



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج فقه
سال ۱۴۰۰
حضرت آیت الله نورمی پهلانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی حسین نوری همدانی ۹۱-۹۰

نویسنده:

آیت الله العظمی حسین نوری همدانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی حسین نوری همدانی ۹۰-۹۱
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله نوری همدانی - شنبه ۲۶ شهریور ماه کتاب الصوم
۱۵	مقدمات بحث بیع کتاب الصوم
۱۷	معنای بیع کتاب الصوم
۲۲	معنای بیع کتاب الصوم
۲۷	معنا و ماهیت بیع کتاب الصوم
۳۲	مفهوم بیع
۳۶	مفهوم بیع کتاب الصوم
۴۰	مفهوم بیع کتاب الصوم
۴۴	مفهوم بیع کتاب الصوم
۴۸	مفهوم بیع کتاب الصوم
۵۰	مفهوم بیع کتاب الصوم
۵۲	اختصاص داشتن معوض به عین و عدم آن کتاب الصوم
۵۷	اختصاص داشتن معوض به عین و عدم آن کتاب الصوم
۶۰	اشترای عین بودن معوض و عدم آن کتاب الصوم
۶۵	شرایط معوض و عوض کتاب الصوم
۷۰	اعتبار مالیت در مبیع کتاب الصوم
۷۳	شرایط عوض در معامله کتاب الصوم
۷۷	شرایط عوض در معامله کتاب الصوم
۸۳	شرایط عوض در معامله کتاب الصوم
۸۶	عوض و معوض قرار گرفتن حق کتاب الصوم
۹۰	مباحثی در مورد بیع کتاب الصوم

٩٣	تعريف بيع كتاب الصوم
٩٨	معاطاه كتاب الصوم
١٠٣	بيع معاطاه و بيع ربوى كتاب الصوم
١٠٩	حرمت ربا كتاب الصوم
١١٥	أدله صحت بيع معاطاتي كتاب الصوم
١٢١	أدله صحت بيع معاطاتي كتاب الصوم
١٢٦	أدله صحت بيع معاطاتي كتاب الصوم
١٣٢	أدله صحت بيع معاطاتي كتاب الصوم
١٣٨	أدله صحت بيع معاطاتي كتاب الصوم
١٤٣	أدله صحت معاطات كتاب الصوم
١٤٨	أدله صحت معاطات كتاب الصوم
١٥٤	أدله صحت معاطات كتاب الصوم
١٥٨	أدله صحت معاطات كتاب الصوم
١٦٢	أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم
١٦٩	أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم
١٧٦	أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم
١٨٢	أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم
١٨٧	أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم
١٩٢	أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم
١٩٩	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم
٢٠٤	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم
٢٠٨	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم
٢١٦	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم
٢٢٠	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم
٢٢٤	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم
٢٢٩	أدله لزوم معاطات كتاب الصوم

- ۲۳۴ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۳۹ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۴۵ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۵۱ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۵۶ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۶۳ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۷۰ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۷۶ ----- أدله لزوم معاطات کتاب الصوم
- ۲۸۴ ----- تنبيه اول از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۲۸۷ ----- تنبيه اول از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۲۹۱ ----- تنبيه اول از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۲۹۶ ----- تنبيه اول از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۳۰۰ ----- تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۳۰۳ ----- تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۳۰۵ ----- تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۳۰۹ ----- تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم
- ۳۱۲ ----- تنبيه سوم از تنبيهات دهگانه - تمیيز بايع از مشتری کتاب الصوم
- ۳۱۶ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۱۹ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۲۱ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۲۴ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۲۸ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۳۲ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۳۶ ----- تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه - وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم
- ۳۳۹ ----- تنبيه پنجم از تنبيهات دهگانه - آیا معاطات فقط اختصاص به بيع دارد یا نه؟ کتاب الصوم
- ۳۴۳ ----- تنبيه پنجم از تنبيهات دهگانه - آیا معاطات فقط اختصاص به بيع دارد یا نه؟ کتاب الصوم

- ۳۴۶ تنبيه پنجم از تنبيهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بيع دارد يا نه؟ كتاب الصوم
- ۳۴۹ تنبيه ششم از تنبيهات دهگانه _ فى ملزمات المعاطاه على كلِّ من القول بالملك والقول بالإباحه كتاب الصوم
- ۳۵۳ تنبيه ششم از تنبيهات دهگانه _ فى ملزمات المعاطاه على كلِّ من القول بالملك والقول بالإباحه كتاب الصوم
- ۳۵۷ تنبيه ششم از تنبيهات دهگانه _ فى ملزمات المعاطاه على كلِّ من القول بالملك والقول بالإباحه كتاب الصوم
- ۳۵۹ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۶۳ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۶۹ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۷۳ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۷۵ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۷۸ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۸۲ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۸۶ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۹۱ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۹۵ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۳۹۸ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۰۱ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۰۷ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۱۰ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۱۳ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۱۶ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۱۹ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۲۱ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۲۴ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۲۸ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۳۳ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ۴۳۸ فى خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم

- ٤٤٤ في خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ٤٤٨ في خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم
- ٤٥٢ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٥٨ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٦٤ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٦٧ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٧٢ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٧٦ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٨٠ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٨٣ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٨٩ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٩٣ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٤٩٧ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٠٢ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٠٤ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٠٧ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥١٢ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥١٦ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥١٩ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٢٣ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٢٨ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٣٣ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٣٦ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٣٨ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٤٢ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم
- ٥٤٦ مسئلة : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم ٥٥١

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم ٥٥٥

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد كتاب الصوم ٥٥٨

درباره مركز ٥٦١

سرشناسه: نوری همدانی، حسین، ۱۳۰۴

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی حسین نوری همدانی ۹۰-۹۱ / حسین نوری همدانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله نوری همدانی - شنبه ۲۶ شهریور ماه کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

بحثی به مناسبت شروع سال جدید درسی: خداوند به هر کس که عنایت داشته باشد به او توفیق اشتغال و تفقه در دین می دهد. خداوند در قرآن یک بار تفقه در دین آمده است. در قرآن هشت بار عبارت نفر (کوچ برای هدف عالی تری) و مشتقات آن ذکر شده است هفت بار آن مربوط به جهاد است و یک بار مربوط به نفر برای تفقه در دین می باشد.

مثلاً- در آیه ی ۷۱ سوره ی نساء می خوانیم: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تَبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا) یعنی ای اهل ایمان آمادگی خود را حفظ کنید (آمادگی فکری، جسمی و غیره) و دسته دسته و یا با هم حرکت و کوچ کنید. این آیه نشان می دهد که تجهیزات دشمن گاه به حدی است که همه باید کوچ کنند و گاه به حدی است که دسته دسته بروند کافی است.

همچنین در آیه ی ۴۱ سوره ی توبه می خوانیم: (انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (خفاف) جمع خفیف است و (ثقال) جمع ثقیل. یعنی همه سبک و سنگین، مجرد و متاهل، پیر و جوان، همه کوچ کنید

در آیه ی ۳۹ از سوره ی توبه می

ص: ۱

خوانیم: (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

در آیه ی ۸۱ از سوره ی توبه می خوانیم: (وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ)

این آیات مربوط به نفر و کوچ برای جهاد است.

اما آیه ای که مربوط کوچ برای تفرقه است آیه ی ۱۲۲ سوره ی توبه است: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

صدر آیه از اینکه همه کوچ کنند نهی می کند و فقط دستور می دهد که بعضی از آنان کوچ کنند و در دین تفرقه کنند.

در دو آیه ی قبل می خوانیم که خداوند برای تشویق به جهاد و برای اینکه مردم پیامبر اکرم (ص) را تنها نگذارند می فرماید: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ)

پیامبر اکرم (ص) فرموده است (انی بعثت بالسیف) و کار پیامبر اکرم (ص) بدون جهاد و شمشیر انجام نمی شد زیرا دشمنان بسیاری وجود داشتند که باید از راه کنار زده می شدند.

بعد به این نکته اشاره می کند که کسانی که در میدان جنگ حضور می یابند و از جان و مال خود مایه می گذارند کار بسیار مهمی انجام می دهند بنابراین به ثواب آنها اشاره می کند و می فرماید: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ (تشنگی) وَلَا نَصِيبٌ (سختی) وَ

لَا مَحْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَطَّوَّنَ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ (مانند رزمایش ها که دشمنان را به

خشم می آورد) وَ لَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

بعد می فرماید: (وَ لَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً وَ لَا يَقَطُّعُونَ وَاذْيَا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيُجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) یعنی هر هزینه ای که در این راه می کند همه برای شما ثبت می شود و خداوند به شما پاداش می دهد.

بعد خداوند آیه ی نفر را ذکر می کند و می فرماید: هر چند این جهاد و کوچ کردن ثواب و اهمیت بیشتری دارد ولی همه نباید کوچ کنند.

نفر گاهی برای جهاد است و گاه برای تفقه در دین. این دو، دو جبهه است که اسلام در این دو جبهه با دشمن برخورد می کند.

تفقه در دین: از تفقه در دین معنای لغوی و عرفی اراده شده است و الفاظ آیات و روایات بر معانی لغوی و عرفی حمل می شوند. دین متکلف بیان تمام ابعاد زندگی انسان ها است. فقه فقط یک شعبه از تفقه در دین است. در دین ده نوع معارف وجود دارد که یکی از آنها فقه مصطلح است. معارفی چون

اعتقادات که علم کلام را به وجود آورده است و از چیزهایی بحث می کند که باید به آن ایمان و اعتقاد داشت. عبادیات که چیزهایی است که باید با قصد قربت انجام شود مانند نماز و روزه و غیره اخلاقیات که از صفات حسنه و ردائل اخلاقی

بحث می کند. کتابی مانند معراج السعاده در این مورد نوشته شده است. اقتصادیات که آنچه مربوط

به تولید و ثروت و امثال است را در بر می گیرد. مکاسب و متاجر و امثال آن در این بخش قرار می گیرد. اجتماعیات که مربوط به امور مسلمانان از لحاظ معاشرت می باشد. معاشرت در داخل خانواده و خارج آن و در مقابل با شهروندان و حتی کفار و غیر مسلمانان را شامل می شود. معارف فرهنگی که مربوط به تعلیم و تعلم است. فرهنگ بسیار مهم است و تمام حرکت ها از فرهنگ نشئت می گیرد. اینکه چه دروسی خوانده شود و استاد چه خصوصیات داشته باشد همه در این معارف گنجانده می شود. معارف سیاسی که مربوط به اداره ی امت و جامعه است و بیان می کند جامعه چگونه اداره شود. امور حکومتی. تمام قدرتها از حکومت تاثر می پذیرد. حکومت در برنامه های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و غیره برنامه دارد از این رو بسیار مهم است و بر این اساس ولایت فقیه بسیار مهم می باشد. معارف قضایی. معارف جهادی.

آیه الله طباطبائی در تفسیر آیه ی ۱۲۲ سوره ی توبه می فرماید: تفقه در دین همه ی این موارد را شامل می شود. تفقه به معنای فهم عمیق است و اسلام می خواهد انسان در همه ی ابعاد دینی فهم عمیق داشته باشد و این امر را نیز واجب می کند. آنچه از آیه مراد از معنای لغوی و عرفی است و تفقه در دین در معنای لغوی و عرفی همه ی آن امور ده گانه را شامل می شود.

بله فقه در اصطلاح متأخرین موضوعش عمل مکلفین است (من حیث الاحکام الخمسه

مقدمات مبحث بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات مبحث بیع

قبل از شروع به بحث بیع چند مقدمه را باید بحث کنیم.

اول اینکه حکمت به وجود آمدن معاملات که یکی از آنها بیع است چه بوده است و چرا بشر در زندگی احتیاج به عقود و معاملات دارد.

انسان مدنی بالطبع است و به گونه ای خلق شده است که باید در یک نظام اجتماعی زندگی کند و یک فرد نمی تواند به تنهایی تمام حوائج زندگی خود را برآورده کند. انسان مانند حیوانات نیست، حیوانات عمدتاً زندگی فردی دارند و حوائج آنها به گونه ای نیست که به زندگی اجتماعی احتیاج داشته باشند فقط بعضی از آنها مانند زنبور و مورچه و موریانه زندگی اجتماعی دارند.

زندگی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی... انسان همه و همه به گونه ای است که به اجتماع احتیاج دارد. (البته بحث ما در جنبه ی اقتصادی است.)

در اقتصاد دو چیز مهم است که عبارت است از کالا و خدمات. کالا به چیزهایی می گویند که عینیت دارد مانند فرش، چوب و غیره. خدمات مانند برق کشی، نجاری و امثال آن. اینها اگر چه کالا- نداشته باشند ولی مهارت دارند. ما در زندگی اجتماعی به هر دو احتیاج داریم. ما چیزی که داریم به دیگران می دهیم و از دیگران چیزهایی که نداریم می گیریم. اگر قرار باشد هر کس هر چه ندارد به زور از دیگری بگیرد این امر موجب هرج و مرج می شود از

این رو باید قانون و مقدماتی وجود داشته باشد تا افراد مطابق آن با هم

ص: ۵

مبادله کنند و در ارتباط باشند.

بر این اساس عقود به وجود آمده است. گاه سخن از بیع است و گاه بخشش و تملیک و گاه اجاره و عاریه و امثال آن.

دوم اینکه: فقه متکفل بیان قوانین الهی است و فقهاء از ابتدا فقه را ابوابی تقسیم کرده اند. محقق در اول شرایع می فرماید: این کتاب را به چهار بخش تقسیم کرده ام که عبارت است از عبادات که ده کتاب به آن اختصاص دارد. دوم عقود است که عبارت است از انشائاتی که بر اساس آن عهد و پیمان هایی در مبادلات انجام می گیرد و احتیاج به ایجاب و قبول دارد و پانزده

کتاب هم به آن اختصاص دارد. سوم ایقاعات است که ایجاب و قبول احتیاج ندارد مانند طلاق،ظهار، لعان و امثال آن. محقق ده کتاب به آن اختصاص داده است. چهارم هم احکام است مانند صید و ذباحت و حدود و دیات و قضاء و شهادات و امثال آن.

سید جواد عاملی در ابتدای کتاب مفتاح الکرامه که شرح قواعد علامه است به همان تقسیم چهارگانه ی علامه اشاره می کند و بعد تقسیم دیگری ارائه می کند: عبادات و عقود و ایقاعات و سیاسات.

این تقسیم بهتر است زیرا چیزهایی مانند شهادات و حدود و دیات و امثال آن جزء سیاست های دین است.

سوم اینکه: مباحث بیع خود به چند قسمت تقسیم می شود. یکی مربوط به ماهیت بیع است آیا بیع از مقوله ی لفظ است و همان

ایجاب و قبول می باشد و یا اینکه بیع از مقوله ی معنا می

ص: ۶

باشد. حق این است که بیع از مقوله ی معنا است زیرا فرد می خواهد پول را از ملک خود خارج کند و میباید را در ملک خود داخل کند و برای رسیدن به این امر معنوی از لفظ استفاده می کند. امام قدس سره هم می فرماید: بیع مبادله ی مال به مال نیست بلکه مبادله ی اضافه ها است. (اضافه یعنی ارتباط بین شخص و پول و یا متاع که با بیع عوض می شود).

بحث دیگر در شرایط عوضین است و اینکه ثمن و مثن چیست.

آیه الله خوئی می فرماید: در بیع شرط است که ثمن حتما پول باشد و کالا به کالا را نمی توان به هم فروخت

حال اگر هر دو نقود باشند چه؟ هکذا گاه پول مثن است و کلایی که در مقابل قرار دارد ثمن می شود.

بحث دیگر شرایط متبایعین می باشد و هکذا.

این بحث را برای این مطرح می کنیم که اگر شارع می فرماید: (الیعان بالخیار) باید ابتدا بیع را بشناسیم و بعد خیار را تعریف کنیم.

همه ی این بحث ها باید مطرح شود.

چهارم اینکه: بیع از ابتدا بین مردم رواج داشته است و بعد آن را امضا کرده است و قیوداتی را به آن اضافه کرده است.

معنای بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای بیع

در جلسه ی قبل کمی در مورد حقیقت بیع سخن گفتیم و اینکه بیع از مقوله ی معنا است نه لفظ. بعضی بیع را به ایجاب و قبول تعریف

کرده اند و آن را از مقوله ی لفظ می دانند و حال

ص: ۷

آنکه حق این است که هر چند ایجاب و قبول دخالت دارد ولی بیع آن است که شخصی تصمیم می گیرد مال خود را با مال دیگر عوض کند و ملکیت را تغییر دهد. این یک اراده ای است که در ذهن صاحب مال و مشتری به وجود می آید و این از مقوله ی معنا است. حال برای اینکه در اعتبار عقلاء این تصمیم رسمیت پیدا کند (زیرا به صرف اراده و تصمیم عقلاء نمی گویند که مال از ملک شما بیرون رفت) بنابراین به انشاء احتیاج است که همان عقد است.

فرق اخبار با انشاء این است که در اخبار از خارج خبر می دهیم ولی در انشاء در صدد ایجاد چیزی هستیم. هر دو در گفتار ما

فراوان است: مثلاً- استفهام از مقوله ی انشاء است زیرا فرد با سؤال کردن چیزی را که در قلبش هست در خارج ایجاد می کند تا جواب بشنود. جوابی که فرد می دهد اخبار است.

بعد می گوئیم که بیع معاطاتی از باب انشاء فعلی است یعنی دادن پول به قصد تملیک همان انشاء الله و هکذا بایع که متاع را به قصد تملیک به فرد می دهد.

تعاریف فقهاء در مورد بیع:

صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۲۰۴ اقوال را نقل می کند.

همچنین در کتاب مفتاح الکرامه که عنایت زیادی به نقل اقوال شده است در ج ۱۲ در بحث بیع اقوال مختلفی را ذکر می کند.

همچنین است شیخ انصاری در کتاب بیع مکاسب.

تعریف

اول: شیخ طوسی در مبسوط در علامه در تذکره می فرماید: انه

ص: ۸

انتقال عین من شخص الی غیره بعوض مقدر علی وجه التراضی

ایشان تعبیر به عین می کند و حال آنکه مبیع گاه منفعت است و گاه حق است این نشان می دهد که در نظر ایشان مبیع حتما باید عین باشد. ان شاء الله در بحث شرایط عوضین این بحث مطرح می شود.

تعریف دوم: محقق ثانی و عده ی زیادی تعریف می کنند: انه نقل العین بصیغه مخصوصه

(نقل) مصدر است و هنگامی استعمال می شود که آن را به فاعلی نسبت می دهند مانند ضرب و قول. انتقال امری است که از مصدر حاصل می شود که به آن اسم مصدر می گویند. مانند گفتار، شتسشو و امثال آن

(مصدر آن است که با دال و نون و تاء و نون ختم می شود مانند شستن ولی اسم مصدر چیزی است که از مصدر حاصل می شود مانند شستشو)

تعریف سوم: بیع همان ایجاب و قبول است که در مقام انشاء بوجود می آید.

صاحب جواهر در جلد ۲۲ ص ۲۰۴ می فرماید: تمام تعاریفی که از بیع ارائه شده است با اختلافی که در قیود دارند سه چیز است. بعضی گفته اند: نقل و بعضی گفته اند: انتقال و بعضی آن را به عقد تعریف کرده اند که همان ایجاب و قبول است.

تعریف چهارم: شیخ انصاری در اول کتاب مکاسب می فرماید: البیع کما فی المصباح مبادله مال بمال.

محقق خراسانی در حاشیه ی مکاسب می فرماید: این تعریف صحیح نیست بلکه بیع تبدیل مال

به مال است نه مبادله که بین الاثنینی است.

بعضی نیز

ص: ۹

یک قید اضافه کرده اند و بین الاثنینی را معتبر می دانند که هر دو در آن شریک باشند مانند مضاربه.

نقول: این گونه نیست که در باب مفاعله هر دو طرف شریک باشند مانند معالجه به هر حال مبادله تعریف بهتری است زیرا در آن اثنینیت شرط است و در بیع هم دو نفر هر دو مالی را به یکدیگر تبدیل می کنند و آقا رضا همدانی هم در حاشیه ی همدانی همین را قبول کرده است.

در قرآن هم آمده است: (وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) (یوسف / ۲۰)

در این آیه شراء در مورد یوسف به کار رفته است. (شراء مانند بیع از اضداد است و هم برای خریدن به کار می رود و هم فروختن) در آیه ی فوق آنها یوسف را در عوض چند درهم فروختند.

در آیه ی دیگر در مورد امیر مؤمنان علیه السلام در مورد ليله الميبت می خوانیم: (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ) (بقره / ۲۰۷)

در این آیه بعضی از مردم جان خود را می فروشند و رضایت خداوند را می خرند.

همچنین می خوانیم: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ) (توبه / ۱۱۱)

با توجه به این آیات می بینیم که بیع فقط مبادله ی کالا به کالا نیست همانطور که در این آیات چنین است.

باید دید که تعدد موارد از باب این است که بیع مشترک لفظی است یا

مشترک معنوی (مشترک معنوی به این معنا است که بیع

یک معنای وسیع دارد و با قرائن فهمیده می شود که کدام بخش از معنا از آن اراده شده است. مثلاً در خصوص بیع که جنبه اقتصادی دارد فقط در خصوص کالا به کالا به کار می رود)

تعریف پنجم: در معنای بیع در مجمع البحرین می خوانیم: و البیع الایجاب و القبول و هو باعتبار النقد و النسیه فی الثمن و المثلثین اربعه.

یعنی گاه هر دو کالا هستند (بیع کالی) و هر دو نقد می باشند.

گاه هر دو نسیه هستند.

گاه ثمن نقد است و مثلث نسیه است (بیع سلف)

گاه مثلث نقد است و ثمن مهلت دار است که به آن نسیه می گویند.

بعد صاحب مجمع اضافه می کند که به دلیل حدیث علی علیه السلام به عمرو بن عاص و معاویه فهمیده می شود که معنا عام تر است: وَ لَمْ يُبَايِعَ حَتَّى شَرَطَ أَنْ يُؤْتِيَهُ عَلَى الْبَيْعِهِ ثَمْنًا فَلَا ظَفِرَتْ يَدُ الْبَائِعِ وَ خَزِيَتْ أَمَانَةُ الْمُبْتَاعِ عمرو و عاص با معاویه شرط کرده بود که اگر با معاویه بر علیه امیر مؤمنان علیه السلام همکاری کنند معاویه مملکت مصر را به او بدهد. معاویه هم قبول کرد و با علی علیه السلام جنگیدند و محمد بن ابی بکر را به شهادت رساندند و بعد معاویه حکومت مصر را به عمرو عاص داد. از این رو امام علیه السلام می فرماید: عمرو و عاص بیعت نکرد مگر با این شرط که معاویه در مقابل این بیعت ثمنی به او بدهد (که همان حکومت مصر بود).

بعد امام اضافه می کند که دست بایع

که عمرو عاص است که دینش را فروخت به آن نرسید.

امام علیه السلام در این روایت مثنی را دین عمرو عاص معرفی می کند و ثمن را حکومت مصر (و حال آنکه بحث نقد و نسیه در کالا در آن معتبر نیست)

برای توضیح بیشتر می توان به شرح نهج البلاغه ی خوئی ج ۳ ص ۳۶۲، ابی ابی الحدید ج ۲ ص ۱۹، بحرانی ج ۲ ص ۲۲ و غیره آمده است.

تعریف ششم: در کتاب الفقه الاسلامی و ادلته در کتاب بیع در ج ۵ ص ۳۳۰۴ اقوال عامه را نقل کرده است و با مطالعه ی آن می بینیم که بین عامه هم اختلاف است و بعد صاحب کتاب این تعریف را انتخاب می کند: اعطاء الشيء و اخذ شيء في قبالة.

معنای بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای بیع

بحث در معنای بیع می باشد. بیع دارای احکام بسیاری در شرع است و ما باید معنای آن را به دقت بدانیم. در شرع هر چیزی که موضوع احکام است مانند صلح، عقد، تیمم و امثال آن باید به درستی شناخته شود. در بیع هم معنای آن، شرایط عوضین و متعاضین و امثال آن باید مشخص شود.

گفتیم که شیخ انصاری به نقل از مصباح المنیر آن را مبادله ی مال به مال می داند.

سید فقیه یزدی صاحب عروه بر مکاسب حاشیه دارد و در ج ۱ صفحه ی ۲۷۱ چند اشکال به شیخ وارد کرده است:

اول اینکه بیع در معانی متعدد استفاده می شود یکی به معنای فروختن و تملیک

عین به عوضی است که به بایع

ص: ۱۲

نسبت داده می شود. گاه به معنای خریدن است که به مشتری نسبت داده می شود. (بیع از اضداد است و به هر دو معنا می آید شراء هم چنین است.) گاه به معامله که قائم به دو نفر است گفته می شود که به آن خرید و فروش می گویند که با هم بیع را تشکیل می دهند. مثلاً در قرآن می خوانیم: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ) (جمعه / ۹) در این آیه بیع به معنای معامله است نه خصوص خرید و نه خصوص فروش.

هكذا در آیه ای دیگر می خوانیم: (رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ) (نور / ۳۹) یعنی کسانی که خرید و فروش،

آنها را از ذکر خدا غافل نمی کند.

همچنین در آیه ی ۲۷۵ از سوره ی بقره می خوانیم: (احل الله البيع)

بعد سید یزدی اضافه می کند که در فقه، کتاب البیع و امثال آن همین معنا را می رساند و کتاب البیع به معنای صرف فروش نیست بلکه به معنای خرید و فروش می باشد.

گاه بیع به معنای عقد است که همان ایجاب و قبول می باشد.

بعد به سراغ این بحث می رود که آیا بیع لفظ مشترك است و چند معنا دارد و یا اینکه یک معنای عام دارد و هر زمان به حسب قرینه یکی از آنها اراده می شود.

اشکال دوم ایشان به شیخ انصاری این است که بیع مبادله ی مال به

مال نیست بلکه تملیک مال به

ص: ۱۳

عوض است زیرا مبادله در صلح هم جاری است ولی به آن بیع نمی گویند.

به هر حال برای فهمیدن معنای بیع دو راه وجود دارد یکی راه شیخ انصاری است که به لغت مراجعه کرده است و آن را مبادله ی مال به مال می داند.

راه دیگر بررسی کلمات علماء است که آن را گاه نقل العین بعوض و گاه انتقال عین به عوض و گاه عقد می دانند.

باید دید کدام یک از این دو راه را باید پیش گرفت. به نظر می آید که باید به لغت مراجعه کنیم همانطور که در معنای صعید و تیمم و امثال آن به لغت مراجعه می کنیم زیرا بیع یک لفظ عربی است و برای فهم آن باید اهل لغت مراجعه کرد. شیخ انصاری هم یکی از ظنون را قول لغویین می داند زیرا لغویین اهل خبره هستند و ما هم در بسیاری از موارد برای فهم مسأله ای به اهل خبره مراجعه می کنیم. (قول اهل لغت از باب شهادت نیست بلکه از باب رجوع به اهل خبره است مانند رجوع به طیب که حتی اگر عادل هم نباشد باز قولش حجت است البته قول اهل خبره باید موجب اطمینان باشد).

شارع هم مطابق فهم آنها صحبت می کرد از این باید به قول آنهایی که خبره در این فن بودند مراجعه کرد.

راه دوم رجوع به قول فقهاء است. قول فقهاء حتی اگر اجماع هم داشته باشند در تشخیص معنای لغوی حجیت ندارند. اجماع فقهاء در جایی حجت است که به قول معصوم برسد ولی

در ما نحن فیه چنین

نیست.

بنابراین نتیجه این شد که ما باید به اهل لغت مراجعه کنیم.

شیخ انصاری فقط به کتاب مصباح المنیر مراجعه کرده است و اشکال ما به ایشان این است که چرا فقط قول او را انتخاب کرده است.

به عنوان نمونه قاموس می گوید: کل من ترک شیئا و تمسک بغيره فقد اشتراه

خصوصا که در قرآن و روایات هم معنا اعم از مبادله ی مال به مال است.

در قرآن هم می خوانیم: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبِعْدِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (توبه / ۱۱۱)

در این آیه مردم جان و مال خود را می فروشند و ثمن هم بهشت است.

در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (بقره / ۱۰۲) در این آیه هم مردم خودشان را در برابر هوی و هوس ها فروختند.

در آیه ی دیگر می خوانیم: (فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ) (نساء / ۷۴) کسانی که دنیا را به آخرت می فروشند و مدخول باء همیشه بر ثمن وارد می شود مانند (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَى) (بقره / ۱۶) به هر حال در استعمالات قرآن مجید در بیشتر جاها سخن از مال نیست.

حتی علامه ی طباطبائی در تفسیر المیزان در ج ۱۲ در تفسیر آیه ی ۳۱ ابراهیم (قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا

يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا

ص: ۱۵

مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ) می فرماید: بیع در اینجا به معنای معاوضه بین شیئین است چه مال باشد چه غیر آن.

شواهد بر این امر بسیار است. در مورد ابن سعد در آن شبی که مردد بود که با امام علیه السلام بجنگد و یا ملک ری را قبول نکند گفته اند که این اشعاری را می خواند و از جمله این مصرع را خواند: فما عاقل باع الوجود بدین. یعنی عاقل نباید وجود و نقد را که این دنیا است به دین که آخرت است بفروشد.

بله ممکن است بگویید که همه ی اینها مجاز است ولی در جواب می گوئیم اولاً- این موارد بسیار زیاد است و از طرفی در مجاز عنایت و توجهی است که ما در این مثال ها نمی بینیم.

در روایات هم این تعبیر که در آنها مبادله ی مال به مال نیست بسیار به چشم می خورد مانند عبارت (من باعه دینه بدنیا غیره) و یا (إِيَّاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْفَاسِقِ فَإِنَّهُ بَائِعُكَ بِأَكْلِهِ) امثال.

به هر حال این بحث بسیار لازم است زیرا بعد بحث می کنیم که آیا مثنی و یا ثمن حتما باید عین باشد و یا اینکه اگر حق و یا منفعت هم باشد صحیح است. اگر در اینجا ثابت کنیم که معنای بیع وسیع است در آن بحث هم می گوئیم اگر حق و منفعت هم در کار باشد باز بیع صحیح است.

ایروانی هم در حاشیه ی مکاسب معنای بیع را

وسیع می داند.

معنا و ماهیت بیع کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنا و ماهیت بیع

در جلسه ی قبل توضیحاتی پیرامون بیع و ماهیت و حقیقت آن بحث کردیم و گفتیم برای به دست آوردن معانی کلماتی که در کتاب و سنت آورده است یا باید به لغویین مراجعه کنیم و یا اینکه خودمان موارد استعمال را تتبع کنیم زیرا یکی از راه های شناخت معنا استقراء است.

ما با مراجعه به کتب لغت و بررسی موارد استعمال بیع و شراء در کتاب و روایات دیدیم که معنای آن دو وسیع است و منحصر به مبادله ی مال به مال نیست. استعمال در آنها مجاز هم نیست زیرا در مجاز و استعاره مناسبتی وجود دارد ولی ما آن مناسبت را در ما نحن فیه نمی بینیم. مثلاً گاه زید وارد می شود و می گوئیم زید آمد. این معنای حقیقی زید است ولی گاه می گوئیم یوسف آمد تا حسن زید را برسانیم. در ما نحن فیه این مناسبت و عنایت دیده نمی شود.

امام قدس سره در کتاب بیع در ص ۱۴ می فرماید: احسن التعاريف تعريف المصباح (همان تعریفی که شیخ گفته است که مبادله ی مال به مال است).

ما این تعریف را قبول نداریم و معنای آن را وسیع می دانیم همان طور که صاحب مهذب ج ۱۶ ص ۲۳۱ می فرماید: البیع لیس الا جعل شیء بازاء شیء

فاضل ایروانی در حاشیه اش بر مکاسب در ص ۷۱ می فرماید: البیع مبادله متعلق سلطان بمتعلق سلطان یعنی آنی که شما بر آن سلطنت دارید و

تحت اختیار

ص: ۱۷

شماست را با چیز دیگری که متعلق به دیگری است مبادله کنید.

محقق غروی اصفهانی در حاشیه اش بر مکاسب ص ۱۶ بر تعریف شیخ اشکالات مختلفی وارد می کند از جمله بر کلمه ی تملیک اشکال می کند که گاه فروشنده مالک شیء نیست مانند آنجا که حاکم مال زکات را می فروشد. بیع در آن صحیح است ولی فروشنده مالک مال زکات نیست همچنین گاه فرد مالی را می خرد و بیع او صحیح است ولی مالک مبیع نمی شود مانند جایی که فرد ابوین خود را که برده هستند می خرد و به محض خریدن آزاد می شوند.

در الفقه الاسلامی و ادلته ج ۵ ص ۳۳۰۴ آمده است: البیع مقابله شیء بشیء بعنوان المعاوضه

شرح نهج البلاغه:

در نهج البلاغه مواردی داریم که حضرت علی علیه السلام بعد از خواندن آیه ای از قرآن خطبه ای ایراد کرده است. مثلاً بعد از خواندن سوره ی تکاثر مفصلی دارد. از جمله در خطبه ی ۲۲۳ بعد از تلاوت آیه ی سوره ی انفطار خطبه ای بیان فرموده اند: و من کلام له ع قاله عند تلاوته یا أیُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ...

شرح خوئی ج ۱۴ ص ۲۶۸، شرح بحرانی ج ۴ ص ۷۴، شرح ابن ابی الحدید ج ۱۱ ص ۲۳۸ و فی ظلال ج ۳ ص ۳۰۵ این خطبه شرح شده است.

در قرآن کریم در ۶۵ مورد کلمه ی انسان ذکر شده است اما در دو جا فقط به انسان خطاب کرده است. یکی آیه ی مزبور است و آیه ی

۶

ص: ۱۸

سوره ی انشقاق است: (يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)

شناخت انسان مطلب مهمی است. انسان مرکب از روح و بدن است. از امام صادق علیه السلام حدیثی نقل شده است که مرحوم امام قدس سره در شرح دعای سحر آن را نقل کرده است: الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده و الحكمة التي بناها بحكمته.

چهره ی انسان از اکبر حجج خدا بر خلق است زیرا خداوند این صورت را در پشت سه پرده و در محیطی تاریک نقاشی کرده است. (وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ)

در برخورد ابن ابی العوجاء و عده ای که ملحد بودند و خدا را قبول نداشتند با امام صادق علیه السلام می خوانیم که آنها در چند جلسه با امام صادق در مورد خداوند بحث کردند. اینها همان کسانی بودند که تصمیم داشتند در مکه هر کدام یک ربع قرآن را از خود اختراع کنند آنها وقتی همدیگر را ملاقات کرد به عجز خود اعتراف کردند. امام صادق علیه السلام از آنجا می گذشت وقتی آنها را دید این آیه را تلاوت فرمود: (قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (اسراء / ۸۸) آنها از اینکه امام از این مطلب سری باخبر بود تعجب کردند.

به هر حال او سه جلسه با امام بحث کرد و در روز چهارم که امام را دید امام از او پرسید؟ انت مصنوع ام غیر مصنوع؟ او در جواب ماند زیرا می دانست

صنوع است و موجود دیگری او را ساخته است.

در نهج البلاغه در کلمات قصار کلمه ی هشتم می خوانیم: **اعْجَبُوا لِهَذَا الْإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَحْمٍ وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ وَيَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَيَتَنَفَّسُ مِنْ خَرْمٍ** یعنی از انسان تعجب کنید که با پیه (که در چشم است) می بیند و با تکه گوشتی صحبت می کند و با چند تکه استخوان می شنود (در گوش انسان استخوانی چکشی هست که وقتی صوت تولید می شود به استخوان دیگر که مانند سندان است می خورد و با این کار صوت به وجود می آید و به مغز منتقل می شود و این چکش و سندان بیش از هفتاد سال کار می کند) و با سوراخ هایی تنفس می کند.

این بدن هرچند عجیب است اما از آن عجیب تر روح انسان است و بدن به صورت آلت و ابزاری در دست روح است. بدن انسان هر هفت سال یک بار کاملاً عوض می شود. در قرآن کریم در چهارده جا کلمه ی توفی به کار برده شده است و توفی به معنای گرفتن روح و قبض روح است و شخصیت انسان به همان روح است.

حال امیر مؤمنان علیه السلام که آیه ی فوق را خواندند می خواهند بگویند که ای انسان چه چیزی تو را نسبت به پروردگار کریم مغرور کرده است؟

علامه ی طباطبائی در تفسیر المیزان می فرماید: بعد فکر کرده اند که (بریک کریم) در واقع القاء جواب است یعنی شخص ممکن است بگوید که خدا کرم تو مرا به تو مغرور کرده است. بعد جواب می دهد که

این تفسیر اشتباه است زیرا کرم خداوند اقتضاء می کند که ما او را عبادت کنیم. بشر به هیچ وجه نباید گول بخورد اگر بگوید جاهل بودم خداوند می فرماید: برای تو پیامبران را فرستادم و به تو عقل دادم.

بعد امام علیه السلام می فرماید: (أَذْحَضُ مَسْئُولٍ حُجَّهً وَ أَفْطَعُ مُعْتَرِّ مَعْدِرَه)

(ادحض) یعنی باطل ترین مسئول همان انسان است و حجت هم به معنای دلیل است. این عبارت یعنی انسان از نظر اقامه ی دلیل در مقابل سؤال خدا که چه چیز تو را در مقابل رب کریمت گول زد هر چه بگوید باطل ترین دلیل خواهد بود.

وقتی عذر انسان قبول نشود می گویند عذر او قطع شده است. از این رو امام در جمله ی دوم می فرماید: انسان گول خورده ای است که عذرش ناپذیرفته ترین عذرها است.

بعد امام علیه السلام می فرماید: (لَقَدْ أَبْرَحَ جَهَالَهُ بِنَفْسِهِ) انسان هر چه بگوید جهالت خود را ظاهر کرده است.

بعد امام علیه السلام انسان را نصیحت می کند و می فرماید: (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا جَزَأَكَ عَلَىٰ ذَنْبِكَ)

مولوی در این مورد شعر خوبی دارد و ما از باب مقدمه می گوئیم که هر چند او در مقام تمثیل خیلی وارد بود ولی او سنی و صوفی بوده است.

صوفیه صوفی ها را تقویت می کردند چون سلاطین صوفیه از اولاد شیخ صفی الدین اردبیلی هستند که قبرش در اردبیل است و از صوفی ها بوده است. از این جهت علماء در آن زمان مانند شیخ بهائی و مقدس اردبیلی در زحمت بودند. مقدس اردبیلی در کتاب

حدیقه الشیعه بحث مفصلی در مورد صوفیه دارد و بعد در مورد مولوی می گوید: صفحه ای از صفحات آن کتاب نیست که در آن وحدت وجود، وجود نداشته باشد.

مولوی ابوطالب پدر امیر مؤمنان را جزء مشرکان

می داند. صوفی ها اسلام خروشان را به یک اسلام خاموش و به چله نشینی در خانقاه ها تبدیل کردند یکی از آنها در جنگ تحمیلی شرکت نکرد و از اسلام دفاع نمود.

به هر حال او اشعار جالب هم دارد از جمله در شعری از او می خوانیم:

در زمین مردمان خانه مکن

کار خود کن کار بیگانه نکن

چیست بیگانه؟ تن خاکی تو

کز برای اوست غمناکی او

تا تو تن را چرب و شیرین می دهی

جوهر جان را نیننی فریبی

مفهوم بیع

Your browser does not support the audio tag

درس خارج فقه آیت الله نوری

کتاب الصوم

۹۰/۰۷/۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مفهوم بیع

در بیع چهار صورت متصور است

گاه هر دو کالا- هستند مثلا عبا را به کتاب مبادله می کند. گاه هر دو از نقود هستند. مثلا صراف ها همین کار را انجام می دهند و یک واحد پولی را به واحد دیگر تبدیل می کنند. گاه مثنی از متاع است و ثمن از نقود: مانند فروش عبا به پول عکس مورد سوم

یکی از موضوعاتی که در بحث بیع بین امام قدس سره و آیه الله خوئی بحث است این است که آیه الله خوئی فقط موردی را بیع می داند که مثنی متاع و ثمن از نقود باشد. اما قدس سره قائل است که هر چهار صورت بیع است.

که بیع آیا به هر چهار مورد اطلاق می شود یا فقط بر مورد سوم.

مطلب دیگر این است که بشر از ابتدا محتاج به معامله بود زیرا یک نفر نمی توانست تمام احتیاجات زندگی خود را

ص: ۲۲

برآورده کند. سابقا مبادله به صورت جنس به جنس بود مثلا الآن در بعضی از روستاها همین معامله مرسوم است مثلا چای را به تخم مرغ می فروشند. بعد به سبب مشکلاتی که در این معامله بود و حمل و نقل اجناس برای مبادله دشوار بود، برای ثمن به سراغ نقود آمدند. البته ارزش نقود اعتباری است به همین سبب نظر به مثنی استقلالی است و نظر به ثمن آلی زیرا آنی که احتیاج است مثنی است و برای رسیدن به آن ثمنی در نظر گرفته شده است.

آیه الله خوئی به همین سبب می فرماید: چون عقلاء نقود را جایگزین متاع قرار دادند از این رو در ثمن، نقود اصل شد و مفهوم بیع تغییر یافت و اینگونه شد که مثنی کالا باشد و ثمن جزء نقود باشد.

از طرفی دیگر می فرماید: کسانی که مثنی را می دهند نوعا در نظر دارند که از آن استفاده کنند و منفعت کسب کنند ولی کسی که ثمن می دهد قصد منفعت ندارد و فقط برای رفع احتیاج خود چنین می کند. حال که این رسم و اندیشه در میان عقلاء استقرار پیدا کرد، بیع به معنای دادن نقد در برابر مثنی شد و مفهوم بیع فقط همین را شامل می شود و معاوضات دیگر از معنای بیع خارج است و برای اعتبار آن باید ادله

ی دیگری غیر از ادله ی بیع پیدا کرد. (مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۷).

امام قدس سره قائل است: در کتاب بیع ایشان تقریر شیخ محمد حسن قدیری ص ۷ می فرماید: بیع از ابتدا

ص: ۲۳

میان مردم متعارف بود و شارع همان را با اضافه و کسر قیودی تأسیس کرده است ایشان این بحث را مطرح می کنند و می فرمایند: هل تكون معاوضة المتاع بالمتاع بیعا او یختص البیع بمعاوضه المتاع بالنقد و هل تكون معاوضه النقد بالنقد بیعا او یختص البیع بمعاوضه المتاع بالنقد.

سپس امام قدس سره می فرماید: ظاهره صدق البیع عرفا فی جمیع تلك الموارد.

به نظر ما کلام امام قدس سره صحیح است و ما نیز در مفهوم بیع گفتیم که معنای آن وسیع است و هر نوع معاوضه ای را به چیز دیگر شامل می شود حتی معاوضه ضلالت به هدی و امثال آن. از طرفی تطوراتی که در زندگی افراد به وجود می آید و نوع بیع در میان آنها فرق می کند موجب نمی شود که معنای بیع عوض شود. (از این رو کلام آیه الله خوئی صحیح نیست.) آنچه آیه الله خوئی فرموده اند از باب اشتباه مصداق به مفهوم است. مثلا در جایی اگر بگوئید آب بیاور همیشه آب را با یخ می آورند این موجب نمی شود که معنای آب، مایع همراه با یخ باشد بلکه آنچه در آن مکان رسم است مصداقی از مفهوم آب است. در ما نحن فیه هم همین است.

مطلب دیگری

که آیه الله خوئی مطرح می کنند این است که آیا در بیع شرط است که مبیع اصل باشد و ثمن تبع باشد مثلا اصل عبا است و پول فقط برای به دست آوردن عبا

ص: ۲۴

به کار می رود. حتی آقا رضا همدانی می گوید: يعتبر فی البیع ان یکون المبیع اصلا و الثمن تبعا و بدلا و غیر آن بیع نیست.

ما می گوئیم گاه هر دو اصل است یعنی من عبا را به کتاب می فروشم و برای من عبا اصل است و برای شما کتاب اصل است. (بر خلاف آقا رضا همدانی که این را بیع نمی داند زیرا ثمن و مثنی در عرض هم هستند و یکی اصل و دیگری تبع نیست).

نقول: در مفهوم بیع گفتیم که صرف معاوضه ی یک چیز به چیز دیگر کفایت می کند و اصل و تبع بودن در مفهوم آن داخل نیست.

همچنین این بحث مطرح است که آیا لازم است بایع مالک متاعی باشد که می فروشد و آیا لازم است که مال را به فرد مقابل تملیک کند یا اینکه صرف اینکه در اختیار او قرار دهد کافی است. (مثلا کسی که پدر و مادر خود را که برده هستند می خرد و بایع آن دو را در اختیار مشتری می گذارد نمی تواند آن دو را به او تملیک کند و بعد از خرید هر دو آنها ما آزاد می شوند)

بحث بعدی این است که در بیع معتبر است ثمن در ملک کسی داخل شود که معوض از ملک او خارج می شود و غیر آن بیع نیست مثلا

اگر کسی به نانوا صد هزار تومان پول دهد و بگوید به هر فقیری دو عدد نان بده در اینجا آنچه نانوا به فقیر می دهد نمی تواند بیع باشد.

حال

ص: ۲۵

باید دید آیا معنای بیع آنقدر وسیع هست که این موارد را هم شامل شود یا نه

مفهوم بیع کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم بیع

بحث در معنای بیع است و گفتیم بیع یک معنای عرفی دارد و بشر از روزی که زندگی اجتماعی را شروع کرده است به مبادله احتیاج داشته است. ابتدا این کار به شکل مبادله ی کالا به کالا بوده است و بعداً نقود را ابداع کردند تا مبادله راحت صورت انجام شود.

بعد به نظر آیه الله خوئی و امام قدس سره اشاره کردیم. آیه الله خوئی در بیع شرط می داند که ثمن از نقود باشد. بعد ایشان دیده است که انواع دیگری از مبادله مانند مبادله ی کالا به کالا و یا نقود به نقود (مانند کار صراف ها) نیز وجود دارد از این رو ایشان به آیه ی دیگری استنباط می کند تا مشروعیت این معامله ها را اثبات کند. خداوند در سوره ی نساء آیه ی ۲۹ می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)

یعنی ای اهل باطل اموال خود را در بین خود به باطل مصرف نکنید مگر اینکه از راه تجارتي که هر دو به آن راضی بوده اید باشد.

از این آیه دو حکم استفاده می شود یکی اینکه اگر تراضی در کار نباشد اکل مال به باطل است و اینکه داد

و ستدی که به شکل تراضی طرفین باشد اشکال ندارد و اکل مال به باطل نیست.

آیه الله خوئی از این آیه صحت سایر معاملات را استفاده می کند و می فرماید تجارت

ص: ۲۶

های مزبور (عن تراض) است و مشروع می باشد.

همچنین خداوند در آیه ی اول از سوره ی مائده می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)

عقد به معنای عهد است یعنی هر چه عقد و پیمان و قرارداد است باید به آن عمل کرد از این رو اگر بین دو نفر قراردادی منعقد شد این عبارت از عقد می باشد و آیه هم کبرای آن را بیان می کند و آن اینکه باید به آن وفا کرد.

نکته ی دیگر این است که اصل در معاملات فساد است مگر اینکه دلیلی بر جواز اقامه شود. به دلیل اینکه مبادله به معنای نقل و انتقال است و تملیک و تملک جدیدی ایجاد می کند و اگر ما در این عمل جدید شک کنیم اصل فساد و عدم انتقال و

عدم حصول تملک و ملکیت است.

از این رو اگر در شرائط عقد مانند تأخر ایجاب از قبول و شرایط متعاضین و عوضین و غیره شک کنیم اصل عدم حصول نقل و انتقال است و استصحاب اقتضاء می کند مال همچنان در ملک مالک قبلی خود باقی مانده است و منتقل نشده است.

همانطور که قبلاً هم گفتیم نظر امام قدس سره بر خلاف آیه الله خوئی این بود که معنای بیع وسیع است.

بحث دیگری که امام قدس سره در کتاب بیع ص ۲۷ مطرح می کنند

عبارت است از: عدم تقوم البیع بکون المبیع اصلاً و الثمن بدلاً

یعنی قوام بیع به این نیست که مبیع اصل باشد و ثمن فرع باشد. فاضل ایروانی در حاشیه ی خود

ص: ۲۷

بر مکاسب ص ۷۲ (و همچنین آقا رضای همدانی در حاشیه ی خود بر بیع ص ۴) قائل است که هر معاوضه ای نمی تواند بیع باشد بلکه باید در بیع، مبیع اصل و ثمن فرع باشد مثلاً کسی که پول دارد و تصمیم دارد طعامی بخرد. اصل در نظر او خرید طعام است و برای به دست آوردن آن ناچار است پولی هم پرداخت کند زیرا بایع بدون ثمن، طعام را به او نخواهد داد.

به هر حال در نظر عقلاء مثنی اصل است به این معنا که اهمیت اصلی به او اعطاء می شود ولی ثمن در این اندازه از اهمیت قرار ندارد.

حال اگر کسی عبا را با کتاب معاوضه می کند چون ثمن و مثنی در یک رتبه از اهمیت قرار دارند، معامله ی مزبور بیع نمی باشد. هکذا اگر کسی نقود را به نقود تعویض کند مثلاً در سابق یک نوع درهم در تمامی شهرها متعارف نبوده است و هر شهری درهم خاص خود را استفاده می کرد از این رو اگر کسی از شهری به شهر دیگر می رفت می بایست نزد صراف رود و درهم خود را به درهم آن شهر تعویض کنند. طبق نظر فاضل ایروانی و دیگران این نوع معامله نیز بیع نیست.

همچنین گفته اند که اگر کسی که مالک پول است و آن را مثنی قرار دهد و در

عوض آن حیوانی را بخرد (حیوان ثمن باشد به این معنا که فرد پول خودش را می فروشد و در عوض آن حیوانی را به دست می آورد.) این نیز بیع

نیست.

اینها نیز با استدلال بر تجاره عن تراض و آیه ی اوفوا بالعقود این نوع معامله ها را هر چند بیع نیز جایز و لازم الوفاء می دانند.

امام قدس سره در کتاب بیع ص ۲۹ این فرع را مطرح می کند و قبول نمی کند و می فرماید: در ابتدا قبل از اینکه نقود ابداع شود، بیع فقط به شکل مبادله ی متاع به متاع بوده است.

به هر حال بر اساس این بحث، بحث دیگری هم مطرح می شود که در مبادله ی کالا به کالا و یا مبادله ی نقود به نقود کدام یک از دو فرد معامله کننده بایع است و کدام مشتری زیرا هر دو در یک رتبه قرار دارند یکی عبا را می دهد و کتاب می گیرد و دیگری کتاب را می دهد و عبا می گیرد. بر این اساس بعضی از فقهاء گفته اند که کسی که ابتدا شروع به انجام این معامله می کند و صیغه را جاری می نماید بایع است.

امام قدس سره می فرماید: ما اصلا در گرو تمییز بایع از مشتری نیستیم و اصلا قرار نیست که بایع اول بیع را شروع کند و بعد مشتری. هکذا یک نفر می تواند از طرف بایع و مشتری و کیل باشد و بگوید من از طرف زید و عمرو کتاب را به عبا معاوضه کردم. با همین یک بیان که

در آن تقدیم و تاخیری نیست بیع محقق می شود.

امام قائل است که همه ی این موارد بیع است و آنها که قائل هستند بیع نیست مصداق را به

ص: ۲۹

مفهوم خلط کرده اند.

آقا رضا همدانی در حاشیه ی خود ص ۴ به کلمه باء عنایت دارد و می فرماید: هر چیزی که باء بر سر آن در آید آن ثمن است از این رو مبادله ی مال بمال یعنی مبادله ی مثن به ثمن و بر این اساس باید مثن اصل باشد و ثمن فرع.

مرحوم ایروانی اشکال کرده است و گفته است مبادله به معنای تبدیل شیء بشیء است.

به هر حال همان گونه که امام قدس سره قائل است تمام موارد فوق جزء بیع محسوب می شود و معنای بیع وسیع است و همه را شامل می شود.

مفهوم بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم بیع

در جلسه ی قبل نظر آیه الله خوئی و امام قدس سره را در معنای بیع ذکر کردیم. همچنین نظر فاضل ایروانی و آقا رضا همدانی را مبنی بر اینکه قائل بودند باید مبیع اصل باشد و ثمن فرع، ذکر و نقد کردیم و گفتیم این کلام صحیح نیست و از باب اشتباه مصداق به مفهوم است.

ثمره ی این بحث ها در خیلی از موارد ظاهر می شود مثلاً یکی از احکام بیع خیار مجلس است اگر صور قبلی را بیع بدانیم در همه ی آنها خیار مجلس وجود دارد و اگر بیع نباشد بلکه عقدی لازم الاجراء باشد دیگر خیار مجلس در آنها جاری نیست.

همچنین خیار حیوان، حیوانی است که مربوط به

مشتری می باشد که تا سه روز اگر حیوانی را خرید خیار دارد از این رو باید بایع و مشتری از هم تفکیک شوند و همچنین عمل مزبور تحت

ص: ۳۰

عنوان بیع باشد نه عنوان دیگری.

به هر حال امام قدس سره قائل بود که تمام صور مطرح شده بیع است و برای فهم بیع باید به عرف مراجعه کنیم و عرف هم همه را بیع می داند. حتی در میان عرف، بایع و مشتری از هم تفکیک شده اند و هر کدام در عرف مشخصات خاص خود را دارند. بله اگر شک کنیم کدام بایع است و کدام مشتری واضح است که آثار مربوط به بایع و مشتری را بر هیچ کدام بار نمی کنیم.

مسأله ی دیگر این است که مال به چه چیزی گفته می شود. صاحب مصباح در تعریف بیع می گوید: البیع مبادله مال بمال.

حال باید دید که مال چیست و فرق آن با ملک چیست.

مال، از ماده ی میل است و هر چه که عرفا مردم به آن میل دارند و در عرضه و تقاضا برای آن مالیت قائلند به آن مال می گویند. ملک هر چیزی است که تحت ملکیت داخل می شود. البته اسباب ملکیت متعدد است مانند حیازت (انسان به بیابان می رود و هیزم جمع می کند و یا در دریا می رود و ماهی می گیرد) همچنین سبب دیگر از طریق معامله و معاوضه است و گاه از طریق ارث به دست می آید.

نسبت بین مال و ملک عام و خاص من وجه است:

گاهی چیزی مال است ولی

ملک نیست مانند اموالی که در خارج موجود است مانند ماهی در دریا و امثال آن که هنوز توسط من حیازت نشده است. من

مالک آنها نیستم ولی

ص: ۳۱

آنها مال هستند.

گاهی چیزی ملک است ولی مال نیست مانند یک جبه گندم که در ملک من است ولی عرف برای آن هزینه نمی کند.

گاهی چیزی هم ملک است و هم مال. مانند تمامی اموالی که تحت ملکیت ماست.

امام قدس سره در بیع لازم می داند که هم مبیع و هم ثمن هر دو مال باشند از این رو ایشان تعریف مصباح را بهترین تعریف می دانند ولی آیه الله خوئی در مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۲۳ این کلام را قبول ندارد و می گوید: اما ما ذکره صاحب المصباح من ان الاصل فی المبیع مبادله المال بمال لا یکون دلیلا علی ذلک لعدم حجیه قوله. بعد اضافه می کند که اگر لازم شد کسی حشره ای را از کسی بخرد در این صورت اولاً حشره مال نیست و بیع هم اگر سفهی نباشد بلکه غرض عقلائی بر آن بار باشد معامله ی مزبور اشکال ندارد.

(بله شارع در بعضی موارد مالیت را از بعضی چیزها سلب کرده است مانند خمر و خنزیر و امثال آن).

بحث دیگر در بیع این است که آیا لازم است بایع مالک باشد و آیا مبیع هم باید مملوک بایع باشد یا نه و همچنین مشتری آیا باید آن را تملک کند و ملکیت برای او حاصل شود یا نه.

عده ای قائل هستند لازم نیست بایع مالک باشد زیرا در بسیاری از موارد

بایع می فروشد ولی مالک نیست مثلاً حاکم شرع موقوفه ای را می فروشد و حال آنکه مالک آن نیست و همچنین حاکم شرع مال کسی را

ص: ۳۲

که به اهل و عیالش نفقه نمی دهد را می فروشد و به عیالش نفقه می دهد و همچنین مال بدهکاری که طلبش را نمی دهد می فروشد و دیونش را ادا می کند و موارد متعدد دیگر. حتی در بیع فضولی می خوانیم که بایع مالک نیست و حال آنکه شارع آن را با اجازه ی متأخر آن را اجازه داده است.

همچنین معتبر نیست که مبیع مملوک باشد. مثلاً حاکم مال زکات را می فروشد و حال آنکه مالک زکات خداوند است.

همچنین معتبر نیست که مشتری مالک مبیع شود مثلاً اگر کسی ابوین خود را که برده هستند بخرد، بیع او صحیح است ولی او مالک آن دو نمی شود حتی بعضی از فقهاء گفته اند که بایع آنا ما مالک می شود و بعد آزاد می شوند ولی این کلام را بقیه قبول نکرده اند و گفته اند فرزند هرگز مالک ابوین خود نمی شود. در این موارد همان که ابوین یک لحظه تحت سلطه ی او قرار بگیرند کافی است.

در قرآن، ملکیت به معنای اختیار و سلطه داشتن است. حضرت موسی به خداوند می گوید: (رب انی لا املك الا نفسی و اخی) از طرفی در روایات می خوانیم: (لا- بیع الا- فی ملک) جمع بین دو این است که ملک به معنای سلطه است نه ملکیت اعتباری که در فقه بحث می شود.

در وسائل ج ۱۶

ص ۱۱ باب ۷ از ابواب عتق حدیث ۱۰

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْأَمْوَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْمُتَوَكَّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ الْأَبَادِيِّ

ص: ۳۳

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الْكُوفِيِّ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَيْدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عَ هَلْ يَجْزِي الْوَالِدُ وَالِادَّةَ (آیا فرزند می تواند زحمات پدر را جبران کند) قَالَ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا فِي خَصْمَتَيْنِ أَنْ يَكُونَ الْوَالِدُ مَمْلُوكًا فَيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ أَوْ يَكُونَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيَقْضِيَهُ عَنْهُ. از این حدیث استفاده می شود که پسر می تواند پدر را که برده است بخرد و حتی این عمل مستحب می باشد. (ولی خریدن موجب تملک پدر نمی شود بلکه سلطه ای آنا ما ایجاد می شود و بعد پدر آزاد می گردد).

مفهوم بیع کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم بیع

بحث در این است که بسیاری از فقها مانند شیخ انصاری و صاحب جواهر، تملیک و تملک را در مفهوم بیع معتبر دانسته اند. از سویی دیگر بعضی از فقهاء مانند امام قدس سره و دیگران این دو را در مفهوم بیع دخیل نمی دانند زیرا در بسیاری موارد بیع انجام می شود ولی تملیک و تملک نیست در آن موارد بعید است بگوییم که مفهوم بیع مشترک لفظی است از این رو در حقیقت معنای بیع وسیع می باشد و عبارت می باشد از جعل الشیء بازاء شیء همه ی موارد بیع به حساب می آیند.

نقول: ما در جهان خارج چهار نوع تحقق داریم.

یکی از آنها تحقق خداوند متعال است. او موجودی است بذاته لذاته. این تحقق را تحقق واجبی می گوییم. دوم موجوداتی هستند که بذاته موجود هستند ولی قیامشان به خداوند است آنها موجود بذاته و فی غیره می باشند. مانند جواهر چه روحانیات و چه جسمانیات

ص: ۳۴

(همانند انسان) سوم موجوداتی هستند که فی غیره و لغیره هستند مانند عوارض (همانند کیفیت و کمیت و سایر اعراض که روی هم رفته به نه قسم بالغ می شوند). چهارمین قسمی که به بحث ما مربوط است اعتباریات است. اینها وجود واقعی ندارند بلکه عقلاء برای تنظیم امور زندگی آنها را اعتبار کرده اند. از جمله می توان به اوراق بها دار همانند اسکناس مثال زد. برگه ی اسکناس همانند سایر برگه ها است ولی قیمتی برای آن اعتبار شده است. از این موارد می توان به چراغ قرمز و امثال آن نیز مثال زد. ملکیت نیز یک نوع از اعتباریات است. مثلاً شخصی مالک متاعی است ولی بعد از مرگ او، اموال او از آن ورثه می شوند. در این مورد خارج تغییری نکرده است ولی آن اموال برای افراد دیگری اعتبار شده است. همچنین است زوجیت و طلاق و امثال آن در همه ی این موارد در حقیقت اشیاء تغییری ایجاد نمی شود ولی قوانین و قراردادهای تغییر می کند.

امام قدس سره در ص ۲۶ از کتاب البیع و آیه الله در جلد ۲ مصباح الفقاهه ص ۲۳ و ۵۷ و محقق اصفهانی ص ۱۶ از حاشیه بر بیع مکاسب، فاضل ایروانی ص ۷۱ تا ۷۲، مهذب الاحکام ج ۱۶ ص ۲۳۱ قائلند که در مفهوم بیع تملیک و تملک خوابیده

نیست و مفهوم بیع وسیع تر و اعم است.

تفسیر نهج البلاغه:

گفتیم امیر مؤمنان علی علیه السلام در بعضی از خطبه ها در ابتدا آیه ای از قرآن را تلاوت می فرماید و بعد نکاتی

ص: ۳۵

را مطرح می کند.

از جمله در خطبه ی ۲۲۳ می خوانیم: و من کلام له ع قاله عند تلاوته یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ أَدْحَضُ مَسْئُولٍ حُجَّةً وَ أَفْطَعُ مُعْتَرِّ مَعِيذَةً لَقَدْ أَبْرَحَ جَهَالَهُ بِنَفْسِهِ امام بعد از تلاوت آیه می فرماید: اگر انسان در مقام دلیل برآید و بگوید که فلاں چیز موجب فریب خوردن من شد باطل ترین دلیل را آورده است و همچنین عذرش هرگز قابل قبول نیست و اگر عذر بیارد مغرور و فریب خورده ای است که هرگز عذرش قبول نمی شود.

اولین نکته تفسیر آیه ی مزبور است خداوند در قرآن بعد از آیه ی مزبور در سوره ی انفطار می فرماید: الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ در این آیه سه نکته بیان شده است که اولین آنها خلقت است. از نظر فلسفه تمام مخلوقات حادث هستند یعنی مسبوق به عدم می باشند و خداوند به آنها وجود بخشیده و آنها را خلق کرده است.

در بحث فلسفه سه نوع قدیم داریم:

قدیم ذاتی: وجودش مخصوص به عدم نیست. این نوع قدیم مخصوص خداوند متعال است. قدیم زمانی: وجودش مسبوق به عدم فی زمان نیست (نه عدم ذاتی) بسیاری از موجودات قدیم ذاتی نیستند ولی قدیم زمانی هستند یعنی از اول همیشه بودند به این معنا که خداوند علت ایجاد آنها است و علت از معلول منفک نیست و اینها از همان اول وجود داشتند. مثلا خود زمان دارای قدم زمانی است یعنی

از اول بوده است و زمانی نبوده که نباشد. قدیم اضافی: پدر نسبت به فرزند قدم اضافی دارد زیرا قبلا به وجود آمده

است.

همچنین حادث هم سه نوع است.

حادث ذاتی: حادثی که وجودش مسبوق به عدم است. حادث زمانی: مانند وجود ما که در زمانی نبود و بعد به وجود آمد.
حادث اضافی: پسر نسبت به پدرش حدوث اضافی دارد زیرا بعد از او به وجود آمده است.

هر موجودی که حادث است مخلوق است و انسان هم حادث و مخلوق خداوند می باشد.

و اما معنای (سواک). یعنی موجود مرکب و مجموعه ای است که هر یک از اعضاء در جای مناسب خودش واقع شده است.
خلقت موجودات با تسویه همراه است

تسویه در تمامی مخلوقات وجود دارد همان گونه که خداوند در سوره ی نازعات می فرماید: (أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بِنَاهَا
رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا)

اما معنای (فعدلک): یعنی خداوند میان موجودات مختلف توازن برقرار کرده است و هر کدام مکمل دیگری هستند هر یک
خادم دیگری و مخدوم دیگری می باشد. علامه طباطبایی مطالب بسیاری در این مطلب دارد. ایشان می فرماید: در برداشتن
یک لقمه توازن بسیاری وجود دارد اولاً چقدر دست ها در کار بوده است که این لقمه نان به دست شما رسیده است. بعد باید
دست داشته باشیم و بتوانیم آن را به دهان بگذاریم. در دهان هم باید با استفاده از دندان هایی که به شکل های مختلف آن
آن را خورد کنیم. در دهان باید آب دهان باشد و زبانی باشد که آن را بگرداند. به هر حال همین یک لقمه

نان که خورده می شود ناشی از عوامل و اسباب مختلفی است که انسان را قادر به خوردن آن می کند. همینطور

است دستگاه هاضمه و بعد قسمتی از آن غذا دفع می شود و بخش دیگری از آن در کبد ذخیره می شود و بخش دیگری از آن به خون تحویل داده می شود.

بعد خداوند می فرماید: (فی ای صوره ما شاء رکبک) او اگر می خواست می توانست انسان را به صورت دیگری خلق کند ولی ما را انسان خلق کرده است.

مفهوم بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم بیع

تعریف شیخ انصاری در مفهوم بیع را مطرح و نقد کردیم. ایشان می فرماید: انشاء تملیک عین بعوض.

در حواشی مکاسب به این تعریف اشکال شده است که جامع افراد و مانع اغیار نیست.

فاضل ایروانی در حاشیه ی مکاسب ص ۷۳ و ۷۴ می فرماید: این تعریف پائین ترین تعریف ها است. سپس او پنج اشکال به تعریف مزبور وارد کرده است.

اشکال اول این است که بیع اگر انشاء باشد دیگر خودش قابل انشاء نیست و حال آنکه بیع قابل انشاء می باشد. گفتیم بیع از مقوله ی معنا است نه لفظ و از این رو قابل انشاء می باشد مانند زوجیت و ملکیت که چون از مقوله ی معنا و اعتبار هستند قابل انشاء می باشند. حال شیخ انصاری وقتی می فرماید: البیع انشاء تملیک یعنی انشاء تملیک بیع است و واضح است که این خود قابل انشاء نیست و حال آنکه ما گفتیم بیع قابل انشاء است. به بیان ساده انشاء دیگر قابل انشاء نیست و اگر بیع انشاء باشد دیگر قابل انشاء نخواهد بود.

نکته: صاحب کفایه در کفایه نیز در باب صیغه ی افعال اشکالی مشابه این را

ص: ۳۸

مطرح می کند آنجا که می فرماید: امر به معنای طلب و به معنای شیء است. آنی که به معنای طلب به است جمعش اوامر است و آنی که به معنای شیء است جمعش امور می باشد. بعد می فرماید: بعضی امر را به صیغه ی افعال معنا کرده اند و اشکال آن این است که اگر به صیغه ی افعال باشد دیگر قابل انشاء نمی باشد. زیرا انشاء بر معنا وارد می شود نه بر چیزی که غیر معنا است و در خارج محقق شده است.

بحث دیگر این است که بعضی بیع را به تملیک و تملک تعریف کرده اند. بسیاری از فقهاء این تعریف را صحیح نمی دانند. بله در بسیاری از موارد تملیک و تملک وجود دارد ولی این دو در معنای بیع اخذ نشده است و می توان موردی را یافت که

این دو قید در آن نیست ولی بیع محقق است.

صاحب مفتاح الکرامه ج ۱۲ ص ۴۸۲ می گوید: استاد ما (بحر العلوم) قائل است که التعریف الاسد و الاخصر هو تمليک العوض بمال.

صاحب جواهر ج ۲۲ ص ۲۰۵ می فرماید: و فی مصابيح العلامة الطبائى ان الاخصر و الاسد تعريفه بانه انشاء تمليک العين بالعوض على وجه التراضى.

در مهذب الاحکام ج ۱۶ ص ۲۳۱ و امام در ص ۲۶ و محقق اصفهانی ص ۱۶ و آیه الله خوئی در ج ۲ مصباح الفقاهه ص ۲۳ و ۲۷ قائل هستند بیع به

معنای تمليک و تملك نیست زیرا موارد هست که در آنها این دو قید نیست ولی بیع محقق می باشد.

ص: ۳۹

محقق اصفهانی می فرماید: الالتزام بالتملیک فی جمله من الموارد مشکل منها بعید العبد من یعتقد علیہ (پداری که ابوین خود را که برده هستند می خرد که تا آنها را خرید آزاد می شوند و پسر مالک ابوین خود نمی شود.) منها شراء العبد تحت الشده من الزکاه (اگر بنده ای تحت اربابش در سختی می توان از مال زکات او را خرید. در اینجا بایع مالک زکات نیست.)

حق این است که بیع تبدیل در اضافه هست یعنی قبل از بیع نسبتی بین من و کتاب بود و فرد مقابل که مشتری است هم نسبتی به پول داشت. بعد از بیع این دو اضافه تغییر می کند.

بیع در فارسی هم به معنای خرید و فروش است که معنای وسیعی دارد و به معنای همین تغییر در اضافه می باشد.

مفهوم بیع کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم بیع

بحث در تعریف شیخ انصاری از بیع بود که ایشان مطابق تعریفی که از مصباح اخذ کرده بود تملیک و تملک را در بیع معتبر می دانست.

نقد این کلام را ذکر کردیم و گفتیم مواردی وجود دارد که بیع محقق می شود ولی تملیک و تملکی در کار نیست و در جلسه ی قبل به مواردی مثال زدیم.

از جمله این است که اگر حاکم شرع از زکات برای مسجد و سائلی خرید واضح است که او مالک زکات نیست و همچنین نمی تواند آن را به کسی تملیک کند ولی در عین حال بیع

محقق است.

همچنین از سهم سبیل الله در زکات چیزی را می خرد. زیرا سبیل الله معنای عامی دارد

ص: ۴۰

و خرید اسلحه و تجهیزات و غیره را شامل می شود. حتی ثمن آن را می تواند در سبیل الله صرف کند.

همچنین فروش نماء عینی که در سبیل الله وقف شده است.

البته در وقف خاص موقوف علیهم مالک وقف هستند ولی در وقف عام مالک خداوند است. به هر حال فروش وقف و یا نماء آن در وقف عام (اگر شرایط فروش آن فراهم باشد) جایز است ولی فروشنده مالک آن نیست.

در جواهر ج ۲۲ ص ۳۵۷ بحث بیع وقف ذکر شده است. همچنین در مفتاح الکرامه ج ۱۳ ص ۱۱۱ تا ۱۳۴ این بحث مطرح

شده است.

به هر حال چون این موارد نقض بر تعریف شیخ بار است امام قدس سره و بسیاری از فقهاء بیع را به تبدیل اضافتین معنا کرده اند یعنی بیع موجب می شود اضافه ی ملکیت بایع به متاع و اضافه ی ملکیت مشتری به ثمن تغییر کند.

مطلب دیگر این است که آیه الله خوئی در مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۲۵ می فرماید: در بیع معتبر است که عوض و ثمن داخل در ملک من خرج المعوض (المثمن) عن ملکه شود. از این رو مواردی که چنین نیست بیع هم نیست مثلا- فردی نزد نانوا می رود و پولی به او می دهد و می گوید هر فقیری که از شما نان خواست به او بده. بعد ایشان می فرماید: که آیات قرآن هم همین را اقتضا می کند. از جمله

در سوره ی یوسف می خوانیم: (و شروه بثمان بخش دراهم معدوده) در این آیه کاروانی که یوسف

ص: ۴۱

را فروختند همان ها پول را دریافت کردند.

از این رو ایشان در مثال نانوا قائل است که شما پول را به نانوا می دهید و او هم نان را به شما می فروشد و بیع محقق می شود ولی من او را وکیل می کنم که آن را به دست فقراء بدهد و او هم قبول می کند. بلیه اگر کسی این توجیح را قبول نکرد می گوئیم: اگر چنین باشد عمل مزبور هم بیع نیست بلکه از باب صلح یا هبه می باشد یعنی من پول را به شما می دهم و شما آن را به دیگران هبه یا صلح می کنید.

نقول: ظاهرا در نظر عرف هم باید همین را بگوئیم یعنی در بیع باید هر کسی که چیزی را از دست می دهد باید چیزی را دریافت کند بنابراین کلام آیه الله خوئی صحیح است. (البته این قید در کلام امام قدس سره ذکر نشده است.)

اختصاص داشتن معوض به عین و عدم آن کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اختصاص داشتن معوض به عین و عدم آن

بحث در مفهوم بیع است گفتیم: شیخ مطابق مصباح، در تعریف بیع می فرماید: البیع مبادله المال بمال و الظاهر اختصاص المعوض بالعین فلا یعم ابدال المنافع بغيرها و علیه استقر اصطلاح الفقهاء فی البیع.

شیخ بعد از معنای بیع به سراغ شرایط عوضین رفته است و گفته است معوض حتما باید عین باشد و منافع نمی تواند معوض باشد.

نقول: باید عین، منفعت و حق را بشناسیم

اما عین به چیزی می گویند

که ذاتیت دارد و تشخص و تحقق دارد و الآن موجود است. مانند کتاب، فرش و غیره

ص: ۴۲

عین گاه شخصی جزئی است و صدق بر کثیرین ندارد مانند کتاب و فرش. گاه عین کلی است و قابل صدق بر کثیرین است. این عین گاه مشاع است مانند ثلث خانه و یا ثلث کتاب. و گاه مفروض و معین و تفکیک شده است. جایی که مفروض و معین است گاه به شکل کلی در ذمه است مانند فروش ده من گندم که فرد می فروشد و پولی در عوض آن دریافت می کند و آن ده من را به ذمه می گیرد تا بعد پرداخت کند و هر ده من گندمی را شامل می شود. حال، این کلی که در ذمه است حال می باشد (نه مؤجل) یعنی بعد از مشتری می تواند بعد از بیع فوراً آن را مطالبه کند و گاه زمان دارد و مؤجل است یعنی مشتری پول را الآن داده است و بایع آن را بعدا پرداخت می کند که به آن بیع سلم یا سلف می گویند. همچنین گاه عین کلی معین است ولی در جای خاصی وجود دارد مانند یک من گندم از توده گندمی که در جایی ریخته اند. همچنین گاه کلی در

ذمه به خود کسی که کلی در ذمه دارد فروخته می شود گاه به غیر او مثلا من ده من گندم از زید خریدیم و پولش را دادم و زید ده من گندم در ذمه دارد که به من بدهکار است و من مالک آن هستم. حال گاه آن ده من را به خود زید می

فروشم (بیع الدین علی من هو علیه) و گاه آن را به فرد دیگری می فروشم.

ص: ۴۳

(بیع الدین علی غیر من هو علیه)

معنای منفعت: منفعت چیزی است که به تدریج از عینی به وجود می آید. مثلاً ماشین عین است ولی سوار شدن بر آن منفعت آن است. همچنین سکناى دار و یا اجاره ی خانه منفعت خانه است.

معنای حق: حق اقسامی دارد مثلاً فردی در جایی اول آمده و جا گرفته است و آن را عوض بیع قرار می دهد. همچنین حق تحجیر است مثلاً کسی مکانی را سنگچین کرده است تا آباد کند و بعد آن را عوض بیع قرار می دهد.

شیخ انصاری قائل است که معوض فقط باید عین باشد و منفعت و حق نمی تواند معوض قرار بگیرد.

اقوال فقهاء: مدعای شیخ در میان فقهاء مورد اختلاف قرار گرفته است و بعضی مانند صاحب جواهر قائل به همین شده اند ولی امام قدس سره در کتاب بیع و فاضل ایروانی در حاشیه اش قائلند که می تواند غیر عین هم باشد.

سید فقیه یزدی در حاشیه ی مکاسب می گوید: معوض باید عین باشد.

صاحب نهج الفقاهه که حاشیه ی سید حکیم (صاحب مستمسک) بر مکاسب است در جلد اول ص ۳ معوض با فقط عین می داند.

در کتاب منیه الطالب فی حاشیه المکاسب نوشته ی شیخ موسی نجفی خوانسانری که تقریرات درس محقق نائینی است در ج ۱ ص ۱۰۱ می خوانیم که معوض باشد فقط عین باشد. همچنین است تقریرات درس محقق نائینی ج ۱ ص ۸۸ که شیخ محمد تقی عاملی نوشته

است.

صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۲۰۸ تا ۲۰۹ می فرماید: لا خلاف

ص: ۴۴

و لا اشکال که معوض حتما باید عین باشد.

صاحب مفتاح الکرامه ج ۱۲ ص ۴۷۹ کلام علامه را در تعریف بیع می آورد که می فرماید: البیع انتقال عین مملوکه من شیخ الی غیره معوض مقدر علی وجه التراضی

بعد خود ایشان هم مانند علامه قائل است که معوض باید عین باشد.

در مقابل امام قدس سره در ص ۳۱ و ۳۲ از کتاب بیع قائل هستند که معوض علاوه بر عین می توان منفعت و یا حق باشد.

سبزواری در مهذب الاحکام در ج ۱۶ ص ۲۲۷ قائل است که مبیع حتما باید عین باشد و بر این اجماع وجود دارد.

فاضل ایروانی در حاشیه ی مکاسب ص ۷۲ مانند امام قدس سره قائل است که غیر عین هم می شود و به تعریف شیخ که عین را معتبر می داند اشکال می کند و می گوید: بل المقطوع به خلافه.

دلیل مسأله:

همچنین آیه الله خوئی در مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۱۰ می گوید: لا ریب که معوض باید عین باشد زیرا عرفا و لغه بیع فقط در جایی استعمال می شود که معوض عین باشد. و از لفظ بیع همین تبادر می کند.

سید یزدی در حاشیه ی مکاسب و محقق نائینی در منیه الطالب به همین دلیل تمسک می کنند. (در اصول خواندیم که تبادر و عدم صحت سلب و اطراد که همان شیوع استعمال است علامت تشخیص معنای حقیقی از مجازی است.) در میان این سه اطراد بیشترین کاربرد را

دارد و وقتی کسی در میان اهل لغت برود و استعمال آنها را ببیند

ص: ۴۵

می تواند معنای الفاظ را متوجه شود. البته قول لغویین که اهل خبره هستند اگر مفید اطمینان باشد نیز حجت است و معیار شناخت به حساب می آید.

بعد آیه الله خوئی می گوید: بله تا اینجا ثابت شد الآن معنای بیع فقط در جایی استعمال می شود که معوض بیع باشد ولی آیا این ثابت می کند که در عصر معصومین هم به همین شکل بوده است؟ زیرا در طول زمان ادبیات و معانی آنها تغییر می کند.

بعد ایشان از طریق استصحاب قهقرایی ثابت می کند که در زمان معصومین هم همین معنا وجود داشته است.

در استصحاب رایج متیقن سابق است و شک لاحق ولی در استصحاب قهقرایی متیقن فعلی است و شک در سابق است. اگر کسی به روایات مراجعه کند می بیند که یقین در قبل است مثلا سابقا یقینا وضو داشته است و بعد شک برای او حاصل شده است از این رو یقین در سابق و شک در لاحق است. آن ادله نمی تواند استصحاب قهقرایی را ثابت کند از این رو آیه الله خوئی و دیگران که به این استصحاب قائل هستند از طریق بناء عقلاء جلو می آیند و می گویند اگر چنین استصحابی جایز نباشد بسیاری از ابواب اجتهاد مسدود می شود مثلا در (فتیموا صعيدا طيبا) می بینیم که معنای صعيد در ما نحن فيه چنان است ولی نمی دانیم آیا در زمان نزول قرآن و در زمان معصومین هم همین بوده است یا نه در همه

ی اینها از طریق استصحاب قهقرایی جلو می رویم و مراد خود را

ثابتی می کنیم.

ان شاء الله این بحث در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم.

اختصاص داشتن معوض به عین و عدم آن کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اختصاص داشتن معوض به عین و عدم آن

در جلسه ی قبل دلیل کسانی که قائل بودند در بیع حتما باید معوض عین باشد را خواندیم. این دسته قائل بودند معوض نباید منفعت و یا حق باشد.

شیخ انصاری انصاری و عده ی دیگری از فقهاء به این امر قائل بودند ولی امام قدس سره و فاضل ایروانی مخالفت کرده بودند و مبیع را اعم می دانستند.

آیه الله خوئی هم قائل بود که معوض حتما باید عین باشد زیرا عرفا و لغه بیع فقط در جایی استعمال می شود که معوض عین باشد. و از لفظ بیع همین تبادر می کند.

نقول: در کلام ایشان تناقض وجود دارد زیرا ایشان ابتدا در مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۷ می فرماید: ثمن باید حتما از نقود باشد و الا بیع محقق نمی شود

دوم اینکه ایشان قائل است مبیع حتما باید از اعیان باشد نه منفعت و حق.

سوم اینکه ایشان در ص ۲۲ می گویند: البیع التبديل بين شيئين في جهة الاضافة ايه اضافه کانت سواء کانت اضافه ملكيه ام اضافه مالیه ام اضافه حقیه (یعنی نسبت بایع به مثنی و نسبت مشتری به ثمن عوض می شود).

بنابراین ایشان صدق عنوان معاوضه را در مفهوم بیع کافی می داند حتی ایشان تعریف صاحب مصباح که آن را به مبادله ی مال به مال است صحیح نمی داند و می

فرماید: اگر کسی به سبب غرضی اگر بخواهد حشره ای را بخرد

ص: ۴۷

هر چند حشره مالیت ندارد ولی بیع صحیح است.

با توجه به این سه نکته می بینیم که ایشان در ص ۲۲ مفهوم بیع را وسیع گرفته است ولی در ابتدا مبیع را فقط از اعیان می داند و در جای دیگر در بیع معتبر می داند که ثمن فقط از نقود باشد.

به هر حال در جلسه ی قبل دلیل آیه الله خوئی را ذکر کردیم و آن اینکه الان از معنای بیع فقط چیزی به ذهن خطور می کند که در آن معوض عین باشد همچنین می توان معنای بیع را از چیزی که در معوض عین نباید سلب کرد.

نکته: در تبادل اشکال شده است که تبادل هنگامی صورت می گیرد که ما به معنای علم داشته باشیم و حال آنکه می خواهیم از تبادل معنای صحیح را متوجه شویم.

در جواب گفته شده است که تفاوت بین دو علم در اجمال و تفصیل است به این گونه که ابتدا علم اجمالی به معنای لفظ داریم و بعد که تبادل حاصل می شود به علم تفصیلی دست می یابیم.

به هر حال ما این تبادل را قبول نداریم و قبلا هم از آیات و روایات مختلف ثابت کردیم که معنای بیع وسیع است و اختصاص ندارد به جایی که معوض عین باشد. مواردی چون فروش سرقفلی و یا بازخرید کردن (شخصی مدتی خدمت کرده و سابقه دارد و فردی آن سابقه را می خرد) حتی در فارسی عبارت وطن فروش و تن فروش و امثال آن همچون

باع دینه بدنیا غیره و موارد بسیار دیگر علامت این است

که معنای بیع وسیع است. حتی در المنجد آمده است: البيع بذل المثلثن و اخذ الثمن.

حتی در نهج البلاغه در مورد حضرت آدم در خطبه ی اول می خوانیم: فباع اليقين بشكه و العزيمه بوهنه.

در کلمات قصار هم می خوانیم: النَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ رَجُلٌ بَاعَ فِيهَا نَفْسَهُ فَأَوْبَقَهَا وَ رَجُلٌ ابْتَاعَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا

در جای دیگر می خوانیم: وَإِذَا بَدَلَ الْغَنِيُّ بِمَعْرُوفِهِ بَاعَ الْفَقِيرُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ هَمِچنين: وَإِيَّاكَ وَ مُصِيءَ دَفْعَةِ الْفَاجِرِ فَإِنَّهُ يَبِيعُكَ بِالتَّافِهِ (تو را به لقمه ی ناچیزی می فروشد) و در جای دیگر می فرماید: إِنَّهُ لَيْسَ لَأَنْفُسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِهَا حَالٌ که معنای بیع تا این حد وسیع است چرا باید آن را محدود کنیم. حتی ما در معنای وسیع بیع شک نداریم تا به سراغ استصحاب قهقرا رویم.

مطلب دیگر این است که بعضی در ما نحن فيه به اجماع تمسک کرده اند و اینکه اجماع بر این تحقق یافته که معوض حتما باید بیع باشد.

نقول: اینجا جای اجماع نیست و اجماع در ما نحن فيه کاربرد ندارد زیرا ما برای اجماع کاشفیت قائلیم (بر خلاف سنی ها که برای آن طریقت قائلند و خلافت را به قول خودشان با اجماع درست کرده اند شیخ انصاری در مورد ایشان می فرماید: هو الاصل لهم و هم الاصل له.)

ما می گوئیم که اگر علمای ما بر چیزی اجماع کرده اند این کشف می کند که به دلیلی دست یافته اند که ما به آن دست نیافته ایم و الا

بر یک موضوع اتفاق نظر نداشتند. بنابراین اجماع باید در

حکم شرعی باشد ولی در معنای لغوی اجماع حجیت ندارد و اگر هم اجماعی در کار باشد مدرکی است به این معنا که آنها مجتهد بودند و این معنا را استنباط کردند و ما هم مجتهد هستیم و به اجتهاد خود اعتماد می کنیم.

حتی علماء تا قبل از علامه اجماعاً قائل به متزوحات بئر بودند ولی علامه قائل شد که آب چاه هم مانند آب کر است و تا صفات ثلاثه اش تغییر نکند نجس نمی شود.

امام قدس سره در کتاب بیع ص ۳۱ و ۳۲ هم ادعا کرده اند مفهوم بیع عام است و اختصاص ندارد به جایی که معوض عین باشد. بعد ایشان چند مثال می زند. اول اینکه گاه کشاورزها شیار و شخم زدن زمین را می فروشند یعنی زمین را که شخم زده اند و حقی را که بر اثر شیاربندی و شخم زمین به دست آورده اند می فروشند.

همچنین بیع سرقفلی در واقع بیع است (فردی مدتی در جایی مغازه داشته و شناخته شده است و بعد این اعتبار را می فروشد) هر چند معوض در آن عین نیست.

اشترای عین بودن معوض و عدم آن کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشترای عین بودن معوض و عدم آن

گفتیم شیخ انصاری بیع را مبادله ی مال به مال می داند و قائل است که در بیع، مبیع باید عین باشد و عمل فقهاء هم بر این قرار گرفته است هر چند در کلمات بعضی از فقهاء در نقل غیر عین هم استعمال می شود. بعضی از محشین گفته اند که مراد از این بعض، شیخ

طوسی در مبسوط است.

بعد شیخ انصاری اضافه می

ص: ۵۰

کند که کلمه ی عین در بسیاری از اخبار در فروختن غیر عین به کار رفته است و بعد ایشان به سه مورد اشاره می کند:

جواز خدمت مدبر: مدبر این است که انسان به عبد بگوید: انت حر دبر حیاتی. یعنی بعد از مرگ من تو آزاد هستی. حال تا زمانی که مولی زنده است بنده در ملک اوست ولی مولی نمی تواند او را بفروشد اما منافع و خدمات او را می تواند بفروشد.

روایات آن در وسائل ج ۱۶ ص ۷۴ باب ۳ از ابواب تدبیر حدیث ۱ تا ۴ آمده است.

به یک روایت اشاره می کنیم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ فَضَالَةَ عَنِ أَبَانَ عَنِ أَبِي مَرْيَمَ عَنِ أَبِي عَبْدِ

اللَّهِ عَ قَالَ سَيْئِلَ عَن رَجُلٍ يُعْتَقُ حِرَارِيَّتَهُ عَن دُبُرٍ أَيْطُوهُمَا إِن شَاءَ أَوْ يَنْكِحُهَا أَوْ يَبِيعُ خِدْمَتَهَا حَيَاتَهُ فَقَالَ أَيُّ ذَلِكَ شَاءَ فَعَلَ. بَيْعُ سَكُونَتِ خَانَةِ أَيُّ كِه صَاحِبِ مَجْهُولِ اسْت: خَانَةِ أَيُّ دَرِ دَسْتِ كَسِي اسْتِ وُلِي مَالِكِشِ مَجْهُولِ اسْتِ وُلِي أَنِ فَرْدِ كِه خَانَةِ دَرِ دَسْتِ اوسْتِ (و به اجازة ی حاکم شرع حق استفاده از آن را دارد) و در آن سکونت دارد هر چند نمی تواند خانه را بفروشد ولی می تواند حق استفاده ی خود از منافع خانه را می تواند بفروشد.

روایات آن در وسائل ج ۱۲ ص ۲۵۰ باب ۱ از ابواب عقد البیع و شروطه آمده است:

حدیث ۵: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عَبْدِ صَالِحٍ

ص: ۵۱

(امام کاظم) ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ فِي يَدِهِ دَارٌ لَيْسَتْ لَهُ وَ لَمْ تَزَلْ فِي يَدِهِ وَ يَدِ آبَائِهِ مِنْ قَبْلِهِ قَدْ أَعْلَمَهُ مَنْ مَضَى مِنْ آبَائِهِ أَنَّهَا لَيْسَتْ لَهُمْ وَ لَمَّا يَدْرُونَ لِمَنْ هِيَ فَيَبِيعُهَا وَ يَأْخُذُ ثَمَنَهَا قَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ يَبِيعَ مَا لَيْسَ لَهُ قُلْتُ فَإِنَّهُ لَيْسَ يَعْرِفُ صَاحِبَهَا وَ لَا يَدْرِي لِمَنْ هِيَ وَ لَا أَظُنُّهُ يَجِيءُ لَهَا رَبٌّ أَبَدًا قَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ يَبِيعَ مَا لَيْسَ لَهُ قُلْتُ فَيَبِيعُ سُكَّانَهَا أَوْ مَكَانَهَا فِي يَدِهِ فَيَقُولُ أَيْبُكَ سُكَّانِي وَ تَكُونُ فِي يَدِكَ كَمَا هِيَ فِي يَدِي قَالَ نَعَمْ يَبِيعُهَا عَلَيَّ هَذَا بَيْعُ أَرْضِي خَرَجِيه: اراضی خراجیه از آن همه ی مسلمین است. ما در اسلام سه نوع مالکیت داریم یکی مالکیت شخصی است و دیگری مالکیت عمومی است که مربوط به همه ی مسلمان ها است مانند اراضی مفتوح عنوه (هر سرزمینی که به واسطه ی قهر و غلبه ی لشکر اسلام بر کفار به دست آمده است. در ایران بسیاری از شهرها به این ترتیب به دست آمده است ولی بعد به تدریج فراموش شده است.) و سوم ملکیت ولائی که از آن امام است مواردی چون دریا، کوه ها، جنگل ها و غیره همه جزء انفال است و مال خدا و پیغمبر خدا و امام است و در زمانی که امام غائب است در اختیار فقیه قرار می گیرد.

اراضیه ی خراجیه مربوط به همه ی مسلمین است ولی کسی که در بخشی از آن کار کردن و حتی به دست آورده آن حق را می تواند

بفروشد (هر چند زمین را نمی تواند)

این بحث به شکل مفصل در مستند نراقی ذکر شده است شیخ انصاری هم در آخر مکاسب محرمه آن را بحث کرده است.

روایات آن در وسائل ج ۱۲ ص ۲۷۳ باب ۲۱ از ابواب عقد البیع و شروطه ذکر شده است.

به هر حال در همه ی این موارد عین فروخته نمی شود و شیخ انصاری آنها را توجیه می کند ولی ما معنای بیع را عام می دانیم و موارد فوق را هم شاهد بر صحت کلام خود می دانیم.

سید فقیه یزدی در حاشیه اش بر مکاسب علاوه بر این سه مورد یک مورد را اضافه کرده است و گفته است در ابواب

وسائل ج ۱۵ ص ۸۵ باب ۶ از ابواب الْقَسْمِ وَ النُّشُوزِ وَ الشَّقَاقِ حدیث ۶: عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعُمَرَكَيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ امْرَأَتَانِ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا لَيْلَتِي وَ يَوْمِي لَكَ يَوْمًا أَوْ شَهْرًا أَوْ مِا كَانَ أَيْجُوزُ ذَلِكَ قَالَ إِذَا طَابَتْ نَفْسُهَا وَ اشْتَرَى ذَلِكَ مِنْهَا فَلَا بَأْسَ فِي ذَلِكَ فِي رِوَايَةِ كَسَى مِنْهُمُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِى پُرسد که فردی دو همسر دارد و یکی از آنها شب و روز خود را به فرد می فروشد (زیرا مرد باید شب های خود را به طور مساوی بین زوجاتش تقسیم کند) آیا جایز است که امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: اگر به این کار راضی باشد و آن را بفروشد اشکال ندارد.

تفسیر نهج البلاغه:

گفتیم امیر مؤمنان علی علیه السلام

ص: ۵۳

در بعضی از خطبه ها در ابتدا آیه ای از قرآن را تلاوت می فرماید و بعد نکاتی را مطرح می کند.

از جمله در خطبه ی ۲۲۳ می خوانیم: و من کلام له ع قاله عند تلاوته یا ایُّها الإنسانُ ما غرَّکَ برِّبِّکَ الکریمِ اذْخَصُ مَسْئُولِ حُجَّهً وَ اَقْطَعُ مُعْتَرِّ مَعِیْدَرَهً لَقَدْ اُبْرَحَ جَهَالَهً بِنَفْسِهٖ بَعْدَ مِی فَرَمَیْد: یا ایُّها الإنسانُ ما جَرَّ اَکَّ عَلَی ذَنْبِکَ (ای انسان چه چیزی تو را بر گناه جری کرده است) وَ ما غَرَّکَ برِّبِّکَ وَ ما اَنَسَّکَ بِهَلْکِهٖ نَفْسِکَ (چه چیز تو را به هلاکت خود مانوس کرده است که در فکر خود نیستی. انسان در دنیا غرق می شود حتی ما هم ممکن است در کتاب ها غرق شویم و به فکر خود نباشیم. باید به فکر خود باشیم و در راه کمال گام برداریم. امام علیه السلام در جای دیگر می فرماید: اللّٰهُ اللّٰهُ اللّٰهُ فِی اَعَزِّ النَّفْسِ عَلَیْکُمْ وَ اَحَبِّهَا اِلَیْکُمْ فَاِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَوْصَحَ لَکُمْ سَبِیْلَ الْحَقِّ در این کلام اعز الانفس خود ما هستیم. (نهج البلاغه خطبه ی ۱۵۷)

انسان در عین اینکه در دنیا کارهای زیادی دارد به خودش هم باید توجه کند و کسانی در دنیا توانستند کار انجام دهند که به خودشان توجه داشته اند. در قرآن هم می خوانیم: (نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ) یعنی چون آنها خدا را فراموش کردند خدا هم کاری کرد که آنها خودشان را فراموش کنند. زیرا کسی که خدا را فراموش کند مصالح خودش را هم فراموش می کند و دچار هلاکت می شود.

علامه

در تفسیر در ذیل این

ص: ۵۴

آیه نکات بسیاری دارد و علت آن را بیان می کند. در آیات بسیاری از خود زیانی انسان سخن آمده است مانند (خسروا انفسهم)

امام قدس سره در عین اینکه این همه کار داشتند به خودشان هم توجه داشتند و انسان تا خودش را درست نکند نمی تواند در مقام درست کردن دیگران بر آید. کتابی در مورد امام قدس سره چاپ شده است به نام عبادت های امام. دختر امام نقل می کند که هر شب برای امام شب قدر بود. سپس می گوید: همیشه مقید بودیم یک جعبه دستمال کاغذی در کنار سجاده ی امام بگذاریم و هنگامی که ایشان العفو العفو و استغفر الله می گفت کلمات او با اشک چشم همراه بود و اواخر عمر به ما دستور داده بود که کنار سجاده حوله ای بگذاریم.

