بسم الله الرحمن الرحیم

**درس خارج فقه استاد سید محمد جواد شبیری 9 بهمن 1392.**

**خلاصه­ی جلسه­ی گذشته و این جلسه:**

[جلسه­ی قبل در اختیار بنده نبود.] در این جلسه، ابتدا نکته­ای در مورد وثاقت موسی بن بکر بیان خواهد شد و در ادامه، تعارض بین روایت سعد بن ابی خلف و روایات قبل را بررسی خواهیم نمود. در مجموع، سه توجیه در مورد این روایت بیان شده است که برخی از آن­ها مورد نقد هستند. در پایان نیز به این بحث خواهیم پرداخت که با فرض قبول تعارض بین روایت سعد و روایات دیگر، سه وجه برای مردود شمردن روایت سعد مطرح شده است که البته برخی از این وجوه مخدوش هستند.

**طریقی دیگر برای اثبات وثاقت موسی بن بکر**

در جلسه­ی گذشته، بحث موسی بن بکر پایان یافت. نکته­ای که از این بحث باقی مانده است. یکی از استدلال­هایی که در مورد وثاقت موسی بن بکر شده است، عبارت ابن ادریس در مستطرفات است. ابن ادریس در آخر کتاب سرائر خود، بابی به نام «باب الزیادات» دارد که به مستطرفات معروف شده و به صورت مستقل نیز چاپ شده است. عنوان این باب این است:

**«باب الزيادات و هو آخر أبواب هذا الكتاب مما استنزعته و استطرفته من كتب المشيخة المصنفين و الرواة المحصلين و ستقف على أسمائهم إن شاء الله تعالى»[[1]](#footnote-1)**

ایشان بلا فاصله بعد از این عنوان، اولین موردی را که بیان می­کند، کتاب موسی بن بکر واسطی است: **«فمن ذلك ما أورده موسى بن بكر الواسطي في كتابه»[[2]](#footnote-2)**. بنابراین، موسی بن بکر حتما ناظر به عنوان «الرواۀ المحصلین» است. مراد از روایت محصل، یعنی کسی که کأنه اهل تحقیق و مانند آن است. می­توان از این عبارت، به عنوان مؤید یا مشهور بودن استفاده نموده و بعد موسی بن بکر را داخل در مشاهیری کنیم که «لم یرد فیهم قدحٌ». همچنین می­توان مستقیما از عنوان «الرواۀ المحصلین»، وثاقت وی را استفاده نماییم. البته، این عبارت صریح در وثاقت نیست، لکن می­توان آن را به عنوان مؤید به سایر قرائن ضمیمه نمود.

**بحثی استطرادی: ذکر روایتی از موسی بن بکر**

در جلسات گذشته به مناسبت، به روایتی که در مورد تفاوت بین زمان خلیفه­ی اول و دوم و سوم است، اشاره شد. این روایت در همین کتاب موسی بن بکر واسطی است و در مستطرفات ذکر شده است:

**«وَ عَنْهُ** [یعنی موسی بن بکر] **عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ فُلَاناً وَ فُلَاناً ظَلَمَانَا حَقَّنَا وَ قَسَمَاهُ‏ بَيْنَهُمْ‏ فَرَضُوا بِذَلِكَ مِنْهُمَا وَ إِنَّ عُثْمَانَ لَمَّا مَنَعَهُمْ وَ اسْتَأْثَرَ عَلَيْهِمْ غَضِبُوا لِأَنْفُسِهِمْ.»** ‏[[3]](#footnote-3)

اختلافی که بین این افراد وجود داشته، در این مورد بوده است که چرا ویژه خواری می­کنید و به ما نمی­دهید. رؤسای کسانی که در ماجرای حمله به عثمان دخالت داشتند، عایشه و طلحه و ... بودند که نقش زیادی در این حمله داشتند. بحث این افراد این بوده است که ویژه خواری ممنوع است. اما تفاوت عثمان با قبلی­ها در این بود که به طور مثال تمام خمسی که برای اهل بیت ع است، را به مروان می­داد. در برخی از نقل­ها هست که وی سهم خیلی زیادی به مروان داد.

**بحث ارث فرزند فرزند**

موضوع اصلی بحث، در مورد ارث فرزند فرزند بود و اینکه فرزند فرزند بجای فرزند می­نشیند. به عنوان معارض در این مساله، به روایت سعد بن ابی خلف تمسک شده است:

**«وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلَفٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ‏ سَأَلْتُهُ عَنْ بَنَاتِ الِابْنَةِ وَ جَدٍّ فَقَالَ‏ لِلْجَدِّ السُّدُسُ‏ وَ الْبَاقِي‏ لِبَنَاتِ‏ الِابْنَة».[[4]](#footnote-4)**

توجیهات مختلفی در مورد این روایت بیان شده است.

**توجیه اول:**

برخی گفته­اند: این روایت صریح در مخالفت با ما نحن فیه نیست؛ زیرا ممکن است مراد از «جد»، جد بنات الابنۀ باشد و بنات الابنه، نوه­های او باشند.[[5]](#footnote-5)

بر این توجیه اشکال می­شود که اگر ورثه، پدر و دختران باشند، باید بحث رد مطرح شود، اما رد را نگفته­اند و توجیهات را دنبال آن آورده­اند؟[[6]](#footnote-6)

**نقد:**

لکن این توجیه بر خلاف ظاهر است و عنوان «جد»، اصلا تحمل این معنا را ندارد. اینکه بجای «پدر» گفته شود «جد دختر»، لقمه را دور دهان گرداندن است و این گونه سخن گفتن، عادی نیست.

