



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

فقہ محمدی
مقالات (۵)

اجرت بر و اجبات

مستحبات و فروعات مناسب

تقریرات دروس خارج فقہ

حضرت آیت اللہ

سید محمد رضا مدرس طباطبائی یزدی دستبرکات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروعات مناسب

نویسنده:

محمد رضا مدرسی یزدی

ناشر چاپی:

دار التفسیر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروعات مناسب
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۳۱	اجرت بر واجبات
۳۱	اشاره
۳۷	تبیین موضع بحث
۳۷	اشاره
۳۹	ادله ی صاحب ریاض - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات
۳۹	۱. اجماع
۴۰	۲. منافات أخذ اجرت بر واجبات با اخلاص در عمل
۴۰	اشاره
۴۰	نقد مرحوم شیخ بر کلام صاحب ریاض - قدس سرهما -
۴۱	نقد صاحب مفتاح الکرامه بر کلام صاحب ریاض - قدس سرهما -
۴۲	اشکال مرحوم شیخ - قدس سره - بر کلام مفتاح الکرامه -
۴۷	ملاحظات بر کلام مرحوم شیخ - قدس سره -
۵۸	منافات قصد اجرت با مراتب بالای اخلاص
۶۱	استدلال شیخ - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت به خاطر عدم منفعت مستأجر -
۶۱	اشاره
۶۲	نقد سید یزدی بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -
۶۴	دفاع محقق ایروانی از کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -
۶۸	نقد کلام محقق ایروانی - قدس سره -
۷۰	استدلال کاشف الغطاء - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

- ۷۰ اشاره
- ۷۲ نقد مرحوم شیخ بر کلام کاشف الغطاء - قدس سرهما -
- ۷۳ نقد مرحوم امام بر کلام کاشف الغطاء - قدس سرهما -
- ۸۰ سرّ عدم منافات بین صفت وجوب و تملک در کلام سید یزدی - قدس سره -
- ۸۰ اشاره
- ۸۲ نقد مرحوم امام بر کلام سید یزدی - قدس سرهما -
- ۸۶ نقد و بررسی کلام مرحوم امام - قدس سره -
- ۸۸ کلام محقق ایروانی در ردّ استدلال کاشف الغطاء - قدس سرهما -
- ۹۲ نقد مرحوم امام بر کلام محقق ایروانی - قدس سرهما -
- ۹۴ وجوه محقق اصفهانی - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات -
- ۹۴ اشاره
- ۹۵ وجه اول: عدم تسلط مستأجر بر عمل -
- ۹۵ اشاره
- ۹۶ نقد وجه اول -
- ۹۷ وجه دوم: مفقود بودن دو رکن اجاره -
- ۹۷ اشاره
- ۱۰۴ نقد وجه دوم -
- ۱۰۶ وجه سوم: عدم مالیت و احترام عمل واجب -
- ۱۰۶ اشاره
- ۱۰۷ تعریف مال -
- ۱۰۹ نقد وجه سوم: عمل دارای مالیت است -
- ۱۰۹ تفاوت ملک و مال -
- ۱۱۲ سخن دیگری از محقق اصفهانی - قدس سره - در تعریف مال -
- ۱۱۴ بررسی کلام محقق اصفهانی - قدس سره -

- ۱۱۵ وجه چهارم: عدم احترام عمل واجب
- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۷ نقد وجه چهارم
- ۱۱۷ اشاره
- ۱۱۹ نقد محقق اصفهانی - قدس سره - بر وجه چهارم (وجه مرحوم شیخ)
- ۱۲۵ بررسی کلام محقق اصفهانی - قدس سره -
- ۱۳۷ آیا کافر حربی می تواند مالک شود؟
- ۱۴۰ بیان سید عمید الدین - قدس سره - بر عدم مالکیت کافر حربی
- ۱۴۱ مالکیت کافر حربی در نظر صاحب جواهر - قدس سره -
- ۱۴۱ استدلال صاحب بلغه الفقیه بر مالکیت کافر حربی
- ۱۴۱ اشاره
- ۱۴۲ نقد استدلال بلغه الفقیه بر تملک کافر حربی
- ۱۴۳ بعض ثمرات قول به مالکیت یا عدم مالکیت کافر حربی
- ۱۴۴ دلیل مختار بر تملک کافر حربی
- ۱۴۹ وجه پنجم: لغویت پرداخت اجرت بر عمل واجب
- ۱۴۹ اشاره
- ۱۵۰ نقد وجه پنجم (وجه محقق خراسانی - قدس سره -)
- ۱۵۰ وجه ششم: أخذ اجرت بر واجبات، مصداق اکل مال به باطل
- ۱۵۰ اشاره
- ۱۵۱ نقد و بررسی وجه ششم
- ۱۵۲ بیان شیخ - رحمه الله - در اکل مال به باطل بودن أخذ اجرت بر واجبات
- ۱۵۲ اشاره
- ۱۵۳ اشکال مرحوم امام بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -
- ۱۵۴ نقد کلام مرحوم امام - قدس سره -

- اشکال سید یزدی بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما - ۱۵۵
- نقد فرمایش سید یزدی - قدس سره - ۱۵۶
- اشکال محقق ایروانی بر کلام شیخ - قدس سرهما - ۱۵۷
- نقد کلام محقق ایروانی - قدس سره - ۱۵۸
- تأملی در شمول آیه ی شریفه ی (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) بر ما نحن فیه ۱۵۹
- جواز أخذ اجرت بر واجب تخییری ۱۶۳
- اشاره ۱۶۳
- حکم أخذ اجرت بر واجب کفایی ۱۶۳
- جواز أخذ اجرت بر واجبات نظامیه ۱۶۵
- انکار محقق ایروانی و مرحوم امام - قدس سرهما - نسبت به وجوب حفظ نظام ۱۶۵
- نقد کلام محقق ایروانی و مرحوم امام - قدس سرهما - ۱۶۸
- راه حل های مرحوم شیخ در رفع تهافت بین دو فتوای مشهور ۱۶۹
- اشاره ۱۶۹
۱. للاجماع و السیره القطعیه - ۱۶۹
- اشاره ۱۶۹
- نقد راه حلّ اوّل ۱۶۹
۲. راه حلّ مرحوم کاشف الغطاء - قدس سره - ۱۷۰
- اشاره ۱۷۰
- نقد مرحوم شیخ بر راه حلّ کاشف الغطاء - قدس سرهما - ۱۷۲
- بررسی کلام مرحوم شیخ - قدس سره - ۱۷۲
۳. راه حلّ دیگر - ۱۷۳
- اشاره ۱۷۳
- نقد مرحوم شیخ - قدس سره - بر راه حلّ سوم ۱۷۵
- راه حلّ محقق نائینی - قدس سره - ۱۷۶

- ۱۷۶ اشاره
- ۱۷۹ نقد راه حلّ محقق نائینی - قدس سره -
- ۱۸۰ راه حلّ مختار برای رفع تهافت
- ۱۸۰ اشاره
- ۱۸۲ نتیجه ی مختار مرحوم شیخ - قدس سره - در واجبات نظامیه
- ۱۸۳ نقض هایی بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات
- ۱۸۳ اشاره
- ۱۸۵ حلّ مسأله
- ۱۸۶ جواز أخذ اجرت بر نیابت از انجام عمل واجب
- ۱۸۶ اشاره
- ۱۹۰ ملاحظاتی بر کلام مرحوم شیخ - قدس سره -
- ۱۹۶ اجرت بر مستحبات
- ۱۹۶ اشاره
- ۱۹۸ حکم اخذ اجرت بر مستحبات
- ۲۰۰ حکم احتساب عمل مورد اجاره به عنوان عبادت برای اجیر
- ۲۰۰ اشاره
- ۲۰۲ عدم جواز اتیان عمل مستأجرّ علیه به عنوان عبادت برای خود
- ۲۰۵ اقوال در مسأله
- ۲۰۵ اشاره
- ۲۱۰ کلام علامه - قدس سره - در منتهی المطلب
- ۲۱۴ بررسی استدلال های مسأله
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۵ بررسی استدلال علامه - قدس سره -
- ۲۱۶ بررسی استدلال شهید ثانی - قدس سره -

- ۲۱۸ بررسی استدلال شافعی
- ۲۱۹ نظر مختار در مسأله
- ۲۲۰ حکم طواف راکباً در کلام قدما
- ۲۲۳ بررسی روایات جواز طواف راکباً
- ۲۲۳ اشاره
- ۲۲۴ روایت عبدالله بن یحیی الکاهلی:
- ۲۲۶ روایت محمد بن مسلم:
- ۲۳۰ صحیحہ ی معاویہ بن عمار:
- ۲۳۶ اجرت بر اذان و امامت در نماز
- ۲۳۶ اشاره
- ۲۳۸ آیا اخذ اجرت بر اذان حرام است؟
- ۲۳۸ اشاره
- ۲۳۸ دو نوع اذان: (اذان للصلاه و اذان إعلامی)
- ۲۳۹ حکم اخذ اجرت بر اذان للصلاه
- ۲۳۹ اشاره
- ۲۴۰ استدلال شیخ - قدس سره - بر حرمت اخذ اجرت بر اذان و نقد آن
- ۲۴۰ اشاره
- ۲۴۱ استدلال بعضی دیگر بر عدم جواز و نقد آن
- ۲۴۲ روایات دالّ بر عدم جواز اخذ اجرت بر اذان
- ۲۴۲ روایت زید بن علی بن الحسین:
- ۲۴۵ روایت سکونی:
- ۲۴۶ مصحّحه ی حمران:
- ۲۴۹ حکم اخذ اجرت بر اذان إعلامی
- ۲۵۱ حکم اخذ اجرت بر امامت در نماز

- ۲۵۴ اجرت بر شهادت
- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۶ مرحله ی تحمّل شهادت
- ۲۵۶ اشاره
- ۲۵۷ آیا تحمّل شهادت واجب است؟
- ۲۵۸ دلالت آیه ی شریفه بر وجوب تحمّل شهادت
- ۲۵۸ اشاره
- ۲۶۰ بررسی دلالت آیه ی شریفه
- ۲۶۵ روایات دالّ بر مربوط بودن آیه ی شریفه به مقام تحمّل
- ۲۶۵ ۱. صحیحه ی هشام بن سالم:
- ۲۶۵ ۲. روایت ابی الصباح:
- ۲۶۶ ۳. روایت جراح المدائنی:
- ۲۶۷ ۴. مؤتّقه ی سماعه:
- ۲۶۷ ۵. روایت محمد بن الفضیل:
- ۲۶۹ دلالت آیه ی شریفه و روایات بر وجوب تحمّل شهادت
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۶۹ اشکال بر ظهور آیه ی شریفه و روایات در وجوب تحمّل شهادت
- ۲۷۳ پاسخ به اشکال
- ۲۷۵ آیا وجوب تحمّل شهادت، عینی است یا کفایی؟
- ۲۷۷ آیا اخذ اجرت بر تحمّل شهادت جایز است؟
- ۲۸۰ مرحله ی أداء شهادت
- ۲۸۰ اشاره
- ۲۸۱ عدم وجوب أداء شهادت بر غیر مدعوّ برای تحمّل شهادت
- ۲۸۳ روایات دالّ بر عدم وجوب أداء شهادت بر غیر مدعوّ برای تحمّل شهادت

۱. صحیحہ ی محمد بن مسلم: ۲۸۳
۲. مصححہ ی هشام بن سالم: ۲۸۴
۳. صحیحہ ی محمد بن مسلم: ۲۸۵
۴. موثقہ ی محمد بن مسلم: ۲۸۵
۵. روایت محمد بن مسلم: ۲۸۵
۶. صحیحہ ی دیگر محمد بن مسلم: ۲۸۷
۷. مرسله ی یونس: ۲۸۸
- ادله ی قائلین به وجوب أداء شهادت مطلقاً ۲۹۱
- آیا وجوب أداء شهادت، عینی است یا کفایی؟ ۲۹۳
- حکم اخذ اجرت بر أداء شهادت ۲۹۴
- فروعات شیخ - قدس سره - بر بحث وجوب تحمّل و أداء شهادت ۲۹۴
- اشاره ۲۹۴
- الف: حرمت اخذ اجرت حتی در صورت استلزام قطع مسافت طویله ۲۹۵
- ب: عدم وجوب تحمل یا أداء شهادت در صورت استلزام بذل مال ۲۹۶
- اشاره ۲۹۶
- استدلال مسأله ۲۹۷
- شبهه و دفع آن ۲۹۸
- ج: جواز امتناع شاهد از حضور، در صورت امکان و مطالبه ی احضار ۳۰۲
- اشاره ۳۰۲
- نقد میرزا محمد تقی شیرازی بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما - ۳۰۲
- دفاع محقق ایروانی از کلام شیخ - قدس سرهما - ۳۰۳
- نقد کلام محقق ایروانی - قدس سره - ۳۰۵
- مبنای مختار در مسأله ۳۰۶
- اجرت بر قضاوت و افتاء ۳۱۰

- ۳۱۰ اشاره
- ۳۱۲ حکم اخذ اجرت بر قضاوت
- ۳۱۳ حکم اخذ اجرت بر افتاء
- ۳۱۸ ارتزاق از بیت المال
- ۳۱۸ اشاره
- ۳۲۰ ارتزاق از بیت المال در موارد عدم جواز اخذ اجرت
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۲ آیا جواز ارتزاق از بیت المال اختصاص به صورت فقر دارد؟
- ۳۲۲ اشاره
- ۳۲۳ دلیل قائلین به عدم جواز ارتزاق از بیت المال در صورت غنا و نقد آن
- ۳۲۴ بیت المال و منابع آن
- ۳۲۴ اشاره
- ۳۲۷ مصارف بیت المال مسلمین
- ۳۳۲ کتاب نامه
- ۳۴۰ درباره مرکز

بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروع مناسب

مشخصات کتاب

سرشناسه: مدرسی طباطبایی یزدی، سیدمحمدرضا

عنوان و نام پدیدآور: بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروع مناسب (النوع الخامس مما يحرم التکسب به و ما یناسبه) / تقریرات دروس خارج آیت الله سیدمحمدرضا مدرسی طباطبایی یزدی؛ تقریر متن: عبدالله امیرخانی؛ استخراج منابع و روایات: جواد احمدی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۱۳۹۲.

مشخصات ظاهری: ۳۳۱ ص.

شابک: ۹۷۸۹۶۴۵۳۵۳۶۷۲

قیمت: ۱۰۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۱۷] - ۳۳۱؛ هم چنین به صورت زیرنویس.

موضوع: فقه

شناسه ی افزوده: امیرخانی، عبدالله، ۱۳۵۴

شناسه ی افزوده: احمدی، جواد، ۱۳۶۲

رده بندی کنگره: BP۱۹۸/۶/م۴/پ۴ ۱۳۹۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۱۴۹۴۵۳

دفتر مرکز پخش / قم خ شهدا، کوچه ۳۷، فرعی پنجم، پلاک ۱۲۶

تلفن / ۰۹۱۹ ۶۶۵ ۴۰۸۱ ۰۲۵۳ ۷۸۳۱۳۴۴

www.qommpth.ir

Partoethaqalain@yahoo.com

ص: ۱

اشاره

ص: ۱۷

اجرت بر واجبات

اشاره

النوع الخامس ممّا يحرم التكبّس به: ما يجب على الإنسان فعله

نوع خامس از انواع تکبّس که مرحوم شیخ انصاری - قدس سره - در مکاسب محرّمه مطرح می فرماید (۱)، در مورد چیزهایی است که تکبّس به آن به خاطر وجوب عمل حرام می باشد؛ چه آن واجب، واجب عینی باشد مانند این که در مقابل نماز واجب (۲) خود از دیگری پول أخذ کند و چه واجب کفایی باشد، مانند این که در مقابل تکفین میت یا قضاوت بر فرض این که واجب باشد پول بگیرد، و چه تعبّدی باشد و چه توصلی (۳).

۱- این رساله بر اساس ترتیب مباحث کتاب مکاسب محرّمه ی شیخ انصاری - قدس سره - تنظیم شده است.

۲- گرچه این مثال بعداً به گونه ای مورد مناقشه ی مرحوم شیخ است.

۳- شیخ انصاری، محمد امین، المكاسب المحرمه و البيع و الخيارات، ج ۲، ص ۱۲۳: النوع الخامس ممّا يحرم التكبّس به: ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو كفايه تعبّداً أو توصلياً على المشهور كما في المسالك، بل عن مجمع البرهان: كأنّ دليله الإجماع. و الظاهر أنّ نسبه إلى الشهرة في المسالك، في مقابل قول السيد المخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي، لا في حرمه أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه. و في جامع المقاصد: الإجماع على عدم جواز أخذ الأجره على تعليم صيغه النكاح، أو إلقائها على المتعاقدين، انتهى. و كأنّ لمثل هذا و نحوه ذكر في الرياض: أنّ على هذا الحكم الإجماع في كلام جماعه، و هو الحجّه، انتهى.

ص: ۲۰

محقق اردبیلی - قدس سره - ادعای اجماع بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات کرده و فرموده: «فكأنَّ الإجماع دليلاً» (۱)، ولی مرحوم شهید ثانی در مسالك (۲) آن را به مشهور نسبت داده است. محقق ثانی - رحمه الله - نیز در جامع المقاصد حرمت بعضی از مصادیق أخذ اجرت در

۱- اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۸۹: الظاهر أنه لا خلاف فی عدم جواز أخذ الأجره على فعل واجب على الأجير، سواء كان عيتياً، أم كفاًئياً، فكأنَّ الإجماع دليلاً.

۲- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۳۰: قوله: «ما يجب على الإنسان فعله. إلخ»: هذا هو المشهور بين الأصحاب، و عليه الفتوى. و ذهب المرتضى إلى جواز أخذ الأجره على ذلك لغير الولی، بناء على اختصاص الوجوب به، و هو ممنوع، فإنَّ الوجوب الكفائی لا يختص به. و إنما فائده الولاية توقف الفعل على إذنه، فيبطل منه ما وقع بغيره مما يتوقف على التيه. و خرج ب «ما يجب فعله» من ذلك ما يستحب، كتغسيه بالغسلات المسنونه، من تثليث الغسل، و غسل يديه و فرجه، و وضوئه على القول بنديه و تكفينه بالقطع المندوبه، و حفر قبره قامه مع تأدى الفرض بدونها، و نقله الى ما يدفن فيه مع إمكان دفنه فى القريب، فإنَّ أخذ الأجره على ذلك كله جائز، للأصل، و عدم المانع، خلافاً لبعض الأصحاب محتجاً بإطلاق النهى.

مقابل واجبات، مانند اخذ اجرت بر تعلیم صیغه ی نکاح یا إلقاء عقد نکاح بر متعاقدین را اجماعی دانسته است. (۱)

مرحوم شیخ (۲) در جمع بین کلام شهید ثانی که قول به حرمت را به مشهور نسبت داده و بین کلام محقق اردبیلی که ادعای اجماع کرده، می فرماید: تنها کسی که در این جا مخالفت کرده سید مرتضی - قدس سره - است، آن هم فقط در مسأله ی تجهیز میت که فرموده اند اخذ اجرت در مقابل آن جایز است، به همین جهت شهید ثانی قول به حرمت را به مشهور نسبت داده نه اجماع، ولی کسانی که ادعای اجماع کرده اند گفته اند سید مرتضی در کبرای این مسأله که اخذ اجرت بر واجبات حرام است، مناقشه نکرده بلکه در صغری که تجهیز میت بر غیر ولی واجب باشد مناقشه کرده است.

۱- البته در حاشیه ی چاپ جدید مکاسب گفته اند محقق ثانی فقط اخذ اجرت بر إلقاء صیغه ی عقد بر متعاقدین را فرموده حرام است. □ محقق ثانی، علی بن حسین العاملی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۳۷: و يجوز أخذ الأجره علی عقد النکاح و الخطبه فی الإملاک، و یحرم الأجر علی الإمامه و الشهاده و أدائها. [اقول] إنما يجوز إذا كان وکیلا لأحد الزوجین أو لهما، فیتولی الصیغه و یکون وکیلا بجعل، أما إلقاء الصیغه علی المتعاقدین فلا يجوز أخذ الأجره علیه إجماعاً، لأنه من الواجبات الکفائیه، و کذا باقی العقود.

۲- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۵: و الظاهر أنّ نسبه إلى الشهره فی المسالك، فی مقابل قول السید المخالف فی وجوب تجهیز المیت علی غیر الولی، لا فی حرمه أخذ الأجره علی تقدیر الوجوب علیه.

البته محشین چاپ جدید مکاسب گفته اند کلام سید مرتضی را در هیچ یک از کتب ایشان نیافتیم، فقط جناب شهید - قدس سره - در دروس از ایشان نقل کرده، که شاید در کتبی از سید مرتضی که به دست ما نرسیده، بوده است. (۱)

۱- علاوه بر شهید اول در دروس، محقق کرکی، شهید ثانی و ... هم به کلام سید مرتضی - قدس سره - اشاره کرده اند، البته ظاهراً مستند آن ها، همان کلام شهید در دروس است. □ عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۱۷۲: و سادسها: ما يجب علی المکلف فعله إنا كالأصلاه الیومیة، أو كفاية كتغسیل المیت و تكفینة و الصلاه علیه و دفنه، و فی فتاوی المرتضی هذا واجب علی الولی فإذا استأجر علیه جاز، و الوجه التحريم. أمّا ثمن الكفن و الماء و الكافور فلیس بحرام. □ جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۳۵: الخامس: ما يجب علی الإنسان فعله یحرم الأجر علیه، كتغسیل الموتی و تكفینهم و دفنهم، نعم لو أخذ الأجر علی المستحب منه فالأقرب جوازه. [اقول]: من هذه الأمور [المستحب] كتكفین القدر المندوب، و حفر ما زاد علی الواجب، للأصل، و لأنه فعل سائغ، فجاز أخذ الأجره علیه كالحج و الصلاه. و قال ابن البراج: لا يجوز لإطلاق النهی و عن المرتضی: جواز الأجره علی الواجب، بناء علی اختصاص الوجوب بالولی. □ مسالك الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۳۰: «ما يجب علی الإنسان فعله. إلخ». [اقول] هذا هو المشهور بین الأصحاب، و علیه الفتوی. و ذهب المرتضی إلی جواز أخذ الأجره علی ذلك لغير الولی، بناء علی اختصاص الوجوب به.

تبیین موضع بحث

اشاره

مرحوم شیخ (۱) در تبیین موضع بحث می‌فرماید: محلّ کلام جایی است که أخذ اجرت بر عمل واجب از آن حیث که واجب است، حرام می‌باشد و إلا بعضی از واجبات ممکن است صرف نظر از حیث وجوبشان، از جهت دیگری نیز أخذ اجرت بر آن حرام باشد؛ مثلاً خواندن نماز صبح خود، اگر واجب هم نبود أخذ اجرت بر آن حرام بود؛ چون در مقابل پولی که أخذ می‌کند نفعی به مستأجر نمی‌رساند، پس أخذ اجرت در مقابل آن، اکل مال به باطل بوده و جایز نیست.

بنابراین محلّ کلام در جایی است که عمل، صرف نظر از حیث وجوبش هیچ مشکلی در صحت معامله ی (اجاره) آن

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۶: و اعلم أنّ موضوع هذه المسأله: ما إذا كان للواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفائياً و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره، أو كان عينياً على العامل و رجع نفع منه إلى باذل المال، كالقضاء للمدعى إذا وجب عيناً. و بعبارة اخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحجاً لجاز الاستئجار عليه؛ لأنّ الكلام في كون مجرد الوجوب على الشخص مانعاً عن أخذه الأجره عليه، فمثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجره عليه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله؛ فإنّ النافله أيضاً كذلك. و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص في العمل؛ لانتقاضه طرداً و عكساً بالمندوب و الواجب التوصلی.

ص: ۲۴

وجود ندارد و فقط از حیث وجوبش باید بررسی کنیم که آیا این وجوب به صحت معامله ضربه می زند یا نه؟

به عنوان مثال در مورد أخذ اجرت بر تغسیل و تجهیز میت بنا بر فرض این که بر همه به نحو کفایی واجب باشد؛ نه بر خصوص ولی میت (همان گونه که سید مرتضی - قدس سره - قائلند) صرف نظر از جهت وجوبش، مشکلی در صحت معامله و اجاره ی بر آن وجود ندارد؛ زیرا در مقابل أخذ مال الاجاره، نفعی به باذل می رساند، پس مصداق اکل مال به باطل نیست.

یا حتی در مورد واجب عینی مانند قضاوت بنا بر فرض این که در شرایطی قضاوت بر کسی واجب عینی باشد اگر قاضی از مدعی که مالش ضایع شده و با قضاوت [به حق] به آن می رسد أخذ اجرت کند، از آن جایی که منفعتی به مدعی می رساند مصداق اکل مال به باطل نخواهد بود و از جهت دیگر هم فرض بر آن است که مشکلی در جواز أخذ اجرت وجود ندارد و فقط از حیث وجوبش محلّ کلام است که آیا حرام می شود یا خیر ؟

ادله ی صاحب ریاض - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

۱. اجماع

سید علی طباطبایی - قدس سره - در ریاض در استدلال بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات فرموده است: «بلا- خلاف، بل علیه الإجماع فی کلام جماعه؛ و هو الحجّه» (۱).

یعنی ایشان با این که خودشان اجماع را تحصیل نکرده اند و فقط به اندازه ی لاخلاف احراز کرده اند، به اجماع منقول بسنده کرده و فرموده اند این نقل اجماع حجّت است.

روشن است که اجماع در صورتی می تواند حجّت باشد که

۱- حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل (ط الحدیثه)، ج ۸، ص ۱۸۰: السادس: أخذ الأجره على القدر الواجب من تغسيل الأموات و تكفينهم و حملهم و دفنهم و نحوها الواجبات الأخر التي تجب على الأجير عيناً أو كفايةً وجوباً ذاتياً بلا خلاف بل عليه الإجماع فی کلام جماعه و هو الحجّه مع منافاته الإخلاص الأمور به كتاباً و سنّه. و أُخرج بالذاتى التوضيلى، كأكثر الصناعات الواجبه كفايه توضيلاً إلى ما هو المقصود من الأمر بها، و هو انتظام أمر المعاش و المعاد؛ فإنه كما يوجب الأمر بها كذا يوجب جواز أخذ الأجره عليها، لظهور عدم انتظام المقصود بدونه؛ مع أنه عليه الإجماع نصّاً و فتوى، و بذلك يندفع ما يورد من الإشكال بهذه الواجبات فى هذا المجال. و يستفاد من العبارة جواز أخذ الأجره على الأمور المندوبه، كالتغسيل ثلاثاً، و التكفين بالقطع المستحبه، و نحو ذلك. و لا ريب فيه، وفاقاً للأكثر؛ للأصل، و انتفاء المانع من الإجماع و غيره، و هو منافاه الأخذ للإخلاص.

ص: ۲۶

تعبدی بوده و مدرکی یا محتمل المدرک نباشد، و در ما نحن فيه حداقل احتمال مدرک برای مُجمَعین وجود دارد، علاوه بر آن که در اجماع منقول کلامی است که در اصول تبیین کرده ایم.

۲. منافات أخذ اجرت بر واجبات با اخلاص در عمل

اشاره

دلیل دیگری که صاحب ریاض - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات اقامه کرده آن است که أخذ اجرت منافات با اخلاص در عمل دارد، پس جایز نیست؛ چون باعث بطلان عمل می شود و به ناچار اجیر نمی تواند متعلق اجاره را اتیان کند، بنابراین استحقاق آن مال الاجاره را ندارد.

نقد مرحوم شیخ بر کلام صاحب ریاض - قدس سرهما -

مرحوم شیخ - قدس سره - در نقد کلام صاحب ریاض می فرماید: با تبیینی که در مورد بحث کردیم، روشن می شود که این استدلال درست نیست و خارج از محط بحث است (۱) و طرداً و عکساً این استدلال منتقض می شود؛ چون کلام در مورد أخذ اجرت بر واجب بما هو واجب است، در حالی که این استدلال شامل مستحبات هم می شود و أخذ اجرت بر مندوبات مانند نافله ی صبح نیز جایز نخواهد بود؛ زیرا منافات با اخلاص در عمل

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۶: و من هنا يعلم فساد الاستدلال علی هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص فی العمل؛ لانتقاضه طرداً و عکساً بالمندوب و الواجب التوصلی.

دارد. (۱) بنابراین از این جهت طارد اغیار نیست و از طرف دیگر این استدلال شامل واجبات توصلی نمی شود؛ چون اخلاص در آن شرط نیست، بنابراین جامع و عاکس تمام افراد نیز نیست.

نقد صاحب مفتاح الكرامه بر كلام صاحب رياض - قدس سرهما -

مرحوم شیخ سپس اشکال دیگری مطرح می کنند که اصل آن ظاهراً از آقای سید جواد عاملی - قدس سره - صاحب مفتاح الكرامه و شاگرد سید بحر العلوم - قدس سره - است، (۲) (هرچند مرحوم سید یزدی (۳) در حاشیه، این اشکال را به جواهر نسبت می دهد، ولی بعید نیست که مبدع

- ۱- ممکن است از جهت دیگری مانند عدم ایصال منفعت برای مستأجر هم باطل باشد که بعداً خواهد آمد.
- ۲- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامه (ط الحدیثه)، ج ۱۲، ص ۳۰۳: و كأن الاستدلال علیه فی «الریاض» بمنافاته الإخلاص فی العمل غیر متجه، لأنّ تضاعف الوجوب يؤكّد الإخلاص كما سترسمع، علی أنّه لا يتمّ فیما لیس عبادۀ، مع أنّه ینافیہ حکمه بعدم المنافاه فی المندوب كما سیأتی، و التأویل ممکن.
- ۳- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص ۲۴: أقول الرادّ صاحب الجواهر و غرضه علی ما یظهر من کلامه منع المنافاه من حیث هو و إمكان تحقّق الإخلاص مع قصد أخذ الأجره فیکون قصد الامتثال للأمر بالوفاء بعقد الإجاره مؤکّدا للإخلاص حیثئذ إذ بتعدّد سبب الوجوب مع فرض کون الدّاعی کلّیهما يتأکّد الإخلاص و لیس غرضه أنّ الأمر الإجارى مصحّح لتيه القربه حتى یرد علیه أنّ لازمہ الفرق بین الإجاره و الجعاله فغایه الأمر أنّ فی الجعاله لا يتأکّد الإخلاص لا أنّه لا يتحقّق نعم لم یبین وجه عدم المنافاه.

ص: ۲۸

این اشکال، صاحب مفتاح الکرامه باشد و صاحب جواهر از ایشان اخذ کرده باشد (۱) و آن اشکال این است که أخذ اجرت بر واجبات نه تنها منافات با اخلاص ندارد، بلکه تضاعف الوجوب بسبب الاجاره يؤكد الاخلاص؛ باعث تأکید اخلاص نیز می شود.

اشکال مرموم شیخ - قدس سره - بر کلام مفتاح الکرامه

مرحوم شیخ (۲) دو اشکال بر کلام مفتاح الکرامه وارد می کنند:

۱. این کلام که «تضاعف الوجوب يؤكد الاخلاص» فرضاً اگر صحیح باشد در مورد اجاره فقط کاربرد دارد؛ چون طبق عقد اجاره، عمل به متعلق آن واجب می شود، امّا در مورد جعله دیگر کاربرد ندارد؛ چون وجوبی از ناحیه ی جعله ایجاد نمی شود تا باعث تضاعف وجوب و در نتیجه تأکد اخلاص شود.

۱- استاد و والد ما (آیت الله سید جواد مدرسی یزدی اعلی الله مقامه) از استادشان سید بروجردی - رحمه الله - نقل می کردند که می فرمودند: جواهر عیال بر مفتاح الکرامه است. یعنی صاحب جواهر به مفتاح الکرامه نگاه می کردند و از آن استفاده می بردند.

۲- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۷: و فيه مضافاً إلى اقتضاء ذلك، الفرق بين الإجاره و الجعالة، حيث إنّ الجعالة لا توجب العمل على العامل أنّه إن أُريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الاخلاص، فلا ريب أنّ الوجوب الحاصل بالإجاره توصيلي لا يشترط في حصول ما وجب به قصد القربه مع أنّ غرض المستدلّ منافاه قصد أخذ المال لتحقيق الاخلاص في العمل لا لاعتباره في وجوبه. و إن أُريد أنّه يؤكد تحقّق الاخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعاً؛ لأنّ ما لا يترتب عليه أجر دنيوي أخلص ممّا يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان.

ص: ۲۹

۲. مراد سید جواد عاملی - قدس سره - از این عبارت «تضاعف الوجوب يؤکد الاخلاص» یا این است که عقد الاجاره باعث تأکید اشتراط اخلاص می شود و یا این که باعث تأکید تحقّق اخلاص در مرحله ی عمل می شود.

اگر مراد احتمال اول باشد که باعث تأکید شرطیت اخلاص می شود؛ یعنی اخلاصی که شرط بود، این شرطیت اخلاص به واسطه ی امری که از ناحیه ی اجاره می آید مؤکد می شود دو اشکال بر آن وارد است:

اولاً: وجوب ناشی از عقد اجاره توصیلمی است؛ یعنی اخلاص و قصد قربت در آن شرط نیست، پس چگونه می تواند مؤکد اشتراط اخلاص باشد؟!

ثانیاً: این ربطی به کلام صاحب ریاض نداشته و نمی تواند جوابی برای آن باشد؛ زیرا ایشان معتقدند أخذ اجرت، منافات با اخلاص در مرحله ی عمل و تحقّق دارد.

اما اگر مراد احتمال دوم باشد که عقد اجاره باعث تأکید اخلاص در مرحله ی عمل و تحقّق می شود و اجیر بعد از عقد اجاره بهتر می تواند اخلاص در عمل داشته باشد باز دو اشکال بر آن وارد می شود :

ص: ۳۰

الف: خلاف وجدان است؛ به خاطر این که اگر کسی عملی را فقط به خاطر امتثال امر خداوند متعال و بدون أخذ اجرت انجام دهد، اقرب به اخلاص است تا این که اجرت هم دریافت کند. به بیان دیگر اگر عملی را فقط به قصد قربت اتیان کند، اخلاص است از آن عملی که علاوه بر قصد قربت، استحقاق دریافت اجرت هم انگیزه برای اتیان عملش باشد.

ب: وجوب ناشی از عقد اجاره، متعلق به وفای به عقد اجاره می شود؛ یعنی وقتی عقد اجاره محقق شد و شخصی خودش را در قبال دریافت مال الاجاره اجیر برای انجام عملی کرد، آیه ی شریفه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) اجیر را ملزم به وفای به عقد می کند. حال اگر اجیر بخواهد در وفای به این عقد، رعایت اخلاص کند آن اخلاصی که در ترتب ثواب معتبر است تا مستحق ثواب گردد، باید متعلق اجاره را از آن حیث که مستأجر به خاطر پرداخت مال الاجاره استحقاق آن را دارد، اتیان کند. بنابراین گرچه امر به وفای به متعلق اجاره توصیه ای است و قصد قربت و اخلاص در اتیان آن معتبر نیست، ولی اگر می خواهد با اخلاص بیاورد تا مستحق ثواب شود باید آن عمل را از این حیث که مستأجر مستحق آن است بیاورد.

۱- سوره ی مائده، آیه ی ۱: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)

مرحوم شیخ بعد از این توضیح می‌فرماید (۱): این اخلاص در امتثال امر اجاره به جهت ترتب ثواب که باید عمل را از این حیث که مستأجر مستحق آن است بیاورد با اخلاص معتبر در عبادات که فرض در آن است که عمل عبادی می‌باشد، منافات دارد و قابل جمع نیست؛ زیرا اخلاص در عبادت یعنی اتیان عمل از آن حیث که خداوند متعال مستحق آن است، در حالی که اخلاص در امتثال امر اجاری یعنی اتیان عمل از آن حیث که مستأجر مستحق آن است. بنابراین این دو با هم تنافی داشته و قابل جمع نیستند و چون با هم سازگاری نداشته و قابل جمع نیستند، اخلاص در امتثال امر اجاری نه تنها باعث تأکد اخلاص در عبادت نمی‌شود، بلکه باعث می‌شود اصلاً نتواند اخلاص در عبادت داشته باشد؛ چون قصد استحقاق مستأجر با قصد قربت و اخلاص منافات دارد، لذا اگر عقد لازم الوفاء هم نباشد (مانند جعاله که کسی بگوید هر کس نماز صبحش را بخواند صد هزار

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۷: هذا، مع أنّ الوجوب الناشئ من الإجاره إنّما يتعلّق بالوفاء بعقد الإجاره، و مقتضى الإخلاص المعتبر في ترتب الثواب على موافقه هذا الأمر و لو لم يعتبر في سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله، فهذا المعنى ينافي وجوب إتيان العباده لأجل استحقاقه تعالى إياه؛ و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما في الجعاله لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتى يؤكده وجوب الوفاء بعد الإيجاب بالإجاره، فالمانع حقيقه هو عدم القدره على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض، سواء كانت المعاوضه لازمه أم جائزه.

ص: ۳۲

تومان به او می‌دهم) قصد قربت و اخلاص، با قصد استحقاق عوض قابل جمع نیست. پس در مورد اجاره هم [با این قصد که مستأجر استحقاق آن عمل را دارد] دیگر اخلاصی نیست تا وجوب وفای به مقتضای اجاره آن را تأکید کند.

پس در چنین جایی که نمی‌تواند اخلاص در عبادت داشته و عمل را به نحو عبادی اتیان کند، در حقیقت متعلق اجاره مقدور التسلیم او نخواهد بود (۱)؛ چون عقد اجاره بر انجام عمل به نحو عبادی منعقد شده است، در حالی که او نمی‌تواند به نحو عبادی بیاورد. بنابراین چون متعلق اجاره مقدور التسلیم او نیست، پس عقد اجاره هم باطل خواهد بود.

۱- تنافی بین قصد قربت و قصد استحقاق مستأجر در صورتی است که اجیر قصد استحقاق مستأجر کند، اما لزومی ندارد استحقاق مستأجر را قصد کند؛ چون توضیحی است. بنابراین می‌تواند قصد قربت کند مجرداً عن قصد استحقاق مستأجر، پس چگونه مرحوم شیخ می‌فرماید متعلق اجاره مقدور التسلیم نیست؟! البته مرحوم شیخ خودشان متوجه این اشکال بوده و به صورت این قلت و قلت آن را مطرح کرده‌اند: فإن قلت: يمكن للأجير أن يأتي بالفعل مخلصاً لله تعالى، بحيث لا يكون للإجاره دخل في إتيانه فيستحق الأجره، فالإجاره غير مانعه عن قصد الإخلاص. قلت: الكلام في أن مورد الإجاره لا بد أن يكون عملاً قابلاً لأن يوفى به بعقد الإجاره، و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه، و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك. (المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۹)

ممکن است گفته شود پس طبق این بیان، اجرت گرفتن بر نمازهای استیجاری هم درست نخواهد بود، ولی مرحوم شیخ در مورد خصوص نمازهای استیجاری، راه تخلصی برای تصحیح اجاره ذکر می کند که بعداً خواهد آمد.

ملاحظات بر کلام مرحوم شیخ - قدس سره -

خدمت مرحوم شیخ اعلی الله مقامه عرض می کنیم:

۱. شما محط بحث در مورد أخذ اجرت بر واجبات را فقط حیثیت وجوب گرفتید و فرض کردید أخذ اجرت از جهات دیگر هیچ مشکلی ندارد، در حالی که با مطرح کردن کلام صاحب ریاض - رحمه الله - نشان دادید مشکلی که ناشی از عدم تحقق عبادت است، فی الجمله در این مبحث دخالت داشته و مطرح است.

و اگر مقصودتان این باشد که در کلمات اصحاب این جهت مطرح نشده و از نظر شما مفروغ عنه بوده که أخذ اجرت موجب بطلان عبادت می شود، می گوئیم: این چنین نیست که این جهت در کلمات اصحاب مطرح نشده باشد، بلکه بعض اقوالی که حتی از قدما نقل شده این است که گفته اند: أخذ اجرت بر واجبات تعبدیه جایز نیست و بر واجبات غیر تعبدیه جایز است. (۱)

۱- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۲۱: فأما الجهاد فيجوز عندنا أخذ الأجره عليه، لما رواه أصحابنا فأما الصلوات فلا يجوز أخذ الأجره، ولا الرزق عليها بحال، وكذلك الصيام. □ حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، الشرح الصغير فی شرح مختصر النافع، حدیقه المؤمنین، ج ۲، ص ۱۵: أخذ الأجره على القدر الواجب من تغسيل الأموات و تكفينهم و حملهم و دفنهم و نحوها الواجبات الأخر التي تجب على الأجير عينا أو كفايه وجوبا أصليا إجماعا، أما التوصلی كأكثر الصناعات الواجبه كفايه، فلا يحرم أخذ الأجره عليها قطعا. و يستفاد من العبارة جوازہ على الأمور المندوبه، كالتغسيل ثلاثا، و التكفين بالقطع المستحبه، و لا- ريب فيه وفاقا للأكثر. □ نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشيعه فی أحكام الشريعه، ج ۱۷، ص ۶۶: أن المسلم عدم جواز التوقيف في الواجب العيني، و لذا قيل بجواز أخذ الأجره فيما لا تشترط فيه القربه من الكفائيات، غايه الأمر أن إيجاد ما تعلق به الوجوب لا- يكون من جهة امتثال أمر الشارع، و لا يكون الفاعل ممثلا، و لا يلزم منه عقاب، أما على الفاعل لعدم الوجوب عليه، و أمّا على الجميع فلسقوط الواجب عنهم، لأن الواجبات الكفائيه الغير المشروطه بالقربه توصليه، و لازم الوجوب التوصلی تقييده بعدم تحقق التوصل، فإذا حصل سقط. □ همان، ص ۱۸۱: و إن كان واجبا توصليا على المستأجر خاصه فتجوز الإجاره و أخذ الأجره عليه، و الوجه ظاهر.

ص: ۳۴

بله، اگر شما فقط می‌خواهید از این حیث بحث کنید، آن حرف دیگری است و اشکالی هم ندارد، ولی باز خودتان نیز از جهت مشکل عبادیت که از مهم‌ترین مشکلاتی است که منشأ بعض اقوال شده، به این گستردگی وارد بحث شده‌اید. پس نه خودتان آن را رعایت کرده‌اید و نه با سابقه‌ی بحث سازگاری دارد. بنابراین این گونه مضیق کردن محط بحث در این مبحث

وجهی ندارد. بله، همان طور که روشن است، این محدود فقط در بخشی از واجبات وجود دارد.

۲. فرمودید تحقق اخلاصی که در ترتب ثواب بر امثال امر اجاره معتبر است، به این است که فعل را از این حیث که مستأجر به ازای پرداخت مال الاجاره مستحق آن است بیاورد، در حالی که این درست نیست و در ترتب ثواب، انتساب الی المولی و قصد قربت معتبر است و تا به قصد امثال امر خداوند متعال نیاورد و به نوعی اضافه به پروردگار متعال نکند، هر چند قصد کند که مستأجر عند العقلاء یا در وجدان اجیر (۱) مستحق آن است، استحقاق ثواب نخواهد داشت.

بنابراین اگر اجیر می خواهد عملش از حیث اجاره قریبی بوده و در آن اخلاص داشته باشد تا مستحق ثواب شود، باید این چنین قصد کند که متعلق اجاره را از آن جهت که خداوند متعال امر به اتیانش کرده چون عقد اجاره مشمول (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است می آورد و اگر از این حیث هم که مستأجر استحقاق آن را دارد بیاورد، مشکلی در قصد قربت و اخلاصش ایجاد نمی شود؛ چون خداوند متعال چنین استحقاقی را برای مستأجر قرار داده است.

۱- بله اگر قصد کند که مستأجر عند الله مستحق آن عمل است، از آن جایی که در بطن آن نهفته که چون خدا دستور فرموده، مستأجر مستحق آن عمل است و باید اجیر آن عمل را بیاورد، مستحق ثواب خواهد بود. (امیرخانی)

ص: ۳۶

با این توضیح روشن می شود که اجیر می تواند نمازش را هم به قصد امر خود نماز بیاورد و در عین حال می تواند آن را به قصد امر اجاره به نحو قربی بیاورد که در نتیجه ترکیب این دو قصد امر، باعث تأکید اخلاص می شود و این همان کلام صاحب مفتاح الکرامه است که فرمود «تضاعف الوجوب يؤكّد الاخلاص».

توضیح بیشتر

مبنای مختار ما در بحث تعبدی و توضیحی این بود که در امر به صلوات و هر عبادتی، آن امر به ذات عبادت به اضافه ی قصد امرش تعلق می گیرد و آن جا بیان کردیم که أخذ قصد امر در متعلق امر امکان دارد. بنابراین امر به صلاه (صَلِّ) یعنی اِیْتِ بِالصَّلاهِ مِنَ التَّكْبِيرِ إِلَى التَّسْلِيمِ مع قصد الامر (قصد القربه). از طرف دیگر عقد اجاره نیز بر این صلاه مع قصد القربه تعلق گرفته و اجیر به مقتضای عقد اجاره باید صلاه مع قصد القربه بیاورد و از آن جایی که دو امر بر یک موضوع نمی تواند به نحو مستقل و بحیال تعلق بگیرد، پس این دو امر به یک موضوع (صلوات مع قصد الامر) در هم منداک شده و یک امر مؤکد و قوی تری نسبت به صورتی که اجاره به آن تعلق نگرفته بود پدید می آید و در نتیجه باعث تأکید اخلاص که همان قصد امر است می گردد و استحقاق ثواب بیشتری نیز دارد(۱)، و این تأکید

۱- بله اگر در چنین جایی دو امر مستقل معقول باشد، در صورتی که هر دو امر را قصد کند، مستحق دو ثواب خواهد بود.

هم در مقام اشتراط و هم در مقام تحقّق صادق است.

۳. مرحوم شیخ در نقد کلام صاحب مفتاح الکرّامه - قدس سرهما - (تضاعف الوجوب يؤکد الاخلاص) فرمودند: اگر مراد ایشان تأکید اخلاص در مرحله ی اشتراط باشد به این معنا که مشروطیت عمل به قصد قربت، مورد تأکید شارع قرار می گیرد [و با تأکید بیشتری مکلف به قصد قربت در عمل می شود] این اشکال بر کلام ایشان وارد است که وجوب ناشی از عقد اجاره توصلی است و قصد قربت در وفای به آن شرط نیست، پس چگونه می تواند عقد اجاره مؤکد اخلاص باشد؟!

ولی با توضیحاتی که بیان کردیم، روشن می شود این اشکال وارد نیست؛ زیرا گرچه وجوب ناشی از عقد اجاره توصلی بوده و قصد قربت در آن شرط نیست، ولی چون این وجوب به یک امر عبادی تعلق گرفته که قصد قربت در آن شرط است، پس قصد قربت دوباره متعلق وجوب قرار گرفته است؛ یعنی یک بار از ناحیه ی خود امر به صلاه که گفتیم قصد امر در آن اخذ شده است و بار دیگر از ناحیه ی امر به وفای اجاره، و این منافاتی با توصلی بودن ذات امر اجاری ندارد؛ چون امر اجاری من حیث هو هو توصلی است، ولی اگر متعلق امر اجاری عبادی باشد، مکلف چاره ای ندارد جز این که به نحو عبادی و با قصد قربت بیاورد .

نظیر این را ما در بحث صحیح و اعم و بعضی جاهای دیگر در مورد اندکاک امر نذری که به یک عبادت استحبابی تعلق بگیرد، بیان کرده ایم و آن این است که:

اگر کسی مثلاً نذر کند نماز شب را که مستحب است بخواند، باید وجوباً نماز شب را با قصد قربت بیاورد، هر چند وجوبی که از ناحیه ی نذر می آید توجیهی است ولی چون متعلق نذر امری عبادی است، پس عبادیت و قصد قربت نیز تحت وجوبی که از ناحیه ی امر نذر می آید قرار می گیرد و به عبارت دیگر وجوب از ناحیه ی امر نذر می آید و عبادیت از ناحیه ی متعلق نذر (۱) و باید نماز شب را با قصد قربت بیاورد تا آداء نذر کرده باشد، به خلاف تعلق نذر به یک امر توجیهی مثل برداشتن سنگ از سر راه مردم که اگر بدون قصد قربت هم بردارد، امثال کرده است.

بنابراین در ما نحن فیه هم گرچه امر اجاری توجیهی است، اما چون به یک امر عبادی تعلق گرفته، قصد قربتی که در عبادت شرط بود دوباره به وسیله ی امر اجاری مورد تأکید قرار می گیرد، به این نحو که دو امر در هم منداک شده چون گفتیم دو امر به نحو مستقل و بحیالیه نمی تواند به یک موضوع تعلق بگیرد، هر چند ملاک دو امر را دارد و یک امر قوی تر و مؤکدی پدید می آید.

۱- به خلاف مرحوم امام - قدس سره - که نظر دیگری داشتند.

ص: ۳۹

بنابراین اشکال مرحوم شیخ بر کلام صاحب مفتاح الکراره - قدس سرهما - (تضعف الوجوب یؤكد الاخلاص) در مقام اشتراط اخلاص، صحیح نیست.

و امّا در مورد اشکال مرحوم شیخ بر کلام صاحب مفتاح الکراره، بنا بر این که مراد ایشان تأکید اخلاص در مقام امتثال و تحقق باشد، نیز می‌گوییم:

وقتی عقد اجاره بر عمل واجب عبادی مانند ما نحن فيه تعلّق بگیرد، باز بیشتر می‌تواند در مقام امتثال قصد قربت کند؛ چون در اصل، دو امر بر قصد قربت تعلّق می‌گیرد که هرچند این دو امر در هم مندرک شده و یک امر قوی تری پدید می‌آید، ولی می‌تواند در لباب هر دو امر را قصد کند؛ و حتی می‌توانیم بگوییم اگر به خاطر استحقاق اجرت، قصد قربت کند تأکید ویژه ای می‌شود، به این صورت که کانّ در نزد خود می‌گوید من اگر صورت نماز (بدون قصد قربت) را بیاورم، حتی اگر مستأجر ناظر هم باشد متوجه آن نخواهد شد تا مرا ملزم به رعایت قصد قربت کند، ولی خدایا! من برای این که ضامن نباشم و از عهده‌ی عملی که بر من از طریق عقد اجاره واجب کرده‌ای خارج شوم، راهی ندارم جز این که اطاعت امر تو کنم؛ قانونی جز قانون تو نیست و هیچ کسی جز تو در عالم قانون گذار نیست و هیچ راهی برای خروج از ضمان، جز امتثال امر تو نیست، پس من به قصد قربت می‌آورم! و این چنین اخلاص در مقام تحقق تأکید می‌شود.

إن قلت: به هر حال اجیر برای به دست آوردن اجرت نماز می خواند، پس چگونه می تواند قصد قربت کند، در حالی که قصد ترتب اثر دنیوی با قصد تقرب تنافی دارد؟!

قلت: قصد ترتب اثر دنیوی لزوماً با قصد قربت تنافی ندارد و قابل جمع است؛ به عنوان مثال در مورد زراعت با این که زارع قصد ترتب اثر دنیوی بر آن دارد یعنی بذر می افشاند تا سبز شده و ثمر دهد می تواند قصد قربت هم داشته باشد؛ چون از روایات استفاده می شود زراعت مستحب است. (۱)

۱- اگر آن روایات از لحاظ سند ناتمام باشد، حداقل می توانیم از طریق اخبار من بلغ، رجحان آن را استفاده کنیم. بنابراین اگر کسی قصد قربت کرد، ثواب اخروی بر او مترتب می شود با این که قصد ترتب اثر دنیوی دارد. □ وسائل الشیعه، ج ۱۱، کتاب الحج، أبواب أحكام الدواب فی السفر، باب ۴۸، ح ۳، ص ۵۳۹ و المحاسن، ج ۲، ص ۶۴۳: أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنِ النَّهَيْكِيِّ وَيَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْعَبْدِيِّ عَنِ أَبِي وَكَيْعٍ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ عَلِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - عَلَيْكُمْ بِالْغَنَمِ وَالْحَرْثِ فَإِنَّهُمَا يَغْدُوَانِ بِخَيْرٍ وَيَرْوِحَانِ بِخَيْرٍ. □ همان، ح ۵ و الخصال، ص ۴۶: وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ] فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ عَنْ أَبِي وَكَيْعٍ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْحَارِثِ عَنِ عَلِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - عَلَيْكُمْ بِالْغَنَمِ وَالْحَرْثِ فَإِنَّهُمَا يَرْوِحَانِ بِخَيْرٍ وَيَغْدُوَانِ بِخَيْرٍ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَيْنَ الْإِبِلُ؟ قَالَ: تِلْكَ أَغْنِيَانِ الشَّيَاطِينَ يَأْتِيهَا خَيْرُهَا مِنَ الْجَانِبِ الْأَشْأَمِ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَمِعَ النَّاسَ بِذَلِكَ تَرَكُوهَا فَقَالَ: إِذَا لَا يَغْدُمُهَا الْأَشْقِيَاءُ الْفَجْرَهُ. □ همان، ج ۱۷، كتاب التجاره، أبواب مقدماتها، باب ۱۰، ح ۳، ص ۴۱ و تهذيب الاحكام، ج ۶، ص ۳۸۴: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَبِي السَّرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ هَارُونَ الْوَاسِطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - عَنِ الْفَلَّاحِينَ فَقَالَ: هُمْ الزَّارِعُونَ كُنُوزَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَمَا فِي الْأَعْمَالِ شَيْءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الزَّرَاعَةِ وَمَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا زَرَعًا إِلَّا إِدْرِيسَ - عَلَيْهِ السَّلَام - فَإِنَّهُ كَانَ حَيَّاطًا.

ص: ۴۱

إن قلت: ما نحن فيه با قضیه ی زراعت با قصد قربت تفاوت دارد و آن این که قصد قربت در زراعت در طول قصد ترتب اثر مادی و دنیوی قرار دارد؛ چون بذر می افشانند تا سبز شده و ثمره دهد برای خدا، به خلاف ما نحن فيه که نماز را قربۀ الی الله می خوانند برای به دست آوردن اجرت. پس اجرت در ما نحن فيه بعد از قصد قربت است اما در بذر افشاندن، اول قصد ترتب اثر مادی است بعد قصد قربت. به عبارت دیگر در آن جا اثر مادی را برای خدا قصد می کند، ولی در ما نحن فيه قربت را برای اثر مادی قصد می کند.

قلت: اگر بین قصد قربت و قصد ترتب اثر مادی و دنیوی تنافی باشد، به هیچ وجه قابل جمع نخواهد بود؛ چه قصد قربت اول باشد و چه آخر.

و از ما ذکرنا روشن می شود پاسخ مرحوم شیخ به این قلتی که خودشان مطرح می کنند، تمام نیست و آن این است که:

ص: ۴۲

إن قلت: چطور می گویند قصد ترتب اثر دنیوی با قصد قربت تنافی دارد، در حالی که غالب مردم قصد ترتب اثر مادی نیز در عباداتشان دارند؟! مثلاً نماز می خوانند، روزه می گیرند، حج و زیارت می روند تا سعه ی رزق پیدا کنند، بیمارشان شفا پیدا کند، مشکلات دنیویشان حلّ بشود و ... بلکه در روایات نیز به آن ترغیب شده که اگر می خواهی سعه ی رزق پیدا کنی، مثلاً در نماز و تیره سوره ی واقعه را بخوان، یا نماز شب بخوان و ... یا اگر می خواهی فلان گرفتاری یا مشکل تو برطرف شود، فلان عمل عبادی را انجام بده. (۱)

مرحوم شیخ در جواب به این إن قلت می فرماید: ما نحن فيه با این مثال ها فرق دارد و آن این که: در این مثال ها از خود خدا طلب حوائج دنیوی می کند؛ یعنی نماز را قربۀ الی الله می خواند تا خداوند سعه ی رزق دهد، بیمارش را شفا داده و مشکلاتش را حلّ کند و این منافات با اخلاص و قصد قربت ندارد، به خلاف ما نحن

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۹: فإن قلت: يمكن أن يكون غايه الفعل التقرب، و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجره، كما يؤتى بالفعل تقرباً إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيويه، كأداء الدين و سعه الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويه. قلت: فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجره؛ فإن طلب الحاجه من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله، فلا يقدر في العباده، بل ربما يؤكدها.

ص: ۴۳

فیه که نماز می خواند تا از مستأجر اجرت بگیرد. پس این موارد نمی تواند نقض برای تنافی قصد قربت با قصد أخذ اجرت باشد.

ولی از ما ذکرنا جواب این هم روشن می شود و آن این که خدمت جناب شیخ اعلی الله مقامه عرض می کنیم:

قصد أخذ اجرت در عبادت، مگر حرام بوده و مورد نهی واقع شده تا باطل کننده ی عمل باشد؟! بله، بعضی قصدها مثل ریا، مورد نهی قرار گرفته و اگر ذره ای ریا در عمل باشد آن را فاسد می کند و حتی باعث عذاب اخروی می شود، اما قصد أخذ اجرت که این چنین نیست، بلکه چه بسا بعضی جاها مستحب هم باشد؛ چون «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(۱).

وقتی قصد أخذ اجرت حرام نبود، چه تنافی با قصد قربت می تواند داشته باشد تا اجیر نتواند با هم جمع کند؟! بلکه می گوئیم همان طور که شما در مورد آن امثله فرمودید: قصد ترتب اثر دنیوی مانند سعه ی رزق، شفا یافتن بیمار، حل مشکلات و گرفتاری ها در عبادت «ربما يؤكد الاخلاص»، در ما نحن فیه هم قصد أخذ اجرت می تواند اخلاص را تاکید کند؛ چون همان طور

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أبواب مقدماتها، باب ۲۳، ح ۱، ص ۶۶ و الکافی، ج ۵، ص ۸۸: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا.

ص: ۴۴

که توضیح دادیم اگر اجیر نماز را بدون قصد قربت بخواند، مستأجر متوجه نمی شود تا او را ملزم به رعایت قصد قربت کند، اما اجیر برای این که شرعاً مسؤول و ضامن نباشد و امثال امر خداوند متعال کرده باشد، نماز را به نحو قربی می آورد. پس أخذ اجرت باعث تأکید اخلاص به معنای قربت می شود.

منافات قصد اجرت با مراتب بالای اخلاص

بله تا این جا ما حداقل استاندارد لازم در اخلاص در عبادات را بیان کردیم که با قصد اجرت منافات ندارد و بلکه با عقد اجاره مورد تأکید واقع می شود، هم در مقام اشتراط و هم در مقام تحقق و امتثال.

امّا باید توجه کرد که اخلاص نیز دارای مراتب است و مراتب بالای اخلاص، با قصد اجرت منافات دارد و این که مرحوم شیخ فرمودند: این قطعی و وجدانی است که اگر کسی عمل عبادی را بدون قصد ترتب اثر دنیوی انجام دهد، اخلص است از این که همراه قصد ترتب اثر دنیوی باشد، ما نیز می گوییم بله، آن هیچ جای شبهه ندارد و همان طور که از روایات استفاده می شود، اگر کسی عبادت را حتی نه به خاطر طمع در بهشت و نه خوف از آتش، بلکه چون خداوند متعال سزاوار آن است و به خاطر محبت خدا انجام دهد «مَا عَبَدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ

ص: ۴۵

فَعْبُدْتُكَ» (۱) اخلص است، ولی بحث ما در اصل اخلاص و استاندارد لازم در اخلاص است؛ نه مراتب بالای اخلاص.

۴. مرحوم شیخ - قدس سره - در نقد کلام مفتاح الکرامه فرمودند: نه تنها عقد اجاره مؤکد اخلاص نیست، بلکه مانع اخلاص و قصد قربت در عبادت می شود، به همین جهت اصلاً اجیر قادر به تسلیم متعلق اجاره نیست و اجاره باطل می شود.

سپس این قلتی را مطرح کردند که:

فإن قلت: يمكن للأجير أن يأتي بالفعل مخلصاً لله تعالى، بحيث لا يكون للإجاره دخل في إتيانه فيستحق الأجره، فالإجاره غير مانعه عن قصد الإخلاص.

یعنی اجیر می تواند عمل را مخلصاً لله بیاورد و اجاره هیچ دخلی در نیت او نداشته باشد. پس اجاره مانع قصد اخلاص نیست.

در جواب می فرماید:

قلت: الكلام في أن مورد الإجاره لا بد أن يكون عملاً قابلاً لأن يوفى به بعقد الإجاره، و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير

۱- احسانى، ابن ابى جمهور، عوالى اللئالى العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۱، ص ۴۰۴: وَقَالَ عَلِيُّ - عَلَيْهِ السَّلَام - : مَا عَبَدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ.

إليه، و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك. (۱)

یعنی عمل مورد اجاره باید قابلیت این را داشته باشد که بتوان آن را از حیث عقد اجاره و به جهت استحقاق مستأجر اتیان کرد [هرچند بالفعل آن را قصد نکند] در حالی که عمل عبادی چنین قابلیت را ندارد.