ایشان روزی هشت مرتبه قرآن می خواند. همچنین هر روز به حیاط می آورد و می گفت: تحصنت بدار سقفا لا اله الا الله و سورها محمد رسول الله و بابها علی ولی الله و ارکانها لا حول و لا قوه الا بالله. یعنی ما در سرایی به سر می بریم که سقف آن لا اله الا الله است و خداوند متعال این سرا به این ترتیب به وجود آورده است و دیوار آن محمد رسول الله است و درب آن علی ولی الله می باشد...

شرایط معوض و عوض کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط معوض و عوض

شیخ انصاری قائل بود که در بیع معوض باید عین باشد. از این رو نمی شود معوض را حق و یا منفعت قرار دارد. ما این کلام را قبول نکردیم و

ص: ۵۵

علت آن را مطرح نمودیم. امام قدس سره و فاضل ایروانی هم کلام شیخ را قبول نکردند. معنای بیع عام است و معوض هر چه باشد داخل در مفهوم بیع است.

عین به مالی گفته می شود که در خارج وجود دارد و جسم بوده دارای طول و عرض و عمق است. عین گاه جزئی حقیقی است و قابل صدق بر کثیرین نیست (مانند کتاب و عبا) و گاه کلی و قابل صدق بر کثیرین می باشد این خود بر چهار قسم است:

کلی مشاع: مثلاً ثلثی از خانه را می فروشد. و این ثلث هر قسمت از خانه را شامل می شود (از این رو قابل صدق بر کثیرین است).

کلی فی المعین: مانند یک من از خرمن. این یک من تا مشخص نشود و جدا نشود بر هر یک من از آن خرمن صدق می

کند. بله هنگامی که جدا شد جزئی می شود. (عین هنگامی جزئی می شود که قابل اشاره ی حسیه باشد و قابل صدق بر کثیرین نباشد.)

کلی فی الذمه: کسی کتاب را به یک من گندم در ذمه می فروشد و یک من گندم که در ذمه است بر هر یک من گندمی که وجود دارد صدق می کند.

دین: مثلا ما از زید ده من گندم طلبکاریم و این ده من در ذمه ی زید است. این ده من را به دیگری می فروشیم. (گاه این ده من را به خود زید می فروشیم و گاه به دیگری)

سید فقیه یزدی در حاشیه ی مکاسب اشکالی مطرح کرده است و

آن اینکه مورد

ص: ۵۶

سوم و چهارم اشکال دارد زیرا هنوز در خارج موجود نیست و نمی توان آن را فروخت. زیرا ما چیزی را می فروشیم که ملکیت داشته باشد و چیزی که در خارج محقق نیست ملکیت هم ندارد. به بیان دیگر ملکیت از اعراض است و اعراض احتیاج به محل دارند و وقتی چیزی در خارج نباشد ملکیت هم عارض آن نمی شود و در نتیجه قابل مبادله نیستند. بله هنگامی که در خارج متشخص شد جزئی می شود و دیگر جزئی نیست.

امام قدس سره قائل است که اشکال منحصر به این چهار مورد نیست و در همه ی اقسام جاری می باشد. زیرا هر چیزی که مشخص نشده باشد قابل صدق بر کثیرین است و در خارج وجود ندارد زیرا هنگامی وجود پیدا می کند که جزئی باشد.

نقول: اینها ملکیت را از اعراض می دانند و چون ملکیت را اعراض می دانند از این رو این اشکال را مطرح می کنند.

نقول: موجودات خارجی به چهار قسمت تقسیم می شود که قبلا هم به این تقسیم اشاره کردیم:

وجود واجب تعالی که فی ذاته، بذاته و لذاته است.

وجود جوهری. این وجود در خارج قیام بذات دارد مانند کتاب

وجود عرضی: اینها در خارج قائم به ذات نیستند و همیشه به دیگری وابسته هستند مانند سیاهی و سفیدی.

وجود اعتباری: مانند ملکیت.

جوهر و نه عرض همه با هم متباین می باشند و عبارتند از:

ز جوهر و کم و کیف و متی و وضع و جده

ز این و فعل و قبول و مضاف

حظ داری

ص: ۵۷

کم گاه متصل است و یا منفصل مانند لاغری و چاقی کیف گاه مسموع است مانند اصوات و یا مبصرات است مانند چیزهایی که دیده می شوند. متی بودن در زمان است. وضع این است که موجودی که وجود دارد چه نسبتی با دیگر اجسام دارد (با فوق و تحت و یمین و یسار و غیره) جده این است که خود جسم یک وضعی دارد که بر خودش محیط است مانند عمامه بر سر داشتن. این به معنای کون الشیء فی مکان است. فعل به معنای علت است یعنی یک موجود چه تاثیری دارد. قبول همان انفعال است و همان تأثر گرفتن می باشد. مضاف نیز ابوت و بنوت است.

صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۲۰۶ در بحث تعریف بیع که آیا نقل است یا انتقال یا ایجاب و قبول مطرح شده است. صاحب جواهر ابتدا می فرماید: معنای بیع انتقال نیست زیرا انتقال از مقوله ی انفعال است و خود احتیاج به چیزی دارد تا محقق شود. ایجاب و قبول هم از مقوله ی کیف است (زیرا لفظ می باشد) ولی بیع از مقوله ی فعل و نقل می باشد.

صاحب مفتاح الکرامه در ج ۱۲ ص ۴۷۷ همین مطلب را مطرح می کند.

با توجه به این مقدمه می گوئیم ملکیت از اعراض نیست بلکه از امور اعتباریه است. وجود اعتباری ما بازائی در خارج ندارد و عقلاء برای تسهیل امور از آن استفاده می کنند و در خارج با تغییر اعتبار چیزی تغییر نمی کند. مثلاً کسی مالک متاعی بود و می میرد این

مالکیت

ص: ۵۸

از بین می رود و ورثه اش مالک می شود. در خارج چیزی تغییر نمی کند و فقط اعتبارها عوض می شود. البته فقیه یزدی هم همین جواب را مطرح می کند.

مطلب دیگر این است که شیخ انصاری در مورد عوض می فرماید: و اما العوض لا اشکال فی جواب کونه منفعه و لا یبعد عدم الخلاف فیه

ایشان هر چند در معوض قائل بود که باید عین باشد ولی در عوض (ثمن) قائل است که می تواند غیر غیر باشد.

قبلا خواندیم که آیه الله خوئی قائل بود که عوض باید از نقود باشد.

امام قدس سره در اول کتاب بیع جلد سوم ص ۷ این بحث را مطرح می کند که آیا لازم است مبیع و یا ثمن مال باشد یا نه: قالوا یشرط فی کل منهما ان یکون متمولا لان البیع مبادله مال بمال.

بعد ایشان می فرماید: که می توانیم در این اشتراط مناقشه کنیم. بعد ایشان مثال می زند که حیوان هایی هستند که به زراعت ضرر می رسانند مانند موش و یا به انسان آسیب می رسانند مانند عقرب. حال مالک زمین می خواهد این موجودات مضر را از بین ببرد و می گوید هر کس یکی از اینها را بیاورد من فلان مقدار به او پول می دهم. عمل مزبور بیع است و اشکالی ندارد هر چند موش و یا عقرب مالیت ندارد. به هر حال شرط نیست که عوض و معوض مالیت داشته باشند بلکه اگر غرض عقلانی به بیع حاصل باشد معامله بی اشکال است.

ما نیز همان طور که قبلا

فتیم معنای بیع وسیع است و حتی اگر غیر مال هم باشد باز مبادله صحیح است.

اعتبار مالیت در مبیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اعتبار مالیت در مبیع

امام قدس سره در اول جلد سوم از کتاب بیع ص ۷ بحث اعتبار مالیت در مبیع و عدم آن را مطرح می کند. علت طرح این بحث این است که صاحب مصباح المنیر بیع را به مبادله مال بمال تعریف کرده بود و شیخ انصاری هم همین تعریف را پسندیده بود. مال چیزی است که در مقابل آن پول و مال داده می شود. امام هم در جلد اول همین تعریف از بیع را بهترین تعریف انتخاب کرده بود ولی در جلد سوم در اعتبار مالیت خدشه وارد کرده است و می فرماید: قالوا یشرط فی کل منهما ان یکون متمولا (مالیت داشته باشد) لان البیع مبادله مال بمال و یمکن المناقشه فیه بان المالیه لا تعتبر فی البیع.

بعد می فرماید: اگر کسی حیوانات مضره به زراعت مانند موش و یا مضره به انسان مانند عقرب را به دلیل اینکه از محل کار و زندگی خود دور کند بخرد و بگوید هر کس از این محل موش یا عقربی را بیاورد از او می خریم. امام این بیع را صحیح می داند هر چند موش و عقرب مالیت ندارد.

یکی از قواعد فقهیه عبارت است از (من اتلف مال الغیر فهو له ضامن)، و حال آنکه در ما نحن فیه اگر کسی عقرب ها و موش های موجود در محل زندگی بایع را بکشد ضامن نمی باشد زیرا آنها مالیت ندارند ولی با این وجود بیع آنها صحیح

ص: ۶۰

است.

ما نیز معنای بیع را بسیار وسیع می دانیم و آن را داد و ستد می دانیم چه مادی باشد و چه معنوی و چه مالیت باشد یا نه.

به هر حال لازم نیست که مبیع عند العرف مالیت داشته باشد بلکه همین که مبیع نزد فردی که بیع را انجام می دهد مالیت داشته باشد کافی است. مثلا- گاه معالجه ی فرد منحصر به چیزی است که نزد عرف مالیت ندارد ولی نزد آن فرد به دلیل غرض معالجه، از اهمیت برخوردار است از این رو اگر آن را بخرد و در ازای آن مالی پرداخت کند، بیع صحیح است.

نقول: ما باید تفاوت عقود را کاملا بدانیم از این رو فرق بیع با سایر عقود باید مشخص شود.

عقود انواعی دارد و یکی از دسته بندی های از این قرار است. بعضی از عقود اذنیه است و بعضی عهده. از عقود اذنیه می توان به عاریه اشاره کرد. اگر ما کتابی را به کسی دهیم که مطالعه کند کتاب مال ماست ولی با این عقد فرد مزبور فقط با اذن ما حق انتفاع دارد. قوام عاریه به اذن ماست و اگر ما از اذن خود برگردیم مال را باید به ما تحویل دهند.

همچنین وکالت از این نوع عقود است و وکیل به اذن ما تواند در مال تصرف کند. هکذا ودیعه که فرد از طرف ما اذن دارد که مال را حفظ کند.

عقود عهدیه عقودی که در آن بین طرفین ایجاب و قبول و عهدی صورت می گیرد. این نوع عقود گاه تنجیزیه است و

ص: ۶۱

تنجیزیه مانند عقد بیع است که هم ایجاب و قبول دارد و هم منجز است و بر چیزی معلق نیست و حتی تعلیق در آن موجب بطلان عقد است.

تعلیقه مانند سبق و رمایه است که هر چند بین ما و کسی که متصدی سبقت گرفتن و امثال آن می شود ایجاب و قبول خوانده می شود ولی عقد معلق به این است که فردی از آنها از دیگران جلو بیفتد و رتبه ی اول را کسب کند.

هکذا در جعاله فرد می گوید: من رد عبدی فله کذا و این عقد معلق به این است طرف مقابل عمل مزبور را انجام دهد.

با این بیان عقد صلح به معنای تسالم و سازش بین دو طرف است و در آن تسهیلاتی هست که در بیع نیست مثلاً در بیع باید وزن مبیع مشخص باشد ولی در صلح لازم نیست.

همچنین قرض، خود عقدی است ولی تملیک در آن تملیک بالضممان است یعنی او باید همین مبلغ را همان مال را به ما بر گرداند (هنگام عودت، در قیمی، قیمت آن و در مثلی، مثل آن باید حفظ شود).

به هر حال ما با تعریف امام که مالیت در مبیع شرط نیست موافق هستیم ولی اشکال ما به ایشان این است که کلام ایشان با تعریف بیع که آن را مبادله ی مال به مال می دانست همخوانی ندارد.

سپس امام قدس سره در اینکه لازم نیست عوض و معوض عین باشند در ص ۳۵ از ج ۱ می فرماید: مبیع لازم نیست عین باشد و مبیع همانند ثمن است

می تواند حق و یا منفعت هم باشد. به این معنا که اگر بیع مبادله ی بین شیئین است میباید حتی اگر غیر عین هم باشد باز مبادله صدق می کند. (علماء در طرف ثمن وسعت قائل هستند و حتی اگر حق و منفعت هم باشد باز آن را صحیح می دانند بر خلاف آیه الله خوئی که قائل بود ثمن حتما باید میباید باشد ولی امام این وسعت را در طرف مضمن هم قائل است.)

صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۲۰۹ هم این مطلب را مطرح می کند.

لعل التزام اعظم در فرق بین ثمن و مضمن ناشی از یکی از دو چیز باشد:

اول کلام فقهاء است که در مقام فرق بین بیع و اجاره گفته اند که بیع نقل در اعیان است و اجاره نقل در منافع است. ولی این کلام برای فرق بین بیع و اجاره است نه اینکه معنای بیع منحصر در نقل اعیان باشد.

دوم ادعای اجماع است. این نیز صحیح نیست زیرا ما در معنای لغوی بیع صحبت می کنیم و ثانیاً مدرک مجمعین برای ما واضح است که عبارت از تبادل و امثال آن می باشد و ما آن را صحیح نمی دانیم.

شرایط عوض در معامله کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط عوض در معامله

بحث در میباید را مطرح کردیم. اما در ثمن اختلاف است که آیا علاوه بر عین می تواند منفعت و یا حق باشد یا نه.

شیخ انصاری قائل است منفعت را می توان ثمن قرار داد. (مواردی چون عمل حر به این معنا که فرش را در برابر عملی که حر انجام

ص: ۶۳

ی دهد بفروشد. البته شکی نیست که در مورد عبد همان گونه که خود او مال است عمل او هم مال می باشد.)

به هر حال در مورد حر گاه عمل او مال دیگری است مثلاً او اجیر شده است که ده روز برای فردی خاص خیاطت کند و در برابر آن هم اجرتی گرفته است. عمل او در این ده روز مال دیگری است. در این حال عمل او مال محسوب می شود و در ضمن عقد اجاره است. اما اگر فردی حر به کسی بگوید که این کتاب را به من بفروش و من در عوض پنج روز فلان کار را برایت انجام می دهم آیا در این مورد عمل او مال محسوب می شود یا نه؟

شیخ انصاری می فرماید: و اما عمل الحر فان قلنا انه قبل المعاوضه عليه من الاموال فلا اشکال و الا ففیه اشکال من حیث احتمال اعتبار کون العوضین مال قبل المعاوضه (مثلاً آیا عرفاً به کسی که قدرت خیاطت و کتابت دارد به او صاحب مال می گویند یا نه؟ از این رو اگر مال باشد و کسی بتواند کار کند و در ازای آن به مکه رود او مستطیع محسوب می شود.)

یا اینکه بگوییم بین حر کسوب و بین حر غیر کسوب فرق است همان گونه که سید یزدی در حاشیه ی مکاسب بین این دو فرق گذاشته است و کار حر کسوب را مال می داند مثلا حرفه ای دارد و از آن می تواند کسب در آمد داشته باشد ولی غیر کسوب نه. از این رو سید یزدی می گوید اگر کسی

ص: ۶۴

کسوب باشد و بتواند کار کند و زاد و راحله برای حج را تأمین کند او مستطیع است.

امام قدس سره بین کسوب و غیر کسوب فرق نمی گذارد حر کسوب را مستطیع نمی داند و قائل است که برای حج واجدیت مطرح است. به عبارت دیگر عبد کسوب مالیت شایه دارد ولی مالیت شایه برای وجوب حج کافی نیست بلکه باید مالکیت فعلیه داشته باشد. عرفا از استطاعت، استطاعت فعلیه فهمیده می شود نه شایه.

وسائل ج ۸ ص ۲۲ باب ۸ از ابواب وجوب حج در خبری صحیح می خوانیم:

ابن اَبی عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخُثْعَمِيِّ قَالَ سَأَلَ حَفْصُ الْكُنَاسِيَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا مَا يَغْنَى بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَيِّحِحًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي سِرْبُهُ (راه باز باشد) لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ فَهُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحِجَّ ظاهر این حدیث این است که فرد الآن زاد و راحله دارد نه اینکه این قدرت را دارد تا زاد و راحله را تأمین کند.

به هر حال بعضی از چیزها فقط هنگامی که مورد معاوضه قرار گیرد مال می شود مانند بیع کلی در ذمه که قبل از معاوضه در ذمه ی فرد چیزی نیست ولی بعد از معاوضه شخص بدهکار آنی که در ذمه دارد مال است و عرفا هم مردم آنی که در ذمه است را مال به حساب می آورند.

با این بیان عمل حر هر چند قبل از معاوضه مال نیست ولی همین مقدار که با بسته شدن عقد،

عمل او مال می شود کافی است.

امام قدس سره هر چند در عوض قرار گرفتن

عمل حر مشکلی نمی بیند ولی با این حال این قید را اضافه می کند که حر باید آماده برای انجام عمل باشد و الا نه.

صاحب جواهر در ج ۳۷ در کتاب غضب چند صفحه این بحث را مطرح می کند که اگر کسی حر را چند روز حبس کند آیا ضامن عمل او می باشد یا نه به این معنا که اگر حر را حبس نمی کرد او کار می کرد و فلان مقدار درآمد داشت ولی الآن که حبس شده است از آن مبلغ محروم شده است. (بله در مورد عبد شکی نیست که اگر کسی او را حبس کند ضامن عمل او می باشد.)

ما در این مورد می گوئیم که باید در ضمان عمل حر و عدم آن به عرف مراجعه کرد. ولی امام قدس سره قائل است که اگر حر معد و آماده برای کار بود، حبس کننده ضامن است و الا نه. بعد چند مثال می زند یکی به بندگانی که در خدمت سلاطین هستند و کاری نمی کنند بلکه فقط برای زیاد کردن جلال سلاطین در رکاب آنها هستند همچنین اسب های سلاطین که بر خلاف اسب های دیگر مشغول کار نیستند. در این موارد اگر کسی این اسب ها یا برده ها را غضب کند ضامن کارهای احتمالی آنها نیست. همچنین مثال می زند به حسینیه ای که معد برای عزاداری است و کسی آن را غضب کرده است او ضامن نیست بله اگر جایی را که

غضب کرده است معد برای کسب و کار باشد غاصب ضامن کسب و کار احتمالی

آن است.

اگر هم ضامن باشد این بحث مطرح است که آیا ضامن یوم الغصب است یا ضامن یوم الاداء

ما می گوئیم قاعده ی ید که می گوید: علی الید ما اخذت حتی تودی در آن فرقی بین منافع مستوفاه و غیر مستوفاه فرقی نیست و غاصب همه را ضامن است از این رو کلام امام به نظر ما خالی از اشکال نیست.

اما حقوق: آیا حقوق می تواند ثمن و عوض قرار بگیرد یا نه؟

صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۲۰۹ قائل است که حق می تواند ثمن قرار بگیرد. سید یزدی در حاشیه ی خود ص ۲۹۱ و امام قدس سره در ص ۵۵ از جلد اول هم به همین قائل هستند.

در کتاب تحف العقول رساله ی حقوقی از امام سجاد در نقل شده است که ایشان به ابو حمزه ی ثمالی فرموده بود و در خاتمه ی آن آمده است که اینها پنجاه حق می باشند. از این رو بحث حقوق بحث بسیار مهمی است.

شرایط عوض در معامله کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط عوض در معامله

بحث در این بود که آیا در عوض شرط است که عین باشد یا اینکه منفعت و حق هم می تواند عوض باشد. شیخ انصاری و دیگران قائل بودند که معوض حتما باید عین باشد ولی در مورد عوض گفته اند که می تواند منفعت و حق هم باشد.

صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۲۰۹ قائل است حقوق هم می تواند ثمن قرار گیرد و گفته است اطلاق ادله اقتضا

چنین اقتضایی دارد زیرا مبادله ی مال به مال اعم از این است که

ص: ۶۷

عوض مال باشد یا حقوقی که در ازای آن مالی پرداخت می شود.

بحث حقوق بسیار مفصل است و باید فرق بین حق و حکم واضح شود همچنین انواع آن تبیین شود و بحث شود که آیا همه ی آنها قابل معاوضه با مال هستند یا نه و هکذا.

شیخ انصاری می فرماید: و اما الحقوق فان لم يقبل المعاوضه بالمال كحق الحضانه و الولایه فلا اشكال...

شیخ انصاری حقوق را سه قسم کرده است:

قسم اول حقوقی هستند که قابل معاوضه با مال نیستند مانند حق حضانه. حضانه و امثال آن یک ویژگی است که در ذی الحق از طرف شارع اعتبار شده است و آن ویژگی اختصاص به همان فرد دارد. حق حضانه از این نوع حقوق است یعنی مادر حق دارد تا دو سال (در مورد پسر) از فرزند خود مراقبت کند. بیع عبارت از مبادله است و این حق قابل مبادله نمی باشد از این رو نمی تواند عوض قرار گیرد.

قسم دوم حقوقی هستند که قابل نقل نیستند مانند حق شفعه و حق خیار. حق شفعه عبارت است از این که دو نفر در امر غیر منقولی مانند خانه، زراعت و باغ و غیره شریک باشند که اگر یکی از این دو نفر سهم خود را به دیگری بفروشد شریک دیگر می تواند این معامله را به هم بزند و سهم شریکش را خودش بخرد (تا لازم نباشد با غریبه ای شریک شود). همچنین است حق خیار که دو نفر معامله ای انجام

دادند و خیار شرطی قرار داده اند که تا مثلاً یک ماه بتوانند

معامله را به هم بزنند.

صاحب جواهر قائل است این دو حق را می توان ثمن قرار داد. به این معنا که کتاب را بفروشد و در عوض خریدار از حق شفعه ی خود بگذرد. بعد می فرماید در کتاب استاد من (شیخ جعفر کبیر) آمده است که حق را نمی تواند عوض قرار داد بعد صاحب جواهر این کلام را قبول نمی کند و به حق خیار و حق شفعه مثال می زند که می توانند عوض قرار بگیرند.

شیخ انصاری این کلام را قبول نمی کند و می گوید بیع به معنای تملیک غیر است یعنی چیزی که داریم به ملک دیگری در آوریم و در ما نحن فیه حق شفعه که از آن شریک است اگر حق شفعه را از او بگیریم و در عوض کتاب را به او بدهیم هر چند کتاب به او منتقل می شود ولی شفعه دیگر نمی تواند منتقل شود. زیرا اگر زید و عمرو با هم شریک باشند و زید سهم خود را به بکر بفروشد در اینجا عمرو حق شفعه دارد حال اگر بکر کتابی به عمرو بفروشد و در عوض عمرو هم از حق شفعه را به او بدهد این امکان پذیر نیست زیرا عمرو مسلط بود و بکر مسلط علیه و اگر حق شفعه به بکر برسد در این حال بکر هم مسلط است و هم مسلط علیه (یعنی اگر خودش حق شفعه را اجراء کند باید بر خودش اجرا کند که نمی شود).

صاحب جواهر می

فرماید: شما بیع الدین علی من هو علیه را چگونه حل می

ص: ۶۹

کنید؟ یعنی زید با عمرو معامله کرد و ده من گندم را باید به او بدهد بعد عمرو همان ده من گندم را به او می فروشد و این بیع صحیح است. زید هم دین دارد و هم خریدار است و در ما نحن فیه هم باید بیع صحیح باشد.

شیخ انصاری در مقام رد کلام صاحب جواهر بر می آید و می گوید در بیع الدین علی من هو علیه ما در صدد این است هستیم که دین را به خود بدهکار تملیک کنیم که در نتیجه این حق ساقط می شود و او دیگر بدهکار نیست به هر حال در این مثال بحث در شخص و مال است اما در مورد شفعه دو شخص هستند که یکی مسلط است و دیگری مسلط علیه و نمی توان این دو را در یک نفر جمع کرد و معقول نیست کسی خودش بر خودش مسلط شود.

حق سوم حقوقی مانند حق تحجیر و امثال آن است که ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث می کنیم.

شرح نهج البلاغه:

گفتیم حضرت علی علیه السلام بعد از خطبه ها را بعد از آنی که آیه ای از قرآن تلاوت کردند خواندند. در خطبه ی ۲۲۳ می فرمایند: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ و بعد خطبه ای را مطرح می کنند.

امام علیه السلام در این خطبه سفارش می کنند که ما باید قدر خودمان را بدانیم و اشتغالات ما نباید به گونه ای باشد که خودمان را فراموش

کنیم.

خداوند در آیه ی ۱۸ سوره ی حشر تأکید می

ص: ۷۰

کند که هر کس باید تقوا داشته باشد و بنگرد چه چیزی برای فردای خود پیش فرستاده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتُنظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ بعد می فرماید: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ یعنی مانند کسانی نباشد که خدا را فراموش کردند و خدا هم کاری کرد که آنها خودشان را فراموش کنند.

علامه ی طباطبایی در این آیه می فرماید: علت اینکه انسان خودش را فراموش می کند این است که خدا را فراموش کرده است. ما در صورتی می توانیم خودمان را بشناسیم و راه زندگی را تشخیص دهیم و منافع خود را بشناسیم که خدا را بشناسیم.

امام قدس سره در شرح دعای سحر در جایی که بحث انسان را مطرح می کند این شعر را امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل می کند:

أ تَزْعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ

یعنی تو گمان می کنی جرم صغیری هستی و حال آنکه عالم بزرگتر در وجود تو قرار داده شده است.

بعد از امام صادق حدیثی نقل می کند: الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بیده و الهيكل الذي بناه بحكمته

بعد امام علیه السلام در مقام نصیحت بر آمده و می فرماید: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا جَزَأَكَ عَلَى ذَنْبِكَ وَ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ وَ مَا أَنْسَكَ بِهَلَكَةِ نَفْسِكَ (چه چیزی تو را به هلاکت نفست مأنوس ساخته؟)

أ مَا مِنْ دَائِكَ بُلُولٌ (آیا مرض تو بهبود ندارد)

أَمْ لَيْسَ مِنْ نَوْمَتِكَ يَقْظُهُ (آیا از خوابت بیداری نداری) أَمَا تَرْحَمُ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَرْحَمُ مِنْ غَيْرِكَ (تو به دیگری رحم می کنی پس چرا به خودت رحم نمی کنی) بعد امام علیه السلام مثال می زند: فَلَرُبَّمَا تَرَى الضَّاحِيَ مِنَ حَرِّ الشَّمْسِ فَنُظِّلُهُ (گاه می بینی یکی زیر تابش آفتاب است و بر او سایه می افکنی) أَوْ تَرَى الْمُبْتَلَى بِالْمِمْضِ جَسَدَهُ فَتَبْكِي رَحْمَةً لَهُ (یا اینکه مریضی را می بینیم که بدن او را می کاهد و تو به حال او گریه می کنی) فَمَا صَبَّرَكَ عَلَى دَائِكَ (چه چیز تو را بر مرض خودت شکستیا کرده) وَ جَلَّدَكَ عَلَى مُصَابِحِكَ (و بر مصیبتت تو را توانا کرده) وَ عَزَّكَ عَنِ الْبُكَاءِ عَلَى نَفْسِكَ (و مانع شده است که تو بر حال خودت گریه نکنی) وَ هِيَ أَعَزُّ الْمَأْنُفُسِ عَلَيْكَ (و حال آنکه تو نسبت به خودت عزیزترین فردی) وَ كَيْفَ لَهَا يُوقِظَكَ خَوْفُ بَيَاتِ نِقْمَةٍ (چرا شیخون خشم خداوند تو را از خواب بیدار نمی کند) وَ قَدْ تَوَرَّطَتْ بِمَعَاصِيهِ مَدَارِجِ سَطَوَاتِهِ (با نافرمانی خداوند خود را در قعر غضب خداوند گرفتار کرده ای) فَتَدَاوٍ مِنْ دَاءِ الْفُتْرَةِ فِي قَلْبِكَ بِعَزِيمَةٍ (این سستی که در تو وجود دارد را با اراده ای مداوا کن)... در زمان ملا مهدی نراقی دو جنبش به وجود آمده بود یکی صوفی گری و دیگری اخباری گری. علماء به اوضاع زمان خودشان آگاه بودند و امام صادق علیه السلام می فرماید: (الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللُّوَابِسُ) و او در مقام مبارزه با این دو

هجمه بر می آید. بسیاری از مردم تصوف که

بسیار باطل است را با عرفان که خوب است خلط می کنند. به هر حال هنگامی که علامه ی مجلسی از دنیا رفت و هم زمان افغانه و دولت عثمانی به ایران حمله کردند و این دو با هم موجب شد که صوفی گری و اخباری گری رشد کند. از این رو حاج ملا مهدی نراقی و استادش محمد باقر بهبهانی و شیخ جعفر کاشف الغطاء با صوفی گری و اخباری گری مبارزه کردند.

شرایط عوض در معامله کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط عوض در معامله

بحث در این است که آیا در بیع می تواند علاوه بر عین منفعت و حقوق را عوض قرار داد یا نه.

امام در کتاب بیع ج ۱ ص ۳۸ بحثی در مورد حقوق مطرح می کند و می فرماید: در حقوق باید در دو جهت بحث کرد. یکی در ماهیات و اقسام و احکام آن و دیگری در اینکه آیا می توان آن را عوض و معوض قرار داد یا نه.

بعد می فرماید: شبهه ای در این نیست که حق ماهیتی اعتباریه است که در بعضی از موارد عقلائی است و در بعضی موارد شرعی. اعتباریات چیزیهایی هستند که عقلاء برای تنظیم امور زندگی خود از آن استفاده می کنند مثلا کاغذ صرف کاغذی است و بس ولی عقلاء برای سهولت در گردش مال، آن را بهادار کرده اند.

حقوق گاه عقلائی است و گاه شرعی (مانند ملکیت و ولایت حکومت و امثال آن).

حق یک معنای بسیط دارد ولی مصادیق آن متفاوت است گاه متعلق به بیع است و گاه متعلق به

منفعت و گاه چیز دیگر.

مطلب دیگر این

ص: ۷۳

است که بین حق و حکم چه فرقی هست. جمعی گفته اند که حکم جعل شرعی است و متعلق به عمل مکلف می باشد و گاه اقتضاء (وجوب، استحباب، حرمت و کراهت) می باشد و گاه تخییرا (تخییر)

اما در تعریف حق گفته اند که یک نوع سلطنتی است برای شخص که بر فرد و یا عین دیگری متعلق می شود.

سید فقیه یزدی در حاشیه ی مکاسب در همین مقام، حق را به سلطنت تفسیر کرده است. مانند حق التحجیر. کسی که در زمین مواتی بخشی را سنگچینی می کند که این موجب می شود او بر آن زمین سلطنت پیدا کند که دیگران آن را ندارند.

میرزای نائینی در کتاب منیه الطالب حق را به سلطنت تفسیر می کند و می گوید ما سه نوع سلطنت داریم. یکی نوع سلطنت

قوی است مانند سلطنت بر عین که فرد مالک آن است. نوع دیگر سلطنت بر منفعت است مانند کسی که خانه ای را اجاره کرده است و پائین از آن حق است مانند حق تحجیر و امثال آن.

شیخ محمد تقی شیرزای و نهج الفقاهه ی سید حکم هر دو در حاشیه ی خود بر مکاسب حق را به سلطنت تفسیر کرده اند.

آیه الله خوئی در مصباح الفقاهه می گوید: بحث حق و حکم بی فایده است.

امام قدس سره و ما این تفسیرها را قبول نداریم. به نظر ما حق گاه تکوینی است و گاه تشریحی. در نظام هستی حقوق تکوینی بسیار مهم است. اولین بحث حق این است

که اصل عالم با حق قائم است.

ص: ۷۴

یکی وقتی به خداوند اطلاق می شود به معنای ثابت به تمام معنا است و اینکه او ثابتی است که قدیم است (نه مانند ثابت هایی که قائم به غیر می باشند).

بعضی از حق ها به خداوند مربوط است مانند حق امامت و جاعلیت و امثال آن. مثلاً امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: (اعرف الحق تعرف اهله) حضرت این کلام را در مورد جنگ جمل فرمود و آن اینکه عده ای برایشان شبهه پیش آمده بود که در طرف مقابل کسانی مانند همسر پیامبر و طلحه و زبیر وجود دارند. امام علیه السلام در مقام جواب این شبهه فرمود ابتدا باید حق را شناخت و بعد اهل آن را نه اینکه با شناخت مردم حق را شناخت. (لا يعرف حق بالرجال بل الرجال يعرف بالحق)

همچنین در روایت (علی مع الحق و الحق مع علی) و (من صارع الحق صرعه) و امثال آن که نمی توان گفت این حق معنای اعتباری است.

حق گاه به معنای مصدری استعمال می شود.

در ذهن مردم هم این نکته وجود داشته است که حق با حکم فرق دارد مثلاً- در حدیث می خوانیم: (قالت يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الرَّجُلِ قَالَ وَالسَّادَةُ قَالَتْ فَمَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الْمَرْأَةِ قَالَ زَوْجُهَا) این روایت نشان می دهد که در ارتکاز مردم این مسأله وجود داشته است که در اسلام حقوق وجود دارد و از مصادیق آن سؤال می کردند.

به هر حال به سبب مزیتی که در فردی وجود دارد حقی برای

آن قرار داده شده است مانند

حق ولایت و امثال آن. همچنین کسانی که به ما خدمت کرده اند حقی بر گردن ما دارند.

اینکه امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: اگر تمام آسمان و زمین را به من بدهند از دهان مورچه ای دانه ای را بر نمی دانم به سبب این است که مورچه هم حق خاص خودش را دارد.

در وسائل ج ۸ ص ۳۵۰ باب ۹ از ابواب احکام دواب باب حقوق الدابه المندوب و الواجبه روایاتی که چهارپایان بر ما دارند مطرح شده است.

از جملی در حدیثی می خوانیم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتَّةُ حُقُوقٍ لَا يُحْمَلُهَا فَوْقَ طَاقَتِهَا وَلَا يَتَّخِذُ ظَهْرَهَا مَجَالِسَ يَتَحَدَّثُ عَلَيْهَا (همچنان بر پشت دابه نشیند و اگر راه نمی رود بر پشت او نشیند و با ریفش صحبت کند بلکه پیاده شود) وَيَيْدُ أَيْدِيهَا إِذَا نَزَلَ وَ لَمَّا يَسْتَمُهَا (بر حیوان داغ نگذارد) وَ لَا يَضْرِبُهَا فِي وَجْهِهَا فَإِنَّهَا تُسَبِّحُ وَ يَغْرِضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ إِذَا مَرَّ بِهِ. واضح است که دابه سلطنتی بر کسی ندارد ولی با این وجود از این شش مورد به حق تعبیر شده است.

گاه حق به صبی و مجنون نسبت داده می شود از این رو تعبیر حق به سلطنت در همه جا صحیح نیست.

عوض و معوض قرار گرفتن حق کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عوض و معوض قرار گرفتن حق

بحث در این است که آیا در بیع، حق می تواند عوض یا معوض قرار گیرد یا نه. در جلسه ی قبل در

مورد تعریف حق بحث هایی

ص: ۷۶

را مطرح کردیم.

آیه الله خویی در مصباح الفقاهه ج ۲ ص ۴۷ در بحث حق و حکم قائل است بین حق و حکم فرقی وجود ندارد.

شهید در کتاب القواعد و الفوائد ج ۲ در تعریف حق می گوید که حق چیزی است که قابل اسقاط باشد. به این معنا که حق مزیتی است که در شرع برای انسان وجود دارد و قابل اسقاط می باشد.

حال آیه الله خوئی کلامی دارد که ناظر به کلام شهید در قواعد است و می گوید: بعضی از فقهاء فرق بین حق و حکم را به بدیهیات محلق کرده اند و گمان کرده اند که اختلاف بین آنها از واضحات است.

بعد می گوید: بعضی مانند مرحوم نائینی در منیه الطالب و سید یزدی در حاشیه ی مکاسب گفته اند که حق مرتبه ی ضعیفه ای از ملکیت است و از آن بالاتر حق استفاده از منفعت است و از آن بالاتر مالکیت عین می باشد.

آیه الله خوئی این تعریف را قبول ندارد و می گوید چیزی از این تعاریف به دست نمی آید.

بعد اضافه می کند: بله مانعی نیست که حق را بر طائفه ای از احکام اطلاق کنند که قابل اسقاط باشد ولی این موجب فرق بین حق و حکم نمی شود.

نقول: ما قائل هستیم که بین حق و حکم فرق بسیاری وجود دارد. در تعریف حق گفتیم گاه حق تکوینی است و گاه اعتباری و شیخ محمد حسین غروی اصفهانی نیز حق را به همین دو قسم تقسیم می کند.

حق تکوینی

چیزی است که در

ص: ۷۷

عالم کون و تکوین وجود دارد، خداوند حق است و آنچه او می گوید و آنچه او تکوینا جعل کرده است مانند ولایت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت همه حق است و چیزی نیست که عقلاء اعتبار و جعل کرده باشد. در قرآن می خوانیم: (و کان علینا حقا نصر المومنین) این حق را نمی توان با حکم مساوی دانست. حکمی چیزی است که برای امثال جعل شده است. موضوع حکم عمل مکلفین است و گاه اقتضایی است (در واجب و مستحب و حرام و کراهت) و گاه تخییری است.

بعضی حق ها هم فطری است مانند حق حیات برای موجودات زنده که کسی نباید بدون دلیل جلوی حیات موجود زنده را بگیرد که اگر چنین کن ظلمی مرتکب شده است.

اما حقوق تشریعی نیز جایگاه بسیار بلندی دارد و حتی شارع برای چهارپا نیز حقوقی وضع کرده است. بله هر جا حق است در آنجا حکمی هم وجود دارد.

در تحف العقول از امام سجاد رساله ای در حقوق نقل شده است که امام در آن به پنجاه حق اشاره می کند و در بسیاری از آنها حق غیر از سلطنت است از قبیل حق صلاه، حق صوم، حق متعلم، حق سائل و موارد بسیار دیگر بنابراین حق معنای بسیار وسیعی دارد.

امام قدس سره در جلد اول کتاب بیع قائل است که ولایت فقیه از حقوق نیست بلکه از احکام است ولی شیخ انصاری اولین حق را ولایت می شمارد. ولی از کلام امیر مؤمنان علیه السلام در خطبه ی ۲۰۷ نهج البلاغه استفاده می

شود که ولایت

ص: ۷۸

از حقوق است: (أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوَلَايَةِ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ)

البته باید توجه داشت که حق غالباً دو طرفی است بعد امیر مؤمنان علیه السلام در ادامه می فرماید: (فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ) یعنی حق در توصیف و تعریف وسیع ترین اشیاء است ولی در مقام انصاف تنگ ترین چیز است. یعنی مردم در وصف حق و توصیف و گفتار بسیار از حق سخن می گویند ولی در مقام عمل و انصاف بسیار کم به آن عمل می کنند.

صاحب جواهر در اواخر بحث نکاح بحث نفقات را مطرح می کند. در آنجا می گوید: حق زوج بر زوجه این است که زوجه تمکین کند و حق زوجه بر زوج این است که زوج نفقه ی او را تأمین کند. حال اگر کسی به زوجه اش که تمکین می کند نفقه را ندهد این دینی بر ذمه ی او است و بعداً باید آن را به او ادا کند. ولی اگر کسی نفقه ی اقارب را ندهد هر چند گناه کرده ولی چیزی بر ذمه ی او نیست برای اینکه نفقه ی زوجه از حقوق است ولی نفقه ی اقارب از احکام می باشد یعنی واجب است فرد نفقه ی اقارب واجب النفقه ی خود را بدهد (مانند نفقه ی ابویین اگر محتاج باشند)

امام قدس سره قائل است حق سلطنت نیست و بعد می فرماید: حق یک معنا بیشتر ندارد و مشترک لفظی نمی باشد منتها موارد آن متعدد

است یک

ص: ۷۹

جا مقام، مقام اسقاط است و یک جا مقام نقل و انتقال و هکذا. کسانی که حق را مشترک لفظی می دانند در واقع مصداق را به مفهوم اشتباه کرده اند.

حال باید دید آیا می توان حق را عوض یا معوض قرار داد یا نه.

امام قدس سره قائل است هر چیزی که در نزد عقلاء سفهی نباشد می تواند مورد معاوضه قرار گیرد و حقیقت معاوضه بسیار وسیع است.

شیخ انصاری انصاری قائل است که هر چند عین را می شود حق قرار داد ولی عوض را نمی توان. ما هم تبعاً للامام قائل هستیم حق هم می تواند عوض باشد و هم معوض. بله در بعضی موارد حق ویژگی خاصی است در فرد که آن قابل انتقال نیست و ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را مطرح می کنیم.

مباحثی در مورد بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی در مورد بیع

گفتیم مفهوم بیع هم وسیع است و هم در میان فقهاء مورد اختلاف است. کلمه ی بیع یک اضافه ای به متبایعین دارد و یک اضافه ای به ثمن و مثنی. در اینکه عوض و معوض هر دو کالا باشد یا نقد یا یکی کالا باشد و یکی نقد بحث کردیم و گفتیم امام قدس سره همه ی این اقسام را بیع می داند ولی آیه الله قائل است که ثمن باید از نقود باشد. بحث بعدی این بود که عوض و معوض آیا می توانند هر دو علاوه بر عین منفعت و عین هم باشند یا نه یا یکی منفعت و حق و دیگری حق.

بحث دیگر این

بود

ص: ۸۰

که بایع و مشتری آیا باید هر دو مالک باشند یا اینکه می شود که مالک هم نباشند و با این وجود بیع صحیح باشد مانند بیع فضولی.

بحث دیگر این بود که آیا مبیع یا ثمن باید مملوک باشد یا نه که قائل شدیم این شرط در بیع لازم نیست مثلاً فروش مال وقف و یا زکات که فروشنده مالک نیست.

بحث دیگر این است که آیا مالیت در مبیع یا ثمن معتبر است یا نه که امام قدس سره در جلد سوم قائل بود که لازم نیست ولی در ابتدای بیع قائل بود که بیع مبادله ی مال به مال است.

مطلب دیگر این است که ما هر چند قائل بودیم مفهوم بیع وسیع است و هر نوع مبادله را شامل می شود ولی اگر در جایی شک کنیم که آیا شرطی معتبر است یا نه در این حال گاه شک می کند که این کار بیع است یا نه مثلاً شک دارد که آیا بیع آن قدر وسعت دارد که ثمن حق یا نقود باشد یا نه. در هنگام شک باید به سراغ امارات و ظواهر قرآن رود مثلاً در قرآن است: (یا ایها الذین آمنوا لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجاره عن تراض بینکم) در این حال اگر چه بیع به آن صدق نکند ولی ممکن است تجارت بر آن صدق کند. تجارت با بیع فرق دارد زیرا تجارت یک داد و ستد وسیع تری است و یک نوع حرفه به حساب می آید. همچنین در جای دیگر می خوانیم: (یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود) می

وید که اگر هم بیع نباشد ولی عقدی هست که لازم الوفاء می باشد بنابراین هنگام شک در مفهوم بیع می توان به این دو آیه تمسک کرد و معامله ی فوق را صحیح دانست.

بله اگر کسی در مفهوم بیع شک کند و بعد به این دو آیه تمسک کند و باز هم نتواند مشکل خود را حل کند در این حال اصل در معامله فساد است.

بله هنگام شک در اینکه در مورد خاصی بیع به آن صدق می کند یا نه نمی توان به عموم (احل الله البیع) تمسک کرد زیرا این از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی عام می شود که صحیح نیست.

بحث دیگر این است که بیع به انشاء احتیاج دارد زیرا بیع از مقوله ی معنا است نه از مقوله ی الفاظ. در بیع هر چند بایع و فروشنده تصمیم می گیرند که دو مال را با هم معاوضه کنند ولی تا وقتی که این عمل توسط الفاظ محقق نشود بیع نیز محقق نمی شود. کسانی که بیع را به عقد تعبیر کرده اند کلامشان صحیح نیست بلکه عقد زمینه ساز است و خود عقد به حساب نمی آید. به هر حال در بیع انشاء احتیاج است حال این انشاء گاه قولی است به این شک که ایجاب و قبول را تلفظ می کنند و گاه انشاء فعلی است مانند معاطه یعنی فرد پول را می دهد و متاع را می گیرد و الفاظی بین آنها رد و بدل نمی شود که این خود یک نوع بیع است. حتی قبل

از اینکه بشر الفاظی را برای این کار وضع کند به شکل معاطاه عمل می کرد.

مطلب دیگر این است که سید فقیه یزدی در حاشیه ی خود بر مکاسب در ص ۲۲۴ در تتمه ی بحث ها مطلبی دارد که ما در جای دیگری ندیدیم. ایشان این بحث را مطرح می کند که آیا در بیع لازم است که کسی که چیزی را به کسی می فروشد آن چیز ملک مطلق او شود یا اینکه فروش موقت هم صحیح است مثلا آیا کسی می تواند خانه را یک سال به کسی بفروشد. حق این است که در بیع نمی توان به شکل موقت چیزی را فروخت زیرا باید ملک به طول دائم در ملک فرد دیگر وارد شود. از این رو کسی نمی تواند گاو را یک ماه به کسی بفروشد ولی می شود شیر گاو را به مدت یک سال به کسی فروخت.

تعریف بیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف بیع

شیخ انصاری در بیع مکاسب بعد از معنای بیع و ذکر شرایط معوضین و عوضین سه تعریف از بیع که در میان فقهاء رایج بوده است را نقل می کند.

بعضی گفته اند بیع عقد است که همان ایجاب و قبولی است که بین متبایعین صورت می گیرد. بعد اشکال کرده می گوید: بیع از مقوله ی معنا است که توسط ایجاب و قبول انشاء می شود و خود ایجاب و قبول بیع نیست. انشاء چیزی است که به آنی که افراد اعتبار کرده اند رسمیت می بخشد و آن را قانونی می کند.

بعضی بیع را به انتقال عوض و معوض تعریف کرده اند.

این

تعریف نیز صحیح نیست زیرا این نتیجه ی بیع است و معنایی اسم مصدری

ص: ۸۳

دارد و حال آنکه بیع معنای مصدری دارد.

جامع المقاصد هم گفته است بیع نقل به صیغه می باشد. این تعریف هرچند به نقل اشاره کرده است ولی ذکر صیغه تعریف را خراب می کند زیرا عقد، صیغه نیست.

بعد شیخ انصاری می فرماید: اولی این است که در تعریف بیع بگوییم: البیع انشاء تملیک عین بمال.

نقول: اگر مراد شیخ از انشاء همان انشاء مصطلح باشد همان اشکالی که ایشان سابقا مطرح کرده بود بر خود ایشان بار می

شود زیرا انشاء، بیع نیست بلکه موجب تحقق یافتن بیع می باشد. از این رو فاضل ایروانی در حاشیه می گوید: این تعریف شیخ بدترین تعاریف است و یکی همین است که ما بیان کردیم.

اگر مراد از انشاء، ایجاد یک معنا باشد ممکن است تعریف مزبور را صحیح بدانیم.

مشکل دیگر در تعریف ایشان این است که هر چند در اغلب موارد در بیع تملیک وجود دارد ولی ما این قید را در بیع معتبر نمی دانیم. در خیلی موارد فرد مالک نیست ولی عین را می فروشد و حتی در بعضی موارد خریدار هم مالک نیست و تملیک در آن معنا ندارد مثلاً در جایی که فرد ابوین خود را که عبد هستند می خرد.

اشکال بعدی این است که شیخ انصاری بیع را تملیک عین می داند و ما گفتیم که عین بودن در معوض شرط نیست بلکه حق و منفعت را هم می تواند معوض قرار داد.

همچنین ایشان در تعریف قید بمال را

اخذ کرده است و ما مطابق امام قدس سره گفتیم که مالیت در

بیع معتبر نیست مانند جایی که فرد به سبب غرضی عقلایی حشره ای را می خرد.

نقول: همانگونه که گفتیم، معنای بیع عام است و به معنای مطلق معاوضه ی شیئی به شیئی دیگر می باشد. حتی در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: (أَمَّا إِنَّ أَيْدَانَكُمْ لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَمَّا تَبِعُوهَا بِغَيْرِهَا) در این روایت نفس انسان به بهشت فروخته شده است.

بعد شیخ انصاری تعریف مزبور خود را بررسی می کند و به ایرادهایی که بر آن وارد شده است جواب می دهد از جمله می فرماید: این تعریف با صلح یا با هبه ی معاوضه و قرض هم سازگار است. ایشان در مورد صلح می گوید که هر چند گاه در صلح مالی به مالی عوض می شود ولی معنای صلح سازش و تسالم است و ما باید به معانی این مفاهیم توجه داشته باشیم. اصل در صلح، همان تسالم است و گاهی تسالم با تعویض عین به مال انجام می شود و گاهی هم نمی شود ولی در بیع حتما باید تملیک عین به مال وجود داشته باشد.

اما نقض به هبه ی معاوضه هم قابل رفع است. در هبه ی معاوضه ما به شخصی چیزی هبه می کنیم و شرط می کنیم که او هم چیزی به ما هبه کند. ماهیت هبه ی معاوضه بخشش مجانی است و اگر هم در مقابل این هبه شرط کنیم که او چیزی به ما ببخشد اولاً ماهیت آن هبه و بخشش است و

ثانیا این عبارت از دو هبه و دو عقد است ولی بیع

نیست. بله در هبه ی معوضه اگر طرف مقابل چیزی هبه ی نکند فرد هبه کننده ی اول خیار تخلف شرط دارد.

دوم اینکه در بیع، مقابله بین دو مال است ولی در هبه ی معوضه مقابله بین دو فعل است یعنی دو فعل بخشش انجام می شود منتها یک فعل در ضمن فعل دیگر گنجانده شده است.

اما از نقض به قرض جواب داده است که قرض نوعی تملیک است که در برابر آن ضمان است و فرد باید مال قرض داده شده را پس دهد. از طرفی در بیع مبادله ی دو مال است ولی در قرض فرد یا باید عین همان مال قرض داده شده را برگرداند و یا در مثلی و قیمی، مثل و قیمت آن را برگرداند.

بحث دیگر این است که بین معاملات و عبادات فرقی وجود دارد و آن این است که عبادات از ناحیه ی شارع اختراع و ابداع شده است و اجزاء و شرایط آن را باید از شارع اخذ کنیم. در الفاظ عبادات این بحث مطرح شده است که آیا برای صحیح وضع شده است یا برای اعم. صحیح به معنای جامع الاجزاء و شرایط است. حال اگر الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده باشد و ما در جزء و شک شرط کنیم نمی توانیم به عام تمسک کنیم زیرا آنی که از ما خواسته اند جامع الاجزاء و شرایط است و ما نمی دانیم اگر آن جزء نباشد آیا عام صدق می کند یا نه و این از باب تمسک به

عام در شبهه ی مصداقیه ی خود عام است که صحیح

نمی باشد. به بیان دیگر اینها همه از باب شك در محصل است و در آن نمی توان به عام تمسك كرد.

اگر این الفاظ موضوع برای اعم از صحیح و فاسد باشد و مولی در مقام بیان هم باشد می توان به اطلاق تمسك كرد. در این حال اگر مسمی محقق باشد می توان به اطلاق تمسك كرد. مثلا- مولی در مقام بیان بود و فرمود: اقيموا الصلاه و ما شك داريم آیا استعاذه جزء نماز است یا نه در این حال می توانيم به اطلاق اقيموا الصلاه تمسك كنيم و جزئيت آن را حذف كنيم. (بله این الفاظ در مقام اصل تشريع است و در مقام بیان اجزاء و شرایط نمی باشد)

اما در معاملات می گوييم: این امور از طرف شارع اختراع نشده اند. معاملات قبل از شرع در میان مردم معمول بوده است و شارع همان را اخذ کرده است و فقط مقداری قیود و شرایط آنها را کم و زیاد کرده است و از (احل الله البيع) همین فهمیده می شود که شارع همانی که میان مردم بوده است را امضا کرده است.

در مورد الفاظ معاملات می گوييم که اگر شارع در مقام بیان باشد هنگام شك می توانيم به اطلاق تمسك كنيم. از این رو اگر در اینکه آیا ایجاب و قبول باید به زبان عربی باشد یا فارسی هم می شود و سایر شك ها در همه می توان به اطلاق تمسك كرد.

بحث دیگری که مطرح است این است که الفاظ معاملات

آیا برای اسباب وضع شده اند یا برای مسببات. اسباب

همان ایجاب و قبول است. اگر قائل شویم موضوعاً برای اسباب وضع شده اند دیگر نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم ولی اگر قائل شویم که برای مسیبات وضع شده اند می توانیم. ظاهر این است که الفاظ عبادات برای مسیبات وضع شده اند مثلاً نکاح وضع شده است برای علقه ی زوجیتی که انشاء شده است و بیع هم وضع شده است برای معاوضه ای که انشاء شده است.

معاطه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معاطه

بعد از آنکه مفهوم بیع و شرایط عوضین را مطرح کردیم اکنون در اسباب بیع بحث می کنیم یعنی بیع به چه سببی محقق می شود. شکی نیست که بیع با انشاء لفظی محقق می شود که به آن ایجاب و قبول می گوییم. بحث در این است که آیا با انشاء فعلی که به آن معاطه می گویند هم محقق می شود یا نه.

معاطه از باب مفاعله به معنای اعطاء طرفینی است. از معاطه در ما نحن فیه معنای وسیع تری مراد است هم معامله ی نقد به نقد را شامل می شود و هم اینکه یکی نقد و دیگری با تاخیر پرداخت کند مانند بیع سلم که ثمن نقدا پرداخت می شود ولی مبیع مدت دار است. همچنین اگر جنس را الآن می دهند و پول را بعداً می دهند (نسیه).

باید بحث کرد که آیا انشاء فعلی هم مانند انشاء لفظی کارآیی دارد یا نه؟

مطلب اول این است که اصل در بیع همان معاطه است زیرا در تمام ادیان و تمام ملل مسأله ی داد و ستد

یک امر رایجی بوده است و حتی قبل از

ص: ۸۸

اختراع پول، کالاها را با یکدیگر معاوضه می کردند. حتی گاه چیزی را به قصد هبه به کسی می دهد که آن به معنای انشاء هبه است گاه به قصد صلح و امثال آن همه به معنای انشاء آن است. در بیع هم همین گونه می باشد.

مطلب دوم این است که انشاء امری است سهل المونه و ما در کارهای زندگی خود چیزهای بسیاری را انشاء می کنیم و از چیزی بسیاری خبر می دهیم. اگر از جریانانی که در خارج تحقق یافته خبر دهیم اخبار است و اگر بخواهیم چیزی را ایجاد کنیم مثلاً بگوییم قدری جلوتر بیاید تا جا برای دیگران باز شود این انشاء می باشد. انشاء گاه به قول است و گاه به عمل مثل اشاره به اینکه جلو بیاید.

به هر حال برای اینکه معاطه هم مانند ایجاد و قبول یکی از اسباب ایجاد بیع است دلیل داریم. امام قدس سره در کتاب بیع ج ۱ ص ۸۹ اولین دلیل را سیره ذکر کرده است و می فرماید: نه تنها سیره ی مسلمانان بلکه سیره ی تمام دنیا بر این قائم شده

است که معاملات را با معاطاه انجام می دهند.

شیخ انصاری وقتی بحث معاطاه را مطرح می کند سیره را رد می کند و می گوید این سیره در میان متشرعه ناشی از قلت مبالغت آنها به دین است: و اما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریث (زیرا موقعی مورث ارث می برد که وارث مالک باشد) فهی کسایر سیراتهم ناش عن المسامحه و القله

المبالاه بالدين مما لا یحصی فی عباداتهم و

ص: ۸۹

معاملاتهم.

امام این کلام را قبول ندارد بلکه سیره را بسیار محکم و قوی می داند. سید فقیه یزدی هم به کلام شیخ اشکال کرده است و قائل است که انصافاً این کلام صحیح نیست و این سیره به گونه ای است که ما قطع پیدا می کنیم که معصوم هم آن را ردع نکرده و بر آن صحنه گذاشته است.

فقیه همدانی هم کلام شیخ انصاری را رد می کند و می گوید: می بینیم فقهاء و صلحاء هم به معاطاه عمل می کنند و آثار ملکیت را بر آن مترتب می کنند.

شیخ محمد حسین اصفهانی در ص ۲۵ حاشیه قائل است که این نه تنها سیره ی متشرعه بلکه سیره ی همه ی عقلاء است و در همه ی ادیان جاری است و در مرآی و منظر شارع بوده و شارع هم آن را ردع نکرده است و تقیه ای هم در کار نبوده است. این سیره ها کاشف از قول معصوم است.

فاضل ایروانی هم در ص ۷۸ حاشیه ی مکاسب می گوید: اگر این سیره قبول نباشد فعلی السیره السلام: (اذا هذ السیره بهذا العظمه لو كانت فاسده فعلی السیره السلام)

بحث اخلاقی:

امروز علاوه بر قیام هایی که در کشورهای اسلامی صورت گرفته است در کشورهای غیر اسلامی هم قیام هایی در برابر حکومت هایشان صورت گرفته است. ما به آنها می گوئیم که علت مشکلات آنها دوری از اسلام است.

در روایات ما سه نوع طاغوت معرفی شده است: طاغوت سیاسی، طاغوت اقتصادی و طاغوت فرهنگی.

قیام ها

بیشتر به خاطر طاغوت های سیاسی بوده

ص: ۹۰

است: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اٰغْبِذُوا اللّٰهَ وَاجْتَبُوا الطّٰغُوٰتَ) (نحل، ۳۲) بعثت انبياء با مبارزه ی با طاغوت همراه بوده است. همچنین فرعون هم طاغوت سیاسی بوده است ولی قارون یک طاغوت اقتصادی بود. هامان و ملأ- او طاغوت فرهنگی بودند این طاغوت فرهنگ را به گونه ای ترتیب می دهد که مطابق طاغوت سیاسی و اقتصادی باشد.

قیام های امروز بر علیه حکومت های غربی، قیام علیه طاغوت اقتصادی است. مبادی اسلام به گونه ای تقسیم شده است که علاوه بر اینکه در برابر طاغوت سیاسی پاسخ گو است در برابر طاغوت اقتصادی هم پاسخ گو است.

در این مورد می گوئیم: مسأله ی اول در بیت المال و انفال است.

مسئله ی فقر بسیار مشکل است و در مبانی اسلام فقری وجود ندارد. فقر یک امر عارضی است و اگر اقتصاد اسلامی عملی شود فقری به وجود نمی آید. در اسلام فقر و جهل و ظلم وجود ندارد و اسلام با این سه چیز مبارزه کرده است. در نهج البلاغه است: (الفقر الموت الا-کبر) و یا (الفقر فی الوطن غربه و الغناء فی الغربه وطن)، (يَا بُنَيَّ اِنِّيْ اَخَافُ عَلَيْكَ الْفُقْرَ فَاَسِدَّ تَعِدُّ بِاللّٰهِ مِنْهُ فَاِنَّ الْفُقْرَ مَنْقَصَةٌ لِلدِّينِ مِدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ) فقر ریشه ی بسیاری از بدبختی ها است اگر فقر باشد عقب افتادگی، وابستگی، جهل و بسیاری از ظلم ها به وجود می آید.

علت اینکه کشورهای غربی فقیر هستند این است که ثروت به دست یک درصد افتاده است و نود و نه درصد در

فقر به سر می برند از

این رو قیام کرده اند.

بر این اساس در اسلام بیت المال و انفال مطرح شده است. انفال به معنای کل معادن و کل اراضی موات و کل جنگل ها و نیزارها و قلل و دریاها و هر زمینی که مالکی ندارد می باشد. اسلام همه را به عهده ی معصوم و نائب او قرار داده است که با بهره برداری صحیح موجب فراوانی نعمت و ارزانی نرخ ها می شود.

در روایتی می خوانیم: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ رَجُلٍ بَلَغَ بِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَا هَذَا فَقَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصْرَانِيٌّ قَالَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَ عَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْفَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ مَسْأَلَةَ يَوْمٍ فِي رُبَا مِ مِ بِلَادِهِمْ. در کشورهای غربی ربا آنها را به این فلاکت کشانده است. ثروتمندان پول های خود را در راه ربا و بانکداری ربوی به کار انداخته اند.

امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ هَلَاكًا ظَهَرَ فِيهِمُ الرِّبَا

مسأله ی سوم تکاثر است. یعنی اسلام اجازه نمی دهد که عده ای اموال را جمع کنند و متکاثر باشند و عده ای هم فقیر و محروم باشند. در سوره ی حشر آیه ی ۷ می خوانیم: (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) یعنی دولت نباید در دست توانمندان و اغنیاء باشد.

مسأله ی چهارم مالیات است. مالیات در اسلام با آنچه در دنیا است فرق دارد. در دنیا مالیات به این گونه است که خرج دولت

را بر روی اجناس می

کشند. اسلام می گوید مالیات فقط به گردن اغنیاء است و کسانی که درآمدشان با خرجشان یکسان است چیزی نباید پرداخت کنند.

مسأله ی پنجم مسأله ی اسراف و تبذیر است. اسلام می گوید باید احتیاجات فرد درجه بندی باشد و ضروریات در درجه ی اول باشد و تا تأمین نشده است به سراغ درجه ی بعدی نروند. از این رو تجملاتی که در درجه ی دهم است نباید در درجه ی اول قرار گیرد. تبذیر هم بیهوده خرج کردن است.

اسلام با بزرگ مالکی مخالف است و نمی گذارد کسی به حتی ثروتمند و متمول باشد که دیگران تحت سلطه ی او قرار گیرند.

بیع معاطاه و بیع ربوی کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع معاطاه و بیع ربوی

بحث در معاطات است و گفتیم معاطاه به معنای انشاء فعلی است و در آن لفظی وجود ندارد. معاطات علاوه بر بیع در معاملات دیگر مانند وقف و صلح و امثال آن هم صورت می گیرد.

یکی از ادله ای که برای معاطاه ذکر شد سیره است و گفته شده است سیره به زمان اهل بیت منتهی می شود و اهل بیت هم از آن نهی نکرده اند.

دلیل دوم: آیه ی حل

(الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (بقره / ۲۷۵) خداوند در آیه ی اول می فرماید: کسانی که ربا می خورند

قیام و حرکت و

ص: ۹۳

عمل آنها در امور اقتصادی مانند کسی است که شیطان او را تحت وسوسه ی خودش قرار داده است. او به قدری شیطان زده شده است که مخبط شده و عقل خود را از دست داده است و از تعادل روحی و فکری برخوردار نیست.

اکثر مفسرین این آیه را به روز قیامت تفسیر کرده اند یعنی وقتی او محشور می شود به گونه ای است که گویی شیطان زده است ولی آیه الله طباطبایی می فرماید: آیه در مقام مجسم کردن وضعیت او در دنیا است. شیطان ربا خواران را تحت تأثیر قرار

داده است و آنها را از راه راست منحرف کرده است از این رو معاملات و کارشان بر اساس عمل غیر صحیح است و آنها دچار انحراف فکری هستند.

علت این انحراف فکری این است که آنها می گویند: بیع مانند ربا است. (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) یعنی ربا هم مانند بیع همان داد و ستد و به دست آوردن منافع است.

خداوند در جواب می فرماید: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا)

بعد اضافه می کند: و اگر کسی اندرز الهی به او رسد، و (از رباخواری) خودداری کند، سودهایی که در سابق [=قبل از نزول حکم تحریم] به دست آورده، مال اوست و کار او به خدا واگذار می شود اما کسانی که باز گردند (و بار دیگر مرتکب این گناه شوند)، اهل آتشند؛ و همیشه در آن می مانند. (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ

النَّارِ هُمْ فِيهَا

ص: ۹۴

آیه ی دوم: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (آل عمران / ۱۳۰)

اضعاف مضاعف همان سود دیرکرد و امثال آن است. اصل پول خود به شکل ربا است و حرام می باشد بعد حتی برای تأخیر در پرداخت هم ربا را حساب می کند و قیمت را افزایش می دهند.

یکی از راه های به دست آوردن پول کار کردن است کاری که به شکل مشروع انجام شود. راه دیگر داشتن پول و سرمایه است که تا نباشد نمی شود کار کرد. مضاربه و مساقات از این نوع است که هم در آن کار وجود دارد و هم پول. ولی اسلام پول تنها را اجازه نمی دهد مانند ربا خوار که فقط پول را به ربا می دهد و خودش بدون کار در جایی استراحت می کند و حاصل کار کسی که پول را قرض گرفته است به جیب ربا دهنده می رود. اگر ربا نبود فردی که صاحب پول بود سرمایه ی خود را در راه صحیح و در مسیر رشد اقتصادی به کار می گرفت ولی وجود ربا موجب می شود که این سرمایه در مسیر صحیح قرار نگیرد.

علامه در ج ۴ تفسیر المیزان ص ۱۸۲ به مناسبت آیه ی ۵ سوره ی نساء در مورد ربا مطالبی ذکر کرده است. در این آیه می خوانیم: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا)

ایشان می فرماید: کسانی که عقل درستی

ندارد و

ص: ۹۵

سفیه هستند نباید مال در دستشان باشند. قیام زندگی افراد به اموال است.

بعد علامه اضافه می کند: کلام فی ان جمیع المال لجمیع الناس. یعنی تمام اموال دنیا مال تمام مردم است و باید کار به شکلی صورت بگیرد که مال، همانند خون که در جریان است و به همه ی اعضاء می رسد، به همه ی افراد جامعه برسد.

بعد اضافه می کند: دو گناه در قرآن وجود دارد که هیچ گناهی به اندازه ی آنها مورد تشدید و تهدید قرار نگرفته است. مثلاً شرب خمر هرچند حرام است ولی آثار شوم آن دامنگیر افراد کمی می باشد ولی این دو گناه آثار شومشان بر کل جامعه اثر می گذارد. این دو گناه عبارتند از تولی اعداء دین (لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء) و یا (یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْیَهُودَ وَ النَّصَارَیَ اَوْلِیَاءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ) در آیه ی دیگر می خوانیم: (مَثَلُ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ اَوْلِیَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَیْتًا وَاِنَّ اَوْهَانَ الْعُنْکَبُوتِ لَبِیْتُ الْعُنْکَبُوتِ لَوْ کَانُوا یَعْلَمُونَ)

خدا می دانست که این کار در میان مردم اتفاق می افتد.

گناه دیگر ربا است که افرادی که مالکین بزرگ هستند و صاحب اموال فراوان می باشند موجب می شوند که افراد دیگر در فقر به سر ببرند. علامه قائل است که حتی جنگ جهانی نیز به سبب همین بوده است. علامه قائل است که این دو گناه از ملاحم قرآن است. ملاحم از فتنه هایی است که در آخر الزمان دامنگیر انسان ها می شود و در آیات و

روایات

ص: ۹۶

از آن خبر داده اند.

بخش دیگر آیه ی سوره ی بقره این است: (و احل الله البيع و حرم الربا)

شیخ انصاری می فرماید: این آیه دلالت بر صحت معاطه می کند زیرا این آیه عام است.

مقدمه باید مطالبی را بیان کنیم:

مطلب اول این است که حلیت گاهی تکلیفی است و گاهی وضعی. حلیت تکلیفی مانند (احل لكم ليله الصيام الرفث الی نساء کم) و یا (احل لكم الطيبات)

و گاه حلیت وضعی است یعنی اگر لباس شما از غیر مأکول اللحم باشد نماز در آن صحیح نیست.

مطلب دوم اینکه دیگر اینکه حلیت و حرمت گاه به افعال نسبت داده می شود و گاه به اعیان و گاه به امور اعتباریه. وقتی آن دو به اعیان نسبت داده می شوند مانند (احل لكم الطيبات) باید چیزی در تقدیر باشد که همان فعل مکلف است مانند اکل طيبات. (همچنین حرمت عليكم بناتکم به معنای نکاح بناتکم می باشد).

ولی وقتی حلیت و حرمت به افعال نسبت داده می شود چیزی در تقدیر نیست مانند (احل لكم ليله الصيام الرفث الی نساء کم)

گاهی هم آن دو به امور اعتباری نسبت داده می شود مانند بیع و صلح. در مورد بیع ما اعتبارا کاری می کنیم که عبا مال زید شود و پول زید مال ما شود.

مطلب سوم این است که لفظ احل و حرم گاه در سبب انشائی استعمال می شود و گاه در مسببی و گاه در جامع.

امام قدس سره در کتاب بیع ص ۹۰ بعد از استدلال به سیره به سراغ آیه ی حل

ص: ۹۷

فتند و می فرمایند: در آیه دو احتمال وجود دارد. ربا اسم ذات است و به اضافه ای که از راه ربا به دست می آید اطلاق می شود. مثلاً- می گویند این پول که به آن اشاره ی حسیه می شود ربا است. در قرآن نیز می خوانیم: (یمحق الله الربا و یربی الصدقات) یعنی خداوند پول ربایی را از بین می برد و برکت را از آن می گیرد. در اینجا ربا به معنای همان پول ربوی است. ربا در لغت هم به معنای همان پولی است که از راه ربا به دست آمده است.

بیع نیز یک معنای مصدری دارد و یک معنای اسم مصدری. ما که ربا را به معنای اسم ذات و اسم عین گرفتیم در مورد بیع هم باید بگوییم بیع به معنای معامله نیست بلکه به معنای همان ربح و سودی است که از راه بیع به دست آمده است.

بر این اساس ربا خواران می گفتند بیع مانند ربا است و در هر دو ربحتی به دست آمده است و هر دو منفعتی است مانند هم. قرآن این را رد می کند و می گوید خداوند بیع را حلال کرده و ربا را حرام کرده است. بنابراین معنای آیه چنین می شود. ربحتی که از راه حلال به دست آمده تمامی تصرفات در آن حلال است عتق و وطی و امثال آن. این نوع تصرفات فقط در صورتی جایز است که فرد مالک باشد بر خلاف خوردن که ممکن است فرد مالک نباشد ولی اجازه ی اکل داشته باشد. در آیه ی مزبور تمامی

تصرفات مجاز شمرده شده است و این در صورتی که مال، ملک فرد باشد. از این رو تصرفات حلال است، این تصرفات دلالت بر این دارد که مال، ملک ما باشد، پس بیع به شکل صحیح انجام گرفته است.

تا اینجا بر اساس این تفسیر بود که بیع به معنای ارباح و منفعت هایی باشد که از بیع غیر ربوی به دست آمده است.

حرمت ربا کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حرمت ربا

بحث در بیع معاطات است گفتیم آیه ی ۲۷۵ سوره ی بقره دلالت بر حلیت بیع و حرمت ربا داشت. مناسب دیدیم بحث بیشتری در مورد ربا مطرح کنیم.

ربا گاه قرضی است و گاه بیعی و معاملاتی است. در ربای قرضی فرد آنچه قرض می دهد بیش از آن را پس می گیرد. زیادت چه عینیه باشد (ده تومان بدهد و دوازده تومان بگیرد) و چه حکمیه (ده تومان بگیرد و ده تومان پس بگیرد به اضافه ی کاری اضافی) هر دو ربا می باشند.

ربای معاملاتی که در باب بیع مطرح می شود آن است که دو چیز که هم جنس است را با هم مبادله کنند و یک طرف بیشتر باشد. (اگر هم جنس نباشند ربا نیست) همچنین ربا در مکیل و موزون راه دارد نه در معدود.

خلاصه اینکه در ربای قرضی، زیاده به هر شکلی حرام است ولی در ربای معاملاتی فقط در مکیل و موزون اگر هم جنس باشند ربا است. مثلا اگر برنج را به مقدار بیشتری از برنج بفروشند ربا است. (آنچه از شیر به دست می آید همه یک جنس است، لحم حیوان به

هر شکل که باشد یک جنس است و حتی جو و شعیر هم یک جنس است.)

در معدود ربا نیست مثلا اگر کسی ده تخم مرغ را به یازده عدد تخم مرغ بفروشد حرام نیست (البته در

ص: ۹۹

جایی که تخم مرغ معدود است)

مسأله ی بعدی این است که در بانک ها به شکل قرض عمل می شود

اول که بانک تأسیس شد این ایده در ذهن بود که عده ای پول دارند ولی قدرت کار کردن ندارند و عده ای هم می خواهند کار کنند ولی پول و سرمایه ندارند. از این رو بانک تأسیس شد تا کسانی که سرمایه ندارند از بانک پول بگیرند و کار کنند

و این کار نوعی مضاربه بود. اگر امروزه هم همین سبک پیاده می شد بسیار خوب بود و بانک در این صورت وکیل می شد که از طرف صاحبان پول، پول را به دیگران بدهند و به کار بیندازند.

حتی در مورد مشروطیت برای تأسیس بانک و برای هدف فوق زن ها طلاهای خود را دادند تا بانک تأسیس شود.

بعدها سبک بانک در اروپا وارد ایران شد به این شکل که بانک دارها از طرف صاحبان پول وکیل نیستند بلکه ما پول را به عنوان قرض به بانک می دهیم و بانک به ما منفعت می دهد.

بعدها بانکدارها به فکر افتادند تا با این پولها کار کنند و این کار به سمت رباخواری رفت آنها هم به صاحبان پول ربا می دهند و هم به دیگران قرض می دهند و بالاتر از آن می گیرند.

کار بانک

ها به شکل عاریه و ودیعه نیست زیرا ودیعه آن است که اصل مال حفظ شود و حال آنکه بانک آن را خرج می کند و به کار می اندازد.

اگر بانک نبود و مردم

ص: ۱۰۰

خودشان پول خود را به کار می انداختند هم نعمت فراوان تر می شد و هم عرضه بیشتر می شد و در نتیجه عمرانی و اشتغال زایی بیشتر می شد و فقر به تدریج از بین می رفت. زیرا مثلا- کسی در روستای دارای چند صد میلیون پول است اگر او از همان استفاده می کرد و زمین ها را آباد می کرد و روستائیان را به کار می گماشت فائده اش بیشتر بود.

ولی بانک ها امروزه پول مردم را می گیرند و بیشتر به فکر این هستند که خودشان با این پول سود کنند در نتیجه بانک ها عامل جمع آوری پول می شوند و مردم هم دیگر تن به کار نمی دهند و از طرفی سودی که بانک در ازای قرض و وام دادن می گیرد موجب می شود که مردم فقیرتر شوند.

در زمان امام قدس سره این بحث مطرح شد که بانک های بدون ربا تأسیس شود سید محمد باقر صدر هم کتابی دارد به نام البانک اللاحیه. اساس آن به این شکل بود که بانک امینی از طرف صاحبان پول است و از طرف صاحبان پول آن را به کار می اندازند. بانک ها در این صورت چون پول کلان دارند و پول نزد آنها متمرکز است موجب می شود قدرت آنها بسیار شود و کارشان سریع تر به سامان

برسد همچنین آنها در مسائل اقتصادی خبره هستند و پول را بهتر به کار می اندازند همچنین آنها با دولت در ارتباط هستند و در واردات و صادرات و تشکیلاتی از این نوع دست دارند.

در اقتصاد، کسی که صاحب پول است صاحب منافع به دست آمده نیز می باشد مثلا کسی که صاحب درخت است صاحب میوه های و نماءهای آن نیز می باشد. مثلا اگر کسی غاصب زمین باشد ولی بذر از او باشد او مالک بذر و منافع آن است. در پول هم همین قاعده راه دارد کسی که مالک پول است مالک رشد و نمو پول هم می باشد. بله صاحبان پول به مسئولین بانک که این پول را در جریان می اندازند مزد می دهند.

بحث دیگر این است که پولی که در دست بانک است پولی است که صاحبان متعدد دارد و سود حاصله نیز از تجارت های مختلف متفاوت است مثلا گاه از یک تجارت بیست درصد سود حاصل می شود و در تجارت دیگر سی درصد حال بانک چگونه باید به صاحب هر پول به مقدار سود خودش بدهد و ما مشاهده می کنیم که بانک به صاحبان پول سود علی السویه می دهد.

بعد در قالب بانک بدون ربا این مسأله مطرح شد که گاه این امر موجب از بین رفتن پول می شود زیرا فردی که باید پول را سر موعد پس دهد گاه پس نمی دهد. این را به این گونه حل کردند که ما در ضمن عقد لازم جریمه ای برای کسی که پول را نمی آورد قائل شویم مثلا

بگوییم که ما مبلغ صد میلیون را قرض می دهیم به مدت یک سال و اگر تا این مدت پس نیاورد باید صد هزار تومان به عنوان جریمه به آن اضافه کند و برگرداند.

امام قدس سره هم این سبک را قبول کردند و شرط مزبور را هم صحیح دانسته اند.

بانک ها امروزه همین مطلب را پیش می کشند و می گویند که دیر کرد هم از همین مقوله است ولی ما در جواب می گوئیم دیرکرد خود یک نوع ربا است و با آن شرط در ضمن عقدی که ما گفتیم فرق دارد با این بیان که آنچه ما گفتیم فقط برای یک بار اتفاق می افتد یعنی اگر یک ماه تأخیر شد باید فلان قدر اضافه شود ولی بانک برای تأخیر نرخ های متعددی درست می کند مثلاً یک ماه فلان مقدار و هر روز که تأخیر شد فلان مقدار به آن اضافه می کند. به عبارت دیگر اگر کسی قرض دهد و بعد برای تأخیر در ادا مازاد بگیرد ربا است ولی در آنچه ما گفتیم فقط یک بار و به عنوان جریمه و نه برای تأخیر زمانی است.

ربا دارای مضرات فراوانی است و در اروپا و آمریکا هم یکی از اساس نظام سرمایه داری بر رباخواری استوار است و همین مردم را به ستوه آورده است. بانک ها رفته رفته غنی تر و مردم لحظه به لحظه فقیرتر می شوند.

روایات فراوانی در مذمت ربا وارد شده است و در قرآن در هفت مورد از ربا نهی شده است. ربا از یهود گرفته شده است

و آنها با آنکه در تورات از این کار نهی شده بودند ولی ربا می گرفتند (وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ) (نساء / ۱۶۱)

در روایت آمده است که یک درهم

ص: ۱۰۳

از ربا از هفتاد زنا با محارم شدیدتر است (دِرْهَمٌ رَبًّا أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ زَنِيَةً كُلَّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ)

حتی در بعضی از روایات این عمل در مسجد الحرام ذکر شده است. در بعضی از روایات، ربا به اکبر الکبائر تعبیر شده است.

در روایت دیگری آمده است: (رُويَ عَنِ الْأَضْيَعِ بْنِ نُبَيْتَةَ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ الْفُقَهَ ثُمَّ الْمُنَجَّرِ الْفُقَهَ ثُمَّ الْمُنَجَّرِ وَاللَّهُ لِلرَّبَا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ دَيْبٌ أَحْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا)

حتی در روایات است که ربا در آخر الزمان بسیار شایع می شود.

بحث دیگر این است که در کتب فقهاء حيله های شرعی برای ربا ذکر شده است یعنی از چه راهی می شود ربا را حلال کرد. مثلا کسی می خواهد ده من برنج را به دوازده من برنج بگیرد او یک سیر نبات به ده من اضافه می کند تا ربا را حلال می کند. شهید ثانی قائل است با ضم ضمیمه ربا حل می شود. حتی صاحب جواهر ضم ضمائم را مصحح ربا می داند. مثلا راه دیگر برای تجویز ربا این است که فرد ده من برنج را می خواهد به دوازده من برنج بفروشد ولی برای رفع مشکل تبانی می کند که ده من را به ده من بفروشد و فرد دو من دیگر را هبه کند.

امام قدس سره

هیچ یک از این طرق و حيله ها را قبول نداشت و ما نیز قبول نداریم. یکی از دلایل بر عدم صحت این طرق این است که ربا در روایات متعددی به

ص: ۱۰۴

شدت نهی شده است و اگر می شد به این راحتی از ربا فرار کرد ائمه لا اقل در یک مورد به آن اشاره می کردند. مضافاً بر اینکه مضرات شدید اجتماعی و اقتصادی ربا با این حيله ها حل نمی شود.

أدله صحت بیع معاطاتی کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله صحت بیع معاطاتی بحثمان در دلیل دوم بر صحت بیع معاطاتی یعنی آیه حلّ: «أحلّ الله البيع و حرّم الربوا» بود. رباخواران می گویند بیع ربوی نیز مثل بیع می باشد اما خداوند در جواب از این شبهه آنان می فرماید: «أحلّ الله البيع و حرّم الربوا» «أحلّ» عبارت است از آن منفعی که از راه بیع بوجود آمده و متباین در آن تصرف کرده اند و ربا عبارت است از آن زیاده و اضافه ای که مال است ولی از راه بیع ربوی بوجود آمده است. درباره این جمله: «أحلّ الله البيع و حرّم الربوا» که مورد استشهاد ما نیز می باشد مطالبی وجود دارد؛ مطلب اول اینکه بیع و ربا در کنار هم قرار داده شده اند و این یعنی منفعی که از راه ربا بدست می آید نیز مثل منفعی که از راه بیع بدست می آید حلال می باشد اما خداوند می فرماید: «أحلّ الله البيع و حرّم الربوا» یعنی منافع و تصرفاتی که در بیع حلال است

با منافع و تصرفات ربا که حرام است فرق دارد، خوب اگر اینطور باشد همانطور که از کلام امام رضوان الله علیه نیز نقل کردیم این آیه بالالتزام برصحت بیع

ص: ۱۰۵

معاطاتی دلالت دارد زیرا أحلّ بالمطابقه دلالت دارد بر حلّیت تصرفات در منافع و سود مترتب بر بیع و وقتی تصرفات مترتب بر بیع حلال شد معلوم می شود که ملکیت بوجود آمده یعنی مبیع مال مشتری و ثمن مال بایع شده است و در نتیجه معلوم می شود که بیع معاطاتی صحیح و مؤثر بوده این احتمال و تقریب اول در کلام حضرت امام(ره) بود که قبلاً به عرضتان رسیده بود. همانطور که قبلاً عرض کردیم حضرت امام(ره) دو احتمال درباره آیه مذکور دادند و فرمودند: «فنقول: الظاهر من صدر الآیه و ذیلها ای قوله: (فَلَهُ مَا سَلَفَ) علی احتمال، و قوله: (يَمَحَقُ اللَّهُ الرِّبَا) هو التعرّض للربا الحاصل بالمعامله، لأنفس المعامله الربویّه. فحیثیند یحتمل فی قوله تعالی ذلک بأنّهم قالوا إنّما البیع مثل الرِّبَا أن یكون مرادهم بالتسویه مثلیه الربح الحاصل بالبیع للربا؛ ای الزیاده الحاصله بالبیع الربوی، أو الأعمّ منه حتّی یشمل الربا القرضی، أو یكون مرادهم التسویه بین البیع الذی لیس فیهِ ربا، و البیع الذی فیهِ ذلک» تقریب احتمال اول خدمتان عرض شد. حضرت امام(ره) در احتمال دوم می فرمایند: «و علی الإحتمال الثانی: یكون قوله: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) بصدد دفع توهم التسویه بین البیعین، و لا شبهه أيضاً فی دلالتّه علی الصحّه، سواء

كان البیع هو السبب أم المسبب، بتقریب أنّ قوله تعالی ذلک لردع توهم التسویه، و كانت دعواهم التسویه لتصحیح أكل الربا، لا لمجرّد تسویه إنشاء لإنشاء،

ص: ۱۰۶

أو مبادله لمبادله ، بل مرادهم أنّ البيع غير الربوي مثل الربوي في تحصيل النتيجة ، و أنّ النتيجة الحاصلة منهما غير مختلفه ، و لازم ردعهم بأنّهما في هذه الخاصية أي ترتب النتيجة عليهما ليسا مثلين ، بل الله تعالى أحلّ البيع ، فنتيجته الحاصلة حلال ، و حرّم الربا ، فنتيجته حرام ، هو صحّحه هذا و فساد ذاك. و بالجمله : مقصود القائلين بالتسوية بين البيعين هو التسوية في الربحين؛ ليدفعوا عن أنفسهم عار أكل الربا، و الردع المتوجّه إلى دفعه ينفي التسوية بينهما في هذه الخاصية، و يثبت العار عليهم، و عليه لا شبهه في دلالة الآية على الصحّح إن كان المراد بالبيع السببي منه، و على تنفيذ ما لدى العقلاء إن كان المراد المسببي منه « بنا براین حضرت امام رضوان الله عليه در احتمال اولشان فرمودند که آیه حلّ بالالتزام بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارد و در احتمال دوم فرمودند که آیه حلّ بالمطابقه بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارد و أحلّ در احتمال اول حکم تکلیفی می باشد و در احتمال دوم به معنای نافذ و جایز و صحیح بودن است که همان حکم وضعی می باشد علی ائی حال بنا بر هر دو احتمال آیه شریفه دلالت دارد بر حلّیت بیع (کبری) و شکی نیست که بیع معاطاتی نیز از نظر اهل عرف مثل بیع بالصیغه می باشد (صغری) پس در نتیجه بیع معاطاتی صحیح می باشد (نتیجه). یک نکته

ای در کلام حضرت امام (ره) وجود دارد و آن اینکه ایشان فرموده اند آیه مطلقا دلالت بر حلّیت بیع دارد خواه بیع به معنای سببی (إنشاء لفظی و فعلی)

باشد و خواه به معنای مسببی (انتقال ملکیت در نتیجه إنشاء) باشد فرقی نمی کند . مطلب دیگر این است که اصطلاح حکم تکلیفی و حکم وضعی از اول وجود نداشته بلکه بعداً بوجود آمده لذا ما باید بینیم کلماتی مثل **أحلّ و حرّم و حلّ و أمثالهم** در قرآن کریم در چه معنایی استعمال شده اند؟ در قرآن حلال یعنی چیزی که رها و آزاد و مرخص فیہ است و حرام یعنی چیزی که ممنوع است و مرخص فیہ نیست که گاهی این دو بر حکم تکلیفی و گاهی بر حکم وضعی تطبیق می شوند مثلاً اگر در معاملات باشند معمولاً بر حکم وضعی تطبیق می شوند و در غیر معاملات معمولاً بر حکم تکلیفی تطبیق می شوند . خوب حالا ما به چند آیه از قرآن کریم اشاره می کنیم ؛ اول : آیه ۲۳۰ از سوره بقره می باشد : « **فإن طلقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره** » این آیه در مقام بیان این است که بعد از سه دفعه طلاق دیگر زن برای مرد حلال نمی شود تا اینکه آن زن با یک مرد دیگری ازدواج کند و طلاق بگیرد که در این صورت دوباره می تواند به آن مرد حلال شود ، خوب معلوم است که **تحلّ** در این آیه دلالت بر صحت و بطلان دلالت دارد که مربوط به حکم وضعی می باشد .

دوم : آیه ۲۲۸ از سوره بقره می باشد : « **ولا يحلّ لهنّ أن يكتنن ما خلق الله في أرحامهنّ** » یعنی هنگام طلاق اگر زن

حامله است نباید کتمان کند و باید به شوهرش بگوید که حامله است، خوب لایحلاً در اینجا به معنی ممنوع بودن و آزاد و مرخص فییه نبودن است که بر حکم تکلیفی منطبق می باشد. سوم: آیه ۲۲۹ از سوره بقره می باشد: «ولا- یَحِلُّ لکم أن تأخذوا مِمَّا ءاتیتموهنَّ شیئاً» این خطاب به مردهاست یعنی وقتی مهریه زنانان را دادید دیگر چیزی از آن را پس نگیرید، خوب این هم منطبق بر حکم تکلیفی می باشد. چهارم: آیه ۸۷ از سوره مائده می باشد: «یا أیها الذین آمنوا لاتحرموا طیبات ما أحلَّ الله لکم ولا تعتدوا» ای کسانی که ایمان آورده اید روزیهای پاکی که خداوند برای شما فراهم کرده بر خودتان حرام نکنید، لاتحرموا به معنای حرمت تکلیفی می باشد. پنجم: آیه ۱۰ از سوره ممتحنه می باشد: «لاهنَّ حلُّ لهم ولا هم یحلُّون لهنَّ» یعنی نه زنها می توانند با کفار ازدواج کنند و نه کفار می توانند زنها را به ازدواج خودشان در بیاورند که خوب این دلالت بر حکم وضعی دارد، بنابراین وقتی ما به قرآن مراجعه می کنیم می بینیم که در قرآن کریم أحلَّ یعنی راه را باز گذاشتن و مرخص کردن و جایز بودن و حرّم یعنی راه را بستن و منع کردن و این یک معنای عامی می

باشد که گاهی بر حکم تکلیفی و گاهی بر حکم وضعی تطبیق می شود و مانحن فییه نیز همین طور است، وأحلَّ الله البیع یعنی

خداوند متعال وضعاً و تکلیفاً بیع غیر ربوی را در مقابل ربا که وضعاً و تکلیفاً حرام و فاسد می باشد حلال کرده است و دلالت آیه از این جهت بسیار روشن می باشد. خوب بحث دیگری که در مورد آیه حلّ وجود دارد این است که گفته شده تمسک به آیه حلّ برای صحت بیع معاطاتی احتیاج به اطلاق آیه دارد، اطلاق چند شرط دارد؛ اول اینکه متکلم در مقام بیان باشد نه در مقام إهمال و إجمال زیرا گاهی متکلم در مقام بیان نیست مثلاً فرض کنید شخص مریضی به دکتري می رسد و به او می گوید من فلان مرض را دارم و دکتري به او می گوید باید دارو مصرف کنی، خوب در اینجا دکتري در مقام بیان داروی خاصی نیست بلکه اجمالاً به او می گوید باید دوا مصرف کنی، و دوم اینکه متکلم قرینه ای بر صنف و نوع خاصی نصب نکرده باشد، و سوم مرحوم آخوند در کفایه فرموده که متکلم نباید قدر متیقن در مقام تخاطب داشته باشد یعنی اگر لفظ قدر متیقن فی مقام التخاطب دارد محمول بر همان معنا می باشد، خلاصه اینکه بحث شده که آیا أحلّ الله البيع اطلاق دارد یا نه؟ قد یقال؛ که اطلاق ندارد زیرا آیه در مقام بیان اصل حلّیت بیع نیست بلکه در مقام بیان فرق بین بیع و ربا می باشد اما بنده عرض

می کنم که اگر اطلاق نداشته باشد به درد ما نمی خورد زیرا اول ما باید اطلاق آیه را درست کنیم تا بعد بگوئیم که

بیع معاطاتی نیز مشمول آیه می شود و مضافاً اینکه خداوند متعال در مقام بیان نیز می باشد زیرا خداوند در واقع می خواهد بگوید که شبهه شما که می گوئید بیع مثل رباست درست نیست چرا که بین بیع و ربا فرقه‌های زیادی وجود دارد و اگر یک قسم خاصی از بیع حلال بود خداوند باید آن را بیان می کرد یعنی چون خداوند نگفته که فقط قسم خاصی از بیع حلال است معلوم می شود که مطلق بیع حلال و از آن طرف مطلق ربا حرام می باشد بنابراین آیه اطلاق هم دارد، خوب این بحث‌ها مربوط به دلیل دوم بر صحت بیع معاطاتی یعنی آیه حلّ بود که به عرضتان رسید. اما دلیل سوم بر صحت بیع معاطاتی آیه التجاره می باشد، آیه ۲۹ از سوره نساء می باشد: «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منکم» ما به ترتیبی که حضرت امام (ره) بحث کرده اند بحث می کنیم ایشان این آیه را به عنوان دلیل سوم و در ص ۹۸ از جلد اول کتاب بیعشان ذکر کرده اند. در این آیه دو مطلب ذکر شده؛ اول اینکه؛ لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل، اکل لغتاً به معنای زیر دندان جویدن و خوردن می باشد اما در این آیه اکل به معنای تصرف کردن می باشد یعنی در امواتان که

از راه باطل بدست آورده اید تصرف نکنید إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منکم. دوم اینکه ما باید ببینیم که آیا تجاره

لغتهاً با بیع فرق دارد یا نه؟ در المنجد گفته شده: «التجاره: البیع و الشراء» و در مجمع البحرین گفته شده: «التجاره انتقال شیء مملوک من شخص إلى آخر بعوضٍ مقدّر علی وجه التراضی» همانطور که می بینید لغتاً بین تجاره و بیع فرقی وجود ندارد اما بنده عرض می کنم که ظاهراً این دو یک مقداری با هم فرق دارند زیرا ما به هر شخصی تاجر نمی گوئیم بلکه تاجر به کسی می گوئیم که حرفه اش تجارت باشد و از همین جا معلوم می شود که تجارت یک معنای عامی دارد یعنی می توانیم بگوئیم که تجارت یعنی مطلق پول در آوردن و کسب کردن است و این اعم از خرید و فروش می باشد که البته اگر اعم هم باشد باز شامل مانحن فیه می شود، بقیه بحث بماند برای فردا انشاء الله...»