اینکه مراد سائل اینگونه باشد نیز بسیار مستبعد است؛ یعنی بگوییم که «جد» در کلام سائل، ضمیر مضافٌ الیه­ی داشته است (یعنی جدّها) که این ضمیر حذف شده است و مرجع این ضمیر، ابنۀ در «بنات الابنۀ» بوده است. حتی اگر این توجیه در کلام سائل ذکر شود، در کلام امام ع وضع بدتر است؛ حضرت ع می­فرمایند: «للجد السدس و الباقی لبنات الإبنه». در این کلام، «جد» مقدم بر بنات الابنۀ ذکر شده است و این توجیه در مورد آن، بسیار مستبعد است.[[7]](#footnote-7)

بنابراین، این احتمالات، اصلا توجیه نیستند و جمع عرفی بشمار نمی­روند. البته، کسانی که این احتمال را بیان کرده­اند نیز التفات دارند که این بیان، خلاف ظاهر است، لکن گویا می­خواهند بگویند: عبارت قابلیت حمل بر این معنا را از باب جمع عرفی دارد. لکن این احتمال، اصلا قابلیت جمع عرفی را ندارد. اگر این توجیه در مورد روایت ذکر شود، به دنبال آن توجیهات دیگر نیز باید بیان شود، مانند اینکه: «و الباقی لبنات الابنۀ»، کل باقی نیست، بلکه باید رد شود. رد کردن نیز مشکل دیگری است.

**توجیه دوم:**

برخی این روایت را حمل بر تقیه نموده­اند.[[8]](#footnote-8) حمل بر تقیه فرع این است که جمع عرفی بین روایات وجود نداشته باشد؛ زیرا جمع عرفی مقدم بر حمل بر تقیه است. اما حمل بر تقیه منوط به این است که عامه نیز چنین فتوایی داشته باشند. از این مساله، در جلسه­ی بعد سخن خواهیم گفت.[[9]](#footnote-9)

**توجیه سوم:**

وجه سومی که بیان شده است، اینکه این روایت حمل بر استحباب طُعمه شود.[[10]](#footnote-10) مستحب است که به جدّ میت طعمه داده شود.[[11]](#footnote-11) قدر مسلم از طعمه این است که پدر و مادر میت به پدر و مادر خود، یک ششم بدهند؛ اما اینکه بر نوه­ی میت نیز مستحب باشد که به جد خود چیزی بدهد، محل تأمل و گفتگوست. لکن می­شود این روایت را به طعمه حمل نمود. در روایاتی که در بحث طعمه وارد شده­اند، خیلی وقت­ها برای جد و جدۀ سهم تعیین شده است، مانند: **«و الجدّۀ لها السدس مع ابنها و مع ابنتها»**[[12]](#footnote-12)و یا در روایت قاسم بن ولید وارد شده است: **«فَرَضَ اللَّهُ الْفَرَائِضَ فَلَمْ يَذْكُرِ الْجَدَّ فَجَعَلَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص سَهْماً فَأَجَازَ اللَّهُ ذَلِكَ لَهُ»[[13]](#footnote-13)** بر اساس این روایت، پیامبر ص حق تشریع داشته­اند. سهم در اصطلاح روایات، یعنی یک ششم؛ مانند: «للجدّ السّدس»[[14]](#footnote-14) و «للأم السدس»[[15]](#footnote-15) و «للجد السدس و ما بقی و هم ثلثان للأب»[[16]](#footnote-16). [[17]](#footnote-17)

بنابراین، به نظر می­رسد، حمل این روایت بر اطعام، خیلی طبیعی است و ظهور روایت در اینکه ناظر به غیر اطعام باشد، خیلی ظهور قوی­ای نیست؛ یعنی حتی اگر بگوییم که ظهور بدوی «للجد السدس» در ارث است، باز هم حمل آن بر اطعام، حمل مشکلی نبوده و خیلی راحت است.

تنها مشکلی که در این حمل وجود دارد این است که اگر این روایت حمل بر اطعام شود، با روایت­های دیگری که می­گوید: اطعام از سهم پدر و مادر میت است، نوعی تعارض پیدا می­کنند؛ زیرا این روایات، کأنه اطعام را منحصر در پدر و مادر میت کرده و می­گوید: پدر و مادر میت به پدر و مادر خود اطعام نمایند.[[18]](#footnote-18) لذا جمع بین این روایت و روایات اطعام بحث دیگری است که اجمالا به آن اشاره می­نماییم. اگر طعمه مستحب باشد، جمع بین این روایات، خیلی راحت است؛ زیرا حمل بر مراتب فضیلت در مستحبات، یکی از حمل­های خیلی طبیعی است. بر این اساس، روایاتی که ظاهر در حصر طعمه هستند، مرتبه­ی اولای اطعام را حصر کرده­اند [؛ یعنی روایات نافی طعمه در غیر پدر و مادر، مراتب شدید استحباب طعمه را نفی می­کنند، نه مطلق استحباب را.][[19]](#footnote-19)

مرحوم مجلسی در روضۀ المتقین ذیل روایت سعد می­فرمایند:[[20]](#footnote-20)

**«و يدل على أنه يرث الجد مع بنات الابنة و هو مخالف للأخبار المتواترة ظاهرا و حمل على التقية أو استحباب الطعمة لهن أيضا و إن كان الاستحباب بالنظر إلى الأبوين آكد أو يكون المراد جد البنات و هو أبو الميت.»[[21]](#footnote-21)**

ایشان، «جد البنات» را ابو المیت تعبیر کرده است، لکن شاید باید «جد الابنۀ» تعبیر می­نمود.[[22]](#footnote-22)

بنابراین، اگر طعمه را مستحب بدانیم، حمل روایت بر طعمه که در کلمات فقهاء نیز وارد شده است، خیلی طبیعی است؛ اما اگر آن را واجب بدانیم، مباحث دیگری مطرح می­شود که به این راحتی نیستند.