ولی جواب این کلام مرحوم شیخ نیز از ما سبِق روشن می شود و آن این که حتّی اگر عمل مورد اجاره عبادی باشد، مانعی ندارد اجیر آن را لإستحقاق المستأجر اّیاه بیاورد و منافاتی با قصد قربت ندارد؛ زیرا همین اعتراف به استحقاق مستأجر، از ناحیه ی حکم خدا به وفای به عقد است، بنابراین «اتیان العمل لأجل استحقاق المستأجر اّیاه و من باب تسلیم مال الغير الیه» منافاتی با قصد قربت و عبادیت عمل ندارد.

پس نتیجه این شد که مرحوم شیخ - قدس سره - اشکال صاحب مفتاح الکرامه بر کلام صاحب ریاض - قدس سرهما - (که أخذ اجرت با اخلاص منافات دارد) را رد می کنند و می فرمایند: استدلال صاحب ریاض بر بطلان اجاره در مورد تعبدیات فی الجملة حسن است، ولی با توضیحی که دادیم معلوم شد استدلال ایشان حُسنی نداشت و کلام مفتاح الکرامه تمام است.

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۲۹.

استدلال شیخ - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت به خاطر عدم منفعت مستأجر

اشاره

وجه دیگری که می‌توان بر حرمت أخذ اجرت بر واجباتی مانند نماز بیان کرد این است که در چنین واجباتی منفعتی به مستأجر نمی‌رسد. البته مرحوم شیخ این وجه را در ضمن مطالب قبل بیان کردند که اگر کسی برای نماز واجب خود اجرت بگیرد، از آن جایی که منفعتی به مستأجر در قبال مال الاجاره نمی‌رساند جایز نیست، ولی فرمودند: این خارج از محط بحث است؛ چون محلّ کلام در مورد أخذ اجرت بر واجب من حیث اُنه واجب است و باید مشکلی از جهت دیگر نداشته باشد.

ولی ما باز خدمت مرحوم شیخ - قدس سره - عرض می‌کنیم که چه مانعی دارد مسأله‌ای مانند اخذ اجرت بر واجبات از جهات گوناگون مورد بحث قرار بگیرد و بگوییم حداقل برخی از افراد واجب، اخذ اجرت بر آن چون مصداق اکل مال به باطل است پس جایز نیست؟!

به هر حال مرحوم شیخ می‌فرماید: اخذ اجرت بر مثل نمازهای واجب خود، چون منفعتی به مستأجر در قبال مال الاجاره نمی‌رساند جایز نیست. این استدلال مرحوم شیخ در مورد نمازهای مستحبی نیز جاری است.

نقد سید یزدی بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -

از جمله کسانی که این استدلال مرحوم شیخ را نقض کرده اند، سید یزدی - قدس سره - صاحب عروه الوثقی در حاشیه شان بر مکاسب است (۱) که مورد موافقت سید خوبی - قدس سره - نیز واقع شده است (۲). سید یزدی می فرماید:

۱- حاشیه مکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص ۲۴: أقول إن أراد أن محلّ الكلام مختصّ بذلك فهو كما ترى إذ لا مانع من أن يكون أعمّ و يكون الوجه في عدم الجواز في صورته عدم المنفعه للمستأجر متعددا مع أنّ مثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه أيضا يمكن أن يكون متعلّقا لغرض المستأجر إذ لا- أقلّ من أن يكون قصده أن يكون الله مطاعا و لا يجب في متعلّق الإجاره إلا كونه متعلّقا لغرض العقلاء و إن لم يعد منه نفع إلى المستأجر أ لا ترى أنّه يصحّ الاستيجار لكنس باب دار زيد لمجرّد الصّيداقه بينه و بين المستأجر و هكذا.

۲- مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۶۱: التحقيق أن يقال: إن حقيقه الإجاره لا تقتضى إلا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبادله، و أما كون المنفعه راجعه إليه فلا موجب له. و أما حديث سفهيه معامله فيرد عليه أولا: أنك قد عرفت مرارا، و ستعرف في مبحث البيع إنشاء الله: أنه لا- دليل على بطلان معامله السفهيه، و إنما الدليل على بطلان معامله السفهيه، و الدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله. و ثانيا: قد تقدم في البحث عن بيع الأبوال و غيره، و سنعود عليه في مبحث البيع أن آيه التجاره غريبه عن شرائط العوضين، بل هي راجعه إلى حصر أسباب معامله في الصحيح و الباطل. هذا مع أن الدليل أخص من المدعى، فان المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره، كما إذا استأجر شخصا على امثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف، و الناهين عن المنكر، و أراد باستئجار المكلفين على امثال فرائضهم إظهار عظمه الإسلام و إخضاع المتمردین و العاصين.

ص: ۴۹

آن چه در صحت اجاره شرط است، آن است که مورد اجاره متعلق غرض عقلاء باشد هر چند نفعی به مستأجر نرسد، و در ما نحن فیه مستأجر می تواند چنین غرض عقلائی داشته باشد؛ مثلاً می خواهد فرزندش که اهل نماز نیست، با گرفتن اجرت رغبت به نماز پیدا کرده و اهل نماز شود تا مستحق دوزخ نباشد، یا می خواهد خداوند متعال مورد عصیان واقع نشود. چنین اغراضی کاملاً عقلائی است.

سید یزدی - قدس سره - می فرماید: این که گفتیم در صحت اجاره لازم نیست منفعتی به مستأجر برسد بلکه داشتن غرض عقلائی کفایت می کند، شاهدی بر آن ذکر می کنیم که همه اعتراف به صحت اجاره در مورد آن دارند، هر چند منفعتی به مستأجر نمی رسد و آن این که کسی برای جارو کردن در خانه ی دوستش فردی را اجیر کند، چنین اجاره ای با این که نفعی به خود مستأجر نمی رسد، قطعاً صحیح بوده و کسی نمی تواند تفوه به عدم صحت آن کند.

بنابراین در ما نحن فیه هم همین مقدار که مستأجر غرض عقلائی در اجاره داشته باشد، کفایت در صحت آن می کند. پس اشکال مرحوم شیخ ناتمام است.

دفاع محقق ایروانی از کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -

محقق ایروانی به یاری مرحوم شیخ - قدس سرهما - برخاسته و اشکال ایشان را به گونه ای تقریر کرده که مثل ایراد سید یزدی (۱) بر آن وارد نباشد و آن این است که (۲):

۱- البته ایشان نامی از سید یزدی - قدس سره - نمی برد.

۲- ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۴۸: لا یخفی علیک أنه ربّ عنوان ینعقد البحث فيه لكن لا- لمدخلیه ذلك العنوان و لا- موضوعیه له فی الحكم و إنما كان البحث صغریوياً و لأجل الخلاف فی ملازمته لعنوان آخر هو محلّ الحكم قطعاً فلذلك كان الهمّ مصروفاً إلى إثبات تلك الملازمه ثم یستراح فی ثبوت الحكم و ربّ عنوان یبحث عنه بالأعمّ من ذلك و من دخل نفس العنوان و من ذلك المقام فیبحث عن مانعیه الوجوب عن انعقاد الإجاره إمّا بعنوانه أو بعنوان هو ملازمه و یشهد له اختلاف أدلّه المقام فبعض یقتضی بالمانعیه بذاته و آخر یقتضی بالمانعیه بلازمه فظهر أن لیس للمصنّف قصر نزاع المقام بالواجبات الّتی تعود منها نفع إلى المستأجر أو الواجبات التوصلیه الّتی یتمکن الأجیر من الإتیان بها بدعوی أن هذه هی الملازمه لفقد جهات آخر ممّا تعتبر فی صحّحه الإجاره فإنّ ثبوت مناقشه له فی عموم الملازمه لا یوجب قصر محلّ النزاع بل النزاع عام و إنما هذان الدلیلان لا ینهضان لإثبات المدعی بعمومه. و ربما یناقش فی کبری اعتبار عود النّفع من العمل المستأجر علیه إلى المستأجر بدعوی أن اللّازم خروج المعامله عن السّفه و أكل المال بالباطل فإذا ترتبت علی المعامله فائده خرجت المعامله عن السّفه و خرج الأكل عن كونه أكلاً- بالباطل و إن لم یعد من عمل الأ-جیر نفع إلى المستأجر و الفائده فی المقام هو ثواب التّسبیب علی تحقّق الخیر و ثواب الإعانه علی البرّ و التقوی فإنه لا یشرط فی الفائده أن تكون دنیویّه و لذا صحّ الاستیجار علی بناء المساجد و المدارس و القناطر و كری الأنهار و إجراء القنوات و یدفعها أن المال فی الإجاره یقابل به العمل فلو لا أن العمل ذو منفعه و ممّا یتملّك و یدخل تحت السّیطان لأجل ما فيه من المنفعه بل كان نظیر الخنافس و الديدان من الأعیان لم یکن لتلك المقابله معنی فكان أكل العوض بإزائه أكلاً بالباطل و أكلاً مجانیا بلا ما یزاء یعود إلى الطرف المقابل. فالنّفع المعترف فی صحّحه الإجاره هو نفع یوجب تمّول العمل و حصول الاستیلاء علیه و دخوله تحت السّیطان لا- النّفع المترتّب علی فعل الشّخص بما أنه تسبیب إلى البرّ و التقوی فإنّ هذا نفع فعله و نفع تسبیبه لا- نفع فعل الغير عاد إلیه بإزاء ما بذله من المال و أمّا الأعمال فی موارد الأمثله فهی من قبیل ما ذكرناه أعمال ذوات منافع و داخله لمكان منافعها تحت السّیطان و كانت تملّك بالعوض و لذا صحّ الاستیجار علیها فإذا استوجرت علیها تملّكها المستأجر و خرجت عن سلطان الأجیر فله أن یتوفیها و له أن یطلق الأجیر مجاناً و یقول اذهب لشأنك لا أرید منك العمل و له أن یطلق الأجیر بعوض بل له أن یأخذ إجراءه و یتعملهم فی بناء أملاکه إن كان عنوان الإجاره جنس العمل له دون العمل له فی خصوص بناء المسجد و المدرسه و إنّما صرفهم إلى ذلك من باب أنّها أحد المصادیق و هذا بخلاف إتیان الشّخص بواجب نفسه الذی لا یعود منه نفع إلى الغير فإنه لا- یتملّك و لا- یدخل تحت السّیطان فكیف یقابل بالمال. نعم لا مضایقه من جواز دفع شیء من المال لغایه الإتیان به تحصیلاً للأجر و الثواب و هذا غیر مقابله العمل بالمال و أجنبی عن الإجاره و كان كبذل المال لزواج السّادات و سائر الخیرات نعم الغرض المقصود به عقد هذا البحث یحصل بهذا بلا خصوصیه لعنوان الاستیجار و إن عنون به هذا البحث فإن المهمّ جواز أخذ المال لأجل أن یأتی بواجب نفسه بأيّ عنوان كان.

ص: ۵۱

در اجاره معتبر است عملی که مورد اجاره قرار می‌گیرد به گونه‌ای باشد که بتواند به تملک مستأجر درآمده و بر آن سلطنت پیدا کند. چنین شرطی مقتضای مقابله است؛ زیرا

مستأجر مال الاجاره را که بر آن سلطنت داشته و ملک خودش بود، به تملک اجیر در می آورد تا اجیر هم در مقابل آن، عمل مورد اجاره را به تملک او درآورد؛ یعنی عملی را که دارای منفعت بوده و قابلیت تملک دارد به مستأجر تحویل دهد، و إلا اگر عمل قابلیت تملیک نداشته باشد مشمول آیه ی شریفه ی (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) (۱) شده و معامله هم سفهی خواهد بود، کما این که در بیع خفافس و دیدان از آن جهت که فایده ای بر آن مترتب نیست و قابلیت تملک و سلطنت برای مشتری ندارد، مصداق اکل مال به باطل بوده و جایز نیست.

پس محقق ابروانی می فرماید: نفعی که در صحت اجاره معتبر است، آن نفعی است که موجب تمول عمل و حصول استیلاء و سلطنت مستأجر بر آن عمل می شود و به خاطر وجود این ملا-ک و معیار است که اجاره در آن مثالی که سید یزدی ذکر کردند (استیجار شخص لکنس باب صدیقه یا حتی لبناء المسجد او القنطره أو لمعالجه المرضی) صحیح است [نه به خاطر آن ملاکی که سید یزدی فرمودند]؛ چون مستأجر استیلاء و سلطنت بر آن عمل پیدا می کند و آیتش آن است که مستأجر می تواند آن را به اجیر ببخشد و بگوید من که مالک

۱- سوره ی نساء، آیه ی ۲۹: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا)

ص: ۵۳

عمل تو در بنای مسجد، قنطره و ... هستم، آن را به تو مجاناً می بخشم و دیگر لازم نیست آن را انجام دهی یا می توانی بگویی در مقابل این مقدار پول معاوضه می کنم و

امّا این معیار و ملاک در ما نحن فیه که اجیر در مقابل نماز واجب خود اجرت می گیرد، وجود ندارد؛ زیرا مستأجر استیلاء و سلطنتی بر عمل اجیر پیدا نمی کند به گونه ای که بتواند آن را به اجیر ببخشد و اجیر آن را انجام ندهد و

محقق ایروانی در نهایت برای تصحیح جواز پول دادن و پول گرفتن برای واجبات، راه حلی ارائه می دهند و آن این است که نه به عنوان اجاره، بلکه به عنوان هبه پرداخت کند و غرضی را که از طریق اجاره می خواست به آن برسد از طریق هبه می رسد، مانند کسی که پول می دهد برای متأهل شدن سادات مجرد، معالجه ی بیماران فقیر و ... که تحت عنوان اجاره قرار نمی گیرد، بلکه هبه است برای اعانت بر برّ و تقوا و انجام عمل خیر.

پس خلاصه ی کلام محقق ایروانی - قدس سره - این شد که صیرف تعلق غرض عقلایی به عمل مورد اجاره کافی نیست، بلکه باید نفعی باشد که قابلیت تمول و تسلط از جانب مستأجر بر آن عمل را داشته باشد.

نقد کلام محقق ابروانی - قدس سره -

باید در کلام محقق ابروانی تأمل کرده ببینیم مراد ایشان از قابلیت تملک، تمول و تسلط مستأجر بر آن عمل چیست؟

اگر مقصود این باشد که آن عمل علی الاطلاق در اختیار مستأجر قرار بگیرد که یفعل به ما یشاء، باید بگوییم بر لزوم چنین سلطنتی در اجاره دلیلی وجود ندارد.

اما اگر مقصود این باشد که به آن مقداری که عقد اقتضاء می کند و از آن حیثیتی که عقد اقتضاء آن را دارد، مستأجر تسلط بر عمل پیدا می کند، باید بگوییم در ما نحن فیه چنین تسلطی وجود دارد؛ زیرا بیان کردیم عمل واجبی که تحت اجاره قرار می گیرد، از دو ناحیه بر اجیر واجب می شود آن عمل را انجام دهد؛ یکی از ناحیه ی وجوب آن واجب و دیگری از ناحیه ی اجاره که مشمول آیه ی شریفه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) می شود.

مستأجر از آن حیث که عقد اجاره بر عمل منعقد شده، در مقابل پرداخت مال الاجاره تسلطی بر عمل پیدا می کند، به گونه ای که اگر اجیر آن عمل را انجام ندهد، می تواند از حاکم شرع به عنوان مدعی شخصی بخواهد که اجیر را ملزم به انجام عمل کند یا می تواند از اجیر بگذرد، که در این صورت دیگر نمی تواند مال الاجاره را پس بگیرد، یا از حاکم شرع بخواهد او را ملزم کند.

بنابراین در ما نحن فیه هم مستأجر با عقد اجاره مسلط بر

ص: ۵۵

عمل اجیر از آن حیث که اجاره به آن تعلق گرفته، می شود. بله، مستأجر نمی تواند و چنین حقی ندارد که اجیر را ملزم به ترک نماز کند، ولی اولاً- این ربطی به اجاره ندارد و ثانیاً اختصاص به عمل واجب ندارد، بلکه هر عملی که مورد اجاره واقع شود، مستأجر فقط می تواند او را ملزم به آن عمل کند یا بگوید من دیگر الزام به انجام آن عمل نمی کنم، ولی دیگر نمی تواند او را ملزم به ترک آن عمل کند در جایی که اجیر خود بخواهد انجام دهد یا باید انجام دهد؛ چون واجب است مگر این که انجام عمل مستلزم تصرفی در مال یا جان مستأجر باشد.

بنابراین حاصل کلام این شد که ما نیز قبول داریم در عمل باید نفعی باشد که قابلیت تسلط و استیلا مستأجر بر آن وجود داشته باشد، ولی همین مقدار که غرض عقلایی به آن تعلق گرفته باشد همان طور که سید یزدی فرمودند در حصول آن ملاک کفایت می کند. پس اشکال محقق ابروانی بر مثل کلام سید یزدی - قدس سرهما - وارد نیست.

و اما این که فرمودند: چنین معامله ای سفهی است و از این جهت هم معامله باطل است، می گوئیم اولاً: بیان کردیم غرض عقلایی بر آن تعلق گرفته، پس سفهی نیست. ثانیاً: دلیلی بر بطلان معامله ی سفهی علی الاطلاق وجود ندارد. بله، معامله ی سفیه آن هم در شرایط خاصی باطل است، ولی دلیلی بر بطلان معامله ی سفهی علی الاطلاق وقتی متعاملین عاقل باشند و سایر

شرایط وجود داشته باشد نداریم، که إن شاء الله بعداً بیشتر آن را توضیح خواهیم داد.

استدلال كاشف الغطاء - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

از میان وجوه مختلفی که شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات بیان می کنند (۱)، مرحوم شیخ فقط این وجه را انتخاب می کنند که: بین صفت وجوب و تملک، تنافی ذاتی وجود دارد؛ یعنی اگر فعلی بر کسی واجب باشد، دیگری نمی تواند آن را تملک کند؛ زیرا بین آن دو تنافی ذاتی وجود دارد؛ لآن المملوک والمستحق لا یملک و لا یتحقّق ثانیاً. (۲)

۱- نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر، ص ۷۵: أخذ الأجره علی ما یجب فعله علی الإنسان: (الخامس ما یجب علی الإنسان فعله) وجوباً مطلقاً أو مشروطاً بغير العوض و قد تحقق شرطه لتعلق ملک أو حق مخلوقی أو خالق (تحرم الأجره) و جعل و سائر الأعواض (علیه) عیناً کصلاه الفریضه و صوم شهر رمضان أو کفائاً (کتغسیل الموتی و تکفینهم) و تحنيطهم و الصلاه علیهم و حفر قبورهم (و دفنهم) و حملهم إلی محالّها و نحوه من الأعمال اللزومه التي تتعلق بالمال أصلی كما مرّ أو عارضی بنذر و عهد و نحوهما لا لمنافاه القربه فیما یشرط بها كما ظنّ لأن تضاعف الوجوب یؤکدها كما سیجیء تحقیقه بل لأن المملوک و المستحق لا یملک و لا یتحقّق ثانیاً، و لأن الإجاره لو تعلّقت به كان للمستأجر سلطان علیه فی الإیجاد و العدم علی نحو سلطان المملک و كان له الإبراء و الإقاله و التأجیل و كان للأجیر قدره علی التسلیم و فی الواجب ممتنع ذلك و هو فی العینی بالأصل أو العارض واضح.

۲- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۳۰: قد استدلل علی المطلب بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد بوجوه أقواها أن التنافی بین صفه الوجوب و التملک ذاتی لأن المملوک و المستحق لا یملک و لا یتحقّق ثانیاً. توضیحه: أن الذی یقابل المال لا بدّ أن یكون کنفس المال ممّیا یملکه المؤجر حتی یملکه المستأجر فی مقابل تملیکه المال إیاه، فإذا فرض العمل واجباً لله لیس للمکلف ترکّه، فیصیر نظیر العمل المملوک للغير، ألا- ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن المیت لشخص لم یجز له أن یؤجر نفسه ثانیاً من شخص آخر لذلك العمل، و لیس إلاّ لأنّ الفعل صار مستحقاً للأول و مملوکاً له، فلا معنی لتملیکه ثانیاً للآخر مع فرض بقائه علی ملک الأول، و هذا المعنی موجود فیما أوجه الله تعالی، خصوصاً فیما یرجع إلی حقوق الغير، حیث إنّ حاصل الإیجاب هنا جعل الغير مستحقاً لذلك العمل من هذا العامل، كأحكام تجهیز المیت التي جعل الشارع المیت مستحقاً لها علی الحی، فلا یتحقّقها غیره ثانیاً.

ص: ۵۷

توضیح مطلب

هر چیزی که در مقابل مال قرار گرفته و عوض مال واقع می شود، باید خودش هم مالیت داشته و بتواند مورد تملک قرار گیرد. در اجاره هم در مقابل مال الاجاره ای که مستأجر مالک آن بوده و به تملیک اجیر در می آورد، اجیر نیز باید فعلی را که انجام می دهد مملو کش بوده و به تملک مستأجر درآورد، در حالی که در ما نحن فیه این چنین نیست؛ زیرا عملی را که اجیر در مقابل مال الاجاره ارائه می دهد ملک خودش نیست، بلکه چون واجب است، خداوند متعال مستحق آن است و نظیر آن است که مملوک خداوند متعال باشد، پس اجیر نمی تواند آن را به تملک مستأجر دریاورد؛ لآن المملوک و المستحق لایملک و لایستحق ثانیاً.

ص: ۵۸

یعنی همان طور که اگر زید از طرف عمرو اجیر بر عملی شود و آن عمل را تملیک عمرو کند، دوباره نمی تواند از طرف بکر هم بر همان عمل اجیر شود و آن عمل را تملیک بکر کند چون چیزی که تملیک و مُسْتَحَقَّ عمرو شد، نمی تواند در عین حال تملیک و مُسْتَحَقَّ بکر هم شود در ما نحن فیه هم که عمل واجب مملوک و مستحقّ من قِبَل الله شده، دیگر نمی تواند مملوک مستأجر هم بشود؛ خصوصاً اگر واجب به گونه ای باشد که برگشت آن به حقوق بندگان باشد و کَانَ آنان مستحق و مالک آن عمل شده اند، مانند وجوب تجهیز میت که گویا آن میت مستحق و مالک عمل تجهیز شده است، پس چگونه می توان فرض کرد که در عین حال به عقد اجاره مملوک مستأجر نیز شود؟! لَانِ المملوک و المستحقّ لایملک و لایستحقّ ثانیاً.

نقد مرحوم شیخ بر کلام کاشف الغطاء - قدس سرهما -

مرحوم شیخ در نقد کلام شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سرهما - به نحو سربسته بیان می کنند که مالکیتی که برای خداوند متعال از امر به اتیان عملی انتزاع می شود، مانند مالکیت انسان ها نیست که بگوئید المملوک و المستحقّ لایملک و لایستحقّ ثانیاً، بلکه مالکیت خداوند با مالکیت بندگان قابل جمع است. (۱)

۱- همان: لکنّ الإنصاف أنّ هذا الوجه أيضاً لا یخلو عن الخدشه لإمكان منع المنافاه بین الوجوب الذی هو طلب الشارع الفعل و بین استحقاق المستأجر له و لیس استحقاق الشارع للفعل و تملّک المنتزع من طلبه من قبیل استحقاق الآدمی و تملّک الذی ینافی تملّک الغير و استحقاقه.

نقد مرحوم امام بر کلام کاشف الغطاء - قدس سرهما -

مرحوم امام - قدس سره - با بسط بیشتری کلام کاشف الغطاء را مورد بررسی قرار می دهند. ایشان در ابتدا معنایی را که محقق اصفهانی - قدس سره - از کلام کاشف الغطاء بیان می کند، بالصراحه ردّ می کنند و تعریضی هم به نقد مرحوم شیخ دارند و در آخر هم کلام کاشف الغطاء را مورد نقد قرار می دهند.

مرحوم امام می فرماید: کاشف الغطاء فرمودند بین صفت وجوب و تملک، تنافی ذاتی وجود دارد و در تعلیل آن می فرمایند: «لأنّ المملوك والمستحق لا يملك ولا يستحقّ ثانياً» ظاهر این تعلیل با مدّعا تنافی دارد؛ زیرا در مدّعا تنافی را بین صفت وجوب و تملک قرار داد در حالی که در تعلیل، تنافی را بین مملوکیّت اوّل و مملوکیّت ثانی قرار داد، پس مدّعا و تعلیل با هم سازگاری ندارد.

محقق اصفهانی اعلی الله مقامه برای حلّ تنافی بین مدّعا و تعلیل فرموده است: مراد کاشف الغطاء از وجوب، همان مملوکیّت است و در تعلیل، تعبیر به مملوکیّت کرده تا بهتر معلوم شود چگونه تنافی ذاتی وجود دارد. پس تنافی بین مدّعا و تعلیل وجود ندارد؛

چون وجوب یک عمل به معنای مملوکیه العمل لله تبارک و تعالی و ان العمل مستحق لله تبارک و تعالی است.

مرحوم امام - قدس سره - این توجیه محقق اصفهانی را که حقیقت و ماهیت وجوب، همان مملوکیت است افحش از کلام خود کاشف الغطاء می داند و قبول نمی کنند که مراد ایشان آن باشد. (۱)

ولی به نظر می آید این که بگوییم حقیقت و ماهیت وجوب، همان مملوکیت است، گرچه افحش است، اما ظاهر عبارت شیخ جعفر کاشف الغطاء إلا در یک مورد با توجیه محقق اصفهانی سازگار بوده و ایشان وجوب را در قوه ی مملوکیت

۱- امام خمینی، سید روح الله الموسوی، المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۹۱: و فيه مضافا إلى التنافی بین دعوی ذاتیه التنافی بین صفه الوجوب و التملک الظاهره فی أن التنافی لذاتهما لا لأمر آخر، و بین تعليله الظاهر فی أن التنافی بین المملوکین و المستحقین بالذات لا- بین صفه الوجوب و التملک، و توجیه کلامه بأن مدّعه اتحاد ماهیه الوجوب و التملک افحش. أنه إن أراد بما ذکر أن الإیجاب من الأسباب المملکه، فإذا تعلّق بعمل یوجب صیورته للموجب و مع کونه له لا- یمکن جعله لشخص آخر، لعدم امکان کون المملوک مملوکا ثانيا. ففیه منع کونه مملکا لا عند العقلاء و هو واضح، ضروره أن الأب أو الولی إذا أمرا بعمل لا یصیران مالکین له لدى العقلاء بحيث یعدّان ذا مال بعهدہ الولد و المملوک فصارا مستطیعین لأجل ذلك و صار المال موروثا، إلى غیر ذلك من الآثار، کإجارتہ بالغير نحو الدابه، و لا عند الشارع، لعدم الدلیل علی جعل السببیه له، بل الدلیل علی خلافه، فإنّ فعل الابن المأمور به لا یصیر ملکا لأبیه بضروره الفقه.

گرفته اند؛ زیرا عبارتشان این چنین است: «التنافی بین صفة الوجوب و التملک ذاتی» و در صدد این هستند که همین تنافی را تبیین کنند، نه این که تعلیل به چیز دیگری کنند.

پس ظهور کلام کاشف الغطاء همان طور که محقق اصفهانی بیان کردند و از کلام مرحوم شیخ هم استفاده می شود که چنین برداشتی از کلام کاشف الغطاء کرده اند این است که صفت وجوب را می خواهند بیان کنند که یا دقیقاً همان مملوکیست است یا این که تفاوت جوهری با مملوکیست نداشته، هر حکمی که بر مملوکیست بار شود بر وجوب هم بار می شود.

مرحوم امام - قدس سره - سپس بنا بر این که مراد کاشف الغطاء عینیت صفت وجوب و مملوکیست، شروع به نقد کلام کاشف الغطاء کرده و می فرمایند: مراد ایشان از این عبارت «أن التنافی بین صفة الوجوب و التملک ذاتی لأن الملوک و المستحق لا یملک و لا یتحقّق ثانیاً» می تواند یکی از این دو احتمال باشد:

۱. ایجاب که منشأ وجوب بوده و با آن فرقی نمی کند از اسباب مملکه است؛ یعنی وقتی عملی مثل صلاه، تجهیز میت و ... متعلق امر خداوند قرار گرفته و واجب می شود، این ایجاب سبب مملک است؛ به این معنا که آن عمل واجب ملک خداوند می شود و دیگر نمی توان آن را به ملک دیگری درآورد؛ زیرا مملوک نمی تواند بار دیگر مملوک شود [فقط می تواند از ملک کسی به ملک دیگری منتقل شود] المملوک لایجعل مملوکاً ثانیاً.

ص: ۶۲

اگر مراد کاشف الغطاء - قدس سره - این احتمال باشد، این کلام درست نیست و ایجاب، نه در نزد عقلاء و نه در شرع، سبب مملک نیست.

اما این که در نزد عقلاء سبب مملک نیست، امر واضحی است؛ مثلاً اگر پدری به پسرش امر کند که ساختمانی را بناء کند علی فرض این که امر پدر واجب الاطاعه است آیا در عرف عقلاء این ایجاب از جانب پدر، موجب می شود که عمل (بنای ساختمان) مملوک پدر شود؟! یا اگر مولایی به عبدش دستور دهد که ساختمانی را بناء کند، با صرف امر و ایجاب آن عمل به ملک مولا در می آید؟! (۱) بدیهی است که چنین نیست و آثار ملکیت بر آن بار نمی کنند.

یکی از آثار ملکیت آن است که اگر عمل دارای بهای بالایی باشد، مالک مستطیع [برای حج] می شود و می تواند آن را بفروشد یا به دیگری اجاره دهد و اگر از دنیا رفت به ارث به ورث می رسد، در حالی که در ما نحن فیه این طور نیست. بنابراین عند العقلاء ایجاب عملی بر شخصی به معنای مالکیت آمر نسبت به آن عمل نیست و عمل ملک آمر نمی شود.

۱- ممکن است کسی در مورد امر مولا- به عبدش مناقشه کرده و بگوید مولا- مالک آن عمل می شود، ولی این حرف درست نیست؛ زیرا اگر هم مالک عمل باشد، به صرف ایجاب نیست، بلکه از این باب است که عبد هرچه دارد، ملک مولاست و از قبل ملک مولا بوده است؛ نه این که امر، مملک جدیدی باشد.

ص: ۶۳

عند الشرع هم صرف امر به عملی، موجب نمی شود آن عمل ملک امر شود و امر سببیتی برای ملکیت امر بر آن عمل ندارد؛ چون دلیلی بر آن وجود ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن است و حتی می توانیم بگوییم ضرورت فقه است که مثلاً اگر پدری به فرزندش امر کرد که خانه ای بسازد، مالک عمل نشده و اگر از دنیا رفت موروث نیست و سایر آثار ملکیت را نیز ندارد.

إن قلت: بله، در اوامر انسان ها به یکدیگر، امر سبب مملک نیست، ولی بحث ما مربوط به امر خداوند به انسان است و امر خداوند به انسان سبب مملک است. (۱)

قلت: امر خداوند و امر انسان ها به یکدیگر از حیث امر بودن و آثار امر داشتن تفاوتی ندارد و فقط منشأ صدور امر متفاوت است و صرف تفاوت منشأ، باعث نمی شود آثار ناشی از امر متفاوت باشد.

پس احتمال این که وجوب و ایجاب سبب مملک باشد، شرعاً و عقلاً درست نیست.

۲. احتمال دیگر آن است که مراد کاشف الغطاء از تنافی بین

۱- المكاسب المحرمه (للامام الخميني)، ج ۲، ص ۲۹۱: و لو ادّعى الفرق بين أوامر الله تعالى و أمر غيره ففيه ما لا يخفى، لأن الإيجاب في جميع الموارد بمعنى واحد و لو كان المنشئ له مختلفاً، مضافاً إلى عدم الدليل على سببته إيجاب الله تعالى لتملكه الاعتباري و لو قلنا بصحة اعتبار الملكيه له تعالى عند العقلاء بهذا المعنى الاعتباري، و سنشير إليه و إلى فساد.

صفت وجوب و تملک، این باشد که وقتی خداوند متعال عملی مانند نماز ظهر را واجب می کند تمام سلطنت مأمور (مکلف) بر عملش منقطع می شود و دیگر هیچ سلطنتی بر آن ندارد نه این که بگوییم آن عمل ملک خداوند متعال شده، بلکه مأمور سلطنتی بر آن ندارد بنابراین چون مأمور سلطنتی بر فعلش ندارد نمی تواند آن را اجاره داده و در قبالش مزد بگیرد؛ زیرا یکی از شرایط اجاره آن است که اجیر بر عمل مورد اجاره سلطنت داشته و کاملاً تحت اختیارش باشد، در حالی که با تعلق امر خدا و واجب شدن آن عمل، شرعاً از تحت اختیارش خارج می شود.

مرحوم امام - قدس سره - در نقد این احتمال هم می فرماید: اگر مراد این باشد که با تعلق امر الهی و واجب شدن عمل، تمام انحاء سلطنت مأمور حتی آن سلطنت اندک مورد نیاز در اجاره منقطع می شود، این اول کلام بوده و به اصطلاح، وسط دعوا نرخ تعیین کردن است؛ چون اصلاً بحث درباره ی این است که آیا چنین سلطنتی از مأمور سلب می شود یا خیر. (۱)

۱- همان: و إن أراد بذلك أنّ الإيجاب مستلزم لقطع سلطنه المكلف و حدوث سلطنه للمولى و لا معنى للملكيه مع سقوط أنحاء السلطنه عن المالك فإنّ اعتبار الملكيه عند العقلاء بلحاظ آثارها و مع عدم الأثر مطلقاً لا معنى لاعتبارها. ففیه: أنّ المدعی إن كان قطع جميع أنحاء السلطنه و منها السلطنه على المعامله و الإجاره فهو مصادره، لأنّ الكلام فى أنّه هل يصحّ أخذ الأجر على الواجبات و أنّ الإيجاب یوجب بطلان الإجاره أو لا. و بالجمله نحن مطالب بالدلیل على هذا المدعی. و إن كان المدعی قطع بعض أنحاءها، و هو عبارة أخرى عن سلب اختیاره و سلطنته تشريعاً عن الفعل و الترك، و هو عبارة أخرى عن الوجوب الراجع للترخيص فهو بهذا المعنى مسلّم لكن لا یوجب سلب الملكيه، فإنّ اعتبارها متقوم بترتب الأثر فى الجملة، فكثيراً ما سلب بعض أنحاء السلطنه عن المالك مع بقاء ملكيته عند العقلاء. فتحصّل ممّا ذكر عدم المنافاه بين صفة الوجوب و التملک و عدم منشأیه الوجوب لملكیه الله تعالى حتى لا تجتمع ملكيته مع ملكيه غيره.

ص: ۶۵

امّا اگر مقصود این باشد که فی الجمله سلطنت مأمور بر فعل قطع می شود در این حدّ که دیگر نمی تواند آن را انجام ندهد و ترخیص در ترک از او سلب می شود، می گوییم: بله، ما هم این مقدار انقطاع سلطنت مأمور را قبول داریم، ولی این ضربه ای به صحت اجاره بر روی آن عمل نمی زند؛ چون فقط بخشی از سلطنت او زائل شده و اصل سلطنت او باقی است، پس می تواند متعلّق اجاره واقع شود و در بسیاری از اوقات، بخشی از انواع سلطنت از مالک سلب می شود، در حالی که ملکیت مالک در نزد عقلاء هنوز باقی است.

پس کلام شیخ کبیر (کاشف الغطاء - قدس سره -) در این که بین صفت وجوب و تملک تنافی ذاتی وجود دارد، درست نیست.

مرحوم امام - قدس سره - بعد از نقد کلام کاشف الغطاء - قدس سره - مطلبی را از سید یزدی طباطبائی - قدس سره - صاحب العروه الوثقی از حاشیه شان بر مکاسب در مورد کلام کاشف الغطاء نقل کرده و در ضمن،

مطالبی را از محقق ابروانی و محقق اصفهانی - قدس سرهما - ذکر کرده است، ما نیز این مطالب را ذکر می‌کنیم؛ گرچه در مورد بحث، با آن چه مرحوم شیخ و مرحوم امام در نقد کلام کاشف الغطاء فرمودند می‌توان مطلب را حل کرد، ولی برای ورزیده شدن اذهان مطرح کردن این مباحث مفید است.

سرّ عدم منافات بین صفت وجوب و تملک در کلام سید یزدی - قدس سره -

اشاره

سید یزدی - قدس سره - در توضیح نقد مرحوم شیخ بر کلام کاشف الغطاء که منافاتی بین صفت وجوب و تملک نیست، می‌فرماید: سرّ عدم منافات بین صفت وجوب و تملک آن است که ملکیت مستأجر، در طول طلب و استحقاق [و یا حتی ملکیت] شارع قرار دارد (۱) و هرگاه دو ملکیت در طول هم باشد با هم تنافی ندارد. (۲)

۱- سید یزدی - رحمه الله - در این جا تعبیر به طلب و استحقاق شارع کرده، نه ملکیت آن طور که محقق اصفهانی از کلام کاشف الغطاء برداشت کرده بودند، ولی مرحوم امام با آن مخالف بود که قدر متیقن است؛ چون به هر حال آن عمل، مطلوب شارع بوده و استحقاق من قبل الله دارد و اگر ملکیت هم مراد باشد باز سرّ در عدم منافات با ملکیت مستأجر، طولیت این دو ملکیت است.

۲- حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص ۲۶: أقول: لا- يخفى أنّ السرّ في عدم المنافاه إنّما هو كون ملكيه المستأجر في طول طلب الشارع و استحقاقه فإنّه إنّما استأجره للعمل الواجب عليه من الله بأن يأتي به لله و إلّا فلو فرض كونهما في عرض واحد لا يجوز الاستيجار و إذا كان الواجب تعدياً و كان العمل ممّا يعود نفعه إلى المستأجر فلو أمر الشارع بإتيان الصّلاه بداعي أمره و استأجره شخص على أن يأتي بها له لا لله لم يصحّ ذلك و إن كان استحقاق الله تعالى من باب الطّلب و استحقاق ذلك الشخص من باب الملكيه لعدم إمكان إتيان الواحد بداعيين في عرض واحد و كونه عائدا إليهما.

برای ملکیت طولی دو مثال (۱) از جانب محقق ایروانی - قدس سره - و دیگران ذکر شده که مرحوم امام - قدس سره - آن دو مثال را ذکر فرموده اند:

و قد مثّلوا تاره بملکیتہ تعالی للأشیاء و ملکیتہ رسول اللّٰه - صلی اللّٰه علیہ و آلہ و سلم - و الأئمّہ - علیہم السلام - لها مع ملکیتہ کلّ مالک لملکہ و أخرى بملکیتہ العبد و المولی لمال العبد طولاً. (۲)

یعنی دو مثال برای آن ذکر کرده اند، یکی این که اشیائی را که

۱- حاشیه مکاسب (لایروانی)، ج ۱، ص ۵۱: قد اجتمعت ملکیتہ اللّٰه تعالی و ملکیتہ خلفائه و ملکیتہ المملّاک الشخصیّہ علی مال واحد و المنع من جواز استیجار الأ-جیر نفسه ثانیاً لعین ما استأجره من العمل أولاً و کذا بیع عین مرّتين بحيث یكون فی البیع الثانی أصیلاً یملک الثمن لا فضولیاً فذلک لیس للمنافاه بین الملکیتین بل لأجل أنّ شخصاً واحداً له سلطنه واحده علی أعماله و أمواله لا سلطان متعدّده و هذه السّیّطنه قد نزعها من نفسه و أعطّاها للغير فی المعامله الأولى فصار أجنبيّاً عن أعماله و أمواله و لم یبق له ما یعطیه لآخر فی معامله أخرى فلذلک عدّ تصرّفه الثانی فضولیاً.

۲- مکاسب المحرمه (للایمام الخمینی)، ج ۲، ص ۲۹۲: و أمّا ما فی تعلیقہ الطباطبائی - قدس سره - من أنّ السرّ فی عدم المنافاه أنّ ملکیتہ المستأجر فی طول طلب الشارع و استحقاقه، و قد نطقت بإمكان الملکیتہ الطولیّہ الألسن و صار کالأصل المسلم، و قد مثّلوا تاره بملکیتہ تعالی للأشیاء و ملکیتہ رسول اللّٰه - صلی اللّٰه علیہ و آلہ و سلم - و الأئمّہ - علیہم السلام - لها مع ملکیتہ کلّ مالک لملکہ، و أخرى بملکیتہ العبد و المولی لمال العبد طولاً.

مردم مالک آن هستند، در عین حال ملک خداوند متعال، ملک پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه - علیهم السلام - نیز هست و دیگری این که عبد، مالک اموال خود بوده بنابر مبنایی که عبد می تواند مالک باشد و در عین حال خود عبد و اموالش، ملک مولایش نیز هست.

نقد مرحوم امام بر کلام سید یزدی - قدس سرهما -

مرحوم امام در نقد کلام سید یزدی - قدس سرهما - اول درباره ی آن دو مثالی که محقق ابروانی - قدس سره - و دیگران ذکر کردند می فرمایند: امّا مثال اول که هرچه را ما انسان ها مالکیم، به وصف مملوکیتش ملک خداوند متعال نیز هست، این مثال عکس ما نحن فيه است؛ زیرا در ما نحن فيه اول خداوند متعال امر به عملی (مثل نماز ظهر) کرده و علی الفرض مالک آن عمل شده است و در عین حال با عقد اجاره، ملک مستأجر هم می شود. بنابراین مثال اول با ما نحن فيه تفاوت دارد. (۱)

۱- المكاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۲، ص ۲۹۲: ففیه: أنّ الطولیه المدعاه فی المقام عکس الطولیه فی المثالین، فإنّ فیهما یقال: إنّ الناس مملوکان لله تعالی مع أملاکهم، و العبد و ملکه لمولاه. و فی المقام یقال: إنّ أمر الله تعالی أوجب ملکیته للعمل و المستأجر ملک ما ملک الله، فالله ملک ذات العمل و المستأجر ملک المملوک له، و هو بوصف مملوکیته فی طول الذات. و أنت خبیر بأنّ هذا النحو من الطولیه لا یصحّ اعتبار الملکیه بل ینافیهِ و یناقضه. فهل یصحّ القول بأنّ الثواب ملک لزید، و بما أنّه ملک لزید ملک لعمرو، و هل هذا إلّا التناقض فی الاعتبار لدى العقلاء و العرف؟

ص: ۶۹

و در مورد مثال دوم هم با این که می گویند عکس ما نحن فيه است، می فرمایند: این مسأله که عبد می تواند مالک شود، اختلافی بوده و معلوم نیست اصلاً تصویر درستی داشته باشد، آن وقت چطور می توان با آن، مشکل ما نحن فيه را حل کرد؟!

مرحوم امام - قدس سره - سپس به نقد اصل کلام سید یزدی - قدس سره - می پردازند و می فرمایند:

«و أنت خبير بأنّ هذا النحو من الطوليّه لا يصحّ اعتبار الملكيه بل ينافيه و يناقضه»

یعنی این نوع ملکیت طولی، نه تنها مصحح آن چه سید یزدی به دنبال آن هستند نیست، بلکه منافی و مناقض آن هم هست.

مرحوم امام - قدس سره - برای بیان این که چطور منافی و مناقض است، تعلیل و تحلیلی ذکر نمی کنند، فقط مثالی را ذکر می کنند و می خواهند با این مثال وجدان خواننده را بیدار کنند که تنافی و تناقض بین دو ملکیت (حتی اگر به نحو طولی باشد) عند العقلاء و العرف امر واضحی بوده و به راحتی می توان آن را تصدیق کرد:

فهل يصحّ القول بأنّ الثواب [الثوب] ملك لزيد، و بما أنّه ملك لزيد لعمرو، و هل هذا إلّا التناقض في الاعتبار لدى العقلاء و العرف؟

آیا ثوبی که ملک زید است، می توانیم بگوییم در عین حال ملک عمرو نیز هست؟! چنین چیزی در نزد عقلاء و عرف تناقض است.

ص: ۷۰

مرحوم امام - قدس سره - سپس می فرماید: مرجع و حکم در این گونه مسائل، عرف و اعتبار عقلاء است؛ نه دقت های عقلی که بعضی مثل محقق اصفهانی گرفتار آن شده و ملکیت اشراقیه را پیش کشیده اند گرچه اگر دقت عقلی هم ملاک باشد، باز بین دو ملکیت هر چند به نحو طولی باشد تنافی و تضاد است و این نظیر آن است که بگوییم چیزی به وصف وجوبش، حرام باشد یا برعکس. (۱)

۱- المكاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۲، ص ۲۹۳: والمسألة عرفية لا عقليته لا بدّ في حلّها من المراجعة إلى الاعتبارات العقلانيّة، لا الدقائق العقليّة، مع أنّ مثل هذه الطوليّة لا يدفع به التنافي في العقليّات أيضا، فهل يمكن تحريم شيء و إيجابه بوصف كونه محرّما عقلا؟ مضافا إلى أنّ الطوليّة في المثاليّن أيضا ممّا لا أصل لها، فإنّ ملكيته تعالى للأشياء بهذا المعنى الاعتباريّ المبحوث عنه في مثل المقام غير ثابتة، بل لا معنى لها. فهل ترى من نفسك أنّه تعالى ملك الأشياء بهذا المعنى المعروف؟ مع أنّ لازمه أنّه لو وهب بتوسط نبي من أنبيائه شيئا من عبده سقطت ملكيته و انتقلت إلى العبد، فلو كان سبيل ملكيته للأشياء ما لدى العقلاء لا بدّ من الالتزام بآثارها، و هو كما ترى. و الظاهر أنّ أولويّه التصرف و السلطان على التصرفات الثابتة لله تعالى عقلا، و للنبيّ - صلى الله عليه و آله و سلم - و الأئمّه - عليهم السلام - بجعله، أوجبت توهم كونهم مالكيّن للأشياء تلك المالكيّة الاعتباريّة. و السلطنة على سلب الملكيّة و إقرارها غير الملكيّة، كما نشاهد في السلاطين العرفيّة و القوانين العقلانيّة، فإنّ السلطان مثلا ليس مالكا للأشياء بحيث لو مات صار جميع ما في مملكته إرثا لوارثه و يكون السلطان مستطيعا باعتبار ملك رعيّته، بل يكون الملك للرعيّة و السلطان أولى بالتصرف. فله تعالى و لرسوله - صلى الله عليه و آله و سلم - و للأئمّه - عليهم السلام - سلاطين البشر سلطنة على النفوس و الأموال، من غير أن تكون الأموال ملكا اعتباريّا لهم بحيث لو باعوا سلبت منهم الملكيّة و السلطنة. و أمّا العبد و ملكه فمسأله مشكله يقع الكلام فيها تارة في صحّه مالكيّته، و أخرى في كيفيّة مالكيّه المولى لماله على فرض مالكيّته، هل هو نظير مالكيّه أولى الأمر أو نحو آخر، فلا يصحّ جعل ما هو مشكل و محلّ كلام شاهدا على غيره، و لا حلّ مشكله بمشكله. عدم صحّه قياس الملكيّة الاعتباريّة بالإضافه الإشراقية و أمّا قضيه مالكيّته تعالى بالإضافه الإشراقية التي قد يرى إدخالها في تلك المسائل فأمر غير مربوط بالمالكيّة المبحوث عنها في مثل المقام، و على المحصل أن يجتنب من إدخال مسائل غير مربوطه بالفقه فيه، إذ في اختلاط العقليّات سيّما مثل تلك المسائل غير المنحله عند أهلها بالعرفيات مظنه اعوجاج أذهان المشتغلين و اغتشاف أفكارهم. و لهذا ترى مقايسه بعضهم الملكيّة الاعتباريّة العقلائيّة بالإضافه الإشراقية. و توهم أنّ مالكيّته بتلك الإضافه متى تجتمع مع مالكيّه المخلوقين فلا محاله تجتمع مالكيّتان اعتباريتان طولاً، غفله عن أنّ القياس مع الفارق. فالمخلوق لله يمكن أن يكون مملوكا اعتباريا لغيره، و المملوك الاعتباري لشخص لا يعتبر مملوكا لآخر لدى العرف و العقلاء.

ص: ۷۱

پس تناقض و تنافی بین دو ملکیت، هم عرفی و عقلایی و هم عقلی است و کلام سید یزدی - قدس سره - درست نیست.

مرحوم امام - قدس سره - در آخر می فرمایند: اصلاً مالکیت خداوند متعال به نحو اعتبار، قابل پذیرش نیست، و مطالبی را در ردّ این که خداوند متعال علاوه بر مالکیت، ولایت و سلطنت حقیقی، دارای مالکیت اعتباری نیز باشد، ذکر می کنند که فعلاً از ذکر آن صرف نظر می کنیم.

نقد و بررسی کلام مرحوم امام - قدس سره -

ظاهراً مقصود سید یزدی - قدس سره - آن طور که مرحوم امام از کلمات ایشان برداشت کرده و مورد اعتراض قرار داده اند نیست؛ زیرا این که یک چیزی بما هو ملک زید، ملک عمرو هم باشد، این دو ملکیت در حقیقت در عرض هم قرار دارد؛ نه در طول هم، و اگر یک نوع طولیتی قابل تصوّر باشد مشکلی را حلّ نمی کند. اصلاً معنا ندارد چیزی ملک زید باشد به این معنا که بتواند هرگونه تصرّفی در آن کرده و دیگران را از تصرّف در آن منع کند «له أن يتصرف فيه كيف يشاء و يمنع غيره ما يشاء» و در عین حال به همین معنا ملک عمرو هم باشد؛ یعنی عمرو هم بتواند هرگونه تصرّفی در آن کند و از تصرّف دیگران حتّی زید ممانعت کند.

بلکه مراد سید همان طور که بعضی مثال زده اند مانند ملکیت عبد و مولاست. خود مرحوم امام هم لباب حرف را پذیرفتند آن جا که در نقد کلام کاشف الغطاء فرمودند: اگر مراد ایشان این باشد که با وجوب عمل، تمام سلطنت مکلف بر آن عمل قطع می شود، ما آن را قبول نداریم، ولی اگر مقصود این باشد که بخشی از سلطنت مکلف بر آن عمل منقطع می شود، مورد قبول است و فرمودند: فکثیراً ما سلب بعض انحاء السلطنة عن المالك مع ملکيته عند العقلاء.

مرحوم سید هم می خواهند بفرمایند اگر دو ملکیت توری

ص: ۷۳

باشد که با هم اصطکاک نداشته باشند که لازمه اش آن است حداقل یکی از آن دو ملکیت، محدودیت هایی داشته باشد قابل جمع است.

و امّا این که فرمودند: در چنین جایی حکم، عرف و عقلاء است و ملکیت طولیه عند العرف و العقلاء پذیرفته شده نیست، می گوییم: عقلاء هیچ منعی از ملکیت طولیه ندارند و نزد آنان پذیرفته شده است. به عنوان مثال اگر پدری مالک دو اتومبیل باشد و بدون این که مالکیت را از خود سلب کند، هر کدام را به یکی از فرزندان خود تملیک کند به گونه ای که بتوانند هر نوع تصرّفی مانند کسب درآمد، تزین و ... در آن کرده و دیگران را از تصرّف در آن منع کنند إلا- در مواردی که پدر از آن منع کند یا بخواهد بفروشد چنین ملکیتی نزد عقلاء مانعی نداشته و دو نوع ملکیت تلقی می شود و می توانیم بگوییم چنین ملکیتی در بین عقلاء وجود دارد و یا حداقل مورد انکار عقلاء و عرف نیست؛ و اگر کسانی چنین عمل کنند مورد مذمت قرار نداده و آن را کار غیر عقلایی قلمداد نمی کنند.

بله، معمولاً در شرع چنین ملکیتی قابل پذیرش نیست و اگر شخصی چیزی را تملیک کرد، دیگر نمی تواند ملک خودش نیز باشد، ولی اگر جایی دلیل چنین اقتضاء کند نمی توان گفت این تناقض و تهافت است، بلکه کاملاً قابل تعقل است؛ کما این که در مورد عبد و مولا تصوّر کرده اند.

البته مسأله ی عبد و مولا- از این حیث که آیا دلیل چنین اقتضایی دارد یا نه، مشکل است؛ از طرفی روایات متعددی در مورد دین عبد وارد شده که از آن استشعار می شود عبد می تواند مالک باشد، و از طرفی از آیه ی شریفه ی (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ) (۱) شاید بتوان عکس آن استفاده کرد. به هر حال مشکل در اثبات آن است؛ نه تصویر این که چنین ملکیتی آیا قابل تعقل است یا خیر، و کسانی هم که این مسأله را مطرح کرده اند، به یاد ندارم کسی از حیث عدم معقولیت اشکال کرده باشد.

بنابراین ملکیت طولی به این معنا که یکی از دو ملکیت محدودیتی داشته باشد و بدون آن که از ملکش خارج شده باشد فاقد بعضی از أنحاء سلطنت باشد، مانعی ندارد و کلام سید یزدی در جواب کاشف الغطاء مخدوش نیست و اگر توانستیم چنین ملکیتی را از ادله استفاده کنیم، ملتزم می شویم.

کلام محقق ابروانی در رد استدلال کاشف الغطاء - قدس سرهما -

کلام محقق ابروانی در رد استدلال کاشف الغطاء ناظر به کلام سید یزدی - قدس سره - است که فرمود سرّ در عدم تنافی بین صفت وجوب و تملک، طولیت دو ملکیت است. محقق ابروانی

۱- سوره ی نحل، آیه ی ۷۵: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ؕ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)

می فرماید: حتی اگر بگویید صفت وجوب، مساوی با ملکیت است و این ملکیت در عرض ملکیت مستأجر است؛ نه در طول آن، باز هم تنافی و تهافتی با هم ندارد.

محقق ابروانی (۱) در تبیین ادّعی خود می گوید: در تعریف

۱- حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۵۰: قوله - قدس سره - أقواها أن التنافی بین صفة الوجوب و التملک ذاتی: کأنه یری الوجوب و صفة التملک من الصفات المتضاده أو المتناقضة أو المتماثلة التي لا يجوز اجتماع اثنين منها فالواجب قد استحقّه المولی علی عبده و مع ذلك لن يستحقّه الغير بعقد الإجاره و معنی هذا عدم اجتماع سلطنتین تامّتین مستقلّتين علی شیء واحد فإذا كانت عین أو عمل ملکا أو حقًا لأحد و كان تحت سلطانه لم یجز أن یكون ذلك ملکا و حقًا لآخر و تحت سلطانه و العمل فی المقام حقّ للمولی فلا يستحقّه آخر كما أن العمل فی باب الإجاره حقّ للمستأجر فلا يستحقّه آخر بإجاره أخرى یعنی أن الشیء بوصف كونه مملوكا لواحد لا یعقل أن یكون مملوكا لآخر و أمّا سلب مملوكيته للأوّل و إحداث مملوكيته للآخر فلا مانع منه بل أثر المعاملات هو ذلك فإنها سلب لملكیه شخص و إحداث لملكیه آخر. ثم إن المصنّف اعترف بکلیه الكبرى و إن المملوك لا یملك ثانيا و ناقش فی كون المقام من ذلك منکرا كون الإيجاب من قبیل تملک المولی للعمل حتی لا یجوز تملکه ثانيا بعقد إجاره و نحوها فلا مانع من تملک الواجب و إن لم یجز تملک المملوك. و أمّا نحن فنمنع الأصل و ننکر أن المملوك لا یملك ثانيا بل یمکن أن تجتمع ملکیتان عرضیتان مستقلّتان علی مال واحد كما تجتمع أوصیاء متعدّدون و وكلاء متعدّدون علی مال واحد کلّ مستقلّ فی وصیته و وکالته و کأنّ توهم الامتناع نشأ من تضمین الملك و تبطنها السیّطنه علی دفع المزاحم فكانت الملكیه مرکبه من عقدين إثباتی هو السیّطنه علی التصرفات بلا مراجعه أحد و سلبی هو السیّطنه علی منع الغير من التصرف و معلوم أنّ ما هذا شأنه لا یجتمع اثنان منها بل یكون اجتماع اثنين منها من قبیل اجتماع المتناقضین و أمّا لو نفینا اعتبار العقد السیّبی فیها و اکتفینا بالعقد الإثباتی كما هو الظاهر فلا یلزم من اجتماع ملکیتین اجتماع نقيضین فإنّ استحقاق أحد للتصرف فی مال لا ینافی بوجه استحقاق آخر فی عرضه كما فی الوكلاء و الأوصیاء المستقلّین و قد اجتمعت ملکیه الله تعالی و ملکیه خلفائه و ملکیه الملائک الشخصیه علی مال واحد. و المنع من جواز استیجار الأجير نفسه ثانيا لعین ما استأجره من العمل أولا و کذا بیع عین مرّتين بحيث یكون فی البیع الثانی أصیلا یملك الثمن لا فضولیا فذلك لیس للمنافاه بین الملكیتین بل لأجل أن شخصا واحدا له سلطنه واحده علی أعماله و أمواله لا سلطان متعدّده و هذه السیّطنه قد نزعها من نفسه و أعطاها للغير فی المعامله الأولى فصار أجنبیّا عن أعماله و أمواله و لم یبق له ما یعطیه لآخر فی معاملة أخرى فذلك عدّ تصرفه الثانی فضولیا.

ص: ۷۶

ملکیت معمولاً گفته اند یک عقد ایجابی دارد و یک عقد سلبی؛ عقد ایجابی آن است که مالک «له أن يتصرف فيه كيف يشاء» و عقد سلبی آن است که «له أن يمنع تصرف غيره متى شاء». چنین ملکیتی که قوامش به دو عقد ایجابی و سلبی است، با ملکیت دوم تهافت و تناقض دارد و قابل جمع نیست، ولی چنین تعریفی از ملکیت درست نیست که هم عقد ایجابی و هم عقد سلبی داشته باشد، بلکه ملکیت فقط عقد ایجابی است که «له أن يتصرف فيه كيف يشاء» و عقد سلبی ندارد و اما این که دیگران حق ندارند و نمی توانند در آن تصرف کنند، به خاطر آن است که مالک نیستند، نه این که حقیقت ملکیت آن است که بتواند دیگران را از آن منع کند.

ص: ۷۷

پس طبق این تعریف که ملکیت فقط عقد ایجابی است مانعی ندارد که دو ملکیت در عرض هم وجود داشته باشد، کما این که نظیر آن در وصایت و وکالت نیز وجود دارد؛ به این صورت که دو نفر می توانند وکیل از جانب شخصی در موضوعی مثل بیع منزل شوند یا وصی علی الاطلاق در امور شخصی بعد از موتش شوند. پس همان طور که این دو نفر به وصایت یا به وکالت، سلطه بر فروش منزل دارند و بدون إذن غیر می توانند آن را بفروشند، دو ملکیت هم می تواند در عرض هم قرار بگیرد.

و اگر گفته شود: وقتی کسی ملکی را به دیگری بفروشد، دوباره نمی تواند همان ملک را بفروشد، پس این آیت آن است که دو ملکیت نمی تواند با هم جمع شود، محقق ابروانی در جواب می فرماید:

این که کسی دو بار نمی تواند یک ملک را بفروشد، آیت آن نیست که دو ملکیت نمی تواند با هم باشد، بلکه به خاطر آن است که هر شخصی یک سلطنت بیشتر بر اموال و اعمالش ندارد و با بیع اول، تمام این سلطنت را از خود نزع کرده و به خریدار تحویل می دهد و دیگر تسلطی ندارد تا با بیع دوم آن را بتواند بفروشد .

نقد مرحوم امام بر کلام محقق ایروانی - قدس سرهما -

مرحوم امام - قدس سره - در نقد کلام محقق ایروانی می فرماید: کلام ایشان اعجاب از کلام سید یزدی است و تشبیهی هم که ملکیت را به وصایت و وکالت می کند درست نیست؛ زیرا وکلاء و اوصیاء فقط إذن و حق تصرف دارند و مانعی ندارد چند نفر در عرض هم، حق و إذن در تصرف داشته باشند، به خلاف ملکیت که نمی توان تصور کرد دو نفر در عرض هم مالک یک شیء باشند؛ زیرا ملکیت یک نحوه اختصاص به مالک است یا لازمه ی آن اختصاص می باشد و در اعتبار عقلاء نمی شود یک شیء اختصاص به دو نفر داشته باشد؛ چون دیگر آن اختصاص نیست بلکه اشتراک است. (۱)

۱- المكاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۲، ص ۲۹۵: و أعجب منه قياس الملكيتين المستقلتين على مملوك واحد باجتماع أوصياء و كلاء متعددين على شيء واحد مستقلا فيهما. مع أن الفارق لدى العرف و العقلاء أوضح من أن يخفى، فإن الملكية نحو إضافة لازمها اختصاص المال بالمالك أو نحو اختصاص له به، و كون شيء بملكته ملكا مختصا بأكثر من واحد تناقض في الاعتبار. و أما استقلال التصرف اللازم للوصية ليس إلّا نفوذ تصرفه بلا احتياج إلى ضمّ نظر آخر و إجازته فلو باع أحد الوصيين أو الوكيلين جميع دار من رجل و باع الآخر جميعها من آخر فهل يمكن القول بصحتهما و عدم تعارضهما؟ فلو لا التنافي بين الملكيتين المستقلتين على شيء واحد لم يقع التعارض بينهما فلا بدّ من القول بوقوعهما صحيحين و كلّ منهما صار مالكا لجميعه و هو كما ترى واضح الفساد. و ليس ذلك إلّا لوضوح التنافي المذكور لدى العرف و العقلاء فقياس ملك التصرف مع ملك العين مع الفارق و السند حكم العرف.