أدله صحت بیع معاطاتی کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أدله صحت بیع معاطاتی بحثمان در این بود که آیا در معامله انشاء لفظی شرط است یا اینکه اگر انشاء به غیر لفظ (عملی) صورت بگیرد نیز کافی است؟ کسانی که معتقد معاطات صحیح نیست صحت بیع را منحصر به عقد و ایجاب و قبول (انشاء لفظی) می دانند یعنی قائلند که شرط صحت بیع انشاء لفظی می باشد ولی ما می گوئیم انشاء در معامله لازم است منتهی اعم از اینکه لفظی باشد یا عملی و فعلی باشد پس بحث برمی گردد به اینکه آیا لفظ

در صحت بیع شرطیت دارد یا نه؟ چنانچه بعداً خواهد آمد اگر ما در مواردی در شرطیت چیزی در بیع شک کنیم

ص: ۱۱۲

مثل احکام مربوط به متعاقدين و احکام مربوط به ألفاظ عقد و امثال ذلك باید در موارد شك به اطلاق آیاتی که می خوانیم مثل: «أحلَّ اللهُ البیع» تمسک کنیم که از اطلاق آنها استفاده می شود که در بیع لفظ شرط نیست و عرف به داد و ستدی که در آن انشاء عملاً صورت می گیرد و لفظی در کار نیست نیز بیع می گوید. خوب ما کلام امام (ره) را مطرح کردیم و مفصلاً درباره آیه حل: «أحلَّ اللهُ البیع و حرَّم الرِّبوا» بحث کردیم فقط چند نکته باقی مانده که خدمتان عرض می کنیم. حضرت امام (ره) فرمودند که أحلَّ اللهُ البیع دلالت دارد بر صحت بیع که هم به جنبه سببی نظر دارد و هم به جنبه مسببی و قبلاً عرض کردیم که سبب نقل و انتقال و انشاء است چه قولاً و چه عملاً یعنی بدون انشاء نقل و انتقال صورت نخواهد گرفت و از طرفی مسبب نیز همان انتقال ملکیت می باشد، این کلمه سبب و مسبب که در کلام امام (ره) ذکر شده تقریباً نظر دارد به کلام منیه الطالب (تقریرات درس میرزای نائینی تألیف شیخ موسی خوانساری) زیرا در ص ۹۹ از جلد اول منیه الطالب گفته شده که أحلَّ اللهُ البیع دلالت دارد بر اینکه مسبب صحیح می باشد یعنی بیع های گذشته که در آنها لفظی در کار نبوده و انشاء عملاً صورت می گرفته صحیح

بوده اند و صحت مسبب دلیل بر صحت سبب نیست لذا از این آیات نمی توانیم استفاده کنیم که سبب نیز مثل

ص: ۱۱۳

مسبب صحیح می باشد و بحث ما نیز در این است که آیا سبب منحصر به إنشاء لفظی است یا اینکه إنشاء عملی نیز می تواند سبب باشد؟ این اشکال در منیه الطالب ذکر شده اما همانطور که قبلاً عرض شد حضرت امام(ره) فرمودند که آیه هم بر صحت سببی و هم بر صحت مسببی دلالت دارد. خوب نکته ای که در این بحث وجود دارد این است که سبب و مسبب تکوینی کاملاً معلوم و روشن هستند مثل شمس که سبب حرارت و گرما می باشد اما بحث ما در امور اعتباری می باشد زیرا ملکیت و تملیک و إنشاء و امثالهم همه به عالم اعتبار بر می گردند و ما نباید عالم اعتباری را با عالم تکوینی مقایسه کنیم بلکه باید به سراغ اهل عرف برویم و ببینیم که اهل عرف اعتباراً چه صورتی را بیع می دانند تا اینکه أحلّ الله البیع شامل آن بشود و ما نیز شکی نداریم در آن زمانی که این آیات نازل شده اند در بین مردم بیع انجام می گرفته و آن بیع ها فقط با إنشاء لفظی نبوده بنابراین آیه نظر دارد به آنچه که در میان عرف معمول بوده و الآن هم معمول هست و آنچه که معمول بوده و هست این است که إنشاء فعلی نیز مثل إنشاء قولی در ملکیت و نقل و انتقال تأثیر دارد، این نکته درباره بحث سبب و مسبب بود که در کلام

حضرت امام(ره) ذکر شده بود. عرض کردیم دلیل سوم بر صحت بیع معاطاتی آیه التجاره می باشد یعنی آیه ۲۹

از سوره نساء: « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم ». چند بحث در این آیه وجود دارد؛ اول اینکه اَکَل در این آیه کنایه از تصرف می باشد یعنی در مال یکدیگر تصرف به باطل نکنید مگر اینکه تجارتی از روی تراضی در بین باشد. بحث دوم این است که آیا استثنای مذکور در آیه متصل است یا منقطع؟ استثنای متصل در جایی است که مستثنی دخل فی المستثنی منه مثل جاءنی القوم إلا زیداً که اگر استثنایی هم در کار نبود باز زید داخل در قوم بود اما استثنای منقطع در جایی است که اگر استثناء برداشته شود مستثنی داخل در مستثنی منه نمی باشد مثل: جاءنی القوم إلا حماراً پس فرق استثنای متصل با منقطع برای ما روشن شد. خوب حالا می خواهیم ببینیم که استثناء در آیه مذکور منقطع است یا منفصل؟ در ص ۲۳۶ از جلد ۴ تفسیر المیزان و ص ۷۷ از جلد ۳ تفسیر مجمع البیان گفته شده که استثناء در این آیه منقطع می باشد زیرا تجارةً عن تراضٍ داخل در اَکَل مال بالباطل نیست پس إلا در اینجا به معنای لکن و استدراک از قبل می باشد زیرا اگر بنا باشد تمام معاملات و تجارت ها اَکَل مال بالباطل باشند نظام اقتصادی ما مختل می شود. مرحوم مقدس اردبیلی نیز در ص ۲۴۲ از کتاب زبده البیان

فی أحكام القرآن فرموده استثناء در آیه التجارة استثنای منقطع است زیرا مستثنی در مستثنی منه داخل نمی باشد.

سید عبدالاعلی سبزواری در جلد ۸ تفسیر مواهب الرحمن ص ۱۱۸ دو احتمال درباره استثناء در آیه التجاره داده ، اول : اینکه استثناء متصل است و کلمه بالباطل بعد از استثناء حال از مستثنی منه می باشد یعنی لا تأکلوا اموالکم بینکم إلا أن تكون تجاراً عن تراضٍ که اگر غیر از این باشد باطل خواهد بود . دوم : اینکه استثناء منقطع است که در این صورت بالباطل را باید از اول قید اموالکم یا لا تأکلوا بگیریم یعنی اگر قید و مقید بگیریم استثناء باید منقطع باشد . بنده عرض می کنم که ظاهراً استثناء در این آیه منقطع و به معنای لکن می باشد یعنی یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل لکن اگر تجاراً عن تراضٍ باشد اشکالی ندارد زیرا در آن زمان معاملات ربوی و قمار و امثال ذلك شیوع داشته لذا اگر تمام معاملات اکل مال بالباطل می بودند نظام اقتصادی مختل می شد پس در نتیجه استثناء به معنای لکن و استدراک از مستثنی منه می باشد . بحث سومی که در آیه وجود دارد این است که تجاره به چه معنایی می باشد؟ آیا تجاره منحصر در بیع است یا نه ؟ ظاهراً تجاره اعم از بیع است یا نه؟ . آیت الله طباطبائی در تفسیر المیزان از مفردات راغب اصفهانی نقل می کند که : « تجاره : التصرف فی رأس المال طلباً للربح » تجارت این است که انسان در سرمایه اش تصرف کند برای بدست

آوردن ربح و سود و منفعت که خوب این شامل بیع نیز می شود ، زبده البیان نیز تجاره

را همین طور تعریف کرده و فرموده: «والظاهر أنَّ المراد بالتجاره هي المعامله على وجه التعويض مطلقا». حضرت امام رضوان الله عليه در ص ۹۹ از جلد اول کتاب بیعشان خیلی معنای آیه را توسعه داده و فرموده آیه دلالت دارد بر اینکه هر تنفیزی و هر معامله ای و هر داد و ستدی که در نظر عقلاء باطل نباشد حق است و هر حقی هم صحیح و نافذ است که خوب در این صورت دیگر آیه اختصاص به بیع و شراء ندارد بلکه شامل سایر معاملات نیز می شود، بعد ایشان می فرمایند همچنین آیه دلالت دارد بر اینکه تعلیق الحکم علی الوصف مشعرٌ بعلیته یعنی آنچه که باطل است چون باطل می باشد حرام است و در مقابلش آنچه که عن تراض است حق و صحیح می باشد و بعد ایشان توسعه بیشتری قائل می شوند و می فرمایند حتی آیه شامل مطلق هر تصرف و کسی که باطل نباشد نیز می شود مثل حیازت مباحات و حتی شامل معاملاتی که مربوط به اموال نیستند مثل نکاح نیز می شود خلاصه اینکه ایشان می فرمایند چونکه کلمه حق و باطل به کار رفته آیه دلالت دارد بر اینکه هر تصرف حقی صحیح است و اشکال ندارد اما بنده عرض می کنم که ظاهر آیه فقط دلالت دارد بر اینکه اگر تجارۀ عن تراض در کار باشد حق است در مقابل باطل و دیگر شامل مطلق هر معامله و تصرف

حقی نمی شود به عبارت دیگر به نظر بنده کلام حضرت امام(ره) از نظر تقیُّد به ظواهر ألفاظ

أدله صحت بیع معاطاتی کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله صحت بیع معاطاتی عرض کردیم یکی از آیاتی که به آن برای صحت معاطات استدلال شده آیه ۲۹ از سوره نساء می باشد: « یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منکم ». یکی از مباحثی که درباره این آیه مطرح است این است که فرق بین تجارت و بیع چیست؟ از دو جهت بین تجارت و بیع فرق وجود دارد؛ اول اینکه تجارت به هر بیعی گفته نمی شود بلکه تجارت یک فن و یک حرفه می باشد، یعنی کسی کار خود را در این قرار داده که مال را به جریان بیاورد تا در نتیجه این جریان استفاده ای بدست بیاورد که به چنین کسی تاجر می گویند بنابراین نسبت بین تجاره و بیع عام و خاص من وجه می باشد زیرا بعضی جاها بیع و شراء هست ولی تجارت نیست مثل کسانی که برای رفع حوائج زندگیشان چیزهایی مثل خوراک یا پوشاک و امثال ذلک می خرند، و گاهی تجارت هست ولی بیع و شراء نیست مثلاً شخصی یک مرکزی درست کرده که تعدادی ماشین در آن نگهداری می کند و بعد این ماشینها را به دیگران کرایه می دهد و آنها مبلغی را به عنوان حق کمیسیون به او می دهند خوب در اینجا در مرکز مذکور خرید و فروشی صورت نمی گیرد ولی در واقع تجارت

صورت می گیرد، خلاصه اینکه تجارت یعنی به جریان انداختن مال برای بدست آوردن منافع که

ص: ۱۱۸

این اعم از بیع و شراء و صلح و اجاره و امثالهم می باشد. خوب اگر نسبت بین تجارت و بیع عام و خاص من وجه باشد می توانیم به آیه التجاره تمسک کنیم زیرا در بعضی از جاها تجاره بر بیع صدق می کند ولو اینکه بیع معاطاتی و بدون صیغه باشد بنابراین وقتی در آن قسمت از تجاره که در آن بیع و شراء صادق است معاطات نیز صحیح است پس کل معاطات بیع و شراء صحیح است چه تجارت بر آن صدق کند یا نه. فرق دوم بین تجارت و بیع این است که در عرف تجارت یک معنای حرفه ای دارد بخلاف بیع و شراء یعنی در عرف به هر کسی تاجر نمی گویند بلکه به کسی می گویند که تجارت را برای خودش به عنوان یک حرفه و فن قرار داده لذا اگر شخصی یک دفعه چیزی بخرد و بفروشد به او تاجر نمی گویند و در باب مشتق نیز ما درباره این مطلب بحث کرده ایم، در آنجا گفتیم که بعضی از مبادی هستند که معنای حدثی دارند مثل ضرب، اما بعضی از مبادی هستند که معنای ملکه دارند مثلاً به کسی که ملکه اجتهاد را داراست مجتهد می گویند و یا تمار و خمار و امثال ذلک به کسانی می گویند که شغل و حرفه آنها این چنین است لذا شاید در عرف کلمه تاجر نیز همین طور باشد که البته هر چه که باشد در بحث

ما مؤثر نمی باشد زیرا بحث ما در این است که در هر کجا که تجارت

ص: ۱۱۹

معاطاتاً تحقق پیدا کند به آن تجارت می گویند و آیه شریفه نیز دلالت دارد بر اینکه هر کجا تجارت صادق باشد صحیح است پس معلوم می شود که تجارت معاطاتی نیز صحیح است و در آن احتیاج به عقد و صیغه لفظی نداریم . دلیل چهارم بر صحت معاطات آیه الوفاء یعنی آیه ۱ از سوره مائده می باشد : « یا أيها الذین آمنوا أوفوا بالعقود » عقد یعنی دو عهد و پیمان و دو قرارداد را به همدیگر گره زدن و مرتبط کردن و در بیع نیز همینطور است زیرا بایع می خواهد اضافه را از خودش قطع کند و مثن را به مشتری گره بزند و منتقل کند و مشتری نیز می خواهد ارتباط و اضافه خود را با مثن قطع کند و آن را به بایع گره بزند و منتقل کند خوب حالا بایع و مشتری برای جابجایی این اضافه ها یک قراردادی با هم می بندند که این قرارداد همان عهد و پیمان می باشد و آیه مذکور نیز می فرماید به عقود و پیمان و قراردادها وفا کنید چه لفظی در بین باشد یا نباشد . خوب این مقدار از بحث در نظر شریفان باشد تا بقیه مطالب را بعداً خدمتان عرض کنیم... . نهج البلاغه : گفتیم امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بعضی از خطبه های نهج البلاغه ابتدا آیه ای از قرآن را تلاوت می فرماید و بعد نکاتی را مطرح می کند من جمله در خطبه ۲۲۳ که حضرت اینطور

فرموده اند : « و من کلام له (ع) قاله عند تلاوته یا أیُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ

بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ أَذْخَسُ مَسِيئُولٍ حُجَّةً وَ أَقْطَعُ مُغْتَرَّ مَعِيذِرَةٍ لَقَدْ أُبْرِحَ جَهَالَهُ بِنَفْسِهِ...». این خطبه در فیض الاسلام به عنوان خطبه ۲۱۴، در شرح خوئی جلد ۱۴ ص ۲۶۸، در شرح بحرانی جلد ۴ ص ۷۴، در شرح ابن ابی الحدید جلد ۱۱ ص ۲۳۸، و در شرح فی ضلال جلد ۳ ص ۳۰۵ ذکر شده است. جان خطبه در این است که انسان باید خیلی مواظب خودش باشد تا مبادا اشتغال و کارها او را از خودش غافل کند و دچار خود فراموشی بشود. حضرت امیر(ع) در خطبه مذکور انسان را نصیحت می کند و می فرماید: « يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا جَزَأَكَ عَلَى ذَنْبِكَ؟ و ما عَزَكَ بِرَبِّكَ و ما أَنْسَكَ بِهَلِكِهِ نَفْسَكَ؟ أما من دَائِكَ بِلَوْلٍ، أم ليس مِن نَوْمَتِكَ يَقْظُهُ، أم ترحم من نفسك ما ترحم من غيرك؟ فلربما ترى الضَّاحِي من حرِّ الشمس فتظنُّه، أو ترى المبتلب بالم يمضُّ جسده فتبكي رحمة له! فما صبرك على دائك، و جلدك على مصابك و عزاك عن البكاء على نفسك و هي أعزُّ الأنفس عليك! و كيف لا يوقظك خوف بيات نغمه، و قد تورطت بمعاصيه مدارج سطواته! فتداو من داء الفتره في قلبك بعزيمه، و من كرى الغفله في ناظرک بيقظه و كن لله مطيعاً، و بذكره آنساً و تمثّل في حال توليک عنه إقباله عليك، يدعوك إلى عفوه، و يتعمدك بفضله، و أنت متولٍ عنه إلى غيره... إلى آخر كلامه عليه السلام »

. ای انسان چه چیز تورا جرأت داده و در برابر پروردگارت مغرور ساخته؟

ص: ۱۲۱

و بر نابودی خود علاقه مند کرده است؟ آیا بیماری تورا درمان نیست و خواب زدگی تو بیداری ندارد؟ چرا آنگونه که به دیگران رحم می کنی به خود رحم نمی کنی؟ چه بسا کسی را در آفتاب سوزان می بینی و بر او سایه می افکنی یا بیماری را می بینی که سخت ناتوان است از روی دلسوزی بر او اشک میریزی اما چه چیز تورا بر بیماری خود بی تفاوت کرده و بر مصیبت‌های خود شکیبا و از گریه بر حال خویشتن باز داشته؟ در حالی که هیچ چیز برای تو عزیزتر از جانت نیست! چگونه ترس از فرود آمدن بلا شب هنگام تورا بیدار نکرده است که در گناه غوطه ور و در پنجه قهر الهی مبتلا شده ای؟ پس سستی دل را با استقامت درمان کن و خواب زدگی چشمانت را با بیداری از میان بردار و اطاعت خدا را بپذیر و با یاد خدا اُنس بگیر و یاد آر که تو از خدا روی گردانی و در همان لحظه او روی به تو دارد و تورا به عفو خویشتن می خواند، و با کرم خویش می پوشاند! درحالی که تو از خدا بریده ای و به غیر او توجه داری. اولین نکته ای که در این خطبه وجود دارد این است که انسان باید به خود توجه داشته باشد. همانطور که قبلا- عرض کردیم حاج ملا مهدی نراقی صاحب کتاب جامع السعادات دارای مقامات علمی و معنوی بسیار بالایی می باشد پسر ایشان صاحب

کتاب معراج السعاده و مستند الشیعه نیز دارای مقامات علمی و معنوی بسیار

بالایی می باشد ، استاد بزرگوار ما علامه طباطبائی(ره) می فرمودند این دونفر علاوه بر اینکه از لحاظ علمی مقام بسیار بالایی دارند از لحاظ قلم نیز بسیار قوی هستند . عرض کردیم حاج ملا مهدی نراقی در یک زمانی واقع شده بودند که دو چیز در ایران بسیار رواج پیدا کرده بود ؛ یکی اخباری گری و دیگری صوفیه گری ، برای آشنایی با تفکرات اخباری ها به جلد اول روضاه الجنات مراجعه کنید در آنجا در حالات محمد امین استر آبادی تقریباً ۳۰ فرق بین اخباریین و اصولیین ذکر شده که یکی از آنها این است که آنها إجتهد و تقلید به این معنی را بدعت و حرام می دانند . در اواخر دوره صفویه بسیاری از علمای ما من جمله مجلسیین و خوانساریین و شیخ بهائی از دنیا رفته بودند و ازطرفی شاه سلطان حسین صفوی نیز بسیار بی کفایت بود و همین باعث شد که ایران مورد تاخت و تاز افغانها و دولت عثمانی قرار بگیرد و حوزه های علمیه خراب و طلاب همه پراکنده شوند و زمینه برای انحراف فراهم بشود درچنین شرائطی اخباری گری و صوفیه گری بسیار شایع شد . حاج ملا مهدی نراقی کتاب جامع السعادات را در ردّ تفکرات انحرافی اخباریین و أهل تصوّف تألیف کرد تا اسلام خروشان و فعال و مجاهد و شهید پرور را به همه معرفی کند زیرا این دو فرقه و بالأخص صوفیه اخلاق اسلامی را در خرّقه پوشیدن و چله نشینی و شعر مولوی خواندن و امثال این

کارها خلاصه کرده بودند . حاج ملا مهدی نراقی در جامع السعادات

ص: ۱۲۳

می فرماید ؛ انسان برای توجه به خود باید چهار حالت داشته باشد : « مشارطه و مراقبه و محاسبه و معاتبه » یعنی انسان در اول صبح باید با خود و اعضاء و جوارحش شرط کند که مرتکب خطا و لغزش و معصیت نشود و بعد باید در تمامی اوقات و لحظات روز مراقب اعمال و رفتار و اقوال خود باشد تا اینکه مرتکب خطا و معصیت نشود و بعد وقتی که شب شد باید خود را مورد محاسبه قرار بدهد و ببیند که آیا آن عهد و پیمانهای که با خود بسته بود عملی شدند و به آنها وفا کرده یا نه و آخر الامر موقع معاتبه است یعنی اگر دید که خطا و لغزشی از او سرزده بر خود عتاب و خطاب و سختگیری کند تا اینکه دوباره فردا مرتکب آن خطاها و معاصی نشود (جامع السعادات-جلد ۲ از چاپ ۳جلد-ص ۲۲۹ تا ص ۲۳۵) . خوب حالا بنده متناسب با خطبه ای که خواندیم مطالبی را درباره غرور خدمتان عرض می کنم زیرا تمام این جریانها و اتفاقاتی که در حال حاضر در دنیا اتفاق می افتد ریشه در غرور دارد چون غرور مستکبرین و دیکتاتورها و سلاطین باعث شد که دچار این مصیبتها شدند و بحمدالله تعالی همه روبه سقوط می باشند . غرور آن است که انسان از روی جهل و غفلت تکیه کند به چیزی که قابل تکیه کردن و اعتماد نیست مثلا یکی به علمش و دیگری به مالش و دیگری به قدرت و حکومتش تکیه می کند ، حاج ملا مهدی نراقی در جلد ۳ از جامع السعادات ص ۴۰

مغرورین را هفت طایفه کرده ؛ اول کفار که در مقابل

ص: ۱۲۴

ایمان و اسلام تسلیم نشدند ، دوم فسّاق از مؤمنین زیرا ریشه فسق غرور می باشد ، سوم اهل علم ، چهارم و غاظ ، پنجم اهل عبادت و عمل ، ششم اهل تصوّف و هفتم ثروتمندان و ارباب اموال . چند نفر نتیجه و عاقبت غرورشان را دیدند ؛ یکی صدام بود که با آن خفت و خواری از دنیا رفت و بعد از مرگش مردم جنازه او را از قبر بیرون آوردند و جلوی سگها انداختند و دیگری رضاخان و محمد رضاخان بودند که بنده احوالات اینها را در کتابی جمع آوری کرده ام . آقای خلخالی کتابی به نام آیام انزوا نوشته اند که در آن جریان اعدام و تیر باران تمام کسانی که ایشان آنها اعدام کرده نوشته شده مثلاً درباره جریان اعدام هویدا نوشته که من وقتی خواستم حکم کتبی اعدام او را صادر کنم با خود گفتم یک ورق کاغذ حیف است و بعد یک تکه از کاغذ سیگار را کدم و بروی آن حکم اعدامش را نوشتم ، بنابراین عاقبت مغرورین ذلت و خواری می باشد مثل قذافی که همه دیدید با چه ذلت و خواری کشته شد و انشاءالله که عاقبت همه مغرورین و مستکبرین نیز به همین گونه باشد

أدله صحت بیع معاطاتی کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله صحت بیع معاطاتی بحثمان درباره آیه الوفاء یعنی آیه ۱ از سوره مائده : « یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود » بود گفتیم که آیه دلالت دارد براینکه وفا و پابندی به عقود لازم است و عرض کردیم که عقد

در اینجا به معنای گره زدن و پیوند دادن اضافه

ص: ۱۲۵

بیاع و مشتری به مثنی و ثمن می باشد که این ارتباط توسط انشاء صورت می گیرد اعم از اینکه آن انشاء لفظی باشد که همان ایجاب و قبول است و به آن اصطلاحاً عقد می گویند یا اینکه انشاء فعلی باشد که به آن معاطات می گویند بنابراین آیه وفاء شامل معاطات نیز می شود . خوب و اما اینکه بگوئیم در آیه گفته شده العقود و عقد همان ایجاب و قبول لفظی است این اصطلاح حادث می باشد زیرا عقد لغتاً همانطوری که شامل انشاء لفظی است شامل انشاء فعلی نیز می باشد لذا اوفوا بالعقود هم دلیل صحت بیع معاطاتی است و هم دلیل لزوم آن . آیه وفاء خیلی عمومیّت دارد و شامل تمام مواردی که در آنها عقد و ارتباط شیئی به شیئی وجود دارد می شود لذا فقهای ما هم در مقام شک عقود مختلف و هم در عقودی که بعداً حادث شده اند مثل عقد بیمه به این آیه برای صحت آنها تمسک کرده اند که ما برای نمونه به چند مورد از عروه اشاره می کنیم . در عروه کتاب مضاربه و کتاب مزارعه و کتاب مساقات داریم ، در مضاربه از طرفی پول و سرمایه و از طرفی کار و عمل وجود دارد لذا شارع مقدس برای اینکه امورات اقتصادی مثل کشاورزی و صنعت و امثال ذلک به جریان بیافتد عقد مضاربه را جعل کرده . یکی دیگر از منابع ثروت زمین می باشد گاهی شخصی زمین دارد ولی قدرت کار کردن ندارد لذا مالک زمین

با یک کشاورزی قرارداد می بندد و زمینش را

ص: ۱۲۶

در اختیار او قرار می دهد تا در آن کار کند که به این عقد مزارعه می گویند . یکی دیگر از ثروتها درختان می باشند گاهی شخصی باغ و درخت دارد اما خودش قدرت رسیدگی به آنها را ندارد لذا با شخصی قرارداد می بندد و درختانش را در اختیار او قرار می دهد تا به آنها رسیدگی کند که به این عقد مساقات می گویند . خوب و اما در مورد عقد مساقات چندین فرع در عروه ذکر شده که صحت آنها با تمسک به آیه الوفاء درست می شود ؛ اول اینکه صاحب عروه در مسئله ۳ از کتاب المساقاه فرموده اند : « لا يجوز عندهم المساقاه على أصول غير ثابتة كالبطيخ والباذنجان والقطن وقصب السكر ونحوها ، إن تعددت اللقطات فيها كالأولين . ولكن لا يبعد الجواز للعمومات وإن لم يكن من المساقاه المصطلحه ، بل لا يبعد الجواز في مطلق الزرع كذلك ، فذئ مقتضى العمومات الصّحه بعد كونه من المعاملات العقلانيه ولا يكون من المعاملات الغرّيه عندهم ، غايه الأمر أنها ليست من المساقاه المصطلحه » . مرحوم آقای حکیم در جلد ۱۳ مستمسک و سید عبد الأعلى سبزواری در جلد ۲۰ مهذب الأحكام نیز برای صحت مورد مذکور (مساقاه على أصول غير ثابتة) به أوفوا بالعقود استدلال کرده اند ، البته آقای حکیم در مستمسک بعد از استدلال به آیه الوفاء می فرمایند هر چند که صاحب جواهر در اینجا فرموده که أوفوا بالعقود در مورد آن عقودی می باشد که در زمان پیغمبر(ص)

ذکر شده بوده و بعد از آن دیگر

ص: ۱۲۷

این آیه کارایی ندارد ولی ما حرف ایشان را قبول نداریم زیرا آیه عمومیت دارد و شامل تمام عقود در تمام آزمه می شود . دوم اینکه صاحب عروه در مسئله ۳۶ از کتاب المساقاه فرموده اند : « قالوا المغارسه باطله و هی أن یدفع أرضاً إلی غیره لیغرس علی أن یکون المغروس بینهما سواء اشتراط کون حصّه من الأرض أيضاً للعامل أو لا » . صاحب عروه در ادامه می فرماید که مغارسه نیز شامل اوفوا بالعقود می شود لذا صحیح می باشد . آقای حکیم در مستمسک فرموده که علامه در تذکره اشکالی را مطرح کرده و آن اشکال این است که اگر کسی چندتا گوسفند به دیگری بدهد و به او بگوید که تو اینها را ببر و اداره کن و بزرگشان کن بعداً که از اینها بچه ای به وجود آمد چند درصد از آنها مال تو و چند درصد مال من باشد علامه فرموده که این باطل است ولی ما آن را صحیح می دانیم زیرا این یک نوع عقد است و شامل اوفوا بالعقود می شود ، بنابراین اوفوا بالعقود خیلی عمومیت دارد و شامل هر آنچه که عندالعقلاء عقد باشد و چیزهایی که شارع از آن نهی کرده در آن نباشد می شود حتی عقودی که شاید در آینده بوجود بیایند . همانطور که دیروز عرض کردیم مرحوم نراقی در کتاب عوائد و در عائده اول سعی کرده که این آیه (اوفوا بالعقود) را از کار بیاندازد لذا چند اشکال به این آیه وارد کرده ؛ اشکال

اول این است که ایشان می فرمایند

درست است که أوفوا بالعقود جمع محلی به الف و لام می باشد و باید دلالت بر عمومیت کند اما در آیه قرینه ای وجود دارد که عمومیت را از کار می اندازد و آن قرینه این است که چون این آیه در سوره مائده که آخرین سوره ای است که بر پیغمبر(ص) نازل شده قرار دارد لذا بر وفاء به آن عقودی که تا آن موقع از طرف خداوند متعال تشریح شده بوده مثل أحلّ الله البيع و تجارة عن تراضٍ و امثال ذلك نظر دارد و دیگر شامل همه عقود در تمام ادوار و ازمان مختلف نمی شود. اشکال دوم این است که اگر أوفوا بالعقود را عام بگیریم لازمه اش این است که لفظ عام هم بر تأکید و هم بر تأسیس دلالت داشته باشد یعنی تأکید نسبت به وفاء به آنچه که تا به حالا بوده و تأسیس نسبت به عقودی که در آینده بوجود خواهند آمد که این می شود استعمال لفظ فی أكثر من معنی الواحد که جایز نیست پس در نتیجه فقط دلالت دارد بر تأکید به وفاء به عقود گذشته تا آن زمان و دیگر شامل عقود بعد از آن زمان مخصوص نمی شود. اشکال سوم این است که اگر ما بخواهیم أوفوا بالعقود را به این وسعت و عمومیت بگیریم تخصیص أكثر بوجود خواهد آمد زیرا خیلی از عقود هستند که به خاطر جائزه بودن، وفاء به آنها لازم نیست مثل عاریه و هبه و امثال ذلك لذا چون عقود جائزه از عقود لازمه بیشتر هستند

اگر قائل به عمومیت أوفوا بالعقود

بشویم تخصیص اکثر بوجود خواهد آمد که خوب تخصیص اکثر باطل است پس عمومیت آیه نیز باطل می باشد. حضرت امام(ره) در جلد اول کتاب البیع از این اشکالات مرحوم نراقی جواب داده اند ، ایشان در جواب از اشکال اول فرموده اند اولاً جمع محلی به الف و لام ظهور در عموم دارد مثل اکرم العلماء و مانیز تابع ظواهر ألفاظ می باشیم و ثانیاً هیچ قرینه ای در کلام ذکر نشده که دلالت داشته باشد بر شمول عقود خاصی که در گذشته تا آن زمان تشریح شده بوده و ما با صرف اینکه مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر(ص) نازل شده نمی توانیم آیه را از عمومیت بیانداریم و اصلاً ای بسا پیغمبر(ص) چونکه می دانسته که به زودی از دنیا رحلت خواهد کرد لذا می خواسته یک قانون کلی برای بشریت ذکر کند و بگوید که ای بشر به هر عهد و پیمان و عقدی که دارای شرائط لازم می باشد وفاء کنید و اتفاقاً اینکه مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر(ص) نازل شده با تقنین یک قانون و قاعده کلی به نام اوفوا بالعقود برای کل عقلاء و بشریت در تمام آزمه و ادوار مناسبت دارد بنابراین اوفوا بالعقود بسیار عام است و شامل هر موردی که از نظر عقلاء عقد و عهد و پیمانی باشد می شود . اما جواب اشکال دوم این است که لفظ در یک معنای جامع استعمال می شود و این ما هستیم که از آن معنای جامع دو چیز می فهمیم مثل اکرم العلماء که ما

از آن اکرام نحویین و

صرفیین و فقها و امثال ذلک را می فهمیم و در مانحن فیه نیز لفظ أوفوا بالعقود در یک معنای جامعی استعمال شده که نسبت به گذشته ها تأکید و نسبت به آینده تأسیس می شود . اما جواب اشکال سوم این است که تحت عام هم أصناف و هم افراد وجود دارند که عمده افراد هستند نه أصناف زیرا حکم روی طبیعت رفته است و هر جزئی یک طبیعت می باشد پس از تحت عام افراد خارج می شوند نه أصناف و بعلاوه اینکه أصناف آنطور که شما فکر کرده اید زیاد نیستند و از این طرف ما عقود لازمه نیز بسیار داریم مثل نکاح و بیع و مضاربه و مساقاه و امثال ذلک و اصلاً عقود لازمه از عقود جائزه بیشتر می باشند و آنچه که در تحت عام مندرج است و از آن خارج می شود افراد می باشد نه أصناف مثلاً روزانه هزاران نوع بیع لازمه صورت می گیرد ولی عقود جائزی مثل هبه و عاریه و امثال ذلک خیلی کم صورت می گیرند پس در عام افراد میزان است و افراد عقود لازمه از افراد عقود جائزه بیشتر است و در تخصیص اکثر نیز افراد ملاک است نه أصناف و خیاراتی که در بیع لازم موجود هستند نیز یک قیدی به آن بیع می زنند نه اینکه به طور کلی بیع را از تحت عموم أوفوا بالعقود خارج کنند ، بنابراین حضرت امام رضوان الله علیه از هر سه اشکال مرحوم نراقی جواب دادند و کسی غیر از ایشان متعرض به این مطلب نشده است . خوب

عرض کردیم که ما

ص: ۱۳۱

طبق ترتیب بحث حضرت امام(ره) بحث می کنیم ایشان بعد از ذکر آیاتی که دلالت دارند بر صحت بیع معاطاتی به سراغ روایاتمان رفته اند. از جمله روایاتی که در اینجا ذکر کرده اند روایت: «الناس مسلطون علی أموالهم» می باشد، بحث بسیار مهمی که درباره این روایت وجود دارد این است که آیا این روایت می تواند در صورت شک در صحت معاطات صحتش را درست و آن را مشروع کند یا اینکه این خبر فقط دلالت دارد بر اختیار و تسلط مردم بر اموالشان در محدوده ای که اسلام مشخص کرده است؟ و بحث ما نیز در این است که آیا بیع معاطاتی صحیح و مشروع است یا نه؟ که بحث درباره این روایت بماند برای فردا انشاء الله

أدله صحت بیع معاطاتی کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله صحت بیع معاطاتی از جمله أدله ای که برای صحت بیع معاطاتی ذکر شده حدیث: «الناس مسلطون علی أموالهم» می باشد، این روایت در جلد ۲ بحار طبع جدید ص ۲۷۲ حدیث ۷ از باب ۴۳ از کتاب علم و در جلد ۳ خلاف طبع جدید ص ۱۷۶ در احکام قرض ذکر شده است البته در پاورقی خلاف گفته شده که این حدیث در سنن کبری بیهقی جلد ۶ ص ۱۰۰ و در سنن دارقطنی جلد ۳ ص ۲۶ نیز با همین مضمون از طریق اهل سنت ذکر شده است خلاصه اینکه این روایت با این مضمون هم در کتب ما و هم در کتب اهل سنت ذکر شده است. بحث اول مربوط

به سند حدیث

ص: ۱۳۲

می باشد این حدیث در کتب اربعه ذکر نشده و در آن جاهایی که ذکر شده نیز سند ندارد و ظاهراً مرسل می باشد. آیت الله خوئی اعلی الله مقامه در مصباح الفقاهه فرموده اند که این حدیث سنداً ضعیف و مرسل می باشد و نمی توانیم به آن استدلال کنیم بعد ایشان می فرمایند گفته شده که مشهور به این حدیث عمل کرده اند و همین ضعفش را جبران می کند ولی ما این مطلب را قبول نداریم. باید توجه داشته باشیم که ما چند قسم شهرت داریم؛ اول شهرت فتوائیه (فتوائی مشهور است ولی دلیلش در دسترس نیست) که حجت نمی باشد و شیخ انصاری(ره) نیز در رسائل شهرت فتوائیه را قبول نمی کند و می فرماید: «و من الظنون الّتی توهم حجّتها الشهرة الفتوائیه». دوم شهرت روائیه می باشد (روایتی مشهور است و در جوامع و اصول روایی ما وجود دارد) که فقط در باب تعادل و تراجیح و تعارض خبرین به درد می خورد یعنی یکی از مرجحات می باشد: «خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذ النادر». سوم شهرت عملیه می باشد (با وجود ضعف سند خبری اصحاب به آن عمل کرده اند) که این حجت است و ما قائلیم که شهرت عملیه ضعف سند را جبران می کند، البته در اینجا مبنای آقای خوئی با دیگران متفاوت است ایشان قائلند که ما به سند خبر نگاه می کنیم اگر ضعیف باشد حجت نیست ولو اینکه اصحاب به آن عمل کرده باشند و

اگر سند

خبری صحیح باشد حجت است و به آن عمل می‌کنیم ولو اینکه اصحاب از آن اعراض کرده باشند ولی نوع فقها و ما قائلیم که عمل و اعراض اصحاب در حجیت و عدم حجیت خبر مؤثر می‌باشد زیرا ما خبر واحد را از راه بنای عقلاء حجت می‌دانیم یعنی مبنای ما حصول اطمینان به صدور می‌باشد و این اطمینان با عمل و اعراض فقها و اصحاب برای ما حاصل می‌شود اما آقای قائل است که ما باید به سند خبر مراجعه کنیم اگر سندش صحیح باشد حجت است و به آن عمل می‌کنیم ولی اگر ضعیف باشد حجت نیست و به آن عمل نمی‌کنیم و دیگر عمل و اعراض اصحاب تأثیری در سند و حجیت و عدم حجیت خبر ندارد و در مانحن فیه نیز در مورد حدیث: «الناس مسلطون علی اموالهم» فرموده اند که این خبر سنداً ضعیف است و عمل اصحاب ضعفش را جبران نمی‌کند لذا حجت نیست. بنده عرض می‌کنم که در مانحن فیه مشهور به خبر مذکور عمل نکرده اند بلکه علت اینکه مشهور فرموده اند مردم مسلط بر اموالشان هستند همان بنای عقلاء می‌باشد یعنی این یک قاعده عقلائی می‌باشد و اصلاً نیاز به حدیث ندارد زیرا عقلاء و أهل عرف از هر ملتی می‌گویند که انسان بر اموال خودش تسلط دارد بنابراین مستند ما در بحث تسلط بر اموال این حدیث و شهرت عملیه نمی‌باشد بلکه مستند ما مبنای عقلاء و أهل عرف بر تسلط بر اموالش که یکی از

قواعد

ص: ۱۳۴

فقهی و عقلانی است می باشد و حتی در بعضی از روایاتمان گفته شده: «الناس مسلطون علی اموالهم و أنفسهم» که بحث تسلط بر آنفس نیز یک قاعده عقلانی می باشد مثل کسی که تصادف کرده و مرگ مغزی شده ولی قبلاً تذکر داده و یا وصیت کرده که اعضاء و جوارحش را به دیگران إهداء کنند و پیوند بزنند که خوب این کار صحیح است و ما نیز آن را صحیح می دانیم زیرا: «الناس مسلطون علی اموالهم و أنفسهم». بحث دوم مربوط به دلالت این خبر می باشد، شیخ اعظم انصاری دلالت این خبر بر صحت بیع معاطاتی را قبول نکرده، تقریب بحث این است که حدیث دلالت دارد بر اینکه مردم بر اموالشان تسلط دارند و اختیار اموالشان را دارند اما به درد بحث ما که در باب صحت بیع معاطاتی است نمی خورد زیرا این حدیث را به دو صورت می شود معنی کرد؛ اول اینکه مردم مسلط اند بر اموالشان که هر تصرفی که می خواهند در آنها بکنند چه تصرفات خارجی مثل اکل و شرب و غیره و چه تصرفات اعتباریه مثل بیع و هبه و غیره که در این صورت بیع معاطاتی را نیز شامل می شود بنابراین مردم مطلقاً بر اموالشان مسلط هستند و هر تصرفی (خارجی و اعتباری) که بخواهند می توانند در آن انجام بدهند، اگر حدیث را به این معنی بگیریم در امور خارجی با أدله دال بر حرمت اسراف و تبذیر و حرمت غصب و حرمت وطی و امثال ذلك تعارض می

ند و از طرفی در امور اعتباریه از وسعت و عمومیتِ بحثِ تصرفِ در اموالِ صحتِ بیعِ معاطاتی را استفاده می‌کنیم، ظاهراً این احتمال صحیح نیست زیرا در اینجا حکم یک حکم حیثی ذاتی تعلیقی می‌باشد یعنی حکم بر حسب ذات یک شیء بیان شده است مثلاً- گفته شده لحم غنم حلال است یعنی غنم ذاتاً حلال گوشت است اما اگر موطوئه شد و یا غضب شد و یا در آن اسراف و تبذیر صورت گرفت دیگر حلال نمی‌باشد پس اگر از الناس مسلطون علی اموالهم یک حکم حیثی ذاتی تعلیقی استفاده شود دیگر صحت بیع معاطاتی از آن فهمیده نمی‌شود زیرا ما در بیع دو مطلب داریم؛ یکی اینکه شما می‌خواهید مال خودتان را که بر آن تسلط دارید بفروشید و دیگر اینکه بالاخره در اجتماع یک مقررات خاصی برای خرید و فروش وجود دارد و این روایت دلالت ندارد بر اینکه خرید و فروش حتی در مقابل مقررات موجود در باب بیع نیز اشکالی ندارد بلکه تنها دلالت دارد بر اینکه شما بر مال خود مسلط هستید و حق خرید و فروش دارید منتهی باید مقررات موجود در باب بیع را مراعات کنید بنابراین این روایت صحت معاطات را درست نمی‌کند زیرا نظر به اسباب ندارد بلکه تنها دلالت دارد بر اینکه الناس مسلطون علی اموالهم لا علی مقرراتهم مثلاً در خبری گفته شده مرد قیّم زوجه اش است و نسبت به او تسلط دارد اما طلاق مقررات خاص خودش را دارد و این روایت دلالت ندارد بر اینکه طلاق به هر شکلی که باشد صحیح است

. شیخ اعظم انصاری(ره) فرموده که این روایت فقط دلالت دارد بر انواع تسلط یعنی تسلط بر انجام انواع معاملات مثل بیع و هبه و صلح و امثال ذلک و دیگر دلالت بر کیفیت و چگونگی انجام معاملات مذکور ندارد در حالی که ما بحث می کنیم که آیا معاطات که یکی از کیفیتهای بیع است که در آن لفظی در کار نیست و إنشاء عملی صورت می گیرد صحیح است یا نه؟ پس خبر مذکور دلالت بر صحت معاطات ندارد ، این کلام شیخ صحیح است و ما نیز آن را قبول داریم منتهی شیخ کلام را برده اند روی انواع سلطنت ولی ما می گوئیم که حدیث دلالت دارد بر اینکه مردم مطلقاً بر اموالشان تسلط دارند و این حکم یک حکم حیثی ذاتی تعلیقی می باشد . مرحوم آخوند خراسانی در حاشیه مکاسب فرموده که این روایت در مقابل حجر(مثل صغیر و مجنون و مفلس که محجور هستند) می باشد یعنی دلالت دارد بر اینکه انسانهای معمولی مثل افراد محجور نیستند بلکه مسلطون علی اموالهم می باشند ولی دیگر این خبر نمی تواند با أدله ای که دلالت دارند بر حرمت وطی و حرمت غضب و حرمت اسراف و تبذیر و امثالهم معارضه کند ، این حرف نیز صحیح است . سید فقیه یزدی در ص ۳۴۱ از جلد اول حاشیه مکاسب خلافاً للشیخ اعظم انصاری و بسیاری از فقهاء فرموده که حدیث : « الناس مسلطون علی اموالهم » بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارد ، ایشان در کلامشان فرموده اند : « والإنصاف تمامیه الدلاله فيه أيضاً لأن ظاهره إثبات سلطنتهم

بأنواع السلطنه علی نحو المتداول بین العرف فإذا كانت المعاطاه متداولهً بینهم فی مقام البیع یستدل بصحتها » . خوب و اما همان اشکالی که قبلاً عرض کردیم به کلام سید فقیه یزدی وارد است زیرا حدیث فقط دلالت دارد بر انواع تسلط بر اموال مثل بیع و صلح و هبه و امثالهم و دیگر بر کیفیت انجام این معاملات دلالت ندارد ولو اینکه معاطات در میان مردم متداول باشد و ما این کیفیت را از عقلاء و شارع باید بپرسیم . بقیه بحث بماند برای فردا ...

أدله صحت معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله صحت معاطات شیخ اعظم انصاری(ره) فرمودند که روایت : « الناس مسلطون علی اموالهم » بر صحت بیع معاطاتی دلالت ندارد بلکه تنها دال بر این است که تصرف هر شخصی در اموال خودش صحیح می باشد و مانیز عرض کردیم که مطلب همین است . حضرت امام(ره) در ص ۱۲۳ از جلد اول کتاب بیعشان بعد از عدم قبول دلالت حدیث : « الناس مسلطون علی اموالهم » مطلبی را از محقق اصفهانی نقل کرده و جواب آن را نیز بیان فرموده اند ، محقق اصفهانی دلالت این روایت بر صحت بیع معاطاتی را قبول کرده و فرموده : « الناس مسلطون علی اموالهم » یعنی اینکه از طرف شارع به این شخص سلطنت داده شده و معنی سلطنت این است که آن شخص هم تکلیفاً (خوردن و آشامیدن) و هم وضعاً (انجام معاملات مختلف) در تصرف در اموالش ترخیص دارد به این معنی که شما اختیار دارید و هر معامله ای که انجام بدهید محکوم به صحت

ص: ۱۳۷

می باشد

لذا اگر معامله معاطاتی نیز انجام بدهید حدیث دال بر این است که حتی آن معامله معاطاتی نیز محکوم به صحت می باشد

یعنی روایت هم بر اسباب و هم بر مستبیب دلالت دارد که معاطات نیز یکی از اسباب می باشد خلاصه اینکه محقق اصفهانی یک دایره بسیار وسیعی برای روایت: «الناس مسلطون علی أموالهم» ذکر کرده، اما حضرت امام(ره) حرف ایشان را قبول نمی کند و می فرماید مسلطون یعنی اینکه شارع مقدس اعتباراً سلطنت را برای او جعل کرده است و سلطنت یعنی اینکه حق دارد هر طور که می خواهد تصرف کند و مثل صغیر و مجنون و مفلس و امثال ذلک محجور از تصرف نمی باشد پس این روایت به همین اندازه دلالت دارد و ما نیز عرض کردیم که سند این حدیث ضعیف و مرسل است و این یک حکم عقلانی می باشد یعنی عقلاء نیز می گویند که این اشخاص حق مطلق تصرف در اموالشان را دارند اما در عین حال باید تابع مقررات موجود در باب بیع باشند مثلاً در باب اکل می تواند هر چه که می خواهد بخورد اما باید مقررات بهداشتی را رعایت کند و یا مثلاً زنی که پول دارد می تواند با آن لباس بخرد منتهی نمی تواند هر لباسی که دلش خواست بخرد و بپوشد زیرا قوانین اجتماعی او را محدود می کند بنابراین با توجه به مطالب مذکور ما نمی توانیم از حدیث: «الناس مسلطون علی أموالهم» صحت بیع معاطاتی را درست کنیم زیرا بیع معاطاتی مربوط به اسباب است ولی

الناس مسلطون علی أموالهم لا- علی معاطاتهم و عقودهم و أحكامهم یعنی فقط بر مال خودش مسلط است اما در تصرّف در مال تکلیفاً و وضعاً باید تابع مقررات اجتماعی و شرعی باشد. حدیث: «الناس مسلطون علی أموالهم» با آیاتی مثل: «أحلّ الله البيع و أوفوا بالعقود» فرق دارد زیرا در آن آیات لفظ بیع ذکر شده لذا اگر اطلاق داشته باشند هم شامل بیع معاطاتی و هم شامل بیع لفظی می شوند و آیه: «تجارةً عن تراضٍ» نیز اطلاق دارد و هم شامل تجاره قولی و هم شامل تجارت فعلی می شود اما در مانحن کلمه بیع و تجاره ذکر نشده بلکه فقط گفته شده: «الناس مسلطون علی أموالهم» یعنی می تواند در اموالش تصرف کند ولی کیفیت تصرفش صحّتاً و فساداً، جوازاً و منعاً تابع مقررات شرع و اجتماع می باشد بنابراین فرمایش محقق اصفهانی همانطور که حضرت امام(ره) نیز فرموده اند مردود می باشد، و فرغنا الکلام عن الروایه الناس مسلطون علی أموالهم. یکی دیگر از روایاتی که در این باب ذکر شده خبری است که در آن گفته شده: «المؤمنون عند شروطهم» شیخ انصاری(ره) درباره این روایت فرموده: «و كذلك قوله صلی الله علیه و آله و سلّم: (المؤمنون عند شروطهم) فأَنَّ الشرط لغه مطلق الإلتزام فیشمل ما کان بغير اللفظ» شرط مطلق التّزام است که التّزام معاملی هم یک نوع التّزام می باشد زیرا بایع ملتزم می شود که مبیع را به

نيز ملتزم مي شود كه ثمن را به بايع بدهد اعم از اينكه اين التزام با قول صورت بگيرد كه مي شود بيع لفظي يا اينكه با دادوستد فعلي صورت بگيرد كه مي شود معاطات بنا بر اين: «المؤمنون عند شروطهم» هم شامل بيع لفظي و هم شامل بيع معاطاتي مي شود. بحثهاي زيادي درباره اين روايت وجود دارد؛ اولين بحث درباره سند اين روايت مي باشد. اخبار با اين مضمون زياد داريم كه ما به بعضي از آنها اشاره مي كنيم، خبر ۴ از باب ۲۰ از ابواب مهور كه در ص ۳۰ از جلد ۱۵ وسائل ۲۰ جلدی واقع شده است بر مانحن فيه دلالت دارد خبر اين است: «محمد بن الحسن باسناده عن علي بن الحسن عن أيوب بن نوح عن صفوان بن يحيى عن منصور بن بزرج عن عبد صالح (ع) قال: قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلا أن يجعل الله عليه أن لا يطلقها ولا يتزوج عليها، فأعطاها ذلك، ثم بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: بش ما صنع و ما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل و النهار، قل له: فليف للمرأة بشرطها، فإن رسول الله (ص) قال: المؤمنون عند شروطهم. و رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل بن يزيع عن منصور بزرج، نحوه». قبلاً عرض كرديم كه تهذيب و من لا يحضره الفقيه و كافي در نقل خبر

با هم فرق دارند ،

کافی در هر خبری سلسله سند از خودش تا معصوم(ع) را ذکر می کند اما شیخ طوسی روایات را از اصول جوامع می گرفته لذا معمولاً اسم صاحبان کتاب را ذکر می کند ولی در آخر تهذیب واسطه ها و سند خودش را به آن اشخاصی که از کتب آنها خبر را گرفته ذکر کرده است و همچنین در آخر کتاب جامع الروات اُسانید شیخ طوسی به آن کتب ذکر شده ، و اما شیخ صدوق دعوش بر این است که معمولاً وسائط ما بین خودش و امام را ذکر نمی کند بلکه تنها آخرین راوی را ذکر می کند مثلاً می گوید ؛ قال زراره عن أبي عبدالله (ع) منتهی در آخر کتابش واسطه های موجود فی مابین خودش تا آن آخرین راوی را ذکر کرده است بنابراین ما باید دعوی مشایخ ثلاثه در نقل حدیث را بدانیم . (مرحوم آقای بروجردی روش خاصی در طبقه بندی روّات داشتند و آن این بود که شاگردان پیغمبر(ص) را در طبقه اول و بعد شاگردان شاگردان ایشان را در طبقه دوم و به همین ترتیب طبقه بندی می کردند و خود ایشان در طبقه ۳۶ و ما که شاگرد ایشان هستیم در طبقه ۳۷ می باشیم و بنده نیز کتابی نوشته ام که در آن اولاً طبقات ذکر شده و ثانیاً ثقات و غیر ثقات در هر طبقه ذکر شده و ثالثاً تعداد روایات نقل شده از هر راوی ذکر شده و مطالب دیگر) . صاحب وسائل این خبر را از تهذیب نقل کرده ، شیخ طوسی از

ص: ۱۴۱

را از کتاب علی بن حسن بن فضال که از فقهای بزرگ کوفه و فطحی المذهب و از طبقه ۷ می باشد و نقل کرده و طریق شیخ طوسی به آن کتاب نیز صحیح می باشد ، ایوب بن نوح از طبقه ۶ و ثقه و جلیل القدر می باشد و وکیل حضرت هادی و حضرت عسکری علیهما السلام بوده ، صفوان بن یحیی از طبقه ۵ و بسیار جلیل القدر است ، آقای خوئی منصور بزرگ را در ص ۳۴۱ از جلد ۱۸ معجم الرجال حدیث از قول نجاشی توثیق کرده است و مراد از عبد الصالح امام موسی کاظم (ع) می باشد خلاصه اینکه خبر سنداً صحیح است و همانطور که می بینید در این خبر امام کاظم (ع) از قول پیغمبر (ص) نقل کرده که : « المؤمنون عند شروطهم » در بعضی دیگر از اخبار گفته شده : « المسلمون عند شروطهم » بنابراین ما باید این اخبار را بخوانیم و از نظر سند و دلالت مورد بررسی قرار بدهیم تا ببینیم که آیا بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارند یا نه ؟ بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله... .

أدله صحت معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله صحت معاطات شیخ أعظم انصاری (ره) برای صحت بیع معاطاتی به حدیث شرط : « المؤمنون عند شروطهم » استدلال کرده و فرموده که این حدیث دلالت دارد بر اینکه افراد مؤمن باید به شرط خودشان پای بند باشند یعنی تکلیفاً به شرائط خودشان عمل کنند و در واقع منظور شیخ این است که در إلتزام معاملی اگر با شرائطی معامله ای

ص: ۱۴۲

صورت بگیرد آن معامله فقط با وقوع

آن شرائط صحیح می باشد . ابتدا ما باید شرط را معنی کنیم تا بعد ببینیم که حدیث شامل معاطات می شود یا نه ، برای شرط دو معنی ذکر شده است ؛ اول اینکه شرط به معنای مطلق إلتزام و إلتزام می باشد و مانحن فیه نیز که در آن بایع ملتزم می شود به اینکه مبیع را در ملک مشتری داخل کند و مشتری نیز ملتزم می شود به اینکه ثمن را داخل در ملک بایع کند در واقع یک نوع إلتزام وجود دارد بنابراین اگر ما شرط را به معنای مطلق إلتزام بگیریم روایت هم شامل بیع لفظی و هم شامل معاطات می شود . دوم اینکه إلتزام و إلتزام ابتدائی را عرفاً شرط نمی گویند بلکه شرط آن است که در ضمن چیز دیگری واقع می شود مثلاً بیعی و یا نکاحی را منعقد می کند و در ضمن آنها چیزی را شرط می کند خلاصه اینکه بحث در این است که آیا شرط در اینجا به معنای مطلق إلتزام و إلتزام است یا اینکه شرط إلتزام فی إلتزام (در ضمن چیز دیگر) می باشد؟ . شیخ أعظم انصاری فرموده : « و كذلك قوله : (المؤمنون عند شروطهم) ، فَإِنَّ الشَّرْطَ لَغَتاً مطلق الإلتزام فيشمل ما كان بغير اللفظ » . بحث اول مربوط به روایات باب می باشد ما دیروز دو روایت را خدمتتان عرض کردیم : « المؤمنون عند شروطهم » و « المسلمون عند شروطهم » اما روایات باب خیلی زیاد هستند ، مرحوم بجنوردی در جلد ۳ کتاب قواعد الفقهیه

ص: ۱۴۳

نقل کرده که اگر لازم باشد ما نیز تعدادی از آنها را بیان خواهیم کرد . بحث دیگر

مربوط به این است که در روایات باب قیدهایی وجود دارد مثلاً گفته شده : « المؤمنون عند شروطهم إلا ما حرّم حلالاً و حلالاً حراماً » و یا گفته شده که شرط نباید مخالف کتاب و سنت باشد که ما درباره بعضی از این قیود بحث خواهیم کرد . بحث دیگر این است که احکام الهی دو دسته اند ؛ دسته ای از آنها اقتضائی و قابل تغییرند ولی دسته دیگر علت تامه و ثابت و غیر قابل تغییر می باشند و ما باید توجه داشته باشیم که شروط در احکام غیر قابل تغییر مثل : الطلاق بید من أخذ بالساق نافذ نیستند زیرا چنین احکامی ثابت اند و با هیچ شرطی تغییر نمی کنند البته ممکن است که زن در مواردی از طرف مرد توکیل در طلاق داشته باشد که این با شرط فرق می کند بنابراین فقیه باید به این مطلب عنایت داشته باشد . حضرت امام(ره) در خاتمه کتاب نکاح تحریر الوسیله فرموده : « خاتمهٌ : (مسئله ۲) : إذا شرط فی عقد النکاح ما یخالف المشروع مثل أن لا یمنعها من الخروج من المنزل متى شاءت و إلى أين شاءت ، أو شرط لا یعطى حقَّ ضرَّتها من المضاجعه ونحوها ، وكذا لو شرط أن لا یتزوَّج علیها أو لا یتسرى بطل الشرط و صحَّ العقد والمهر » زیرا در فرض مذکور زن با شرائطش می خواهد

النساء مثنى و ثلث و ربع » را تغییر بدهد پس چونکه شرائط مذکور برخلاف کتاب و سنت هستند فاسد و باطل می باشند ، و اما آقای خوئی در کتاب النکاح منهاج الصالحین بر خلاف حضرت امام(ره) شرائط مذکور را صحیح می داند بنابراین مسئله کاملاً اجتهادی می باشد و بستگی به اجتهاد شما دارد . دیروز خبر ۴ از باب ۲۰ از ابواب مهور که در ص ۳۰ از جلد ۱۵ از وسائل ۲۰ جلدی واقع شده بود را خواندیم که در آن گفته شده بود چنین شرطی در نکاح صحیح است و مرد باید به آن عمل کند اما روایات دیگری نیز در باب وجود دارد که چنین شرطهایی را صحیح نمی دانند لذا چونکه روایات با هم متعارض هستند ما باید اجتهاد کنیم و یک طرف را أخذ کنیم بنابراین بحث برمی گردد به این که آیا حکم مذکور در روایت اقتضائی است که شرط و مانع بتواند جلوی آن را بگیرد یا اینکه حکم علت تامه است و هیچ شرطی نمی تواند آن را تغییر بدهد؟ و همانطور که عرض کردیم آقای خوئی قائل بودند که حکم مذکور اقتضائی می باشد لذا شرط را صحیح می دانستند ولی حضرت امام(ره) قائل بودند که حکم علت تامه و غیر قابل تغییر است لذا شرط فاسد و باطل می باشد . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله نهج البلاغه : قبل از شروع بحث نهج البلاغه دو روایت اخلاقی از سفینه البحار خدمتتان عرض می

کنیم ؛ خیر اول این است :

« قال أبو محمد العسكري عليه السلام : إنَّ الوصول إلى الله عزَّوجلَّ سفرٌ لا يدرك إلَّا بامتطاء اللَّيْلِ » رسیدن به خداوند متعال یک نوع سفری است که کسی در آن موفق نمی شود مگر اینکه شب را برای خودش مرکب قرار بدهد یعنی بدون نماز شب و تحجُّد کسی در این راه توفیق پیدا نمی کند(سفینه جلد ۴ص ۱۷۹) . خبر دوم این خبر است : « قال الصادق عليه السلام : الشَّاء ربيع المؤمن يطول فيه ليله فيستعين به على قيامه » نماز شب بسیار مهم می باشد و امام صادق(ع) فرموده دروغگوست آن کسی که بگوید من شبها نماز شب می خوانم ولی روزها کارم مختل است و مشکلات دارم . خوب عرض کردیم امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بعضی از خطبه های نهج البلاغه ابتدا آیه ای از قرآن را تلاوت می فرماید و بعد نکاتی را مطرح می کند من جمله در خطبه ۲۲۳ که حضرت اینطور فرموده اند : « و من كلام له (ع)قاله عند تلاوته يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ أَذْخَصُ مَسْئُولٍ حُجَّةً وَ أَفْطَعُ مُعْتَرِّ مَعِيذَةً لَقَدْ أَبْرَحَ جَهَالَهُ بِنَفْسِهِ... » . این خطبه در فیض الاسلام به عنوان خطبه ۲۱۴ ، در شرح خوئی جلد ۱۴ ص ۲۶۸ ، در شرح بحرانی جلد ۴ ص ۷۴ ، در شرح ابن ابی الحدید جلد ۱۱ ص ۲۳۸ ، و در شرح فی ضلال جلد ۳ ص ۳۰۵ ذکر شده است . حضرت امیر(ع) بعد از ذکر نصایح سراغ دنیا می روند و می فرمایند : «

ص: ۱۴۶

و حَقًّا أَقُولُ! مَا الدُّنْيَا غَرَّتْكَ، وَلَكِنْ بَهَا اغْتَرَرْتَ، وَلَقَدْ كَاشَفْتِكَ الْعِظَاتُ، وَأَذْنَتِكَ عَلَيَّ سِوَاءٍ .

و لنعم دار من لم يرض بها داراً و محلُّ من لم يوطئها محلًّا! و إِنَّ السُّعْدَاءَ بِالدُّنْيَا غَدًّا هُمُ الْهَارِبُونَ مِنْهَا الْيَوْمَ « به حق می گویم ، آیا دنیا تورا فریفته است؟ یا تو خود فریفته دنیایی؟ دنیا عبرتها را برای تو آشکار و تورا به تساوی دعوت کرد ، و دنیا خوب محلی است برای آن کس که آن را وطن خویش انتخاب نکند ، سعادت‌مندان بوسیله دنیا در قیامت کسانی هستند که امروز از حرام آن می گریزند . یکی از بحثهای مهمی که در نهج البلاغه وجود دارد بحث دنیا شناسی می باشد ، ما باید بدانیم که بالاخره دنیا از نظر اسلام و قرآن و نهج البلاغه چیست؟ آیا از نظر اسلام دنیا یک جای بدی می باشد تا مردم نسبت به آن متنفر و بدبین باشند؟ که صوفیه اینچنین قائلند یا اینکه دنیا مطلقاً جای خوبی است؟ اسلام هیچکدام از ایندو را قبول ندارد بلکه اسلام می گوید که اگر انسان خوب باشد دنیا جای خوبی است و اگر انسان بد باشد دنیا جای بدی است . برای فهمیدن این مطلب باید به فهرست نهج البلاغه مراجعه کنیم تا ببینیم که دنیا از نظر امیرالمؤمنین چگونه می باشد ، در کلمه ۱۲۶ از کلمات قصار(فیض الاسلام) اینطور ذکر شده : « و قال علیه السلام قد سمع رجلاً یذم الدنیا : أیها الذام للدنیا ، المغترُّ بغرورها ، المخدوع بأباطیلها! أتعترُّ بالدنیا ثم تذمُّها؟ أنت المتَّجم علیها أم هی المتجرِّمه علیک؟ متی استهوتک أم

ص: ۱۴۷

متی غَزَّتْكَ؟ أَمْصَارِعَ آبَائِكَ مِنَ الْبِلَى أَمْ بِمُضَاجِعِ أُمَّهَاتِكَ تَحْتَ الثَّرَى؟ كَمْ عَلَّتْ بِكَفِّكَ

و كَمْ مَرَّضَتْ بِيَدَيْكَ! تَبْغَى لَهُمُ الشُّفَاءَ وَ تَسْتَوْصِفُ لَهُمُ الْأَطْبَاءَ غَدَاهُ لَا يَغْنَى عَنْهُمْ دَوَاؤُكَ وَلَا يَجْدِي عَلَيْهِمْ بَكَائُكَ . لَمْ يَنْتَفِعْ أَحَدُهُمْ إِشْفَاقُكَ وَ لَمْ تُسْعَفْ فِيهِ بِطَلْبَتِكَ وَ لَمْ تَدْفَعْ عَنْهُ بِقَوَّتِكَ! وَ قَدْ مَثَّلْتَ لَكَ بِه الدنیا نفسک و بمصرعه مصرعک . موعظه لمن أتعظ بها ، مسجد أحبب الله و مصلی ملائکه الله و مهبط وحی الله و متجر أولیاء الله ، اکتسبوا فیها الرّحمه و ربحوا فیها الجنّه « ای نکوهش کننده دنیا که خود به غرور دنیا مغروری و با باطلهای آن فریب خورده ای ، خود فریفته ی دنیایی و آن را نکوهش می کنی؟ آیا تو در دنیا جرمی مرتکب شده ای یا دنیا به تو جرم کرده است؟ کی دنیا تورا سرگردان کرد؟ و در چه زمانی تورا فریب داد؟ آیا با گورهای پندارت که پوسیده اند تورا فریب داد؟ یا با آرامگاه مادرانت که در زیر خاک آرمیده اند؟ آیا با دو دست خویش بیماران را درمان کرده ای و آنان را پرستاری کرده و در بسترشان خوابانده ای؟ درخواست شفای آنان را کرده و از طبیبان داروی آنها را تقاضا کرده ای؟ در صبحگاهان که داروی تو به حال آنان سود نداشت و گریه تو فایده ای نکرد و ترس تو آنان را سودی نرساند و آنچه می خواستی به دست نیوردی و با نیروی خود نتوانستی مرگ را از آن دور کنی ، دنیا برای تو حال آنان را مثال زد و با گورهایشان گور خودت را به رخ

ص: ۱۴۸

تو کشید ، همانا دنیا سرای راستی برای راستگویان و خانه تندرستی برای دنیا شناسان

و خانه بی نیازی برای توشه گیران و خانه پند برای پند آموزان است . دنیا سجده گاه دوستان خدا جای نماز فرشتگان الهی فرودگاه وحی خدا و جایگاه تجارت دوستان خداست که در آن رحمت خدا را به دست می آورند و بهشت را سود برند . پس بحثمان مربوط به دنیا می شود که انشاءالله بیشتر باید درباره آن بحث کنیم ...

أدله صحت معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله صحت معاطات از جمله أدله ای که شیخ انصاری (ره) بر صحت معاطات اقامه کرده حدیث شرط می باشد :

« المؤمنون عند شروطهم »

ایشان درباره این روایت فرموده اند : « و كذلك قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : (المؤمنون عند شروطهم) فَإِنَّ الشَّرْطَ لِعَتَا مَطْلَقَ الْإِلْتِمَاعِ فَيَشْمَلُ مَا كَانَ بغيرِ الْفِطْرِ » ایشان شرط را به معنای مطلق إلتزام می داند لذا شامل بیع لفظی و عملی (معاطات) می شود زیرا در بیع نیز بایع ملتزم می شود که مبیع را در مقابل ثمن به مشتری منتقل کند و مشتری نیز ملتزم می شود که ثمن را در مقابل مثن به بایع منتقل کند ، این استدلال شیخ انصاری بر حدیث مذکور بود که خدمتان عرض شد . درباره روایت مذکور بحثهای بسیاری وجود دارد من جمله اینکه حدیث إخبار در مقابل انشاء می باشد زیرا شارع با بیان آن مسلماً غرضش بیان حکمی بوده و ظاهراً این خبر ، هم بر حکم تکلیفی و هم بر حکم وضعی دلالت دارد

ص: ۱۴۹

یعنی شامل مطلق إلتزامات معاملی می شود لذا بر صحت و لزوم تمامی معاملات دلالت دارد

. در میان شراح و محشین مکاسب سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب اصرار دارد که حرف شیخ درست است و حدیث دلالت دارد بر اینکه شرط به معنای مطلق إلتزام می باشد . آقا شیخ محمد حسین اصفهانی نیز در حاشیه مکاسب حرف شیخ را تأیید می کند منتهی ایشان می فرمایند که شرط به معنای جعل و قرار می باشد و به خاطر همین معنای عامش شامل مانحن فیه نیز می شود زیرا معاملات نیز یک نوع جعل و قرار داد می باشند . اما مرحوم ایروانی در حاشیه مکاسب حرف شیخ را قبول نمی کند و می فرماید اینکه بگوئیم شرط به معنای مطلق إلتزام است محلُّ نظرٍ بل منع بلکه شرط به معنای

إلتزامٌ فی ضمن إلتزام الآخر و جعل شیء فی ضمن جعل شیء الآخر می باشد و دیگر شامل إلتزامات ابتدائی نمی شود . خوب اولین بحثی که درباره این خبر وجود دارد این است که معنای کلمه شرط چیست؟ کلمه شرط در علوم مختلف مثل فقه و اصول و فلسفه و نحو در معانی مختلفی به کار رفته است ، در نحو به صورت جمله شرط و جزاء به کار رفته است مثلاً- می

گوئیم

إن جاء زيدٌ فأكرمه

که جمله اول را که معلقّ عليه است شرط می گیریم و جمله دوم که معلقّ است را جزاء می گیریم . در اصول ما چند جا کلمه شرط داریم ؛ اول در

ص: ۱۵۰

بحث مقدمه واجب است که در شرط واجب و شرط متأخر و شرط متقدم بحث می کنیم

که آیا مقدمه واجب شامل تمامی شروط مذکور می شود یا نه؟ دوم در بحث مفاهیم است که در آنجا بحث می کنیم که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ آیا معنای مفهوم ،

الثبوت عند الثبوت است یا الإنتفاء عند الإنتفاء؟ آیا جمله شرطیه دالّ بر علّیت منحصره است یا نه؟ و إذا تعددت الشرط و اتحد الجزاء چه باید کرد؟ . در علم فقه نیز کلمه شرط در جاهای مختلفی بکار رفته است مثلاً در شروط واجبات مثل وضو و صلاه و طواف و امثال ذلك بکار رفته است . در علم فلسفه نیز گفته شده علت تامه وقتی مرکب است از مقتضی و شرط و عدم المانع تشکیل می شود که در این صورت شرط را اینطور تعریف می کنند :

« الشرط ما یلزم من عدمه العدم ولا یلزم من وجوده الوجود » مثلاً وقتی ما می خواهیم چوبی را آتش بزیم خود آتش مقتضی است و مجاورت آن چوب با آتش شرط است و تر بودن آن چوب مانع و تر نبودن آن عدم المانع می باشد خلاصه اینکه کلمه شرط در علوم مختلف در معانی مختلفی بکار رفته است که البته تمامی اینها از اصطلاحات حادث می باشند . خوب ما برای فهمیدن معنای واقعی شرط باید به لغت مراجعه کنیم زیرا احادیث أهل بیت (ع) بر اساس لغت و عرف عام وارد شده است . در قاموس گفته شده شرط به معنای إلتزام فی ضمن إلتزام الآخر

ص: ۱۵۱

می باشد مثل بیع و نحوه و همچنین أقرب الموارد و معیار اللغه نیز شرط را مثل قاموس

معنی کرده اند . در مجمع البحرین فقط گفته شده : الشرط معروف

و دیگر شرط را معنی نکرده . آقای خوئی (ره) در جلد ۲ مصباح الفقاهه ص ۱۴۲ اول کلام شیخ درباره شرط را نقل کرده و بعد به کلام ایشان اشکال کرده و فرموده که شرط به معنای مطلق التزام نیست بلکه شرط به معنای التزام فی ضمن التزام الآخر می باشد یعنی شامل التزامات ابتدائی نمی شود و حدیث فقط دال بر یک حکم تکلیفی اخلاقی می باشد یعنی مؤمنین باید به شرطهای خودشان پایبند باشند مثل : الکریم إذا وعد وفا

لذا به درد بحث ما که درباره صحت و فساد معاطات است نمی خورد . حضرت امام (ره) به سه کتاب قاموس و أقرب الموارد و معیار اللغه استناد کرده و فرموده اند که شرط به معنای : جعل و التزام شیء فی ضمن جعل و التزام شیء الآخر

می باشد مثل خیار فسخ در بیع و یا مثل شروط ضمن عقد در نکاح ، بعد ایشان می فرمایند در میان أهل عرف نیز به التزام و التزامات ابتدائی شرط نمی گویند بنابراین حدیث شرط شامل مانحن فیه (صحت و لزوم معاطات) نمی شود زیرا بیع معاطاتی همان شیء اول است در حالی که شرط آن شیء دوم و تبعی می باشد . نکته دیگر آن است که فقهای ما که شرط را با استناد به این حدیث صحیح دانسته اند در واقع قائلند که آن

ص: ۱۵۲

شرط تبع می باشد یعنی تعدد مطلوب است نه وحدت مطلوب لذا اگر شرط فاسد شود عقد فاسد نمی

شود بنابراین شرط به معنای وحدت مطلوب و تعلیق و تقييد نیست بلکه به معنای تعدد مطلوب و جعل شیء فی ضمن شیء الآخر می باشد. شیخ انصاری شرط را به معنای مطلق التزام گرفت که شامل التزامات ابتدائی نیز می شود ولی عده ای از فقهای ما مثل حضرت امام(ره) و آقای خوئی و مرحوم بجنوردی و فاضل ایروانی فرمودند که شرط به معنای التزام فی ضمن التزام الآخر و جعل شیء فی ضمن جعل شیء الآخر

بنحو تعدد مطلوب می باشد یعنی اگر شرط فاسد شود عقد فاسد نمی شود بلکه او را ملزم می کنند تا بیاید و به شرط عمل کند که ما نیز همینطور قائلیم، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله صحت معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أدله صحت معاطات از جمله روایاتی که در بحث معاطات به آن استدلال شده است حدیث شرط

: «المؤمنون عند شروطهم» می باشد، عرض کردیم که شیخ انصاری و عده ای از محشین مکاسب شرط را به معنای مطلق التزام و التزام گرفته اند یعنی از طرف شارط التزام و از طرف مشروط له التزام می باشد پس این حدیث هر التزام و التزامی را شامل است و بیع نیز یک نوع التزام و التزام می باشد لذا حدیث شامل مطلق بیع چه باصیغه و چه معاطاتی می شود. با توجه به استدلال شیخ و تابعین او بر

ص: ۱۵۳

حدیث شرط بر ما لازم بود که معنای لغوی شرط و شروط را بررسی کنیم تا ببینیم که آیا واقعا شرط

لغئاً به معنای مطلق التزام و التزام می باشد یا اینکه معنای دیگری دارد؟ عرض کردیم که شرط در علوم مختلف در معانی مختلفی بکار رفته است منتهی این تعدد معنی به درد ما نمی خورد زیرا اصطلاحات حادث می باشند لذا ما باید به لغت و عرف عام مراجعه کنیم تا ببینیم که معنای واقعی شرط چیست. گفتیم که در قاموس و معیار اللغه و أقرب الموارد گفته شده که شرط به معنای جعل شیء فی ضمن جعل شیء آخر

است که شرط مظروف و آن شیء اولی ظرف می باشد و دیگر شامل التزام و التزامات ابتدائی نمی شود و در عرف نیز همینطور است شرط یک معنای ربطی (ربط بین دو چیز) را می رساند یعنی یک چیز قبلاً سابقه داشته و بعد شرط به آن مربوط می شود، و بعد گفتیم که شرط بنحو تعدد مطلوب است نه به نحو تعلیق و تقييد که اگر شرط نباشد عقد هم نباشد فلذا شروط در ضمن عقود بنحو تعدد مطلوب می باشند یعنی اگر شخصی از شروط خودش تخلف کند عقد سر جای خوش باقیست و خلاصه اینکه ما بر خلاف شیخ انصاری شرط را به همین معنایی که عرض شد گرفتیم که این دیگر شامل هیچکدام از عقود نمی شود زیرا عقود بیع و صلح و نکاح و امثالهم ماهیتاً یک چیز هستند نه دو چیز بنابراین ما قائلیم که حدیث شرط به بحث ما

ارتباطی ندارد و نمی توانیم به

ص: ۱۵۴

آن برای صحت معاطات استدلال کنیم . (اشکال و پاسخ استاد) : کسانی که قائلند شرط به معنای مطلق

إلزام و إلتزام است برای اثبات مدعای خود سراغ بعضی از دعاها و روایاتمان رفته اند ، روایتی که ایشان خواندند در همان باب المؤمنون عند شروطهم در کتاب النکاح می باشد که در آجا شخصی سؤال می کند که من با زنی ازدواج کرده ام و او شرط کرده که من با زن دیگری ازدواج نکنم این شرط چگونه است؟ . حضرت امام(ره) در اینجا فرموده اند : « شرط الله قبل شرطکم » یعنی کلام و حکم خداوند عالم که فرموده : « فانکحوا ما طاب لکم عن النساء مثنی و ثلث و ربع و إن خفتن أن لا تعدلوا فواحدة » را شرط حساب کرده و گفته قبل از اینکه شما شرط کنید خداوند اینجور شرط کرده است زیرا خداوند متعال بعد از عهد و پیمانهای فراوانی که از ما گرفته مثل : « ألم أعهد لکم یا بنی آدم أن لا تعبدوا الشیطان »

چنین چیزهایی را نیز فرموده و این با مبنای ما نیز سازگار است زیرا جعل شیئی بعد جعل شیئی می باشد بنابراین نمی توانیم به این قبیل از دعاها و روایات برای إلتزام و إلتزامات ابتدائی تمسک کنیم . در دعای ۸۰ از صحیفه سجادیه گفته شده : « و أوجب لی محبتک كما شرط و لک یا ربّ شرطی أن لا أعود » در اینجا گفته شده که شرط خداوند و شرط من از إلتزامات ابتدائی می باشد اما بنده

ص: ۱۵۵

عرض می کنم که اینطور نیست زیرا خداوند متعال قبلاً مکرّر فرموده که اگر شما توبه کنید و به سمت من برگردید

محبت من و همه چیز وجود دارد و حضرت نیز بخاطر اینکه قبلاً خداوند اینطور گفته بوده این کلام را فرموده اند لذا این کلام نمی تواند دلیل باشد بر اینکه شرط به الزام و التزامات ابتدائی نیز اطلاق می شود . در اول دعای ندبه نیز گفته شده : « إذ اخترت لهم جزیل ما عندك من التّعيم المقيم ، الذی لا زوال له ولا اضمحلال ، بعد أن شرطت عليهم الزّهد فی درجات هذه الدّنيا الدّنیة ، و زخرفها و زبرجها ، فشرطوا لك ذلك ، و علمت منهم الوفاء به ، فقبلتهم و قرّبتهم »

در اینجا نیز شرط پروردگار نسبت به اولیاء و ائمه(ع) شرط ابتدائی نمی باشد زیرا قبلاً خداوند متعال به آنها شرافت و کرامت و فضیلت فراوان عنایت کرده بوده و بعد بر این اساس بر آنها شرط شده که شما در دنیا زهد داشته باشید و در آخرت نیز بهشت و غیره به شما عنایت خواهد شد و خلاصه اینکه استدلال به این قبیل کلمات برای اینکه بگوئیم شرط به معنای مطلق الزام و التزام می باشد و شامل التزامات ابتدائی نیز می شود صحیح نمی باشد بلکه شرط یک معنای ربطی دارد و به معنای

جعل شیء فی ضمن جعل شیء آخر می باشد و همانطور که عرض شد شرط به این معنی به هیچکدام از معاملات صدق نمی کند بنابراین با توجه به مطالب مذکور استدلال

به حدیث شرط برای صحت معاطات صحیح نمی باشد. خوب بحث دیگری که در باب معاطات وجود دارد این است که ما باید کلمات و أدله کسانی که قائلند معاطات صحیح نیست را بررسی کنیم، صاحب جواهر در ص ۲۰۹ از جلد ۲۲ جواهر ۴۳ جلدی بعد ذکر اقوال مختلف درباره حقیقت بیع با قاطعیت فرموده بلاخلاف

معاطات صحیح نیست و در عقود لازمه لفظ لازم است و بیع نیز از عقود لازمه می باشد لذا باید با لفظ إنشاء شود و حتی ایشان در ادامه کلامشان می فرمایند: « بل لعلّه من ضروریات المذهب نقلاً عن دعوی التواتر فیه من سید المرسلین و عترته الطاهرین کقوله: (إنّما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام) »

خلاصه بحث ما در چند روز آینده متمرکز می شود بر اینکه ما اخبار کثیره ای داریم که دلالت دارند بر اینکه: إنّما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام. شیخ انصاری(ره) نیز بعد از بحثهایی که درباره معاطات انجام داده فرموده

: « بقی الکلام فی الخبر الذی یتمسّک به فی باب المعاطاه تارة علی عدم إفاده المعاطاه إباحه التصرف و آخری علی عدم إفادتها للزوم، جمعاً بینه و بین ما دلّ علی صحّحه مطلق البیع، كما صنعته فی الرياض، و هو قوله علیه السلام: (إنّما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام) » که إن شاء الله در جلسات بعد در باره این روایت بحث خواهیم کرد ...

أدله عدم صحّحه معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله عدم صحّحه معاطات بحثمان درباره حدیث شرط: « المؤمنون عند

ص: ۱۵۷

شروطهم » بود، بعضی از برادران درباره شرط در امثال: إن عدتم عدنا و إن تنصر الله ينصرکم سؤالاتی داشتند، ما عرض کردیم که بحث از جمله شرطیه و شروط در مقدمه واجب که به طور مفصل در علم اصول مطرح شده و یا کلاً بحثهایی که در علوم دیگر مثل فلسفه و نحو و فقه درباره شرط مطرح شده برای ما حجت نیستند و همگی از اصطلاحات مستحدثه ای هستند که مربوط به بحث ما نمی شوند زیرا بحث ما در این بود که در: « المؤمنون عند شروطهم »

لغتهاً و عرفاً شرط چه معنایی دارد؟ که ما عرض کردیم که شرط التزام ابتدائی را شامل نمی شود بلکه شرط به معنای التزام فی ضمن التزام آخر و جعل شیء فی ضمن جعل شیء آخر می باشد و همچنین عرض کردیم که شرط به هر معنایی که باشد اصلاً مربوط به مانحن فیه (صحت معاطات) نیست و حدیث: « المؤمنون عند شروطهم » بر صحت بیع معاطاتی دلالت ندارد بلکه عمده دلیل بر صحت معاطات همان سیره و آیه حلّ و آیه وفاء می باشد. خوب گفتیم که معاطات مخالفینی نیز دارد که اصلاً آن را بیع نمی دانند مثل صاحب جواهر و علامه در تذکره و شیخ طوسی در خلاف و بعضی دیگر از فقهاء لذا ما باید اقوال و أدله مخالفین را بررسی کنیم تا ببینیم که حرف ما در مقابل آنان چه می تواند باشد. علامه در ص ۷ از جلد ۱۰ تذکره

فرموده : « الفصل الثانی فی الصیغہ (مسأله ۱) : الأشهر عندنا

ص: ۱۵۸

: أنه لا بدّ منها ، و لا تكفى المعاطاه فى الجليل و الحقير، مثل : أعطنى بهذا الدينار ثوبا ، فيعطيه ما يرضيه ،

أو يقول : خذ هذا الثوب بدينار ، فأخذه- و به قال الشافعى مطلقا - لأصالة بقاء الملك ، و قصور الأفعال عن الدلاله على المقاصد ، و بعض الحنفيّه و ابن سريج فى الجليله . و قال أحمد : ينعقد مطلقا- و نحوه قال مالك ، فإنه قال : بع بما يعتقده الناس بيعا- لأنه تعالى أحلّ البيع و لم يبيّن الكيفيّة ، فتحال على العرف كالتقبض ، و البيع وقع فى زمانه عليه السّلام كثيرا و لم ينقل اللفظ ، و إلّا لتواتر . و الجواب : المعاطاه تثبت فى غير البيع ، فيجب عود النصّ إلى غيرها ، و نمنع عدم التواتر ، و الاستغناء بالإباحه عنه ، و الحواله فى الحقيه على العرف ، فتختلف بأجناس الأموال و فسّره بعض الشافعيّه بما دون نصاب السرقة ، و هو تحكّم . . شيخ طوسى در ص ١٤ از جلد خلاف در مسئله ٥٩ فرموده : « مسأله ٥٩ : إذا دفع قطعه إلى البقلى ، أو إلى الشارب ، و قال : أعطنى بقلّاً أو ماءً فأعطاه ، فإنه لا يكون بيعا ، و كذلك سائر المحقرات ، و انما يكون إباحه له أن يتصرف كل واحد منهما فيما أخذه تصرفا مباحا من غير أن يكون ملكه . و فائده ذلك أن البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن يسترجع قطعه كان لهما ذلك ، لأن الملك لم يحصل لهما ، و

ص: ١٥٩

به قال الشافعى . و قال أبو حنيفة : يكون بيعا صحيحا و إن لم يوجد الإيجاب و القبول ، قال ذلك فى المحقرات دون غيرها

. دليلنا : إن العقد حكم شرعى ، و لا دلالة فى الشرع على وجوده ها هنا ، فيجب أن لا يثبت . فإما الاستباحه بذلك فهو مجمع عليه ، لا يختلف العلماء فيها . صاحب رياض در ص ١١٠ از جلد ٨ رياض طبع جديد فرموده : « الفصل الثانى : فى البيع و آدابه ، أمّا البيع : فهو الإيجاب و القبول اللذان ينتقل بهما العين المملوكة من مالك إلى غيره بعض مقدر . تعريف البيع بالإيجابين كما هنا ، أو اللفظ المطلق ، كما فى الشرائع و غيره هو الأشهر ، قيل : لأنه المتبادر و فيه نظر ، خلافاً للطوسى و الحلّى ، فعرفاه بمسببهما الذى هو الانتقال . و حيث كان البيع عباره عن الإيجاب و القبول المذكورين فلا يكفى فى اللزوم المعاطاه ، و هى إعطاء كل واحد من المتبايعين من المال عوضاً عما يأخذه من الآخر باتفاقهما على ذلك بغير العقد المخصوص ، سواء فى ذلك الجليل و الحقير ، على المشهور ، بل كان أن يكون إجماعاً ، كما فى الروضه و المسالك فى موضعين ، بل ظاهر الأخير تحقّقه و انعقاده ، و ادّعاء صريحاً فى الغنيه ؛ و هو الحجّه بعد الأصول القطعيّه من عدم الانتقال و ترتّب أحكام البيع من اللزوم و غيره . مضافاً إلى ما استدللّ به فى الغنيه ، قال : و لما ذكرناه نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن بيع الملامسه و

ص: ١٦٠

المنايذه و عن بيع الحصاه على التأويل الآخر ، و معنى ذلك أن يجعل اللبس للشئ ء أو النبذ له أو إلقاء الحصاه بيعاً موجباً ،
إنتهى فتأمل

. و لم نقف لهم على مخالف لا من الأصحاب عدا ما ربّما يتوهم من كلام المفيد من الاكتفاء بمجرد التراضى و التقابض و لو
خلاء عن اللفظ طراً ، كما ذكره فى المختلف ، و صرّح فيه بأنّه ليس بصريح فيه و لا ظاهر بل يتوهم ، فكيف يتخذ مثله مخالفاً
صريحاً أو ظاهراً . و لا- من إطلاق الكتاب و السنّه ؛ فإنّ ما دلّ منهما على الانتقال و الزوم مختص بالعقود ، و ليس مجرد
التراضى مع التقابض منها قطعاً لغّه و عرفاً ، مع أنّه يكفى الشكّ فى الدخول فهياً جزماً « و بالآخره ايشان مى فرمايند كه اگر به
اينها بيع بگويند بيع فاسد مى باشند زيرا كلمات معاملات أعم از صحيح و فاسد مى باشند . صاحب جواهر نیز در ص ۲۰۹ از
جلد ۲۲ جواهر ۴۳ جلدی بحث معاطات را مطرح کرده و فرموده كه بلاخلاف معاطات صحيح نمى باشد و حتى ايشان فروده
: « بل لعلّه من ضروريات المذهب نقلاً- عن دعواتر فيه من سيد المرسلين و عترته الطاهرين كقوله : إنّما يحلّ الكلام و
يحرم الكلام » . خوب همانطور كه عرض كرديم دليل اول صاحب جواهر و شيخ طوسى در خلاف و صاحب رياض و بعضى
ديگر از فقهاى فقهاى ما بر عدم صحت معاطات اجماع مى باشد منتهى بنده عرض مى كنم كه اجماعى اين بزرگواران در اين
مسئله ادعا کرده اند اجماع مدركى مى

باشد لذا برای ما حجت نمی باشد زیرا اولاً ما مدرک مجمعی را قبول نداریم و ثانیاً اجماع مدرکی برای ما کشف از قول معصوم (ع) نمی کند .

دلیل دوم این بزرگواران بر عدم صحت معاطات روایات می باشد که این روایات دو دسته اند ؛ دسته اول روایاتی هستند که این بزرگواران خیال کرده اند که دلالت دارند بر اینکه بیع منابذه و ملامسه و حصاه چونکه معاطات هستند باطل می باشند که ما بعداً عرض خواهیم کرد که اینطور نیست و از بیع ملامسه و منابذه و حصاه به خاطر وجود غرر و امثال ذلک نهی شده است ، و دسته دوم اخباری مثل : « إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ » می باشند که ما بعداً مفصلاً درباره آنها بحث خواهیم کرد . خوب همانطور که عرض شد این مسئله در بین عامه نیز اختلافی می باشد ، علامه در جلد ۱۰ تذکره طبع جدید ص ۶۹ در مسئله ۴۰ از کتاب البیع فرموده :

« مسأله ۴۰ : بیع الملامسه و المنابذه و الحصاه باطل بالإجماع ، لأنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ . وَ الْمَلَامَسَةُ : أَنْ يَبِيعَهُ شَيْئًا وَلَا يَشَاهِدُهُ عَلَى أَنَّهُ مَتَى لَمَسَهُ وَقَعَ الْبَيْعُ ، وَ هُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ وَ مَالِكَ وَ الْأَوْزَاعِي . وَ لَهُ تَفْسِيرٌ ثَلَاثَةٌ : أَنْ يَجْعَلَ اللَّيْسَ بَيْعًا بِأَنْ يَقُولَ صَاحِبُ الثُّوبِ لِلرَّاغِبِ : إِذَا لَمَسْتَ ثَوْبِي فَهُوَ مَبِيعٌ مِنْكَ بِكَذَا ، وَ هُوَ بَاطِلٌ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّعْلِيقِ ، وَ قَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ : إِنَّهُ مِنْ صُورِ الْمَعَاطَاهِ

ص : ۱۶۲

. و أن يأتي بثوب مطوي له في ظلمه فيلمسه الراغب ، و يقول صاحب الثوب : بعثك بكذا بشرط أن يقوم لمسك مقام النظر ، و لا خيار لك

إذا رأته ، فسره الشافعي . قال بعض الشافعيه : إن أبطنا بيع الغائب ، بطل ، و إلا صح تخريجا من تصحيح شرط نفى الخيار . و أن يبيعه على أنه إذا لمسه وجب البيع و سقط خيار المجلس و غيره ، و يبطل عنده لفساد الشرط . و الوجه عندي : صحته إن كان قد نظره . و المنابذه قيل : أن يجعل النبد يباع بأن يقول : أنبذ إليك ثوبى بعشره ثم ينبذه ، و يكتفیان به يباع . و قيل : أن يقول : بعثك كذا بكذا على أنني إذا نبذته إليك فقد وجب البيع ، قالهما الشافعيه . و ظاهر كلام أحمد و مالك و الأوزاعي أن يقول : إذا نبذته إليّ فقد اشتريته بكذا . و قيل : طرح الرجل ثوبه بالبيع إلى الرجل قبل أن يقبله أو ينظر إليه . و الحصاه أن يقول : ارم هذه الحصاه فعلى أيّ ثوب وقعت فهو لك بكذا . و قيل أن يقول : بعثك من هذه الأرض مقدار ما تبلغ هذه الحصاه إذا رميتها بكذا . و قيل : أن يقول : بعثك هذا بكذا على أنني متى رميت هذه الحصاه وجب البيع . و لا نعلم خلافا في بطلان الجميع « . در پاورقی تذکره نوشته شده که این خبر در صحیح مسلم و سنن ابن ماجه و سنن دارمی و سنن بیهقی و سنن نسائی ذکر شده و فقط

ص: ۱۶۳

در صحیح بخاری ذکر نشده است ، این طریق عامه بود که خدمتتان عرض شد و اما طریق خودمان بماند برای فردا إنشاء الله ...

أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله عدم

صحّه معاطات عرض شد کسانی که منکر صحت معاطات هستند به دو دسته از اخبار تمسک کرده اند ؛ یک دسته اخباری هستند که از بیع ملامسه و منابذه و حصاه نهی کرده اند که مخالفین صحت معاطات فکر کرده اند علت نهی از بیع ملامسه و منابذه و حصاه این است که در آنها صیغه ایجاب و قبولی خوانده نشده لذا فرموده اند در بیع إنشاء لفظی معتبر است . دسته دوم اخباری هستند که در آنها گفته شده : « إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَ يَحْرَمُ الْكَلَامُ » کلام است که محلل و محرّم می باشد و در بیع تا کلام نباشد محلل و محرّم صورت نمی گیرد پس معاطات که در آن کلام وجود ندارد صحیح نمی باشد . بحث ما فعلاً در دسته اولی از اخبار بود عرض کردیم که در پنج تا از صحاح ششگانه اهل سنت غیر از صحیح بخاری این روایت ذکر شده که : نهی النبی (ص) عن المنابذه و الملامسه و بیع الحصاه و علامه در تذکره برای این سه جمله معانی ذکر کرده بود که خدمتتان عرض کردیم ، این از طریق عامه بود که خدمتتان عرض شد . خوب و اما از طریق ما ؛ خبر ۱۳ از باب ۱۲ از ابواب عقد البیع که در ص ۲۶۶ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است بر این مطلب دلالت دارد ، خبر

ص: ۱۶۴

این است : « و فی (معنی الأخبار) عن محمد بن هارون الزنجانی ، عن علی بن عبدالعزیز عن القاسم بن سلام بإسناد متصل إلی النبی (ص) أنه نهی عن المنابذه

و الملامسه و بیع الحصاه ، المنابذه یقال : أنّها أن یقول لصاحبه : انبذ إلی الثوب أو غیره من المتاع أو أنبذه إلیک ، و قد وجب البیع بکذا ، و یقال : إنّما هو أن یقول الرجل إذا نبذت الحصاه فقد وجب البیع و هو معنی قوله : أنه نهی عن بیع الحصاه . و الملامسه أن یقول : إذا لمست ثوبی أو لمست ثوبک فقد وجب البیع بکذا ، و یقال : بل هو أن یلمس المتاع من وراء الثوب و لا ینظر إلیه فیقع البیع علی ذلك . و هذه بیوع کان أهل الجاهلیه یتبایعونها ، فنهی رسول الله (ص) عنها لأنّها غرر کلّها » . در ص ۳۱۵ از جلد ۱۷ معجم رجال حدیث محمد بن هارون زنجانی صراحتاً توثیق نشده ولی از مشایخ صدوق می باشد ، علی بن عبدالعزیز و قاسم بن سلام نیز توثیق نشده اند منتهی چون این حدیث مورد قبول و عمل علمای خاصه و عامه می باشد نمی توان در سندش از جهت اعتبار خدشه کرد هر چند که سید فقیه یزدی در سند این خبر خدشه کرده که بعداً کلام ایشان را خدمتتان عرض خواهیم کرد . خوب همانطور که عرض کردیم این اخبار دلالت ندارند بر اینکه معاطات جایز نیست بلکه دلالت دارند بر اینکه این نوع خاص از بیع جایز نیست زیرا عقلاء در بیع إنشاء قولی یا إنشاء فعلی را اعتبار کرده اند که در

ص: ۱۶۵

اینجا هیچکدام از این دو وجود ندارد بعلاوه در این معامله جهل و غرر وجود دارد . سید فقیه یزدی در ص ۳۳۸ از جلد اول حاشیه ای که بر مکاسب دارد در

اینجا اشکالاتی را مطرح کرده : اولاً آنه ضعیف عامی و ثانیاً اینکه هیچکدام از این موارد در نزد عقلاء انشاء به حساب نمی آیند و مسلم است که بیع یا باید بالفظ و یا عملاً انشاء شود به عبارت دیگر اصلاً این اخبار دلالت بر عدم صحت معاطات ندارند بلکه علت بطلان معامله در این اخبار از این جهت که در آنها انشاء لفظی وجود ندارد نیست بلکه علت بطلان در اینجا اولاً وجود غرر و ثانیاً اینکه عقلاء اینها را انشاء نمی دانند می باشد بنابراین دسته اول از اخبار دلیل برای عدم صحت معاطات نشدند بلکه تنها از بیوع جاهلیت نهی کرده اند . خوب حالا- می رویم سراغ اخبار دسته دوم : « إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ » در باب ۸ از ابواب احکام العقود که در ص ۳۷۶ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی چندین خبر در این رابطه ذکر شده که ما خبر ۴ از این باب ۸ را می خوانیم ، خبر این است : « وعنه ، عن ابن أبي عمير ، عن يحيى بن الحجاج ، عن خالد بن الحجاج قال : قلت لأبي عبدالله (ع) الرجل يجيء فيقول : إشتري هذا الثوب ، و أربحك كذا و كذا ، قال : أليس إن شاء ترك ، و إن شاء أخذ ؟ قلت : بلى ، قال : لا بأس به إِنَّمَا يَحِلُّ

ص: ۱۶۶

الكلام و يحرم الكلام» . شيخ طوسی از طبقه ۱۲ و حسین بن سعید از طبقه ۶ می باشد و شیخ ابن خیر را از کتاب حسین بن سعید گرفته و طریق شیخ

به کتاب او صحیح می باشد ، ابن اَبی عمیر از طبقه ۶ و یحیی بن الحجاج از طبقه ۵ و هر دو ثقه می باشند اما خالد بن الحجاج توثیق نشده است . اما یحلل الکلام یعنی اینکه مقابله و گفتگوی شما قبل از بیع اشکال ندارد و معامله را حلال می کند و یحرّم الکلام یعنی اینکه ایجاب و قبول است که معامله را حرام می کند لذا اگر قبلاً ایجاب و قبول را خوانده بودی معامله صحیح نبود زیرا شما قبلاً مالک نبودى که بخواهی معامله ای انجام بدهی که بعداً این بحث : « لاتبع ماليس عندك » به طور مفصل مطرح خواهد شد بنابراین کلام به عنوان مقابله یحلل و کلام به عنوان بعت و قبلت یحرّم ، البته معانی دیگری نیز برای این اخبار وجود دارد که بعداً به عرضتان خواهد رسید إنشاء الله... نهج البلاغه : در نهج البلاغه خطبه هایى وجود دارد که درد دلهاى امیرالمؤمنین (ع) می باشند که می شود آنها را به عنوان يك مقتل و مصیبت نامه جمع آوری کرد ، یکی از این خطبه ها که در باره خلفای سه گانه و غاصب بودن آنهاست خطبه معروف شقشقیه می باشد . ما از طرف اهل بیت (ع) مأمور به مدارا و معاشرت خوب با اهل سنت هستیم زیرا صلاح اسلام و مسلمین بر این سازش و مدارا می باشد ولی آنها

ص: ۱۶۷

در سه جبهه بر علیه ما کار کرده اند: تفسیر و حدیث و تاریخ، در جبهه تفسیر بسیاری از آیات قرآن را مطابق نظر و به نفع خودشان تفسیر کرده اند مثلاً با

آیات قرآن ابوطالب را مشرک معرفی کرده اند و یا در مباحله گفته اند که پیغمبر(ص) در روز مباحله ابوبکر و فرزندانش و عمر و فرزندانش و امیرالمؤمنین و فرزندانش را برای مباحله با خود آورد و یا مثلاً نقش امیرالمؤمنین(ع) در جنگ خندق را بسیار کم رنگ نشان داده اند لذا بنده معتقدم همانگونه که فقه مقارن نوشته شده لازم است که تفسیر و حدیث و تاریخ مقارن نیز نوشته شود. در جبهه حدیث آنها احادیث بسیار زیادی را به دروغ در مقابل احادیث ماجعل کرده اند مثلاً صحیح بخاری درباره روایت: «فاطمه بضعه منی» گفته که حضرت امیر(ع) رفت دختر ابوجهل را روی فاطمه زهراء(س) گرفت خبر به پیغمبر(ص) رسید ایشان مردم را جمع کرد و منبر رفت و گفت شنیده ام که علی(ع) این کار را کرده! دختر حبیب الله با دختر عدو الله یکجا جمع نمی شود: فاطمه بضعه منی خلاصه این روایت را خیلی مغرضانه و به دروغ جعل کرده است. درباره همین خطبه شقشقیه گفته اند که آن را سید رضی جعل کرده در حالی که علامه امینی(ره) از ۳۶ طریق از کتب خود آنها این روایت را قبل از تولد سید رضی نقل کرده است. خوب و اما حضرت امیر(ع) در خطبه شقشقیه اینطور فرموده اند: «الشکوی من ابن اُبی قحافه»: أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانُ ابْنُ

أَبِي قَحِيْفَه وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى - يَنْحِيدُرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَمَّا يَزِقِي إِلَيَّ الطَّيْرُ - فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا - وَ طَفِقْتُ أَرْثِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَدًّا - أَوْ

أَصْبِرَ عَلَى طَحْنِهِ عَمِيَاءَ - يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشْتَبُ فِيهَا الصَّغِيرُ - وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ - فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحَجِي - فَصَبْرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَا أَرَى تُرَائِي نَهْبًا حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ - فَأَذَلِّي بِهَا إِلَى فُلَانٍ بَعْدَهُ . (أبو بكر والتلاعب بالخلافه) ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَعَشَى : شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَ يَوْمَ حَيَّانَ أَحِي جَابِرِ فَيَا عَجَبًا بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ - إِذْ عَقَدَهَا لِأَخْرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَيْهَا . (الشكوى من عمر) : فَصَيَّرَهَا فِي حَوْرِهِ حَشْنَاءَ يَغْلُظُ كَلْمَهَا - وَ يَحْشُنُ مَسْهَهَا وَ يَكْتُرُ الْعِنَارُ فِيهَا وَ الْإِعْتِنَارُ مِنْهَا - فَصَاحِبَهَا كِرَاكِبِ الصَّعْبَةِ - إِنْ أَشْتَقَ لَهَا حَرَمَ وَ إِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ - فَمَنْبَى النَّاسِ لَعَمْرُ اللَّهِ بِخَبِطٍ وَ شِمَاسٍ وَ تَلُونٍ وَ اعْتِرَاضٍ - فَصَبْرْتُ عَلَى طَوْلِ الْمَيْدَةِ وَ شِدَّةِ الْمِحْنَةِ حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ . (الشكوى من شوري عمر) : جَعَلَهَا فِي سِتِّهِ جَمَاعَهُ زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ فَيَا لِلَّهِ وَ لِلشُّورَى - مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ - حَتَّى صَدْرْتُ أُفْرُونَ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ - لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسْفُؤُوا وَ طَرْتُ إِذْ طَارُوا - فَصَيَّرْنَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِيُصْغِرَ - وَ مَالِ الْأَخْرَ لِيُصْهَرِ مَعَ هُنَّ وَ هُنَّ . (الشكوى من عثمان) : إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حِضْنِيهِ - بَيْنَ نَيْلِهِ وَ مُعْتَلْفِهِ - وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضَعُونَ مَالِ اللَّهِ - خَضَمَ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ - إِلَى أَنْ انْتَكَتْ عَلَيْهِ فَتَلَّهُ

وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلَهُ كَبْتُ بِهِ بِطُنْتَهُ ». از خطبه های آن حضرت است معروف به شقشقیه : هان به خدا قسم ابو بکر پسر ابو قحافه
جامه خلافت را پوشید در حالی که می دانست جایگاه من

در خلافت چون محور سنگ آسیا به آسیاست ، سیل دانش از وجود همچون سیل سرازیر می شود ، و مرغ اندیشه به قله
منزلتم نمی رسد . اما از خلافت چشم پوشیدم ، و روی از آن بر تافتم ، و عمیقاً اندیشه کردم که با دست بریده و بدون یاور
بجنگم ، یا آن عرصه گاه ظلمت کور را تحمل نمایم ، فضایی که پیران در آن فرسوده ، و کم سالان پیر ، و مؤمن تا دیدار حق
دچار مشقت می شود دیدم خویشتنداری در این امر عاقلانه تر است ، پس صبر کردم در حالی که گویی در دیده ام خاشاک
بود ، و غصه راه گلویم را بسته بود می دیدم که میراثم به غارت می رود . تا نوبت اولی سپری شد ، و خلافت را پس از خود
به پسر خطاب واگذارم . [سپس امام وضع خود را به شعر اعشی مثل زد] : «چه تفاوت فاحشی است بین امروز من با این همه
مشکلات ، و روز حیّان برادر جابر که غرق خوشی است» . شگفتا اولی با اینکه در زمان حیاتش می خواست حکومت را
واگذارم ، ولی برای بعد خود عقد خلافت را جهت دیگری بست . چه سخت هر کدام به یکی از دو پستان حکومت چسبیدند
حکومت را به فضایی خشن کشانیده ، و به کسی رسید که کلامش درشت ، و همراهی با او

دشوار، و لغزشهایش فراوان، و معذرت خواهیش زیاد بود. بودن با حکومت او کسی را می ماند که بر شتر چموش سوار است، که اگر مهارش را بکشد بینی اش زخم شود، و اگر رهایش کند

خود و راکب را به هلاکت اندازد به خدا قسم امت در زمان او دچار اشتباه و نا آرامی، و تلّون مزاج و انحراف از راه خدا شدند. آن مدت طولانی را نیز صبر کردم، و بار سنگین هر بلایی را به دوش کشیدم. تا زمان او هم سپری شد، و امر حکومت را به شورایی سپرد که به گمانش من هم (با این منزلت خدایی) یکی از آنانم. خداوند چه شورایی من چه زمانی در برابر اولین آنها در برتری و شایستگی مورد شک بودم که امروز همپایه این اعضای شورا قرار گیرم ولی (به خاطر احقاق حق) در نشیب و فراز شورا با آنان هماهنگ شدم، در آنجا یکی به خاطر کینه اش به من رأی نداد، و دیگری برای بیعت به دامادش تمایل کرد، و مسایلی دیگر که ذکرش مناسب نیست. تا سومی به حکومت رسید که برنامه ای جز انباشتن شکم و تخلیه آن نداشت، و دودمان پدری او (بنی امیه) به همراهی او برخاستند و چون شتری که گیاه تازه بهار را با ولع می خورد به غارت بیت المال دست زدند، در نتیجه این اوضاع رشته اش پنبه شد، و اعمالش کار او را تمام ساخت، و شکمبارگی سرنگونش نمود. این خطبه در شرح بحرانی جلد اول ص ۲۴۹ و

در شرح خوئی در جلد ۳ ص ۳۶ و در شرح ابن ابی الحدید جلد اول ص ۱۵۱ و در شرح فی ضلال جلد اول ص ۸۳ ذکر شده است که إنشاء الله مراجعه و مطالعه می کنید . حضرت امام (ره) زمانی

که در فرانسه بودند قشرهای مختلف مردم خصوصاً دانشجویان ایرانی مقیم خارج از سرتاسر اروپا به دیدن ایشان می آمدند و امام برای آنها سخنرانی می فرمودند و حتی در طول روز گاهاً ایشان ۱۰ مرتبه برای گروههای مختلف سخنرانی می کردند ایشان روز عید غدیر بیاناتی داشته اند ؛ زمان : ۲۸ آبان ۱۳۵۷ ، مکان : فرانسه ، موضوع : حکومت اسلامی ، حضار : دانشجویان و ایرانیان مقیم خارج . ایشان در آن روز چندین مطلب را بیان فرمودند یکی اینکه فرمودند غدیر روزی است که در آن پیغمبر (ص) تکلیف حکومت را مشخص کرده و الگوی حکومت اسلامی را برای همیشه بیان کرده است و حضرت امیر (ع) نیز در عهدنامه مالک اشتر وظایف حاکم اسلامی را بیان کرده و در واقع عهدنامه مالک اشتر هم قانون اساسی است و هم حاکم اسلامی را معرفی می کند مثل خود مالک اشتر که هم حاکم است و هم ولی فقیه است ، خلاصه اینکه ما امسال باید عید غدیر را بسیار پررنگ و باشکوه برگزار کنیم چراکه تمام حرکتها و خیزشهای اخیر در کشورهای منطقه مثل تونس و مصر و یمن و بحرین و لیبی و عربستان برگرفته از غدیر می باشد إن شاء الله خداوند به ما توفیق بدهد که بتوانیم نگاهبان غدیر باشیم ...

أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله عدم صحه معاطات بحثمان

ص: ۱۷۲

درباره روایاتی بود که دلالت داشتند بر اینکه کلام است که باعث تحلیل و تحریم می شود : « إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام » خوب حالا ما باید بحث کنیم تا اینکه ببینیم آیا این روایات مانعی در

راه صحت معاطات ایجاد می کنند یا نه؟ در اینجا ۴ روایت وجود دارد ،

اول : خبر ۴ از باب ۸ از ابواب احکام عقود بود که دیروز آن را خواندیم ، خبر این بود : « وعنه ، عن ابن ابی عمیر ، عن یحیی بن الحجاج ، عن خالد بن الحجاج قال : قلت لأبی عبد الله (ع) الرجل یجیء فیقول : إشر هذا الثوب ، و أریحک کذا و کذا ، قال : ألیسین شاء ترک ، و إن شاء أخذ ؟ قلت : بلی ، قال : لا بأس به إنما یحلّ الكلام و یحرم الكلام » . عرض کریم که این روایت دلالت دارد بر اینکه یحلّ الكلام نسبت به مقابله و گفتگوی قبل از بیع و یحرم الكلام نسبت به لفظ بعت و قبلت بعد از مالک شدن و ایجاد بیع و همچنین نظر دارد به بحث

: لا یتبع مالیس عندک که بعداً مطرح خواهد شد . سه خبر بعدی در باب ۸ از کتاب المزارعه و المساقات ذکر شده اند ، صاحب وسائل عنوان باب را اینطور قرار داده است : « باب أنه یشرط فی المزارعه کون النماء مشاعاً بینهما تساویاً فیہ أو

تفاضلاً ، ولا يسمى شيئاً للبذر ولا البقر ولا الأرض . « خبر ۴ از این باب ۸ این خبر است :

ص: ۱۷۳

« وَبِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَزْرَعُ الْأَرْضَ فَيَشْتَرِطُ لِلْبَدْرِ ثُلُثًا وَ لِلْبَقْرِ ثُلُثًا قَالَ لَا يَتَّبِعِي أَنْ يُسَمَّى شَيْئًا فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَامَ » . و بالإسناد یعنی اینکه سند این روایت قبلاً به این صورت

ذکر شده : محمد بن یعقوب (طبقه ۹) عن علی بن ابراهیم (طبقه ۸) عن ابیه (ابراهیم) عن ابن ابی عمیر (طبقه ۶) عن حماد (طبقه ۵) و ثقه است) عن الحلبي ، قبلاً عرض کردیم حمادی که از حلبی نقل می کند حماد بن عثمان می باشد و حلبیین یکی از بیوت بسیار بزرگ و شریف می باشند و مراد از حلبی در اینجا عبیدالله بن علی حلبی است که از ثقات بزرگ طبقه ۴ می باشد (آقای بروجردی مکرر از کتاب الفوائد الرجالیة نوشته سید البحر العلوم که عموی پدر ایشان می شدند نقل می کردند که در یک جلد از آن بحث مفصلی درباره بیوت مطرح شده است) خلاصه اینکه حدیث سنداً صحیح می باشد و همانطور که می بینید در این روایت نیز گفته شده : إِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَامَ

که ما بعداً مفصلاً درباره این جملات بحث خواهیم کرد . خبر بعدی خبر ۶ از همین باب ۸ می باشد ، خبر این است : « وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ شَيْلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَزْرَعُ أَرْضَ آخَرَ فَيَشْتَرِطُ لِلْبَدْرِ ثُلُثًا وَ لِلْبَقْرِ ثُلُثًا قَالَ لَا يَتَّبِعِي أَنْ يُسَمَّى بَدْرًا وَ لَا بَقْرًا فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَامَ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ

« این خبر را کافی از استاد خودش محمد بن یحیی ابو جعفر عطار قمی که از طبقه ۸ می باشد عن احمد بن محمد بن عیسی (از آجلای طبقه ۷) عن علی بن نعمان (ثقه از طبقه ۶) عن عیدالله بن مسکان (از طبقه ۵ و

بسیار خوب است) عن سلیمان بن خالد که این هم ثقه است نقل می کند خلاصه این خبر هم سنداً صحیح می باشد . آخرین خبری که می خوانیم خبر ۱۰ از همین باب ۸ می باشد ، خبر این است : « وَ يَسِينَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ سِئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَزْرَعُ أَرْضَ رَجُلٍ آخَرَ فَيَشْتَرِطُ عَلَيْهِ ثُلثًا لِلْبَقْرِ وَ ثُلثًا لِلْبَقْرِ فَقَالَ لَا يَتَّبِعِي أَنْ يُسَيِّمِي يَذْرَأَ وَ لَا يَقْرَأَ وَ لَكِنْ يَقُولُ لِصَاحِبِ الْأَرْضِ أَرْضِي أَرْضِي فِي أَرْضِكَ وَ لَكَ مِنْهَا كَذَا وَ كَذَا نِصْفٌ أَوْ ثُلثٌ أَوْ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ وَ لَا يُسَيِّمِي يَذْرَأَ وَ لَا يَقْرَأَ فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَامَ . وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ نَحْوَهُ وَ رَوَاهُ فِي الْمُتَمَعِ مُوسَى . » . اسناد شیخ طوسی به حسن بن محبوب بسیار خوب است و خود حسن بن محبوب أهل کوفه و از طبقه ۵ و بسیار خوب می باشد اما خالد بن جریر و ابي الربيع الشامي (خليل بن اوفى) توثيق نشده اند و همانطور که می بینید در این خبر نیز جمله يحرم الكلام

بکار رفته است . خوب حالا باید ببینیم که اولاً مراد از این جمله : (إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام) چیست؟ و ثانياً چه

ارتباطی با بحث ما (صحت و عدم صحت معاطات) دارد؟ شیخ اعظم انصاری چهار احتمال درباره معنای این جمله ذکر کرده
ایشان فرموده اند

: « و نقول : إنّ هذه الفقرة مع قطع النظر عن صدر الرواية تحتل وجوهاً :

(الأول) : أن يراد من « الكلام » في المقامين اللفظ الدالّ على التحليل و التحريم ، بمعنى أنّ تحريم شىء و تحليله لا يكون إلّا بالنطق بهما ، فلا يتحقّق بالقصد المجرّد عن الكلام ، و لا بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال . (الثاني) : أن يراد ب « الكلام » اللفظ مع مضمونه ، كما في قولك : « هذا الكلام صحيح » أو « فاسد » ، لا مجرّد اللفظ أعنى الصوت و يكون المراد : أنّ المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعى جّاماً و حرمة باختلاف المضامين المؤداه بالكلام . مثلاً : المقصود الواحد ، و هو التسليط على البضع مدّه معيّنه يتأتّى بقولها : « ملكتك بضعى » أو « سلطتك عليه » أو « آجرتك نفسى » أو « أحللتها لك » ، و بقولها : « متعتك نفسى بكذا » ، فما عدا الأخير موجب لتحريمه ، و الأخير محلّل ، و بهذا المعنى ورد قوله عليه السلام : « إنّما يحرم الكلام » فى عدّه من روايات المزارعه . منها : ما فى التهذيب عن ابن محبوب ، عن خالد بن جرير ، عن أبى الربيع الشامى ، عن أبى عبد الله عليه السلام : أنّه سُئل عن الرجل يزرع أرض رجلٍ آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر ،

ص : ١٧٦

و ثلثاً للبقر ، فقال : « لا ينبغي له أن يسمّى بذراً ولا بقرأً ، و لكن يقول لصاحب الأرض : أزرع في أرضك و لك منها كذا و كذا : نصف ، أو ثلث ، أو ما كان من شرط ، و

لا- يسمّى بذراً و لا بقرأً؛ فإنّما يحرمّ الكلام » . (الثالث) : أن يراد ب « الكلام » في الفقرتين الكلام الواحد ، و يكون تحليله و تحريمه باعتبار وجوده و عدمه ، فيكون وجوده محللاً و عدمه محرّماً ، أو بالعكس ، أو باعتبار محلّه و غير محلّه ، فيحلّ في محلّه و يُحرّم في غيره ؛ و يحتمل هذا الوجه الروايات الواردة في المزارعه . (الرابع) : أن يراد من الكلام المحلّل خصوص المقاوله و المواعده ، و من الكلام المحرّم إيجاب البيع و إيقاعه . . خوب شيخ انصاري بعد از ذكر چهار احتمال و معنى براى جمله : إنّما يحلّ الكلام و يحرمّ الكلام دوباره يك به يك معانى مذکور را مطرح مى كند و مورد دقت نظر قرار مى دهد و مى فرمايد : « ثمّ إنّ الظاهر عدم إرادته المعنى الأوّل ؛ لأنّه مع لزوم تخصيص الأ-كثر حيث إنّ ظاهره حصر أسباب التحليل و التحريم فى الشريعة فى اللفظ يوجب عدم ارتباطه بالحكم المذكور فى الخبر جواباً عن السؤال ، مع كونه كالتعليل له ؛ لأنّ ظاهر الحكم كما يستفاد من عدّه روايات أخر تخصيص الجواز بما إذا لم يوجب البيع على الرجل قبل شراء المتاع من مالكة ، و لا دخل لاشتراط النطق فى التحليل و التحريم

فی هذا الحكم أصلاً، فكيف يعلل به؟». ما در اسلام خیلی چیزها داریم که بدون کلام حلال و حرام می شود که ما به چند مورد مورد از آنها اشاره می کنیم؛ غلیان عصیر عنبی که اگر خود به خود به غلیان بیاید

حرام می شود و بعد اگر دو سوم آن بجوشد تطهیر و حلال می شود، انقلاب الخمر إلى الخل که خمر بعد از متبدل شدن به سرکه حلال می شود، شتر و گاو و گوسفند جلال

که خوب حرام می شود، وطی حیوان مأکول اللحم که موجب حرمتش می شود، استبراء حیوان جلال که موجب حلّیتش می شود، تزکیه حیوان مأکول اللحم که موجب حلّیتش می شود، دخول فی العنف بالقیاس إلى تزویج البنت که موجب حرمت ابدی می شود و ایقاب الغلام که موجب حرمت می شود و امثال ذلك، خوب همانطور که معلوم است در هیچ یک از موارد مذکور کلامی در کار نیست ولی حلّیت و حرمت بوجود آمده است بنابراین اینکه ما بگوئیم تحریم و تحلیل منحصر در کلام است صحیح نمی باشد، این در نظر شریفان باشد تا بقیه بحث را فردا دنبال کنیم إن شاء الله....

أدله عدم صحّة معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله عدم صحّة معاطات عرض کردیم کسانی که مخالف صحّت معاطات هستند به روایاتی که در آنها گفته شده: «إنّما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» استدلال کرده اند و گفته اند که از این روایات استفاده می شود که فقط کلام موجب تحلیل و تحریم است و

ص: ۱۷۸

تا کلامی نباشد بیعی و نقل و انتقالی و تحلیل و تحریمی صورت نمی پذیرد. شیخ اعظم انصاری (ره) چهار احتمال در معنای جمله: «إنّما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» دادند که دیروز به عرض محترم رسید. احتمال اول این بود که جمله

: «إنّما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» مفید حصر است و یک قاعده کلی می باشد یعنی در اسلام تحلیل و تحریم فقط در نتیجه کلام و منحصر در آن می باشد و تا لفظی در کار نباشد تحلیل و تحریمی وجود نخواهد داشت، بعد خود شیخ این احتمال را رد کردند و بنده نیز عرض می کنم که این احتمال درست نیست چون موجب تخصیص اکثر می شود زیرا در خیلی از موارد تحلیل و تحریم وجود دارد ولی لفظی در بین نمی باشد مثل مواردی که دیروز بیان کردیم؛ غلیان عصیر عنبی و انقلاب الخمر إلى الخل که موجب حلّیت می شود و مثل وطی حیوان مأکول اللحم و جلال که موجب حرمت اکل گوشت آنها می شود و مثل تزکیه حیوان مأکول اللحم که موجب حلّیت گوشتش می شود و مثل دخول در عنف بالقیاس إلى تزویج البنت و ایقاب الغلام بالقیاس إلى تزویج بنته و أخته که موجب حرمت ابدی برای ازدواج می شود و امثال ذلك پس همیشه در اسلام تحلیل و تحریم در سایه لفظ نمی باشد. حضرت امام (ره) فرموده اند که حتی کلام أهل بیت (ع) نیز منحصر در تحلیل و تحریم نمی باشد زیرا در مواردی تقریر و فعل معصوم (ع) نیز برای ما حجّت است

و حجت فقط منحصر در کلام او نمی باشد بنابراین در هیچکدام از کلمات افراد عادی و قرآن و سنت تحلیل و تحریم انحصار به لفظ ندارد لذا احتمال اولی که شیخ در معنای جمله: «إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَ يَحْرُمُ الْكَلَامُ» داده صحیح نمی باشد

. احتمال دوم شیخ این بود که در جایی که مقصود واحد است عبارت واحد هم باعث تحلیل و هم باعث تحریم می شود مثلاً زنی که می خواهد خودش را به ازدواج موقت مردی در بیاورد اگر بگوید: مَتَّعْتُكَ نَفْسِي حَلَالٌ می شود ولی اگر بگوید: آجْرْتُكَ نَفْسِي وَ سَلَّطْتُكَ عَلَيَّ بَعْضِي حَرَامٌ می شود. اشکال ما به این احتمال دوم شیخ این است که: بله کلام در مَتَّعْتُكَ نَفْسِي صحیح و مؤثر است و موجب حلّیت می شود ولی عبارتهای دیگر تأثیری ندارند و موجب تحریم نمی شوند زیرا تحریم قبل از این کلام نیز وجود داشته پس ما نمی توانیم حرمت را به این کلام نسبت بدهیم لذا احتمال دوم نیز مردود است. احتمال سوم شیخ این بود که جمله: «إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَ يَحْرُمُ الْكَلَامُ» یعنی اینکه کلام وجوداً یَحِلُّ و عدماً یَحْرُمُ و یا بالعکس یعنی کلام وجوداً یَحْرُمُ و عدماً یَحِلُّ. اشکال این احتمال هم این است که عدم مطلقاً اثری ندارد و هیچوقت به چیزی نسبت داده نمی شود پس اینکه بگوئیم عدم یَحِلُّ أو یَحْرُمُ لا- معنی له، اتفاقاً خود شیخ همین احتمال سوم که به نظر بنده آرداً الاحتمالات می باشد را اختیار کرده است. احتمال

چهارم این است که جمله: «إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ» فقط در مورد سؤال آن شخص سائل از حضرت می باشد و یَحِلُّ الْكَلَامُ یعنی یَحِلُّ آن مقابله و گفتگویی که قبل از بیع انجام شده و یَحْرَمُ الْكَلَامُ یعنی اینکه اگر قبل از مالک

شدن بیعی واقع کردی حرام است زیرا بیع ما لیس عندک می باشد . خوب و اما این احتمال چهارم به بیانی که عرض شد صحیح است منتهی اشکال ما به این احتمال این است که شیخ فرمودند که ما با قطع نظر از صدر حدیث بحث می کنیم درحالی که این احتمال چهارم مربوط به صدر حدیث می باشد پس مردود است ، اینها عرائض بنده در مورد احتمالات مطرح شده در کلام شیخ بود که به عرضتان رسید . مطلب دیگر این است که به نظر بنده بحث خیلی روشن است زیرا ما در مجموع روایات موجود در باب دو جمله داشتیم ؛ یکی جمله : «إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ» که مربوط به سؤال آن شخص دلال از امام(ع) بود و دیگری که در سه روایت تکرار شده جمله : « یَحْرَمُ الْكَلَامُ » است که مربوط به باب مزارعه می باشد . در مورد جمله اول : « إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ » باید عرض کنیم که اولاً خبر سنداً ضعیف است و ثانیاً معنای جمله با توجه به صدر حدیث کاملاً روشن و موردش مشخص است (یعنی یَحِلُّ الْكَلَامُ نسبت به مقابله و گفتگوی قبل از بیع و یَحْرَمُ الْكَلَامُ نسبت به بیعی که

قبل از مالک شدن منعقد کرده) پس لزومی ندارد ما آن را به جاهای دیگر بکشانیم و عمومیت و کلیت برایش قائل شویم. اما جمله دوم: یعنی: «یحرم الکلام» که در سه خبر دیگر ذکر شده بود نیز مربوط به همان باب مزارعه می

باشد (یعنی اگر در مزارعه برای بذر و بقر و أرض سهم مشخص کنید عقد مزارعه باطل است ولی اگر بگوئید از حاصل فلان درصد مال من و فلان درصد مال تو عقد مزارعه صحیح است) و ظاهراً بردن این کلام به جاهای دیگر و ذکر احتمالاتی برای آن صحیح نمی باشد. خوب همانطور که عرض شد شیخ انصاری بعد از ذکر چهار احتمال در معنای جمله: «إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام» به سراغ بررسی هر کدام از این احتمالات رفته، ایشان در مورد احتمال اول می فرماید که محط بحث در اینجا فقط در مورد ربح موجود می باشد و دیگر کیفیت خرید و فروش محط بحث نمی باشد تا اینکه به درد بحث ما در معاطات بخورد و ما بگوئیم چونکه در معاطات کلام نیست پس باطل است، به عبارت دیگر این روایت از جهت کلام در مقام بیان نیست بلکه از جهت ربح در مقام بیان می باشد لذا ما نمی توانیم به این روایت تمسک کنیم و بگوئیم که در بیع کلام لازم است و بیع بدون کلام واقع نمی شود و باطل است پس در نتیجه معاطات که در آن کلام وجود ندارد نیز باطل است زیرا مورد، یک موردی

است که بدون وجود کلام در آن اصلاً امکان معامله وجود ندارد ، بنابراین روایت با بیانی که عرض شد نمی تواند دلیل برای بطلان و عدم صحّت معاطات باشد ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

أدله عدم صحّة معاطات كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله عدم صحّة معاطات بحثمان در

صحت و عدم صحت معاطات بود ، اکثر علمای ما قائل بودند که معاطات کافی نیست و باید در بیع إنشاء به لفظ صورت بگیرد ، علامه در تذکره فرموده الأشهر بین علمائنا این است که معاطات کافی نمی باشد و همچنین علامه در مختلف الشیعه جلد ۵ ص ۸۳ مسئله ۴۴ از کتاب البیع فرموده : « مسئله : لابد فی عقد البیع من الإيجاب و القبول ، ولا تکفی المعاطاه فی العقد ، ذهب إليه اکثر علمائنا » ، قول عدم صحت معاطات بین علمای ما مشهور بوده تا زمان محقق کرکی و مقدس اردبیلی که در این مسئله تحولی ایجاد کردند و فرمودند که معاطات نیز جای ایجاب و قبول را می گیرد ، علی ائی حال ما نیز قائل شدیم که معاطات صحیح می باشد و برای صحتش به سیره و آیه الحل و آیه الوفاء استدلال کردیم . عرض کردیم کسانی که قائل به عدم صحت معاطات شده اند به اخباری که در آنها گفته شده : « إنما یحلل الکلام و یحرّم الکلام » برای عدم صحت معاطات استدلال کرده اند و گفته اند تا کلام و إنشاء لفظی نباشد حلیت و حرمت صورت نمی گیرد ، این اخبار در باب ۸ از ابواب أحكام العقود ذکر شده اند

ص: ۱۸۳

. در این باب ۸ از ابواب أحكام العقود ۱۴ خبر وجود دارد و تمام آنها مربوط به موردی هستند که شما جنسی را ندارید و مشتری می آید و آن جنس را از شما مطالبه می کند بعد شما می روید و از کس دیگری آن جنس را می خرید و

به این شخص اولی می فروشید خوب این معامله چطور است؟ در این ۱۴ خبر ائمه(ع) فرموده اند که چنین معامله ای اشکالی ندارد البته به شرطی که با شخص اول مقابله و گفتگو کرده باشد و با آن بیعی انجام نداده باشد زیرا بیع مالیس عندک جایز نمی باشد . خوب در ۱۴ خبر موجود در باب فقط در خبر ۴ یک جمله ای اضافه تر ذکر شده بود : « لا بأس إنما یحلل الکلام و یحرّم الکلام » ، فقهای ما معانی مختلفی را برای این جمله ذکر کرده اند مثلاً- همانطور که عرض کردیم شیخ انصاری(ره) چهار احتمال در معنای این جمله ذکر کردند که ما احتمال چهارم ایشان را قبول کردیم و آن این بود که در الف و لام در الکلام عهد خارجی است و اشاره دارد به اینکه آن کلام اولی که مقابله بوده اشکال ندارد و مراد از الکلام دومی بوجود آمدن بیع می باشد بنابراین معنای روایت با توجه صدر و ذیل آن و سؤالی که در آن مطرح شده وجواب امام از آن سؤال بسیار روشن می باشد و دیگر نیاز به بسط و شرح نداریم و لازم نیست ما به سراغ احتمالات مختلف برویم. مرحوم آخوند خراسانی در ص ۱۵ از حاشیه

ص: ۱۸۴

مکاسب فرموده ؛ مراد از کلام در روایت مذکور بیع است ، به این معنی که بیع قبل از تملیک و تملک جایز نیست ولی مقابله و گفتگو قبل از بیع جایز است بنابراین یحلُّ الکلام یعنی یحلُّ البیع در مرحله مقابله و گفتگو و یحرّم الکلام یعنی یحرّم البیع اگر قبل از

تملیک و تملک به صورت ایجاب و قبول واقع شود و بعد ایشان می فرمایند که حصر در روایت حصر اضافی است و حصر حقیقی نمی باشد تا اینکه ما روایت را یک کلی حساب کنیم و بعد بگوئیم تخصیص اکثر لازم می آید . از جمله کسانی که خیلی اصرار دارد که الف و لام در الکلام جنس است و در مقام بیان یک کبرای کلی می باشد (همان احتمال اول شیخ) سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب می باشد و حتی ایشان فرموده که تخصیص اکثر نیز بوجود نمی آید ، بعد چون خود ایشان قائل به صحت معاطات می باشد فرموده أظهر این است که بگوئیم این خبر مخالف إجماع است یعنی ایشان می خواهند بگویند که بیع معاطاتی صحیح نیست ولی از طرفی اجماع بر صحت آن داریم ، اما إجماعی در کار نیست و بنده کلام ایشان را نمی توانم قبول کنم . خوب شیخ انصاری در ادامه کلامشان بعد از ذکر چهار احتمال در معنای روایت مذکور می فرمایند که این روایت بر عدم صحت معاطات دلالت ندارد ولی إشعار در عدم صحت آن دارد که ما این حرف شیخ را قبول نداریم و عرض می کنیم که این اخبار إشعار در عدم

صحت بیع معاطاتی ندارند. شیخ انصاری در ادامه کلامشان فرموده اند که ما روایات دیگری نیز داریم که دلالت دارند بر عدم صحت بیع معاطاتی و یا إشعار در عدم صحت آن دارند، من جمله روایت یحیی بن حجاج یعنی خبر ۱۳ از باب ۸ از ابواب أحكام العقود می باشد که

در ص ۳۷۸ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است، خبر این است: « وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ قَالَ لِي اشْتَرَيْتَ هَذَا الثَّوْبَ وَ هَذِهِ الدَّابَّةَ وَ بَعَيْتَهَا أُرْبِحُكَ فِيهَا كَذَا وَ كَذَا قَالَ لَا بَأْسَ بِمِثْلِكَ اشْتَرَيْتَهَا وَ لَا تُوَاجِبُهُ الْبَيْعَ قَبْلَ أَنْ تَسْتَوْجِبَهَا أَوْ تَشْتَرِيَهَا ». خبر قبل از این خبر را شیخ طوسی از کتاب احمد بن محمد بن یحیی اشعری قمی که از أجلائی روایت ماست گرفته و شیخ از طبقه ۱۲ و أحمد بن محمد از طبقه ۷ می باشد بنابراین: « عنه » به روایت قبلی برمی گردد، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی و یحیی بن الحجاج از روایت بسیار خوب ما هستند و خبر سنداً صحیح می باشد. شیخ انصاری از جمله: « لا تواجبه البیع قبل أن تستوجبها أو تشتريها » که در روایت ذکر شده عدم صحت بیع معاطاتی را استفاده کرده و فرموده از این جمله معلوم می شود بیعی که صورت گرفته و باید صورت بگیرد و از نظر امام هم صحیح است آن بیعی است که استیجاب و ایجاب داشته باشد و این در جایی است که لفظی

در بین باشد پس معلوم می شود که معاطات صحیح نمی باشد . بنده عرض می کنم که این حرف شیخ صحیح نیست زیرا این روایت فقط نظر به ربح موجود در معامله دارد و در مقام بیان کیفیت خرید و فروش و معامله نمی باشد خصوصاً که کلمه : أو تشریها نیز بعدش ذکر

شده بنابراین خبر مذکور دلالت بر عدم صحت معاطات ندارد . خبر بعدی که شیخ فرموده اشعار در عدم صحت معاطات دارد خبر ۱۴ از همین باب ۸ از ابواب احکام العقود می باشد ، خبر این است : « وَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصِيحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنِ الْعَيْنَةِ وَقُلْتُ إِنَّ عَامَّةَ تُجَّارِنَا الْيَوْمَ يُعْطُونَ الْعَيْنَةَ فَأَقْصُ عَلَيْكَ كَيْفَ نَعْمَلُ قَالَ هِيَاتِ قُلْتُ يَا تَيْبِنَا الْمُسَاوِمُ يُرِيدُ الْمَالَ فَيَسَاوِمُنَا وَ لَيْسَ عِنْدَنَا مَتَاعٌ فَيَقُولُ أُرْبِحُكَ دَهْ يَزِدُهُ وَ أَقُولُ أَنَا دَهْ دَوَاذِدُهُ فَلَمَّا نَزَالَ تَتَرَاوَضُ حَتَّى تَتَرَاوَضَ عَلَيَّ أَمْرٌ فَبِإِذَا فَرَعْنَا قُلْتُ أَيُّ مَتَاعٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَنْ أَشْتَرِيَ لَكَ فَيَقُولُ الْحَرِيرُ لِأَنَّهُ لَا يَجِدُ شَيْئًا أَقْلَ وَضِيْعَةً مِنْهُ فَأَذْهَبُ وَ قَدْ قَاوَلْتُهُ مِنْ غَيْرِ مَبَايَعِهِ فَقَالَ أَلَيْسَ إِنْ شِئْتُمْ لَمْ تُعْطِهِ وَ إِنْ شَاءَ لَمْ يَأْخُذْ مِنْكَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَأَذْهَبُ فَأَشْتَرِي لَهُ ذَلِكَ الْحَرِيرَ وَ أَمَا كَسُّ بِقَدْرِ جُهْدِي ثُمَّ أَجِيءُ بِهِ إِلَى بَيْتِي فَأَبَايَعُهُ فَرُبَّمَا ارْزَدَدْتُ عَلَيْهِ الْقَلِيلَ عَلَى الْمُقَاوَلَةِ وَ رُبَّمَا أُعْطِيْتُهُ عَلَى مَا قَاوَلْتُهُ وَ رُبَّمَا تَعَاوَرْنَا فَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ فَإِذَا اشْتَرِي مِنِّي لَمْ يَجِدْ أَحَدًا أَعْلَى بِهِ مِنَ الَّذِي اشْتَرِيْتُهُ مِنْهُ فَيَبِيْعُهُ مِنِّي فَيَجِيءُ ذَلِكُ فَيَأْخُذُ الدَّرَاهِمَ فَيُدْفَعُهَا إِلَيْهِ

وَرُبَّمَا جَاءَ لِيُحِيلَهُ عَلَيَّ فَقَالَ لَا تَدْفَعَهَا إِلَيَّ إِلَّا إِلَى صَاحِبِ الْحَرِيرِ قُلْتُ وَرُبَّمَا لَمْ يَنْفِقْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ الْبَيْعَ بِهِ وَ أَطْلُبُ إِلَيْهِ فَيَقْبَلُهُ مِنِّي فَقَالَ
أَلَيْسَ إِنَّهُ لَوْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ وَ لَوْ شِئْتَ أَنْتَ لَمْ تَرُدِّي فَقُلْتُ بَلَى لَوْ أَنَّهُ هَلَكَ فَمِنْ مَالِي قَالَ لَا بَأْسَ بِهِذَا إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعُدِّي

هَذَا فَلَا بَأْسَ بِهِ . أَقُولُ : وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَيَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ . « . كلینی این خبر را از عدّه من أصحابنا نقل کرده و ما قبلاً درباره عدّه من أصحابنا بحث کرده ایم ، کلینی ۳۶ استاد داشته و دعو ایشان در نقل خبر بر این بوده که تمام واسطه ها از خودش تا امام معصوم را نقل می کرده از طرفی کلینی بعضی از اخبار را از ۱۰ الی ۱۲ نفر از اساتیدش شنیده بوده لذا اگر تمام آنها را در سند خبر ذکر می کرده بسیار مفصل و طولانی می شده به همین خاطر ناچاراً در بعضی از جاهایی که اساتیدش زیاد هستند عدّه من أصحابنا ذکر کرده که این عدّه را برای سه نفر ذکر کرده ؛ اول أحمد بن محمد بن عیسی و دوم أحمد بن محمد بن خالد برقی و سوم سهل بن زیاد ، البته ما باید این عدّه را بشناسیم که در آخر جلد ۲ جامع الزّوات اسامی عدّه من أصحابنا ذکر شده است ، خلاصه کلینی عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی که ثقه و جلیل القدر است ، عن علی بن الحکم که ثقه و جلیل القدر و از طبقه ۶ است

عن إسماعيل بن عبد الخالق که از طبقه ۵ و موثق است بنابراین حدیث سنداً صحیح می باشد . در مجمع البحرین سه معنی برای العینه ذکر شده ولی ظاهراً معنای معمول همان است که به عرضستان رسید یعنی اینکه انسان جنسی را که ندارد می خواهد بفروشد و برای اینکه مشتری را از دست ندهد با او

گفتگو می کند و قول و قرار می گذارد و بعداً می رود آن جنس را می خرد و می آورد و به این مشتری می فروشد که به این جنس و متاعی که به این صورت مورد قول و قرار و معامله واقع می شود العینه می گویند . یک مطلب جالبی که در این روایت ذکر شده این است که شخص سائل بعضی کلمات مثل ده یازده و ده دوازده را به صورت فارسی از امام (ع) سؤال کرده و بنده در بعضی از اخبار دیگر نیز دیده ام که کلمات فارسی بکار رفته مثلاً در خبری ذکر شده که پیغمبر (ص) از سلمان پرسید سلمان إشکمت درد می کند؟ سلمان جواب داد بله ، خلاصه در بعضی از اخبار ما کلمات و جملات فارسی نیز بکار رفته است و یک کتابی بسیار خوبی نوشته شده که در آن نام أصحاب ایرانی ائمه (ع) ذکر شده که معلوم می شود که ایرانیها از اول به ائمه (ع) توجه داشته اند . خوب ظاهراً وقت تمام شده بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله عدم صحه معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله عدم صحه معاطات بحثمان با توفیق پروردگار ابتدا در ماهیت بیع و بعد در شرائط عوضین بود و

ص: ۱۸۹

سپس وارد بحث معاطات شدیم و عرض کردیم که عده ای از فقهاء قائل به صحت معاطات (بیع همراه با إنشاء عملی) هستند و ما نیز قائل به صحت آن هستیم و أدله ای نیز بر صحت معاطات اقامه کردیم ؛ دلیل اول ما سیره بود یعنی سیره عرف و عقلاء بر این است که در

بیع به إنشاء فعلی اکتفاء می کنند و لفظ خاصی را در بیع معتبر نمی دانند و شارع مقدس نیز این سیره را ردع و منع نکرده . دلیل دوم ما بر صحت معاطات آیه الحلّ : « أحلّ الله البيع و حرّم الربوا » بود ، یعنی خداوند متعال آن بیعی که در بین مردم متعارف است را حلال کرده که این اقتضاء می کند که بیع معاطاتی نیز صحیح باشد . دلیل سوم ما بر صحت معاطات آیه الوفاء : « أوفوا بالعقود » بود ، که عقد به معنای قرار داد و پیمان است و شامل داد و ستد می شود و اقتضاء می کند بیع معاطاتی نیز صحیح باشد ، و اما گفتیم که حدیث سلطنت : « الناس مسلطون علی أموالهم » و حدیث شرط : « المؤمنون عند شروطهم » بر صحت بیع معاطاتی دلالت ندارند و مربوط به مانحن فیه نمی شوند . خوب و اما أدله کسانی که قائل به بطلان بیع معاطاتی بودند (مثل صاحب جواهر و صاحب مفتاح الکرامه و علامه در تذکره و قواعد و شیخ طوسی در خلاف) را نیز عرض کردیم و جواب از أدله آنها را نیز بیان کردیم . دلیل

ص: ۱۹۰

اول قائلین به بطلان معاطات اصل بود که ما عرض کردیم اصل در اینجا کارایی ندارد زیرا اصل در جایی به کار می آید که دلیل اجتهادی در بین نباشد در حالی که سیره و آیه الوفاء و آیه الحُلُّ أدله اجتهادی بودند و اقتضاء می کردند که معاطات صحیح باشد . دلیل دوم قائلین به بطلان معاطات آن

روایتی بود که در آن پیغمبر(ص) از منابذه و ملامسه و بیع حصاه نهی کرده بودند که ما گفتیم که این روایت نیز دلیل بر بطلان معاطات نمی شود زیرا در اینجاها غرری وجود داشته و نهی شارع به خاطر آن غرر موجود در آنها بوده و به بحث ما (صحت و عدم صحت معاطات) مربوط نمی شود . دلیل سوم آنها اخباری بود که در آنها گفته شده بود : « إِنَّمَا يَحِلُّ الْكَلَامُ وَيَحْرَمُ الْكَلَامُ » که از این اخبار هم جواب داده شد و گفتیم که این اخبار نیز نمی تواند دلیل بر بطلان معاطات باشند . حضرت امام رضوان الله علیه در ص ۲۷ از جلد اول کتاب بیعشان فرموده اند که تعبیراتی در بعضی از روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز بیع مصحف وجود دارد که از آن تعابیر استفاده می شود که در بیع لفظ لازم است و در نتیجه معاطات باطل است ، این اخبار در ص ۱۱۴ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی در باب ۳۱ از ابواب ما یکتسب به ذکر شده اند ، خبر اول از این باب ۳۱ این خبر است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ أَبِيَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَّابَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْمَصَاحِفَ لَنْ تُشْتَرَى فَإِذَا اشْتَرَيْتَ فَقُلْ إِنَّمَا اشْتَرَيْتَ مِنْكَ الْوَرَقَ وَ مَا فِيهِ مِنَ الْأَدِيمِ وَ حَلِيَّتَهُ وَ مَا فِيهِ مِنْ عَمَلٍ يَدِكَ بِكَذَا وَ كَذَا «
تمامی روّات موجود در سند ثقه و جلیل القدر

هستند و اما در مورد عبدالرحمن بن سیابه باید عرض کنیم که آقای خوئی در معجم رجال حدیث جلد ۹ ص ۳۳۲ برای وثاقت عبدالرحمن بن سیابه خبری را نقل می کند و از آن وثاقت او را ثابت می کند و آن اینکه وقتی زید مجاهد در سال ۱۳۲ هجری قمری در زمان بنی امیه شهید شد امام صادق (ع) مالی را به عبدالرحمن بن سیابه داد تا بین خانواده کسانی که در جنگ همراه زید بودند و به شهادت رسیده بودند تقسیم کند که آقای خوئی وثاقت او را از همین خبر استفاده می کند خلاصه اینکه خبر سنداً صحیح است . (زید مقامش خیلی بالاست و پیغمبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) مژده داده بودند که زیدی از خاندان آنها بوجود خواهد آمد و بنده نیز در کتاب امر به معروف روایاتی که در آن زید وصف شده را ذکر کرده ام و حضرت سجاد (ع) نیز در روایتی که در روضه کافی ذکر شده به أبو حمزه ثمالی فرمودند که اگر بمانی این فرزند من زید را خواهی دید که کشته خواهد شد و بعد از دفنش او را نبش قبر خواهند کرد و بدنش را در کوچه ها خواهند گرداند و بعد او را به دار

ص: ۱۹۲

خواهند زد و بدنش چندین سال بر بالای دار خواهد ماند و بعد بدنش را از دار پائین می آورند و آتش می زنند و خاکسترش را به دریا می ریزند ، خلاصه زید مقام بسیار بالایی دارد و جریان قیام و شهادت او بسیار جالب و آموزنده می باشد).
حضرت امام رضوان الله علیه از این روایت و چند

خبر دیگر با همین مضمون که در این باب وجود دارد استفاده کرده اند که قول در بیع معتبر است زیرا در آنها گفته شده که هنگام خریدن مصحف بگو که من جلد یا ورق و یا زینت آلاتش را می خرم و نه خود مصحف را که خوب از همین جا معلوم می شود که لفظ لازم است و معاطات صحیح نمی باشد . جواب از این روایات این است که این روایات مربوط به مقابله و گفتگوی قبل از بیع می باشد نه خود بیع ، یعنی در مقام بیان کیفیت بیع نیستند بنابراین روایات مذکور درباره عدم جواز بیع مصحف نیز نمی توانند دلیل برای عدم صحت معاطات باشند . خوب و اما آخرین دلیلی که منکرین معاطات من جمله صاحب جواهر ذکر کرده اند مسئله اجماع و شهرت می باشد که خوب ما عرض می کنیم که اجماع و شهرت به تنهایی حجت نمی باشند بلکه آن اجماعی حجت است که کشف از قول معصوم (ع) کند و اما وقتی که مدرک مجمعین در دست ماست و ما در مقابل اجتهاد آنها از آن مدرک چیز دیگری را اجتهاد می کنیم و اجتهاد آنها را درست نمی دانیم پس اجماع

مدرکی آنها به درد مانمی خورد و برای ما حجت نمی باشد زیرا کشف از قول معصوم (ع) نمی کند ، بنابراین اجماع و شهرت مذکور در بحث ما کارایی ندارند. خوب این فهرست بحثهای گذشته از اول کتاب البیع تا آخر معاطات بود که به عرضتان رسید ادامه بحث بماند برای بعد از دهم اول محرم إن شاء الله ...

اخلاق : یکی از توفیقاتی که خداوند متعال به ما طلبه ها عنایت فرموده این است که درس و بحثمان توأم با تبلیغ می باشد ، تبلیغ بسیار مهم است لذا حتی کسانی که از لحاظ مالی و اقتصادی مشکلی ندارند نیز نباید در قم بمانند بلکه باید به تبلیغ بروند. حضرت امام(ره) می فرمودند ما دوجور تبلیغ داریم ؛ یکی اینکه فقط برویم و برای مردم سخنرانی کنیم و دیگر اینکه با عمل و اخلاق و رفتار خودمان تبلیغ کنیم که اسلام نیز همین تبلیغ را از ما می خواهد و امام صادق(ع) نیز فرموده مردم را به اسلام دعوت کنید بغیر ألسنتکم یعنی با عمل و رفتار و اخلاق خودتان مردم را به اسلام دعوت کنید و اسلام را عملاً به آنها نشان بدهید. یکی از کارهای مهم حضرت امام(ره) این بود که اسلام را به مردم نشان داد ، در طول تاریخ خیلی از اسلام تبلیغ شده بود ولی مردم آن را ندیده بودند لذا نمی دانستند که اسلام چقدر کارایی دارد اما امام(ره) اسلام ناب را به مردم نشان داد و آن را به عرصه زندگی آنها آورد و مردم نیز آن را دیدند و شناختند و

قبول کردند . حضرت امام(ره) درباره روایتی که در آن گفته شده ؛ اسلام غریب بوده و طرفدار کم داشته پس در آینده نیز غریب خواهد بود و طرفدار کم خواهد داشت ، می فرمودند که منظور از غریب بودن اسلام این است که شناخته نشده بوده و در آینده نیز مردم آن را نخواهند شناخت پس غریب به معنای شناخته نشدن است نه

به معنای طرفدار نداشتن و الان نیز اسلام غریب است مثلاً اگر غربی ها بخواهند اسلام واقعی و شیعه را بشناسند به کتابهای سنّی ها مراجعه می کنند درحالی که نمی توان شیعه را از کتابهای سنّی ها معرفی کرد و شناساند بنابراین ما باید مثل حضرت امام(ره) خودمان عملاً اسلام را معرفی کنیم و به دنیا نشان بدهیم . بنده یک زمانی عرض کردم که اسلام دارای ۱۰ فصل مهم می باشد ؛ فصل اول معارف اعتقادی و کلامی می باشد ، دوم معارف عبادی است که مربوط به رابطه ما با خداوند می باشد ، سوم معارف اخلاقی ، چهارم معارف اقتصادی است که تمام جریانات اخیر که در اروپا و آمریکا بوجود آمده بخاطر همین اقتصاد است لذا ما باید معارف اقتصادی اسلام را به آنها نشان بدهیم ، پنجم معارف معاشرتی ، ششم معارف فرهنگی ، هفتم معارف حکومتی ، هشتم معارف قضائی ، نهم معارف سیاسی و دهم معارف جهادی می باشد که ما وظیفه داریم تمام این معارف اسلامی را به دیگران معرفی کنیم . خداوند متعال در آیه ۱۲۵ از سوره نحل فرموده : « ادع إلى سبیل ربّک بالحکمه و الموعظه الحسنه و

جدلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين « ، استاد بزرگوار ما آیت الله طباطبائی (ره) که امروز مصادف است با سالگرد ارتحال ایشان در جلد ۱۲ تفسیر المیزان ص ۳۹۹ فرموده اند که اولاً این آیه منطبق است با آنچه که در منطق و حکمت گفته شده و پیغمبر (ص) نیز فرموده اند : « کلُّ بیتِ لیس

فيه شيءٌ من الحكمه كان خراباً » و ثانياً در آیه کلمه موعظه و ثالثاً کلمه جدال (مناظره) ذکر شده که اینها (حکمت و موعظه و مناظره) سه راه از راههای دعوت به اسلام هستند و بالاخره چهارمین و آخرین راه دعوت به اسلام جهاد می باشد . خوب و اما در مورد ثواب تبلیغ باید عرض کنیم که در روایتی از امام صادق (ع) سؤال شده که عابد افضل است یا راوی حدیث شما؟ حضرت در جواب فرموده اند : « الراویة لحدیثنا یشدُّ به قلوب شیعتنا افضل من ألف عابد » خداوند یک نورانیت خاصی در قرآن و کلام اهل بیت (ع) قرار داده اما متأسفانه بعضی ها در منبرهایشان اصلاً اثری از کلام الهی و روایات نیست بلکه تنها کلمات و جملات را به هم می بافند و سخنرانی می کنند که این روش اصلاً نورانیت ندارد و تأثیر گذار نمی باشد . شهید ثانی در منیه المرید کلام عجیبی دارد ایشان در آنجا فرموده اند افرادی که در حوزه ها مشغول درس و بحث هستند نوعاً مقصر می باشند زیرا در همان چند فرسخی حوزه بسیاری از عوام الناس هستند که مسائل شرعی خودشان را بلد نیستند بنابراین ما وظیفه

بسیار سنگین و مهمی داریم . خوب حالا اگر ما به وظیفه خودمان عمل کنیم طبق آیات و روایات ثواب بسیار زیادی به ما می دهند مثلاً پیغمبر(ص) فرموده اگر یک نفر را هدایت کنید از آنچه که خورشید بر او تابیده بهتر خواهد بود . از جمله مسائلی که در حال حاضر باید به آن توجه شود مسئله بیداری اسلامی است که ما نباید نسبت

به آن بی تفاوت باشیم ، بنده چند روز پیش ملاقاتی با مقام معظم رهبری دامت برکاته داشتم ایشان نیز تأکید فراوانی روی مسئله بیداری اسلامی و توجه حوزه های علمیه به آن داشتند بنابراین ما باید در آیام تبلیغی خصوصاً ماه محرم که در پیش است به مسئله بیداری اسلامی توجه داشته باشیم و در منبرهایمان به مسائل روز پردازیم إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله لزوم معاطات از اول کتاب البیع با توفیق پروردگار درباره ابعاد مختلف بیع من جمله درباره ماهیت و حقیقت آن بحث کردیم و گفتیم که بیع از مقوله معناست و در عالم اعتبار احتیاج به إنشاء دارد و تا متبایعین آن را إنشاء نکنند آن معنی تحقق پیدا نمی کند ، بعد بحث رسید به اینجا که آیا این إنشاء حتماً باید به لفظ باشد یا نه؟ عده ای از فقهای ما مثل صاحب جواهر و صاحب مفتاح الکرامه و محقق در شرایع فرمودند که إنشاء باید به لفظ باشد و حتی بر این مطلب ادعای اجماع کردند ولی ما عرض کردیم که اینطور نیست و ما در بیع خود إنشاء را نیاز داریم چه این إنشاء

ص: ۱۹۷

به لفظ و چه به فعل باشد لذا معاطات بیع و صحیح می باشد چون حقیقت بیع این است که یک إنشائی صورت بگیرد تا اینکه نقل و انتقال تحقق پیدا کند لذا در بیع و تمامی عقود دیگر إنشاء فعلی نیز کارایی دارد ، بلکه فقط در میان عقود نکاح باید با لفظ محقق شود که این هم تقریباً یک نوع تعبُّد و اختصاص و امتیاز

خاص برای نکاح است یعنی ؛ میثاقاً غلیظاً که قرآن از آن تعبیر کرده باید با لفظ صورت بگیرد (أدله صحت معاطات به تفصیل بیان شد ؛ سیره عرف و عقلاء ، آیه الحُلِّ و آیه الوفاء و...) ، این بحث ها مربوط به قبل از دهه محرم بود که به عرضتان رسید . خوب بحث دیگری که در اینجا وجود دارد این است که آیا بیعی که معاطاتاً صورت می گیرد لازم است یا اینکه جائز می باشد؟ . برای اینکه این مطلب روشن شود مقدمتاً باید به چند مطلب توجه داشته باشیم ؛ مطلب اول این است که در فقه ما عقود به اقسامی تقسیم شده است ، تقسیم اول : عقود اِذْنیه و عقود عهْدیّه ، اِذْنیه به آن دسته از عقودی گفته می شود که قوامش به اِذْن است مثل وکالت ، ودیعه و عاریه که در اینها نقل و انتقالی در کار نیست بلکه تنها از طرف مالک اِذْن در تصرف خاصی وجود دارد و اما عهْدیّه عقودی هستند که طرفین در آن ها تعهدی دارند و در حقیقت نقل و انتقالی و تملیک و تملیکی و معاوضه و جابجایی در

ص: ۱۹۸

مال صورت می گیرد مثل بیع و صلح و اجاره ، و حتی نکاح هم از عقود عهدیه است منتهی نه برای جابجایی مال بلکه برای ایجاد علقه زوجیت می باشد . عقود عهدیه خودش به دو قسم تقسیم می شود ؛ عهدیه تنجیزیه و عهدیه تعلیقیه ، تنجیزیه مثل نکاح و بیع و امثالهم که به محض إنشاء محقق می شوند و دیگر حالت تعلیق و انتظار

ندارند اما تعلیقیه مثل سبق و رمایه و جعاله که در آن عقد معلق است (من ردّ عبدی فله کذا) ، خوب این یکی از تقسیمات مربوط به عقود بود که خدمتتان عرض شد . مطلب دوم این است که ما دو جور عقد داریم ؛ جائزه و لازمه ، عقود جائزه آن عقود هستند که طرفین می توانند آن را به هم بزنند ولی عقود لازمه عقود هستند که طرفین نمی توانند آن را به هم بزنند إلا ما خرج بالدلیل . عقود از نظر جواز و لزوم به چند قسم تقسیم می شوند ؛ اول عقود لازم من الطرفین ذاتاً مثل نکاح و بیع و صلح و اجاره (البته اگر شرط ضمن عقد شود و یا در بیع خیاری لحاظ شود و یا در نکاح عیوبی در مرئه باشد اینها امور عارضی هستند که موجب به هم خوردن عقود لازم من الطرفین می شوند که بحث آخر می باشند) ، دوم عقود جائزه من الطرفین ذاتاً مثل هبه که ذاتاً از عقود جائزه می باشد منتهی قد یصیر لازماً مثل هبه به ذی رحم و یا هبه معوضه که دیگر

نمی تواند آنها را پس بگیرد . عقود لازمه گاهی لازم من أحد الطرفين نیز می باشد مثل رهن که در آن از طرف راهن که چیزی را در برابر دین گرو می گذارد عقد لازم است و نمی تواند آن را به هم بزند ولی از طرف مرتهن جایز می باشد ، خلاصه این تقسیمات عقود از نظر جائزه و لازمه بودن نیز بحث مهمی است که باید

به آن توجه داشته باشیم . مطلب سوم این است که اصل در عقود لزوم می باشد یعنی بعد از ثبوت مشروعیت عقدی اگر ما در لزوم آن شک کنیم (چه شک ما در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه باشد) اصل لزوم آن می باشد و فرق بین شبهات موضوعیه و حکمیه این است که در هر کجا که منشأ شک إجمال النص أو فقدان النص أو تعارض النصین باشد شبهه حکمیه می باشد و شبهات موضوعیه آن است که از جهت کبری همه چیز مشخص است منتهی منشأ شک اشتباه در مصادیق خارجیه می باشد ، بنابراین اصل در عقود لزوم می باشد . شیخ انصاری(ره) در چند جا این بحث (اصل در عقود لزوم است) را مطرح کرده ؛ یکی در همین بحثی که می خواهیم وارد آن بشویم ایشان فرموده اند معاطات لازم است زیرا اصل در عقود لزوم آنها می باشد و همچنین ایشان در اول بحث خیارات به طور مبسوط این بحث را مطرح کرده و فرموده اصل در عقود لزوم می باشد و در آنجا ۴ معنی برای اصل ذکر کرده و یکی

را انتخاب نموده و فرموده هذا حسنٌ ، و آن این است که از قواعد و أدله استفاده می شود که أصل در عقود لزوم می باشد و منظور از عقود لفظ نمی باشد بلکه مراد آن تعهد است اعم از اینکه إنشاء به لفظ باشد یا إنشاء به فعل باشد . شیخ اعظم انصاری(ره) هم در اینجا و هم در اول خیارات ۸ دلیل برای اینکه أصل در عقود

لزوم است ذکر کرده است که ما بعدا آنها را مورد بررسی قرار خواهیم داد ، بنابراین یکی از بحث های مهم فقهی همین بحث (أصل در عقود لزوم است) می باشد . خوب و اما شهید اول در کتاب القواعد و الفوائد جلد ۲ ص ۲۴۲ این بحث را مطرح کرده و فرموده : « الأصل فی البیع اللزوم و کذا فی سائر العقود و ینخرج عن الأصل فی مواضع لعلل خارجة » ، و شهید ثانی نیز در مسالک جلد ۱ ص ۳۲۰ فرموده أصل در تمامی عقود لزوم است لعموم الأمر بوفاء بالعقود ای : « أوفوا بالعقود » ، شیخ طوسی نیز در خلاف جلد ۲ ص ۲۰۶ کتاب الإجاره مسئله ۲ فرموده که أصل در عقود لزوم می باشد و صاحب مفتاح الکرامه نیز در جلد ۷ ص ۳۰۰ فرموده که أصل در عقود لزوم می باشد ، خلاصه این یک قاعده کلیه ای است که أصل در تمام عقود لزوم می باشد چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه بنابراین در مانحن فیه نیز أصل در معاطات لزوم می باشد زیرا ما ثابت کردیم که

ص: ۲۰۱

معاطات بیع است و وقتی بیع باشد اصل در بیع لزوم است پس معاطات نیز لازم است البته أدله لزوم آن را بعداً خدمتتان عرض خواهیم کرد . شیخ انصاری (ره) در اول بحث خیارات فرموده این که ما می گوئیم اصل در بیع لزوم است مثل کلام علمای علم طبیعی می باشد که می گویند اصل در جسم إستداره می باشد یعنی اصل این است که هر جسمی کروی شکل

باشد و اگر جسمی مستدیر نباشد یقیناً یک مانع خارجی در آن تأثیر کرده که از آن شکل خارج شده ، بنابراین چنانچه در علم طبیعی اصل به آن معنی می باشد در علم فقه ما نیز اصل بر این است که عقود لازم می باشند . خوب حالا ما با توفیق پروردگار تبعاً للشیخ أعظم انصاری(ره) بحث می کنیم که معاطات لازم است ، در اینجا چند دلیل برای لزوم معاطات ذکر کرده اند ؛ اول استصحاب و بعد چند آیه من جمله آیه الوفاء و آیه التجاره و بعد احادیثی مثل حدیث شرط و سلطنت و حلّیت ذکر کرده اند . قاعده این بود که وقتی که ما دلیل اجتهادی مثل قرآن و سنت داریم نباید سراغ أدله فقهی مثل استصحاب برویم زیرا دلیل اجتهادی بر استصحاب یا ورود دارد و یا حکومت دارد اما شیخ و دیگر فقها در مانحن فیه (اثبات لزوم معاطات) ابتدا استصحاب را ذکر کرده اند که علتش این است که خواسته اند جمیع أدله را ذکر کرده باشند یعنی هم از جهت أدله اجتهادی و هم از جهت أدله فقهی و ما نیز از

فردا با توفیق پروردگار در این أدله بحث خواهیم کرد ...

أدله لزوم معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله لزوم معاطات شیخ أعظم انصاری(ره) در مکاسب بعد از بحثهای فراوان که به عرضتان رسید فرمودند که معاطات نیز مثل بیع لفظی صحیح و مفید ملکیت می باشد، سپس ایشان در ادامه بحث دیگری را مطرح می کند و می فرماید: « و علیه (أی علی القول بالملک) فهل هی لازمه أو هی

غیر لازمه؟ ». دیروز ما عرض کردیم که عقود تقسیماتی دارند من جمله به جائزه و لازمه و همچنین به إذنیه و عهدیه تقسیم می شوند که عقود إذنیه مثل وکالت و عاریه و ودیعه از عقود جائزه هستند ولی عقود عهدیه مثل بیع و نکاح و إجاره و صلح از عقود لازمه می باشند، و همچنین گفتیم که گاهی عقود، لازم من الطرفين و گاهی جائز من الطرفين و گاهی لازم من أحد الطرفين و جائز من طرف الآخر می باشند، خلاصه بعد از ذکر این مطالب بحث در این است که آیا معاطات بعد از إفاده ملکیت هل هی لازمه أو غیر لازمه؟ شیخ أعظم انصاری(ره) در کتاب البیع مکاسب در این رابطه می فرماید: « وعلیه فهل هی لازمه ابتداءً مطلقاً، كما حُكي عن ظاهر المفيد، أو بشرط كون الدالّ علی التراضی لفظاً، كما حُكي عن بعض معاصری الشهيد الثانی(مسالك ج ۳ ص ۱۴۷ و مفتاح الكرامه ج ۴ ص ۱۵۶)، و قوّاه جماعه من متأخري المحدثين، أو هی غیر لازمه مطلقاً، فيجوز لكلّ منهما الرجوع فی ماله، كما علیه أكثر الفائلين بالملک،

ص: ۲۰۳

بل کلّهم عدا من عرفت؟ وجوه: أو فقها بالقواعد هو الأول، بناءً علی أصله اللزوم فی الملک؛ للشکّ فی زواله بمجرد رجوع مالکة الأصلی ». عرض کردیم که شیخ أعظم انصاری(ره) در اول کتاب خیارات در بحث لزوم عقود ۸ وجه برای قاعده أصله اللزوم فی العقود ذکر کرده است و در اینجا نیز به آن وجه ثمانیه اشاره کرده و فرموده که معاطات لازم است زیرا ما ثابت

کردیم که معاطات یکی از عقود(بیع) و مفید ملک است و وقتی مفید ملک باشد لازم است و ما نیز فعلاً در لزوم معاطات بحث می کنیم. شیخ أعظم انصاری(ره) در وجه ثمانیه ای که برای اثبات لزوم معاطات بیان کرده هم دلیل اجتهادی (قرآن و أحادیث) و هم دلیل فقاهتی (أصله اللزوم) ذکر کرده، ایشان ابتدا بحث استصحاب را برای اثبات لزوم برای معاطات مطرح کرده (در حالی که باوجود دلیل اجتهادی نوبت به دلیل فقاهتی نمی رسد) که بحث بسیار دقیق و مهمی می باشد. اولین دلیل برای اثبات لزوم بیع معاطاتی استصحاب می باشد که دو تقریب دارد تقریب اول این است که بعد از واقع شدن بیع معاطاتی بایع مالک ثمن می شود و مشتری نیز مالک ثمن می شود خوب حالا اگر یکی از متبایعین رجوع کند و بخواهد بیع را به هم بزند در این صورت ما بقاء ملک را استصحاب می کنیم و حرف رجوع کننده را قبول نمی کنیم یعنی استصحاب ملکیت که از عقد بوجود آمد اقتضاء می کند که در صورت شک در ملکیت آن

را استصحاب کنیم و وقتی ملکیت را استصحاب کردیم نتیجه این می شود که عقد لازم است و نمی توانیم آن را به هم بزیم زیرا ارکان استصحاب یعنی متیقن سابق (ملکیت حاصله از عقد) و شک لاحق (رجوع أحد المتبايعین و شک در ملکیت سابق) محقق شده است لذا استصحاب جاری می شود یعنی در واقع أصالة اللزوم شک ما را برطرف می کند ، بنابراین معاطات با توجه

به أصالة اللزوم فی العقود بعد الوقوع و حصول الملكية ، لازم می باشد لذا طرفین عقد حق به هم زدن آن را ندارند و در اینجا رجوع و فسخ مؤثر نمی باشد زیرا حقیقت و ماهیت ملکیت یک چیز است و جواز و لزوم از افراد و عوارض آن می باشند (نظر امام(ره) و آقای خوئی و عده دیگری از فقهاء) . خوب در اینجا یک اشکال بزرگی بوجود آمده که شیخ انصاری(ره) نیز به آن اشاره کرده است و آن اشکال این است که در استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه با هم وحدت داشته باشند ، شیخ انصاری(ره) در رسائل اولین بحثش این است که ما استصحاب کلی و استصحاب شخصی داریم ، استصحاب شخصی مثل اینکه زید دیروز در دار بود و ما امروز بقائش در دار را استصحاب می کنیم و استصحاب کلی مثل اینکه ما کلی بقاء انسان را استصحاب می کنیم ، بعد شیخ استصحاب کلی را به سه قسم تقسیم کرده و فرموده : « أَنَّ الْمُتَيَقَّنَ السَّابِقَ إِذَا كَانَ كَلِمًا فِي ضَمْنِ فَرْدٍ وَ شَكٍّ فِي بَقَائِهِ :

(۱): فإما أن يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد ، مثل شك در وجود کلی انسان که ناشی از شک در وجود فرد(زید)در دار می باشد . (۲) : و إما أن يكون الشك من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد و تردده بين ما هو باقٍ جزءاً و بين ما هو مرتفع جزءاً ، مثلاً ما می دانیم که یقیناً حیوانی وارد اتاق شده منتهی حیوان مردد است بین فرد طویل

العمر(فیل) و فرد قصیر العمر(پشه) . (۳) : وإما أن يكون الشك من جهة الشك في وجود فردٍ آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد الأول ، مثلاً زید وارد اتاق می شود و بعد یقیناً خارج می شود ولی ما شک می کنیم که آیا مقارن با ورود و خروجش شخص دیگری وارد اتاق شده یانه تا اینکه کلی در ضمن فرد دیگر بقاء داشته باشد ، به عبارت علمی در کلی قسم اول شک در بقاء است و در قسم دوم شک در تردد آن فرد بین طویل العمر و قصیر العمر است و در قسم سوم شک در تقارن می باشد . در مانحن فیه کسانی که (حضرت امام (ره) و آقای خوئی و عده ای دیگر) گفته اند ملکیت یک حقیقت واحده بیشتر نیست و لزوم و جواز از افراد و عوارض آن حقیقت واحده هستند ، می گویند که ما ملکیت بایع للثمن و ملکیت مشتری للمثمن بعد العقد را استصحاب می کنیم و دیگر رجوع و فسخ به درد نمی خورد و در واقع این استصحاب شخصی است زیرا ما بقاء ملکیت مثلاً

آن کتاب و آن پول را استصحاب می کنیم ، خوب حالا اگر کسی اشکال کند و بگوید که ما دو جور ملک داریم ؛ لازمه و جائزه ، شما که ملکیت را استصحاب می کنید متیقن سابق شما چیست؟ اگر ملکیت لازمه را استصحاب می کنید که خوب ما یقین به ملکیت لازمه نداریم و همچنین یقین به ملکیت جائزه نیز نداریم و اصلاً بحث ما در این است که آیا ملکیت لازمه است یا

جائزه؟ بنابراین ارکان استصحاب به هم می خورد زیرا طبق این اشکال (که سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب مطرح کرده) ما دو جور ملکیت (لازم و جائز) داریم لذا نمی توانیم به إصالة اللزوم تمسک کنیم . شیخ انصاری (ره) با توجه به اشکال مذکور ناچاراً به سراغ استصحاب کلی نوع دوم رفته (زیرا اگر ملکیت لازم باشد باقی است و اگر ملکیت جائز باشد از بین رفته است) و در ادامه بحث فرموده : « أو فقها بالقواعد هو الأول (أى اللزوم مطلقاً) بناءً على إصالة اللزوم فى الملك ؛ للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكة الأصلی . و دعوى : أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل و المستقر ، و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع ، والفرد الثانى كان مشكوك الحدوث من أول الأمر ، فلا ينتفع الإستصحاب ، بل ربما يزداد استصحاب بقاء علقه المالك الأول ، مدفوعاً ... » این کلام شیخ را مطالعه بفرمائید تا این شاء الله فردا در باره آن بحث کنیم ...

أدله لزوم معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله لزوم معاطات بعد از اینکه ثابت شد که

ص: ۲۰۷

معاطات إفاده ملکیت می کند بحثمان به اینجا رسید که آیا این إفاده ملکیت لازم است یا جائز است؟ عرض کردیم که شیخ انصاری (ره) در اینجا به سراغ یکی از قواعد مهم فقهی به نام إصالة اللزوم رفته و فرموده که اصل در معاملات و عقود این است که لازم باشند یعنی هیچ یک از طرفین بعد از انجام معامله حق به هم زدن آن را آن را ندارند إلا ماخرج بالدلیل . عرض کردیم که شیخ

هم در اینجا و هم در اول بحث خیارات به ۸ وجه ثابت کرده که اصل در عقود لزوم می باشد چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه . اولین وجه استصحاب می باشد و ما گفتیم که با وجود أدله اجتهادی (قرآن و سنت) نوبت به أدله فقهاتی و اصل عملی (استصحاب) نمی رسد منتهی شیخ ابتدا استصحاب را ذکر کرده تا اینکه اگر کسی در أدله اجتهادی مناقشه کرد بتواند به آن تمسک کند . خوب و اما استصحاب ملکیت که شیخ به آن تمسک کرده یعنی اینکه بعد از واقع شدن بیع و انتقال مثنی به مشتری و ثمن به بایع و محقق شدن ملکیت ما شک می کنیم که آیا این ملکیت حاصله از عقد لازم است و هیچ یک از متبایعین حق رجوع و به هم زدن آن را ندارند یا اینکه ملکیت حاصله جائز است؟ که در این صورت بقاء ملکیت مثنی در ملک مشتری و ثمن در ملک بایع را استصحاب می کنیم یعنی استصحاب بقاء ملکیت کل واحد من المتبایعین بر آنچه که بدست آورده . خوب و اما دو

اشکال بر این استصحاب ملکیت مذکور در کلام شیخ وارد شده که باید مورد بررسی قرار بگیرند ، اشکال اول آن است که ما در استصحاب دو رکن داریم ؛ یکی یقین و دیگری شک که باید متعلق یقین با متعلق شک وحدت داشته باشند تا اینکه استصحاب جاری شود ، مثل اینکه دیروز یقین به عدالت زید داشته ولی امروز در بقاء آن عدالت شک کرده که خوب در اینجا متعلق هر دوی یقین و شک عدالت می

باشد و بین قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه وحدت وجود دارد ولی در مانحن فیه اینطور نیست بلکه وحدت متعلق قضیه متیقنه و مشکوکه به هم خورده و از بین رفته زیرا ما یقین به ملکیت هر کدام از بایع و مشتری داشته ایم اما حالا شک داریم که آیا آن ملکیتی که ما به آن یقین داشتیم لازم بود تا اینکه برقرار باشد و با رجوع از بین نرفته باشد یا اینکه آن ملکیت جائز بود تا اینکه از بین رفته باشد؟ . مثال دیگر اینکه ما یقین داریم که کلی حیوان در دار محقق شده که این کلی دو فرد دارد ؛ طویل العمر(فیل) و قصیر العمر(پشه) و بعد از چند روز ما شک می کنیم که آیا آن حیوانی که در دار محقق شده بود طویل العمر بوده که خوب قطعاً الان وجود دارد و یا اینکه قصیر العمر بوده که خوب قطعاً الان از بین رفته است؟ پس ما یقین داریم که قصیر العمر از بین رفته است و شک داریم که آیا طویل العمر وجود پیدا کرده بود یا نه؟ خوب در اینجا اصل ،

عدم حدوث آن حیوان طویل العمر می باشد و در مانحن فیه نیز همین طور است یعنی بعد از رجوع أحد المتبایعین اگر ملک جائز بوده که قطعا از بین رفته و اگر ملک لازم بوده شک ما برمی گردد به اینکه آیا آن ملک حادث و محقق شده لازم بوده یا نه؟ که خوب اصل عدم حدوث ملکیت لازم می باشد یعنی از اول ما شک داریم که آیا این معاطات در حدوث ملک لازم موثر بوده یا در حدوث

ملک جائز؟ و در واقع اصل حدوثش برای ما مشکوک است بنابراین بعد از رجوع أحد المتبایعین اگر ملکیت جائز بوده که خوب قطعا از بین رفته زیرا ملکیت جائز متزلزل است و با رجوع از بین می رود، و بعد شک ما برمی گردد به اینکه آیا آن حادث، ملکیت لازم بوده یا نه؟ که خوب اصل عدم حدوث ملکیت لازم می باشد بنابراین در این استصحاب ملکیتی که شیخ در اینجا جاری کرده متعلق یقین و شک با هم وحدت ندارند بلکه دو چیز هستند زیرا متعلق یقین ملکیت بود ولی متعلق شک این است که آیا آن حادث ملک لازم و مستقر بوده یا اینکه ملک جائز و متزلزل بوده؟ که در این صورت اصل عدم حدوث ملک لازم و اصل عدم تحقق لزوم، مقدم بر آن استصحاب ملکیت مذکور در کلام شیخ می باشد. خوب حالا برای روشن شدن مطلب کلام شیخ انصاری (ره) را می خوانیم ایشان در بیع مکاسب فرموده اند: «أو فقها بالقواعد هو الأول (أی اللزوم مطلقا) بناءً على أصالة اللزوم في الملك

؛ للشك في زواله بمجرد رجوع مالكة الأصلي . و دعوى : أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل والمستقر ، و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع ، والفرد الثاني كان مشكوك الحدوث من أول الأمر ، فلا ينتفع الاستصحاب ، ... ، این اشکال اولی بود که استصحاب بقاء ملکیت وارد شده که به عرضتان رسید . خوب واما اشکال دوم که ظاهراً شیخ آن را از صاحب جواهر گرفته (جواهر جلد ۲۲ ص ۲۲۰) آن است که

هنگام رجوع أحد المتبايعين علاوه بر استصحاب بقاء ملکیت استصحاب دیگری نیز جاری می شود ، به این صورت که وقتی مالک مالش را می فروشد آیا علقه او به مالش به طور کلی قطع می شود که بعداً به هیچ نحوی حق رجوع و فسخ نداشته باشد یا اینکه علقه او قطع نمی شود؟ ظاهراً صاحب جواهر فرموده که این علقه قطع نمی شود لذا ما بقاء علقه مالک اولی بر مالش را استصحاب می کنیم و وقتی علقه او باقی باشد قطعاً رجوع بلا اثر می باشد زیرا با وجود علقه مذکور شک ما در اینکه آیا می تواند رجوع کند یا نه شک سبب و مسببی می شود که خوب می دانیم که در استصحاب أصل سببی بر أصل مسببی حاکم است ، مثلاً فرض کنید ما لباس نجسی را در آبی به نحو آب کر شستیم و بعد از شستن شک کردیم که آیا آن آب کر بوده یا نه؟ در اینجا یک استصحاب نجاست در لباس و یک استصحاب کریت در آب داریم که خوب مسلماً استصحاب کریت آب که سببی است حاکم

بر استصحاب نجاست لباس که مسیبی است می باشد زیرا اگر آب کر بوده باشد لباس قطعاً پاک شده و إلا فلا ، بنابراین همیشه اصل جاری در سبب حاکم بر اصل جاری در مسبب می باشد و در مانحن فیه نیز همین طور است یعنی استصحاب علقه مالک اول بر مالش اقتضاء می کند که این رجوع اثر داشته باشد زیرا علقه معنایش این است که مالک بعد از فروختن نیز حق دارد که برگردد و پس بگیرد ، در

واقع شما می خواستید بقاء ملکیت را استصحاب کنید که نتواند رجوع کند ولی ما استصحاب علقه مالک می کنیم تا اینکه بتواند رجوع کند ، و شک در اینکه آیا می تواند رجوع کند یا نه مسبب از این است که آیا علقه باقی است یا نه؟ که اگر علقه باقی باشد می تواند رجوع کند پس استصحاب بقاء علقه مالک حکومت دارد و سببیت دارد بر اصل عدم تأثیر رجوع و همانطور که عرض کردیم : « الإستصحاب جاری فی السبب حاکم علی استصحاب جاری فی المسبب » ، این اشکال دوم بود که به عرضتان رسید حالا جواب از این اشکالات و دفع آنها بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ... نهج البلاغه : حضرت امیر(ع) در یکی از کلمات قصارشان فرموده اند : « لتعطفنّ الدنيا علينا بعد شماسها عطف الضّروس علی ولدها ، و تلاعقبت ذلك : « و نرید أن نمّن علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم أئمةً و نجعلهم الوارثون » . ضروس به آن ناقه ای می گویند که وقتی کسی می خواهد

شیرش را بدوشد لگد می زند و نمی گذارد شیرش را بدوشند و آن شیر را برای بچه اش نگه می دارد و نسبت به بچه اش مهربانی و ملاحظت دارد ، که در این کلام دنیا به این ناچه ضروس تشبیه شده یعنی دنیا اول لگد می زند ولی بعداً بالآخره روزی به طرف ما برخواهد گشت و اقبال بوجود خواهد آمد، حضرت بعد از فرمایششان آیه ۵ از سوره قصص را خوانده اند .
این کلمه در نهج البلاغه خوئی

جلد ۲۱ ص ۲۷۹ شماره ۱۹۸ از کلمات قصار و در شرح ابن ابی الحدید در جلد ۲۰ ص ۲۹ شماره ۲۰۵ از کلمات قصار ذکر شده . ابن ابی الحدید گفته که امامیه فکر می کنند که این کلام امیرالمؤمنین (ع) مربوط به امام قائم (عج) است که در آخر الزمان ظهور خواهد کرد ولی أصحاب ما می گویند که یک شخصی خواهد آمد و ممکن است که هنوز هم متولد نشده باشد و بعد می گوید که بعضی دیگر از أصحاب ما می گویند که این کلام اشاره دارد به ملک بنی عباس زیرا امیرالمؤمنین (ع) فرموده : لتعطفنَّ الدنيا علينا و این کلمه علینا یعنی بنی هاشم و حالا این بنی هاشم خواه از اولاد امیرالمؤمنین (ع) باشند یا اینکه از ملک عباس عموی پیغمبر (ص) باشند یعنی ملک منصور و فرزندانش هادی و مهدی که ملک بنی امیه را از بین بردند و تسلط پیدا کردند ، که البته در شرح خوئی به این کلام ابن ابی الحدید اشکال شده و گفته شده که مراد از علینا اهل بیت می

ص: ۲۱۳

باشند نه ملک بنی عباس زیرا منصور و فرزندانش همگی جزء اَشقیای بنی عباس و بسیار ستمگر و خونریز بوده اند لذا ما نمی توانیم کلام امیرالمؤمنین(ع) را حمل کنیم بر ملک بنی عباس . امیرالمؤمنین(ع) در جای جای نهج البلاغه از دنیا گلایه و شکایت هایی کرده و دنیا یعنی روزگار و پیشامدها و جریانات و حوادث ، مثلاً حضرت در خطبه شششقیه درد دل فراوانی نسبت به خلفای سه گانه دارد و حوادث و جریانات پیش آمده در زمان خلافت آنها

و همچنین حوادث بعد از خلافت حضرت مثل جنگ صفین و جنگ جمل و جنگ نهروان را به صورت درد دل در این خطبه بیان کرده است و یا مثلاً حضرت در خطبه ۱۹۳ که مربوط به دفن سیده النساء اولین شهیده و فدائی ولایت و خلافت است درد دل های فراوان و بسیار جانسوزی را بیان کرده است . حضرت امیرالمؤمنین(ع) مشغول غسل و تکفین پیغمبر (ص) بودند که عده ای در سقیفه بنی ساعده جمع شدند و فتنه ایجاد کردند و خلیفه معین کردند و بعد شخصی آمد خدمت امیرالمؤمنین(ع) و گفت یا علی نبودید یک جریان بوجد آمد! حضرت فرمودند چه شده ؟ آن شخص گفت مهاجر و انصار همه جمع شدند و مهاجرین گفتند که باید یک رهبر و جانشین از انصار انتخاب کنیم ! حضرت فرمودند : « لو كانت الأماره فیهم ما كانت الوصایه بهم » اگر انصار بعد از پیغمبر(ص) حقی در خلافت و رهبری داشتند پیغمبر(ص) در مورد آنها سفارش و وصیت به مراعات نمی کرد پس معلوم می شود که رهبر کس دیگری

بوده که به او سفارش شده تا مراعات انصار را بکند بنابراین انصار حقی در خلافت ندارند ، بعد حضرت از او سؤال کرد که مهاجرین چه گفتند؟ آن شخص گفت : آنها گفتند : نحن شجره النبوه ما با پیغمبر هم طایفه و هم قبیله هستیم ، حضرت شعری خواندند مضمونش این بود که اگر با شوری خلافت را بدست آورید که خوب تمام مسلمانان در آن شوری حضور نداشتند بلکه فقط چند نفر خاص حاضر بودند و اگر با خویشاوندی و فامیلی

خلافت را غصب کردند که خوب من پسر عمو داماد پیغمبر(ص) هستم و از همه اولی هستم ، خلاصه اینکه حضرت در جای جای نهج البلاغه درد دل‌های فراوانی نسبت به اتفاقات دنیا دارند که فرصت نیست به تمام آنها اشاره کنیم ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله لزوم معاطات بعد از اینکه با أدله ای اثبات شد که معاطات مفید ملکیت می باشد بحث در این است که آیا این ملکیت لازم است یا جائز؟ زیرا عقود دو قسم هستند تعدادی مثل بیع و نکاح و صلح و... ذاتاً لازم اند یعنی بعد از انعقاد دیگر قابل فسخ و رجوع نیستند و تعدادی مثل هبه ذاتاً مفید جواز هستند یعنی واهب بعد از هبه می تواند پس بگیرد مگر اینکه هبه معوضه و یا هبه به ذی رحم باشد . شیخ انصاری(ره) فرمودند که معاطات مفید لزوم می باشد و برای اثبات این مدعی به سراغ أصاله اللزوم رفتند و فرمودند که أصل در عقود لزوم است إلا ما خرج بالدلیل یعنی هر کجا که ما بعد از انعقاد

ص: ۲۱۵

عقدی در لزوم و جواز آن شک کنیم أصل بر لزوم آن می باشد و سپس ایشان چند وجه برای این مطلب (أصالة اللزوم فی العقود) بیان کرده اند . اولین وجهی که شیخ برای اثبات أصاله اللزوم ذکر کرده استصحاب می باشد ، مثالی خدمتان عرض می کنیم تا مطلب کاملاً روشن شود ؛ اگر زید کتابی را به هزار تومان به صورت معاطاتی به عمر بفروشد و سپس بعد از چند روز عمر کتاب را بیاورد و بگوید من می خواهم این عقد را

به هم بزنم چون برای من ثابت نیست که این معامله لازم بوده یا جائز ، ولی از آن طرف زید که فروشنده کتاب است بگوید که این معامله لازم بوده لذا من هزار تومان را نمی دهم ، عمده بحث در این فرض در این است که آیا ملکیت بوجود آمده در نتیجه بیع معاطاتی لازم بوده یا جائز ؟ . یک بحث بسیار مهمی که در اینجا وجود دارد و تکیه گاه و مبنای شیخ و حضرت امام(ره) و آقای خوئی و... می باشد این است که می فرمایند ملکیت در عقود جائزه و لازمه یک حقیقت واحده است و یک اضافه و علقه ای بین مالک و مملوک می باشد و لزوم و جواز از افراد آن حقیقت واحده می باشند ، اما سید فقیه یزدی و عده ای دیگر در مقابل می فرمایند که ما دوجور ملکیت : لازم و جائز داریم یعنی ملکیت لازم و جائز حقیقتان ماهیتان متباینان متغیرتان هستند ، خوب حالا ما باید توجه داشته باشیم که شیخ انصاری(ره) طبق مبنای

ص: ۲۱۶

خودش (ملکیت حقیقت واحده است) بحث کرده و از طریق اصاله اللزوم بقاء ملکیت لازم را استصحاب کرده و مستشکل به کلام کلام شیخ نیز طبق مبنای خودش (ملکیت دو نوع است : لازم و جائز) بحث کرده و به استصحاب بقاء ملکیت لازم اشکال کرده است . خوب همانطور که عرض شد شیخ انصاری (ره) فرمودند که بعد از رجوع مشتری و شک در لزوم عقد منعقد شده بقاء ملکیت بایع بر ثمن و مشتری بر مثنی را استصحاب می کنیم لذا

رجوع مشتری بی اثر خواهد بود زیرا اصل در عقود لزوم می باشد . عرض کردیم که دو اشکال بر استصحاب مذکور در کلام شیخ شده است ؛ اشکال اول این است که ما دوجور ملکیت یعنی لازم و جائز داریم که دو حقیقت متغایر از هم می باشند خوب حالا- اگر ملکیتی که استصحاب شده جائز باشد که خوب با رجوع از بین رفته و اگر لازم باشد لزومش برای ما ثابت نیست زیرا اصل عدم حدوث ملکیت لازم می باشد مثل اینکه ما یقین داریم که در دار حیوانی بوده ولی مردّد هستیم که آیا آن حیوان طویل العمر(فیل) بوده یا قصیر العمر(پشه) بوده که خوب اگر قصیر العمر بوده بعد از مدتی از بین رفته و اگر طویل العمر بوده که خوب اصل عدم حدوث طویل العمر می باشد و در مانحن فیه نیز همینطور است یعنی اگر ملکیت جائزه بوده که خوب با رجوع از بین رفته و اگر لازمه بوده لزومش از ابتدا مشکوک است و اصل بر عدم حدوث ملکیت لازمه می باشد لذا

نمی توانیم استصحاب ملکیت جاری کنیم . خوب و اما دو جواب از این اشکال اول می توانیم بدهیم ؛ اول اینکه اصلا مبنای شما درست نیست و ملکیت دونوع نیست بلکه ملکیت یک امر وحدانی است که ما آن را استصحاب می کنیم و این که شما می گوئید ملکیت دونوع است در واقع مربوط به اسباب مثل بیع و هبه و صلح و... و آثارشان می باشد و ما نیز بحثمان همین است و می گوئیم هرکجا که در آن اسباب شک داریم اصل بر

لزوم آنها می باشد که البته شیخ و ما بعدا مفصلا درباره مبنای خودمان (ملکیت حقیقت واحده است) بحث خواهیم کرد. جواب دوم از اشکال اول این است که اثری که شما بر استصحاب عدم حدوث ملکیت لازمه و یا عدم حدوث فرد طویل العمر در مثال مذکور مترتب می کنید یک اثر عقلی و اصل مثبت می باشد بنابراین با توجه به دو اشکالی که بر کلام مستشکل کردیم اشکالش را مردود می دانیم و نتیجه می گیریم که استصحاب بقاء ملکیت لازمه صحیح است . خوب واما اشکال دوم بر استصحاب بقاء ملکیت لازم که شیخ جاری کرده بود این بود که یک استصحاب دیگری حاکم بر این استصحاب وجود دارد که آن استصحاب بقاء علقه و حق مالک بر مالش می باشد ، مثلا زید کتاب را به هزار تومان به عمر فروخته و بعد عمر آن کتاب را پس آورده ، خوب در این صورت عمر دوجور علقه به مالش دارد ؛ یکی اینکه آن را داده و کتاب خریده و

دیگری اینکه بعد از فروختن نیز به مالش علقه دارد و حق دارد که آن را پس بگیرد که این کلام صاحب جواهر (جلد ۲۲ جواهر ص ۲۲۰) می باشد، بنابراین استصحاب بقاء علقه و حق مالک بر مالش بر استصحاب بقاء ملکیت لازم بعد از عقد مقدم و حاکم است زیرا مسلماً استصحاب سببی بر استصحاب مسببی حاکم می باشد، خوب و اما در جواب از این اشکال عرض می کنیم که هیچ دلیلی نداریم که بگوئیم علقه مالک بر مالش بعد از فروختن آن

نیز باقی است و چنین چیزی ثابت نشده است. همانطور که عرض کردیم شیخ انصاری (ره) بحث مفصلی را درباره مبنای مستشکل (ملکیت دارای دونوع لازم و جائز است که باهم متغایرنند) مطرح کرده و فرموده که لزوم و جواز مربوط به ملکیت نمی باشند بلکه مربوط به احکام و اسباب هستند و ملکیت در تمامی موارد یک حقیقت واحد می باشد، و بعد شیخ سؤالی را مطرح می کند و می گوید اگر اینکه شما می گوئید جواز و لزوم مربوط به ملکیت و مسبب است صحیح است آیا در چنین صورتی قصد خود شخص مؤثر است یا اینکه شارع گفته شما چنین چیزی را در عقد اعتبار کنید؟ خوب معلوم است که قصد خود شخص مؤثر نیست مثلاً اگر شخصی کتابش را به قصد جواز بفروشد این واضح البطلان است و اثری ندارد چون بیع ذاتاً مفید ملکیت لازمه می باشد و یا مثلاً اگر شخصی به قصد لزوم هبه کرد اثری ندارد زیرا هبه ذاتاً از عقود جائزه می باشد پس معلوم

می شود که قصد شخص مؤثر نیست بلکه آنچه که شارع آورده مؤثر می باشد بنابراین آخر الأمر شما باید بگوئید که جواز و لزوم مربوط به أسباب است و در ملکیت که مسبب است جواز و لزوم اثری ندارند بلکه مسبب یک امر وحدانی در تمام جاها می باشد پس استصحاب بقاء ملکیت لازم صحیح است و یثبت به این استصحاب ملکیت لازم برای عقد معاطاتی منعقد شده ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات بحث در

این بود که آیا ملکیت حاصله از بیع معاطاتی لازم است یا جائز؟ شیخ انصاری(ره) فرمودند اقوی این است که این ملکیت لازم می باشد و بعد ایشان ۸ دلیل بر این مطلب ذکر کرده اند که دلیل اول ایشان استصحاب می باشد که به أصاله اللزوم فی العقود برمی گردد ، همانطور که می دانید ما دونوع عقد : لازم و جائز داریم لذا هر کجا که در لزوم و جواز عقدی شک بکنیم (چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه) به أصاله اللزوم تمسک می کنیم . همانطور که عرض کردیم وجه اول استصحاب می باشد مثلاً فرض کنید که زید کتابش را معاطاتاً در مقابل هزار تومان به عمر فروخته و بعد عمر پشیمان شده و رجوع کرده تا عقد مذکور را فسخ کند و به هم بزند و کتاب را پس بدهد و هزار تومانش را پس بگیرد ، خوب اگر بگوئیم عقد معاطاتی انجام شده جائز بوده که خوب عمر می تواند رجوع کند و پولش را پس

ص: ۲۲۰

بگیرد ولی اگر بگوئیم بیع معاطاتی انجام شده لازم بوده دیگر عمر حق رجوع و فسخ عقد و پس گرفتن پولش را ندارد یعنی در واقع ما بقاء ملکیت زید بر آن هزار تومان را استصحاب می کنیم که این استصحاب اقتضاء می کند که رجوع عمر مؤثر نباشد و ملکیت زید بر ثمن باقی باشد و در نتیجه بیع معاطاتی انجام شده بین آنها لازم باشد ، این استصحاب ملکیت مذکور در کلام شیخ بود که به عرضتان رسید البته حضرت امام(ره) و آقای خوئی و مرحوم نائینی در