**کلام شیخ طوسی ره ذیل این روایت:**

مرحوم شیخ طوسی در استبصار ذیل این روایت می­فرمایند: این روایت مربوط به طعمه است، ولی اصحاب به آن عمل نکرده­اند[[23]](#footnote-23):

**«وَ قَدْ ذَكَرَ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ أَنَ‏ هَذَا الْخَبَرَ أَجْمَعَتِ‏ الْعِصَابَةُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ وَ رَأَيْتُ بَعْضَ الْمُتَأَخِّرِينَ** [مراد ایشان ره، شیخ صدوق ره در فقیه است.[[24]](#footnote-24)] **ذَهَبَ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْخَبَرُ وَ هُوَ غَلَطٌ لِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ وَلَدَ الْوَلَدِ يَقُومُ مَقَامَ الْوَلَدِ فَبِنْتُ الْبِنْتِ تَقُومُ مَقَامَ الْبِنْتِ إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ وَلَدٌ وَ مَعَ وُجُودِ الْوَلَدِ لَا يَسْتَحِقُّ وَاحِدٌ مِنَ الْأَبَوَيْنِ مِمَّا يُؤْخَذُ مِنْ نَصِيبِ السُّدُسِ فَيُعْطَى الْجَدُّ عَلَى وَجْهِ الطُّعْمَةِ وَ إِنَّمَا يُؤْخَذُ مِنْ فَرِيضَتِهِمَا السُّدُسُ إِذَا كَانَا هُمَا الْوَارِثَانِ دُونَ الْأَوْلَادِ وَ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَا قَالَهُ ابْنُ فَضَّالٍ.»[[25]](#footnote-25)**

شیخ طوسی ره می­فرمایند: طعمه مخصوص پدر و مادر است؛ البته به شرطی که سهم پدر و مادر بیش از یک ششم باشد و یک سهمِ «یک ششم» اضافی داشته باشند؛ در این صورت، آن یک ششم اضافی به جد داده می­شود. ایشان ره در ادامه می­فرمایند: وقتی ورثه، دخترها و پدر و مادر باشند، سهم هر کدام از پدر و مادر، یک ششم خواهد بود. در این صورت، دیگر بیش از یک ششم، سهمی نخواهند داشت که به جد بدهند. از طرفی، دلیل داریم که بنت البنت، تقوم مقام البنت. لذا با وجود بنت البنت، سهم پدر و مادر همان یک ششمی است که در فرض وجود اولاد به آن­ها تعلق می­گرفت، بنابراین، در این حالت نیز بحث اطعام مطرح نمی­شود.

ایشان ره در این عبارت، اینکه اطعام به وسیله­ی پدر و مادر میت است، را مفروغ عنه گرفته­ و اصلا اینکه طعمه بوسیله­ی نوه داده شود را تصویر نکرده است.[[26]](#footnote-26)

بنابراین، ایشان ره نیز مفروغ عنه دانسته است که این روایت در مورد طعمه است. اما معتقد است که نمی­شود به این روایت، عمل نمود.

**اشتباه برخی از بزرگان در فهم کلام شیخ ره**

متاسفانه برخی از بزرگان، عبارت شیخ طوسی ره را به گونه­ی دیگری فهمیده­اند. به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می­شود:

مرحوم شهید اول در القواعد و الفوائد، ابتدا کلام شیخ صدوق را آورده است و آن را مربوط به طعمه نفهمیده است؛[[27]](#footnote-27)بلکه از کلام ایشان ره اینگونه برداشت کرده است که جدّ نیز در طبقه­ی اول ارث قرار دارد و همراه نوه ارث می­برد.

لکن همان­طور که در جلسه­ی قبل نیز گذشت، شیخ صدوق ره اصلا ناظر به این مطلب نیست و احتمالا ابو علی اسکافی نیز ناظر به این مطلب نباشد.

شهید اول ره بعد از بیان این مطلب، روایت سعد بن ابی خلف را ذکر کرده و بعد پاسخ شیخ طوسی ره را ذکر کرده است:

**«و رده الشيخ: بأنه قد ثبت قيام ولد الولد مقام الولد، و الولد يحجب الجد، فكذا ما قام مقامه. و الخبر، قال فيه ابن فضال: (أجمعت العصابة على ترك العمل به)**.**»[[28]](#footnote-28)**

لکن اصلا بحث شیخ طوسی ره این نبود که چون ولد حاجب جد است، پس ولد الولد هم حاجب جد است؛ بلکه بحث ایشان این است که ولد باعث می­شود فریضه­ی پدر و مادر یک ششم باشد و ولد الولد نیز همین نقش را دارد. یکی از نقش­های فرزندان، تعیین فریضه­ی پدر و مادر است و با وجود فرزندان، فریضه­ی آن­ها در یک ششم متعین می­شود. ایشان ره می­فرمایند: نوه نیز چنین نقشی دارد و وقتی فریضه­ی پدر و مادر، یک ششم شد، دیگر طعمه جا ندارد. شیخ ره در استبصار می­گوید: **«أجمعت العصابة على ترك العمل به، و لو صح ربما حمل على استحباب الطعمة. و فيه نظر، لأن الطعمة هي من الأبوين»**؛ شیخ ره اشکال کرده است که این به طعمه ربطی ندارد و طعمه مربوط به ابوین است و مربوط به نوه نیست.