مرحوم امام - قدس سره - سپس متبھی را ذکر می کنند که حاصل آن با کمی تغییرات این چنین است:

اگر دو نفر در عرض هم بتوانند مالک مثلاً یک لباسی باشند، طبق تعریفی که محقق ایروانی از ملکیت ارائه دادند باید هر کدام بتواند بآی نحو در آن تصرف کند. حال از جناب محقق ایروانی این پرسش را داریم که اگر هر دو بخواهند هم زمان در این لباس تصرف کنند چگونه خواهد بود؟

اگر بگویید هیچ کدام نمی تواند دیگری را از تصرف در آن منع کند، پس معلوم می شود هر تصرفی در آن نمی تواند بکنند؛ چون تصرف یکی، مانع تصرف دیگری است و این خلاف مقتضای ملکیت است؛ چون ملکیت یعنی این که مالک می تواند هر تصرفی در آن بکند و می تواند هر چند به نحو اثباتی کاری کند که عملاً دیگران نتوانند در آن تصرف کرده یا مزاحمتی در تصرف او ایجاد کنند و إلا اگر ملکیت را فقط سلطه ی بر تصرف (بدون منع دیگران هر چند بالملازمه) بدانید، لازمه اش آن است که بگوییم ما مالک مباحات هستیم؛ مثلاً هوا را هرچقدر بخواهیم می توانیم استنشاق کنیم، آب دریا را هرچقدر بخواهیم استفاده کنیم هیچ محدودیتی ندارد، در حالی که در این موارد اعتبار ملکیت نمی شود. پس تصرف سلطه ی بر تصرف به معنای ملکیت نیست و باید مالک بتواند حداقل بالملازمه دیگران را از آن منع کند.

ص: ۸۰

و اگر بگویید هر کدام می تواند دیگری را منع کند، این مخالف با مقتضای ملکیت دیگری است. بنابراین تعریف ارائه شده از ملکیت درست نبوده و دو ملکیت در عرض هم قابل جمع نیست.

وجوه محقق اصفهانی - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

محقق اصفهانی - قدس سره - اصالتاً نخجوانی بوده و پدر بزرگشان بعد از قرارداد ننگین ترکمن چای و ذلت مسلمانان از نخجوان به اصفهان مهاجرت کرده، در آن جا رحل اقامت می افکند. سپس پدر محقق اصفهانی از اصفهان به کاظمین مهاجرت می کند و در آن جا محقق نخجوانی اصفهانی کاظمینی دیده به جهان می گشاید و برای تحصیل به نجف اشرف مشرف می شود که به غروی (نجفی) هم مشهور می شود.

ایشان در کتاب الاجاره (۱) خود، وجوهی را که بزرگان بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات اقامه کرده اند یا می توان اقامه کرد را بیان فرموده و نقد کرده اند. (۲) البته در رساله ی أخذ اجرت بر

۱- کتاب الاجاره محقق اصفهانی، کتابی دقیق و حاوی مطالب مهم و عالی است که برای محققین بسیار مغتنم است. ما نیز در بعضی مباحث از جمله در رساله ی مالکیت معنوی که در مجله ی وزین فقه اهل بیت - علیهم السلام - به چاپ رسیده، از کتاب الاجاره محقق اصفهانی استفاده بردیم.

۲- البته حضرت استاد دام ظلّه این وجوه را به ترتیبی که در کتاب الاجاره آمده، ذکر نمی کنند.

ص: ۸۱

واجبات نیز این ادله را با تفصیل بیشتری ذکر کرده اند و در تقریرات سید خوئی - رحمه الله - نیز فی الجمله منعکس شده که عبارتند از:

وجه اول: عدم تسلط مستأجر بر عمل

اشاره

این وجه نیز از شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سره - نقل شده که فرموده است: در اجاره معتبر است که مستأجر مالک عمل اجیر شود به نحوی که «له الإبراء و الإقالة و التأجيل لدلیل السلطنه»^(۱)؛ یعنی مستأجر بتواند این سه حق را داشته باشد که:

۱. اجیر را إبراء کند؛ یعنی این حق را داشته باشد که بگوید من مورد اجاره را ابراء می کنم و در نتیجه عمل را از تو طلب نمی کنم.
۲. اقاله کند؛ یعنی اگر پشیمان شد، با رضایت اجیر بتواند اقاله که مستحب است بکنند؛ یعنی مستأجر مال الاجاره را پس بگیرد و اجیر هم عمل را انجام ندهد.

۳. تأجيل کند؛ یعنی اگر با اجیر توافق کردند، عمل را به تأخیر انداخته و در زمان دیگری اجیر آن عمل را انجام دهد.

پس مستأجر باید چنان تسلط بر عمل داشته باشد که بتواند ابراء، اقاله و تأجيل کند؛ زیرا «الناس مسلطون علی اموالهم»، در حالی که در اجاره ی بر انجام عمل واجب، مستأجر هیچ یک از

۱- اصفهانی، محمد حسین کمپانی، الإجاره، ص ۱۹۷: خامسها: ما نسب إليه [کاشف الغطاء - قدس سره -] أيضا من عدم ترتب آثار ملک العمل من الإبراء و الإقالة و التأجيل علی الواجب المستأجر علیه، فیکشف عن عدم الملك.

ص: ۸۲

این حقوق را ندارد؛ زیرا نه حق دارد ابراء کند و اجیر آن عمل را انجام ندهد و نه اقاله کند که نتیجه‌ی آن هم تمکن از ترک واجب باشد و نه تأجیل کنند که اجیر بتواند در وقت معین واجب را انجام ندهد، بلکه در وقتی دیگر که با هم توافق می‌کنند انجام دهد؛ مثلاً نماز ظهر را در وقتش نخواند، بلکه شب بخواند. بنابراین معلوم می‌شود اجاره بر واجبات ممکن نیست.

نقد وجه اول

از ما سبق جواب این وجه روشن شد و آن این که گفتیم عمل واجبی که مورد اجاره قرار می‌گیرد، دارای دو حیثیت است؛ یکی این که متعلق امر الهی است و دیگری آن که متعلق امر اجاری است.

از حیث تعلق امر اجاری، مستأجر می‌تواند (إبراء، اقاله و تأجیل) کند؛ یعنی می‌تواند بگوید اگر عمل را هم انجام ندهی تو را بریء الذمه می‌کنم، و هم می‌تواند با توافق اجیر اقاله کند و مال الاجاره را پس بگیرد و دیگر از طرف مستأجر الزامی بر انجام عمل وجود نداشته باشد، و هم می‌تواند تأجیل کند و بگوید از نظر من تأخیر مانعی ندارد؛ یعنی اگر تأخیر کردی من ادعایی ندارم و نهایت آن است که اگر اجازه‌ی تأخیر به حدی باشد که مساوی عدم تحقق مورد اجاره باشد، مساوی با ابراء می‌شود.

بنابراین مستأجر از حیث تعلق امر اجاری می‌تواند ابراء، اقاله و تأجیل کند و هیچ مشکلی ندارد، هرچند از حیث تعلق امر

الهی، اجیر ناچار است عمل را در وقت تعیین شده انجام دهد و تخلف ناپذیر است و این دو منافاتی با هم ندارد.

وجه دوم: مفقود بودن دو رکن اجاره

اشاره

محقق اصفهانی این وجه (۱) را از محقق نائینی - قدس سرهما - که هم عصر بودند نقل می کند (۲) و از ایشان تعبیر به بعض اجله العصر می کند. بنابراین مناسب است اصل کلام را از تقریرات ایشان بیان کنیم (۳).

۱- الإجاره (للأصفهانی)، ص ۱۹۷: ثالثها: ما عن بعض أجله العصر من أن الإيجاب یوجب سقوط ملك التصرف، لمنافاه المقهوریه فی الإيجاد للسلطنه علی الفعل و الترك، و ملك التصرف شرط فی نفوذ كل تصرف معاملی.

۲- ظاهراً مطالب دروس محقق نائینی در اختیار محقق اصفهانی قرار می گرفت و هر جا مناسب می دید، مطالب ایشان را نقل می کرد و آن را تصدیق یا نقد می کرد.

۳- نائینی، میرزا محمد حسین غروی، المكاسب و البيع (تقریر میرزا محمد تقی آملی)، ج ۱، ص ۴۰: أن الإجاره تاره تقع علی الاعمال و اخرى علی المنافع و ضابط صحه الإجاره أمران (أحدهما) كون المنفعه و العمل اللذين يبذل المال بإزائهما ملكا للموَجِر و تحت سلطنته (ثانيهما) كونهما مما يمكن حصوله للمستأجر بحيث يمكن له استيفأؤهما فمع انتفاع الأمرين أو أحدهما تبطل الإجاره (و هذان الأمران) متلازمان في الوجود غالباً بحيث يكون انتفاء أحدهما موجبا لانتفاء الآخر، إلا أنه قد يتفق انفكاكهما كما سنشير إليه إنشاء الله تعالى. (و كيف كان) فالكلام يقع في مقامين (الأول) فيما إذا لم يكن الموجه مسلطاً على المنفعه أو العمل، و ذلك بأحد وجهين (أحدهما) أن يكون أحد طرفي المنفعه من الوجود أو العدم خارجاً عن تحت قدره الموجه تكويناً اما بالإلزام على إيجادها المستلزم للعجز عن تركها تكويناً، و اما بالإلزام على تركها كذلك (ثانيهما) أن يكون أحد الطرفين خارجاً عن تحت قدره شرعاً، (و هذا الثاني) أيضاً على قسمين (الأول) أن يكون رفع سلطنته من جهة إلزامه على ترك هذه المنفعه و عدم استعمال العين في هذه المنفعه (الثاني) أن يكون من جهة إلزامه على فعلها. فان خروج الشيء عن تحت السلطنه تاره يكون بصيروره المكلف مقهوراً على الترك و اخرى بصيرورته مقهوراً على الفعل: فمن الأول أخذ الأجره على المنافع المحرمه كإجاره الدكان لبيع الخمر فيه ... و من الثاني (أعني ما كان العمل خارجاً عن سلطنته المكلف بإلزامه الشارع على فعله) جميع ما يجب على المكلف من الأعمال في غير الواجبات الصناعيه النظاميه على ما سيجي ء التفصيل فيه إنشاء الله تعالى، و هكذا المنافع التي يجب على المكلف بذلها مجاناً فلا يجوز أخذ الأجره عليها لخروجها عن تحت قدره المكلف بالإلزام على بذلها فيكون الإلزام في ذلك تعجيزاً مولوياً كما أن النهي فيما يحرم من المنافع و الأعمال أيضاً تعجيز مولوى (و العمده) في البحث ههنا هو ما يحرم وقوع الإجاره و شبهها كالجعله عليه من جهة وجوبه و لم يتعرض الأستاذ دام بقاؤه لما يحرم لأجل وقوع النهي عنه و تفصيل الكلام فيه متوقف على بيان موارد و قد كفانا المؤنه ما تعرض له الشيخ (قده) في المكاسب. و الكلام هنا في الأجره على الواجبات: و فيه مقامان: (الأول) في حكم أخذ الأجره على الواجب بأن يصير المكلف أجيراً للغير فيما يجب عليه فعله و ... فتفصيل الكلام فيه أن يقال: أن الواجب اما نظامي أو غير نظامي ... (ثم ان هذا الأخير) أعني الواجب الغير النظامي اما أن يكون عينياً أو يكون كفاثياً، و الواجب الكفاثي اما ... (و حكم هذه الاقسام) هو جواز أخذ الأجره على كل ما كان وجوبه نظامياً ... (و اما عدم الجواز في الواجب العيني الغير النظامي) فلانتفاء كلا الركنين في

صحیح الاجاره فيه و ذلك لعدم سلطنه المؤجر على العمل لا يجابه عليه و عدم كونه ممكن الحصول للمستأجر. (و توضیح ذلك) ان طبيعه الأمر بحسب الاقتضاء لو لا قيام القرينه على خلافه هو ان يكون متعلقا بالعمل بمعنى الاسم المصدرى، فالأمر بالصلاه مقتضى لا يجاب الصلاه و مطلوبيه وجودها فى الخارج و هكذا فى كل أمر بكل عمل سواء كان المعنى المصدرى أيضا مطلوباً أم لا و هذا ضابط كلى فى باب الأوامر إلا أن يقوم دليل على خلافه كما فى الواجب النظامى ... و كلما انتفت القرينه على صرف الأمر إلى ناحيه العمل بالمعنى المصدرى كان اللازم إبقاؤه على طبعه من اقتضائه لا يجاب العمل بمعنى الاسم المصدرى فيصير العمل بالمعنى الاسم المصدرى خارجاً عن سلطنه العامل بسبب إيجابه عليه فيكون موجبا لانتفاء الأمر الأول من ركنى صحه الاجاره (و أما انتفاء الأمر الثانى) فواضح حيث أن عمل الأجير لا ربط له بالمستأجر لكونه واقعا لنفسه عن نفسه و يوجب برأيه ذمته عما وجب عليه بلا مساس بالمستأجر أصلا.

خوشبختانه دو تقریر از مکاسب محقق نائینی وجود دارد که یکی منیه الطالب فی حاشیه مکاسب است که معروف تر است و جناب شیخ موسی خوانساری تقریر کرده و تقریری رسا، زیبا و محکم است. دیگری مکاسب و البیع است که جناب شیخ محمد تقی آملی صاحب مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی و صاحب تعلیقه ی لطیف بر شرح منظومه ی سبزواری، که انصافاً انسان جامعی در معقول و منقول بود تقریر کرده که بسیار خوش قلم و با دقت است. محقق نائینی هم در تقریظ بر این تقریر در مورد شیخ محمد تقی آملی می فرماید: «صفوه المجتهدین العظام كهف الانام و ركن الاسلام...» (۱).

۱- در جستجوی استاد، ص ۱۰۴ و ۱۰۵: اجازه اجتهاد از علامه نائینی: صورت کتابت استاد الاکبر الموالی الجلیل الجمیل المیرزا حسین الغروی النائینی اطال الله بقاءه هنگامی که از نجف اشرف مراجعت به طهران می کردم و آن این است که: بسم الله الرحمن الرحیم رب العالمین و افضل صلواته و ازکی تحیاته و تسلیماته علی من اصطفیه من الاولین و الاخرین و بعثه رحمه للعالمین محمد و آله الائمه الطیبین الطاهرین من الاولین و الاخرین و بعثه رحمه للعالمین محمد و آله الائمه الطیبین الطاهرین الکهف الحصین و غیاث المضطر المستکین و عصمه المعتمضین و اللعنه الدائمه علی اعدائهم ابد الابدین و بعد فان شرف العلم لا یخفی و فضله لا یحصی و من سلک فی الطلب و العمل به سلک صالحی السلف فکان نعم الخلف هو قره عینی العالم العلم العلام و الفاضل المهدب الفهام عماد للعلماء الاعلام و صفوه المجتهدین العظام كهف الانام و رکن الاسلام ... و الزکی الصفی جناب الاغا شیخ محمد تقی ادام الله المولی محمد الطبری الاملی قدس سره الزکی فلقد بذل فی هذا السبیل برهه من عمره و اشغل به شطرا من دهره معتکفا بجوار امیرالمومنین صلی الله علیه و آله الطاهرین باذلاً جهده فی الاستفاده من الاساطین و قد حضر ابحاثی الفقهیة و الاصولیه حضور تفهم و تحقیق و تعمق و تدقیق مراقباً کتابه ما استفاد ضابطاً له احسن الضبط و لقد احسن واجاد فاصبح و هو بحمد الله تعالی من المجتهدین العظام و یلزم العمل بما یستنبطه من الاحکام علی المنهج المتداول بین المجتهدین العظام فلیحمد الله تعالی علی ما اولاه و لیشکره علی ما انعمه به و حیاه فلقد کثر الطالبون و قل الواصلون و عند الصباح یحمی القوم السری و ینحلی عنهم غلالات الکبری. و لقد اجزت له ان یروی عنی جمیع ما صحت لی روایتہ من مصنفات اصحابنا و ما رووه عن غیره بحق روایتی عن مشایخی العظام باسانیدهم الکثیره المفصله فی فهارس الشیوخ و کتب المشیخه المنتهی جمیعاً الی ارباب الجوامع العظام و الکتب الاصول و منهم الی بیت النبوه و موضع الرساله و مهبط الوحی و معدن العظمه صلوات الله علیهم اجمعین و اوصیک و یا قره عینی بما اوصی به امیرالمومنین صلی الله علیه و آله الطاهرین جمیع شیعتہ مخاطباً له الی السبط الاکبر ابی محمد الحسن صلوات الله علیه عند انصرافه من صفین و تعهد ما فی تلک الوصیه المبارکه و اجعل الموت نصب عینیک و خذ حذرک من ان تترك الدنيا و اکثر من التدبر و التأمل فیما رواه الیه فی النهج عن مولینا امیرالمومنین صلی الله علیه و آله الطاهرین عند تلاوه الهیکم التکاثر فان لکثره التأمل و التدبر فیہ و فی سائر ما رواه عنه. فهذا الشان شان من الشان عصمنا الله تعالی جمیعاً عن مرویات الهوی و وفقنا لما یحب و یرضی و رزقنا التجافی عن دار الغرور و الانابه الی دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت بالنبی و آله الطاهرین صلوات الله علیهم اجمعین و حرره بیمنها الدائرہ افقر البریه الی رحمه ربه الغنی محمد حسین الغروی النائینی فی شهر ربیع الاول سنه ۱۳۵۳ ه ق.

ص: ۸۷

محقق نائینی می‌فرماید: در صحت اجاره دو رکن شرط است که اگر این دو رکن متوفّر باشد، ارکان اجاره تمام است. و آن عبارتست از:

۱. كون العمل الذی یبذل بإزائه المال ملكا للموَجِر و تحت سلطنته؛ عملی که مورد اجاره واقع شده و به ازاء آن مال الاجاره پرداخت می‌شود، باید ملک موجر (اجیر) و تحت سلطنت او باشد.

۲. كونه [العمل الذی یبذل بإزائه المال] مما یمکن حصوله للمستأجر بحیث یمکن استیفاءه؛ عملی که مورد اجاره واقع می‌شود باید بتواند برای مستأجر حاصل شود، به نحوی که بتواند آن را استیفاء کند.

در ما نحن فیه (اجاره بر عمل واجب عینی تعیینی) هر دو رکن مفقود است، پس اجاره باطل است.

اما رکن اول مفقود است به خاطر آن که عمل (واجب) ملک اجیر نیست و سلطنت بر آن ندارد؛ زیرا وقتی که امر الهی به

ص: ۸۸

عملی تعلق می‌گیرد، آن عمل باید به نحو اسم مصدری محقق شود؛ یعنی حاصل و نتیجه‌ی عمل، صرف نظر از انتسابش به فاعل، واجب و مطلوب است که در خارج محقق شود [و همان متعلق اجاره قرار گرفته است] و چون امر الهی به عمل به معنای اسم مصدری تعلق گرفته، موجب می‌شود که عمل از تحت سلطنت اجیر خارج شود. پس رکن اول مفقود است.

امّا رکن دوم مفقود است به خاطر این که مستأجر نمی‌تواند عمل واجب اجیر را استیفاء کند؛ زیرا عمل اجیر برای خودش محقق می‌شود و موجب براءت ذمه‌ی خودش می‌شود، ثوابش هم مال خودش است و ربطی به مستأجر ندارد، پس مستأجر نمی‌تواند آن را استیفاء کند.

در تقریرات شیخ موسی خوانساری (۱) (منیه الطالب) این

۱- نائینی، میرزا محمد حسین غروی، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب (تقریر شیخ موسی خوانساری)، ج ۱، ص ۱۵: قد اعتبر فی الإجاره و ما يلحق بها من الجعالة و إباحه المنفعة بالعوض بناء على كونها من المعاملات المتعارفه أمران: الأول أن يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بإزائه الأجره و الجعل ملكا له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب و تحريم شرعى عليه لأنه إذا كان واجبا عليه فلا يقدر على تركه و إذا كان محرما عليه فلا يقدر على فعله و يعتبر في صحة المعامله على العمل كون فعله و تركه تحت سلطنته و اختياره أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر فلو لم يكن كذلك كما إذا تعلق تكليف عليه مباشرة فلا يصح الإجاره عليه و إن انتفع به فإن مجرد انتفاع المستأجر لا يصحح الإجاره فإن الانتفاع أمر آخر يعتبر في كل معاملة و حاصله أن لا تكون المعامله سفهيه ثم إنه قد ينتفى كلا الشرطين كصوم شهر رمضان أو الحج في سنه الاستطاعه ممن يجب عليه بالمباشره فإن الأجير ليس مالكا لعمله و المستأجر أيضا لا يملك عمل غيره إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تعيين الصغرى في ضمن مباحث.

ص: ۸۹

مطلب را اضافه کرده که حتی اگر مستأجر، از عمل اجیر انتفاعی ببرد، مصحح اجاره نیست؛ چون انتفاع غیر از استیفاء است. محقق نائینی در نهایت می‌فرماید: «و حاصله آن لا تكون المعامله سفهیه»؛ در معامله (اجاره و غیر آن) شرط است که سفهی نباشد، در حالی که با انتفاء این دو رکن خصوصاً رکن دوم، معامله سفهی و در نتیجه باطل می‌شود.

نقد وجه دوم

جواب این وجه هم با دقت در مطالب قبل روشن می‌شود و آن این‌که:

در مورد رکن اول اجاره می‌گوییم: ما هم قبول داریم در اجاره باید موجر (اجیر) مالک عمل خود بوده و سلطنت بر آن داشته باشد، اما این‌که بگوییم بعد از ایجاب عمل، دیگر سلطنت موجر بر آن زایل می‌شود، درست نیست.

بله، سلطنت کامل بر عملی آن است که إن شاء فعل و إن شاء ترك، اما دلیلی وجود ندارد که باید متعلق اجاره این چنین باشد، بلکه اگر سلطنت بر ایقاع فعل داشته باشد، هر چند سلطنت

ص: ۹۰

تشریحی بر ترک فعل نداشته باشد نیز می تواند متعلق اجاره واقع شود؛ چون در اجاره شرط است که اجیر سلطنت بر فعل داشته باشد تا بتواند آن را تحویل دهد و بیش از آن لازم نیست. بلی، در این جا کلامی داریم که إن شاء الله بعداً ذکر خواهیم کرد.

اما در مورد رکن دوم که باید عمل قابلیت حصول برای مستأجر را داشته باشد و بتواند آن را استیفاء کند، می گوییم: به این نحو که محقق نائینی - قدس سره - فرمودند، در اجاره معتبر نیست؛ زیرا همان طور که قبلاً توضیح دادیم همین که عملی متعلق غرض مستأجر واقع شود و به هر نوعی از آن انتفاع ببرد، کفایت می کند در این که اجاره ی بر آن عمل صحیح باشد.

و اما کلامی که در نهایت فرمودند معامله نباید سفهی باشد، می گوییم: مراد از سفهی بودن معامله چیست؟ اگر مراد همان اکل مال به باطل باشد که موجب بطلان معامله می شود، ما هم فی الجملة قبول داریم که اخذ اجرت بر واجبات، اکل مال به باطل است و توضیح آن خواهد آمد. امّا اگر مراد، وجه دیگری غیر از حرمت اکل مال به باطل باشد، می گوییم: دلیلی بر بطلان معامله ی سفهی وجود ندارد. معامله ی سفهی اگر در حدّی باشد که مساوق با اکل مال به باطل باشد، معامله (اجاره) باطل خواهد بود، امّا اگر در حدّی نباشد که اکل مال به باطل صادق باشد، می گوییم دلیلی بر بطلان چنین معامله ای وجود ندارد. بله، اگر یکی از متعاملین سفیه باشد، فی الجملة معامله باطل است، ولی

ص: ۹۱

اگر متعاملین عاقل باشند، هر چند معامله سفهی باشد دلیلی بر بطلانش وجود ندارد.

لذا اگر کسی با این که می داند مالش چقدر ارزش دارد به دیگری که دوستش دارد خیلی ارزان تر بفروشد، چنین معامله ای گرچه سفهی است ولی باطل نیست و اگر عالماً اقدام کرده باشد حتی خیار غبن هم ندارد.

وجه سوم: عدم مالیت و احترام عمل واجب

اشاره

وجه دیگری که محقق اصفهانی - قدس سره - از بعضی بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات نقل می کند، این است که:

ان عمل المسلم لیس بمال و إنما یصح أخذ الأجره علیه لكون عمل المسلم محترماً و إیجابہ یوجب سقوط احترامه. (۱)

عمل مسلمان مالیت نداشته و مال به آن اطلاق نمی شود، اما احترام دارد و به همین جهت می تواند مورد اجاره قرار بگیرد و در قبال آن اخذ اجرت کند، ولی وقتی آن عمل متعلق امر الهی واقع شده و واجب می شود، دیگر احترام آن ساقط می شود و نمی تواند در قبال آن اخذ اجرت کند؛ چون نه مالیت دارد و نه احترام .

۱- الإجاره (للأصفهانی)، ص ۱۹۶.

تعریف مال

بعضی در تعریف مال گفته اند: «ما یبذل بإزائه معلوم المالیه»^(۱)؛ یعنی هر چیزی که عقلاء حاضرند در قبالش معلوم المالیه پرداخت کنند، آن مال است.

محقق اصفهانی در تعریفی دیگر می فرماید: هر فایده ای که عقلاء در آن رغبت داشته باشند (چه عین باشد و چه فعل) مال بر آن صدق می کند.^(۲)

۱- حاشیه المکاسب (للمیرزا محمد تقی الشیرازی)، ج ۲، ص ۱۰۲: «أَنَّ كُونَ وجود الشیء و بقائه فی نفس الأمر بمقدار أن حقیقی لا یوجب سلب المالیه عن الشیء واقعا إلّا إذا كان ذلك معلوما عند عامه الناس و ذلك فرض معلوم الانتفاء عاده و اما مجرد وجود ذلك و تحقّقه واقعا مع جهل الناس به و لو من جهة احتمالهم لبقائه فلا یوجب سلب المالیه عنه واقعا إذ یکفی فی رغبه الناس فيه و بذلهم المال و لو قليلا بإزائه احتمالهم للبقاء فيه فیتحقّق المالیه حقیقه بذلك إذ ليس المال الّا ما یبذل بإزائه المال من أيّ جهة و بأیّ وجه كان. □ عراقی، آقا ضیاء الدین، حاشیه المکاسب (تقریرات نجم آبادی)، ص ۶۶: «أَنَّ المالیه من الحقائق العرفیه، لا- من المجعولات الشرعیه، و هی ما یبذل بإزائه المال، فکلّ منفعه محلّله یبذل بإزائه المال؛ مال فی العرف و الشرع، من غیر فرق بین مملوکیه ذی المنفعه حرّمته.

۲- الإجاره (للأصفهانی)، ص ۱۹۷: «أن المالیه تنتزع عن کل ما یرغب الیه العقلاء لما فی العمل من الأغراض و الفوائد العقلایه، و أما نفی المالیه عن العمل و تصحیح الاستیجار علیه باحترام عمل المسلم فمدفوع بأنه لا مدرک لاحترام العمل إلا قوله - صلی الله علیه و آله و سلم - : «و حرّمه ماله کحرّمه دمه» فالعمل له الحرّمه من حیث إنه مال لا من حیث نفسه.

ص: ۹۳

به نظر می‌رسد این تعریف محقق اصفهانی ناقص باشد؛ زیرا چه بسا اشیائی مورد رغبت باشد ولی مالیت نداشته باشد، مانند هوا که خیلی مورد رغبت است و مایه‌ی حیات می‌باشد، ولی چون در دسترس همه قرار دارد مالیت ندارد. بنابراین می‌گوییم باید قید و شرط دیگری به تعریف اضافه کنیم و آن «ندرت» است؛ یعنی آن شیء مورد رغبت، باید نادر هم باشد تا مالیت پیدا کند. پس اخذ قید «ندرت» در تعریف لازم است، کما این که در توحید مفضل نیز امام صادق - علیه السلام - می‌فرماید:

«نَفَاسَهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عَزَّتِهَا» (۱)

البته مراد، آن اشیائی است که مفید فایده‌ی است و إلا اگر هیچ فایده‌ی نداشته باشد هرچند کمیاب باشد قیمتی نخواهد داشت. تئوری‌های اقتصادی هم این چنین می‌گویند که اصلاً قیمت (ارزش) که همان مالیت است، از برخورد عرضه و تقاضا پدید می‌آید و می‌توان مقدار تأثیر هر یک را بر روی منحنی

۱- توحید المفضل، ص ۱۵۳: فَإِنَّهُ أَرَادَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ أَنْ يَرَى الْعِبَادَ قُدْرَتَهُ وَسِعَهُ خَزَائِنُهُ لِيُعَلِّمُوا أَنَّهُ لَوْ شَاءَ أَنْ يَمْنَحَهُمْ كَالْجِبَالِ مِنَ الْفِضَّةِ لَفَعَلَ لَكِنْ لَا صَلَاحَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فَيَكُونُ فِيهَا كَمَا ذَكَرْنَا سُقُوطَ هَذَا الْجَوْهَرِ عِنْدَ النَّاسِ وَقَلَّةَ انْتِفَاعِهِمْ بِهِ وَاعْتَبِرْ ذَلِكَ بِأَنَّهُ قَدْ يَظْهَرُ الشَّيْءُ الظَّرِيفُ مِمَّا يُجِدُّهُ النَّاسُ مِنَ الْمَأْوَانِي وَالْمَأْمُتَعَةِ فَمَا دَامَ عَزِيزًا قَلِيلًا فَهُوَ نَفِيسٌ جَلِيلٌ آخِذُ الثَّمَنِ فَإِذَا فَشَا وَكَثُرَ فِي أَيْدِي النَّاسِ سَقَطَ عِنْدَهُمْ وَحَسَّتْ قِيمَتُهُ وَنَفَاسَهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عَزَّتِهَا.

ص: ۹۴

نشان داد و نقطه‌ی تلاقی دو منحنی، قیمت شیء مورد نظر می باشد. ولی اصل پیدایش قیمت، همان طور که بیان کردیم به این است که چیزی مطلوب و مورد تقاضای عقلاء باشد و ندرت هم داشته باشد.

نقد وجه سوم: عمل دارای مالیت است

با توجه به این تعریف «مال» می‌گوییم: عمل هم چون مورد رغبت عقلاء است و ندرت هم دارد، پس مالیت داشته و مال بر آن صادق است، کما این که تعریف «ما یبذل بازائه معلوم المالیه» هم بر عمل صادق است؛ چون در قبال عمل، مال پرداخت می‌شود.

تفاوت ملک و مال

البته باید توجه داشت که مال با ملک تفاوت دارد. بعضی چیزها مال است ولی ملک کسی نیست؛ مثلاً طاووس زیبایی که در جنگل است مالیت دارد؛ چون مورد رغبت است و ندرت هم دارد و یبذل بازائه معلوم المالیه، ولی مادامی که کسی آن را تصاحب نکرده و بر آن مسلط نشده، ملک کسی نیست و جزء مباحات است.

از طرف دیگر بعضی چیزها ملک است ولی مالیت ندارد، مانند یک دانه از کومه‌ی گندم که ملک زید است ولی لایبذل بازائه معلوم المالیه؛ لذا اگر کسی تلف کرد ضامن نیست، هرچند حق ندارد تلف کند؛ چون ملک زید است.

لهذا محقق اصفهانی می‌فرماید: الملک و المال متباینان، بینهما عموم و خصوص من وجه. (مقصودشان از تباین در این جا، تباین مفهومی است؛ یعنی مفهوم ملک، غیر از مفهوم مال است، اما از لحاظ مصداقی بینشان عموم و خصوص من وجه است).

حال می‌گوییم عمل حرّ، مال است ولی عرفاً ملک نیست؛ مثلاً اگر حرّی توانایی ساختن ساختمانی داشته باشد یبذل بازائه معلوم المالیه، ولی صادق نیست که او مالک عملش است، لذا نمی‌توانیم بگوییم چون این قدر مال دارد مستطیع است یا اگر از دنیا رفت وراثت، آن را به ارث می‌برند.

بله، اگر عمل حرّ مورد اجاره واقع شد، آن عمل که مالیت دارد، با عقد اجاره به ملک مستأجر درمی‌آید. لذا اگر کسی مانع اجیر شود تا نتواند عملش را انجام دهد، ضامن است و باید اجره المثل یا قیمت عمل را به مستأجر بپردازد.

این که قبل از اجاره لازم نیست عمل حتماً ملک اجیر باشد، نظیر آن در بیع نیز وجود دارد، مانند بیع در ذمه؛ چون ذمه قبل از تعلق بیع، نه ملک است و نه مالیت دارد، ولی بعد از بیع کلی در ذمه مثل بیع یک تن گندم در ذمه آن ذمه مالیت پیدا کرده و ملک مشتری می‌شود. با این که قبل از فروش در ذمه، نه ذمه مالیت داشت و نه ملک بود؛^(۱) چون قبل از معامله در حقیقت ذمه

۱- إن قلت: چطور چیزی که هنوز ملک نشده می‌توان آن را فروخت، در حالی که «لا بیع إلا فی ملک»؟ قلت: همین که بعد از عقد ملک شود و تملیک مشتری شود، کفایت در صحت بیع می‌کند و دلیلی وجود ندارد که حتماً قبل از عقد ملک بوده باشد.

نیست، امّا از آن جایی که هر کسی مسلط بر خودش است، با چنین تعهّدی و به ذمه گرفتن تهیه ی مبیع، ذمه اش مالیت پیدا می کند و ملک مشتری می شود(۱)، لذا مشتری می تواند ذمه ی

۱- البته محقق اصفهانی معتقدند ذمه قبل از وقوع بیع مالیت دارد، ولی ملک کسی نیست و با بیع به ملک مشتری درمی آید. ایشان در مواردی به این مضمون اشاره می کنند، از جمله: □ اصفهانی، محمد حسین کمپانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۰: قوله قدّس سرّه: (لأنّ ملكيه الكلّي لا يكون إلّا مضافا إلى ذمه .. إلخ): معنی صیوره الكلّي بالإضافه إلى ذمه متشخصا بها كما هو مورد البحث صیورته حصه، فإنّ طبیعی المنّ من الحنطه کلّی له حصص، منه الكلّي منه فی ذمه زید و منه الكلّي منه فی ذمه عمرو، لا أنّ هذا الكلّي المضاف إلى ذمه زید عین المضاف إلى ذمه عمرو. ثم إنّ وجه اعتبار إضافته إلى ذمه من الذمم، لیس توقف مالیته علی الإضافه كما توهم، فإنّ المالیه تنتزع من الحنطه، سواء وجدت فی الخارج أو فی الذمه، بوجودها الاعتباری أم لا، بل الوجود و العدم بالتحوین المزبورین من عوارض الحنطه، التي هی فی ذاتها مما یمیل إليه النوع و یرغب فيه. □ همان، ج ۳، ص ۱۲: و العجب من شیخنا الأستاذ حیث ذکر فی هذا الموضع من تعلیقته المبارکه أنّ الوجه فی عدم جواز بیع المباحات قبل حيازتها لیس عدم المملکیه، بل عدم المالیه فإنّ بذل المال یزائنها سفه و أکل بالباطل، مع أنّه قد اعترف فی أول تعلیقته بأنّ المباحات کالکلّی مال، و إن لم یکن ملکا و هو الصحیح، فإنّھا فی حد ذاتها أموال بل من أعلاها و أغلاها، كما أنّ المانع لیس عنوان الأکل بالباطل، فإنّک قد عرفت أنّ أصل تملیکها بلا وجه، و إن کان بعنوان الهبه لا بعنوان المعاوضه.

ص: ۹۷

فروشنده را به دیگری بفروشد؛ یعنی ذمه ی بایع به یک تن گندم را به مشتری دیگری در قبال فلان مقدار پول می فروشد و بعضی گفته اند حتّی به خود بایع هم می تواند بفروشد. (۱)

در اجاره هم این چنین است؛ همین که مسلمان حرّ می تواند آن عمل را انجام دهد در صحت اجاره کافی است، هرچند قبل از این که عقد محقق شود، نه مال بر آن صادق است و نه ملک، کما این که در اجاره، منافع مقدّره الوجود را نیز می توان اجاره داد (مثل اجاره دادن باغ در زمستان درحالی که هنوز برگ هایش سبز نشده تا منافعش استحصال شود) و همه آن را نهایت با برخی شروط صحیح می دانند.

پس این که در استدلال گفته شد عمل مسلم مال نیست، درست نیست. علاوه بر آن که فرضاً عمل مسلم مال نباشد، می گوئیم به چه دلیل عمل مورد اجاره باید حتماً مال باشد؟! بلکه همین اندازه که مورد غرض عقلاء باشد و اجیر بتواند آن را به مستأجر تحویل دهد، در صحت اجاره کافی است.

سخن دیگری از محقق اصفهانی - قدس سره - در تعریف مال

محقق اصفهانی بعد از اثبات این که می توان عمل غیر موجود و منافع مقدّره الوجود را اجاره داد و بیع کلی در ذمه که بالفعل

۱- در این صورت قاعدتاً باید بگویند بایع بعد از خرید ذمه ی خود، دوباره از ملکش خارج می شود! (امیرخانی)

موجود نیست صحیح است، در تعریفی که برای مالیت بیان کرده بودند (که عقلاء به آن رغبت داشته باشند و ما اضافه کردیم ندرت هم باید داشته باشد) بازنگری می کنند؛ چون ظاهر آن تعریف این بود که باید چیزی بالفعل موجود باشد تا مالیت داشته و قابل فروش و اجاره باشد، در حالی که این جا ثابت کردند وجود خارجی مقوم مالیت نیست.

ایشان می فرماید: باید بگوییم مقوم مالیت، خود شیء بذاته و فی حد ذاته است؛ یعنی فلان عمل فی حد ذاته، فلان ماشین فی حد ذاته و ... مالیت دارد هرچند در ذمه باشد، در حالی که اگر مقوم مالیت وجود خارجی باشد، نمی توان بیع در ذمه کرد؛ زیرا بیع «مبادله مال بمال» است.

بنابراین محقق اصفهانی مقوم مالیت را حد ذات شیء (یعنی ماهیت صرف نظر از این که در خارج موجود است یا نه) می دانند، اما از طرفی هم می بینند که ماهیت صرف نظر از وجود و فی حد ذاته که چیزی نیست و اثری بر آن مترتب نیست و به حمل اولی لاموجوده و لامعدومه، لامحبوبه و لامبغوضه و به حمل شایع صناعی نیز ماهیت بما هی ماهیت نه محبوب است و نه مورد رغبت، پس چگونه می توان گفت: ذات ماهیت با صرف نظر از وجود، مالیت دارد؟! به همین خاطر می گویند باید نحو وجودی برای آن اعتبار کنیم؛ مثلاً در مورد منافع بگوییم منافع

مقدّره الوجود و در مورد اعیان بگوئیم اعیان فی الذمه تا مصحح این باشد که طرف اعتبار ملک قرار بگیرد.

پس خلاصه ی کلام محقق اصفهانی در مقوم مالیت این شد که وجود خارجی در مالیت تاثیری ندارد، بلکه نفس و ذات ماهیت است که مقوم مالیت است، اما به اعتبار تقدیر وجود آن یا به اعتبار أخذ آن در ذمه.

بررسی کلام محقق اصفهانی - قدس سره -

مراد محقق اصفهانی - قدس سره - اگر آن چیزی باشد که در توضیح خواهد آمد و بعید نیست مرادشان همان باشد مورد قبول است، اما اگر مردشان چیز دیگری باشد باید اصلاح شود و آن این که:

اشیاء با غمض عین از تحقّق آن در خارج، اصلاً مورد رغبت نیست. آن چه مورد رغبت عقلاء است، اشیاء به حمل شایع صناعی است؛ یعنی وجود خارجی اشیاء است که مورد رغبت قرار می گیرد؛ مثلاً اگر خوراکی می خواهد، مرکبی می خواهد، ملبسی می خواهد و ... آن را در خارج می خواهد و اصلاً وجود خارجی اشیاء است که می تواند ندرت و یا وفور داشته باشد، و إلا ماهیت بما هی حتّی اگر وجود برای آن تقدیر گرفته شود یا در ذمه اخذ شود، نه مورد رغبت است و نه ندرت دارد؛ چون هر چیزی را می توان هزاران بار وجود برای آن در تقدیر گرفت یا در ذمه اخذ کرد!

ص: ۱۰۰

بنابراین باید بگوییم آن چه مالیت دارد عین خارجی است یا آن چه که در طریق تحقق در خارج است و بنا هست به نوعی لباس وجود بپوشد. منافع مقدّره الوجود یعنی منافی که وجود خارجی آن مفروض بوده و ماهیتی است که به حسب طبع عینیت پیدا می‌کند. اعیان در ذمه هم یعنی اعیانی که باع متعهد می‌شود آن را در خارج تحویل دهد.

پس آن چه مقوم مالیت است، اشیاء و اعمالی است که در خارج بالفعل موجود است یا در طریق تحقق در خارج است و به حسب طبع تحقق پیدا می‌کند، مانند منافی که در طبیعت قهراً محقق می‌شود یا اعیانی که فرد دارای ذمه به خاطر تعهدی که داده محقق خواهد کرد.

بنابراین اگر مراد محقق اصفهانی این باشد و بعید نیست که در حاق ذهنشان این باشد (۱) [فبها و نعمت، امّا](#) اگر مراد چیز دیگری باشد باید تصحیح شود.

وجه چهارم: عدم احترام عمل واجب

اشاره

این وجه را مرحوم شیخ در مکاسب ذکر کرده و فرموده اند:

فإن كان العمل واجباً عينياً تعينياً لم يجز أخذ الأجره؛ لأنّ أخذ الأجره عليه مع كونه واجباً مقهوراً من

۱- کلمات محقق اصفهانی در عین سلاست و روانی، در پاره ای موارد قاصر از آن است که مراد اصلی ایشان را به خواننده منتقل کند.

ص: ۱۰۱

قبل الشارع علی فعله، أكل للمال بالباطل؛ لأن عمله هذا لا يكون محترماً؛ لأن استيفاء منه لا يتوقف علی طیب نفسه؛ لأنه يقهر علیه مع عدم طیب النفس و الامتناع. (۱)

مرحوم شیخ در این جا چند وجه را مترتباً ذکر کرده، ولی محقق اصفهانی بیشتر روی نکته ی سقوط احترام به جهت مقهوریت تمرکز کرده اند و در کتاب الاجاره عبارات دیگر مرحوم شیخ که مفید وجه دیگر است را نیاورده و در رساله ی اخذ اجرت بر واجبات هم گرچه آن را ذکر کرده ولی اعتنایی به آن نکرده اند.

عبارت محقق اصفهانی در مورد این وجه مرحوم شیخ این چنین است:

عمل المسلم مال لکنه غیر محترم لکون العامل مقهوراً علیه من دون دخل اذنه و رضاه، فالإيجاب مسقط لاعتبار اذنه و رضاه المقومین لاحترام المال. (۲)

یعنی عمل مسلم گرچه مالیت دارد، ولی در ما نحن فیه چون عامل مقهورٌ علیه است و اذن و رضایت او در عمل ساقط شده (در حالی که اذن و رضای عامل، مقوم احترام مالیت عمل است) پس عملش احترام ندارد و نمی تواند بر آن اخذ اجرت کند؛ زیرا عملی که حرمت نداشته باشد ارزشی که بتوان با آن مبادله کرد ندارد.

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۳۵.

۲- الاجاره (للأصفهانی)، ص ۱۹۶.

ص: ۱۰۲

نقد وجه چهارم**اشاره**

مرحوم شیخ در این وجه فرمودند: عمل مسلم گرچه مالیت دارد، ولی ایجاب عمل باعث اسقاط احترام عمل می شود؛ چون عامل بر انجام عمل مقهور است. خدمت ایشان می گوئیم: احترام مال مسلم دو اثر و دو ویژگی می تواند داشته باشد؛ اثر تکلیفی و اثر وضعی.

اثر تکلیفی آن است که برای کسی جایز نیست مسلم را بر انجام عملی مجبور کند یا مانع انجام او شود. اثر وضعی آن است که اگر کسی آن را استیفاء کرد، باید بهای آن را بپردازد و اگر هم هدر داد و اتلاف کرد ضامن است.

حال خدمت مرحوم شیخ عرض می کنیم: مرادتان از این که ایجاب فعل، مسقط احترام عمل است چیست؟ آیا مسقط اثر وضعی است یا تکلیفی؟ اگر مقصود این باشد که چون عمل واجب شده، مسقط احترام تکلیفی است، می گوئیم این احترام فقط نسبت به کسی که واجب کرده (خداوند متعال) ساقط می شود و مکلف چه رضایت داشته باشد و چه نداشته باشد باید آن را انجام دهد، ولی نسبت به دیگران، احترام عمل محفوظ است و نمی توانند او را مجبور به عمل کنند. و این نظیر آن است که اگر دو نفر بر انجام عملی با هم قرارداد اجاره بستند، بر اجیر واجب می شود آن عمل را انجام دهد، اما این باعث نمی شود عمل

ص: ۱۰۳

نسبت به دیگران احترامی نداشته باشد و بتوانند او را مجبور به انجام عمل کنند، بلکه فقط نسبت به مستأجر احترام ندارد و می تواند او را مجبور به انجام عمل کند. پس احترام نسبی است.

در ما نحن فیه هم عمل واجب، نسبت به خداوند متعال که حقّ ایجاب دارد احترامی ندارد و مکلف باید آن را انجام دهد، اما نسبت به دیگران احترام عمل محفوظ است و نمی توانند او را مجبور به عمل کنند، مگر این که خداوند متعال که مالک الملوک و مالک همه است به دیگران چنین اذنی دهد که مثلاً از باب امر به معروف و نهی از منکر آن هم با وجود شرایطش او را مجبور کنند که حقّ الله را انجام دهد، اما از جهت خودشان چنین حقی ندارند.

پس صّرف وجوب عمل، مسقط احترام عمل نیست، لذا اگر عقد اجاره بر آن عمل از جهات دیگر صحیح باشد و اجیر تخلف کند مستأجر می تواند در دادگاه، علیه اجیر اقامه ی دعوا کند و قاضی اجیر را به خاطر دعوی مستأجر، مجبور به انجام عمل کند، اما دیگران که با او عقد اجاره نبسته اند چنین حقی ندارند. بنابراین احترام عمل واجب، فقط در رابطه با خداوند متعال ساقط است، ولی نسبت به دیگران باقی می باشد. و این نظیر آن است که اگر کسی دیگری را بکشد، ولی میت حقّ قصاص دارد، اما دیگران چنین حقی ندارند و اگر او را بکشند حتی قصاص هم می شوند.

ص: ۱۰۴

و اما از حیث حرمت وضعی (که اگر کسی استیفاء کرد باید عوضش را بدهد و اگر تفویت کرد ضامن است) نیز خدمت جناب شیخ عرض می‌کنیم:

از کجا می‌فرمایید وقتی عمل واجب شد، حرمت وضعی ساقط می‌شود؟! این اول کلام است که آیا می‌تواند متعلق اجاره قرار بگیرد و اگر کسی استیفاء کرد باید عوضش را پرداخت کند یا خیر؟ نفس مدعا را نمی‌توانید به عنوان دلیل استفاده کنید.

پس این که مرحوم شیخ فرمودند گرچه عمل مسلم مالیت دارد، ولی بعد از ایجاب عمل، حرمت آن به خاطر مقهور بودنش ساقط می‌شود، درست نیست. حرمت عمل فقط نسبت به قاهر (خداوند متعال) ساقط می‌شود، اما نسبت به دیگران نه وضعاً و نه تکلیفاً ساقط نمی‌شود.

نقد محقق اصفهانی - قدس سره - بر وجه چهارم (وجه مرحوم شیخ)

محقق اصفهانی - قدس سره - در نقد کلام شیخ مطالبی را بیان می‌کنند که گرچه اصل آن مطالب چندان مهم نیست، ولی قلم مبارکشان در ضمن آن، مطالبی را افاضه کرده که ندیدم کس دیگری غیر از ایشان متعرض آن شده باشد، إلا یکی از معاصرین آن هم در بعض تعابیر که به احتمال قوی از ایشان اخذ کرده است.

محقق اصفهانی - قدس سره - نیز در نقد کلام مرحوم شیخ می‌فرماید: حرمت مال دو جنبه دارد؛ جنبه ی تکلیفی و جنبه ی وضعی، اما تحلیل و تفسیر ایشان با ما تفاوت دارد. ایشان می‌فرماید: حرمت

ص: ۱۰۵

تکلیفی مال (که کسی نمی تواند بدون اذن و رضایت مالک در مالش تصرف کند یا در مورد انجام عملی نمی تواند او را مجبور کرده یا مانع شود) منشأش اضافه ی مال و عمل به مسلم است؛ یعنی چون عمل مسلم است حرمت دارد و کسی نمی تواند مزاحم او شود. (۱)

۱- همان، ص ۱۹۷: و یندفع الوجه الثانی المشترك مع الوجه الأول فی سقوط الاحترام بالإيجاب بما مرّ مرارا من أن لمال المسلم حیثیتین من الاحترام: إحداهما: حیثیه إضافته إلى المسلم، و هذه حیثیه یقتضی احترامها أن لا یتصرف أحد فیہ بغير اذنه و رضاه و له السلطان علی ماله و لیس لأحد مزاحمته فی سلطانه، و هی الثابته بقوله - علیه السلام - : «لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغير اذنه» و بقوله - علیه السلام - : «لا یحل مال امرئ إلا عن طیب نفسه». ثانیتهما: حیثیه مالیه و مقتضی حرمتها أن لا ینهب هدرًا و بلا تدارک فلا یجوز أن یعامل مع مال المسلم معاملة الخمر و الخنزیر مما لا مالیه له شرعا و لا یتدارک بشیء أصلا. و من الواضح أن الإیجاب و اللابدیة و المقهوریه و سقوط اذنه و رضاه کلها موجه لسقوط احترام العمل من حیثیه الأولى دون حیثیه الثانیة، فإن کل تلك الأمور أجنبية عن هذه حیثیه من الاحترام، و لذا جاز أكل مال الغیر فی المخصصه من دون اذنه مع بقاء المال علی حاله من احترامه، و لذا یضمن قیمته بلا اشکال، مضافا الی أن هدر المال غیر هدر المالیه كما فی مال الکافر الحربی، فإنه ساقط الاحترام من الجهتین، فیجوز أخذه منه و تملکه بغير عوض بدون اذنه، و مع ذلك فهو مال و مملوک للحربی، و لذا یجوز إیقاع المعاملة علیه و استیجاره علی عمله، و ما یضر بالإجاره كما یضر بالبیع هدر المالیه کالخمر و الخنزیر، فإنه المنافی لجعل الثمن فی قبالة و لأخذ الأجره علیه لا هدر المال. فتدبر جيدا.

ص: ۱۰۶

اما حرمت وضعی مال (که اگر کسی استیفاء کرد باید عوض آن را پرداخت کند و اگر اتلاف کرد ضامن است) منشأ آن، اضافه‌ی مال به مسلم نیست، بلکه قائم به نفس مال است. نفس مال چنین خصوصیتی دارد که هر کس تلف کرد ضامن است و اگر استیفاء کرد باید عوضش را پرداخت کند؛ چه مال، مال مسلم باشد و چه مال کافر و حتی کافر حربی.

مال کافر حربی هم حرمت وضعی دارد؛ یعنی اگر کسی استیفاء کرد باید عوضش را بدهد و اگر اتلاف کرد ضامن است هر چند نسبت به مسلمان استثناء شده؛ به این معنا که اگر مسلمانی مال کافر حربی را استیفاء کرد لازم نیست عوضش را بدهد و اگر اتلاف کرد ضامن نیست به خلاف مثل خمر و خنزیر که هر چند عقلاً مالیت دارد، ولی شرعاً مالیت ندارد و به اصطلاح هدر المالیه است.

بنابراین محقق اصفهانی - قدس سره - می‌فرماید: احترام مال مسلم دو

ص: ۱۰۷

حیثیت دارد: یکی به خاطر اضافه‌ی مال به مسلم است که به مقتضای آن کسی حق ندارد بدون اذن و رضایت او در آن تصرف کند؛ زیرا در روایت می‌فرماید: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ» (۱) و «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبِهِ نَفْسِهِ» (۲).

حیثیت دیگر احترام مال، من حیث نفسه و بما هو مال است که به مقتضای آن اگر کسی استیفاء یا اتلاف کرد باید تدارک کند و به عبارت دیگر با آن مال، معامله‌ی مثل خنزیر و خمر نمی‌شود که مالیتش هدر است، بلکه مالیت مال محفوظ است (۳).

۱- وسائل الشیعه، ج ۹، کتاب الخمس، أبواب الانفال و ما یختص بالامام، باب ۳، ح ۷، ص ۵۴۰ و کمال الدین، ج ۲، ص ۵۲۰: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي إِكْمَالِ الدِّينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السَّنَانِيِّ وَعَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الدَّقَاقِ وَالْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَعَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ [مِنَ] الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَثْمَانَ الْعُمَرِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الدَّارِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرٍ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - : الْمُسِيءُ تَحِلُّ مِنْ عَثْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمْنَا كَانَ مِنْ جُمَّلِهِ الظَّالِمِينَ لَنَا وَ كَانَتْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ (أَلَا- لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) إِلَى أَنْ قَالَ: وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضَّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا هِيَ لَ يَجُوزُ الْفِيَاءُ بِعِمَارَتِهَا وَ آدَاءُ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صِرْفُ مَا يُفْضَلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَاباً لِلْآخِرِ وَ تَقَرُّباً إِلَيْكُمْ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ لِغَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدْ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ مَالِنَا شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً وَ سَيَصْلَى سَعيراً.

۲- همان، ج ۵، تتمه کتاب الصلاة، أبواب مکان المصلی، باب ۳، ح ۱، ص ۱۲۰ و من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۹۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - قَالَ: مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبِهِ نَفْسِهِ.

۳- . الإجاره (للأصفهانی)، ص ۱۹۸: أن لمال المسلم حیثیتین من الاحترام: إحداهما: حیثیه إضافته إلى المسلم، و هذه الحیثیه یقتضی احترامها أن لا یتصرف أحد فیہ بغير اذنه و رضاه و له السلطان علی ماله و لیس لأحد مزاحمته فی سلطانه، و هی الثابته بقوله - علیه السلام - : «لا- یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغير اذنه». و بقوله - علیه السلام - : «لا- یحل مال امرئ إلا- عن طیب نفسه». ثانیتهما: حیثیه مالیه، و مقتضی حرمتها أن لا ینذهب هدرًا و بلا تدارک، فلا یجوز أن یعامل مع مال المسلم معاملة الخمر و الخنزیر مما لا مالیه له شرعا و لا یتدارک بشیء أصلاً.

ص: ۱۰۸

محقق اصفهانی بعد از تبیین این دو حیثیت می فرماید: ایجاب از قِبَل شارع، حیثیت اول احترام مال مسلم را مورد هدف قرار داده و از بین می برد؛ یعنی اذن و رضایت عامل در عمل ساقط می شود و مجبور است آن عمل را انجام دهد، اما حیثیت دوم احترام به قوت خود باقی است؛ یعنی با آن معامله ی خمر و خنزیر نمی شود.

شاهدش این است که اگر کسی در مخمسه ای گرفتار شد در حالی که هیچ چیزی غیر از مال غیر در اختیارش نیست، در چنین جایی گفته اند جایز است از مال غیر استفاده کند. این که در چنین جایی می تواند از مال غیر استفاده کند، حیثیت اول احترام مال مسلم و جهت حرمت تکلیفی را رفع می کند، اما حیثیت دوم احترام مال به قوت خود باقی است، به همین جهت است که گفته اند از لحاظ وضعی ضامن است، هر چند مرتکب حرامی نشده است.

در ما نحن فیه هم این چنین است؛ یعنی با واجب شدن عمل، حیثیت اول احترام از بین می رود؛ چون مکلف مقهور بر عمل شده، اذن و رضایتش در انجام عمل ساقط می شود. اما حیثیت دوم که مربوط به عمل بما هو مال است باقی می باشد، و از آن

جایی که وجود حیثیت اول در صحت اجاره شرط نیست، پس فقدان آن خللی به صحت اجاره وارد نمی‌کند.

محقق اصفهانی سپس می‌فرماید: حتی اگر مالی احترام وضعی هم نداشته باشد، به این معنا که بتوان بدون پرداخت عوض آن را استیفاء کرد و اگر اتلاف کرد ضامن نیست، باز عقد اجاره بر آن مادامی که هدر مالیت نشده باشد صحیح است. به عنوان مثال، مال و عمل کافر حربی در رابطه با مسلمان، مسلوب الاحترام از دو جهت تکلیفی و وضعی است؛ یعنی مسلمان می‌تواند بدون پرداخت عوض آن را تملک کند و اگر اتلاف کرد ضامن نیست، با این حال ایقاع معامله بر مال و عمل کافر حربی صحیح است، در حالی که اگر مال کافر حربی از حیث مالیت هدر بود و مالیت نداشت، معامله‌ی با او صحیح نبود؛ چون اصلاً چیزی ندارد که در مقابل بدهد. پس این که می‌توان کافر حربی را اجیر کرد و اموالش را خرید، آیت آن است که مالیت اموالش هدر نیست، هرچند از لحاظ تکلیفی و وضعی حرمت ندارد؛ یعنی مسلمان می‌تواند بدون رضایت، اموال کافر حربی را تصاحب کند و در صورت اتلاف نیز ضامن نیست.

پس در حقیقت آن چیزی که ضربه به صحت معامله (بیع، اجاره و ...) می‌زند، هدر مالیت است (مانند آن چه در مورد خمر و خنزیر هست)؛ نه هدر مال.

بنابراین چون در ما نحن فیه ایجاب عمل، مُسقط مالیت عمل

ص: ۱۱۰

نیست، اجاره بر آن صحیح است و اگر از این هم غمض عین کنیم می‌گوییم: احترام مال دو حیثیت دارد؛ ایجاب عمل مسقط حرمت تکلیفی است، امّا حرمت وضعی عمل ساقط نمی‌شود؛ یعنی در مقابل استیفاء آن باید به اجیر عوض پرداخت کند و اگر اتلاف کرد ضامن است.

بررسی کلام محقق اصفهانی - قدس سره -

۱. محقق اصفهانی فرمود: احترام مال دو حیثیت دارد؛ یک حیث تکلیفی است که منشأ آن اضافه‌ی مال به مسلم است و حیث دیگر، حیثیت وضعی است که منشأ آن اضافه‌ی مال به مسلم نیست، بلکه خاصیت مال بما هو مال است.

ما نیز گفتیم احترام مال دو حیثیت دارد؛ تکلیفی و وضعی، امّا از آن جایی که مراد از احترام، احترام شرعی است؛ نه صرف احترام عقلایی و عرفی بدون امضای شارع، پس هر دو حیثیت، مستفاد از شرع است.

لفظ احترام یا مضمون آن، در روایات معتبره از جمله در موثقه‌ی سماعه آمده است:

عَدَّهُ مِنْ أَضْرَحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وَقَفَ بِمَنِيٍّ حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجِّهِ الْوَدَاعِ فَقَالَ:

ص: ۱۱۱

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ فَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ: أَيُّ يَوْمٍ أَغْظَمَ حُرْمَةً؟
 قَالُوا: هَذَا الْيَوْمُ قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ أَغْظَمَ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الشَّهْرُ قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ أَغْظَمَ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْبَلَدُ قَالَ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ
 عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْفُونَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ. أَلَا هَلْ بَلَغْتُ؟ قَالُوا: نَعَمْ قَالَ:
 اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلْمَا وَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهِمَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَيْبِهِ نَفْسِهِ وَلَا تَظْلِمُوا
 أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا. (۱)

سماعه بن مهران از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که حضرت فرمودند: رسول گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم -
 - در حجّه الوداع پس از انجام مناسک در منی ایستادند و فرمودند: ای مردم! آن چه را که می گویم بشنوید و آن را درست
 دریابید. من نمی دانم، شاید بعد از امسال شما را دیگر در چنین مکانی ملاقات نکنم. سپس فرمودند: کدام روز [از سایر روزها]
 حرمتش بیشتر است؟ گفتند: همین روز [روز عید قربان]. فرمودند: کدام ماه حرمت و احترامش بیشتر است؟ گفتند: همین ماه [ذی

۱- الکافی، ج ۷، ص ۲۷۴.

ص: ۱۱۲

الحجه]، فرمودند: کدام سرزمین حرمتش بیشتر است؟ گفتند: همین شهر [مکه]. حضرت فرمودند: همانا خون هایتان و اموالتان بر شما حرام [محترم] است همانند احترام این روز در این ماه در این سرزمین، تا روزی که او را [خداوند متعال را] ملاقات کنید و از اعمالتان سؤال کند. [سپس حضرت فرمودند] آیا مطلب را رساندم؟ گفتند: بله. حضرت فرمودند: بار الها تو شاهد باش [این مطلب را به مردم می‌گویم] آگاه باشید هر کس امانتی نزدش هست آن را به کسی که او را امین قرار داده باز گرداند؛ همانا حلال نیست [ریختن] خون مسلمان و از بین بردن اموال او مگر با رضایتش. پس به خودتان ستم نکنید و پس از من به کفر باز نگردید.

