل مطالعه بشود.

ص: ۱۲۸

هرگاه ولد اکبر خنثای مشکله باشد، قضای نماز پدر بر چه کسی واجب است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه ولد اکبر خنثای مشکله باشد، قضای نماز پدر بر چه کسی واجب است؟ شخصی دوتا بچه دارد که بزرگش خنثی است و کوچکش ولد ذکر، قضا بر گردن کدام یکی از این دوتا است؟ دیدگاه مشهور فقها آقایان می گویند قضا گردن گیر هیچکدام شان نیست. اما خنثی بر گردنش قضا نیست، چون شک در موضوع است، زیرا نمی دانیم که: آنه ذکر اولاً؟ اما دومی، نسبت به دومی هم شک در موضوع است، چون نمی دانیم که: آنه اکبر او لیس باکبر؟ پس هیچکدام شان تکلیف ندارند و هر دو از قبیل شک در موضوع است. آقایان گفته اند علم اجمالی که میان دو نفر است، غیر از علم اجمالی است که مال دو شیء است. اگر علم اجمالی مال دو شیء است، آن علم اجمالی منجز است، یا این اناء نجس است یا آن اناء، چرا؟ چون خطاب تفصیلی دارد، به من می گوید: اجتنب إِمّا عن هذا و إِمّا عن ذاك، اگر مخاطب یک نفر است و اجمال در متعلق است، این منجز است، چرا؟ لأنّ الخطاب تفصیلی. اما اگر اجمال در متعلق نیست، بلکه اجمال در مکلف است، نمی دانیم بر خنثی واجب است یا بر این بچه دیگر؟ در اینجا علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ لعدم وجود خطاب تفصیلی، خطاب مردد به درد نمی خورد، اینکه بگوییم یا تو یا من، چنین خطابی به درد نمی خورد و هیچکدام هم حجت نیست، باید خطاب تفصیلی باشد، انائین خطابش تفصیلی است، مثلاً می گوید: جناب زید! أنت اجتنب عن هذا و عن ذاك، اما در اینجا تنها زید نیست، بلکه زید و عمرو است، نمی دانم به زید می گوید: «یجب» یا به عمرو می گوید: یجب؟ چون خطاب تفصیلی نیست فلذا منجز نیست. مرحوم شیخ انصاری در اول رسائل این مسئله را به خوبی ثابت کرده که باید خطاب تفصیلی باشد نسبت به مخاطب، اما اگر مخاطب ها دوتا هستند، خطاب تفصیلی نیست ولذا زیر جامه ای است که واجدی المنی می گوید بر هیچکدام شان غسل واجب نیست، بلکه هر دو استصحاب طهارت می کنند و تعارض هم نیست، زیرا تعارض در جایی است که نسبت به یک نفر باشد، اینجا نسبت به دو نفر است (این بیان مشهور است) دیدگاه صاحب جواهر صاحب جواهر در اینجا می گوید بر همان ولد دوم (که ذکر باشد) واجب است. چرا؟ می گوید موضوع ولد است، این بچه هم ولد است. إن قلت: موضوع ولد اکبر است. قلت: اکبر در جایی است که دوتا باشند، اینجا دوتا بودن محرز نیست، قبول دارم که ولد اکبر، منتها ولد اکبر در جایی

است که تعدد داشته باشد و حال آنکه در اینجا تعدد محرز نیست، چون احتمال می دهیم که خنثی دختر باشد. متن کلام صاحب جواهر ثم احتمال ثبوته لغيره لصدق الولديه التي هي المراده من الولايه و اعتبار الأكبريه إنما هو مع التعدد، و لم يعلم و لعله الأقوى. (۱) نظریه صاحب عروه مرحوم سید نیز همین را انتخاب کرده و می گوید بر همان دومی واجب است. متن عروه إذا كان الأ-كبر خنثی مشکلاً فالولی غیره من الذکور، و إن كان أصغر. من يك نكته ای را عرض می کنم ممکن است دلیل ایشان را سست کند، آن این است که حق با شماست، موضوع ولدیت است، اکبریت هم در جایی است که تعدد باشد و اینجا تعدد محرز نیست، اما صرف ولد هم موضوع نیست، بلکه قید هم دارد، «لم یحرز معه ولد أكبر»، این قید را دارد، ولدی که: «لیس معه ولد أكبر» این را باید احراز کنیم، و حال آنکه ولد «اصغر» این را احراز نکرده، یعنی احراز نکرده که: «لیس معه ولد أكبر». ولی اکبریت شرط نیست، اکبریت در جایی است که تعدد باشد، اما قید سلبی دارد و آن اینکه: «یجب علی الولد بشرط لا- یكون معه ولد أكبر»، این را چطور احراز کنیم؟ إن قلت: استصحاب عدم ازلی می کنیم و می گوئیم این بچه دوم قبل از آنکه متولد بشود، لم یکن معه ولد أكبر، حالا- که متولد شده، نمی دانیم که این «عدم» منقلب به وجود شد یا نه؟ قلت: این استصحاب شما مثبت است، بچه نبود، ولد اکبر هم نبود، حالا که بچه متولد شده، نمی دانیم که ولد اکبر هست یا نیست؟ بین متیقن و بین مشکوک، تفاوت فاصله است، اولی سالبه به انتفاء موضوع است، دومی موضوع است، منتها سالبه به انتفاء محمول، ولذا تمام اعدام ازلی که مرحوم آیه الله خوئی به آنها تکیه می کند، همه ی شان در پیش ما مثبت است. چرا؟ «لأن المتیقن» سالبه به انتفاء موضوع است، و المشکوک سالبه به انتفاء محمول. بنابراین حرف صاحب جواهر که می گوید ولدیت موضوع است و اکبریت شرط نیست، اکبریت در جایی شرط است که دوئیت احراز بشود و حال آنکه دوئیت محرز نیست، می گوئیم حق با شماست، ولی ولد هم تنها موضوع نیست، بلکه یکدانه قید دارد، قیدش این است که: لیس معه ولد أكبر، این «لیس» هنوز احراز نشده. اگر تمسک به اصل عدم ازلی کنیم، اصل عدم ازلی مثبت است، حالت «سابقه» سالبه به انتفاء موضوع است، دومی سالبه به انتفاء محمول. دیدگاه استاد سبحانی بنابراین، همان اولی اقوی است، یعنی اینکه بگوئیم بر هیچکدام واجب نیست، چون هر دو شک در موضوع است، خنثی می گوید نمی دانم که مذکر هستم یا نه؟ این دیگری هم می گوید نمی دانم که اکبر هستم یا نه؟ شک در موضوع است فلذا بر هیچکدام شان واجب نیست. پس حرف صاحب جواهر این بود که می گوید ولدیت موضوع است و اکبریت شرط نیست، در جایی شرط است که دوتا باشند و اینجا دوئیت محرز نیست. ما در جواب گفتیم درست است که اکبریت در جایی شرط است که دوتا باشد، اینجا دوئیت مشکوک است، اما ولد هم قید دارد، قیدش این است که: «لیس معه ولد أكبر» و این محرز نیست. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی قائل به تفصیل است و تفصیلش احتیاج به یک مقدمه دارد. مقدمه اگر چیزی قبلاً منجز بشود، علم اجمالی دوم دیگر اثر نمی گذارد، یعنی قانون کلی است که اگر علم اجمالی قبلی منجز شد، علم اجمالی دوم موثر نیست. مثال دوتا انا بود أحدهما نجس و الآخر طاهر، بعداً بیینه قائم شد که انا نجس ما فی الیمین است، علم اجمالی در اینجا منجز شد، دو مرتبه من علم اجمالی پیدا کنم قطره خونی در اینجا افتاده یا آنجا؟ این علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ «یشترط فی تنجیز علم الاجمالی أن یكون محدثاً تکلیفاً علی کل تقدیر»، علم اجمالی باید منجز باشد علی کل تقدیر، اینجا اگر در اولی افتاده باشد منجز نیست و اثر ندارد، دومی شبهه بدویه است. حال که این مقدمه روشن شد، حضرت آیه الله خوئی می فرماید خنثی کی بالغ شد؟ اگر بلوغ پیدا کند «و الأب حی»، در اینجا قضا بر گردش واجب نیست. چرا؟ چون هنگامی که بالغ شد و پدر هم زنده بود، دایره علم اجمالی بسته شد، آن کدام است؟ «یجب أن یجمع بین تکالیف النساء و تکالیف الرجال»، از زنان فقط به محارم نگاه کند و از رجال هم به محارم. اما اگر بلوغ این خنثی بعد از فوت پدر صورت بگیرد، یعنی پدر که فوت کرد، دایره علم اجمالی وسیع تر شد، آن کدام است؟ «یجب أن

یجمع بین تکالیف الرجال و النساء» و علم اجمالی دارد که باید یکی از آنها نمازهای پدر را قضا کند. در اولی دایره علم اجمالی بسته می شود، فلذا فوت پدر اثر گذار نیست. چرا؟ چون قانون کلی است که: «یشترط فی تنجیز علم الاجمالی أن یکون محدثاً للتکلیف علی کلّ تقدیر»، این خنثی اگر در حال حیات پدر بالغ بشود، دایره علم اجمالی بسته شد، دیگر اثر ندارد، اما اگر بلوغش بعد از فوت پدر است، دایره علم اجمالی از اول گسترده است، هم تکالیف رجال و هم تکالیف نساء و هم تکالیف ولد اکبر (چون احتمال می دهد که ولد اکبر باشد) این جزء دایره علم اجمالی است. به بیان دیگر قضا کردن صلات پدر تقویت می شود، در اولی قضا کردن صلات پدر» طرف علم نیست، چون پدر هنوز زنده است و این بالغ می شود، فلذا دایره علم اجمالی خیلی کوتاه است، «أن یجمع بین تکالیف الرجال و النساء» علم اجمالی بسته می شود، بعداً علم اجمالی دوم اثر گذار نیست، بر خلاف اینکه بلوغ این خنثی بعد از فوت پدر باشد، در آنجا از اول دایره بسته است حتی احتمال اینکه این پسر باشد، قضای نماز پدر بر گردن این است، باید قضا کند. این حاصل فرمایش ایشان است. یلاحظ علیه آیا اگر واقعاً بر گردن جناب خنثی یک چنین تکلیفی را بگذاریم حرج اندر حرج نیست، حتی اولی هم حرج است که: «أن یجمع بین تکالیف النساء و الرجال»، تا چه رسد به اینکه دایره علم اجمالی دوم را گسترده تر بگیریم حتی علم دارد که یا نماز پدر بر این واجب است یا بر دیگری، این هم تحت علم باشد و در اینجا احتیاط کند، این مسلماً حرج اندر حرج است ولذا فتوای آقایان در خنثی اصلاً با اسلام سازگار نیست، قرآن می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لَّ» (۲) باید در آنجا مخیر باشد، یعنی یکی را انتخاب کند و الا اگر بخواهد یکی زندانی بشود بین هفت یا هشت نفر، خیلی کار مشکلی است تا چه رسد به اینکه یک پیرایه ای هم به او ببندیم و بگوییم نمازهای پدر و مادر را هم بخواند. پس اینکه ایشان می گوید در صورت اول لازم نیست، در صورت دوم که بلوغ بعد از فوت پدر است و دایره علم اجمالی هنوز بسته نشده، این در صورتی صحیح است که موجب حرج نباشد. المسأله الثامنه: لو اشتبه الأكبر بين الإثنين أو الأزيد لم يجب علی واحد منهم، و إن كان الأحوط التوزیع أو القرعه. فرض کنید کسی است که در هر شهر برای خودش یک زنی گرفته و از همه این زنها بچه هم دارد، معلوم نیست که کدام شان بزرگتر است، خلاصه اگر شخصی در بلاد متعدد زن بگیرد و از همه آنها هم بچه بیاورد، اما بچه ها از همدیگر خبر نباشند، نمی دانیم که کدام اکبر است و کدام اصغر؟ اینجا چه باید بگوییم؟ دیدگاه استاد سبحانی بر هیچکدام واجب نیست. چرا؟ لآنکه یشرط وجود خطاب التفصیلی و من در اینجا خطاب تفصیلی ندارم، عیناً مثل واجدی المنی است، خطاب تفصیلی ندارم، در اینجا خطاب تفصیلی نیست، چون روی هر کدام از این بچه ها که انگشت بگذاریم، خواهد گفت که من نمی دانم، خطاب تفصیلی نیست، علم اجمالی که دایر است بین چند نفر باشد منجز نیست، مرحوم شیخ در رسائل در اواخر قطع مفصلاً می گوید فرق است بین تردد در متعلق و خطاب تفصیلی، اما اگر تردد در متعلق نیست، بلکه تردد در مخاطب است، اینجا خطاب تفصیلی نیست، هر کدام نسبت به خودش شبهه بدویه دارد، یعنی می گوید من نمی دانم که بر من واجب است یا واجب نیست. همه شان براثت جاری می کنند. نظریه صاحب عروه اما مرحوم سید احتیاط می کند و آن این است که اقللاً این بچه ها نمازهای پدر را بین خودشان تقسیم و هر کدام شان قسمتی را بر عهده بگیرند. این احوط است، منتها دلیل بر احتیاط نداریم. بهتر از این، قرعه است، یعنی بین خودشان قرعه بکشند. البته قرعه مشکلاتی دارد، چون قرعه در جایی است که تخاصم باشد و در اینجا تخاصم نیست. دیدگاه استاد سبحانی ظاهراً توزیع و تقسیم در اینجا بهتر و روشن تر است. المسأله التاسعه: لو تساوی الولدان فی السن، قسّط القضاء علیهما، الخ. اگر فرزندان دو قلو هستند یا این شخص دو تا زن دارد و هر دو در وقت واحد بچه آوردند، یا زن واحد است، فاصله بچه ها چند ثانیه است، به گونه ای که اینها را اکبر و اصغر نمی گویند. خلاصه اگر تساوی در سن باشد، چه کنیم؟ در اینجا یک مسئله در بین قداما مطرح بوده است، آنان دو نظر دارند،

نظریه اول تقسیط است، مرحوم شیخ طوسی می گوید باید بین دو پسر تقسیط بشود، دو پسر که مساوی درس هستند. ولی محقق می گوید: فیه تردد. قول دوم مال ابن براج است، ایشان می گوید واجب کفائی است، یعنی هم بر این واجب است و هم بر آن دیگری، هر کدام که انجام دادند، از گردن دیگری ساقط می شود، اگر هیچکدام انجام ندادند، هر دو جهنم می روند. پس قول اول، قول تقسیط است، قول دوم هم می گوید واجب کفائی است، اما اینکه آیا قول سومی هم در اینجا وجود دارد یا نه؟ در جلسه آینده می خوانیم.

ص: ۱۲۹

در صورت مساوی بودن دو پسر از نظر سنی، قضای نماز پدر چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: در صورت مساوی بودن دو پسر از نظر سنی، قضای نماز پدر چه حکمی دارد؟ بحث ما در مسئله نهم است و آن این است: هر گاه کسی فوت کند که دو پسر هم سن دارد، یعنی یا این دو پسر از دو زن هستند که هر دو همزمان وضع حمل کرده اند و بچه به دنیا آورده اند یا این دو پسر از یک زن هستند، منتها دو «قلو» و همزمان به دنیا آمده اند. خلاصه بحث در جایی است که سن هر دو پسر یکی است بدون اینکه تقدم و تأخر داشته باشند. فرض کنید که پدر اینها فوت کرده، قضای نماز او بر عهده کدام یکی از این دو پسر است؟ اقوال مسأله خوشبختانه این مسئله از قدیم الایام مطرح بوده، یعنی از زمان شیخ طوسی گرفته تا زمان شیخ انصاری و صاحب عروه مطرح بوده است. در اینجا چهار قول وجود دارد ۱- قول شیخ طوسی قول اول مال شیخ طوسی است که مرحوم شیخ انصاری نیز آن را انتخاب نموده است و آن قول به تقسیط است، فرض کنید «پدر» دو سال نماز قضا بر گردنش است، باید این دو پسر تقسیط کنند، یعنی یکسالش را یکی بخواند و یکسال دیگرش را هم پسر دیگر. ۲- قول قاضی ابن براج «قول دوم» مال ابن براج است، ایشان کتابی دارد بنام «المهذب البارع» که در آنجا مسئله وجوب کفائی را مطرح نموده و گفته بر هر دو برادر واجب کفائی است، به این معنا که اگر یکی خواند، از گردن دیگری ساقط می شود، اگر هیچکدام نخوانند، هر دو عند الله مسئول هستند. مرحوم آیه الله خوئی نیز همین قول ابن براج را انتخاب کرده است، یعنی قول به وجوب کفائی را. ۳- قول ابن ادریس «قول سوم» مال ابن ادریس است، ایشان می گوید وجوب در اینجا ساقط است، یعنی بر هیچکدام از این دو پسر واجب نیست. چرا؟ چون اکبریتی در کار نیست، وجوب مال اکبر است و در اینجا اکبر در کار نیست. ۴- قول صاحب عروه مرحوم سید قائل به تقسیط شده است، منتها جایی که کسر بردار نباشد، یعنی یکسال مال یکی و یکسال هم مال دیگری، اما اگر کسر بردار باشد، مثلاً یک روز روزه یا یک روز نماز بر گردن پدر است، این قابل تقسیط نیست، در اینجا می گوید واجب کفائی است، ایشان در حقیقت بین تقسیط و وجوب کفائی جمع کرده است. آنگاه مرحوم سید می فرماید اگر هر دو نفر یک روز، روزه را از طرف یک نفر بگیرد، روزه هر دو نفر درست است. چرا؟ چون واجب کفائی بوده، که هم این پسر (زید مثلاً) انجام داده و هم پسر دیگر (عمرو) انجام داده است. یا اگر یک روز روزه قضا بر گردن پدر است، و هر دو پسر به نیابت از پدر روزه گرفتند، می تواند پیش از ظهر افطار کند، ولی بعد از ظهر حق افطار را ندارند. سپس می فرماید اگر یکی از آنها بعد از ظهر افطار کند، کفاره دارد چون افطار قضای روزه ماه رمضان در بعد از ظهر کفاره دارد، در حالی که همه این مسائل مال جایی است که انسان از طرف خودش قضا کند نه از طرف دیگری. متن عروه المسأله التاسعه:

لو تساوی الولدان فی السن، قسط القضاء علیهما، و یکلف بالکسر ای ما لا یكون قابلاً للقسمه و التقسیط، کصلاه واحده و صوم یوم واحد- کلاً منهما علی الکفایه، فلهما أن یقعاه دفعه واحده و یحکم بصره کلاً منهما، و إن کان متحداً فی ذمه المیت، و لو کان صوماً من قضاء شهر رمضان لا یجوز لهما الإفطار بعد الزوال و الأحوط الکفاره علی کلاً منهما مع الإفطار بعده بناء علی وجوبها فی القضاء عن الغیر أيضاً کما فی قضاء نفسه. بحث ما فعلاً در اطراف این چهار قول است نه در فروعی که ایشان آورده اند. بررسی قول اول قول به تقسیط فتوای شیخ طوسی است که مرحوم شیخ انصاری نیز همین قول را انتخاب نموده است. دلیل شیخ دلیلی که من آورده ام غیر از دلیلی است که مرحوم خوئی در مستند العروه آورده است، آنچه را که من آورده ام مطابق با رسائل الفقهی شیخ انصاری است، آن دلیلی که ایشان (خوئی) آورده در رسائل الفقهی شیخ انصاری نیست هر چند ایشان (خوئی) نسبت به رسائل الفقهی شیخ می دهد، دلیل ایشان این است: و لو استوا فی السن و البلوغ ففی سقوط القضاء عنهم کما عن الحلی، لعدم وجود الأ-کبر أو ثبوته علیهم علی طریق الکفایه و تخییرهم (قاضی ابن براج) و إن اختلفوا فالقرعه کما عن القاضی أو علی طریق التوزیع کما عن المشهور وفاقاً للشیخ؟ أقوال، أقواها الأخير، لأنّ الحكم المعلق بجنس أولى الناس الصادق علی الواحد و الإثنين، لما عرفت من أنّ المراد بأولی الناس الأولی بالنوع و هو جنس الأولاد فکأنه قال: یقضی عنه ولده. حاصل دلیل شیخ این است: «أولی الناس» که می گویند، مراد از «أولی الناس» جنس است، که هم قابل انطباق بر واحد است و هم قابل انطباق بر اثنین (ینطبق علی الواحد و الإثنين). «أولی الناس» که گفته اند، همه مردم دنیا را در نظر گرفته اند و سپس می گویند: ای مردم دنیا! اولی الناس بالمیراث، قضا می کند، ما می گوئیم اولی الناس این دو پسر هستند، چون ولد اکبر نگفته، اولی الناس در این مسئله دو تا برادر هستند نسبت به پدر. می گوید اولی الناس جنس است فلذا همه مردم دنیا را شامل است، قهراً منطبق می شود به این دو پسر. یلاحظ علیہ به نظر من صیغه افعال التفضیل، به یک نفر منطبق می شود نه به دو نفر. مثلاً اگر گفتیم بزرگترین عالم شیعی، این نمی تواند دو نفر باشد، بلکه فقط یک نفر است یا می گوئیم بزرگترین طیب و جراح ایران، این هم نمی تواند چند نفر باشد، فقط یک نفر را می گیرد. ولی من می گویم اگر چنانچه «أولی الناس» را به معنای اکبر گرفته اند، این در جایی است که اکبر و اصغر در میان شان متصور باشد، اما اگر اصلاً اکبر و اصغری در میان شان نیست، چطور؟ مثلاً یا یک نفر است یا دو نفر، منتها این دو نفر مساوی هستند، در اینجا اکبر و اصغر معنا ندارد، چون سالبه به انتفاء موضوع است. پس اکبر و اصغر در موردی است که اکبر و اصغری متصور باشد، اما در جایی که یک نفر است یا دو نفر هستند و هر دو مساوی می باشند، ادله از اینجا منصرف است. بررسی قول دوم و أما القول الثانی: ثبوت القضاء علیها علی طریق الکفایه و استدلال علیہ السید الخوئی بقوله: بأنّ المستفاد من قوله (علیه السلام) فی صحیحہ حفص المتقدمه: «یقضی عنه أولى الناس بمیراثه» أنّ وجوب القضاء ثابت فی حق طبیعی الولی- طبیعی گاهی یک نفر است و گاهی دو نفر،- الصادق تاره علی الواحد، کالولد الأكبر، وهو الغالب، و علی المتعدد فی الأخری کما فی المقام، و نتیجه ذلك الالتزام بالوجوب العینی فی فرض وحده الولی و الوجوب الکفائی عند تعدده، إذ لا تحتل العینیة فی هذا الفرض و إن الفائتة الواحد لا توجب إلا قضاء واحداً لا قضائین. (۱) ما به دلیل ایشان، دو تا اشکال داریم: اولاً، این بیان ایشان تناقض دارد با آنچه که روز اول فرمود، یعنی آنجا که می خواست اکبر را ثابت کند، چون در آنجا فرمود «أولی» یک نفر است، قهراً ینطبق علی الأكبر، پس این دلیل ایشان، با آن گفتار قبلی متناقض است. ثانیاً، از نظر ما صیغه افعال التفضیل که کلمه ی «أولی» باشد، فقط بر یک نفر تطبیق می کند، مثلاً، هر گاه می گوئیم اعلم مراجع یا اعلم حوزه، این فقط بر یک نفر تطبیق می کند، مگر اینکه همان جوابی که از شیخ دادیم، اینجا هم بدهیم و بگوئیم اکبریت در جایی است که تعدد باشد، اکبر و اصغری در کار باشد، اما در جایی که «لا- اکبر و لا- اصغر»، چرا اکبر و اصغری نیست؟ چون یا یک نفر است یا دو نفرند، منتها هر دو مساوی و هم سن

هستند، فلذا در اینجا اکبریت و اصغریت معنا ندارد و مطرح نیست. بررسی قول سوم قول سوم که مال حلی بود، ایشان فرمود اصلاً قضا واجب نیست. چرا؟ چون اکبر در کار نیست. یلاحظ علیه این فرمایش از ایشان بعید است، چون این آدم بدهکار خداست، بچه ها هم «أولی الناس» هستند و حبه دارند، با این وجود، چطور می توانیم بگوییم که این بچه ها میراث پدر را بخورند بدون اینکه یک قرانی برای او خرج کنند یا بدون اینکه قضای نماز او را بخوانند. أمّا القول الثالث: أَعْنَى الْقَوْلِ بِالسَّقُوطِ فَمَرْفُوضٍ لَا - طلاق الدلیل وقد عرفت أن أولى الناس بميراثه يشمل ما لو كان الوارث واحداً أو متساويين في السن بمعنى انه لا أولى منهما. بررسی قول مصنف مرحوم صاحب عروه در حقیقت هردو قول را قبول کرده، یعنی هم تقسیط را قبول کرده، البته در جایی که کسر نداشته باشد و هم قول واجب کفائی را قبول کرده و آن در جایی است که کسر باشد. دلیل صاحب عروه ظاهراً دلیل ایشان این است که ما می دانیم یک وجوب و تکلیفی در اینجا هست، قاعده عدل و انصاف همین را ایجاب می کند که اگر واقعاً قابل تقسیط است، تقسیط کند و اگر قابل تقسیط نیست، باید به وجوب کفائی قائل بشویم. به این می گویند قاعده عدل و انصاف. علم داریم که یک وجوب و تکلیفی در اینجا هست، یقین داریم که شرع مقدس این بچه ها را رها نکرده است، اما کیفیت را نمی دانیم، آیا مطلقاً قائل به تقسیط بشویم یا مطلقاً بگوییم واجب کفائی؟ نمی دانیم، قاعده عدل و انصاف ایجاب می کند که نماز را بخوانند، چون از میراث پدر استفاده می کنند. نظریه مرحوم سید - که جمع بین القولین کرده - بد نیست. «إنما الكلام» در توالی است، توالی این است که اگر هردو نفر شان یک روز، روزه بگیرند، و یک روز هم روزه بیشتر نیست، مثلاً جناب زید مرده و بیش از یک روز هم روزه بر گردنش نیست، هردو پسر یک روز روزه پدر را گرفتند، ایشان می فرماید هردو روزه درست است. یلاحظ علیه به ایشان عرض می کنیم، چطور هردو روزه درست است و حال آنکه روزه از تعبدیات است نه از توصلیات؟! ما نباید توصلیات را با تعبدیات قاطی کنیم، توصلی وضعش معلوم است، مثلاً، پدر انسان از کسی بدهکار است، هردو پسر همزمان رفتند و بدهی پدر را به طلبکار دادند، در اینجا طلبکار (بقال مثلاً)، مالک می شود. چرا؟ چون هردو نفر عالمماً و از روی آگاهی قرض پدر را به صورت متساوی دادند، توصلیات یک مسئله ی جداگانه ای است، اما در تعبدیات که بیش از یک روز هم نیست، چطور هردو نفر شان قصد وجوب می کنند و حال آنکه وجوب هر یک مشروط به عدم آن دیگری است، هردو برای سحری خوردن بلند شوند و نیت کنند که از طرف پدر روزه می گیریم و حال آنکه می دانند پدر شان بیش از یک روز روزه بدهکار نیست، در اینجا قصد قربت متمشی نمی شود، زیرا یکی امر دارد و دیگری امر ندارد. خلاصه در اینجا قول به صحت مشکل است، چون یک امر است نه دو امر، اگر بگوییم هردو درست است، این خلاف واقع است. و اگر بگوییم یکی «لا بعینه» درست است، مصداق خارجی ندارد. و اگر بگوییم یکی «بعینه» درست است، این ترجیح بلا مرجح است و لذا قول به صحت در اینجا مشکل است. مرحوم سید می فرماید اگر هردو روزه گرفتند، حق ندارند که بعد از ظهر افطار کنند البته به شرط اینکه قضای ماه رمضان باشد - چون قضای روزه ماه رمضان افطارش قبل از ظهر اشکالی ندارد، اما افطارش بعد از ظهر حرام است. یلاحظ علیه این فرمایش سید، دلیل ندارد، چون روایاتی که در این موضوع وارد شده، راجع به قضای رمضان عن النفس است «لا عن الغیر». یعنی قضای روزه ماه رمضان عن الغیر، اصلاً داخل در روایات نیست. مشکل تر این، فتوای ایشان است که می فرماید اگر بعد از ظهر افطار کرد، باید کفاره بدهد. یلاحظ علیه اصل حرمت افطار در بعد از ظهر جای بحث است تا چه رسد به فرعی که بگوییم کفاره بدهد. مختار استاد سبحانی پس نتیجه این شد که ما فتوای مرحوم سید را پذیرفتیم، یعنی علی التوزیع فی ما لا کسر، و علی الواجب الکفائی فی ما کسر، دلیلش هم قاعده عدل و انصاف است که در اینجا چنین می کنند.