بنابراین، برداشت شهید اول ره، با کلام شیخ ره در استبصار نا سازگار است.[[29]](#footnote-29)

فرد دیگری که از کلام شیخ ره برداشت اشتباه نموده است، فاضل مقداد در نضد القواعد است. ایشان ره عین عبارت شهید اول در قواعد الفوائد را ذکر کرده است[[30]](#footnote-30) و در ادامه می­گوید:

**«و الخبر إذا كان فيه ابن فضال أجمعت العصابة على ترك العمل به و لو صح ربما حمل على استحباب الطعمة. و فيه نظر، لأن الطعمة هي من الأبوين.»**[[31]](#footnote-31)

ایشان ره در تنقیح رائع نیز همین عبارت را با مقداری تفاوت ذکر کرده است:

**«و رده الشيخ: بأنه ثبت قيام ولد الولد مقام الولد، و الولد يحجب الجد فكذا من يقوم مقامه. مع أن في طريقه ابن فضال، فيجب ترك العمل به بإجماع العصابة.»[[32]](#footnote-32)**

مرحوم فاضل هندی در جلد دوم کشف اللثام، وصیت خیلی مهمی دارد. ایشان ره می­گوید: «در نقلیات به نقل فقهاء اعتماد نکنید و مستقیم به نقل­های اولیه مراجعه کنید. کثیر مّا در نقلیات، اشتباهات زیادی دیده­ام که نمی­خواهم در اینجا ذکر کنم. لذا حتما به اصل مراجعه نمایید.»[[33]](#footnote-33) واقعا نیز حق با ایشان ره است. خود ایشان ره نیز در نقلیات خیلی دقیق است. علاوه­ی بر اینکه ایشان ره از جهت تحقیق، جزء فقهای برجسته است، در نقل و تتبّع نیز خیلی دقیق است و کاملا دقت دارد که هر کلامی را کاملا مستقیم نقل نماید.

بنابراین، به نظر می­رسد شیخ طوسی ره، علی بن حسن بن فضال و شیخ صدوق ره، همگی از این روایت، بحث طعمه را فهمیده­اند و اجماع طائفه بر عمل بر خلاف آن نیز در مورد طعمه است. اما این بحث که آیا قول علی بن حسن بن فضال در مورد اجماع طایفه بر خلاف آن، باعث می­شود این روایت از اعتبار ساقط شود یا خیر؟ بحثی است که در بحث طعمه باید مطرح شود.

**چگونگی تعامل با روایت سعد در فرض قبول تعارض آن با سایر روایات**

با فرض اینکه روایت سعد در مورد ارث باشد، نه طعمه و نیز با فرض عدم پذیرش مواردی که به عنوان جمع عرفی بیان شده است، این روایت با روایات کثیری تعارض خواهد نمود. در این حالت، برای اینکه بگوییم این روایت، صلاحیت معارضه با روایت­های دیگر را ندارد، چند وجه وجود دارد:

**وجه اول:**

به گفته­ی علی بن حسن بن فضال، طائفه در ترک عمل به این روایت، اجماع دارند و روایتی که معرض عنه اصحاب باشد، حجیت ذاتی ندارد. بنابراین، این روایت صلاحیت معارضه با سایر روایات را ندارد.[[34]](#footnote-34)

به نظر ما نیز اگر اجماع بر خلاف یک روایت باشد، عقلا دیگر به این روایت اطمینان نمی­کنند، بلکه اطمینان نوعیه بر خلاف آن حاصل می­شود و امری که اطمینان نوعیه بر خلاف حاصل شود، حجت نیست. به بیان دیگر، ادله حجیت خبر واحد، شامل خبر واحدی که اصحاب بر خلاف آن فتوا داده­اند، نمی­شود. بنابراین، کبرای قضیه مشکلی ندارد و اجماع عصابه بر ترک عمل به یک روایت، باعث می­شود که روایت قابل استناد نباشد و اینگونه نیست که فهم استدلال روایت، نیازمند دقت­هایی بوده باشد که اصحاب به نکته­ی استدلال، توجه نداشته باشند. این اشکال کبروی بر اعراض اصحاب وارد نیست.

لکن مشکلی که در این مساله وجود دارد، مشکل تشخیص صغری است. در بسیاری از موارد که ادعای عدم عمل اصحاب به یک روایت شده است، اصحاب آن روایت را ندیده­اند. اما در مورد روایت سعد، این اشکال وارد نیست؛ زیرا به شهادت علی بن حسن بن فضال، [طائفه این روایت را دیده­اند.]

بنابراین، اعراض طائفه، یک وجه برای عدم اعتبار این روایت است.