این که مراد حضرت از حرمت در این روایت، حرمت تکلیفی است یا حرمت وضعی، چیزی بیان نشده و به ارتکاز خود مردم گذاشته شده که چه حرمتی نسبت به اموال، تلقی می‌کنند. قدر متیقن، حرمت تصرف بدون اذن است، کما این که از ذیل روایت هم حرمت تکلیفی استفاده می‌شود؛ آن جا که می‌فرمایند: «فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا (۱) بِطَبِئِهِ نَفْسِهِ» که حلیت در این جا، ظهور در حلیت تکلیفیه دارد.

پس، از این روایت حرمت تکلیفی مال مسلمان استفاده می‌شود و از روایات دیگر می‌توانیم حرمت وضعی را استفاده

۱- «إِلَّا بِطَبِئِهِ نَفْسِهِ» فقط قید «مَالُهُ» است.

ص: ۱۱۳

کنیم. تمام ادله‌ای که مستند برای ضمان است که اگر کسی مال دیگری را تلف کرد ضامن است، می‌تواند دال بر حرمت وضعی مال مسلم باشد، از جمله روایت «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّي» (۱). هرچند این روایت از لحاظ سند ناتمام است چون ناقل آن سمره بن جندب از پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - می‌باشد ولی عند الاصحاح تلقی به قبول شده و طبق آن عمل کرده اند. مرحوم امام - قدس سره - نیز می‌فرماید: آن قدر مضمون این روایت عالی است که از دهان افرادی مثل (سمره بن جندب) نمی‌تواند صادر شده باشد. (۲)

۱- عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۳، ص ۲۵۱: وَ رَوَى سَمْرَةُ عَنْهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم - أَنَّهُ قَالَ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّي.

۲- امام خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۷۲: و يدل على الضمان النبوي المشهور على اليد ما أخذت حتى تؤديه وقد اشتهر بين متأخري المتأخرين جبر سنده بعمل قدماء الأصحاب و هو مشكل؛ لأن الظاهر من السيد علم الهدى و شيخ الطائفة و السيد ابن زهره - قدس سرهم - هو إيراد رواية و احتجاجاً على العامه، لا استناداً إليه للحكم ... فالبناء على الاعتماد عليه مشكل، و ترك العمل به مع جزم ابن إدريس بصدوره عن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم - مع طريقته في العمل بالأخبار، و إن أمكن أن يكون ذلك باجتهاد منه، و قيام قرائن عنده ربّما لا- تفيدنا علماً و لا- عملاً، و اختلاف عبارات الحديث؛ بحيث ربّما يكشف عن تكزره و تظافره، و اعتماد محققى أصحابنا من بعد ابن إدريس إلى عصرنا، مع تورّعهم و التفاتهم إلى ضعفه و لا بدّ من الجبر في مثله، و هو لا يمكن إلّا باعتماد قدماء الأصحاب عليه، و لعلّه شهادة منهم على اتكال الأصحاب عليه مشكل آخر. و لعلّ من مجموع ذلك، و من اشتهاره بين العامه قديماً، على ما يظهر من علم الهدى و من إتقان متنه و فصاحته بما يورث قوّه الاحتمال بأنّه من كلمات رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم - لا سمره بن جندب و أشباهه، ربّما يحصل الوثوق بصدوره، و لعلّ بناء العقلاء على مثله مع تلك الشواهد لا يقصر عن العمل بخبر الثقة.

در روایت دیگری می فرماید: «لَا يَبْطُلُ حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» (۱) که به طریق اولی دلالت می کند مال مسلمان باطل نمی شود.

به هر حال روایات کثیری (۲) این مضامین را بیان می کند که از

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۹، کتاب القصاص، أبواب القصاص فی النفس، باب ۳۵، ح ۱، ص ۸۹ و الکافی، ج ۷، ص ۳۰۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّيَاطِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - عَنْ أَعْمَى فَقَالَ عَيْنٌ صَاحِبٌ؟ فَقَالَ: إِنَّ عَمِيدَ الْأَعْمَى مِثْلُ الْخَطِإِ هَذَا فِيهِ الدِّيَةُ فِي مَالِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ فَالدِّيَةُ عَلَى الْإِمَامِ وَلَا يَبْطُلُ حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ. وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَكَذَا الصَّدُوقُ أَقُولُ: وَيَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ فِي الْعَاقِلَةِ.

۲- از جمله می توان به این روایات اشاره کرد: □ الکافی، ج ۱۴، ص ۴۸۰: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانَ، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - : مَنْ أَضَرَ بِشَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ، فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ. □ وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، أبواب مقدمات الطواف، باب ۲۸، ص ۲۶۰ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۱: وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ] عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ الْعَبِيدَ الصَّالِحَ - عَلَيْهِ السَّلَام - عَنْ رَجُلٍ وَجَدَ دِينَاراً فِي الْحَرَمِ فَأَخَذَهُ قَالَ: بِئْسَ مَا صَنَعَ مَا كَانَ يَتَّبَعِي لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُ قُلْتُ: ابْتُلِي بِذَلِكَ قَالَ: يُعْرِفُهُ قُلْتُ: فَإِنَّهُ قَدْ عَرَفَهُ فَلَمْ يَجِدْ لَهُ بَاغِيًا قَالَ: يَرْجِعُ إِلَى بَلَدِهِ فَيَتَصَدَّقُ بِهِ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهُ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ.

ص: ۱۱۵

مجموع آن اطمینان به قاعده کلیه ی «مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» پیدا می شود. علاوه بر آن که سیره ی غیر مردوعه، بلکه ممضاه هم آن را تأیید می کند.

پس حرمت تکلیفی و وضعی، هر دو از شرع استفاده می شود و این که محقق اصفهانی فرمودند حرمت وضعی مال مسلم من حیث هو مال است و ربطی به اضافه ی به مسلمان ندارد، درست نیست؛ چون شارع این حرمت وضعی را برای مال مسلم قرار داده؛ نه برای مال بما هو مال. به همین خاطر است که خود محقق اصفهانی هم فرمودند: اگر کسی بخواهد مال مسلمانی را مجاناً استیفاء کند جایز نیست؛ یعنی مال را به مسلمان اضافه می کنند، در حالی که اگر حرمت وضعی برای مال بما هو مال باشد، دیگر لازم نبود «مال المسلم» بفرمایند: «لا يجوز أن يعامل مع مال المسلم معامله الخمر و الخنزير».^(۱)

بنابراین بیان ایشان در اثبات این که وجوب عمل، حرمت تکلیفی را ساقط می کند؛ نه حرمت وضعی (چون حرمت وضعی منشأش شرع نیست بلکه مال بما هو مال است) تمام نیست؛ چون

۱- البته می توان گفت چون موضوع درباره ی مال مسلم است، این طور فرموده است و مسلم خصوصیتی ندارد؛ زیرا فرمودند احترام مال مسلم دو حیثیت دارد. (امیرخانی)

همان طور که بیان کردیم مراد، حرمت شرعی است و هر دو حرمت را شرع برای مال مسلم قرار داده؛ نه برای مال بما هو مال.

۲. محقق اصفهانی - قدس سره - فرمودند: آن چه که به صحت معامله (بیع، اجاره و ...) ضربه می زند، هدر مالیت است؛ نه هدر مال، لذا کافر حربی با این که مالش از حیث وضعی و تکلیفی هدر است، ولی معامله با او صحیح است.

خدمت این محقق بزرگوار عرض می کنیم: تفاوت مال با مالیت، نظیر تفاوت مصدر و اسم مصدر است که ذاتاً یکی هستند و اعتباراً تفاوت دارند، البته بنا بر بساطت مشتق و اسراء آن به مشتق اصولی. و بنا به عدم بساطت مشتق، حداقل در مثل مال (۱) و مالیت، باز تفاوت جوهری بین این دو نیست؛ زیرا مالیت، عنوانی انتزاعی است که از مال بما هو مال انتزاع می شود و بنابراین حکم مال و مالیت قابل تفکیک نمی باشد (۲) و در نتیجه

۱- لفظ مال اگر براساس معیارهای صرفی هم مشتق نباشد، مشتق اصولی می باشد؛ زیرا مفهومی است که بر ذات جاری می شود و می توانیم بگوییم الذهب مال.

۲- به عبارت دیگر اگر هدر مال از طرف شارع مطلق باشد یعنی نسبت به همه هدر مال شده باشد پس در واقع هدر مالیت نیز شده است. معنا ندارد بگوییم مالی نسبت به همه حرمت وضعی و تکلیفی ندارد ولی مالیت دارد. و اگر هدر مال نسبی باشد باز می گوئیم نسبت به همان کسانی که هدر مال شده، هدر مالیت نیز شده است. إن قلت: اموال کافر حربی هدر مال شده و حرمت وضعی و تکلیفی ندارد، ولی هدر مالیت نشده به همین خاطر معامله با آنان جایز است. قلت: اموال کافر حربی که نسبت به مسلمان فقط هدر مال شده، هدر مالیت هم شده است، اما این که چرا با این حال معامله با آنان جایز است به خاطر آن است که مالیت اموال کافر حربی مطلقاً هدر نشده است؛ یعنی نسبت به مسلمانانی که در مقام خرید و فروش و نظیر آن می باشد، هدر مالیت نشده است تا آثار خرید و فروش مترتب شود. إن قلت: اگر این طور باشد پس فروش خمر و خنزیر به کفار حربی هم جایز خواهد بود. قلت: مقدار هدر بودن مال و مالیت، تابع دلیل است و براساس دلیلی، خمر و خنزیر حتی در مقام معامله، در رابطه با مسلمان هدر مالیت شده است.

ص: ۱۱۷

همان طور که هدر مال می تواند نسبی باشد؛ مثلاً از حیث حرمت تکلیفی هدر باشد ولی از لحاظ وضعی حرمت داشته باشد، هدر مالیت هم می تواند نسبی باشد؛ یعنی نسبت به بعضی مالیت نداشته و نسبت به بعضی دیگر مالیت داشته باشد، کما این که خمر و خنزیر هم این چنین است؛ نسبت به مسلمانان مالیت ندارد اما نسبت به کافر ذمی متستر مالیت دارد. لذا اگر کافر ذمی دیگری آن را تلف کند و ما برای آن ها قضاوت کنیم، می گوئیم ضامن است و حتی اگر مسلمانی آن را تلف کند، بنا بر اصح ضامن است و مستند آن این روایت است که می فرماید:

و [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] يَأْتِيَنَاهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - فِي حَدِيثٍ أَنَّ عَلِيًّا - عَلَيْهِ السَّلَام - ضَمَّنَ رَجُلًا أَصَابَ خِنْزِيرًا لِنَصْرَانِيٍّ.

ص: ۱۲۰

از محمد بن یحیی نقل می‌کند که ثقه است و ایشان هم از غیاث بن ابراهیم نقل می‌کند که علی الاصح ثقه است. (۱) بنابراین روایت از لحاظ سند تمام است.

مراد حضرت از «رَجُلًا» ظاهراً رجلِ مسلم است، و إلا اگر آن رجل هم نصرانی بود چنین تعبیری مناسب نبود.

پس در حقیقت چه بگوییم هدر مال و چه بگوییم هدر مالیت، فرقی نمی‌کند و باید ببینیم آیا شارع چیزی را مطلقاً هدر مالیت داده تا کسی نتواند مالک آن شود و در صورت اتلاف ضمان نداشته باشد مانند بعضی کتب ضالّه یا این که نسبت به بعضی هدر مالیت داده و نسبت به بعضی دیگر مالیت دارد؟

پس این که محقق اصفهانی فرمودند: جواز معامله با کافر حربی و صحت آن، علامت آن است که اموال کافر حربی هدر مالیت نشده و معامله ی خمر و خنزیر با آن نمی‌شود، می‌گوییم: در مورد اموال کافر هم هدر نسبی است؛ یعنی نسبت به مسلمان هدر است اما نسبت به کافر دیگر هدر نیست، پس نمی‌توان گفت از این جهت با خمر و خنزیر تفاوت دارد چون خمر و خنزیر هم فقط بین مسلمین هدر مالیت شده است بلکه باید نسبت سنجی کرده و حیثیت‌ها را مورد ملاحظه قرار داد.

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۳۱: قال النجاشی: غیاث بن ابراهیم التمیمی الأسدی بصری، سکن الکوفه، ثقه. روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن - علیهما السلام - له کتاب مبوب فی الحلال و الحرام.

هدر بودن اموال کافر حربی وضعاً و تکلیفاً برای مسلمان، مضمون تعدادی از روایات است از جمله موثقه ی زراره که می فرماید:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ (۱) عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَزِيدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - قَبِلَ الْجَزِيَةَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ عَلَيَّ أَنْ لَا يَأْكُلُوا الرِّبَاَ وَلَا يَأْكُلُوا لَحْمَ الْخَنزِيرِ وَلَا يَنْكِحُوا الْأَخْوَاتِ وَلَا بَنَاتِ الْأَخِ وَلَا بَنَاتِ الْأُخْتِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ وَقَالَ: لَيْسَتْ لَهُمْ الْيَوْمَ ذِمَّةٌ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِثَابٍ (۲).

زراره از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: همانا رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - جزیه و مالیات را از اهل ذمه پذیرفتند، [مشروط] به این که ربا و گوشت خوک نخورند و با خواهران

۱- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۷۳. و ما کان فیهِ عن عَلِيِّ بْنِ رَبِثَابٍ فَقَدْ رَوَيْتَهُ عَنْ أَبِي؛ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ - قَدَسَ سِرَّهُمَا - عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ وَ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى؛ وَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ جَمِيعًا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِثَابٍ.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، أبواب ما یحرم بالنسب، باب ۵، ح ۱، ص ۳۶۷ و من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۰.

ص: ۱۲۲

و دختران برادر و خواهر ازدواج نکنند. پس هر کسی از آنان [این مقررات] را زیر پا بگذارد، ذمه و امان خدا و رسولش از او بری می شود [و دیگر امانی نخواهد داشت] و فرمودند: امروز برای آنان ذمه ای نیست.

پس هر کافر و مشرکی که اهل ذمه نباشد یا اهل ذمه باشد ولی این امور را رعایت نکند (۱) [از ذمه خارج شده] امان خدا و رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - از آنان بری است و هیچ تعهدی در مقابل آنان نسبت به اموالشان وجود ندارد.

آیا کافر حربی می تواند مالک شود؟

محقق اصفهانی - قدس سره - این مطلب را ارسال مسلم کرده که کافر حربی می تواند مالک شود و به همین خاطر فرموده معامله ی با او جایز می باشد، ولی بیان ایشان تمام نیست؛ چون ممکن است کسی بگوید معامله ی با کافر حربی در حقیقت معامله نیست، بلکه صورت معامله است برای استنقاذ اموالش.

اکثر فقهای عظام نیز مانند محقق اصفهانی تقریباً ارسال مسلم کرده اند که کافر حربی می تواند مالک شود؛ یعنی شارع آن را فی الجمله پذیرفته است که اموال کافر حربی احترام دارد، هرچند نسبت به مسلمان استثناء شده و وضعاً و تکلیفاً احترام ندارد.

۱- بعضی گفته اند حتی اگر در عقد ذمه این امور بر آن ها شرط نشده باشد، باز موظفند که متستر باشند و اگر اظهار کردند برئت منهم ذمه الله.

ص: ۱۲۳

در مورد این که کافر حربی می تواند مالک شود، در چند جای فقه فقط به نحو ضمنی و اجمالی مورد بحث واقع شده است؛ یکی در بحث وقف که آیا وقف تملیکی بر کافر حربی جایز است یا خیر؟ و از شهید اول (۱) در دروس نقل شده که فرموده اند کافر حربی می تواند مالک شود.

موضع دیگری که این بحث مطرح شده، در بحث وصیت است که آیا وصیت به کافر (اعم از ذمی، حربی و مرتد) که موصی له کافر باشد و موصی به ملک باشد، جایز است یا خیر؟

آن جا نیز عده ای گفته اند که وصیت جایز است و ملک کافر حربی می شود، اما بعضی (۲) هم گفته اند وصیت جایز نیست. البته

۱- شهید اول - قدس سره - می فرماید: وقف بر کافر حربی باطل است، هرچند از عبارت ایشان استظهار می شود که کافر حربی مالک می شود؛ زیرا ایشان علت بطلان وقف را اباحه ی مال کافر حربی ذکر می کند؛ نه عدم مالکیت او. □ الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۲۷۵: و لو وقف علی خادم البیعه لکونه خادماً بطل و إلاً صحّ. و لا یصحّ علی المرتدّ عن فطره؛ لعدم ملکه، و لا علی الحربی؛ لإباحه ماله، و یجوز الوقف من الحربی لا من المرتدّ، إلاً أن یکون عن غیر فطره ثمّ یسلّم. (احمدی)

۲- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکره الفقهاء (ط القدیمه)، ص ۴۶۴: و لا تصحّ الوصیه لحربی و به قال ابو حنیفه و بعض الشافعیه لقوله تعالی (لا ینهاکم اللّهُ عن الذّین لَم یقاتلواکم فی الدّین و لَم یُخرِجواکم من دِیارکم (و ظاهره علی اخراجکم) أَنْ تَبْرؤهم و تُقسّطوا إلیهم الی قوله تعالی إِنَّمَا ینهاکم اللّهُ عن الذّین قاتلواکم فی الدّین) الایه اشعر ذلك بالنهاهی عن ان نبّرهم اذا قاتلونا و لأنّنا مأمورون بقتلهم فلا معنی للتقرب الیهم بالوصیه و لان تملک الحربی غیر لازم و ماله غیر معصوم و لا یجوز دفع ماله بل یجوز الاستیلاء علیه بخلاف الذمی و لو جازت الوصیه للحربی لکان اما ان یجب علی الوصی الدفع الیه و هو محال لما تقدم اولاً و هو المطلوب اذ معنی بطلان الوصیه عدم وجوب التسلیم.

ص: ۱۲۴

دلایلی که ذکر کرده اند نه از این باب است که کافر نمی تواند مالک شود، بلکه به خاطر دلایل دیگر گفته اند وصیت جایز نیست.

در بحث بیع حیوان نیز فی الجمله متعرض شده اند و آن این که اگر کافر حربی، کافر حربی دیگری را مقهور کرده و به عنوان عبد به مسلمان بفروشد یا همان طور که در بعضی روایات (۱) آمده، اگر کافر حربی زوجه ی خودش را به بند کشیده و به مسلمانان بفروشد یا حتی محارم و عمودین خود را بفروشد با این که کسی نمی تواند مالک محارم و عمودین خود شود آیا چنین بیعی جایز است یا خیر؟

در بحث غنائم هم فی الجمله مطرح کرده اند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کتاب التجاره، أبواب بیع الحيوان، باب ۳، ح ۲، ص ۲۴۶ و تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۰۰: وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ] عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ اللَّحَّامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ رَجُلٍ يَشْتَرِي مِنْ رَجُلٍ مِنَ أَهْلِ الشُّرُوكِ ابْنَتَهُ فَيَتَّخِذُهَا قَالَ: لَا بَأْسَ. □ هَمَان، ح ۳ و تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۰۰: وَبِهِذَا الْأَشْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ اللَّحَّامِ] وَتَرَكَ ابْنَ أَيُّوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ رَجُلٍ يَشْتَرِي امْرَأَةً رَجُلٍ مِنَ أَهْلِ الشُّرُوكِ يَتَّخِذُهَا قَالَ: فَقَالَ: لَا بَأْسَ.

بیان سید عمید الدین - قدس سره - بر عدم مالکیت کافر حربی

سید عمید الدین (خواهرزاده ی علامه ی حلی) که مانند فرزند علامه (فخرالمحققین) کتاب قواعد علامه را شرح کرده و اسم آن را کنز الفوائد(۱) نامیده، در بحث وصیت به کافر حربی این چنین می نویسد:

و أمّا منعها للحربی و المرتدّ عن فطره الإسلام فلأنّ الحربی لا یملک، إذ ماله فی الحقیقه للمسلمین و ما فی یده یملک بالاستیلاء علیه فلا یجب دفع الوصیه إلیه، و هو معنی بطلان الوصیه، إذ لو كانت صحیحه لوجب دفعها إلیه. و کذا المرتدّ عن فطره، لأنّه لا یملک أيضا، فإنّ أمواله التي كان یملکها زال ملکه عنها.(۲)

ایشان علت مالک نشدن کافر حربی را این طور بیان می کنند که در حقیقت این اموال برای مسلمین است و با استیلاء بر آن می توانند مالک آن شوند، و حتّی مرتد فطری را (که مسلم است مانند میت، اموالش بین ورثه تقسیم می شود و زنش از او جدا

۱- کنز الفوائد فی حل مشکلات القوائد. البته چند کتاب به نام کنز الفوائد داریم که شاید معروفترین آن ها کنز الفوائد کراجکی باشد که هم عصر شیخ مفید بوده است.

۲- عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، ج ۲، ص ۲۰۶.

ص: ۱۲۶

می شود) به کافر حربی قیاس می کنند؛ یعنی مرتد فطری مانند کافر حربی مالک نمی شود، پس معلوم می شود با تأکید بیشتری می خواهند بیان کنند کافر حربی مالک نمی شود.

مالکیت کافر حربی در نظر صاحب جواهر - قدس سره -

صاحب جواهر در مقابل مثل کلام سید عمید الدین - قدس سرهما - می فرماید:

و دعوی عدم قابلیه الحربی للملک واضحه المنع و إن ورد أنهم و مالهم فیء للمسلمین بمعنی إباحه ذلك للمسلمین لا أنهم تجری أحكام الممالیک حقیقه علیهم. (۱)

یعنی این که وارد شده کافر حربی و اموالش فیء برای مسلمین است، دلیل بر عدم ملکیت کافر حربی نیست، بلکه به معنای آن است که آن اموال برای مسلمین مباح است.

اما ایشان هم دلیلی بر مالکیت کافر حربی اقامه نمی کنند.

استدلال صاحب بلغه الفقیه بر مالکیت کافر حربی

اشاره

تنها کسی که در بحث مالکیت کافر حربی نسبتاً استدلالی وارد شده، یکی از نوادگان سید بحر العلوم در بلغه الفقیه است که با لحن تندی می فرماید:

۱- نجفی، صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۸، ص ۳۶۷.

ص: ۱۲۷

و أما ما قيل: من أن الحربی لا یملک، فلیت شعری کیف یمکن دعوی ذلك مع أن الحربی مکلف بالفروع المالیة كالخمس و الزکاه و الحج و غیر ذلك مما یتوقف علی الملک و ما ورد: من «أنه و ماله فیء للمسلم» فالمقصود منه جواز مزاحمته فی ماله و الأخذ منه بأی وسیله أمکنت، و لو بالغیله، لسقوط احترامه فی نفسه و ماله. (۱)

یعنی چگونه می توان گفت کافر حربی مالک نمی شود، در حالی که مکلف به فروعی مثل خمس، زکات، حج و ... از واجباتی که متوقف بر ملک است می باشد؟!

نقد استدلال بلغه الفقيه بر تملک کافر حربی

در نقد استدلال بلغه الفقيه می گوئیم: تملک، یا شرط وجوب این فروع بر کافر حربی است یا شرط واجب. اگر شرط وجوب باشد یعنی قبل از تملک، وجوبی نیست تا بگوئیم کافر حربی مکلف به آن فروع است، و اگر شرط واجب باشد باید آن را تحصیل کند؛ یعنی همان طور که اسلام شرط صحت اعمال عبادی است و تا اسلام نیارد واجبات عبادی را نمی تواند امثال کند و از او ساقط نمی شود، تملک هم شرط صحت این

۱- بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغه الفقيه، ج ۴، ص ۱۴۰.

فروعات است و باید با اسلام آوردن یا حداقل به ذمه در آمدن، مالک آن اموال شود تا بتواند آن شرط را حاصل کند.

بعض ثمرات قول به مالکیت یا عدم مالکیت کافر حربی

یکی از ثمرات آن است که اگر بگوییم کافر حربی می تواند مالک شود، لازمه اش آن است که وقف و وصیت تملیکی بر او نیز صحیح خواهد بود و در نتیجه آن موقوفه و موصی به، ملک کافر حربی خواهد شد. حال که مالک موقوفه و موصی به شد می گوئیم: از آن جایی که دست اندازی به اموال کافر حربی بر مسلمین مباح است، پس هر مسلمانی از جمله خود واقف یا متولی در وقف و وصی در وصیت می تواند آن را تصاحب کند.

اما اگر بگوییم کافر حربی مالک نمی شود، وقف و وصیت بر او نیز صحیح نخواهد بود، در نتیجه کسی نمی تواند آن بخش از وقف را که برای کافر حربی بوده تصاحب کند، بلکه بر ملک واقف باقی خواهد ماند و دیگری نمی تواند در آن تصرف کند.

در وصیت نیز آن بخشی که برای کافر حربی وصیت شده، جزء ما ترک میت محسوب شده و به ورثه می رسد. بنابراین دیگران حتی وصی نیز نمی تواند آن را تصاحب کنند.

بعضی ثمرات دیگر نیز در ضمن مطالب بعدی ذکر خواهد شد.

دلیل مختار بر تملک کافر حربی

دلیلی که از روایات بتوان استفاده کرد که کافر حربی اهلیت تملک را دارد و از لحاظ سند و دلالت تام باشد، نتوانستیم پیدا کنیم. البته بعض روایات ایهام به آن دارد، اما نمی توان به ضرس قاطع گفت این روایات با مالکیت کافر حربی سازگار است؛ خصوصاً با توجه به این که در بعض روایات بیان می کند اموال کافر حربی فیء مسلمین است (۱) و این شاید قرینه باشد بر این که

۱- الکافی، ج ۵، ص ۱۰: [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ] يَأْسِدُنَادِهِ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنِ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَكَانَ السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّينَا فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا شَاهِرَةٌ ... وَأَمَّا السُّيُوفُ الثَّلَاثَةُ الشَّاهِرَةُ فَسَيْفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ ... وَالسَّيْفُ الثَّانِي عَلَى أَهْلِ الدِّمَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسَيْنًا) نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةٌ فِي أَهْلِ الدِّمَةِ ثُمَّ نَسَحَهَا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْجِزْيَةُ أَوْ الْقَتْلُ وَمَالُهُمْ فِيءٌ وَذَرَارِيُّهُمْ سَبْيٌ وَإِذَا قَبِلُوا الْجِزْيَةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حُرِّمَ عَلَيْنَا سَبْيُهُمْ وَحُرِّمَتْ أَمْوَالُهُمْ وَحَلَّتْ لَنَا مَنَّاكَحَتُّهُمْ وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْحَرْبِ حِلٌّ لَنَا سَبْيُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ وَلَمْ تَحَلَّ لَنَا مَنَّاكَحَتُّهُمْ وَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُمْ إِلَّا الدُّخُولُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَوْ الْجِزْيَةَ أَوْ الْقَتْلَ ... □ همان، ص ۴۲: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَقِيَهُ الْعَدُوُّ وَأَصَابَ مِنْهُ مَالًا أَوْ مَتَاعًا ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ أَصَابُوا ذَلِكَ كَيْفَ يُضَيِّعُ بِمَتَاعِ الرَّجُلِ؟ فَقَالَ: إِذَا كَانَ أَصَابُوهُ قَبْلَ أَنْ يَحُوزُوا مَتَاعَ الرَّجُلِ رُدَّ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ أَصَابُوهُ بَعْدَ مَا حَازُوهُ فَهُوَ فِيءٌ لِلْمُسْلِمِينَ وَهُوَ أَحَقُّ بِالشَّفْعَةِ.

ص: ۱۳۰

اگر در روایتی بیان کرد حربی مالک می شود، مالک عرفی مراد است نه مالکیتی که شرع آن را امضاء کرده است.

اما با این حال می توانیم دو بیان بر اثبات مالکیت کافر حربی ارائه کنیم:

بیان اول

چنان که از تتبع روایات و بررسی تاریخ استفاده می شود، اهل کتاب غیر ذمی [حربی] در زمان خلفای عباسی و قبل از آن در جوامع اسلامی، خصوصاً بغداد زندگی می کردند و یا حداقل به عنوان پیشه ور، کاسب، تاجر و ... به ممالک اسلامی رفت و آمد داشتند و ما می دانیم با مسلمانان تجارت می کردند؛ مثلاً گوسفندی را از مسلمانی می خریدند و دوباره آن را با مسلمان دیگری معامله می کردند و هکذا.

اگر بگوییم کافر حربی مالک نمی شود، لازمه اش آن است که بگوییم معامله ی مسلمانان با آن ها صوری بوده و در حقیقت از باب استنقاذ بوده است و در نتیجه گوسفندی را که از مسلمان خریده، مالک نشده و هنوز به ملک مسلمان باقی است و چون گوسفند به ملک آن مسلمان باقی است، پس معامله ی دومی را که این کافر حربی با مسلمان دیگری انجام می دهد و گوسفند را به او می فروشد باطل بوده و به ملک مسلمان دوم منتقل نمی شود، پس نمی تواند در آن گوسفند که ملک مسلمان اول

ص: ۱۳۱

است تصرّف کند، در حالی که ما می دانیم چنین معاملاتی رواج داشته و ائمه - علیهم السلام - از آن خبر داشتند و آن را می شنیدند یا به چشم مبارک خود می دیدند، با این حال هیچ ردعی از آنان حتّی در ضمن یک روایت ضعیف السند هم به ما نرسیده است، در حالی که اگر تصرّف مسلمان دیگر غاصبانه بود، لازم بود ائمه - علیهم السلام - به خاطر کثرت ابتلاء تذکر داده و جاهلین را ارشاد و عالمین را امر به معروف و نهی از منکر کنند، ولی هیچ ردعی نه در روایات و نه حتّی در کلمات فقهای قدیم به چشم نمی خورد و این کاشف آن است که کافر حربی مالک می شده و مادامی که بر آن تحفّظ داشت و کسی از چنگ او خارج نمی کرد، می توانست بفروشد.

إن قلت: مسلمانی که در معامله ی اوّل گوسفند را به کافر حربی می فروشد، در واقع از مالش إعراض کرده و از تملک او خارج می شود، بنابراین در معامله ی دوم که مسلمان دیگری آن گوسفند را از کافر حربی می خرد، ملک کسی نیست تا تصرّف او غاصبانه باشد، بلکه تملک شیء مباحی است.

قلت: گرچه این اشکال می تواند فی الجمله استدلال را خدشه دار کند، ولی از آن جایی که قطع داریم در معاملات کثیری که مسلمانان با کفار حربی انجام می دادند، از اموالشان إعراض نمی کردند بلکه محبوبشان بود و چه بسا اگر می توانستند دوباره آن را می خریدند مضاف به این که بسیاری از مردم نسبت به مسأله ی إعراض اصلاً غافل بودند و فقط به عنوان نقل و انتقال

ص: ۱۳۲

شرعی مبادله می کردند؛ زیرا اگر هم چنین حکمی بود که کافر حربی مالک نمی شود، مسأله ی واضح و روشنی نبود که همه آن را بدانند تا انشاء اعراض کنند(۱) و اصلاً اگر غافل هم نبودند، اعراض نمی کردند و می خواستند اگر توانستند دوباره تصاحب کنند پس این سیره کشف می کند کفار حربی مالک می شدند.

بیان دوم

شکی نیست در ابتدای تشریح احکام، مسلمانان با کفار و حتی مشرکین مراد شده و با آنان تجارت می کردند. در مکه که بودند خیلی واضح است که با هم خرید و فروش می کردند و در مدینه هم که بودند سفر تجاری به سرزمین کفار می کردند و آنان نیز برای تجارت به مدینه می آمدند و به همان تقریری که در بیان اول ذکر کردیم، این مرادوات زیاد بوده و بلاشبهه مسلمانان به ارتکاز عادی خودشان با کفار حربی نسبت به اموالشان معامله می کردند؛ مثلاً می گفتند ملک او را خریدم، مال او را گرفتم یا پس دادم، و حتی اگر می دانستند تصاحب اموال آنان بدون اذن جایز است می گفتند مال او را تصاحب کردم. پس در ارتکاز مسلمانان صدر اسلام بلاشبهه این بوده که کفار حربی مالک

۱- جز در موارد نادر آن هم اگر بپذیریم اعراض احتیاج به انشاء دارد و با اعراض عملی محقق نمی شود. در امور مذکور در این جا نیز اعراض احتیاج به انشاء دارد تا از ملک معروض خارج شود و به صرف این که کسی ملکش را به دیگری بدهد، اعراض محقق نمی شود.

ص: ۱۳۳

می شدند و ردعی هم از آن نشده بود. ما الآن شک می کنیم در زمان های بعدی ملکیت آن ها شرعاً الغاء شده یا نه، استصحاب می کنیم که الکافر الحربی کان یملک و الآن کما کان.

بنابراین، این دو بیان اثبات می کند کافر حربی می تواند مالک شود، هر چند طبق بعضی روایات و اجماع قطعی، بر مسلمان جایز است اموال کافر حربی را بدون رضایت تصاحب کند و در صورت اتلاف هم ضمان ندارد. البته نباید بقیه ی احکام اسلام را در این زمینه فراموش کرد؛ مثلاً اگر تصاحب اموال کافری سمعه ی اسلام را خدشه د ار کند یا خلاف رحم و مروّت باشد، یا خلاف پیشرفت اسلام باشد و ... جایز نخواهد بود. لذا وقتی از بعض مراجع ماضین - قدس سرهم - سؤال شده بود آیا اجازه می دهید در سفر به بعضی کشورهای بیگانه [کفار حربی] در اموالشان تصرف کنیم؟ ایشان در جواب با این که ظاهراً قائل بودند اموال کافر حربی احترام ندارد فرموده بودند: «لا، حفظاً للعناوین الثانویه»^(۱).

این نکته را نیز باید تذکر دهم: همان طور که اگر کافر حربی

۱- خویی، سید ابو القاسم موسوی، صراط النجاه (المحشی للخواجی) ج ۲، ص ۴۲۲: السؤال: هل يعتبر أهل الكتاب في وقتنا الحاضر كفاراً حربيين؟ وهل يترتب على ذلك إذا اعتبروا، جواز سرقتهم و قتلهم غيلة و لو على فرض حدوث ذلك خفيه بحيث لا يترتب على هذا العمل إخلال بالنظام أو مفسده؟ الخوئی - قدس سره - : لا يعتبرون من أهل الذمه، و لكن لا مجال للسرقة من أموالهم أو الاغتيا ل لأزواجهم حفظاً للعناوین الثانویه.

ص: ۱۳۴

وارد مملکت ما مسلمانان می شود باید به اندازه ای که امان می دهیم رعایت کنیم، هر مسلمانی هم که وارد کشور آن ها شده و با گرفتن اجازه ی ورود (ویزا) و مثل آن، التزام به قوانین آن کشور را تعهد می نماید باید مراعات کند؛ چون در واقع آن یک معاهده است و باید طبق معاهده عمل کند و غدر هم جایز نیست.

وجه پنجم: لغویت پرداخت اجرت بر عمل واجب

اشاره

وجه دیگری که محقق اصفهانی - قدس سره - از استادشان مرحوم آخوند خراسانی (۱) - قدس سره - نقل می کنند این است که:

ما کان یحتمله شیخنا الأستاذ - قدس سره - فی بحث القضاء من لغویه بذل العوض علی ما یتعین علی الأجر. (۲)

۱- محقق اصفهانی - قدس سره - سیزده سال شاگرد مرحوم آخوند - قدس سره - بودند و در این سیزده سال فقط یک بار غیبت داشتند، آن هم به خاطر شدت بارندگی بود که فکر می کردند استاد تشریف نمی آورند، در حالی که استاد برای تدریس تشریف برده بودند. محقق اصفهانی می فرماید: استاد این وجه را در بحث قضاء که ظاهراً درس قضاء در نجف داشتند مطرح کرده اند.

۲- الاجاره، ص ۱۹۷: سادسها: ما کان یحتمله شیخنا الأستاذ - قدس سره - فی بحث القضاء من لغویه بذل العوض علی ما یتعین علی الأجر. و یندفع الوجه السادس بأن تعین العمل منه المساوق للیقین بصدوره منه هو الموجب للغویه البذل و اندراج الاجاره فی المعامله السفهیه دون تعین العمل علیه شرعاً فقط، فإنه لا یوجب لغویه البذل للإتیان بأصله أو للتعجیل فی إتیانه.

ص: ۱۳۵

پرداخت پول در مقابل عملی که بر اجیر واجب عینی تعیینی است، لغو محض است.

نقد وجه پنجم (وجه محقق خراسانی - قدس سره -)

در نقد وجه جناب محقق خراسانی عرض می‌کنیم: این لغویت نسبت به اجیر است یا مستأجر؟

اگر بگویید نسبت به مستأجر لغو است می‌گوییم: مستأجر با پرداخت پول، مالک آن عمل می‌شود و می‌تواند از او طلب کند آن کار را انجام دهد و اگر انجام نداد، می‌تواند نزد قاضی اقامه ی دعوا کند تا قاضی او را مؤاخذه کرده و مجبور به انجام کند. بنابراین نسبت به مستأجر لغو نیست. نسبت به اجیر هم که معلوم است لغو نیست؛ چون پولی نصیبش می‌شود.

بنابراین این وجه نیز ناتمام است.

وجه ششم: أخذ اجرت بر واجبات، مصادق اکل مال به باطل

اشاره

وجه دیگری که محقق اصفهانی بر عدم جواز أخذ اجرت بر واجبات ذکر می‌کند این است:

ما حکى توهمه فى كلام بعض الأعلام - قدس سره - من أن الإيجاب ينبعث عن فائده عائده الى من يجب عليه فأخذه الأجره على ما تعود فائدته إليه أكل للمال بالباطل. (۱)

ص: ۱۳۶

یعنی وقتی خداوند متعال عملی را بر کسی واجب می‌کند، به خاطر فایده‌ای است که به خود شخص می‌رسد، پس چون فایده‌ی عمل به خود اجیر می‌رسد أخذ اجرت بر آن، مصداق اکل مال به باطل می‌باشد.

نقد و بررسی وجه ششم

در نقد این استدلال می‌گوییم: در صحت اجاره لازم نیست تمام منفعت یا معظم آن به مستأجر برسد، بلکه همین مقدار که مستأجر غرض عقلایی بر انجام عمل داشته باشد کافی است و همان طور که قبلاً بیان کردیم، مرحوم سید فرمودند: حتی اگر کسی را اجیر کند لکنس باب صدیقه اجاره صحیح است.

و اما نسبت به خود اجیر که بر عمل واجب خود أخذ اجرت می‌کند، می‌توان گفت مصداق اکل مال به باطل است؛ زیرا وجوب، موجب ضرورت عمل می‌شود شرعاً و آن مانند ضروری الوجود تکویناً است و همان طور که أخذ اجرت بر عمل ضروری الوجود تکوینی مصداق اکل مال به باطل است؛ چون به هر حال محقق می‌شود مثلاً کسی برای ضربان قلب خود أخذ اجرت کند، یا کسی در مقابل این که هنگام دیدن، چشمش را باز نگه می‌دارد (۱) (دیدن را جزء اجاره قرار نمی‌دهد) اجرت أخذ کند أخذ اجرت بر عملی که شرعاً واجب است نیز

۱- هنگام نگاه کردن نمی‌توان چشم‌ها را بست؛ یعنی در ظرف نگاه، باز بودن چشم ضروری است.

ص: ۱۳۷

اکل مال به باطل است؛ چون باید آن را محقق کند و الواجب شرعاً کالواجب عقلاً، همان طور که الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً.

بیان شیخ - رحمه الله - در اکل مال به باطل بودن أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

مرحوم شیخ - قدس سره - نیز با تقریر دیگری این مطلب را بیان می کند و برای تفهیم بیشتر، یک شاهد عرفی عقلایی ذکر می کند. البته ایشان شاهد (۱) را بر مثال عبد و مولا پیاده می کند، ولی به نظر می رسد اگر شاهد را بر غیر رابطه ی عبد و مولا جاری کنیم، أوضح بوده و کمتر در معرض اشکال است و آن این که:

اگر پدری که واجب الاطاعه است به فرزندش به نحو وجوبی امر کند که فلان خدمت را به زید ارائه دهد، اگر فرزندش در مقابل این عملی که واجب است به زید ارائه دهد قرارداد اجاره ببندد، آیا مصداق اکل مال به باطل نیست؟! آیا عرفاً صادق نیست که آن اجرت را بر باطل أخذ کرده است؟!

عرف و عقلاء می گویند این أخذ اجرت، اکل مال به باطل است و ضرب المثل «روغن ریخته نذر مسجد می کند» را بر این عمل تطبیق می دهند. (۲)

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۳۵: و ممّا يشهد بما ذكرناه: أنّه لو فرض أنّ المولى أمر بعض عبیده بفعل لغرض، و كان ممّا يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عُدًّا أكلاً للمال مجاناً بلا عوض.

۲- پذیرفتن این کلام مشکل است؛ زیرا فرضاً اگر اول قرارداد اجاره بر عملی ببندد، آن گاه پدرش بدون این که اطلاع از قرارداد اجاره داشته باشد او را مطلقاً امر به انجام آن عمل کند، آیا می توان گفت دیگر این اجاره به خاطر این که مصداق «اکل مال به باطل» شده، باطل است؟! بعید به نظر می رسد مرحوم شیخ ملتزم به بطلان این اجاره شوند. صورتی هم که اول پدر امر می کند سپس عقد اجاره می بندد، این چنین است و فرقی با صورت قبل ندارد و لم آن در این است که مقایسه ی ما نحن فيه با ضروری الوجود تکوینی که هیچ نوع اختیاری در قبال آن ندارد، مع الفارق است؛ زیرا شارع با امر خود سلب اختیار از مکلف نکرده بلکه از او خواسته است با اختیار خود عمل را انجام دهد که اگر آن را امتثال کند، مستحق ثواب می شود و اگر عصیان کند مستحق عقاب می شود و این به معنای سلب اختیار نیست. امیرخانی

اشکال مرحوم امام بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -

مرحوم امام (۱) - قدس سره - در این مثال خدشه کرده و فرموده اند: اگر

۱- المكاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۲، ص ۲۸۵: و أما ما أفاده في ذيل كلامه من حكم العقلاء بأن أخذ الأجر على ما وجب من قبل المولى أكل للمال مجاناً و بلا- عوض، ففيه منع، إلما إذا فهم من أمره المجانيه، و هو ليس محلّ الكلام. و الشاهد على ما ذكرناه أنه لو صرح المولى بأنه لا بأس بأخذ الأجر فيما أوجبت عليك لم يحكم العقلاء بالتنافي بين إيجابه و نفي بأس أخذه، مع أنه يقع التنافي على ما أفاده. و لا- أظنّ منه - قدس سره - أنه لورود دليل معتبر على جواز أخذ الأجر في الواجب عمل معه معامله المعارض للكتاب و السنّه، بل الظاهر أنّ أخذ الأجر في مقابل فعل الحرام أيضا لا يكون من قبيل أكل المال بالباطل عند العقلاء إذا لم يكن الفعل باطلا- عرفا، و لهذا إنّ العقلاء يعاملون على المحرمات و لا يرون أخذ الأجر أو العوض فيها من قبيل الأكل بالباطل كالسرقة و الظلم، و ليس الباطل هو الشرعي، فالدليل على بطلانها غير ذلك، كقوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئا حرّم ثمنه» بتقريب قدّمناه أو عدم إمكان تنفيذ معامله على المحرمات و إيجاب الوفاء بها.

ص: ۱۳۹

أخذ اجرت در این مثال أكل مال به باطل باشد، پس پدر نمی تواند تصریح کند که أخذ اجرت در مقابل عمل مانعی ندارد؛ چون در این صورت بین ایجاب و تصریح به عدم مانع از أخذ اجرت، تهافت و تنافی خواهد بود، در حالی که عقلاء چنین تهافتی نمی بینند. پس معلوم می شود اگر فرزند در مقابل عمل أخذ اجرت کند، أكل مال به باطل نخواهد بود.

نقد کلام مرحوم امام - قدس سره -

ما خدمت مرحوم امام عرض می کنیم: محلّ کلام در جایی است که پدر به فرزند بگوید: إلا و لابد باید آن عمل را انجام بدهی؛ یعنی اگر پول هم ندهد، باید فرزند آن را انجام بدهد و هیچ ترتبی هم قائل نشده است، در چنین جایی می گوییم أخذ اجرت، أكل مال به باطل بوده و حرام است. بله، اگر از ابتدا جامع بین پول گرفتن و بلاعوض را بر او واجب کند مانعی ندارد، ولی آن خارج از محلّ کلام است. (۱)

پس أخذ اجرت بر چنین عملی عرفاً و عقلاً نه عقلاً أكل مال به باطل است.

۱- اگر پدر از اول جامع بین پول گرفتن و بلاعوض را بر او واجب کند، مانعی نداشته باشد، پس باید بگوییم اگر به نحو مطلق هم واجب کند به این صورت که قیدی نسبت به أخذ اجرت نداشته باشد نباید مانعی داشته باشد و اجاره صحیح است. (امیرخانی)

اشکال سید یزدی بر کلام مرموم شیخ - قدس سرهما -

سید یزدی - قدس سره - می فرماید: چرا أخذ اجرت در مقابل این عمل، اکل مال به باطل باشد، در حالی که اگر معامله محقق شود، مستأجر می تواند به عنوان حقّ شخصی علاوه بر امر به معروف و نهی از منکر که همگان می توانند او را مجبور به انجام آن عمل واجب کند، و این یک غرض مفید عقلایی است که عقد را از دایره ی اکل مال به باطل خارج می کند.

سپس اضافه می کند: اجیر ممکن است جاهل به وجوب باشد که در این صورت دیگر آن بیان (اکل مال به باطل بودن أخذ اجرت) در مورد او تمام نیست. یا ممکن است اجیر عاجز از انجام عمل واجب خودش باشد، ولی اگر اجرت بگیرد قدرت پیدا می کند، در چنین صورتی نیز نمی تواند مصداق اکل مال به باطل باشد. (۱)

۱- حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص ۲۷: أقول: فيه منع ذلك لأنّ مجرّد الطّلب الشرعی لا یقتضی جواز إجبارہ علیہ إلّا من باب الأمر بالمعروف مع وجود شرائطه بخلاف ما إذا صار ملکا له فإنّ له حیثیة إجبارہ بملاحظه أنّه مالہ و یكون هذا مختصا به و أمّا مع مجرّد الوجوب الشرعی فلا یختصّ الإجبار به بل لكلّ واحد من المکلفین إجبارہ من باب الأمر بالمعروف و إن لم یکن ممّن یتعلّق به ذلك الفعل و یعود نفعه إلیه فکونه أكلا بالباطل ممنوع ثمّ إنّه یمكن أن یفرض کون من وجب علیہ جاهلا بالوجوب و حیثیة لا یتّم ما ذکر و أيضا یمكن أن یكون عاجزا عن الإتيان إلّا مع أخذ الأجره.

نقد فرمایش سید یزدی - قدس سره -

اولاً: این منافی که بیان شد، مربوط به مستأجر بوده و نهایت اثبات می کند از جهت مستأجر، اکل مال به باطل نیست، در حالی که کلام ما در مورد اجیر است که چون بر او واجب است عمل را انجام دهد، أخذ اجرت در مقابل آن، اکل مال به باطل است و به اصطلاح روغن ریخته را نذر مسجد می کند. (۱)

ثانیاً: این اثرات وقتی مترتب می شود که اجاره صحیح باشد، در حالی که کلام ما در مرحله ی قبل است که باید اثبات کنیم چنین معامله ای صحیح بوده و اکل مال به باطل نیست تا این اثرات بر آن مترتب شود. (۲)

در مورد جاهل به وجوب هم می گوئیم: اگر جهلش به گونه ای باشد که عذر باشد، أخذ اجرت مانعی ندارد. بر فرض مثال کسی که نماز جمعه را واجب نمی داند، اگر دیگری او را برای اقامه ی شعائر اسلامی اجیر کند تا نماز جمعه برود و از حیث اجاره نماز جمعه بر او واجب شود، مانعی ندارد.

۱- هرچند این ها منافی است که به مستأجر مربوط می شود، ولی اجیر هم با أخذ اجرت، چنین حقوقی را علیه خود متعهد می شود، پس از این جهت هم اکل مال به باطل نیست. (امیرخانی)

۲- اگر این اثراتی را که سید یزدی - قدس سره - ذکر فرمودند مخرج از اکل مال به باطل باشد، دیگر هیچ مصداقی برای اکل مال به باطل در معاملات مانده بیع، اجاره و ... نخواهد بود؛ چون همیشه این اثرات بر آن مترتب خواهد شد. (امیرخانی)

ص: ۱۴۲

در مورد کسی هم که عاجز از انجام عمل واجب خودش است می‌گوییم: مانعی ندارد أخذ اجرت کند، ولی این خارج از بحث است؛ چون اگر بدون اجرت عاجز باشد، دیگر آن عمل بر او واجب نیست.

اشکال محقق ابروانی بر کلام شیخ - قدس سرهما -

محقق ابروانی (۱) هم تقریباً اصل کلام مرحوم سید را بیان می‌کنند، سپس ما نحن فیه را به اکل ماژه و اکل از بیوت اقارب تشبیه کرده، می‌فرمایند: ره گذری که می‌تواند از میوه ی باغ مجاناً استفاده کند و بخورد، اگر آن مقدار میوه ای که جایز است بخورد از صاحب باغ بخرد، آیا این نسبت به صاحب باغ مصداق اکل مال به باطل است؟!

یا آن چیزی که در خانه ی اقارب جایز است مجاناً بخورد، اگر آن را از صاحب خانه بخرد، آیا گرفتن ثمن برای صاحب خانه اکل مال به باطل می‌شود؟! هل یجترء أحد علی الحکم ببطلان المعامله و شراء ما جاز له أکله مجاناً؟! (۲)

۱- محقق ابروانی شاگرد مرحوم سید و آخوند - قدس سرهما - بوده و ۵۳ سال بیشتر عمر نکردند و در این عمر پر برکت، آثار خوبی از خود به جای گذاشتند. رضوان الهی بر او باد!

۲- حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۵۱: مجرّد جواز استیفاء العمل منه مجاناً و إجبارهُ علی العمل مع اجتماع شرائط الأمر بالمعروف لا یوجب سلب الاحترام عنه حتی یکون مقابلته بالعوض باطلا و اکل العوض فی مقابله اکلًا للمال بالباطل و قد اختلط هذا و اشتبه بما إذا رخص الشارع فی إتلاف مال بلا تعقّب ضمان کالخمر و الخنزیر مع أنّه أجنبي عنه و إنّما هو من الترخيص فی استیفاء مال بلا عوض کترخيص الماژه فی الأکل من الثمره و ترخيص الأکل من بیوت الأقارب فهل یجترء أحد علی الحکم ببطلان المعامله و شراء ما جاز له أکله مجاناً. و دعوی أنّ دفع العوض مع جواز الأکل مجاناً سفه فکانت المعامله سفهیه باطله مدفوعه أولاً بأنّه یلزم أنّ یکون اشتراء ما أباحه المالك مجاناً سفها و ثانياً بأنّه ربما يدعو غرض إلى المعامله فیخرج عن السفه.

نقد کلام محقق ابروانی - قدس سره -

در نقد کلام محقق ابروانی می‌گوییم: این دو مثال ربطی به ما نحن فیه ندارد؛ زیرا در اُکل ماَرَه اگر مالک منع کند، خیلی از فقهاء گفته‌اند جایز نیست و اگر در این هم کسی مناقشه کند می‌گوییم: مالک می‌تواند آن میوه را از سر راه بچیند تا کسی نتواند از آن بخورد، علاوه بر آن که مشتری با خریدن میوه می‌تواند مالک را از آن منع کند و میوه را از آن جا ببرد، در حالی که در اُکل ماَرَه فقط خوردن جایز است و بردن جایز نیست، اما در بیع، برای ماَر ملکیت حاصل می‌شود. پس اثرات زیادی بر بیع مترتب است که بر اُکل مال مجاناً مترتب نیست.

در اُکل از بیوت اقارب نیز این چنین است، پس قیاس این دو مثال به ما نحن فیه درست نیست.

تأملی در شمول آیه ی شریفه ی (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) بر ما نحن فیہ

بعضی مثل سید خوبی - قدس سره - (بِالْبَاطِلِ) را در آیه ی شریفه به گونه ای معنا می کنند که اصلاً شامل ما نحن فیہ نمی شود؛ زیرا طبق فرمایش ایشان، «باء» در (بِالْبَاطِلِ) «باء» سببیت است (۱) و معنای

۱- خویی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۵: أن دخول باء السببیه علی الباطل و مقابلته فی الآیه للتجاره عن تراض و لا- ریب ان المراد بالتجاره هی الأسباب قرینتان علی کون الآیه ناظره إلى فصل الأسباب الصحیحه لا معامله عن الأسباب الباطله كما نبه علیه المستدل فی أول البیع و غیره، و علی ذلك فیکون الغرض من الباطل الأسباب الباطله فلا یکون لها تعلق بما لا مالیه له من العوضین كما یرومه المستدل، كما أن المراد من الأکل فیها لیس هو الازدراد علی ما هو معناه الحقیقی بل هو کنایه عن تملک مال الغیر من غیر استحقاق و إن کان ذلك المال من غیر المأكولات کالدار و نحوها، و قد تعارف استعماله بذلك فی القرآن و فی کلمات الفصحاء بل و فی غیر العربیه أيضا. و علی هذا فان کان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر و الموافق للقواعد العربیه، فیکون مفاد الآیه نفی تملک أموال الغیر بالأسباب الباطله من القمار و الغصب و الغزو و بیع المنابذه و الحصاه و التقسیم بالأزلام و الأقداح، إلا بسبب یکون تجاره عن تراض فتفید حصر الأسباب الصحیحه للمعاملات بالتجاره عن تراض، و إن کان الاستثناء منقطعا فظهور الآیه البدوی و إن کان هو بیان القاعده الکلیه لكل واحد من أکل المال بالباطل و التجاره عن تراض و لا تعرض لها للحصر، و تظهر ثمره ذلك فیما لا یعد فی العرف من الأسباب الباطله و لا من التجاره عن تراض فیکون مهملا، إلا أنه تعالی حیث کان بصدد بیان الأسباب المشروعیه للمعاملات و تميز صحیحها عن فاسدها و کان الإهمال مما یخل بالمقصود فلا محاله یستفاد الحصر من الآیه بالقرینه المقامیه، و تكون نتیجه أن الآیه مسوقه لیبیان حصر الأسباب الصحیحه بالتجاره عن تراض سواء کان الاستثناء متصلا أم منقطعا، و مما یدل علی کون الآیه راجعه إلى أسباب المعاملات تطبقها فی بعض الروایات علی القمار. □ همان، ج ۳، ص ۳۳۳: أنا ذکرنا مرارا أن دخول باء السببیه علی کلمه الباطل و مقابلتها فی الآیه مع التجاره عن تراض قرینتان علی توجه الآیه إلى فصل الأسباب الصحیحه للمعامله عن الأسباب الباطله لها، كما أن المراد من کلمه الأکل فی الآیه لیس هو الازدراد الذی هو معناه الحقیقی، و انما هی کنایه عن تملک مال غیره من غیر استحقاق، و علیه فان کان الاستثناء فی الآیه المبارکه متصلا كما هو الظاهر الموافق للقواعد العربیه فیکون مفاد الآیه هو المنع عن تملک أموال الناس بشیء من الأسباب الا أن یکون ذلك السبب تجاره عن تراض، فإن الأکل بغیره باطل، و بغیر حق، فتدل الآیه علی حصر الأسباب الصحیحه للمعاملات بالتجاره عن تراض.

ص: ۱۴۵

آیه ی شریفه این چنین می شود: اموالتان را به سبب باطل (یعنی عقود باطل، مثل عقد ربوی، غرری و ...) نخورید و از آن جا که اجاره از عقود باطل نیست، پس آیه ی شریفه شامل ما نحن فیه نمی شود.

مشهور، «باء» را در آیه ی شریفه، «باء» عوض و مقابله می گیرند، مثل اشتریت فرساً بدرهم؛ یعنی در مقابل درهمی که دادم فرسی را گرفتم. معنای آیه ی شریفه هم این چنین می شود: اموالتان را در مقابل باطل (یعنی عوض باطل) نخورید.

مبنایی که ما در ابتدای مکاسب محرمه (۱) انتخاب کردیم این بود که «باء» در آیه ی شریفه، نه فقط «باء» مقابله است و نه فقط

۱- ر.ک: تقریرات دروس خارج فقه سال ۸۷۸۸، مبحث بیع اعیان نجسه، ص ۴۶۵۰.

ص: ۱۴۶

«باء» سببیت، بلکه به حسب استظهار عرفی و مناسبات حکم و موضوع می‌گوییم: «باء» در معنایی به کار رفته که هر دو (مقابل و سببیت) را می‌تواند شامل شود؛ مثلاً «باء» استعانت(۱) یا آن چه در قوه ی آن است باشد، که در این صورت معنای آیه ی شریفه این چنین می‌شود: امواتان را به استعانت باطل (چه با عقد باطل و چه در مقابل عوض باطل) نخورید.

ممکن است گفته شود: حتی اگر «باء» را استعانت هم بگیریم باز آیه ی شریفه شامل ما نحن فیه نمی‌شود؛ زیرا در ما نحن فیه اجرت را به استعانت عمل واجب أخذ می‌کند، و عمل واجب (مانند نماز) که باطل نیست تا أخذ اجرت به استعانت آن باطل باشد!

در جواب می‌گوییم: این که ما گفتیم «باء» استعانت است خواستیم نزدیک ترین چیزی را که می‌تواند آن معنای عرفی را القاء کند، در مقابل «باء» مقابل و «باء» سببیت بیان کنیم و إلا اصلاً تقیدی به این که «باء» حتماً «باء» استعانت باشد نداریم، بلکه ما می‌گوییم هر چیزی که عرف اکل آن را اکل مال به باطل می‌داند مصداق آیه ی شریفه است و این که می‌گوییم «باء» استعانت است یا سببیت یا مقابل، این بعد از تحقق فهم عرفی از کلام است و وسیله ای است برای تبیین فهم عرفی.

۱- یکی از معانی باء، استعانت است. در الفیه در این شعر اولین معنایی که برای باء ذکر می‌کند، استعانت است. بِالْبُأِ اسْتَعْنُ وَ عَدَّ عَوْضَ الْأَصِقِ وَ مِثْلَ مَعٍ وَ مِنْ وَ عَنَ بِهَا أَنْطِقَ

ص: ۱۴۷

پس آن چه مهم است این است که باید بینیم این کلام (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) وقتی به عرف و اهل لسان القاء می شود از آن چه می فهمند و عرف، ما نحن فيه (أخذ اجرت بر واجبات) را مصداقی از اكل مال به باطل می بینند، پس مشمول آیه ی شریفه می شود و در همان ابتدای مکاسب بیان کردیم اگر بنا باشد یک فرمول نحوی برای آن بیان کنیم، بهتر است که جار و مجرور (بِالْبَاطِلِ) را حال بگیریم البته باید ذوالحالی را در تقدیر بگیریم که معنا این چنین می شود: «لا- تاكلوا اموالکم بینکم متلبسین بالباطل» یا «آکلین بالباطل»؛ یعنی اموالتان را نخورید در حالی که اكل کنندگان به باطل هستید، و در ما نحن فيه عرفاً اكل مال به باطل است؛ چون آن عمل بر او واجب است و ضرورت دارد آن را انجام دهد، پس اگر بخواهد پولی در مقابل آن بگیرد عرفاً اكل مال به باطل است و مشمول آیه ی شریفه می شود.

تذکر مهم

این که گفتیم أخذ اجرت بر واجبات مصداق اكل مال به باطل است، در صورتی است که بر عمل به نحوی که واجب است، عقد اجاره بسته شود؛ مثلاً طبیعت نماز ظهر در وقت بین مبدأ و متتها مورد اجاره واقع شود، اما اگر طبیعت در ضمن فرد خاصّی مورد اجاره واقع شود؛ مثلاً نماز ظهر را در فلان مکان بخواند (که غرضی دارد؛ مثلاً می خواهد آن مکان متبرک شود) چنین اجاره ای مانعی

ص: ۱۴۸

ندارد و اکل مال به باطل نیست؛ زیرا اتیان نماز در آن مکان واجب نیست و وجوب نماز، سرایت به مشخصات نماز نمی‌کند، پس أخذ اجرت بر آن اشکالی ندارد. بله، بعد از تحقق ممکن است نماز با مشخصات، متّصف به وجوب شود که این ضربه ای نمی‌زند.

جواز أخذ اجرت بر واجب تخییری

اشاره

از این جا روشن می‌شود که بر انجام یکی از دو واجب تخییری هم می‌تواند اجرت بگیرد؛ مثلاً- در صورتی که مخیر است نماز ظهر بخواند یا نماز جمعه (یعنی جامع و أحدهما غیر المعین بر او واجب است) می‌تواند بر احدهما المعین اجرت بگیرد؛ چون این انطباق، واجب نیست.

حکم أخذ اجرت بر واجب کفایی

در واجب کفایی هم اگر به گونه ای باشد که بر همان صورتی که واجب شده، عقد اجاره بسته شود؛ یعنی عقد اجاره بر انجام دفن کفائاً بسته شود، اکل مال به باطل است؛ چون این مقدار بر او ضروری است که انجام دهد.

اما اگر وضعیت به گونه ای است که هنوز از نظر زمان فرصت اتیان واجب برای همه هست، در این صورت اگر اجیر شود که زودتر آن را انجام دهد یا در مکان خاصی دفن کند یا ... این ها چون واجب نیست مانعی ندارد.