منیه الطالب و عده دیگری نیز این مطلب را بیان کرده اند . خوب و اما ریشه بحث در اینجا برمی گردد به اینکه آیا حقیقت و ماهیت ملکیت یک چیز و یک امر وحدانی است یا اینکه ملکیت دو حقیقت متغایر از هم : لازم و جائز دارد؟ شیخ انصاری و علمای اعلامی که اسم بردیم (وهمچنین بنده) همگی قائلند که ملکیت یک حقیقت واحده می باشد یعنی ملکیت یک اضافه و یک علقه ای بین مالک و مملوک است و یک حقیقتی است که دارای آثار مختلفی می باشد مثلاً یک اثرش جواز تصرف است : « الناس مسلطون علی أموالهم » و یا اثر دیگرش این است که هر کسی که مالک مالی است مالک کلیه نمائات حاصله از آن نیز می باشد مثلاً مالک گوسفند مالک کلیه نمائات آن مثل شیر و پشم و... نیز می باشد ، و اثر دیگر ملکیت انتقال به ارث است یعنی اگر مالک فوت کرد به وارثش منتقل می شود که تمامی اینها از

ص: ۲۲۱

آثار ملکیت هستند بنابراین فرقی بین ملکیت لازمه و جائزه وجود ندارد بلکه ملکیت یک حقیقت واحده می باشد . در مقابل عده ای من جمله سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب قائلند که ملکیت بر دو نوع : لازم و جائز می باشد که با هم متغایرنند و اصلاً یکی از اشکالات ایشان بر استصحاب بقاء ملکیت لازم مبتنی بر همین مطلب است ، اشکال این است که چونکه ما دو جور ملکیت داریم که با هم متغایرنند لذا استصحاب بقاء ملکیت بعد از رجوع أحد المتبایعین تنها در صورتی

کارایی دارد که ملکیت لازم باشد و إلا فلا . شیخ انصاری به طور مبسوط بحث کرده و فرموده که جواز و لزوم به ملکیت که مسبب است بر نمی گردد بلکه مربوط به شارع است که آن را در آثار و احکام و أسباب قرار داده مثلاً شارع مقدس در مورد بیع فرموده : « البیعان بالخیار ما لم یفترقا و إن افترقا وجب البیع » که این یک حکم است و گاهی جواز حق است مثل خیار شرط خلاصه هرچه که باشد به أسباب بر می گردد نه به ملکیت که مسبب است بلکه ملکیت همیشه یک حقیقت واحده می باشد . همانطور که عرض کردیم سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب جلد ۱ ص ۳۵۷ به کلام شیخ اشکال کرده و فرموده حقیقت و ماهیت ملکیت ذاتاً دوجور است : لازمه و جائزه ، پس استصحاب شما که مبتنی بر وحدت حقیقت ملکیت بود اشکال دارد و مردود است بعد ایشان مثالی هم می زنند و می فرمایند که اختلاف بین ایندو

مثل اختلاف بین حدث جنابت (حدث اکبر) و حدث بول و نوم (حدث اصغر) می باشد چون حدث اصغر با وضو رفع می شود ولی حدث اکبر فقط با غسل رفع می شود و خلاصه اینکه ایشان حقیقت ملکیت را واحد نمی دانند بلکه می گویند ما دوجور ملکیت داریم که باهم متغایرنند لذا استصحاب بقاء ملکیت لازم را رد می کند، اما همانطور که عرض کردیم شیخ انصاری مفصلاً بحث کرده و ثابت کرده که ملکیت همیشه یک حقیقت واحده است و جواز و لزوم از آثار و احکام و مربوط به اسباب

می باشند. شیخ در مباحثشان فرموده اند اگر قرار باشد که جواز و لزوم مربوط به ملکیت باشد باید بینیم که آیا اختیارش دست عاقد است یا دست شارع؟ اگر اختیارش دست عاقد و مترتب بر قصد او باشد مثلاً اگر بگویند من بیع می کنم به شرطی که جائز باشد و یا بگویند من هبه می کنم به شرطی که لازم باشد چنین چیزی واضح البطلان است زیرا شارع مقدس لزوم را برای بیع و جواز را برای هبه وضع کرده بنابراین جواز و لزوم تابع شرع هستند و به اسباب برمی گردند نه به ملکیت که مسبب می باشد پس باتوجه به این مطلب در صورت رجوع أحد المتبايعین بعد از عقد و حصول شک در بقاء ملکیت لازم، ملکیت بایع بر ثمن و مشتری بر مثنی را استصحاب می کنیم که نتیجه اش لزوم آن عقد می باشد بنابراین اشکال اول سید فقیه یزدی که مربوط به استصحاب شخصی بود مردود است. خوب و اما استصحاب بقاء ملکیت

که شیخ ذکر کرده به استصحاب کلی نوع دوم نیز برمی گردد و آن این بود که کلی محقق شده ولی ما تردید داریم که در ضمن فرد طویل بوده یا در ضمن فرد قصیر بوده مثلاً یقین داریم که حیوانی به دار وارد شده ولی بعد از مدتی شک می کنیم که آیا آن حیوان قصیر العمر (پشه) بوده که خوب قطعاً از بین رفته یا اینکه طویل العمر (فیل) بوده که خوب باقی خواهد بود و مانحن فیه نیز از همین قبیل است یعنی اگر ملک جائز بوده که با مراجعه أحد المتباینین از بین

رفته ولی اگر ملک لازم بوده با مراجعه از بین نمی رود و باقی است یعنی در واقع بقاء ملکیت را استصحاب می کنیم . خوب و اما اشکال دوم سید فقیه یزدی این است که ایشان می فرمایند که شک شما در بقاء مسبب ناشی از این است که آیا فرد طویل بوجود آمده یا نه زیرا فرد قصیر مسلماً از بین رفته است ، که در این صورت ما استصحاب عدم حدوث فرد طویل را جاری می کنیم که لازمه اش این است که کلی باقی نباشد و این استصحاب اصل سببی و حاکم بر اصل مسببی است به عبارت دیگر ما در مانحن فیه عدم حدوث ملک لازم را استصحاب می کنیم که لازمه اش این می شود که ملکیت باقی نباشد . و اما جواب این اشکال این است که لازم عقلی استصحاب عدم حدوث فرد طویل آن است که کلی از بین رفته باشد در حالی که ما در استصحابات باید به سراغ لوازم شرعی برویم و در صورتی

أصل سببی بر أصل مسببی مقدم و حاکم است که اثر و لوازمش شرعی باشد و اگر اثرش عقلی باشد می شود اصل مثبت که مردود است پس اشکال دوم سید فقیه یزدی نیز وارد نمی باشد ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات بحث در این بود که یکی از اصول مسلّمه أصاله اللزوم می باشد یعنی هر کجا که ما بعد از وقوع عقد و حصول ملکیت شک کنیم که آیا ملکیت حاصله لازم است یا جائز أصاله اللزوم اقتضاء می

کند که حکم شود به اینکه ملکیت و عقد لازم باشد و برای این موضوع چند دلیل اقامه شده که اولین آنها که مورد بحث ما بود استصحاب می باشد یعنی از راه استصحاب چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه أصاله اللزوم اقتضاء می کند که عقد و ملکیت محقق شده لازم باشد . ما با توفیق پروردگار چندین جلسه درباره استصحاب بحث کردیم فقط تتمه ای از بحث باقی مانده ، یکی از بحث های مهمی که وجود دارد و ما درباره آن مفصلاً بحث کردیم این است که ما ملکیت را یک حقیقت واحده می دانیم یعنی در هر عقدی ملکیت ذاتاً یک حقیقت واحده است و لزوم و جواز مربوط به عقد و أسباب و از آثار ملکیت می باشند لذا اینکه بعضی ها (سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب) فرموده بودند ملکیت دو حقیقت متغایر از هم (لازم و جائز) دارد و این مبنی در استصحاب مورد بحث مؤثر بود را ما

ص: ۲۲۵

قبول نکردیم و مثل شیخ قائل شدیم که ملکیت یک حقیقت واحد می باشد و تفاوتها در أسباب می باشد لذا هر کجا که ملکیت محقق شود در صورت شک در بقاء ملکیت لازم أصاله اللزوم اقتضاء می کند که ملکیت باقی و لازم باشد لذا أحد المتبايعين حق رجوع و فسخ عقد را ندارد ، این بحث مفصلاً انجام شد . حضرت امام(ره) در جلد ۱ کتاب بیعشان ص ۱۳ مطلبی دارند که لازم است ذکر شود و آن مطلب این است که ایشان می فرمایند اینکه در کلمات علماء گفته شده عقود از

اسباب اند و اگر تفاوتی هم باشد در اسباب است و در مسبب که ملکیت است هیچ تفاوتی وجود ندارد و در کل عقود ملکیت یک حقیقت واحده بیشتر نیست این حرف باعث شده که سید فقیه یزدی و دیگران اشکال کرده اند و گفته اند که وقتی اسباب متفاوت و مختلف شود مسببات نیز باید متفاوت شوند به عبارت دیگر اختلاف اسباب موجب اختلاف مسببات می شود . حضرت امام رضوان الله علیه کلامی دارند که با آن از این اشکال جواب داده می شود و آن این است که ایشان می فرمایند که باید توجه شود که لفظ اسباب در اینجا بجا بکار برده نشده ، ما قبلاً عرض کردیم که موجودات دو قسم اند : موجودات حقیقیه و موجودات اعتباریه و حقیقیه خودش به سه قسم تقسیم می شود : اول موجودی که وجود دارد و وجودش فی نفسه بنفسه لافسه است مثل واجب تعالی که وجود حقیقی دارد ، دوم موجوداتی که وجودشان فی نفسه

ص: ۲۲۶

و لِنفسه می باشد مثل جواهر که وجود دارند ولی قائم به ذات هستند ، سوم موجوداتی هستند که وجودشان فی غیره می باشد مثل أعراض نه گانه که وجودشان قائم به غیر می باشد که به این سه قسم موجودات تکوینیه حقیقیه می گویند و اما یک قسم دیگر نیز داریم که آن موجودات اعتباریه می باشد یعنی در عالم اعتبار عقاء وجود دارند و دیگر یک وجود اصلی که در خارج ما بیازاء داشته باشد ندارند یعنی عقاء برای نظام معاش و معاد و کارهای زندگی خودشان اعتباراتی دارند مثلاً اعتبار قوانین رانندگی مثل

چراغ قرمز و سبز که یک امر اعتباری است و یا مثلاً اعتبار ارزش برای اسکناسهای مختلف که یک امر کاملاً اعتباری می باشد و تمامی این موارد از نظر حقیقت با هم تفاوتی ندارند بلکه در اعتبار عقاء با هم فرق دارند . تمام احکام وضعیه از اعتبارات می باشند و حتی احکام تکلیفیه نیز از اعتبارات هستند مثلاً عقاء ملکیت و زوجیت و امثالهما را در شرائط خاصی اعتبار می کنند بنابراین ما نباید امور اعتباریه را به امور تکوینیه و موجودات حقیقیه خلط کنیم ، خیلی از عبارات است که در موجودات تکوینی و در علم فلسفه بکار برده می شود منتهی آنها را کشانده اند و به اصول و فقه آورده اند و فکر کرده اند که همان آثاری که اینها در عالم تکوین دارند در عالم اعتباریات نیز دارند لذا الان اصول و فقه ما خیلی با فلسفه مخلوط شده . استاد بزرگوار ما آیت الله طباطبائی(ره) یک حاشیه ای بر کفایه دارند

که بیشتر بحثهای ایشان همین است که در کفایه خیلی از بحثهای مربوط به فلسفه به اصول آورده شده و خیلی از بحثهای مربوط به موجودات تکوینی با بحثهای مربوط به موجودات اعتباری مخلوط شده و خواسته اند همان نتیجه ای که در تکوین می گیرند در امور اعتباری نیز بگیرند که خوب این اشتباه است مثلاً مرحوم آخوند در کفایه در بحث اجتماع امر و نهی چند مقدمه ذکر کرده که اجتماع آنها ممتنع و محال است که یکی از آن مقدمات این است که الأحكام الخمسه متضاده ، ایشان می فرمایند که این تضاد در

علم فلسفه مربوط به موجودات حقیقیه می باشد و تضاد در آنجا یعنی دو موجود حقیقی هیچ وقت در موضوع واحد جمع نمی شوند و اجتماعشان ممتنع است اما عقلاء اجتماع وجوب و حرمت که دو امر اعتباری هستند را اعتبار کرده اند خلاصه اینکه در علم اصول مورد فراوانی وجود دارد که احکام مربوط به موجودات حقیقیه با احکام مربوط به موجودات اعتباریه مخلوط شده و در مانحن فیه نیز حضرت امام(ره) (در جلد ۱ کتاب بیعشان ص ۱۳) به این مطلب اشاره کرده اند و فرموده اند که کلمه سبب و مسبب در فقه زیاد بکار رفته (عقد سبب است و ملکیت مسبب است و هکذا) منتهی این استعمالات مربوط به فلسفه و موجودات حقیقیه می باشد در حالی که ما در فقه از موجودات اعتباریه بحث می کنیم لذا ما نباید این مباحث را با هم خلط کنیم و بعد انتظار داشته باشیم که مثلاً آثاری که در آنجا (امورات حقیقیه) بر

اسباب مترتب می شود در اینجا (امورات اعتباریه) نیز همان آثار مترتب شود بنابراین ما در مانحن فیه که بحث از سبب و مسبب و عقد و ملکیت و لزومش می باشد باید به سراغ اعتبار عقلاء برویم . بله در عالم تکوین اختلاف سبب موجب اختلاف مسبب و همچنین تعدد سبب موجب تعدد مسبب می شود اما بحث ما که در بیع و ملکیت است مربوط به اعتبارات عقلاء می باشد لذا اگر کسی کلمه سبب و مسبب بکار برده باید دقیقاً روشن شود که منظورش از سبب و مسبب چه بوده تا فکر نشود که مراد

همان سبب و مسبب موجود در امور تکوینی و حقیقی می باشد که بعداً بخواهیم همان آثاری که در امورات تکوینی بر سبب و مسبب مترتب می کنیم در عالم اعتبار نیز همان آثار را بر ایندو مترتب کنیم و بعد اشکال کنیم و بگوئیم اختلاف سبب موجب اختلاف مسبب می شود پس نمی شود که در بیع ملکیت که مسبب است یک حقیقت واحد باشد ولی اسباب که عقود هستند متعدد و مختلف باشند و همانطور که عرض کردیم حضرت امام(ره) چندین صفحه درباره این مطلب بحث کرده که با مطالعه کلام ایشان اشکال سید فقیه یزدی بر استصحاب لزوم ملکیت (اختلاف سبب موجب اختلاف مسبب می شود) جواب داده می شود البته در پاورق نوشته شده که این حرف تنها حرف سید فقیه یزدی نیست بلکه میرزا حبیب الله رشتی نیز در کتاب الإجاره همین اشکال را مطرح کرده و حاج شیخ محمد اصفهانی نیز در حاشیه کتاب بیع مکاسب فرموده که این حرف سید از

بعضی از أجله تلامذ شیخ گرفته شده که مراد میرزا حبیب الله رشتی می باشد . بحث دیگر این است که شیخ انصاری کلام صاحب جواهر(جواهر ج ۲۲ ص ۲۲۰) را نقل کرد ولی جواب آن را بیان نکرد ، صاحب جواهر اشکالی بر استصحاب لزوم ملکیت شیخ دارند و آن این است که ایشان می فرمایند که آن شخص که مراجعه کرده و می خواهد عقد را فسخ کند دو جور علقه به مالش دارد ؛ یکی علقه او به پولش که داده و خرید کرده و علقه دیگر که ریشه دارتر و بالاتر است آن است که بتواند و حق

داشته باشد بعد از انجام معامله آن را به هم بزند و پولش را پس بگیرد ، خوب شما بعد از مراجعه أحدالمتبایعین شک کردید و لزوم و بقای ملکیت را استصحاب کردید که این شک در مسبب است ولی علقه مذکور موجب شک در سبب می شود و معلوم است که اصل سببی بر اصل مسببی مقدم و حاکم است یعنی استصحاب بقاء علقه مالک به مالش مقدم بر استصحاب بقاء ملکیت می باشد . جواب از این اشکال بسیار روشن است و آن این است که انسان یک نحوه علقه بیشتر بر مالش ندارد و آن علقه مالکیت است که با انجام معامله به هم می خورد و تمام می شود و اینکه دوباره بعد از عقد علقه دیگری داشته باشیم که بشود با آن معامله را فسخ کرد ثابت نشده و ما هیچ دلیلی بر این مطلب نداریم . بحث دیگر این است که شیخ انصاری(ره) فرمودند که أصاله اللزوم هم در

شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه جاری می شود ، فرق بین این دو را می دانیم : شبهه حکمیه در جایی است که منشأ شک ما عدم النص أو إجمال النص أو تعارض النصین می باشد که وظیفه مجتهد است که در تمامی این موارد اجتهاد کند و حکم را بدست بیاورد و شیخ انصاری(ره) می فرماید که در شبهه حکمیه اصاله اللزوم جاری می شود و اما شبهه موضوعیه در جایی است که از لحاظ شرع کبریات و حکم روشن است و ما در صغریات و موضوعات و مصادیق خارجی شک و شبهه داریم ، خوب مطالبی

درباره شبهات موضوعیه وجود دارد که شیخ آنها را مطرح و درباره آنها بحث کرده که بماند برای فردا إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله لزوم معاطات بحثمان در اصاله اللزوم بود و عرض کردیم که چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه در هر کجا که در لزوم و جواز عقدی بعد از وقوعش شک کنیم اصاله اللزوم اقتضا می کند که آن عقد لازم باشد . عرض کردیم که در شبهات حکمیه منشأ شبهه یا عدم النص و یا اجمال النص و یا تعارض النصین می باشد ، در بحث معاطات نیز صاحب جواهر و عده ای دیگر ادعا کردند که ما نصّی نداریم که دلالت کند بر اینکه معاطات مفید ملکیت است بلکه تنها بیعی که در آن ایجاب و قبول لفظی باشد مفید ملکیت می باشد و حتی بر این مطلب ادعای اجماع نیز کردند اما در مقابل اینها عده زیادی از فقهای ما من جمله شیخ

ص: ۲۳۱

انصاری فرمودند همانطوری که بیع بالصیغه مشمول ادله صحت بیع و افاده ملکیت است معاطات نیز همینطور است و بعلاوه صاحب جواهر فرمودند اخبار : « یحلل الکلام و یحرم الکلام » اقتضاء می کنند که اگر کلامی در بین نباشد تحلیل و تحریم محقق نخواهد شد خلاصه این یک بحث اجتهادی بود که مفصلاً به عرضتان رسید . در زمان ما نیز عقدهایی مثل عقد بیمه بوجود آمده که در گذشته نبوده ، بیمه عقدی است که در آن یک مؤمن (بیمه گذار) و یک مؤمن له (بیمه شونده) وجود دارد که الان خیلی وسعت پیدا کرده و بیمه های مختلفی

مثل بیمه درمانی و مالی و عمر و... بوجود آمده ، عقد بیمه نیز باید مثل عقود دیگر باشد یعنی شرائط متعاقدین باید در آن مراعات شود و همینطور باید کاملاً معلوم و مشخص باشد و در آن هیچگونه غرر و جهالتی نباشد ، خوب حالا اگر ما در این عقد بیمه و امثال ذلک شک کنیم که آیا لزوم دارد یا جائز است؟ در این صورت اصل بر لزوم آن می باشد یعنی بعد از وقوع آن در صورت شک اصاله اللزوم اقتضاء می کند که لازم باشد بنابراین اصاله اللزوم در شبهات حکمیه و هر جایی که صدق عقد کند کارایی دارد منتهی در عقود اذنیه مثل عاریه اصاله اللزوم جاری نمی شود بلکه تنها در عقود تملیکیه که در آنها نقل و انتقال و تملیک و تملک وجود دارد جاری می شود . خوب و اما اصاله اللزوم در شبهات موضوعیه نیز جاری می شود و شبهات موضوعیه در صورتی است که

شارع کبریات را بیان کرده منتهی ما در تشخیص صغریات و امور خارجیہ دچار اشتباه شده ایم مثلاً یک معامله ای بین زید و عمر واقع شده و بعداً خودشان و یا ورثه شان شک می کنند که آیا معامله تحت عنوان بیع واقع شده یا هبه؟ که خوب اگر بیع باشد لزوم دارد و نمی شود آن را به هم زد ولی اگر هبه باشد جاز است و می شود آن را به هم زد. شیخ انصاری در شبهه موضوعیه یک کلامی دارد و آن اینکه گاهی شبهه موضوعیه به تحالف کشیده می شود به اینصورت که بعد از وقوع

عقد در سبب یعنی خود عقد شک و اختلاف دارند و یکی از آنها می گوید عقد واقع شده بیع بوده ولی دیگری می گوید هبه بوده یعنی کلّیّ مدعی ما ینافیہ الآخر که خوب در این صورت باید هر دوی آنها قسم بخورند. ما در کتاب قضاء یک معیارهایی داریم مثلاً گفته شده یمین متعلق به کسی است که قولش مطابق اصل باشد و اگر قسم نخورد از طرف مقابل طلب بینه می کنیم به عبارت دیگر منکر به کسی گفته می شود که قولش مطابق اصل و یا مطابق ظاهر می باشد، بله گاهی قولش مطابق ظاهر می باشد مثلاً یک مالی دیروز مال شما بوده ولی امروز آن را در دست زید می بینیم، شما می گوئید مال من است و زید هم می گوید مال من است و ما می دانیم که قبلاً مال شما بوده خوب در اینجا استصحاب اقتضاء می کند که در ملک شما

باقی باشد ولی قاعده ید که آماره ملکیت است ظاهرش اقتضاء می کند که مال زید باشد یعنی ظاهر بر اصل مقدم است ، و اما مدعی کسی است که قولش مخالف اصل باشد خلاصه اینکه این بحث مدعی و منکر و یمین و بینه مربوط به بحث تحالف می باشد . شیخ اعظم انصاری فرموده : « والتحالف فی الجملة » که این فی الجملة به کلام صاحب جواهر اشاره دارد ، صاحب جواهر در کتاب قضاء فرموده هر جایی که اختلاف پیش بیاید باید تحالف باشد ولی شیخ می گوید همه جا اینطور نیست بلکه موارد با هم فرق دارند و بستگی

دارد که طرح دعوی به چه شکلی باشد ، گاهی مورد طوری است که جای تحالف می باشد زیرا کُلُّ یَدْعَى ما ینافیہ الآخر است و هردو اصرار هم دارند اما گاهی طوری طرح دعوی شده که یکی مدعی و دیگری منکر است که در این صورت قول منکر باقسم مقدم است لذا شیخ در کلامشان فرموده فی الجملة ، که درست هم همین می باشد پس تحالف در جایی صادق است که اگر اصل بخواهیم هردو دارند و اگر ظاهر بخواهیم هردو دارند مثل اینکه مالی در دست دو نفر است و هردوی آنها می گویند مال من است بنابراین موارد فرق می کنند و در شبهات موضوعیه گاهی به تحالف می رسد و گاهی نمی رسد که خدمتتان عرض شد ، خوب بحث اول مربوط به وجه اول از وجوه ثمانیه اصاله اللزوم که استصحاب بود با توفیق پروردگار به پایان رسید . اما وجه دوم به ترتیب مکاسب

حدیث شرط : « الناس مسلطون علی أموالهم » می باشد ، بنده قبل از اینکه وارد بحث از حدیث شرط بشویم یک مطلبی را خدمتان عرض می کنم و آن این است که در بحث قبل از محرم شیخ انصاری و حضرت امام(ره) و عده دیگری از فقهای ما چند دلیل آوردند بر اینکه معاطات مفید ملکیت می باشد (خلافاً لصاحب جواهر و عده ای دیگر که قائل بودند معاطات مفید اباحه تصرف است) و دلیل اول آنها بر افاده ملکیت سیره عقلاء بود و فرمودند که معاطات نسبت به بیع بالصیغه سبقت و قدمت دارد و از ابتدا که بشر به سراغ کسب

و معاش رفته معاملاتش را به صورت معاطاتی انجام می داده مثلاً برنج را می داده و بجایش گندم می گرفته و هیچگونه لفظ خاصی در کار نبوده و بعداً کم کم قوانینی وضع شد و به سراغ بیع بالصیغه آمدند پس معاطات نسبت به بیع بالصیغه سبقت و قدمت دارد و دلیل عمده ما بر صحت بیع معاطاتی همین سیره بود هرچند که شیخ انصاری این سیره را رد کرد و فرمود که این سیره مال اشخاص لا یبالی است و مال افراد متشرع نمی باشد که البته محشین و شراح مکاسب به این کلام شیخ اشکال کردند و گفتند که این سیره هم مال عقلاء و هم مال افراد متشرع می باشد ، خلاصه اینکه بنده عرض می کنم که آن سیره که در افاده ملکیت و صحت معاطات از آن بحث کردیم در مانحن فیه نیز جاری است (هرچند که در اینجا کسی اینطور نگفته) زیرا

سیره عقلاء بر این است که وقتی عقدی را واقع می کنند پای آن عقد می ایستند و زود آن را به هم نمی زنند إلا ما خرج بالدلیل و اگر کسی امروز معامله کند و فردا بخواهد آن را به هم بزند عقلاء او را تقبیح می کنند بنابراین همانطور که سیره اصل ملکیت را اقتضاء می کرد مقتضی لزوم ملکیت نیز می باشد و ما می توانیم بگوئیم که یکی از ادله لزوم در بحث معاطات همان سیره می باشد ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات بحثمان با توفیق پروردگار درباره أصاله

اللزوم فی العقود بود ، برای أصاله اللزوم أدله ای ذکر شده که اولین آنها استصحاب بود که به عرضتان رسید و ما عرض کردیم که دومین دلیل می تواند سیره عرف و عقلاء یعنی همان سیره ای که در بحث صحت بیع معاطاتی به آن تمسک کردیم باشد و گفتیم که تمام فقهای ما سیره ی عرف و عقلاء را عمده دلیل برای صحت بیع معاطاتی می دانند خلافاً للشیخ الأنصاری که این سیره را رد کرد و فرمود : « و أما ثبوت السیره واستمرارها علی التوریت فهی کسائر سیرههم الناشئه عن المسامحه و قلّه المبالاه فی الدین ممّا لایحصی فی عباداتهم و معاملاتهم و سیاساتهم ، كما لایخفی » البته تمام محشین و شراح مکاسب به این کلام شیخ اشکال کردند و گفتند که این سیره متشرعه و عقلاء می باشد ، بنابراین ما قائلیم که به همین سیره در مانحن فیه نیز می توانیم تمسک کنیم

ص: ۲۳۶

زیرا سیره عقلاء بر این است که وقتی یک عقدی را معاطاتاً جاری می کنند به آن پایبند هستند و آن را لازم می دانند و اگر کسی عقدی را برقرار کند و بعد آن را به هم بزند عقلاء او را تقبیح می کنند . مرحوم سید مصطفی خمینی(ره) کتابی در باب بیع نوشته اند که در آن به همین سیره برای اثبات لزوم للمعاطات تمسک کرده اند و فرموده اند همانطور که در بحث افاده ملکیت برای بیع معاطاتی به سیره عرف و عقلاء تمسک شده در بحث لزوم نیز می توانیم به همان سیره تمسک کنیم . خوب و اما سومین دلیل بر

أصاله اللزوم حدیث سلطنت : « الناس مسلطون بأموالهم » می باشد ، حضرت امام(ره) سعی کرده اند که این حدیث را در مانحن فیه طوری تقریر کنند که اشکالی که مطرح شده (یعنی تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خودعام) برطرف گردد . بحث در این است که مثلاً- زید کتابش را معاطاتاً در مقابل هزار تومان به عمر فروخته و بعد از چند روز عمر کتاب را پس آورده و می خواهد عقد بیع را به هم بزند و پولش را پس بگیرد که خوب در این صورت اگر بگوئیم بیع معاطاتی جایز بوده عمر می تواند عقد را فسخ کند و پولش را پس بگیرد ولی اگر بگوئیم عقد معاطاتی لازم بوده دیگر عمر نمی تواند آن را فسخ کند زیرا بعد از اینکه بیع معاطاتی واقع شد و زید کتاب را به عمر فروخت با رجوع عمر ما شک می کنیم

ص: ۲۳۷

که آیا بعد الفسخ هنوز ثمن و مال (هزار تومان) متعلق به زید و همچنین مثنی (کتاب) متعلق به عمر هست یا نه ، یعنی مالیت بعد الفسخ مشکوک است که این تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام می باشد مثل اینکه گفته شده أکرم العلماء خوب حالا اگر ما در مورد شخصی شک کنیم که آیا عالم است یا نه ، نمی توانیم به أکرم العلماء تمسک کنیم زیرا می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام که البته حضرت امام(ره) و شیخ انصاری طوری این حدیث را تفسیر کرده اند که جواب از این اشکال نیز داده شده است . حضرت امام(ره) فرموده اند که سلطنت

شخص بر مال خودش اطلاق دارد که این اطلاق دو چیز را اقتضاء می کند ؛ اول اینکه جائز است هر نوع تصرف که می خواهد در مال خودش بکند و دوم اینکه از جهت اطلاق دارد یعنی هیچ کس غیر از خودش حق ندارد که این ملک را زائل بکند پس سلطنت معنایش این است که شخص حق دارد و سلطنت دارد بر اینکه هر نوع تصرف که می خواهد بکند اثباتاً ، و فقط خود او می تواند مالش را از ملکش خارج کند یعنی ابقائاً و ازالماً تسلط دارد ، خوب حالا عمر آمده و می خواهد کتاب را پس بدهد و پولش را پس بگیرد یعنی در واقع می خواهد آن هزار تومان را از ملک زید خارج و زائل کند در حالی که زید بر آن هزار تومان مطلقاً به همان معنایی که گفتیم تسلط دارد بنابراین استفاده از اطلاق حدیث اینکه زید هم

ابقائاً و هم ازالئاً بر آن هزار تومان تسلط دارد که خوب اگر ما حدیث را اینطور تقریر کنیم دیگر اشکال تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام بوجود نمی آید . مرحوم نائینی نیز در منیه الطالب حدیث را به همین صورت تقریر کرده و فرموده که حدیث بر دو چیز دلالت دارد ؛ عقد ایجابی و عقد سلبی ، و عقد ایجابی یعنی اینکه هرگونه تصرف که بخواهد می تواند بر مالش کند و عقد سلبی یعنی اینکه هیچ کس غیر از خودش حق تصرف و خارج کردن مال از ملکش را ندارد که در نتیجه حدیث دلالت دارد بر اینکه هیچ کس نمی تواند مال

را از ملک زید خارج کند پس رجوع عمر برای فسخ عقد بی اثر می باشد که این همان معنای لزوم می باشد . حضرت امام(ره) در بحث صحت معاطات فرمودند که از حدیث سلطنت صحت معاطات استفاده نمی شود (که حق هم همین است) و حدیث و فقط دلالت دارد بر اینکه شخص محجور نیست و مطلقاً بر مال خودش تسلط دارد و لی کیفیت تصرف و تسلط را باید از قوانین شرع بگیریم و اگر یادتان باشد ما در آن بحث گفتیم که حکم حیثی می باشد مثلاً گفته شده : الغنم حلال یعنی ذاتا حلال است ، و دیگر مراد غنم موطنه که از دائره شرع خارج است نمی باشد چون آن بحث دیگری است که تابع قوانین شرع می باشد ، خلاصه اینکه حضرت امام(ره) در بحث صحت معاطات فرمودند که حدیث سلطنت بر صحت بیع معاطاتی دلالت ندارد ولی در مانحن فیه

حدیث را طوری تقریر کرده اند که علاوه بر صحت مفید لزوم نیز می باشد که خوب حالا ما باید ببینیم کدام یک از کلمات ایشان صحیح می باشد. آقای خوئی (ره)، هم در مانحن فیه و هم در بحث صحت معاطات به حدیث سلطنت اشکال کرده اند، ایشان در بحث صحت معاطات طبق مبنای خودشان (آقای خوئی): عمل و اعراض اصحاب و مشهور در ضعف و صحت سند مؤثر نیست فقط سلسله سند مهم است بخلاف ما که اخبار آحاد را از جهت اطمینان و بنای عقلاء حجت می دانیم لذا عمل و اعراض اصحاب و مشهور را در سند خیر مؤثر می دانیم) به

سند حدیث اشکال کردند و فرمودند که این حدیث یک نبوی و مرسل است و جامع شرائط صحت نیست. آقای خوئی در مانحن فیه نیز به این حدیث اشکال کرده اند که به نظر بنده اشکالشان وارد است، ایشان فرموده اند که در مانحن فیه حدیث دلالت دارد بر اینکه مردم مطلقاً مسلط بر اموالشان هستند و هر نوع تصرف که بخواهند می توانند در آن بکنند یعنی ممنوع و محجور از تصرف در اموالشان نیستند اما اگر بخواهد مالش را در راه خرید و فروش خمر مصرف کند دیگر شامل حدیث نمی شود به عبارت دیگر این حدیث دلالت دارد بر اینکه اشخاص ذاتاً محجور نیستند و مطلقاً می توانند در اموالشان تصرف کنند اما در نحوه تصرفشان باید تابع قوانین شرع باشند بنابراین در مانحن فیه که ما نمی دانیم آیا عقد لازم است یا جائز و شبهه حکمیه داریم نمی توانیم

به این حدیث تمسک کنیم و لزوم را اثبات کنیم و بگوئیم عقد لازم است یعنی حدیث مشرّع و قانون درست کن نیست بلکه حدیث می گوید در محدوده قوانین شرع و اسلام انسان مسلط بر اموالش می باشد ، که به نظر بنده این حرف آقای خوئی درست است . در بعضی از جاها خود شارع اجازه تصرف در مال دیگری را داده مثلاً یکی از چیزهایی که در فقه ما ذکر شده حق الماره می باشد و آن این است که کسی که از کنار باغ میوه عبور می کند حق دارد که به اندازه خوردن خودش از میوه های آن باغ بچیند و بخورد خوب در اینجا

(حق الماره) شارع مقدس که مقنن قوانین شرع است همانطور که فرموده : « الناس مسلطون علی أموالهم » ولی در بعضی از جاها اجازه تصرف دیگران در آن را داده اما در مانحن فیه حدیث سلطنت فقط بر مطلق تصرف در اموال دلالت دارد و ما نمی توانیم از آن لزوم و جواز را استنباط کنیم زیرا شارع مقدس چنین چیزی را نفرموده پس این حدیث در مانحن فیه (بحث لزوم) کارایی ندارد و به درد ما نمی خورد زیرا ما در شبهه حکمیه و در برابر قوانین شرع نمی توانیم به حدیث سلطنت تمسک کنیم بلکه باید به قوانین شرع مراجعه کنیم و تابع قوانین شرع باشیم . خوب حالا- بنده یک سؤالی از شما دارم و آن اینکه در جاهایی که شارع مقدس اجازه داده که در مال دیگری تصرف کنیم مثل حق الماره و یا جاهای دیگری که در قرآن

فراوان ذکر شده ، آیا اینها از باب تخصیص است یا تخصیص و یا حکومت است و یا ورود؟ ظاهراً لسان در اینجاها لسان حکومت می باشد و حکومت آن است که شارع مقدس تبیین و تفسیر می کند و چونکه در این موارد شارع لسان شرح و تفسیر دارد اگر به آنها حکومت بگوئیم بهتر است تا اینکه تخصیص بگوئیم بنابراین حدیث سلطنت بر ما نحن فیه دلالت ندارد . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات بحث با توفیق پروردگار در أصاله اللزوم که یکی از قواعد فقهیه ی ماست بود ، هرگاه بعد از واقع شدن عقدی در لزوم

و جواز آن شک کنیم أصاله اللزوم اقتضاء می کند که محکوم به لزوم باشد . چند دلیل برای أصاله اللزوم ذکر کردیم اول استصحاب و دوم سیره و سوم حدیث سلطنت و امروز دلیل چهارم یعنی حدیث حلّ را خدمتان عرض خواهیم کرد ، تعبیرات مختلفی درباره این حدیث شده ولی ما حاصل آن این است که مال کسی برای کس دیگر بدون رضا و طیب نفس حرام است . دو حدیث وجود دارد که مهم تر هستند یکی حدیث معتبره سماعه است که صاحب وسائل آن را در جلد ۳ از وسائل ۲۰ جلدی ص ۴۲۴ در باب ۳ از ابواب مکان مصلی خبر اول ذکر کرده ، البته صاحب وسائل این روایت را در باب قصاص و دیات نیز ذکر کرده یعنی در جلد ۱۹ وسائل ۲۰ جلدی ص ۳۸۵ باب اول از ابواب قصاص النفس خبر سوم ، خبر این

ص: ۲۴۲

است : « محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن زرعه عن سماعه عن أبي عبد الله (ع) - فی حدیث - أنّ رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها ، فإنّه لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبه نفس منه » دأب شیخ صدوق این است که فقط آن راوی که حدیث را از امام معصوم نقل کرده در سند حدیث ذکر می کند و واسطه مابین خود و مابین آن راوی را حذف می کند و بعد در آخر کتاب واسطه های مابین خود و آن راوی را ذکر کرده که با توجه به آنجا صحت و عدم صحت سند حدیث معلوم می شود ، شیخ صدوق از

طبقه ۱۰ و زرعه از طبقه ۵ می باشد و ما عرض کردیم که در آخر جلد ۲ جامع الروات طرق شیخ صدوق و شیخ طوسی را ذکر کرده که در آنجا گفته شده : طریق الصدوق إلى زرعه صحیح ، زرعه بن محمد واقفی المذهب است ولیکن ثقه می باشد و سماعه بن مهران از طبقه ۴ و ثقه ثقه یعنی در حدّ اعلای وثاقت قرار دارد منتهی شیخ نجاشی و علامه در خلاصه گفته اند واقفی المذهب بوده ولی در معجم رجال حدیث جلد ۸ ص ۲۹۹ واقفی بودن او را انکار کرده و گفته که جزء امامیه بوده . خبر دیگر در توفیق مبارک از امام مهدی (عج) ذکر شده که صدوق در کمال الدین ص ۵۲۰ آن را ذکر کرده ، خبر این است : « لا یحلّ لأحدٍ أن یتصرّف فی مال غیره بغیر إذنّه » و باز همین حدیث

ص: ۲۴۳

و من توقيعه المبارک در احتجاج طبرسی جلد ۲ ص ۵۵۹ ذکر شده و همچنین صاحب وسائل نیز این حدیث را در کتاب الخمس در باب انفال ذکر کرده . خوب و اما در مانحن فیه به این حدیث حلّ برای لزوم استدلال شده ، مثلاً زید کتابش را به عمر معاطاتاً فروخته و بعداً عمر پشیمان شده و رجوع کرده تا عقد را فسخ کند و پولش را از زید پس بگیرد او بالعکس ، اگر عقد جائز باشد هم زید و هم عمر می توانند عقد را به هم بزنند و برگردانند ولی اگر عقد لازم باشد دیگر حق به هم زدن عقد را ندارند و هزار تومان در ملک زید

و کتاب در ملک عمر باقی می ماند ، خوب از حدیث حلّ این طور استفاده می شود که آن هزار تومان الآن در ملک زید و آن کتاب نیز الان در ملک عمر می باشد حالا اگر هر کدام از آنها برای فسخ عقد مراجعه کند به او می گوئیم : « لایحلُّ لأحدٍ أن يتصرّف فی مال غیره بغیر إذنہ » یعنی در واقع حدیث اقتضاء می کند که فسخ و رجوع کأن لم یکن و بلا اثر و در نتیجه بیع معاطاتی لازم باشد ، این تقریب استدلال به حدیث حلّ بود که خدمتتان عرض شد . حضرت امام (ره) به این حدیث تمسک کرده و آن را تمام می داند ولی آیت الله خوئی می فرماید که حدیث تمام نیست و دلالت برمانحن فیه ندارد . چند اشکال در اینجا وجود دارد ؛ اشکال اول این است که این

تمسک به عام و تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه می باشد زیرا تا زمانی که مراجعه ای از أحدالطرفین نشده بود کتاب مال عمر و هزار تومان مال زید بود خوب حالا بعد از مراجعه اگر عقد جائز باشد و مراجعه و فسخ مؤثر باشد در این صورت ما شک داریم که آیا زید الان مالک هزار تومان است یا نه؟ یعنی اگر مراجعه عمر مؤثر باشد الان دیگر زید مالک هزار تومان نیست و عمر مالک کتاب نیست ولی اگر عقد لازم باشد کتاب مال عمر و هزار تومان مال زید می باشد پس این تمسک به عام و تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه می باشد مثل جائی که گفته شده اکرم

العلماء و ما نمی دانیم که این زید عالم است یا نه ، خوب در این صورت نمی توانیم به اکرم العلماء تمسک کنیم و بگوئیم زید واجب الإکرام است زیرا نمی دانیم که زید عالم است یا نه ، و در مانحن فیه هم ما نمی دانیم که مال چه کسی است ، اگر فسخ عمر مؤثر نباشد عقد لازم است و الان هزار تومان مال زید و کتاب مال عمر است ولی اگر فسخ عمر مؤثر باشد عقد جائز است و الان کتاب مال زید و هزار تومان مال عمر است ، پس تمسک کردن به این حدیث برای اثبات لزوم تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه العام می باشد . اشکال دوم این است ما باید بینیم که در حدیث حلّ معنای تصرف چیست؟ تصرف به امور خارجی می گویند مثل اینکه انسان مال را مورد استفاده قرار بدهد مثلاً

بخورد و ببوشدو ... اما در مانحن فیه چیزی در خارج واقع نشده و مال مورد استفاده قرار نگرفته بلکه هزار تومان در جیب زید و کتاب هم در دست عمر می باشد ، پس بنابراینکه تصرف را امر خارجی بدانیم چونکه محقق نشده لذا حدیث شامل مانحن فیه که از امور اعتباریه می باشد نمی شود بلکه ظهور در امور خارجیه دارد ، که آقای خوئی نیز همین مطلب را بیان کرده و فرموده که حدیث شامل مانحن فیه نمی شود . اشکال سوم این است که ما باید بینیم که حلیت در حدیث به چه معنایی می باشد؟ آیا حلیت تکلیفی است یا حلیت وضعی؟ قبلاً بنده نمونه هایی از قرآن در مورد

کلمه حلّ خدمتتان عرض کرده بودم ، مثل آیه ۲۳۰ از سوره بقره : « فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ » که لاتحلُّ در این آیه حکم وضعی می باشد و در آیه ۲۲۸ از سوره بقره گفته شده : « وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ » که در این آیه حکم تکلیفی می باشد خلاصه اینکه در قرآن کلمه حلّ در چندین آیه ذکر شده که گاهی حکم تکلیفی و گاهی حکم وضعی می باشد ، خوب اشکال سوم این است که حدیث حلّ می خواهد حکم تکلیفی را بیان کند در حالی که بحث ما در ملکیت و حکم وضعی می باشد . حضرت امام(ره) در کتاب البیع جلد ۱ ص ۱۶۵ از اشکال اول به همان بیان دیروز (در حدیث سلطنت) جواب داده اند و فرموده

اند که لایحلاً مال امری یعنی فقط منحصرأ طیب نفس او مؤثر است در اینکه برای دیگری حلال باشد و حلیت هم اعم از تکلیفی و وضعی است و در مانحن فیه اگر طیب نفس نداشته باشد دیگر هیچ تصرفی (چه تصرف خارجی و چه تصرف اعتباری) اثر ندارد مثلاً اگر عمر مراجعه کند و بخواهد فسخ کند حدیث دلالت دارد که تا طیب نفس و رضایت زید حاصل نشود مراجعه عمر بی اثر می باشد زیرا حلیت مال تکلیفاً و وضعاً منحصر در رضایت و طیب نفس زید است پس عقد لازم می باشد، بنابراین حضرت امام(ره) تصرفات را اعم از تصرفات خارجی و اعتباری می گیرد و می گوید چونکه اعم است دیگر

تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی باشد لذا ایشان با این تقریب می فرمایند که حدیث حلّ بر أصاله اللزوم دلالت دارد. در مقابل امام(ره) آقای خوئی در مصباح الفقاهه جلد ۲ ص ۱۳۹ می فرماید که مراد از حلیت تصرف است و تصرف هم از امورات خارجیّه مثل خوردن و پوشیدن و سکنی در دار و... می باشد ولی در مانحن فیه تصرف خارجی صورت نگرفته بلکه کسی که مراجعه کرده می خواهد اعتباراً تصرف کند و بعد از معامله مالش را از ملک او به ملک خودش برگرداند بنابراین چونکه ظاهر حدیث تصرفات خارجی را می رساند لذا نمی توانیم به آن در مانحن فیه برای اثبات أصاله اللزوم تمسک کنیم. خوب و اما در مورد اشکال سوم که خیلی مهم نبود گفته شده که حلیت در قرآن و احادیث یعنی اینکه در مقابل شما راه باز

و حلال است که این اعم از وضعی و تکلیفی است چنانچه منع نیز در اخبار ما اعم از وضعی و تکلیفی می باشد . خوب و اما در مورد کلام اول امام(ره) (که فرمودند مراد از تصرفات هم خارجی و هم اعتباری است یعنی منحصرأً حلیت مال برای دیگری به طیب نفس من است و اگر طیب نفس نباشد مال من برای دیگری حلال نیست نه اعتباراً و نه خارجاً) باید عرض کنیم که همان اشکال دیروزی ما به این کلام نیز وارد است و آن این بود که گاهی افراد معمولی می خواهند این کار را بکنند که خوب در این صورت می توان اینطور گفت ولی در مانحن فیه ما از شبهه حکمیه

بحث می کنیم یعنی اینکه شارع یک قوانینی وضع کرده که یکی از آنها همین می باشد خوب همان شارع که چنین قوانینی را وضع کرده در مثل حق المارّه می گوید که تصرف در ملک دیگری جائز است پس به نظر بنده چونکه مانحن فیه شبهه حکمیه می باشد لذا حدیث حلّ و امثال ذلک در آن کارایی ندارند بنابراین با توجه به بیان بنده فرمایش امام(ره) ناتمام می ماند ، اما در مورد فرمایش آقای خوئی که فرمودند حدیث ظهور دارد در تصرفات خارجیه عرض می کنیم که اینطور نیست بلکه حدیث اعم است ولکن همان اشکالی که به حضرت امام(ره) داشتیم به ایشان نیز وارد است زیرا اگر اعم هم بگیریم باز در برابر شارع ما نمی توانیم از این حدیث استفاده لزوم بکنیم زیرا فرض براین است شبهه حکمیه است و ما هیچ نصّی

هم در مورد آن نداریم بنابراین از این جهت که آقای خوئی تصرفات را منحصرأ تصرفات خارجی گرفته اند به کلام ایشان اشکال داریم و می گوئیم تصرفات اعم می باشد و لکن ما هم مثل ایشان قائلیم که حدیث حل در مانحن فیه کارایی ندارد زیرا تمسک به این حدیث تمسک به عام در شبهه مصداقیه می باشد البته با بیانی که بنده عرض کردم . خوب حالا وارد بحث از آیات قرآن می شویم که بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله لزوم معاطات بحث ما در این بود که آیا بیع معاطاتی مفید لزوم می باشد یا نه؟ عرض کردیم که قاعده أصله اللزوم فی العقود إقتضا می کند که بیع

معاطاتی لازم باشد . شیخ انصاری(ره) أدله ای برای اثبات أصله اللزوم ذکر کرده اند که اولین آنها استصحاب و دوم حدیث سلطنت و سوم حدیث حل بود ، و اما چهارمین دلیلی که ایشان ذکر کرده اند آیه ۲۹ از سوره نساء می باشد: « یا ایها الذین آمنوا لاتأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلیما أن تكون تجارةً عن تراضٍ منکم » ابتدا مثالی که از ابتدای بحث خدمتتان عرض کردیم را بیان می کنیم و آن این بود که مثلاً زید کتاب را معاطاتاً در مقابل هزار تومان به عمر فروخته و بعد عمر پشیمان شده و کتاب را پس آورده و می خواهد عقد را به هم بزند و پولش را پس بگیرد و یا بالعکس زید پشیمان شده و می خواهد پول را بدهد و کتابش را پس بگیرد ، اگر قائل

ص: ۲۴۹

شویم که بیع معاطاتی مفید لزوم نیست می توانند عقد را به هم بزنند ولی اگر قائل شویم که بیع معاطاتی مانند بیع بالصیغه مفید لزوم است هیچیک از آنها حق فسخ و به هم زدن عقد را ندارد و رجوعش مؤثر نمی باشد . خوب شیخ انصاری دو تقریب برای این آیه ذکر کرده ؛ تقریب اول این است که ایشان به مجموع جمله مستثنی منه: « یا ایها الذین آمنوا لاتأکلوا أموالکم بینکم بالباطل » و جمله مستثنی: « إلیما أن تكون تجارةً عن تراضٍ منکم » با هم استدلال می کند و استثناء را متصل حساب می کند . (از کلمه بینکم استفاده می شود که مراد اموالی است که بین اهل عرف

دائر است و در مرحله تبادل و نقل و انتقال و تملیک و تملک قرار می گیرد و آیه دلالت دارد بر اینکه از هر چه که سبب باطل است در نظر اهل عرف مثل قمار و ربا و بیع منابذه و ملامسه و حصاه و کلاً بیع هایی که شارع از آنها نهی کرده دوری کنید إلیما أن تكون تجارةً عن تراضٍ منکم) . خوب و اما تقریب اول به این صورت است که آیه حلیت را فقط منحصر کرده به تجارةً عن تراضٍ یعنی هر کجا که تجارةً عن تراضٍ باشد اکل مال جائز است (اکل کنایه از تصرف است) و اشکالی ندارد و در مانحن فیه وقتی که زید کتاب را به هزار تومان به عمر فروخت تجارةً عن تراضٍ واقع شد ولی بعداً که یکی از آنها مراجعه

ص: ۲۵۰

می کند و می خواهد فسخ کند دیگر فسخ تجاره عن تراض نمی باشد بنابراین سبب حلّیت منحصر است به تجارت و فسخ و به هم زدن معامله تجارت نیست لذا داخل در مستثنی نمی شود بلکه داخل در مستثنی منه و باطل می شود و در نتیجه وقتی باطل شد اکل مال نیز حرام می شود ، بنابراین معیار حلّیت در آیه دو چیز است : اول اینکه تجارت و داد و ستد به قصد استریاح باشد و دوم اینکه عن تراض باشد که خوب در مانحن فیه هیچکدام از این دو وجود ندارد زیرا فسخ نه تجارت است و نه عن تراض لذا داخل در مستثنی منه و اکل مال بالباطل می شود و اکل مال بالباطل هم

حرام است و نافذ نیست ، این تقریب اولی بود که شیخ انصاری (ره) ذکر کرده . خوب شیخ در آخر تقریب اولشان می فرمایند : « و توهم المتقدّم غیر جارِ هنا » توهم متقدم که در حدیث سلطنت و حدیث حلّ ذکر شد و بنده نیز اشکال کردم این بود که حدیث سلطنت می گوید شما بر اموالتان مسلط هستید تا زمانی که فسخ در میان نباشد و اموالتان در تصرفتان باشد ، اما اگر بیع معاطاتی جائز باشد فسخ مؤثر است و دیگر مالتان در تصرف شما نیست و در حدیث حلّ تا زمانی که فسخ نکرده بود مال برای دیگری بود اما اگر بیع معاطاتی جائز باشد فسخ مؤثر است و دیگر مال متعلق به شما نیست لذا در این دو مورد یعنی حدیث سلطنت و حدیث حلّ اشکال تمسک به عام

در شبهه مصداقیه بوجود می‌آید اما در آیه التجاره دیگر این توهّم و شبهه وجود ندارد زیرا در آیه هیچ شبهه‌ای وجود ندارد چونکه آنچه با استثناء خارج شده تجاره عن تراص می‌باشد منتهی در مانحن فیه اصلاً تجارتی صورت نگرفته چون فسخ است ، و وقتی تجارت صورت نگیرد در مستثنی داخل نمی‌شود بلکه در مستثنی منہ داخل می‌شود و باطل و حرام می‌شود ، بله اگر زمانی هر دو راضی به فسخ باشند و معامله را به هم بزنند به آن إقاله می‌گویند نه تجارت . تقریب دوم شیخ این است که ایشان می‌فرمایند ممکن است که ما در مانحن فیه فقط به همان مستثنی منہ تمسک کنیم یعنی به :

« لاتأكلوا أموالكم بینكم بالباطل » ، شارع مقدس از أكل مال بالباطل نهی می‌کند و در تشخیص باطل مرجع عرف است (تقریباً این حرف برمی‌گردد به همان سیره که ما گفتیم و آن این بود که سیره عقلاء بر این است که وقتی بیع واقع شد اگر بعداً أحد المتعاقدين برای فسخ رجوع کند عقلاء او را تقبیح می‌کنند) بنابراین همین صدر آیه (مستثنی منہ) کافی است تا بگوئیم عرف فسخ بیع بعد از وقوعش را باطل و بی‌اثر می‌داند و بعد شیخ انصاری در ادامه بحثشان مواردی را که شارع مقدس تصرف در مال غیر را تجویز کرده ذکر می‌کند من جمله : أكل ما رّه و أخذ به شفعه و فسخ به خیار و حتی ایشان اسباب قهریه مثل ارث را نیز نام می‌برد

، بنابراین اکل مال غیر به باطل حرام است و باطل چیزی است که اهل عرف آن را باطل بدانند ولی گاهی خروج موضوعی داریم و آن در صورتی است که مالک حقیقی اذن نداده باشد مثل اکل مازّه و یا مثل أخذ به شفعه و آن در صورتی است که دو نفر و یا بیشتر با هم در یک مالی که غیر منقول است مثل خانه و مزرعه و امثال ذلک شریکند ، یکی از آنها بدون مطلع کردن شریکش سهمش را به شخص ثالثی فروخته ، در این صورت شریکش بعد از اطلاع حق دارد که پول را بدهد و مال او را پس بگیرد ، درست است که مال او را دارد پس می گیرد ولی در عین حال

شارع برایش این حق را قرار داده و اگر امتناع کند باید به محکمه قضائی مراجعه کنند ، و یا مثل فسخ به خیار که الان ملک شما می باشد اما طرف مقابل حق فسخ به خیار دارد و می تواند معامله را فسخ کند و مالش را به خودش برگرداند . بحث دیگر این است که این قبیل چیزها (مواردی که موضوعاً خارج شده) آیا تخصیص است یا تخصّص؟ اینطوری که شیخ تقریب می کند تخصّص است زیرا دیگر این موارد باطل نیستند و خروج موضوعی دارند اما سید فقیه یزدی می گوید که این موارد تخصیص هستند که بعداً درباره آن بحث می کنیم . آیت الله خوئی نیز مثل تقریب اول شیخ به آیه التجاره برای لزوم معاطات تمسک کرده و بعد فرموده اینطور که شیخ فرموده استثناء

موجود در آیه متصل می باشد ولی امام(ره) می فرمایند که استثناء منقطع می باشد که حالا نتیجه این بحث (استثناء منقطع است یا متصل؟) را بعداً خدمتتان عرض می کنیم و بعد حضرت امام(ره) می فرمایند که ما در قرآن کریم مواردی داریم که استثناء منقطع می باشد لذا کسی اشکال نکند که استثناء منقطع خلاف فصاحت است . آیت الله طباطبائی نیز در تفسیر المیزان جلد ۴ ص ۳۲۴ می فرمایند که استثناء مذکور در آیه التجاره منقطع است و بعد ایشان چند مثال ذکر می کنند و می فرمایند : « مثل قوله تعالى : يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلبٍ سليم (شعراء آیه ۸۹) » مستثنی قلب و مستثنی منه مال و بنون می باشد

که خوب قلب غیر از مال و بنون است پس استثناء منقطع است زیرا استثناء متصل آن است که در آن باید مستثنی داخل در مستثنی منه باشد مثل جئنی القوم إلا زید ، که زید داخل در قوم است اما در مثل جئنی القوم إلا حمارهم دیگر حمار داخل در قوم نیست ، و استثناء منقطع همیشه به معنای لکنّ و استدراک از کلام می باشد . مثال دیگر آیات ۲۵ و ۲۶ از سوره واقعه می باشد : « لا یسمعون فیها لغواً و لا تأثیماً(۲۵) إلا قیلاً سلاماً سلاماً(۲۶) » و امثال این آیات که در آنها استثناء منقطع است زیاد داریم . حضرت امام(ره) در ص ۱۷۶ از جلد ۱ کتاب بیعشان فرموده اند که اولاً باید از آیه استفاده حصر بشود تا اینکه بگوئیم چونکه مانحن فیه

ص: ۲۵۴

تجاره عن تراض نیست پس اکل مال بالباطل و حرام است و اگر استفاده حصر نشود برمانحن فيه دلالت ندارد و ثانياً استدلال به آیه برای مانحن فيه مبتنی بر این است که استثناء منقطع باشد و بعد ایشان می فرمایند اگر به مجمع البیان و زبده البیان و کشف و تفسیر بیضاوی مراجعه کنیم و همچنین وقتی به روایاتمان مراجعه می کنیم می بینیم که استثناء منقطع می باشد و بعد ایشان دو روایت از باب ۳۵ از ابواب مایکتسب به جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی ص ۱۱۹ نقل می کنند ، عنوان باب این است : « باب تحریم کسب القمار حتی الکعاب و الجوز والبيض و إن كان الفاعل غیر مکلف و تحریم فعل القمار » ، کعاب نوعی قمار بوده که

با استخوانهای حیوانات انجام می گرفته . خبر اول این باب این خبر است : « محمد بن یعقوب عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن سیف بن عمیره عن زیاد بن عیسی قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله عزّو جلّ : ولا تأكلوا أموالکم بینکم بالباطل ، فقال : كانت قریش تقامر الرّجل بأهله و ماله فنهاهم عزّو جلّ عن ذلك » . گفتیم که کلینی گاهاً روایات را از چند نفر از اساتیدش می گرفته لذا برای اینکه اسامی آنها تکرار نشود می فرماید عن عدّه من أصحابنا ، بقیه رجال حدیث همگی خوب وثقه هستند و حدیث سنداً صحیح می باشد و همانطور که می بینید شأن نزول آیه قمار ذکر شده . خبر بعدی خبر ۱۴ از این باب می باشد ، خبر

این است: « احمد بن محمد بن عیسی (فی نوادره) عن أبیه ، قال : قال أبو عبد الله (ع) فی قول الله عزوجل : لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل ، قال : ذلک القمار » ، بنابراین استثناء در این روایت منقطع می باشد و بینکم در : « لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل » یعنی اینکه اموالی که بین شما دائر است و در دسترستان است را طوری معامله و معاوضه کنید و طوری استفاده کنید که از راه حرام نباشد یعنی مثل قمار و بیع ربوی و بیع ملامسه و منابذه و حصاه و امثال ذلک که از آنها نهی شده نباشد بلکه امواتان را در راه تجاره عن تراص به کار بیاندازید ، بنابراین حضرت امام (ره) قائلند که استثناء باید منقطع باشد و عده ای نیز قائلند که استثناء باید متصل باشد ، حالا اینکه ثمره این بحث چیست بماند برای فردا إن شاء الله

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله لزوم معاطات بحثمان در أصاله اللزوم فی العقود بود و بعد از استدلال به استصحاب و حدیث سلطنت و حدیث حلّ وارد بحث از آیه ۲۹ از سوره نساء : « یا أيها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراصٍ منکم » شدیم ، شیخ انصاری (ره) به این آیه برای لزوم در بیع معاطاتی استدلال کردند و عده ای هم (محقق نائینی در منیه الطالب جلد ۱ ص ۱۵۵ و سید فقیه یزدی در حاشیه بیع مکاسب) در استدلال بر این آیه از شیخ تبعیت کردند . تقریب استدلال به این صورت است که در آیه گفته

ص: ۲۵۶

شده در اموالی که بین شما در جریان است به باطل تصرف نکنید مگر اینکه از روی تجاره عن تراص باشد ، در واقع آیه شریفه از هر تصرفی که اکل مال بالباطل باشد نهی کرده و فقط تجاره عن تراص را استثناء کرده . خوب و اما استدلال به آیه برای ما نحن فیه (أصاله اللزوم) به این ترتیب است که (مثال سابق) : فرض کنید مثلا زید کتابی را معاطاتا در مقابل هزار تومان به عمر فروخته و بعد از انجام بیع معاطاتی أحد الطرفین برای فسخ عقد معاطاتی انجام شده رجوع کرده ، گفتیم اگر بیع معاطاتی جائز باشد می توانند معامله را به هم بزنند و هریک مال خود را برگرداند اما اگر بیع معاطاتی مثل بیع بالصیغه لازم باشد هیچکدام

از آنها حق فسخ و به هم زدن عقد را ندارند شیخ انصاری می فرماید که در این آیه گفته شده که اکل مال بالباطل به هر شکلی از اشکال جائز نیست مگر اینکه تجاره عن تراص باشد و در اینجا هم شکی نیست که بعد از وقوع عقد معاطاتی زید مالک ثمن (هزار تومان) و عمر مالک مثن (کتاب) می باشد لذا هر کدامشان که بخواهند عقد واقع شده را به هم بزنند اکل مال بالباطل محقق می شود زیرا به هم زدن فعلا یک نوع تصرف در مال دیگری می باشد که شارع از آن نهی کرده و فقط یک مورد را استثناء کرده و آن هم تجاره عن تراص می باشد که مانحن فیه تجاره عن تراص نیست بلکه فسخ کردن و پس گرفتن می باشد و تجارت یعنی

ص: ۲۵۷

داد و ستد و معامله و معاوضه ای که قبلاً انجام شده و الآن پس گرفتن مال است که تجارت نمی باشد پس آیه التجاره با این بیان یعنی با توجه به مجموع مستثنی و مستثنی منه باهم دلالت دارد که فسخ جائز نیست و بلا اثر و اکل مال بالباطل است و در نتیجه عقد لازم است و نمی شود آن را به هم زد ، این استدلال شیخ بر این آیه برای اثبات أصاله اللزوم بود که به عرضتان رسید . محقق نائینی در منیه الطالب جلد ۱ ص ۱۵۵ مثل شیخ بر این آیه استدلال کرده و فرموده : « و أما الآيتين أي أوفوا بالعقود و آیه التجاره ، أفادتها اللزوم حتى في المعاطاه ظاهره سيماء بناءً على ما قدمناه من جعل الإستثناء متصلاً بأن يكون مفادها

؛ لا- تتصرف في أموالكم بنحوٍ من الأنحاء فإنه باطل إنما بالتكسب عن الرضا . یکی از بحثهای مهمی که درباره آیه التجاره وجود دارد این است که آیا استثناء در آن متصل است یا منقطع؟ استثنای متصل در جایی است که مستثنی داخل در مستثنی منه است و فقط استثناء آن را خارج می کند (إخراج ما لولاه لدخل) مثل جائنی القوم إلا زید ، و اما استثناء منقطع آن است که مستثنی داخل در مستثنی منه نیست بلکه مستثنی یک حکمی است که از ماقبلش استدراک شده مثل آیه شریفه : « لا یسمعون لغواً ولا- تأثیماً إلا قیلاً سلاماً سلاماً » أهل بهشت لغو و هر چیزی که موجب گناه باشد نمی شنوند إلا قیلاً سلاماً سلاماً که قیلاً سلاماً سلاماً داخل در لغو

و تأثیم نیست بلکه إلا- به معنای لکن و استدراک از ماقبل می باشد ، و یا مثل آیه شریفه : « یوم لا ینفع مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلبٍ سلیم » که قلب سلیم داخل در مال و بنون نیست ولی استدراک از ماقبل می باشد یعنی درست است که مال و بنون لا-ینفع ولی قلب سلیم ینفع . خوب واما در مانحن فیه مستثنی تجارۀ عن تراض است که داخل در مستثنی منه یعنی اکل مال بالباطل نمی باشد لذا معلوم است که استثناء منقطع است و حضرت امام(ره) نیز در کتاب بیعشان اصرار دارند که استثناء منقطع می باشد وحتی ایشان فرموده اند که بعضی ها می گویند که استثناء منقطع خلاف فصاحت است که اینطور نیست زیرا در بعضی از آیات قرآن

کریم استثناء به صورت منقطع ذکر شده ، و بعلاوه اگر قرار باشد استثناء متصل باشد باید بگوئیم آیه در مقام حصر است تا به درد ما بخورد که خوب در این صورت هم به مشکل برمی خوریم چون تصرف در اموال بینکم دوجور است ؛ تصرف باطل مثل ربا و قمار و امثالهما و تصرف غیر باطل مثل تجارۀ عن تراض و اگر قرار باشد استثناء متصل باشد ما به مشکل برمی خوریم زیرا خیلی از جاها باطل نیست و تجارۀ عن تراض هم نیست مثل هبه و صلح و اجاره و مواردی که تصرف در مال دیگری تجویز شده و امثال ذلک ، خوب اگر استثناء متصل باشد جواب این موارد چیست؟ سید فقیه یزدی ناچاراً فرموده که این موارد تخصیص هستند و إلا

آیه اقتضاء می کند که غیر از تجاره عن تراض همه آنها باطل باشند که خوب این (تخصیص) هم درست نیست چون سیاق آیه عاری از تخصیص می باشد و آیه از باطل سخن می گوید در حالی هبه و صلح و اجاره و امثالهم باطل و داخل در مستثنی منه نیستند بنابراین حمل کردن بر استثناء متصل و این نتیجه که افاده حصر می کند را گرفتن اشکال دارد. دیروز عرض کردیم که در زمان جاهلیت قمار می کردند لذا آیه شریفه نازل شد و فرمود که قمار و أمثاله أكل مال بالباطل است بجای اینکه امواتان را در راه باطل بکار بیاندازید در تجاره عن تراض بکار بیاندازید و آیه در مقام حصر هم نیست بلکه ما را راهنمایی کرده، لذا حضرت امام (ره) در کتاب بیعشان جلد اول

ص ۱۷۸ در آخر بحثشان فرموده اند: « التمسك بالآیه لإثبات لزوم، لا بالجمله المستثنی منها، و لا المستثنی، و لا الحصر المستفاد منهما علی فرضه إلا- أن یتشبت بالإستصحاب لإحراز الموضوع، و فیه كلامٌ ». ما اگر برای شناخت باطل به عرف مراجعه کنیم که خوب این می شود همان سیره عرف و عقلاء که قبلا- از آن بحث کردیم و در اینصورت این آیه نمی تواند دلیل مستقل برای اثبات لزوم باشد و اگر شارع پرسیم باطل چیست که خوب شارع بعضی از جاها را گفته که باطل اند مثل قمار و ربا و... ولی در مورد بعضی از جاها چیزی نگفته است و آیه هم عام است لذا در مانحن فیه که نمی دانیم آیا رجوع أحد الطرفين بعد

از وقوع عقد بیع معاطاتی جزء باطل هاست یا جزء غیر باطل ها ، اگر بگوئیم بیع جائز نیست می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه . حضرت امام(ره) یک مطلبی را از حاشیه ایروانی نقل کرده و بعد ردش کرده و آن این است که بگوئیم فسخ دنباله و تتمه همان تجارت است و مندرج در تحت تجاره عن تراض می باشد ، امام(ره) می فرماید که این حرف درست نیست زیرا تجارت همان بیع و شراء معاطاتی بود که واقع شد و تمام شد و رجوع و فسخ جزء آن نمی باشد ، بنابراین امام(ره) و همچنین آقای خوئی در مصباح الفقاهه جلد ۲ ص ۱۴۱ در آخر بحثشان می فرمایند که به هیچ تقریبی نمی توانیم به آیه التجاره به طور مستقل برای اثبات لزوم تمسک

کنیم زیرا اشکال تمسک به عام در شبهه مصداقیه پیش می آید . آیت الله طباطبائی در تفسیر المیزان جلد ۴ ص ۳۲۴ می فرمایند که آیه التجاره یک نظیر هم دارد و آن آیه ۱۸۸ از سوره بقره می باشد : « و لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها إلى الحکام لتأکلوا فریقاً من أموال الناس بالاثم و أنتم تعلمون » این آیه به اهل کتاب می گوید که مالهایتان را به باطل اکل نکنید ، ظاهراً مالشان را به حکام می دادند و حکام قوانینی وضع می کردند تا در نتیجه اش هم خود آنها و هم رشوه دهنده مقداری از پول مردم را بخوردند که آیه شریفه آنها را از این کار نهی کرده ، آیت الله طباطبائی(ره) در

ضمن این آیه فصلی را افتتاح کرده و مطلبی را بیان کرده که بنده در چند جای دیگر نیز این مطلب را از ایشان دیده ام ، ایشان می فرمایند که همه اموال مال خداست و همه مردم در همه اموال با هم شریکند و حق دارند و باید این اموال بر اساس قوانین الهی طوری بین مردم تقسیم بشود که پاسخگوی تمام مردم باشد تا یک جامعه متوازن و متعادل بوجود بیاید و عده ای فقیر و عده ای دیگر ثروتمند نباشند که البته این یک بحث غیر فقهی و سیاسی می باشد که مراجعه کنید و مطالعه کنید ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات بحث ما در أصله اللزوم بود ، عرض کردیم شکی نیست که بیع معاطاتی مفید

ملکیت است اما بحث ما در این است که آیا مفید لزوم نیز می باشد یا نه؟ در اینجا برای قاعده أصله اللزوم چند دلیل ذکر کرده اند که أصل در عقود لزوم می باشد ؛ اول استصحاب ملکیت بود و دوم حدیث سلطنت و سوم حدیث حلّ و چهارم آیه التجاره بود که از آنها بحث کردیم و گفتیم که استصحاب در جای خودش دلیل برای مانحن فیه می شود اما حدیث سلطنت و حدیث حلّ و آیه التجاره برای بیع معاطاتی لزوم را ثابت نمی کنند . شیخ انصاری(ره) حدیث : « البیعان بالخیار ما لم یفترقا و إذا افترقا وجب البیع » را به عنوان دلیل پنجم برای اثبات أصله اللزوم ذکر کرده و فرموده : « هذا کله مضافاً

ص: ۲۶۲

إلی ما دلّ علی لزوم خصوص البیع مثل قوله علیه السلام : البیعان بالخیار ما لم یفترقا » بیع صفت مشبّهه است مثل سَیّد و هم به بایع گفته می شود و هم به مشتری . خوب و اما در جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی ص ۳۴۵ ابوابی برای خیار ذکر شده که باب اول از ابواب الخیار : « بابُ ثبوت خیار المجلس للبايع والمشتري ما لم یفترقا » می باشد ، خبر اول از این باب ۱ این خبر است : « محمد بن یعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) البیعان بالخیار حتی یفترقا ، و صاحب الحيوان بالخیار ثلاثه أيام . کلینی از طبقه ۹ می باشد و محمد بن یحیی أبو جعفر عطار

قمی از طبقه ۸ و از أشعریین قم است که در قم جایگاه بلندی دارند و جزء محدثین بزرگ می باشند ، ثقّه عین کثیر الحدیث و همه من جمله نجاشی و علامه در خلاصه او را توثیق کرده اند ، محمد بن عبد الجبار از ثقات طبقه ۷ و صفوان بن یحیی از صحاح و ثقات طبقه ۴ هستند و حدیث سنداً صحیح می باشد و همانطور که می بینید در این حدیث هم برای بیعان خیار ذکر شده و هم برای صاحب حیوان یعنی کسی که حیوان را می خرد سه روز خیار ذکر شده . خبر بعدی خبر ۲ از همین باب ۱ از ابواب الخیار می باشد ، خبر این است : « و عن علی بن ابراهیم عن أبيه عن

ص: ۲۶۳

ابن ابی عمیر عن جمیل وابن بکیر جمیعاً عن زراره عن ابی عبدالله(ع) قال : سمعته یقول : قال رسول الله(ص) : البیعان بالخیار حتی یفترقا . جمیل ثقه است و ابن بکیر فطحی المذهب است ولی ثقه می باشد و هر دو از طبقه ۵ هستند و زراره از طبقه ۴ می باشد این خبر نیز صحیح می باشد . در این باب ۷ خیر ذکر شده که ما دو تا از آنها را خواندیم و عنایتی شده که این اخبار را عن رسول الله(ص) نقل کنند که ظاهراً برای این است که ابوحنیفه منکر خیار مجلس است لذا روایات اهل بیت(ع) نظر دارند آنچه که در آن زمان بین عامه رایج بوده را ذکر کنند ، و قبلاً نیز عرض کردیم که آقای بروجردی(ره) می فرمودند که ما بدون نظر

به فقه سنی ها نمی توانیم درست معنی اخبار و ریزه کاریهای موجود در آنها را بفهمیم زیرا اهل بیت(ع) در کلماتشان نظر داشته اند به آراء اهل سنت که در آن زمان رایج بوده چرا که خلفای آن زمان همگی مروّج آراء اهل سنت و مذهب آنها بوده اند ، بنی امیه که علناً دشمن اهل بیت(ع) بودند و بنی عباس نیز با اهل بیت(ع) مخالف بودند و ترویج مذهب سنی ها را می کردند بلکه سعی می کردند مذهب اهل بیت(ع) را بکوبند . بنی عباس با فتنه گری حکومت می کردند لذا وقتی حکومت را در دست گرفتند اکثر کسانی که در مقابلشان قیام کرده بودند بنی الحسن یعنی فرزندان امام حسن مجتبی(ع) من جمله محمد و ابراهیم

و... بودند که خلفای عباسی بالأخص منصور آنها را زندانی و بعد به شهادت می رساندند . یکی از فتنه هایی که بنی العباس برای سرکوب بنی الحسن بوجود آوردند این بود که احادیثی جعل کردند و شایعه کردند که امام حسن(ع) ۲۰۰ و یا ۳۰۰ زن داشته تا اینکه با این فتنه بقول خودشان بتوانند امام حسن(ع) را در بین مردم منفور کنند که البته بعدها محققین در تاریخ این شایعات را بررسی کرده اند و گفته اند که هیچکدام از این شایعات درست نیست ، اصلاً این زنها چه کسانی بوده اند ؟ اسم آنها چه بوده ؟ اولاد امام حسن(ع) از چه کسی بوده اند ؟ و امام حسن(ع) چند اولاد داشته؟ پس یکی از فتنه های آن زمان همین فتنه بر علیه بنی الحسن بوده ، خلاصه اینکه در

این باب ۱ از ابواب الخیار ۷ خبر وجود دارد که ۲ خبر از آنها را خواندیم و بقیه اش بماند برای جلسه بعد إن شاء الله... . اخلاق : نهم دی روز تجلیگاه بصیرت است ، نهم دی چشمه جوشان و خروشان ملت است در برابر فتنه ای که بوجود آمده بود لذا نهم دی باید هر سال جزء آیام الله باشد و باید هر سال به آن توجه خاص شود زیرا تجدید حیات و تحکیم انقلاب اسلامی در نهم دی بوجود آمد . می دانید که در سال ۸۸ روز عاشورا مصادف بود با سوم دی که فتنه گران به فرمان عده ای که متأسفانه در انقلاب سوابقی هم داشتند تحت تأثیر نقشه و برنامه ریزی دشمنان اسلام

و نظام و انقلاب قرار گرفتند و با منافقان و بهائی ها و سلطنت طلبها هم صدا شدند و حتك احترام عاشورا ، را کردند ، عاشورائی که در طول قرنها دارای احترام بسیار زیادی بوده . به نظر بنده بعثت و غدیر و عاشورا از یوم الله هستند و بسیار اهمیت دارند و با هم در ارتباط هستند ، بعثت که معلوم است و غدیر هم که پایه گذاری ولایت است و اما عاشورا یک منبعی است که هر وقت خطری از طرف ظلم و ظالمین بوجود بیاید عاشورا و فرهنگ هیئات من الذلّه مسلمانان را به حرکت در می آورد و درسهای فراوانی من جمله شجاعت و شهامت و فداکاری در برابر ظالمین در عاشورا وجود دارد . سه چیز یعنی بعثت و غدیر و عاشورا ، را خدمتان عرض کردم و اما

چهارم ظهور حضرت مهدی(عج) می باشد که این چهار چیز با هم مرتبط هستند ، عاشورا نسبت به گذشته بعثت و غدیر را تجدید کرد و نسبت به آینده زمینه را برای قیام سرور و سالار ما حضرت مهدی(عج) فراهم می کند ، خلاصه اینکه روز ۳ دی سال ۸۸ که با عاشورا مصادف بود طبق نقشه و برنامه دشمنان اسلام حتك حرمت فراوانی نسبت به عاشورا صورت گرفت و بعد در ششم دی ماه برعبله حتك حرمت عاشورا اجتماع بزرگی صورت گرفت که بنده در میان صدها کفن پوش در برابر آنها درباره فتنه عاشورا صحبت کردم و بعد از صحبت های بنده از سرتاسر ایران نامه ها و طومار های فراوانی به دفتر ما ارسال شد که

حتی یک اتاق پر شده بود از این نامه ها و طومارها که در آنها از بنده حقیر به خاطر پشتیبانی از ولایت فقیه و شخص آیت الله خامنه ای دامت برکاته تشکر شده بود ، همچنین ائمه جمعه و جماعات و از همه طبقات و اقشار از دانشگاهیان گرفته تا مردم عادی نامه ها و طومارها و تلفن های زیادی کردند و گفتند که ما تا آخرین قطره خون پشتیبان ولایت هستیم و خلاصه اینکه جوشش و جنبش در کل مملکت بوجود آمد و تا اینکه در روز نهم دی تجلی کرد ، روز نهم دی در تاریخ انقلاب اسلامی روز میثاق با ولایت و تجلی بصیرت مردم می باشد . خوب واما چند موضوع را ما باید مورد توجه قرار بدهیم ؛ اول موضوع فتنه است ، در قرآن کریم در ۳۰ جا کلمه

فتنه بکار رفته است که ما به نمونه هایی از این آیات اشاره می کنیم ؛ اول : « وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (بقره ۱۹۱) » ، دوم : « وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ (بقره ۲۱۷) » ، سوم : « وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (بقره ۱۹۳) » در دو جای قرآن این آیه ذکر شده ، چهارم : « وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً (انفال ۲۵) » ، فتنه دودش فقط به چشم خود فتنه گران نمی رود بلکه همه ملت را ناراحت می کند و برای همه عوارض دارد ، پنجم : « وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ (انفال ۳۹) » . خوب واما در جای جای نهج البلاغه فتنه

کاملاً توضیح داده شده و تشریح شده مثلاً در خطبه ۵۰ گفته شده: «إِنَّمَا يَدُوعُ الْفِتْنِ أَهْوَاءُ تَتَّبِعُ وَأَحْكَامُ تَبْدَعُ، يَخَالِفُ فِيهَا كِتَابَ اللَّهِ وَ يَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالٌ رِجَالًا، عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ. فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُرْتَادِينَ وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لِبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمَعَانِدِينَ. وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ فَيَمْرُجَانِ! فَهَذَا كَمَا يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَ يَنْجُو: الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحَسَنَى». در طول تاریخ نیز فتنه های مختلفی بوجود آمده که در آنها حق و باطل با هم مخلوط شده اند من جمله فتنه جمل که یک طرف همسر پیغمبر(ص) و طلحه و زبیر و در طرف دیگر امیرالمؤمنین(ع) قرار گرفته است و جنگ صفین و نهروان نیز

همین طور بوده ، این خطبه ۵۰ از نهج البلاغه در شرح خوئی جلد ۴ ص ۲۹۲ و در شرح ابن ابی الحدید جلد ۳ ص ۲۴۰ و در شرح بحرانی جلد ۲ ص ۳۳ و در فی ضلال جلد ۱ ص ۲۸۱ ذکر شده ، خلاصه اینکه در جای جای نهج البلاغه نیز درباره فتنه سخن به میان آمده و حضرت فرمایشات فراوانی درباره فتنه کرده اند مثلاً فرموده اند: «أَيُّهَا النَّاسُ شَقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسَفْنِ النَّجَاهِ»، در فتنه ها آنچه که بسیار تأثیر گذار است امام و نائب امام می باشد که در فتنه سال ۸۸ نیز آیت الله خامنه ای دامت برکاته واقعاً توانستند به عنوان سفینه نجات امواج فتنه را بشکنند

ص: ۲۶۸

و فتنه را حل کنند و جایگاه انقلاب را تثبیت کنند. انقلاب اسلامی ما علاوه بر اینکه آثار و برکات فراوانی در داخل کشورمان داشته در کل دنیا نیز آثار و برکات فراوانی داشته مثل همین جنبش‌ها و حرکتهای بیداری اسلامی و یا مثل جنبشهایی که در اروپا و امریکا به راه افتاده که اینها تماماً متأثر از انقلاب اسلامی ما می باشند. خوب و اما بنده چهار سؤال از فتنه گران در آن سال بعد از حتک حرمت عاشورا پرسیدم؛ اول اینکه شما در شعارهایتان گفتید: نه غزه نه لبنان جانم فدای ایران، این شعار خط قرمز کشیدن بروی انقلاب و شهادت و فداکاریها و همه زحمات مردم ایران بود چون مردم به خاطر اسلام قیام کردند، شما چه جوابی برای این شعار دارید؟! دوم اینکه شما در شعارهایتان گفتید

جمهوری ایرانی نه جمهوری اسلامی، سوم اینکه آمریکا و اسرائیل و انگلستان و همه مستکبران جهان از شما حمایت کردند خوب اگر شما با آنها ارتباط ندارید چرا از آنها ابراز برائت نکردید و سکوت کردید؟ چهارم اینکه در میان فتنه گران عاشورا هم بهائی‌ها و هم منافقین و هم سلطنت طلبها بودند، خوب شما یک مجمعی به نام اسلام و مسلمانان بوجود آوردید در حالی که افراد مذکور در میان شما وجود دارند خوب شما چه جوابی دارید؟ فتنه گران در برابر این چهار موضوع که بنده سؤال کردم سکوت کردند و جوابی ندادند که خوب الحمدلله تعالی با رهبری آیت الله خامنه ای دامت برکاته و بصیرت مردم این فتنه کنترل

شد و پایان پذیرفت . سید علی خان در اول ریاض السالکین که شرح صحیفه سجادیه و بسیار کتاب عالی و خوبی است ۸ حدیث ذکر کرده که این احادیث به نام سلسله الأبناء إلى الآباء می باشند یعنی سیدعلی خان این احادیث را خودش از پدرش و از اجدادش گرفته تا اینکه سند را می رساند به پیغمبر(ص) ، یکی از آن احادیث این است که : حَدَّثَنِي وَالِدِي تَا مِي رَسَد بَه زِيد شَهِيد وَ زِيد شَهِيد اَز اِمَام باقر (ع) نَقَلَ مِي كُنَد كَه اِيشَان مِي فَرَمَايَنَد : « سَمَعْتُ اَبِي زَيْن العَابِدِيْنَ (ع) يَقُولُ سَمَعْتُ اَبِي الحَسِينِ (ع) يَقُولُ سَمَعْتُ اَبِي عَلِي بِن اَبِي طَالِبِ (ع) يَقُولُ سَمَعْتُ رَسُوْل اللّٰهِ (ص) يَقُولُ : نَحْنُ بَنِي عَبْدِالمَطْلَبِ مَا عَادَانَا بَيْتٌ فَقَدْ خَرِبَ وَ مَا اَوَانَا كَلْبٌ اِلَّا وَ قَدْ جَرِبَ ، مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فليَجْرِبْ » جرب مرضی است که در

بدن انسان پیدا می شود و باعث خارش و بوجود آمدن جوشهایی در بدن انسان می شود و صورت و قیافه انسان را منفور و بدن انسان را مریض می کند ، فتنه گران با عاشورا درافتادند لذا همه آنها منفور شدند و مصداق این روایت شدند اما باز با این اوصاف هم در آن موقع و هم الآن بنده آنها را نصیحت می کنم و می گویم توبه کنید و به آغوش ملت برگردید که به نفع خودتان است ، خلاصه نهم دی همیشه باید گرمی داشته شود... .