**وجه دوم:**

وجه دیگر، وجهی است که آیۀ الله خویی ره مطرح کرده است. ایشان ره می­فرماید: شرط حجیت ذاتی خبر، این است که بر خلاف روایت­های مقطوع نباشد و روایتی که بر خلاف سنت قطعی باشد، شرط حجیت را ذاتا ندارد. ایشان ره روایت «ذروا ما خالف الکتاب» را اینگونه معنا می­کند.[[35]](#footnote-35) شبیه این بحث را شهید صدر ره دارد و می­فرماید: در این روایت، «کتاب» خصوصیت ندارد و از باب اینکه دلیل قطعی است، ذکر شده است.[[36]](#footnote-36)

بنابراین، وجه دوم برای اینکه بگوییم این روایت صلاحیت استناد ندارد، مخالفت با سنت قطعی است.

**نقد:**

اینکه یکی از شرایط حجیت ذاتی خبر، عدم تعارض با سنت قطعی السند باشد، صحیح نیست. مجرد قطع به سند باعث سقوط حجیت ذاتی روایت نمی­شود. لذا این وجه نا تمام است.

بله، اگر سنت از جمیع جهات، یعنی سند، دلالت و جهت، قطعی باشد، اجمالا کشف می­کند که این روایت در یکی از جهات سه­گانه (سند، دلالت و جهت) مشکل دارد. این علم اجمالی باعث می­شود، روایت دیگر قابل استناد نباشد. لکن بحث آیۀ الله خویی ره و شهید صدر ره در مورد سنت قطعی السند است، لذا کلام ایشان ره مخدوش است.

**وجه سوم:**

از آنجا که اجماع طائفه بر خلاف این روایت است و در مقابل، روایات قبلی مشهور هستند، لذا بر اساس اخبار علاجیه که می­گوید: به مشهور اخذ کن و دع الشاذ النادر[[37]](#footnote-37)، این روایت باید ترک شود.

البته، به نظر ما هیچ­کدام از اقسام شهرت جزء مرجحات نیستند. از خود روایات شهرت استفاده می­شود که شهرت خصوصیتی ندارد. بله، در ما نحن فیه، شبیه مطلب آقای خویی ره که فرمود: عدم مخالفت با سنت قطعی، شرط ذاتی حجیت خبر است، را پیاده می­کنیم. به نظر ما اولین مرجح، قطع به صدور خبر است و خبر قطعی الصدور بر خبر ظنی الصدور ترجیح دارد. در ما نحن فیه، بنا بر اینکه مقدمات بحث تمام باشد، این مطلب وجود دارد [و روایات قبلی، قطعی الصدور هستند، اما روایت سعد، ظنی الصدور است.][[38]](#footnote-38)

بنابراین، این بیان نیز بیان دیگری برای عدم صلاحیت استناد به روایت سعد است. این بیان، شبیه بیان آیۀ الله خویی ره است، با این تفاوت که نتیجه­ی بیان ایشان ره، عدم حجّیّت ذاتی روایت سعد است، ولی نتیجه­ی بیان ما، عدم حجّیّت فعلی آن است.[[39]](#footnote-39)

**جمع­بندی:**

بنابراین، با توجه به بیاناتی که گذشت، روایت سعد، قابلیت استناد ندارد. اما دو نکته در مورد این روایت، باقی مانده است که در جلسه­ی بعد پیرامون آن توضیح خواهیم داد. نکته­ی اول اینکه: آیا این روایت، صلاحیت حمل بر تقیه را دارد یا خیر؟ و نکته­ی دیگر اینکه در این روایت، سند شیخ صدوق ره به حسن بن محبوب باید بررسی شود.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد.

1. . السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (و المستطرفات)، ج‏3، ص 549 [↑](#footnote-ref-1)
2. . همان [↑](#footnote-ref-2)
3. . همان. در سرائر این روایت به بحار آدرس داده شده است: البحار، ج 8، ص 351، الطبع القديم. [↑](#footnote-ref-3)
4. . من لا يحضره الفقيه، ج‏4، ص 281، حدیث 5628 [↑](#footnote-ref-4)
5. . **«أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى التَّقِيَّةِ أَوِ اسْتِحْبَابِ الطُّعْمَةِ وَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْجَدِّ جَدُّ الْبَنَاتِ وَ هُوَ أَبُو الْمَيِّتِ»** وسائل الشيعة، ج‌26، ص114‌ [↑](#footnote-ref-5)
6. . [مقرر: این قسمت از متن به دلیل اینکه متن جلسات قبل در اختیار بنده نبود، اصلا واضح نیست.] [↑](#footnote-ref-6)
7. . سؤال: ...

   ... پاسخ: بحث بر سر این است که جد بودن، خصوصیتی ندارد. البته، به خاطر اینکه جد آن ابنه است، خصوصیت دارد. لکن چرا اینگونه تعبیر شده است؟

   سؤال: ...

   ... پاسخ: این کلمات از آن حرف­هایی است که ذهن شما را منحرف می­کند. [↑](#footnote-ref-7)
8. . **«أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى التَّقِيَّةِ أَوِ اسْتِحْبَابِ الطُّعْمَةِ وَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْجَدِّ جَدُّ الْبَنَاتِ وَ هُوَ أَبُو الْمَيِّتِ»** وسائل الشيعة، ج‌26، ص114 [↑](#footnote-ref-8)
9. . سؤال: ...