بله، در همه ی این موارد چه واجب عینی، چه تخییری و چه

ص: ۱۴۹

کفایی در صورتی عقد اجاره صحیح خواهد بود که از ادله استفاده نشود عمل مورد اجاره باید به نحو مجانی انجام گیرد مثلاً در مورد تکفین و تدفین و حتی در مورد بعضی مستحبات مانند اذان، ادعا شده که از ادله استفاده می شود باید مجاناً باشد به هر حال اگر از ادله استفاده شود که باید عمل علی الاطلاق مجانی باشد، أخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود. بله، اگر مجانیت در بُعد خاصی باشد، أخذ اجرت بر بیشتر از آن مانعی ندارد.

از این جا می گوئیم: این که مرحوم شیخ - قدس سره - در بعضی جاها (۱) فرموده اند از ادله استفاده می شود بعضی از واجبات مثل دفن میت، حق دیگران (میت) است و أخذ اجرت در مقابل ارائه ی حق دیگران جایز نیست چون اکل مال به باطل است، می گوئیم این کلام شیخ - قدس سره - عبارت اُخرای آن است که باید مجاناً عمل را برای او انجام دهد. حال اگر از ادله ثابت شود که باید مجاناً انجام دهد، فرق نمی کند اسم آن را بگذاریم حق فرد دیگر یا آن چه ما گفتیم که مجاناً باید باشد، به هر حال عامل نباید در قبال آن مزد بگیرد.

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۳۷: ثم إنه قد يفهم من أدله وجوب الشيء كفايه كونه حقاً لمخلوق يستحقه على المكلفين، فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق، فلا يجوز له أخذ الأجر منه ولا من غيره ممن وجب عليه أيضاً كفايه، ولعل من هذا القبيل تجهيز الميت وإنقاذ الغريق، بل ومعالجه الطبيب لدفع الهلاك.

جواز أخذ اجرت بر واجبات نظامیه

واجبات نظامیه، واجباتی است که نظام اجتماع مسلمین بر آن متوقف است، مثل طبابت، زراعت، صناعت، و هر آن چیزی که قوام اجتماع به آن نیاز دارد، مانند نانوائی، قصابی و

واجبات نظامیه که به نحو کفایی واجب است، حتی اگر بالعرض واجب عینی شود باز مسلم است که أخذ اجرت بر آن جایز است؛ مثلاً اگر فقط یک طبیب و جراح قلب در شهر باشد باز أخذ اجرت بر طبابتش جایز است.

این فتوای به جواز از طرف مشهور بلکه همه با فتوای مشهور به حرمت أخذ اجرت بر واجبات تنافی داشته، به همین جهت اعلام از گذشته شاید از زمان علامه تا کنون به دنبال راه حلی برای رفع تهافت این دو فتوا بوده اند.

انکار محقق ایروانی و مرحوم امام - قدس سرهما - نسبت به وجوب حفظ نظام

بعضی مثل محقق ایروانی و مرحوم امام - قدس سرهما - از اساس منکر این شده اند که حفظ نظام (۱) واجب باشد. محقق ایروانی (۲) بعد از

۱- مراد از نظام، نظام سیاسی و حکومتی نیست، بلکه نظام اجتماعی و معیشتی است.

۲- حاشیه المکاسب (لایروانی)، ج ۱، ص ۵۲: هذا الإشکال مبني على مقدمتين إحداهما حرمة أخذ الأجره على الواجبات و هذا لم ينهض عليه دليل عندنا الثانيه وجوب الصّيناعات إقامه للنظام و هو عندنا مشتبه الحكم و الموضوع. أما اشتباه الحكم فلعدم الدليل على وجوب إقامه النظام إلّا ما يرجع إلى حفظ النفس عن المهالك و المضار و ما عدا ذلك لا يساعده دليل نعم يظهر من قوله - عليه السلام - لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق إنّ الشارع لم يترك رعايه حفظ النظام في تكاليفه. لكن ذلك أجنبي عن المدعى و أما اشتباه الموضوع فلا يعلم أيّ نظام أعني من اختلال النظام نظام الأروبيين و من يحدو حدوهم من المترفين أم نظام سگان قطر آسيا أم نظام أهل القرى أم نظام سگان البوادی و القاطنين في الكهوف فإنّ للنظام عرضا عريضا و مراتب متدرّجه هذا مع ما عليه الأعصار من الاختلاف الفاحش في ذلك اللهم إلّا أن يقال إنّ الواجب في كلّ عصر نظام ذلك العصر.

تشکیک در وجوب حفظ نظام می فرماید: شاید از بعضی روایات استفاده شود حفظ نظام واجب است، مانند روایتی که می فرماید اگر قاعده ی ید نباشد «لم یقم للمسلمین سوق» (۱) از این روایت استفاده می شود پس باید مسلمین بازاری داشته باشند، بعد ایشان در دلالت روایت بر مدعا مناقشه کرده و قبول

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، أبواب کیفیه الحکم و أحكام الدعوی، باب ۲۵، ح ۲، ص ۲۹۲ و الکافی، ج ۷، ص ۳۸: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسِمِيِّ جَمِيعاً عَنِ (الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى) عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئًا فِي يَدَيِ رَجُلٍ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِعَیْرِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : أَفَإِجِلُّ الشَّرَاءِ مِنْهُ؟ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : فَلَعَلَّهُ لِعَیْرِهِ فَمَنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكًا لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفُ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ؟! ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ مِثْلَهُ.

ص: ۱۵۲

نمی‌کنند که حفظ نظام واجب باشد. مرحوم امام - قدس سره - نیز می‌فرماید نهایت این که بگوییم اخلال به نظام حرام است، اما حفظ نظام دلیلی بر وجوبش نیست. (۱)

۱- المكاسب المحرمه (للإمام الخميني)، ج ۲، ص ۳۰۴: تنبيه: و بما ذكرناه ظهر الكلام في الواجبات النظاميات على فرض تسليم كونها واجبات، فإن وجوبها لا يقتضى الديتية والعهد لأحد، لا لله تعالى ولا لغيره كما تقدم ولا دليل على اعتبارها زائده على الوجوب ... لكن الشأن في أن حفظ النظام واجب، أو الإخلال به حرام؟ و على الثاني يكون ما هو الجزء الأخير من العلة التامة للإخلال محرّما، بناء على حرمة مقدّمه الحرام. فلو كان ذلك ترك ما يتوقّف عليه النظام يكون ذلك الترك محرّما، و مع اقتضاء حرمة الشئ و وجوب ضده العامّ يكون الفعل واجبا. و على الأوّل يجب ما يتوقّف عليه النظام، بناء على وجوب المقدّمه، لكن التحقيق عدم وجوب المقدّمه مطلقا، و عدم اقتضاء الأمر بالشئ و النهي عن ضده العامّ و لا عن ضده الخاصّ، و على فرض وجوبها و اقتضاءه لا يكون في التكليف التوصلي اعتبار الديتية و لو فرض الاعتبار أو الانتزاع في غيره، و الاعتبار الخارج المستقل غير ثابت. و توهم أن المستحقّ لتلك الواجبات النظامية من وجب النظام له غير وجيه، ضروره عدم ترتّب أثر من آثار الحقّ فيها كالنقل و الإسقاط و الاحتياج إلى الإذن و نفوذ النهي عن التصرف و غيرها، فهي على فرض وجوبها واجبات شرعية لغرض متعلّق بحفظ النظام أو لمبغوضيه اختلاله. و كيف كان فنحن في فسحه من الإشكال المعروف، و كذا من كان اعتماده في حرمة أخذ الأجره على الواجبات على أمر تعبدى كالإجماع.

نقد کلام محقق ابروانی و مرحوم امام - قدس سرهما -

ولی واقع امر این است که گرچه دلیل لفظی که بیان کند «حفظ النظام واجب» وجود ندارد، ولی بلاشبهه از مجموع احکام شرع و روایات متعدّد و فتاوی فقهاء استفاده می شود که فی الجمله حفظ نظام مورد رغبت شارع است و آشوب و هرج و مرج در امور اجتماعی مردم، هرچند به حدّ هلاک نفس نرسد مورد إعراض شارع است.

مراد از نظام هم نظام اجتماعی است؛ نه نظام سیاسی و حکومتی که محقق ابروانی می فرماید: «فلا يعلم أيّ نظام عینی من اختلال النّظام نظام الأروبیین و من یحدو حدوهم من المترفین أم نظام سکن قطر آسیا أم نظام أهل القرى أم نظام سکن البوادی و القاطنین فی الکهوف». معلوم است که نظام اروپایی یا آسیایی و امثال آن مراد نیست، بلکه مراد اقامه ی نظام معیشتی مسلمانان است به نحوی که زندگی عادی مسلمانان مختل نشود؛ مثلاً احتیاج به آب دارند، احتیاج به گوشت دارند، احتیاج به حمام دارند و ... به نحوی باشد که اوضاع و احوال معیشتی مردم قفل نشود و بتوانند زندگی کنند. چنین چیزی مطلوب شارع است و می دانیم راضی نیست جامعه ی زنده ی مسلمین تبدیل به جامعه ی مرده شود.

راه حل های مرموم شیخ در رفع تهافت بین دو فتوای مشهور

اشاره

مرحوم شیخ هفت راه حل برای رفع تهافت این دو فتوا بیان می کنند که بعضی از آن وجوه را ذکر می کنیم.

۱. للاجماع و السیره القطعیه

اشاره

یعنی به خاطر اجماع و سیره ی قطعیه است که می توان بر واجبات نظامیه أخذ اجرت کرد. (۱)

نقد راه حل اول

درست است که اجماع و سیره ی قطعیه بر جواز أخذ اجرت بر واجبات نظامیه وجود دارد، اما این دلیل مفید برای کسانی است که مدرکشان بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات، اجماع باشد. در این صورت با وجود اجماع بر هر دو، رفع تهافت بین دو فتوا می شود؛ یعنی اجماع وجود دارد در واجبات غیر نظامیه أخذ اجرت حرام است و در واجبات نظامیه جایز است.

اما این دلیل نسبت به کسانی مثل ما که دلیلشان بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات اکل مال به باطل است، مفید نیست؛ چون آیه ی شریفه ی (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) قابل تخصیص نیست تا نسبت به واجبات نظامیه تخصیص بخورد؛

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۳۷: وقد تُفْضَى منه بوجوه: أحدها الالتزام بخروج ذلك بالاجماع و السیره القطعیه.

ص: ۱۵۵

زیرا نمی توان گفت اکل مال به باطل نکنید إلا در بعضی موارد.

هم چنین است نسبت به ادله ی دیگر مثل دلیل شیخ جعفر کاشف الغطاء که از تحلیل نفس اجاره خواستند نتیجه بگیرند أخذ اجرت بر واجبات جایز نیست، آن هم چون آبی از تخصیص است، نمی تواند راه حل مفیدی برای رفع تهافت باشد.

علاوه بر آن که اجماع و سیره حداقل محتمل المدرک است و نمی تواند دلیل مستقلى باشد، لذا باید دنبال جواب های دیگر باشیم.

۲. راه حل مرحوم کاشف الغطاء - قدس سره -

اشاره

راه حل دیگری که مرحوم شیخ (۱) ارائه می کند، راه حل جناب کاشف الغطاء (۲) است که می فرماید:

۱- همان، ص ۱۳۹: السادس: أن الوجوب في هذه الأمور مشروط بالعوض: قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجره على الواجب: أمّا ما كان واجباً مشروطاً فليس بواجب قبل حصول الشرط، فتعلق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هي الشرط في وجوبه، فكلّ ما وجب كفايه من حَرْفٍ و صناعاتٍ لم تجب إلّا بشرط العوض بإجاره أو جعله أو نحوهما، فلا فرق بين وجوبها العيني؛ للانحصار، و وجوبها الكفائي؛ لتأخر الوجوب عنها و عدمه قبلها، كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطرّ إن بقى على الكفايه أو تعين يستحقّ فيه أخذ العوض على الأصحّ؛ لأنّ وجوبه مشروط، بخلاف ما وجب مطلقاً بالأصالة كالنفقات، أو بالعارض كالمندور و نحوه، انتهى كلامه رفع مقامه.

۲- شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، ص ۷۶.

ص: ۱۵۶

وجوب واجبات نظامیه مشروط به آن است که در مقابل عمل، عوض باشد و اگر عوضی در مقابل عمل نباشد اساساً وجوبی ندارند؛ یعنی از اول دایره ی وجوب مضیق است.

بنابراین واجبات نظامیه چون قبل از عقد اجاره، وجوبی ندارد (زیرا عوض در مقابل عمل نیست و عوض از ناحیه ی اجاره یا جعاله پدید می آید) پس أخذ اجرت بر آن هم، أخذ اجرت بر غیر واجب است؛ زیرا قبل از انعقاد عقد چون عمل هنوز عوض ندارد، پس واجب نیست. بنابراین انعقاد عقد و أخذ اجرت به خاطر عقد، أخذ اجرت بر غیر واجب است. بعد از انعقاد عقد هم که واجب می شود دیگر مورد اجاره واقع نمی شود. بنابراین تهاقتی با فتوای حرمت أخذ اجرت بر واجبات ندارد.

پس فرق واجبات نظامیه با واجبات غیر نظامیه در این شد که واجبات غیر نظامیه وجوبشان مطلق است، ولی واجبات نظامیه وجوبشان مشروط است.

شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سره - می فرماید: واجبات نظامیه حتّی اگر به خاطر انحصار، بالعرض واجب عینی شود؛ مثلاً طبیعی در شرایطی قرار بگیرد که غیر از او برای مداوای بیمارِ مُشرف به موت نباشد، باز أخذ اجرت بر آن جایز است؛ زیرا هرچند وجوب عینی پیدا کرده، ولی این وجوب مطلق نیست بلکه مشروط است.

ایشان بعض واجبات کفائیه را نیز نظیر واجبات نظامیه

ص: ۱۵۷

می‌داند و می‌فرماید وجوبشان مشروط است؛ مثلاً اگر شخصی به واسطه‌ی گرسنگی و تشنگی مشرف به هلاکت باشد، آن چه نسبت به او واجب است، حتی اگر واجب عینی باشد، دادن طعام و آب در مقابل عوض است و بیش از آن واجب نیست.

نقد مرحوم شیخ بر راه حل کاشف الغطاء - قدس سرهما -

مرحوم شیخ (۱) در نقد بیان کاشف الغطاء - قدس سرهما - می‌فرماید: حَرَف و صناعات و کلاً واجبات نظامیه، به خاطر اقامه‌ی نظام واجب شده و اقامه‌ی نظام هم وجوبش مطلق است. بنابراین باید واجبات نظامیه هم وجوبش مطلق باشد؛ خصوصاً بعضی از این امور مانند طبابت که اگر به گونه‌ای باشد که حفظ جان مسلمانی متوقف بر آن باشد، مطلقاً واجب می‌شود؛ بَدَلْ لَه العوض ام لم یبذل.

بررسی کلام مرحوم شیخ - قدس سره -

همان طور که مرحوم شیخ فرمودند، ادعای کاشف الغطاء - قدس سرهما - درست نبوده و واجبات نظامیه وجوبشان مطلق است، ولی مثالی را که مرحوم شیخ ذکر کردند هم درست نیست؛ زیرا وجوب طبابت برای کسی که مشرف به هلاکت است، از باب وجوب

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۰: وفيه: أن وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنه لإقامه النظام التي هي من الواجبات المطلقة؛ فإنَّ الطبابه و الفصد و الحجامة و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياه في بعض الأوقات واجبه، يُبذل له العوض أم لم يبذل.

ص: ۱۵۸

إحیاء نفس است که وجوبش به ادله ی اُیمیّه مطلق بوده کما این که خود کاشف الغطاء هم قبول دارند که وجوبش مطلق است و حتّی اگر جایی نظام هم نباشد باز نجات نفس واجب است؛ مثلاً دو نفر در بیابان باشند که یکی مُشرف به هلاکت باشد، بر دیگری واجب است که اگر می تواند او را نجات دهد. پس این مثال مرحوم شیخ، خارج از ما نحن فیه است و نقضی بر کلام شیخ کبیر نیست.

۳. راه حل دیگر

اشاره

راه حلّ دیگری که مرحوم شیخ از طرف بعضی ارائه می کند این چنین است:

صناعات و حرّف که دخیل در اقامه ی نظام است، وجوبشان من حیث هی صنعهُ و حرفهُ نیست، بلکه از این حیث است که مقدّمه برای اقامه ی نظام و حفظ آن است، لذا به همان مقداری که مقدّمیت اقتضاء می کند، وجوب دارند.

از طرف دیگر قوام اقامه ی نظام به این نیست که این صناعات و حرّف، تبرّعی و به نحو مجانی باشد، بلکه چه مجاناً باشد و چه با دریافت عوض، نظام اقامه می شود. بنابراین آن چه به عنوان مقدّمیت برای نظام واجب است، مطلق بذل عمل است و به عبارت دیگر جامع بین عمل تبرّعی و عمل با مزد و عوض است؛ یعنی عمل با مزد و عوض نیز مقدّمه برای اقامه ی نظام است، پس مانعی از دریافت مزد در قبال عمل نیست.

ص: ۱۵۹

در مورد معالجه‌ی مریضی که مُشرف به هلاکت است نیز می‌گوییم: جامع بین عمل مجاناً و عمل با مزد، واجب است، پس اگر طبیب طلب مزد کند مانعی ندارد و حتی اگر آن مریض از دادن پول استنکاف کند، از آن جایی که بر خود او نیز واجب است حفظ نفس خود کند، حاکم شرع می‌تواند حسباً او را مجبور به پرداخت اجرت کند. هم چنین اگر مریض در حال إغماء باشد بر ولیّ او ولیّ قهری یا ولیّ شرعی (حاکم شرع) لازم است اجرت را پرداخت کند و اگر ولیّ و حاکم شرع هم نبود، طبیب می‌تواند به قصد أخذ اجرت او را معالجه کند سپس اگر مالی داشته باشد از او طلب کند و اگر هم ملاحظه کرد می‌تواند تقاصاً از اموالش بردارد و اگر بیمار مالی نداشته باشد، بر ذمه اش خواهد بود تا موقعی که پولی به دست آورد و پرداخت کند و اگر قبل از پرداخت دین از دنیا برود باید از طریق زکات و هرچه را که می‌توان در این امور مصرف کرد، به عنوان پرداخت دین به طبیب داد.

پس در هیچ یک از این امور بر طبیب لازم نیست مجاناً ارائه‌ی طبابت کند. بنابراین أخذ اجرت بر واجبات نظامیه حتی اگر بالعرض متعین شده باشد نیز اشکالی ندارد. (۱)

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۰: السابع: أنّ وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها و إنّما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام، و إقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرّعاً، بل تحصل به و بالعمل بالأجره، فالذي يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرّع به، بل له أن يتبرّع به، و له أن يطلب الأجره، و حينئذٍ فإن بذل المريض الأجره و جب عليه العلاج، و إن لم يبذل الأجره و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبه على بذل الأجره للطبيب، و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه، و إنّما جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحق الأجره في ماله، و إن لم يكن له مال ففي ذمته، فيؤدى في حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها. و بالجملة، فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله و جوب نفس ذلك العنوان، فلا يجوز أخذ الأجره عليه؛ بناء على المشهور، و أمّا ما أمر به من باب إقامه النظام، فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل به في الجملة، و أمّا العمل تبرّعاً فلا، و حينئذٍ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلاً للطلب منه، و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه، كالعائب الذي يُعمَل في ماله عمل لدفع الهلاك عنه، و كالمريض المغمى عليه.

ص: ۱۶۰

نقد مرحوم شیخ - قدس سره - بر راه حلّ سوم

مرحوم شیخ - قدس سره - در نقد راه حلّ سوم (راه حلّ هفتم بنا بر ترتیب راه حلّ های مرحوم شیخ) که شاید مفصل ترین و دقیق ترین راه حلّی باشد که ارائه شده، در عبارتی کوتاه می فرمایند:

وفیه: أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجوب العلاج؛ لكونه مقدمه له، فأخذ الأجره عليه غير جائز. (۱)

یعنی ما در أخذ اجرت بر واجبات ثابت کردیم که نفس وجوب، مانع أخذ اجرت است؛ مثلاً در همان مثال طبابت برای احیاء نفس، طبیعی طبابت که مقدمه ی احیاء نفس یا عین آن است واجب می باشد، بنابراین أخذ اجرت بر آن هم مصداق أخذ اجرت بر طبیعی واجب بوده و جایز نخواهد بود.

۱- همان، ص ۱۴۱.

ص: ۱۶۱

این اشکال مرحوم شیخ بر راه حلّ سوم وارد است، کما این که طبق مبنای ما هم اشکال وارد است؛ چون گفتیم اگر عملی شرعاً ضروری الوجود باشد مانند عملی است که تکویناً ضروری الوجود است و همان طور که أخذ اجرت بر عمل ضروری الوجود تکوینی، مصداق اکل مال به باطل است، أخذ اجرت بر عملی که شرعاً ضروری الوجود است نیز مصداق اکل مال به باطل بوده، بنابراین أخذ اجرت بر مثل طبیعی علاج مریض که واجب است، جایز نخواهد بود؛ زیرا ضروری الوجود است و مکلف چاره ای از انجام آن ندارد. پس این راه حلّ، مشکل اکل مال به باطل را حلّ نمی کند.

راه حلّ محقق نائینی - قدس سره -

اشاره

راه حلّ محقق نائینی - قدس سره - براساس معیار خودشان در جواز أخذ اجرت است که فرمودند: در جواز أخذ اجرت بر عمل، دو شرط (۱) لازم است:

۱- المكاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۱، ص ۴۰: أن الإجاره تاره تقع على الاعمال و اخرى على المنافع و ضابط صحه الإجاره أمران: أحدهما: كون المنفعه و العمل اللذين يبذل المال بإزائهما ملكا للموخر و تحت سلطنته ثانيهما: كونهما مما يمكن حصوله للمستأجر بحيث يمكن له استيفاؤهما فمع انتفاع الأمرين أو أحدهما تبطل الإجاره و هذان الأمران متلازمان في الوجود غالباً بحيث يكون انتفاء أحدهما موجبا لانتفاء الآخر إلا أنه قد يتفق انفكاكهما كما سنشير إليه إنشاء الله تعالى.

ص: ۱۶۲

۱. عمل از لحاظ فعل و ترک، تحت قدرت و سلطنت موجر (اجیر) باشد؛ یعنی قدرت بر عمل و ترک آن داشته باشد.

۲. عمل باید ممکن الحصول للمستأجر باشد که توضیح آن به نحو مفصل گذشت.

محقق نائینی (۱) می فرماید: در واجبات نظامیه، شرط دوم که عمل ممکن الحصول برای مستأجر باشد، روشن است که وجود دارد؛ به عنوان مثال طبیعی را که مستأجر برای معالجه ی مرض خود اجیر می کند، همه ی عمل او را دریافت می کند یا صنعت گری را که مثلاً برای برق کشی منزلش اجیر می کند، عمل او را به نحو کامل استیفاء می کند و هکذا ...

۱- همان، ص ۴۲: اما جواز أخذ الأجره فی الواجبات النظامیه فلتحقق ملاك صحته فیها بكلا الأمرین، و ذلك لبقاء سلطنه الأجير علی فعل متعلق الإجاره و ترکه، و كونه ممكن الحصول للمستأجر. أما بقاء سلطنته علیه فالأمن متعلق الإجاره هو العمل بالمعنی الاسم المصدري فالمستأجر لخياطه الثوب انما يملك علی الأجير مخيطه الثوب لا حيث صدور عمله منه بالمعنی المصدري، و لذا لو فرض تحقق الخياطه فی الثوب بلا صدور عمل من الأجير يتحقق ملك المستأجر إلا إذا شرط المباشرة علی الأجير. و بالجمله فمعنی الاسم المصدري هو متعلق العقد و هو لا يكون تحت الأمر بل الأمر تعلق بالمعنی المصدري أعني بذل العمل و عدم احتكاره، و ذلك لا يوجب سلب القدره عن معنی الاسم المصدري بل هو باق علی ملكيته للموجر و حاصل تحت سلطنته فیصح (ح) تمليكه للغير. و اما كونه ممكن الحصول للمستأجر فواضح لا يحتاج الى البيان.

ص: ۱۶۳

مهم شرط اول است که باید بررسی شود که آیا در واجبات نظامیه وجود دارد یا خیر؟

ایشان می فرماید: شرط اول نیز در واجبات نظامیه با تبیینی که در ذیل می کنیم وجود دارد و آن این است که: آن چه در عقد اجاره متعلق اجاره قرار می گیرد، عمل به نحو اسم مصدری است؛ نه مصدری. مثلاً در خیاطت ثوب، مخیطیت ثوب به نحو اسم مصدری (یعنی این که لباس دوخته شده باشد) تحت اجاره قرار می گیرد؛ نه حیثیت مصدری آن. به همین خاطر اگر [دستگاهی آن را بدوزد یا] کارگش آن را خیاطت کند نیز اجاره صحیح است، مگر این که قید کرده باشند مباشرت در عمل داشته باشد، ولی اگر مباشرت شرط نشده باشد، حاصل عمل و اسم مصدر مطلوب بوده و عقد بر آن واقع می شود.

اما آن چه در واجبات نظامیه تحت امر شارع رفته و واجب است، حیثیت صدور و مصدری عمل است؛ نه اسم مصدری؛ یعنی بذل العمل و عدم احتکاره واجب است.

محقق نائینی بعد از تبیین این دو مطلب می فرماید: از آن جایی که متعلق اجاره اسم مصدر است؛ نه مصدر، پس شرط اول یعنی قدرت بر فعل و ترک عمل (به نحو اسم مصدری) حاصل است؛ زیرا متعلق وجوب، مصدر است و با واجب شدن، از حیثه ی قدرت اجیر خارج می شود، ولی اسم مصدر که تحت وجوب

ص: ۱۶۴

نرفته تا از تحت سلطنت اجیر خارج شود، پس عقد اجاره بر آن صحیح است و مشکل تهافت در فتوای مشهور این چنین حلّ می شود؛ چون اجرت در مقابل حیثیت صدوری و حدوثی عمل (مصدری) که واجب است قرار نمی گیرد، بلکه در مقابل حیثیت اسم مصدری قرار می گیرد و این دو با هم متفاوت است.

نقد راه حلّ محقق نائینی - قدس سره -

همان طور که بارها بیان کرده ایم، مصدر و اسم مصدر تفاوت جوهری نداشته و ذاتاً یکی هستند، فقط اعتباراً تفاوت دارند. این مطلب اگر درست تصوّر شود، تصدیقش آسان خواهد بود. در مثال هایی مانند «وزیدن و وزش»، «گزیدن و گزش»، «شستن و شویش»، «دانستن و دانش»، «جنیدن و جنبش» و ... هیچ تفاوت ذاتی از لحاظ معنا بین مصدر و اسم مصدر وجود ندارد و نمی تواند وزیدن باشد ولی وزش نباشد، شستن باشد ولی شویش نباشد، جنیدن باشد ولی جنبش نباشد و هکذا؛ تنها تفاوت شان این است که در مصدر حیثیت صدوری و حدوثی آن ملاحظه شده، ولی در اسم مصدر ملاحظه نشده است. (۱)

در فلسفه و اصول هم تبیین شده که حتّی ایجاد و وجود نیز با هم تفاوتی ندارد، نمی تواند ایجاد محقق شده باشد ولی وجود

۱- پس حتّی این حرف که مصدر رتبتاً مقدم از اسم مصدر است نیز درست نیست و تفاوتی از لحاظ رتبه هم ندارد.

ص: ۱۶۵

محقق نشده باشد. اگر ایجاد تدریجی باشد وجود هم تدریجی است و اگر ایجاد دفعی باشد وجود هم دفعی است. ایجاد، وجود و موجود ذاتاً یکی هستند، فقط اعتباراً با هم تفاوت دارند.

با روشن شدن این مطلب، معلوم می شود راه حلّ محقق نائینی درست نیست و مشکلی را حلّ نمی کند؛ زیرا با تعلّق و جوب به مصدر، به تبع آن اسم مصدر هم که ذاتاً با مصدر یکی است، از تحت سلطنت مکلف خارج شده و ضروری الوجود (شرعاً) خواهد شد^(۱)، در نتیجه اسم مصدر نیز نمی تواند متعلّق اجاره واقع شود؛ زیرا هم چنان مشکل «أکل مال به باطل» باقی است.

راه حلّ مختار برای رفع تهافت

اشاره

ما دو راه حلّ برای رفع تهافت دو فتوای مشهور ارائه می کنیم:

۱. همان راهی که برای جواز أخذ اجرت بر واجبات ارائه کردیم، در این جا نیز کاربرد دارد و آن این که: أخذ اجرت بر واجب (چه واجب عینی و چه کفایی، چه تعیّدی و چه توصّلی) در صورتی جایز نخواهد بود که عمل به نحوی که واجب است در واجب عینی تعینی، طبیعتاً لا بشرط و در واجب کفایی،

۱- هر چند کلام حضرت استاد دام ظلّه در یکی بودن مصدر و اسم مصدر ذاتاً، کاملاً متین است، اما شاید مراد محقق نائینی از وجوب مصدر، این است که ذات عمل مثلاً خیاطت واجب است؛ یعنی افرادی مشغول چنین شغلی باشند هر چند احیاناً در بعضی موارد منجر به خیاطت ثوب به نحو مطلوب در اجاره نشود. (امیرخانی)

ص: ۱۶۶

احد افراد (لامعین) مورد عقد اجاره واقع شود که در این صورت چون مصداق اُکل مال به باطل است جایز نخواهد بود. اما حتّی در همان واجب عینی تعیینی اگر عقد اجاره بر روی عمل با بعضی مشخصات خاص بسته شود که آن مشخصات واجب نیست، به نحوی که اجیر را ملزم کند طبیعت را در ضمن آن مشخصات خاصّی که واجب نیست محقّق کند، از آن جایی که اجیر در این صورت، قدرت بر فعل و ترک داشته و شرعاً ضروری الوجود نیست، پس اُکل مال به باطل هم نخواهد بود و می تواند أخذ اجرت کند.

در واجبات نظامیه هم اگر این چنین قرارداد بسته شود که بیش از مقدار واجب، مأخوذ در عقد باشد، أخذ اجرت بر آن جایز خواهد بود و می توان ادّعا کرد در واجبات نظامیه معمولاً این چنین است؛ یعنی بیش از مقدار واجب که در فلان زمان یا فلان مکان یا خصوصیات دیگر باشد مورد اجاره واقع می شود.

۲. آن چه به عنوان اقامه ی نظام واجب است، این است که روال معیشت مردم در زمینه های زراعت، تجارت، صناعت، طبابت و ... اختلال نداشته باشد؛ نانوا بتواند نانوش را پخته و عرضه کند و در قبالش پول بگیرد، قصاب همین طور، طیبب هکذا و

پس آن چه از مجموع روایات به عنوان وجوب حفظ نظام استفاده می شود آن است که چرخ زندگی مردم روان باشد و نظام معیشتی مردم قفل نشود و این با فراهم نمودن زمینه ی این

ص: ۱۶۷

امور و رفع موانع آن حاصل می‌شود. بنابراین معنای وجوب حفظ نظام این نیست که تک تک این امور واجب باشد تا با أخذ اجرت منافات داشته باشد، بلکه به این معناست که زمینه‌ی آن را باید فراهم کرد؛ مثلاً اگر امنیتی نیست ایجاد امنیت کرد، اگر وضع اقتصاد خراب است اصلاح کرد و ... تا هر کسی به هر صنعتی یا حرفه‌ای که می‌خواهد، مشغول شود و اگر بخواهد، در قبالش پول بگیرد.

بله، در میان این امور ممکن است بعضی واجب باشد که در این صورت می‌گوییم: اگر به همان نحوی که واجب شد کسی أخذ اجرت کند، جایز نخواهد بود؛ مثلاً نسبت به همان موردی که مرحوم شیخ در وجه سابع ذکر کردند و فرمودند: طبیعی که مریض مشرف به موت را علاج می‌کند، می‌تواند از او أخذ اجرت کند و اگر مالی نداشت ذمه‌اش مشغول می‌شود، می‌گوییم اگر کسی ادعا کند در چنین جایی باید مجاناً ارائه خدمت کند و حتی ذمه‌ی مریض هم مشغول نباشد، جای دوری نرفته است. (۱)

نتیجه‌ی مختار مرحوم شیخ - قدس سره - در واجبات نظامیه

مرحوم شیخ - قدس سره - در نهایت در مورد أخذ اجرت بر واجبات نظامیه به این نتیجه رسیدند که اگر این واجبات کفائیه، بالعرض

۱- ادله‌ی «لا ضرر» هم این جا جاری نمی‌شود؛ به خاطر آن که یا خلاف امتنان بر دیگری است یا این که این حکم، مبنی بر ضرر است.

واجب عینی شود، أخذ اجرت بر آن ها جایز نخواهد بود. (۱)

این مختار مرحوم شیخ، موافق مختار ما در این مسأله است، هرچند روش ها متفاوت است؛ چون ما تفسیر دیگری از واجبات نظامیه ارائه کردیم و گفتیم مراد از واجبات نظامیه این نیست که تک تک صناعات و حرف واجب باشد، بلکه آن چه واجب است فراهم نمودن زمینه برای این صناعات و حرف است و اگر احیاناً بعضی از این صناعات و حرف واجب باشد، طبق قاعده ی کلی که قبلاً بیان کردیم، أخذ اجرت بر آن به همان نحوی که واجب است، جایز نخواهد بود؛ چون مصداق اکل مال به باطل است.

نقض هابی بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

مرحوم شیخ - قدس سره - سپس مواردی را ذکر می کند که می تواند به عنوان نقض بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات باشد، از جمله (۲):

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۱: فالتحقیق علی ما ذکرنا سابقاً: أن الواجب إذا كان عينياً تعينياً لم يجز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات، فلا يجوز للطبيب أخذ الأجره علی بیان الدواء أو تشخيص الداء.

۲- همان: و أمراً أخذ الوصى الأجره علی تولی أموال الطفل الموصی علیه، الشامل بإطلاقه لصوره تعین العمل علیه، فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفیضه علی أن له أن يأخذ شيئاً، و إنما وقع الخلاف فی تعیننه، فذهب جماعه إلى أن له اجره المثل؛ حملاً للأخبار علی ذلك؛ و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض اجره المثل. و بالجملة، فملاحظه النصوص و الفتاوی فی تلك المسأله ترشد إلى خروجها عما نحن فيه. و أما باذل المال للمضطر فهو إنما يرجع بعوض المبدول، لا بأجره البذل، فلا یرد نقضاً فی المسأله. و أما رجوع الامم المرضعه بعوض إرضاع اللبیا مع وجوبه علیها بناء علی توقّف حياه الولد علیه فهو إما من قبیل بذل المال للمضطر، و إما من قبیل رجوع الوصى بأجره المثل من جهة عموم آیه (فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن) فافهم. و إن كان كفائياً جاز الاستئجار علیه، فيسقط الواجب بفعل المستأجر علیه، عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجره علی حضوره عند المريض إذا تعین علیه علاجه؛ فإن العلاج و إن كان معیناً علیه، إلا أن الجمع بينه و بین المريض مقدّمه للعلاج واجب كفائى بينه و بین أولياء المريض، فحضوره أداء للواجب الكفائى كإحضار الأولياء، إلا أنه لا بأس بأخذ الأجره علیه.

ص: ۱۶۹

۱. گفته اند وصیی که تولی اموال ایتام می کند، می تواند اجرتش را از اموال ایتام بردارد و اطلاقش (۱) شامل صورت وجوب تولی امور ایتام نیز می شود.

۲. أخذ اجرت در مقابل بذل آب و غذا برای مضطر جایز است، در حالی که این بذل واجب است.

۳. مادری که شیر اوّلیه (لباً) به فرزند می دهد، می تواند

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أبواب عقد البیع و شروطه، باب ۷۲، ح ۵ ص ۲۵۱ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۴۳: و [محمد بن الحسن] یاسیناده عن مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَمَّنْ تَوَلَّى مَالَ الْيَتِيمِ مِمَّا لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ؟ فَقَالَ يَنْظُرُ إِلَى مِمَّا كَانَ غَيْرُهُ يَقُومُ بِهِ مِنَ الْأَجْرِ لَهُمْ فَلْيَأْكُلْ بِقَدْرِ ذَلِكَ.

ص: ۱۷۰

حداقل به اطلاق آیه ی شریفه ی (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) (۱) در قبالش اجرت اخذ کند، در حالی که در بعضی موارد به خاطر توقّف حیات ولد بر آن، واجب می شود.

حَلَّ مَسْأَلَه

در حلّ این موارد که به عنوان نقض بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات ذکر شد، می توانیم بگوییم:

اولاً: دلیل قطعی بر این که اخذ اجرت بر این امور در صورت وجوب هم جایز باشد، وجود ندارد و اطلاق آیه ی شریفه ی (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) و ادله ی دالّ بر جواز اخذ اجرت بر وصی، می تواند نسبت به صورت وجوب تقیید بخورد.

ثانیاً: می توان گفت این موارد به عنوان اخذ اجرت بر عمل نیست بلکه نظیر اکل مازّه است؛ یعنی شارع اجازه داده با این که شخص استحقاق معاملی بر اخذ اجرت المثل ندارد، مزدی دریافت کند.

ثالثاً: این موارد به خاطر وجود نص، از حرمت اخذ اجرت بر واجبات استثناء می شود. طبق مبنای مختار هم که گفتیم مصداق اکل مال به باطل می شود، گرچه آیه ی شریفه ی (لا

۱- سوره ی طلاق، آیه ی ۶: (أَشْيَكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَيَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَآتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمُتْرَضِعٌ لَهُ الْآخِرَىٰ)

ص: ۱۷۱

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) آبی از تخصیص است، اما این طور هم نیست که اگر دلیل قطعی بر جواز موردی داشتیم، تخصیص محال باشد، بلکه می‌گوییم شارع در عین این که آن چیز باطل است، به خاطر رعایت مصالحی آزاد گذاشته است.

جواز أخذ اجرت بر نیابت از انجام عمل واجب

اشاره

در عمل واجبی که قابلیت نیابت داشته باشد مانند دفن و صلاه میت، أخذ اجرت بر نیابت در عمل جایز است؛ زیرا تا نیابت واجب نباشد، ضروری الوجود هم نخواهد بود، پس أخذ اجرت بر آن هم اکل مال به باطل نخواهد بود و اگر عمل منوب فیه واجب کفایی (۱) باشد (مانند دفن و صلاه میت) نتیجه‌ی این نیابت آن است که هم از خودش ساقط می‌شود و هم از دیگران.

و اگر عمل منوب فیه عبادی باشد، مانند نماز، روزه، حج و ... أخذ اجرت بر آن نیز مانعی ندارد و همان طور که در ابتدای بحث به طور مفصل توضیح دادیم، أخذ اجرت منافاتی با قصد قربت ندارد.

این را باید تذکر دهیم که اگر واجب کفایی، بالعرض واجب عینی شده باشد دیگر نیابت معنا ندارد؛ زیرا اگر نیابت هنوز معنا داشته باشد، یعنی واجب از کفایی بودن خارج نشده است.

۱- مختار حضرت استاد دام ظلّه در واجبات کفایی این بود که أخذ اجرت بر واجب به نحو وجوب کفایی أحد افراد لامعیناً اکل مال به باطل است، ولی اگر اجاره بر أحد الافراد معیناً باشد مانعی ندارد. (امیرخانی)

ص: ۱۷۲

مرحوم شیخ نیز با این که قبلاً فرمودند بین اخلاص و قصد استحقاق اجرت تنافی وجود دارد، ولی در این جا می فرماید (۱) مانعی ندارد و می تواند بر نیابت عمل عبادی اجرت أخذ کند. حاصل فرمایش ایشان این چنین است:

نیابت از دیگران در مواردی که مشروع است، گرچه فی نفسه مستحب است اما ترتب ثواب برای منوب عنه متوقف بر این نیست که نائب قصد قربت و اخلاص در نفس نیابت داشته باشد، بلکه اگر کسی فقط به قصد استحقاق اجرت هم نیابت کند باز ثواب عمل به منوب عنه می رسد، به شرطی که در انجام خود عمل اخلاص داشته باشد. پس در نیابت قصد قربت لازم نیست، بلکه باید در خود عمل اخلاص داشته باشد.

بنابراین ثواب بردن منوب عنه و انتفاع او از عمل به این نیست که نائب، در نیابت قصد قربت داشته باشد، بلکه همین مقدار که خودش را نازل منزله ی منوب عنه قرار دهد و عمل را به قصد اخلاص آورد کفایت می کند.

این که نائب خودش را در تمام عملی که قربۀ الی الله انجام می دهد نازل منزله ی منوب عنه قرار دهد (نیابت)، عملی جوانحی است که بیان کردیم لازم نیست در آن قصد قربت داشته باشد و

۱- مرحوم شیخ بحث نیابت را در دو جای بحث أخذ اجرت بر واجبات و نیز در رساله ی قضای از میت مطرح فرموده است.

ص: ۱۷۳

چون قصد قربت در آن لازم نیست، پس می‌تواند بر نیابت اجیر شود و به قصد استحقاق اجرت، خودش را نازل منزله‌ی منوب عنه قرار دهد. بله، همان طور که توضیح دادیم باید در عملی که انجام می‌دهد (نفس اعمال حج، نفس صلاه، نفس صوم و ...) اخلاص داشته باشد تا [عمل صحیح باشد که] ثواب آن به منوب عنه برسد و از آن انتفاع ببرد.

پس کلید حلّ تنافی قصد قربت با قصد استحقاق اجرت در بیان مرحوم شیخ این شد که قصد استحقاق اجرت، مربوط به نیابت است که عملی جوانحی است؛ یعنی نایب خودش را نازل منزله‌ی منوب عنه قرار می‌دهد، و قصد قربت و اخلاص هم مربوط به خود عمل (صلاه، صوم و حج) است. پس مرکب این دو قصد متفاوت است و تنافی با هم ندارند. و از آن جایی که عقد اجاره بر عملی (نیابت) منعقد می‌شود که قصد قربت در آن شرط نیست، پس اجاره صحیح است.

مرحوم شیخ این را هم اضافه می‌کنند که با قصد قربتی که نایب در انجام عمل دارد، منوب عنه تقرب به خداوند متعال پیدا می‌کند ولی برای خود نایب هیچ قربتی حاصل نمی‌شود. (۱)

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۴: و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابة عنه في العبادات التي تقبل النيابة، كالحجّ و الزياره و نحوهما؛ فإنّ نيابه الشخص عن غيره في ما ذكر و إن كانت مستحبه إلّا أنّ ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص في نيابته، بل متى جعل نفسه بمنزله الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذي هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص في امثال أوامر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً و لم يعلم بوجودها، فضلاً عن أن يقصد امثالها. أ- لا- ترى أنّ أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم في هذه النيابة، بل يتخيل النيابة مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه، و التقرب الذي يقصده النائب بعد جعل نفسه نائباً، هو تقرب المنوب عنه، لا- تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجره عن فلان، بأن ينزل نفسه منزله في إتيان الفعل قربه إلى الله، ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجاره فالأجبر غير متقرب في نيابته؛ لأنّ الفرض عدم علمه أحياناً بكون النيابة راجحه شرعاً يحصل بها التقرب، لكنّه متقرب بعد جعل نفسه نائباً عن غيره، فهو متقرب بوصف كونه بدلاً و نائباً عن الغير، فالتقرب يحصل للغير. فإن قلت: الموجود في الخارج من الأجير ليس إلّا الصلاه عن الميت مثلاً، و هذا هو متعلق الإجاره و النيابة، فإن لم يمكن الإخلاص في متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاه نفع للميت، و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره كما ادّعت، و ليست النيابة عن الميت في الصلاه المتقرب بها إلى الله تعالى شيئاً و نفس الصلاه شيئاً آخر حتى يكون الأوّل متعلقاً للإجاره و الثاني مورداً للإخلاص. قلت: القره المانع اعتبارها عن تعلق الإجاره هي المعتره في نفس متعلق الإجاره و إن اتحد خارجاً مع ما لا يعتبر فيه القره ممّا لا يكون متعلقاً للإجاره فالصلاه الموجوده في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث إنّها نيابه عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم في حقّه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابه النائب يعني تنزيل نفسه منزله المنوب عنه في هذه الأفعال و بهذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدنيويه و الأخرويه لفعل المنوب عنه الذي لم يشترط فيه المباشره و الإجاره تتعلّق به بالاعتبار الأوّل و التقرب بالاعتبار الثاني فالموجود في ضمن الصلاه الخارجيه فعلاً نيابه صادرة عن الأجير النائب فيقال: ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلّى فلان و لا يمكن أن يقال: ناب فلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار فلا ينافى اعتبار القره في الثاني جواز الاستئجار على الأوّل الذي لا يعتبر فيه القره.

ملاحظات بر کلام مرحوم شیخ - قدس سره -

۱. لازمه‌ی فرمایش مرحوم شیخ آن است که هیچ کس نتواند در هیچ کجا برای خداوند اجیر شده و عمل به اجاره کند؛ چون اجرت با قصد قربت تنافی دارد و هذا بعید غایته.

۲. مرحوم شیخ فرمودند: با نیابت هیچ تقریبی برای خود نایب در صورت وجود عقد اجاره حاصل نمی‌شود، در حالی که این با اطلاق روایات متعددی که اثبات وصول ثواب به نایب اجیر می‌کند ناسازگار است، از جمله حسنه‌ی کالصحیحه‌ی معاویه بن عمار که می‌فرماید:

و [مَحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قِيلَ لَهُ: أَرَأَيْتَ الَّذِي يَقْضِي عَنْ أَبِيهِ أَوْ أُمِّهِ أَوْ أَخِيهِ أَوْ غَيْرِهِمْ أَيْتَكَلَّمُ بِشَيْءٍ؟ قَالَ: نَعَمْ يَقُولُ عِنْدَ إِحْرَامِهِ: اللَّهُمَّ مَا أَصَابَ ابْنِي مِنْ نَصَبٍ أَوْ شَعْبٍ أَوْ شِدَّةٍ فَأَجْرُ فَلَانًا فِيهِ وَأَجْرُنِي فِي قَضَائِي عَنْهُ. (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، کتاب الحج، أبواب النیابه فی الحج، باب ۱۶، ح ۳، ص ۱۸۸ الکافی، ج ۴، ص ۳۱۲.

ص: ۱۷۶

مضافاً به این که ظاهر روایت عبدالله بن سنان (۱) آن است که اجیر، بیش از منوب عنده اجر می برد، بلکه روایت علی بن یقظین می گوید: حج برای کسی است که «صَلَّى بِالْحَرِّ وَ الْبُرْدِ». (۲)

البته در صورت محذور عقلی، این دو وجه نمی تواند ردی بر کلام شیخ باشد، بنابراین عمده وجه سوم است، سپس حلی که به آن اشاره خواهیم کرد.

۳. اگر تقرب فقط برای منوب عنده حاصل می شود، لازمه اش آن است که بگوییم نایب فقط اوامری را که متوجه منوب عنده

۱- همان، باب ۱، ح ۱، ص ۱۶۳ و الکافی، ج ۴، ص ۳۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصِيحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصِيحَابِنَا يُقَالُ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَأَعْطَاهُ ثَلَاثِينَ دِينَاراً يُحِجُّ بِهَا عَنْ إِسْمَاعِيلَ وَ لَمْ يَتْرُكْ شَيْئاً مِنَ الْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ إِلَّا اشْتَرَطَ عَلَيْهِ حَتَّى اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ يَشِيْعَى فِي وَادِي مُحَسَّرٍ ثُمَّ قَالَ: يَا هَذَا إِذَا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا كَانَ لِإِسْمَاعِيلَ حَجَّةٌ بِمَا أَنْفَقَ مِنْ مَالِهِ وَ كَانَ لَكَ تِسْعُ حِجَجٍ بِمَا أَتَعَبْتَ مِنْ بَدَنِكَ. وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ.

۲- همان، ح ۲ و الکافی، ج ۴، ص ۳۱۲: وَعَنْهُمْ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصِيحَابِنَا] عَنْ سَيْهَلِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَظِينٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - رَجُلٌ دَفَعَ إِلَى خَمْسِ نَفَرٍ حَجَّةً وَاحِدَةً فَقَالَ يُحِجُّ بِهَا بَعْضُهُمْ فَسَوَّغَهَا رَجُلٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ فَقَالَ لِي كُلُّهُمْ شُرَكَاءُ فِي الْأَجْرِ فَقُلْتُ لِمَنِ الْحَجُّ؟ فَقَالَ: لِمَنْ صَلَّى بِالْحَرِّ وَ الْبُرْدِ.

ص: ۱۷۷

است امثال می کند؛ یعنی چون خودش را نازل منزله ی منوبّ عنه قرار می دهد پس فقط اوامری را که متوجّه منوبّ عنه است امثال می کند و نسبت به خودش امثال امری نمی کند تا تقرّبی برای او هم حاصل شود. در نتیجه خدمت مرحوم شیخ - قدس سره - عرض می کنیم: اگر منوبّ عنها در همان وقت حائض باشد، نائب چطور می تواند در مثل نماز و طواف، قصد امر متوجّه به حائض کند در حالی که حائض نسبت به این عبادات امر ندارد؟! یا اگر منوبّ عنه میت باشد که الآن هیچ امری متوجّه او نیست، نائب کدام امر متوجّه به منوبّ عنه را امثال می کند؟! یا نیابت از طرف کسی که عاجز است و نمی تواند حجّ برود و بالطبع هیچ امری نسبت به حجّ ندارد، چطور ممکن خواهد بود؟!

بنابراین این کلام مرحوم شیخ علی رغم عظمتشان و تمام تواضعی که نسبت به ایشان داریم، قابل التزام نیست.

حلّ مشکل آن است که از روایات استفاده می شود خودِ نائب، امر به عمل نیابی دارد؛ مثلاً پسر بزرگ تر در رابطه با پدر میت خود، امر وجوبی بر نیابت از پدر در قضای نمازهای فوت شده دارد و دیگران امر استحبابی به نیابت از آن میت دارند. بنابراین آن هایی که امر استحبابی داشته و نیابت بر آن ها واجب نیست، أخذ اجرت برای آنان براساس عقد اجاره بر نیابت در عمل، اکل مال به باطل نخواهد بود و امر خود را بر عمل نیابی قصد خواهند کرد که این امر، بالذات استحبابی است ولی به

ص: ۱۷۸

واسطه‌ی اجاره واجب می‌شود، هم چون امر به نماز شب که استحبابی است اما به واسطه‌ی نذر واجب می‌شود؛ یعنی کسی که نیابت از دیگری در نماز می‌کند، قصد می‌کند «نمازی را که امر دارد از قبیل دیگری آورده شود، انجام می‌دهم»، هرچند خود منوبٌ عنه بالفعل امر نداشته باشد، مثل حائض و یا اصلاً آن عمل از نایب به عنوان خودش مطلوب نباشد، مثل این که قضای نماز آیات از دیگری می‌کند در حالی که اصلاً بر خودش نماز آیات واجب نشده است. لذا در عین این که نماز آیات اداءً یا قضاءً از او مشروع نیست؛ چون خداوند امر فرموده از قبیل فلان میت بیاورد، نماز آیات را از قبیل فلان میت به جا می‌آورد، آن هم با قصد همین امر (یعنی امر به آوردن نماز آیات از قبیل زید میت) و همین امر به اتیان صلوات از قبیل میت که احیاناً استحبابی است، توسط عقد اجاره می‌تواند واجب شود.

با توجه به آن چه ذکر کردیم و برخی مطالب که سابقاً گذشت، عدم تنافی بین اخذ اجرت و قصد قربت نیز در این جا واضح می‌شود و خلاصه‌ی آن این که:

کسی که اجیر می‌شود عبادتی را به نیابت از دیگری انجام دهد، یا آن عبادت را فقط به خاطر این که محبوب خداست انجام می‌دهد؛ چون امر استحبابی به نیابت دارد، که در این صورت روشن است قصد قربت دارد. یا آن عبادت را به جهت این که چون عقد اجاره بر آن منعقد کرده و ذمه اش مشغول شده

ص: ۱۷۹

اتیان می کند تا فراغ ذمه پیدا کند، در این صورت هم می گوئیم از آن جایی که این مشغولیت ذمه در قبال اجاره و وجوب به وفای به عقد از طرف شارع است و شارع چنین دستوری به وفای به عقد اجاره داده است، پس باز هم عمل را به قصد قربت و امتثال امر پروردگار به نیابت در عبادت می آورد. بنابراین در هر دو صورت عمل را با اخلاص می آورد و اخلاص منافاتی با اجاره و أخذ اجرت ندارد.

البته همان طور که قبلاً اشاره کردیم، در حقیقت این دو امر در یکدیگر مندرک شده و یک امر وجوبی عبادی خواهد داشت و آن چه در فوق گفتیم، براساس تحلیل این دو امر مندرک و برای روشن شدن عدم ورود اشکال فقدان قصد قربت بود.

ص: ۱۸۱

اجرت بر مستحبات

اشاره

ص: ۱۸۳

حکم اخذ اجرت بر مستحبات

در مورد واجبات بیان کردیم اخذ اجرت منافاتی با قصد قربت ندارد، تنها مشکلی که دارد آن است که چون انجام آن عمل بر فرد واجب بوده و گریزی از آن ندارد، اخذ اجرت بر آن عملاً عرفاً مصداق اکل مال به باطل است و به این خاطر جایز نیست. ولی از آن جا که در مستحبات این الزام وجود ندارد، پس این مشکل هم نیست، بنابراین اخذ اجرت بر عمل مستحبی مانعی ندارد، البته در صورتی که سایر شرایط معامله تمام باشد.

ص: ۱۸۵

حکم احتساب عمل مورد اجاره به عنوان عبادت برای اجیر

اشاره

عدم جواز اتیان عمل مستأجر علیه به عنوان عبادت برای خود

مسأله ی دیگری که مرحوم شیخ (۱) اعلی الله مقامه الشریف استطراداً در این جا مطرح کرده اند و ما نیز به تبع ایشان مطرح می کنیم هر چند بعضی متعرض این مسأله نشده اند، ولی چون دارای مباحث مفیدی است ما مطرح می کنیم آن است که اجیر نمی تواند عملی را که بر آن اجیر شده و مورد استحقاق غیر است، به عنوان عبادت برای خود بیاورد؛ یعنی همان طور که کسی نمی تواند بر عباداتی که بر خود او واجب است، اجیر

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۷: اعلم أنه كما لا يستحقّ الغير بالإجاره ما وجب على المكلف على وجه العباده، كذلك لا يؤتى على وجه العباده لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجاره، فلو استؤجر لإطافه صبياً أو مغمی علیه فلا يجوز الاحتساب فی طواف نفسه، كما صرح به فی المختلف، بل و كذلك لو استؤجر لحمل غيره فی الطواف، كما صرح به جماعه تبعاً للإسكافی؛ لأنّ المستأجر يستحقّ الحرکه المخصوصه علیه، لكن ظاهر جماعه جواز الاحتساب فی هذه الصوره؛ لأنّ استحقاق الحمل غیر استحقاق الإطافه به كما لو استؤجر لحمل متاع.

شود و آن عمل مستحقّ برای دیگران نمی‌شود، در جایی هم که اجیر برای دیگران شده، نمی‌تواند آن عمل را به عنوان عبادت برای خود قرار دهد.

مرحوم شیخ - قدس سره - این مسأله را بر اجیر شدن بر طواف تطبیق می‌کند و می‌فرماید به همین خاطر اگر کسی اجیر شد دیگری را حمل کرده و طواف دهد، نمی‌تواند همان طواف را نیز برای خود قصد کند و مجزی از طواف خود باشد.

جواز اجیر گرفتن برای اطافه فی الجمله مورد تسالم است و می‌توان برای مریض، مغمی علیه و کودکان اجیر گرفت و حتی بنا بر احتمال قوی افراد سالم هم می‌توانند اجیر بگیرند تا کسی آن‌ها را طواف دهد. در بعضی روایات وارد شده که رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - سوار بر ناقه ی خود «عصباء» (۱) طواف کردند و با عصای خود

۱- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۸۳: الْعَضْبُ: السیف القاطع. عَضَبَهُ يَعْضِبُهُ عَضْبًا، أى قطعہ. و شاه عَضْبَاء: مکسوره القرن. و قد عَضِبَتْ عَضْبًا، و أَعْضِبَتْهَا إِعْضَابًا، و عَضِبْتُ قَرْنَهَا فَانْعَضِبُ، أى: انکسر. و یقال الْعَضْبُ یكون فی أحد القرنین. و ناقه عَضْبَاء، أى: مشقوقه الأذن. و یقال: هی التى فی أحد أذنیها شق و سمیت ناقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - الْعَضْبَاء. □ فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۴۱۴: و (عَضِبَتْ) الشَّاءُ و النَّاقَةُ (عَضْبًا) أَيْضًا إِذَا شُقُّ أذُنُهَا فَالذَّكْرُ (أَعْضَبُ) و الْأُنْثَى (عَضْبَاءٌ) مِثْلُ أَحْمَرَ و حَمْرَاءَ و يُعَدَّى بِالْأَلْفِ فَيُقَالُ (أَعْضَبْتُهَا) و كَانَتْ نَاقَةُ النَّبِيِّ - صلی الله علیه و آله و سلم - تُلقَّبُ (العَضْبَاءُ) لِنَجَاتِهَا لَأَشَقُّ أذُنَهَا. □ ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ص ۶۰۹: الْعَضْبَاءُ: اسم ناقه النبى - صلی الله علیه و آله و سلم - اسم، لها، عَلَمٌ، و ليس من الْعَضْبِ الذی هو الشَّقُّ فی الأذن. إنما هو اسم لها سمیت به، و قال الجوهری: هو لقبها؛ قال ابن الأثیر: لم تكن مَشْقُوقَةً الأذن، قال: و قال بعضهم إنها كانت مشقوقه الأذن، و الأول أكثر؛ و قال الزمخشری: هو منقول من قولهم: ناقه عَضْبَاءُ، و هی القصیره الید.

(مَحَجَّن) (۱) استلام کردند و آن عصا را بوسیدند.

بعضی به این روایت اعتماد کرده و گفته اند از این روایت استفاده می شود طواف راکباً نیز جایز است و رکوب هم فرقی نمی کند چه بر ناقه باشد و چه بر فرس و چه بر ظهر انسانی دیگر.

اگر جواز طواف راکباً اثبات شود، بعضی مسائل دیگر نیز حل می شود، از جمله این که امروزه گاهی به خاطر شلوغی در حین طواف، سیل جمعیت افراد را بدون اختیار حرکت می دهد و اگر بگوییم طواف راکباً جایز است، می تواند همان را به عنوان طواف قصد کند و مجزی است و مناقشات بعضی اعلام در این جا قابل دفع است و این مسأله احتمال دارد در آینده بیشتر

۱- المصباح المنیر فی المَحَجَّن: وَزَانَ مَقْوَدٍ خَشَبَةً فِي طَرَفِهَا اَعْوَجَاجٌ مِثْلُ الصَّوَلَجَانِ قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ كُلُّ عُوْدٍ مَعْطُوْفٍ الرَّاسِ فَهُوَ (مَحَجَّنٌ) وَ الْجَمْعُ (الْمَحَاِجِنُ) وَ (الْحُجُونُ) وَ زَانَ رَسُوْلٍ جَبَلٌ مُشْرِفٌ بِمَكَّةَ. غَرِيْبُ الشَّرْحِ الْكَبِيْرِ لِلرَّافِعِيِّ، ج ۲، ص ۱۲۳: الْمَحَجَّنُ: وَ زَانَ مَقْوَدٍ خَشَبَةً فِي طَرَفِهَا اَعْوَجَاجٌ مِثْلُ الصَّوَلَجَانِ قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ كُلُّ عُوْدٍ مَعْطُوْفٍ الرَّاسِ فَهُوَ (مَحَجَّنٌ) وَ الْجَمْعُ (الْمَحَاِجِنُ) وَ (الْحُجُونُ) وَ زَانَ رَسُوْلٍ جَبَلٌ مُشْرِفٌ بِمَكَّةَ.

ص: ۱۹۰

مورد ابتلاء شود و ناچار باشند به خاطر ازدیاد جمعیت، افراد را بر روی دستگاه هایی قرار داده و به سرعت طواف دهند.

به هر حال این مسأله که عند الضروره و برای مریض، مغمی علیه و اطفال می توان اجیر گرفت تا کسی آن ها را حمل کرده و طواف دهد، جای مناقشه نیست و روایات نیز بر آن دلالت می کند.

مهم این مسأله است و از قدیم مورد بحث بوده که آیا اجیر می تواند در حین حمل و طواف دادن، برای خودش هم قصد طواف کند و آیا چنین طوافی برای حامل مجزی است یا خیر؟

اقوال در این مسأله را با محاسبه ی آراء عامه می توان در پنج یا شش قول بیان کرد:

اقوال در مسأله

اشاره

۱. کسی که دیگری را طواف می دهد، مطلقاً می تواند برای خود قصد طواف کند؛ چه اطافه تبرّعاً باشد، چه به جعاله و چه به اجاره.