أدله لزوم معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : أدله لزوم معاطات بحث ما در أدله لزوم بیع معاطاتی بود ، عرض کردیم یکی از أدله ای که برای لزوم بیع

ص: ۲۷۰

معاطاتی ذکر شده اخبار خیار مجلس می باشد ، شیخ انصاری(ره) بعد از ذکر أدله ای که گذشت فرموده می توانیم برای لزوم در بیع معاطاتی به اخبار خیار مجلس استدلال کنیم زیرا بعد از اینکه ثابت شد معاطات بیع و مفید ملکیت است أدله ای که دلالت دارند بر اینکه بعد از خیار مجلس بیع لزوم دارد شامل معاطات نیز می شوند . عرض کردیم شیخ طوسی در خلاف جلد ۳ ص ۷ مسئله ۶ از کتاب بیوع نقل می کند که أبوحنیفه منکر خیار مجلس می باشد ایشان در آنجا فرموده : « مسأله ۶ : البیع ینعقد بوجود الإیجاب من البائع، و القبول من المشتري ، لکنه لا یلزم المتبايعین بنفس العقد، بل یثبت لهما، و لكل واحد منهما خيار الفسخ ما دام فی المجلس، إلی أن یتفرقا أو یتراضیا بالتبايع فی المجلس . و روی هذا فی

الصحابه عن علی علیه السلام، و عبد اللّٰه بن عمر، و عبد اللّٰه بن عباس، و اَبِي هريره، و اَبِي برزه الأسلمی ، و به قال الحسن البصری، و سعید بن المسیب، و الزهري، و عطاء، و فی الفقهاء الأوزاعی، و أحمد، و إسحاق، و الشافعی . و ذهب طائفه إلی أن البیع یلزم بمجرد العقد، و لا- یثبت فیهِ خیار المجلس بحال . ذهب إلیهِ فی التابعین شریح، و النخعی، و فی الفقهاء مالک، و أبو حنیفه و أصحابه . دلیلنا : إجماع الفرقه، و أيضا فالأصل أن لا- بیع، و ثبوته یحتاج إلی دلیل، فمن ادعی أن بنفس الإیجاب و القبول یلزم، فعليه الدلاله . و أيضا روی عن نافع، عن ابن

ص: ۲۷۱

عمر أن النبي صلى الله عليه وآله قال : (المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار) . فأثبت للمتبايعين الخيار بعد تسميتهما متبايعين، و كل اسم اشتق من فعل فإنه يسمى به، بعد وجود ذلك الفعل، كالضارب، و القاتل و غير ذلك . و كذلك المتبايعان، إنما يسميان بذلك بعد وجود التبايع بينهما، فالخير يقتضى إثبات الخيار لهما فى تلك الحاله، و عند المخالف أنه لا يثبت . روایاتی که ما درباره خيار مجلس داریم مستفیضه می باشند (مستفیضه واسطه است بین آحاد و متواتر یعنی زیاد هستند ولی به حدّ تواتر نمی رسند) که بعضی از این اخبار در جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی ص ۳۴۵ باب اول از ابواب الخيار ذکر شده ، صاحب و سائل در این باب اول ۷ خبر ذکر کرده منتهی از لحاظ مضمون با هم

اختلاف دارند ، خبر ۱ و ۲ و ۵ و ۶ مقید هستند به اینکه : « البیعان بالخيار حتى یفترقا أو مالم یفترقا » ، یکی از مسائل خیلی مهم در هر بابی دسته بندی اخبار متعدد می باشد یعنی دسته بندی از لحاظ سند ، مضمون و اینکه آیا مطابق مشهور است یا مخالف مشهور؟ . دو خبر در این باب اول وجود دارند که مضمونشان با دیگر اخبار فرق دارد و دلالتشان بیشتر است ؛ یکی خبر ۳ که در آن گفته شده : « إذا افترقا فلا خيار لهما بعد الرضا » و دیگری خبر ۴ است که در آن گفته شده : « إذا افترقا وجب البيع » . اما خبر آخر از این باب

یعنی خبر ۷ مطلبی دارد که مخالف همه اخبار باب می باشد و آن اینکه اصلاً این خبر خیار مجلس را نفی می کند ، خبر این است : « و عنه عن أبي جعفر عن أبيه عن غياث بن ابراهيم عن جعفر عن أبيه عن عليّ (ع) قال : قال عليّ (ع) : إذا صفق الرجل على البيع فقد وجب و إن لم يفتقرا » غياث بن ابراهيم از أهل سنت است ولی معتبر می باشد ، سابقاً وقتی معامله می کردند دستشان را به همدیگر می زدند و به آن مصافقه می گفتند و تقریباً کنایه از این بوده که بیع انجام پذیرفته ، و همانطور که می بینید این خبر دلالت دارد بر اینکه همینقدر که بیع محقق شود واجب و لازم می شود هر چند که در مجلس باشند و متفرق نشده باشند . خوب واما همانطور که می بینید این

خبر ۷ در مقابل اخبار کثیره دیگر قرار دارد لذا ما باید آن را توجیه کنیم ، صاحب وسائل بعد از ذکر این خبر فرموده : « أقول : حملة الشيخ على إفادة الملك قبل الإفتراق و إن جاز الفسخ قبله ، و جَوَزَ حَمْلَ الْإِفْتِرَاقِ عَلَى الْبَعِيدِ لَمَّا مَرَّ ، و يَحْتَمِلُ الْحَمْلَ عَلَى اشْتِرَاطِ السَّقُوطِ ، و يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ » البته يُحْتَمَلُ که این خبر حمل بر تقيه نیز بشود ، خلاصه اینکه خبر ۷ از این باب ۱ نیاز به توجیه دارد . مطلب دیگر این است که ما عرض کردیم که شیخ طوسی در خلاص فرموده که أبوحنیفه منکر خیار مجلس می باشد ، یکی

از نکاتی که آیت الله العظمی آقای بروجردی (ره) همیشه در بحثهایشان به آن اشاره می کردند این بود که ایشان می فرمودند که درحمله اخبار بر تقیه و أمثاله و پی بردن به أقوال عامه ما نباید فقط به أقوال أبوحنیفه و شافعی و مالک و أحمدبن حنبل نگاه کنیم زیرا این چهار مذهب در زمان سیدمرتضی بوجود آمده اند یعنی تا زمان سید مرتضی أقوال در میان عامه بسیار زیاد بود أقوال نخعی و ثوری و طبری و اوزاعی و شریح و حسن بصری و... و آن چهار نفر در زمان خودشان از نخعی و ثوری و طبری و اوزاعی و دیگران بالاتر نبوده اند لذا اقوال عامه خیلی متشکلت شده بود تا اینکه در زمان سید مرتضی سنی ها تصمیم گرفتند مذاهبشان را به چهار مذهب محدود کنند لذا از آن تاریخ به این طرف مذاهب أربعه ؛ حنفی و شافعی

و مالکی و حنبلی بوجود آمد که داستان مفصل این قضایا در کتاب تاریخ سید مرتضی ذکر شده ، خلاصه اینکه آقای بروجردی می فرمودند که اقوال عامه منحصر در اقوال ائمه أربعه أهل سنت نمی باشد و اگر قول این چهار نفر با ما موافق بود این دلیل براین نمی شود که سنی ها با ما موافق هستند زیرا اقوال در میان عامه بسیار زیاد بوده و حتی بعضی از علمای أهل سنت در زمان خودشان بیشتر از ائمه أربعه رسمیت و آوازه و شهرت داشته اند بنابراین اگر ما بخواهیم خبری را حمل بر تقیه کنیم باید تمام اقوال عامه را یک به یک ببینیم و مورد تتبع قرار

بدهیم و فقط به اقوال ائمه اربعه اهل سنت نظر نداشته باشیم . نکته دیگری که در این باب وجود دارد این است که در دو روایت (خبر ۴۳و) گفته شده بود : « إذا افترقا فلاخيار لهما و إذا افترقا وجب البيع » ما باید توجه داشته باشیم که خیار فقط منحصر در خیار مجلس نمی باشد بلکه گاهی هم خیار مجلس است و هم خیار شرط و خیار عیب و خیار غبن است خلاصه اینکه خیار فقط منحصر در خیار مجلس نمی باشد ، لذا حضرت امام(ره) نیز در اینجا فرموده اند این حکم یک حکم حیثی می باشد و حکم حیثی یعنی اینکه از جهت خیار مجلس وجب البيع نه من کل الجهات لذا لاینافی که ما خیارات دیگر داشته باشیم که اقتضاء کنند که خیار باشد بنابراین ناچاریم برای جمع بین این اخبار و اخبار دیگر بگوئیم که این

حکم یک حکم حیثی می باشد یعنی از جهت خیار مجلس دیگر خیار نیست ولی ممکن است از یک جهت دیگری خیار باشد . نکته دیگر این است که در باب ۲ از ابواب الخیار نیز چند خبر وجود دارد که مؤید این مطلب می باشند و آن اخبار این است که یکی از ائمه علیهم السلام بعد از اینکه معامله ای انجام می دادند زود از مجلس برمی خواستند ، وقتی از ایشان سؤال شده که چرا زود از مجلس برمی خیزید ؟ فرموده اند زود بلند شدیم تا اینکه مجلس بهم بخورد چون اگر می نشستیم امکان داشت که آن طرف پشیمان بشود و خیار مجلس اعلان کند

و بیع بهم بخورد ، که خوب این اخبار مؤید ما می باشند . عنوان باب دوم از ابواب الخیار این است که : « باب سقوط خیار المجلس بالافتراق بالأبدان ولو بقصد سقوط » خیر اول از این باب ۲ این خبر است : « محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : إن أبي (ع) إشتري أرضاً يقال لها : العريض ، فلما استوجبتها قام فمضى ، فقلت له : يا أبا عبد الله ، فقال : يا بني أردت أن يجب البيع » الحلبي اسمش عبيدالله بن علی الحلبي است که از بیت حلبي که یکی از بیوت بزرگ است می باشد ، خلاصه در این باب چندین خبر با همین مضمون وجود دارد . خوب حالا اگر سؤال شود که در حال حاضر خیلی از معاملات به صورت تلفنی انجام می پذیرد آیا در چنین معاملاتی خیار

مجلس وجود دارد یا نه؟ ما در جواب می گوئیم بله خیار مجلس وجود دارد یعنی تاچندی در آن جلسه معامله و در آن حالت و اوضاع و در پشت تلفن هستند خیار مجلس وجود دارد لذا فرقی نمی کند که در یک مکان باشند یا اینکه در دو مکان باشند و یا اینکه دو مکان فاصله شان کم باشد یا اینکه زیاد باشد ، مباحث مربوط به خیار مجلس به پایان رسید . از جمله أدله ای که به آن برای اثبات لزوم استدلال شده آیه اول از سوره مائده : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » می باشد ، عقد یعنی گره زدن دو تعهد و

دو اضافه به هم و در تمام معاملات-تی که صورت می گیرد همینطور است زیرا در معاملات دو اضافه و دو تعهد را جایجا می کنند و به هم گره می زنند و آیه شریفه نیز دلالت دارد بر اینکه به عهد و پیمانی که با خدا یا با خلق بسته اید وفا کنید ، بنابراین دلالت آیه روشن است و سیره عقلاء نیز بر همین جاری است زیرا گفتیم که اگر کسی بخواهد معامله ای را که انجام داده فردا فسخ کند عقلاء او را تقیح می کنند . حضرت امام(ره) در کتاب البیع جلد ۱ ص ۱۸۵ در معنای : « أوفوا بالعقود » یک نکته ای را بیان کرده اند و آن این است که ایشان می فرمایند معنای أوفوا بالعقود این نیست که عقد و عهد را به هم نزنید بلکه « وفی یفی » یعنی اینکه آن کاری که انسان شروع کرده

به آخر برساند پس وفی یعنی تمام ، مثلاً- می گوئیم فلانی یک پول وافی به فلان کس داد که این یعنی اینکه یک پول تمام داد و پول ناقص نداد ، خلاصه وفی یعنی اتمام و به آخر رساندن و به آخر رساندن بیع به این است که وقتی بیع واقع شد بایع مثنی را به مشتری بدهد و مشتری ثمن را به بایع بدهد که این مقتضای أوفوا بالعقود می باشد زیرا اینها اتمام آن پیمان و تعهد طرفین می باشد اما فسخ نکردن و لزوم که محل بحث ماست در أوفوا مطابقتاً مندرج نیست بلکه أوفوا بالعقود بالالتزام دلالت بر لزوم دارد به عبارت دیگر

بالمطابقه دلالت دارد براینکه آن کار را به اتمام برسانید که لازمه به آخر رساندن این است که آن را به هم نزنیم ، بنابراین حضرت امام(ره) اینکه اوفوا بالعقود بالمطابقه بر لزوم دلالت کند را قبول نکرده اند ولی دلالت بالالتزام را قبول کرده اند . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات بحث در این بود که بیع معاطاتی همانطور که مفید ملکیت است خلافاً للمشهور ، مفید لزوم نیز می باشد ، برای اثبات لزوم به قاعده أصاله اللزوم توجه کردیم و گفتیم که طبق این قاعده أصل در هر عقدی این است که لازم باشد إلّا ماخرج بالدلیل و أدله ای ذکر کردیم که اقتضاء می کردند که این أصل ثابت باشد . علامه نائینی(ره) در منیه الطالب جلد ۱ ص ۱۲۲ فرموده اند : فالأقوی أن يقال أن التعاطی بقصد التملیک یفید

الملک الجائز منتهی نه از جهت اینکه مشهور گفته اند بلکه قواعد اقتضاء می کنند که ملکیت جائز باشد و بالاخره ایشان فرموده اند که ما سه جور جواز داریم ؛ اول جواز حکمی است که شارع مقدس خودش حکم به جواز کرده در مقابل حکم به لزوم مثل نکاح و ضمان و امثالهما که شرعاً محکوم به لزوم هستند و بعضی دیگر از عقود شرعاً محکوم به جواز هستند مثل هبه به غیر ذی رحم که ذاتاً محکوم به جواز می باشد . دوم جواز حقی است (فرق حکم و حق در این است که حکم قابل اسقاط نیست و اختیارش دست شما نیست بلکه

ص: ۲۷۸

دست شارع است اما حق آن است که اختیارش دست شماست) مثل انواع خیارات که جعل می شوند و شارع مقدس اختیار جعل و اسقاط آنها را به شما سپرده و در قباله ها نیز معمولاً ذکر می کنند که طرفین جمیع خیارات را اسقاط می کنند حتی غبن الفاحش بل أفحش . سوم آن جوازی است که ما دلیل بر لزوم نداریم یعنی در واقع ایشان بین بیع بالصیغه و بیع بالتعاطی فرق می گذارد ، در بیع بالصیغه که لفظ بعث و قبلت وجود دارد این لفظ دو جنبه دارد ؛ یکی جنبه مطابقی است که دلالت دارد بر تبدیل و تبدل و معاوضه و دیگری جنبه التزامی است که دلالت دارد بر اینکه پای حرف خود بایستیم و آن را به هم نزنیم ، اما در بیع معاطاتی فعل است و فعل همان اعطاء و أخذ و دادوستد می باشد و دیگر لفظ و زبان

وجود ندارد که التزاماً بر لزوم دلالت داشته باشد و چون دلیلی بر لزوم نداریم أصل اقتضاء می کند که ملک جائز باشد . علامه نائینی در ص ۱۵۶ از جلد ۱ منیه الطالب نیز فرموده که بیع معاطاتی مفید لزوم نیست و حتی بر اینکه آیه اوفوا بالعقود دلالت کند بر لزوم در بیع معاطاتی اشکال کرده و فرموده این آیه دلالت بر لزوم در بیع معاطاتی ندارد زیرا دلالت بر لزوم از ملازمات لفظ است و چون در معاطات لفظی در کار نیست و بیعی است که به دادوستد فعلی واقع می شود لذا دلالت بر لزوم ندارد بنابراین بیع معاطاتی بالتخصّص از عموم

ص: ۲۷۹

أوفوا بالعقود خارج است ، این کلام علامه نائینی در منیه الطالب بود که به عرضتان رسید . خوب اما کلام علامه نائینی از چند جهت اشکال دارد : اشکال اول ما به کلام ایشان این است که اولاً ما قبلاً گفتیم که أحلَّ الله البيع شامل بیع معاطاتی نیز می شود زیرا اینطور نبوده که بیعهایی که در بین مردم معمول بوده با لفظ بعت و قبلت صورت بگیرد بلکه سیره عرف و عقلاء بر این بوده که با معاطات نیز بیع انجام می داده اند و الآن نیز همینطور است لذا أحلَّ الله البيع همانطور که شامل بیع لفظی است شامل بیع معاطاتی نیز می شود و ثانیاً آیه التجاره که قبلاً از آن بحث کردیم نیز شامل بیع معاطاتی می شود بنابراین أصالة اللزومی که از آیتین استفاده می شود (آیه الحلّ و آیه التجاره) كما تدل على حصول الملكية في البيع المعاطاتی دالّ

بر لزوم آن نیز می باشد لذا تفاوتی که علامه نائینی بین بیع بالصیغه و بیع معاطاتی قائل شده درست نیست زیرا از نظر شارع هر دوی اینها بیع می باشند و بعلاوه سیره عرف و عقلاء نیز همانطوری که لزوم را در بیع بالصیغه اقتضاء می کند لزوم در بیع معاطاتی را نیز اقتضاء می کند . اشکال دوم ما به کلام علامه نائینی این است که : کلامه هذا ینافی ما ذکره سابقاً من الإستدلال بر حصول ملکیت و لزوم در معاطات ، زیرا ایشان سابقاً هم بر آیه الحلّ و هم بر آیه التجاره و هم بر سیره برای حصول ملکیت و لزوم للمعاطات

استدلال کرده . اشکال سوم ما به کلام علامه نائینی این است که فرمایش ایشان که فرمودند بیع معاطاتی بالتخصیص از آیه أوفوا بالعقود خارج می شود صحیح نیست زیرا ما قبلاً ثابت کردیم که عقود یعنی عهد لذا دیگر فرقی نمی کند که عهد با قول صورت بگیرد یا بالفعل بنابراین کلام مرحوم نائینی از جهاتی مورد اشکال بود که خدمتتان عرض شد . خوب و اما عرض کردیم از آیه أوفوا بالعقود استفاده می شود که عقود لازم الوفاء می باشند ، چند بحث در این آیه وجود دارد : اول این است که آیا امر در آیه أوفوا بالعقود ارشادی است یا مولوی؟ امر مولوی آن است که در آن مولی اعلام مولویت می کند و تکلیف برای ما درست می کند که این تکلیف باید امتثال شود و ترکش عقاب دارد مثل أقيموا الصلاة ، و اما بعضی از اموار ارشادی هستند یعنی مولی قبلاً مطالبی

را بیان کرده و الآن ارشاد به آن مطالب می کند مثل : أطيعوا الله و أطيعوا الرسول که امر ارشادی می باشد یعنی آنچه را که ما سابقاً گفتیم و خواهیم گفت اطاعت کنید لذا اگر کسی از امر ارشادی تخلف کند عقابی متوجه او نمی شود زیرا تابع مرشدُ إلیه خود است ، اگر مرشدُ إلیه آن واجب باشد ترکش عقاب دارد ولی اگر مرشدُ إلیه آن مستحب باشد فعلش ثواب دارد ولی ترکش عقاب ندارد . خوب حالا مثالی می زنیم تا ببینیم که آیا امر در أوفوا بالعقود مولوی است یا ارشادی؟ مثلاً اگر شخصی کتابش را فروخت و بعد

مراجعه کرد و معامله را بهم زد و کتابش را پس گرفت و در آن تصرف کرد آیا چنین شخصی دو عقاب دارد؟ یعنی یکی بخاطر تصرف در مال غیر زیرا حق فسخ معامله را نداشته و عقاب دیگر بخاطر اینکه به اوفوا بالعقود عمل نکرده؟ خیر چنین شخصی یک عقاب بیشتر ندارد و آن هم به خاطر تصرف در مال غیر می باشد و ظاهراً امر در اوفوا بالعقود ارشادی می باشد و اگر بگوئیم مولوی است باید بگوئیم یک حکم وضعی را می رساند و اوفوا بالعقود یعنی اینکه عقد شما صحیح و لازم است. بحث دوم این است که آیا عقود و عهود با هم فرق دارد یا نه؟ تا اینکه بگوئیم آیه عقود یعنی بعث و قبلت لفظی را می گوید و چون معاطات لفظ ندارد شامل آیه نمی شود بنابراین ما باید عهود و عقود را معنی کنیم و ما قبلاً عرض کردیم که

عقد گره زدن دو چیز به هم است و عهد یعنی پیمان بستن و قرار گذاشتن، مثلاً در عقد نکاح علقه زوج و علقه زوجه را به هم گره می زنند و یا مثلاً در بیع اضافه بایع به مثنی و اضافه مشتری به ثمن را به هم گره می زنند که نتیجه اش این می شود که مثنی به ملک مشتری و ثمن به ملک بایع منتقل می شود، و اما عهد معنایش اعم است و ما قبلاً آیاتی از قرآن کریم که در آنها کلمه عهد بکار رفته بود را خواندیم مثل آیه ۱۲۴ از سوره بقره که در

آن خداوند می فرماید: « لاینال عهدی الظالمین » که عهد در این آیه به معنای پیمانی که بین خالق و مخلوق برقرار است می باشد، عهد اعم است و جاهایی که عهد به مرحله ظهور و اجتماع بیاید، دو نفر لازم است که عهدایشان را به هم گره بزنند و پیوند بدهند تا عقد بوجود بیاید بنابراین عقد یعنی پیوند دو عهد و دو چیز و دو اضافه به همدیگر و اوفوا بالعقود نیز می خواهد بگوید به تبادلات و معاوضات و قراردادهایی که در اجتماع با همدیگر می گذارید وفا کنید، حضرت امام(ره) نیز فرموده اند که عهد همان عقد مشدد است لذا می توانیم با استدلال به اوفوا بالعقود بگوئیم که بیع معاطاتی نیز مثل بیع لفظی جزء عقود است و هر عقدی لازم الوفاء است پس معاطات نیز لازم الوفاء می باشد. حضرت امام(ره) در ص ۱۰۲ از جلد اول از کتاب بیعشان بعد

از ذکر آیه در مقام استدلال لصحّه المعاطات فرموده اند که عقد استعاره از جبل و ریسمانی است که آن ریسمان را گره می زنند یعنی به آن گره زدن که دو تا ریسمان را به هم متصل و مرتبط می کند اعتباراً عقد گفته می شود و سپس ایشان از کتب لغت اقوالی را در این رابطه نقل می کنند و بعد می فرماید که ولیکن مرحوم نراقی در کتاب عوائد به این آیه اشکال کرده. مرحوم نراقی کتابی به نام عوائد دارد که در آن ۸۸ عائده ذکر کرده که عائده ۵۴ در مورد ولایت فقیه می باشد و هیچ

کس مثل ایشان در ولایت فقیه بحث نکرده زیرا ایشان در زمانی بوده که حس کرده و دیده و درک کرده که باید فقیه ولایت داشته باشد تا ناهنجاری ها و مشکلات برطرف شود ، خود مرحوم نراقی در جنگ دوم بین ایران و روسیه شرکت داشته ، ایران و روسیه دو جنگ باهم داشته اند که جنگ اول آن به عهدنامه گلستان ختم شد و جنگ دوم به عهدنامه ترکمن چای ختم شد ، جنگ اول تقریباً از سال ۱۲۲۲ تا سال ۱۳۳۲ ادامه داشته که در آن روسیه غالب شد و ما چندین شهر مثل نخجوان و ایروان را از دست دادیم ، مردم این شهرها خیلی ناراحت شدند و به مراجع نامه نوشتند که در اینجا بیچه های ما را طبق آداب کفر تربیت می کنند و ما امنیت ناموسی نداریم ، سید مجاهد که در عراق ساکن بوده و مرجعیت هم داشته اعلان جهاد می کند و خودش

حرکت می کند برای جنگ که نقل شده وقتی ایشان برای جنگ حرکت کردند ۴۰ مجتهد نیز در رکاب ایشان بوده اند که یکی از آنها همین مرحوم نراقی بوده و تمامی طلبه ها از حوزه های علمیه نیز به جنگ رفتند ، خلاصه داستان جنگ های ایران با روسیه خیلی جالب و مهم و عبرت انگیز است ، یکی از کتابهایی که این واقعه را نوشته و باید اصلاح شود روضه الصفا می باشد زیرا خیلی در این کتاب به روحانیت حجه شده و در مورد سید محمد مجاهد فقط می گوید سید اصفهانی طلبه ها را جمع کرد و

برد برای جنگ مگر می شود با عبا و عمامه جنگید؟! خلاصه از این مطالب در مذمت و بر علیه روحانیت زیاد دارد و شکست در جنگ را به پای روحانیت و شخص سید محمد مجاهد گذاشته و حتی نقل شده که کجاوه سید محمد مجاهد را که موقع رفتن با احترام و عزت می رفت موقع برگشتن سنگ باران کردند تا اینکه ایشان وقتی به قزوین رسید دق کرد و از دنیا رفت و بعد جنازه ایشان را به عتبات منتقل کردند ، خلاصه اینکه مرحوم نراقی در کتاب عوائد چندین اشکال به آیه اوفوا بالعقود کرده که بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

أدله لزوم معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : أدله لزوم معاطات از جمله أدله ای که برای اثبات لزوم در معاطات ذکر شده آیه اول از سوره مائده : « یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود » می باشد ، عرض کردیم که عهود همان عقود است و بالاخره عهد و

عقد را به هر معنایی که بگیریم شامل مانحن فیه می شود زیرا در مانحن فیه فرض بر این است که دو نفر با هم پیمان و التزامی برای مبادله دارند بنابراین بیع چه لفظی و چه معاطاتی باشد مشمول عقد و عهد می باشد از این جهت مشمول آیه می شود . آیت الله طباطبائی(ره) در تفسیر المیزان جلد ۵ ص ۱۶۷ در تفسیر همین آیه فرموده اند هر عهد و عقد و میثاقی که بین مسلمان ها بسته شود مشمول آیه شریفه می شود البته کلام ایشان مفصل است که خودتان مراجعه و مطالعه می فرمائید . عرض

ص: ۲۸۵

کردیم که محقق نراقی در کتاب عوائد به استدلال به آیه اوفوا بالعقود چند اشکال کرده (محقق نراقی ملا-احمد نراقی صاحب تألیفات بسیار مهم من جمله مستند الشیعه و معراج السعاده و همین کتاب عوائد است ، ایشان پسر ملا مهدی نراقی صاحب کتاب جامع السعادات می باشد ، ملا احمد نراقی به اندازه ای مهم بود که وقتی شیخ انصاری از عتبات برای دیدن اساتید بزرگ حوزه به ایران آمد به تهران و بعد اصفهان برای دیدن سید محمدباقر شفتی و دیگران سفر کرد و سپس به کاشان رفت و ۴ سال در درس حاج ملا احمد نراقی شرکت کرد که این عظم حاج ملا احمد نراقی را می رساند) : اشکال اول ایشان این است که ایشان در مورد الف و لام العقود بحث کرده (چون ما چند نوع الف و لام داریم ؛ گاهی الف و لام عهد ذکری است ، چیزی قبلاً به صورت نکره گفته شده

و بعد با الف و لام ذکر می شود مثل : « و أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول » ، گاهی الف و لام عهد خارجی است که اشاره به یک امر خارجی متعارف دارد مثل : اشتری اللحم من السوق که اشاره به سوق متعارف خارجی دارد ، و گاهی الف و لام عهد ذهنی است که مربوط به چیزی است که در ذهن مخاطب است ، گاهی الف و لام جنس است مثل : الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْئِئِ ، گاهی الف و لام مفید استغراق می باشد) و فرموده که الف و لام در اوفوا

ص: ۲۸۶

بالعقود عهد خارجی است و مرادش عقودی است که در آن زمان در خارج متعارف بوده لذا اگر بعداً عقود دیگری مثل عقد بیمه بوجود بیاید و ما در صحت آن شک کنیم نمی توانیم به عموم این آیه تمسک کنیم زیرا همانطور که عرض شد این آیه به عقود خاصی که در آن زمان معمول و متعارف بوده اشاره دارد و در مانحن فیه نیز ما شک داریم که آیا در آن زمان معاطات معمول بوده یا اینکه بیع بالصیغه انجام می داده اند ، بنابراین اشکال اول ایشان این است که می گویند الف و لام عهد خارجی است و شامل کل عقود نمی شود که ما بتوانیم به آن برای معاطات تمسک کنیم . خوب و اما جواب از اشکال اول ایشان این است که أصل در جمع محلی به الف و لام این است که برای عموم باشد نه عهد خارجی یعنی جمع محلی به الف و لام ظهور عرفی دارد در کلّ و استغراق

، و حضرت امام(ره) در جواب ایشان که برای تأیید اشکالشان به اینکه این سوره آخرین سوره ای است که بر پیغمبر(ص) نازل شده فرموده اند که اتفاقاً خود این دلیل بر این است که خداوند در این آیه در مقام بیان یک قانون کلی و عمومی برای کل ازمان می باشد لذا ما طبق ظاهر این آیه آن را حمل بر استغراق می کنیم و از طرفی گفتیم که وقتی دو پیمان و دو التزام به هم گره زده می شوند و بین آنها ارتباط ایجاد می شود به آن عقد و عهد می گوئیم و در

بیع معاطاتی نیز مثل بیع بالصیغه دو التزام به هم گره خورده اند و با هم ارتباط پیدا کرده اند لذا مشمول آیه أوفوا بالعقود خواهد بود. اشکال دوم محقق نراقی این است که ایشان فرموده اند اگر ما آیه را بر این معنای عام حمل کنیم که هم شامل عقود متعارف در آن زمان و هم شامل عقود غیر متعارفی که بعداً بوجود آمده اند بشود باید یک کلمه را هم بر تأکید و هم بر تأسیس حمل کنیم یعنی نسبت به آنچه که قبلاً بوده تأکید و نسبت به آنچه که بعداً بوجود خواهد آمد تأسیس می باشد در این صورت استعمال لفظ در دو معنی لازم می آید و استعمال لفظ فی أكثر من معنی واحد جائز نیست بنابراین باید فقط حمل کنیم بر همان تأکید که شامل عقودی که در همان زمان متعارف بود بشود. جواب از این اشکال دوم این است که این لفظ در یک معنای کلی استعمال شده

که هم شامل تأکید و هم شامل تأسیس می شود و در هر کدام از تأکید و تأسیس بخصوصه استعمال نشده، مثل انسان که عام است و هم شامل زید و هم شامل عمرو می شود و در اینجا نیز گفته شده أوفوا بالعقود یعنی به عهد و پیمان ها وفاء کنید که این هم شامل عقودی که در آن زمان بوده تأکیداً و هم شامل عقودی که بعداً بوجود می آیند تأسیساً می شود. اشکال سوم ایشان این است که فرموده اند اگر ما آیه را حمل کنیم بر معنای عام تخصیص اکثر لازم

می آید زیرا ما عقود جائزه مثل وکالت و عاریه و امثالهما نیز زیاد داریم لذا ناچاریم آیه را حمل کنیم بر عقود مخصوصی که در آن زمان متعارف بوده . جواب از این اشکال سوم این است که بله تخصیص اکثر به یک معنی مستهجن است و آن در صورتی است که عامی بیان شود و بعد به اندازه ای مخصّص وارد کنند که انواع از تحت عام خارج شوند و چیزی نماند مثلاً اگر از ابتدا گفته شود أکرم النحویین بهتر است تا اینکه گفته شود أکرم العلماء و بعد طبقات مختلف علماء یک به یک خارج شوند تا اینکه فقط نحویین بمانند ، ولیکن در مانحن فیه تخصیص اکثر لازم نمی آید زیرا آنچه که در مستهجن بودن یا نبودن تخصیص اکثر میزان است افراد خارجی هستند نه انواع و وقتی افراد را در میان عقدهایی که در خارج محقق می شوند در نظر می گیریم می بینیم که در تحت عام افراد زیاد و

فراوانی از عقود باقی می مانند لذا تخصیص اکثر لازم نمی آید ، اینها اشکال مرحوم نراقی و جوابهایی که از آنها داده شده بود که به عرضتان رسید . خوب و اما آخرین دلیل از أدله ای که شیخ انصاری (ره) برای افاده لزوم در بیع معاطاتی به آن تمسک کرده حدیث شرط : « المؤمنون عند شروطهم » می باشد ، ایشان فرموده که بیع معاطاتی شرط است لذا : المؤمنون عند شروطهم اقتضاء می کند که مؤمنین به شروط خودشان پایبند باشند و آن را به نزنند . ما قبلاً درباره حدیث شرط بحث کردیم

و هم مدارك و هم معنای آن را بیان کردیم لذا دیگر لازم نیست که در اینجا خیلی از آن بحث کنیم فقط عرض می کنیم که لغویین دو معنی برای شرط ذکر کرده اند؛ یکی اینکه شرط یعنی مطلق هر التزام و قراری بین دو نفر و دیگری اینکه شرط یعنی جعل شیئی فی ضمن شیئی آخر أو إلتزام فی إلتزام که در این صورت دیگر شامل التزامات ابتدائی نمی شود مثلاً نکاح می کند و در ضمنش هم چیزی را شرط می کند و یا اجاره می کند و در ضمنش هم چیزی را شرط می کند که خوب این صحیح است و شامل: المؤمنون عند شروطهم نیز می شود زیرا اجاره هست و در ضمنش هم شرطی است و یا نکاح هست و در ضمنش هم شرطی است اما دیگر شامل بیع که مثلاً کتاب را می دهد و پول را می گیرد نمی شود زیرا عرفاً شرط به جایی می گویند که

جعل شیئی فی ضمن شیئی آخر أو إلتزام فی إلتزام آخر باشد لذا: المؤمنون عند شروطهم أصلاً شامل مانحن فیه نیست البته شیخ انصاری(ره) هم در اینجا و هم در اول بحث خیارات شرط را به معنای مطلق الإلتزام گرفته و فرموده شامل التزامات ابتدائی نیز می شود لذا فرموده که: المؤمنون عند شروطهم شامل مانحن فیه نیز می شود و سید فقیه یزدی نیز در حاشیه مکاسب از شیخ تبعیت کرده بخلاف مرحوم ایروانی که شرط را به معنای دوم یعنی جعل شیئی فی ضمن شیئی آخر گرفته و فرموده

که : المؤمنون عند شروطهم شامل مانحن فیه نمی شود . شرط لغتاً یک معنا دارد و اصطلاحاً یک معنی دارد و در علوم مختلف معنای خاص خودش را دارد مثلاً در فلسفه در تعریف شرط گفته شده : « الشرط ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود » مثلاً- وقتی ما می خواهیم یک چوبی را بسوزانیم وجود آتش مقتضی سوزاندن است و مجاورت آن چوب با این آتش شرط سوختنش است و خیس نبودن آن چوب عدم المانع می باشد ، و البته گاهی هم اعداد یعنی فراهم کردن زمینه را داریم ، خلاصه در علوم مختلف شرط معنای خاص خودش را دارد ولی ما در معنای لغوی شرط بحث می کنیم و می خواهیم بدانیم که آیا لغتاً معنای شرط شامل هر التزامی می شود یا اینکه به معنای إلتزام فی إلتزام آخر می باشد؟ شیخ انصاری(ره) چونکه شرط را به معنای مطلق إلتزام گرفته فرموده حدیث شرط برای مانحن فیه نیز دلیل می

شود زیرا معاطات هم یک نوع التزام است چرا که بایع ملتزم می شود که مبیع را به مشتری بدهد و مشتری نیز ملتزم می شود که ثمن را به بایع بدهد ، اما حضرت امام(ره) و مرحوم ایروانی و تعداد زیادی از فقهای ما به خلاف شیخ فرموده اند که حدیث شرط شامل مانحن فیه نمی شود زیرا به مانحن فیه عرفاً شرط نمی گویند یعنی بیع شرط نیست البته گاهی شرط در ضمن بیع واقع می شود ولی خود عقد بیع شرط نیست بلکه شرط عرفاً به معنای جعل شیء فی

ضمن شیء آخر می باشد لذا استدلال به این حدیث برای مانحن فیه صحیح نمی باشد و بنده نیز همین نظر امام(ره) را دارم و حرف ایشان را قبول می کنم . آیت الله خوئی(ره) در مصباح الفقاهه می فرمایند که اصلاً این حدیث به درد فقه نمی خورد بلکه این یک حدیث اخلاقی می باشد (مثل : الکریم إذا وعد وفی) یعنی مؤمن برحسب ایمانش اخلاقاً باید به شروطش وفاء کند ، خوب این هم آخرین دلیل از أدله لزوم بیع معاطاتی بود که به عرضتان رسید . حضرت امام(ره) بعد از ذکر این أدله یک فصلی را منعقد کرده در اینکه جواب بدهد از کسانی که می گویند معاطات مفید ملکیت نیست مثل صاحب جواهر و امثاله که گفته اند معاطات فقط مفید إباحه تصرف می باشد و حتی صاحب جواهر گفته که در این مسئله اجماع وجود دارد و از ضروریات مذهب ما می باشد و همچنین ایشان علاوه بر اجماع به احادیث : یحلل الکلام

ویحرّم الکلام نیز برای اثبات عدم افاده ملکیت در معاطات استدلال کرده که قبلاً این مباحث را خدمتتان عرض کردیم ، خلاصه حضرت امام(ره) خواسته اند که از کلام صاحب جواهر و تابعینش جواب بدهند ولی چنین چیزی لازم نیست زیرا ما قبلاً گفتیم که اولاً در این مورد اجماع نداریم و اگر اجماعی هم باشد اجماع مدرکی است که به درد ما نمی خورد و برای ما حجت نمی باشد زیرا ما مدرک مجمعین را اجتهاداً قبول نداریم و ما قبلاً درباره اجماع و اقسامش و اینکه کدام اجماع برای ما حجت

است مفصلاً بحث کردیم و گفتیم که آن اجماعی که تعبدی باشد و برای ما کشف از قول معصوم (ع) کند حجت است و خود اجماع موضوعیت ندارد بخلاف سنی ها که قائلند اجماع موضوعیت دارد و شیخ انصاری (ره) نیز در اول بحث اجماع در رسائل درباره سنی ها فرموده: « هو الأصل لهم و هم الأصل له » زیرا سنی ها با تمسک به حدیثی از پیغمبر (ص) که فرموده: « لا تجتمع ائمتی علی الخطاء » غدیر خم و دیگر ادله را کنار گذاشتند و جمع شدند و ابوبکر را خلیفه کردند. حاج آقا رضای همدانی در اول کتاب طهارت در بحث منزوحات بئر فرموده اند از زمان شیخ مفید تا زمان علامه حلی تمام فقهای ما اجماع داشته اند که آب چاه به وقوع نجاست نجس می شود ولی علامه حلی و فقهای مابعد ایشان در مدارک این فتوی و اجماع ادعا شده اجتهاد کردند و فرمودند که منزوحات بئر نجس نمی باشد در صورتی که حاج آقا

رضای همدانی می فرماید که در هیچ مسئله ای به اندازه مسئله منزوحات بئر اجماعات متراکم نداریم بنابراین اجماعی که صاحب جواهر ادعا کرده به درد ما نمی خورد و برای ما حجت نمی باشد و درباره حدیث: یحلل الکلام و یحرم الکلام نیز قبلاً بحث کردیم لذا الآن نیازی به این بحث ها نداریم زیرا در بین فقهای ما خصوصاً فقهای معاصر ما مسئله بسیار روشن است و تمامی آنها بیع معاطاتی را مثل بیع بالصیغه می دانند. بحث دیگری که در اینجا مطرح شده این است که بعضی

ها گفته اند اگر در نکاح لفظ آنکحت و زوّجت نباشد می شود زنا یعنی شارع مقدس این الفاظ را برای احتراز از زنا قرار داده اما بنده در خاطر هست که حضرت امام(ره) در بحثشان فرمودند که اینطور نیست بلکه زنا یک ماهیت مخصوص به خودش دارد و نکاح نیز یک ماهیت دیگری دارد فقط شارع مقدس در نکاح تعبداً از ما لفظ خواسته ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه اول از تنبیهات دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبیه اول از تنبیهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات شیخ أعظم انصاری(ره) بعد از بحث در اینکه معاطات مفید ملکیت و لزوم است تنبیهاتی را در تّمه بحث ذکر کرده اند ، مقصود شیخ در این تنبیهات این است که تمام شرایطی که در بیع لفظی لازم است در بیع معاطاتی نیز همان شرایط لازم است که این شرایط به سه قسمت تقسیم می شوند : شرایط بیع ، شرایط متبایعین و شرایط عوضین . شیخ انصاری(ره) در تنبیه اول قول مشهور

که قائلند معاطات فقط مفید إباحه تصرف است و مفید ملکیت و لزوم نیست را مطرح می کند و چونکه ایشان در این تنبیه از إباحه و ملکیت نام برده حضرت امام(ره) چند بحث را در چند فصل در اینجا مطرح کرده ؛ بحث اول این است که اگر متعاطیین قصدشان إباحه باشد یعنی هر یک مال خودشان را در اختیار دیگری قرار بدهند و تصرفات را إباحه کنند چه مطلق تصرفات و چه تصرفات خاص که این صحیح است و اشکالی ندارد ، بنابراین فعلاً بحث در این است که اگر

ص: ۲۹۴

دو نفر مال خودشان را به دیگری تفویض کنند ولی به شرط إباحه تصرف این چه احکامی پیدا می کند؟ باید توجه داشته داشته باشیم که إباحه دو قسم است ؛ إباحه بلا عوض که انسان بدون عوض مالش را به دیگری مباح می کند مثل تصرفاتی که مالک برای مهمان بلا عوض إباحه کرده که در این صورت مال در ملک صاحب مال باقی است و فقط مهمان حق تصرف دارد . قسم دیگر إباحه بعوض می باشد مثل اینکه انسان برای غذا خوردن به رستوران برود که در این صورت بعد از تصرف و خوردن غذا باید عوض و پول آن را بپردازد بنابراین ما دو جور إباحه داریم که خدمتتان عرض شد ، اما مانحن فیه غیر از این دو مورد است چراکه دو نفر (متعاطیین) هستند که هر کدام مال خود را با قصد إباحه در اختیار دیگری قرار داده بلا تملیک ، خوب وقتی ما این را با قواعد می سنجم می بینیم که هیچ اشکالی ندارد و صحیح است

فقط احکام مخصوص بیع مثل ربا و خیارات و امثالهما دیگر در اینجا جاری نمی شود زیرا این احکام در جایی جاری می شوند که بیع و قرض و تملیک و تملک و نقل و انتقال در بین باشد درحالی که در مانحن فیه فقط إباحه تصرف وجود دارد بلا تملیک . یک نکته ای در اینجا وجود دارد و آن اینکه در إباحه که مطلق تصرفات تجویز و مباح می شود آیا می تواند در ملک او تصرف کند و آن را از ملکش خارج کند یا اینکه فقط آن

ص: ۲۹۵

تصرفاتی مباح است که مربوط به خارج کردن ملک نمی باشد؟ ظاهراً در اینجا فقط آن تصرفاتی مراد است که موجب خروج ملک نیست زیرا در موردی که اخراج ملک وجود دارد بحث معاوضه و بیع پیش می آید که غیر از بحث ماست چون بحث ما فقط در اباحه تصرفات بلا تملیک می باشد و از طرفی گفته شده: « لایبِعُ إِلَّا فِي مَلِكٍ » یعنی شما فقط در صورتی می توانید مالی را به دیگری منتقل کنید که ملک خود شما باشد در حالی که در مانحن فیه مال متعلق به دیگری است و فقط برای شما تصرفات تجویز و مباح شده است، بلکه فقط در صورتی که مالک اصلی و کالت و اجازه بدهد می شود مالش را به دیگری منتقل کرد و اگر اجازه ندهد می شود بیع فضولی که بعداً باید آن را اجازه کند. شیخ انصاری (ره) دو دلیل برای فرض مذکور (اباحه تصرفات) ذکر کرده؛ دلیل اول حدیث سلطنت است: « النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَيَّ

أَمْوَالِهِمْ » که بر این اساس صاحب مال می تواند دیگری را بر مال خودش برای مطلق تصرفات مسلط کند. دلیل دوم حدیث: « لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي إِلَّا عَنِ طَيْبِ نَفْسِهِ » و حدیث: « لَا يَحِلُّ دَمٌ أَمْرِي إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ » می باشد که حدیث اول در جلد ۶ و سائل ۲۰ جلدی کتاب الخمس باب ۳ از ابواب انفال و حدیث دومی در جلد ۵ از وسائل ۲۰ جلدی کتاب الصلوه باب ۳ از ابواب مکان مصلی ذکر شده و ما

قبلا- درباره آنها بحث کرده ایم . همان اشکالی قبلا به شیخ انصاری(ره) و تابعین ایشان در مورد حدیث سلطنت کردیم در اینجا نیز مطرح است و آن این بود که در اینجا نیز این حدیث برای ما دلیل نمی شود زیرا این حدیث فقط دلالت دارد بر اینکه انسان بر مال خودش برای جمیع تصرفات مسلط است و محجور نیست منتهی دیگر کیفیت تصرف بیان نشده بلکه ما کیفیت تصرف را باید از شارع پرسیم و تابع قوانین شرع باشیم یعنی در دایره قانون و مجعولات شرع هر تصرفی که بخواهیم می توانیم انجام بدهیم و محجور نیستیم منتهی کیفیت تصرف را باید از شارع پرسیم پس در مانحن فیه که بحث در کیفیت تصرف است نیز نمی توانیم به این حدیث تمسک کنیم . اما حدیث : « لایحل مال امریء إلا عن طیب نفسه » نیز می خواهد بگوید اگر طیب نفس باشد مطلق تصرفات جائز است که خوب استدلال به این حدیث نیز برای کیفیت تصرف مشکل است و ظاهراً حدیث از

این جهت در مقام بیان نیست بلکه فقط در مقام بیان تصرفاتی است که شما می توانید در مال خودتان انجام بدهید و آنها را به دیگری نیز اجازه بدهید اما دیگر بر کیفیت تصرف و نقل و انتقال دلالت ندارد . خوب این فصل اول از کلام حضرت امام(ره) بود که به عرضتان رسید و مربوط به این بود که اگر متعاطیین هر دو قصد إباحه تصرفات را کنند چه احکامی بر آن جاری می شود؟ که عرض کردیم فقط تصرفاتی که در آنها تمسک و تملک و

نقل و انتقال نباشد مباح می شود اما تصرفاتی که موجب نقل و انتقال باشد بدون اجازه مالک صحیح نیست و اگر مالک اجازه بدهد این شخص وکیل در نقل و انتقال می شود و اگر اجازه ندهد بیع فضولی می شود که بعدا باید مالک آن را اجازه کند . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه اول از تنبیهای دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه اول از تنبیهای دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات شیخ انصاری (ره) بعد از فراغ از بحث در اینکه معاطات مفید ملکیت و لزوم است و هیچ فرقی با بیع بالصیغه ندارد تنبیهای را ذکر کرده ، تنبیه اول مربوط به اقوال موجود درباره معاطات و أدله آنها می باشد ، سه قول در مسئله وجود دارد ؛ قول اول که قول مشهور و صاحب جواهر است این است که معاطات مفید إباحه در تصرف می باشد یعنی وقتی که دوفنر دوتا متاع را به یکدیگر تحویل می دهند مقصودشان بیع و تملیک نیست بلکه مقصودشان معاوضه بین المالین علی وجه التراضی

می باشد و همانطور که عرض کردیم این إباحه دوجور است ؛ إباحه بلاعوض مثل مهمانی و إباحه بعوض مثل رفتن به رستوران که هیچکدام از ایندو محل بحث ما نمی باشد بلکه بحث ما در معاوضه بین المالین علی وجه التراضی می باشد . قول دوم این است که طرفین قصدشان تملیک و تملک و بیع است اما چون شرائط بیع مثل ایجاب و قبول لفظی در بین نیست يحصل الإباحه . قول سوم که قول ما و اکثر متأخرین است این است که معاطات نیز

ص: ۲۹۸

مثل بیع لفظی بیع و مفید ملکیت و لزوم می باشد و نه تنها در بیع بلکه در تمامی عقود معاطات کارایی دارد و ملاک إنباء است و فرقی نمی کند که إنباء به فعل باشد یا به قول . شیخ انصاری (ره) در ادامه به بررسی هر کدام از اقوال ثلاثه و أدله آنها می پردازد ، ایشان درباره قول اول یعنی معاوضه بین المالین علی وجه التراضی می فرماید که چنین معاوضه ای در همین حد یعنی در حد إباحه تصرفات طبق أدله موجود (حدیث سلطنت و حدیث حلّ و آیه التجاره) و قواعد صحیح و جائز است منتهی بحث در این است که آیا احکام و شرائط مخصوص بیع در اینجا (إباحه تصرف) نیز جاری می شود یا نه؟ مثلا در بیع تساوی در مکیل و موزون شرط است و ربا حرام است آیا در اینجا نیز عدم ربا شرط است یا نه؟ آیا غرر مخصوص بیع است یا در اینجا نیز نباید غرر باشد؟ آیا معلومیت عوضین که در بیع اعتبار دارد در

اینجا نیز معتبر است یا نه؟ در بیع نقدین تقابض فی المجلس معتبر است آیا در اینجا نیز همین طور باید باشد یا نه؟ بنابراین باید ببینیم که آیا إباحه در تصرف یک معاوضه ی مستقل است یا اینکه مثل بیع است و احکام و شرائط مخصوص بیع مثل ربا ، غرر ، معلومیت عوضین ، تقابض فی المجلس در بیع نقدین و... در اینجا نیز معتبر است؟ . صاحب جواهر در جلد ۲۲ از جواهر ۴۳ جلدی تمام موارد مذکور را به قول خودشان حل کرده

ص: ۲۹۹

و جواب داده است ، ایشان در آنجا فرموده اگر ما در هر کدام از موارد مذکور شک کنیم به اطلاق سه چیز تمسک می کنیم ؛ اول حدیث : « الناس مسلطون علی أموالهم » ، این حدیث اقتضا می کند که من بر مال خودم تسلط دارم و آن را به شما واگذار می کنم و اجازه مطلق تصرفات در مالم را به شما می دهم و آن شرایط و احکام مذکور مخصوص بیع است و به اینجا ربطی ندارد (آقای خوئی نیز همین طور می فرماید) . دوم حدیث حلّ : « لا یحلّ لأحدٍ أن یتصرّف فی مال غیره بغیر إذنه » ، مفاد حدیث این است که اگر من إذن بدهم تمام تصرفات شما جائز می باشد و هر کجا که شک کنیم به اطلاق این حدیث تمسک می کنیم . سوم آیه التجاره : « لا- تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارۀ عن تراضٍ منکم » ، شارع مقدس تجارۀ عن تراضٍ را تجویز کرده و إباحه در تصرف نیز

یک نوع تجارت می باشد . اشکال اول ما به صاحب جواهر درباره استدلال ایشان به حدیث سلطنت است ، قبلا گفتیم که این حدیث در اینطور جاها کارایی ندارد بلکه فقط دلالت دارد بر اینکه مردم مطلقا بر أموالشان تسلط دارند و می توانند در آن تصرف کنند و محجور از تصرف نیستند منتهی تصرفاتشان باید در دائره قوانین و ضوابط شرع باشد یعنی این حدیث فقط در مقام بیان أصل تصرف می باشد و دیگر کیفیت تصرف را بیان نمی کند زیرا ما در

کیفیت تصرف باید تابع شرع و قوانین آن باشیم ، پس در شبهات حکمیة مثل این مورد و مواردی که به عرضتان رسید در هنگام شک در ضابطه و کیفیت تصرف نمی توانیم به حدیث سلطنت تمسک کنیم (نظر حضرت امام(ره) و آقای خوئی نیز همین است البته آقای خوئی به سند حدیث نیز اشکال می کند و می گوید که این حدیث مرسل است) . دومین دلیلی که صاحب جواهر به آن تمسک کرده حدیث حلّ می باشد ، حدیث حلّ با چند تعبیر در جاهای مختلف ذکر شده ؛ اول در جلد ۵ و سائل ۲۰ جلدی ص ۴۲۴ باب ۳ از ابواب مکان مصلی خیر ۱ ذکر شده : « لا یحلّ مال امریء إلا عن طیب نفسه » . دوم در جلد ۶ و سائل ۲۰ جلدی ص ۳۷۷ باب ۳ از ابواب انفال خیر ۶ ذکر شده : « لا یحلّ دم امریء مسلم ولا ماله إلا بطیب نفسه » . سوم در بحار الأنوار جلد ۵۳ ص ۱۸۳ و در کمال الدین و تمام النعمه ص ۴۸۵

ذکر شده : « لا یحلّ لأحدٍ أن یتصرّف فی مال غیره بغیر إذنہ » . خوب واما درباره حدیث حلّ باید عرض کنیم که ما شکی نداریم که این حدیث دلالت دارد بر اینکه بدون إذن مالک مالش برای دیگری حلال نیست و وقتی إذن داد مطلق تصرفات (البته طبق قوانین و ضوابط شرع) حلال می شود ، اما آیا در صورت شک در کیفیت تصرف و شک در وجود شرائط مخصوص بیع مثل ربا ، غرر ، معلومیت عوضین ،

ص: ۳۰۱

تقابض فی المجلس در بیع نقدین و... باز می توانیم به این حدیث تمسک کنیم یا نه؟ بنده عرض می کنم که این حدیث بر کیفیت تصرف دلالت ندارد زیرا کیفیت تصرف و آن شرایط یک قوانینی از طرف شرع هستند که ما باید از آن تبعیت کنیم، مثلاً- اگر هر کدام از طرفین گردنبند خود را به دیگری بدهد فقط می تواند از آن استفاده کند و دیگر نمی تواند آن را به گردنش بیاندازد و به نامحرم نشان بدهد و با آن در مجالس گناه شرکت کند زیرا اِعانه بر عصم جائز نیست و یا مثلاً در بیع اگر کسی انگور را به کسی بفروشد تا با آن شراب درست کند جائز نیست زیرا اِعانه بر عصم می باشد، پس همانطور که در بیع موارد فرق می کند در اِباحه تصرف نیز فرق می کند یعنی شخص نمی تواند هر نوع تصرفی که می خواهد در مال دیگری بکند بلکه باید تصرفاتش در دائره قوانین و ضوابط شرعی باشد لذا حدیث از اول دلالتش محدود است و ما در مقام شک

نمی توانیم به آن برای مطلق تصرفات ولو خارج از قوانین شرع تمسک کنیم بخلاف صاحب جواهر و حضرت امام (ره) و آقای خوئی (مصباح الفقاهه جلد ۲ ص ۱۵۸) که فرموده اند دلالت حدیث حلّ مطلق است و ما هنگام شک می توانیم به آن تمسک کنیم البته حضرت امام (ره) بخلاف حدیث حلّ که دلالتش را قبول کردند دلالت حدیث سلطنت را قبول نکردند ولی به نظر بنده قبول چنین دلالتی برای حدیث حلّ نیز مشکل است. (اشکال و پاسخ استاد)

: به نظر بنده احادیث و أدله داله بر ضوابط و قوانین ، دلالت احادیثی نظیر حدیث حلّ را محدود می کنند یعنی دلالت آن از اموال شمول ندارد و اگر شما می گوئید شمول دارد باید تخصیص بزنید . سومین دلیل صاحب جواهر آیه التجاره : « لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا- أن تكون تجاراً عن تراض منکم » می باشد ، بنده عرض می کنم که به اطلاق این آیه نیز نمی توانیم تمسک کنیم زیرا ظاهراً تجارت در جایی صادق است که داد و ستد و نقل و انتقال بنحو تملیک و تملک در بین باشد درحالی که در مانحن فیه اینطور نیست بلکه فقط إباحه تصرف وجود دارد . خوب ما عرض کردیم که سه قول در مسئله وجود دارد ، قول اول معاوضه بین المالین علی وجه الإباحه بود که به عرضتان رسید و اما دوقول دیگر بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه اول از تنبیهات دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبیه اول از تنبیهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات عرض شد که درباره معاطات بین فقهای ما سه

قول وجود دارد ؛ قول اول این است که معاطات مفید إباحه است در صورتی که متعاطین قصد إباحه کنند که این قول مشهور و صاحب جواهر می باشد . قول دوم این است که قصد متعاطین ملکیت بوده اما چون شرائط حصول ملکیت (ایجاب و قبول لفظی) در بین نبوده ملکیت محقق نشده منتهی چونکه هریک مالش را عملاً به دیگری تسلیم کرده لذا تصرف مباح و جائز است . قول سوم این است که معاطات مفید ملکیت و

ص: ۳۰۳

لزوم است و هیچ فرقی بین آن و بیع بالصیغه نمی باشد بلکه معاطات از بیع بالصیغه تاریخاً أقدم است ، این قول ما و متأخرین و شیخ انصاری می باشد . خوب و اما چونکه شیخ انصاری در اینجا قدری مجمل بحث کرده لذا حضرت امام(ره) در چند جهت به صورت مجزاً در اینجا بحث کرده ، بحث اول ایشان در مورد فرضی است که دو نفر مالشان را به همدیگر تعاطی بکنند ولی قصد هر دو إباحه باشد یعنی هریک از آن دو نفر اجازه دارد که در مال دیگری که به او تقدیم شده کلّ تصرفات را انجام بدهد ، خوب در اینکه این کار مشروع است هیچ شکی نیست زیرا انسان اختیار مالش را دارد و گاهی آن را بلاعوض إباحه می کند مثل مهمانی دادن و گاهی آن را بعوض إباحه می کند مثل اینکه انسان به رستوران برود که باید پول غذایی که می خورد را بپردازد . اما بحث ما در موردی است که بین الإباحیین معاوضه واقع شده یعنی هر کدام از طرفین مال خودش را به نحو

تعاطی به دیگری إباحه کرده که خوب در اصل جواز و مشروعیت این معاوضه شکی نداریم اما حضرت امام(ره) در ص ۲۲۹ از جلد ۱ کتاب بیعشان چند مطلب را در اینجا ذکر کرده اند : مطلب اول اینکه ایشان فرموده اند در فرض مذکور تمامی تصرفات طرفین در مالی که مورد تعاطی قرار گرفته جائز است منتهی شکی نیست که تعاطی کذلک موجب حصول ملکیت برای مباح له و موجب نقل و انتقال نمی شود زیرا لا بیع إلا فی ملک

و امثال آن اقتضا می کند که آن کسی حق دارد مالی را بفروشد که مالک آن باشد در صورتی که تعاطی بقصد الإباحه فقط موجب جواز در تصرف می شود و حتی اگر شخص بمیرد وراثت از او ارث نمی برند و تمامی نمائات حاصله از آن مال نیز متعلق به مالک اولی می باشد خلاصه اینکه آثار ملکیت بر این تعاطی مترتب نمی شود و اگر چنین کاری را با اجازه مالک انجام بدهد که خوب بیعش صحیح است و منفعت حاصله متعلق به مالک اصلی می باشد و اگر بدون اجازه مالک اصلی آن را بفروشد بیعش فضولی است و نیاز به اجازه مالک دارد . مطلب دوم این است که آیا شرائطی که در بیع معتبر است (مثل تقابض فی المجلس در بیع نقدین و معلومیت عوضین و امثال ذلک) در مانحن فیه نیز معتبر است یا نه؟ حضرت امام (ره) می فرماید شرائطی که در بیع معتبر است در مانحن فیه معتبر نمی باشد زیرا ما از أدله استفاده می کنیم که این شرائط اختصاص به بیع دارند و یکی

از أدله ای که ایشان ذکر می کند حدیث : « لا- یحلُّ لأحدٍ أن یتصرّف فی مال غیره بإذن غیره » می باشد که بر دو مطلب دلالت دارد ؛ اول اینکه تصرف دیگری در مال من بدون اجازه من جائز نیست و دوم اینکه بعد الإباحه برای من همه جور تصرفی جائز است و همه جور تصرف یعنی اینکه دیگر آن شرائط مخصوص بیع که به عرضتان رسید در اینجا لازم نیست بنابراین ایشان قائلند شرائطی که در

بیع معتبر است در اینجا معتبر نیست و اگر شک هم بکنیم می توانیم به اطلاق حدیث حلّ تمسک کنیم و آنها را نفی بکنیم . خوب و اما اشکال ما به کلام ایشان این بود که عرض کردیم حدیث حلّ فقط مطلق تصرفات را تجویز و مباح می کند و دیگر کیفیت تصرفات را بیان نمی کند و ما باید در کیفیت تصرفات تابع شارع و قوانین و ضوابط شرعی باشیم لذا اگر ما در وجود هر کدام از شرائط مخصوص به بیع در اینجا شک کنیم اصل عدم اعتبار و فساد آن معاوضه می باشد و نمی توانیم به اطلاق حدیث حلّ و امثاله تمسک کنیم و آن شرائط را نفی کنیم . حضرت امام(ره) در ادامه بحثشان می فرماید که حتی ما در اینجا دلیلی بر اعتبار غرر نداریم چونکه در روایات ما گفته شده : « نهی النبئی عن بیع الغرر » و از مطلق غرر نفی نشده ، مثلاً در خبر ۳ از باب ۴۰ از ابواب آداب التجاره که در ص ۳۳۰ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده گفته شده

: « و قد نهی رسول الله(ص) عن بیع المضطر و عن بیع الغرر » ، بنابراین آنچه که در احادیث ما وجود دارد نفی از کلّ غرر نیست بلکه نفی از بیع غرر است و چون مانحن فیه بیع نیست لذا اگر غرری هم درین باشد اشکالی ندارد چون معلومیت عوضین در اینجا معتبر نمی باشد . خوب و اما مطلب سوم که مهم است این است که شکی نیست که در بیع تساوی در مکیل و موزون شرط

ص: ۳۰۶

است و اگر زیاده باشد ربا و حرام است ولی آیا ربا در مانحن فیه نیز متمشی می شود یا نه؟ حضرت امام(ره) و آقای خوئی می فرمایند چونکه مانحن فیه بیع نیست لذا ربا متمشی نیست و زیاده اشکالی ندارد بخلاف سید فقیه یزدی که در حاشیه مکاسب می فرماید اشکال دارد و دلیل ایشان هم این است که می فرماید أدله داله بر حرمت ربا اعم هستند و هم شامل ربا و هم شامل مانحن فیه می شوند و به نظر بنده حق با سید فقیه یزدی می باشد زیرا اگر غی از این باشد فتح بابی برای ربا خواری می شود . سید فقیه یزدی کلام دیگری هم دارند و آن این است که ایشان می فرمایند آیا فرض مذکور إباحه در مقابل إباحه (مقابله بین فعلین) است یا اینکه مباح در مقابل مباح (مقابله بین مالین) می باشد؟ علی‌حالی ایشان در ص ۳۰۲ از حاشیه بر مکاسب می فرمایند که اقوی و مشهور این است که أدله داله بر حرمت ربا اعم هستند و هم شامل بیع

و هم شامل مانحن فیه می شوند چراکه مراد اصل حصول زیاده است نه فقط حصول زیاده در بیع ، و به نظر بنده نیز حرف ایشان صحیح است چونکه اگر غیر از این باشد (مثل کلام امام(ره) و آقای خوئی) فتح بابی برای ربا خواری می شود . خوب و اما روایات مربوط به این بحث در جلد ۱۲ وسائل ۲۰ جلدی ص ۴۴۷ باب ۱۵ از ابواب ربا ذکر شده اند مثلاً در خبر دوم

ص: ۳۰۷

از این باب گفته شده: « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كان عليّ (ع) يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خيبر بوسقين من تمر المدینه لأنّ تمر خيبر أجودهما » ، بقیه روایات بمانند برای جلسه بعد إن شاء الله

تنبيه اول از تنبيهات دهگانه - بررسی اقوال موجود در معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيه اول از تنبيهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات عرض کردیم که شیخ انصاری (ره) در تنبيه اول اقسام معاطات را بیان کرده و مورد بررسی قرار داده ، قسم اول از معاطات آن بود که متعاطین فقط قصد إباحه در تصرف را دارند و تملیکی در بین نمی باشد . حضرت امام (ره) فرمودند شکی نیست که این قسم اول از معاطات مشروعیت دارد و حتی در شبهات حکمیه نیز اگر شک کنیم به حدیث: لا یحلّ مال امریء تمسک می کنیم ولی ما گفتیم که این حدیث در شبهات حکمیه کارایی ندارد بلکه فقط بر جواز مطلق تصرفات دلالت دارد و ما در مورد کیفیت تصرفات تابع قوانین اسلام و شرع می باشیم . حضرت امام (ره) در ادامه فرمودند که احکام مخصوص به بیع مثل غرر و تقابض فی المجلس

در نقدین و حتی ربا نیز در اینجا جاری نمی شود زیرا ربا فقط در بیع که در آن تملیک و تملک وجود دارد جاری می شود در حالی که در اینجا فقط إباحه در تصرف وجود دارد و دیگر تملیک و تملک در کار نیست . خوب حالا ما با توجه به کلام امام (ره) که به عرضتان رسید می خواهیم ببینیم که آیا ربا فقط اختصاص به بیع دارد یا اینکه در مطلق معاملات و معاوضات ربا

ص: ۳۰۸

وجود دارد؟ ربا به دو قسم قرضی و معاملی تقسیم می شود ، اگر در قرض زیادت (چه عینی و چه حکمی) شرط شود ربا و حرام می باشد ولی ربای معاملی دو شرط دارد ؛ اول اینکه همجنس باشند و دوم اینکه مکیل و موزون باشند پیش با وجود این دو شرط ربای معاملی جاریست ، خوب حالا می خواهیم بدانیم که آیا ربای معاملی به صورتی که بیان شد فقط در بیع جاری می شود یا اینکه در کلّ معاوضات و معاملات جاری می شود؟ حضرت امام (ره) در تحریر الوسیله فرموده اند که ربای معاملی فقط اختصاص به بیع ندارد بلکه در مطلق معاملات و معاوضات جاری می شود اما در ص ۲۲۱ از جلد ۱ کتاب بیعشان فرموده اند که ربای معاملی در مانحن فیه (تعاطی بقصد الإباحه) جاری نمی شود و آقای خوئی نیز در منهاج الصالحین فرموده که ربای معاملی در کلّ معاوضات و معاملات جاری می شود ولی در مصباح الفقاهه جلد ۲ ص ۱۵۸ فرموده که ربای معاملی در مانحن فیه که مقصود فقط إباحه تصرف است جاری نمی شود . صاحب جواهر در ص ۳۳۶ از جلد

۳ جواهر ۴۳ جلدی فرموده که ربای معاملی در کلّ معاوضات و معاملات جاری می شود علی ماصرح به المصنّف (محقق در شرایع) و اکثر فقهاء لإطلاق ما دلّ علی حرمة من الكتاب و السنّه ، بعد ایشان همین مطلب را تقویت کرده و چند نکته را بیان کرده ؛ اول روایات مستفیضه ای را ذکر کرده که از آنها استفاده می شود که ربا مخصوص به بیع نمی باشد بلکه در مطلق معاوضات با دو شرط

مذکور جاری می شود ، نکته دوم اینکه فلسفه حرمت ربا در روایات ما ذکر شده که این فلسفه هم در بیع و هم در غیر بیع متمشی است . خوب واما روایاتی که صاحب جواهر ذکر کرده در جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی در ابواب ربا بیان شده اند که بنده فهرست آنها را خدمتان عرض می کنم ؛ اول صحیحه اُبی بصیر است که خبر ۳ از باب ۸ از ابواب ربا می باشد ، دوم خبر ۲ از همین باب ۸ می باشد ، سوم خبر ۱ از باب ۱۵ از ابواب ربا می باشد ، چهارم صحیحه حلبی است که خبر ۱ از باب ۱ می باشد ، و پنجم صحیحه محمدبن مسلم و زراره است که خبر ۳ از باب ۹ از ابواب ربا می باشد ، تمامی این اخبار ظهور در اطلاق و ترک إستفصال توسط ائمه (ع) دارند یعنی دلالت دارند بر اینکه ربای معاملی در مطلق معاوضات جاری می باشد و فقط اختصاص به بیع ندارد . صاحب عروه غیر از کتاب عروه ای که در دست ماست جلد ثانی عروه را

نیز نوشته که مسائل بسیار مهمی را در آن بیان کرده ، ایشان در اوائل جلد ثانی عروه ص ۸ در مورد ربا در معاملات فرموده : « الأتقوی ما هو المشهور من جریان الرِّبَا فی غیر البیع مطلقاً ، لعموم ما دلّ علی حرمة کتاباً و سنتاً...إلی آخر کلامه » . علامه نائینی در جلد ۱ منیه الطالب ص ۱۶۴ فرموده ربا در معاطات جاری است سواءً قلنا بكونها مفید الملک أو مفید الإباحه

لأنَّ الرِّبا يجرى في جميع المعاوضات . خوب کلمات علماء و روایات باب به عرضتان رسید اما همانطور که عرض شد حضرت امام(ره) و آقای خوئی فرمودند در ما نحن فيه(تعاطی بقصد الإباحه)ربا جاری نیست حالا ما می خواهیم ببینیم که آیا کلام این دو بزرگوار درست است یا نه؟ تقریرات بحث بیع امام(ره) را چند نفر من جمله مرحوم محمد حسن قدیری و شهید سید محمد صدر نوشته اند ، شهید صدر در ص ۳۸۲ از تقریراتی که نوشته خواسته کلام امام(ره) را توجیه کند لذا فرموده دلیل دالّ بر حرمت ربا موردش تقابل بین عینین مثل طلا در برابر طلا و یا گندم در برابر جو و امثالهما می باشد و شامل ما نحن فيه نمی شود زیرا در ما نحن فيه(تعاطی بقصد الإباحه)تقابل بین فعلین وجود دارد چراکه إباحه فعلی از افعال مکلف می باشد و در هبه نیز همینگونه است یعنی معاوضه بین فعل دو نفر که همان هبه کردن است واقع می شود ، بنابراین أدله دالّ بر حرمت ربا شامل ما نحن فيه نمی شود . سید فقیه یزدی در همان جلد ثانی عروه که خدمتتان عرض

شد این توجیه را رد کرده و حتی در مورد هبه نیز فرموده ؛ در این موارد نیز و لو اینکه إباحه وجود دارد ولی در واقع مال را إباحه می کنند یعنی باز مطلب به مال بر می گردد ، خوب تا این اندازه از مطلب مدّ نظرتان باشد تتمّه بحث بماند برای بعد إن شاء الله ... امروز ۱۹ دی است که یک روز بسیار بسیار مهم در تاریخ انقلاب اسلامی

می باشد و همچنین روز ۹ دی را نیز پشت سر گذاشتیم که ما این دو روز یعنی ۱۹ دی سال ۱۳۵۶ و ۹ دی سال ۱۳۸۸ که هر دو از روزهای بسیار مهم و تأثیر گذار در تاریخ انقلاب اسلامی هستند را گرامی می داریم ...

تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات شيخ اعظم انصاری (ره) بعد از اینکه ثابت کردند معاطات هم مفید ملکیت و هم مفید لزوم است (وعلى قول مفید إباحه است) تنبيهاتی را منعقد کرده اند که ما تنبيه اول را قبل از تعطیلات خواندیم. تنبيه دوم مربوط به آنچه که معاطات را محقق می کند (محقق معاطات) می باشد، شیخ در اینجا چهار وجه برای محقق معاطات ذکر می کند؛ وجه اول در صورتی است که إعطاء من الطرفین باشد یعنی بایع باید مبیع را إعطاء کند و مشتری نیز باید ثمن را إعطاء کند چون در معاملات باید إنشاء فعلی وجود داشته باشد که با إعطاء طرفین این إنشاء فعلی محقق می شود. (در هر معامله ای دو چیز معتبر است؛ اول منشأ است که

یک امر اعتباری می باشد، دوم إنشاء است یعنی ایجاد کردن منشأ، و قبل بحث کردیم که منشأ از مقوله معنی می باشد و همانطور که قبلاً عرض کردیم معاطات إنشاء فعلی می باشد بنابراین بحث در تنبيه دوم در این است که ما می خواهیم ببینیم که إنشاء فعلی به چیزی محقق می شود؟ وجه دوم آن است که اعطاء من أحد الطرفین نیز کافی است یعنی همانطور که

ص: ۳۱۲

در بیع لفظی مثل بیع صرف و سلم و نسبه اعطاء من أحد الطرفین کافی است در معاطات نیز همین طور است زیرا آنچه که مقوم بیع است اعطاء و أخذ می باشد که به جای ایجاب و قبول قرار می گیرد و پرداخت بعدی و فاء به عقد قبلی می باشد نه اینکه جزء متمم عقد قبلی باشد. وجه سوم آن است که اصلاً اعطاء وجود ندارد و ملاک اعطاء نمی باشد بلکه ملاک وصول مبیع به مشتری و وصول ثمن به بایع می باشد، چند مثال برای این وجه سوم ذکر شده من جمله اینکه مثلاً سقاً مشک آب خود را در جایی گذاشته و رفته و دیگران وقتی آب می خورند پول آن را داخل کاسه ای که کنار مشک است می اندازند و می روند و یا مثل پولی که در غیاب حمامی به دخل او انداخته می شود و یا مثل پولی که در غیاب سبزی فروش به دخل او انداخته می شود که در هیچکدام از این موارد اعطاء نیست بلکه وصول مبیع به مشتری و ثمن به بایع که حضور ندارد می باشد،

البته وجه سوم امروزه خیلی شایع شده مثل خریدهایی که انسان از فروشگاههای بزرگ مواد غذایی انجام می دهد بدون آنکه اعطائی وجود داشته باشد بنابراین در وجه سوم وصول میزان است. وجه چهارم آن است که حتی وصول هم در کار نیست بلکه تنها مقاوله و گفتگویی بین طرفین صورت گرفته و همین باعث وقوع بیع معاطاتی شده، این چهار وجه برای محقق شدن معاطات بود که به عرضتان

ص: ۳۱۳

رسید . مرحوم نائینی در جلد اول منیه الطالب ص ۱۶۵ تا ص ۱۶۷ این بحث را مطرح کرده و فرموده که فقط قسم اول (اعطاء من الطرفين) معاطات و بیع می باشد و اقسام دیگر بیع و صحیح نیستند زیرا درست است که معاطات در آیات و روایات ذکر نشده ولی باید عرفاً به آن بیع بگویند و بیع یک معاوضه خاصی است که فقط شامل تملیک و تملک خالی نیست بلکه در واقع تبدیل اضافتین و تملیک مثنی به ثمن و بالعکس می باشد یعنی در واقع قوام بیع به تبدیل اضافتین و تملیک فی مقابل تملیک آخر می باشد لذا حتماً باید اعطاء من الطرفين باشد و اگر فقط اعطاء از یک طرف باشد مثل ایجاب بدون قبول می شود یعنی چنانچه در معاملات لفظی ایجاب بدون قبول به درد نمی خورد در اینجا نیز جزء السبب (اعطاء من الطرفين) باید محقق شود تا اینکه آن علت تامه بوجود بیاید و حتی مرحوم نائینی فرموده معاطات فقط در بیع به این صورت متمشی می شود و در مثل هبه و صلح و امثالهما اصلاً معاطات متمشی نمی شود . حضرت امام (ره) از اشکال مرحوم نائینی اینطور جواب

داده که ملاک و میزان در اینجا خود فعل است و فعل زبان ندارد بلکه ما از شواهد و قرائن موجود محتوای فعل را می فهمیم مثلاً- وقتی انسان برمی خیزد این بلند شدنش فعل اوست که زبان ندارد ولی انواع و اقسامی دارد زیرا گاهی برمی خیزد که کتابی را بر دارد و گاهی برمی خیزد للتعظیم که هر دوی اینها بلن شدن هستند ، بنابراین امام (ره) به خلاف مرحوم نائینی

می فرماید که محتوا در باب بیع فقط منحصر در اعطاء من الطرفین نیست بلکه فعل محتوای خودش را با توجه به شواهد و قرائنی که به آن منضم می شود نشان می دهد مثلا گاهی کتابی را از کسی می گیرد که بعدا پولش را به او بدهد که این می شود بیع ولی گاهی آن کتاب را قرض می گیرد و گاهی آن را هبه می گیرد ، پس می توان گفت که فعل نیز محتوایی دارد و محتوای آن إنشاء است و إنشاء نیز انواع و اقسام متفاوتی دارد و أهل عرف نیز این زبان و محتوای فعل را با توجه به قرائن و شواهد موجود می فهمند و درک می کنند لذا با توجه به این مطلب قسم سوم (فقط وصول است و هیچگونه اعطائی نیست) نیز اشکالی ندارد زیرا مثلا گذاشتن سبزی ها در جای خاصی انشاء از طرف بایع است و برداشتن آن سبزی ها و گذاشتن پول در داخل دخل سبزی فروش نیز انشاء از طرف مشتری می باشد و امروزه نیز اکثر معاملات با فعل صورت می گیرد خواه این فعل مثلا با تلفن باشد یا بایست و امثال ذلک

لذا همانطور که ما زبان الفاظ را می فهمیم باید زبان افعال را نیز بفهمیم و همانطور که عرض شد افعال با شواهد و قرائن زبان و محتوای خودشان را نشان می دهند لذا هم قسم اول و هم قسم دوم و هم قسم سوم باید صحیح باشند و اما بعدا درباره قسم چهارم بحث خواهیم کرد . کلام مرحوم نائینی به عرضتان رسید بررسی بقیه کلمات و اقوال بماند

تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات بحثمان در تنبيه دوم در این است که معاطات به چه عامل و سببی محقق می شود؟ عرض کردیم چهار صورت برای محقق معاطات تصور شده که عبارتند از؛ اول اینکه تعاطی مالین من الطرفین باشد که در واقع طرفین با اعطاء خودشان انشاء فعلی می کنند یعنی هر کدام از آنها با اعطائش تملیک را برای دیگری انشاء می کند. صورت دوم اینکه اعطاء من طرف واحد باشد، شکی نداریم که در بیع لفظی اگر اعطاء من طرف واحد باشد صحیح است مثل بیع صرف و سلف و نسبه منتهی بحث ما در این است که آیا در باب معاطات نیز اعطاء من طرف واحد صحیح است یا نه؟. صورت سوم اینکه از هیچ طرفی اعطاء وجود ندارد بلکه تنها وصول و ایصال بدون اعطاء وجود دارد یعنی ثمن به بایع و مثن به مشتری رسیده که دیروز مثالهایی برای این صورت زدیم (گذاشتن پول در دخل سقا و سبزی فروش و حمامی در غیاب آنها). صورت

چهارم اینکه وصول و ایصالی نیز در کار نیست بلکه تنها یک مقاوله و گفتگویی صورت گرفته و به مرحله انشاء نرسیده، خوب حالا ما می خواهیم ببینیم که معاطات با کدام یک از این چهار صورت محقق می شود؟. همانطور که شیخ انصاری نیز فرموده مسلماً معاطات در صورت اول محقق می شود زیرا معاطات از باب مفاعله است و تعاطی نیز از طرفین صورت گرفته

ص: ۳۱۶

است و در واقع طرفین با اعطاء خودشان انشاء فعلی کرده اند. دیروز عرض کردیم که مرحوم نائینی در جلد اول منیه الطالب ص ۱۶۵ تا ص ۱۶۷ معاطات را منحصر در همین صورت اول (اعطاء من الطرفین) کرده و فرموده بیع فقط تملیک و تملک خالی نیست بلکه تملیک و تملک من جانبین و تبدیل اضافتین می باشد یعنی بایع اضافه خود به مثن را به اضافه خود به ثمن تبدیل می کند و مشتری نیز اضافه خود به ثمن را به اضافه خود به مثن تبدیل می کند و لازمه این تبدیل اضافتین اعطاء من الطرفین می باشد به عبارت دیگر باید فعل ما مصداق بیع باشد و مصداق بیع بودن نیز فقط به صورتی است که خدمتان عرض شد (اعطاء من الطرفین) و غیر از آن مصداق بیع نیست و مشمول أدله دال بر صحت بیع نمی شود لذا فقط در صورت اعطاء من الطرفین بیع معاطاتی محقق می شود و دیگر ما هبه و ضمان و اجاره و نکاح و صلح معاطاتی نداریم. در جواب از کلام مرحوم نائینی عرض می کنیم که چنانچه در اعطاء من الطرفین فعل

آنها محتوایش این است که عقد بیع واقع شده در موارد دیگر مثل بیع صرف و سلف و نسبه که اعطاء من طرف واحد می باشد نیز محتوای فعل آنها این است که عقد بیع واقع شده یعنی مصداق بیع در آنجا اعطاء من الطرفین بود و در اینجا نسبه و صرف و سلف می باشد و در تمام معاوضات و معاملات دیگر نیز همینطور است یعنی ما

ص: ۳۱۷

از قرائن و شواهدی که در هر معاوضه ای وجود دارد محتوای فعل را می فهمیم و درک می کنیم که همین محتوای فعل خودش انشاء می باشد، بنابراین ما علاوه بر بیع معاطاتی هبه و اجاره و صلح و حتی نکاح معاطاتی نیز داریم و همانطور که دیروز عرض کردیم حضرت امام(ره) در جلد اول از کتاب بیعشان ص ۲۳۷ و آقای خوئی در ص ۱۶۶ تا ص ۱۶۸ از جلد ۲ مصباح الفقاهه نیز به ترتیبی که عرض شد به کلام مرحوم نائینی اشکال کرده اند. مرحوم ایروانی در جلد اول حاشیه بر مکاسب ص ۸۳ در مقابل مرحوم نائینی فرموده که معاطات فقط منحصر در آن است که اعطاء من طرف واحد باشد، مرحوم نائینی بیع را اینطور معنی کرد که: «البيع تبدیل اضافیه من جانب فی قبال تبدیل اضافیه من جانب آخر» اما مرحوم ایروانی در تعریف بیع فرموده: بیع آن است که یک طرف اعطاء کند(ایجاب) و طرف دیگر تحویل بگیرد(قبول) که اگر بیع لفظی باشد با بعثت و قبلت محقق می شود ولی اگر لفظ نباشد اعطاء شما ایجاب و أخذ طرف مقابل قبول می باشد و معلوم است که ما

دو ایجاب و قبول نمی خواهیم بلکه تنها یک ایجاب و قبول می خواهیم لذا معاطات در بیع فقط در صورتی که من جانب واحد باشد صحیح است و اگر اعطاء من الطرفين باشد صحیح نیست. جواب مرحوم ایروانی این است که ایشان بیع را درست معنی نکرده اند، بیع فقط ایجاب و قبول نیست بلکه بیع معاوضه بین مالین می باشد مثلاً من می خواهم

کتابم را با خود نویس دیگری معامله کنم شخصی وکیل می شود و می گوید بادلث هذا بهذا خوب در این صورت معامله صورت میگرد و نیازی به ایجاب و قبول هم ندارد ، بله ایجاب و قبول گاهی جای بادلث را می گیرد ولی قوام بیع به ایجاب و قبول نیست بنابراین معنای بیع منحصر در اعطاء من جانب واحد و ایجاب و قبول نمی باشد . شیخ محمد حسین اصفهانی صورت چهارم یعنی مطلق مقاوله و گفتگو بدون وصول و ایصال و اعطاء را اختیار کرده که خوب این هم صحیح نیست زیرا ما در معاطات فقط قصد و گفتگو نیاز نداریم بلکه انشاء لازم داریم که این انشاء یک قراردادی است که مشمول أوفوا بالعقود می شود ، بله در بعضی جاها قصد کارایی دارد مثلاً در نماز باید بسم الله سوره ای که بعد از حمد می خوانیم را با قصد بسم الله همان سوره بگوئیم که خوب این در باب عبادات است و بیع در باب معاملات است ، بنابراین مجرد مقاوله و گفتگو و قصد در بیع کارایی ندارد بلکه باید به مرحله انشاء برسد تا اینکه بیع منعقد بشود . بقیه

بحث بماند برای فردا إن شاء الله ..

تنبیه دوم از تنبیهات دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : تنبیه دوم از تنبیهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات عرض کردیم شیخ انصاری(ره) معاطات را به چهار قسم تقسیم کرده ؛ اول آن است که اعطاء من الطرفين باشد ، قسم دوم آن است که اعطاء من طرف واحد باشد ، قسم سوم آن است که فعلاً اعطائی و أخذی در بین نیست

ص: ۳۱۹

بلکه تنها وصول و ایصالی وجود دارد مثل گذاشتن پول در دخل سقّا در غیاب او ، قسم چهارم آن است که نه اعطاء و نه وصول و ایصالی هست بلکه تنها مقاوله و گفتگویی بین طرفین انجام شده که این مقاوله منجر به معامله بین آن دو شده . خوب ما در مورد قسم اول (اعطاء من الطرفين) عرض کردیم شکی در اینکه معاطات و صحیح است و تنها مخالف در اینجا مرحوم ایروانی بود پس اعطاء من الطرفين فرد اجلی و أعلای تعاطی می باشد . قسم دوم (اعطاء من طرف واحد) نیز اشکالی ندارد و صحیح است و تنها مخالف در اینجا مرحوم نائینی بود که فقط قسم اول را صحیح می دانست . ما اصطلاحاً به این اقسام چهارگانه معاطات می گوئیم و إلا- در قسم سوم و چهارم اصلاً اعطاء وجود ندارد البته ما در گرو لفظ معاطات نیستیم چونکه در کتاب و سنت لفظ معاطات ذکر نشده بلکه ما آن صورتی را که مصداقی برای بیع و عقد باشد کافی می دانیم . قسم سوم (وصول و ایصال بدون اعطاء) نیز ظاهراً اشکالی ندارد و صحیح

است زیرا آنچه که رکن بیع و ما به القوام است معاوضه می باشد و لازم نیست که الآن مال به عنوان اعطاء داده شود و دیگری آن را به عنوان أخذ مال أخذ کند بنابراین قسم سوم نیز مشمول أدله و صحیح می باشد . در مورد قسم چهارم (نه اعطاء و نه وصول و ایصال بلکه فقط مقاوله) باید عرض کنیم

ص: ۳۲۰

که حضرت امام(ره) در جلد اول کتاب بیعشان ص ۲۴۲ به این قسم چهارم اشکال کرده و فرموده تنها قصد و نیت و مقاوله کافی نیست بلکه باید داد و ستد و اعطاء و إنشاء (چه لفظی و چه فعلی) صورت بگیرد تا بیع (لفظی یا معاطات) محقق شود ، اما آیت الله خوئی در جلد ۲ مصباح الفقاهه ص ۱۶۹ فرموده که این قسم چهارم نیز صحیح است زیرا در بیع فقط لازم است که دو مال با هم مبادله شوند و دیگر حضور مالین لازم نیست لذا قصد کردن کافی است ، و اما بنده نیز از اول بحث عرض کردم که ما دو چیز لازم داریم ؛ إنشاء و منشأ ، و گفتیم که إنشاء نقش بسیار مهمی دارد و در معاطات نیز إنشاء به فعل است لذا قصد و مقاوله به تنهایی کافی نیست بلکه باید به هر نحوی من الأنحاء إنشاء و ایجاد صورت بگیرد ولو اینکه حضور هم نداشته باشند یعنی باید سبب معامله که إنشاء است را بوجود بیاورند لذا حق با حضرت امام(ره) می باشد . مطلب دیگر که بسیار مهم است این است که شیخ انصاری(ره) برای قسم

سوم (وصول و ایصال بدون اعطاء) سه مثال (سقّا و سبزی فروش و حمامی) زد که در این أمثله سه گانه مناقشه بسیار شده که آیا آنها بیع هستند یا نه؟ . ما از این جهت در مثالهای مذکور مناقشه و بحث می کنیم که باید توجه داشته باشیم که اجتهاد دو پایه دارد ؛ یکی تفریع فروع بر اصول یعنی

ص: ۳۲۱

مجتهد کسی است که از شکم اصول فروعاً مختلف را درمی آورد و امام صادق(ع) نیز فرموده: «علینا إلقاء الأصول و علیکم التفریع»، پایه دیگر ردّ الفروع إلی الأصول می باشد یعنی مجتهد باید فروعاًتی که در خارج محقق اند را به یکی از اصولی که مورد قبول است برگرداند، شیخ انصاری(ره) أمثله سه گانه مذکور را به بیع برگردانده ولی حضرت امام(ره) و آقای خوئی و همچنین بنده به کلام شیخ اشکال داریم). آقای خوئی در مصباح الفقاهه فرموده؛ ما نمی توانیم بگوئیم مثال سقّا بیع است زیرا مسلماً همه اشخاص در خوردن آب مساوی نیستند بلکه شاید شخصی خیلی تشنه باشد و آب زیادی بخورد و شخص دیگری کم تشنه باشد و آب کمتری بخورد، خوب از طرفی در بیع لازم است که مبیع معلوم باشد و إلا بیع غری می شود و نهی النبی(ص) عن بیع الغرر(سنن بیهقی جلد ۵ ص ۳۴۲) درحالی که در مثال سقّا مبیع معلوم نیست زیرا معلوم نیست که هرکسی چقدر آب می خورد بنابراین مثال سقّا نمی تواند بیع باشد بلکه می توانیم بگوئیم که این مورد یا إباحه بعوض است و یا یک معاوضه و

معامله مخصوصی است که مشمول تجارة عن تراض می شود. آقای خوئی مثال سبزی فروش را نیز از همین راه حل می کند و بعلاوه می فرماید که در واقع شما از طرف سبزی فروش و کیل هستید و سبزی را از طرف او به خودتان که اَصیل هستید منتقل می کنید و از طرف خودتان پولش را به او منتقل می کنید

و آن را در دخل سبزی فروش می گذارید و می روید مثل اینکه کسی بگوید: أعتق عبدك عنی در حالی که بنده دیگری نمی شود که از طرف شما آزاد شود زیرا: لا یتق إلا فی ملک و شما مالک نیستید لذا اول بنده را با وکالت از شما به ملک خودش منتقل می کند و بعد او را آزاد می کند پس به این ترتیب مثال سبزی فروش نیز درست می شود ولی بیع نمی باشد. آقای خوئی در مورد مثال حمّامی نیز می فرماید؛ این مورد نیز بیع نیست زیرا افراد در استعمال آب متفاوتند مثلاً بعضی ها آب کمتری مصرف می کنند ولی بعضی دیگر آب زیادی مصرف می کنند لذا در اینجا نیز مبیع معلوم نیست، بنابراین آقای خوئی در هر سه مثال مناقشه می کند و می فرماید که هیچکدام از اینها بیع نیستند بلکه یا إباحه بعوض هستند و یا یک معاوضه خاصی می باشند. حضرت امام(ره) مثال سبزی فروش را قبول می کند و می فرماید که این مورد بیع است زیرا لازم نیست که انسان در حال فروختن حاضر باشد، اما به دو مثال دیگر اشکال اشکال می کند،

ایشان در مورد مثال سقّا می فرماید که پول تنها در مقابل آب نیست بلکه در مقابل زحمات و خدمات دیگر سقّا مثل آوردن آب و خنک کردن آن و... نیز می باشد لذا این مورد بیع نیست بلکه إباحه بعوض می باشد زیرا در مقابل زحمات و خدمات سقّا پول می دهیم، و مثال حمّامی نیز مثل همین مثال سقّا

می باشد لذا این دو مورد (سقّا و حمّامی) بیع نیستند . (اشکال و پاسخ استاد) : نمی توانیم بگوئیم که این مورد از باب اجاره است زیرا در اجاره باید چیزی را اجاره بدهیم که عینش باقی بماند در حالی که مواد خوراکی و نوشیدنی مصرف و تمام می شوند . خوب این قول حضرت امام(ره) و آقای خوئی بود که به عرضتان رسید و حالا ما باید بررسی کنیم و ببینیم که آیا أمثله سه گانه مذکور بیع هستند یا إباحه بعوض و یا معاوضه و معامله خاص دیگر؟ که بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه – بررسی اقوال موجود در معاطات كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه دوم از تنبيهات دهگانه بررسی اقوال موجود در معاطات شيخ اعظم انصاری(ره) در تنبيه دوم چهار قسم برای معاطات ذکر کردند : قسم اول آن است که اعطاء من الطرفين باشد ، قسم دوم آن است که اعطاء من طرف واحد باشد ، قسم سوم آن است که فعلا اعطائی و أخذی در بین نیست بلکه تنها وصول و ایصالی وجود دارد مثل گذاشتن پول در دخل سقّا و حمّامی و سبزی فروش در غیاب آنها ، قسم چهارم آن است که نه اعطاء

و نه وصول و ایصالی هست بلکه تنها مقاوله و گفتگویی بین طرفین انجام شده که این مقاوله منجر به معامله بین آن دو شده که این قسم اگر انشائی در کار باشد اشکالی ندارد زیرا لازم نیست که در بیع حتما مبیع و متبایعین حاضر باشند . بحثمان در جلسه قبل در أمثله سه گانه مذکور در قسم سوم بود

ص: ۳۲۴

، عرض کردیم که شيخ انصاری(ره) هر سه مثال را بیع معاطاتی حساب کرده اما فقهاء و محشین من جمله حضرت امام(ره) و آقای خوئی و غیرهما بحثهای بسیاری در این مورد انجام داده اند که آیا أمثله سه گانه مذکور به اصول بیع برمی گردند و عرفاً بیع هستند یا نه؟ . به نظر ما أمثله سه گانه مذکور با هم مساوی نیستند بلکه فرق دارند ، هر جایی که متاع با پول عوض شود به هر شکلی که باشد بیع می باشد لذا مثال سبزی فروش بیع است زیرا لازم نیست که در بیع حتما بایع حضور داشته باشد و از طرفی فاصله بین ایجاب قبول اشکالی ندارد یعنی عرفا لازم نیست که حتما قبول پشت سر ایجاب گفته شود . دو مثال دیگر (سقّا و حمّامی) با مثال سبزی فروش فرق دارند چرا که در این دو مثال فعل و عمل از طرف سقّا و حمّامی صورت گرفته یعنی حمّامی با زحمات فروان آب را گرم کرده و حمام را برای استحمام دیگران آماده کرده و سقّا نیز با زحمات و سختیهای فراوانی مشک آب را برای استفاده دیگران تهیه کرده بنابراین هر کجا که دادن متاع با فعلی و با زحمتی توأم باشد بیع نیست

و در حال حاضر نیز این کار انجام می شود مثل شخص هتل دار که مکانی را با زحمات فراوان فراهم می کند تا افراد چند شب در آن بمانند که چنین کاری گرچه متعارف هم هست ولی بیع نیست بلکه ظاهراً إباحه بعوض می باشد بنابراین به نظر بنده أمثله سه گانه مذکور با هم مساوی نیستند (بخلاف

ص: ۳۲۵

شیخ که هر سه تای آنها را بیع حساب کرده) بلکه بیع عرفا به جایی گفته می شود که متاع بدهیم و پول بگیریم اما جاهایی که شخص افعال و زحمات ذی قیمت و با ارزشی انجام داده بیع نیستند بلکه إباحه بعوض هستند و یا نهایتاً می توانیم بگوئیم که تجارة عن تراض می باشند لذا مثال سبزی فروش بیع است ولی مثال سقا و حمامی بیع نیستند. خوب هذا کله که ما عرض کردیم یعنی چهار قسم مذکور در معاطات، در صورتی بود که به قصد تملیک انجام بگیرند اما حالا بحثمان در صورتی است که چهار قسم مذکور به قصد إباحه باشند، و اما اگر صورت اول (اعطاء من الطرفین) به قصد إباحه باشد اشکالی ندارد زیرا مشمول أدله ای مثل: «الناس مسلطون علی أموالهم» و «أوفوا بالعقود» و امثال ذلك می شود، و همچنین اگر صورت دوم که اعطاء من طرف واحد است و صورت سوم که وصول و ایصال بدون اعطاء است به قصد إباحه باشند اشکالی ندارد منتهی شیخ در اینجا در صورت سوم و چهارم اشکال کرده و فرموده دلیل ما در باب إباحه سیره و

اجماع است که دلیل لئی می باشند و در دلیل لئی باید قدر متیقن گرفته شود لذا شیخ می فرماید که صورت سوم اشکال دارد و صورت چهارم نیز اشکال دارد آکداً، اما بنده عرض می کنم که وقتی به سیره و عرف متشرعه مراجعه می کنیم می بینیم که ظاهراً هر چهار قسم مشروعیت دارند یعنی هم

در صورتی که به قصد تملیک باشند و هم در صورتی که به قصد ایباحت باشند مشروع و صحیح هستند البته ایباحت در اینجا ایباحت مالکیه یعنی از طرف مالک می باشد نه ایباحت شرعیه مثل حق الماره که از طرف شارع است ، خوب با توفیق پروردگار تنبیه دوم تمام شد . تنبیه سوم درباره تمیز بایع از مشتری می باشد ، در بیع لفظی به خاطر وجود لفظ بعت و قبلیت تمیز بایع از مشتری آسان است اما در باب معاطات که لفظ وجود ندارد گاهی تمیز بایع از مشتری مشکل می شود فلذا در اینجا صوری برای مسئله ذکر شده : صورت اول در جایی است که یک طرف پول نقد و طرف دیگر کالا می دهد ، صورت دوم در جایی است که هر دو طرف پول نقد می دهند مثل صرافی ها و یا هر دو طرف متاع می دهند مثل معاوضه گندم با برنج که این خود دو صورت پیدا می کند : اول اینکه هر دو کالا را قیمت می کنند و دوم اینکه هر دو یا یکی از آنها را قیمت نمی کنند . شیخ انصاری(ره) بنا بر صور مذکور می فرماید : در آن صورتی که یک طرف پول و طرف

دیگر متاع می دهد آن طرفی که پول را می دهد مشتری است و آن طرفی که متاع را می دهد بایع می باشد اما صور دیگر روشن نیستند و باید در مورد آنها بحث کنیم ، می توانیم بگوئیم در صورتی که هر دو متاع اند و ما یکی از آنها قیمت کرده ایم آن طرفی که

قیمت کرده ایم مشتری و آن طرفی که قیمت نکرده ایم بایع می باشد، و اما برای صورتی که هردو اثمان اند و یا هر دو متاع اند ولی هیچکدام را قیمت نکرده ایم چهار احتمال ذکر شده: اول اینکه هر دو به اعتباری بایع و به اعتبار دیگر مشتری باشند که خوب در چنین صورتی تمییز بایع از مشتری مشکل می شود لذا ما متیقن که مال هردو باشد را می گیریم و در بقیه باید به اصل مراجعه کنیم. احتمال دوم این است که کسی که اول می دهد مشتری است و کسی که دوم می دهد بایع است زیرا نوعاً اول مشتری پول را می دهد و بعد بایع متاع را به او می دهد. احتمال سوم این است که اصلاً بگوئیم چنین معاوضه ای بیع نیست بلکه نوعی مصالحه می باشد و احتمال چهارم این است که بگوئیم یک معامله مستقل غیر از بیع می باشد، خوب این چهار احتمال بود که به عرضتان رسید بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه سوم از تنبیهات دهگانه – تمییز بایع از مشتری کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه سوم از تنبیهات دهگانه تمییز بایع از مشتری تنبیه سوم درباره تمییز بایع از مشتری می باشد،

در بیع بالصیغه به خاطر وجود لفظ بع و قبلت تمییز بایع از مشتری آسان است اما در باب معاطات که لفظ وجود ندارد گاهی تمییز بایع از مشتری مشکل می شود فلذا در اینجا صوری برای مسئله ذکر شده: صورت اول در جایی است که یک طرف پول نقد و طرف دیگر کالا می دهد

ص: ۳۲۸

، صورت دوم در جایی است که هردو طرف پول نقد می دهند مثل صرافی ها و یا هر دو طرف متاع می دهند مثل معاوضه گندم با برنج که این خود دو صورت پیدا می کند: اول اینکه هردو کالا را قیمت می کنند و دوم اینکه هردو یا یکی از آنها را قیمت نمی کنند. شیخ انصاری (ره) می فرمایند: در آن صورتی که یک طرف پول و طرف دیگر متاع می دهد آن طرفی که پول را می دهد مشتری است و آن طرفی که متاع را می دهد بایع می باشد. می توانیم بگوئیم در صورتی که هر دو متاع اند و ما یکی از آنها قیمت کرده ایم آن طرفی که قیمت کرده ایم مشتری و آن طرفی که قیمت نکرده ایم بایع می باشد، و اما برای صورتی که هردو اثمان اند و یا هر دو متاع اند ولی هیچکدام را قیمت نکرده ایم چهار احتمال ذکر شده: اول اینکه هر دو به اعتباری بایع و به اعتبار دیگر مشتری باشند که خوب در چنین صورتی تمییز بایع از مشتری مشکل می شود لذا ما متیقن که مال هردو باشد را می گیریم و در بقیه باید

به اصل مراجعه کنیم، شیخ در این احتمال می فرماید که احکام هردو را مترتب می کنیم مثلاً اگر قسم خورده بود که چیزی نفروشد و چیزی نخرد در این صورت چونکه حث قسم کرده باید دو كفاره بدهد زیرا هم بایع است و هم مشتری. احتمال دوم این است که کسی که اول

ص: ۳۲۹

می دهد مشتری است و کسی که دوم می دهد بایع است زیرا نوعاً اول مشتری پول را می دهد و بعد بایع متاع را به او می دهد . احتمال سوم این است که اصلاً بگوئیم چنین معاوضه ای بیع نیست بلکه نوعی مصالحه می باشد و احتمال چهارم این است که بگوئیم یک معامله و معاوضه مستقل غیر از بیع می باشد . به نظر بنده کلام شیخ در اینجا اضطراب دارد زیرا از طرفی در وسعت مفهوم بیع و اینکه بیع فقط در صورتی است که یک طرف پول و طرف دیگر متاع باشد بحث می کند یعنی مسلم گرفته که بیع است منتهی در وسعت مفهوم بیع بحث می کند (شبهه مفهومی) و از طرفی در این بحث می کند که اصلاً بعضی از صور مذکور بیع هستند یا صلح یا معاوضه ی مستقل؟ . بیع دو معنی دارد : گاهی بیع به معنای سببی است مثل باع به معنای فروخت در مقابل اشتریت به معنای خرید و گاهی در قرآن و احادیث بیع به معنای معامله استعمال شده مثل آیات شریفه : « رجالٌ لا تُلَهِیهِمْ تجارَةٌ ولا بیعٌ عن ذکر الله و إقام الصلوة یرجون تجارَةً لَن تبور » و « إذا نودی للصَّوه

من یوم الجمعة فاسعوا إلى ذکر الله و ذروا البیع » اما شیخ در مانحن فیه مشخص نکرده که آیا در شبهه مفهومی بیع بحث می کند یا در اینکه بعضی از صور مذکور اصلاً بیع اند یا صلح یا معاوضه مستقل دیگر؟ . چند مطلب در کلام شیخ وجود دارد : اول اینکه ایشان

فرمودند در صورتی که هر دو نقود هستند و یا هر دو کالا هستند و هیچکدام از آنها قیمت نشده اند هر کدام از دو طرف به اعتباری بایع و به اعتبار دیگر مشتری می باشند ، بعد ایشان می فرماید که در این صورت حکم مخصوص به کلّ واحد منهما از اینجا انصراف دارد اما بنده عرض می کنم که نمی توان گفت که حکم مخصوص به کلّ واحد منهما مترتب نمی شود زیرا وقتی به اعتباری بایع است حکمش هم مترتب می شود و همچنین وقتی به اعتباری مشتری است حکمش هم مترتب می شود ، مثلاً خیار حیوان مال مشتری است حالا اگر هر دوی ثمن و مثن حیوان باشند خوب در اینجا ما نمی دانیم دقیقاً کدام یک بایع و کدام یک مشتری است ولی می دانیم که بالاخره یکی از آنها بایع و دیگری مشتری می باشد و هر کجا که شک کردیم باید به اصول مراجعه کنیم و اصل در عقد لزوم است و هر کجا که شک کنیم خیار ثابت است یا نه اصل بر عدم ثبوت خیار و ثبوت لزوم می باشد . شیخ به روایتی استدلال کرده و فرموده احتمال دارد بعضی از صور مذکور صلح باشند که آن خبر ، خبر ۱ از باب ۵ از ابواب

صلح ص ۱۶۵ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی می باشد ، خبر این است : « محمد بن علی بن الحسین باسناده عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) أنه قال : فی رجلین کان لکلّ واحد منهما طعام عند صاحبه ولا یدری کلّ واحد منهما کم عند صاحبه ، فقال کلّ واحد منهما

ص: ۳۳۱

لصاحبه : لك ماعندك ، ولي ماعندی فقال : لا بأس بذلك إذا تراضيا و طابت أنفسهما . « قبلا عرض کردیم که دأب مشایخ ثلاثه در نقل خبر باهم فرق می کند ، صدوق علیه الرحمه نوعاً و سائط را حذف می کند و فقط راوی آخری که از امام معصوم نقل کرده را ذکر می کند و بعد واسطه ها را در آخر من لایحضر الفقیه ذکر کرده البته در آخر جامع الروات نیز طرق مشایخ ثلاثه ذکر شده ، شیخ صدوق از طبقه ۱۰ و علاء از طبقه ۵ و محمد بن مسلم از طبقه ۴ می باشد و در آخر جامع الروات ذکر شده که اسناد شیخ به علاء صحیح می باشد . شیخ به این روایت استدلال کرده و فرموده در مانحن فیه که می خواهند گندم را با برنج معامله کنند نیز چونکه نمی دانیم کدام یک بایع و کدام یک مشتری است پس این معامله بیع نیست بلکه صلح می باشد ، اما می توانیم بگوئیم که استدلال به این حدیث مشکل است زیرا روایت فقط مربوط به جایی است که هیچکدام از آنها نمی دانند که گندم چقدر است و برنج چقدر است در حالی که بحث ما اعم است و حتی شامل صورتی که می دانند برنج و گندم چقدر است نیز می شود ، البته معلوم است که بیع متحمل جهالت نمی شود ولی گاهی صلح متحمل جهالت می شود که این در بین مردم نیز معمول است یعنی گاهی که نمی توانند وزن مشخص کنند می گویند با هم صلح می کنیم زیرا ارتکازاً این

مطلب در ذهنشان است که صلح متحمل جهالتی می شود که بیع متحمل آن نمی شود بنابراین استدلال به این حدیث مشکل است. مطلب دیگر این است که همانطور که عرض کردیم در باب بیع موجب و قابل لازم نیست و حتی اگر بگویند بادلنا نیز بیع است و صحیح است، مرحوم ایروانی و أمثاله یک معیار دیگر نیز برای تشخیص بایع از مشتری ذکر کرده اند و آن این است که هر کسی که مالش را برای ربح در جریان اقتصادی قرار داده بایع است و هر کسی که احتیاج دارد و برای أخذ آن مال مراجعه می کند مشتری می باشد که این مطلب صحیح است البته شاید کلیت نداشته باشد و در هر کجا که شک کنیم باید به اصول مراجعه کنیم بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت تنبيه دوم از تنبيهات معاطات مربوط به این بود که در مقام اثبات معاطات به چه چیزی محقق می شود و تنبيه چهارم که امروز شروع می کنیم مربوط به این است که معاطات در مقام ثبوت و واقع چند جور تصور می شود؟ چهار وجه در مقام تصوّر و ثبوت برای

معاطات ذکر شده؛ اول آنکه متعاطین قصدشان تمليک مالین به عنوان معاوضه می باشد یعنی تبدیل مال به مال و به عبارت دیگر قصدشان تبدیل اضافه یا اضافه آخری می باشد، خوب این وجه اشکالی ندارد ولو اینکه یک نفر از آنها اعطاء کند باز معاطات به معنای مذکور محقق می