   ... پاسخ: اگر جمع عرفی وجود داشته باشد، حمل بر تقیه وجهی ندارد؛ زیرا با وجود جمع عرفی، دیگر دو روایت با یکدیگر تعارض ندارند. گاهی اوقات، ذاتا یک روایت حمل بر تقیه می­شود، در این موارد، شروطی باید وجود داشته باشد، از جمله اینکه اصالۀ الجِّد ذاتا جاری نباشد. مرحوم محقّق همدانی در بحث ادلّه­ی استتار قرص و زوال حمره، این بحث را مطرح کرده­اند. [**«فإنّ وقوع مثل هذه الأشياء و التعبيرات المشعرة بصدور القول عن رأي و اجتهاد أو بحسب ما يقتضيه الوقت من أمارات التقيّة، و اللّه العالم.»** مصباح الفقيه، ج‌9، ص 125] این بحث متفاوت از بحث ماست. در این بحث، دو دسته روایت وارد شده­اند که با یکدیگر منافات دارند. بر اساس روایات اول، «بنات الابن یقمن مقام البنت». این روایات با این روایت منافات دارند. در این موارد، وقتی حمل یک روایت بر تقیه و «خذوا ما خالف العامۀ» مطرح می­شود که بین این دو روایت تنافی باشد، اما اگر بین دو روایت، جمع عرفی وجود داشته باشد، دیگر تنافی نخواهند داشت. بنابراین، این استدلال بر فرض تمامیتش، فرع عدم تمامیت سایر استدلال­هاست و اگر جمع عرفی بین روایات ثابت شود، نوبت به این استدلال نمی­رسد.

   سؤال: ...

   ... پاسخ: حمل بر تقیه، وجهی ندارد؛ به دلیل اصالۀ عدم التقیۀ. لذا وجهی ندارد که یک روایت حمل بر تقیه شود، مگر اینکه بین این روایت و روایات دیگر تعارض باشد. تعارض بین این دو نیز فرع عدم وجود جمع عرفی بین آن­هاست.

   سؤال: ...

   ... پاسخ: جمع عرفی، چون معارض نیستند. فرض این است که وقتی این دو روایت کنار هم قرار می­گیرند، عرف بگوید: این گونه فهمیده می­شود.

   سؤال: ...

   ... پاسخ: امام ع در مورد متعارضین گفته­اند: «خذوا ما خالف العامۀ» [شبیه این تعبیر در مقبوله­ی عمر بن حنظله آمده است. کافی، ج 1، ص 68]. لذا باید موضوع متعارضین صدق نماید تا ادله­ی ترجیح به مخالف عامه جاری شوند. این مطلب، مطلب واضحی است و خیلی ابهام ندارد. [↑](#footnote-ref-9)
10. . **«أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى التَّقِيَّةِ أَوِ اسْتِحْبَابِ الطُّعْمَةِ وَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْجَدِّ جَدُّ الْبَنَاتِ وَ هُوَ أَبُو الْمَيِّتِ»** وسائل الشيعة، ج‌26، ص114 [↑](#footnote-ref-10)
11. . **«32671- 5- وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ‏ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الْفَرَائِضَ فَلَمْ يَقْسِمْ لِلْجَدِّ شَيْئاً وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَطْعَمَهُ السُّدُسَ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ.»** وسائل الشيعة، ج‏26، صص 137 و 138 [↑](#footnote-ref-11)
12. . **«وَ فِي رِوَايَةِ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُكَيْمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ‏ الْجَدَّةُ لَهَا السُّدُسُ مَعَ‏ ابْنِهَا وَ مَعَ ابْنَتِهَا.»** من لا يحضره الفقيه، ج‏4، ص 282 [↑](#footnote-ref-12)
13. . **«عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَوْ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ مُحَمَّداً ص فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهُ فَقَالَ- خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ‏ قَالَ فَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ- وَ إِنَّكَ لَعَلى‏ خُلُقٍ عَظِيمٍ‏ فَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ فَوَّضَ إِلَيْهِ دِينَهُ فَقَالَ‏ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ‏ فَحَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُسْكِرٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ وَ فَرَضَ‏ اللَّهُ‏ الْفَرَائِضَ‏ فَلَمْ يَذْكُرِ الْجَدَّ فَجَعَلَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص سَهْماً فَأَجَازَ اللَّهُ ذَلِكَ لَهُ ...»** تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏9، ص 397 [↑](#footnote-ref-13)
14. . که در همین روایت سعد بن ابی خلف آمده است. [↑](#footnote-ref-14)
15. . مانند: **«حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ صَفْوَانُ كِتَاباً لِمُوسَى بْنِ بَكْرٍ فَقَالَ لِي هَذَا سَمَاعِي مِنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ فَإِذَا فِيهِ مُوسَى بْنُ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ هَذَا مِمَّا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع‏ أَنَّهُمَا سُئِلَا عَنِ امْرَأَةٍ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ أُمَّهَا وَ ابْنَتَيْهَا فَقَالَ لِلزَّوْجِ الرُّبُعُ وَ لِلْأُمِ‏ السُّدُسُ‏ ...»** الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏7، ص 97 [↑](#footnote-ref-15)
16. . [منبعی برای این تعبیر پیدا نشد.] [↑](#footnote-ref-16)
17. . سؤال: ...