آیا با وصیت میت به استیجار، وجوب قضا از ذمه ولی ساقط میشود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا با وصیت میت به استیجار، وجوب قضا از ذمه ولی ساقط می شود؟ فروع مسأله ۱- اگر «میت» وصیت کند که از ثلث مال من کسی را اجیر کنید تا چند سالی را برایم نماز قضا بخواند، آیا این وصیت نافذ است یا نافذ نیست؟ و بر فرض اینکه نافذ باشد، آیا از ذمه ولی ساقط می شود یا نه؟ شهید اولین کسی است که این مسئله را طرح نموده است مرحوم شهید اولین کسی است که این مسئله را طرح کرده است، ولی مرحوم شیخ انصاری آن را علمی تر بحث می کند و می فرماید اگر میت وصیت کند که از طرف او یک نفر نماز قضا بخواند، قهراً ادله «وصیت» بر ادله ای که می گفت: «یجب علی الولی القضاء عن المیت» حاکم است، دلیل نفوذ وصیت حاکم بر دلیل «یجب علی الولی القضاء المیت» است، این صحیح است. اما این «یجب» تا موقعی است که خودش وصیت نکند و الا اگر خود میت در حال حیات خود وصیت کند که دو نفر را از طرف من اجیر بگیرید تا دو سال برای من نماز بخواند، این دلیل وصیت حاکم است بر آن روایتی که می گوید: «أولی الناس بمیراثه أولی بقضاء صلاته». مرحوم شیخ انصاری عبارتش یک کمی مجمل است، فلذا من آن را شرح کرده ام، مرحوم سید می فرماید اگر این «میت» وصیت کرد از سه حالت خالی نیست: الف: اگر او (میت) وصیت کرد، بر هردو واجب عینی است، هم بر آن کسی که مورد وصیت است (یعنی وصی) و هم بر ولی، بر هردو تای اینها واجب عینی است. ب: حالت دوم اینکه بگوییم بر هردو واجب است، منتها نه واجب عینی، بلکه واجب کفائی. ج: حالت سوم اینکه بگوییم بر اجیر واجب است نه بر ولی. (یجب علی الأَجیر و یسقط عن الولی). خلاصه ایشان می فرماید ادله نفوذ «وصیت» حاکم است بر آن روایتی که می گوید: «أولی الناس بمیراث أولی بقضاء صلاته» و الا اگر حاکم نباشد، سه احتمال بیشتر نیست. الف، بر هردو، واجب عینی باشد. ب، بر هردو، واجب کفائی باشد. ج: بر اجیر واجب باشد نه بر ولی، آنگاه ایشان می گوید: «و هذا هو المختار». اما اینکه اولی باطل است، یعنی اینکه بر هردو واجب عینی باشد، معنا ندارد. چرا؟ زیرا معنا ندارد که یک نماز بر هردو نفر واجب عینی باشد. اگر بگوییم بر هردو واجب کفائی است، این هم درست نیست. چرا؟ چون دلیل می خواهد که بر گردد کفائی بشود. بنابراین، هردو تای اینها برای ما باطل است. خلاصه اینکه بر هردو واجب عینی باشد، صحیح نیست. چرا؟ به همان بیانی که عرض شد. اینکه بر هردو واجب کفائی باشد، باز هم صحیح نیست. چرا؟ چون این تقیید اطلاق است، زیرا هم این مطلق و هم آن دیگری مطلق می باشد، «یجب علی الأَجیر و یجب علی الولی» هردو مطلق است، اما اینکه شما مقید می کنید به کفائی و می گوید: «یجب» اگر وصی نیاورد، «یجب» اگر ولی نیاورد، این تقیید است. پس هردو باطل شد، اما اولی باطل شد، یعنی اینکه یک شیء بر هردو نفر واجب عینی باشد. واجب کفائی چرا باطل است؟ می گوید در واجب کفائی اطلاق دلیل را مقید می کنید، شما می گوید واجب کفائی یعنی چه؟ آیا الوصی یجب إن لم یأت الولی، آیا الولی یجب إن لم یأت الوصی، این تقیید اطلاق است. پس هم اولی باطل شد و هم دومی، دومی چرا باطل شد؟ چون لازمه اش تقیید مطلق است و فقط سومی باقی می ماند و آن اینکه: «یجب علی الوصی و لا یجب علی الولی». این حاصل تقریر کلام شیخ بود که بیان گردید. خلاصه شیخ معتقد است که اگر کسی وصیت کند، «یجب علی الأَجیر و یسقط عن الولی سواء صلی أم لم یصل»، همین که وصیت کرد که فلانی نماز را بخواند، از گردن ولی ساقط است چه وصی (اجیر) بخواند یا نخواند و حاصل دلیلش هم این است که اگر

هر دو واجب عینی باشند، معنا ندارد، و اگر هر دو واجب کفائی باشند، این تقييد اطلاق است. چون آفایان می گویند واجب کفائی دوتا واجب مقید است و معنایش این است که بیاور در صورتی که دیگری نیاورد، به دیگری هم می گوید بیاور، اگر آن دیگری نیاورد، فلذا این تقييد است، از این رو ناچاریم که سومی را قائل بشویم و بگوییم: یجب علی الأجير دون الولی، یسقط عن الولی سواء صلی أم لم یصل متن کلام شیخ انصاری إذا فرض وجوب العمل بوصیته لا یجب الفعل الواحد عیناً علی مکلفین - چرا؟ چون شیء واحد، دو واجب عینی نمی شود -، و إرجاعه إلى الوجوب الکفائی مخالفه لظاهر التکلیفین - یعنی هر دو را مقید می کند، هم اطلاق اولی را و هم اطلاق دومی را، - و الحكم بالوجوب علی الولی منافی لفرض نفوذ الوصیه، فإنّ التحقیق: أنّ دلیل وجوب العمل بالوصیه حاکم علی أدلّه مثل هذا الحكم، أعنی الوجوب علی الولی و إلا فکلّ واقعه قبل تعلّق الوصیه بها، لها حکم غیر ما تقتضیه الوصیه، و لذا لم یستدلّ الشهید و من تبعه علی السقوط بأزید من أن العمل بما رسمه الموصی واجب. (۱) حالا که هر سه باطل شد، یعنی واجب عینی باطل شد، واجب کفائی باطل شد، سومی که بگوییم بر ولی واجب است و بر وصی واجب نیست، این خلاف وصیت است، «فلم یبق إلّا شق واحد»، و آن اینکه بر اجیر واجب است نه بر ولی، همین مقداری که وصیت کرد، از گردن ولی ساقط است خواه وصی (اجیر) بخواند یا نخواند، کارش تمام است. اشکال استاد سبحانی بر شیخ اولین اشکال ما بر ایشان این است که این وصیت همانطور که با وجوب ولی سازگار نیست، که هم بر اجیر واجب باشد و هم بر ولی، هکذا بر اجیر واجب باشد، بر ولی مستحب باشد، این هم سازگار نیست. پس شما اول باید مسئله را حل کنید که استحباب برای ولی باقی است، پس معنایش این است که هم با وجوب سازگار نیست و هم با استحباب سازگار نیست، قهراً مسئله ی سوم را باید ثابت کنید و بگویید یک نفر بیگانه می تواند نماز بیگانه را بخواند و از گردن ولی ساقط بشود، خواندن بیگانه مستحب است نه واجب، اگر نفوذ وصیت با وجوب صلوات بر ولی سازگار نیست، نفوذ وصیت با استحباب قضا برای بیگانه آنهم سازگار نیست، زیرا یک شیء نمی تواند هم واجب باشد و هم مستحب. پس مسئله ی سوم را اول باید حل کنید که با وجود ولی، بیگانه می تواند نماز میت را بخواند و ذمه میت هم بریئ بشود، حشش این بود که مرحوم شیخ انصاری این تنافی را در هر دو مرحله حل کند و بگوید وجوب بر اجیر با وجوب بر ولی سازگار نیست، ما می گوئیم وجوب بر اجیر با استحباب بر بیگانه هم سازگار نیست، پس تا مسئله سوم ثابت نشود، چگونه حل می کنید؟ اشکال دوم بر شیخ اشکال دومی که بر شیخ داریم این است که: بلی، بر هر دو واجب است، منتها وجوبش بر اجیر علی الاطلاق است، اما وجوبش بر ولی مقید است، «وجب علی الأجير أن یأتی بالمستأجر علیه مطلقاً» چون پول گرفته، اما «یجب علی الولی أن یأتی إذا لم یأت الأجير» اولی مطلق است دومی مقید و هر دو هم واجب عینی. خلاصه این مسئله از قبیل ترتب است، شما که ترتب را جایز می دانید، می گوئید: «أزل النجاسه فإن عصیت فصل»، دوتا وجوب و هر دو هم مطلق قابل جمع نیست، اما أحدهما مطلق و الآخر مقید، این قابل جمع است، فلذا به جناب اجیر می گوئید: بر تو مطلقاً واجب است. چرا؟ چون پول گرفتی، اما جناب ولی! بر تو نیز واجب است، اما به شرط اینکه ذمه میت (به وسیله اجیر) بریئ نشود، اگر ذمه میت به وسیله اجیر بریئ شد، دیگر بر تو واجب نیست. با بیانی که ارائه کردید، کلام مرحوم سید زنده شد، چون مرحوم سید می فرماید: «إذا وصی المیت بالاستتجار عنه سقط عن الولی بشرط الإتیان من الأجير صحیحاً». پس می گوید هر دو واجب عینی است، غایه ما فی الباب اولی مطلق است و دومی مشروط. مرحوم شیخ انصاری می گفت بر اجیر واجب است، بر ولی واجب نیست، چه او (اجیر) بخواند یا نخواند از گردنش ساقط شده. ولی مرحوم سید می فرماید در صورتی از گردن ولی ساقط می شود که اولی بخواند، اما اگر اولی نخواند باید دومی (ولی) بخواند. پس کلام شیخ را گرفتیم و بر خودش رد کردیم و گفتیم هر دو «واجبان عینیان»، اما أحدهما مطلق (اجیر) و الآخر مقید بعدم الإتیان الأجير. چرا اجیر مطلق است؟ چون پول گرفته، این اطلاق دارد، اما دومی چرا

مقید است؟ چون ذمه میت دو تا نماز که نمی خواهد، اگر اجیر خواند، دیگر تکلیفی نیست تا جناب ولی بخواند. پس حرف سید بر حرف شیخ مقدم شد، چون شیخ می خواهد بگوید همین که اجیر شد و همین که وصیت کرد که بعد از من بخواند، کسی را اجیر کرده، دیگر چیزی بر گردن ولی نیست. ما می گوئیم این گونه نیست، یعنی از این قبیل نیست که شما حساب کردید و گفتید اگر واجب عینی باشد، «یجتمع الوجوبان»، واجب کفائی باشد، تقیید اطلاق است، بر اجیر واجب نباشد و بر ولی واجب باشد، این خلاف وصیت است، پس چهارمی است و آن اینکه بر اجیر واجب است، بر ولی واجب نیست. ولی ما می گوئیم این گونه هم نیست، «بل نحن نختار من الشقوق الأربعة الشق، الأول» بر هر دو واجب است، غایه ما فی الباب أحدهما مطلق و الآخر مقید.

ص: ۱۳۱

حکم نیابت از میت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نیابت از میت قبلاً عرض کردیم سه مسئله است که مرحوم سید در عنوان کردن آنها ترتیب طبیعی را رعایت نکرده است. مسئله اول اولین مسئله ای که باید عنوان کرد این بود که آیا انسان می تواند قربه الی الله از طرف کسی نیابت کند و نمازی بخواند یا روزه بگیرد و یا حج کند؟ نیابت از میت به صورت مطلق. افرادی هستند که با دیگری سالها دوست بوده و اینک او از دنیا رفته، به نیابت از او روزه بگیرد و نماز بخواند، این اساس مسئله است. دو مسئله ی دیگر بر این مسئله مترتب می شود و آن اینکه آیا خود میت می تواند وصیت کند که از طرف من نماز بخوانید یا نمی تواند؟ ما در جلسه قبل گفتیم که وصیت اشکالی ندارد، اما مادامی که نخوانده است بر گردن ولی است، ولی اگر بخواند از گردن ولی ساقط می شود. مسئله دوم مسئله دوم که باز مبتنی بر آن مسئله اساسی می باشد این است که میت وصیت نمی کند، بلکه ولی می بیند که روزه گرفتن و نماز خواندن از طرف پدر برایش مایه زحمت است، از این رو کسی را اجیر می کند که از طرف پدرش نماز بخواند، در حقیقت جناب ولی می خواهد بار زحمت را بر دوش دیگری بیندازد، کما اینکه الآن مرسوم همین است، آیا این کار جایز است یا جایز نیست؟ خلاصه همان گونه که وصیت مبنی بر مسئله سوم است، این مسئله نیز مبنی بر مسئله سوم است که آیا کسی می تواند از طرف دیگری نیابت بکند یا نمی تواند نیابت بکند؟ مادامی که مسئله سوم تحقیق نشود، این مسئله آنچنان که باید جا بیفتد، نمی تواند جا بیفتد. عمده همان مسئله سوم است که هنوز به بحثش نرسیدیم، یعنی ابتدا باید آن را درست کنیم که آیا میت می تواند با عمل دیگری منتفع بشود یا نه؟ تا آن را درست نکنیم، این کار برای ما درست نیست، ولی در عین حال ما فرضی بحث می کنیم و می گوئیم بر فرض اینکه میت منتفع از عمل متبرع می شود، آن را قبول می کنیم و این مسئله را بحث می کنیم. دیدگاه اهل سنت اهل سنت غالباً در مسئله سوم (که عمده و اساس بحث است و بحثش خواهد آمد) اتفاق نظر دارند و می گویند میت با عمل دیگری منتفع نمی شود، تبرع اثری در باره میت ندارد، فقط سه مورد را استثنا کرده اند، یکی حج است که استثنا کرده اند، دومی زکات، چون زکات جنبه مالی دارد، اما در بقیه می گویند: «لا ینتفع المیت بعمل الحی». اما حج را استثنا کرده اند، چون حج جنبه مالی دارد، زکات هم جنبه مالی دارد فلذا اشکالی ندارد، اما غیر از این دو تا را غالباً می گویند: «لا ینتفع». یک کتابی است بنام: «الحاوی الکبیر» که شرح بر صحیح مسلم

است، در آنجا می گوید برخی از علمای ما هم آن عمل را قبول کرده اند که: «المیت ینتفع بتبرع المتبرع حتی فی الصلاه و الصوم» و حکمی صاحب الحاوی الكبير عن عطاء بن أبي رباح و إسحاق بن راهويه أنّهما قالاً بجواز الصلاه عن المیت، و مال الشیخ أبو سعد عبدالله بن محمد بن هبه الله بن أبي عصرون من أصحابنا المتأخرین فی کتابه الانتصار إلى اختیار هذا... إلى آخر ما ذکره. (۱) این سه نفر هستند که می گویند تبرع به میت می رسد، اما بقیه تبرع را قبول نکرده اند مگر در جایی که جنبه مالی داشته باشد مانند حج و زکات. ولی ما چه می گوئیم: هرچند هنوز مسئله سوم را بحث نکرده ایم، ولی در حین حال فرض می کنیم که صحیح است، یعنی فرض می کنیم که آن مسئله سوم را قبول کردیم که متبرع می تواند از طرف کسی نمازی بخواند یا روزه ای بگیرد، فرض کنیم که این کار صحیح است، چون تا آن مسئله را صحیح فرض نکنیم، مسئله استیجار که مسئله حال است قابل حل نیست فلذا می گوئیم اگر کسی آن مسئله سوم را پذیرفت، باید این مسئله را هم بپذیرد. چرا؟ چون قانون کلی داریم که: «کلّ ما ینتفع المستأجر (ذات المستأجر، چون اجاره نشده) یجوز الاستئجار علیه. خلاصه اگر میت (که مستأجر است) به سبب تبرع منتفع می شود، اجاره اش مشکلی ندارد، چون قانون کلی داریم که: «کلّ ما ینتفع به الغير المستأجر - یجوز الاستئجار علیه». در حقیقت اگر میت از عمل دیگری که متبرع است منتفع می شود، یعنی نماز قضا و روزه قضایش ساقط می شود به عمل متبرع، چه مانعی دارد که این منفعت هم اجاره ای باشد، کسی، مبلغی را بگیرد و نماز و روزه برای میت بخواند. بنابراین، ما ادله مجوزین را این گونه تشخیص می دهیم که آنان می گویند اجاره جایز است، این حرف شان مبنی بر دو قاعده است: الف، ینتفع المیت بتبرع المتبرع ب، کلّ ما ینفع به المیت بتبرع المتبرع، یجوز الاستئجار علیه. چون یک منفعتی در دست من هست، گاهی این منفعت را مجانی در اختیارش می گذارم و گاهی این منفعت را مجانی در اختیارش نمی گذارم بلکه یک مبلغی را در قبالش می گیرم. خلاصه چیزی که می تواند، دلیل آنان باشد مبنی بر دو مقدمه است: المقدمه الأولى: یجوز للمتبرع أن یصلی عن الغير و ینتفع به الغير. المقدمه الثانیه: کلّ ما ینتفع به الغير یجوز الاستئجار علیه. این دلیل مجوزین است. مبتکر این مسئله چه کسی است؟ اولین کسی که این مسئله را مطرح کرده و فرموده که می توان کسی را برای ادای نماز و روزه از میت اجیر کرد تا ولی خاطر جمع باشد، جناب ابو جعفر شوهانی است، البته اشان و امثالش این مسئله را گذری بحث کرده، اما شهید اول به طور مفصل در این زمینه بحث نموده است. خلاصه شهید اول این مسئله را به طور مفصل مطرح می کند و می گوید اگر قبول کنیم که «المیت ینتفع» یعنی میت منتفع می شود که در برابر آن اجیر کرد، و می فرماید مسئله اجماعی است، البته قاعده اجماعی است نه خود مسئله، یعنی این قاعده که می گوید: «کلّ ما ینتفع به المیت یجوز الاستئجار علیه» اجماعی است فلذا مشمول «یا ایّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (۲) می شود. و اول من طرحه من أصحابنا هو الشیخ أبو جعفر محمد بن الحسین الشوهانی شیخ ابن حمزه شوهانی استاد ابن حمزه است -، فقد نقل صاحب الروضات عن السید رضی الدین بن طاووس الحسینی (ره) فی کتابه (غیاث سلطان الوری) فی مسأله قضاء الصلاه عن الأموات: و قد حکى ابن حمزه فی کتابه فی قضاء الصلاه عن الشیخ أبی جعفر محمد بن الحسین الشوهانی أنه کان یجوز الاستئجار عن المیت. (۳) و لم ینقله ابن حمزه فی کتابه ((الوسیله)) و لو نقله فقد نقله فی کتاب خاص له باسم الصلاه. آنگاه مرحوم شهید می گوید اگر واقعاً اجیر گرفتن یک نفر برای نماز از طرف میت جایز است، پس چطور قبل از جناب شوهانی، احدی از علما آن را نگفته و در روایات ما نیز نیامده است؟ بعد در جواب این اشکال می فرماید چون غالباً شیعیان آدم های متدین بودند و نسبت به نماز و سایر عبادات شان مقید بودند فلذا نماز قضا نداشتند و اگر احیاناً نداشتند، اولیای شان می خواندند، از این رو، نیازی به این مسئله نبوده و این مسئله عنوان نشده است. و اول من بسط الکلام فی هذا شیخنا الشهید فی الذکری قال: الاستئجار علی فعل الصلاه الواجبه بعد الوفاء مبنی علی مقدمتین: إحداهما: جواز الصلاه عن المیت (المسأله التي تأتي بعد هذه المسأله) و هذه

إجماعیه و الأخبار الصحیحہ ناطقہ بها کما تلوناه. و الثانیہ: أنه کلاً ما جازت الصلاه عن المیت جاز الاستئجار عنه و هذه المقدمه داخله فی عموم الاستئجار علی الأعمال المباحه التي يمكن أن تقع للمستأجر، و لا یخالف فیها أحد من الإمامیه و لا من غیرهم لأنّ المخالف من العامه إنّما منع لزعمه أنه لا يمكن وقوعها للمستأجر عنه، أما من يقول بإمكان وقوعها له و هم جمیع الإمامیه فلا يمكنه القول بمنع الاستئجار إلّا أن یخرق الإجماع فی إحدى المقدمتين علی أنّ هذا النوع قد انعقد علیه الإجماع من الإمامیه الخلف و السلف من عهد المصنف و ما قبله إلى زماننا هذا، و قد تقرر أن إجماعهم حجّه قطعیه. فإن قلت: فهلا- اشتهر الاستئجار علی ذلك و العمل به عن النبی (ص) و الأئمّه (ع) کما اشتهر الاستئجار علی الحجّ حتّى علم من المذهب ضروره. قلت: ليس كلّ واقع يجب اشتهاره و لا كل مشهور يجب الجزم بصحته، فرب مشهور لا أصل له ورب متأصل لم يشتهر، إما لعدم الحاجه إليه فی بعض الأحيان أو لندور وقوعه، و الأمر فی الصلاه كذلك فإن سلف الشیعہ كانوا علی ملازمه الفریضه و النافله علی حد لا يقع من أحد منهم إخلال بها إلا لعذر یعتقد به كمرض الموت أو غیره، و إذا اتفق فوات فریضه بادرُوا إلى فعلها لأن أكثر قدمائهم علی المضایقه المحضه فلم یفتقروا إلى هذه المسأله و اکتفوا بذكر قضاء الولی لما فات المیت من ذلك علی طریق الندور. (۴) ما تا اینجا فقط ادله مجوزین را خواندیم، اما ادله مانعین را نخواندیم، چون در میان علمای کسانیه هستند که اساس این مسئله را قبول ندارند، یعنی این وضعی که در دفاتر مراجع است قبول ندارند. ادله مانعین عبارتند از: الف، فیض کاشانی. ب، صاحب ذخیره، ج، مرحوم سبزواری و جمعی دیگر. نعم المهم فی المقام دفع أدله المانعین، و قد استدلوا (مانعین) بوجوه: الأول: إنّ الأمر متوجه إلى المنوب عنه دون النائب فكيف يكون فعله مفرغاً لذمه المنوب عنه؟ اولین دلیل مانعین این است که امر متوجه میت است، این چه ارتباطی به آدم حی و زنده دارد، مولا، آن را از میت خواسته، حال که او نخوانده، چرا حی و زنده بخواند؟! جواب این اشکال خیلی واضح است، یعنی اگر آن مقدمه آینده را قبول کنیم و بگوییم: «المیت ینتفع بعمل المتبرع»، این مسئله قابل حل است و لذا سوال می کنیم که شما در متبرع چه می گوید؟ شما که متبرع را قبول دارید، استیجار را قبول ندارید، چون متبرع مورد اتفاق علمای شیعہ است، اگر عمل متبرع را قبول دارید، جواب اشکال این است که هر چند امر متوجه میت است (الأمر متوجه بالمیت)، ولی عمل بر دو قسم است: ۱- عمل مباشری. ۲- عمل تسبیبی. اگر خودش نماز بخواند می شود عمل مباشری، و اگر من از طرف او نیت کنم، عمل باز هم عمل او می شود، منتها عمل تسبیبی، و در واقع عمل من می شود عمل میت، اما تسبیباً لا مباشره، شما اگر مقدمه اولی را (که همان مسئله سوم باشد) قبول کنید، این اشکال شما قابل حل است و ما حل کردیم و گفتیم عمل بر دو قسم است، مباشری و تسبیبی. یلاحظ علیه: بالنقض بالحج، فإنّ النیابه فیه أمر متفق علیه فیقال: الأمر متوجه إلى المنوب عنه، دون النائب، فلا- يكون عمله مفرغاً لذمه المنوب عنه. و الجواب: أن النائب ينزل نفسه منزله المنوب عن فيكون الأمر المتوجه إلى المنوب عنه متوجهاً إليه، و يكون فعله فعلاً- للمنوب عنه تزیلاً، فکما أن فعل المنوب عنه مفرغ لذمته كذلك فعل النائب. (۵) صاحب ذخیره دلیل دیگری آورده است که عین کلام ایشان را در ذیل نقل می کنیم. الثانی: ما اعتمد علیه صاحب الذخیره، قال بعد کلام الشهد: إنّ الحكم بجواز الاستئجار للمیت مبنی علی الإجماع علی أن كلّ أمر مباح يمكن أن يقع للمستأجر، يجوز الاستئجار فیه، و قد نبهت مراراً بانّ إثبات الإجماع فی زمن الغیبه فی غایه الإشکال خصوصاً فی مثل هذه المسأله التي لم تشتهر فی سائر الأعصار و قد خلت منها مصنفات القدماء و العظماء. (۶) مرحوم صاحب ذخیره به قاعده دوم اشکال کرده، قاعده اول را قبول دارد که: «المیت ینتفع بعمل المتبرع». «إنّما الکلام» هر چیزی که میت از آن منتفع می شود، يجوز الاستئجار علیه، ما دلیلی بر این مطلب (نه از آیات و نه از روایات) نداریم، اگر مرحوم شهید هم ادعای اجماع کرده است، اجماع در این مسئله در زمان غیبت نداریم. خلاصه ایشان کبری را اشکال کرده، یعنی اینکه: «کُلّ ما ینتفع المیت بعمل المتبرع يجوز استئجار علیه»، گفته ما چنین قاعده ای

نداریم. ولی ظاهراً این قاعده در میان علمای ما مسلم است و ما ندیدیم کسی را که بر این قاعده اشکال کند که هر چیزی که دیگری از آن نفع می برد، می شود برای آن اجیر کرد، مگر اینکه از شرع مقدس جنبه ی مجانیت را بفهمیم. بلی، اگر از طریق شرع جنبه مجانیت را فهمیدیم، آن قابل استیجار نیست مانند غسل میت و هکذا کفن و دفن میت. یعنی چیزهایی که اسلام اصرار دارد که باید مجانی انجام بگیرد، اگر از این قبیل شد، بلی، ما هم قبول داریم که قابل استیجار نیست، اما این قید درش نیست که حتماً باید مجانی باشد (مانند شاطری، معماری، خیاطی، طبابت و ...) استیجار مانعی ندارد. خلاصه در فقه این قاعده مسلم است «کلّ ما ینتفع به الغیر یجوز استئجار علیه». نتیجه بحث بنابراین، ما دو دلیل مانعین را رد کردیم. دلیل اول شان بود که امر متوجه میت است، چه کار به آدم حی و زنده دارد؟! ما در جواب گفتیم ممکن است امر متوجه حی و زنده هم بشود، منتها بالتزویل و التسیب. دلیل دوم شان این بود که ما این قاعده را قبول نداریم که: «کلّ ما ینتفع به الغیر یجوز استئجار علیه». ما در جواب گفتیم این قاعده در فقه مسلم است و ما تا هنوز کسی را ندیدیم که آن را انکار کند. بلی، آقایان مواردی را استثنا کند.