این قول بعید نیست از اطلاق عبارت جناب محقق اعلی الله مقامه در شرایع (۱) استفاده شود. از عبارت علامه - قدس سره - در قواعد (۲) نیز

۱- محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۲۰۸: لا- یجوز النیابه فی الطواف الواجب للحاضر إلا- مع العذر کالاعماء و البطن و ما شابههما و یجب أن یتولی ذلک بنفسه و لو حمله حامل فطاف به أمکن أن یحتسب لکل منهما طوافه عن نفسه.

۲- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۴۱۱: تجوز النیابه فی الطواف عن الغائب و المعذور کالمغمی علیه و المبطون لا- عن انتفی عنه الوصفان. و الحامل و المحمول و ان تعدد یحتسبان، و ان کان الحمل بأجره علی إشکال.

ص: ۱۹۱

این مطلب استفاده می شود، البته ایشان فرموده اند علی اشکال.

۲. این قول که از بعض شافعیه (۱) نقل شده در مقابل قول اول قرار دارد و آن این که کسی که دیگری را طواف می دهد، نمی تواند برای خود قصد طواف کند مطلقاً؛ چه تبرّعاً طواف دهد و چه بالاجاره.

۳. این قول را علامه - قدس سره - در مختلف از کتاب ابن جنید اسکافی

۱- الرافعی القزوی، عبد الکریم بن محمد، فتح العزیز بشرح الوجیز، ج ۷، ص ۳۴۰: ان الرجل حمل محرماً من صبی أو مریض أو غیرهما و طاف به نظر ان کان الحامل حلالاً أو کان قد طاف عن نفسه حسب الطواف للمحمول بشرطه و ان کان محرماً و لم یطف عن نفسه نظر ان قصد الطواف عن المحمول ففیه ثلاثه اوجه (اظهرها) انه یقع للمحمول دون الحامل و ینزل الحامل منزله الدابه. □ ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، ج ۳، ص ۲۰۷: مسأله: قال: و من طیف به محمولاً- کان الطواف له دون حامله أما إذا طیف به محمولاً لعذر فلا یخلو أما أن یقصد جميعاً عن المحمول فیصح عنه دون الحامل بغير خلاف نعلمه أو یقصد جميعاً عن الحامل فیقع عنه أيضاً و لا شیء للمحمول أو یقصد کل واحد منهما الطواف عن نفسه فإنه یقع للمحمول دون الحامل و هذا أحد قولی الشافعی.

ص: ۱۹۲

که احد القديمين (۱) است و به آن کتاب دسترسی داشته نقل می کند (۲) و می فرماید:

أطلق الأصحاب جواز أن يطوف الحامل عن نفسه، فقال ابن الجنيد و نعم ما قال : و الحامل للمريض يجزئه طوافه عن طواف الواجب عليه إذا لم يكن أجيرا. (۳)

۴. این قول، قول خود علامه - قدس سره - در مختلف است. ایشان گرچه ابتدا درباره ی نظر ابن جنید می فرماید: «و نعم ما قال» و استدلالی هم برای آن ذکر می کند، ولی در نهایت می فرماید:

۱- ابن جنید اسکافی و عمانی معروف به قدیمین هستند. نجاشی در مورد ابن جنید اسکافی می فرماید: وجه فی اصحابنا ثقه جلیل القدر صنف فاكثر ... و سمعت شیوخنا الثقات یقولون عنه: أنه كان یقول بالقیاس. مرحوم شیخ نیز می فرماید: محمد بن أحمد بن الجنید یکنی أبا علی، و كان جید التصنیف حسنه، إلا- أنه كان یری القول بالقیاس فترکت لذلك کتبه و لم یعول علیها. (رجال النجاشی، ص ۳۸۸ و الفهرست الطوسی، ص ۱۳۴) بعضی از اساتید ما می فرمودند: ابن جنید به خاطر قریب العهد بودن به اهل سنت و داشتن رسوباتی از قبل، به قیاس عمل می کرد، ولی ما این مطلب را در کتب اُم هر جا که مظان آن بود نگاه کردیم نیافتیم و احتمال می دهیم از روی حدس این مطلب را فرموده باشند.

۲- کتاب ابن جنید الآن در دسترس نیست، ولی علامه در اختیار داشته و فتاوی ابن جنید را در مختلف نقل فرموده است.

۳- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۴، ص ۱۸۵.

ص: ۱۹۳

و التحقیق أنه لو استؤجر للحمل فی الطواف أجزأ عنهما، و ان استؤجر للطواف لم یجز عن الحامل.

علامه - قدس سره - تفصیل می دهد که اگر کسی اجیر شود در طواف خودش دیگری را طواف دهد مثلاً به او گفته شود تو که طواف می کنی و قوی هستی، این مریض را هم طواف بده در این صورت طواف هر دوی آن ها صحیح است، ولی اگر اجیر شود برای طواف و نه بالخصوص در طواف خود در این صورت طواف برای حامل واقع نمی شود، گرچه نیت طواف هم داشته باشد.

۵. این قول، قول شهید ثانی - قدس سره - در مسالک است که می فرماید:

لو حمله حامل فطاف به، أمکن أن یحتسب لکل منهما طوافه عن نفسه هذا إذا کان الحامل متبرعاً، أو حاملاً بجعاله، أو مستأجراً للحمل فی طوافه، أمّا لو استؤجر للحمل مطلقاً لم یحتسب للحامل. (۱)

اگر حامل و طواف دهنده، متبرعاً و برای رضای خدا دیگری را طواف دهد یا به جعاله طواف دهد جعاله عقد جایز و غیر لازم است و می تواند در وسط عمل هم آن را رها کند، مگر در موارد خاص یا اجیر شود در طواف خودش دیگری را طواف دهد، در این سه صورت هر یک از حامل و محمول می توانند طواف را از جانب خودشان حساب کنند.

۱- مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۷۷.

ص: ۱۹۴

ولی اگر عقد اجاره به نحو مطلق باشد که دیگری را طواف بدهد؛ نه این که در طواف خودش دیگری را طواف دهد، در این صورت طواف فقط برای محمول واقع می شود و برای حامل حساب نمی شود. در تعلیل مطلب اخیر می فرمایند:

لأن الحركة المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها الي نفسه.

یعنی آن حرکاتی که حامل دور کعبه می کند، مستحقّ للغير و ملک غیر است، پس باید صرف برای غیر شود و نمی تواند برای خودش صرف کند؛ چون در این صورت تصرف در حق و ملک غیر کرده است.

۶. وجه دیگری که در بعضی کلمات وجود دارد ولی نمی دانیم قائل هم داشته باشد (۱) این است که اصلاً طواف، قابل استیجار نیست و اگر استیجار کرد نه برای حامل واقع می شود و نه برای محمول.

در بعضی کلمات هم آمده که اگر کسی اجیر شد برای طواف دیگری، جایز است برای خودش نیت کند و مجزی است، مگر

۱- بعضی گفته اند مراد شیخ از «الرابع: ما ذكره بعض محشی الشرایع من استثناء صوره الاستیجار علی الحمل» همین قول است، هر چند در تعلیق آمده که: «لم نقف علیه، و لعله یشیر إلی ما ذكره الشهید الثانی فی حاشيته علی الشرائع (مخطوط): ۱۸۲، أو المحقق الکرکی فی حاشيته علی الشرائع (مخطوط): ۷۰».

ص: ۱۹۵

آن که در ضمن عقد اجاره شرط شده باشد برای خودش قصد نکند.

ممکن است در این جا این سؤال پیش بیاید که مگر چنین شرطی معقول است؟ در جواب می‌گوییم: بله، ممکن است کسی چنین شرطی کرده باشد به خاطر این که مثلاً اگر حامل برای خودش نیز قصد کند حواسش معطوف به چند جا می‌شود، پس برای این که متمحّض در خدمت به این محمول باشد، شرط می‌کند برای خودش قصد نکند، یا اگر مبطلات وضو برای حامل حادث شد بتواند ادامه دهد و ...

مرحوم شیخ - قدس سره - بعد از طرح این اقوال می‌فرماید: «و المسأله مورد نظر» (۱)، گرچه قول شهید ثانی را می‌فرماید: «لا یخلو من وجه»، اما انتخاب نمی‌کند.

کلام علامه - قدس سره - در منتهی المطلب

علامه - قدس سره - در منتهی المطلب که مفصل‌ترین کتاب فقهی علامه می‌باشد ولی متأسفانه تکمیل نشده می‌فرماید:

مسأله: إذا حمل محرم محرماً فطاف به و نوى کلّ

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۷: و فی المسأله أقوال: قال فی الشرائع ... و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صوره الاستتجار للحمل التي استشكل والده رحمه الله فيها على أن ضمّ تبه التبرّد إلى الوضوء قاذح أم لا؟ و المسأله مورد نظر و إن كان ما تقدّم من المسالك لا یخلو عن وجه.

ص: ۱۹۶

واحد منهما الطواف، أجزأ عنهما و به قال أبو حنيفة، و للشافعي قولان: أحدهما: أنه يجزئ عن المحمول. و الثاني: أنه يجزئ عن الحامل دون المحمول. (۱)

هرگاه محرمی محرم دیگری را حمل کرده و طواف دهد و هر دو قصد طواف کنند، برای هر دو مجزی است. ابوحنیفه نیز نظرش این چنین است، امّا شافعی دو قول دارد؛ یک جا گفته مجزی از محمول است و در جای دیگر گفته فقط مجزی از حامل است؛ نه محمول.

همان طور که ملاحظه می فرمایید علامه در این جا بدون تفصیل می فرماید طواف مجزی از هر دوی آن ها (حامل و محمول) است، بر خلاف مختلف که در آن جا ابتدا در مورد نظر ابن جنید فرمودند: «و نعم ما قال» و در نهایت فرمودند اگر کسی اجیر شود در طواف خودش دیگری را طواف دهد مجزی از هر دو است و اگر اجیر شود دیگری را حمل کند (مطلقاً) مجزی از حامل نیست، ولی در این جا به نحو مطلق می فرماید مجزی از هر دو است و بر آن استدلال کرده می فرماید:

لنا: أن الحامل قد حصل منه الطواف و المحمول أيضا قد حصل طائفا حول البيت فيجزئه و كونه على

۱- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۰، ص ۳۸۷.

ص: ۱۹۷

ظهر غیره لا یمنع صحه طوافه، کما لو طاف راکباً.

به نظر ما برای حامل که طواف حاصل شده و برای محمول نیز طواف دور کعبه حاصل شده است و این که محمول بر پشت دیگری است مانع صحت طوافش نیست، همان طور که اگر راکباً طواف می کرد مانعی نداشت.

علامه - قدس سره - در این جا طواف راکباً را مجزی می داند و می فرماید: «و یوید ذلک...» یعنی ایشان مجزی بودن طواف راکباً را طبق قاعده می داند و روایات خاصه هم به عنوان تأیید آن است:

و یؤید ذلک: ما رواه الشيخ فی الصحیح عن [سعد بن عبدالله عن ابی جعفر عن الحسین بن سعید عن محمد بن ابی عمیر عن حفص بن البختری عن ابی عبد الله - علیه السلام - فی المرأه تطوف بالصبی و تسعى به هل یجزئ ذلک عنها و عن الصبی؟ فقال: نعم. (۱)]

حفص بن البختری نقل می کند که از امام صادق - علیه السلام - درباره ی زنی سؤال شد که بچه را طواف و سعی می دهد، آیا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، أبواب الطواف، باب ۵۰، ح ۳، ص ۳۹۵ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۲۵: وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالصَّبِيِّ وَ تَسْعَى بِهِ هَلْ يُجْزِي ذَلِكَ عَنْهَا وَ عَنِ الصَّبِيِّ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مِثْلَهُ.

ص: ۱۹۸

برای خود زن و برای بچه مجزی است؟ فرمودند: بله.

کلام حضرت که فرمودند مجزی است، اطلاق دارد؛ یعنی چه زن برای طواف و سعی اجیر شده باشد و چه اجیر نشده باشد و حتی شامل صورتی که صبی نمی تواند خودش نیت کند و زن باید از قبل او نیت کند نیز می شود (۱)؛ یعنی زن هم برای خود نیت کند و هم برای طفل.

و [سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين بن ابی الخطاب عن جعفر بن بشیر] عن الهیثم بن عروه التمیمی، عن ابی عبد الله - علیه السلام - قال: قلت له: إني حملت امرأتی ثم طفت بها و كانت مریضه و قلت له: إني طفت بها بالبیت فی طواف الفریضه و بالصفاء و المروه و احتسبت بذلك لنفسی، فهل یجزئنی؟ فقال: نعم. (۲)

۱- همان طور که می دانید طفل کوچک را هم می توان مُحَرَّم کرد و از قبل او نیت کرد.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، أبواب الطواف، باب ۵۰، ح ۲، ص ۳۹۵ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۲۵: و [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَاسَنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ] يَاسَنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي حَمَلْتُ امْرَأَتِي ثُمَّ طُفْتُ بِهَا وَ كَانَتْ مَرِيضَةً وَ قُلْتُ لَهُ إِنِّي طُفْتُ بِهَا بِالْبَيْتِ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ اخْتَسَيْتُ بِذَلِكَ لِنَفْسِي فَهَلْ يُجْزِينِي؟ فَقَالَ نَعَمْ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ يَاسَنَادِهِ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ مِثْلَهُ.

ص: ۱۹۹

هیشم بن عروه التیمی می گوید به امام صادق - علیه السلام - عرض کردم: من همسرم را در حالی که مریض بود حمل کرده، طواف دادم و عرض کردم: همسرم را برای طواف واجب و سعی بین صفا و مروه حمل کردم و همان را برای خودم نیز نیت کردم، آیا برای من مجزی است؟ فرمودند: بله.

مرحوم علامه سپس استدلالی از شافعی نقل می کند که این چنین است:

احتج الشافعی: بانه فعل واحد فاذا وقع عن الفاعل للطواف أعنى الحامل لم يقع عن المحمول؛ لأنّ الفعل الواحد لا يقع عن اثنين.

طواف یک فعل است، پس هرگاه برای کسی که فاعل طواف (حامل) است واقع شود، دیگر برای محمول واقع نخواهد شد؛ چون یک فعل برای دو نفر واقع نمی شود.

بررسی استدلال های مسأله

اشاره

در بین صوری که برای مسأله فرض شده بود که اطافه تبرّعاً باشد یا بالجعل و یا بالاجاره و اجاره هم خود صور مختلفی داشت مشکل ترین صورت در نگاه اعلام را بررسی می کنیم که اگر استدلال های ذکر شده بر بطلان طواف حامل ناتمام باشد، حکم بقیه ی صور نیز روشن خواهد بود.

مشکل ترین صورت این بود که کسی اجیر شود دیگری را طواف دهد مطلقاً. در این صورت بعضی گفته بودند فقط برای

ص: ۲۰۰

محمول واقع می شود و بالطبع بر طبق استدلال شافعی نیز فقط برای حامل واقع می شود.

بررسی استدلال علامه - قدس سره -

علامه - قدس سره - در استدلال برای کلام ابن جنید فرمودند: «أنه يجب عليه السعي في غير الطواف، فلا يجوز صرفه إليه»^(۱)

اگر مراد علامه از این کلام را به همان کلام شهید ثانی برنگردانیم و بگوییم مراد ایشان آن است که بعد از عقد اجاره بر حامل واجب می شود سعی در غیر طواف خویش کند، نتیجه اش این می شود که اگر در آن طواف، برای طواف خودش تلاش کند وظیفه ی شرعی اش را انجام نداده، بنابراین طوافش باطل است؛ زیرا تلاشش را در غیر آن چه واجب بوده صرف کرده است.

ولی این استدلال ناتمام است؛ زیرا خدمت علامه می گوئیم به چه دلیل عقد اجاره اقتضاء می کند واجب است مستأجر در غیر طواف خودش تلاش کند؟! آن چه عقد اجاره به مقتضای آیه ی شریفه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(۲) اقتضاء می کند این است که باید در طواف آن کسی که اجاره برای او منعقد شده تلاش کند، اما این که نباید در غیر آن تلاش کند و تلاش در غیر طواف خود واجب می شود، دلیلی بر آن وجود ندارد. پس این استدلال ناتمام است.

۱- مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۴، ص ۱۸۵.

۲- سوره ی مائده، آیه ی ۱: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)

ص: ۲۰۱

بررسی استدلال شهید ثانی - قدس سره -

شهید ثانی - قدس سره - فرمودند:

لأن الحركة المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها الي نفسه(۱)؛

با عقد اجاره آن حرکت مخصوص برای طواف، مملوک و مستحقّ برای مستأجر می شود، بنابراین خود اجیر نمی تواند در آن تصرف کند؛ چون تصرف در ملک و حق غیر جایز نیست.

بر این استدلال شهید ثانی دو اشکال وارد می شود:

اولاً: ظاهر آن است که در اجاره برای طواف، حمل مورد اجاره است؛ نه حرکت حامل. حمل یعنی حرکت دادن محمول هفت شوط از حجر الاسود به دور کعبه، و این حمل غیر از حرکت حامل است و حرکت حامل مقدمه و منشأ حمل (حرکت محمول) است. بنابراین چون حرکت حامل مورد اجاره قرار نگرفته مستحقّ للغير نیست و می تواند برای خود قصد کند.

ثانیاً: فرضاً حرکت حامل مورد اجاره قرار گرفته باشد، حامل با تصرف نیت طواف برای خود چه تصرفی در آن حرکت می کند؟! تصرف یک مفهوم عرفی است و باید یک نوع مزاحمت و محدودیتی برای صاحب مال ایجاد کند تا این مفهوم

۱- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۷۷.

ص: ۲۰۲

صدق کند، در حالی که در این جا حامل محدودیتی برای محمول ایجاد نمی کند و این نظیر آن است که کسی از نور چراغ دیگری بدون این که تصرّفی در آن کند استفاده کند. پس همان طور که استفاده از نور آن چراغ مزاحمتی برای صاحب آن ندارد و در نتیجه عرفاً تصرّف محسوب نمی شود، در این جا نیز چون اجیر با صّرف نیت برای خود، هیچ گونه محدودیتی برای مستأجر ایجاد نمی کند و مستأجر منافع مستأجرّ علیه را تمام و کمال استیفاء می کند، پس اجیر با نیت خود هیچ تصرّفی در مال غیر نمی کند تا مشمول نهی شود.

إن قلت: از آن جا که آن حرکت ملک دیگری است هر چند با صّرف نیت، تصرّف در آن محسوب نمی شود پس نمی تواند آن طواف برای محمول محسوب شود؛ زیرا عمل عبادی نباید ملک دیگری باشد و اگر آن حرکاتی که به عنوان عبادت انجام می دهد ملک دیگری باشد، دیگر آن عمل عبادت محسوب نمی شود.

قلت: این کلام که عمل عبادی نباید ملک دیگری باشد، ادّعایی بی دلیل است، بلکه همین مقدار که عملی منسوب به فاعل باشد و علی وجه العباده آن را اتیان کند کفایت در عبادیت عمل می کند، گرچه آن فعل ملک دیگری باشد، البته مادامی که مستلزم تصرّف در آن نباشد. به عنوان مثال به حسب روایات، یکی از عبادات نگاه به قرآن و نیز نگاه به چهره ی عالم است، حال اگر کسی با استفاده از نور دیگری بدون تصرّف در آن نگاه به قرآن یا چهره ی عالم

ص: ۲۰۳

کند، برای او عبادت محسوب می شود حتی اگر صاحب نور بگوید راضی نیستم از نور من استفاده کنی! و یا اگر قرآن مربوط به دیگری باشد و او بدون تصرّف در آن و بدون ایجاد هیچ مزاحمتی به آن نگاه کند، این نگاه کردن نیز عبادت است. بنابراین استدلال شهید ثانی - قدس سره - نیز ناتمام است.

بررسی استدلال شافعی

استدلال شافعی که علامه آن را نقل کردند این چنین بود: «فإذا وقع عن الفاعل للطواف أعنى الحامل لم يقع عن المحمول؛ لأنّ الفعل الواحد لا يقع عن اثنين»؛ یعنی فعل واحد از جانب دو نفر واقع نمی شود.

در جواب می گوئیم:

اولاً: همان طور که بیان کردیم حرکت طوافی حامل و حرکت طوافی محمول حقیقتاً دو فعل است و کاملاً از هم مجزاست؛ به این معنا که دارای دو هویت جدا و دو نیت جداگانه است. نیت و حرکت حامل با نیت و حرکت محمول جداست، نهایت این که حرکت محمول، معلول حرکت حامل است و این ضربه ای به تعدّد آن نمی زند.

ثانیاً: دلیلی بر واقع نشدن فعل واحد از جانب دو نفر، در صورتی که حداقل دو حیثیت متمایز در آن فعل باشد وجود ندارد، بلکه عکس آن ثابت است؛ مثلاً در حج استجابی،

ص: ۲۰۴

زیارت استجابی و ... ادله بیان می کند هر کسی می تواند به نیابت هر تعداد افرادی که دوست دارد انجام دهد، در حالی که فعل واحد است و آن فعل واحد، هم برای خود نائب و هم برای منوب عنهم واقع می شود.

بنابراین عمل منسوب به دو نفر که در بعضی اجزاء و خصوصیات اتحاد دارد، دلیلی بر عدم اجزاء آن از جانب دو نفر وجود ندارد. البته ممکن است در جایی بالخصوص دلیل وجود داشته باشد که مجزی نیست، امّا دلیل عام و مطلق که دلالت کند هر عمل واحدی که منسوب به دو نفر است نمی تواند از هر دو نفر مجزی باشد، وجود ندارد.

نظر مختار در مسأله

با رد استدلال های ذکر شده برای عدم اجزاء از جانب حامل یا محمول، نظر مختار ما در این مسأله این می شود که حامل به هر نحوی محمول را حمل کرده، طواف دهد چه بر پشت خود سوار کند، چه بغل کند، چه با صندلی چرخدار حمل کند و چه بر روی تخته ای بر سر حمل کند هم برای محمول مجزی است و هم برای حامل، البته در صورتی که حامل نیز قصد طواف برای خود کرده باشد.

فقط در یک فرض نادر ممکن است بگوییم برای حامل واقع نمی شود و آن این که در اجاره شرط شده باشد حامل برای خود

ص: ۲۰۵

قصد طواف نکند. این شرط به مقتضای «المؤمنون عند شروطهم» لازم الوفاء است، اما اگر مرتکب معصیت شد و برای خود نیز قصد طواف کرد آیا طوافش باطل است یا خیر، بحث دیگری است. ولی از آن جایی که چنین فرضی بسیار نادر و کالمعدوم است، صرف وقت برای بررسی این مسأله شایسته نیست، لذا از آن صرف نظر می‌کنیم.

حکم طواف راکباً در کلام قدما

بعضی در کتابشان نوشته‌اند حکم طواف راکباً در کلمات قدمای فقهاء مطرح نگشته و چندان به آن رسیدگی نشده است، ولی وقتی رجوع کردیم دیدیم این مسأله از قدیم مطرح بوده و بعضی صریحاً حکم به جواز طواف راکباً کرده‌اند حتی در غیر ضرورت و بیماری، از جمله:

جناب سلار - قدس سره - در مراسم می‌فرماید:

و لا بأس بالسعی راکباً و كذلك الطواف. (۱)

این که جناب سلار هیچ قیدی ذکر نکرده و بعد آن وارد کتاب دیگری شده، معلوم می‌شود نظر ایشان این است که حتی در غیر ضرورت و بیماری نیز طواف جایز است؛ خصوصاً که طواف را عطف بر سعی نموده و در سعی مسلّم است که راکباً جایز است.

۱- دیلمی، سلار، حمزه بن عبد العزیز، المراسم العلویه و الأحکام النبویه، ص ۱۲۵.

ص: ۲۰۶

شیخ طوسی - قدس سره - در خلاف می فرماید:

لا ینبغی أن یطوف إلا ماشیا مع القدره، و إنما یطوف راکباً إذا کان علیلاً أو من لا یقدر علیه، فإن خالف و طاف راکباً أجزاءً و لم یلزمه دم.

و قال الشافعی: الرکوب مکروه، فإن فعله لم یکن علیه شیء، مریضاً کان أو صحیحاً و قال أبو حنیفه: لا یرکب إلا من عذر من مرض، فإن طاف راکباً فعليه دم.

دلیلنا: إجماع الفرقه فإنه لا خلاف بینهم فی کراهته و أما إلزام الدم فیحتاج إلى دلیل و الأصل براءة الذمه. (۱)

مُحرّم در صورتی که قدرت دارد، سزاوار نیست طواف کند مگر ماشیاً. فقط در صورتی که علیل است یا قادر نیست می تواند راکباً طواف کند و اگر مخالفت کرد و بدون عذر راکباً طواف کرد، مجزی است و لازم نیست قربانی دهد.

و شافعی گفته است: رکوب در حال طواف مکروه است و اگر رکوب کرد چیزی بر عهده اش نیست، چه مریض باشد و چه سالم. ابوحنیفه گفته است: جایز نیست راکباً طواف کند، مگر این که عذر داشته باشد و مریض باشد. پس اگر راکباً طواف کرد باید قربانی دهد.

۱- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، الخلاف، ج ۲، ص ۳۲۶.

ص: ۲۰۷

دلیل ما اجماع فرقه است که خلافتی بینشان در کراهت آن نیست و اما الزام دم [قربانی] احتیاج به دلیل دارد و اصل، برائت ذمه از آن است.

این که جناب شیخ - قدس سره - می فرماید: «لاینبغی أن يطوف ماشياً» و در نهایت می فرماید: «دلیلنا اجماع الفرقة فانه لاخلاف بينهم فی کراهته» استفاده می شود شیخ - قدس سره - قائل به کراهت است؛ نه عدم جواز و این کراهت اجماعی است. البته اجماعات خلاف به همان دلایلی که در بحث اجماع در اصول فقه بیان کردیم، اجماعات خاصه ای است که چندان نمی توان به آن اعتماد کرد.

جناب ابی الصلاح الحلبي - قدس سره - در کتاب الکافی فی الفقه که انصافاً کتاب نفیسی در فقه است می فرماید:

و ان لم یستطع المکلف الطواف ماشیا فلیطف راکباً و محمولاً. (۱)

مفهوم این کلام اگر مراد جناب ابی الصلاح بوده باشد، این است که اگر کسی مستطیع است باید ماشياً طواف کند و راکباً طواف نکند.

جناب سید ابوالمکارم ابن زهره - قدس سره - در کتاب غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع می فرماید:

۱- حلبي، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین، الکافی فی الفقه، ص ۱۹۵.

ص: ۲۰۸

و لا يجوز له الطواف راکباً إلا لضرورة، بدلیل الإجماع و طریقه الاحتیاط. (۱)

ایشان صریحاً می فرماید طواف راکباً جز در موارد ضرورت جایز نیست و دلیل ایشان اجماع و طریق احتیاط است.

آن چه در مورد اجماعات خلاف گفتیم، در مورد اجماعات غنیه النزوع هم صادق است؛ خصوصاً این که در این جا فرموده طریقه ی احتیاط هم این است.

همان طور که ملاحظه فرمودید این مسأله در میان قدما مطرح بوده و در بین متأخرین هم مطرح است و ظاهراً اکثر معاصرین قائلند که طواف راکباً جایز است. (۲)

بررسی روایات جواز طواف راکباً

اشاره

صاحب وسائل - قدس سره - این روایات را در بابی با عنوان «باب جواز الطواف راکباً و محمولاً علی کراهیه و جواز استلام الراكب الحجر بمحجن و تقبيله و حمل من عجز عن الاستلام لیستسلم» جمع آوری کرده که معلوم می شود دلالت این روایات بر جواز

۱- حلبی، ابن زهره، حمزه بن علی حسینی، غنیه النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۱۷۶.

۲- امام خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۳۳: مسأله ۱۱: یصح الطواف بأی نحو من السرعة و البطء ماشیا و راکباً لکن الأولى المشی اقتصاداً. هم چنین مراجعه شود به الآداب (مرحوم سید گلپایگانی)، مسأله ۵۰۰.

ص: ۲۰۹

طواف راکباً نزد ایشان تمام بوده که به صراحت فتوا داده و می فرماید: «باب جواز الطواف راکباً و محمولاً علی کراهیه...» و إلا اگر دلالت نزد ایشان تمام نبود، می فرمود: «باب حکم الطواف محمولاً و راکباً».

روایت عبدالله بن یحیی الكاهلی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: طَافَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - عَلَى نَاقَتِهِ الْعُضْبَاءِ وَجَعَلَ يَسْتَلِمُ الْأَرْكَانَ بِمِخْجَنِهِ وَيَقْبَلُ الْمِخْجَنَ. (۱)

این روایت را جناب کلینی - قدس سره - از استادشان محمد بن یحیی العطار القمی نقل می کند که جلیل القدر است. ایشان نیز از احمد بن محمد نقل می کند که یا احمد بن محمد بن عیسی است یا احمد بن محمد بن خالد که هر دو ثقة اند. ایشان هم از علی بن الحکم الانباری ثقة نقل می کنند و ایشان از عبدالرحمن بن یحیی الكاهلی نقل می کنند که بعضی به روایات ایشان عمل می کنند؛ چون روایاتی در مدح ایشان وارد شده (۲)، هرچند برای ما کمی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب ۸۱ ح ۱، ص ۴۴۱ و الکافی، ج ۴، ص ۴۲۹.

۲- از جمله این روایت در مدح ایشان وارد شده که امام کاظم - علیه السلام - به جناب علی بن یقظین فرمودند «اضمن لی الکاهلی و عیاله اضمن لک الجنه» زندگی کاهلی (از لحاظ خوراک و پوشاک) را برای من تضمین کن تا من بهشت را برای تو تضمین کنم. و خود کاهلی نقل می کند که از آن پس علی بن یقظین تا آخر عمر یدر علیه الرزق و نه تنها برای خود کاهلی، بلکه خرج عیال ایشان را هم می داد. □ النجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۲۲۱: عبد الله بن یحیی أبو محمد الکاهلی عربی، أخو إسحاق رویا عن أبي عبد الله و أبي الحسن - عليهما السلام - و كان عبد الله وجهاً عند أبي الحسن - عليه السلام - و وصی به علی بن یقظین فقال [له]: اضمن لی الکاهلی و عیاله أضمن لک الجنه. □ کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، رجال الکشی، ص ۴۴۷: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، قَالَ: زَعَمَ الْكَاهِلِيُّ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ لِعَلِيِّ بْنِ يَاقُظِينَ اضْمَنْ لِي الْكَاهِلِيَّ وَ عِيَالَهُ اضْمَنْ لَكَ الْجَنَّةَ، فَرَعَمَ ابْنُ أَخِيهِ: أَنَّ عَلِيًّا رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَزَلْ يُجْرِي عَلَيْهِمُ الطَّعَامَ وَ الدَّرَاهِمَ وَ جَمِيعَ النَّفَقَاتِ مُشْتَعْنِينَ حَتَّى مَاتَ الْكَاهِلِيُّ وَ أَنَّ نِعْمَتَهُ كَانَتْ تَعْمُ عِيَالَ الْكَاهِلِيِّ وَ قَرَابَاتِهِ، وَ الْكَاهِلِيُّ يَزُورِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - .

ص: ۲۱۰

محلّ تأمیل است؛ چون بعضی از این روایات را خودش نقل کرده و بعضی را کسانی نقل کرده اند که توثیق ندارند. به هر حال بعضی این مقدار از روایات را تلقّی به قبول کرده اند، ولی ما جرأت نمی کنیم به روایات ایشان به تنهایی اعتماد کنیم.

عبدالله بن یحیی الکاهلی می گوید از امام صادق - علیه السلام - شنیدم که فرمودند: رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - بر روی ناقه ی خود عضباء(۱) طواف کردند و ارکان کعبه [چهار رکن کعبه که

۱- عضباء یعنی مشقوق الأذن، ولی در این جا علم شده برای ناقه ی حضرت و لقب آن است، البته نه به این خاطر که مشقوق الأذن بوده است.

ص: ۲۱۱

مهمترین آن، رکنی است که حجر الأسود در آن قرار دارد] را با عصای محجن (۱) خود استلام (۲) می کردند، سپس آن محجن را می بوسیدند.

این روایت به روشنی بیان می کند طواف را کباً مطلقاً جایز است؛ زیرا نفرموده که حضرت مریض بودند یا به خاطر ضرورت را کباً طواف کردند. تنها چیزی که بعضی در مورد این روایت من عند انفسهم نه این که روایت دلالت کند گفته اند این است که حضرت برای مشاهده ی دیگران که چگونه مناسکشان را انجام دهند و بتوانند مسائلشان را بپرسند، سواره طواف کردند. به هر حال دلالت این روایت بر جواز تمام است.

روایت محمد بن مسلم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - يَقُولُ: حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - طَافَ عَلَى رِجْلَيْهِ وَأَسْتَلَمَ الْحَجَرَ بِمِحْجِنِهِ وَسَعَى عَلَيْهَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ.

قَالَ: وَفِي خَيْرٍ آخَرَ أَنَّهُ كَانَ يُقْبَلُ الْحَجَرَ بِالْمِحْجِنِ. (۳)

۱- به خاطر داشتن انحاء، محجن گفته می شود.

۲- استلام در اصل لغت یعنی تماس که گاهی به تقبیل است و گاهی به دست کشیدن و ...

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب ۸۱، ح ۲، ص ۴۴۲ و من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۰۲.

ص: ۲۱۲

محمد بن مسلم می گوید از امام باقر - علیه السلام - شنیدم که فرمودند: پدرم به من فرمودند رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - بر روی مرکبشان طواف کردند و حجر الاسود را با محجن خود استلام کردند و بر روی مرکبشان سعی بین صفا و مروه کردند.

صدوق می فرماید: در روایت دیگری آمده که حضرت حجر الاسود را با محجن خود می بوسیدند.

این روایت را شیخ صدوق - قدس سره - به إسناد خود از محمد بن مسلم نقل می کند. محمد بن مسلم از اجلاء فقهاء روایت و جزء افقه سته ی اولی از اصحاب اجماع است.

فَالسَّيِّئَةُ الْاُولَىٰ مِنَ الْاَمْجَادِ

اَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ مِنَ الْاَوْتَادِ

زُرَّارَةٌ ثُمَّ بُرَيْدٌ قَدْ اَتَىٰ

ثُمَّ مُحَمَّدٌ وَ لَيْثٌ يَافَتْنِي

كَذَا فَضَيْلٌ بَعْدَهُ مَعْرُوفٌ

وَ هُوَ الَّذِي مَا بَيْنَنَا مَعْرُوفٌ

در شرح احوال این فقیه بزرگ نوشته اند: «كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ رَجُلًا مُوسِرًا» یعنی وضع مالی خوبی داشت، ولی با این حال روزی او را می بینند که نزدیک درب مسجد یک ظرف حصیری را پر از خرما کرده نشسته و فریاد می زند خرما مثلاً رطلی فلان قدر! طائفه ی محمد بن مسلم با دیدن این وضعیت پیش او جمع شدند و گفتند: این چه کاری است شما می کنید؟! چرا با این عظمت علمی و مالی که دارید، نشسته اید

ص: ۲۱۳

دست فروشی می کنید؟! آبروی ما را با این کار می برید! ایشان هم در جواب فرمود: مولای من دستوری داده و تا فروش خرما را تمام نکنم، دست از این کار بر نمی دارم. (۱)

ظاهراً قضیه از این قرار بوده که شاید جناب محمد بن مسلم به خاطر مکانت علمی و مالی که داشته، کمی تعیین به خود گرفته بود و وقتی خدمت حضرت شرفیاب می شود، حضرت به او می فرمایند: آقای محمد بن مسلم تواضع کن! ایشان هم برای امتثال فرمان حضرت به تواضع، بهترین راه را از بین بردن تعیینات خود دیده و اقدام به عمل مذکور کرده است. بعد هم مغازه ای تهیه کرد و مشغول به طحانی (آرد فروشی و آسیاب گندم) شد.

محمد بن مسلم و زواره با هم رفیق بودند و هر دو از بهترین اصحاب امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - بودند. امام صادق - علیه السلام - در روایتی می فرمایند: «أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا أَرْبَعَةٌ بُرِيدُ بْنُ

۱- رجال الکشی، ص ۱۶۴: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ يَدْخُلُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - : بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ، وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ رَجُلًا مُوسِرًا جَلِيلًا، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - : تَوَاضَعْ! قَالَ: فَأَخَذَ قَوْصِيرَةً تَمْرٍ فَوَضَعَ مَعَهَا عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ وَجَعَلَ يَبِيعُ التَّمْرَ، فَجَاءَ قَوْمُهُ فَقَالُوا: فَضَحْتَنَا! فَقَالَ: أَمْرِنِي مَوْلَايَ بِشَيْءٍ فَلَا أُبْرِحُ حَتَّى أَبِيعَ هَذِهِ الْقَوْصِيرَةَ، فَقَالُوا: أَمَا إِذَا أُبَيَّتَ إِلَّا هَذَا فَاقْعُدْ فِي الطَّحَانِينَ، ثُمَّ سَلَمُوا إِلَيْهِ رَحِيًّا، فَقَعَدَ عَلَى بَابِهِ وَجَعَلَ يَطْحَنُ.

ص: ۲۱۴

مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ الْأَحْوَلُ (۱)» (۲). شاید مقصود حضرت محبوب‌ترین افراد در میان اصحاب خودشان و شاید به اضافه ی اصحاب پدرشان است.

محمد بن مسلم و زراره هر دو در سال (۱۵۰ ه.ق) یعنی دو سال بعد از شهادت امام صادق - علیه السلام - فوت کردند و محمد بن مسلم در آن سال حدود هفتاد سال سن داشت.

سند شیخ صدوق به محمد بن مسلم متأسفانه ناتمام است (۳)؛ چون در سند ایشان بعضی از نوادگان برقی قرار دارند که در

۱- مراد از أحول، مؤمن الطاق است که احول و چپ چشم بوده و محمد بن مسلم «اعور» یعنی یک چشم بوده است.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱۸، ص ۱۴۳ و رجال الکشی، ج ۱، ص ۱۳۵. وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو الْكَشِّي فِي كِتَابِ الرَّجَالِ] عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ أَحْيَاءٌ وَ أَمْوَاتًا أَرْبَعَةٌ بَرِيْدٌ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ زُرَّارَةُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ الْأَحْوَلُ وَ هُمْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتًا.

۳- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۲۴: و ما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفي فقد روته عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جدّه أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم. این سند به خاطر علی بن أحمد بن عبد الله ابن أحمد بن أبي عبد الله و پدرش احمد بن عبدالله بن احمد ناتمام است.

ص: ۲۱۵

رجال مهملند، بنابراین این روایت از لحاظ سند ناتمام است و قابل اعتماد نیست.

دلالت این روایت نیز بر این که طواف راکباً حتی در حال اختیار جایز می باشد روشن است.

صحیحہ ی معاویہ بن عمار:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَيْفُوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الْمَرْأَةِ تُحْمَلُ فِي مَحْمَلٍ فَتَسِي تِلْمَ الْحَجَرِ وَتَطُوفُ بِالْبَيْتِ مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَ لَا عَلَّةٍ قَالَ: فَقَالَ: إِنِّي لَأَكْرَهُ لَهَا ذَلِكَ وَ أَمَّا أَنْ تُحْمَلَ فَتَسِي تِلْمَ الْحَجَرِ كَرَاهِيَةِ الرَّحَامِ فَلَا بَأْسَ بِهِ حَتَّى إِذَا اسْتَلَمَتْ طَافَتْ مَا شِئَتْ. (۱)

معاویہ بن عمار می گوید: از امام صادق - علیه السلام - درباره ی زنی سؤال کردم که در محملی حمل می شود و در آن حال استلام حجر و طواف دور کعبه می کند، بدون این که مریض باشد یا مشکلی داشته باشد، حضرت فرمودند: من آن را برای او مکروه می دانم، ولی اگر به خاطر ازدحام جمعیت در محمل حمل شود و استلام حجر کند اشکالی ندارد، اما بعد از آن که استلام کرد، دوباره ماشیاً طواف کند.

۱- همان، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب ۸۱، ح ۳، ص ۴۴۲ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۹۹.

این روایت از لحاظ سند تمام است.

شاید مستند کسانی که قائلند طواف راکباً در حال اختیار جایز نیست، این روایت باشد؛ زیرا حضرت می فرمایند: «إِنِّي لَأُكْرَهُ لَهَا ذَلِكَ» کراهت هم در این جا کراهت اصطلاحی فقهی که یکی از احکام خمس باشد نیست، بلکه در معنای لغوی به کار رفته که با حرمت نیز سازگار است، همان طور که «ینبغی» نیز با وجوب سازگار است.

ولی به نظر ما دلالت این روایت بر عدم جواز تمام نیست؛ زیرا حضرت یک مورد را از کراهت استثناء می کنند و آن استلام حجر محمولاً به خاطر ازدحام جمعیت است، پس معلوم می شود استلام حجر محمولاً بدون ازدحام را نیز مکروه می دانند؛ یعنی جایز نیست، در حالی که نمی توان ملترم شد استلام محمولاً حتی بدون ازدحام جایز نباشد و کسی هم قائل نشده جایز نیست. بنابراین گرچه کراهت در روایات به معنای حرمت نیز آمده و شاید ظهور در حرمت هم داشته باشد (۱)، اما در این جا به

۱- مثلاً در روایتی آمده که از حضرت درباره ی یک معامله ی ربوی سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمودند: «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ - عَلَيْهِ السَّلَام - كَانَ يُكْرَهُ ... وَلَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَام - يُكْرَهُ الْحَلَالَ» مراد از حلال در این روایت، حلال بالمعنی الاعم است و مکروه نمی داشتند، یعنی حرام نمی دانستند. □ همان، ج ۱۸، تتمه کتاب التجاره، ابواب الربا، باب ۱۵، ح ۱، ص ۱۵۱ و الکافی، ج ۵، ص ۱۸۸: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيِّفِ الثَّمَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أَحَبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - عَنْ رَجُلٍ اسْتَبَدَلَ قَوْصِرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصِرِهِ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ: فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَلَمْ يُكْرَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ - عَلَيْهِ السَّلَام - كَانَ يُكْرَهُ أَنْ يَسْتَبَدَلَ وَشَقَّ مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَشَقِّينِ مِنْ تَمْرِ حَبِيرٍ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَلَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَام - يُكْرَهُ الْحَلَالَ.

ص: ۲۱۷

خاطر قرینه ای که بیان کردیم، بیش از کراهت اصطلاحی استفاده نمی شود و مراد حضرت این است که شایسته نیست کسی بدون عذر، طواف یا استلام راکباً و محمولاً کند.

ولی این جا ممکن است این شبهه پدید آید: آیا با توجه به آن دو روایتی که بیان می کرد رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - راکباً طواف و استلام کردند، پس یعنی حضرت مرتکب مکروه شدند؟

در جواب می گوییم: درست است که طواف راکباً بدون عذر مکروه است، ولی می توان گفت حضرت به خاطر دو جهت راکباً طواف کردند که با ملاحظه ی آن دیگر مکروه نیست: یکی این که در بلندی قرار بگیرند تا همه بتوانند حضرت را ببینند و مناسکشان را همانند حضرت انجام دهند و دیگری این که با این عمل نشان دهند طواف راکباً جایز و مجزی است.

این دو روایت گرچه از لحاظ سند به نظر ما ناتمام است هرچند بعضی روایت کاهلی را از لحاظ سند تمام دانستند ولی به نظر می رسد از آن جا که این روایات درباره ی عمل مهمی از

ص: ۲۱۸

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - آن هم در مجمع بسیار آشکاری بوده و در مرئی و منظر روایت و فقهاء بوده و احدی را نمی شناسیم منکر آن شده باشد، و اگر چنین روایتی دروغ بود، قطعاً کسی در مقابل آن موضع گیری می کرد، پس اطمینان حاصل می شود واقعاً این چنین بوده و پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - راکباً طواف کردند. پس طواف راکباً حتی بدون عذر جایز است.

با این حال باز اگر کسی در این شبهه کند و بگوید احتمال دارد به خاطر ضعف سند در متن این دو روایت افتادگی وجود داشته که مانع استفاده ی جواز طواف راکباً مطلقاً بشود، می گوئیم: به اطلاق آیه ی شریفه ی (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (۱) و روایاتی که مثلاً می فرماید: «فلیطف» می توانیم بگوئیم طواف راکباً جایز و مجزی است؛ زیرا بر طواف راکباً هم طواف صادق است و اگر کسی سواره دور چیزی بگردد، مثلاً با ماشین حول شهر بگردد، عرفاً صادق است که «طاف حول البلد» و ماشیاً و علی رَجُل بودن در معنای طواف اخذ نشده است.

بنابراین نظر مختار در مسأله این شد: همان طور که ظاهراً اکثر متأخرین برآنند که طواف راکباً کافی است، ما هم مستنداً به اطلاق آیه ی شریفه و روایات آمر به طواف و با تأیید آن دو روایت

۱- سوره ی حج، آیه ی ۲۹: (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)

می گوئیم طواف راکباً جایز و مجزی است. بله طبق صحیحه ی عمار می گوئیم در حالت عادی و بدون عذر مکروه است.

و از این جا می گوئیم اگر کسی می داند سیل جمعیت او را در مقداری از مسیر طواف بدون اختیار خواهد برد و او قصد طواف حتی در این مورد داشته باشد، این طواف او مجزی است و لازم نیست آن مسیری را که بدون اختیار رفته، اعاده کند؛ زیرا همان طور که بیان کردیم طواف راکباً جایز است و می دانیم این طور نیست که اگر کسی سوار دابه شد، حیوان تمام لحظات به اختیار راکب حرکت کند؛ مثلاً ممکن است چند متر بعد از آن که افسارش را کشید توقف کند حتی امروزه ماشین هم این طور نیست که تا کسی ترمز کرد همان جا توقف کند بنابراین اگر مقداری از مسیر بدون اختیار برده شود ولی قصد طواف داشته باشد، چون منتهی به اختیار است کفایت می کند. بله رعایت احتیاط خروجاً من خلاف من خالف حسن است.

این مطلب را نیز اضافه کنیم که اگر کسی به خاطر زحام جمعیت فرصت ندارد ماشیاً طواف کند؛ چون مثلاً کاروان در حال حرکت است و باید با آن ها برگردد، می تواند راکباً یا معمولاً طواف کند و این عذر برای او محسوب می شود؛ یعنی حتی کراهت نیز ندارد. و کسی که معمولاً طواف می کند، حتی اگر مریض باشد مناسب است پاهایش را روی زمین بکشد؛ چنان که در روایتی وارد شده وقتی امام صادق - علیه السلام - را که مریض

ص: ۲۲۰

بودند طواف می دادند، حضرت فرمودند طوری حمل کنید که پاهایم روی زمین کشیده شود(۱) و از این روایت می توان استفاده کرد که به هر حال طواف ماشیاً اولی است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب ۴۷، ح ۱۰، ص ۳۹۲ و من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۰۳ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَرَضَ فَمَأْمَرُ غُلَمَانَهُ أَنْ يَحْمِلُوهُ وَيَطُوفُوا بِهِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْطُوا بِرِجْلَيْهِ الْأَرْضَ حَتَّى تَمَسَّ الْأَرْضُ قَدَمَاهُ فِي الطَّوَّافِ.

ص: ۲۲۱

اجرت بر اذان و امامت در نماز

اشاره

ص: ۲۲۳

آیا اخذ اجرت بر اذان حرام است؟

اشاره

مرحوم شیخ - قدس سره - بعد از اثبات عدم جواز اخذ اجرت بر واجبات و مستحبات عبادی، مطالبی را از این بحث استنتاج می‌کنند، از جمله این که اخذ اجرت بر اذان جایز نیست؛ زیرا اذان از عبادات است و اخذ اجرت بر آن منافات با قصد قربت دارد.

دو نوع اذان: (اذان للصلاه و اذان إعلامی)

مشهور قائلند که اذان دو قسم است؛ اذان نماز و اذان إعلام دخول وقت. بعضی هم قائلند اذان فقط یک قسم است و آن اذان إعلامی است و بعضی هم گفته‌اند آن یک نوع، اذان برای نماز است. به نظر می‌رسد بتوان دو نوع اذان از روایات استفاده کرد.

در این که اذان للصلاه عبادت است و احتیاج به قصد قربت دارد، شاید خلافتی در آن نباشد و از روایاتی که اذان را به نوعی متعلق به نماز می‌داند، می‌توان استفاده کرد عبادت است

ص: ۲۲۴

و قصد قربت لازم دارد. اما اذان للإعلام مورد خلاف است؛ بعضی گفته اند غرض از اذان إعلام دخول وقت، بدون قصد قربت هم حاصل می شود و مستحب توضیعی است. سید یزدی - قدس سره - نیز در العروه الوثقی (۱) می فرماید قصد قربت در اذان اعلامی شرط نیست. ما حکم هر یک از اذان للصلاه و اذان برای اعلام دخول وقت را جداگانه بررسی می کنیم تا ببینیم اخذ اجرت بر آن جایز است یا خیر.

حکم اخذ اجرت بر اذان للصلاه

اشاره

در مورد اذان للصلاه مرحوم شیخ مسأله را در جایی مفروض می دارد که فایده ای برای مستأجر تصویر شود (۲) و آن

- ۱- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروه الوثقی، ج ۱، ص ۶۰۸: یشرط فی الأذان و الإقامه أمور الأول النیه ابتداء و استدامه علی نحو سائر العبادات فلو أذن أو أقام لا بقصد القربه لم یصح و کذا لو ترکها فی الأثناء نعم لو رجع إليها و أعاد ما أتى به من الفصول لا مع القربه معها صح و لا یجب الاستیناف هذا فی أذان الصلاه و أما أذان الإعلام فلا یعتبر فیہ القربه.
- ۲- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۹: ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرناه من عدم جواز الاستئجار علی المستحب إذا كان من العبادات أنه لا یجوز أخذ الأجره علی أذان المكلف لصلاه نفسه إذا كان ممّا یرجع نفع منه إلی الغير یصحّ لأجله الاستئجار كالإعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به فی الصلاه، و کذا أذان المكلف للإعلام عند الأكثر كما عن الذکری، و علی الأشهر كما فی الروضه، و هو المشهور كما فی المختلف، و مذهب الأصحاب إلّا من شدّ، كما عنه و عن جامع المقاصد، و بالإجماع كما عن محکّی الخلاف؛ بناء علی أنها عباده یعتبر فیها وقوعها لله فلا یجوز أن یستحقّها الغير.

ص: ۲۲۵

این که مثلاً اگر اجیر اذان بگوید و مستأجر بشنود دیگر اذان از مستأجر ساقط می‌شود، ولی ما گفتیم در اجاره اصلاً لزومی ندارد مثل چنین فایده‌ای به مستأجر برسد و بدون آن هم می‌تواند اجاره صحیح باشد.

استدلال شیخ - قدس سره - بر حرمت اخذ اجرت بر اذان و نقد آن

اشاره

مرحوم شیخ - قدس سره - می‌فرماید: اجاره بر اذان صحیح نیست؛ زیرا اذان عبادت است و عبادت به نظر ایشان با اخذ اجرت سازگاری ندارد. بله، در مورد عبادات استیجاری نیایی، راه حلی را بیان فرمودند و آن این که چون نایب خود را نازل منزله‌ی منوبّ عنه قرار می‌دهد می‌تواند بر آن نیابت اجرت بگیرد، امّا این جا چون عمل عبادی نیایی نیست بلکه اجیر برای نماز خودش اذان می‌گوید، نه به نیابت از مستأجر پس اخذ اجرت بر اذان به خاطر منافات داشتن با قصد قربت و عدم امکان اتیان آن علی وجه العباده جایز نیست.

ولی به نظر ما این استدلال ناتمام است و همان طور که در بحث‌های گذشته بیان کردیم، اخذ اجرت منافاتی با قصد قربت ندارد؛ زیرا بعد از عقد اجاره که اجیر ملزم می‌شود عبادت را اتیان کند، به خاطر دستور خداوند متعال است که فرموده: (اوفوا بالعقود)، بنابراین اتیان عمل مورد اجاره به خاطر امتثال فرمان خدا بوده و قصد اخذ اجرت با قصد قربت منافاتی ندارد و اصلاً قصد

ص: ۲۲۶

اخذ اجرت در انجام عمل لزومی ندارد تا با قصد قربت منافات داشته باشد. بنابراین استدلال مرحوم شیخ ناتمام است.

استدلال بعضی دیگر بر عدم جواز و نقد آن

بعضی استدلال دیگری بر عدم جواز اخذ اجرت بر اذان مطرح کرده اند و آن این که مقتضای بعث شارع (به نحو وجوبی یا استحبابی) به سوی عملی آن است که آن عمل ملک دیگری نباشد، بلکه باید مضاف به خود مکلف باشد، در حالی که با اجاره آن عمل ملک مستأجر می شود، بنابراین شرط تحقق مستحب از جانب اجیر محقق نیست و نمی تواند بر آن اجرت بگیرد.

در نقد این استدلال نیز می گوییم به چه دلیل مقتضای بعث به فعلی آن است که فعل باید ملک فاعلش باشد؛ نه ملک شخص دیگر؟! آن چه بعث «اذن» یا هر بعث دیگری اقتضاء می کند آن است که آن عمل اختیاراً و منتسباً به فاعلش صادر شود که در اجاره این شرط حاصل است، نهایت این که با اجاره مستأجر نیز آن فعل را از اجیر طلب می کند که باید انجام دهد. بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر عمل را ملک دیگری کرد به نحوی که مجبور باشد آن عمل را انجام دهد، موجب بطلان عملش شود. پس این دلیل اعتباری بر حرمت اخذ اجرت بر اذان هم ناتمام است.

ص: ۲۲۷

استدلال های دیگری نیز که بر بطلان اجاره بر عبادات بیان شده بود قبلاً تفنید کردیم، ولی با این حال اکثر قریب به اتفاق فقهاء در این جا قائل به عدم جواز اخذ اجرت بر اذان شده اند و آن به خاطر وجود روایات خاصه است.

روایات دال بر عدم جواز اخذ اجرت بر اذان

روایت زید بن علی بن الحسین:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُثَنَّبِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ (۱) عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ

۱- خویی، سید ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۱۰۲: قال النجاشی: «عمرو بن خالد أبو خالد الواسطي، عن زید بن علی، له کتاب کبیر، رواه عنه نصر بن مزاحم المنقري و غيره. أخبرنا محمد بن عثمان، قال: حدثنا علی بن محمد بن الزبير، عن علی بن الحسن بن فضال، عن نصر بن مزاحم، عنه، بكتابه». و [الشيخ] عدّه فی رجاله فی أصحاب الباقر - علیه السلام - قائلاً: «عمرو بن خالد الواسطي، بتری». و قال فی ذیل روايه رواها عن محمد بن الحسن الصفار، عن عبيد الله بن المنبه، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زید بن علی، عن آبائه، عن علی - علیه السلام - : و هذا الخبر موافق للعامه (إلى أن قال): بين ذلك أن رواه هذا الخبر كلهم عامه و رجال الزيديه ... و ذكر ابن فضال أنه ثقة. و المتحصل مما ذكرناه أن الرجل ثقة بشهادة ابن فضال، إنما الأشكال في مذهبه.

ص: ۲۲۸

عَنْ عَلِيٍّ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - أَنَّهُ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّهِ إِنِّي أُحِبُّكَ لِلَّهِ فَقَالَ لَهُ: لَكِنِّي أُبْغِضُكَ لِلَّهِ قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّكَ تَبْغِي فِي الْأَذَانِ وَ تَأْخُذُ عَلَيَّ تَعْلِيمَ الْقُرْآنِ أَجْرًا وَ سَيَجْعَلُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - يَقُولُ: مَنْ أَخَذَ عَلَيَّ تَعْلِيمَ الْقُرْآنِ أَجْرًا كَانَ حَظَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: تَبْتَغِي (۱) فِي الْأَذَانِ كَسْبًا وَ لَمْ يَزِدْ عَلَيَّ ذَلِكَ. (۲)

این روایت از لحاظ سند به خاطر الحسین بن علوان (۳) جای

۱- در مصدر (من لایحضره الفقیه) و در وافی و روضه المتقین که از من لایحضره الفقیه نقل می کند و نیز در خود وسائل که در جای دیگر از من لایحضره الفقیه نقل می کند، به صورت «تبغی» ذکر شده است. □ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۷۸: وَ أَتَى رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأُحِبُّكَ لِلَّهِ فَقَالَ لَهُ: وَ لَكِنِّي أُبْغِضُكَ لِلَّهِ قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّكَ تَبْغِي فِي الْأَذَانِ كَسْبًا وَ تَأْخُذُ عَلَيَّ تَعْلِيمَ الْقُرْآنِ أَجْرًا.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أَبْوَابُ مُقَدِّمَاتِهَا، باب ۳۰، ح ۱، ص ۱۵۷ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۷۶.

۳- نجاشی در ترجمه ی الحسین بن علوان می فرماید: الحسین بن علوان الکلبی مولاهم کوفی عامی، و أخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقه، رویا عن أبی عبد الله - علیه السلام -، و لیس للحسن کتاب، و الحسن أخص بنا و أولى روی الحسین عن الأعمش و هشام بن عروه. (رجال النجاشی، ص ۵۲) هر چند نجاشی در این جا توثیق می کند، امّا احتمال دارد «ثقه» وصف برای برادر او یعنی حسن باشد؛ چنان که علامه و غیر او ظاهراً چنین فهمیده اند و وجهی که سید خویی و برخی دیگر برای رجوع به حسین ذکر کرده اند که صاحب ترجمه اوست، در خصوص ما نحن فیه مورد تأمل است، گرچه قاعده همین را اقتضاء می کند.

ص: ۲۲۹

تأمل و بررسی بیشتر است.

زید بن علی از پدرشان (امام سجاد) از پدرانشان از امیرالمؤمنین - علیهم السلام - نقل می کنند که شخصی نزد حضرت آمد و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین، والله من شما را به خاطر خدا دوست می دارم. حضرت به او فرمودند: ولی من تو را به خاطر خدا مبعوض می دارم. عرض کرد: چرا؟! حضرت فرمودند: چون در اذان تجاوز می کنی و برای تعلیم قرآن اجرت می گیری، از رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - شنیدم که فرمودند: کسی که بر تعلیم قرآن اجرت بگیرد حظش در روز قیامت همان خواهد بود.

مفعول «تَبَغَى فِي الْأَذَانِ»، «أَجْرًا» است که بعد از «تَأْخُذُ عَلَي تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ» ذکر شده کما این که شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه به صورت «تَبَغَى فِي الْأَذَانِ كَسْبًا» نقل کرده که در این صورت معنا این چنین می شود: با اجرت گرفتن در اذان تجاوز [از حد] می کنی، ولی از آن جا که «تَبَغَى فِي الْأَذَانِ» عطف بر اجرت گرفتن بر تعلیم قرآن شده که حرام نیست، پس دلالت این روایت بر حرمت جای مناقشه دارد و نهایت این که کراهت استفاده می شود. مضاف به این که احتمال دارد «أَجْرًا» مفعول

ص: ۲۳۰

«تَبَغَى» نباشد که در این صورت خصوص اجرت گرفتن را بیان نمی‌کند و معنای روایت مانند آیه ی شریفه ی (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) (۱) می‌شود که تجاوز از حد در هر جایی به یک نسبتی سنجیده می‌شود که در جایی مکروه است و در جایی حرام. پس این روایت علاوه بر تأمل در سند، دلالت آن نیز به تنهایی بر حرمت اخذ اجرت بر اذان مورد مناقشه است.

روایت سکونی:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنِ التُّوفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - قَالَ: أَجْرٌ مَا فَارَقْتُ عَلَيْهِ حَبِيبَ قَلْبِي أَنْ قَالَ: يَا عَلِيُّ إِذَا صَلَّيْتَ فَصَلِّ صَلَاةَ أَوْعَفِ مَنْ خَلْفَكَ وَلَا تَتَّخِذَنَّ مُؤَدِّنًا يَأْخُذُ عَلَيَّ أَذَانَهُ أَجْرًا.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ مُرْسَلًا مِثْلَهُ. (۲)

سکونی از امام صادق - علیه السلام - از پدران‌شان از امیرالمؤمنین - علیه السلام - نقل می‌کند که فرمودند: آخرین چیزی [سفارشی] که با آن حبيب قلبم رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - را مفارقت کردم، این بود که فرمودند: یا علی! هرگاه نماز [جماعت]

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۱۹۰ و سوره ی مائده، آیه ی ۸۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، تتمه کتاب الصلاه، ابواب الاذان و الاقامه، باب ۳۸، ح ۱، ص ۴۴۷ و تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۲۸۳.

ص: ۲۳۱

خواندی، اضعف مأمومین را در نظر بگیر و مؤذنی که بر اذانش اجر می گیرد اتخاذ نکن.

این روایت از لحاظ سند به خاطر نوفلی ناتمام است. از لحاظ دلالت بر حرمت هم جای مناقشه دارد؛ چون شاید به این معنا باشد که تو یا علی دنبال چنین افرادی نباش! نه این که چنین اذانی باطل و اجرش سحت و حرام باشد و این مثل آن است که گفته شود تو که مجلس روضه ی امام حسین - علیه السلام - بر پا می کنی، آخوندی را که شرط می کند پول بگیرد دعوت نکن! از این عبارت استفاده نمی شود که چنین شرط کردن و اخذ اجرت حرام است، فقط استفاده می شود مرجوح است.