    ... پاسخ: سبحان الله، به مادر یک سدس بده [**«فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع سُبْحَانَ اللَّهِ أَعْطِهَا السُّدُسَ.**» وسائل الشيعة، ج‏26، ص 138] و امثال این­ها. روایت­های زیادی در این بحث، وجود دارد و خواهیم گفت که تعبیر «للجدّ السدس» در روایت سعد بن ابی خلف با تعبیر طعمه بسیار سازگار است؛ هم از این جهت که در این روایت سهم جد، سدس است و مقدار طعمه نیز سدس است و هم از این جهت که اصلا طعمه در مورد جدّ است، خصوصا با تعبیر «للجد». [↑](#footnote-ref-17)
18. . [به برخی از این روایات اشاره شد.] [↑](#footnote-ref-18)
19. . سؤال: ...

    ... پاسخ: حصر طعمه در پدر و مادر، این یعنی اینکه آن مرتبه شدید استحباب در مورد پدر و مادر هست؛ لذا این روایات منافاتی با این ندارد که مرتبه­ی خفیف آن هم در مورد نوه صادق باشد. آن روایاتی که نافی طعمه در غیر پدر و مادر هستند، مراتب شدید استحباب طعمه را نفی می­کنند. [↑](#footnote-ref-19)
20. . استاد: البته شاید این عبارت برای فقهای دیگر باشد. نسبت به عبارات قبل از روضه، زیاد تتبع نکرده­ایم. [↑](#footnote-ref-20)
21. . روضة المتقين، ج‏11، ص 285 [↑](#footnote-ref-21)
22. . سؤال: ...

    ... پاسخ: شاید مرحوم مجلسی به جای «جدّ البنات»، «جدّ الإبنۀ» تعبیر می­کرد. جدّ البنات، یعنی جدّ پدر و اطلاق جد بر جد اعلا، تکلّفٌ اکثر من تکلّفٍ است.

    سؤال: ...

    ... پاسخ: اگر مراد از جد البنات، ابو المیت باشد و جد به معنای جد اعلی باشد، مشکلی وجود ندارد و معنا یکی می­شود؛ یعنی جد اعلای البنات همان أب المیت است. [↑](#footnote-ref-22)
23. . سؤال: ...

    ... پاسخ: الآن به یاد ندارم. روایت اصلا در کافی وارد نشده است. [↑](#footnote-ref-23)
24. . مراجعه شود به: من لا يحضره الفقيه، ج‏4، ص 289؛ پاورقی اول و دوم [↑](#footnote-ref-24)
25. . الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج‏4، ص 164، حدیث 622 [↑](#footnote-ref-25)
26. . سؤال: ...

    ... پاسخ: مرحوم شیخ مفروغ عنه گرفته است که طعمه برای پدر و مادر است و می­گوید: این روایت، قابلیت حمل بر طعمه را ندارد. طعمه وقتی مستحب است که پدر و مادر باشند و فرزندان نباشند؛ زیرا اگر فرزندان باشند، سهم پدر و مادر بیش از یک ششم نمی­شود «و انّما یؤخذ من فریضتهما السدس اذا کانا هما الوارثان دون الاولاد و ذلک یدلّ علی ما قال ابن فضال». از طرفی، ایشان ره، از کلام مرحوم صدوق ره، اطعام و طعمه برداشت کرده­ است. جلسه­ی گذشته نیز این نکته بیان گردید که کلام مرحوم صدوق ناظر به طعمه است. شیخ طوسی نیز همین برداشت را از کلام ایشان ره دارد و بحث علی بن حسن بن فضال را نیز ناظر به طعمه فهمیده است. لکن می­فرمایند: اجماع طایفه بر خلاف این طعمه است. [↑](#footnote-ref-26)
27. . **«و مثله: توريث الأجداد مع أولاد الأولاد، عند الصدوق، نظرا إلى المساواة في الرتبة، فللجد مع بنات البنت السدس، عملا‌ بما رواه سعد بن أبي خلف، عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام: (في بنات بنت وجد: للجد السدس، و الباقي لبنات البنت)»** القواعد و الفوائد، ج‌2، صص 293 و 294‌ [↑](#footnote-ref-27)
28. . همان، ص 294 [↑](#footnote-ref-28)
29. . سؤال: ...

    ... پاسخ: شیخ ره مسلم دانسته است که طعمه برای أبوین است. ایشان ره برای طعمه دو قید ذکر می­کند: اولا: طعمه در مورد ابوین است؛ ثانیا: سهم ابوین باید بیشتر از یک ششم باشد و از آنجا که اگر اولاد باشند، سهم ابوین در یک ششم تعین پیدا می­کند، بحث طعمه مبتنی بر عدم وجود فرزند است. [↑](#footnote-ref-29)
30. . **«و رده الشيخ بأنه قد ثبت قيام ولد الولد مقام الولد و الولد يحجب الجد فكذا من قام مقامه»** نضد القواعد الفقهية، ص 453 [↑](#footnote-ref-30)
31. . همان. [↑](#footnote-ref-31)
32. . التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج‌4، ص 167 [↑](#footnote-ref-32)
33. . [منبع این مطلب پیدا نشد.] [↑](#footnote-ref-33)
34. . سؤال: ...

    ... پاسخ: اگر اعراض علما از روایتی را مسقط حجیت آن روایت دانستیم، این روایت از اعتبار می­افتد.

    سؤال: ...

    ... پاسخ: نه، فرض این است که آن­ها نیز اینگونه فهمیده باشند.

    سؤال: علی بن فضال طعمه فهمیده بوده است.