ص: ۱۳۲

حکم نیابت از میت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نیابت از میت بحث ما در این بود که آیا ولی می تواند یک نفر را اجیر کند تا نماز های پدرش را بخواند؟ اشکالات مسئله این مسئله با سه اشکال مواجه شد. اشکال اول اشکال اول این شد که خطاب مال «منوب عنه» است، پس چگونه یک آدم بیگانه امر «منوب عنه» را انجام می دهد، خطاب مال میت است و حال آنکه شخص دیگری می خواهد امر او را امتثال کند، آنکس که به او امر شده، از دنیا رفته و مرده، اما آنکس که می خواهد بیاورد، اصلاً مامور به نیست. پاسخ از اشکال اول ما در جواب گفتیم که افعال انسان بر دو قسم است: ۱- فعل مباشری. ۲- فعل تسیبی. مانع ندارد که فعل دیگری که از طرف میت می خواند، فعل تسیبی میت باشد بنحو من الأنحاء، چون اگر این را قبول نکنیم، باید مطلقاً ریشه این مسئله را بزنیم و بگوییم حتی متبرع هم نمی تواند از طرف کسی نماز بخواند یا حج او را انجام بدهد. اشکال دوم اشکال دوم این بود که ما دلیل برای این کلیت نداریم که اگر میت منتفع می شود، «کلّ ما ینتفع به المیت یجوز الاستئجار علیه» ما یک چنین قاعده کلی نداریم. پاسخ از اشکال دوم ما در جواب گفتیم که این قاعده مورد قبول همه فقهاست، فقها در باب اجاره می گویند هر چیزی که منفعت محلله دارد، می شود آن را مورد اجاره قرار داد و فرض این است که این یک منفعت محلله است، به جهت اینکه میت ینتفع به، کما هو الحال فی المتبرع. اشکال سوم اشکال سوم این بود که چرا این مسئله منصوص نیست، با قیاس و استحسان که نمی شود آن را درست کرد؟ پاسخ از اشکال سوم ما در جواب گفتیم لازم نیست که هر مسئله منصوص باشد، شاید در آن زمان این مسئله کمتر مطرح بوده و لذا نرفتند سراغ اینکه آن را از ائمه معصومین (علیهم السلام) سوال کنند. اشکال چهارم اشکال چهارم این است که داعی برای نماز باید خدا باشد، قرب الهی داعی باشد، این آدمی که اجیر کردیم تا نماز پدر را بخواند، داعی او، یک داعی الهی نیست، بلکه داعی او همان اجرت و پولی است که در مقابلش می گیرد، بنابراین، اصلاً صلوات مستاجر نمی تواند نسبت به میت نافع باشد، زیرا نمازی مورد قبول است که در آنجا داعی خدا

باشد، «مخلصین له الدین» باشد، دین به معنای طاعت است، یعنی طاعت را خالصاً لله انجام بدهد، این آدم خالصاً لوجه الله انجام نمی دهد، بلکه خالصاً للأجره یا نیمی برای اجرت و نیمی هم برای خدا انجام می دهد. این اشکال معروفی است مرحوم شیخ انصاری هم آن را در مکاسب محرمه مطرح کرده است. پاسخ از اشکال چهارم این اشکال دو جور می تواند جواب گفت. الف، یک جواب، همان جوابی است که مشهور فقها از زمان شیخ انصاری تا کنون از آن جواب داده اند و گفته اند دواعی گاهی در عرض هم هستند و گاهی در طول هم می باشند، هیچ انسانی داعی خالص برای خدا ندارد مگر انسان معصومی باشد مانند حضرت علی (علیه السلام) که می فرماید: «ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنتک بل وجدتک أهلاً للعباده» و آن یک مسئله دیگری است، ولی غالب انسان ها در عین حالی که داعی قریبی دارند، دواعی دیگر هم ضمیمه ی کار آنهاست. الدواعی فی طول التقرب بالعمل ۱، طمعاً فی الجنه. خیلی از انسان ها اعمالی را که انجام می دهند بخاطر ثوابی که دارد انجام می دهند، یعنی بخاطر رفتن به بهشت و طمع به بهشت انجام می دهند، این با قرب الهی سازگار نیست، البته آن قریبی که شما می گوید که تنها و تنها برای خدا باشد. ۲، خوفاً من النار. بسیاری از مردم عبادت شان خوفاً من النار است، مثلاً قرآن کریم می فرماید: «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ۚ» (۱)، افرادی هستند که وقتی به این آیه می رسند گریه می کنند. نقل خاطره مرحوم مطهری می گفت آقای میرزا علی آقای شیرازی که استاد اخلاق بود و گاهی به قم می آمد و به امر آقای بروجردی برای طلاب منبر می رفت، ایشان مرد محقق، با سواد و در عین حال طیب هم بودند، ایشان (مطهری) می گوید این آقا چند شب مهمان من در حجره فیضیه بود، وقتی برای نماز شب بلند می شد و نماز شب می خواند، هنگامی که به این آیه می رسید و این آیه را می خواند که: «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ۚ» (۲) اشک می ریخت و داد و فریادش بلند می شد. کسی مثل ایشان آن قرب خالص را ندارد، در کنار قرب مسئله خوف من النار هم است، مثلاً کسی نذر کرده که اگر فلان حاجتش بر آورده شد، دو رکعت نماز بخواند یا دو روز روزه بگیرد، این روزه یا این نماز را چگونه می خواند؟ یا «خوفاً للنار» است یا «طمعاً بالجنه»، و یا خوفاً من الکفار که اگر نماز نخواند کفار گردنش می آید و مصیبت بدتر می شود. کسانی که نذر می کنند یا قسم می خورند یا کسانی که عهد می کنند، همه اینها یکنوع دواعی دارند غیر از دواعی قرب إلى الله. آن قرب فقط مال اوتاد است مانند معصومین (علیهم السلام) یا تالی تلو معصومین که فقط عشق به محبوب آنها را وادار به کار می کند، آنان حساب شان جداست و یک مسئله دیگری است، نوع افرادی که خدا این قرآن و شریعت را برای آنان فرستاده، آن قرب خالص که هیچ شائبه دیگری در آن نباشد، در آنان پیدا نمی شود بلکه با یکی از این دواعی مخلوط است. حال که چنین است، چه مانعی دارد این آقا که نماز می خواند دوتا داعی داشته باشد، داعی اولش این است که ذمه میت را بری کند، چون مسلمان است و می خواهد واقعاً ذمه میت را بری کند. از آن طرف هم وجهی را برای این کار گرفته است، چه می کند؟ این وجه را می گیرد، در او یک استعدادی پیدا می شود که نماز را قریه إلى الله بخواند تا ذمه میت بری بشود و به تعبیر مرحوم محقق خراسانی در کفایه داعی بر داعی است، در حقیقت داعی اصلی او این است که ذمه میت را بری کند، چون اگر ذمه میت بری نشود، این پول برای او حرام است، قهراً باید اخلاص داشته باشد، غایه ما فی الباب ولی «میت» یک کمکی کرده است که زندگی این آدم بچرخد، همین سبب می شود که بر خیزد و دو رکعت نماز قریه إلى الله برای او بخواند. بنابراین، این داعی در طول آن داعی است نه در عرض آن. فقها در کتاب وضو از این مثال ها زیاد دارند، مثلاً من با آب سرد وضو می گیرم، یک موقع با آب سرد وضو می گیرم که خنک بشوم، وضو باطل است، اما یک موقع وضو می گیرم و در واقع داعی من برای وضو و استعمال «آب» خداست، منتها ترجیح می دهم که با آب سرد وضو بگیرم تا سرد هم بشوم و هم چنین آب گرم. بنابراین، باید فرق گذاشت بین دواعی

عرضیه و بین دواعی طولیه، اگر در عرض هم باشند باطل است، اما اگر در طول هم باشند، اشکالی ندارد. بنابراین، در این مسئله این جواب را داده اند. پس معلوم شد که از زمان شیخ حسین شوهانی که در قرن ششم زندگی می کرده، این مسئله مطرح شده که کسی را اجیر کنیم تا نماز میت را بخواند تا ولی راحت بشود، با این اشکالات چهار گانه رو برو بوده است، گاهی می گفتند خطاب ندارد، گاهی می گفتند: «قاعدہ» کلی نیست، کل ما ینتفع به المیت یجوز الاستئجار علیه، این کلیت ندارد، گاهی می گفتند نص و روایتی در این مسئله نیست، آخرین اشکال این بود که این وجه و اجرت با قرب الهی سازگار نیست. از زمان شیخ انصاری به این طرف، این جواب را پرورش داده اند که دواعی علی قسمین، دواعی عرضیه، دواعی طولیه، اگر دواعی مادی در عرض دواعی معنوی باشد مبطل است، مثلاً انسان با آب گرم وضو بگیرد تا هم گرم بشود و هم خدا در نظر داشته باشد این باطل است، اما اگر در طول هم باشد، اشکالی ندارد کما اینکه علاوه بر تبرع، دواعی داریم، طمعاً للجنه، خوفاً من النار و غیر ذلک. پاسخ استاد سبحانی از اشکال چهارم من در بحث مکاسب محرمة در کتاب «المواهب فی أحكام المكاسب» از این اشکالی که می گوید پول با قصد قربت سازگار نیست، یک جواب دیگری داده ام و آن جواب یک جواب کلی است و آن این است که همه فقها متفق هستند که جعل بر قاضی حرام است، قاضی اگر قضاوتش برای حقوق باشد حرام است، مؤذن جعلش حرام است، معلم واجبات جعلش حرام است، ولی مع الوصف از زمان امیر المؤمنان تا حالا هم برای قاضی و هم برای مؤذن و هم برای معلم واجبات حقوق می دهند، از آن طرف می گویند جعل حرام است، از این طرف هم می گویند همه اینها را حقوق بدهید. امیر المؤمنان در آن نامه ای که به مالک اشتر می نویسد می فرماید: «و أفصح له ما یزیل خلته» به قدری حقوق بده که نیازش بر طرف کند تا طمع در مال مردم نکند. جواب اشکال چگونگی است که از یک طرف جعل حرام است، از طرف دیگر همه اینها را حقوق می دهند؟ جوابش این است که اسلام عمل قاضی را عمل محترم شمرده است که نباید در مقابلش پول بگیرد، و هکذا عمل معلم قرآن و یا مؤذن را محترم شمرده که نباید در مقابل آن پول بگیرد، اما این جناب قاضی، مؤذن و معلم قرآن از خودش زن و بچه دارد، آنان را از کجا تغذیه و ارتزاق بکنند؟ راهش این است که حاکم شرع نیازهای قاضی را طبق نیازهای روز بر طرف کند تا او با فکر آسوده قضاوت نماید، همان گونه که در قضاوت راه این است که حاکم شرع باید از بیت المال نیازهای قاضی، مؤذن و معلم قرآن را بر طرف می کند تا فکر آنان آسوده شود و با خاطر آسوده کارهای خود را بخاطر خدا انجام بدهند، آقایان این مسئله را در آنجا دارند، چرا عین همان مسئله در اینجا هم نمی گویند، این فردی که نماز قضا از طرف میت می خواند، زن و بچه دارد، ولی می آید زندگی این آدم را تامین می کند و می گوید شما اگر دو سال نماز قضای پدرم را بخوانید، من در این مدت زندگی شما را اداره می کنم، فلذا فکر او آسوده می شود و او هم قربه إلى الله قضاوت می کند یا مؤذن و معلم قرآن می شود و نماز میت را می خواند. بنابراین، هم آن جواب آقایان درست است که می گویند داعی بر داعی و هم این جوابی که ما دادیم درست است. پس بحث ما در مسئله دوم هم تمام شد، چون مسئله اول در باره وصیت میت بود، مسئله دوم راجع به اجیر ولی بود، الآن به مسئله سوم رسیدیم که اساس آن دو مسئله قبلی است و حقیقت هم این بود که مرحوم سید مسئله سوم را جلو بیندازد. مسئله سوم این است که آیا متبرع اگر چنانچه نمازی برای کسی بخواند، ذمه او بری می شود یا نه؟ المسأله الثانیه عشر: إذا تبرع بالقضاء عن المیت متبرع سقط القضاء عن الولی. این مسئله سوم است، در حقیقت اساس و پایه مسئله اول و دوم، همین مسئله سوم است و حقیقت این بود که مرحوم سید اول همین را بحث می کرد و سپس سراغ آن دو مسئله می رفت. این مسئله سوم را از دو راه می توانیم بررسی کنیم: الف، حسب قاعده اولیه. ب، حسب قاعده ثانویه. اما حسب قاعده اولیه نباید عمل متبرع سبب بشود که ذمه ی «ولی» بری بشود. پس حسب قاعده اولیه عملی را که متبرع از ناحیه میت انجام می دهد از گردن ولی ساقط نمی شود. اما بر خلاف این

قاعده اولیه، روایاتی داریم که مرحوم صاحب وسائل در حدود بیست و هفت روایت را در اینجا نقل کرده است که حاکی از آن است اگر چنانچه متبرع انجام بدهد، ذمه ولی بری می شود، قهراً ذمه میت هم بری خواهد شد. البته در توصیلات مسلم است که اگر کسی انجام داد، ذمه ی ولی بری می شود، فرض کنید جناب زید بدهکار بقال است، یک نفر آمد و از طرف زید، بدهکاری او را داد، بقال هم قبول کرد، قطعاً ذمه جناب زید بری می شود. ولی بحث ما در واجب تعبدی است که اگر یک نفر تبرعاً انجام داد، آیا ذمه ولی بری می شود یا نه؟ صاحب وسائل بیست و هفت روایت آورده که بری می شود، منتها اکثر این روایات مراسیل است هر چند بعضی از آنها مسانید هم دارند. البته ایشان (صاحب وسائل) اکثر این روایات را از کتاب سید ابن طاووس بنام: «غیث سلطان الوری لسکان الثری» گرفته است، این کتاب خطی است و الآن نمی دانم که نسخه اش هست یا نیست؟ منتها مرحوم علامه روایات آن را در کتاب بحار نقل کرده است. روایات ۱، ما رواه البرقی (احمد بن محمد بن خالد برقی) بسند صحیح عن معاویه بن عمّار قال: قلت لأبی عبدالله (علیه السلام) أئی شیء یلحق الرّجل بعد موته؟ قال: «یلحقه الحجّ و الصدقه عنه و الصوم عنه» (۳) ظهور این حدیث در متبرع است نه در ولی، یعنی معلوم می شود که ولی نیست، بلکه متبرع است، ظهورش در متبرع است نه در ولی، معنای «یلحقه» این است که مسقط ذمه است، روایت هم اطلاق دارد، یعنی هم واجب را می گیرد و هم مستحب را. بنابراین، از دو نظر مطلق است، هم ولی را می گیرد و هم غیر ولی را، علاوه بر آن، واجب و غیر واجب را شامل است. ۲، ما رواه الکلبینی بسند صحیح عن معاویه بن عمّار قال: قلت لأبی عبدالله (علیه السلام) ما یلحق الرّجل بعد موته؟ قال: «یلحقه الحجّ و الصدقه عنه و الصوم عنه» فقال: «سنّه سنّها یعمل بها بعد موته، فیکون له مثل أجر من یعمل بها من غیر أن ینتقص من أجورهم شیء، و الصدقه الجاریه تجری من بعده، و الولد الطیب یدعو لوالدیه بعد موتهما، و یحجّ و یتصدّق و یعتق عنهما و یصلّی و یصوم عنهما»، فقلت: أشرکهما فی حجّی؟ قال: «نعم» (۴) معلوم می شود که حج مستحب را می شود از طرف دو نفر آورد. و الروایه ناظره إلى المندوبات من الصلاه و الصوم و الحجّ و إلا فلو كانت ذمه الوالد مشغوله بالواجب لوجب الإتیان به حسب ما مرّ. ۳، ما رواه الصدوق بسند صحیح عن عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبدالله (علیه السلام): نصلّی عن المیت؟ فقال: «نعم حتّی أنّه لیکون فی ضیق فیوسّع الله علیه ذلك الضیق، ثمّ یؤتی فیقال له: خفّف عنک هذا الضیق بصلاه فلان أخیک عنک» قال: فقلت: فأشرك بین رجلین فی رکعتین؟ قال: «نعم» (۵) و الإشرک فی صلاه واحده فی الفریضه مرفوض، فالذیل إما متروک أو محمول علی الصلاه المستحبه. ۴، ما رواه صاحب الوسائل بطریق معتبر عن علی بن جعفر فی کتاب مسائله عن أخیه موسی بن جعفر (علیه السلام) قال: سألت أبی جعفر بن محمد (علیه السلام) عن الرّجل هل یصلح له أن یصلّی أو یصوم عن بعض موتاه؟ قال: «نعم، فلیصلّ علی ما أحبّ و یجعل تلک للمیت فهو للمیت إذا جعل ذلک له» (۶) معلوم می شود که نیت انسان در عمل موثر است نعم نقله أيضاً علی بن موسی بن طاووس فی کتابه «غیث سلطان الوری لسکان الثری» بصوره مرسله، و لکن صاحب الوسائل رواه عن علی بن جعفر بسند معتبر. ۵، ما رواه الصدوق بسند مرسل قال: قد روی عن الصادق (علیه السلام) أنه قال: «إذا مات الرجل و علیه صوم شهر رمضان فلیقض عنه من شاء من أهله» (۷) اینکه در این حدی کلمه ی «من أهله» را آورده، بخاطر این است که بیگانه این کار را نمی کنند، اهل هم اعم از این است که ولی باشد یا غیر ولی. ۶، و روی الشهید محمد بن مکی فی الذکری قال: و روی یونس عن العلاء بن رزین، عن عبد الله بن أبی یعفور، عن الصادق (علیه السلام) قال: «یقضی عن المیت الحجّ و الصوم و العتق، و الفعل الحسن» (۸) این بود روایاتی که شش تای از آنها را خواندیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم رعایت ترتیب در قضای نماز میت بحث در مسئله سیزدهم است و باید توجه داشت که مسئله سیزدهم مربوط به مسئله قبلی است که آیا در قضای نفس رعایت ترتیب لازم است یا نه؟ به بیان دیگر در جایی که انسان می خواهد نماز خودش را قضا کند، آیا ترتیب لازم است یا نه؟ دیدگاه استاد سبحانی ما در نماز هایی قائل به ترتیب شدیم که در آنها ترتیب شرط است مانند: نماز ظهر نسبت به عصر، مغرب نسبت به عشاء، اما نماز هایی که در آنها ترتیب شرط نیست، مثل نماز صبح نسبت به نماز ظهرین، در آنجا عرض کردیم که ترتیب لازم نیست، مثلاً، اگر کسی نماز صبحش ترک بشود، نماز ظهرین او هم ترک بشود، چنین آدمی مخیر است که اول صبح را بخواند و بعداً ظهرین را یا ظهرین را بخواند و سپس صبح را، این منبای ما بود. مختار صاحب عروه اما مرحوم طباطبائی قائل است که مطلقاً ترتیب شرط است، آنکس که اول نماز صبح بر گردش است و بعداً ظهرین، اول باید صبح را بخواند و سپس ظهر را، ایشان عین همین فتوا را در «ولی» هم گفته است، یعنی «ولی میت» هم اگر بخواهد از طرف پدر نماز بخواند، باید مطلقاً ترتیب را رعایت کند حتی در آن نماز هایی که ترتیب در آنها شرط نیست، اول باید صبح را بخواند و بعداً ظهر را. حال اگر جاهل شد و ندانست، باید تکرار کند، صبح را بخواند، بعداً ظهرین را بخواند، بعداً باز یک بار دیگر صلات صبح را بخواند کافی است، زیرا اگر ظهرین مقدم باشد، خوانده، صبح هم مقدم باشد خوانده، البته این فتوای سید است و ما این فتوا را در قضای نفس قبول نکردیم تا چه رسد به قضای ولی. المسأله الثالثه عشر: يجب علی الولی مراعاة الترتیب فی قضاء الصلاه، و ان جهله وجب علیه الاحتیاط و التکرار. (۱) مثلاً، نمی داند که صبح مقدم است یا ظهرین، صبح را می خواند، بعداً ظهرین را، بعداً باز هم صبح را می خواند و همچنین اگر طرف احتمالات بالا برود، یعنی نداند که صبح مقدم است یا ظهرین یا عشاء مقدم است، باید تکرار کند تا ترتیب حاصل بشود. کیفیت تکرار را در آن فصل قبلی خواندیم، یعنی در جایی که: «یقضی عن نفسه». المسأله الرابعه عشر: المناط فی الجهر و الاخفات علی حال الولی المباشراً لا المباشراً، فیجهر فی الجهریه و إن کان القضاء عن الأم. (۲) اگر ولی بخواهد نماز پدر را بخواند، مشکلی نیست، ولی هم مذکر است میت هم مذکر، «یجهر فی الصلوات الجهریه و یخافت فی الصلوات الاخفاتیه». اما اگر بخواهد از طرف مادر نماز بخواند، ولی مذکر است، اما مادر مؤنث، آیا در جهر و «اخفات» شیوه ی مادر را در نظر بگیرد یا تکلیف خودش را؟ مختار صاحب عروه مرحوم سید می فرماید تکلیف خودش را در نظر می گیرد، اینجا تکلیف مادر مطرح نیست. چرا؟ چون این شرائط مصلی است نه شرائط صلوات، یک چیزهایی است که شرط صلوات است مانند طهارت لباس، طهارت نفسانی، طهارت مکان، قبله، اینها چیزهای هستند که شرط صلوات هستند، یک چیزهایی هم هستند که شرائط مصلی هستند نه شرائط صلوات «لو کان المصلی مذکراً یجهر، لو کان المصلی أنثی یخافت»، شرط مصلی است، چون شرط مصلی است، پس میزان خود ولی است نه میت. عمده این است که باید فرق نهاد بین چیزهایی که شرط صلوات هستند و بین چیزهایی که شرط مصلی می باشند نه شرط صلوات، «الرجل تجهر و الأنثی تخافت»، مال رجل و انثی است، قهراً هنگامی که من نماز می خوانم، شرط مصلی است، مصلی من هستم، ثوابش به میت می رسد، از گردن میت ساقط می شود، اینها شرائط مصلی هستند، قهراً باید «میزان» خود مصلی باشد نه میت. المناط فی الجهر و الاخفات علی حال الولی المباشراً لا المیت، فیجهر فی الجهریه و إن کان القضاء عن الأم. (۳) وجه ذلك أن هذه الشرائط شرائط للمصلی لا للصلاه و إلا لما اختلفت باختلاف المصلی، و علی ذلك فلو کان النائب رجلاً وجب علیه الجهر فی الجهریه و حرم علیه لبس الذهب و الحریر لم یجب علیه ستر ما عدا العورتین،

و إن كان «المنوب عنه» امراه، و إذا عكس عكس. زن اگر بخواهد از طرف کسی قضا کند، شرایط خودش را در نظر می گیرد و لذا آقایان در فقه باید دقت کند که بعضی از چیزها شرط مصلی است و بعضی از چیزها شرط صلوات، چیزی که شرط مصلی است، تابع خود نائب و مصلی است نه تابع منوب عنه. مسئله پانزدهم البته این مسئله تفصیلش در یک فصلی است که ما بحث نکردیم، چون مرحوم سید در باب قضا سه فصل دارد، یک فصلش قضا عن النفس است، فصل دومش صلوات استیجاری است، که آن را حذف کردیم، فصل سوم در باره قضای عن الولی است. قضای عن الولی این مسئله اش در آنجا مبسوطاً بحث شده است، ولی ما در اینجا آن بخشی را که مربوط به ولی است بحث می کنیم و الا مفصلش که در واقع پنج صورت است، ایشان در آن فصلی که حذف کردیم آورده اند. ایشان یک فصلی دارند راجع به صلوات استیجاری. فروع مسئله پانزدهم ۱- آیا آدم متبرع که از طرف دیگری تبرعاً نماز می خواند آیا میزان در احکام صلوات مانند شک و سهو و اجزاء و شرایط که آیا یک تسبیحه واجب است یا سه تسبیحه، من متبرع می خواهم نماز بخوانم، آیا میزان تکلیف خودم است که یا مجتهدم یا مقلد، یا میزان تکلیف میت است، میت هم یا مجتهد است یا مقلد. ۲- اینکه میت کسی را وصی کرده است که برای او نماز بخواند، آیا در مسائل شکوک - چون شکوک خیلی اختلافی است، بعضی از صور شکوک را برخی صحیح می دانند بعض دیگر صحیح نمی دانند حتی بعضی از فقها فقط شکوک مخصوصه را حجت می دانند اما آن شکوک تلفیقی را صحیح نمی دانند. - آیا در باره اجزاء صلوات و شکوک، جناب وصی تکلیف خودش را رعایت می کند یا تکلیف میت را. ۳- یک نفر وصی است، وصی کسی را اجیر کرده، اینجا دو شاخه و سه شاخه می شود، آیا اجیر تکلیف خودش را در نظر می گیرد اجتهاداً یا تقلیداً؟ یا تکلیف وصی را در نظر می گیرد اجتهاداً و تقلیداً؟ یا تکلیف میت را در نظر می گیرد اجتهاداً و تقلیداً؟ ۴- فرض کنید که من از طرف ولی اجیرم نه از طرف وصی، آیا این اجیر تکلیف خودش را اجتهاداً و تقلیداً انجام بدهد یا تکلیف ولی را اجتهاداً و تقلیداً؟ یا تکلیف میت را اجتهاداً و تقلیداً؟ ولی ما این چهار تا را بحث نمی کنیم، چهار تا عبارتند از: الف، متبرع از میت. ب، وصی از میت. ج، اجیر از وصی. د، اجیر از ولی. اینها را بحث نمی کنیم، بلکه یک چیز پنجمی را بحث می کنیم، اینجا فقط تکلیف ولی را بحث می کنیم، آیا ولی که می خواهد نماز بخواند، در احکام شکوک و در احکام اجزاء صلوات، در مبطلات و در شکوک و در نواقض، تکلیف خودش را در نظر می گیرد اجتهاداً و تقلیداً؟ یا تکلیف میت را در نظر می گیرد؟ دیدگاه صاحب عروه ایشان در اینجا فتوای عجیبی دارد. فی أحكام الشك و السهو، یراعی الولی تکلیف نفسه اجتهاداً أو تقلیداً لا تکلیف المیت، الخ. (۴) در شکوک می گوید تکلیف خودش را در نظر می گیرد، فرض کنید شک می کند بین چهار و پنج صحیح است یا صحیح نیست، ایستاده است شک دارد که آیا این رکعت چهارم است یا پنجم؟ آیا این صحیح است یا نه؟ می فرماید اگر در شکوک بحث کند که آیا این شک صحیح است یا نه؟ در اینجا به تکلیف خودش عمل می کند، اما اگر در اجزاء صلوات شک کند، فرض کنید میت نمازش را با تسبیحه ی واحده خوانده، من هم عقیده ام تسبیح ثلاثه است، آیا در اینجا میزان تکلیف ولی است یا تکلیف میت؟ مرحوم سید می گوید در اینجا میزان تکلیف میت است، فرق می گذارد بین اولی و دومی. در اولی که اگر احکام شکوک است، میزان تکلیف ولی است، اما اگر در اجزاء شک کند، میزان تکلیف میت است فلذا باید ببیند که میت اجتهاداً یا تقلیداً تکلیفش چه بوده است. فی أحكام الشك و السهو، یراعی الولی تکلیف نفسه اجتهاداً أو تقلیداً لا تکلیف المیت، بخلاف أجزاء الصلاة و شرائطها، فإنه یراعی تکلیف المیت، و کذا فی أصل وجوب القضاء. پس فرع اول که شکوک باشد، میزان ولی است، اما در اجزاء و شرایط میزان میت است نه ولی. سوم این است که من نمی دانم نماز بر این میت واجب است یا واجب نیست، فرض کنید که میتی ما نمازش را با تسبیحه واحده خوانده، از نظر تقلید ایشان باطل است، ولی از نظر تقلید من صحیح است، می گوید میزان میت است، اگر از نظر میت باطل