ص: ۳۳۳

شود کما اینکه در تنبيه دوم نیز گفتیم که هم در صورت اعطاء طرفین و هم در صورت اعطاء من طرف واحد معاطات محقق می شود. چند نکته در این وجه اول وجود دارد؛ اول اینکه چنانچه در بیع بالصیغه بالفظ قبلت معامله تمام بود در اینجا نیز با أخذ که به جای قبلت نشسته معامله تمام است و این أخذ هم باعث تملک آن چیز می شود و هم از طرفی همین أخذ موجب تمليک و به عهده گرفتن آنچه که بعداً باید پردازد می شود و بعداً که أداء می کند در واقع وفای به این معامله است چونکه معامله با همان أخذ تمام شده و ثمره اش این است که اگر بعداً أداء نکرد و کوتاهی در پرداخت کرد باید به قوه قضائیه مراجعه کنید و حق خودتان را از او بگیرید و یا اگر کوتاهی نکرد ولی مرد باید ورثه اش حق شما را پردازند زیرا با معامله نقل و انتقال محقق شده لذا چه عین خارجی باشد و چه کلی فی الذمه بر عهده وراثت است که آن را پردازند. اگر اشکال شود که معاطات از باب مفاعله است و باب مفاعله بین إثنين است پس چطور اعطاء من طرف واحد معاطات نامیده می شود؟

در

جواب می گوئیم بله مفاعله بین إثنين است ولی لازم نشده که آن مبدأ و مصدر از هر دو طرف صادر شود مثلاً در مضاربه یکی مالک است که پول را می دهد و یکی عامل است که ضرب فی الأرض می کند و معامله انجام می دهد و هر دو آنها

ص: ۳۳۴

ضرب فی الأرض نمی کنند و یا مثلاً در مساقات سقی فقط کار یک نفر است و نفر دیگر فقط درخت ها را در اختیار او قرار داده ولی به آن مساقات می گویند و معالجه و مشاهده و حتی مرآه و امثال ذلک نیز همین طور هستند خلاصه اینکه ما موارد زیادی داریم که باب مفاعله هستند ولی مصدر و مبدأ را فقط یک نفر بوجود می آورد و مانحن فیه نیز همین طور است . وجه دوم این است که معاوضه بین تملیکین و بین فعلین است نه بین مالین یعنی یک طرف مالش را به دیگری تملیک می کند در مقابل اینکه طرف دیگر نیز مالش را به او تملیک کند ، فرق این وجه با وجه اول در این است که در آنجا وقتی که یک طرف اعطاء می کرد و طرف دیگر أخذ می کرد معامله تمام بود ولی در اینجا باید دو تا تملیک صورت بگیرد و اگر یک تملیک صورت بگیرد کافی نیست یعنی باید هر دو اعطاء کنند تا معاوضه بین تملیکین محقق شود و با اعطاء من طرف واحد عقد تمام نیست . خوب این صورت تقریباً به هبه معاوضه شباهت دارد زیرا در هر دوی آنها معاوضه بین فعلین می باشد و اما فرق این صورت

با هبه معاوضه در این است که در مانحن فیه اگر یک طرف تملیک کند ولی قبل از اینکه طرف دیگر تملیک کند بمیرد عقد تمام نیست زیرا تملیک از طرف دیگر محقق نشده اما در هبه معاوضه اگر یک نفر مثلاً کتابش را به عنوان هبه معاوضه به دیگری

بدهد ولی طرف دیگر چیزی به او ندهد آن طرف که کتاب را گرفته مالک می باشد زیرا فقط تخلف شرط صورت گرفته لذا آن طرف که کتاب را داده فقط حق دارد که برای تحقق شرط به قوه قضائیه مراجعه کند ولی اگر آن طرف شرط را محقق نکند باز هم مالک کتاب می باشد . خوب و اما تطبیق بیع بر این وجه دوم بعید است زیرا بیع معاوضه بین مالین و مبادله مال بمال می باشد نه معاوضه بین تملیکین مگر اینکه گفته شود اینکه شما به قصد تملیک مال خودتان را تملیک کرده اید در واقع قصد نبوده بلکه داعی بوده و تخلف دواعی به معامله ضرر نمی رساند مثلا- فرض کنید یک نفر خانه اش را فروخته تا یک ماشین بخرد ولی نخریده یعنی داعیش این بوده که ماشین بخرد اما نخریده خوب چنین معامله ای درست است و یا مثلا در باب نکاح گفته شده که می شود دختر بچه ای را برای ایجاد محرمیت به عقد موقت کسی در آورد زیرا داعی در اینجا ایجاد محرمیت می باشد لذا عقد صحیح است بخلاف آقای بروجردی که چنین عقدی را به دلیل عدم وجود داعی نکاح یعنی استمتاع صحیح نمی داند ولی بقیه علماء فرموده اند که تخلف دواعی به عقد ضرر

نمی رساند . وجه سوم این است که از یک طرف تملیک و از طرف دیگر إباحه باشد مثل اینکه من ماشینم را به شما می فروشم و در مقابل شما باغ خود را به من إباحه می کنید ، و بالاخره وجه چهارم این است که هر دو طرف إباحه

باشد مثلا من ماشین خودم را برای شما اِباحه می کنم و درمقابل شما نیز ماشین خود را برای من اِباحه می کنید. خوب حالا ما باید ببینیم که آیا وجوه چهارگانه مذکور از لحاظ قواعد و اصول و موازین شرعی صحیح هستند یا نه؟ همانطور که گفتیم وجه اول صحیح و بیع است اما شیخ به وجه دوم اشکال کردند و فرمودند اجرای حکم هبه معوضه در وجه دوم مشکل است زیرا در هبه شرط وجود دارد نه مقابله بین تملیکین و هبه باید مجانی باشد لذا اگر مقابله باشد از مجانی بودن خارج می شود به عبارت دیگر در مانحن فیه چونکه مقابله بین تملیکین وجود دارد لذا اگر دومی تملیک نکند اولی هم مالک نشده ولی در هبه معوضه چونکه مقابله بین تملیکین نیست اگر دومی چیزی ندهد باز مالک چیزی که گرفته می شود. خوب از طرفی نمی توانیم بگوئیم که این وجه دوم بیع است زیرا بیع مقابله بین مالین است ولی مانحن فیه مقابله بین تملیکین است بنابراین یا باید بگوئیم این وجه دوم صلح است و مشمول عموماً صلح می شود و یا باید بگوئیم مانحن فیه یک معاوضه مستقل دیگر غیر از بیع می باشد. وجه سوم و چهارم نیز بالنسبه إلى القواعد والأصول صحیح هستند بنابراین صورت اول

و دوم و سوم صحیح اند فقط بحثهایی درباره صورت دوم وجود دارد که بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه چهارم از تنبیهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه چهارم از تنبیهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت بحثمان در تنبیه چهارم از تنبیهات دهگانه معاطات بود، گفتیم

ص: ۳۳۷

که در این تنبیه چهار وجه برای معاطات در مقام ثبوت تصور شده: اول آنکه متعاطین قصدشان تملیک مالین به عنوان معاوضه می باشد یعنی تبدیل مال به مال و به عبارت دیگر قصدشان تبدیل اِضافه یا اِضافه اُخری می باشد. وجه دوم این است که معاوضه بین تملیکین و بین فعلین است نه بین مالین یعنی یک طرف مالش را به دیگری تملیک می کند در مقابل اینکه طرف دیگر نیز مالش را به او تملیک کند، فرق این وجه با وجه اول در این است که در آنجا وقتی که یک طرف اعطاء می کرد و طرف دیگر أخذ می کرد معامله تمام بود ولی در اینجا باید دوتا تملیک صورت بگیرد و اگر یک تملیک صورت بگیرد کافی نیست یعنی باید هر دو اعطاء کنند تا معاوضه بین تملیکین محقق شود و با اعطاء من طرف واحد عقد تمام نیست. وجه سوم این است که از یک طرف تملیک و از طرف دیگر اِباحه باشد مثل اینکه من ماشینم را به شما می فروشم و در مقابل شما باغ خود را به من اِباحه می کنید، و بالاخره وجه چهارم این است که هر دو طرف اِباحه باشد مثلا من ماشین خودم را برای شما اِباحه می کنم و درمقابل شما نیز ماشین خود را

برای من اِباحه می کنید. وجه اول خیلی روشن است و شیخ نیز فرمودند که حتی اگر اعطاء از یک طرف هم باشد باز معاطات محقق می شود اما وجه دوم اینطور نیست و حتما باید هر دوی آنها تملیک کنند تا معاطات محقق شود زیرا مقابله بین

ص: ۳۳۸

تملیکین می باشد. اشکالاتی به وجه دوم شده، اولین اشکال از طرف محقق یزدی می باشد ایشان در حاشیه مکاسب فرموده: همان طور که در قسم اول تصور کردید و فرمودید أخذ یک طرف هم به عنوان قبول تملیک دیگری و هم به عنوان تعهد به تملیک خودش می باشد لذا اعطاء از طرف واحد نیز کافی است و اعطاء بعدی و فاء به عقد قبلی که محقق شده می باشد و حتی اگر فوت کند ورثه اش باید دینش را از مالش أداء کنند، در اینجا نیز همین طور است زیرا شما تملیک خود را به طرف دیگر منتقل کرده اید و او نیز با أخذ خودش هم تملیک شما را قبول می کند و هم تعهد می کند که مالی (چه عین خارجی مخصوص و چه کلی در ذمه) را به شما تسلیم کند یعنی در اینجا نیز آن تعهد وجود دارد لذا نیازی به حاضر بودن آن مال نیست بلکه همان تعهدی که کرده کافی است، حضرت امام (ره) در کتاب بیعشان فرموده اند که این اشکال وارد است. اشکال دوم از طرف آیت الله خوئی می باشد، ایشان در مصباح الفقاهه فرموده اند: اصلا ما معنای این وجه دوم را نمی فهمیم چرا که در معاملات و بیوع

متعارف و معمولی مال را با مال مبادله می کنند اما در این قسم دوم مبادله بین تملیکین است به عبارت دیگر در قسم دوم تملیک به معنای تبدیل سلطنه بسطنه اُخری (مَلِكُتُكَ سُلْطَنَتِي بِسُلْطَنَتِكَ عَلَي كَذَا) می باشد که ما دلیلی بر آن

نداریم بلکه شارع مقدس فرموده که شما تنها نسبت به اموال خودتان سلطنت دارید و دیگر نگفته نسبت به سلطنت خودتان نیز مسلط هستید ، بنابراین اشکال آقای خوئی بر وجه دوم این است که ایشان می فرمایند که ما دلیلی نداریم که شما قدرت بر مبادله سلطنت خود داشته باشید و : الناس مسلطون علی أموالهم نیز مشرّع نیست بلکه تنها بر سلطنت در اموال دلالت دارد نه بر تسلط بر تسلط خودتان . اشکال سوم از طرف حاج شیخ محمد حسین اصفهانی می باشد ایشان در حاشیه مکاسب فرموده وقتی می گوید ملکتهک تملیکی و می خواهد منتقل کند نظر آلی به آن تملیک دارد اما وقتی آن تملیک را معوض قرار داده به آن نظر استقلالی دارد لذا لازم می آید که یک چیز هم متعلق نظر آلی و هم متعلق نظر استقلالی باشد یعنی بین نظر آلی و نظر استقلالی جمع می شود و جمع بین دو نظر فی لحاظ واحد ممکن نیست . خلاصه اشکالات این شد که شارع مقدس فقط فرموده : الناس مسلطون علی أموالهم و تسلط بر تسلط بحث دیگری می باشد و اینکه آیا خود تسلط شما بر اموالتان حق است یا حکم بحث دیگریست که اگر حق باشد اختیارش با شماست و اگر حکم باشد اختیارش با شارع است بنابراین

شما فقط بر اموالتان تسلط دارید و می توانید آن را به دیگری منتقل کنید اما دیگر بر تسلط خودتان تسلط ندارید زیرا دلیلی از طرف شارع مقدس بر این مطلب نداریم ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۳۴۰

وضوح : تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت عرض کردیم که در تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه معاطات چهار وجه برای معاطات در مقام ثبوت تصوّر شده : اول آنکه متعاطین قصدشان تملیک مالین به عنوان معاوضه می باشد یعنی تبدیل مال به مال و به عبارت دیگر قصدشان تبدیل اضافیه یا اضافیه اُخری می باشد . وجه دوم این است که معاوضه بین تملیکین و بین فعلین است نه بین مالین یعنی یک طرف مالش را به دیگری تملیک می کند در مقابل اینکه طرف دیگر نیز مالش را به او تملیک کند . عرض کردیم که به وجه دوم اشکالاتی شده من جمله اینکه آقای خوئی در مصباح الفقاهه فرموده : لم أفهم له معنأ محصیلاً زیرا در این وجه دوم مبادله بین مالین که در بیعهای معمولی و متعارف صورت می گیرد انجام نمی پذیرد بلکه مبادله بین تملیکین و بین سلطنتین انجام می گیرد و ما دلیلی از طرف شارع مقدس بر این مطلب (مبادله بین سلطنتین) نداریم بلکه شارع مقدس فقط فرموده : الناس مسلطون علی أموالهم نه مسلطون علی سلطنتهم . اشکال دیگری از طرف حاج شیخ محمد حسین اصفهانی مطرح شده و آن این است که ایشان فرموده اند لازمه چنین چیزی جمع بین لحاظین می باشد

زیرا از طرفی به تملیک نظر آلی داریم و از طرفی از این جهت که تملیک عوض واقع می شود به آن نظر استقلالی داریم و چنین چیزی ممکن نیست (در اصول نیز خوانده ایم که نظر گاهی آلی است و گاهی استقلالی

ص: ۳۴۱

(حضرت امام(ره) می فرماید که این اشکال وارد نیست زیرا نظر در اینجا فقط نظر استقلالی است و منتقل شدن مال بالتبع می باشد لذا جمع بین لحاظین نشده چونکه در هر دو طرف لحاظ نسبت به تملیک لحاظ استقلالی می باشد و اصلاً بحث مانیز در این است که در وجه دوم می خواهند تملیکین را با هم مقابله و معاوضه کنند . (اشکال و پاسخ استاد) : نزاع در اینجا نزاع لفظی نیست زیرا تصوراً با هم فرق دارند چونکه گاهی مبادله بین مالین است ولی گاهی مبادله بین تملیکین است که ایندو باهم تصوراً فرق دارند . مرحوم نائینی نیز در منیه الطالب به این قسم دوم اشکال کرده و فرموده این قسم اصلاً بیع نیست زیرا در بیع معتبر که ثمن و مثن هر دو مال باشند و تملیک ، مال نیست بلکه فعلی از افعال متبایعین می باشد خلاصه اینکه قسم دوم تصوراً برای ما روشن شد ، و اما اثباتاً نیز به این قسم دوم اشکال شده و آن این که در هر صورت این قسم بیع نمی باشد زیرا در بیع متعارف مال با مال مبادله می شود نه سلطنت با سلطنت و حتی تجارۀ عن تراض نیز نمی باشد زیرا تجارت نیز مربوط به امورات متعارف و معمول می باشد لذا

قسم دوم از جهاتی که خدمتتان عرض شد اشکال دارد . قسم سوم این بود که مقابله و معاوضه بین اباحه و تملیک باشد یعنی از یک طرف اباحه و از طرف دیگر تملیک می باشد و شیخ مثال زده به اینکه :

أبحثُ لك كذا بدرهم . قسم چهارم این بود که : أن يقصد كلُّ منهما الإباحه في مقابل الإباحه مثلاً من إباحه می کنم تصرف در کتابم را در مقابل إباحه شما تصرف در کتابتان را ، این هم قسم چهارم بود که به عرضتان رسید . خوب شیخ انصاری تقریباً قسم اول و دوم را قبول می کند اما می فرماید که در سومی و چهارمی چند اشکال اشکال وجود دارد که بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله بسم الله الرحمن الرحيم « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً (۱) ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر و يُتَمَّ نعمته عليك و يدريك صراطاً مستقيماً (۲) و ينصرك نصراً عزيزاً (۳) » . یکی از حوادث بسیار مهم جهانی پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۲۲ بهمن سال ۵۷ بود آیاتی که خوانده شد از سوره فتح بود که مربوط مجاهدت ها و مبارزات پیغمبر اسلام (ص) می باشد ، حرکت امام (ره) نیز شبیه به حرکت پیغمبر (ص) می باشد چراکه مردم نیز باگذشت زمان امام (ره) را یاری کردند و با رهبری ایشان به مبارزه با طاغوت پرداختند تا اینکه انقلاب اسلامی ایران به پیروزی رسید . حضرت امام (ره) چند کار مهم و اساسی انجام دادند ؛ اول اینکه نظام سلطنتی و استکبار را در ایران ریشه کن کردند ،

دوم اینکه مردم ایران و تمامی مسلمانان جهان را به خود باوری رساندند و سوم اینکه انقلاب اسلامی به مردم ایران عظمت و عزت داد و الحمد لله الآن نظام ما و مردم ما در اوج عزت و عظمت قرار دارند لذا ما

باید قدر این نظام اسلامی ولایتی قدرتمند را بدانیم . نظام اسلامی ما سه امتیاز دارد ؛ اول اینکه پشتوانه مکتبی و اسلامی دارد و دوم اینکه بر محوریت ولایت فقیه می باشد و سوم اینکه دارای حمایت مردم می باشد لذا ما باید به مردم توجه کنیم و مردم نیز همیشه باید در صحنه های مختلف خصوصاً در راهپیمائی ۲۲ بهمن و انتخاباتی که در پیش داریم حاضر باشند و نظام را یاری کنند تا اینکه بیگانگان بفهمند که چقدر این نظام در دل مردم جا دارد و پشتیبان مردمی دارد ، خداوند یارو یاور و نگه دار شما باشد ...

تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت بحث در تنبيه رابع از تنبيهات معاطات در این است که معاطات در مقام ثبوت به چند قسم تقسیم می شود؟ چهار قسم برای معاطات ذکر شده : قسم اول که فرد اجلای معاطات است این است که هر کدام از طرفین درمقابل عوض مال خودش را به دیگری تمليک می کند یعنی این طرف با اعطاء خود مالش را به دیگری تمليک می کند (إنشاء تمليک) و آن طرف نیز با أخذ خودش تمليک او را قبول می کند (إنشاء قبول) و با همین أخذ و اعطاء تمليک و تملك از دو طرف

صورت می گیرد و معامله تمام می شود ولو اینکه اعطاء فقط از یک طرف باشد لذا اگر بعد از معامله یکی از طرفین بمیرد ورثه اش باید از مال او دینش را أداء کنند . قسم دوم این است که

ص: ۳۴۴

معاوضه و مبادله بين تمليکين صورت می گیرد نه بين مالين و تمليک همان قدرت و سلطنت شخص بر مال خودش می باشد بنابراین محطّ بحث در قسم دوم در این است که مبادله بين تمليکين (قدرت و سلطه بر مال) است لاالملکين بخلاف قسم اول که در آن مبادله بين المالين صورت می گرفت . فقهای ما در مورد قسم دوم کلمات مختلفی دارند ، شيخ انصاری (ره) می فرماید که بعيد است این مورد از باب بيع باشد زیرا بيع مبادله مال بمال است ولی در اینجا مبادله بين تمليکين می باشد بعلاوه شيخ فرمودند بيع انشاء تمليک عين بعوض می باشد که قسم دوم با این تعريف نیز جور در نمی آید زیرا قسم دوم انشاء تمليک به عين نیست بلکه انشاء تمليک به تمليک می باشد پس ما نحن فيه بيع نمی باشد اما به هبه معوضه شباهت دارد زیرا در مانحن فيه نیز مثل هبه معوضه مقابله بين الفعيلين است نه بين المالين مثلاً من کتابم را به شما می بخشم و شرط می کنم که شما نیز در مقابل فرشی را به من ببخشید ، البته این که بگوئيم به هبه معوضه شباهت دارد نیز مشکل است زیرا هبه مجانی است و اگر چیزی در مقابل داده شود در واقع آن چیز شرط است ولی در مانحن

فيه مقابله بين التملکين است و اگر این تمليک نباشد تمليک ديگر وجود ندارد بخلاف هبه معوضه که در آن حتی اگر چیزی در مقابل داده نشود باز مالک می شود ونهايتاً تخلف از شرط صورت گرفته و شخص ديگر

ص: ۳۴۵

حق دارد که به قوه قضائیه رجوع کند تا اینکه اجبار در اجرای شرط کند و شرط را عملی کند پس مانحن فیه با هبه معوضه نیز فرق دارد مگر اینکه بگوئیم مقابله بین التملیکین به نحو معاوضه نیست بلکه به نحو داعی می باشد یعنی من تملیک می کنم به داعی اینکه شما نیز تملیک کنید و تخلف از داعی در بعضی از عقود اشکالی ندارد مثلاً خانه اش را می فروشد به داعی اینکه مرضش را معالجه کند ولی بعد از فروش خانه مرضش خوب می شود خوب چنین بیعی صحیح است زیرا تخلف دواعی به معامله ضرر نمی رساند ، اما اگر بگوئیم به نحو داعی است باز مشکل است زیرا مانحن فیه مقابله بین تملیکین است یعنی اگر یکی نباشد دیگری هم نیست . شیخ در ادامه می فرماید که اگر بگوئیم مانحن فیه یک نوع تسالم و صلح است باز مشکل است زیرا صلح و تسالم در جایی است که اختلافی وجود داشته باشد ، و بالاخره اگر بگوئیم یک نوع معاوضه مستقل است باز مشکل است زیرا عرفاً چنین معامله ای وجود ندارد تا اینکه بگوئیم شامل أوفوا بالعقود و تجارۀ عن تراض می شود یعنی عرف مردم مال را با مال مبادله می کنند نه تملیک را با تملیک و خلاصه اینکه شیخ آخر الامر قبول می کند که

این قسم دوم بیع نمی باشد . آقای خوئی نیز در مصباح الفقاهه به این قسم دوم اشکال کرده و فرموده : اولاً سلطنتین را نمی شود با هم مبادله کرد زیرا الناس مسلطون علی أموالهم نه علی سلطنتهم

، ثانياً بيع مبادله مال با مال است ولی مانحن فيه مبادله فعلین است و خلاصه اینکه آقای خوئی درباره قسم دوم می فرماید : لم أفهم له معنأ محصلاً . حاج شیخ محمد تقی آملی در تقریرات درس میرزای نائینی گفته که این معامله بخاطر اینکه بیع نیست و با دیگر معاملات و معاوضات نیز تطبیق ندارد لذا باطل است خلافاً لإمام رضوان الله علیه که خواسته اند این قسم دوم را تصحیح کنند ، ایشان در ص ۲۵۴ از جلد اول کتاب بیعشان فرموده اند : « ثم قال الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) فی ذیل کلامه : (إن التملیک بإزاء التملیک بعید عن معنی البیع ، و قریب إلى الهبه المعوّضه . ثم قال : فالأولی أن یقال : إنها مصالحه و تسالم علی أمرٍ معین ، أو معاوضه مستقلّه) انتهى . أقول : بل هو بیع ؛ لما مرّ من أنّ التملیک مال یبذل بإزائه المال ، لتعلّق غرض العقلاء به ، و أنّ المبادله بینهما مبادله بین المالین ، و قد مرّ فیما سلف عدم اعتبار کون المعوّض من الأعیان ، ضروره صدق مفهوم البیع عرفاً و لغه علی بیع الحقوق و الأعمال و نحوهما ، و مجرد عدم التعارف لا یوجب انصراف الأدلّه أو عدم شمولها له ، و ما هو المعترف فی المعاملات کون کیفیتہ إیقاعها متعارفه لدى العقلاء ، فلا

یصحّ إیقاع البیع بلفظ الإجاره ، أو إیقاع المعاطاه بالعطاس مثلاً . و أما تعارف المتعلّقات فغیر معتبر ، فإذا تعلّق غرض صنّف بل أو شخص بشیء ، فبذل بإزائه المال و اشتراه بالمال ، صدق علیه عنوان البیع

و إن لم يكن متعلق الغرض مألماً متعارفاً ، كما لو تعلق الغرض بدفع العقارب عن بيته ، و اشترى كل عقرب بعشره دنانير، و كان غرضه الاشتراء لإفنائها ، فإن ذلك بيع عرفاً و لغه ، فلا ينبغي الإشكال في كون مبادله التمليك بالتمليك بيعاً ، لا صلحاً ، و لا هبه ، و لا - معاملة مستقلة . « . كلمات علماء به عرضتان رسید و اما به نظر بنده اگر ما معنای وسیعی برای بیع قائل شویم كما استفاد از لغت و قرآن و اخبار قسم دوم نیز بیع می باشد . (اشکال و پاسخ استاد) : همانطور که قبلاً عرض کردیم در معاطات اعطاء نقشی ندارد و ما عرفاً و شرعاً در گرو اعطاء نیستیم بلکه معاطات اصطلاحاً خیلی أوسع می باشد که چهار صورتش ذکر شد ، بله لغتاً معاطات از باب مفاعله است و فقط شامل صورتی می شود که اعطاء من الطرفین باشد . خوب و اما شیخ انصاری(ره) در تتمه بحث قسم سوم و چهارم را بیان می کند و بعد به هر دوی آنها اشکال می کند ، ایشان می فرماید : « ثالثها : أن يقصد الأول أباحه ماله بعوض ، فيقبل الآخر بأخذه إياه ، فيكون الصادر من الأول : الإباحه بالعوض و من الثاني بقبوله لها : التمليك ، كما صرح بقوله أبحثُ لك كذا

بدرهم . رابعها : أن يقصد كلُّ منهما الإباحه بإزاء إباحه أخرى ، فيكون إباحه بإزاء إباحه ، أو إباحه بداعى إباحه على ما تقدّم نظيره في الوجه الثاني : من امکان تصوّره على نحو الداعى و

على نحو العوضيه . و كيف كان : فالإشكال فى حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطين لهما . . منشأ الإشكال أولاً : الإشكال فى صحه إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على ملكيه المتصرف ، بأن يقول : أبحثُ لك كل تصرفٍ ؛ من دون أن يملكه العين . وثانياً : الإشكال فى صحه الإباحه بالعوض الراجعه إلى عقدٍ مركبٍ من إباحه و تملكٍ . « . اين وجه سوم و چهارم و دو اشكال به آنها بود که به عرضتان رسید و اما جواب از این اشکالات بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت شيخ اعظم انصارى(ره) در تنبيه رابع چهار قسم برای معاطات در مرحله ثبوت تصور کردند : قسم اول این بود که معاوضه مال با مال معاطاتاً صورت بگیرد که این فرد أجلاى معاطات می باشد ، قسم دوم این بود که مبادله بين تملكين است نه ملكين با همان تفصيلی که عرض کردیم ، قسم سوم این است که از يك طرف إباحه و از طرف دیگر تملك می باشد مثل أبحثُ لك هذا بدرهم ، قسم چهارم این است که إباحه در مقابل إباحه می باشد مثلاً يك طرف تصرفات در دار را برای طرف دیگر إباحه می کند و او نیز در مقابل تصرفات در دار را

برای شخص دیگر إباحه می کند . شيخ انصارى(ره) بر قسم سوم و چهارم دو اشكال دارد : اشكال اول این است که در فرض إباحه بدون اینکه مباح له مالک باشد جميع تصرفات برای او

ص : ۳۴۹

مباح می شود و اصل ملك در ملك مبيح باقى می ماند در حالى که بعضی از تصرفات است که موقوف بر ملكيت است مثل : لا-عتق إلا-فى ملك ، لا بيع إلا فى ملك و لا وقف إلا فى ملك ، که چنین چیزی مشکل است . آیه سلطنت در اینجا کارایی ندارد زیرا این آیه دلالت دارد بر اینکه شخص در محدوده شرع تسلط بر مال خودش دارد یعنی : الناس مسلطون على أموالهم ولی نحوه تسلط او باید تابع قوانین شرع باشد مثلاً نمی تواند با مال خودش قمار کند و یا شراب بخرد و در مانحن فیه نیز ما نمی توانیم به آیه سلطنت استدلال کنیم و بگوئیم مباح له می تواند بفروشد و می تواند عتق کند در حالى که ما از طرفی أدله محکمی مثل : لا عتق إلا فى ملك و لا بيع إلا فى ملك داریم البته بعضی از فقهای ما توجیهاتی کرده اند و خواسته اند این موارد را درست کنند اما در مانحن فیه این توجیهات کارایی ندارند ، مثلاً فرموده اند در جایی که انسان عمودین و أبوین خود را می خرد از طرفی تشویق به این کار شده درحالی که انسان مالک أبوین خود نمی شود و از طرفی أدله ای مثل : لا عتق إلا فى ملك و لا بيع إلا فى ملك داریم ، خوب فقهای

ما این مورد را اینطور توجیه کرده اند که انسان به صورت مستقر مالک أبوین خود نمی شود ولی به صورت آنأما در حدی که عتق صورت بگیرد می تواند مالک پدر و مادرش بشود

ص : ۳۵۰

و یا مثلاً اَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي اینطور توجیه شده که اول عبدش را به این شخص که گفته اَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي هبه می کند و بعد از اینکه عبدش را به عنوان هبه به او تملیک کرد عبد مال او می شود و بعد او وکالت دارد که آن عبد را آزاد کند ، خوب حالا ما می خواهیم ببینیم که در مانحن فیه نیز می توانیم چنین توجیهاتی کنیم یا نه . سه توجیه در مانحن فیه بیان شده : اول اینکه بگوئیم مباح له وقتی می خواهد ماشین را بفروشد از طرف مالک وکیل است و اِذْن دارد که اول ماشین را به خودش هبه کند و از طرف خودش هم قبول کند که با قبولش مالک آن می شود و بعد ماشین را بفروشد که بعد از فروختن مالک پول آن نیز می شود . توجیه دوم این است که از طرف مبیح وکالت دارد که ماشین را بفروشد و بعد از فروختن پول آن را به خودش هبه کند یعنی به جای اینکه پول ماشین را به صاحبش برگرداند اجازه دارد که آن را به خودش هبه کند و قبول کند . توجیه سوم این است که لفظ اِبَاحَه قرائنی دارد که مرادش تملیک می باشد لَذَا اُبْحَثُ لَكَ هَذَا بَدْرَهْمٍ یعنی مَلَكْتِكَ هَذَا که اگر اینطور باشد اشکالی ندارد و در حقیقت معاوضه مال با

مال صورت گرفته ، این سه توجیه برای مانحن فیه بیان شده و علتش هم این است که طبق فرمایش شیخ نامعقول است که کسی چیزی را که مالک آن نیست بفروشد ولی مالک

پولش بشود چونکه ثمن همیشه داخل ملک کسی می شود که مثن از ملکش خارج شده در حالی که در فرض مذکور ماشین از ملک مبیح بیرون می رود ولی پولش به جیب مباح له می رود . شیخ انصاری(ره) فرموده توجیها ت مذکور در مانحن فیه کارایی ندارد زیرا ما در اینجا ناچار و ملزم به انجام این کار نیستیم و دلیلی هم نداریم که در اینجا نیز چنین توجیها ت کنیم بلکه ما فقط می خواهیم بگوئیم که آیا اصل چنین معامله ای شرعاً اشکال دارد یا نه ، این کلام شیخ بود که به عرضتان رسید . اکثر محشین مکاسب در اینجا از شیخ تبعیت کرده اند بخلاف حضرت امام(ره) که چند اشکال کرده اند ، ایشان در جلد اول کتاب بیعشان از ص ۲۵۵ تا ص ۲۵۷ به کلام شیخ اشاره کرده و اشکالتی به آن وارد کرده اند . شیخ انصاری(ره) فرمودند که عقل حکم می کند که وقتی بیع می خواهد واقع شود ثمن باید داخل ملک کسی بشود که مثن از ملکش خارج شده اما حضرت امام(ره) چنین چیزی را قبول نمی کند و می فرماید که این حرف از عدم روشن شدن مفهوم و معنای بیع نشئت می گیرد و اشکال عمده نیز در عدم روشن شدن اصل مفهوم بیع می باشد . در اوایل کتاب بیع مفصلاً درباره مفهوم بیع بحث کردیم ، چند مطلب در آنجا

وجود داشت : اول اینکه لازم نیست که بایع مالک باشد و تملیک بکند و خیلی از جاها هست که بایع مالک نیست ولی می فروشد مثل مواردی که حاکم شرع لازم می

داند که اموال بعضی از اشخاص را بفروشد و یا مثلاً مال ذکوی و یا وقف را می فروشد و امثال ذلک . مطلب دوم اینکه لازم نیست که حتماً مبیع مملوک باشد و گاهی مبیع مملوک کسی نیست ولی فروخته می شود مثل اعیان ذکوی که مملوک خدا هستند ولی حاکم شرع آنها را می فروشد پس همیشه بیع مبادله مال بمال نیست بلکه گاهی مثنی ملک و گاهی عین خارجی یا کلی فی الذمه است و گاهی نیز حق است و گاهی هیچکدام از اینها نیست مثل بیع عقارب ، بنابراین بیع معنای بسیار وسیعی دارد مثلاً- قاموس بیع را اینطور معنی کرده : « من ترک شیء و تمسک بغيره فهو بائع » و در قرآن کریم نیز گفته شده : « اشتروا الضالاله بالهدی » و « فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به » و امثال ذلک که در آنها مراد فقط مبادله مال به مال نیست و در اخبار نیز از این تعبيرات زیاد است . حضرت امام(ره) مثالهای دیگری نیز می زنند و می فرمایند : و من هذا القبیل صورتی است که شخصی پولی را می دهد که برای فقراء لباس بخرند که در واقع پول را او می دهد ولی مبیع داخل ملک فقراء می شود و یا مثلاً شخصی در آیام خاصی به نانوائی یا رستورانی پولی می دهد تا اینکه غذا و نان

مجانانی به مردم بدهند پس لازم نیست که حتماً مبیع داخل ملک کسی بشود که ثمن از ملکش خارج شده بنابراین حضرت امام(ره) می فرمایند اگر ما مفهوم و معنای بیع را

به وسعتی که عرض شد بگیریم دیگر اشکالات مذکور در کلام شیخ پیش نخواهد آمد و ما نیز در اول کتاب بیع مفصلاً درباره مفهوم بیع بحث کردیم و اقوال مختلف من جمله قول امام(ره) و مرحوم ایروانی و مهذب الأحكام جلد ۱۶ ص ۲۳۱ و حاشیه محقق اصفهانی بر مکاسب ص ۱۶ را ذکر کردیم ، پس طبق نظر حضرت امام(ره) عقلاً و عقلاً و عرفاً مطلب روشن شد و اما از نظر أدله شرعی بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت شيخ اعظم انصاری(ره) در تنبيه رابع چهارم قسم برای معاطات در مرحله ثبوت تصور کردند : قسم اول این بود که معاوضه مال با مال معاطاتاً صورت بگیرد که این فرد أجلای معاطات می باشد ، قسم دوم این بود که مبادله بین تمليکین است نه ملکین با همان تفصیلی که عرض کردیم ، قسم سوم این است که از یک طرف إباحه و از طرف دیگر تمليک می باشد مثل أبحثُ لک هذا بدرهم ، قسم چهارم این است که إباحه در مقابل إباحه می باشد مثلاً یک طرف تصرفات در دار را برای طرف دیگر إباحه می کند و او نیز در مقابل تصرفات در دار را برای شخص دیگر إباحه می کند . شيخ انصاری(ره) به قسم سوم و چهارم دو اشکال کردند

: اول اینکه در این دو قسم إباحه به معنای إباحه جميع تصرفات حتی تصرفات موقوف بر ملکیت می باشد و اما اشکال شيخ این است که می فرماید اگر اینطور

ص: ۳۵۴

باشد دليل بر تشریح آن چیست؟ الناس مسلطون علی أموالهم نمی تواند دليل بر این مطلب باشد زیرا این آیه فقط دلالت دارد بر اینکه شخص در محدوده قوانین شرع بر مال خودش تسلط دارد و از طرفی اشکال عمده دیگر این است که در بیع باید ثمن به ملک کسی داخل شود که مثنی از از ملک او خارج شده و غیر از این معقول نمی باشد زیرا تقوّم و تحقّق بیع به این است که ثمن به جایی برگردد که مثنی از آنجا خارج شده درحالی که در مانحن که فقط تصرفات برای مباح له إباحه شده اگر بفروشد لازمه اش این است که مثنی از ملک مبیح خارج شود و ثمن به ملک مباح له داخل شود که چنین چیزی معقول نیست . سه توجیه در مانحن فیه بیان شده : اول اینکه بگوئیم مباح له وقتی می خواهد ماشین را بفروشد از طرف مالک و کیل است و إذن دارد که اول ماشین را به خودش هبه کند و از طرف خودش هم قبول کند که با قبولش مالک آن می شود و بعد ماشین را بفروشد که بعد از فروختن مالک پول آن نیز می شود . توجیه دوم این است که از طرف مبیح و کالت دارد که ماشین را بفروشد و بعد از فروختن پول آن را به خودش هبه کند یعنی به جای اینکه پول ماشین را به

صاحبش برگرداند اجازه دارد که آن را به خودش هبه کند و قبول کند . توجیه سوم این است که لفظ إباحه قرآنی دارد که مرادش تمليک می باشد لذا

ص: ۳۵۵

أبحثُ لك هذا بدرهم یعنی مَلَكْتَك هذا که اگر اینطور باشد اشکالی ندارد و در حقیقت معاوضه مال با مال صورت گرفته ، این سه توجیه برای مانحن فیه بیان شده ولی شیخ انصاری می فرماید که این توجیهاست سه گانه در مانحن فیه کارایی ندارند علتش هم این است که طبق فرمایش شیخ نامعقول است که کسی چیزی را که مالک آن نیست بفروشد ولی مالک پولش بشود چونکه ثمن همیشه داخل ملک کسی می شود که ثمن از ملکش خارج شده در حالی که در فرض مذکور ماشین از ملک مبیح بیرون می رود ولی پولش به جیب مباح له می رود که این بر خلاف حقیقت بیع می باشد . حضرت امام(ره) بخلاف دیگر محشین در مانحن فیه از شیخ تبعیت نکرده بلکه چند اشکال به کلام شیخ وارد کرده و خواسته مانحن فیه را درست کند ، اشکال اول ایشان این است که ایشان می فرمایند بیع به معنای تبدیل اضافتین نیست بلکه طبق کتاباً و سنتاً و عرفاً بیع معنای بسیار وسیعی دارد و اگر بیع به معنای تبدیل اضافتین باشد لازمه اش این است که وقتی می خواهیم اضافه شما را برداریم و قطع کنیم تا بجایش اضافه دیگری بگذاریم در اینصورت اضافه شما ولو آنآما و برای یک لحظه بدون مضافٌ إلیه و بدون محل می ماند در حالی که اضافه به هیچ وجه نمی تواند بدون مضافٌ إلیه

باشد ولو آنآما لذا بیع نمی تواند به معنای تبدیل اضافتین باشد بنابراین بحث برمی گردد به اینکه ما بیع را چگونه معنی کنیم که حضرت امام(ره) می فرماید

بیع یک معنای بسیار وسیعی دارد کما اینکه در قاموس نیز گفته شده: البیع أخذ شیء و ترک شیء آخر، بیع یعنی اینکه چیزی بگیرد و چیزی بدهد پس بیع مطلق خرید و فروش و داد و ستدی است که بین دو چیز صورت می گیرد و منصرف در مبادله مال با مال و یا تملیک هم نیست و هیچکدام از مالیت و ملکیت در بیع معتبر نیستند مثل فروش مال ذکوی و یا وقفی توسط حاکم شرع. اشکال دوم ایشان این است که ایشان می فرمایند چه کسی گفته که غیر معقول است که ثمن به ملک کسی که مثنی از ملکش خارج شده برنگردد؟ خیلی از موارد است که عرفاً اینطور نیست مثلاً شما به نانوائی و یا رستورانی پولی می دهید و می گوئید هر فقیری که آمد به او نان بده و او را اطعام کن خوب در این صورت پول از ملک شما خارج می شود ولی نان و غذا به ملک فقیر داخل می شود در حالی که این موارد و امثاله عرفاً بیع می باشند. حضرت امام(ره) در ادامه بحثشان در مورد احادیثی مثل: «لایع إلا فی ملک» بحث می کند و می فرماید ملک دو معنی دارد: یکی به معنای ملکیت اعتباری است و دیگری به معنای سلطنت و قدرت داشتن می باشد که در أمثال: لایع إلا فی ملک

معنای دوم یعنی سلطنت و قدرت داشتن مراد است و در مانحن فیه نیز وقتی مُبیح اذن می دهد اذنش مجوز تصرف مُباح له می شود و برای او

قدرت و سلطه درست می کند و بعد ایشان مثالهایی را از قرآن کریم و اخبار بیان می کند که در آنها ملک به معنای سلطنت و قدرت داشتن می باشد مثل خطاب حضرت موسی(ع) در قرآن که می فرماید: « لا أملك إلا نفسي و أخي » و یا مثل خبری که می گوید: « لا- طلاق إلا فی ما تملك أو يملك » که در این موارد مالکیت اعتباری مراد نیست بلکه مراد از ملکیت همان تسلط و قدرت داشتن می باشد. اشکال سوم این است که ایشان می فرمایند وقتی که مبیح به شخصی اجازه تصرف در همه امور حتی تصرفات موقوف بر ملکیت را می دهد کأنّ که نفس ملکیت را به او داده و او را مالک کرده و دیگر خودش مالک نیست زیرا ملک یعنی اینکه انسان هر تصرفی که می خواهد بتواند در مالش بکند، بعد ایشان می فرماید که ما دو جور إباحه داریم اول إباحه بلاعوض که هر وقت بخواهد می تواند مالش را پس بگیرد و دوم إباحه بعوض است که وقتی معاوضه انجام شد دیگر هیچکدام از طرفین نمی توانند مراجعه کنند و مالشان را مطالبه کنند زیرا معاوضه انجام و تمام شده و عرفاً به هم زدن آن جائز نیست، ایشان می فرماید مانحن فیه نیز إباحه بعوض می باشد و در واقع یک عقد مخصوصی است که واقع شده و لزوم

هم پیدا کرده چرا که اصل در عقود لزوم است. بالاخره اشکال چهارم ایشان این است که می فرمایند سلّمنا که لایع إلا فی ملک و

ملک هم مال مبیح است اما وقتی شخصی جمیع تصرفات حتی تصرفات متوقف بر ملکیت را برای دیگری مباح می کند و مباح له مبیع را می فروشد پول مبیع نیز از مراتب خود مبیع می باشد لذا اشکالی ندارد که در پول آن نیز مثل خود مبیع تصرف کند ، این چهار اشکال حضرت امام(ره) به کلام شیخ انصاری(ره) بود که به عرضتان رسید که ما نیز آنها را قبول داریم و به نظر بنده حضرت امام(ره) با طرح این اشکالات تحوّل عظیمی در این بحث بوجود آورده اند ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد
إن شاء الله ...

تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه چهارم از تنبيهات دهگانه _ وجوه معاطات در مقام ثبوت در تنبيه رابع با بيان كلمات امام رضوان الله عليه از سه جهت وسعت بوجود آمد که با این سه جهت تمام اشکالاتی که شیخ انصاری(ره) و دیگران مطرح کرده اند برطرف می شود : اول وسعت معنای بیع می باشد ، بیع فقط به معنای تبدیل اضافتین نیست بلکه معنای آن بسیار وسیع است لذا لازم نیست که اولاً- با بیع حتماً مالک باشد و ثانیاً لازم نیست که مبیع حتماً ملکیت و مالیت داشته باشد و ثالثاً لازم نیست که ثمن به ملک کسی داخل شود که مثنی از ملکش خارج شده و چنین چیزی غیر معقول نیست مثل کسی که به نانوائی پول می دهد تا به فقراء نان بدهد

که خوب ثمن از ملک آن شخص خارج می شود ولی مثنی به ملک فقراء داخل می شود و امثال ذلک بنابراین وقتی که ما معنای

ص: ۳۵۹

بسیار وسیعی برای بیع قائل شدیم دیگر نیازی به هیچ توجیهی نداریم . دوم وسعت معنای اباحه می باشد ، شخص می تواند جمیع تصرفات متوقف بر ملک را اباحه کند و اشکالی هم ندارد و دیگر لازم نیست که ما آن را توجیه کنیم زیرا معنای اباحه به قدری وسعت دارد که مبیع می تواند جمیع تصرفات حتی تصرفات متوقف بر ملک را به دیگری اباحه کند . سوم وسعت در امضاء و مشروعیت معاملات می باشد ، شیخ انصاری(ره) فرمود موردی که یک طرف اباحه و طرف دیگر تملیک می کند مشمول أدله نیست و صحیح نمی باشد ولی ما می گوئیم که اینطور نیست زیرا وقتی یک معامله ای عرفاً رایج و متعارف باشد ما أدله زیادی مثل : أوفوا بالعقود و تجارة عن تراض داریم که شامل آن می شود بنابراین از سه جهت در کلام حضرت امام(ره) وسعت وجود دارد : اول وسعت در معنای بیع و دوم وسعت در معنای اباحه و سوم وسعت در امضاء و مشروعیت معاملات که نظر بنده نیز همین می باشد . آیت الله خوئی در مصباح الفقاهه جلد دوم ص ۱۸۳ به طور خاص به کلام حضرت امام(ره) نظر ندارد ولی می فرماید که اینطور حرفها از أغلاط می باشد ، ایشان اولاً بیع را تبدیل اضافتین معنی می کند و بعد می فرماید که اگر ما یکی از توجیهات سه گانه شیخ را قبول نکنیم مثل

کلام حضرت امام از أغلاط واضحه می باشد ، ولی ما می گوئیم که اینطور نیست بلکه همانطور که حضرت امام(ره) فرمودند چنین معاملاتی متعارف

و صحیح هستند . سید فقیه یزدی در ص ۳۸۱ از جلد اول حاشیه بر مکاسب حرف شیخ را قبول نمی کند و می فرماید : معتبر است در حقیقت معاوضه جعل الشئ فی مقابل الشئ من حیث هما و بیع به همین معنی می باشد و لازم نیست که حتماً ثمن به ملک کسی داخل شود که مثنی از ملکش خارج شده . شیخ انصاری(ره) در ادامه درباره ثمن خمس و هدی و زکات بحث کرده ، بنده فکر می کنم شیخ که در اینجا مفصلاً بحث کرده نظر داشته به کلام قدما در مورد معاطات که می فرمودند معاطات فقط مفید اباحه است نه ملک لذا اگر بخواهیم کلام آنها را قبول کنیم در خیلی از جاها مثل ثمن خمس و هدی و زکات به مشکل بر می خوریم چرا که معاطات نسبت به بیع لفظی هم قدمت و سبقت دارد و از قدیم الأيام در بیع مردم متعارف بوده و سیره مردم بر انجام بیع معاطاتی بوده ، بنابراین شیخ با نظر به کلام قدما وارد بحث شده و خواسته تمامی آن موارد را از راهی که خودش پیش آمده توجیه کند ولی حضرت امام(ره) در همان چند صفحه ای که بحث کرده از تمام آن موارد جواب می دهند و می فرمایند مثلاً در ثمن هدی لازم نیست که انسان مالک باشد بلکه همان اباحه کافی است و در ثمن خمس و زکاه بحث بسیار است

مثلاً بعضی گفته اند خمس به عین مال به نحو تشریک تعلق می گیرد یعنی خمس به ذمه اش تعلق نمی گیرد بلکه یک

پنجم از عین مال متعلق به امام است و چهار پنجم از آن مال خودش می باشد، خوب اگر بگوئیم که خمس به عین مال تعلق می گیرد که در این صورت دیگر اباحه کارایی ندارد ولی اگر خمس به ذمه تعلق بگیرد أداء دین در ذمه ی شخص را به دیگری اباحه کردن اشکالی ندارد یعنی اینکه شما مدیون باشید و من بروم دین شما را أداء کنم پس این بحث مبتنی می شود بر اینکه آیا خمس به عین تعلق می گیرد یا بر ذمه که علی ائی حال بحث ثمن هدی و خمس و زکاه نیز از این راه حل می شود . خوب یک بحث از تنبیه رابع باقی می ماند که بماند برای روز شنبه إن شاء الله... .

تنبیه پنجم از تنبیهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بیع دارد یا نه؟ کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبیه پنجم از تنبیهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بیع دارد یا نه؟ تنبیه خامس در مورد این است که آیا معاطات اختصاص به بیع دارد یا اینکه در سائر عقود و ایقاعات نیز جاری می شود؟ ایقاعات قائم به یک طرف هستند مثل ابراء ذمه ، طلاق ، شفعه و فسخ ذی الخیار اما عقود قائم به دونفر هستند مثل بیع و نکاح ، و عقود به چند قسم تقسیم می شوند : (۱) عقود مجانیته مثل هبه که در ماهیتش مجانیته معتبر است ، (۲) عقود غیر مجانیته یا تملیکیه مثل بیع و اجاره ، (۳) عقود اذنیته مثل ودیعه

و عاریه که در آنها تملیک و تملک وجود ندارد ، بحث ما فعلا در این است که آیا معاطات فقط اختصاص به

ص: ۳۶۲

بیع دارد یا اینکه در کلّ عقود و ایقاعات معاطات صحیح است و جاری می شود ؟ . صاحب جواهر(ره) در ص ۲۳۹ از جلد ۲۲ جواهر ۲۰ جلدی فرموده : « إنّما المهمّ بیان حکم المعاطاه بصوره الثانیه (که مفید اباحه باشد) کالقرض والرهن والضمان والحواله والكفاله والمزارعه والمساقات والصلح والإجاره والجعالة والوصیه والوقف ونحوها » خلاصه اینکه خود صاحب جواهر قائل است که معاطات فقط مفید اباحه تصرف می باشد لذا نه در بیع و نه در عقود و ایقاعات مذکور جاری نمی شود بلکه تنها طبق قول کسانی که قائلند معاطات مفید ملکیت است هم در بیع و هم در سائر عقود جاری می شود . بحث ما در این است که آیا هر کدام از عقود و ایقاعات دیگر غیر از بیع اگر در آنها انشاء لفظی نباشد صادق هستند و صحیح می باشند یا نه؟ اگر در صحت آنها شک کنیم اصل در معامله فساد است زیرا معامله موجب ترتب اثر است و اصل بر عدم ترتب اثر می باشد پس اصل اولی در صورت شک در صحت و فساد معاملات مقتضی فساد می باشد . خوب حالا ما باید بینیم أدله صحت بیع در باب معاطات چیست؟ دو دلیل عمده برای صحت معاطات ذکر شده : اول سیره عرف و عقلاء می باشد یعنی از ابتدا سیره عرف و عقلاء بر این بوده که معاملات و معاوضاتشان را معاطاتاً انجام می داده اند و لفظ خاصی را معتبر نمی دانسته

اند و معاطات در بین مسلمانان و حتی غیر مسلمانان رواج داشته و أقدم و أسبق از بیع لفظی بوده ، و

ص: ۳۶۳

در معاملات معاطاتی فقط دو چیز لازم است: اول اینکه با اراده یک نفر یا دونفر معنی و مفهوم آن معامله محقق بشود و دوم اینکه یک إنشاء لازم است تا اینکه آن قصد و اراده قلبی را به مرحله فعلیت برساند چه این إنشاء لفظی باشد و چه غیر لفظی. دلیل دوم عموماتی مثل: أوفوا بالعقود و تجارۀ عن تراض می باشند که از آنها صحت بیع معاطاتی استفاده می شود، خوب در مانحن فیه نیز همان سیره و همان عمومات دلیل بر صحت معاطات در عقود و ایقاعات دیگر غیر از بیع می باشند. میرزای نائینی(ره) در جلد اول منیه الطالب ص ۱۸۸ می فرماید که معاطات در بعضی از جاها صحیح است ولی در بعضی از موارد من جمله: «مالا- یمكن إنشاءه بالقول خارجاً مثل وصیت، و مالا یصح إنشاءه بالفعل شرعاً مثل نکاح، و منها مورد الخلاف» صحیح نیست که ما امروز در مورد قسم دوم یعنی: مالا یصح إنشاءه بالفعل شرعاً بحث می کنیم. مرحوم میرزای نائینی فرموده نکاح از مواردی است که شرعاً باید با لفظ إنشاء بشود و اگر با فعل إنشاء بشود می شود مصداق زنا لذا نکاح معاطاتی صحیح نیست زیرا در معاطات نیز لفظ وجود ندارد، شیخ انصاری(ره) نیز در ص ۷۷ کتاب نکاح همین حرف را زده و فرموده اگر قرار باشد که نکاح نیز به معاطات واقع شود دیگر فرقی

بین نکاح و زنا باقی نمی ماند زیرا آنچه که نکاح صحیح را از نکاح غیر صحیح متمایز می کند لفظ

أَنْكَحْتُ و زَوْجْتُ می باشد لذا اگر این لفظ نباشد می شود مصداق زنا . حضرت امام(ره) در ص ۲۶۷ از کتاب بیعشان این حرف شیخ انصاری(ره) و مرحوم میرزای نائینی را رد می کند و می فرماید اینطور نیست که اگر لفظ نباشد مصداق زنا بشود زیرا مفهوم نکاح اعم از زنا می باشد نکاح در عرف مقدماتی دارد من جمله اینکه اول خانواده ها باهم گفتگو می کنند و اصطلاحاً خواستگاری می کنند و بعد قول و قرارهایی باهم می گذارند و بعد صیغه عقد را با أَنْكَحْتُ و زَوْجْتُ جاری می کنند و پیمان خاصی (میثاق غلیظ) که لوازمی مثل نفقه و نشوز و تمکین و مهریه و غیرهم را دارد بسته می شود ، خوب و اما ممکن است نکاح با کیفیتی که ذکر شد با لفظ صورت بگیرد و ممکن است بدون لفظ أَنْكَحْتُ و زَوْجْتُ صورت بگیرد ، بنابراین اینطور نیست که هر کجا لفظ أَنْكَحْتُ و زَوْجْتُ در بین نباشد مصداق زنا باشد بلکه مفهوم نکاح اعم است از اینکه با لفظ باشد یا با غیر لفظ ، و طلاق نیز همین طور است یعنی لازم نیست که حتماً لفظ أَنْتِ طالق ذکر شود بلکه همین که مرد یک حرکتی انجام بدهد که نشان دهنده جدائش از زن باشد کفایت می کند ، بله شارع مقدس تعبداً در نکاح لفظ أَنْكَحْتُ و زَوْجْتُ و در طلاق لفظ أَنْتِ طالق را معتبر دانسته ، بنابراین نکاح و طلاق معاطاتی داریم و

صحیح می باشند . حضرت امام(ره) در ادامه می فرمایند حتی اگر طرفین تصمیم بگیرند که لفظی در کار نباشد

و نکاح به همان نفس وطی صورت بگیرد باز صحیح است ، خوب در این صورت وطی حرام است زیرا اُنکحْتُ و زَوَّجْتُ نگفته اند ولی مانعی در صحت نکاح با إنشاء آن به نفس وطی وجود ندارد و می توانند با هم ازدواج کنند زیرا درست است که وطی محرم است ولی سبب محرم باعث نمی شود که فعل محقق نشود یعنی ولو اینکه در فرض مذکور زنا حرام است ولی با همان زنا نکاح محقق می شود ، ایشان در ادامه می فرمایند که این فرض مثل مسئله اجتماع امر و نهی می باشد زیرا بر وطی دو عنوان صادق است : یکی اینکه وطی محقق زوجیت است و دیگری اینکه زنا حرام است یعنی می توانیم بگوئیم وطی از جهتی حرام است چونکه زناست و از جهتی همین وطی چونکه محقق زوجیت است جائز است و اشکالی ندارد . در باب اجتماع امر و نهی حرف زیاد است : اولاً- بعضی ها امتناعی هستند و می گویند نمی شود هم واجب باشد و هم حرام بلکه هر کدام که اهم است باید باشد ، ثانیاً اجتماعی ها بین تعبدی و توصیلمی فرق می گذارند و می گویند در توصیلمی اجتماع امر و نهی اشکالی ندارد ولی در تعبدیات مثل نماز چونکه آن فعل می خواهد به عنوان مقرّب انجام بگیرد و از طرفی چیزی که مشتمل بر جهت مبعوضیت است نمی تواند مقرّب باشد لذا نمی توانیم قصد قربت کنیم ، خلاصه اینکه حضرت

امام(ره) می فرماید ما در بحث اجتماع امر و نهی مفصلاً در این رابطه بحث کرده ایم و جواب صورت

مذکور را داده ایم لذا اشکالی ندارد که یک چیز دو عنوان داشته باشد و مانحن فیه نیز دو عنوان دارد یعنی از جهتی عنوان زنا دارد و از جهتی محقق زوجیت می باشد ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

تنبيه پنجم از تنبيهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بیع دارد یا نه؟ کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه پنجم از تنبيهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بیع دارد یا نه؟ تنبيه خامس در مورد این است که آیا معاطات اختصاص به بیع دارد یا اینکه در سائر عقود و ایقاعات نیز جاری می شود؟ عده ای از فقهای ما من جمله صاحب جواهر و صاحب مفتاح الکرامه قائلند مقتضای قاعده این است که عقود و ایقاعات باید با الفاظ واقع شوند که در این صورت دیگر معاطات کارایی ندارد اما اگر بگوئیم که إنشاء منحصر به الفاظ نیست بلکه به فعل نیز إنشاء محقق می شود در این صورت معاطات در کلیه عقود و ایقاعات جاری می شود . ما تابع أدله هستیم لذا دو دلیل عمده بر صحت معاطات در سایر عقود و ایقاعات داریم : اول سیره عرف و عقلاء است که شارع مقدس آن را ردع نکرده بلکه به آن صحه گذاشته ، دوم عموماً مثل : أوفوا بالعقود و تجاراً عن تراض است که این دو دلیل همانطور که شامل عقود و ایقاعاتی که با لفظ ایجاب و قبول صورت می گیرند می شوند شامل صورتی که با فعل و تعاطی نیز صورت می گیرند می شوند . میرزای نائینی

در منیه الطالب فرموده اند که در سه مورد معاطات جاری نمی شود : نکاح ، ضمان ،

ص: ۳۶۷

وصیت ، و اما ایشان در مورد نکاح فرمودند که نکاح معاطاتاً انجام نمی پذیرد زیرا اگر الفاظ ایجاب و قبول نباشد می شود زنا ، اشکال ما به کلام این ایشان این بود که گفتیم نکاح با زنا فرق دارد ، نکاح در میان أهل عرف مراسم و عهد و قرارداد خاصی است که بین زن و شوهر صورت می گیرد اما زنا اینطور نیست و اعم از نکاح می باشد بنابراین اینکه بگوئیم اگر در نکاح لفظ أنکحْتُ و زَوَّجْتُ نباشد می شود زنا درست نیست بلکه ما نکاح معاطاتی نیز داریم زیرا همان مراسمات و عهد و پیمان و قراردادهایی که در نکاح لفظی صورت می گیرد در نکاح معاطاتی نیز صورت می گیرد ، البته شارع مقدس تعبداً در باب نکاح لفظ خاصی را اعتبار کرده ولی عرفاً اگر لفظ هم نباشد نکاح جاری می شود . اما ضمان : أهل تسنن ضمان را ضمّ ذمه به ذمه می دانند مثلاً- هرچند نفر که ضامن زید شوند دین او هم به ذمه خودش و هم بر ذمه تمام آنها می باشد ولی ما قائلیم که ضمان نقل ذمه به ذمه می باشد مثلاً وقتی که شخصی با شرائطی ضامن زید شد دیگر بر ذمه خود زید چیزی نیست بلکه دین از ذمه زید به ذمه ضامن منتقل می شود . مرحوم نائینی در مورد ضمان فرموده اند که چونکه در ضمان چیزی در خارج وجود ندارد لذا معاطات محقق نمی شود ، ما در

جواب ایشان عرض می کنیم که لازم نیست که در معاطات حتماً در خارج اعطاء و أخذ

ص: ۳۶۸

و تبدیل و تبدل صورت بگیرد بلکه کلمه معاطات تنها یک اصطلاح می باشد لذا به هر فعلی که با آن در نظر اهل عرف إنشاء محقق شود اعتباراً معاطات می گویند بنابراین ضمان نیز با قرائن و شواهد خاصی معاطاتاً محقق می شود و حتی در بعضی موارد فعل کارائیش از لفظ بیشتر می باشد . اما وصیت : چیزی که معلق بر موت است به آن وصیت می گویند که دونوع می باشد : تملیکیه و عهدیه ، تملیکیه نوعی ملک است که بعد از مرگ شخص صورت می پذیرد مثلاً وصیت می کند که فلان چیز از اموال من را به زید بدهید و یا دین من را أداء کنید و یا وقف کنید و امثال ذلک ، و اما وصیت عهدیه آن است که مثلاً وصیت می کند که بعد از مرگ من فلان شخص فرزندان من را سرپرستی و اداره کند . مرحوم نائینی در مورد وصیت می فرماید که این قبیل تصرفات مربوط به بعد الموت می باشد لذا وقتی شخص زنده است ما به چه دلیلی می توانیم بگوئیم که معاطات در وصیت نافذ است؟ ما عرض می کنیم که در میان اهل عرف این قبیل از معاملات و عقود در گرو لفظ خاصی نیستند مثلاً شخصی مریض است و زید را فرا می خواند و بعد در حضور شهود چیزی را به عنوان وصیت بروی کاغذ می نویسد و به زید می دهد و یا حرکاتی را انجام می دهد که

معلوم می شود که دارد وصیت می کند که چنین رفتار و اعمالی در عالم اعتبار

عقلانی نافذ و صحیح می باشد و دیگر لفظ خاصی لازم نیست بلکه تنها لازم است که عرفاً صدق کند که آن شخص وصیت کرده، خوب این بحثهای مربوط به نکاح و ضمان و وصیت بود که به عرضتان رسید. اما هبه: در مورد هبه گفته شده که ایجاب و قبول لفظی لازم است اجماعاً و اگر ایجاب و قبول لفظی نباشد هبه محقق نمی شود، ما عرض می کنیم که اجماع مذکور مدرکی و اجتهادی است لذا برای ما حجت نمی باشد بلکه طبق دو دلیلی که عرض کردیم (سیره عرف و عقلاء و عموماً بیع) معاطات در سایر عقود و ایقاعات من جمله هبه جاری می شود. خوب حالا- می رویم سراغ وقف و رهن و قرض که اشکال خاصی در آنها وجود دارد، و اما قرض تملیک به ضمان می باشد و حتماً باید قبض و اقباض صورت بگیرد تا قرض محقق شود، خوب در اینجا اشکال شده که در قرض حتماً باید قبض و اقباض صورت بگیرد و مقرض باید مالش را به مقرض بدهد تا اینکه قرض محقق شود یعنی قبض و اقباض متمم و جزء علت تامه قرض است و تا نباشد اصلاً عقد قرض محقق نمی شود و از طرفی گفته شده که چون معاطات است لذا باهمین دادن می خواهد قبض را انجام بدهد، خوب روی تقریب اولی قبض خودش موجد و مقتضی عقد قرض است و مقتضی جزء علت تامه است

و روی بیان دومی قبض شرط است و شرط بعد از تحقق چیزی می آید

یعنی شرط آن است که فاعلیت فاعل را به قابل می رساند و در قابلیت قابل تأثیر دارد مثلاً می خواهیم با شعله ای از آتش چوبی را آتش بزیم که در اینجا آتش مقتضی است و مجاورت چوب با آتش برای شعله ور شدن و آتش گرفتن شرط است و خیس نبودن آن چوب عدم المانع است و خیس بودن آن مانع است که خوب اینها همگی در یک رتبه نیستند بلکه مقتضی جلوتر است زیرا جزء علت تامه است اما شرط رتبتاً متأخر است زیرا فاعلیت فاعل را به قابل می رساند ، بنابراین در جایی که قرض لفظی باشد و ایجاب و قبول در بین باشد با ایجاب و قبول عقد قرض تمام می شود و بعد که تحویل می دهیم این تحویل شرط است ولی در مانحن فیه که باب معاطات است خود قبض و اقباض موجد و مقتضی عقد قرض می باشد که خوب ممکن نیست که یک چیز هم مقتضی و هم شرط باشد زیرا مقتضی جزء علت تامه است ولی شرط بعد از تمام شدن علت تأثیر آن علت می باشد بنابراین چنین اشکالی در باب وقف و رهن و قرض بوجود آمده ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه پنجم از تنبیهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بیع دارد یا نه؟ کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبیه پنجم از تنبیهات دهگانه _ آیا معاطات فقط اختصاص به بیع دارد یا نه؟ بحثمان در کلام میرزای نائینی(ره) بود ، ایشان فرمودند که اگر در نکاح لفظ و ایجاب و قبول نباشد می

شود زنا لذا ما نکاح معاطاتی نداریم ، حضرت امام(ره) و عده ای کلام

ص: ۳۷۱

ایشان را قبول نکردند و فرمودند این استدلال درست نیست بلکه در نکاح نیز معاطات ثبوتاً متصور است چراکه در میان عقلاء و أهل عرف نکاح با زنا فرق دارد و این دو از دو مقوله جدای از هم می باشند ، در نکاح بخلاف زنا عرفاً مراسماتی وجود دارد و مقدمات و لواحق و آثار و تبعات خاصی مترتب بر آن می شود البته اگر صیغه در نکاح نباشد شرعاً صحیح نیست بنابراین معاطات در نکاح ثبوتاً متصور است و معقول و معمول می باشد و این طور نیست که نکاح معاطاتی زنا محسوب شود . بعد از ثبوت صحت معاطات در عقود و ایقاعات (به دو دلیل : سیره و عموماً) وقع الخلاف در چند مورد من جمله در قرض ، وقف و رهن . اما قرض : مقدمتاً باید توجه داشته باشیم در عقودی که ما داریم گاهی قبض شرط نیست مثل بیع که با ایجاب و قبول و لفظ بعث و قبلت تمام می شود و نقل و انتقال حاصل می شود ، و گاهی اینطور نیست بلکه قبض شرط است مثل قرض که با قبض و اقباض عقد قرض تمام می شود و نقل و انتقال و تملیک و تملک محقق می شود و از این باب است بیع صرف ، بیع سلف ، وقف و رهن که قبض در آنها شرط صحت است و شرط صحت یعنی اینکه تا قبض نباشد عقد اثری ندارد و کآن لم یکن می باشد بنابراین در بعضی

از عقود قبض شرط صحت است مثل قرض ولی در بعضی دیگر قبض

ص: ۳۷۲

شرط صحت نیست مثل بیع . خوب و اما اگر عقودی که قبض در آنها شرط صحت است مثل وقف و رهن و قرض با لفظ و ایجاب و قبول صورت بگیرند مطلب روشن است چراکه با ایجاب و قبول عقد واقع می شود ولی قبض شرط صحت و تأثیرش می باشد یعنی تا قبض صورت نگیرد عقد اثری نخواهد داشت و نقل و انتقال و تملیک و تملک صورت نخواهد گرفت و اما اگر این عقود معاطاتاً صورت بگیرند اینطور نیست بلکه در معاطات به نفس قبض معامله انجام می گیرد یعنی قبض رکن و موجد و محقق عقد قرض می باشد که لازمه این مطلب این است که شرط و مشروط یکی باشند زیرا در عقد لفظی قبض شرط بود و مشروط آن صیغه ای بود که خوانده می شد ولی در معاطات چونکه لفظ نیست لذا هم عقد با قبض صورت می گیرد و هم شرط با آن عملی می شود که خوب این مشکل است زیرا یک چیز نمی تواند هم مقتضی باشد و هم شرط باشد و همچنین لازمه این اشکال این است که شیء واحد هم متقدم باشد و هم متأخر باشد یعنی از جهتی که مقتضی و محقق عقد است متقدم است و از جهتی که شرط است متأخر می باشد که این نیز مشکل است چراکه از اجتماع نقیضین سر در می آورد . علمای ما جوابهای مختلفی از این اشکال داده اند ، آیت الله خوئی در مصباح الفقاهه جلد ۲ ص ۱۹۴ بعد

از طرح اشکال مذکور از آن جواب داده و فرموده الفاظ و

عباراتی مثل شرط و مقتضی مربوط به امور تکوینی می باشند اما بحث ما در امور اعتباری می باشد زیرا عقود از امور اعتباری هستند لذا اشکالی ندارد که شارع مقدس من جهه (دادن مال بخاطر تحقق عقد قرض) قرض را رکن بدانند و من جهه اُخری (بودن مال در دست مقترض) آن را شرط بدانند بنابراین آیت الله خوئی از راه اعتبار از اشکال مذکور در کلام میرزای نائینی(ره) جواب داده اند . حضرت امام(ره) در جلد اول کتاب بیعشان از ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۱ اشکال مذکور را مطرح کرده و بعد جواب آن را نیز بیان کرده ایشان در آنجا فرموده اند : « و ربّما یستشکل فی مثل القرض و الرهن و الوقف ؛ ممّا تشرط صحّته بالقبض : بأنّ المعاطاه فیه إن کانت بنفس القبض - مع أنّ القبض شرط الصحّه یلزم منه اتّحاد الشرط و المشروط و هو محال ؛ إذ الشیء لا یعقل أن یکون نفسه مصحّحاً لفاعلیّه نفسه أو متمماً لقابلیّتها (حاشیه مکاسب محقق اصفهانی ص ۴۷) . نعم، یمکن أن یقال : إنّ الأخذ الخارجی واحد ذو حیثیتین ؛ حیثیه الأخذ بالمعنی المصدری و هی متممه للمعامله ، و حیثیه الحصول فی الید و هی شرط الصحّه ، و لا مانع من کون إحدى الحیثیتین شرطاً لتأثیر الأخری ؛ فإنّ الشرط فی أمثال الموارد المذكوره لیس القبض بالمعنی المصدری ، و لهذا لو کان الشیء بیید المرتهن مثلاً قبل عقد الرهن ، ثمّ انعقد یکون الشرط حاصلًا ، فالشرط هو کون العین

فی ید المرتهن ، و معلوم أنّ الأخذ بالمعنی المصدری متقدّم

علی ما هو حاصل المصدر، و الشرط هو الحصول فی ید المرتهن و إن كان متأخراً عن ذات الإقباض، لكن یصح أن یكون شرطاً لتأثيره، كما أن القبض شرط لصحة العقد المتقدم وجوداً. ثم إن ذلك علی فرض كون الشرط فی مثل المعاملات كالشرط فی التكوين، و إلّا فالأمر سهل. ثم لو فرض ورود الإشکال المتقدم، لا یلزم من ذلك بطلان المعاطاه فی المعاملات المذكوره، و عدم جریانها فیها، بل لازمه أن یتعدّد الإعطاء و الأخذ، فمَرّه لانعقاد العقد، و مَرّه اخرى لحصول القبض. هذا إذا كان الشرط القبض، و إلّا فالقبض متمم للمعامله بوجوده الحدوثی، و بقاء المقبوض فی ید الطرف آنا ما بعد المعامله بمنزله الشرط. فتحصّل من ذلك: أنه كلّ ما یمکن إيقاعه بالمعاطاه تصحّح فیهِ، إلّا أن یدلّ دلیل علی عدم جریانها فیهِ. اما رهن: شیخ انصاری(ره) در رهن نیز اشکالی مطرح کرده و فرموده که ما اجماع داریم که عقود لفظیه لزوم دارند اما عقودی که با فعل انجام می گیرند لزوم ندارند بلکه جائز می باشند لذا اگر رهن معاطاتاً انجام بگیرد جائز می شود که این صحیح نیست و اشکال دارد زیرا رهن باید لازم باشد تا رهن حق تصرف در مال مرهونه بدون اجازه مرتهن را نداشته باشد در حالی که اگر رهن جائز باشد اصلاً ثمره ای ندارد و لغویتش لازم می آید، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبيه ششم از تنبیهات دهگانه _ فی ملزمات المعاطاه علی کلّ من القول بالملك والقول بالإباحه كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيه ششم از تنبیهات دهگانه

_ فی ملزمات المعاطاه علی کلّ من القول بالملك والقول

ص: ۳۷۵

بالإباحه. بحث در این بود که در معاطات وقف و هبه و رهن چطور محقق می شود؟ چونکه در اینها لفظ در بین نیست لذا با نفس اعطاء و عمل عقد محقق می شود که لازمه اش این است که وحدت بین مشروط و شرط و وحدت مقتضی و شرط بوجود بیاید در حالی که ممکن نیست که یک چیزی هم مقتضی باشد و هم شرط و بعلاوه از جهتی که مقتضی است باید متقدّم باشد و از جهتی که شرط است باید متأخّر باشد در حالی که ممکن نیست که شیء واحد هم متقدّم باشد و هم متأخّر، چونکه منجر به اجتماع نقیضین می شود. از این اشکال جواب داده شد به اینکه اولاً در امور تکوینی باید مقتضی و شرط دو وجود داشته باشند و ممکن نیست که وجود واحد داشته باشند ولی مانحن فیهِ یک امر اعتباری می باشد لذا ممکن است شارع مقدس من حیثه قبض را مقتضی و محقق عقد اعتبار کرده باشد و من حیثه اُخری آن را شرط صحت عقد اعتبار کرده باشد، این جواب از کلمات آیت الله خوئی استفاده شد. ثانیاً حضرت امام(ره) در جواب از این اشکال فرمودند که قبض دو معنی دارد و از دو جهت لحاظ می شود: معنای مصدری و معنای اسم مصدری، اگر قبض به معنای مصدری باشد همان اعطاء است و جنبه فاعلی دارد و محقق عقد می باشد و اگر به معنای کون الشئ فی ید الشخص باشد به معنای اسم مصدری است

که در این صورت شرط است و حاصل می

ص: ۳۷۶

شود ، خوب در این صورت دیگر اشکال مذکور مرتفع می شود و در وقف نیز گفتیم که : قبضُ کلِّ شیءٍ بحبسه . اشکال دیگری که شیخ انصاری(ره) مطرح کردند مربوط به رهن بود ایشان فرمودند که اجماع داریم براینکه در هر جایی که عقد لفظی و ایجاب و قبول در بین نیست جائز می باشد چونکه لزوم منحصر است به آن عقود است که با لفظ ایجاب و قبول باشند لذا معاطات در رهن متمشئ نیست چونکه اگر رهن نیز معاطاتاً صورت بگیرد جائز می شود و این موجب لغویت رهن می شود زیرا در این صورت رهن هر وقت که بخواهد می تواند عقد رهن را فسخ کند و مال مرهونه را پس بگیرد که خوب این باعث عدم اطمینان مرتهن برای وصول طلبش می شود . در جواب عرض می کنیم که اجماع مذکور در کلام شیخ انصاری(ره) و دیگر علماء اجماع اجتهادی و مدرکی است لذا برای ما حجت نمی باشد زیرا مدرک مجمعین در دست ماست و ما آن را حجت نمی دانیم بنابراین چونکه اجماع در اینجا کارایی ندارد لذا أدله دالّه بر مشروعیت رهن همانطور که شامل صورتی که رهن با ایجاب و قبول و لفظی باشد می شود شامل رهن معاطاتی نیز می شود که در این صورت از طرف رهن لزوم دارد نه از طرف مرتهن لذا رهن معاطاتی نیز صحیح می باشد . تنبیه سادس : شیخ انصاری(ره) در تنبیه سادس تنازل می کند یعنی بعد از اثبات اینکه معاطات در بیع جاری است و مفید

ملکیت و لزوم می باشد قول کسانی که

می گفتند معاطات فقط مفید إباحه تصرف است را مطرح می کند می فرماید : لوقلنا إباحه و لوقلنا بملك مترزل و جائز چه باید بگوئیم؟. شیخ انصاری(ره) قبل از اینکه وارد بحث بشود دو اصل را بیان می کند : اول اینکه اصل در هر عقدی که مفید ملك است لزوم می باشد ، شیخ هشت دلیل برای اثبات أصالة اللزوم بیان کرد که ما همه آنها را مورد بررسی قرار دادیم البته ما تعدادی از أدله شیخ را قبول نکردیم (من جمله الناس مسلطون علی اموالهم و لایحل مال امرئ ولی بقیه أدله را قبول کردیم . حضرت امام(ره) در اینجا یک مطلبی را درباره آیه شریفه : « أوفوا بالعقود » بیان کرده اند ، ایشان در ص ۲۷۳ از جلد اول کتاب بیعشان فرموده اند آیه شریفه أوفوا بالعقود دو عموم دارد : عموم افرادی و عموم زمانی ، از جهتی که جمع محلای به الف و لام است مفید استغراق و عموم افرادی می باشد یعنی کُلُّ عقدٍ یجب الوفاء به ، و اما عموم زمانی آن از إطلاقش استفاده می شود و ما برای اینکه بفهمیم وفاء تا چه اندازه است باید از مقدمات حکمت استفاده کنیم ، در مقدمات حکمت اولاً باید متکلم در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال و ثانیاً متکلم نباید نصب قرینه کرده باشد و مرحوم آخوند مقدمه سومی هم بیان می کند و آن اینکه متکلم قدر متیقن در مقام مخاطب نداشته باشد و إلاً لفظش عموم نخواهد بود ،

خوب حضرت امام(ره) می فرمایند : أوفوا

بالعقود از جهتی که جمع محلّای به الف و لام است مفید عموم افرادی می باشد لذا اصل در عقود وجوب وفاء به آن می باشد اما استمرار و دوام وجوب به وفاء به عقد را از اطلاق آیه استفاده می کنیم لذا با توجه به مقدمات حکمت اگر وجوب وفاء مربوط به زمان خاصی بود متکلم باید آن را ذکر می کرد و چون ذکر نکرده معلوم می شود که یجب الوفاء بکلّ عقد فی کلّ زمانٍ إلا ماخرج بالدلیل ای یجب الوفاء به دائماً و مستمراً، بنابراین اولین اصلی که شیخ بیان کرده اند این است که اصل در هر عقدی که مفید ملک است، لزوم می باشد. شیخ انصاری(ره) در ادامه می فرماید: « و أمّا علی القول بالإباحه : فالأصل عدم اللزوم لقاعده تسلط الناس علی أموالهم و أصاله سلطنه المالك الثابته قبل المعاطاه ، و هی حاکمه علی أصاله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالك ، لو سئل جریانها ». اصل دومی که شیخ بیان می کند این است که اصل بر این است که هر عقدی که مفید إباحه باشد دیگر مفید لزوم نمی باشد لذا اگر بگوئیم معاطات مفید إباحه است دیگر دلیلی بر لزومش نداریم و اصل بر جوازش می باشد یعنی مالک طبق الناس مسلطون علی أموالهم هر وقت که بخواهد می تواند مالش را پس بگیرد به عبارت دیگر فرض کنید شخصی کتابی را به دیگری فروخته و بعد با یع با تکیه بر الناس مسلطون علی أموالهم رجوع کرده که کتابش را پس

بگیرد ولی مشتری به استصحاب بقاء

إباحه قبل از رجوع بايع تمسّك کرده و كتاب را پس نمی دهد ، خوب در اینجا بین استصحاب بقاء إباحه للمشتري و استصحاب بقاء سلطنت قبل از معاطات للبايع تعارض پیش آمده ، اما شیخ انصاری(ره) می فرماید که تعارضی بین این دو استصحاب پیش نمی آید زیرا أصله سلطنه المالك الثابته قبل المعاطاه أصل سببی است و أصله بقاء الإباحه للمشتري أصل مسببی می باشد و معلوم است که أصل سببی حاکم بر أصل مسببی می باشد . اما اینکه شیخ در آخر کلامش فرموده لو سُلم جریانها ، اشاره به این است که مراد از إباحه در اینجا (طبق قول مشهور) إباحه شرعیه مثل حق الماره که شارع آن را مباح کرده می باشد نه إباحه مالکیه که مالک خودش مباح می کند مثل مانحن فیه . شیخ در ادامه می فرماید علی قول به اینکه معاطاه مفید إباحه و یا مفید ملکیت جائزه و متزلزل است با تلف عوضین مفید لزوم می شود یعنی با اینکه قائل به إباحه و ملکیت جائزه برای معاطات هستند ولی در صورت تلف عوضین عقد لازم می شود و هیچکدام از آنها حق رجوع ندارند . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبیه ششم از تنبیهات دهگانه _ فی ملزمات المعاطاه علی کلّ من القول بالملك والقول بالإباحه كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبیه ششم از تنبیهات دهگانه _ فی ملزمات المعاطاه علی کلّ من القول بالملك والقول بالإباحه . در تنبیه سادس چند مطلب وجود دارد ؛ اول اینکه روی مبنای شیخ انصاری(ره) لازم نبوده که این تنبیه منعقد بشود زیرا ایشان در تنبیهات قبل ثابت کردند که معاطات

در تمامی عقود و ایقاعات

ص: ۳۸۰

جریان دارد یعنی همان أدله ای که اقتضاء می کردند که در بیع معاطات صحیح باشد اقتضاء می کردند که در سایر عقود و ایقاعات نیز معاطات صحیح باشد لذا شیخ در تنبیه سادس طبق مبنای مشهور (مثل صاحب جواهر) که قائلند معاطات اثر ندارد و مفید ملک نیست بلکه مفید إباحه است و طبق مبنای محقق کرکی که فرموده معاطات مفید ملک جائز است بحث می کند البته شیخ در ضمن بحث مطالب زیادی را بیان کرده که دانستن آنها برای ما مفید است از این جهت محشین مکاسب و حضرت امام(ره) نیز متذکر مطالب تنبیه سادس شده اند . شیخ در تنبیه سادس ابتدا دو أصل را ذکر کرده اند ؛ اول اینکه علی القول به اینکه معاطات مفید ملکیت باشد أصل بر لزوم عقد می باشد و دوم اینکه علی القول به اینکه معاطات مفید إباحه باشد اصل بر جواز عقد می باشد . اما أصله اللزوم یعنی اینکه در هر عقدی که مفید ملکیت است اگر در جواز و لزومش شک کنیم طبق أصله اللزوم اصل بر لزومش می باشد که شیخ ۸ وجه برای اثبات أصله اللزوم ذکر کرد که ما دلالت بعضی از آنها بر أصله اللزوم من جمله حدیث حلّ و حدیث سلطنت را قبول نکردیم . مطلب دیگر این بود که صاحب جواهر و صاحب مفتاح الکرامه فرمودند که فقط عقد لفظی مفید لزوم است لذا معاطات اگر هم صحیح باشد جائز می باشد و بر این مطلب ادعای اجماع کردند که البته دیروز عرض کردیم که اجماع آنها اجماع

اجتهادی و مدرکی می

باشد لذا برای ما حجت نیست زیرا اجماع مدرکی اجماع تعبّدی و کاشف از قول معصوم نیست . اما در مورد قسم دوم (که معاطات مفید إباحه باشد) فرموده اند أصل در اینجا جواز عقد می باشد زیرا در إباحه أصل مال در ملک مالک باقی است و فقط تصرف در آن برای دیگری مباح شده و مقتضای : الناس مسلطون علی أموالهم این است که مالک هر وقت که اراده کند می تواند عقد را بهم بزند ، بنابراین اگر قائل به ملکیت شدید أصل بر لزوم است و اگر قائل به إباحه شدید اصل بر جواز می باشد و عرض کردیم که اگر کسی بخواهد إباحه را استصحاب کند این اصل محکوم است به : الناس مسلطون علی أموالهم زیرا استصحاب إباحه اصل مسببی است لذا بر استصحاب إباحه حکومت دارد . یکی از ملزماتی که در اینجا ذکر شده تلف عینین می باشد ، سه جور تلف برای عینین تصوّر شده : اول تلف عینین ، دوم تلف یکی از عینین ، و سوم تلف بعضی از عینین یا بعضی از هردو و یا بعضی از یکی از آن دو . خوب امروز ما درباره صورت اول یعنی تلف عینین با هم بحث می کنیم ، اگر عینین باهم در دست بایع و مشتری تلف شدند دیگر تراژ و پس گرفتن آنها جائز نیست البته ما می دانیم که اگر مال کسی در دست دیگری باشد قاعده : علی الید ما أخذت حتی تؤدی إلی صاحبها اقتضاء می کند که هر وقت مالک مالش را بخواهد باید مالش

را به او

ص: ۳۸۲

پس داد و اگر تلف شود در صورتی که مثلی باشد مثل آن و اگر قیمی باشد باید قیمت آن را به مالک پرداخت کرد ، خوب واما در مانحن فیه یعنی علی القول بالایباحه أصل هر دو مال در ملک صاحبانش باقیست و فقط برای طرف دیگر تصرف در آنها مباح شده است لذا در صورت تلف شدن قاعده علی الید که ذاتاً اقتضاء می کند که هر کس دست بر مال دیگری دارد باید عین مالش را به او برگرداند در اینجا نیز چنین اقتضائی دارد منتهی در اینجا یک قاعده دیگر نیز وجود دارد و آن این است که امین ضامن نیست زیرا ما دو جور ید داریم : ید عدوانی و ید استیمان لذا هر کجا که شخص امین است اگر مال دیگری در دستش تلف شود ضامن نیست مگر اینکه تعدی و تفریط کرده باشد مثلاً در باب اجاره موجر شما را امین دانسته و خانه اش را به شما اجاره داده لذا اگر سیل بیاید و خانه را خراب کند و یا خانه آتش بگیرد شما ضامن نیستید مگر اینکه تعدی و تفریط کرده باشید ، و یا مثلاً اگر کسی ماشینش را به شما اجاره یا عاریه بدهد و یا تصرف در آن را برای شما مباح کند و بعد شما سوار آن بشوید و به تهران بروید اگر در راه سیل بیاید و آن را ببرد و یا دزد آن را ببرد در صورتی که شما تعدی و تفریط در نگهداری از آن نکرده باشید ضامن نیستید ، بنابراین اگر مالک اجازه داده باشد و ید ،

ید استیمان

ص: ۳۸۳

باشد شما ضامن نیستید ولی اگر مالک اجازه نداده باشد شما ضامن خواهید بود و این بحث بعداً در آن صورتی که عقد فاسد می شود در منافع مستوفاه و غیر مستوفاه و در اصل عین و در قیمی و مثلی آن نتیجه های فراوانی خواهد داشت و در اینجا نیز چونکه مالک اِباحه کرده ید شما ید عدوانی نبوده بلکه ید استیمان بوده لذا اگر در مال او تصرف کردید و مالش تلف شد شما ضامن نیستید بنابراین علی القول بالإباحه اگر عینین یا یکی از آن دو تلف شود مباح له ضامن نیست زیرا ید او ید استیمان است و مالک او را امین دانسته و مالش را در اختیار او قرار داده لذا طبق این قاعده (که امین ضامن نیست) دیگر تراذ عینین در صورت تلف شدن آن دو لازم نیست . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

تنبيه ششم از تنبيهات دهگانه _ في ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك والقول بالإباحه كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : تنبيه ششم از تنبيهات دهگانه _ في ملزمات المعاطاه على كل من القول بالملك والقول بالإباحه . بحث در تنبيه ششم از تنبيهات دهگانه معاطات بود ، مقدمتاً بايد عرض كنيم كه اين تنبيه طبق مبنای مشهور منعقد شده ، مشهور و صاحب جواهر قائلند كه معاطات مفيد ملكيت نيست بلكه مفيد اِباحه مي باشد و از زمان محقق كركي به بعد قائلند كه معاطات مفيد ملك جائز مي باشد و اما متأخرين خط بطلان بر اين دو قول كشيدند و فرمودند كه بين معاطات و بيع بالصيغه فرقي نيست يعني معاطات نيز مثل بيع بالصيغه مفيد ملكيت مي باشد بنابراین بحث

در

ص: ۳۸۴

این تنبيه سادس طبق نظر مشهور و خصوصاً صاحب جواهر منعقد شده است . عرف متشرعه معاطات را مفيد ملكيت مي دانستند و چندين قرن معاملاتشان را نوعاً با معاطات انجام مي دادند و مال مورد تعاطي را مثل ملك خودشان مي دانستند لذا با آن معاملات ملكي مي كردند و از آن مال خمس و زكات مي دادند و بعد از مرگشان آن مال از آنها به ارث باقي مي ماند و امثال ذلك ولي مشهور افعال مأخوذ در معاطات را مفيد اِباحه مي دانستند و مي گفتند كه مال مورد تعاطي متعلق به شما نيست بلكه فقط تصرف در آن براي شما مباح مي باشد آن هم تصرفاتي كه با ملك منافات نداشته باشد ، خلاصه اينكه بخاطر اين اختلاف نظر شيخ ناچاراً توجيهاتي براي كار متشرعه ذكر کرده كه تنبيه ششم در واقع توجيه عمل متشرعه (انجام معاملات ملكي معاطاتي) مي باشد . شيخ انصاري(ره) ابتدا تأسيس أصل کرده و فرموده علی القول بالملك مرجع در معاطات أصاله اللزوم مي باشد و علی القول بالإباحه أصل عدم لزوم مي باشد ، ايشان در ادامه به سراغ ملزمات معاطات رفته يعني بعد از اينكه قائل شديد طبق نظر مشهور معاطات مفيد اِباحه و جواز است حالا بايد ببينيم كه چگونه لازم مي شود تا اينكه آثار لزوم را بر آن مترتب كنيم . اولين از ملزمات معاطات تلف عوضين مي باشد اجماعاً ، كه چهار صورت دارد : تلف هر دو عوض ، تلف أحدالعوضين ، تلف بعض من كل من العوضين و تلف بعض من أحد العوضين . علی

ص: ۳۸۵

لقول بالإباحه مالک نمی تواند بعد از تلف شدن عوضین به مباح له مراجعه کند و مباح له ضامن نیست ، به عبارت دیگر علی القول بالإباحه اگر عوضین تلف شوند با آنکه قاعده علی الید ضمان را اقتضاء می کند ولی مباح له ضامن نیست زیرا اولاً أصل مال در ملک مالک باقی است و فقط تصرف در آن برای مباح تجویز شده و ثانیاً ید مباح له ید عدوانی نیست که ضامن باشد بلکه ید او ید استیمان می باشد و امین اگر تعدی و تفریط نکرده باشد ضامن نیست . ملزم ثانی : لوکان أحد العوضین دیناً فی ذمه أحد المتعاطیین ، یعنی دین علی من هو علیه را معاطاتاً به طرف دیگر فروخته که در اینجا نیز علی القول بالإباحه و علی القول بالملک بحث شده است . ملزم ثالث : نقل العینین أو أحدهما بعقد لازم أو بعقد جائز ، در ادامه در جواز تراذ علی القولین در صورتی که : ولو عادت العین بفسخ بحث شده و همچنین در این بحث شده که : ولو باع العین ثالث فصولاً فأجاز المالك الأول أو أجاز مالک الثانی ، که این نیز باز علی القول بالإباحه و علی القول بالملک چند صورت پیدا می کند . ملزم رابع : ولو إمتزجت العینان أو أحدهما ، که مزج نیز دوجور است ؛ مزج قابل تمییز مثل مزج گندم با جو و مزج غیر قابل تمییز مثل مزج سرکه با شیر ، و همچنین بحث شده که اگر مزج نکرده بلکه تصرف کرده و تغییر داده مثلاً گندم را آرد کرده حکمش چیست؟

. ملزم خامس : موت أحدالمتعاطيين می باشد و ملزم سادس : مجنون شدن أحدالمتعاطيين می باشد ، خوب اینها کلی مطلب بود که به عرضتان رسید . شیخ انصاری(ره) ملزمات را تفصیلاً به ۲۹ وجه تقسیم کرده : ۸ صورت مربوط به تلف العینین علی القول بالإباحه و علی القول بالملک می باشد . ملزم دوم یعنی لو كان أحد العوضین دیناً ، علی القول بالإباحه و علی القول بالملک دو صورت دارد . ملزم سوم یعنی نقل العینین أو أحدهما ، دو صورت علی القول بالإباحه و دو صورت علی القول بالملک دارد . لو عادت العینین أو أحدهما بفسخ ، علی القول بالإباحه و علی القول بالملک دو صورت دارد . نقل العینین أو أحدهما علی القول بالإباحه (بعقد جائز) و علی القول بالملک (بعقد لازم) دو صورت دارد . لو باع العین ثالثاً فضولاً فأجاز المالك الأصلي أو أجاز المالك الثاني ، علی القول بالإباحه و علی القول بالملک چهار صورت دارد . إمتزاج عینان أو أحدهما علی القول بالإباحه و علی القول بالملک چهار صورت دارد و بالاخره تصرف معیّر در عین مثل آرد کردن گندم علی القول بالإباحه و علی القول بالملک دو صورت دارد ، بنابراین شیخ انصاری(ره) ۲۹ صورت ذکر کرده و در هر یک با دلیل بحث کرده البته همانطور که عرض شد تمامی بحث ها مبتنی بر قول مشهور (معاطات مفید إباحه است) می باشد . تنبیه ششم به کلام مشهور و خصوصاً صاحب جواهر (جواهر جلد ۲۲ ص ۲۲۹ تا ص ۲۳۷) نظر دارد لذا تمام صوری که در جواهر

ذکر شده در مکاسب نیز ذکر شده البته به نظر بنده برای کسی که خارج مکاسب می خواند بحث تفصیلی از صور ۲۹ گانه مذکور لازم نیست . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع تنبیه هفتم و هشتم مترتب بر مباحث قبلی می باشد لذا بحث کردن در مورد آنها لزومی ندارد . بحث بعدی که شیخ انصاری(ره) مطرح کرده مربوط به ألفاظ عقود می باشد ، ایشان قبل از ورود به این بحث چند مطلب را (طبق نظر مشهور) مقدمتاً بیان کرده ؛ اول اینکه در جمیع عقود ألفاظ اعتبار دارند و بدون ایجاب و قبول لفظی هیچ عقدی محقق نمی شود بر این مطلب اجماع و شهرت عظیمه منعقد شده بعلاوه بعضی از نصوص نیز بر این مطلب دلالت دارد که مراد همان روایت : « إِنَّمَا يَحُلُّ الْكَلَامَ وَيَحْرِمُ الْكَلَامَ » می باشد ، البته ما این خبر را مورد بررسی قرار دادیم و گفتیم که چنین دلالتی ندارد . مطلب دوم : اعتبار لفظ در صورت قدرت بر تلفظ می باشد لذا برای آخرس که قدرت بر تلفظ ندارد اشاره کافی است (خواه قدرت بر توکیل داشته باشد یا نه) . بحثی که در مورد آخرس وجود دارد این است که عده ای گفته اند اگر آخرس قدرت بر توکیل دارد باید برای تلفظ عقد و کیل بگیرد و إلاً اشاره کافی می باشد . در نماز چونکه آخرس قدرت بر خواندن بر حمد و سوره را ندارد باید تا اندازه ای که

ص: ۳۸۷

می تواند

زبانش را تکان بدهد زیرا در نماز از او قرائت قرآن به اندازه مقذور (فاقراءوا ما تيسر منه) خواسته شده ولی مانحن فیه باب معاملات می باشد و معامله این است که انسان قصد قلبی خودش را با إنشاء تعهد می کند که إنشاء آخرس با همان اشاره اش

می باشد یعنی اشاره جای إنشاء را می گیرد بنابراین لازم نیست که آخرس وکیل بگیرد و یا حتما با همان زبان شکسته خودش الفاظی را بگوید . شیخ در ادامه می فرماید عده ای گفته اند اگر شک کردیم که توکیل واجب است یا نه اصل عدم وجوب آن می باشد (استصحاب عدم اُزلی) اما شیخ این اصل را نمی پذیرد و می فرماید اگر ما در وجوب شیئی شک کنیم حکمش در مقامات مختلف فرق می کند ، اگر در باب عبادات چنین شکی داشته باشیم اصل عدم وجوب می باشد اما در باب معاملات تنها حکم تکلیفی نیست بلکه بحث در شرطیت و حکم وضعی نیز می باشد زیرا ما نمی دانیم که آیا در صحت بیع وجود لفظ شرط است یا نه ، که اگر وجود الفاظ شرط باشد در صورتی که خودش قدرت بر تلفظ ندارد باید وکیل بگیرد اما اگر وجود لفظ شرط نباشد توکیل لازم نیست بنابراین بحث در شرطیت و حکم وضعی می باشد لذا ما باید ببینیم که در چنین صورتی (شرطیت و حکم وضعی) تکلیف چیست؟ ما نحن فیه باب معاملات می باشد و اصل در معاملات فساد می باشد یعنی اگر ما در شرطیه شیء شک

حکمیة باشد در چنین صورتی اصل فساد و عدم تأثیر و نقل و انتقال آن معامله می باشد و در مانحن فیه نیز اگر شک کنیم که آیا وجود لفظ شرط است یا نه باید معامله را با لفظ انجام بدهیم و إلا به اصل فساد در معاملات رجوع می شود. خوب و اما در فرض مذکور (شک در شرطیه شیء فی المعامله) باید به سراغ أدله معاملات نیز برویم که ما با توجه به آن أدله گفتیم که وجود لفظ موضوعیت ندارد بلکه معاطات نیز مثل عقد لفظی صحیح و لازم می باشد بنابراین دلیل و معیار ما بر اینکه در معاملات أخرس توکیل برای تلفظ لازم نیست اولاً عموماتی است که در باب بیع داریم مثل: «أوفوا بالعقود و أحلّ الله البيع و سیره و... که شامل أخرس نیز می شوند و اشاره اش را کافی می دانند چرا که ما در معاملات إنشاء (لفظاً یا فعلاً) لازم داریم که اشاره أخرس همان می باشد، و ثانیاً دو خبر داریم که در آنها گفته شده: «طلاق الأخرس بالإشارة» که ما از فحوای این دو خبر کفایت اشاره در معاملات أخرس را استنباط می کنیم. خبر اول خبر ۳ از باب ۱۹ از ابواب مقدمات طلاق می باشد، خبر این است: «و عنه عن أبيه عن النوفلي عن السكوني، قال: طلاق الأخرس أن يأخذ مقنعتها و يضعها على رأسها و يعتزلها» این خبر را کلینی از علی بن ابراهیم که یکی از اساتید مهم و

نقل می کند و علی بن ابراهیم از پدرش نقل می کند ، کلینی از طبقه ۹ و علی بن ابراهیم از طبقه ۸ و پدرش از طبقه ۷ می باشد . نوفلی همان حسین بن یزید نوفلی است که أهل کوفه بوده ولی در ری وفات کرده و ما توثیق صریحی درباره او نداریم ، و سکونی همان اسماعیل بن اُبی زیاده است که از عامّه می باشد . آیت الله بروجردی از کتاب الفوائد الرجالیة بحرالعلوم نقل می کردند که ایشان در جلد دوم از کتابشان سعی کرده که سکونی را توثیق کند لذا فرموده اینکه گفته شده سکونی معتبر نیست از شهرتهایی است که لا أصل لها ، و اما در مورد نوفلی نیز باید عرض کنیم که توثیق صریح نشده اما حضرت امام(ره) مکّرر در درسشان می فرمودند که شیخ طوسی در عُدّه الأصول در بحث خبر واحد تعدادی کتب را ذکر کرده که مورد اعتماد فقهای ما بوده اند که یکی از آنها کتاب سکونی می باشد و از طرفی سکونی همیشه از نوفلی نقل نقل می کند لذا وقتی کتاب سکونی به ترتیبی که عرض شد مورد اعتماد باشد باید بگوئیم که نوفلی نیز مورد وثوق می باشد . خبر بعدی خبر ۵ از این باب ۱۹ می باشد ، خبر این است : « و یأسناده عن الصّفّار عن ابراهیم بن هاشم عن الحسن بن یزید (عن علی بن رثاب عن اُبی بصیر) عن اُبی عبدالله(ع) قال : طلاق الأخرس أن يأخذ مقنعتها و يضعها علی رأسها ثمّ يعتزلها » .