    ... پاسخ: بحث این است که *اگر* علی بن حسن بن فضال روایت را آنگونه که ما فهمیده­­ایم، فهمیده و گفته باشد که اجماع طایفه بر خلاف آن است، [در این صورت این روایت فاقد اعتبار است.] [↑](#footnote-ref-34)
35. . **«أما إن كان أحدهما قطعي الصدور و الآخر ظنياً: كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آية و الخبر الواحد المظنون صدوره، أو وقع التعارض بين خبر متواتر و الخبر المظنون صدوره، فلا بدّ من الأخذ بظاهر الآية أو ظاهر الخبر المقطوع صدوره، و طرح خبر الواحد بمقتضى الأخبار الكثير الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب أو السنة. و ليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنة على الخبر الواحد المخالف لهما، بل من جهة أن الخبر الواحد- المخالف لهما بنحو لا يمكن الجمع بينه و بينهما- لا يكون حجة بمقتضى قوله عليه السلام: «إنه زخرف و باطل، أو لم نقله، أو فاضربوه على الجدار» إلى غير ذلك من العبارات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور، سواء جاء به عادل أم فاسق. و لذا ذكرنا في بحث حجية الاخبار: أن من شرائط حجية الخبر الواحد عدم مخالفته للكتاب و السنة.»** مصباح الأصول ( مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوري )، ج‏2، ص 403 [↑](#footnote-ref-35)
36. . **«هل يتعدى من مخالفة الكتاب إلى مخالفة السنة القطعية النبوية أو مطلق السنة القطعية أم لا؟ الصحيح أن يقال: أن الدلالة القرآنية تشتمل على ثلاث خصائص: الخصية الأولى- أنها كلام اللّه سبحانه و تعالى المعجز. الخصيصة الثانية- أنها قطعية الجهة حيث لا يحتمل فيها التقية و نحوها. الخصيصة الثالثة- أنها قطعية الصدور. و تشترك السنة النبوية القطعية مع الكتاب الكريم في اثنتين من هذه الخصائص و هما الثانية و الثالثة ... و لا بد و أن ينظر بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفية لهذا الحكم أن المستفاد من هذه الأخبار دخالة أي واحدة من هذه الخصوصيات في الحكم بطرح المخالف. أما الخصيصة الأولى فلا يحتمل- بحسب المناسبات- دخلها في الحكم بالطرح، فإنها تناسب مثل الحكم باحترام القرآن الكريم أو وجوب الإنصات لآياته أو تلاوته مثلًا لا الحكم بالحجية القائمة على أساس الكاشفية و الطريقية. و أما الخصيصة الثانية و الثالثة فاحتمال دخالتها معاً في المقام و إن كان معقولًا في نفسه، و لكن لا يبعد دعوى أن المنسبق إلى الذهن العرفي من هذه الروايات الحكم بإلغاء ما يخالف الكتاب الكريم على أساس كونه قطعياً سنداً لأن قطعية السند هي الصفة البارزة و الطابع العام الواضح لدى المتشرعة عن القرآن الكريم كدليل شرعي، و أما مسألة التقية فلم تكن معروفة لدى الجميع، خصوصاً في مثل عصر النبي صلى اللَّه عليه و آله الّذي أسندت إليه في جملة من هذه الروايات قاعدة طرح ما خالف الكتاب. فالصحيح تعميم الحكم بالطرح إلى المخالفة مع كل دليل قطعي السند.»** بحوث في علم الأصول، ج‏7، صص 332 و 333 [↑](#footnote-ref-36)
37. . **«فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيه‏»** الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏1، ص 68 [↑](#footnote-ref-37)
38. . سؤال: ...

    ... پاسخ: نه، نیازی به ترک عمل اصحاب نیست و حتی اگر عبارت علی بن حسن بن فضال را کنار بگذاریم، باز هم روایت­های مقابل، روایات کثیری هستند و به تعبیر صاحب روضۀ المتقین: **«و هو مخالفٌ للاخبار المتواترۀ ظاهرا»** [روضة المتقين، ج‏11، ص 285] کلمه­ی «ظاهرا» در این عبارت، دو احتمال دارد: احتمال اول اینکه «ظاهرا» قید «مخالفٌ» باشد. در این صورت، معنای این عبارت می­شود: «مخالف ظاهری است، ولی ممکن است جمع عرفی داشته باشد.». احتمال دیگر آنکه «ظاهرا» قید «الاخبار المتواترۀ» باشد. هر دو احتمال وجود دارد، ولی علی ای تقدیر، اخبار دال بر اینکه «ولد الولد یقوم الولد» اطمینان بخش و یقینی هستند.

    سؤال: ...

    ... پاسخ: ما به شهرت نمی­گوییم. اخباری که «ولد الولد» را به جای «ولد» قرار داده­اند، قطعی الصدور هستند و با قطعی بودن آن­ها باید این روایت کنار گذاشته شود. لذا حتی برای رد این خبر نیازی به عبارت علی بن حسن بن فضال نیست. این عبارت تنها مطلب را محکم­تر می­کند. بنابراین، روایت ظنی الصدور نسبت روایت قطعی الصدور صلاحیّت معارضه ندارد. [↑](#footnote-ref-38)
39. . سؤال: ...

    ... پاسخ: در خود آن روایت می­گوید: «**فان المجمع علیه لا ریب فیه**» [الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏1، ص 68]. مراد از «لا ریب فیه»، لا ریب فی صدوره است که در بحث تعادل و تراجیح گذشت. [↑](#footnote-ref-39)