است، ولو از نظر اجتهاد من یا مرجع تقلید من صحیح است. در این مسئله پانزدهم سه فرع را متذکر است: الف، شکوک. ب، اجزاء و شرائط. ج، اصل وجوب قضاء. فلو كان مقتضى تقليد الميت أو اجتهاده وجوب القضاء عليه - مثلاً نمازش را با تسبیحه واحده خوانده که از نظر مرجع تقلیدش این نماز باطل است - يجب على الولي الإتيان به، و إن كان مقتضى مذهبه (ولی) عدم الوجوب، و إن كان مقتضى مذهب الميت عدم الوجوب - نمازش را با یک تسبیحه خوانده، مرجع تقلیدش هم گفته درست است - لا يجب عليه و إن كان واجباً بمقتضى مذهبه (ولی)، ایشان در اینجا همه مسائل را دور کاکل میت چرخانده است، یعنی اگر از نظر میت باطل است هر چند از نظر ولی صحیح است، اعاده کند، اما اگر عکس باشد، یعنی از نظر میت صحیح بوده و لو از نظر ولی باطل، ولی در اینجا اعاده نمی کند مگر اینکه یقین پیدا کند که نمازش باطل بوده است «إلا إذا علم وجدائياً قطعياً بطلان مذهب الميت، فیراعى حينئذ تكليف نفسه». فرض کنید که میت ما نماز خوانده، انحرافش از قبله چهل و پنج درجه است، طبق مذهب میت صحیح است، و حال آنکه از نظر من ولی قطعاً باطل است، «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ». (۵) چهل و پنج درجه مسلماً مایه بطلان است. اما فرع اول که همان مسئله شکوک باشد، ما با مرحوم سید موافق هستیم، چرا؟ چون از احکام مصلی است، «إذا شك المصلي بين الثلاث والأربع، رجل شك بين الثلاث والأربع» آن از احکام مصلی است، قهراً میزان خودش است، اگر این شک صحیح است، می تواند به آن اکتفا کند، اما اگر صحیح نیست، نمی تواند به آن اکتفا نماید. ولی اختلاف ما با سید در فرع دوم و سوم است، در فرع دوم که اجزاء صلات است، ایشان می گوید میزان مذهب میت است و حال آنکه اگر به یک نفر بگویند: پسر جان! نماز پدر را بخوان، امام صادق (علیه السلام) فرمود: «أولى الناس بميراثه أولى بصلاته». پسر جان! تو که الآن اولی به میراث پدر هستی، نماز پدر را بخوان، یعنی طبق تشخیص خودت بخوان نه طبق تشخیص میتی که از دنیا رفته و مرجع تقلیدش هم از دنیا رفته یا نمی دانیم که مرجع تقلیدش چه کسی بوده است. خلاصه اگر به یک نفر بگویند جور نماز پدر را بکش، معنایش این است که طبق تشخیص خودت نه طبق تشخیص میت. این کلمات منهای اینکه اینها احکام صلات هستند، قبول است، احکام صلات هستند، اجزاء صلات، احکام صلات است، اما اگر به یک نفر خطاب بکنند که نماز فلانی را بخوان، یعنی طبق تشخیص خودت بخوان. بنابراین، در فرع دوم هم ما با ایشان اختلاف داریم، ایشان در فرع دوم دو صورت را گفت، فرمود اگر از نظر میت باطل باشد، حتماً باید طبق نظر میت بیاورد، مثلاً میت ما نمازش را با تسبیحه واحده خوانده، که از نظر مرجع تقلید میت، آن نماز باطل بوده است، ولو از نظر مصلی که خودش یا مجتهد است یا مقلد، صحیح است، اینجا می گوید میت را در نظر بگیرد. ولی ما می گوئیم خودش را در نظر بگیرد، چرا؟ چون اگر به من بگویند: فلانی، نماز هایی که در ذمه میت است بخوان، یعنی چیزی که من تشخیص بدهم که در ذمه میت بوده است، من تشخیص دادم که این نماز، یک نماز صحیح است، من در اینجا در اینجا باید تشخیص بدهم که صحیح کدام است و فاسد کدام است؟ پسر جان! نماز هایی که بر گردن پدرت است بخوان، من تشخیص دادم که این نماز بر گردن پدر من نیست، یعنی به رساله مراجعه کردم و دیدم که نیست یا خودم مجتهد هستم، در عکسش صحیح است، یعنی از نظر میت صحیح است، اما از نظر من باطل است، در اینجا من میزان هستم، چرا؟ چون من می دانم که ذمه او مشغول است. و کذا فی أصل وجوب القضاء. فلو كان مقتضى تقليد الميت أو اجتهاده وجوب القضاء عليه، يجب على الولي الإتيان به، و إن كان مقتضى مذهبه (ولی) عدم الوجوب، و إن كان مقتضى مذهب الميت عدم الوجوب. إن كان مقتضى مذهبه (ولی) عدم الوجوب، و إن كان مقتضى مذهب الميت عدم الوجوب - نمازش را با یک تسبیحه خوانده، مرجع تقلیدش هم گفته درست است - لا يجب عليه و إن كان واجباً بمقتضى مذهبه (ولی). ما در اینجا با ایشان مخالفیم، اگر از نظر میت صحیح است، اما از نظر من باطل است، باید میزان من باشم. بنابراین، هم در شق اول و هم در شق دوم، آنجا که از نظر من صحیح است ولو از نظر

او باطل، میزان من هستم، در عکسش از نظر او صحیح بوده، اما از نظر من باطل، من باید ذمه او را فارغ کنم طبق دیدگاه خودم و از دیدگاه من هنوز ذمه او مشغول است، من باید نمازش را بخوانم هر چند از نظر خود میت صحیح است، در اینجا مرحوم سید یک صورت را استثنا می کند، یعنی جایی که بدانم قطعاً باطل بوده مثلاً اختلاف چهل و پنج درجه ای. در اینجا فقط یکدانه مشکل است که باید حل بشود و آن این است که از نظر میت صحیح است، اما از نظر من باطل، اجزاء در آنجا هست، مثلاً تقلید کرد از یک فردی، مجتهدش گفت صحیح است، عنوان نماز بر آن منطبق شد، پس چرا در اینجا اعاده کند؟ این اشکال بر ما وارد است، ما که می گوئیم میزان مصلی است، در این شق اخیر این اشکال است، هر چند از نظر میت صحیح است و از نظر من باطل، ما گفتیم اینجا هم نظر مصلی میزان است، مگر اینکه کسی اشکال کند و بگوید از نظر میت که صحیح بوده، مجتهد و مرجع تقلیدش گفته صحیح است و این هم طبق نظر مجتهدش عمل کرده، پس نمازش صحیح است، چون قاعده اجزاء و لا تعاد الصلاة اینجا را گرفته است.

ص: ۱۳۴

میزان در قضای نماز های فوت شده میت است یا ولی؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: میزان در قضای نماز های فوت شده میت است یا ولی؟ در مسئله پانزدهم سه فرع وجود دارد که نظر مرحوم سید در دوتای آنها با نظر معاصرین فرق می کند. بررسی فرع اول در فرع اولی معلوم است چیزهایی که شرط مصلی هستند، در آنجا میزان خود مصلی است. جناب «ولی» اگر بخواهد از نظر جهر و اخفات قضا کند، تابع جنس خودش است، اگر جنسش مذکر است، جهر می خواند (یجهر) و اگر جنسش مؤنث است، به صورت اخفات می خواند نه به صورت جهر (لا یجهر). بررسی فرع دوم «إِنَّمَا الْكَلَامُ» در فرع دوم است که شرائط و اجزاء باشد، آیا یک تسبیحه واجب است یا سه تسبیحه؟ فرض کنید که نظر میت اجتهاداً یا تقلیداً این بوده که سه تا باشد، اما جناب ولی اجتهاداً یا تقلیداً به تسبیحه واحده اکتفا می کند. دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید در اینجا باید نظر میت را در نظر گرفت، در حالی که همه آقایان می گویند باید نظر خود ولی را در نظر گرفت. چرا؟ اگر به یک نفر بگویند «صلِّ عن جانب عمرو» معنایش این است که حسب تشخیص خودت عمل کن، حالا فرض کنید که مرجع تقلید میت می گفت تسبیحه واحده کافی است، ولی از نظر من که این آدم نماز نخوانده، باید نماز کامل بخواند نه نمازی که او بنا بخواند، چون خطاب نسبت به من است. توجه کنید فرع دوم در جایی است که این آقا نماز را نخوانده است، یا از اجزاء و شرائط را به طور صحیح انجام نداده و رعایت نکرده است. البته این مسئله در چند جای فقه است که اگر ما بخواهیم ابراء ذمه میت بکنیم آیا باید نظر میت را در نظر بگیریم یا نظر ولی را؟ مثلاً نمی دانیم که ذمه او مشغول است به صلات صحیح یا ذمه او مشغول است به صلاتی که خودش می داند صحیح است؟ اگر بگوئیم ذمه او مشغول است به صلاتی که خودش می داند صحیح است، باید ما نظر میت را لحاظ کنیم و طبق نظر او عمل را انجام بدهیم. اما اگر بگوئیم من موظف هستم که ذمه را بر طرف کنم به صلات صحیحی که خودم طریق دارم به صحت او. و به تعبیر بهتر، ذمه او به صلات صحیح مشغول است نه به صلاتی که اجتهاداً یا تقلیداً فکر می کرد، باید فرق بگذاریم که آیا ذمه او مشغول است به همان نمازی که او خودش صحیح می دانست، یا اینکه ذمه او مشغول است به صلات صحیح و خیال می کرد که

تسبیحه واحده طریق است، ولی من فهمیدم که تسبیحه واحده طریق نیست، این مسئله در خیلی از جاها مطرح است. بنابراین، ذمه او مشغول است به صلات صحیحه «لا بالصلاه الّتی یتصور أنّه صحیح»، غایه ما فی الباب او هم طریق داشت، من هم طریق دارم، او فعلاً رفته است، در اینجا من مکلفم که به طریق خودم عمل کنم. پس در دومی باید فرض کنیم نماز را نخوانده یا اینکه تساهل در اجزاء و شرائطش؟ خلاصه باید در اجزاء و شرائط باید اجتهاد یا تقلید خودش را در نظر بگیرد نه اجتهاد و تقلید میت را. چرا؟ لأنّ ذمه المیت اشتغل بالصلاه الصحیحه و لكلّ صلاه الصحیحه طریق، طریق میت مال خودش بود و برای خودش هم حجت بود، اما طریق من غیر از طریق اوست. بلی، اگر بگوییم ذمه او مشغول است به نمازی که خودش فکر می کرد صحیح است، من باید طبق او نماز بخوانم، ذمه او به صلات واقعی مشغول است، «اقم الصلوه» واقعی، طریق من به صلات واقعی این است. بررسی فرع دوم فرع سوم این است که فرض کنید میت نماز خوانده، منتها از نظر او باطل است، ولی از نظر من صحیح می باشد. یا «بالعکس» یعنی اگر نمازی خوانده که از نظر میت صحیح است و از نظر من باطل، آیا میزان در اینجا میت است یا میزان در اینجا عقیده ولی؟ این فرع سوم است که در واقع خودش دو صورت دارد: الف، جناب «میت» از نظر اجتهاد و تقلید نمازش باطل است، اما من نماز خود را صحیح می دانم. ب، یا «بالعکس» یعنی نمازی که او خوانده از نظر اجتهاد یا تقلید او صحیح است، اما از نظر من باطل می باشد. مرحوم سید در هر دو می گوید میزان میت است و لذا در اولی باید قضا کند. چرا؟ چون میت معتقد بود به بطلان. اما در دومی نباید قضا کند، چون میت معتقد به صحت بود. باید توجه داشت که مرحوم سید در این فتوا متفرد و تنهاست. چطور؟ چون حواشی که عروه دارد، همه فقها نسبت به این فرمایش ایشان اعتراض دارند. خلاصه این فرع سوم دارای دو شق و دو صورت است، چون گاهی میت «صلی صلاه باطله حسب عقیده و اجتهاده و تقلیده»، ولی من آن را صحیح می دانم. اما عکسش «صلی صلاه صحیحه عند اجتهاده و تقلیده»، اما من آن را فاسد می دانم، ایشان (صاحب عروه) در هر دو می فرماید میزان نظر میت است و لذا در اولی باید قضا بکند، چون از نظر میت فاسد بوده، اما در دومی قضا لازم نیست چون از نظر میت صحیح بوده است. کسانی که بر عروه حاشیه زده اند، همه آنان در این رای و نظر با سید موافق نیستند، می گویند خطاب به ولی است، یعنی به ولی می گویند: «اقض عن جانب الوالد»، اگر به کسی بگویند: «اقض من جانب الوالد»، یعنی حسب تشخیص خودت، اگر واقعاً از نظر تشخیص شما نماز او صحیح بوده هر چند او باطل می دانسته، قضا لازم نیست، اما اگر از نظر شما نماز او باطل بوده هر چند از نظر او صحیح بوده، باید شما قضا کنید. چرا؟ چون اگر به یک نفر خطاب کنند که این خانه را بساز، یعنی طبق تشخیص خودت، تکلیفی را که بر دوش احدی می گذارند، تشخیص او را در نظر می گیرند. در هر حال آقایان می گویند در هر دو صورت، «میزان» نظر ولی است، در اولی که او می گوید باطل است و من می دانم که صحیح است خطاب ندارم، اما در دومی که من می دانم فاسد است و او خیال کرده که صحیح است، من در اینجا خطاب دارم و لذا باید قضا کنم. ولی در اینجا یک نظری است و آن اینکه آنجا که میت نماز خوانده و می داند فاسد است، در آنجا قبول دارم که میزان تشخیص ولی است، چون نمازش فاسد است، هیچ حکم ظاهری نداشته، اما اگر آنجا که میت نماز خوانده و از نظر خودش صحیح است. چرا؟ چون عمل به اصول و امارات کرده، خب! اگر کسی طبق اصول و امارات عمل کند، نماز او صحیح است و مجزی. من چرا قضا کن؟! هر چند از نظر من باطل است، ولی او عمل کرده به حکم ظاهری، یا به اصول عملیه یا به امارات. پس باید فرق بگذاریم و بگوییم آنجا که عمل میت موافق است با اصول و امارات نبوده و باطل بوده، مسلماً من باید قضا کنم. اما در آنجا که عمل به استصحاب، قاعده طهارت و یا قاعده تجاوز کرده، ولی بعداً من فهمیدم که باطل بوده، این کافی است. چرا؟ چون عمل به امارات مجزی است هر چند انکشاف الخلاف حتی در حیات خودش تا چه رسد به ممات خودش. نظر استاد سبحانی البته این روی مبنای ماست که معتقدیم عمل به امارات

و عمل به اصول مایه اجزا است. ولی آقایان دیگر فقط در امارات قائل به اجزا هستند نه در اصول، یعنی در اصول قائل به اجزا نیستند. ولی ما در مبحث اجزا در هر دو صورت قائل به اجزا هستیم. چرا؟ للملازمه بین الأمر بالعمل بالأصول و الأمارات والا-جزاء، یعنی ما معتقدیم که ملازمه عرفیه است، امام (ع) که می فرماید: «اعمل بقول زراره»، معنایش این است که در انجام تکالیف مولا- به همین مقدار اکتفا کرده است، همین که نود در صد قول زراره مطابق واقع است، این برای ما کافی است هر چند ده در صد مخالف باشد. آقایان از کلمه ملازمه غفلت کرده اند، ملازمه است بین اینکه بگوید: فلانی! بر طبق اصول و امارات عمل کن، یعنی من در انجام مقاصد خودم به همین مقدار اکتفا کردم، چرا؟ چون نود در صد مطابق واقع است، ده درصد من می گذرم، چرا؟ تسهیلاً للعباد. بنابراین، ما نه با سید موافق هستیم که گفت میزان صد در صد میت است و نه با آقایان معلقین عروه الوثقی که می گفتند صد درصد ولی است، بلکه ما عمل او را نگاه می کنیم، اگر عمل او بر طبق ضوابط بوده هر چند خطا بوده، صحیح است و قضا هم بر من لازم نیست و لو من خطا را کشف کردم. اما اگر عمل او اصلاً طبق ضوابط و اصول نبوده، فاسد بوده، من باید او را قضا کنم. چرا؟ چون هیچ نوع اجزایی در آنجا قابل تصور نیست. استاد سبحانی پس ما قول سوم را انتخاب کردیم نه قول سید را که می گفت میزان نظر میت است، نه قول معلقین عروه را که می گفتند، میزان نظر ولی است، ولی ما می گوئیم باید نگاه کرد که آیا عمل او طبق ضوابط بوده یا طبق ضوابط و اصول نبوده؟ اگر طبق ضوابط بوده هر چند بعداً انکشاف خلاف شده، مجزی است والا مجزی نیست. المسأله السادسة عشر: إذا علم الولی أنّ علی المیت فوات و لکن لا یدر أنّها فاتت بعذر من مرض أو نحوه، أولاً لعذر، می فرماید: لا یجب علیه القضاء، و کذا إذا شک فی أصل الفوت و عدمه. فروع مسئله شانزدهم در این مسئله که مسئله شانزدهم است، چند فرع وجود دارد که باید مورد بررسی قرار بگیرند فرع اول این است که من می دانم که پدرم یکسال نماز نخوانده، ولی نمی دانم معذور بوده که نخوانده- مراد از این عذر هم عذر عرفی است نه عذر عقلی، مرخص بوده یا سفر داشته یا بچه اش مرخص بوده و گرفتار شده- یا بدون عذر بوده؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید اگر شک کند قضا واجب نیست، چرا؟ لأصالة البرائه، ولی فتوای سید مال خودش است، بنابراینکه نمازی قضایش واجب است که «فات لعذر»، ولی ما گفتیم اعم از اینکه «فات لعذر أو لعذر»، یعنی ما روایت صحیحه حفص را اعم گرفتیم «من علم أنّ علیه صلاه أو صیاماً»، این را اعم گرفتیم. بلی، کسانی که می گویند: «فات عن عذر»، اگر شک کنیم که آیا معذور بوده یا نه؟ این از قبیل شک در موضوع است و در شک در موضوع همگی برائی هستند، ولی ما با سید موافقت نکردیم، بلکه صحیحه حفص را مطلق دانستیم. فرع دوم «إذا شک فی أصل الفوت و عدمه» فرع دوم این است که اصلاً نمی دانم آیا نمازی از پدرم فوت شده یا فوت نشده، در اینجا آقایان قائل به برائت هستند، چرا؟ به جهت اینکه حکم رفته «أنّ علیه صلاه أو صیاماً»، علیه، یعنی از او صلات و صیام فوت شده، شک در موضوع است، علاوه بر اینکه یک مسلمان به حکم اینکه مسلمان است، بی نماز نیست، به حکم اسلام نمازش را می خواند، شک بعد خروج وقت داریم، وقت خارج شده است، اگر خودش شک می کرد، چه کار می کرد؟ برائت جاری می کرد، تا چه رسد به ما. پس ما از جهات مختلف می توانیم بگوئیم که قضا واجب نیست. اولاً، شک در موضوع است، یعنی فوت، «أنّ علیه صلاه أو صیاماً». ثانیاً، شک در خروج وقت است، اگر برای خودش حجت باشد، برای من هم حجت است. شبهه آیه الله حکیم مرحوم آیه الله حکیم در اینجا یک شبهه ای دارد، من شبهه را عرض می کنم شما جواب بدهید. ایشان می فرماید که ما در اینجا «أصالة عدم الاتیان» داریم، وقتی که مؤذن گفت: الله أكبر، پدر من نماز نخوانده بود، نمی دانم که آیا بلند شد و نماز خواند یا نخواند؟ اصالة عدم الاتیان، در واقع اصالة عدم ازلی به آن معنا نیست که پدرم آفریده نشده بود و نماز هم نخوانده بود، چون اگر آن جور بگوئیم زشت است، بلکه باید به این نحو بگوئیم، مؤذن گفت: الله أكبر، من یقین داشتم که پدرم نمازش را

نخوانده بود، ولی بعداً نمی دانم که بعد از اذان نماز خواند یا نخواند؟ استصحاب عدم اتیان می کنیم. اشکال استاد سبحانی بر گفتار آیه الله حکیم البته مرحوم حکیم مرد بزرگواری است، ولی خود ایشان کراراً به ما گفته اند که این اصل مثبت است، چرا؟ لأن الموضوع للقضاء هو الفوت، و الفوت أمر وجودی و المستصحب أمر عدمی، أصالة عدم الاتیان، امر عدمی است و حال آنکه میزان قضا فوت است، هر چند کلمه ی فوت ندارد، اما فوت مستفاد از حدیث است «من علم أنّ علیه صلاة أو صياماً» که در روایت حفص آمده بود، یعنی «فات». بنابراین، استصحاب در اینجا حجت نیست، اگر بخواهیم استصحاب عدم ازلی کنیم، خنده آور است، آن استصحاب عدم ازلی است، اما به آن سبکی که من استصحاب کردم، استصحابش عدم ازلی نیست، ولی در عین حال مثبت است، چون امر عدمی است و امر عدمی «لا یثبت الأمر الوجودی»، متیقن ما امر عدمی است، موضوع «حکم» امر وجودی است، لا یثبت امر عدمی، امر وجودی را. هر چند مصداقاً یکی هستند، اما مفهوماً دوتا هستند. مسأله هفدهم حال بحث در این است که شخص دو فرزند دارد، یکی ابعده نطفه است و دیگری اقرب و لایده است، فرض کنید شخصی دوتا همسر دارد، با یکی اول فروردین نزدیکی کرده، معلوم است که اول زمستان متولد می شود و هکذا با دیگری نیز اول فروردین نزدیکی کرده ولی آخر شش شهریور به دنیا آمده، یعنی شش ماهه به دنیا آمده و متولد شده. آیا میزان اقرب تولداً است یا اقرب انعقاداً است، باید یکی انعقاد نطفه اش زودتر باشد، اما دیگری انعقاد نطفه اش دیر باشد و تولدش زودتر. دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید: میزان تولد است نه انعقاد نطفه. از نظر عرف نیز مسئله همین است، چون عرف انعقاد نطفه را حساب نمی کنند، عرف کار به خلوت خانه شوهر ندارند، عرف میزان تولد را می گیرند همان تولد را میزان در اکبریت می گیرند هر چند نطفه او بعداً منعقد شده باشد. اما در توأمین (دوقلو) چه باید کرد و کدام اکبر است؟ آقایان در توأمین می گویند هر کدام که زودتر به دنیا آمده باشد هر چند یک ثانیه هم زودتر به دنیا آمده باشد. آیا این عرفیت دارد یا نه، اما اینکه این عرفیت دارد یا نه که یک ثانیه را هم میزان در اکبریت قرار بدهیم. ولی یکدانه روایت داریم که آن روایت بر خلاف این فتواست، اقرب نطفه را میزان در اکبریت می داند هر چند تولدش تاخیر باشد. المسأله السابعة عشر: المدار فی الأكبریه علی التولد لا علی انعقاد النطفه فلو كان أحد الولدین أسبق انعقاداً و الآخر أسبق تولداً فالولی هو الثاني - چون انعقاد نطفه یک امر خصوصی است فلذا معنا ندارد که امر خصوصی میزان در حکم شرعی باشد، عرفاً به کسی که زودتر به دنیا آمده می گویند این بچه، دو ماهه بزرگتر از بچه دیگر است، کار به انعقاد نطفه ی شان ندارند - ففی التوأمین الأكبر أولهما تولداً. (۱) هر چند یک ثانیه زودتر به دنیا آمده باشد. البته این یک مقداری مشکل است که یک ثانیه را هم بزرگ حساب بکنیم. اگر ما در اینجا قاعده عدل و انصاف را جاری کنیم بهتر است و بگوییم هر دو نماز پدر را قضا کنند. ولی یک روایت داریم که میزان را در اکبریت انعقاد نطفه گرفته است. روایت روی الکلبینی بسند صحیح عن علی بن أحمد بن أشیم عن بعض أصحابه، قال: أصاب رجل غلامین فی بطن فنهأه أبو عبد الله (علیه السلام) ثم قال: أيهما الأكبر؟ فقال: الذی خرج أولاً، فقال أبو عبد الله (علیه السلام): «الذی خرج أخيراً هو الأكبر، أما تعلم أنها حملت بذاک أولاً، و أنّ هذا دخل علی ذاک فلم یمكنه أن یخرج حتی یخرج هذا، فالذی خرج أخيراً هو أكبرهما» (۲) این روایت منهای اینکه مرسله است، مسلماً مضمونش قابل تصدیق نیست، نطفه اینها متعدد نیست، یعنی این گونه نیست که اول نطفه یکی منعقد بشود و بعد از مدتی نطفه دیگری. این روایت سند ندارد و نمی شود به آن اعتماد و عمل کرد و نتیجه اینکه پسر اکبر همان است که اول متولد می شود.