علاوه بر آن که عطف بر «فَصَلِّ صِلْمَاءَ أَضْعَفٍ مِّنْ خَلْفِكَ» شده که نمی توان ملتزم شد اگر کسی در نماز جماعت رعایت اضعف مأمومین نکرد، آن نماز جماعت یا نماز امام باطل است.

مصنّفه ی ممران:

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِهِ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي حَدِيثٍ قَالَ: ... رَأَيْتَ النَّاسَ قَدْ اسْتَوَوْا فِي تَرْكِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَرْكِ التَّدْيِينِ بِهِ وَرَأَيْتَ رِيَّاحَ

ص: ۲۳۲

الْمُنَافِقِينَ وَ أَهْلِ النِّفَاقِ دَائِمَةً وَ رِيَّاحِ أَهْلِ الْحَقِّ لَمَّا تُحَرَّكَ وَ رَأَيْتَ الْأَذَانَ بِالْأَجْرِ وَ الصَّلَاةَ بِالْأَجْرِ وَ رَأَيْتَ الْمَسَاجِدَ مُحْتَشِيَةً مِمَّنْ لَا يَخَافُ اللَّهَ مُجْتَمِعُونَ فِيهَا لِلْغَيْبِهِ وَ أَكَلَ لُحُومَ أَهْلِ الْحَقِّ وَ يَتَوَاصِيَهُمْ فِيهَا شَرَابَ الْمُسْكَرِ وَ رَأَيْتَ السُّكْرَانَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَ هُوَ لَا يَعْقِلُ وَ لَا يُسَانُ بِالسُّكْرِ إِذَا سَكَرَ أُكْرِمَ وَ اتَّقَى وَ خِيفَ وَ تَرَكَ لَا يُعَاقَبُ وَ يُعَذَرُ بِسُكْرِهِ وَ رَأَيْتَ مَنْ أَكَلَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى يُحَدِّثُ بِصِلَاحِهِ وَ رَأَيْتَ الْقُضَاةَ يَقْضُونَ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ اللَّهُ ... (۱).

حمران از امام صادق - علیه السلام - در حدیثی نقل می کند که فرمودند: [زمانی می رسد] که می بینی مردم در مورد ترک امر به معروف و نهی از منکر یکسان هستند و تدین به آن ندارند و می بینی که باده منافقان و اهل نفاق دائماً می وزد [یعنی کارشان رونق دارد] و باده اهل حق نمی وزد [کارشان رونق ندارد] و می بینی که اذان با اجرت است، نماز با اجرت است و می بینی که مساجد پر از افرادی است که از خدا نمی ترسند و در آن برای غیبت و خوردن گوشت اهل حق اجتماع می کنند، در مساجد شراب مست کننده را توصیف می کنند و می بینی که شخص مست

۱- همان، ج ۱۶، کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، ابواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب ۴۱، ح ۶، ص ۲۷۵ و الکافی، ج ۸، ص ۳۶.

ص: ۲۳۳

لا یعقل برای مردم نماز می خواند [امام جماعت است] و به مستی او ایراد نگیرند و چون مست گردد، مورد اکرام واقع می شود و از او پرهیز می کنند و می ترسند و بدون بازخواست او را رها می کنند و او را به مستی اش معذور می دارند و می بینی افرادی که اموال ایتم را می خورند مورد ستایش قرار می گیرند و قضات به خلاف آن چه خدا امر کرده قضاوت می کنند و

جناب کلینی این روایت را با دو سند از محمد بن ابی حمزه نقل می کند که سند دوم که از طریق علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر است، تمام است. محمد بن ابی حمزه هم فرزند ابی حمزه ثمالی و ثقه است، حمران هم حمران بن اعین برادر زراره و ثقه است. بنابراین روایت از لحاظ سند تمام است و به خاطر پدر علی بن ابراهیم (ابراهیم بن هاشم) از آن تعبیر به مصحح یا حسنه ی کالصحیح می شود؛ زیرا در کتب رجالی توثیقی درباره ی ایشان وارد نشده، بلکه از طریق حدس و وجود قرائن و ادّعی اجماع سید بن طاوس بر وثاقت ایشان، اطمینان به وثاقتش حاصل می شود.

این روایت، روایت مفصّل و جالبی است که حضرت مطالب زیادی در آن مطرح می فرمایند: آن قسمتی از روایت که مورد نظر ماست این است که راوی از حضرت سؤال می کند چه موقع از دست بنی عباس راحت می شویم؟ حضرت علامات زیادی را

ص: ۲۳۴

ذکر می کنند که وقتی این امور اتفاق افتاد، آن موقع وقت زوال حکومت بنی عباس است و از جمله چیزهایی که ذکر می کنند این است: آن وقتی که می بینی اذان با اجرت است، نماز با اجرت است و ... و از آن جا که علاماتی که حضرت قبل و بعد از این ذکر می کنند همه امور حرام است، پس استفاده می شود اجرت بر اذان هم حرام است.

این روایت قوی ترین دلیل بر حرمت اخذ اجرت بر اذان است، ولی با این حال ما نمی توانیم جرأت کنیم و بگوییم در این روایت حرمت مراد است؛ نه شدت کراهت. البته یک مقدار هم متفرع بر آن است که روایت را به طور کامل ملاحظه کنیم آیا در میان علاماتی که حضرت ذکر می کنند، مسلم الکراهیه وجود دارد یا خیر، اگر وجود داشته باشد می توانیم بگوییم حضرت در مقام بیان حلیت و حرمت نبودند و فقط در مقام بیان امور ناشایستی که اتفاق می افتد بودند، از جمله اجرت گرفتن بر اذان. اما آیا علاوه بر پست بودن، حرمت هم دارد یا خیر، نمی توانیم چیزی استفاده کنیم. بنابراین فعلاً ما بیش از احتیاط واجب در این مورد نمی توانیم ملتزم شویم.

حکم اخذ اجرت بر اذان إعلامی

مرحوم شیخ - قدس سره - می فرماید: اگر اذان إعلامی توصیه‌ای بوده و قصد قربت در آن شرط نباشد می تواند بر آن اخذ اجرت کند،

ص: ۲۳۵

ولی اگر تعبدی باشد، همان اشکالاتی را که بیان کردند در مورد اذان إعلامی هم وارد است. (۱)

ولی ما می‌گوییم روایات اطلاق دارد و شامل اذان إعلامی نیز می‌شود، اما از آن جا که دو روایت اول از لحاظ سند مورد تأمل بود و روایت سوم را نمی‌توان گفت حضرت در مقام بیان هستند، پس دارای اطلاق نیست و احتمال دارد مراد از اذان در (مصححه ی حمران) اذان إعلامی باشد؛ چون مرسوم نبوده کسی برای اذان نماز خودش اجیر شود و بر آن اجرت بگیرد و اصلاً در صدد چنین عملی نبودند و به ذهنشان خطور نمی‌کرد. و احتمال هم دارد مراد اذان للصلاه باشد؛ چون «الصَّلَاةُ بِالْأَجْرِ» بر آن عطف شده است که مناسب با آن اذان للصلاه است نه اذان اعلامی، و احتمال هم دارد هر دو مراد باشد. پس کلام از این حیث مجمل است، گرچه انصراف به اذان إعلامی اقرب به ذهن می‌باشد. بنابراین اخذ اجرت بر اذان إعلامی خلاف احتیاط و جویی است .

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۹: و یمکن أن یقال: إن مقتضی کونها عباده عدم حصول الثواب إذا لم یتقرب بها، لا- فساد الإجاره مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به. نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب کفایه لا یتأتی بالأذان الذی لا یتقرب به، صح ما ذکر، لکن لیس كذلك.

ص: ۲۳۶

حکم اخذ اجرت بر امامت در نماز

مرحوم شیخ - قدس سره - می فرماید: «و من هنا يظهر وجه ما ذكره في هذا المقام من حرمة أخذ الأجره على الإمامه» (۱). یعنی این که فقهاء فرموده اند اخذ اجرت بر امامت حرام است، مدرکشان همین مصححه ی حرمان است که فرمود: «و رَأَيْتَ الْأَذَانَ بِالْأَجْرِ وَالصَّلَاةَ بِالْأَجْرِ».

اگر مدرک این حکم فقط این روایت باشد، همان احتیاط واجبی که در مورد اخذ اجرت بر اذان گفتیم در این جا نیز ملتزم می شویم.

مرحوم شیخ سپس می فرماید:

مضافاً إلى موافقتها للقاعده المتقدمه من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفاً على تحققه على وجه الإخلاص لا يجوز الاستئجار عليه؛ لأن شرط العمل المستأجر عليه قابليه إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاءً بالعقد، و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك.

یعنی اصلاً چنین اجاره ای برای نماز باطل است؛ چون بنا بر نظر شیخ - قدس سره - اجاره ی برای صلات آن وقتی صحیح است که اجیر بتواند صلات را به عنوان این که حقّ مستأجر است بیاورد، و این

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۵۱.

ص: ۲۳۷

با قصد قربت تنافی دارد، پس اصلاً فعل مورد اجاره مقذور اجیر نیست؛ چون نمی تواند نماز با قصد قربت در صورت اجاره بیاورد، بنابراین اجاره باطل است.

ولی ما در بحث اخذ اجرت بر واجبات بیان کردیم که چنین قصدی با قصد قربت تنافی ندارد و توضیح مختصر آن آنفاً گذشت.

ص: ۲۳۹

اجرت بر شهادت

اشاره

ص: ۲۴۱

یکی دیگر از فروعی که مرحوم شیخ - قدس سره - در بحث حرمت اخذ اجرت بر واجبات بیان می کند، حرمت اخذ اجرت بر شهادت است.

شهادت دو مرحله دارد؛ مرحله ی تحمّل و مرحله ی أداء، و حکم هر یک را جداگانه بررسی می کنیم.

مرحله ی تحمّل شهادت

اشاره

مرحله ی تحمّل یعنی کسی مثلاً شاهد بر معامله ای باشد. مشهور گفته اند اگر کسی دعوت شد بر تحمّل شهادتی، واجب است قبول کند، هرچند مشتمل بر زحمت نیز باشد. اما آیا می تواند با این که آن عمل واجب است اجرت دریافت کند یا خیر؟

مرحوم شیخ - قدس سره - می فرماید اخذ اجرت جایز نیست، هرچند تحمّل شهادت واجب کفایی باشد؛ چون از ادله استفاده می شود

ص: ۲۴۲

که تحمّل و اداء شهادت، حقّ مشهودّ له بر شاهد است (۱) و چون حقّ مشهودّ له است پس شاهد نمی تواند از او اخذ اجرت کند؛ زیرا اکل مال به باطل می شود، نظیر آن چه در مورد تکفین و تدفین فرمودند که هر چند آن دو واجب کفایی است، ولی از آن جا که حقّ میت است کسی حق ندارد در مقابل آن اجرت بگیرد و مانند آن است که کسی مثلاً در مقابل پرداخت سهم سادات به سیدی، اجرت اخذ کند.

ما باید در دو مرحله این مسأله را رسیدگی کنیم؛ یکی این که آیا تحمّل شهادت واجب است؟ و دیگری این که بر فرض وجوب تحمّل شهادت، آیا اخذ اجرت بر آن جایز است یا خیر؟

آیا تحمّل شهادت واجب است؟

همان طور که بیان کردیم مشهور قائلند تحمّل شهادت واجب است و در مقابل، بعضی مانند ابن ادریس - قدس سره - قائلند که واجب نیست. (۲)

۱- همان، ص ۱۵۲: ثمّ إنّ من الواجبات التي يحرم أخذ الأجره عليها عند المشهور تحمّل الشهاده، بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال في المسأله ... و هو مع الوجوب العيني واضح، و أمّا مع الوجوب الكفائي؛ فلأنّ الاستفادة من أدلّه الشهاده كون التحمّل و الأداء حقّاً للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له لا يقابل بعوض؛ للزوم مقابله حقّ الشخص بشيء من ماله، فيرجع إلى أكل المال بالباطل.

۲- يادم می آید بعض از اساتید اقدمین ما - قدس سره - نیز وقتی دعوت بر شهادت بر نکاح شد، قبول نکردند و وقتی به ایشان گفته شد تحمّل شهادت واجب است، در جواب گفتند: من وجوب تحمّل شهادت را قبول ندارم. البته ممکن است کسی بین نکاح و امور دیگر فرق قائل شود و بگوید تحمّل شهادت در نکاح واجب نیست.

ص: ۲۴۳

دلالت آیه ی شریفه بر وجوب تحمّل شهادت

اشاره

دلیل مشهور بر وجوب تحمّل شهادت، این آیه ی شریفه است که می فرماید: (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا). استدلال به این آیه ی شریفه متفرع بر آن است که بگوییم مقصود از نهی از إِبَاء، إِبَاء در مقام تحمّل شهادت است، ولی جناب ابن ادریس که منکر وجوب تحمّل شهادت است می فرماید آیه ی شریفه مربوط به مرحله ی تحمّل شهادت نیست، بلکه مرحله ی أداء شهادت را بیان می فرماید که اگر کسی شاهد بود و دعوت برای اقامه ی شهادت شد، باید قبول کند و إِبَاء نکند. شاهدش آن است که خداوند متعال در این آیه ی شریفه شهداء را از إِبَاء کردن نهی می کند و می فرماید (لَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ) در حالی که تا کسی واقعه را ندیده و تحمّل شهادت نکرده باشد، شاهد بر او اطلاق نمی شود؛ چون عناوین ظهور در فعلیت دارد. (۱)

۱- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۲۵: لا يجوز أن يمتنع الإنسان من الشهادة، إذا دعي إليها ليشهد... و أمّا الأداء فإنه في الجملة أيضا من الفرائض، لقوله تعالى (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) و قَالَ (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) و قد يستشهد بعض أصحابنا بهذه الآية الأخيرة على وجوب التحمل، و على وجوب الأداء، و الذي يقوى في نفسي، أنه لا يجب التحمل، و للإنسان أن يمتنع من الشهادة إذا دعي إليها ليتحملها، إذ لا- دليل على وجوب ذلك عليه، و ما ورد في ذلك فهو أخبار آحاد، فأما الاستشهاد بالآية، و الاستدلال بها على وجوب التحمل، فهو ضعيف جدا، لأنه تعالى سمّاهم شهداء، و نهاهم عن الإِبَاء إذا دعوا إليها، و انما يسمّى شاهدا بعد تحملها، فالآية بالأداء أشبه.

ص: ۲۴۴

بنابراین آیه ی شریفه مربوط به کسی است که به هر دلیل قهراً یا اختیاراً تحمّل شهادت کرده ولی برای أداء شهادت إباء می کند. جناب مقدس اردبیلی - قدس سره - هم منکر ظهور آیه ی شریفه در مقام تحمّل است (۱)، هرچند ایشان در اصل فتوا با جناب ابن ادریس موافق نیست و قائل به وجوب تحمّل شهادت است. (۲)

۱- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی أحكام القرآن، ص ۴۴۶: (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) و هو خبر بمعنى النهی للمبالغه، فظاهاهه تحريم امتناع الشاهد عن أداء الشهاده إذا طلبت منه، و يحتمل تحريم ردّ التحمّل أيضا إذا نودي، و تسميتهم بالشهداء لمجاز المشارفه.

۲- مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۲، ص ۵۱۷: أما التحمل فالمشهور وجوبه أيضا و يدلّ عليه مثل (أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) ... و بعض الأخبار المتقدمه، مثل ما فی صحيحه هشام بن سالم و ... و يؤيِّده العقل أيضا، فإن المعامله من ضروريات بقاء النوع فلو لم يقبل أحد الشهاده فقد يؤول ذلك إلى عدم المعيشه، فإنه إذا لم يصر أحد شاهدا قد لا يعمل خوفا من إضاعه المال، فتأمل ... ثم اعلم أن وجوب التحمّل إنما هو مع الاستدعاء، فإنه لحقه فإن لم يرد الإشهاد، لم يجب التحمل.

بررسی دلالت آیه ی شریفه

این فراز از آیه ی مبارکه ی (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) در ضمن آیه ی ۲۸۲ سوره ی مبارکه ی بقره ذکر شده که بزرگترین آیه ی قرآن کریم است. بعضی از فقهاء که کتاب آیات الاحکام نوشته اند از این آیه ی شریفه بیست و یک حکم شرعی اعم از وجوب و استحباب استخراج کرده اند.^(۱) برای بررسی ظهور آیه ی شریفه در این که مقام تحمّل شهادت را بیان می کند یا مقام أداء، لازم است آیه ی شریفه را از ابتدا با دقت مطالعه کنیم. در این آیه می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! هرگاه دینی را تا مدت معینی [به خاطر گرفتن قرض یا معامله] به یکدیگر بدهکار شدید آن را بنویسید.

۱- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله حلی سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۴۶: إذا عرفت هذا ففي الآية أحد و عشرون حکما بل ربّما يذكر فيها فوائد تزيد على ذلك: ۱. إباحه الاستدانه لأنها ممّا قد يضطرّ الإنسان إليه في معاشه ... ۲. إباحه التأجيل بقوله (إلى أجل) لأنّ الدين حقّ يثبت في الذمّه، فهو أعمّ من المؤجّل و غيره ... ۳. وجوب كون الأجل مضبوطا لقوله (مُسَمًّى) كالיום و الشهر و السنه لا ما يحتمل الزيادة و النقصه، كإدراك الثمره و قدوم الحاجّ ... [و ...].

ص: ۲۴۶

دین، اعم از قرض است و شامل معامله ی سلف و نسیه هم می شود.

(وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبًا بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ)؛

و باید کاتبی [سند آن را] در میان خودتان به حق بنویسد و کاتب نباید از نوشتن آن همان گونه که خدا به وی آموخته امتناع ورزد.

مقصود از (كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) یا این است که کتابت را خدا به او یاد داده، یا این که کیفیت کتابت دین را تعلیم داده که درست و به حق بنویسد.

(فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَثِيهًا بِالْعَدْلِ)؛

پس [کاتب] باید بنویسد و آن کسی که حق بر عهده ی اوست باید املاء کند و از خداوند که پروردگار اوست پروا نماید و چیزی را فروگذار ننماید. و اگر آن کسی که حق بر ذمه ی اوست سفیه یا ضعیف بود یا نمی توانست املاء کند، باید ولی او با رعایت عدالت املاء کند.

(وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى)؛

ص: ۲۴۷

و دو نفر به عنوان شاهد در بین مردانتان بگیرید و اگر دو مرد نبود، یک مرد و دو زن از کسانی که مورد رضایت شما هستند انتخاب کنید که اگر یکی از این دو زن انحراف به فراموشی داشت، آن دیگری یادآوری نماید.

(وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْتَمُّوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا)؛

وقتی شهود فراخوانده شدند نباید امتناع کنند. و از نوشتن دین های خود، چه کوچک و چه بزرگ تا اجلس، ملول (خسته و دل‌تنگ) نشوید. آن نزد خدا به عدالت نزدیکتر و برای شهادت مستقیم تر و برای جلوگیری از شک و تردید بهتر می باشد.

نمی توان گفت آیه ی شریفه ظهور در مقام أداء شهادت دارد؛ زیرا بعد از این که به طرفین دین فرمود شاهد بگیرید: (وَ اسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) به شهداء هم می فرماید وقتی دعوت شدند، از قبول تحمّل شهادت اِباء نکنند: (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) کما این که در فراز قبل نیز اوّل خطاب به طرفین فرمود: (وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ) سپس خطاب به کاتب نیز فرمود: (وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) یعنی

ص: ۲۴۸

از یک طرف می فرماید کاتب بگیرید، و از طرف دیگر می فرماید کاتب هم اِباء نکند که کتابت کند آن چنان که خداوند آن را یاد داد، در این جا هم از یک طرف می فرماید شاهد بگیرید و از طرف دیگر می فرماید شهداء نیز از قبول دعوت برای تحمّل شهادت اِباء نکنند.

بنابراین به نحو قطع می توانیم بگوییم آیه ی شریفه ظهور در مرحله ی اداء ندارد و کلام ابن ادریس و مقدس اردبیلی - قدس سرهما - که فرمودند ظهور در مقام اداء دارد، ناتمام است.

بلکه بالاتر، بعید نیست بگوییم آیه ی شریفه ظهور در مقام تحمّل دارد؛ زیرا اگر کسی خالی الذهن باشد و آیه ی شریفه را از صدر بخواند، این طور می فهمد که اصلاً بحث اداء شهادت نیست، بلکه مربوط به تحمّل است.

و اما سؤال ابن ادریس که فرمود اگر آیه ی شریفه مربوط به مقام تحمّل باشد، پس چطور هنوز که تحمّل شهادت نکرده شاهد بر وی اطلاق شده است؟! در جواب می گوییم: همان طور که در (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ) و (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) به قرینه ی اول و مشارفت به کسی که هنوز تحمّل شهادت نکرده شهید اطلاق شده، در این جا هم به همان قرینه اطلاق شده است؛ یعنی همان شاهدینی که گفتیم برای شهادت بگیرید، اگر

ص: ۲۴۹

سراغ آن ها رفتند و برای تحمّل شهادت دعوت شدند، إباء نکنند و قبول کنند. مضاف به این که مقام اداء شهادت را در آیه ی بعد بیان می کند و می فرماید: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) (۱) و اگر بگوییم (وَلَا يَأْبُ الشُّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا) نیز مقام اداء شهادت را بیان می کند، تکرار لازم می آید. البته گرچه تکرار در قرآن کریم به خاطر وجود نکته لیس بعزیز، ولی به هر حال اولی آن است که بگوییم تکرار نیست.

بنابراین کلام جناب ابن ادریس، محقق اردبیلی - قدس سرهما - و شاید بعضی دیگر ناتمام است و آیه ی شریفه نه تنها ظهور در مقام اداء ندارد، بلکه ظهور در مقام تحمّل شهادت دارد. علاوه بر آن که در ذیل آیه ی شریفه روایات مفسّره ای وجود دارد که بیان می کند مراد، مقام تحمّل شهادت است.

مرحوم شیخ نیز عمده به این روایات تمسّک کرده و گویا دلالت آیه ی شریفه را بر مقام تحمّل، تمام نمی دانند. این روایات عبارتند از:

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۲۸۳: (وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ)

روایات دال بر مربوط بودن آیه ی شریفه به مقام تحمّل

۱. صحیحہ ی هشام بن سالم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَسْنَادُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ) قَالَ: قَبْلَ الشَّهَادَةِ وَقَوْلِهِ (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) قَالَ: بَعْدَ الشَّهَادَةِ.

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ يَسْنَادَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ مِثْلَهُ. (۱)

هشام بن سالم می گوید: امام صادق - علیه السلام - درباره ی آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ) فرمودند: مربوط به قبل از شهادت است و درباره ی (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) فرمودند: مربوط به بعد از شهادت است.

۲. روایت ابی الصباح:

وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَسْنَادُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ (۲) عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ عَنْ أَبِي

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب ۱، ح ۱، ص ۳۰۹ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۷۵.

۲- درباره ی وثاقت محمد بن الفضیل اختلاف است. ایشان رمی به غلو شده و شیخ - قدس سره - او را تضعیف کرده، ولی شیخ مفید در رساله ی عددیه ایشان را جزء «الفقهاء و الروساء الاعلام الذين يؤخذ منهم الحلال و الحرام و الفتيا و الاحکام و لا يطعن عليهم بشيء و لا طريق لذم واحد منهم» قرار داده که این دو با هم تعارض و تساقط می کنند و نتیجه این می شود که وثاقت ایشان احراز نمی شود. علاوه بر آن که ظاهراً محمد بن الفضیل مشترک بین چند نفر است و معلوم نیست محمد بن الفضیل مذکور در کلام شیخ مفید که او را توثیق کرده، همان محمد بن الفضیل مذکور در این روایت باشد.

ص: ۲۵۱

عَبْدُ اللَّهِ - عليه السلام - : فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (وَلَا يَأْبُ الشُّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا) قَالَ: لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ إِذَا دُعِيَ إِلَى شَهَادَةٍ لِيَشْهَدَ عَلَيْهَا أَنْ يَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَكُمْ عَلَيْهَا. (۱)

ابو الصباح از امام صادق - عليه السلام - نقل می کند که درباره ی آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْبُ الشُّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا) فرمودند: سزاوار نیست وقتی کسی دعوت برای شهادتی شد تا شاهد باشد، بگوید من شاهد بر آن نمی شوم.

۳. روایت جراح المدائنی:

وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنِ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عليه السلام - قَالَ: إِذَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَأَجِبْ. (۲)

جراح المدائنی از امام صادق - عليه السلام - نقل می کند که فرمودند: هرگاه برای شهادت دعوت شدی، اجابت کن.

۱- همان، ح ۲.

۲- همان، ح ۳.

ص: ۲۵۲

این روایت از لحاظ سند به خاطر قاسم بن سلیمان و جراح المدائنی ناتمام است.

۴. موثقه ی سماعه:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) فَقَالَ: لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ إِذَا دُعِيَ إِلَى شَهَادَةٍ لِيُشْهَدَ عَلَيْهَا أَنْ يَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَكُمْ. (۱)

سماعه از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که درباره ی آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) فرمودند: سزاوار نیست برای کسی که دعوت برای تحمل شهادت می شود تا بر آن شاهد باشد، بگوید شاهد نمی شوم.

۵. روایت محمد بن الفضیل:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَام - فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) فَقَالَ: إِذَا دَعَاكَ الرَّجُلُ لِتُشْهَدَ لَهُ عَلَى دَيْنٍ أَوْ حَقٍّ لَمْ يَتَّبِعْ لَكَ أَنْ تَقَاعَسَ عَنْهُ.

۱- همان، ح ۵، ص ۳۱۰.

ص: ۲۵۳

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى مِثْلَهُ. (۱)

محمد بن فضیل از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که درباره ی آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) فرمودند: هرگاه کسی تو را دعوت کرد برای شهادت بر دین یا حقی، برای تو سزاوار نیست از آن سرباز زنی.

روایات دیگری نیز وجود دارد که بعضی از لحاظ سند تمام است. بعضی از این روایات گرچه در ذیل آیه ی شریفه وارد شده، ولی کلام امام - علیه السلام - مطلق است و شامل غیر دین هم می شود، مانند موثقه ی سماعه که فرمود «لَا يَتَّبِعِي لِأَخِي إِذَا دُعِيَ إِلَيَّ شَهَادَةٍ لِيَشْهَدَ عَلَيْهَا أَنْ يَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَكُمْ» یا در روایت محمد بن فضیل می فرماید: «إِذَا دَعَاكَ الرَّجُلُ لِشَهَادَةٍ لَهُ عَلَى دِينٍ أَوْ حَقٍّ لَمْ يَتَّبِعْ لَكَ أَنْ تَقَاعَسَ عَنْهُ». به هر حال دلالت این روایات بر این که در آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) مراد مقام تحمّل شهادت است تمام بوده و شایسته ی تشکیک نیست.

إن قلت: پس چطور جناب ابن ادریس در این که آیه ی شریفه مربوط به مقام تحمّل شهادت است تردید کرده در حالی که به این روایات نیز دسترسی داشته است؟!

۱- همان، ح ۷ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۷۶.

ص: ۲۵۴

قلت: جناب ابن ادریس به خاطر مبنای خاصی که در مورد خبر واحد دارد و آن را حجت نمی داند به این روایات اعتناء نمی کند؛ چون ایشان قائل است خبر واحد یعنی خبر غیر متواتر، هر چند مستفیض باشد «لایوجب علماً و لاعمالاً» (۱).

این مبنا، مبنای شاذی است که پیش ما و دیگران مردود است و ما روایات آحاد ثقات را حجت می دانیم. علاوه بر آن که بعید نیست از این روایات به ضمیمه ی آن چه در مورد آیه ی شریفه بیان کردیم، اطمینان حاصل شود که آیه ی مبارکه مربوط به مقام تحمّل است.

دلالت آیه ی شریفه و روایات بر وجوب تحمّل شهادت

اشاره

بعد از تبیین این که آیه ی شریفه (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) در مقام بیان مرحله ی تحمّل شهادت است و روایات نیز آن را تأیید می کند، می گوئیم ظهور این آیه ی شریفه و روایات، در وجوب تحمّل شهادت است؛ چون آیه ی شریفه نهی از إباء می کند و روایات امر به تحمّل شهادت می کند که هر دو ظهور در لزوم دارد.

اشکال بر ظهور آیه ی شریفه و روایات در وجوب تحمّل شهادت

۱- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۳۹۴: و ما آورده شیخنا فی نهایته، خبر واحد، لا یوجب علماً و لا عملاً، و قد بینا أنّ أخبار الآحاد، لا یجوز العمل بها فی الشریعه، عند أهل البیت - علیهم السلام - .

ولی با این حال ممکن است گفته شود آیه ی شریفه ظهور در وجوب ندارد؛ چون در سیاقی قرار گرفته که امور مستحب را بیان می کند؛ مثلاً در (إِذَا تَدَايَيْتُمْ بَدَائِنِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَيَّمٍ فَأَكْتُبُوهُ) اصل کتابت به قرینه ی قطعیه و سیره ی مستمره ی قطعیه واجب نیست و اگر کاتبی را دعوت کردند، واجب نیست قبول کند، هم چنین در (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) می دانیم شاهد گرفتن در تداین واجب نیست، بنابراین چگونه بگوییم (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) دالّ بر وجوب تحمّل شهادت است؟! خصوصاً با توجه به این که اصل استشهاد بر تداین واجب نیست و این قرینه ی عرفی قوی است بر این که تحمّل شهادت نیز مستحب است، نه واجب؛ چون ذهن عرفی نمی تواند بپذیرد اصل استشهاد و شاهد گرفتن برای طرفین تداین که اصل در قضیه هستند مستحب باشد، ولی بر شخص ثالث که دعوت به شهادت می شود واجب باشد قبول کند!

روایات هم گرچه بعضی امر به تحمّل شهادت کرده و ظهور در وجوب دارد، ولی در روایات متعددی نیز تعبیر به «لاینبغی» می کند که می تواند قرینه باشد بر این که تحمّل شهادت واجب نیست.

علاوه آن که در صحیحه ای وارد شده که رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - در

جایی دعوت برای شهادت شدند ولی حضرت قبول نفرمودند. روایت این چنین است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ لِي عَلَى نَحْلِ نَحَلْتَهَا ابْنِي فَقَالَ: مَا لَكَ وَلَدٌ سِوَاهُ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَنَحَلْتَهُمْ كَمَا نَحَلْتَهُ؟ قَالَ: لَا قَالَ: فَإِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نَشْهَدُ عَلَى الْخَيْفِ (۱). (۲)

این روایت را جناب صدوق - قدس سره - با سند خودش از عبدالله بن میمون قداح نقل می کند. شیخ صدوق به خاطر رعایت اقتصار و حجیم نشدن کتاب و عدم تکرار، اسناد خود به کتبی که از آن ها نقل می کند را در آخر کتاب من لایحضره الفقیه در مشیخه ذکر

۱- لسان العرب، ج ۹، ص ۶۰: الْحَيْفُ: الْمَيْلُ فِي الْحُكْمِ، وَالْجَوْرُ وَالظُّلْمُ. حَافٌ عَلَيْهِ فِي حُكْمِهِ يَحِيفُ حَيْفًا: مَالَ وَجَارًا؛ وَرَجُلٌ حَائِفٌ مِنْ قَوْمٍ حَافِهِ وَحَيْفٍ وَحَيْفٍ. الْأَزْهَرِيُّ: قَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ يُرَدُّ مِنْ حَيْفِ النَّاحِلِ مَا يُرَدُّ مِنْ جَنْفِ الْمُوصِي، وَحَيْفُ النَّاحِلِ: أَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ أَوْلَادٌ فَيُعْطَى بَعْضًا دُونَ بَعْضٍ، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسُوِيَ بَيْنَهُمْ، فَإِذَا فَضَّلَ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ فَقَدْ حَافَ ... وَحَافَهُ كُلُّ شَيْءٍ: نَاحِيَتُهُ، وَالْجَمْعُ حَيْفٌ عَلَى الْقِيَاسِ، وَحَيْفٌ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ. وَ مِنْهُ حَافَتَا الْوَادِي، وَ تَصْغِيرُهُ حُوَيْفَةٌ، وَقِيلَ: حَيْفُهُ الشَّيْءُ نَاحِيَتُهُ.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادت، باب ۵۵، ح ۱، ص ۴۱۴ و من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۹.

ص: ۲۵۷

می کند. سند شیخ صدوق به عبدالله بن میمون قداح در مشیخه این چنین است:

و ما كان فيه عن عبد الله بن میمون فقد رویته عن أبي و محمد بن الحسن رضی الله عنهما عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الله بن میمون.

و رویته عن أبي و محمد بن موسى بن المتوکل؛ و محمد بن علی ماجیلویه رضی الله عنهم عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن میمون القداح المکی. (۱)

شیخ صدوق - قدس سره - به عبدالله بن میمون دو سند ارائه می کند که هر دو سند صحیح است، خود عبدالله بن میمون هم ثقه است (۲)؛ پس این روایت از لحاظ سند تمام است. البته به خاطر وجود ابراهیم بن هاشم در هر دو سند صدوق - قدس سره - از آن تعبیر به مصححه یا حسنه ی کالصحیحه می شود. (۳)

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۰۰.

۲- رجال النجاشی، ص ۲۱۳: عبد الله بن میمون بن الأسود القداح مولی بنی مخزوم، یری القداح. روی أبوه عن أبي جعفر و أبي عبد الله - علیهما السلام - و روی هو عن أبي عبد الله - علیه السلام - و كان ثقه.

۳- البته تعبیر به صحیحه نیز می شود.

ص: ۲۵۸

مردی از انصار خدمت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - آمد و عرض کرد: یا رسول الله دوست دارم بر نحله هایی (عطیه ها) که به فرزندم اعطاء کردم شما شاهد باشید. حضرت فرمودند: آیا فرزند دیگری نداری؟ عرض کرد: بله [فرزندان دیگری نیز دارم]. حضرت فرمودند: آیا به آن ها هم نحله هایی دادی همان طور که به او دادی؟ عرض کرد: خیر. حضرت فرمودند: ما گروه انبیاء شاهد بر حیف (آن چیزی که از میزان حق عدول کرده) نمی شویم.

اگر دعوت به إشهد موجب وجوب تحمّل شهادت بود، حضرت باید این جا قبول می کردند؛ زیرا این گونه نحله دادن که به یکی از فرزندان دون دیگری بدهد حرام که نیست، نهایت این که مکروه است و حضرت هم نهی نکردند، در حالی که اگر حرام بود نهی از منکر می کردند، فقط لفظ حیف به کار بردند که دالّ بر ناپسند و ناشایست بودن آن می کند. بنابراین این روایت مؤید آن است که تحمّل شهادت واجب نیست.

پاسخ به اشکال

استدلال به صحیحی ی عبدالله بن میمون بر عدم وجوب تحمّل شهادت متفرع بر آن است که بگوییم:

أولاً: آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) اطلاق داشته، شامل شهادت در غیر مورد دین نیز بشود.

ثانیاً: وجوب تحمّل شهادت، وجوب عینی باشد؛ چون اگر

ص: ۲۵۹

واجب کفایی بوده و مَنْ به الکفایه نیز موجود باشد، پذیرفتن لازم نیست. در حالی که این روایت می تواند قرینه باشد بر آن که وجوب تحمّل شهادت، وجوب عینی نیست؛ نه این که اصلاً واجب نیست.

ثالثاً: دعوتی که مرد انصاری از حضرت برای تحمّل شهادت کرد دعوت قطعی باشد، در حالی که در این روایت به نحو قطعی دعوت نمی کند، بلکه عرض می کند: «أَجِبُّ أَنْ تَشْهَدَ لِي».

اما در مورد قرینه ی سیاق در آیه ی شریفه می گوئیم: این طور نیست همه ی مواردی که در آیه ی شریفه ذکر شده مستحب باشد، بلکه موارد وجوب هم در آیه ی شریفه وجود دارد؛ مثلاً اصل کتابت را گفتیم واجب نیست، ولی اگر کاتبی قبول کرد کتابت کند، واجب است بالحق کتابت کند و نباید خلاف حق باشد. در این جا هم می گوئیم اصل استشهاد واجب نیست، اما اگر استشهاد کرد واجب است دعوتش پذیرفته شود.

پس قرینه ی سیاق بر خلاف نیست، بلکه موافق نیز هست، علاوه بر آن که ما قرینیت سیاق را در جایی که خیلی واضح باشد می پذیریم و در آیه ی مبارکه چنین وضوحی ندارد.

بنابراین آیه ی شریفه بر ظهور وجوب خود باقی است و روایات هم گرچه بعضی تعبیر به «لاینبغی» کرده، ولی از آن جا که «ینبغی» حداقل آن است که در اعمّ از استحباب و وجوب به

ص: ۲۶۰

کار می رود، پس منافات با استظهار وجوب ندارد و در نتیجه تحمل شهادت واجب است و این که مرحوم امام - قدس سره - در تحریر فرمودند: «الأحوط وجوب تحمل الشهاده إذا دعی إليه من له أهلية لذلك»^(۱) احتیاط کرده اند که الاحوط فرموده اند و إلا به حسب ادله، دلالت بر وجوب تمام است.

مضاف به این که شاید بتوانیم تحصیل اجماع بر وجوب تحمل شهادت کنیم؛ زیرا در بین قداما غیر از ابن ادریس کسی را سراغ نداریم مخالف وجوب تحمل شهادت باشد و مخالفت ابن ادریس با توجه به وجه مخالفت او، ضربه به اجماع حجت نمی زند.

آیا وجوب تحمل شهادت، عینی است یا کفایی؟

بعد از پذیرفتن اصل وجوب تحمل شهادت باید این مسأله را رسیدگی کنیم که این وجوب به نحو عینی است یا کفایی؟ چون رسیدگی به این مسأله در نتیجه ی بحث که آیا اخذ اجرت جایز است یا خیر، تأثیر دارد.

در بحث اصول فقه بیان کردیم امر اگر به نحو مطلق باشد، ظهور در وجوب عینی تعیینی دارد، بنابراین در آیه ی شریفه هم

۱- تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۴۴۹: الأحوط وجوب تحمل الشهاده إذا دعی إليه من له أهلية لذلك، و الوجوب علی فرضه کفائی لا یتعین علیه إلا مع عدم غیره ممن يقوم بالتحمل، و لا إشکال فی وجوب أداء الشهاده إذا طلبت منه، و الوجوب هاهنا أيضا کفائی.

ص: ۲۶۱

که به نحو مطلق فرموده: (وَلَا يَأْبُ الشُّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا) به حسب طبع اوّلی، ظهور در وجوب عینی تعیینی دارد. ولی همان طور که عدّه ای فرموده اند با قرینه ای که در آیه ی شریفه وجود دارد و به ضمیمه ی فهم و ارتکاز متشرعه، می توان استنباط کرد که وجوب تحمّل شهادت کفایی است؛ زیرا آیه ی شریفه ابتدا می فرماید: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ» یعنی دو نفر از مردانتان را شاهد بگیرید و اگر دو مرد نبود، یک مرد و دو زن را شاهد بگیرید، سپس می فرماید: (وَلَا يَأْبُ الشُّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا) یعنی همین شهداء (دو مرد یا یک مرد و دو زن) را که گفتیم استشهاد کنند، از قبول تحمّل شهادت إباء نکنند؛ نه این که اگر دو یا سه نفر حاضر شدند، باز اگر عدّه ی دیگری را دعوت کردند بر آن ها هم واجب باشد قبول کنند. پس با توجه به صدر و ذیل آیه ی شریفه معلوم می شود نمی خواهد بفرماید که هر کسی را که دعوت کرد واجب است قبول کند، بلکه می خواهد بفرماید همان تعدادی که مستحب است آن ها را شاهد بگیرند (دو مرد یا یک مرد و دو زن) بر آن ها واجب است قبول شهادت کنند.

بعضی که قائل به وجوب عینی شده اند، نکته اش را این طور گفته اند که ممکن است یکی از شاهدین فوت کند یا مریض شود یا فاسق شده قاضی شهادتش را نپذیرد. بنابراین لازم است

ص: ۲۶۲

هر تعدادی که دعوت بر تحمّل شهادت شده اند قبول کنند، ولی ما می‌گوییم این‌ها استحسانات است و آیه‌ی شریفه فقط فرموده دو مرد یا یک مرد و دو زن را شاهد بگیرید که اگر این تعداد حاصل شد، بیش از آن دلیل بر وجوبش نداریم.

بنابراین می‌گوییم از بین تعدادی که دعوت برای شهادت شدند، اگر دو نفر قبول کردند از دیگران ساقط می‌شود. بلکه اگر کسی حاضر نشد، همه‌ی افرادی که دعوت شده‌اند مؤاخذ هستند.

آیا اخذ اجرت بر تحمّل شهادت جایز است؟

همان‌طور که قبلاً بیان کردیم اگر وجوب تحمّل شهادت عینی باشد اخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود؛ چون اخذ اجرت بر واجب عینی تعیینی مصداق اکل مال به باطل است، و اگر وجوب تحمّل شهادت، وجوب کفایی باشد مرحوم شیخ فرمود از آن‌جا که از ادله استفاده می‌شود تحمّل یا أداء شهادت، حقّ مشهودّ له بر شاهد است همان‌طور که کفن و دفن، حقّ میت است پس شاهد نمی‌تواند از مشهودّ له اجرت بگیرد؛ چون در واقع با تحمّل شهادت، أداء حقّ مشهودّ له می‌کند و اگر کسی بخواهد در مقابل أداء حقّ دیگری اجرت دریافت کند اکل مال به باطل کرده است.

ولی ما خدمت مرحوم شیخ می‌گوییم از کجای روایت استفاده می‌شود تحمّل و أداء شهادت حقّ مشهودّ له است؟! چنین چیزی

ص: ۲۶۳

از روایات استفاده نمی‌شود، بلکه مثل بقیه ی واجبات مانند نماز، روزه، حج و ... است که بر عهده ی شاهد آمده و باید انجام دهد و فرضاً حقّ مشهودّ له باشد، به چه دلیل حقّ مجانی است، این که بالاتر از حفظ جان مسلمان نیست با این که حقّ مسلمان است، می‌توان در مقابل حفظ جاننش اجرت گرفت پس این استدلال مرحوم شیخ ناتمام است.

اما آیا اخذ اجرت بر تحمّل شهادت جایز است یا خیر؟ می‌گوییم در بحث اخذ اجرت بر واجبات کفایی بیان کردیم اگر کسی در مقابل واجبی به همان نحوی که واجب شده اخذ اجرت کند، اکل مال به باطل است و اگر واجب کفایی، بالعرض واجب عینی شده باشد باز اخذ اجرت بر آن اکل مال به باطل است. اما اگر واجب کفایی، بالعرض واجب عینی نشده باشد می‌تواند اخذ اجرت کند، اما نه به عنوان احد افراد واجب کفایی (۱)، بلکه به این صورت که بگوید: «افراد دیگری حاضرند این عمل را انجام دهند، ولی اگر می‌خواهی بالخصوص من این عمل را انجام دهم در قبال آن پول دریافت می‌کنم»، در این صورت اخذ اجرت اکل مال به باطل نخواهد بود.

بنابراین در ما نحن فیه اگر در میان افراد متعدّدی که برای تحمّل شهادت دعوت شده‌اند، کسی بگوید اگر می‌خواهی من

۱- یعنی اجیر بشود که به طور کفایی عملی را انجام دهد.

ص: ۲۶۴

بالخصوص شاهد باشم این مقدار اجرت می گیرم، این اخذ اجرت اکل مال به باطل نخواهد بود؛ چون دیگری که دعوت برای شهادت شده اند حاضرند شاهد باشند، این که بالخصوص در میان آن افراد، انگشت روی کسی گذاشته شود که او شاهد باشد می تواند در قبال آن اخذ اجرت کند.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

«و منه يظهر أنه كما لا- يجوز أخذ الأجره من المشهود له، كذلك لا- يجوز من بعض من وجبت عليه كفایه إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه»^(۱)؛

یعنی اگر افرادی بیش از حد لازم برای شهادت دعوت شدند و حاضر شدند شاهد باشند، اگر یکی از این افراد برای ساقط شدن واجب کفایی از خود، به دیگری اجرت دهد تا تحمّل شهادت کند، جایز نیست آن را اخذ کند؛ چون اکل مال به باطل است. ولی از آن چه گفتیم نادرستی این کلام هم روشن می شود؛ چون بر آن اجیر بالخصوص واجب نیست تحمّل شهادت کند، اگر کسی می خواهد او بالخصوص تحمّل شهادت کند می تواند در مقابل آن، اخذ اجرت کند.

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۵۲.

ص: ۲۶۵

مرحله ی أداء شهادت

اشاره

بعد از بحث درباره ی وجوب تحمّل شهادت و جواز یا عدم جواز اخذ اجرت بر آن، اکنون درباره ی مقام أداء شهادت بحث می کنیم که آیا واجب است یا خیر و در صورت وجوب، آیا اخذ اجرت بر آن حرام است یا خیر؟

در این که أداء شهادت فی الجمله واجب است، اختلافی وجود ندارد و همه ی فقهاء بدون استثناء قائل به وجوب أداء شهادت هستند. آیات و روایات نیز بر آن دلالت می کند، از جمله آیه ی شریفه ی بعد از آیه ی مورد بحث درباره ی وجوب تحمّل شهادت که می فرماید:

(وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) (۱)

اگر در سفر بودید و کاتبی نیافتید، وثیقه های دریافت شده [جایگزین سند و گواه] است و اگر به یکدیگر اطمینان داشتید [و وثیقه نگرفتید] آن کسی که امینش شمرده اند باید امانت خود را أداء نماید و از خداوند که پروردگارش است پروا کند. و شهادت را کتمان نکنید و

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۲۸۳.

هر که آن را کتمان کند قلبش گنهکار است و خداوند به آن چه انجام می دهید داناست.

در این آیه ی شریفه ابتدا نهی از کتمان شهادت می کند که ظهور در حرمت دارد و در ادامه می فرماید: (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ) که صراحت در حرمت دارد و این که کتمان شهادت مساوی با گنهکار بودن کاتم شهادت است.

روایات دالّ بر حرمت کتمان شهادت نیز فراوان است از جمله، روایاتی که در ذیل این آیه ی شریفه وارد شده و بیان می کند آیه مربوط به مقام اداء است، همان طور که بیان می کند آیه ی شریفه ی قبل (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ) مربوط به مقام تحمّل است. بنابراین در این که اداء شهادت فی الجملة واجب است، جای هیچ مناقشه ای نیست.

عدم وجوب اداء شهادت بر غیر مدعو برای تحمّل شهادت

بعد از روشن شدن اصل وجوب اداء شهادت، این بحث مطرح می شود که آیا این وجوب به نحو مطلق است و هر کسی که دیده و مطلع بوده باید شهادت دهد یا این که مخصوص کسی است که برای تحمّل شهادت دعوت شده بود. عدّه ی قابل اعتنایی گفته اند اداء شهادت مطلقاً واجب است؛ چه بر کسی که به عنوان شاهد گرفته شده و چه بر کسی که به عنوان شاهد اخذ نشده ولی از آن واقعه مطلع بوده و دیده است.

عدّه ی قابل اعتناء دیگری که شاید در بین متأخرین نزدیک به اتفاق باشد گفته اند اداء شهادت فقط بر کسانی واجب است که برای تحمّل شهادت دعوت شده و به عنوان شاهد اخذ شده اند. (۱)

اگر ما بودیم و تنها آیه ی مبارکه ی (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) قول کسانی که اداء شهادت را مطلقاً واجب می دانند انتخاب می کردیم؛ چون آیه ی شریفه به نحو اطلاق بیان می کند، ولی از آن جا که روایات متعدّدی که بعضی از لحاظ سند تمام است بیان می کند بر کسی که به عنوان شاهد گرفته نشده، هر چند مطلع باشد واجب نیست اداء

۱- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۲۶۳: الكلام هنا في أداء الشهادة آخرا و تحمّلها أولا. أما الأول فلا خلاف في وجوبه و تحريم الامتناع منه ... و وجوبه على الكفاية إن زاد الشهود عن العدد المعتبر في ثبوت الحق، و إلا فهو عيني، و إن كان الجميع في الأصل كفايّا، لأن الواجب الكفائي إذا انحصر في فرد كان كالعيني. و المشهور عدم الفرق في الوجوب بين من استدعى و غيره، لعموم الأدلّه، و أنها أمانه حصلت عنده فوجب عليه الخروج منها، كما أن الأمانات المائيه تاره تحصل عنده بقبولها كالوديعة، و تاره بغيره كتطير الريح. و ذهب جماعه منهم الشيخ و ابن الجنيد و أبو الصلاح إلى عدم الوجوب إلا مع الاستدعاء، لصحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: إذا سمع الرجل الشهادة و لم يشهد عليها إن شاء شهد، و إن شاء سكت.

شهادت، بلکه مختار است و می تواند اقامه ی شهادت کند یا اقامه نکند، قول دوم را انتخاب می کنیم. البته یک استثنائی را بعداً ذکر خواهیم کرد.

این روایات را صاحب وسائل - قدس سره - در بابی با عنوان «بَابُ أَنْ مَنْ عَلِمَ بِشَهَادَةٍ وَلَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا جَازَ لَهُ أَنْ يُشْهَدَ بِهَا وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَخَافَ ضَيَاعَ حَقِّ الْمَظْلُومِ» جمع آوری کرده است. که عبارتند از:

روایات دال بر عدم وجوب أداء شهادت بر غیر مدعو برای تممّل شهادت

۱. صحیحہ ی محمد بن مسلم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَلَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ. (۱)

محمد بن مسلم از امام باقر - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند:

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادت، باب ۵، ح ۱، ص ۳۱۷ و الکافی، ج ۷، ص ۳۸۲.

ص: ۲۶۹

اگر کسی شهادت را بشنود [یعنی مورد شهادت را بشنود] اما از او نخواستند شاهد باشد، مختار است می تواند شهادت دهد و می تواند سکوت کند.

دلالت این روایت بر این که اداء شهادت مطلقاً واجب نیست، واضح است.

۲. مصححه ی هشام بن سالم:

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ وَ قَالَ: إِذَا أُشْهِدَ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا أَنْ يُشْهَدَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ مِثْلَهُ. (۱)

هشام بن سالم از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: هرگاه مردی شهادت را شنید [یعنی از واقع مطلع باشد] ولی به عنوان شاهد گرفته نشد، مختار است؛ می تواند شهادت دهد و می تواند سکوت کند. و فرمودند: اگر به عنوان شاهد گرفته شده باشد چاره ای ندارد جز این که اداء شهادت کند.

۱- همان، ح ۲، ص ۳۱۸ و الکافی، ج ۷، ص ۳۸۱.

ص: ۲۷۰

۳. صحیحہ ی محمد بن مسلم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ. وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ أَشَقَطَ لَفْظَ فَهُوَ بِالْخِيَارِ.

۴. موثقه ی محمد بن مسلم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيَشْهَدُ وَ لَا يَحِلُّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ.

۵. روایت محمد بن مسلم:

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنِ

ص: ۲۷۱

الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِمَا السَّلَام - عَنِ الرَّجُلِ يَحْضُرُ حِسَابَ الرَّجُلَيْنِ فَيَطْلُبَانِ مِنْهُ الشَّهَادَةَ عَلَيَّ مَا سَمِعَ مِنْهُمَا قَالَ: ذَلِكَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَشْهَدْ وَإِنْ شَهِدَ شَهِدَ بِحَقِّ قَدِّ سَمِعَهُ وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ فَلَا شَيْءَ لَأَنَّهُمَا لَمْ يُشْهَدَا.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مِثْلَهُ. (۱)

محمد بن مسلم می گوید از امام باقر - علیه السلام - درباره ی مردی سؤال کردم که در حساب دو نفر حاضر بود، از او طلب می کنند که بر آن چه از این دو شنیده شهادت دهد، حضرت فرمودند: مختار است؛ اگر خواست می تواند شهادت دهد و اگر نخواست شهادت ندهد، ولی اگر شهادت داد باید آن چه را شنیده به حق شهادت دهد و اگر شهادت ندهد اشکالی ندارد؛ چون او را به عنوان شاهد نگرفته بودند.

این روایت از لحاظ سند به خاطر محمد بن عبدالله بن هلال که توثیق ندارد ناتمام است و به روشنی دلالت می کند مراد از «وَلَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهِمَا» به این معناست که او را به عنوان شاهد نگرفته بودند؛ یعنی دعوت نکرده بودند تحمل شهادت کند؛ نه این که برای أداء شهادت دعوت نشده است؛ چون در این روایت تصریح می کند از او طلب می کنند که چون در حساب حاضر بود، أداء شهادت کند ولی حضرت می فرماید از آن جا که ایشان

۱- همان، ح ۵ و الکافی، ج ۷، ص ۳۸۲.

ص: ۲۷۲

را به عنوان شاهد نگرفته بودند، یعنی دعوت برای تحمّل شهادت نشده بود، مختار است؛ می تواند شهادت دهد یا شهادت ندهد. روایت بعدی نیز قریب به این روایت است.

۶. صحیحہ ی دیگر محمد بن مسلم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَسْنَادُهُ (۱) عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ - عَلَيْهِ السَّلَام - فِي الرَّجُلِ يَشْهَدُ حِسَابَ الرَّجُلَيْنِ ثُمَّ يُدْعَى إِلَى الشَّهَادَةِ قَالَ: إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَشْهَدْ. (۲)

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۶۱: و ما كان فيه عن العلاء بن رزين فقد روئته عن أبي و محمد بن الحسن رضی الله عنهما عن سعد بن عبد الله؛ و الحميرى جميعا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين. و قد روئته عن أبي و محمد بن الحسن رضی الله عنهما عن سعد بن عبد الله و الحميرى جميعا عن محمد بن أبي الصهبان عن صفوان بن يحيى عن العلاء. و روئته عن أبي رضی الله عنه عن علي بن سليمان الزراري الكوفي عن محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين القلاء. و روئته عن محمد بن الحسن رضی الله عنه عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضال و الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين.

۲- وسائل الشيعه، ج ۲۷، كتاب الشهادات، باب ۵، ح ۶، ص ۳۱۹ و من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۵.

ص: ۲۷۳

سند صدوق - قدس سره - به علاء بن رزین صحیح است، پس این روایت از لحاظ سند تمام است.

مضمون این روایت مانند روایت سابق است و بیان می کند اگر شخصی حاضر در حساب دو نفر بود ولی به عنوان شاهد اخذ نشد و دعوت به تحمیل شهادت نشد، اگر از او خواستند اداء شهادت کند، لازم نیست قبول کند بلکه مختار است. پس معلوم می شود تفصیل در لزوم یا عدم لزوم اداء شهادت، مربوط به مقام تحمیل است؛ اگر دعوت برای تحمیل شده باشد باید اداء شهادت کند و اگر دعوت نشده باشد و خودش حاضر بوده، لازم نیست اداء شهادت کند بلکه مختار است.

۷. مرسله ی یونس:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَلَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيُشْهَدُ وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ لَا يُشْهَدَ. (۱)

یونس از بعض رجالش نقل می کند که وقتی مردی بشنود ولی شاهد گرفته نشود بر آن، مختار است؛ اگر خواست می تواند شهادت دهد و اگر خواست سکوت کند،

۱- همان، ح ۱۰، ص ۳۲۰ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۵۸.

ص: ۲۷۴

مگر این که ظالم را بشناسد که باید شهادت بدهد و شهادت ندادن برای او جایز نیست.

بنابراین این روایات به روشنی دلالت می کند آداء شهادت در صورتی واجب است که برای تحمّل شهادت دعوت شده باشد و به عنوان شاهد گرفته شود و إلا اگر شاهد گرفته نشود بلکه خودش حاضر باشد، واجب نیست شهادت دهد.

بعض روایات که تجویز شهادت برای مطلق حاضر می کند یا مطلق حضور را کافی برای طلاق می داند، با روایات مفصل تنافی ندارد. روایات مذکور در این باب از وسائل الشیعه چنین است:

روایت محمد بن مسلم:

و [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي الرَّجُلِ يَشْهَدُ حِسَابَ الرَّجُلَيْنِ ثُمَّ يُدْعَى إِلَى الشَّهَادَةِ قَالَ: يَشْهَدُ. (۱)

محمد بن مسلم از امام باقر - علیه السلام - نقل می کند که درباره ی مردی که در حساب دو نفر حاضر بوده، سپس برای آداء شهادت دعوت می شود سؤال کردم، حضرت فرمودند: شهادت بدهد.

این روایت از لحاظ سند به خاطر احمد بن یزید که مجهول

۱- همان، ح ۷.

ص: ۲۷۵

است ناتمام است. از لحاظ دلالت هم منافاتی با روایات قبل ندارد؛ زیرا معنایش این است که می تواند شهادت بدهد.

روایت علی بن احمد بن اشیم:

و [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بِإِسْنَادِهِ (۱) عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشِيمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ رَجُلٍ طَهَّرَتْ امْرَأَتَهُ مِنْ حَيْضِهَا فَقَالَ: فَلَانَهُ طَالِقٌ وَقَوْمٌ يَسْمَعُونَ كَلَامَهُ لَمْ يَقُلْ لَهُمْ اشْهَدُوا أَيْقَعُ الطَّلَاقُ عَلَيْهَا قَالَ: نَعَمْ هَذِهِ شَهَادَةٌ أَوْ فَيْتَرُكُهَا مُعَلَّقَةً. (۲)

سند جناب صدوق - قدس سره - به علی بن احمد بن اشیم به خاطر عدم توثیق محمد بن علی ماجیلویه ناتمام است و علی بن احمد بن اشیم نیز توثیق ندارد، پس این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

علی بن احمد بن اشیم می گوید: از امام کاظم - علیه السلام - سؤال کردم درباره ی مردی که بعد از پاک شدن همسرش از حیض، صیغه ی طلاق جاری کرد و گفت: «فلانه طالق» و عده ای کلام او را شنیدند ولی به آن ها نگفت شما شاهد باشید، آیا این طلاق واقع می شود؟ فرمودند: بله، این شهادت است.

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۱۵: و ما کان فیہ عن علی بن أحمد بن أشیم فقد رویته عن محمد بن علی ماجیلویه رضی الله عنه عن عمه محمد بن أبی القاسم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن علی بن أحمد بن أشیم.

۲- همان، ح ۸ و من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶.

ص: ۲۷۶

این روایت دلالت می کند در خصوص طلاق، حضور یک عده ای در مجلس طلاق، کافی برای اشهاد است و لازم نیست از آن ها دعوت برای تحمّل شهادت کنند. بنابراین منافاتی با روایات دیگر ندارد.

پس روایات دالّ بر وجوب اداء شهادت، فقط در صورت دعوت برای اشهاد است، اما با این حال، بعضی مطلقاً قائل به وجوب اداء شهادت شده اند که مستندشان یکی از این دو دلیل می تواند باشد:

ادله ی قائلین به وجوب اداء شهادت مطلقاً

۱. کسانی مثل ابن ادریس که خبر واحد را حجت نمی دانند، بالطبع این اخبار را که در حدّ استفاضه است و به حدّ تواتر نرسیده حجت نمی دانند و در نتیجه به اطلاق آیه ی شریفه تمسک می کنند که می فرماید کتمان شهادت نکنید.

۲. برخی دیگر که خبر واحد را نیز حجت می دانند می گویند: اطلاق آیه ی شریفه آن قدر قوی است که این روایات نمی تواند آن را تقیید کند؛ زیرا اگر کسی از واقعه خبر داشته باشد و شهادت ندهد، مصداق کتمان شهادت است و آیه ی شریفه بالصرّاحه از آن نهی می کند.

ولی این کلام درست نیست؛ زیرا این روایات بیان می کند کتمان در جایی حرام است که برای تحمّل شهادت دعوت شده باشد، بنابراین آیه ی شریفه را تقیید می کند.

إن قلت: اگر شهادت ندهد، باعث تضييع حق می شود در حالی که شارع اهتمام به تضييع نشدن حقوق دارد.

قلت: بله در جایی که به طور قطع بداند حق ضایع می شود و ظالم را بعینه بشناسد، روایات آن را استثناء می کند و باید شهادت بدهد؛ مثلاً در روایت چهارم که صحیحه ی محمد بن مسلم است فرمود: «إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيَشْهَدُ وَ لَا يَحِلُّ لَهُ إِلَّا أَنْ يُشْهَدَ» یعنی اگر ظالم را بعینه بشناسد [و در نتیجه بداند یا احتمال دهد شهادت او به نفع مظلوم تمام می شود] واجب است شهادت دهد، ولی اگر ظالم را نشناسد مثلاً احتمال دهد دین را پرداخت کرده لازم نیست شهادت دهد. در مرسله ی یونس نیز فرمود: «إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيَشْهَدُ وَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ لَا يُشْهَدَ» (۱).

اگر این دو روایت هم نبود، باز از باب منع منکر می گفتیم واجب است در جایی که می داند ظالم چه کسی است، شهادت دهد و با شهادتش دفع ظلم کند.