موضوع: هرگاه بر گردن میت چند نوع نماز باشد، آیا بر ولی واجب است که همه آنها را قضا کند؟ مسئله هیجدهم درباره این است که پدری فوت کرده در حالی که چند نوع نماز بر گردنش است: الف، نمازهای یومیه. ب، نمازهای نذری. ج، نمازهای استیجاری. د، نمازهای پدرش. پس مسئله هیجدهم راجع به این است که شخصی (پدر) فوت کرده و حال آنکه چند نوع نماز بر گردنش است، یکی نمازهای یومیه خودش است، دیگری هم نمازهای نذری، نذر موقت و معین که انجام نداده، سوم اینکه نماز استیجاری گرفته و نخوانده، چهارم اینکه پدرش (جد ولی) یک مشت نمازی را نخوانده و بر گردنش آمده است. پرسش حال که این آدم دعوت حق را لبیک گفته، جناب «ولی» از این نمازهای چهار گانه کدام نمازها را باید قضا کند؟ پاسخ این بستگی دارد که آقایان از روایت چه استظهار می کنند. روایت ما روایت حفص است. متن روایت حفص صحیح حفص بن البختری، عن أبي عبد الله عليه السلام: « في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام قال: يقضى عنه أولى الناس بميراثه، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلا الرجال». (۱) متبادر از این حدیث چیست؟ هنگامی امام صادق (علیه السلام) این جمله را از سائل شنید و سپس حضرت جواب داد، «بینهما» متبادر چه بوده؟ مسلماً صلوات یومیه را گرفته، حتی می توانیم صلوات مندوره را هم گرفته است. مثال مثلاً کسی نذر کرده بود که اگر من در امتحان سطح چهار قبول بشوم، روز معین را روزه بگیرم، ولی موفق به گرفتن نشد و نگرفت، می توانیم بگوییم که این دوتا را شامل می شود، یعنی یکی صلوات یومیه، دیگری هم صلوات و صومی که نذر کرده است- ولی نذر معین منتهای موفق به انجامش نشده معصیت کرده. پس می توانیم بگوییم که این دوتا را می گیرد، یعنی هم صلوات یومیه را و هم صلوات نذری را که نخوانده است. اما اینکه از کسی نماز یا روزه اجاره ای گرفته و نخوانده، روایت شامل این قسمت نمی شود، مخصوصاً که در زمان ائمه (علیهم السلام) یک چنین پدیده ای نبوده که بروند و اجیر بشوند و نماز بخوانند، حتی نمازهایی که از پدرش (جد ولی) بر گردنش آمده و نخوانده، باز هم بعید است که روایت حفص آن را بگیرد، تازه اگر هم شک کنیم که می گیرد یا نمی گیرد؟ مجرای مجرای براءت است. خلاصه بستگی که به فهم شما دارد که از این حدیث چه را می فهمید؟ « فی الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام» قدر متقین آن دوتاست، یعنی صلوات یومیه و صلوات مندوره ای که موقت است. مسأله نوزدهم مسئله نوزدهم راجع به این است که پدری، وصیت می کند که سه سال نماز بر گردنم است، آیا قولش حجت است یا نه؟ آقایان گفته اند شاهد واحد قولش حجت نیست. من در کتاب « کلیات فی العلم الرجال» روایاتی را جمع کرده ام که قول واحد و شاهد واحد قولش حجت است إلا- ما خرج بالدلیل، مثلاً در هلال دو نفر می خواهیم در مرافعات دو نفر می خواهیم، یعنی «بینه» می خواهیم، اگر امثال اینها را کنار بگذاریم، شاهد عادل قولش حجت است، من در آنجا هیجده مورد را آورده ام که قولش حجت است (البته مادامی که ثقه است). «و العجب» اینکه قول واحد یا شاهد واحد در احکام الله حجت است، اما در اینکه این لباس نجس است حجت نباشد خیلی بعید است، احکام الله بالا-ترین امانت الهی است، شما می دانید که قول ثقه در احکام الله حجت است، چطور می گویید در موضوعات پیش پا افتاده حجت نباشد؟! دیدگاه استاد سبحانی ولذا ما معتقدیم که شاهد عادل قولش حجت است مگر در جایی که روایت بر تعدد و بینه داشته باشیم مانند هلال، مثل طلاق و مرافعات. حال اگر پدری، وصیت کرد و گفت سه سال نماز بر گردنم است، در اینجا چه باید کرد؟ مرحوم سید می گوید اخبارش برای ما کافی است، ولی باید یک قیدی بزند و بگوید: « بشرط أن يكون ثقه» چون اگر ثقه نباشد، کافی نیست. المسأله التاسعه عشر: الظاهر أنه يكفي في الوجوب على الولي إخبار الميت بأن عليه قضاء ما فات لعذر. (۲) حقیقش این بود که جناب سید بفرماید به شرط اینکه آنکس

که اقرار می کند ثقه باشد. إن قلت: چرا ثقه باشد، مگر نگفته اند که اقرار العقلا علی أنفسهم جایز. پس ثقه بودن لازم نیست؟ قلت: این اقرار علیه خودش نیست، بلکه اقرار است بر علیه فرزندش، یعنی می خواهد بر گردن فرزندش تکلیف بگذارد. بلی، «اقرار العقلا علی أنفسهم جائز» به شرط اینکه اقرارش علیه خودش باشد نه اینکه دامنه دیگری را بگیرد، و حال آنکه در اینجا هدف از اقرار به زحمت انداختن ولی است و لذا باید حتماً مقید به ثقه کنیم تا داخل بشود تحت آن ضابطه که: «قول الواحد إذا كان ثقه حجه. قول الثقه حجه». در حجیت قول ثقه دو نظر است: الف، بعضی گفته اند که قول ثقه حجت است. ب، ولی ما می گوئیم «الخبر الموثوق به» حجت است، غایه ما فی الباب ثقه بودن طریق الی الموثوق به، یعنی انسان اگر ثقه باشد، قهراً موثوق به است. آنی که حجت می باشد عبارت است از: «الخبر الموثوق به». بنا براین باید یقین پیدا کنیم که این پدر حرفش درست است. ولی مرحوم سید یک قید را نگفته و یک قید را گفته، مثلاً ثقه بودن را نگفته، اما قید «لعذر» را گفته است، ما در عذر با ایشان مخالف بودیم و گفتیم مطلقاً واجب است خواه معذور باشد و خواه معذور نباشد. بنابراین، کلمه ی «لعذر» مربوط به فتوای خود سید است، اما از نظر ما روایت مطلق است هم «لعذر» را شامل است و هم «لغیر عذر» را. چون می گوید: «فی الرّجل مات و علیه صلاه أو صیاما» این اطلاق دارد. المسأله العشرون: إذا مات فی أثناء الوقت بعد مضی مقدار الصلاه بحسب حاله- قبل أن یصلی و جب علی الولی قضاؤها. (۳) حال اگر پدر انسان یک ساعت بعد از اذان ظهر فوت کرد و در یک ساعت حتی اگر جنب هم بود می توانست غسل کند و نماز بخواند یا اگر محدث هم بود، می توانست وضو بگیرد و نماز بخواند، ولی این «آدم» این کار را نکرد، اتفاقاً ایست قلبی پیدا کرد و مرد، آیا بر ولی لازم است که این نماز را قضا کند یا لازم نیست؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید بر ولی لازم است که آن را قضا کند. الکلام یقع فی المقامین: الف، بر ولی لازم است یا لازم نیست؟ ب، بر فرض اینکه بر ولی لازم باشد، آیا اداء بخواند یا بعداً هم می تواند بخواند؟ بررسی مقام اول اما اینکه آیا بر ولی لازم است یا لازم نیست؟ این بستگی به استظهار شما دارد و اینکه شما از روایت چه چیز را استظهار می کنید، فات فی جمیع الوقت أو فات ولو فی بعض الوقت؟ از این روایت حفص که می گوید مردی از دنیا می رود «و علیه صلاه و صیام»، یعنی از او صلوات و صوم فوت شده، فی تمام الوقت، یا اولش واجب می شود هر چند تمام وقت نباشد. «علی الظاهر» تمام الوقت میزان نیست، همین مقداری که نماز بر او واجب بشود، این آدم در این یکساعت می تواند بخواند ولی نخواند و مرد، غایه ما فی الباب مخیر بود بین این ساعت و چند ساعت دیگر، تخییر از نظر افراد بود، بین این افراد مخیر بود، یک فرد می توانست بخواند، ولی نخواند «و علیه صلاه و صیام». بنابراین، کسانی که می گویند: «فات فی تمام الوقت»، ظاهراً با روایت سازگار نیست، بلکه همین مقداری که وقت داشت تا نمازش را بخواند و نخواند، «و جب علیه الصلاه»، یعنی نماز بر او واجب می شود. بررسی مقام دوم اما مقام دوم که آیا همان وقت باید اداء بخواند، مثلاً جنازه پدر را رها کند و به خواندن نماز پدر شروع کند تا قضا نشود یا می تواند بعداً قضا کند؟ بعضی ها می گویند باید جنازه پدر را رها کند و نگذارد که غروب بشود، اول نماز او را بخواند. چرا؟ «لأنّ الولی نازل منزله الأب» جای اوست، چون برای او ادا واجب بود، پس برای این هم ادا واجب است، او بنا بود که اداء بخواند و موفق نشد، این هم باید اداء بخواند. یلاحظ علیه این تنزیل از کجا آمده؟! آنچه که ما داریم این است که نماز پدر را بخواند، اما اینکه خود را جای او بگذارد عموم المنزله، حتی چون بنا بود که او در وقت نماز بخواند، این هم در وقت، این دلیل می خواهد، یعنی «عموم المنزله» برای خودش دلیل می خواهد. اولاً، برای این تنزیل دلیلی نیست، ثانیاً، بر عموم المنزله دلیلی نیست. مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود اگر کسی از طرف میت نماز واجب می خواند، نمی شود به او اقتدا کرد. چرا؟ می فرمود: این آدم «نزل نفسه منزله المیت»، این آدم اعتباراً میت است و بر میت نمی شود اقتدا کرد. ولی ما معتقدیم که اگر کسی از طرف میت نماز واجب می خواند، می شود به او اقتدا نمود. چرا؟ چون ما بر

این تنزیل دلیلی نداریم، روایت این است که نماز پدر را بخوان، امری که خدا از او خواسته، فعلاً از تو خواسته که او را اجابت کن، اما اینکه «نزل نفسک منزله المیت» برایش دلیل نداریم. علاوه بر این، بر عموم المنزله هم دلیل نداریم که تمام آثار را بار کنیم، مثلاً او بنا بود که اداء بخواند پس من هم اداء بخوانم. یا به قول آیه الله بروجردی، چون او میت است فلذا نمی شود به او اقتدا کرد. بلی، یک دانه روایت داریم که از آن استفاده می شود که باید همان روز بخواند. نعم ورد فی روایه عبد الله بن سنان عن الصادق علیه السلام قال: «الصلاه الّتی دخل وقتها قبل أن يموت المیت یقضی عنه أولى الناس به» (۴) اگر کلمه «یقضی» را به «یفعل» بگیریم، قضا به معنا فعل است، هر فعل محکم را قضا می گویند. اگر قضا را به معنای فعل و انجام بگیریم، شاهد عرض من است. اما اگر قضا را به معنای اصطلاحی بگیریم، معنایش خارج وقت است. فلو آرید بقوله: «یقضی عنه أولى الناس به» ای فی نفس الوقت، یراد من القضاء هو الفعل لا القضاء المصطلح، و أمّا إذا آرید خارج الوقت فیراد به المعنی المصطلح، و یمکن أن یراد المعنی الجامع و هو القيام عن المیت بالصلاه. هر دو را می گیرد، یعنی هم می تواند فی الوقت بخواند و هم می تواند خارج الوقت بخواند. معنای اعم را بگیریم، نه مقید به وقت کنیم و نه مقید به خارج وقت. ثمّ أنّه یقع الکلام هل یجب علی الولی المبادره إلى ایقاع هذه الصلاه فی وقتها أو أنّ له التأخیر إلى خروج الوقت؟ و الظاهر هو الثانی للشک فی وجوب المبادره، نعم یمظهر من بعض المعلقین أنّ الأحوط ترک تأخیرها عن الوقت. اگر روایت هم نبود، شک در وجوب است که آیا مبادرت لازم است یا لازم نیست؟ از روایت مبادرت را نفهمیدیم، چون قرار شد که اعم باشد، آیا فوری است یا اصلش واجب است؟ در اینکه اصلش واجب است، جای بحث نیست، إنّما الکلام در فوری بودنش است، شک در وجوب است فلذا برائت جاری می کنیم. بنابراین، از روایت فوریت را نفهمیدیم، بلکه جامع را فهمیدیم. اما اینکه واقعاً فوری است؟ شک در وجوب فوریت داریم، اصل عدم فوریت است. المسأله الحادیه و العشرون: لو لم یکن لولی، أو کان و مات قبل أن یقضی عن المیت وجب الاستئجار من ترکته، و کذا لو تبین بطلان ما أتى به. (۵) بحث در مسئله بیست و یکم این است که اگر کسی بمیرد و حال آنکه ولی ندارد، یا ولی داشت، منتها قبل از آنکه پدر بمیرد، پسر از دینا رفت و مرد، در هر حال پدری مرده، یا اصلاً بچه ذکوری نداشته، یا اگر هم داشته، قبل از آنکه قضا کند مرده و خودش هم وصیت نکند، در اینجا چه باید کرد؟ آیا از ترکه باید اخراج کرد؟ مرحوم سید می فرماید باید از ترکه خارج بشود، یعنی تمام واجباتی که برگردنش است حتی روزه نذری و غیر نذری، همه آنها باید از اصل ترکه خارج شود. چرا؟ لأنّه دین، قرآن هم می فرماید: «من بعد و صیّه یوصی بها أو دین» (۶)، آیا کلمه ی دین در اینجا صدق می کند یا صدق نمی کند؟

ص: ۱۳۶

با نداشتن فرزند ذکور، تکلیف نماز قضای میت چه می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: با نداشتن فرزند ذکور، تکلیف نماز قضای میت چه می شود؟ بحث در این است که اگر فردی بمیرد و نماز قضا برگردنش باشد، اما فرزند ذکوری نداشته باشد یا اگر هم داشته باشد، قبل از خود پدر بمیرد، در اینجا چه باید کرد؟ آیا باید از ترکه این میت مبالغی را جدا کنیم و کسی را اجیر کنیم تا نماز هایش را بخواند؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید هم در اینجا و هم در کتاب حج معتقد است کلیه عباداتی که برگردن میت است اگر وصیت کند از ثلث است و اگر وصیت نکند از

اصل ترکه باید اخراج کرد. دلیل صاحب عروه باید ببینیم که دلیل ایشان بر این مسئله چیست؟ دلیل ایشان مرکب است از یک صغری و یک کبری، صغرایش این است که صلوات و صوم دین است، یعنی در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) صوم و صلوات دین معرفی شده است، این صغراست، کبرایش در آن روایت خثعمیه آمده است که طرف به رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله! بر گردن مادرم یا پدرم حج بود، اگر من از طرف آنها بروم و آن را انجام بدهم ادا می شود؟ حضرت فرمود: بلی، چرا؟ «دین الله أحقّ بالقضاء»، مجموع استدلال سید بر می گردد به یک صغری و یک کبری (یرجع إلی صغری و کبری) صغرایش این است که صلوات و صوم دین است، کبری هم این است که دین را باید ادا کرد، یعنی این کبرای در روایت خثعمیه آمده است. علاوه بر این، در قرآن کریم نیز آمده است «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ». (۱) روایات باید توجه داشت که آقایان صغری را از این روایات استفاده کرده اند. - ما رواه السید بن طاووس. فی کتابه (غیاث سلطان الوری) عن حریر عن زراره عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: رجل عليه دين من صلاه قام يقضيه فخاف أن يدرکه الصبح ولم يصلّ صلاه ليلته تلک؟ قال: «يؤخّر القضاء و يصلّي صلاه ليلته تلک» (۲) ما فعلاً با مضمون روایت کار نداریم، عمده این است که گفته: «رجل عليه دين من صلاه» این صغری، اما مضمون روایت چیست؟ در مواسعه و مضایقه این روایت را خواندیم. ۲- ما رواه الصدوق باسناده عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله (عليه السلام) فی جمله و صایا لقمان لابنه، قال: «بینی إذا جاء وقت الصلاه فلا تؤخرها لشيء، صلّها و استرح منها فإنّها دین» (۳) در این حدیث کلمه ی «دین» به کار رفته است. ۳- ما رواه الصدوق فی معانی الاخبار باسناده عن محمد بن الحنفیه فی حدیث الأذان لما أسرى بالنبي (صلى الله عليه و آله) إلى السماء: ثم قال: «حیّ علی الصلاه، قال الله جل جلاله: فرضتها علی عبادی وجعلتها لی دیناً» (۴) مسلماً کلمه ی دین در اینجا استعاره است، دین در لغت عرب به دین مالی می گویند، منتها در اینجا کلمه ی دین را استعاره آورده است، چنانچه اسد استعاره از رجل شجاع است، باید ببینیم که وجه شبه چیست؟ در اینکه کلمه ی دین در اینجا استعاره است، جای بحث نیست. «إنما الکلام» باید ببینیم که وجه شبه چیست؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: الف، وجه شبه این است که: «يجب الإتيان به» ب، ممکن است وجه شبه این باشد که جنبه مالی دارد، یعنی دین مالی است و باید به هر نحوی آن را خرج کرد و به اصطلاح پرداخت نمود، اگر ما گفتیم: «رأيت اسداً» آیا وجه شبه شجاعت است یا وجه شبه این است که چون دهان شیر بد بو است، یک انسانی هم دیدیم که دهانش بد بو است، باید وجه شبه را پیدا کنیم، به نظر می رسد که وجه شبه، همان اولی است، یعنی لزوم الخروج، باید از عهده این در آمد، اما اینکه مرد، باید از ترکه اش پولی را خرج کنیم و گردن و ذمه را بری کنیم، این وجه شبه نیست. «فهنّا احتمالان»: یک احتمال این است وجه شبه عبارت است از: «لزوم الخروج عن العهده» تمام فرائض دین است، چرا؟ چون باید از عهده اش بر آمد. احتمال دوم اینکه دین است، نه تنها باید خود مان از عهده اش بر بیاییم، بلکه باید بعد از مرگ ما هم از ترکه ما بر دارند و صرف کنند و کسی را اجیر کنند تا او بخواند، این دومی به نظر نمی رسد. بنابراین، اشکال ما نسبت به کلام سید در صغرا نیست، چون صغری درست است (إنّها دین)، اشکال ما در کبری است، آیا هر دینی را باید از ترکه در آورد؟ ما می گویم: دین در دو قسم است: الف، دینی که جنبه مالی دارد مانند حج، حج جنبه مالی دارد و بدون صرف هزینه نمی شود، آن را ممکن است بگوییم از ترکه بیرون بیاورد، یا کفاره برگردنش است، کفاره جنبه مالی دارد، نذر مالی کرده است، باز هم این جنبه مالی دارد. ب، اما یک دین هایی است که اصلاً جنبه مالی ندارد، مانند صلوات و صوم، آیا اینجا را هم باید از ترکه بیرون بیاوریم؟ از این روایات استفاده نمی شود. خلاصه باید ببینیم که وجه شبه چیست؟ آیا وجه شبه عبارت است از: «لزوم الخروج عن العهده ما دام حیّاً، یا علاوه بر لزوم الخروج و لزوم السرعه، اگر بمیرد، باید از ترکه اش هم اخراج کنیم؟ دومی در نمی آید، اولی در می آید. یلاحظه علیه: بمثل ما تقدم، فإنّ الدین فی هذه الروایات کنایه من لزوم الإتيان فهو

مصدق ادعائی للدين المالى الذى وجب اخراجه من أصل المال و الذى ثبت هو اخراج الدين الحقيقى لا الدين الادعائى و بعبارة أخرى استعاره الدين للفريضه، البدنيه رهن وجه التشبيه و هو مما لا كلام فيه و إنما المهم ما هو وجه الشبه؟ و ليس هو إلا لزوم الخروج عن عهده حياً و اما إذا ما و توقف الخروج على صرف مال، فيجب اخراجه من تركته، فهذا مما لا يستفاد من التشبيه. پس ما دنبال وجه شبه هستيم، وجه شبه هم دو چیز است، وجه شبه یا لزوم الخراج است ما دام حياً، یا بگويم دومى است، يعنى اگر بميرد باید از ترکه اش اخراج کنیم، قدر مسلم اولى است نه دومى. به بیان ديگر، ما يك دين حقيقى داريم و يك دين ادعائى داريم، دين حقيقى آن است که يك تومان به شما بدهکارم، اين دين ادعائى است و باید بينيم که دين ادعاى وجه شبهش چیست؟ مثل اینکه به رجل شجاع اسد می گويم، رجل شجاع ادعائى اسد است، باید بينيم وجه شبه در اینکه گفته اند نماز دين است چیست؟ وجه شبه اين است که نماز را بدون معطلی بياور، هيچ چیز را بر او مقدم نکن، وجه شبه اين است، اما اینکه اگر مردى و انجام ندادى باید عيناً مثل دين حقيقى از ترکه اخراج بشود، دليل می خواهد، اين نظر من است و ما اين نظر را در کتاب حج هم گفتيم. خلاصه مشکل ما در صغرا نیست، بلکه در کبراست، کلمه ی دين را استعاره آورده و در استعاره وجب شبه لازمست، وجه شبه آيا لزوم الإتيان است فوراً مادام حياً، یا بعد از مرگ هم باید ديگرى از طرف او بخواند ولو با صرف پول، اين دومى دليل می خواهد. البته ما احتياط می کنیم و می گويم از آنجا که پدر بر گردن اولاد حق دارد، اگر عقلش می رسيد وصيت می کرد و در صورت وصيت از ثلث مال برايش خرج می کردند، اما اگر وصيت نکرده، مقتضای عاطفه پدرى و پسرى اين است که راضى بشوند که از ترکه مبلغى را خرج نماز هاى او بکنند. البته اين يك نوع احتياط مستحبي است که ما در مسئله کرديم. علاوه بر اين، تمام رواياتى که ما خوانديم، سند شان مخدوش است، چون از کتاب سيد بن طاووس است که غالباً بى سند است. المسأله الثانيه و العشرون: لا يمنع من الوجوب على الولي اشتغال ذمته بفوائت نفسه، و يتخير في تقديم أيهما شاء. (۵) علت عنوان اين مسأله اين مسأله را چرا عنوان کرده است؟ يك توهمی است و آن اینکه اگر ذمه انسان بر صوم واجب مشغول باشد، صوم مستحبي باطل است، با وجود صوم واجب بر ذمه تطوع باطل است، يك چنین توهمی است، اگر اين ولى هم ذمه اش مشغول به صلوات خودش است، نباید از طرف پدر نماز بخواند، از طرف پدر نماز خواندن مثل اين می ماند که انسان صومى داشته باشد، صوم مستحبي بگیرد، چون چنین توهمی در کار بوده، قياس کرده صلوات از پدر را به صوم مستحبي، ايشان در جواب می فرمايد آنچه ما گفتيم در صوم مستحبي گفتيم، يعنى با وجود صوم واجب، نوبت به صوم مستحب نمی رسد، اما در صلوات نگفتيم، مضافاً که اينها هر دو واجب است، هم مال خودش واجب است و هم مال پدر واجب است، غايه ما فى الباب، يکی وجوبش ذاتى است، ديگرى وجوبش عرض است. « لا يمنع من الوجوب على الولي، اشتغال ذمته بفوائته»، اين جمله را بخاطر رد يك توهم گفت و آن اینکه مبدا کسی قياس کند صلوات عن الميت را با صوم مستحبي. المسأله الثالثه و العشرون: لا يجب عليه الفور فى القضا عن الميت و إن كان أولى و أحوط. (۶) آيا کسی که نماز ميت بر گردنش است، فوری است یا فوری نیست؟ اين بر می گردد به مسئله قبلى، يعنى مسئله مواسعه و مضايقه، ما در نماز اصيل قائل به مواسعه شدیم تا چه رسد به واجب غير اصيل، البته اولى و احوط اين است که انسان زودتر بخواند. المسأله الرابعه و العشرون: إذا مات الولي بعد الميت و قبل أن يتمكن من القضاء ففى الانتقال إلى الأكبر بعد إشكال. (۷) مسئله اين است که کسی مرده و دوتا پسر دارد، که يکی از آنها بزرگتر از ديگرى است، قبل از آنکه پسر اکبر قضای نماز پدر را بخواند، از دنيا رفت و فوت نمود، آيا بر گردن پسر کوچک می آيد یا نمی آيد؟ نمی آيد، چون نظير و شبيهه اين مسئله را خوانديم و آن اینکه اگر پسر اکبر در حال حيات پدر بميرد، آيا بر پسر دوم وجوب می آيد یا نه؟ بحث سابق ما اين بود که: « كان له ولدان، أكبر و أصغر»، پسر اکبر در حال حيات پدر مرده، الآن اصغر مانده، آيا بر گردن پسر اصغر

می آید یا نه؟ نظیر این مسئله را خواندیم، اینجا همان مسئله است، منتها هر دو بعد المیت است.

ص: ۱۳۷

هرگاه ولد اکبر قبل از تمکن از قضای نماز پدر بمیرد، آیا بر ولد اصغر قضا واجب می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه ولد اکبر قبل از تمکن از قضای نماز پدر بمیرد، آیا بر ولد اصغر قضا واجب می شود؟ در اینجا دو مسئله باقی مانده است که اولش این است: اگر مردی دارای دو پسر است، یکی اکبر و دیگری اصغر، منتها ولد اکبر قبل از آنکه نماز پدر را قضا کند و یا قبل از آنکه متمکن از قضا بشود از دنیا برود و فوت نماید، آیا بر ولد اصغر واجب است که نمازهای پدر را قضا کند یا واجب نیست؟ فرض کنید که پدر در اول ماه فوت کرده، پسر هم در آخر ماه از دنیا رفته، به گونه ای که متمکن از انجام قضای نمازهای پدر نشود، آیا نوبت به ولد اصغر می رسد یا نمی رسد؟ ممکن است بگویید که این مسئله تکرار است، چون قبلاً هم مرحوم سید این مسئله را بیان نمود و آن این بود که اگر ولد اکبر فوت کند، آیا ولد دوم جای او می نشیند یا نه؟ مختار صاحب عروه مرحوم سید در آنجا به ضرس قاطع فرمود که ولد اصغر نمی تواند جای او بنشیند، چون موضوع عبارت است از: الولد الأكبر حين الموت، این ولد دوم هر چند فعلاً ولد اکبر است، اما ولد اکبر حين الموت نیست. پس چرا مرحوم سید این دو مسئله را دو مرتبه عنوان کرده، اگر واقعاً قبلاً به ضرس قاطع گفته که اگر ولد اکبر فوت کند، ولد دوم جای او نمی نشیند، یعنی بر او واجب نمی شود؟ ظاهراً این دو مسئله با همدیگر فرق دارد، اولی در جایی است که ولد اکبر تمکن از قضا داشت، منتها مسامحه کرد و قضا نکرد، آن وقت این بحث به میان آمد که آیا نوبت به ولد دوم می رسد یا نه؟ در آنجا به ضرس قاطع فرمود نوبت به ولد دوم نمی رسد. چرا؟ چون موضوع عبارت است از: الولد الأكبر حين الموت، ولی این ولد دوم حين الموت ولد اکبر نبود هر چند فعلاً ولد اکبر است. ولی بحث در این مسئله راجع به این است که ولد اکبر قبل از آنکه تمکن از قضای نمازهای پدر کند از دنیا رفت، یعنی تمکن پیدا نکرد فوت کرد، آیا در اینجا برای ولد دوم فریضه است یا نه؟ در مسئله قبل به ضرس قاطع فرمود: نه، یعنی نوبت به ولد اصغر نمی رسد. ولی در اینجا می گوید: «فیه اشکال». ایشان چرا بین این دو مسئله فرق نهاده است، آنجا گفت نوبت به پسر اصغر قطعاً نمی رسد، ولی در اینجا مردد است؟ وجه فرق این است که در مسئله قبلی این آدم (پسر اکبر) مسامحه کرده، یعنی می توانست نماز پدر را بخواند، ولی نخوانده، قطعاً انسان می تواند بگوید به گردن اصغر نمی افتد. دیدگاه استاد سبحانی ولی به نظر من باید در هر دو مسئله به ضرس قاطع گفت که نوبت به ولد اصغر نمی رسد، نه اینکه بین این دو مسئله فرق قائل شد و در یکی به ضرس قاطع نظر داد و در دیگری تردد نمود. المسأله الخامسة و العشرون: إذا استأجر الولی غیره لما علیه من صلاه المیت، فالظاهر أنّ الأجير يقصد النیابه عن المیت لا عنه. (۱) مسئله بیست و پنجم در باره این است که اگر ولد اکبر خودش نماز پدر را نخواند، بلکه کسی را اجیر کند که او بخواند، در اینجا آیا اجیر از طرف ولی (ولد اکبر) بخواند یا از طرف میت؟ باید از جانب میت بخواند نه از جانب ولی، چون ولی فقط جنبه طریقی دارد، ولی جنبه موضوعی ندارد، ولی هم که می خواند از طرف پدر می خواند، اجیر هم می خواهد همان تکلیفی که بر گردن ولی بود، به گردن بگیرد. بهترین شاهد این است که اگر یک نفر بیگانه تبرعاً بخواند، چه رقم می خواند؟ از طرف ولی نمی خواند بلکه از طرف میت می خواند. بحث ما راجع به نماز قضا به پایان رسید.