۱- مرسله ی صدوق نیز بر این مطلب دلالت می کند: قَالَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] وَقَالَ الصَّادِقُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : الْعِلْمُ شَهَادَةٌ إِذَا كَانَ صَاحِبُهُ مَظْلُومًا. امیرخانی

ص: ۲۷۸

پس نتیجه‌ی بحث در مورد وجوب أداء شهادت این شد که اصل وجوب أداء شهادت اجماعی است و کتاب و سنت بر آن دلالت می‌کند، فقط در جایی که برای تحمّل شهادت دعوت نشده باشد، أداء شهادت واجب نیست، مگر این که بدانند ظالم کیست که در آن صورت نیز واجب است أداء شهادت کند.

آیا وجوب أداء شهادت، عینی است یا کفایی؟

بعد از اثبات این که أداء شهادت در صورتی که دعوت برای تحمّل شده باشد واجب است و اگر دعوت برای تحمّل نشده باشد هم، در فرضی که ظالم را بعینه بشناسد واجب است، نوبت به این بحث می‌رسد که این وجوب به نحو عینی است یا کفایی؟

در مورد تحمّل شهادت گفتیم واجب کفایی است، ولی به نظر می‌رسد أداء شهادت به مقتضای اطلاق آیه‌ی شریفه‌ی: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ) واجب عینی است؛ چون مقیددی ندارد. بله اگر موضوع شهادت از بین برود، مثلاً شهادتی که قاضی شهادتشان را قبول دارد، شهادت بدهند و حق ثابت شده باشد که در این صورت دیگر شهادت معنا ندارد أداء شهادت واجب نخواهد بود، ولی اگر موضوع شهادت باقی باشد، به اطلاق آیه‌ی شریفه بر هر کسی که تحمّل شهادت کرده واجب عینی است که أداء شهادت کند.

ص: ۲۷۹

بله، کسی که دعوت برای تحمّل شهادت نشده و فقط به خاطر شناختن ظالم بعینه واجب شده أداء شهادت کند، بعید نیست به مناسبت حکم و موضوع بگوییم وجوب کفایی دارد؛ یعنی اگر دیگرانی که دعوت برای تحمّل شهادت شده بودند حاضرند شهادت بدهند، دیگر بر این شخص بالخصوص واجب نیست شهادت دهد، هرچند باز این احتمال وجود دارد واجب عینی باشد؛ چون مشمول آیه ی شریفه ی (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) می تواند باشد. به هر حال احتیاط این است که اقامه ی شهادت کند.

حکم اخذ اجرت بر أداء شهادت

بعد از اثبات واجب عینی بودن اقامه ی شهادت، روشن است که اخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود؛ چون مصداق اکل مال به باطل است. بله، آن صورتی که گفتیم واجب کفایی است، اگر به همان نحوی که در مورد تحمّل شهادت گفتیم اخذ اجرت کند جایز خواهد بود.

فروعات شیخ - قدس سره - بر بحث وجوب تحمّل و أداء شهادت

اشاره

مرحوم شیخ بعد از تبیین حرمت اخذ اجرت بر تحمّل و أداء شهادت، سه مطلب مهم را بیان می کند که از برخی از این ها امروز تحت عنوان آئین دادرسی یاد می شود.

الف: حرمت اخذ اجرت حتّی در صورت استلزام قطع مسافت طویله

یکی این که می فرماید: «ثمَّ إِنَّهُ لَا فَرْقَ فِي حَرَمِ الْأَجْرِهِ بَيْنَ تَوَقُّفِ التَّحَمُّلِ أَوْ الْأَدَاءِ عَلَى قَطْعِ مَسَافَةِ طَوِيلَةٍ، وَ عَدَمِهِ» (۱)؛ یعنی اگر تحمّل یا أداء شهادت متوقّف بر پیمودن مسافت طولانی هم باشد، باید اقدام کند و نمی تواند اخذ اجرت کند؛ مثلاً اگر ظالمی مشغول تخریب منزل مؤمنی باشد و آن مؤمن از کسی دعوت برای تحمّل شهادت کند تا در دادگاه علیه ظالم و این که او ضامن است شهادت دهد، بر آن شخص واجب است دعوت مؤمن را حتّی اگر متوقّف بر طیّ مسافت طولانی باشد اجابت کند؛ مثلاً اگر لازم باشد از آن طرف شهر بیاید، باید قبول کند و نمی تواند اخذ اجرت کند.

مرحوم شیخ در این سه مسأله متأسفانه استدلالی ذکر نمی کند و صرفاً فتوا می دهد، با این که کتاب مکاسب چون کتاب استدلالی است انتظار می رفت استدلالی ذکر کند و شاید اتکال به وضوح آن کرده، ولی این چنین هم نیست که خیلی واضح باشد.

به نظر می آید وجه این مسأله که قطع مسافت طویله واجب است، از باب وجوب مقدّمه ی واجب باشد وجوب عقلی مقدّمه ی واجب، مسلم است و بعضی علاوه بر آن گفته اند که

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۵۲.

ص: ۲۸۱

وجوب شرعی هم دارد پس همان طور که اگر خواندن نماز واجب متوقف بر تهیه ی آب برای وضو از یک مسافت طولانی باشد لازم است طئی مسافت کند تا بتواند وضو بگیرد، اگر تحمیل و أداء شهادت هم متوقف بر طئی مسافتی باشد، لازم است از باب وجوب مقدمه ی واجب طئی مسافت کند.

البته این در صورتی است که طئی مسافت هزینه نداشته باشد.

ب: عدم وجوب تحمل یا أداء شهادت در صورت استلزام بذل مال

اشاره

دومین مطلب شیخ - قدس سره - آن است که اگر تحمل و أداء شهادت هزینه داشته و مستلزم بذل مال باشد، مثلاً باید کرایه ی ماشین دهد تا بتواند در محل حاضر شود، در این جا مرحوم شیخ می فرماید ظاهر آن است که تحمل و أداء شهادت در این صورت واجب نیست (۱) و بر حرف شیخ - قدس سره - اضافه می کنیم: در نتیجه می تواند اخذ اجرت کند.

مرحوم شیخ برای این مسأله نیز استدلالی ذکر نمی کند، در حالی که این مسأله به وضوح مسأله ی قبلی نیست تا احتیاج به استدلال نداشته باشد. استدلالی که بر این مسأله می توان اقامه کرد و در جاهای زیادی هم کاربرد دارد این است :

۱- همان، ج ۲، ص ۱۵۲: نعم، لو احتاج إلى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه.

استدلال مسأله

روایت صحیح و معتبر «لاضرر و لاضرار» بنا بر آن چه ما به تبع کثیری از اعلام انتخاب کردیم لسانش، لسان حکومت است و حاکم بر تمام ادله ی اولیه است، مگر بعض ادله که در جای خود بیان شده است؛ یعنی روایت «لاضرر» هر حکم ضرری را برمی دارد. بنابراین در این جا چون وجوب تحمّل و أداء شهادت منجر به ضرر بر شاهد می شود، پس لاضرر این وجوب را برمی دارد.

امّا طبق مبنای کسانی مثل جناب شیخ الشریعه و مرحوم امام - قدس سرهما - که قائلند دلیل «لاضرر و لاضرار» ناظر به ادله ی عناوین اولیه نیست و حکومت بر آن ندارد بلکه در مقام نهی از ضرر است، جواب این مسأله مشکل می شود، مگر این که ادعا کنند ادله ی وجوب تحمّل شهادت از صورت اصابه ی ضرر منصرف است، ولی این ادعا در مورد ضرر یسیر قابل پذیرش نیست؛ چون انصراف یک امر عرفی است و عرف چنین انصرافی را نمی پذیرد. ولی طبق مبنای ما می توانیم بگوییم حتی اگر ضرر یسیر هم باشد، وجوب ندارد؛ چون اطلاق لفظی «لاضرر» شامل آن می شود، مگر به قدری ضرر کم باشد که دلیل «لاضرر» از آن منصرف باشد.

حتی مواردی که منجر به ضرر بدنی هم می شود هرچند ضرر مالی نداشته باشد به همان اطلاق «لاضرر» می توانیم

ص: ۲۸۳

بگویم واجب نیست، ولی کسانی که این مبنا را قبول ندارند نمی توانند حکم به عدم وجوب کنند، مگر مواردی که به حدّ حرج برسد که در آن صورت با تمسک به قاعده ی «لا حرجی می توانند حکم به عدم وجوب کنند، هر چند در مورد آن قاعده هم افراد نادری قائلند تمام نیست.

شبهه و دفع آن

ممکن است کسی در مورد جریان قاعده ی «لا ضرر» در ما نحن فیه این اشکال را مطرح کند که قاعده ی «لا ضرر» قاعده ای امتنانی است و در نتیجه اگر جریان قاعده در جایی خلاف امتنان بر دیگری باشد جاری نخواهد بود. به عنوان مثال اگر جواز ساختن طبقات زیاد بر روی ساختمانی که موجب ضرر بر همسایگان باشد را به وسیله ی قاعده ی «لا ضرر» نفی کنیم، از آن جا که جریان این قاعده به نفع همسایگان موجب ضرر به صاحب ملک می شود و خلاف امتنان بر اوست، دیگر قاعده ی «لا ضرر» به خاطر تعارض ضررین جاری نخواهد بود. (۱)

در ما نحن فیه هم از آن جا که جریان قاعده ی «لا ضرر» و در نتیجه برداشتن وجوب تحمّل و أداء شهادت، منجر به وارد آمدن ضرر به مشهودّ له می شود، قاعده ی «لا ضرر» به خاطر تعارض

۱- بلکه در مورد مثال، برای حلّ مشکل باید به اختیارات ولی فقیه و حکومت اسلامی و قوانینی که در آن وضع می شود رجوع کرد.

ص: ۲۸۴

ضررین جاری نخواهد بود؛ مثلاً در همان مثالی که ظالمی خانه ی مؤمنی را خراب می کند، اگر بگوییم وجوب تحمّل و أداء شهادت به خاطر داشتن هزینه و ضرر برای شاهد، با قاعده ی لاضرر برداشته می شود، این منجر به وارد آمدن ضرر بر آن مؤمن خواهد شد؛ چون دیگر نمی تواند در دادگاه مدّعی خود را اثبات کرده، حقّش را مطالبه کند. بنابراین چون جریان قاعده ی «لاضرر» به نفع شاهد، موجب وارد آمدن ضرر بر مشهودّ له و خلاف امتنان بر اوست، پس به خاطر تعارض ضررین جاری نخواهد بود و در نتیجه وجوب تحمّل و أداء شهادت به قوّت خود باقی است.

از این شبهه می توان پاسخ داد که:

اولاً: درست است که قاعده ی لاضرر امتنانی است و اگر با جریان قاعده به نفع کسی، ضرر به دیگری لازم آید و خلاف امتنان بر او باشد جاری نیست، ولی این در صورتی است که آن ضرر به خاطر جریان قاعده پدیدار شود و إلا اگر منشأ ضرر این قاعده نباشد مانعی از جریان آن نیست؛ مثلاً در همین مثالی که ذکر شد، منشأ ضرر به مؤمن و خراب شدن خانه اش، آن ظالم است؛ نه جریان قاعده ی لاضرر.

بله، اگر شاهد حضور پیدا می کرد و در دادگاه شهادت می داد، آن فرد می توانست ضرری را که وارد شده، با محکوم کردن ظالم جبران کند، ولی به صرف این نمی توانیم ملتزم شویم

ص: ۲۸۵

قاعده ی «لاضرر» جاری نیست؛ زیرا دلیل «لاضرر» اطلاق دارد و از آن جا که «خلاف امتنان نبودن» مقیدی است که از مناسبت و حکم و موضوع استفاده می شود، بلکه در حقیقت از اول اطلاق نیست، باید به اندازه ای که قرینه اقتضاء می کند اطلاق را مقید دانست و آن مواردی است که منشأ ضرر، جریان قاعده باشد و در ما نحن فیه همان طور که توضیح دادیم ضرر به خاطر اجرای قاعده حاصل نشده، بلکه به خاطر ظلم ظالم حاصل شده که چه قاعده جاری باشد و چه نباشد تأثیری در آن ندارد. نهایت آن است که اگر قاعده ی لاضرر جاری نباشد و بر شاهد واجب باشد حاضر شود و علیه ظالم شهادت دهد، ضرر وارد آمده می تواند جبران شود، ولی صرف عدم امکان جبران نمی تواند مانع جریان قاعده شود.

ثانیاً: اگر کسی اصرار کند حتی در این موارد هم قاعده جاری نمی شود، نتیجه این می شود که وجوب تحمّل و أداء شهادت به قوت خود باقی است، هرچند موجب وارد آمدن ضرر به شاهد شود. ولی التزام به این حرف مشکل است و در بعضی موارد نمی توان ملتزم شد؛ مثلاً اگر ضرری که بر شاهد به خاطر قطع مسافت پدید می آید به مراتب بیشتر از نفعی باشد که به مشهود له از این شهادت عائد خواهد شد، در این موارد نمی توان ملتزم شد بر شاهد واجب است چنین ضرری را تحمّل کند تا مشهود له بتواند به آن منفعت دست پیدا کند.

ص: ۲۸۶

و حتی طبق مبنای شیخ الشریعه و مرحوم امام که قائل به عدم حکومت ادله‌ی لاضرر بر ادله‌ی عناوین اولیه هستند نیز می‌توانیم بگوییم در چنین جایی واجب نیست تحمیل شهادت کند؛ زیرا آیه‌ی شریفه‌ی (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) منصرف است از جایی که ضرری که به شاهد می‌رسد بیشتر و یا حتی مساوی منفعتی باشد که به مشهود له می‌رسد؛ زیرا از سیاق آیه‌ی شریفه استفاده می‌شود که این دستورات که کاتبی با عدل بنویسد و کم نگذارد و مملی (لَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا) و ... برای حفظ نظام داد و ستد و عدم تضرر مسلمانان جعل شده و از مواردی که با جعل این حکم، ضرری که به یک مسلمان وارد می‌شود بیشتر از نفعی باشد که به مسلمان دیگر می‌رسد منصرف است.

پس طبق مبنای ما در مورد قاعده‌ی لاضرر، اگر تحمیل یا أداء شهادت مستلزم ضرر بدنی یا مالی باشد، واجب نخواهد بود و در نتیجه اخذ اجرت بر آن حرام نخواهد بود. بنا بر نظر مرحوم شیخ هم حرام نخواهد بود؛ چون عبادت نیست تا منافات با قصد قربت داشته باشد.

تذکر

این که گفتیم اگر تحمیل یا أداء شهادت مستلزم هزینه باشد به مقتضای قاعده‌ی «لاضرر» وجوب آن برداشته می‌شود، در صورتی است که مشهود له خود متقبل هزینه نشود، ولی اگر

ص: ۲۸۷

هزینه را بپردازد؛ مثلاً وسیله ی نقلیه ی مناسب در اختیار شاهد بگذارد یا کرایه ی ماشین را پرداخت کند یا ... از آن جا که دیگر ضرری بر شاهد نیست، واجب است قبول کند.

ج: جواز امتناع شاهد از حضور، در صورت امکان و مطالبه ی احضار

اشاره

سومین مسأله ای که شیخ در این جا مطرح می کند این است که اگر امکان احضار واقعه در نزد شاهد باشد تا تحمّل شهادت کند مثلاً دو نفر که می خواهند معامله ی سلف کنند می توانند بروند نزد شاهد معامله کنند در این صورت شاهد می تواند مطالبه ی احضار واقعه کند و اگر حاضر نشدند، امتناع از حضور کند. هم چنین در مقام أداء شهادت هم اگر امکان آن باشد که قاضی یا نماینده اش نزد شاهد حاضر شوند و شهادت شاهد را اخذ کنند، شاهد می تواند مطالبه ی احضار کرده و اگر حاضر نشدند، امتناع از حضور کند.

نقد میرزا محمد تقی شیرازی بر کلام مرحوم شیخ - قدس سرهما -

ولی جناب میرزا محمد تقی شیرازی - قدس سرهما - می فرماید: این کلام شیخ خلاف مستفاد از ادله است؛ زیرا دلیل (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) یا بیان می کند که واجب، ذهاب الی مکانی برای تحمّل شهادت است و یا واجب نفس تحمّل شهادت است.

اگر واجب، ذهاب الی مکانی برای تحمّل شهادت باشد در این صورت واضح است که وجوب، مطلق است؛ یعنی اگر

امکان احضار واقعه نیز باشد، واجب است خودش حاضر شود. (۱)

و اگر واجب، نفس تحمّل شهادت باشد و جز نفس تحمّل چیزی تحت وجوب نرفته باشد می‌گوییم از آن جا که آیه ی شریفه ی (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) اطلاق داشته و مقید به قیدی نشده، پس اگر امکان احضار واقعه هم باشد نمی‌تواند امتناع از حضور کند.

دفاع محقق ابروانی از کلام شیخ - قدس سرهما -

محقق ابروانی - قدس سره - دقیقاً عکس این مطلب را بیان می‌کند و می‌فرماید: از هیچ یک از دو آیه ی (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) و (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) چنین چیزی استفاده نمی‌شود، بلکه به این معناست که اگر واقعه را پیش شاهد احضار کردند از قبول تحمّل شهادت امتناع نورزد؛ یعنی چشم و گوش خود را نبندد و نگوید من شاهد نمی‌شوم. هم چنین برای أداء شهادت اگر قاضی یا نماینده اش نزد قاضی حاضر شدند از أداء شهادت سر باز نزنند، و إلا از آیه ی شریفه

۱- میرزای شیرازی، محمد تقی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۱۶۲: ممکن ان يقال انّ الظاهر من الآیه الکریمه وجوبا لإجابته مع الدّعوه وجوبا غیر مشروط بامتناع إحضار الواقعه عنده ان كان المراد من حرمة الإباء وجوب الذهاب الی مکان لتحمّل الشّهاده فیه و ان كان المراد وجوب نفس التّحمّل فيقال ایضا انّ مقتضى الإطلاق عدم اشتراط وجوبه بإحضار الواقعه عنده مع الإمكان.

رفتن به سوی واقعه استفاده نمی شود و اگر نرفت و أداء شهادت نکرد، کتمان صدق نمی کند. (۱)

بنابراین طبق فرمایش محقق ایروانی اگر جایی هم احتیاج به هزینه ی مالی یا بدنی برای تحمّل یا أداء شهادت داشت، اصلاً آیه ی شریفه شاملش نمی شود؛ نه این که شاملش شود و به دلیل لاضرر وجوبش برداشته شود!

محقق ایروانی برای روشن تر شدن مسأله مثالی را ذکر می کنند و آن این که: یکی از واجبات، تکفین میت است. اگر فرضاً فقط یک نفر برای تکفین وجود داشته باشد ولی هیچ کفنی موجود نباشد آیا می توان گفت بر او واجب است کفن بخرد و این میت را تکفین کند؟! معلوم است که واجب نیست؛ چون تکفین واجب است لو وُجد کفنٌ. ما نحن فیه هم این چنین

۱- حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، ص ۵۴: و يمكن أن يقال إنَّ التَّحْمِلَ و الأداء لا- يجبان و إنّما يحرم الإيذاء عن التَّحْمِلِ و الكتمان للشَّهادة فإذا لم يكن ممتنعاً من التَّحْمِلِ لو أحضرت الواقعة لديه و كذا لم يكن ممتنعاً عن أداء الشَّهادة لو أحضر القاضي أو من يراد الشَّهادة عنده لديه كان مجتنباً للحرام تاركاً له و لا يتوقَّف اجتنابه له على الحضور أينما استحضروه فالمحصّل أنّه يجب أن لا يكف عن سماعه و بصره و لسانه في مقام الشَّهادة أداء و تحمّلاً و يحرم عليه البخل و الامتناع من ذلك فمع عدم هذا الكفّ هو غير عاص لتكليفه فمن أراد منه التَّحْمِلِ أو الشَّهادة الفعلية فليحضر الواقعة لديه حتى يتحمّل و يشهد و ليس عليه السَّعي في ذلك ببذل المال و البدن كما ليس عليه التَّكْفِينِ للميت ببذل الكفن بل عليه التَّكْفِينِ إن حصل الكفن.

ص: ۲۹۰

است؛ وجوب تحمّل شهادت یا به تعبیر دیگر حرمت امتناع از تحمّل شهادت به این معناست که نباید کفّ سمع و بصر کند و در مقام اداء نیز نباید کتمان کند، اما بقیه ی چیزهایی که در تحمّل یا اداء دخالت دارد، امر یا نهی ندارد. بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست است که فرمود اگر امکان احضار واقعه باشد قطع مسافت بر شاهد واجب نیست.

نقد کلام محقق ابروانی - قدس سره -

خدمت محقق ابروانی - قدس سره - عرض می کنیم اگر جایی امکان احضار واقعه نباشد مثلاً ظالمی خانه ی مسلمانی را خراب می کند و آن مسلمان دعوت برای تحمّل شهادت کرده است و در مقام اداء هم مثلاً قاضی نمی تواند حاضر شود و نیز کسی را ندارد پیش شاهد بفرستد طبق مبنایی که انتخاب کردید باید بگویید حضور واجب نیست؛ زیرا معنای آیه ی شریفه را این طور بیان کردید که اگر واقعه حاضر است، شاهد چشم و گوشش را نبندد و امتناع نکند و در مقام اداء اگر قاضی نزد شاهد حاضر بود، کتمان شهادت نکند، در حالی که التزام به این انصافاً مشکل است و با ارتکاز متشرعه و با اهمّی که اسلام به احقاق حقوق دارد، سازگاری ندارد؛ خصوصاً با توجه به این که می دانیم عملاً این چنین نبوده که قضات نزد شهود بروند و از زمان صدر اسلام تا کنون قاضی در محکمه اش می نشست و شهود را احضار می کردند.

مبنای مختار در مسأله

اما در مورد تحمّل شهادت می‌گوییم آیه ی شریفه که می‌فرماید (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) متعلّق دعوت، شهادت است؛ یعنی «اذا ما دعوا الى الشهاده». شهادت از مادّه ی شهد است (۱)، «شَهِدَ فُلَانٌ الْمَجْلِسَ» ای «حضر المجلس». به شاهد هم به اعتبار حضورش در واقعه شاهد گفته می‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم آیه ی شریفه اطلاق دارد، پس اگر در جایی نیاز به نقل مکان و قطع مسافت باشد و امکان احضار واقعه نباشد، لازم است انجام دهد و در واقعه حاضر شود، البته در صورتی که مستلزم ضرر نباشد.

اما اگر در جایی امکان احضار واقعه باشد، بعید نیست بگوییم آیه ی شریفه از آن منصرف است؛ زیرا به مناسبت حکم و موضوع می‌دانیم خداوند متعال می‌خواهد امور مسلمین تنظیم و صلاح داشته باشد و در جایی که امکان احضار واقعه نیست،

۱- لسان العرب، ج ۳، ص ۲۳۹: شَهِدَ فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ بِحَقِّ، فَهُوَ شَاهِدٌ وَ شَهِيدٌ. وَ اسْتَشْهَدَ فُلَانٌ، فَهُوَ شَهِيدٌ. وَ الْمَشَاهِدَةُ: الْمَعَايِنَةُ. وَ شَهِدَهُ شُهُوداً أَيْ حَضَرَهُ، فَهُوَ شَاهِدٌ. وَ قَوْمٌ شُهِدُوا أَيْ حُضِرُوا، وَ هُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ، وَ شُهِدَ أَيْضاً مِثْلَ رَاكِعٍ وَ رُكِعَ. وَ شَهِدَ لَهُ بِكَذَا شَهَادَةً أَيْ أَدَّى مَا عِنْدَهُ مِنَ الشَّهَادَةِ، فَهُوَ شَاهِدٌ، وَ الْجَمْعُ شَهِدٌ مِثْلَ صَاحِبٍ وَ صِخْبٍ وَ سَافِرٍ وَ سَافِرٍ، وَ بَعْضُهُمْ يُنْكَرُ، وَ جَمْعُ الشَّهِدِ شُهُودٌ وَ أَشْهَادٌ. وَ الشَّهِيدُ: الشَّاهِدُ، وَ الْجَمْعُ الشُّهَدَاءُ. وَ أَشْهَدْتُهُ عَلَى كَذَا فَشَهِدَ عَلَيْهِ أَيْ صَارَ شَاهِداً عَلَيْهِ.

ص: ۲۹۲

اطلاق آیه شاملش شده و باید حاضر شوند، اما در جایی که امکان احضار واقعه وجود دارد و مشهود له می تواند بدون هزینه واقعه را نزد شاهد حاضر کند ولی بر عهده ی شاهد بگذارد که او حاضر شود، نمی توان ملتزم شد که بر شاهد واجب است قبول کند؛ چون نمی توان گفت آیه ی شریفه چنین فرضی را هم بیان می کند؛ به خاطر این که عقلاً آنچه چنین حکمی پذیرفته نمی شود و این می تواند قرینه باشد بر این که مراد از آیه ی شریفه، غیر آن مواردی است که احضار واقعه بدون هزینه برای طالب شهادت ممکن است.

و شاید بتوان این چنین تحلیل کرد: آن جایی که احضار واقعه بدون هزینه ممکن است ولی مشهود له واقعه را احضار نمی کند و از شاهد می خواهد خود حاضر شده و تحمل شهادت کند، در واقع مشهود له علاوه بر حضور در واقعه چیز دیگری هم از شاهد طلب می کند و آن این که شاهد خود حاضر شود و باری را از دوش او بردارد، که در این صورت نمی توانیم بگوییم آیه ی شریفه شامل آن می شود، بلکه آیه ی شریفه حضور برای واقعه ی مورد شهادت را من حیث اَنَّهُ حضوراً للشهاده واجب می کند؛ نه از حیث های دیگر. بنابراین آن جایی که امکان احضار واقعه است نمی توانیم بگوییم حضور شاهد واجب است.

در مورد أداء شهادت نیز می گوییم: اگر امکان حضور قاضی یا نماینده اش در نزد شاهد نباشد، بر شاهد واجب است خود

ص: ۲۹۳

حاضر شود و اداء شهادت کند و إلا مشمول (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) خواهد شد؛ چون صادق است که گفته شود: کتم الشهاده بعدم الحضور عند القاضی و اگر در صدق کتمان هم تشکیک شود، اطلاق «لابد أن یشهد» در برخی روایات کافی است.

اما اگر امکان حضور قاضی یا نماینده اش در نزد شاهد باشد، در صورتی که بتوان احراز کرد که از صدر اسلام این چنین بوده که شهود در محکمه حاضر می شدند و اصلاً غریب بوده که قاضی یا نماینده ی او نزد شهود حاضر شوند، باز بعید نیست بگوئیم بر شاهد واجب است خود حاضر شود، و إلا قول به عدم وجوب حاضر شدن شاهد، خالی از وجه نیست؛ چون کاتم شهادت بر او صادق نیست. بله، در صورتی که بدانند اگر حضور پیدا نکند به نفع ظالم حکم خواهد شد، در این صورت از باب ادله ی دفع منکر و شاید حتی به اطلاق (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) حضور شاهد واجب خواهد بود.

فروعاتی که مرحوم شیخ بر بحث اخذ اجرت بر واجبات ذکر کردند تا این جا تمام شد، اما بعضی أعلام فروعات دیگری نیز اضافه کرده اند که مناسب است آن ها را هم مطرح کنیم.

ص: ۲۹۵

اجرت بر قضاوت و افتاء

اشاره

ص: ۲۹۷

حکم اخذ اجرت بر قضاوت

حکم اخذ اجرت بر قضاوت را ما به طور مفصل در بحث رشوه مطرح کردیم (۱) و گفتیم مسأله اختلافی است و نظر نهایی ما بر این شد که اگر ناچار باشیم یک طرف را انتخاب کنیم جواز را انتخاب می‌کنیم، هرچند به شدت مخالف احتیاط است!

۱- ر. ک: مقالات فقهی (۲) رشوه، غش، کم فروشی، ص ۱۳۵ ۱۰۵.

ص: ۲۹۸

حکم اخذ اجرت بر افتاء

بعضی از اعلام که قائلند اجرت بر واجبات اعم از تعبدی و توصلی جایز است، در مورد اخذ اجرت بر افتاء گفته اند جایز نیست؛ زیرا از ادله استفاده می شود که افتاء باید مجاناً باشد. به این بیان که:

أن الظاهر من آیه النفر الأمره بالتفقه فی الدین و إنذار القوم عند الرجوع إلیهم أن الإفتاء أمر مجاني فی الشریعه المقدسه فیحرم أخذ الأجره علیه و یؤیده قوله تعالی: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى). (۱)

یعنی از آیه ی شریفه ی (قُلْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ

۱- مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۸۱.

ص: ۲۹۹

يَحْذَرُونَ(۱) که امر به تفقه در دین و انذار قوم هنگام رجوع پیش آن‌ها می‌کند، استفاده می‌شود که افتاء باید مجانی باشد و شاید نظر مستدل این باشد که آیه ی شریفه ی وجوب انذار، با اخذ اجرت سازگاری ندارد؛ زیرا بر فقیه واجب است انذار کند و اگر تا اجرت اخذ نکرده انذار نکند، به مقتضای آیه ی شریفه عمل نکرده است و اصلاً انذار و اجرت با یکدیگر سازگاری ندارد.

اگر نظر ایشان این باشد می‌گوییم:

اولاً: دلالت آیه ی شریفه بر وجوب تعلیم و سپس وجوب انذار علی الاطلاق، جای تأمل است. هر چند تحضیض و ترغیبی قوی به تعلیم و انذار دارد، اما این که در حدّ وجوب باشد به طوری که اگر آن را ترک کرد مرتکب معصیت و نافرمانی شده و مستحقّ عقوبت باشد، جای تأمل دارد.

ادله ی دیگری هم که وجوب تفقه را بیان می‌کند این ذیل را ندارد که: (لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ) تا استدلال ایشان تمام باشد؛ چون ایشان از آیه ی شریفه با ذیلی که دارد می‌خواهند استفاده ی وجوب تفقه و سپس افتاء مجانی کنند.

ثانیاً: علی فرض این که انذار با اخذ اجرت منافات داشته

۱- سوره ی توبه، آیه ی ۱۲۲: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

ص: ۳۰۰

باشد، آن مواردی از افتاء که مصداق انذار باشد اخذ اجرت بر آن جایز نیست، اما در جایی که شخصی به اندازه‌ی لازم انذار شده و اگر حکم فلان مسأله را نداند احتیاط می‌کند و در نتیجه مستحقّ جهنم نمی‌شود تا از باب نهی از منکر، افتاء لازم باشد، در این موارد اگر استفتاء کند به چه دلیل باید افتاء مجاناً باشد؟ مثلاً سؤال می‌کند آیا ملاقی شبهه‌ی محصوره واجب الاجتناب است یا خیر؟ از آن جایی که اگر مفتی فتوا ندهد مؤمن برای ارتکاب ندارد و احتیاط می‌کند، پس این افتاء مصداق انذار نبوده و دیگر دلیلی بر مجانی بودن آن نخواهد بود. پس در چنین مواردی اگر در مقابل افتاء اجرت اخذ کند جایز خواهد بود.

بنابراین مختار ما در این مسأله آن است که اگر جایی انذار و افتاء واجب عینی بود، طبق قاعده‌ی ای که بیان کردیم اخذ اجرت بر واجب مصداق اکل مال به باطل است، جایز نیست و اگر واجب عینی نبود اخذ اجرت بر آن مانعی ندارد و مؤید آن است این که گفتیم اخذ اجرت بر قضاوت جایز است در حالی که قضاء گاهی مستلزم افتاء است و تا فتوایش را ابراز نکند، نمی‌تواند حکم کند. در چنین مواردی که قائل شدیم اخذ اجرت بر قضاء جایز است، به طریق اولی می‌گوییم بر افتاء نیز جایز است.

اما این که فرمودند آیه‌ی شریفه‌ی (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) مؤید عدم جواز اخذ اجرت بر افتاء است، مایه‌ی تعجب است که چطور می‌فرمایند مؤید است؛ زیرا آیه‌ی

ص: ۳۰۱

شریفه در مقام بیان این مطلب است که: ای پیامبر! به مردم بگو من این همه زحمت و تلاش و کوشش را برای طلب دنیا و از روی هوی و هوس انجام ندادم بلکه صرفاً برای خدا انجام دادم، تا مردم بهتر صداقت حضرت را درک کنند. این چه ربطی دارد به این که اخذ اجرت جایز نیست؟!

بله، شکی نیست که اخذ اجرت بر چنین امور مقدّسی کار ناشایست و ناپسندی است و اگر مجاناً انجام گیرد أوقع فی النفوس خواهد بود و مطابق احتیاط هم هست، ولی اگر احیاناً کسی اخذ اجرت کرد نمی توانیم بگوییم مرتکب حرام شده است.

ص: ۳۰۳

ارتزاق از بیت المال

اشاره

ارتزاق از بیت المال در موارد عدم جواز اخذ اجرت

اشاره

مرحوم شیخ - قدس سره - بعد از بیان عدم جواز اخذ اجرت بر واجبات و مستحبات عبادی، این مطلب را بیان می فرماید که در این امور ارتزاق از بیت المال جایز است؛ مثلاً متصدی بیت المال می تواند برای مؤذن، امام جماعت، قاضی، مفتی و ... از بیت المال در رزق کند به مقداری که صلاح می بیند. (۱)

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۵۳: بقی الکلام فی شیء، و هو أن كثيراً من الأصحاب صرحوا فی كثير من الواجبات و المستحبات التي يحرم أخذ الأجره عليها بجواز ارتزاق مؤدّیها من بیت المال المعدّ لمصالح المسلمین. و لیس المراد أخذ الأجره أو جعل من بیت المال؛ لأنّ ما دلّ علی تحریم العوض لا- فرق فیهِ بین کونه من بیت المال أو من غیره، بل حیث استفدنا من دلیل الوجوب کونه حقّاً للغير يجب أدائه إليه عیناً أو کفایه، فیکون أكل المال بإزائه أكلاً له بالباطل، كان إعطاؤه العوض من بیت المال أولى بالحرمة؛ لأنّه تضييع له و إعطاء مال المسلمین بإزاء ما يستحقه المسلمون علی العامل. بل المراد أنّه إذا قام المکلف بما يجب علیه کفایه أو عیناً، مما يرجع إلى مصالح المؤمنین و حقوقهم کالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامه و نحوها و رأى ولی المسلمین المصلحه فی تعیین شیء من بیت المال له فی الیوم أو الشهر أو السنه، من جهة قیامه بذلك الأمر؛ لکونه فقیراً یمنعه القیام بالواجب المذكور عن تحصیل ضروریاته، فیعیّن له ما یرفع حاجته و إن کان أزید من اجره المثل أو أقلّ منها.

ص: ۳۰۶

البته مراد از ارتزاق از بیت المال به معنای اخذ اجرت یا جُعل از بیت المال نیست و متصدی بیت المال نمی تواند کسی را بر این امور اجیر کند یا جُعل قرار دهد؛ زیرا در حرمت عوض تفاوتی نیست از مال شخصی باشد یا از بیت المال باشد و بلکه پرداخت عوض از بیت المال حرمتش بالاتر است؛ زیرا کسی که با مال خود، دیگری را بر این امور اجیر می کند، نهایت این است که معامله باطل است و مالک آن عمل نمی شود و اجیر هم نمی تواند در آن عوض تصرف کند، اما کسی که مال بیت المال را با یک عقد باطلی به دیگری می دهد در واقع اموال مسلمانان را تضییع و اتلاف کرده است.

بنابراین معنای ارتزاق از بیت المال این نیست که اجیر بیت المال شود، بلکه مقصود در رزق است و حاکم شرع طبق مصلحت، ماهی یا سالی فلان مقدار از بیت المال به او می دهد و این قرارداد اجاره و جعاله نیست و احکام اجاره و جعاله هم بر آن مترتب نیست.

ص: ۳۰۷

آیا جواز ارتزاق از بیت المال اختصاص به صورت فقر دارد؟**اشاره**

بعضی می گویند در صورتی می توان از بیت المال در رزق کرد که نیازمند باشد، هرچند نیازمندیش به خاطر اشتغال به همان کار دارای مصلحت عامه باشد به گونه ای که وقتی برای کسب نداشته باشد؛ مثلاً قاضی که شبانه روز وقت خود را برای قضاوت صرف می کند دیگر فرصتی برای کسب درآمد ندارد و در صورت نیازمند بودن، حاکم می تواند از بیت المال برای او در رزق کند، ولی اگر نیازمند به تأمین زندگی از طریق بیت المال نباشد در رزق بر او جایز نیست. اما بعضی دیگر معتقدند چه نیازمند باشد و چه مستغنی، در صورتی که حاکم شرع مصلحت ببیند می تواند در رزق کند.

مرحوم شیخ نظر اول را انتخاب می کنند و می فرمایند:

و کیف كان، فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة على وجه يمنع القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤونه، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنع القيام بتلك المصلحة، غير جائز. (۱)

دلیل قائلین به عدم جواز ارتزاق از بیت المال در صورت غنا و نقد آن

شاید بعض کسانى که قائلند در صورت غنا، ارتزاق از بیت المال جایز نیست نظرشان به آیه ی شریفه ی (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسِّرْ تَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) (۱) باشد که هرچند مربوط به اکل وصی و قِیم از مال یتیم است، ولی با ملاک هایى به ارتزاق از بیت المال نیز إسرائ داده اند.

ولی این استدلال درست نیست؛ چون تشبیه ارتزاق از بیت المال به اکل مال یتیم برای قِیم و وصی وجهی ندارد و آیه ی شریفه فقط اکل مال یتیم را می فرماید که وصی یا قِیم اگر فقیر باشد (فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) هرچند در آن جا هم بعضی گفته اند آیه ی شریفه حکم استحبابی را بیان می کند یعنی استعفاف در صورت غنا مستحب است و در مورد معروف هم اختلاف وجود دارد که آیا به اندازه ی نیاز مراد است یا به اندازه ی اجرت المثل یا اقلّ الأمرین، و اختلاف های دیگری نیز وجود دارد، ولی به نظر می آید اظهر آن است یا حدّ اقل بنا بر احتیاط

۱- سوره ی نساء، آیه ی ۶: (وَ ابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَ بَدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسِّرْ تَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا)

ص: ۳۰۹

که آیه ی شریفه به نحو وجوبی بیان می کند اگر وصی یا قیم، غنی بود از مال یتیم استیکال نکند. نوع فقهاء هم در این جا احتیاط کرده اند.

به هر حال فرضاً اگر جایز نباشد ولی و قیم در صورت غنا از اموال یتیم اجرت بردارد هر چند برای یتیم کار می کند، این هیچ ربطی به ارتزاق از بیت المال ندارد و اصلاً مسأله ی ارتزاق از بیت المال همان طور که بیان کردیم موضوع دیگری است.

با این که عنوان بیت المال خیلی بر زبان ها جاری و ساری است، اما هنوز خیلی ها معنای درست و دقیق آن را نمی دانند. بنابراین مناسب است در مورد بیت المال توضیح دهیم که اولاً: بیت المال چیست؟ و ثانیاً: منابع و مصارف آن کدام است؟

بیت المال و منابع آن

اشاره

بعضی عناوین در فقه می توانند مالکیت داشته باشند، مانند عنوان فقراء که مالک سهم فقراء از زکات است، یا عنوان سادات فقیر که بنا بر نظری مالک بخشی از خمس می باشد.

یکی دیگر از عناوینی که می تواند مالک باشد، عنوان بیت المال است. البته در فرهنگ فقه و روایات دو نوع بیت المال وجود دارد؛ بیت المال امام و بیت المال مسلمین.

بیت المال امام یعنی آن چیزهایی که متعلق به امام - علیه السلام - بما هو امام است، مثل سهم امام از خمس که در آیه ی شریفه می فرماید:

ص: ۳۱۰

(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى) (۱) و انفال و بعضی موارد دیگر که بالاتفاق یا علی اختلاف به عنوان مال امام در فقه نام برده شده است.

بیت المال مسلمین؛ بنا به گفته ی برخی شخصیتی حقوقی است که مالک مثل خراج، جزیه، سهم سبیل الله از زکات، احیاناً نذورات و بعضی اقسام دیگر است. پس خراج، جزیه، بخشی از زکات، نذورات و ... به عنوان منابع بیت المال شمرده می شود. البته اصح آن است که این اقسام یا اکثر آن، ملک عامه ی مسلمین می باشد؛ نه ملک عنوان بیت المال. بلکه بیت المال، صندوق فیزیکی جمع آوری این اقسام است چنان که بحث آن ان شاء الله خواهد آمد. (۲)

جزیه؛ ضریبه ی ویژه ای است که بر کفار ذمی آن چنان که والی صلاح می بیند بسته می شود و باید به بیت المال واریز شود که نه سهم امام - علیه السلام - است و نه مال فقراء، بلکه بنا بر احتمالی در مصالح مسلمین مصرف می شود و بنا به احتمالی صرف مجاهدین می شود.

۱- سوره ی انفال، آیه ی ۴۱: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

۲- حضرت استاد دام ظلّه الوارف این مسأله را در بحث جوائز السلطان و اراضی خراجیه به طور مستوفی مطرح کرده اند که ان شاء الله به زودی منتشر خواهد شد.

ص: ۳۱۱

خراج: مال الاجاره یا مال المقاسمه ی اراضی است که عنوه مفتوح شده اند؛ یعنی مسلمانان با حمله ی نظامی آن را از کفار گرفته اند، مانند بسیاری از اراضی عراق و بعضی اراضی ایران که إن شاء الله بحث آن در حلّ خراج خواهد آمد. (۱)

سهم سبیل الله از زکات: همان طور که می دانید زکات هشت مصرف دارد که سهم سبیل الله آن را می توان به بیت المال واریز کرد.

۱- خراج آن قدر مهم است که امیرالمؤمنین - علیه السلام - در نامه ی معروفشان به مالک اشتر سفارش فرمودند که: ... فَالْجُنُودُ بِإِذْنِ اللَّهِ حُصُونُ الرَّعِيَّةِ وَ زَيْنُ الْوُلَاهِ وَ عِزُّ الدِّينِ وَ سُبُلُ الْأَمْنِ وَ لَيْسَ تَقُومُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ ثُمَّ لَا قَوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ ... وَ تَفَقَّدَ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُضِلُّحُ أَهْلَهُ فَإِنَّ فِي صِيْلَاحِهِ وَ صِيْلَاحِهِمْ صِلَاحًا لِمَنْ سِوَاهُمْ وَ لَا صِلَاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلَّا بِهِمْ لِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَ أَهْلِهِ وَ لَيْكُنْ نَظْرَكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ وَ مَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أُخْرِبَ الْبِلَادَ وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ وَ لَمْ يَسْتَقِمْ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلًا. نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ی ۵۳، ص ۴۳۲.

در زمان محقق کرکی - قدس سره - بحث داغ علمی در مورد خراج بین ایشان و فاضل قطیفی - قدس سره - در گرفت. محقق کرکی در حلّ خراج، رساله ای به نام قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج نوشت و فاضل قطیفی هم ردیه ای به نام السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج بر آن نوشت هرچند متأسفانه رعایت ادب در مقابل محقق کرکی نکرد مقدس اردبیلی - قدس سره - نیز در کتابش به نام الرساله فی الخراج عنایت به هر دو رساله دارد که إن شاء الله بحث مفصل درباره ی خراج در مبحث جوائز السلطان خواهد آمد.

مصارف بیت المال مسلمین

بیت المال مسلمین بالمعنی الخاص (۱) نه مال امام - علیه السلام - است هرچند ولی آن امام - علیه السلام - است و نه مال فقراست و نه ... بلکه مال جمیع مسلمین است؛ ملکٌ لجمیع المسلمین إلى یوم القیامه لمن کان و لمن یولد. (۲) متصدی، مدیر و متولی آن ولی امر مسلمین است و مصارف آن هر جایی است که به مصلحت عموم مسلمین باشد، مثل ساختن راه ها، مساجد، پل ها و هر چیزی که عموم از آن استفاده می کند.

از روایات و کلمات فقهاء استفاده می شود که معنی از صیرف بیت المال در بخشی از جامعه که فقیر نیستند، ولی مصلحت عمومی اقتضاء می کند مثل ساختن پل در محله ی غنی نشین نیست.

اما این که در روایات تأکید شده که خراج باید بالسویه بین مسلمانان تقسیم شود، چنان که امیرالمؤمنین - علیه السلام - چنین می کردند و حتی می فرمودند: «وَلَوْ كَانَ مَالُهُمْ مَالِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ» (۳) این مربوط به بیت المال بالمعنی الاخیر است. و

۱- گاهی در روایات بر بیت المال امام - علیه السلام - نیز بیت المال اطلاق شده، به همین خاطر مراد از بیت المال مسلمین در این جا بیت المال بالمعنی الخاص است.

۲- یا مصرف آن جمیع مسلمین می باشد که باید بعداً در این باره تحقیق کنیم.

۳- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۱۸۵: النَّاسُ أَصْحَابُ دُنْيَا قَالُوا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَعْطِ هَذَا الْمَالَ وَ فَضِّلِ الْأَشْرَافَ وَ مَنْ تَخَوَّفَ خِلَافَهُ وَ فِرَاقَهُ حَتَّى إِذَا اسْتَبْتَبَ لَكَ مَا تُرِيدُ عُدْتَ إِلَى أَحْسَنِ مَا كُنْتَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَدْلِ فِي الرَّعِيَّةِ وَ الْقَسِيمِ بِالسَّوِيَّةِ فَقَالَ أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصِيرَ بِالْجُورِ فِيمَنْ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَ اللَّهُ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَحَرَ بِهِ سَجِيرٌ وَ مَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا وَ لَوْ كَانَ مَالُهُمْ مَالِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ ...

ص: ۳۱۳

این که آیا حضرت به اصل حکم شرعی بالسویه تقسیم می کردند یا آن وقت مصلحت اقتضاء می کرد حضرت این طور تقسیم کنند، بعضی قائلند مربوط به مصلحت خاصه ی آن زمان بوده، چنان چه حضرت فرمودند اگر مال خودم هم بود بالسویه تقسیم می کردم. بنابراین اگر مصلحت اقتضاء کند نه بدون مصلحت و از روی هوی و هوس می توان بالتفاوت بین افراد تقسیم کرد.

بنابراین از آن جا که بیت المال معدّ لمصالح مسلمین است و ربطی به عنوان فقراء ندارد، پس هر جا مصلحت اقتضاء کند متولّی بیت المال می تواند آن را مصرف کند، هر چند به شخصی پرداخت کند که دارای مکنت مالی فراوان باشد. به عنوان مثال مصلحت اقتضاء می کند برای قضات در رزق کند، هر چند تمکن مالی بالایی داشته باشند؛ چون اگر این کار را نکند باعث خواهد شد کسی رغبت برای تصدّی امر قضاوت پیدا نکند؛ زیرا همه که آن قوّت ایمان را ندارند تا رغبت به کاری پیدا کنند که هم از لحاظ شرعی بسیار مشکل است و هم مورد بغض بخشی از جامعه قرار می گیرند، از طرفی هم هیچ مالی به آن ها داده نمی شود

ص: ۳۱۴

و موجب از دست دادن فرصت های درآمدی آن ها نیز می شود.

ظاهراً در صدر اسلام هم این چنین بوده که به قضات هرچند غنی در رزق می کردند، گرچه در فرمایش امیرالمؤمنین - علیه السلام - به مالک اشتر که فرمودند:

«ثُمَّ أَكْثَرَ تَعَهُدَ قَضَائِهِ وَافْتِيحَ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُرِيحُ عِلَّتَهُ وَيَسْتَعِينُ بِهِ وَتَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَأَعْطَاهُ مِنَ الْمَنْزِلَةِ لَدَيْكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِكَ...» (۱)

بذل برای نفی حاجت ذکر شده است، ولی ظاهراً همه ی قضات نیازمند نبوده اند خصوصاً آن زمان ها که با داشتن مثلاً یک مزرعه ی متوسط زندگی تأمین می شد با این حال حضرت

۱- نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ی ۵۳، ص ۴۳۳: فَاخْتَزَ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ وَأَنْفَسِهِمْ لِلْعِلْمِ وَالْحِلْمِ وَالْوَرَعِ وَالسَّخَاءِ مِمَّنْ لَا تَضْتَبِقُ بِهِ الْأُمُورُ وَلَا تُمَجِّحُهُ الْخُصُومُ وَلَا يَتَمَادَى فِي إِثْبَاتِ الزَّلَّةِ وَلَا يَحْصُرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ وَ... ثُمَّ أَكْثَرَ تَعَهُدَ قَضَائِهِ وَافْتِيحَ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُرِيحُ عِلَّتَهُ وَيَسْتَعِينُ بِهِ وَتَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَأَعْطَاهُ مِنَ الْمَنْزِلَةِ لَدَيْكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِكَ لِيَأْمَنَ بِدَلِّكَ اغْتِيَالَ الرِّجَالِ إِيَّاهُ عِنْدَكَ وَأَحْسِنَ تَوْقِيرَهُ فِي صِدْقِيَّتِكَ وَقَرَّبَهُ فِي مَجْلِسِكَ وَأَمْضِ قَضَاءَهُ وَأَنْفِذْ حُكْمَهُ وَأَشْدُدْ عَضُدَهُ وَاجْعَلْ أَعْوَانَهُ خِيَارَ مَنْ تَرْضَى مِنْ نُظَرَائِهِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَأَهْلِ الْوَرَعِ وَالنَّصِيحَةِ يَحِبُّهُ لِلَّهِ وَلِعِبَادِ اللَّهِ لِيُنَاطِرَهُمْ فِيمَا شُبِّهَ عَلَيْهِ وَيَلْطَفَ عَلَيْهِمْ لِعِلْمِ مَا غَابَ عَنْهُ وَيَكُونُونَ شُهَدَاءَ عَلَى قَضَائِهِ بَيْنَ النَّاسِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ...

ص: ۳۱۵

می فرمایند آن قدر به آنان از بیت المال بده که دیگر طمعی در مال مردم نداشته باشند. و این تعبیر، اجازه‌ی بذل بیش از نیاز معمول می باشد. فتأمل.

بنابراین به نظر اقوی با صلاح دید متصدی بیت المال می توان برای قاضی یا هر کسی که برای مصالح مسلمین کار می کند، از بیت المال به اندازه‌ی اجرت المثل یا بیشتر یا کمتر علی حسب ما یری الحاکم من المصلحه در رزق کرد، هر چند مکنت مالی هم داشته باشد.

و انتهى البحث عن النوع الخامس ممّا يحرم التکسب به لکونه عملاً واجباً و ما یناسبه من الفروع. و الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

ص: ۳۱۷

کتاب نامه

ص: ۳۱۹

۱} قرآن کریم. (۱)

۲} الإجاره، اصفهانی، محمد حسین کمپانی، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه ق، قم ایران. (این کتاب در ضمن کتاب بحوث فی الفقه چاپ شده است)

۳} الآداب، گلپایگانی، سید محمد رضا، یک جلد.

۴} الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، محقق / مصحح: حسن الموسوی خراسان، ۴ جلد، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۰ ه ق، تهران ایران.

۵} بلغه الفقیه، بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، ۴ جلد، ناشر: منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ه ق، تهران ایران.

۶} تحریر الوسیله، امام خمینی، سید روح الله موسوی، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، قم ایران.

۷} تحف العقول، ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، یک جلد، ناشر: جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ه ق، قم ایران.

۸} تذکره الفقهاء (ط - القدیمه)، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، یک جلد، ناشر: مؤسسه آل البیت - علیهم السلام -، چاپ اول، ۱۳۸۸ ه ق، قم ایران.

۹} توحید المفضل، مفضل بن عمر، یک جلد، ناشر: داوری، چاپ سوم، محقق / مصحح: کاظم مظفر، قم ایران.

۱۰} تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۰ جلد، ناشر: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه ق، تهران ایران.

۱۱} جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقق ثانی، کرکی، علی بن حسین عاملی، محقق / مصحح: مؤسسه ی آل البیت - علیهم السلام -، ۱۳ جلد، ناشر: مؤسسه ی آل البیت - علیهم السلام -، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه ق، قم ایران.

۱۲} جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، صاحب الجواهر، نجفی، محمد حسن، محقق / مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، ۴۳ جلد، ناشر: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ه ق، بیروت لبنان.

۱۳} حاشیه المکاسب، یزدی طباطبایی، سید محمد کاظم، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه ی اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ه ق، قم ایران.

۱۴} حاشیه المکاسب، شیرازی، میرزا محمد تقی، محقق / مصحح: علی یزدی، ۲ جلد، ناشر: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه ق، قم ایران.

- ۱۵} حاشیه المکاسب، عراقی، آقا ضیاء الدین علی کزازی، مقرر: نجم آبادی و میرزا ابوالفضل، یک جلد، ناشر: انتشارات غفور، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه ق، قم ایران.
- ۱۶} حاشیه کتاب المکاسب (ط الحدیثه)، اصفهانی، محمد حسین کمپانی، محقق/ مصحح: عباس محمد آل سباع قطیفی، ۵ جلد، ناشر: انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه ق، قم ایران.
- ۱۷} حاشیه المکاسب، محقق ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی، ۲ جلد، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ ه ق، تهران ایران.
- ۱۸} الخلاف، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، محقق/ مصحح: علی خراسانی؛ سید جواد شهرستانی؛ مهدی طه نجف و مجتبی عراقی، ۶ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ه ق، قم ایران.
- ۱۹} الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، شهید اول، محمد بن مکی عاملی، ۳ جلد، ناشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم چاپ دوم، ۱۴۱۷ ه ق، قم ایران.
- ۲۰} رجال الکشی (اختیار معرفه الرجال)، کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، محقق/ مصحح: دکتر حسن مصطفوی، یک جلد، ناشر: مؤسسه ی نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ ه ق، مشهد ایران.
- ۲۱} رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعہ)، نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، محقق/ مصحح: سید موسی شبیری زنجانی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، ۱۴۰۷ ه ق، قم ایران.
- ۲۲} الرساله الأولى فی الخراج، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقق/ مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۲۳} الرساله الثانيه فی الخراج، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقق/ مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۲۴} رساله قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج، محقق ثانی، کرکی، علی بن حسین عاملی، محقق/ مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۲۵} ریاض المسائل (ط القدیمة)، حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه ی آل البيت - علیهم السلام -، چاپ اول، قم ایران.
- ۲۶} زبده بیان فی أحكام القرآن، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقق/ مصحح: محمد باقر بهبودی، یک جلد، ناشر: المکتبه الجعفریه لإحياء الآثار الجعفریه، چاپ اول، تهران ایران.

- ۲۷} السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، ۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه ق، قم ایران.
- ۲۸} السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج، قطیفی، ابراهیم بن سلیمان، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۲۹} شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، محقق / مصحح: عبد الحسین محمد علی بقال، ۴ جلد، ناشر: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه ق، قم ایران.
- ۳۰} شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر، کاشف الغطاء، نجفی، جعفر بن خضر مالکی، یک جلد، ناشر: مؤسسه ی کاشف الغطاء، ۱۴۲۰ ه ق.
- ۳۱} الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع حدیقه المؤمنین، حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، محقق / مصحح: سید مهدی رجائی، ۳ جلد، ناشر: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - قدس سره - ، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه ق، قم ایران.
- ۳۲} صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات، خوبی، سید ابو القاسم موسوی، محقق / مصحح موسی مفید الدین عاصی عاملی، ۳ جلد، ناشر: مکتب نشر المنتخب، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه ق، قم ایران.
- ۳۳} العروه الوثقی، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه ق، بیروت لبنان.
- ۳۴} عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه، احسائی، ابن ابی جمهور، محمّد بن علی، یک جلد، ناشر: دار سید الشهداء - علیه السلام - ، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه ق، قم ایران.
- ۳۵} العین، فراهیدی، خلیل بن احمد، محقق / مصحح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامزایی، ۸ جلد، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه ق، قم ایران.
- ۳۶} غنیه النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، حلبی، ابن زهره، حمزه بن علی حسینی، یک جلد، ناشر: مؤسسه امام صادق - علیه السلام - ، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه ق، قم ایران.
- ۳۷} فتح العزیز بشرح الوجیز، عبد الکریم بن محمد الرافعی القزوینی، یک جلد، ناشر: دار الفکر، بیروت لبنان .
- ۳۸} الفهرست، شیخ طوسی، ابو جعفر محمّد بن الحسن، محقق / مصحح: سید محمّد صادق آل بحر العلوم، یک جلد، ناشر: المکتبه الرضویه، چاپ اول، نجف اشرف عراق.
- ۳۹} قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

- ۴۰} الکافی، کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه ق، تهران ایران.
- ۴۱} الکافی. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، ۱۵ جلد، ناشر: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ ه ق، قم ایران.
- ۴۲} الکافی فی الفقه، حلبی، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین، محقق/ مصحح: رضا استادی، یک جلد، ناشر: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین - علیه السلام -، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه ق، اصفهان ایران.
- ۴۳} کتاب البیع، امام خمینی، سید روح الله موسوی، ۵ جلد، ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - قدس سره -، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه ق، تهران ایران.
- ۴۴} کنز العرفان فی فقه القرآن، حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری، ۲ جلد، ناشر: انتشارات مرتضوی، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه ق، قم ایران.
- ۴۵} کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، محقق/ مصحح: محی الدین واعظی؛ حاج کمال کاتب و جلال اسدی، ۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه ق، قم ایران.
- ۴۶} لسان العرب، ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، محقق/ مصحح: احمد فارس صاحب الجوائب، ۱۵ جلد، ناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ه ق، بیروت لبنان.
- ۴۷} مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقق/ مصحح: آقا مجتبی عراقی؛ علی پناه اشتهاوردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، ۱۴ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه ق، قم ایران.
- ۴۸} مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، محقق/ مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۹ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۴۹} المراسم العلویه و الأحکام النبویه، دیلمی، سلار، حمزه بن عبد العزیز، محقق/ مصحح: محمود بستانی، یک جلد، ناشر: منشورات الحرمین، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه ق، قم ایران.
- ۵۰} مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، محقق/ مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۱۵ جلد، ناشر: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۵۱} مستند الشیعه فی احکام الشریعه، نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، محقق/ مصحح: مؤسسه آل البيت - علیهم السلام -، ۱۹ جلد، ناشر: مؤسسه آل البيت - علیهم السلام -، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق، قم ایران.
- ۵۲} مصباح الشریعه، منسوب به امام ششم جعفر بن محمد - علیهما السلام -، یک جلد، ناشر: اعلامی، چاپ اول، ۱۴۰۰ ه ق، بیروت لبنان.

- ۵۳} مصباح الفقاهه (المکاسب)، خویی، سید ابو القاسم موسوی، مقرر: محمد علی توحیدی، ۷ جلد.
- ۵۴} المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، فیومی، احمد بن محمد مقرئ، یک جلد، ناشر: منشورات دار الرضی، چاپ اول، قم ایران.
- ۵۵} معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، خویی، سید ابوالقاسم موسوی، ۲۴ جلد.
- ۵۶} المغنی فی فقه أحمد بن حنبل الشیبانی، عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسی أبو محمد، ناشر: دار الفکر، ۱۰ جلد، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه ق، بیروت لبنان.
- ۵۷} مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط الحدیثه)، عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، محقق/ مصحح: محمد باقر خالصی، ۲۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ه ق، قم ایران.
- ۵۸} مقالات فقهی (۲)، مدرّسی طباطبائی یزدی، سید محمدرضا، یک جلد، ناشر: کریمه ی اهل بیت، چاپ اول، ۱۳۹۰ ه ش، قم ایران.
- ۵۹} المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، محقق/ مصحح: گروه پژوهش در کنگره، ۶ جلد، ناشر: کنگره ی جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق، قم ایران.
- ۶۰} المکاسب المحرمه، امام خمینی، سید روح الله موسوی، محقق/ مصحح: گروه پژوهش مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی - قدس سره - ، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی - قدس سره - ، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق، قم ایران.
- ۶۱} المکاسب و البیع، نائینی، میرزا محمد حسین غروی، مقرر: میرزا محمد تقی آملی، ۲ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۶۲} من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری، ۴ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.
- ۶۳} منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، محقق/ مصحح: بخش فقه در جامعه ی پژوهش های اسلامی، ۱۵ جلد، ناشر: مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه ق، مشهد ایران.
- ۶۴} منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، نائینی، میرزا محمد حسین غروی، مقرر: موسی بن محمد نجفی خوانساری، ۲ جلد، ناشر: المکتبه المحمديه، چاپ اول، ۱۳۷۳ ه ق، تهران ایران.
- ۶۵} نهج البلاغه (للصیحی صالح)، سید رضی، محمد بن حسین موسوی، یک جلد، ناشر: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه ق، قم ایران.
- ۶۶} وسائل الشیعه (تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه)، شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن، محقق/ مصحح: مؤسسه آل البیت - علیهم السلام - ، ۳۰ جلد، ناشر: مؤسسه ی آل البیت - علیهم السلام - ، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه ق، قم ایران.

۱- در استناد به اکثر کتاب های مورد استفاده، از متون موجود در «مجموعه نرم افزارهای مؤسسه ی تحقیقات کامپیوتری نور»، «معجم فقهی اهل البیت - علیهم السلام - حضرت آیت الله گلپایگانی - قدس سره -» و دیگر نرم افزارهای مشهور استفاده شده است. لذا احتمال اشتباه جزئی در نقل مطالب وجود دارد.

درباره مرکز

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. صرفاً 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 نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

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