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان در رؤیت هلال در اینجا بر خود لازم می بینم که در باره دو مسئله مقداری بحث کنم، البته این بحث ها باید کمی کامل تر هم بشود. مسأله اول یک بحث این است که آیا در رؤیت هلال، میزان و معیار در رؤیت هلال، رؤیت مجرده است، یعنی منهای تلسکوپ، یا رؤیت مسلحه کافی است، یعنی با تلسکوپ. باید توجه داشت که مرادم از مجرده و مسلحه این است که آیا با تلسکوپ یا بدون تلسکوپ، آیا فقط چشم غیر مسلح میزان است یا چشم مسلحه هم مشکلی ندارد و کافی است؟ این مسأله، یک مسأله نو ظهور است و لذا هر کس می تواند نسبت به آن اظهار نظر کند. دیدگاه استاد سبحانی آنچه که می توان در اینجا گفت این است که ظاهراً عین مجرده میزان است نه عین مسلحه، من یک تعبیری را عرض می کنم و شما این تعبیر را حفظ کنید، «الإسلام عبارة عن بساطه العقيدة و سهولة التكليف»، یعنی اگر کسی بخواهد اسلام را معرفی کند، دوتا پایه دارد: الف، بساطه العقیده. یعنی عقیده اش خیلی بسیط و روشن است، مثل مسحیت نیست که دعوت بر تثلیث کند بدون اینکه خودشان بفهمند که چه می گویند، هر موقع از این کشیش ها سوال می کنیم که اگر خدا سه تاست و در عین حال یکی است، این تناقض است، می گویند اول ایمان بیاور و بعداً بفهم. ولی اسلام این گونه نیست، بلکه بساطه العقیده، عقیده اش روشن است. ب، سهوله التكليف. دستور ها و تکلیفش آسان است مثلاً از رسول خدا سوال می کنند که خدایت را توصیف کن، (صف ربك) حضرت در جواب می فرماید: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۱، «اللَّهُ الصَّمَدُ»^۲، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»^۳، «وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۴، همین کافی است، یعنی دیگر لازم نیست که مسلمانان و عوام الناس سراغ دور، تسلسل، برهان صدیقین و برهان امکان و امثالش بروند. البته اگر کسی دنبال آنها برود، خیلی خوب است، بلکه یکنوع شرف و کمال محسوب می شود، اما آنچه خدا از یک مسلمان معمولی خواسته عقیده روشن است که در این آیه مبارکه آمده است. خدا از دید مسحیت اما خدا چیست؟ مسیحی ها می گویند: «ثلاثة و هي في كثرتها واحد»، این قابل تصور نیست، یا می گویند خدا متولد شده، مثلاً در شب تولد مسیح را جشن می گیرند و می گویند امشب، شب تولد خداست. انسان به تعجب می افتد و با خودش می گوید این غرب و اروپای مسیحی با کمال عقل و هوشی که در صنعت دارند، به اینجا که می رسند گویا خدا عقل شان گرفته است فلذا فکر نمی کنند که شب تولد خدا چه معنی دارد، مگر خدا در کجا بوده که امشب، شب تولدش است؟! اما اسلام: «بساطه العقيدة و سهوله التكليف» است، تمامی تکالیفش آسان و راحت است، یعنی تکالیف پیچیده و مشکل ندارد، مثلاً صوم هایی که مسیحی ها دارند ساعتی است، اسلام دین آسان گیر است نه دین سخت گیر «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» □. (۱) روی همین اساس اسلام همیشه از ادوات و ابزار عادی و عمومی استفاده می کند، یعنی ادوات و ابزاری که در اختیار همگان است مثلاً- تقویم عموم مردم قمر و ماه است، یعنی همه مردم دنیا می فهمند که اول ماه است یا آخر ماه یا وسط ماه، و لذا در تولد و تکالیف شرعی میزان ماه قمری است نه شمسی. چرا؟ چون همگی در آن یکسان هستند (بساطه العقیده و سهوله التكليف). و لذا در تکالیف شرعی رویت هلال را میزان قرار داده، آن رؤیتی را میزان قرار داده که در اختیار همگان باشد، نه رؤیتی که در اختیار یک طبقه خاصی است که مجهز با آخرین صنعت ها باشد، آن را میزان قرار نداده. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ □ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ □». (۲) طبقه ناس و توده مردم، باید میقات ناس باشد، این معنایش این است که افراد در رؤیت

هلال مساوی باشند، یعنی همه کس ببیند و همه کس نتواند ببیند. البته اگر یک نفر چشمش ضعیف است، آن میزان نیست. ماهیت و روح اسلام انسان اگر روح اسلام را مطالعه کند، به این نتیجه می رسد که اسلام دین عالمی و جهانی است چنانچه دین یهود و نصاری عالمی است، اسلام با دین یهود و نصاری در عالمی بودن مشترک هستند، چون معنای «اولو العزم» عالمی بودن است، منتها فرق شان در این است که دین اسلام دین خاتم می باشد و معنای دین خاتم این است که پنج قاره را تحت تکلیف قرار بدهد، یعنی تکلیف یک آفریقائی با تکلیف فرد غیر آفریقائی (مکی و مدنی) یکی است، حال که چنین است، پس باید از ابزار و ادوات عمومی استفاده کند نه از ابزار خاص علمی که فقط در اختیار طبق خاصی است، آیه مبارکه هم شاهد مدعای ماست ولذا می فرماید: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ □» باید مواقیت للناس ناس باشد. من در اینجا یک روایتی بخوانم که در کتاب صوم آمده است. روایت ۱- و باسناده عن علی بن مهزیار، عن محمد بن أبی عمیر، عن أبوب و حماد، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا، وَ لَيْسَ بِالرَّأْيِ وَلَا بِالْتَّظْنِ وَلَا لَكُنْ بِالرُّؤْيَةِ (قال) وَالرُّؤْيَةُ لَيْسَ أَنْ يَقُومَ عَشْرَةَ فَيَنْظُرُوا فَيَقُولُ وَاحِدُهُمْ ذَاهُو وَيَنْظُرُ تِسْعَةَ فَلَا يَرُونَهُ إِذَا رَأَاهُ وَاحِدٌ رَأَاهُ عَشْرَةَ آلَافٍ، وَإِذَا كَانَتْ عَلَيْهِ فَاتَمَّ شَعْبَانُ ثَلَاثِينَ، وَ زَادَ حَمَادُ فِيهِ: وَ لَيْسَ أَنْ يَقُولَ رَجُلٌ: هُوَ ذَا هُوَ لَا أَعْلَمُ إِلَّا قَالَ: وَ لَا خَمْسُونَ» (۳) ده نفر هستند، همگی به سوی آسمان نگاه می کنند تا هلال را ببینند، یکی می گوید من ماه را دیدم، ولی نه نفر دیگر هر چه نگاه می کنند چیزی نمی بینند، این فایده ندارد، پس معلوم می شود که اولی خطای باصره است، اگر ده نفر نگاه می کنند و از میان آنها یک نفر دیده و نه نفر دیگر ندیده اند، معلوم می شود که خطای باصره است چون معنا ندارد که یکی ببیند و نه نفر دیگر نبیند. در اینجا از ابزار عمومی استفاده می کند. خلاصه قول یکی حجت نیست، چون اگر واقعاً ماه در آسمان است و یک نفر آن را دیده، پس باید دیگران هم ببینند ولذا در شب هایی که هوا صاف است حتی قول دو نفر عادل را هم مشکل است که ما قبول کنیم، چرا؟ چون ظن بر خلاف است، زیرا احتمال خطای باصره می رود چون در یک هوای صاف هزاران نفر نگاه کردند و چیزی ندیدند و فقط دو نفر دیدند، این خیلی بعید است. ما از اینها استفاده می کنیم که روح مسئله این است که باید مسئله جنبه طریقی و عمومی و جنبه عادی داشته باشد فلذا باید رؤیت مجرد باشد تا در اختیار همه باشد نه با چشم مسلح، اگر غیر مجرد میزان باشد، در اختیار یک طبقه خاصی است که هرگز دست سایر مردم به آن نمی رسد. از این بیان می خواهیم استفاده کنیم که آیا ما می توانیم چشم مسلح را هم میزان قرار بدهیم؟ نه، چرا؟ اولاً، اگر واقعاً دیدن مسلح همه جا کافی باشد، فقه جدید پیش می آید، چطور؟ چون همه شما (مراد فقهاست) می گوید خون نجس است و در عین حال می گوید رنگ خون پاک است و حال آنکه اگر با میکروسکوپ نگاه کنیم خون است، ولی در عین حال همه آقایان می گویند لون خون پاک است، اما خود خون پاک نیست، اگر واقعاً میزان اعم از رؤیت عادی و غیر رؤیت عادی باشد، باید بگوییم این هم نجس است. مثال ۱ ثانیاً، آقایان می گویند مسافر باید به قدری از بلد و شهر دور بشود که بلد و شهر دیده نشود، البته روایت این است که مسافر را مردم نبینند، حال اگر مسافر را ما نبینیم، ولی اگر دوربین بگذاریم، مسافر را می بینیم. پس باید بگوییم که چند فرسخ برود تا غائب بشود، در حالی که آقایان به این ملتزم نیستند. مثال ۲ مثلاً، در زمان و عصر ما زلزله سنج های پیدا شده که توسط آنها زلزله را می سنجنند، در بعضی از شهرها هرگاه و بیگاه زلزله یک رشتی یا نیم رشتی رخ می دهد بدون اینکه مردم متوجه بشوند و احساس کنند، هیچ یک از فقها نگفته اند که نماز آیات واجب است. مثال ۳ کسانی در خانه ی خود گوسفند دارند گاهی از اوقات وقتی از گوسفند شیر می دوشند، خون تویش است، آقایان می گویند باید دور ریخت، ولی همین شیری که شما می گوید سر تا پا تمیز است و خون تویش نیست، اگر با میکروسکوپ نگاه کنیم، ذرات خون در آن وجود دارد منتها دیده نمی شود، یعنی ما به ظاهر آن را نمی بینیم، اما اگر با ادوات و ابزار نگاه کنیم، حتماً می

بینیم، همه اینها دلیل بر این است که اسلام: «بساطه العقیده و سهوله التکلیف» است، اگر یک چنین چیزهای را میزان قرار بدهیم، آن وقت «سهوله التکلیف» نیست، بلکه می شود: «مشقه التکلیف». اسلام می خواهد در این گونه موارد با ادوات و ابزار عادی پیش برود. شاهد مطلب من دوتا مویده هم دارم و آن این است که اگر واقعاً هر دو حجت باشند، یعنی هم عین مسلحه حجت باشد و هم عین مجرد و غیر مسلح، اگر هر دو حجت باشد، لازمه آن تخییر بین اقل و اکثر است، چون ماه و هلال همیشه به وسیله چشم مسلح یک روز زودتر دیده می شود اگر ماه چهار درجه از محاق بیرون بیاید، یا پنج درجه از محاق بیرون بیاید، با چشم مسلح دیده می شود و حال آنکه با عین مجرد با هفت درجه یا هشت درجه بیرون بیاید تا دیده بشود. معنای اینکه ماه در محاق است، یعنی آفتاب بر او می تابد و غرق در نور شمس است، از این رو باید از نور شمس کمی کنار بیاید تا دیده بشود، اگر چهار درجه کنار بیاید، می شود با چشم مسلح هلال را دید، در حالی که با چشم غیر مسلح، اقلاباً باید هفت درجه یا هشت درجه باید کنار بیاید تا دیده بشود، اگر هر دو میزان باشد، همیشه هلال به وسیله عین مسلح زودتر دیده می شود و بوسیله عین مجرد و غیر مسلح دیرتر دیده می شود فلذا یلزم تخییر بین اقل و اکثر، و آقایان در علم اصول می گویند تخییر بین اقل و اکثر جایز نیست، یعنی در واقع اگر اولی موضوع باشد، دومی لغو است، اگر واقعاً موضوع واقعاً مطلق رؤیت باشد، حتی بالعین المسلحه، دیگر عین مجرد می شود لغو. تخییر بین اقل و اکثر درست نیست. علاوه بر این، چهارده قرن مسلمانان با عین مجرد روزه گرفتند، غالباً باید بگوییم که در رمضان افطار کردند، در شوال هم یک روز را روزه گرفتند، آیا این درست است؟ اگر واقعاً بگوییم عین مسلح هم میزان است، باید بگوییم در این مدت ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در ماه رمضان افطار کردند و استصحاب شعبان کرده اند و در ماه شوال هم روزه گرفتند و استصحاب رمضان نموده اند، «کلّ ذلك يدلّ أنّ الموضوع العين المجردة»، عمومی است، یعنی ناس. نه یک طبقه خاص و متخصصین. تا اینجا ادله ما بود که بیان گردید. ولی آقایانی که می گویند عین مسلح هم کافی است، آنان هم سه دلیل دارند که بیان خواهیم کرد. خلاصه مطالب گذشته سخن در باره این بود که آیا رؤیت مجرد معتبر است یا اعم از مجرد و مسلحه؟ ما دلایل خودمان را بیان کریم. خلاصه کسانی که می گویند باید عین مجرد باشد، برای خود دلایلی دارند که بیان شد. حضرت امام (ره) نیز نظرش همین است. در هر صورت بحث ما به اینجا رسید که اسلام همیشه برای مقاصدش از ابزار طبیعی و ابزار عادی استفاده می کند، یعنی استفاده از ابزار فوق العاده مورد توجه اسلام نیست و در این زمینه مثال هایی را هم بیان کردیم. مثال ۱ اولین مثالش دم و خون بود که همه آقایان می گویند رنگ دم و خون پاک است و حال آنکه در واقع رنگ دم همان اجزاء ریز خون است، خلاصه لون و رنگ خون غیر از خود دم است هر چند از نظر علمی همان دم است ما دلیل خود مان را بیان کردیم. ولی باید بینیم که این طرف چه می گوید. ادله مخالفین ادله طرف مقابل در سه دلیل خلاصه می شود، اولاً، تمسک به اطلاق ادله می کنند، «صم للرؤیه، آفطر للرؤیه». (۴) این روایت اطلاق دارد، یعنی هم رؤیت با عین مسلحه را شامل است و هم رؤیت با چشم غیر مسلحه را، وقتی به وسیله تلسکوپ یا دوربین های قوی دیدند، می گویند «رأی» اطلاق روایت این را می گیرد. پس هر کجا کلمه ی «رأی» در حدیث آمده، اطلاقش اعم از رؤیت مجرد و غیر مجرد است. انصراف اطلاق ما در اینجا سراغ مسائل اصولی نمی رویم که می گوید قدر متیقن، ولی باید انصراف دلیل را بینیم، آیا اطلاق دارد یا واقعاً منصرف است به عین مجرد و غیر مسلح؟ بیان استاد سبحانی ما عرض کردیم که در این گونه موارد نمی شود ادعای اطلاق کرد، و نمی توان گفت که متکلم در مقام بیان بوده، اصلاً مصداقی وجود نداشته است، طرف توجهی نداشته، هزارو دویست سال گذشته بود، بشر این دستگاه را پیدا نکرده بود و لو ذره بین داشتند، چون ذره بین در قدیم بوده، اما این وسائلی که بتواند مسافت بسیار دور را به این روشنی نشان بدهد، مصداقش در زمان معصومین (علیهم السلام) و غیر معصومین نبوده تا بگوییم متکلم در مقام بیان

است و این اطلاق دارد، یعنی هم شامل چشم مسلح می شود و هم شامل چشم غیر مسلح، انصراف در اینجا قوی تر از اطلاق است، متکلم در مقام بیان در جایی است که در آن زمان هر دو مصداق وجود داشته باشد تا بگویند متکلم در مقام بیان است و قیدی نیاورده است، اما چیزی که هزارو دویست سال وجود نداشته و بعداً پیدا شده، در اینجا اگر بگوییم اطلاق دارد، یعنی متکلم در مقام بیان همین فرد بوده، این خیلی مشکل است. دلیل مخالفین دلیل دومی که اینها دارند بسیار قابل توجه است. چطور؟ چون می گویند چه فرق دارد یک آدمی که چشمش ضعیف است و با عینک ماه را می بیند، با کسی که با تلسکوپ می بیند؟ شما می گویند در اولی می گویند حجت است، یعنی کسی که نمره ی چشمش (۵) است اگر عین را بزند، ماه را می بیند و اگر عین را نزند، نمی بیند؟ همه می گویند حجت است. اما در دومی (بوسیله تلسکوپ اگر ببیند) می گویند حجت نیست؟ جواب از دلیل دوم ولی فرق می کند دیدن ماه به وسیله عینک با دیدن ماه به وسیله تلسکوپ و دوربین. چطور؟ زیرا عینک نقص چشم را تکمیل می کند، یعنی نقصی که در چشم طبیعی است، آن نقص را از بین می برد و چشم را به حالت متعادل بر می گرداند، یعنی چشم این آدم با چشم دیگران یکسان می شود. عینک نقص را از بین می برد و چشم را طبیعی می کند، بر خلاف تلسکوپ که آن طبیعی را بالاتر می برد، چند برابرش می کند و چند برابر آن را نشان می دهد تا مردم او را ببینند، قیاس این دو تا قیاس مع الفارق است. دلیل سوم مخالفین دلیل سوم شان این است که: خب! ما امشب ماه را به وسیله دوربین دیدیم، ولی چشم مجرد ندید، گاهی از اوقات در همین حالت، سبب می شود که ماه بشود بیست و هشت روز، یعنی شب بیست و نهم که از نظر چشم مجرد بیست و نهم است، ماه دیده می شود، قهراً ماه می شود بیست و هشت روز. اول ماه را با دوربین دیدیم، شما گفتید دوربین کافی نیست، حتما باید مجرد باشد، اتفاقاً اتفاق افتاده که ماه در شب بیست و نهم دیده شد، قهراً نتیجه این می شود که ماه بیست و هشت روز است، این معلوم می شود که عین مسلح هم حجت است، و الا اگر عین مسلح حجت نباشد، تنها به عین مجرد اکتفا کنیم، تالی فاسدش این می شود که گاه می شود ماه بیست و هشت روز و حال آنکه ماه بیست و هشت روز نیست. یلاحظ علیہ در همان زمانی که با چشم مجرد ندیدیم، دلیل نیست که ماه با چشم مجرد دیده نمی شد، بلکه ما ندیدیم و لعل اگر در بعضی از قطر ها که در یک شرایط بهتر است، اگر کسی نگاه می کرد حتماً می دید، از اینکه بیست و هشت روز در آمده، کشف می کنیم که ندیدن ما دلیل نبود که قابل رؤیت نبود، بلکه ما ندیدیم، ولی قابل رؤیت بالعین المجرده بوده منتها ما ندیدیم، و الا ممکن است اگر کسی نگاه می کرد، یا کاوش می کرد یا مکانش بلند بود یا هوا صاف بود، دیده می شد. تا کنون ادله طرفین را خواندیم، باید این مسئله بحث بشود تا به یک نتیجه قطعی رسیده بشود. هر مسئله ای در اوایل کار یک سلسله مشکلات و ابهاماتی دارد، ولی بحث و کاوش کردن مسئله را روشن می کند و از حالت ابهام بیرون می آورد. مسأله دوم مسئله دوم (که از مسئله اولی مهم تر می باشد) این است که آیا در حجیت رؤیت وحدت افق شرط است یا وحدت افق شرط نیست. آقایان می دانید که ماه و قمر در مدت یکماه دور زمین می گردد و می چرخد، و از طرف دیگر هم دور خودش نیز می گردد و می چرخد، آیا حتماً وحدت افق لازم است یا وحدت افق لازم نیست؟ گاهی افق را خوب معنا نمی کنند. معنای افق این است که اگر انسان در یک بیابان بایستد، آخرین دیدگاهش افق است، خصوصاً اگر بیابان صاف باشد و هیچ کوهی وجود نداشته باشد، نگاه که می کند آخرین نقطه دیدش را می گویند افق، دور آن را اگر یک دایره بکشیم، به آن می گویند: «افق». ولی در اینجا مراد از افق این نیست، چون این دایره بین ما و آن دایره سه کیلومتر است، قطر دایره در اینجا خیلی کم می شود؟ این در حقیقت نمی تواند میزان در وحدت افق باشد. پس ما باید در اینجا دو کار را انجام بدهیم: الف، باید وحدت افق را معنا کنیم. ب، باید ببینیم که آیا وحدت افق شرط است یا شرط نیست؟ خلاصه معنای «وحدت افق» این نیست که دیدگاه ما با آن همسایه یکی باشد، وحدت افق این است که یک خط استوا

داریم و یک دایره نصف النهار داریم، خط استوا یک خط موهومی است. بعد هم یک خطی از جنوب به شمال است، به این می‌گویند: منصف النهار یا نصف النهار. آفتاب به حسب حس ما از شرق به طرف غرب می‌آید، هر موقع به نصف النهار رسید، در حقیقت در آن منطقه روز دو نیم شده است، نصفش گذشته و نصف دیگرش باقی مانده، مراد از وحدت افق آن معنای اولی (که یک معنای کودکانه می‌باشد) نیست، مراد این است که نصف النهار شان یکی باشد. شما اگر نقشه‌هایی را که در ایران چاپ کرده‌اند ملاحظه کنید، نصف النهارها را دایره وار کشیده، انسان می‌بیند که تحت این نصف النهار چه بلادی زیر یک خط هستند، ممکن است یکی شرقی باشد، دیگری شمالی باشد، یکی جنوبی باشد، اما نصف النهار شان یکی باشد. مثلاً، تبریز ما در شمال است، نجف، ولی نصف النهار شان یکی است (اگر کسی نقشه را نگاه کند). بنابراین، آن دایره ای که از جنوب به شمال است و از زیر پا رد می‌شود، میزان این است که هر شهرهایی که زیر خط نصف النهار است، البته یک کمی تفاوت اشکال ندارد، مثلاً واسط با بغداد، بغداد با کوفه، همه اینها خط نصف النهار شان یکی است. پس افق از نظر اصطلاح علما این است: آن بلادی که تحت خط نصف النهار است، حالا یا کمی بالاتر و یا کمی پایین‌تر، این محل بحث است، آیا وحدت این شرط است یا شرط نیست؟ اگر ماه همیشه به طرف غرب حرکت می‌کند، اتفاقاً حرکت ماه بر خلاف حرکت ارض است، زمین از غرب به شرق حرکت می‌کند، ماه از شرق به سمت غرب حرکت می‌نماید، می‌گویند اگر در یک نقطه هلال دیده شد، بر در وازده ساعت حجت است، شهرهایی که دوازده ساعت در این شب مشترکند، جزء از این دوازده ساعت لیل آنها باشد، نه همه دوازده ساعت، چون اگر همه دوازده ساعت را بگوییم، می‌شود یکی، تمام شهرهایی که با نقطه ای که ماه دیده شده، در لیل شان اشتراک باشد هر چند نیم ساعت، حجت است، سابقاً می‌خواستند بگویند بر تمام کره حجت است، ولی این گفتن این حرف معنا ندارد، چون ممکن است این طرف شب باشد و آن طرف دیگر روز، لذا دایره را به همین مقدار گرفته‌اند، تمام بلادی که در این نقطه ای که ماه دیده شده، لیل مشترک داشته باشند (و لو نیم ساعت) حجت است. البته باید فقها تاریخچه مسئله را ببینند، این مسئله مانند مسئله قبلی نیست، مسئله قبلی تازه پیدا شده است، اما این مسئله از زمان شیخ طوسی تا حال مطرح است. چند دستگی فقها در مسئله طبق تبعی که من کرده‌ام، فقهای ما در اینجا بر سه دسته اند: الف، یک دسته اصلاً به مسئله وحدت افق توجه نکرده‌اند و اصلاً آن را بحث نکرده‌اند که آیا وحدت افق شرط است یا شرط نیست، اصلاً بحث نکرده‌اند. ب، گروهی وحدت افق را شرط کرده‌اند که اولش شیخ طوسی است، آخرش هم صاحب مدارک. کسانی که این وحدت را شرط کرده‌اند، از زمان شیخ طوسی تا هزار، حتی یک نفر را هم من پیدا نکردم که بگوید وحدت افق شرط نیست، کسانی که من پیدا کردم، اول مرحوم شیخ طوسی است، شیخ طوسی در کتاب مبسوط وحدت افق را شرط می‌داند و می‌گوید: شیخ طوسی که اساس این تفصیل است در (مبسوط) فرموده است: «ومتی لم یر الهلال فی البلد وراى خارج البلد _ علی ماینه _ وجب العمل به اذا كان البلدان التی رأى فیها متقاربه بحیث لو كانت السماء مضحیه والموانع مرتفعه لرأى فی ذلک البلد ایضاً لاتفاق عروضها و تقاربها مثل بغداد و واسط و الکوفه و تکریت والموصل، فاما اذا بعدت البلاد مثل بغداد و خراسان، و بغداد و مصر فان لكل بلد حکم نفسه. ولا یجب علی اهل بلد العمل بما رآه اهل البلد الآخره». (۵) ابن حمزه در وسیله «وإذا رؤی [الهلال] فی بلد ولم یر فی آخر فان كانا متقاربین لزم الصوم اھلیهما معاً وان كانا متباعدين مثل بغداد و مصر او بلاد خراسان لم یلزم اهل الآخر». ولی متقارب هستند ولذا مثال می‌زند به بغداد و مصر، اینها گویا وحدت افق دارند اما راه شان دور است. سوم کسی که پیدا کردم محقق است محقق می‌فرماید: «و إذا رؤی الهلال فی بلاد متقاربه کالکوفه و البغداد وجب الصوم علی ساکنهما أجمع دون المتباعده کالعراق و الخراسان». گاهی بین عراق و خراسان سه ربع ساعت فاصله است، مثلاً خراسان با تهران بیست و دو دقیقه فرق دارد، تهران هم با تبریز بیست دقیقه

فاصله دارد، قهراً خراسان فاصله اش بیشتر است، آن هم خراسان فعلی و الا اگر خراسان قدیم را در نظر بگیریم خیلی فاصله زیاد است. مرحوم علامه در تذکره مفصل بحث کرده، بعد از علامه شهید اول است که بحث نموده، ایشان می گوید: یسوی رمضان برؤیه هلاله و إن انفراد كالبلاد المتقاربه كالبصره و البغداد. لا کبغداد والمصر»، بعد از ایشان شهید ثانی است در کتاب مسالک، بعد از ایشان محقق اردبیلی است، ایشان می گوید: «المتقاربه کبغداد و الکوفه بخلاف المتباعده». بعد از ایشان مرحوم صاحب مدارک است. تا این قرن من کسی را از علمای شیعه ندیده ام که وحدت افق را شرط نداند. اول کسی که این مسئله را مطرح کرده فیض کاشانی است، البته فیض تنها محدث نیست، ایشان در عین حالی که محدث است، محقق هم است، ایشان اولین کس است که این مسئله را در کتاب وافی مطرح کرده است، بعد از ایشان محقق بحرانی (در کتاب حدائق) مطرح کرده است، بعد از ایشان مرحوم نراقی کاشانی. بعد از ایشان هم جواهر، صاحب جواهر هم تحت تاثیر فرمایش اینها است و لذا می گوید قرب شرط نیست، بعد از این بزرگواران ظاهراً مرحوم آیه الله حکیم و مرحوم آیه الله خوئی این مسئله را بزرگ کرده اند و گفته اند شرط نیست. ما در جلسه آینده ادله طرفین را می خوانیم تا معلوم شود که ادله طرفین کدام را می رساند.

ص: ۱۳۹

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: میزان در رؤیت هلال سخن در این است که اگر ماه در یک نقطه ای دیده شد تا چه اندازه حجیت دارد؟ برای اینکه این مسئله را کاملاً ریشه ای بحث کنیم، نیاز به چند مقدمه دارد که باید آنها را بیان کنم، منتها نتیجه گیری را به جلسه آینده موکول می کنیم. مقدمات مسأله ۱- اقوال مقدمه اول عبارت بود از اقوال مسئله که عرض کردیم و گفتیم تا فقهای شیعه قرن دهم ملتزم بودند بر وحدت افق، فقط مرحوم فیض در قرن دهم این اختلاف را ایجاد کرد و بعد از ایشان مرحوم سبزواری در (کتاب ذخیره)، بعد از ایشان هم مرحوم بحرانی در کتاب «حدائق». البته صاحب جواهر هم یکنوع اظهار تمایل به این مسئله کرده است. ۲- در مقدمه دوم کلمه ی افق را معنا کردیم و گفتیم غالباً افق این است که انسان در یک بیابانی بایستد که کوهی نباشد، یعنی مسطح باشد، یک دایره ای را می بیند، می گویند: «افق» همین است. یلاحظ علیه ولی اگر افق این باشد، کار خیلی مشکل می شود، چون این افق حد اکثر شش کیلومتر در هر طرفی است، بیش از این نیست و این معنایش این است که اگر ماه را در قم دیدیم، باید برای مردم حسن آباد حجت نباشد، ولذا آقایان افق را به گونه ی دیگر معنا می کنند و آن این است که خط نصف النهار شان یکی باشد، آفتاب که از شرق به غرب حرکت می کند، مسلماً بین شمال و جنوب یک دایره ای است که نصفش قوسش فوق ماست، نصف دیگرش تحت زمین است، البته دایره موهوم، این خطی که از جنوب به شمال رفته، آفتاب که از شرق می آید، هر موقع که به این خط رسید که ما زیرش قرار گرفتیم، تمام این بلادی که چه در جنوب و چه در شمال هستند، رؤیت برای آنها حجت است، البته به شرط اینکه نصف النهار ما یکی باشد. البته دقیقاً هم نمی شود گفت، اما تقریباً نصف النهار شان یکی است، ما افق را چنین معنا کردیم، اگر معنای افق این است، پس دایره اش وسیع می شود. اگر کسی نقشه ها نگاه کند، در نقشه ها بهتر می تواند نصف النهار تمیز بدهد که چه بلادی تحت نصف النهاری هر بلد است، نصف النهار تهران، نصف النهار مشهد و نصف النهار افغانستان. اگر می بینیم در این دایره موهوم، آنکه زیر این

دایره قرار گرفته، خط نصف النهارشان یکی است. ۳- تکوّن القمر، مسئله سوم عبارت است از: «تکوّن القمر»، این را چطور معنا کنیم؟ آقایان می گویند: «ولاده القمر»، ولی ما می گوئیم: «تکوّن القمر». البته وقتی ما کلمه ی «قمر» را به کار می بریم، مراد و مقصود ما از «قمر» هلال است، چگونه ماه قمری تولید می شود، کلمه ی قمر که می گوئیم همه بیست و نه روز به ذهن شما نیاید، بلکه مراد روز اول است یا بگوئید: «تکوّن القمر» یا بگوئید: «تکوّن الهلال». در هر صورت آنچه را که در زمان و عصر ما آقایان اهل هیئت می گویند این است که ماه در شب چهاردهم طرف شرق است، نیمی از این ماه روبروی ماست، نیمی دیگر به طرف آسمان است، همیشه این ماه دو نیم می شود، نصفش همیشه روشن است و نصفش همیشه تاریک، آن وقت که نصفش روشن است، خیلی حرارت دارد حتی کسانی که در ماه فرود آمده اند، در آن ایام فرود نیامده اند، بلکه در ایامی فرود آمده اند که ماه تاریک باشد، یعنی آفتاب نتابد، و الا داغ است، این ماه که در شب چهاردهم حتی شب پانزدهم اگر ماه تمام باشد، نصفش روبروی ماست، نصف دیگرش آن طرف آسمان است، نصفش همیشه مستتیر است، نصفش همیشه مظلّم است، اگر این نصف مسامت و مقابل باشد با آفتاب، روشن است، اما اگر مسامت نباشد، آن نصف دیگر مظلّم است، شما می توانید یک چراغی را در وسط اتاق تان روشن کنید و یک سیبی را هم در دست بگیرید، این سیب نصفش روشن است و نصف دیگرش تاریک. یعنی نصفش که جلوی چراغ است روشن است و نصف دیگرش تاریک، این سیب نصفش روشن است و نصف دیگرش تاریک. یعنی نصفش که روشن بود به تدریج می شود تاریک، نصف دیگرش می شود روشن، مثل چراغ مثل آفتاب است، سیب هم در دست شما مثلش مثل قمر است، وقتی که جلوی است، چراغ است، نصفش مستتیر است و نصف دیگرش تاریک، همین که می چرخد، به تدریج و کم کم قوس نزولی شروع می شود، شما طرف چراغ هستید، سیب را می بینید، کم کم این سیب قوس نزولی را شروع می کند فلذا به تدریج از کم می شود تا به جایی همه اش که طرف شماست می شود مظلّم، آن طرف دیگر می شود مستتیر، ماه در آسمان این حکم را دارد، آفتاب مثل چراغ است، ماه مانند این سیب است، نصفش که جلوی آفتاب است روشن است، نصف دیگرش که تاریک. شما اگر در یک نقطه ای هستید که آفتاب بر این ماه می تابد، می شود بدر، حتی شب پانزدهم می شود بدر، کم کم این ماه که می چرخد برای خودش منازلی دارد، بیست و هشت تا منزل دارد: «وَالْقَمَرَ قَمَدْرُ نَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْوَةِ الْقَدِيمِ». (۱) اینکه می چرخد، کم کم آن طرفش روشن می شود، طرف ما کم کم تاریک می شود، تا به جایی که عکس است، یعنی آنکه طرف آسمان است روشن است، آنکه طرف ماست، همه اش تاریک است، همین که در بیست و هشتم شد، همه ی قمر که روبروی ماست، تاریک است، تا بخواهد از این تاریکی در بیاید (چون دو مرتبه می خواهد بچرخد) تا به هشت درجه نرسد، نورانیت این قمر دیده نمی شود، البته یک درجه که چرخید، ضوء بر آن منعکس شد، اما ما نمی توانیم ببینیم. چرا؟ چون شعاع و نور آفتاب حائل است و لو این طرف جلوی آفتاب نیست، این طرف ضد آفتاب است، اما شعاع آفتاب در آسمان است، می گویند قمر، این باید به مقدار شش درجه برود این طرف تر بچرخد، تا به درجه ششم که رسید، این طرف تر بچرخد تا به درجه ششم که رسید، به اندازه یک نخعی ضوئی از آن پیدا می شود فلذا می گویند ماه شرعی متولد شد، این تولد ماه است، شما می توانید این را در خانه به وسیله سیب آزمایش کنید، خواهید دید که همین است. بنابراین، نقطه شروع را بدر بگیرید، در بدر این نصف همه اش رو به آفتاب است، روشن، ما هم که جلوی این مسامت هستیم، اما در یک حال نمی ماند، اگر در یک حال می ماند، همیشه شب ها شب بدر بود، اما چون به دور زمین حرکت می کند و منازل بیست و هشتگانه دارد، کم کم قوس نزولی شروع می شود، و کم کم و به تدریج تاریک می شود، آن طرف قمر می شود روشن، این طرف قمر که طرف ماست، می شود ظلمانی در شب بیست و هشتم، شب بیست و هشتم حرکت دورانی اش تمام است، اما اگر بخواهد از این ظلمت بیرون بیاید، یک درجه بیاید کافی نیست، چون

شعاع خورشید در مغرب مانع است، باید پنج یا شش درجه از آن حرکت دورانی اش بیاید بیرون، به درجه ششم که رسید، هلال دیده می شود. پس ههنا هلال طبیعی و ههنا هلال شرعی. هلال طبیعی و هلال شرعی هلال طبیعی همان یک درجه یا دو درجه است، اما هلال شرعی باید رؤیت باشد، آن نور آفتاب اجازه ی دیدن نمی دهد در افق، در افق نور آفتاب است و لذا باید به قدری بیرون بیاید تا این باریک بیشتر ضخیم بشود، تا هلال تکون پیدا کند، هنگامی که به درجه ششم از حرکت دورانی خودش رسید، هلال شرعی متولد می شود، ماه متولد می شود، ماه خود قمر نیست، ماه آن ضوء قمر است، چون ماه خودش یک کره است و این کره همیشه است و این تولد ندارد، کیفیت ضوء این کره را می گویند هلال، اگر واقعاً از آن تاریکی آمد بیرون، مقداری که کم کم مسامت شد، وقتی تاریک است مسامت نیست، وقتی می چرخد و کم کم می خواهد مسامت بشود با آن خورشید، باید به قدری بچرخد که واقعاً آن روشنی نوار وار، قابل رؤیت با چشم باشد. بنابراین، انحراف اولین درجه، ماه طبیعی است، اما انحراف شش درجه، ماه شرعی است، فههنا هلال شرعی و ههنا هلال طبیعی، ههنا شهر طبیعی و ههنا شهر شرعی، شهر طبیعی با اندک انحراف آغاز می شود، ولی به درد ما نمی خورد، آنکه به درد ما می خورد شهر شرعی است. پس تا اینجا چند مقدمه را بیان کردیم: اقوال را ذکر کردیم، افق را معنا کردیم و گفتیم افق لغوی و عرفی غیر از افقی است که در اصطلاح فقهاست، و هکذا تکون و پیدایش ماه را گفتیم، یعنی تولد ماه را کیفیتش را عرض کردیم، به شرط اینکه با هیئت امروز تطبیق نکند. ۴- مقدمه چهارم، ماه بر خلاف زمین است، ماه از شرق به طرف غرب می رود، و لذا نیمه ماه آفتاب طرف شرق است، آخر ماه، ماه طرف غرب است، حرکت ماه از شرق به غرب است، عکس زمین، زمین حرکتش از غرب به شرق است، این مسائل را تا حدی رصد کرده اند و روشن کرده اند، اگر ماه از شرق به غرب است، در خراسان ماه را می بینند، ولی ما ماه را ندیدیم، برای ما حجت است، چرا؟ چون معلوم می شود که این ماه به اندازه شش درجه از آن قوس آمده به سوی قوس صعودی فلذا دیده شده، اگر ما ندیدیم، مانعی بوده، یا ابر بوده، یا دقت نکردیم، و لذا اگر در شرق ببینند، مسلماً این حاکی از آن است که اگر در آن زمان دیدن با چشم غیر مسلح، این دلیل بر این است که بر ما حجت است، معلوم می شود که خرج عن تحت الشعاع، خرج به مقدار شش درجه از حرکت دورانی خودش تا حد شش درجه آمده که آنها دیده اند، آمده طرف ما، معلوم می شود که ماه نیم ساعت قبل در خراسان متولد شده، حالا که طرف ما آمده، ماه متولد برای ما حجت است. اما بر عکس، یعنی اگر ماه را در قم دیدیم، آیا این می تواند برای شرقی ها مانند خراسان و افغانستان حجت باشد، اگر آن شرقی ها با ما در نصف النهار قریب هستند، اشکالی ندارد، اما اگر بعید باشد مانند کابل، ماه را در قم دیدیم، برای کابل و پاکستان حجت باشد، این گونه نیست، یعنی حجت نیست، چرا؟ چون دیدن ما دلیل بر این است که این ماه کم کم قوس صعودی را شروع کرده به شش درجه اینجا رسیده، این دلیل نمی شود که آنجا هم به شش درجه رسیده، لعل در آنجا در چهار درجه بوده یا پنج درجه، و لذا فقهای قدیم می گفتند اگر در شرق ببینند، برای غرب حجت است، اما اگر در غرب ببینند، شرق اگر نصف النهار شان قریب هم هستند، مانعی ندارد، اما اگر نصف النهار شان دور است مانند کابل و کراچی، برای آنها حجت نیست، لأن الخروج بالمغرب به اندازه شش درجه، دلیل بر این نیست که در آنجا هم یکساعت قبل یک چنین عوارضی را داشته است. ۵- مقدمه پنجم این است که اگر ماه در یک نقطه دیده شد، باید ببینیم که چه مقدار حجیت دارد؟ هنا احتمالات ثلاثه الف، احتمال اول این است که اگر در یک نقطه ماه را دیدند، این برای تمام کره حجت است. ب، احتمال دوم اینکه اگر ماه را دیدند، نسبت به آن نقاطی حجت است که با محل رؤیت شرکت در شب داشته باشند، خواه قبل باشد یا بعد، مثلاً شب ما ده ساعت است، اقل آن نقاط با محل رؤیت یک ساعت شب شان مشترک باشد. ج، احتمال سوم اینکه بگوییم این فقط حجت است برای آن نقاطی که نصف النهار شان یکی باشد. تا اینجا چهار مقدمه را بیان کردیم:

اولاً، اقوال را گفتیم، ثانیاً، افق را معنا کردیم که مراد از افق چیست؟ ثالثاً، پیدایش قمر را گفتیم. رابعاً، گفتیم ماه قمری غیر از ماه طبیعی است، یعنی ماه طبیعی غیر از ماه شرعی است، ماه طبیعی به مجرد شروع در قوس صعودی یثقیق، یعنی یک باریکه ماه روشن شده، منتها ما نمی بینیم، اما ماه شرعی مسلماً بعد است. مقدمه پنجم هم این بود که اگر شرقی ها بیند بر غربی ها حجت است، چون حرکت از شرق است، نیمه ماه، ماه را طرف شرق می بینیم، آخر ماه هم در غرب می بینیم، از شرق به غرب است، قهراً اگر در شرق بینند برای غرب حجت است، اما اگر در غرب بینند برای شرق حجت نیست. ۶- مقدمه ششم این است که اگر ماه در یک نقطه دیده شد، باید بینیم که چه مقدار حجیت دارد؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که بگوییم اگر در یک نقطه ماه را دیدند، برای تمام کره حجت است، برای تمام مقامات حجت است. احتمال دوم این است که بگوییم اگر ماه را دیدند، نسبت به آن نقاطی حجت است که با محل رؤیت شرکت در شب داشته باشد، خواه قبل باشد و خواه بعد باشد، مثلاً اگر شب ما که از اول شب شروع می شود تا فجر ده ساعت است، اقل این نقاط با قم یک ساعت شب شان مشترک باشد، چه ما بعد و چه ما قبل. احتمال سوم اینکه بگوییم این فقط حجت است برای آن نقاطی که نصف النهار شان یکی باشد. بطلان احتمال اول نسبت به قول اول فکر نمی کنم که احدی به آن ملتزم بشود، چون قول اول می گفت اگر در یک نقطه دیده شد، بر تمام نقاط جهان حجت است. چرا؟ چون این معنایش این است ما که ماه را دیدیم شب است، آمریکای لاتین روز است، معنا ندارد که در آنجا هم بگوییم اول ماه وارد شد، می خندند، خواهند گفت که الآن ساعت هشت صبح است، شما که ماه را می بینید حساب کن آن منطقه هایی را که هنوز در آنجا روز است، روز باقی است، اینجا اول شب است، آنجا ممکن است ساعت صبح باشد، اگر بگوییم ماه وارد شد، خواهند گفت که کجا ماه وارد شده در حالی که ساعت هشت صبح است، ماه باید غروب باشد ولذا اولی را کسی نباید دم بزند هر چند گاه و بیگاهی می گفتند ولی برگشتند، چون گفتنی نیست. مختار آیه الله خوئی احتمال دوم مختار آیه الله خوئی است، ایشان می گویند اگر در یک نقطه دیده شد، تمام نقاطی که با این نقطه ای که محل رؤیت است، شب مشترک دارند هر چند یکساعت یا نیم ساعت من دون فرق بین آن یثقیق او یثاخر، این قول مرحوم خوئی است. دیدگاه استاد سبحانی احتمال و قول سوم را ما به تبع از استاد خود (امام خمینی رحمه الله) انتخاب کردیم، فلذا می گوییم برای مناطقی حجت است که نصف النهار شان قریب هم باشند، یعنی بتوانند با همدیگر تفاهم کنند، البته این احتیاج به دلیل دارد. احتمال اولی احتیاج به بحث ندارد، اما دومی و سومی نیاز به بحث دارد و باید در طی این دو روز بحث کنیم و بینیم که ادله دومی را می گوید یا سومی را. ۷- مقدمه هفتم، آیا رؤیت جنبه موضوعی دارد یا رؤیت جنبه ی طریق دارد؟ مختار استاد سبحانی من آشکارا می گویم که رؤیت جنبه ی طریق دارد نه جنبه ی موضوعی. چرا؟ اولاً، به دلیل آیات و روایات، اگر بینه قائم شد که ما ماه را دیدیم، برای من حجت است و حال آنکه من ماه را ندیدم، معلوم می شود رؤیت جنبه ی طریق دارد، به دلیل اینکه اگر بینه قائم بشود و بگوید ما دیدیم، قبول می کنیم و الا اگر رؤیت موضوعیت برای همه داشت، باید بینه را قبول نکنیم. ثانیاً، آقایان فتوا می دهند که اگر ما در رشت یا مازندران هستیم، یعنی در نقاطی هستیم که پیوسته در آنجا ابر است، امام می فرماید سی روز را بشمارید، روز سی و یکم عید شماس است، از این معلوم می شود که رؤیت موضوعیت ندارد حتی ثلاثون را هم طریق قرار داده و کافی می داند. ثالثاً، اگر من اول ماه را استصحاب کردم و روزه را خوردم، بعداً ثابت شد که اول ماه بوده، باید در اینجا قضا کنیم، همه اینها حاکی از این است که رؤیت جنبه ی طریق دارد نه جنبه ی موضوعی. ولی اصل رؤیت موضوعیت دارد، یعنی باید رؤیت بشود، البته قائم مقام هم دارد، یعنی این گونه نیست که رؤیت هم نشود، مثلاً منجم خبر بدهد یا حسابهای علمی بگوید، یعنی حتی اگر حساب های علمی هم بگوید باز نمی توانیم افطار کنیم، البته اگر حسابهای علمی بگوید، فقیه باید در اینجا احتیاط کند. فقهای ما (اعلی الله مقامهم و حفظ

أحيائهم) به این محاسبات علمی منجمین بی اعتنا هستند، ما می گوئیم این قدر هم نباید ما با علم مبارزه کنیم، اینها دقیق و حسابهای دارند، حتی ثانیه ها را معین می کنند، ثانیه هایی خسوف و کسوف را معین می کنند ولذا نباید به حسابهای آنان بی اعتنا باشیم، بلکه باید یک حسابی هم برای حسابهای آنها باز کنیم، اگر واقعاً اهل نجوم، نه منجم به اصطلاح روایات که از چیزی خبر می دهد، آنهايي که کار شان رصد و این علم است، اگر گفتند ماه دیده نمی شود، ما نباید در اینجا به قول دو نفر یا سه نفر یا ده نفر اعتنا کنیم، چرا؟ نمی گوئیم قول اینها (منجمین) حجت است، بلکه قول اینها ایجاد تشکیک در انسان می کند که نکند رؤیت اینها خطای باصره بوده، یعنی واقعیت نبوده. بنابراین، ما علم امروز را منکر نیستیم و حتی ارزش هم قائلیم، البته روی آن فتوی نمی شود داد، اما می تواند جلوی بعضی از صور را برای ما بگیرد.

ص: ۱۴۰

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: میزان در رؤیت هلال مقدمات لازم را بیان کردیم، اینک ادله کسانی را می خوانیم که وحدت افق را شرط می دانند تا بعداً برسیم به ادله آقایانی که وحدت افق را شرط نمی دانند. ابتدا ادله این طرف را می خوانیم و در جلسه آینده هم ادله طرف مقابل را، آنگاه خود شما قضاوت کنید که دلیل کدام یکی از این دو طرف اقوی است. ادله قائلین به وحدت افق این طرف (کسانی که وحدت افق را شرط می دانند) دو دلیل روشنی دارد. دلیل اول «خروج القمر من المحاق كشورق الشمس و غروبها» کسانی که می گویند وحدت افق شرط است، تشبیه می کنند خروج قمر را از محاق (یعنی شب بیست و هشتم که کم کم محاق است و بعداً بیرون می آید، یعنی شب بیست و نهم یا سی ام)، خروج قمر از محاق مانند شروق شمس است که آفتاب از مشرق طلوع می کند و در مغرب هم غروب می کند. اول «مشبه به را بیان کنیم و سپس «مشبه» را. اما مشبه به (که شروق شمس باشد) بیان کنم، آقایان می دانند که زمین ما کروی است، تقریباً کروی بودن زمین حسی است. مثال مثلاً موقعی که ماشین راه می رود، اگر انسان خوب نگاه کند، می بیند که سیم های تلفن یا سیم های تلگراف تا یک نقطه روشن است، هر چه به پیش برویم به طرف سرازیری پیش پیش می رویم تا جایی که دیگر سیم و پایه ی آن دیده نمی شود، این نشان می دهد که زمین کروی است، چون اگر زمین مسطح می بود، با یک نگاه باید تمام آنچه که می تواند چشم ببیند، همه این ستون ها را باید یکسان ببیند و حال آنکه یکسان نمی بیند، بلکه سرازیر می بیند. خلاصه شما وقتی از قم به طرف تهران می روید، این را ملاحظه کنید و اگر کسی هم اهل سفر دریایی است، اگر لب دریا بایستد، انسان می بیند وقتی که کشتی می آید، فقط سینه کشتی و یا یک گوشه کشتی پیدا است تا اینکه نزدیک بیاید، وقتی خیلی نزدیک آمد همه پیکره کشتی پیدا می شود. پس معلوم می شود که زمین کروی است، آب دریا هم کروی است، آب روی همین کره است و لذا اگر از دور نگاه کنیم کمی از کشتی پیدا است، هر چه بیاید نزدیک تر، کم کم همه بدنه کشتی برای ما روشن می شود. به بیان دیگر، کروی بدون زمین از نظر علم امروز یک چیزی واضح و روشنی است. مثلاً در زمان ما که تلفن است، شما وقتی به خراسان تلفن می کنید، به شما می گویند: الآن در خراسان مغرب است در حالی اینکه در اینجا (شهر قم) هنوز نیم ساعت به غروب مانده است. بنابراین، زمین کرویاست و کروی بودن زمین خیلی روشن است. خلاصه زمین مسطح نیست، بلکه کروی است. «و العجب»

اینکه من از شیخ قبلی «الأظهر» یک فتوای از او دیدم که می گوید زمین مسطح است نه کروی، شاید هر کس به کروی بودن زمین قائل بشود او را تکفیر کند، چرا؟ چون آسان ترین چیز برای آنها همان تکفیر است. چطور زمین کروی است؟ چون قرآن فرموده: «وَالْيَ الْأَرْضُ مِنْ كَيْفَ شِطْحَتْ» (۱) متاسفانه به عقلش نرسیده که بفهمد کلمه ی «سطحت» به معنای مسطح نیست، بلکه می گوید دارای سطح است، «کره» نیز برای خودش سطح دارد، یعنی همه اجسام دارای سطح هستند خواه کروی باشند یا مسطح. در هر حال من یک فتوای از او دیدم که استناد کرده به این آیه و غیر این آیه، اتفاقاً در برخی از کتابهای ملا جلال سیوطی هم دیدم، سوطی یک کتابی در باره علم معنای و بیان دارد که در آنجا هم دیدم که می گوید زمین مسطح است و به این آیه استدلال کرده است. در هر صورت مستدل می گوید خروج قمر از محاق، مثل شروق شمس و غروب شمس است، همان گونه که شمس شروقاتی و غروباتی دارد، مثلاً آفتاب در مشهد غروب می کند در حالی که هنوز در اینجا آفتاب روشن است، مشهد برای خود غربی دارد و شرقی، آفتاب در آنجا می زند در حالی که در کابل شب است، اما آنجا (مشهد) روز است، آفتاب در مشهد غروب می کند و حال آنکه در تهران روز است و لذا ما به اندازه کره زمین مشارق و مغارب داریم. پس همانطور که زمین برای خودش مشارق و مغارب دارد، همان گونه که زمین برای خودش شروقی دارد و مغارب هم دارد، هلال نیز چنین است، یعنی هر نقطه ای برای خودش هلالی دارد، ممکن است در قم ماه از محاق بیرون بیاید در حالی که در خراسان هنوز از محاق بیرون نیامده. چرا؟ چون سیرش از شرق به غرب است، هنوز در خراسان تحت الشعاع بوده، به مقدار یک درجه و دو درجه هم از تحت الشعاع بیرون نیامده، فلذا شروق هلال ندارد، ولی ما هلال داریم، همچنین است پشت سری های ما، یعنی پشت سری های ما نیز هر کدام موقع مغرب برای خودشان هلالی دارند. پس تمام منقطه ها و ملت ها برای خودشان هلالی دارند، و برای خودشان غروب می دارند، اگر چنین است، پس باید هر کس تابع غروب و هلال خودشان باشد، این استدلالی است که قائلین به وحدت افق دارند. نقد آیه الله بروجردی مرحوم آیه الله خوئی این استدلال را مورد نقد قرار داده است، نقد ایشان را من عرض می کنم تا نظر خود را بیان کنیم. ایشان می فرماید این قیاس مع الفارق است، ما نمی توانیم شروق شمس را با هلال ماه یکسان بگیریم. چرا؟ می فرماید طلوع آفتاب «نسبه بین الشمس و الأرض»، طلوع آفتاب (که به آن می گوئیم شروق) نسبه بین الشمس و الأرض، چون این نسبت هست، «فکل الأرض له مشرق و مغرب». چرا؟ چون رابطه طلوع بین الشمس و الأرض است و لذا اراضی برای خودش مشارقی دارند و مغاربی، اگر هم قرآن فرموده: «فَلَا أُفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (۲) صحیح است، اگر در آیه دیگر هم فرموده: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (۳) باز هم درست است. چرا؟ چون نیم کره را در نظر گرفته، مثلاً نیم کره بالا-مشرق و مغرب دارد، نیم کره پایین هم مشرق و مغرب دارد، حتی آیه ای که می گوید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۴) جنس را اراده کرده. بنابراین، شرق و شروق، طلوع آفتاب نسبه بین الشمس و الأرض، مادامی که اراضی متعدد است، چون کروی است، بر یک نقطه ای می تابد و در حالی در نقطه ی دیگر هنوز نتابیده، دو مرتبه بر آن نقطه می تابد و حال آنکه بر نقطه ی بعدی نتابیده، این در آنجا درست است. اما هلال «نسبه بین القمر و الشمس» و لذا ارتباطی به زمین ندارد، البته همان گونه که می دانید بعد از هلال تربیع است، بعد از «تربیع» تثلیث است و بعد از «تثلیث» بدر است، می گوید تمام اینها «نسبه بین القمر و الشمس»، اگر کمی فاصله بگیرد، هلال است، بیشتر فاصله بگیرد، می شود: «تربیع»، یعنی یک چهارم آن قسم، و چنانچه بیشتر فاصله بگیرد، آفتاب می تابد می شود: «تثلیث»، و اگر به تمام معنا فاصله بگیرد، که یک طرف همه اش آفتاب باشد، این می شود: «بدر». بنابراین، در هلال، تربیع، تثلیث و بدر، نسبه بین القمر و الشمس، وقتی که نسبت بین قمر و شمس شد، هلال چیه؟ تکون القمر، هسته بندی قمر، چه رقم هسته بندی؟ الآن همه اش تاریک است، آن طرف روشن است، این طرف که به سوی

ماست تاریک است، یک قدری فاصله بگیرد، که بچرخد که یک مقدار از نور آفتاب بر آن ضلع بتابد تا بشود روشن، و این یک حقیقت سماوی است، این یک حقیقت تکوینی است، این قمر فاصله می گیرد، حرکت که می کند، یک بار که اش با آفتاب روبرو می شود و می شود روشن، این حقیقت تکوینیه است سواء كان الأرض موجودة أولاً، سواء أكان في الأرض إنسان أو لاء؟ اصلاً کره زمین نباشد، این حقیقت است، ماه و قمر مادامی که در محاق است، آن طرفش روشن است، این طرف تاریک است، آن طرف هم خورشید هم که نور و شعاعش حتی اجازه دیدن آن جسم تاریک را هم به ما نمی دهد، این کمی که فاصله می گیرد، یک مقدار نورش می تابد، به او می گوئیم: «هلال»، بیشتر فاصله می گیرد، می شود تربیع، بیشتر می فاصله می گیرد می شود تثلیث، همه اش رو به آفتاب می شود، می شود بدر، هذه حقيقة تکوینیه قائمه بین القمر و الشمس، شما باشید یا نباشد، این هلال است، حال که چنین است، اگر هلالی در یک نقطه تحقق جست، ماه را در تهران دیدند، در حقیقت هلال محقق شده است، حجت بر تمام شرق حتی بر افغانی های که دو ساعت از شب بر آنها رفته است، چین که حتی شش ساعت از شب رفته است، برای آنها حجت، برای غربی ها که حجت است، این را همه می گویند. چرا؟ چون زمین که از شرق به غرب می آید، کم کم آنها هم هلال را به تدریج می بینند، این حاصل بیان مرحوم خوئی است، اعلى الله مقامه. خلاصه مطلب اینکه مستدل می گوید: خروج القمر عن المحاق كشروق الشمس و غروبها. همانطور که شروق و غروب متعدد است، هلال هم متعدد است، این استدلال بود. ایشان جوابش این بود که این قیاس مع الفارق بود، در شروق رابطه بین الشمس و الأرض، ولذا شروق مختلف است، اما هلال ارتباطی به زمین ندارد، هلال، تربیع، تثلیث، رابطه بین القمر و الشمس، این بستگی دارد که چه مقدارش رو به آفتاب باشد، شب بیست و هشتم آن طرف همه اش روشن است، چون آن طرف بدر است که نیستیم، این طرف تاریک است، شب بیست و نهم یا شب سی ام که کمی می چرخد، باریکه اش رو به آفتاب است، بیشتر بچرخد، ربعش رو به آفتاب است، بیشتر بچرخد، ثلثش رو به آفتاب است، تمام معنا بچرخد، همه آن طرف که رو بروی ماست، می شود نورانی. و هذه حقيقة کونیه و حقیقه تکوینیه سواء أكان إنسان أولاً، سواء أكان أرضاً أولاً، ایشان در مستند العروه به طور مفصل دارد. بیان استاد سبحانی ما نظر می دهیم، اصرار هم بر نظر خود نداریم، بلکه آن را واگذار به شما می کنیم. ما می گوئیم: همانطور که طلوع آفتاب نسبت به زمین دارد، هکذا هلال هم در عین حالی که نسبتی به آفتاب دارد، با زمین هم ارتباط دارد. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که اصلاً زمین نباشد، کره زمین نباشد، آدمی هم نباشد، ماه چه وضعی دارد؟ نصفش روشن است و نصف دیگرش تاریک، لا هلال ولا تربیع و لا تثلیث، اگر می بینید هلالی است، چون یک نسبتی با زمین پیدا می کند ولذا می گوئیم یک کمی آنی که رو به ماست، کمی با آفتاب مقابل شده، روشن شده، بیشتر می گذراد، می گوئیم آنی که رو به ماست، بیشتر با آفتاب روبرو شده، مقابله می گویند، روشن شده، اگر زمین نباشد، قمر یک حالت بیشتر ندارد، نصف او مستتیر است و نصفش مظلم، غایه ما فی الباب می چرخد، یعنی همیشه نصفش مضیء است و منصف دیگرش مظلم است، اگر روزی کسی به مریخ برود، قمر را مطالعه کند، قمر را در یک حالت خواهد دید، یا همیشه نصفش روشن است، نصفش هم تاریک، کسی در مریخ باشد یا کره نزدیک تر، هرگز این حالات برای او رخ نخواهد داد. بنابراین، اینکه ایشان می گوید: «الهلال حادثه کونیه فضائیه»، روی چشم من، اما باید توجه داشت که ارتباطش تنها با شمس نیست، بلکه ارتباطش با ارض و من فی الأرض هم است. این دلیل اول آقایان است و به نظر می رسد که دلیل محکمی است. دلیل دوم قائلین به وحدت افق دلیل دوم قائلین به وحدت افق، دلیل دوم شان این است، آنها می گویند قرآن مجید می فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَاهِلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ». (۵) در شأن نزول این آیه می گویند از پیغمبر اکرم سوال کردند که چرا «ماه» اولش لاغر است، بعداً می شود تربیع، بعداً می شود تثلیث و بعداً می شود: «بدر؟ خداوند منان برای اینکه مقام الهی مقام وحی است و علم طبیعی

نیست، آمد حکمتش را گفت، سببش را بیان نکرد، چون قرآن کتاب نجومی نیست، تا بگوید چرا هلال است، چرا تربیع است و چرا تثلیث، فلذا فقط حکمتش را گفت، گفت چنین کردیم: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ» تا مردم بدهی و اجاره ها را و حج را و غیر حج را با این ماه بشناسند، آمدیم یک ماهی را بنام بیست و نه روز یا سی روز معین کردیم تا مردم بتوانند کار هایی زندگی را تنظیم کنند، اول ماه شهریه را بدهند، نیمه ماه تقسیم را بدهند، و هکذا و هکذا و ...، جواب به فلسفه شد نه جواب علت تکوینی. بعضی از مفسرین چه می گویند؟ البته بعضی از مفسرین در اینجا توهین می کنند و می گویند صحابه لیاقت این را نداشتند که خدا علت را بگوید ولذا حکمت را گفته است. ولی این گونه نیست چون قرآن تنها برای صحابه که نیامده، قرآن برای همه مردم الی یوم القیامه آمده، حالا اگر آنان لایق نبود، حالا که این همه مسائل هست. پس باید بگوییم بر اینکه قرآن کتاب طبیعی و جغرافیایی نیست، و شیمی نیست، قرآن کتاب هدایت است ولذا جواب به حکمت داده و فرموده: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ» این چطور دلالت دارد بر قول مشهور؟ «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ». (۶) این کی میقات است، إذا رأى وقت الغروب، آیه را بر هر کس بخوانیم، «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ» کی؟ عند الغروب، ولذا هلال را که هلال می گویند، هلال از: «هل يهل» مشتق است، چون وقتی مردم ماه را می دیدند، هلله می کردند سر و صدا راه می انداختند که ما ماه را دیدیم، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ» (۷) کی؟ نصف شب؟ نه، بلکه عند الغروب. این آیه وقتی نازل شد، همه مردم فهمیدند که: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ» کی؟ عند الغروب، وقتی غروب شد، باید انسان وجه الاجاره را بدهد، بدهی و طلب را بدهید، کأنه وقت الغروب در اینجا مقدر است، اگر این باشد، ناچار باید وحدت افق باشد، هلال باید عند الغروب هلال باشد، حالا اگر ما هلال را در قم و تهران دیدیم، هلال است، بگوییم جناب چینی ها که نصف شب در خواب هستید، ماه قمری شما داخل شد. چرا؟ «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ»، آنان خواهند گفت که میقات للناس عند الغروب، الآن غروب نیست، چون بنده در بستر خواب هستم، متبادر از این آیه: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ»، میقات عند الغروب است، و الا بگوییم یک رابطه ای است بین قمر و بین شمس، هلال شد، علاوه بر اینکه این خودش باطل شد، تنها کافی نیست، بلکه این جزء الموضوع است، جزء الموضوع است که بخشی از این هر چند به صورت یک نخ روشن بشود، این جزء الموضوع است، تمام الموضوع الهلال عند الغروب، موقع مغرب هلال باشد، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ، کی؟ عن الأهله عند الغروب، «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّجِ». پس آنی که میقات است، هلال تنها نیست، بلکه هلالی عند الغروب است ولذا اگر «ماه» ساعت پنج بعد از ظهر از تحت الشعاع بیرون بیاید، اما موقع غروب دیده نشود، اثر شرعی ندارد، باید هلالش عند الغروب باشد، ساعت پنج از محاق بیرون می آید، اما موقع غروب ما نینیم این کافی نیست، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ»، الأهله المتحققه عند الغروب، من هم قبول دارم که هلال است، البته هر هلال را نمی گویم بلکه هلالی که عند الغروب باشد. بنابر این، هر منطقه ای که در آنجا هلالی عند الغروب است، برای آنان حجت است ولذا اگر در مغرب بینیم، برای شرق حجت نیست. چرا؟ چون موقعی که ماه متولد شد، یعنی هلال عند الغروب شد، مال آنها غروب نبوده، بلکه مال آنها دو ساعت از شب گذشته بوده است، اما برود تا یونان و ترکیه، لبنان و بلغار حجت است، چرا؟ چون به تدریج که زمین از مغرب به شرق می آید، کم کم آنان هم به تدریج در موقع غروب خود شان ماه را می بینند، چون ماه متولد شده و زمین هم از غرب به شرق می رود، به تدریج برای آنها غروب های درست می شود فلذا آنها هم خواهند دید، اینکه ما می گوییم حجت است، نه اینکه اینجا غروب شد، آنها روزه ی خود شان را بخورند، نه این گونه نیست، بلکه اینجا که غروب شد، این حاکی از آن است که بچه ای که متولد است حدوثاً، بقاء هم در آنجا خواهد بود، تولدش در افق قم است، اما بقائش در افق های آینده و بعدی است، تا برسد به بلغار و غیر بلغار تا آنجا که مغرب زمین است، آنها می توانند بینند ولذا ترک هایی آلمان از ما سوال می

کردند که ما در ماه رمضان چه کنیم؟ آنان غالباً تابع ترکیه هستند، من در جواب آنان گفتم شما باید تابع قم باشید، اگر در قم ماه ثابت شد و متولد شد، معلوم می شود که حدوثنش اینجاست، بقائش آنجاست تا برود پایانی که شب هست، برای آنها هم هلال است. ادله قائلین به عدم وحدت افق اولین دلیلی که این آقایان می آورند و می گویند وحدت افق شرط نیست، تمسک می کنند به اطلاق ادله بینه، چون در روایات داریم که بینه حجت است، من آن روایت را می خوانم، روایت این است: صحیحه منصور بن حازم ۱- و عنه، عن الحسن، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «صم لرؤية الهلال و أفطر لرؤيته و إن شهد عندك شاهدان مرضيان بأئهما رأياه فأقضه». (۸) اگر اول کار خورده باشی، این اطلاق دارد، اگر یک نفر از مصر آمد، چون مصر (نسبت به عراق) غربی است نسبت به عراق و گفت ما ماه را شب شنبه دیدیم، و حال آنکه ما شب یکشنبه ماه را دیدیم، حضرت می فرماید: بر اینکه قضا کند، بینه اطلاق دارد سواء أكان افق بینه با افق ما یکی باشند، نصف النهار شان یکی باشد یا یکی نباشد. یلاحظ علیه این راجع به اول ماه است، اصلاً در آن زمان امکان نداشته که کسی در مصر باشد و بیاید در عراق در ظرف یک روز و دو روز، این راجع به اول ماه است، فلذا می گوید اگر شما اول ماه خوردید، بینه گفت ما دیدیم، قضا بکن، معنایش این است که بینه دیروز یا پری روز دیده، نه اینکه بین حالا و بین بینه یکماه فاصله بوده، در آن زمان، در ظرف یک روز بیش از شصت کیلومتر بتوانند راه بروند، غالباً مسیر یومین عبارت بود از چهار فرسخ، چهار فرسخ، بیست و دو کیلومتر، فرض کنید چهل کیلومتر، فرض کنید این آقا در چهل کیلومتری ماه را دیده، آمده اینجا، می گوید قبولش کنید، مسلماً فاصله چهل کیلومتر تعدد افق نیست، بلکه وحدت افق است، این می گوید «شهدت البینه» یعنی بینه ای که در همان منطقه است، نه اینکه در یک منطقه ای قلیلی بوده، در مصر بوده غربی است برای شما که شرقی هستید حجت است، این گونه نیست، بینه آن روز حول و حوش همان روز بود، نه اینکه یک نفر در مصر. ماه را ببیند و بعد از یک ماه بیاید و بگوید من ماه را دیدیم، چون اگر کسی بخواهد از مصر بیاید به عراق، یکماه طول می کشد (با وسایل آن زمان)، فاصله زیاد است، این همان حول و حوشش را می گوید، اگر دوتا شاهد از حسن آباد آمدند و گفتند ماه را دیدیم، شما قبول کنید، نگویید حسن آباد شرقی است و ما غربی هستیم، نصف النهار تان یکی است، این روایات منصرف است به جایی که بینه با ذو البینه از نظر افق یا واحد هستند یا متقارب، بنابراین، اطلاق ادله بینه در اینجا کار ساز نیست.

ص: ۱۴۱

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: میزان در رؤیت هلال ادله کسانی که می گفتند وحدت افق شرط است را خواندیم، الآن در صدد طرح ادله کسانی هستیم که می گویند وحدت افق شرط نیست، یعنی اگر ماه را در یک نقطه دیدند، تمام نقاطی که با این نقطه شب مشترکی دارند، حجت است. دلیل قائلین به شرطیت وحدت افق اولین دلیل شان را در جلسه قبل خواند و آن عبارت بود از اطلاق ادله. ادله ای که الآن می خوانیم روایاتی است که می گویند اگر ماه را در بلدی دیدند، برای نقاط دیگر هم حجت است، مجموع روایات این است که اگر ماه را در یک بلدی دیدند و برای نقاط دیگر نقل کردند و گفتند که ما ماه را دیدیم، قول شان حجت است، آقایان می گویند این اطلاق دارد، یعنی این بلدی که ماه را دیدند و آمدند و گفتند که ماه را در اینجا دیدیم، این

اطلاق دارد، به این معنا که خواه افق شان یکی باشد یا افق شان یکی نباشد، بلکه معتد باشد. روایات ۱- و باسناده عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال فيمن صام تسعة و عشرين، قال: «إن كانت له بينه عادله على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً» (۱) اگر اهل مصر بینه عادله دارند، بر تو هم حجت است، می خواهند بگویند این آدم سائل در یک نقطه است، بینه در نقطه دیگری است، هر چند صریح نیست، ولی می خواهند به این حمل کنند. پس اگر مردم شهری روزه بگیرند و دارای بینه باشند که آنها ماه را دیده اند، بر این آدم حجت است، این اطلاق دارد بین اینکه آیا این آقا که سائل است و آن بینه که در آن شهر است، جای شان یکی باشد یا جای شان مختلف باشد، مختلف هم باشند، افق شان یکی باشد یا افق شان دوتا باشد. ولی این روایت ظهور در تعدد مکان ندارد، معلوم می شود که این آدم در یک شهری زندگی می کند، حضرت می فرماید اهل آن شهر اگر بینه عادله دارند، برای تو هم حجت است. این حدیث ماه شوال را می گوید نه ماه رمضان را، می گوید اهل مصر روی بینه ای سی روز را روزه گرفته اند، معلوم می شود که شما اول یک روز کم روزه گرفته اند، اگر اهل مصر بینه دارند که سی روز روزه گرفته اند و تو بیست و نه روز روزه گرفتی، دلیل بر این است که روز اول رمضان بوده و تو غفلت کردی و خوردی باید یک روز قضای آن را بجای بیاوری. صحیحه عبد الرحمن بن أبي عبد الله ۲- و عنه، عن القاسم، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله - از فقهای بصره است نه فرزند امام صادق (عليه السلام) قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن هلال شهر رمضان يغم علينا في تسع و عشرين من شعبان، قال: «لا تصم إلا أن تراه فان شهد أهل بلد آخر فاقضه» (۲) تمسك می کنند به اطلاق بلد آخر، اگر بلد آخر دیده، برای تو هم حجت است. البته این صریح است که جایگاه این آدم غیر جایگاه آن بلد است که ماه را دیده اند، ولی آیا در آن زمان فاصله چه قدر بود که از آن بلد به اینجا خبر می دادند؟ ده فرسخ، بیست فرسخ یا سی فرسخ، فرض کنید شصت فرسخ، ولی ممکن است اینها طولی نباشد، بلکه عرض هم باشند، اطلاق در این حدی که من ماه را در قم دیدند، برای افغانستان هم که موقع دیدن آنجا نصف شب بود، حجت است، این بعید است. بلی، برای مغربی ها حجت است. چون خود شان به موقع هلال را خواهند دید، همانطور که عرض کردم زمین از مغرب به طرف مشرق که می رود، کم کم هلال برای ارومیه، ترکیه و آلمان و بلغار آشکار می شود، اما اینکه بگویم برای افغانستان هم بلد آخر اطلاق دارد، این خیلی بعید است. موثقه اسحاق بن عمار ۳- و عنه، عن فضاله، عن أبان بن عثمان، عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن هلال رمضان يغم علينا في تسع و عشرين من شعبان فقال: «لا تصمه إلا أن تراه فان شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه، و إذا رأته من وسط النهار فأتهم صومه إلى الليل» (۳) چاپ الإسلامیه. آقایان به اطلاق این حدیث می جسبند که می گوید: «بلد آخر» خواه نصف النهار شان یکی باشد یا یکی نباشد. صحیحه ابی بصیر ۴- محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن سعيد، عن حماد، عن شعيب، عن أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان، فقال: «لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، و قال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلا أن يقضى أهل الأمصار، فان فعلوا فقصمه». (۴) قضا کن، چرا؟ چون استصحاب شعبان داشتی. اگر برای اهل آن بلد ثابت شد، برای شما هم ثابت است. البته در این حدیث یک اشتباهی صورت گرفته و آن اینکه جمله «من جميع أهل الصلاة» را حمل کرده اند بر بلاد مختلف، و حال آنکه مراد از: «من جميع أهل الصلاة» یعنی همه فرق اسلام است، چون فرقه های مختلف وقتی که بر یک مسئله اصرار دارند، معلوم می شود که آن حق است. پس اگر ماه در غرب ثابت شد، از نظر ما برای شرق حجت نیست مگر اینکه این روایت را بگیریم. خلاصه این روایاتی که آقایان استدلال می کنند، تمام اینها بستگی دارد که بلد آخر در آن زمان به قدری وسیع باشد که حتی اختلاف نصف النهار را هم بگیرد و ما شک داریم که

با وسائل آن روز، این مسئله به این زودی دست می داد، این آنچه نیست که در آخر رمضان خبر بدهد، بلکه دو روز بعد از دخول رمضان خبر می دهد، در آن دو روز چه قدر می توانست طی کند؟ شش فرسخ یا شانزده فرسخ. یا سی و نه فرسخ، هر چه باشد این اختلاف کذائی که ما معتقدیم آن را ثابت نمی کند. خلاصه انسان نمی تواند بر این روایات دل ببندد و اطلاق این روایات را بگیرد و طبق آنها فتوا بدهد و بگوید اگر در غرب دیده شد، برای شرق هم حجت است. بلی، اگر شرقی ها ماه را دیدند، برای غرب هم حجت است، به این معنا که اگر خود آنها (غربی ها) نگاه می کردند، حتماً ماه را می دیدند، منتها یا نگاه نکرده اند یا اگر نگاه کرده اند، مانعی مانند ابر وجود داشته است، نه اینکه هلال ما برای آنها هلال است، خود شان هلال دارند، هر چه شب بگذرد، بالأخره هلال خودش را برای بلاد غربی نشان می دهد، این جای بحث نیست. «إنما الکلام» که بگوییم اگر در شرق ببیند و بگوییم برای غرب هم حجت است، در حالی که تکون هلال در ساعت غروب قم بوده، معلوم می شود که موقع چهار ساعت قبل، هلال در افغانستان تکون یافته، قهراً در آنجا هلال در محاق بوده، یعنی به مقدار شش درجه بیرون نیامده تا نواری از روشنائی خودش را نشان بدهد. خلاصه ادله ی آقایان یا اطلاق بینه است و یا اطلاق این روایات. یک روایت خیلی عجیبی داریم که در آن زمان بعضی از انسان های هوشیار و آگاه وجود داشته اند. روایت عیسی بن عبید بغدادی ۵- محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عیسی قال: کتب إلیه (ضمیر به امام هادی - علیه السلام - بر می گردد) أبو عمر أخبرنی یا مولای إنه ربما أشکل علينا هلال شهر رمضان و لا نراه (در بغداد) و نری السماء لیست فیها عله - آسمان صاف بود، هر چه نگاه کردیم، ماه را ندیدیم - و یفطر الناس و نفطر معهم، و یقول قوم من الحساب - گروهی از ریاضی دانان می گویند دیشب ماه را مثلاً در اندلس دیده اند یا در آفریقا و مصر دیده اند، این خیلی عجیب است که ریاضی دانان در آن زمان به این مسئله متوجه بوده اند که ممکن است ماه در بغداد دیده نشود، چون شرقی است، اما در مصر، آفریقا و اندلس دیده شود، در زمان ما اگر این حرف را بزنند، چندان مهم نیست، چون زمین را کروی می دانند و مسئله روشن است، ولی در آن زمان که هیئت بطلمیوس حاکم بود، زمین مرکز بود و ثابت و مسطح، این مسئله را گفتن، معلوم می شود که در آن زمان ریاضی دان های بودند که با هیئت بطلمیوس مخالف بودند و عیناً مانند عصر ما درک می کردند که ممکن است ماه در شرق دیده نشود، چون از شرق حرکت می کند، اما در غرب که مصر، آفریقا و اندلس باشد، دیده شود. چرا؟ چون ماه از شرق حرکت می کند، ممکن است در مغرب شرق متولد نشود، یعنی تحت الشعاع باشد، اما دو ساعت که گذشت، ممکن است از تحت الشعاع بیرون بیاید و آن نواره پیدا بشود، کی؟ برای مصری ها، برای شمال آفریقا، این کلمه برای امام هادی (علیه السلام) نوشته است، حساب جمع حاسب، یعنی ریاضی دان و منجم - قبلنا به کسر قاف و فتح باء و لام - : إنه یری فی تلک الیله بعینها بمصر، و آفریقیه و الاندلس هل یجوز یا مولای ما قال الحساب فی هذا الباب حتی یختلف العرض (الفرض ظ) علی أهل الامصار فیکون صومهم خلاف صومنا، و فطرهم خلاف فطرنا؟ فوق: «لا - صوم من الشک أفطر لرؤیته و صم لرؤیته» (۵) چه گونه با این حدیث استدلال می کنند؟ می گویند حضرت آن را نفی نکرد، یعنی فرمود امکان دارد که اینجا دیده نشود، اما در غرب دیده شود، حضرت آن را نفی نکرد، فقط مسئله ی کلی را بیان کرد و فرمود اگر شاک هستی، روزه نگیرید، اگر یقین به رؤیت دارید، روزه بگیرید «صم للرؤیه و أفطر للرؤیه» از اینکه حضرت آن را نفی نکرد، معلوم می شود اگر در آنجا ماه را دیدند، برای ما هم ممکن است حجت باشد. کیفیت استدلال «إنّ السائل سئل عن قبول أهل الحساب برؤیه الهلال فی الأندلس و إفريقيا، فأجاب علیه السلام بأنّه لا - صوم مع الشک و لم یجب بأنّ الرؤیه فی البلاد البعیده لا تکفی». نفی نکرد، معلوم می شود که اگر یقین کنیم، در مصر در شمال آفریقا دیده اند که غرب است برای ما ایرانی های شرقی هم حجت است. این روایت، یک روایت نابی است، معلوم می شود که در آن زمان آگاهی مسلمین در عصر امام هادی (علیه السلام) در بغداد

یا سامرا در این حد بوده است که ممکن است ماه آنجا دیده شود و اینجا دیده نشود، منتها حضرت نفی نکرد و لعل عدم نفییش دلیل بر این باشد که قبول کرده آن را، فقط فرمود چون نمی دانید که آیا ثابت شده یا ثابت نشده، شما روزه خودتان بخورید، و الا اگر بدانید که در آنجا دیده اند، شما باید روزه مثل آنها بگیرید. ممکن است ما در اینجا این مطلب را بگوییم که لعل حضرت که آن بخش را تصویب نکرد و رد هم نکرد، به جهت این بوده که لعل آنان در محاسبات خود شان اشتباه کنند، چون اهل حساب ریاضیات شان مانند زمان دقیق نبوده است، لعل در حساب اشتباه کنند، حضرت از این نظر این مسئله را مجهول گذاشت و الا- نمی دانیم که آیا بخاطر عدم کفایت یا بخاطر کفایت، بلکه بخاطر اینکه در آن زمان حساب ها دقیق نبوده ولذا حضرت نسبت به آن مسئله متعرض نشد. اگر این گونه بگوییم به نفع مخالف است، یعنی به نفع کسانی است که می گویند وحدت افق شرط نیست، علت اینکه حضرت نگفت، چون حساب شان دقیق نبوده و الا اگر مانند عصر ما دقیق بود، اگر واقعاً اهل حساب بگویند در آفریقا دیده اند، برای ما هم حجت است، اگر این گونه بگوییم، این حرفی درست است و ما هم موید قائلین این نظریه هستیم. یا ممکن است جور دیگر بگوییم و آن اینکه چون وحدت افق شرط بود فلذا حضرت نگفت، نگفتن حضرت را دو جور می شود توجیه کرد: الف، یک توجیه همین است که نجوم اشتباهاتی داشته است، بخاطر اشتباهات حضرت تصریح نکرد، به گونه ای که اگر احتمال اشتباه در حساب شان نبود، قول شان حجت بود، اگر این بود، به نفع قائل است. ب، اما اگر بگوییم علت اینکه حضرت این بخش را تصریح نکرد، چون وحدت افق شرط بود فلذا حضرت این بخش را تصویب نکرد و ساکت گذاشت و فقط فرمود: صَمَّ «لَلرَّوْیَةِ وَ أْفَطْرَ لَلرَّوْیَةِ». این بود که دلیل قائلین به عدم شرطیت وحدت افق. دوتا دلیل داشتند: ۱- اطلاق ادله بیینه. ۲- روایاتی که خواندیم (البته منهای روایات اخیر) چون می گفتند اگر ماه در بلدی دیده شد، برای بلد دیگر هم حجت است. بنابراینکه این بلد ها از نظر افق هم اختلاف دارند. آخرین دلیل هم روایت عیسی بن عبید بود که حضرت نسبت به آن مسئله ای که در غرب دیدند آیا برای شرق هم حجت است یا نه؟ حضرت ساکت گذاشت، چرا؟ چون حساب شان دقیق نیست، و الا- اگر حساب شان دقیق بود، غرب برای شرق هم حجت بود. بیان استاد سبحانی ما جواب دادیم و گفتیم احتمال دیگری هم است و آن اینکه لعل اینکه حضرت بدون پاسخ گذاشت، چون وحدت افق شرط بود، در اینجا وحدت افق نیست. آخرین دلیل آخرین دلیلی که می آوریم این است: آقایان شما همه تان در روز عید نماز می خوانید و همه تان می گویند: «أَللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُسْلِمِينَ عِيدًا» این در صورتی است که یوم شان یکی باشد، و الا مصری ها با شمال آفریقا یک روز قبل از ما باشد، ما هم یک روز بعد باشیم، دیگر جمله ی «الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُسْلِمِينَ عِيدًا» می شود یومان، و حال آنکه ظاهر این دعا یوم واحد را می رساند، این اشکال در لیل القدر هم وارد است. دیدگاه محدث بحرانی محدث بحرانی معتقد است که زمین مسطح است، چون اگر زمین کروی باشد، لیل القدر می شود دوتا، شبی که برای این کره، شب قدر است، آنجا روز است، و بالعکس، چون لازم می آید که لیل القدر دوتا باشد، باید بگوییم زمین مسطح است تا لیل القدر یکی باشد. جواب استاد سبحانی ما خدمت ایشان عرض می کنیم که مسئله تکوین را با تشریح قاطی نکنید، تکوین برای خودش مبادی و محاسباتی دارد، اگر واقعاً ثابت شد که زمین کروی است، معنی کردن آیه آسان است، لیل القدر، یعنی بیست و چهار ساعت، چه کسی گفته است که لیل دوازده ساعت است؟ لیل القدر، یعنی این کره که با یک دور شب خود را می گذاراند، دو ساعت این طرف است و دوازده ساعت هم آن طرف. در اینجا نیز همان جواب را می دهیم و می گوییم مراد از «یوم»، فقط دوازده ساعت نیست، بلکه «یوم» به معنای این فطرت است، فطرتی که بین رمضان و بین شوال است، «یوم» گاهی در لغت قرآن به معنای زمان به کار می رود نه بیست و چهار ساعت. چطور؟ چون قرآن می فرماید: «إِنَّ رَ بُّكُمْ اللَّ هُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» اعراف، ص ۱۵۷، آیه ۵۴. یومی نبود، آفتابی نبود، زمینی نبود تا یومی

باشد. فی سته أيام، یعنی فی سته فطرات. در شش موقعیت. مثلاً در حدیث داریم که: «الیوم، یومان، یوم لک و یوم علیک»، یوم به معنای دوازده ساعت نیست. بنابراین، اینکه در روز عید فطر می‌گوییم: اللهم انی أسئلك بحق هذا الیوم المذی جعلته للمسلمین عیداً»، یوم به معنای دوازده ساعت نیست، بلکه «یوم» یعنی فطرات، این فطرت ممکن است بیست و چهار ساعت را بگیرد.

ص: ۱۴۲

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