از کتاب صفار گرفته و در آخر جامع الروات ذکر شده که اسناد شیخ به صفار صحیح می باشد ، متن این خبر مثل خبر قبلی می باشد منتهی خبر قبلی به صورت مرسل از سکونی نقل شده بود اما در این خبر گفته شده عن أبي عبدالله (ع) . خوب واما این دو خبر دلالت دارند بر اینکه طلاق آخرس به اشاره می باشد و شیخ انصاری (ره) می فرماید وقتی طلاق آخرس که از باب ناموس است و نزد شارع اهمیت بسیاری دارد با اشاره محقق می شود در مانحن فیه که باب معاملات است به طریق اولی اشاره کافی می باشد بنابراین طبق مبنای ما معیار صدق عنوان بیع می باشد و فرقی نمی کند که إنشاء با لفظ باشد یا با فعل باشد لذا با توجه به مطالب مذکور در باب معاملات اشاره آخرس کافی است و توکیل برای تلفظ لازم نمی باشد ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع مطلب اول که در مورد آن بحث کردیم این بود که عده ای قائل بودند که صدق عناوین معاملات منحصرأ در جایی است که لفظ و ایجاب و قبول در بین باشد لذا معاطات صحیح نیست لذا در این صورت یا مفید اباحه و یا مفید ملک جائز می باشد ، و اما عده ای دیگر قائلند که عناوین معاملات حتی در جایی که لفظ در بین نیست (مثل معاطات) نیز صدق می کنند زیرا برای صدق معاملات فقط إنشاء (چه

ص: ۳۹۱

لفظی و چه فعلی) لازم است

بنابراین عناوین معاملات بر معاطات نیز صدق می کند . در شق اول (صدق عناوین منحصرأ در جایی است که لفظ در بین باشد) اگر ما در اعتبار شیئی شک کنیم لازم است که ما اصطلاحاً اشتغالی باشیم و آنچه را که شک داریم اعتبار و ملاحظه بکنیم زیرا اصل در معاملات فساد می باشد اما در شق دوم معیار اطلاقات أدله (أحلّ الله البیع ، أوفوا بالعقود ، تجارة عن تراض و ...) می باشد که شامل معاملات لفظی و غیر لفظی می شود لذا هر کجا که ما در اعتبار شیئی شک کردیم می توانیم به اطلاق أدله مذکور تمسک کنیم و آن شیء را نفی کنیم ، اینها مطالبی است که شیخ به عنوان مقدمه برای بحث ألفاظ عقود بیان کرده که البته این مقدمه (با اینکه خود شیخ قبول کرد که معاطات صحیح است) مبتنی است بر آن اجماع و شهرت عظیمه ای که فقط لفظ را منحصرأ در صحت عقود لازم می داند و بعد شیخ در ادامه (باتوجه به مبنای مشهور) به سراغ آخرس رفته و در مورد معاملات آخرس بحث کرده . صاحب جواهر تبعاً للشهور از جمله کسانی است که شدیداً قائل است که در معاملات لفظ اعتبار دارد و بدون لفظ عقود و ایقاعات واقع نمی شوند ایشان در ص ۲۵۱ از جلد ۲۲ جواهر بحث آخرس را مطرح کرده و فرموده چونکه آخرس قدرت بر تلفظ ندارد لذا شارع اشاره او را به عنوان لفظ قبول کرده و بعد ایشان روایاتی که دلالت دارند بر

اینکه أخرس به اشاره طلاق می دهد

را ذکر کرده و فرموده وقتی که طلاق با اشاره صحیح باشد مانحن فیه به طریق اولی صحیح است زیرا طلاق مربوط به فروج است و شارع در باب فروج اهتمام بیشتری دارد لذا وقتی شارع در باب فروج که اهتمام بیشتری دارد به اشاره اکتفاء کرده پس اشاره أخرس در عقود و ایقاعات به طریق اولی کافی است ، خوب این بحث به ترتیبی که عرض شد روی مبنای شیخ انصاری که به اجماع تکیه کرده (بخلاف مبنای قبل ایشان) درست است اما روی مبنای ما نیاز به این بحث نیست زیرا ما قائلیم که معاطات نیز مثل بیع لفظی صحیح است و عنوان معامله بر او صادق است لذا دیگر نیازی نیست از أخرس و معاملاتش بحث کنیم زیرا خود أخرس نیز با اینکه قدرت تلفظ ندارد ولی قدرت انجام معاطات را دارد بعلاوه ما عرض کردیم که ما در بیع إنشاء نیاز داریم و بنا بر اینکه معاطات صحیح است أخرس نیز مثل سائر اشخاص با فعلش قدرت بر إنشاء فعلی دارد . خوب و اما حالا طبق مبنای مشهور و صاحب جواهر و شیخ انصاری به سراغ بحث أخرس و روایات مربوط به آن می رویم ، حضرت امام(ره) به روایات أخرس اشکال می کند و می فرماید که در این روایات ذکر نشده که اشاره أخرس قائم مقام لفظ است بلکه تنها در این روایات گفته شده که شارع در باب طلاق به اشاره أخرس اکتفاء کرده یعنی شارع برای طلاق دادن زن دو راه در قبال هم قرار داده

ص: ۳۹۳

و یا با کتابت و دیگر نگفته که یکی جانشین دیگری می باشد بنابراین شارع در باب نکاح و طلاق اشاره و کتابت آخرس را قائم مقام و جانشین لفظ قرار نداده . امروزه افراد آخرس برای خود زبان خاصی دارند و با اشارات مخصوص با هم حرف می زنند و حتی تلویزیون برای آنها اخبار پخش می کند لذا همین اشارات برای آنها لفظ است نه اینکه قائم مقام لفظ باشد و حتی می توانیم بگوئیم که این زبان اشاره که به صورت یک فنی برای اشخاص آخرس در آمده مقدم بر کتابت می باشد زیرا این زبان اشاره خودش نوعی لفظ می باشد ، علی ائی حال شیخ در اینجا وارد بحث از معاملات آخرس شده و ما نیز تبعاً لشیخ الأنصاری از آخرس بحث می کنیم . خوب و اما روایات مربوط به آخرس در باب ۱۹ از ابواب مقدمات طلاق جلد ۱۵ وسائل ۲۰ جلدی ص ۲۹۹ ذکر شده ، خبر اول از این باب ۱۹ این خبر است : « مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ الْبَزَنْطِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَيُّهَا الْحَسَنَ الرُّضَا (ع) عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ عِنْدَهُ الْمَرْأَةُ يَضِيْمُتُ وَ لَا يَتَكَلَّمُ قَالَ أَوْخَسُ هُوَ قُلْتُ نَعَمْ وَ يُعَلِّمُ مِنْهُ بَعْضُ الْمَرْأَةِ وَ كَرَاهَةُ لَهَا أَوْ يُجُوزُ أَنْ يُطَلَّقَ عَنْهُ وَ لِيَّهُ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَكْتُبُ وَ يُشْهَدُ عَلَيَّ ذَلِكَ قُلْتُ أَصِيْلِحَكَ اللَّهُ فَإِنَّهُ لَا يَكْتُبُ وَ لَا يَسْمَعُ كَيْفَ يُطَلِّقُهَا قَالَ بِالَّذِي يُعْرَفُ بِهِ مِنْ أَفْعَالِهِ مِثْلَ مَا ذَكَرْتَ مِنْ كَرَاهَتِهِ وَ بَعْضِهِ لَهَا .

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشِيمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ مِثْلَهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) وَذَكَرَ مِثْلَهُ « . شيخ صدوق از طبقه ۱۰ و بزنتی از طبقه ۶ می باشد شیخ این خبر را از کتاب بزنتی گرفته و واسطه مابین خود و صاحب کتاب را در آخر من لایحضره الفقیه نوشته و در جامع الروات جلد ۲ گفته شده که طریق صدوق به بزنتی صحیح است لذا خبر صحیح می باشد و همانطور که می بینید در این خبر اول کتابت مقدم داشته شده و بعد در صورت عدم کتابت گفته شده: بالذی يعرف به من أفعاله مثل ماذکرت من کراهته و بغضه لها، که مراد همان اشاره می باشد. خبر دوم از این باب ۱۹ این خبر است: « وَ عَنْهُ عَنْ صَالِحِ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ طَلَّاقِ الْخُرْسِ قَالَ يُلْفُ قِنَاعَهَا عَلَى رَأْسِهَا وَ يَجْدِبُهُ ». این خبر نیز سنداً صحیح است و دلالت دارد بر اینکه در طلاق أخرس اشاره کفایت می کند. خبر سوم از باب ۱۹ این خبر است: « وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ قَالَ طَلَّاقُ الْأَخْرَسِ أَنْ يَأْخُذَ مِقْنَعَتَهَا وَ يَضَعَهَا عَلَى رَأْسِهَا وَ يَعْتَرِلَهَا . وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ يَاسَنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ مِثْلَهُ ». این خبر را

خبر ۴ از این باب ۱۹ این خبر است : « وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ فِي رَجُلٍ أَخْرَسَ كَتَبَ فِي الْأَرْضِ بِطَلَّاقِ امْرَأَتِهِ قَالَتْ إِذَا فَعِلَ فِي قُبَيْلِ الطُّهْرِ بِشُهُودٍ وَ فَهِمَ عَنْهُ كَمَا يُفْهَمُ عَنْ مِثْلِهِ وَ يُرِيدُ الطَّلَاقَ جَازَ طَلَّاقُهُ عَلَى السُّنَّةِ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ وَ كَذَا الَّذِي قَبْلَهُ » . خبر پنجم را دیروز خواندیم و گفتیم که این خبر در واقع همان خبر سوم باب می باشد زیرا خبر ۳ مرسل بود ولی سلسله سند در این خبر ۵ ذکر شده و بعلاوه متنش همان متن خبر ۳ می باشد ، خوب اینها روایات باب أخرس بود که به عرضتان رسید . خوب و اما در مورد روایات مذکور بحثهای مختلفی وجود دارد ؛ اول اینکه آیا کتابت مقدم است یا اشاره ؟ دوم اینکه آیا اگر أخرس قدرت بر توکیل برای تلفظ داشته باشد باید وکیل بگیرد یا اینکه خودش باید انجام بدهد؟ روایات اطلاق دارند و توکیل در آنها بخصوصه ذکر نشده لذا توکیل لازم نیست . بحث دیگر این است که باب معاملات با عبادات فرق دارد ، لذا در نماز چونکه از أخرس قرائت قرآن خواسته شده باید هر مقداری که قدرت بر تلفظ دارد زبانش را حرکت بدهد ولی در مانحن فیه که باب معاملات است چنین چیزی لازم نیست زیرا در اینجا می خواهد کاری را انجام بدهد که بدون لفظ (با اشاره یا کتابت) نیز می تواند

آن را انجام بدهد . ما در طلاق و إرث بیش از

همه بابها با اهل تسنن اختلاف نظر داریم ، صاحب جواهر هم در اینجا و هم در باب ارث دو روایت ذکر کرده که مضمونش این است که حضرت باقر(ع) فرموده اند : اگر من روزی قدرت پیدا کنم با تازیانه اهل تسنن را وادار می کنم به اینکه طلاق و إرث را آنطوری که خدا فرموده انجام بدهند ، خلاصه ما در این دو باب خیلی با اهل تسنن اختلاف نظر داریم علی ائی حال یک بحثی که در مانحن فیه وجود دارد این است که آیا شارع مقدس در باب طلاق به اشاره أخرس اکتفاء کرده یا اینکه حتماً باید توکیل در طلاق بگیرد؟ . بحث دیگر این است که طلاق به کتابت انجام نمی شود بلکه باید با لفظ انجام بگیرد ، خلاصه اینکه در روایات باب أخرس تعارض وجود دارد زیرا بعضی از آنها دلالت بر کتابت دارند و بعضی دیگر دلالت بر اشاره دارند لذا اگر تعارض واقع شد ظاهراً مخیر است زیرا بین اطلاق آنها تعارض واقع می شود که در این صورت مخیر است بین کتابت و اشاره . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع در بحث بیع دو محور مهم وجود دارد که باید از آنها بحث شود ؛ یکی مربوط به مسبب است و دیگری مربوط به سبب می باشد ، اسامی بیع و اجاره و نکاح و... نوعاً متعلق به مسببات و معاملاتی هستند که در بین عرف و

ص: ۳۹۷

عقلاء جریان دارند و اینکه سبب آنها چیست بحث دیگری می باشد ،

خلاصه اینکه بیشتر بحثهای ما تا به حالا مربوط به مسببات و عناوین بوده مثلاً در مورد عنوان بیع و ماهیت آن و کیفیت تحقق آن (که لفظی باشد یا معاطاتی) بحث کرده ایم اما من بعد وارد بحث از اسباب ایجاد عناوین و مسببات مذکور می شویم . شیخ انصاری این بحث را در سه قسمت مطرح می کند ؛ اول از جهت موادی که در الفاظ وجود دارد ، که آیا این الفاظ از هر لغتی که باشند ظهور دارند یا صراحت ، حقیقت هستند یا مجاز یا کنایه؟ . دوم از لحاظ هیئت مواد (ایجاب و قبول) ، که آیا در هیئت مواد ماضویت شرط است یا مضارع هم باشد کافی است؟ . سوم از جهت ترکیب این هیئتها باهم ، که آیا تقدّم ایجاب بر قبول لازم است یا نه و آیا موالات بین ایجاب و قبول لازم است یا نه؟ . بحث بر می گردد به اینکه اسباب ایجاد عقود به چه شکلی باید باشند؟ البته می دانیم که قبل از شرع نیز در بین عرف و عقلاء عناوین و مسبباتی مثل بیع و اجاره و صلح و... وجود داشته و شارع مقدس به طور کلی آنها را ردع نکرده بلکه گاهی قیدی به آنها اضافه کرده (مثلاً اینکه ربا نباید باشد) و همانطور که این مسببات در بین عرف معمول بوده اسباب ایجاد آنها نیز در بین عرف معمول بوده ، درست است که أحلّ الله البیع به آن

ص: ۳۹۸

مسبب و اسم مصدر اشاره دارد ولی خوب بیع یک اسبابی هم دارد لذا

أحلَّ اللهُ البيعَ و دیگر عمومات باب معاملات امضاء و صحه گذاشتن بر اسباب و مسبباتی است که در بین عقلاء معمول و معروف و مشهور بوده . شیخ انصاری در ادامه بحث طبق معمول چندین قول را در این رابطه نقل کرده : قول اول إقتصار به الفاضلی است که وضعه الشارع لهذا العقد . قول دوم إقتصار به الفاضلی است که شارع مقدس از آنها نسبت به مسببات تعبیر کرده مثلاً قرآن کریم درباره علقه زوجیت لفظ نکاح و تزویج و متعه را بکار برده : « و أنکحوا الأیامی و الصالحین من عبادکم » ، « فلما قضی زیدٌ منها وطراً زوّجناها » ، « فما استمتعتم به منهنَّ فئاتوهنَّ » ، خلاصه اینکه قول دوم این است که ما باید اسباب ایجاد عقود را از قرآن کریم و اخبار بگیریم . قول سوم این است که باید إقتصار شود به لفظی که موضوع برای این عقد است یعنی مجاز و کنایه کافی نمی باشد . قول چهارم این است که در إنشاء لفظ اگر مجاز مقرون به قرائن لفظیه باشد کافی است اما قرائن حالیه کافی نیست . قول پنجم که مختار ما متأخرین است این است که هر سببی که در بین عرف و عقلاء شایع و متعارف باشد و معاملاتشان را با آنها انجام بدهند کافی است زیرا همانطور که عرض کردیم شارع اختراع جدید نکرده بلکه همان اسبابی که در بین عرف و عقلاء معمول بوده را امضاء کرده و از این جهت معاطات را

ص: ۳۹۹

نیز مثل بیع لفظی صحیح و کافی دانستیم . در مورد قسم اول (ظهور

و صراحت ، حقیقت و مجاز و کنایه) باید عرض کنیم که صریح لفظی است که در آن احتمال خلاف نمی رود و ظهور آن است که در آن احتمال خلاف می رود ولی آن احتمال مرجوح می باشد به طوری که اگر لفظ را به عرف عرضه کنند عرف می گوید که این لفظ ظهور در این معنی دارد و به آن ترتیب اثر می دهند و ظهور الفاظ حجت می باشد . حقیقت لفظی است که استعمال فی ما وضع له ، که روشن است و نیاز به توضیح ندارد و اما در مورد مجاز باید عرض کنیم که شیخ می فرماید سابقاً در مورد مجاز می فرمودند : مجاز یعنی استعمال لفظ فی غیر ما وضع له مثل رأیتُ أسداً یرمی که أسد با قرینه شجاعت در رجل شجاع استعمال شده ، اما بعداً دقت بیشتری شد و دیدند که در مجاز لفظ در همان معنای خودش استعمال می شود منتهی با یک ادعایی همراه است مثلاً در زیدُ أسدٌ ادعایی وجود دارد که زید مثل شیر است ، و همین معنی برای مجاز درست است زیرا چنین ادعایی در نظر اهل عرف مقبول است و یک ملاحظت خاصی در نظر متکلم ایجاد می کند . مثالهای فراوانی در مورد این معنی از مجاز (استعمال فی ما وضع له با وجود ادعا) وجود دارد ، مثلاً شخص زیبا رویی وارد می شود و فردی می گوید یوسف آمد خوب در اینجا یوسف را

ص: ۴۰۰

در معنای خودش استعمال کرده ولی می خواهد ادعا کند که این شخص در زیبایی مثل

یوسف است و یا مثلاً در سوره یوسف گفته شده: « ما هذا بشرٌ إن هذا إلاً ملکٌ کریم » در این آیه ملک در معنای خودش استعمال شده ولی ادعا شده که یوسف مثل ملک می ماند ، بنابراین در مجازات الفاظ همیشه در معنای خودشان استعمال می شوند منتهی یک ادعا و مبالغه ای همراه آن استعمال وجود دارد . حضرت امام(ره) در درسشان از کتابی به نام وقایه الأذهان نام می بردند که در آن موارد بسیار زیادی از قرآن و احادیث و کلام شعرا در مورد معنای مذکور برای مجاز به عنوان شاهد ذکر شده مثلاً در شعری گفته شده: « شمسٌ تظللنی و من عجب شمسٌ تظللنی من الشمس » خوب شمس در اینجا در معنای حقیقی خودش استعمال شده ولی ادعا شده که مرثه مثل شمس می باشد . خوب و اما کنایه عبارت است از ذکر لازم و اراده ملزوم مثلاً می گوید زیدٌ طویل النجاد ، یعنی بند شمشیرش بلند است که این کنایه از این است که قامت او بلند است و بلند بودن قامت به معنای شجاعت او می باشد و یا مثلاً می گوید زیدٌ کثیر الرّماد ، یعنی در مطبخش غذا زیاد پخته می شود و این یعنی اینکه به خانه او مهمان زیاد رفت و آمد می کند که این کنایه از این است که زید خیلی سخاوتمند است و امثال ذلک . خوب و اما در باب بیع تمامی اینها به کار برده

ص: ۴۰۱

می شود مثلاً کنایه می گوئیم: سَلَطْتَكَ عَلَي هَذَا الْمَالِ بَدْرَهْمٍ که در اینجا تسلط آن

شخص ذکر شده ولی مراد ملزوم آن که نقل و انتقال و ملکیت است می باشد و هکذا، علی اُیِّ حالٍ بعد از این بحثها ما عرض می کنیم که شارع مقدس همانطور که بر مسبباتی که در بیبی عرف معمول بوده صححه گذاشته و آنها را امضاء کرده بر اسباب ایجاد آنها نیز صححه گذاشته، بنابراین هر لفظی که در عرف معمول باشد و بگویند که این لفظ برای ایجاد آن مسبب کافی است همان لفظ کافی می باشد. بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحثمان در این بود که شیخ اعظم انصاری(ره) فرمودند الفاضلی که در مقام انشاء عقود به کار می رود گاهی صریح است و گاهی ظهور دارد و گاهی حقیقت است و گاهی مجاز و کنایه می باشد. در مورد مجاز عرض کردیم که مجاز استعمال لفظ فی غیر ما وضع له نیست بلکه در مجاز نیز مثل همان حقیقت لفظ در همان وضع له استعمال شده منتهی با یک ادعا و استعاره و تشبیه و غرض خاصی لفظ إلقاء می شود یعنی مستعمل فیه با یک غرض خاصی و با تعریف و تمجید و تشبیه نشان داده می شود. سابقاً قائل بودند که مجاز استعمال لفظ فی غیر ما وضع له می باشد ولی باید بین معنای حقیقی و مجازی علقه وجود داشته باشد و بعد تا ۲۰ علاقه برای مجاز شمرده بودند اما

ص: ۴۰۲

آن طوری که ما مجاز را تعریف کردیم دیگر این علاقه ها مطرح نیست بلکه کلمه در همان

ماوضع له استعمال می شود ولی یک ادعا و تشبیه و مبالغه و استحسان ذوقی و عرفی برای این استعمال وجود دارد. کنایه عبارت است از ذکر لازم و اراده ملزوم یا بالعکس مثلاً برای نشان دادن شجاعت و قامت بلند زید گفته می شود زید طویل النجاد و یا برای نشان دادن سخاوت او گفته می شود زید کثیر الرّماد و امثال ذلك. مرحوم نائینی در ص ۲۳۹ از جلد اول منیه الطالب دو اشکال به استعمال کنایات در مقام انشاء عقود ذکر کرده؛ اولاً فرموده که بین حکایات و انشائات فرق می باشد زیرا گاهی انسان لفظی را برای حکایت آن چیزی که در خارج وجود دارد و یا بعداً بوجود خواهد آمد ذکر می کند که مناط صدق و کذب در اینجا مطابقت لفظ با آنچه که در خارج وجود دارد می باشد، اما الفاظ انشائات چیزی را از خارج حکایت نمی کنند بلکه خودشان چیزی را ایجاد می کنند که در باب نکاح و بیع همین طور می باشد یعنی با بیع با لفظ بعث نمی خواهد از خارج حکایت کند بلکه می خواهد آن قرارداد و تعهدی که بین آن دو هست را ایجاد کند لذا با لفظ بعث نقل و انتقال و تملیک و تملک را ایجاد می کند و در نکاح با لفظ أنکحت و زوّجت علقه زوجیت را ایجاد می کند. ایشان در ادامه می فرماید برای ایجاد هر چیزی آلت خاصی لازم است، وقتی لفظ

ص: ۴۰۳

در معنای حقیقی خودش استعمال می شود در واقع لفظ آلتی برای ایجاد آن معنی می باشد اما در

کنایات اراده استعمالیه به لازم تعلق گرفته تا از آن به ملزوم انتقال پیدا شود یعنی در واقع عنایت به همان مستعمل فیه و ملزوم می باشد که این عنایت ضعیف و در درجه دوم می باشد لذا نمی شود در باب معاملات کنایات را بکار برد و چنین چیزی از اخبار باب نیز انصراف دارد ، مثلاً- اگر بگویند سَلَطْتُكَ علیه در واقع تسلط مشتری بر بیع لازمه بیع است و ملزوم آن نقل و انتقال و ملکیت می باشد که چنین چیزی در باب معاملات و بیوع و انشائیات کافی نیست . حضرت امام(ره) در جلد اول کتاب بیعشان ص ۳۱۵ ابتدا کلام مرحوم نائینی را به ترتیبی که عرض شد مطرح کرده و بعد جواب از اشکالات ایشان را بیان کرده و فرموده شما گفتید که در کنایات لفظ در لازم استعمال شده و توجه به ملزوم ضعیف است و اخبار از آن انصراف دارد و حال آنکه اینطور نیست بلکه در باب کنایات مقصود اصلی همان ملزوم است مثلاً در زیدٌ طویل النجاد لفظ در لازم استعمال شده ولی مقصود اصلی انتقال به ملزوم یعنی شجاعت و قامت بلند او می باشد فلذا صدق و کذب را نیز به همین می سنجد یعنی نمی روند ببینند که آیا زید بند شمشیرش بلند است یا نه بلکه به سراغ قامت زید می روند که اگر قامت او بلند باشد و شجاع باشد می فهمند که کلام صادق است لذا معلوم می شود که در

ص: ۴۰۴

باب کنایات مقصود اصلی توجه به ملزوم است نه لازم بنابراین در باب کنایات ذکر لازم تنها اراده استعمالیه می

باشد و اراده جدیه در واقع به ملزوم تعلق گرفته و مقصود اصلی ملزوم می باشد و عرف نیز همین را می فهمد لذا اشکالی ندارد که در باب معاملات نیز الفاظ کنایات را استعمال کنیم زیرا ما لفظی را می خواهیم که آن معنی را برساند که خوب در محاورات عرفی کنایه آن معنی را می رساند . مرحوم نائینی در بین کلماتشان فرموده اند ملزوم از باب دواعی می باشد و دواعی خیلی مهم نیستند و تخلف از دواعی ضرری به عقد نمی رساند و در مانحن فیه نیز توجه به ملزوم به امور دواعی می باشد ، و اما حضرت امام(ره) می فرمایند ملزوم داعی نیست بلکه مقصود اصلی می باشد یعنی مقصود اصلی ذکر لازم همان ملزوم است و وقتی این طور است و عرف نیز در محاوراتش همین را می فهمد لذا استعمال الفاظ کنایات در عقود هیچ اشکالی ندارد بنابراین شکی نیست که مسلماً اشکال به مرحوم نائینی وارد است ، این اشکال اول حضرت امام(ره) به کلام مرحوم نائینی بود که عرضتان رسید و اما اشکال دوم بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البیع وفات حضرت معصومه(س) را تسلیت عرض می کنیم و همچنین از مردم هوشمند و متدین ایران بخاطر شرکت در نهمین دوره انتخابات مجلس شورای اسلامی و خلق آن حماسه بزرگ تشکر می کنیم . بحثمان درباره الفاظ عقود بود ، گفتیم که الفاظ

ص: ۴۰۵

عناوین مختلفی (صراحت و ظهور ، حقیقت و مجاز و کنایه) دارند و أوفوا بالعقود و أحلَّ الله البیع

و امثال ذلك محمول بر متعارف هستند و نظر به مسببات دارند و اما در مورد اسباب باید عرض کنیم که هر آنچه که در عرف متعارف باشد و صدق کند که بیع و هبه و قرض و... است کافی می باشد . عرض کردیم که علامه نائینی در منیه الطالب اشکالی به الفاظ کنایات کرده و فرموده نمی شود که الفاظ عقود از کنایات باشد زیرا کنایه ذکر لازم و اراده ملزوم می باشد و عنایت به لازم است و لفظ در لازم استعمال شده و انتقال به ملزوم یک انتقال تبعی و به عنوان داعی می باشد و این در بیع کافی نیست بلکه در بیع باید الفاظ خیلی صریح و روشن باشند و دلالتشان قوی باشد لذا اگر گفته شود سلَّطْتُكَ عَلَى هَذَا الْمَالِ بَهَذَا چُونِ كُنَايَه است کافی نیست . در جواب عرض شد که ما باید به عرف مراجعه کنیم و در عرف نظر اصلی به همان ملزوم است و دلالتش تبعی نیست بلکه مقصود جدی و اصلی ملزوم است و صدق و کذب کلام نیز با ملزوم سنجیده می شود بنابراین کنایات نیز مثل غیر کنایات کافی می باشند . مرحوم آخوند خراسانی در ص ۳۶ و ۳۷ از حاشیه بر مکاسب فرموده اند الفاظ کنایات کافی نیست زیرا دلالت لفظ در باب کنایات موهون می باشد چونکه دلالت اصلی متعلق به لازم است و لازم هم بیع نیست و تا دلالت به ملزوم برسد واسطه هایی

ص: ۴۰۶

می خورد که این واسطه ها باعث بوجود آمدن وهن در دلالت لفظ می شوند در حالی که الفاظ بیع باید صریح

و محکم باشند و موهون نباشند . این حرف مرحوم آخوند درست نیست زیرا وهن در اینجا معنی ندارد بلکه همان طور که عرض کردیم در کنایات عنایت بسیار زیادی به ملزوم وجود دارد و صدق و کذب و عنایت و اهتمام تماماً به ملزوم می باشد و در باب بیع وقتی گفته می شود سَلَطْتُكَ علیه بکذا در واقع عنایت دارد به اینکه این مال مملوك شماست و مال شما می باشد لذا چون چنین عنایتی وجود دارد اهل عرف از این کلمه (سَلَطْتُكَ) به ملزوم منتقل می شود و خیلی هم خوب کلام را می فهمد بنابراین کلام مرحوم آخوند در اینجا مردود می باشد . مرحوم نائینی کلام دیگری دارند و آن اینکه ایشان فرموده اند أدله ی دالّه بر عقود و ایقاعات از الفاظ کنایی انصراف دارند و فقط شامل الفاظ صریح می شوند ، بله ما قبول داریم که در بعضی از جاها بعضی از الفاظ انصراف دارند ولی ما در این موارد به منصرف علیه توجه نداریم و لفظ را بر معنای خودش حمل می کنیم مثلاً اگر کسی بگوید یک لیوان آب به من بدهید اگر یک لیوان از آب شور بحر خزر را به او بدهیم در چنین صورتی لفظ آب بیاور از آن آب شور انصراف دارد و لو اینکه کلمه آب لغتاً شامل آب بحر خزر نیز می شود بنابراین انصراف در صورتی است که اگر شخصی به آن عمل

ص: ۴۰۷

کند مورد عتاب و خطاب قرار می گیرد و به او گفته می شود که باید توجه داشته باشی که مقصود از لفظ

آب چیست ، خلاصه اینکه مرحوم نائینی می خواهد بگوید که الفاظ مربوط به عقود و ایقاعات از کنایات انصراف دارند لذا به کنایه عقد بیع صحیح نمی باشد . حضرت امام(ره) در ص ۳۱۹ از جلد اول کتاب بیعشان در جواب از اشکال مرحوم نائینی فرموده اند اینطور که شما می گوئید پس ما باید اوفوا بالعقود را بر یک معنای دیگری که شامل کنایات نباشد حمل کنیم و حال آنکه العقود جمع محلمای به الف و لام است که افاده عموم می کند و شامل هر عقدی که منعقد شود می شود پس از الفاظ کنایه انصراف ندارد . به نظر بنده طور دیگری باید جواب داد زیرا مرحوم نائینی نیز قبول دارد که الف و لام العقود استغراق و جنس است و مفید عموم می باشد ولی ایشان می فرماید انصرافش به خاطر الف و لام نیست بلکه از لفظ العقود یک معنای متعارفی متبادر می شود که آن معنی از الفاظ کنایه انصراف دارد ، بنده در جواب عرض می کنم که اوفوا بالعقود و أحلَّ اللهُ البیع به مسببات نظر دارند و به الفاظ و اسباب خیلی کار ندارند بلکه در عرف هرسببی که باعث شود که به آن عقد و بیع بگویند کافی است و در نظر اهل عرف لفظ کنایه بسیار روشن است و زیاد بکار برده می شود مخصوصاً در کلام شعرا نظیرش را زیاد می بینیم بنابراین هر لفظی که مفید یک معنای

ص: ۴۰۸

روشنی باشد کافی است خواه کنایه باشد یا مجاز یا حقیقت مثلاً می گوئیم ما دیروز با شرکت در انتخابات سیلی به صورت آمریکا

زدیم خوب این کلام کنایه از این است که آمریکا را خوار و خفیف کردیم و غلبه و قدرت و همت و اراده خودمان را به رخ او کشیدیم ، خلاصه اینکه هر لفظی که معنی را به روشنی برساند کافی خواهد بود ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد ان شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحث در کلمات مرحوم نائینی بود ، سه مطلب امروز از ایشان نقل می کنیم (منیه الطالب جلد ۱ ص ۲۴۰) ؛ مطلب اول اینکه ایشان فرموده اند عناوین عقود مثل بیع و صلح و هبه و اجاره ، و ایقاعات مثل طلاق و ابراء بسیط هستند و نمی شود آنها را به تدریج ایجاد کرد یعنی مرکب نیستند و جنس و فصل ندارند مثل حیوان که جنس است و دارای انواعی مثل انسان و فرس و غنم می باشد که در این انواع جنس با فصل ملزم می شود و نوع مرکب از جنس و فصل بوجود می آید ، و اما مرحوم نائینی ادعا می کند که عناوین عقود و ایقاعات مرکب نیستند بلکه بسیط اند و چون مرکب نیستند نمی شود به تدریج آنها را ایجاد کرد می شود با لفظ بعثت بیع را ایجاد کرده ولی اگر بجای بعثت بگوید مَلَکْتُکَ بعوض صحیح نیست زیرا لفظ بیع همان کلمه ای است که یک معنای بسیطی در تملیک و تملک و نقل و انتقال را می

ص: ۴۰۹

رساند و مفهوم عقد بیع را دفعتاً ایجاد می کند اما لفظ مَلَکْتُکَ اعم است و شامل تملیک در هبه و اجاره و قرض و

... نیز می شود لذا جنس و فصل پیدا می کند و مرکب می شود و حال آنکه بیع بسیط است و بسائط تدریجی الوجود نیستند بلکه دفعی الوجود هستند بنابراین تمام الفاظ عقود و ایقاعات از بسائط می باشند و مرکب نیستند تا اینکه جنس و فصل داشته باشند لذا به تدریج نمی شود آنها را ایجاد کرد بلکه دفعتاً ایجاد می شوند . مرحوم نائینی در ضمن مطلب اول یک حرف دیگری نیز زده اند که آن هم اشکال دارد و آن این است که ایشان می فرمایند تفاوت بین بیع و هبه و قرض و اجاره مثل تفاوت بین افراد بیع می باشد مثلاً تفاوت بین انسان و فرس و غنم را مثل تفاوت بین زید و بکر و عمر حساب می کند ، زید و بکر و عمر افراد انسان هستند اما انسان و فرس و غنم انواعی هستند که هر کدامشان ماهیت خاصی دارند لذا قیاس کردن این با آن قیاس مع الفارق می باشد ، خوب مطلب اول ایشان به عرضتان رسید . در جواب از مطلب اول ایشان عرض می کنیم که عناوین عقد و ایقاعات و معاملات بسیط نیستند زیرا هر عنوانی از بیع مرکب از ایجاب و قبول است که بین دو نفر می باشد و در اعتباریات عقلاء هر کدامشان اعتبار جداگانه ای دارند ، بله ایجاب و قبول که بوجود آمد یک اثری (انتقال) دارد که

ص: ۴۱۰

آن اثر بسیط است ، مثلاً در باب وضو غسلات و مسحات هر کدام جزئی از وضو هستند اما وقتی وضو با آنها محقق شد طهارت

و پاکیزگی که اثر وضو است یک امر بسیط می باشد و یا مثلاً در باب تزکیه استقبال قبله و گفتن بسم الله و بریدن سر حیوان اجزاء تزکیه هستند ولی اثر و حاصل اینها طهارت لحم است که یک امر بسیط می باشد ، بنابراین مرحوم نائینی در مانحن فیه بین اثر (نقل و انتقال) و بین مؤثر (اسباب ایجاد اثر) اشتباه کرده و نتیجه گرفته که الفاظ عقود و ایقاعات باید بسیط و دفعی الوجود باشند و نمی توانند مرکب و تدریجی الوجود باشند لذا در باب بیع فقط باید بگوید بعث و در باب هبه بگوید وهب و در باب قرض بگوید أقرضت و هکذا که ما حرف ایشان را قبول نکردیم . حضرت امام(ره) نیز در کتاب بیعشان حرف ایشان را قبول نکرده و اشکال دیگری نیز به ایشان کرده و فرموده : چونکه در بیع و قرض و اجاره و هبه لفظ مَلَكْتُ بکار برده می شود (مَلَكْتُكَ هذا بهذا می شود بیع و مَلَكْتُكَ منفعه هذا الدار بكذا می شود اجاره و مَلَكْتُكَ بلا ثمن می شود هبه و مَلَكْتُكَ بالضممان می شود قرض) لذا ایشان فکر کرده که تفاوت اینها با هم مثل تفاوت افراد یک کلی می باشد در حالی که اینطور نیست زیرا تفاوت بین بیع و هبه و قرض و اجاره تفاوت ماهوی است یعنی ماهیتاً قبل الوجود باهم فرق دارند مثل

تفاوت انسان و غنم و فرس که ماهیتاً با هم فرق دارند و هر کدامشان جنس و فصل جداگانه ای برای خود دارند لذا قیاس این موارد با

تفاوت بین افراد صحیح نیست و قیاس مع الفارق می باشد . مطلب دوم : مجازات مشهور عبارتند از اینکه يك لفظی در غیر ماوضع له آنقدر استعمال شده که شهرت پیدا کرده و خود این شهرت قرینه ای شده که لفظ را از معنای اصلی خودش بر می گردانند مثلاً- صاحب معالم فرموده صیغه إفعال از بس که در مستحبات به کار رفته مجاز مشهور شده ، اما در مجازات غیر مشهور ما يك قرینه صارفه ای لازم داریم مثل رأیتُ أسداً یرمی که یرمی قرینه است ، خوب مرحوم نائینی در اینجا یک بحث اصولی کرده و فرموده لفظ به حسب اصل خودش دلالت تصوریه دارد اما وقتی قرینه ای می آید دلالت تصدیقه بوجود می آید یعنی لکل کلام یک دلالت تصوریه و یک دلالت تصدیقه وجود دارد ، دلالت تصوریه آن است که کسی که عالم به وضع است با شنیدن هر کلمه ای یک معنایی به ذهنش خطور می کند اما وقتی بخواهیم این دلالت را به متکلمی که در مقام بیان است نسبت بدهیم و بدانیم که مراد او چه بوده این می شود دلالت تصدیقه و این بحث را مرحوم آخوند نیز در جلد اول کفایه در بحث وضع مطرح کرده و اگر یادتان باشد در آنجا یک حرفی از علمین (ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی) نیز نقل می کند ، خلاصه اینکه مرحوم نائینی می خواهد

ص: ۴۱۲

بگویند که اگر ما مجازات غیر مشهوره را در باب عقود بکار ببریم تناقض بوجود می آید زیرا لفظ به حسب اصل دلالتش (دلالت تصویری) معنایش به ذهن

انسان خطور می کند و بعد چونکه قرینه ای آورده و می خواهد این لفظ را در یک معنای دیگری نیز بکار برد (دلالت تصدیقه) تناقض لازم می آید یعنی بین دلالت تصویری و تصدیقه تناقض بوجود می آید، اما در مجازات مشهور اشکالی نیست زیرا لفظ بقدری در معنای مجازی اش شهرت پیدا کرده که هر وقت استعمال می شود معنای مجازی آن به ذهن خطور می کند مثلاً لفظ مَلَكُتٌ بقدری در بیع شهرت پیدا کرده که هر وقت استعمال می شود بیع به نظر می آید و بسیط و دفعی الوجود نیز می باشد لذا اشکالی در آن نیست، بنابراین مطلب دوم مرحوم نائینی این است که در بکار بردن الفاظ مجازی اگر مجاز غیر مشهور باشد مستلزم تناقض بین دلالت تصویری و تصدیقه است لذا به کار بردن آنها در عقود صحیح نمی باشد ولی اگر از مجازات مشهور باشد اشکالی ندارد و صحیح می باشد. در جواب عرض می کنیم که آیا مرادش تناقض در مقام ثبوت است یا تناقض در مقام اثبات؟ اگر مراد تناقض در مقام ثبوت است که خوب متکلم از اول قصد خرید و فروش را کرده و قصد تملیک مطلق را نکرده لذا عند المتکلم در مقام ثبوت تناقضی وجود ندارد و اما در مورد مستمع باید عرض کنیم که در أهل عرف رسم بر این است که همیشه مستمعین صبر

می کنند تا متکلم کلامش را تمام کند بعد ببینند چه چیزی می خواهد و در وسط کلامش قضاوت نمی کنند و وقتی کلامش را تمام کرد مرادش را

می فهمند لذا در اینجا نیز تناقض بوجود نمی آید . مطلب سوم مرحوم نائینی این است که ایشان می فرمایند مشترکات لفظیه و معنویه را نمی توان در عقود جاری کرد زیرا مشترکات لفظی و معنوی مرکب تدریجی الوجود هستند در حالی که عقود وضع شده اند برای انشائاتی که بسیط و دفعی الوجود باشند ، (مشترک لفظی آن است که واضع چند معنی برای یک لفظ وضع کرده مثل لفظ عین برای ذهب و فضه و عین جاریه و عین باکیه و ... و مشترک معنوی آن است که لفظ برای یک معنی وضع شده منتهی کلی است که افراد مختلفی دارد مثل لفظ شجر برای انواع درختان) ، و اما جواب از این حرف ایشان بماند برای جلسه بعد إنشاء الله

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع شیخ اعظم انصاری(ره) فرمودند که درباره الفاظ از سه مقام بحث می شود ؛ اول از جهت موادی که بکار برده می شود و اینکه آیا صراحت دارند یا ظهور؟ و یا حقیقت هستند یا مجاز یا کنایه؟ . دوم باید بحث شود از جهت اینکه آیا ایجاب و قبول باید جمله فعلیه ماضویه باشد یا اینکه جمله اسمیه نیز کافی است؟ . سوم اینکه باید از جهت ترتیب و موالات بین ایجاب و قبول بحث شود . بحث دیگری که شیخ انصاری(ره) مطرح کرده در مورد لفظ بیع و

ص: ۴۱۴

شراء می باشد ، ایشان می فرمایند که لفظ بیع و لفظ شراء هر دو از أضداد هستند و مشترک لفظی می باشند یعنی هر دو آنها هم برای خریدن و هم

برای فروختن وضع شده اند و صاحب جواهر نیز در ص ۲۴۴ از جلد ۲۲ جواهر همین را فرموده . مشترک لفظی در جایی است که یک لفظی با تعدد وضع برای چند معنی وضع شده باشد که این خود بر دو قسم است ؛ غیر أضداد و أضداد ، و اما غیر أضداد مثل لفظ عین که مشترک لفظی است برای عین باکیه و عین جاریه که تضادی بین آنها وجود ندارد اما اگر مشترک لفظی برای دو معنای متضاد وضع شود به آن أضداد می گویند مثل لفظ قُرء که هم به حیض و هم به طهر گفته می شود و مانحن فیه نیز از این قبیل می باشد یعنی لفظ بعث و لفظ شریئ هر دو هم به معنی فروختن و هم به معنی خریدن می باشند . شیخ انصاری(ره) در ادامه فرموده : درست است که لفظ بیع از أضداد است و هم به فروختن و هم به خریدن گفته می شود اما استعمالات شایع در همان فروختن می باشد و در قرآن کریم نیز به معنای فروختن بکار رفته است مثل آیه شریفه : « فاستبشروا بیعکم الذی بایعتم به » لذا نمی توانیم آن را در خریدن بکار ببریم زیرا ما تابع ظهور فعلی الفاظ هستیم ، و اما شراء نیز همین طور می باشد یعنی درست است که هم به معنی خریدن و هم به معنی فروختن می باشد

ص: ۴۱۵

ولی فعلا- در خریدن شایع است و در قرآن کریم نیز در هر جایی که بکار رفته به معنی فروختن می باشد مثل آیه شریفه: « و شروه بثمانٍ بخسٍ دراهم معدوده

« و آیه شریفه: « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ». سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب می فرماید: بیع و شراء از اُضداد نیستند بلکه هر دوی آنها مشترک معنوی می باشند یعنی بیع یک معنای واحد وسیع و عامی دارد که شامل خریدن و فروختن نیز می شود به عبارت دیگر بیع یعنی کُلُّ من أخذ شيئاً و أعطى شيئاً آخر مثل لفظ انسان که به زید و بکر و عمر اطلاق می شود و قاموس نیز بیع را همین طور معنی کرده و اما غیر از ایشان قائلند که بیع و شراء از اُضداد هستند ، خلاصه اینکه لفظ بیع ظهور فعلی عرفی در فروختن دارد و لفظ شراء نیز ظهور فعلی عرفی در خریدن دارد و ما تابع عرف هستیم یعنی تابع هر معنایی که در عرف ظهور فعلی دارد می باشیم . بحث دیگر این است که عربیت لازم نیست زیرا اسلام برای همه است و این معاملات قبلاً بوده اند و حالا هم هستند و بعداً هم خواهند بود و هر کسی به زبان و اصطلاح خودش می تواند صیغه عقد جاری کند و حتی می تواند معاملاتش را معاطاتاً انجام بدهد و مستند ما بر این مطلب همان اطلاقات أدله صحت معاملات است که شامل تمامی لغات می شود البته نکاح و طلاق استثناء شده اند و در آنها لفظ لازم است

ص: ۴۱۶

. (حضرت امام(ره) فرموده اگر انسان لفظی را غلط تلفظ کند به شرطی که معنی نباشد اشکال ندارد بخلاف عبادات مثل نماز که در آن غلط به هر نحوی مضرّ

می باشد) . حضرت امام(ره) در ص ۳۲۵ از جلد اول کتاب بیعشان بحث دیگری را مطرح کرده اند که بسیار مهم می باشد و آن اینکه ایشان فرموده اند متعارف بین مردم این است که عقد را با ایجاب و قبول ایجاد می کنند لکن این دلیل بر این نیست که ما بگوئیم تقوّم عقد به ایجاب و قبول می باشد بلکه ایجاب به تنهایی کافی است و قوام عقد به آن می باشد زیرا عقد یعنی إنشاء و ایجاد آن چیزی که انسان قصد کرده و متعهد شده که این با ایجاب حاصل می شود و دیگر قبول لازم نیست بلکه فعل یا قولی که حاکی از رضا باشد کافی است و لازم نیست که حتماً قبلت بگویند بنابراین عقد فقط ایجاب به تنهایی می باشد . حضرت امام(ره) در اینجا چندین روایت را ذکر کرده که دلالت دارند بر اینکه عقد همان ایجاب به تنهایی می باشد ، اولین روایتی که ایشان ذکر کرده خبر ۱ از باب ۲ از ابواب المهور می باشد که در کتاب النکاح جلد ۱۵ و سائل ۲۰ جلدی ص ۳ واقع شده است ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ زَوَّجْنِي فَقَالَ مَنْ

ص: ۴۱۷

لِيَهْدِيَهُ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا تُعْطِيهَا قَالَ مَا لِي شَيْءٌ إِلَّا إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ أَوْ تَحْسِنُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ نَعَمْ قَالَ قَدْ زَوَّجْتُكَهَا عَلَيَّ مَا تَحْسِنُ مِنْ

الْقُرْآنِ فَعَلَّمَهَا إِيَّاهُ . خبر سنداً صحیح می باشد و همانطور که می بینید با جمله زوَجْتُكَهَا عقد تمام شده و دیگر لفظی به عنوان قبول ذکر نشده . اخبار ۳ و ۶ و ۹ و ۱۰ از باب ۱ از ابواب عقد النکاح که در ص ۱۹۴ از جلد ۱۴ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده اند نیز بر این مطلب دلالت دارند ، و اما خبر ۳ همان خبر ۱ از باب ۲ از ابواب المهور است که خواندیم . خبر ۶ از باب ۱ این خبر است : « وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُوَيْدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ جَمِيلٍ عَنْ زُهَيْرِ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ (عِاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ) عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّهُ قَالَ لِامْرَأَةٍ أَلَيْكَ وَلِيٌّ قَالَتْ نَعَمْ هُوَ لِي إِخْوَتِي فَقَالَ لَهُمْ أَمْرِي فِيكُمْ وَ فِي أُخْتِكُمْ جَائِزٌ قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ عَلِيُّ (ع) أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُ مَنْ حَضَرَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنِّي قَدْ زَوَّجْتُ هَذِهِ الْجَارِيَةَ مِنْ هَذَا الْعُلَامِ بِأَرْبَعِمِائَةٍ دَرَاهِمٍ وَ النَّقْدُ مِنْ مَالِي . » همانطور که می بینید در این خبر نیز با لفظ زَوَّجْتُ امیر المؤمنین عقد تمام شده و دیگر قبلت از طرف آن زن گفته نشده . خبر ۹ از باب ۱ این خبر است : « وَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيٍّ بْنِ

الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يَتَزَوَّجَ خَدِيجَةَ بِنْتَ خُوَيْلِدٍ أَقْبَلَ أَبُو طَالِبٍ ثُمَّ ذَكَرَ خِطْبَتَهُ إِلَى أَنْ

قَالَ فَقَالَتْ خَدِيجَةُ قَدْ زَوَّجْتُكَ يَا مُحَمَّدُ نَفْسِي وَ الْمَهْرُ عَلَيَّ فِي مَالِي الْحَدِيثُ ». در این خبر نیز لفظ قبلت ذکر نشده . خبر ۱۰ از باب ۱ این خبر است : « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَيَّالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُتَعَةِ كَيْفَ أَتَزَوَّجُهَا وَمَا أَقُولُ قَالَ تَقُولُ لَهَا أَتَزَوَّجُكَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِهِ نَبِيِّهِ كَذَا وَ كَذَا شَهْرًا بِكَذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا الْحَدِيثُ ». در این روایت نیز لفظ قبلت ذکر نشده ، خلاصه اینکه حضرت امام(ره) حرف جدیدی زده و آن اینکه ایشان از روایات مذکور استفاده کرده که تقوّم عقد تنها به ایجاب است و دیگر قبول لازم نیست بلکه هر چیزی که حاکی از رضایت طرف دیگر باشد کافی است ، این بحث را مطالعه کنید تا فردا آن را ادامه بدهیم إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع شیخ انصاری(ره) می فرماید : « مسئله : المحکمی عن جماعه ، منهم : السيد عمید الدین والفاضل المقصد والمحقق والشهید الثانیان : اعتبار العربیه فی العقد ؛ للتأسی ، كما فی جامع المقاصد ، ولأنّ عدم صحته بالعربی غیر الماضي یستلزم عدم صحته بغير العربی بطریق اولی .

ص: ۴۱۹

و فی الوجهین ما لایخفی . و أضعف منهما : منع صدق العقد علی غیر العربی مع التمكن من العربی . فالأقوی صحته بغير العربی « . اگر بنا باشد صیغ عقود حتما به عربی

خوانده شوند با توجه به اینکه لغات مختلفی در جهان وجود دارد و از طرفی اسلام یک دین جهانی و برای همه مردم می باشد چنین چیزی با سهولت اسلام جور در نمی آید لذا این قول (لزوم عربیت و ماضویت) ضعیف است و در حال حاضر مطرح کردن این بحثها به طور مفصل ثمره ای ندارد . حضرت امام(ره) بحثی را مطرح کردند و آن این بود که آیا قبول نیز جزء و رکنی از عقود است یا اینکه ایجاب به تنهایی کافی می باشد؟ ایشان در ص ۳۲۵ از جلد اول کتاب بیعشان می فرماید : هر چند که در میان مردم متعارف است که عقود را به ایجاب و قبول می خوانند ولی تقوّم عقد فقط به همان ایجاب می باشد زیرا در معاملات دو چیز لازم است ؛ اول اصل معنی و قصد و اراده طرفین ، و دوم إنشاء آن معنی ، که این با ایجاب محقق می شود و دیگر نیازی به قبول نیست . حضرت امام(ره) برای اثبات این مطلب (عدم نیاز به قبول) به چند روایت استناد کردند ؛ اول خبر ۳ از باب ۱ از ابواب عقد النکاح ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ

ص: ۴۲۰

أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ زَوَّجْنِي فَقَالَ مَنْ لِهَيْدِهِ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا تُعْطِيهَا قَالَ مَا لِي شَيْءٌ إِلَيَّ أَنْ قَالَ فَقَالَ أَوْ تَحْسِنُ شَيْئًا مِنْ

الْقُرْآنِ قَالَ نَعَمْ قَالَ قَدْ زَوَّجْتُكَهَا عَلَى مَا تُحْسِنُ مِنَ الْقُرْآنِ فَعَلَّمَهَا إِيَّاهُ . پیغمبر(ص) از طرف هردو نفر آنها وکیل شدند ولی فقط لفظ ایجاب را بیان کردند و فرمودند : « زَوَّجْتُكَهَا عَلَى مَا تُحْسِنُ مِنَ الْقُرْآنِ فَعَلَّمَهَا إِيَّاهُ » و دیگر لفظ قبول را بیان نکردند که از آن استفاده می شود که در عقود فقط إنشاء ایجاب کافی است و دیگر إنشاء قبول لازم نیست ، البته آن شخص قابل باید راضی باشد ولی إنشاء قبول توسط او لازم نیست . خبر بعدی خبر ۱ از باب ۱ از ابواب عقد نکاح می باشد ، خبر این است : « محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن زراره بن أعین عن أبي عبد الله (ع) في حديث خلق حواء و تزويج آدم بها : أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ لَهَا : اخْطُبِيهَا إِلَيَّ ، فَقَالَ : يَا رَبِّ فَإِنِّي أَخْطُبُهَا إِلَيْكَ - إِلَى أَنْ قَالَ : - فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ : قَدْ شِئْتُ ذَلِكَ وَ قَدْ زَوَّجْتُكَهَا فَضَمَّهَا إِلَيْكَ » . حضرت امام(ره) این خبر را ذکر نکرده اند ولی ما دیدیم که به این خبر نیز می شود استدلال کرد ، این روایت درباره خلق حواء و تزویج او به آدم می باشد که بسیار مفصل است و همانطور که می بینید بعد از خواستگاری آدم حواء را ، خداوند متعال با توجه به ولایتی که

بر حوآء دارد او را به عقد آدم در آورده منتهی در صیغه ای که خوانده فقط لفظ ایجاب را بیان کرده و فرموده : « زَوَّجْتُهَا فَضَمَّهَا إِلَيْكَ » و دیگر لفظ قبول در عقد ذکر

نشده بلکه به همان ایجاب اکتفاء شده و خداوند متعال با اینکه بر حوآء ولایت دارد ولی به اونگفته که این عقد را قبول کن بلکه به همان ایجاب اکتفاء نموده . خبر بعدی خبر ۶ از همین باب ۱ می باشد ، خبر این است : « وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يُونُسَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ جَمِيلٍ عَنْ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ (عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ) عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّهُ قَالَ لِامْرَأَةٍ أَلَيْكَ وَلِيٌّ قَالَتْ نَعَمْ هُوَ لِمَاءِ إِخْوَتِي فَقَالَ لَهُمْ أَمْرِي فِيكُمْ وَفِي أُخْتِكُمْ جَائِزٌ قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ عَلِيُّ (ع) أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُ مَنْ حَضَرَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنِّي قَدْ زَوَّجْتُ هَذِهِ الْجَارِيَةَ مِنْ هَذَا الْعُلَامِ بِأَرْبَعِمَائِهِ دَرَاهِمٍ وَ النَّقْدُ مِنْ مَالِي » . همانطور که می بینید در این روایت نیز در اجرای صیغه عقد به لفظ ایجاب اکتفاء شده ، زَوَّجْتُ گاهی مثل اینجا با مِنْ متعدی می شود و کسانی که صیغه عقد می خوانند نیز احتیاطاً زَوَّجْتُ را با مِنْ متعدی می کنند و می گویند زَوَّجْتُ هَذِهِ مِنْ هَذَا ، و گاهی با دو مفعول متعدی می شود مثلاً در سوره احزاب گفته شده : « فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكُهَا » که

در اینجا زَوْج با دو مفعول ک و ها متعدی شده البته ما به این آیه برای مانحن فيه استشهاد نمی کنیم زیرا مربوط به یک قصه و مطلب خاصی می باشد . خبر بعدی خبر ۹ از

همین باب ۱ می باشد ، خبر این است : « وَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يَتَزَوَّجَ خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ أَقْبَلَ أَبُو طَالِبٍ ثُمَّ ذَكَرَ خِطْبَتَهُ إِلَيْهِ أَنْ قَالَ فَقَالَتْ خَدِيجَةُ قَدْ زَوَّجْتُكَ يَا مُحَمَّدُ نَفْسِي وَ الْمَهْرُ عَلَيَّ فِي مَالِي الْحَدِيثِ » . در این خبر نیز به لفظ ایجاب اکتفاء شده و حضرت خدیجه(س) فرموده : « قد زوّجتک یا محمد نفسی » و دیگر لفظ قبول ذکر نشده . خبر بعدی خبر ۱۰ از همین باب ۱ می باشد ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُتْعَةِ كَيْفَ أَتَزَوَّجُهَا وَ مَا أَقُولُ قَالَ تَقُولُ لَهَا أَتَزَوَّجُكَ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ كَذَا وَ كَذَا شَهْرًا بِكَذَا وَ كَذَا دِرْهَمًا الْحَدِيثِ » . در این خبر نیز حضرت طریقه خواندن صیغه عقد موقت را به ما یاد می دهد که در آن به لفظ ایجاب اکتفاء شده . خوب با توجه به این روایات مطلب امام(ره) که فرمودند در عقد رکن تنها ایجاب است برای

ما روشن شد و وقتی تنها ایجاب در نکاح کافی باشد در عقود دیگر نیز همین طور می باشد و ظاهراً حرف ایشان درست است و نوعی ابتکار در بحثهای فقهی می باشد . همانطور که عرض شد شیخ

انصاری(ره) بحثهای مفصلی را درباره عربیت و ماضویت و تقدیم ایجاب بر قبول و امثال ذلك مطرح کرده و اقوال زیادی را از علماء در این رابطه نقل کرده و اصرار دارد که عقد باید ماضی باشد ، اما بنده عرض می کنم که اولاً ما تابع اطلاقات عمومات هستیم و ثانیاً ما در اینجا روایاتی ذکر کرده ایم که در بیع و امثال آن ماضی نیست بلکه مضارع و امر و حتی اسم فاعل ذکر شده ، مثلاً در خبری حضرت در مورد بیع تمر فرموده : « أشتري منك هذه الرطبه من هذا النخل » أشتري مضارع متکلم وحده می باشد که حضرت آن را کافی دانسته ، و یا در خبر دیگری که در باب ۸ از ابواب مضارعه و مساقات و سائل ذکر شده حضرت فرموده اگر خواستید مضارعه کنید : « يقول لصاحب الأرض : أزرع في أرضك و لك منها كذا و كذا » که در اینجا نیز مضارع متکلم وحده به کار برده شده ، و همچنین در خبر ۲ از باب ۹ از ابواب مساقات نیز گفته شده : « إسق هذا الماء وامره و لك نصف ما خرج » خوب در اینجا نیز حضرت فعل امر به کار برده ، و یا در خبر دیگری که از امام کاظم(ع) نقل شده حضرت درباره بیع کنیزی که فرار کرده

فرموده به صاحبش بگو: «أشتری منكم جاريتكم فلانہ» که در اینجا نیز حضرت فعل مضارع متکلم وحده به کار برده ، خلاصه اینکه از روایات ما استفاده می شود که لازم نیست که حتما صیغه عقد با

فعل ماضی خوانده شود بلکه مضارع و امر و حتی اسم فاعل نیز کافی می باشند ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحث در این بود که فقط لفظ ایجاب در عقد رکن می باشد ، لفظ ایجاب گاهی به شکل ماضی است مثل بعث و گاهی مضارع است مثل أبیعک و گاهی امر است مثل بع هذا و گاهی ممکن است اسم فاعل باشد مثل أنا بیعٌ لذلك که وقوع ایجاب به تمام اینها صحیح می باشد . شیخ انصاری(ره) در مکاسب فرموده مشهور آن است که لفظ ایجاب باید ماضی باشد و بعد کلامی را از علامه در تذکره نقل می کند ، علامه در تذکره جلد ۱۰ ص ۸ فرموده: «الثانی: الإتیان بهما بلفظ الماضی فلو قال أبیعک أو قال أشتری لم یقع إجماعاً لأنصرافه إلى البعد» و همچنین علامه در مختلف الشیعه جلد ۵ ص ۵۳ فرموده: «و لو أتى بلفظ الأمر أو الإستفهام لم یقع، إختاره الشیخ وابن حمزه». در میان متأخرین مرحوم نائینی در منیه الطالب فرموده: در بیع صیغه باید ماضی باشد زیرا ماضی بر تحقق مبدأ دلالت دارد اما مضارع بر ترغّب دلالت دارد و در بیع در مقام إنشاء باید لفظی را بگوئیم

ص: ۴۲۵

که دلالت بر تحقق داشته باشد (مرحوم آخوند در اوایل کفایه بحثی را در مورد فعل ماضی مطرح کرده و فرموده فعل ماضی دالّ بر زمان نیست بلکه فقط بر تلبس آن فاعل به آن مبدأ دلالت دارد زیرا اگر

دالّ بر زمان باشد نباید در مورد خدا بکار برود: «کان الله لم یکن معه الشیء» چرا که خداوند منزّه از زمان می باشد پس زمان در افعال مأخوذ نیست بلکه فقط برای بیان مطلب می باشد (خلاصه اینکه مرحوم نائینی می فرماید چونکه فعل ماضی دلالت بر تحقق مبدأ دارد و مضارع صریح در تحقق نیست و تنها دالّ بر وعد و ترغّب و انتظار تحقق مبدأ می باشد لذا إنشاء صیغه عقد باید به لفظ ماضی باشد ، ایشان در ادامه می فرماید اگر در جایی از روایات ما غیر از لفظ ماضی بکار رفته باشد آن الفاظ مربوط به مقابله و گفتگوی مقدماتی قبل از بیع می باشند نه خود صیغه بیع . خوب حالا ما باید این مسئله را بررسی کنیم و برای این کار دو راه پیش رو داریم ؛ اول اینکه بیع در بین اهل عرف و عقلاء شایع و رایج است و وقتی مراجعه می کنیم می بینیم که سیره اهل عرف و عقلاء بر این است که الفاظ مختلفی مثل ماضی و مضارع و امر در صیغه عقد بیع بکار می برند ، و دوم اینکه عمومات و اطلاقات ما مثل: أحل الله البیع و أوفوا بالعقود شامل تمامی الفاظ مذکور می شوند لذا اینکه بگوئیم صیغه عقد منحصرأ باید

ص: ۴۲۶

ماضی باشد بر خلاف سیره عقلاء و عرف و بر خلاف عمومات و اطلاقات أدله می باشد ، و اما ادعای مقابله و گفتگوی قبل از بیع در مورد الفاظ غیر از ماضی که در روایاتمان آمده نیز صحیح نیست زیرا در

روایاتمان أهل بیت (ع) طریقه خواندن صیغه حتی در نکاح را به ما یاد داده اند و بعد لفظ مضارع بکار برده اند بنابراین بهترین راه برای حل این مسئله رجوع به روایاتمان می باشد . خبر اولی که در این رابطه وجود دارد خبر ۱ از باب ۳ از ابواب بیع ثمار می باشد که در ص ۹ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ هَلْ يَصِلُحُ شِرَاؤُهَا قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ طَلْعُهَا فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ مَعَهَا شَيْئًا غَيْرَهَا رَطْبَهُ أَوْ بَقْلًا فَيَقُولُ أَشْتَرِي مِنْكَ هَذِهِ الرُّطْبَةَ وَ هَذَا النُّخْلَ وَ هَذَا الشَّجَرَ بِكَذَا وَ كَذَا فَإِنْ لَمْ تَخْرُجِ الثَّمَرَةُ كَمَا نَ رَأْسُ مِائِ الْمُسْتَرِي فِي الرُّطْبَةِ وَ الْبَقْلِ الْحَدِيثَ » . همانطور که می بینید در این خبر لفظ مضارع بکار برده شده . خبر دوم خبر ۱۰ از باب ۸ از ابواب مزارعه می باشد که در ص ۲۰۱ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است و در آن لفظ مضارع بکار رفته است ، خبر این است : « وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

ع أَنَّهُ سَيْلٌ عَنِ الرَّجُلِ يَزْرَعُ أَرْضَ رَجُلٍ آخَرَ فَيَشْتَرِطُ عَلَيْهِ ثُلثًا لِلْبَقْرِ وَ ثُلثًا لِلْبَقْرِ فَقَالَ لَا يَتَّبِعِي أَنْ يُسَيِّمِي يَذْرَأُ وَلَا بَقْرًا وَلَا كَنْ
يَقُولُ لِصَاحِبِ الْأَرْضِ أَزْرَعُ فِي أَرْضِكَ وَ لَكَ مِنْهَا كَذَا وَ كَذَا نِصْفٌ أَوْ ثُلثٌ أَوْ

مِا كَانَ مِنْ شَرْطٍ وَ لَا يُسَيِّمِي يَذْرَأُ وَ لَا بَقْرًا فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَامُ . . خبر سوم خبر ۲ از باب ۹ از ابواب مساقات می باشد که در
ص ۲۰۲ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است و در آن فعل امر بکار رفته است ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ
مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ
يُعْطِي الرَّجُلَ أَرْضَهُ وَ فِيهَا مِائَةٌ أَوْ نَحْلٌ أَوْ فَاكِهَةٌ وَ يَقُولُ اسْقِ هَذَا مِنَ الْمَاءِ وَ اعْمُرْهُ وَ لَكَ نِصْفُ مَا أُخْرِجَ قَالَ لَا بُأْسَ . . خبر
چهارم خبر ۱ از باب ۱۱ از ابواب عقدالبيع می باشد که در ص ۲۶۲ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده و در آن فعل
مضارع بکار رفته است ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ رِفَاعَةَ
النَّخَّاسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع قُلْتُ لَهُ أَيْضِلُحُ لِي أَنْ أُشْتَرِيَ مِنَ الْقَوْمِ الْجَارِيَةَ الْآبِقَةَ وَ أُعْطِيَهُمُ الثَّمَنَ وَ أَطْلُبَهَا أَنَا قَالَ لَا
يَصْلُحُ شِرَاؤُهَا إِلَّا أَنْ تَشْتَرِيَ مِنْهُمْ مَعَهَا ثَوْبًا أَوْ مَتَاعًا فَتَقُولَ لَهُمْ أُشْتَرِيَ مِنْكُمْ جَارِيَتَكُمْ فَلَانَهُ وَ هَذَا الْمَتَاعُ بِكَذَا وَ كَذَا

دِرْهَمًا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ» . خبر پنجم خبر ۲ از باب ۸ از ابواب عقد البیع می باشد که در ص ۲۵۹ از جاد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده و در آن فعل امر بکار رفته است ، خبر این است : »

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّبَنِ يُشْتَرَى وَهُوَ فِي الضَّرْعِ فَقَالَ لِمَا إِلَّا أَنْ يَحْلُبَ لِمَكَ مِنْهُ سِدْرُ كُرْجَهَ فَيَقُولَ اشْتَرِ مِنِّي هَذَا اللَّبَنِ الَّذِي فِي الشُّكْرُجَهِ وَ مَا فِي ضُرُوعِهَا بَيْنَ مَسِيَمَى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الضَّرْعِ شَيْءٌ كَانَ مَا فِي الشُّكْرُجَهِ » . خبر ششم خبر ۱ از باب ۱۴ از ابواب احكام عقود می باشد که در ص ۳۸۵ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده و در آن فعل مضارع بکار رفته است ، خبر این است : « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَدِمَ لِأَبِي مَتَّاعٍ مِنْ مِصْرٍ فَصَنَعَ طَعَامًا وَ دَعَا لَهُ التُّجَّارَ فَقَالُوا نَأْخُذُ مِنْكَ بِدَهْ دَوَاذِهِ قَالَ لَهُمْ أَبِي وَ كَمْ يَكُونُ ذَلِكَ قَالُوا فِي عَشْرَةِ آلَافٍ أَلْفَيْنِ فَقَالَ لَهُمْ أَبِي فَمَا نِي أَبِيكُمْ هَذَا الْمَتَّاعِ بِأَثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا فَبَاعَهُمْ مُسَاوَمَةً » . آخرین خبری که ما می خوانیم خبر ۹ از باب ۱۱ از ابواب بیع ثمار می باشد که در ص ۲۲ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده که در آن فعل مضارع بکار رفته است ، خبر این است : « وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ

ص: ۴۲۹

سَهْلٍ بِنِ زِيَادٍ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنِ مُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي زَرْعٍ بِيَعٍ وَهُوَ حَشِيشٌ ثُمَّ سَبَّلَ قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا قَالَ أَتْبَاعُ مِنْكَ مَا يَخْرُجُ مِنْ هَذَا الزَّرْعِ فَإِذَا اشْتَرَاهُ وَهُوَ حَشِيشٌ

فَمِنْ شَاءَ أَعْفَاهُ وَإِنْ شَاءَ تَرَبَّصَ بِهِ . همانطور که ملاحظه می کنید در روایاتمان فعل مضارع و امر نیز در صیغه عقود بکار رفته است لذا محدود کردن صیغه عقود به ماضی صحیح نیست و با اخبار ما جور در نمی آید بعلاوه وقتی به عرف نیز مراجعه می کنیم می بینیم که در معاملاتشان صیغه های مضارع و امر و حتی گاهی اسم فاعل نیز بکار می برند و ما نیز تابع روایات و سیره عرف و عقلاء می باشیم ، بنابراین مطلب برای ما روشن است ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البيع حضرت امام(ره) فرمودند که قبول در بیع نقشی ندارد ، ما در بیع دو چیز می خواهیم ؛ یک معنی و یک إنشاء که این بوسیله ایجاب بوجود می آید و عقد بوسیله آن محقق می شود لذا دیگر لازم نیست إنشاء جدیدی به عنوان قبلت و رضیت بوجود بیاید و همینقدر که مشتری به إنشاء موجب راضی است کافی می باشد و عقد و معامله محقق و مشمول سیره و اطلاقات و عمومات می شود . بحث دیگری که شیخ انصاری(ره) و دیگران مطرح کرده اند این است که آیا لازم است که ایجاب بر قبول مقدم

ص: ۴۳۰

باشد یا نه؟ هل يُعتبر تقديم الإيجاب على القبول مطلقاً أو لا كذلك أو يُفصل؟ (تفصیل بین عقود اذنیه و غیر اذنیه) . شیخ انصاری(ره) تفصیل قائل شده و فرموده اگر قبول به لفظ اِشْتَرَيْتُ و تَمَلَّكْتُ باشد می تواند مقدم بر ایجاب

بشود اما اگر به لفظ قبلت و رضیت باشد نمی تواند مقدم بر ایجاب بشود . خوب حالا ما در تعقیب این بحث عرض می کنیم ؛ اولاً- همانطور که گفتیم إنشاء قبول در معامله رکن نیست لازم نمی باشد بلکه مشتری فقط باید راضی باشد و بر آنچه که موجب انجام داده صحه بگذارد . مطلب دوم اینکه لازم نیست حتماً قبول از طرف مشتری باشد بلکه : فَأَيُّ مِنَ الْمَشْتَرِي أَوْ الْبَايِعِ تَقَدَّمَ وَ أَنْشَأَ الْمَعَامِلَةَ بِلَفْظٍ يَصْحُحُ الْاِقْتِدَاءُ بِهِ وَ رَضِيَ الْآخِرَ بِهِ تَمَّتِ الْمَعَامِلَةُ ، و اگر به روایاتی که خواندیم مراجعه کنیم می بینیم که در آنها سه ایجاب از طرف مشتری و دو ایجاب از طرف بایع داشتیم ؛ اول خبر سماعه در باب بیع ثمار و بیع تمر بود که مشتری می گفت : « أَشْتَرِي مِنْكَ هَذِهِ الرُّطْبَةَ » و بعد بایع قبول می کرد ، دوم در مورد جاریه آبقه بود (خبر ۱ از باب ۱۱ از ابواب عقد البيع) که در آن مشتری می گفت : « أَشْتَرِي مِنْكُمْ جَارِيَتَكُمْ فَلَانَهُ بَكَذَا » ، سوم باز خبری در باب بیع ثمار (خبر ۹ از باب ۱۱ از ابواب بیع ثمار) بود که مشتری برای خریدن زراعت و سبیل می گفت : « أَتْبَاعُ مِنْكَ مَا يَخْرُجُ

ص: ۴۳۱

من هذا الزرع» ، خلاصه اینکه مسلماً در سه خیر ایجاب از طرف مشتری است و بعد بایع قبول می کند لذا لازم نیست که همیشه ایجاب را بایع بگوید و بیشتر عنایت ما باید به روایات أهل بیت (ع) باشد . در دو خبر نیز ایجاب

از طرف بایع بود ؛ اول در جواز بیع اللبن فی الضرع (خبر ۲ از باب ۸ از ابواب عقد البیع) بود که در آن بایع (صاحب لبن) به صیغه امر ایجاب را می خواند و می گفت : « اِشْتَرِ مِنِّي هَذَا اللَّبَنِ » ، و دوم خبر ۱ از باب ۱۴ از ابواب احکام عقود بود که در آن امام صادق (ع) که بایع بود برای خریدن متاعی که از مصر آمده بود فرمودند : « فَإِنِّي أُبِيعُكُمْ هَذَا الْمَتَاعَ » ، بنابراین با توجه به روایات مذکور معلوم می شود که لازم نیست همیشه قبول از طرف مشتری باشد بلکه مشتری نیز می تواند لفظ ایجاب را بگوید . مطلب سوم این است که شیخ انصاری (ره) فرمودند اگر قبول به لفظ قبلت و رضیت باشد حتماً باید متأخر از ایجاب باشد ، شیخ دو دلیل بر این مطلب ذکر کرده ؛ اول اینکه قبول به معنای مطاوعه و پذیرفتن است لذا لا یعقل إلا مع تقدیم الفعل علیه یعنی باید چیزی باشد تا آن را بپذیرد مثل انکسار که باید بعد از کسر باشد (شکستگی بعد از شکستن) یعنی شیخ مانحن فیه را به کسر و انکسار قیاس کرده . دلیل دوم : قبول چیزی است که اثر معامله بر آن

متوقف است (ایجاب + قبول = اثر معامله) لذا اگر قبول مقدم شود لازمه اش این است که اثر قبل از مؤثر و مقدم بر او باشد .
حضرت امام(ره) در کتاب بیعشان هر دو دلیل شیخ را رد کرده و فرموده ؛ بله مطاوعه در

معامله لازم است ولی چه کسی گفته که حتماً قبول باید از طرف مشتری و مطاوعه باشد؟! و در روایاتی که ما خواندیم مشتری ایجاب را می گفت و بایع قبول می کرد . ثانیاً مقایسه مانحن فیه به کسر و إنکسار قیاس مع الفارق می باشد زیرا کسر و إنکسار از امور تکوینی و حقیقی هستند ولی مانحن از امور اعتباری می باشد و عقلاء چنین چیزی (لزوم تقدم ایجاب بر قبول) را اعتبار نمی کنند . حضرت امام(ره) مطلب دیگری را ضمن این بحث بیان کرده اند و آن این است که ایشان فرموده اند تحقیق این است که قبول به یکی از دو نحو بر ایجاب مقدم شود ؛ یکی به نحو اشراط مثل اینکه بگویند : إن ملکتني هذا بهذا قبلتُ ، یعنی مثل واجب مشروط می باشد (واجب مشروط آن است که تحقق وجوب در آن مشروط به حصول شرط می باشد مثل : إذا دخل الظهر وجب صلاة الظهر) و دیگر به نحو تعلیق مثل اینکه بگویند قبول کردم اگر در فلان وقت بفروشی یعنی مثل واجب معلق باشد (واجب معلق آن است که در آن خود واجب مشروط و موقوف به حصول شرط می باشد مثل وجوب حج بواسطه حصول استطاعت اما خود

فعل حج را باید در ۹ و ۱۰ و ۱۱ ذی الحجه بجا آورد ، حضرت امام (ره) هر دو صورت (به نحو واجب مشروط و به نحو واجب معلق) را برای تقدّم قبول بر ایجاب تصوّر کرده و فرموده به هر دو نحو تقدّم قبول بر

ایجاب صحیح می باشد ، البته در صورتی که به نحو واجب مشروط باشد قبول وقتی محقق می شود که طرف دیگر ایجاب را بخواند ، خلاصه اینکه حضرت امام (ره) می فرماید توهم اینکه باب ایجاب و قبول مثل باب کسرو و انکسار است توهم باطلی می باشد (صاحب توهم شیخ اسدالله تستری در مقابیس الأنوار است) زیرا کسرو و انکسار از امور تکوینیه است ولی ایجاب و قبول از امور اعتباریه می باشد لذا ممکن است قبول مقدّم بر ایجاب بشود علی نحوین ای بنحو واجب المعلق أو واجب المشروط ، إنتهی کلام امام (ره) . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحث در این بود که : « هل يُعتبر تقدیم الإیجاب علی القبول مطلقاً أو لا كذلك أو يُفصل ؟ » شیخ انصاری (ره) تفصیل قائل شدند و فرمودند اگر قبول به لفظ إشتیئت و تملکت باشد می تواند مقدم بر ایجاب بشود اما اگر به لفظ قبلت و رضیت باشد نمی تواند مقدّم بر ایجاب بشود . حضرت امام (ره) فرمودند در هیچ موردی لازم نیست که قبول متأخر از ایجاب باشد زیرا حقیقت قبول مثل شکرالله سعیک است یعنی رکن نیست بلکه قوام عقد به ایجاب است چراکه ما در

ص: ۴۳۴

معامله دو چیز لازم داریم ؛ اول تصمیم و اراده طرفین برای مبادله و دوم إنشاء و ایجاد اعتباری ، که این دو چیز عرفاً با همان ایجاب محقق می شوند و عقد تمام و لازم می شود و قبول فقط نقش رضای به این ایجاب را دارد و رکن

عقد نمی باشد لذا تقدّم و تأخرش فرقی ندارد . حضرت امام (ره) درص ۳۳۸ از جلد اول کتاب بیعشان در مقابل تفصیلی که شیخ قائل شده (اگر قبول به لفظ قبلت و رضیت باشد نمی تواند مقدّم بر ایجاب بشود) می فرماید : « و التحقیق : جواز تقدیمه علیه ؛ لأنّ القبول و إن كان مطاوعه و تنفیذاً لما أوقعه البائع، لكن يمكن إنشاؤه مقدماً علی نحوین : أحدهما : بنحو الاشتراط؛ بأن يقول : « إن ملکتني هذا بهذا قبلت » نظیر الواجب المشروط ، فیتحقّق القبول و المنشأ بعد الإیجاب ، و یكون مطاوعه له حقیقه و تحصل الملکیه بعد القبول الحقیقی - أي المنشأ بلا فصل لو فرض اشتراط حصولها بعده فی الحال ، و هو صحیح علی القواعد ، إلما أن یثبت الإجماع علی بطلانه . و ثانيهما : بنحو الواجب التعلیقی ، فکما يمكن الأمر بأمر متأخر من غیر اشتراط ، يمكن إيقاع الإیجاب أو القبول كذلك ، فللقابل أن یقبل الإیجاب فی موطن تحقّقه ، فإنشاؤه حالی ، و المنشأ استقبالی . و توهم : أنّ الإیجاب و القبول من قبیل الكسرو و الانکسار ، فاسد و خلط بین الأمور الاعتباریه و التکوینیه ، فسنخ معنی القبول و إن كان بنحو لا يمكن أن يتحقّق فی عالم الاعتبار إلّا

ص: ۴۳۵

متأخراً عن الإيجاب ، لكنّ الإيقاع بالتحوين المتقدمين يوجب وجوده متأخراً عنه ، فلفظ القبول متقدّم ، و حقيقته متأخره .
بنا براین حضرت امام(ره) تقدّم قبول بر ایجاب را به دو نحو واجب مشروط (اگر بفروشی من خریدارم) و واجب معلق (من خریدار متاعی که بعداً مثلاً

سر خرمن حاصل خواهد شد هستم) تصوّر کرده لذا اینکه بگوئیم قبول مطلقاً باید متأخر از ایجاب باشد و یا مثل شیخ تفصیل قائل شویم صحیح نیست . حضرت امام(ره) در ادامه می فرماید : « و ما أفاده الشيخ الأعظم من أنّ تقدّم القبول مستلزم لعدم تحقّق النقل فی الحال ، و هو معتبر فی المعامله غیر مرضی ؛ لعدم الدلیل علیه ، و إنّما يعتبر العقلاء حصول الأثر فی المعاملات المتعارفه بعد القبول ؛ لكونه جزءً متمماً لموضوع اعتبارهم ، فإنّ اعتبار حصول النقل متقوم بالإيجاب و القبول ، فمع أحدهما فقط لا يتحقّق موضوع الاعتبار. و هذا ليس لأجل أنّ للقبول خصوصیه لا بدّ من وقوع التمليک و النقل به حالاً ، بل قد عرفت أنّ القبول ليس بناقل ، بل الناقل إيقاعاً هو الإيجاب. فحينئذٍ لو أغمض عن الإشکال العقلي بأنّ المعنى المطاوعی لا يمكن تحقّقه إلّا متأخراً عن الإيجاب ، لا- يكون هذا إشکالاً ، فإذا قبل المشتري ما أوجبه البائع متأخراً ، و أوجب البائع بعد قبوله ، تمّ موضوع الاعتبار. هذا مع ما مرّ ذكره : من أنّ إيقاع القبول على نحو الواجب المشروط أو المعلق ، يدفع الإشکال ؛ لأنّ الانتقال حاصل بعده حقيقه » . بحث دیگر این است که آیا موالات بین ایجاب و قبول

شرط است یا نه؟ شیخ انصاری(ره) می فرماید: « و من جمله شروط العقد الموالاة بین الإیجاب والقبول » و بعد اقوال بسیاری را در این رابطه نقل می کند من جمله: شیخ در مبسوط، علامه، شهیدان، فاضل مقداد و شهید در قواعد که همگی فرموده اند

موالات بین ایجاب و قبول معتبر می باشد و دلیلشان این است که ایجاب و قبول یک امر متدرج است و یک هیئت اتصالیه دارد مثل مستثنی و مستثنی منه لذا نباید فاصله ای بین آن دو باشد، و خود شیخ نیز فرموده عقد مرکب از ایجاب و قبول است و قائم به نفس متعاقدین است و به منزله کلام واحد است و بعض آن مرتبط به بعض دیگر می باشد لذا تخلل فصل فاسد است و به هیئت اتصالیه اخلال می رساند و عقد را از بین می برد. حضرت امام(ره) می فرماید توالی بین ایجاب و قبول معتبر نیست و حتی عدم فصل به اجنبی نیز معتبر نمی باشد. آیت الله خوئی نیز فرموده توالی بین ایجاب و قبول لازم نیست و بعد ایشان چهار مورد را به عنوان نمونه ذکر کرده که در آنها بین ایجاب و قبول فاصله می باشد؛ اول: شخصی هدیه ای برای دیگری که در شهر دوری زندگی می کند می فرستد که بعد از چند ماه به دستش می رسد و آن را قبول می کند خوب این هبه است ولی بین ایجاب و قبول چند ماه فاصله شده. دوم: ملک حبشه ماریه را به عنوان هدیه

برای پیغمبر(ص) فرستاد که بعد چند ماه به دست پیغمبر(ص) رسید و حضرت او را قبول کرد . سوم : گاهاً بین تجار و متدینین معاملاتی با مکاتبه یا تلفن یا تلگراف صورت می گیرد که در این صورت بین ایجاب و قبول فاصله می افتد . چهارم : در خبری که قبلاً

خواندیم (خبر ۱۱ از باب ۲ از ابواب المهور) پیغمبر اکرم(ص) وقتی می خواست زنی را به ازدواج مردی در بیاورد بین ایجاب و قبول جملاتی ردّ و بدل شد و فاصله افتاد ، خوب این چهار وجه است که آیت الله خوئی برای اثبات عدم اعتبار توالی بین ایجاب و قبول ذکر کرده که ما باید آنها را بررسی کنیم و ببینیم که آیا با مانحن فیه (توالی بین ایجاب و قبول) ارتباط دارد یا نه ، البته وقتی ما به اهل عرف مراجعه می کنیم می بینیم که در معاملاتشان گاهاً بین ایجاب و قبول فاصله زیادی می افتد اما اگر فاصله به اندازه ای باشد که صورت معامله به هم بخورد جائز نیست ، خلاصه اینکه ما تابع سیره عقلاء و أدله خودمان هستیم حالا این بحث را مطالعه کنید تا فردا آن را ادامه بدهیم إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحث در این بود که آیا موالات بین ایجاب و قبول لازم است یا نه؟ شیخ انصاری(ره) کلمات بسیاری از فقهاء در اینکه یکی از شرائط صحّت عقد موالات بین ایجاب و قبول می باشد نقل کرده . دو دلیل برای لزوم موالات اقامه شده ؛ دلیل

ص: ۴۳۸

اول که عرفی می باشد این است که عقد یک امر واحد مرکب از ایجاب و قبول می باشد که یک هیئت اتصالیّه دارد و بین اجزای آن وحدانیت و اتحاد برقرار می باشد لذا نباید فاصله زیادی بین اجزایش واقع شود و بعد این را با مستثنی و مستثنی منه و فصول اذان

و قرائت در نماز قیاس کرده اند . دلیل دوم که عقلی است و از مرحوم نائینی در منیه الطالب نقل شده این است که در بیع و دیگر عقود معاوضیه خلع و لبس انجام می گیرد یعنی کسی که ایجاب را می خواند ملکیت خودش را از مثنی خلع می کند و بعد بجای آن ثمن را داخل در ملکش می کند و ملکیت را مابین خودش و ثمن برقرار می کند لذا نباید میان خلع و لبس فاصله زیادی باشد زیرا اگر فاصله ای باشد لازمه اش آن است که مضاف بدون مضاف إلیه باشد که چنین چیز محال است و در باب نکاح نیز با گفتن لفظ ایجاب (أنکحتُ) می خواهد علقه ایجاد کند و معلوم است که شخصی لازم داریم تا محل علقه باشد لذا اگر بین ایجاب و قبول فاصله بیافتد لازمه اش آن است که علقه بدون محل باشد که چنین چیزی محال است بنابراین نباید بین ایجاب و قبول چیزی فاصله شود تا این محذور پیش نیاید . دیروز عرض کردیم که حضرت امام(ره) و آقای خوئی هر دو قائلند که موالات بین ایجاب و قبول لازم نیست لذا از دو دلیل مذکور جواب داده اند منتهی مشی این دو بزرگوار

ص: ۴۳۹

با هم فرق دارد چراکه امام(ره) بحث را به مسبب برده و فرموده آنچه که در معاملات مؤثر است مسببات است ولی آقای خوئی مثل شیخ انصاری(ره) در سبب و عقد یعنی همان ایجاب و قبول بحث کرده ، واما جواب آنها از دلیل اول این است که اگر ما عقد را آن طور که

مصطلح در لسان فقهاء می باشد معنی کنیم بله در این صورت عقد یک امر لفظی خواهد بود و لفظ هم عبارت است و مرکب از ایجاب و قبول می باشد ، اما عقد لغتاً به معنای عهد است و در قرآن (أوفوا بالعقود) نیز عقد به معنای عهد بکار رفته لذا دلیل اول ناتمام است . اما دلیل دوم (عقد خلع و لبس دارد) چند اشکال دارد ؛ اولاً ما نحن فیه از امور اعتباریه می باشد لذا خلط آن با امور تکوینیه حقیقه صحیح نیست ، بله در امور تکوینیه محال است که مضاف بدون مضاف إلیه و همچنین علقه بدون محل باشد اما در امور اعتباریه اینطور نیست بلکه ما تابع اعتبار عقلاء هستیم . ثانیاً مبتنی کردن مطلب بر خلع و لبس موجب حل شدن آن نمی شود بلکه خودش اشکال ایجاد می کند زیرا اگر بودن مضاف بدون مضاف إلیه محال باشد در این صورت فرقی بین زمان طویل و زمان کوتاه عقلی (آنأ ما) نیست بنابراین فرمایش مرحوم نائینی برای اثبات لزوم موالات بین ایجاب و قبول صحیح نیست . آیت الله خوئی در جواب از دلیل اول (عقد لفظ مرکب از ایجاب و قبول است

و دارای هیئت اتصالیه می باشد) می فرماید شما عقد را به معنای آنچه که در لسان فقهاء است گرفته اید و بعد به سراغ آیه قرآن رفته اید در حالی که عقد در قرآن به معنای عهد و پیمان می باشد لذا ما باید بینیم که آیا عرفاً موالات بین ایجاب و قبول معتبر

است یا نه و آیا به پیمان ضرر می رساند یا نه؟ بنابراین استدلال کردن به کلمه عقد که در آیه قرآن آمده برای مانحن فیه صحیح نیست و بعلاوه ما غیر از : أوفوا بالعقود آیات دیگری مثل : تجارۀ عن تراضٍ و أحل الله البیع نیز داریم . و اما جواب آقای خوئی (یعنی فرق بین امور اعتباریه و تکوینیه) از دلیل دوم (خلع و لبس) را بیان کردیم البته ایشان چهار مورد را ذکر کرده اند و آنها را دلیل عدم اعتبار موالات گرفته اند ؛ اول : شخصی هدیه ای برای دیگری که در شهر دوری زندگی می کند می فرستد که بعد از چند ماه به دستش می رسد و آن را قبول می کند خوب این هبه است ولی بین ایجاب و قبول چند ماه فاصله شده . دوم : ملک حبشه ماریه را به عنوان هدیه برای پیغمبر (ص) فرستاد که بعد چند ماه به دست پیغمبر (ص) رسید و حضرت او را قبول کرد . سوم : گاهاً بین تجار و متدینین معاملاتی با مکاتبه یا تلفن یا تلگراف صورت می گیرد که در این صورت بین ایجاب و قبول فاصله می افتد . چهارم : در خبری

ص: ۴۴۱

که قبلاً خواندیم (خبر از باب ۲ از ابواب المهور) پیغمبر اکرم (ص) وقتی می خواست زنی را به ازدواج مردی در بیاورد بین ایجاب و قبول جملاتی ردّ و بدل شد و فاصله افتاد. (اشکال و پاسخ استاد): در کتاب نکاح عروه یک بحثی وجود دارد و آن اینکه آیا لازم است زوجه

در جلسه ای که در آن عقد نکاح خوانده می شود حضور داشته باشد یا نه؟ صاحب عروه فرموده: خیر چنین چیزی لازم نیست زیرا ما فقط از زوجه قبول می خواهیم، و هیچکس هم بر این مسئله حاشیه ای ندارد. اما درباره مورد چهارمی که آقای خوئی به آن استشهاد کرده یعنی روایت مذکور باید عرض کنیم که لفظ زَوْجَنی ها که آن مرد می گوید قبول نیست و ما آن را قبول حساب نمی کنیم بلکه آن را توکیل حساب می کنیم یعنی هر دوی آنها پیغمبر (ص) را وکیل کرده اند و بعد حضرت صیغه را خوانده و فرموده: زَوْجْتُکَها. اما درباره مورد اول باید عرض کنیم که چنین چیزی نمی تواند دلیل برای اثبات عدم موالات بین ایجاب و قبول باشد زیرا وقتی شخصی چیزی را به دیگری هدیه می دهد در واقع به او اذن می دهد و تصرف در آن مال را برایش إباحه می کند و قوامش به این است که مالک راضی باشد تا شما بتوانید در آن مال تصرف کنید پس اولاً هبه غیر از بیع است و ثانیاً شاید مالک آورنده هدیه را وکیل در خواندن ایجاب کرده باشد و مورد دوم (ملکه حبشه

و هديه ماريه) نیز مثل همین می باشد . اما درباره مورد سوم (معاملات بین تجار و متدینین) باید عرض کنیم که بله ما نیز تا حدی موالات در سبب را قبول داریم و نمی توانیم کلاً منکر آن باشیم یعنی بالاخره باید یک موالات و ارتباطی بینشان باشد منتهی نه به آن تنگی که

بعضی ها (صاحب جواهر : سرفه بین ایجاب و قبول اشکالی ندارد) گفته اند بلکه ملاک نظر عرف می باشد . حضرت امام (ره) در ص ۳۴۱ از کتاب بیعشان فرموده اند : « مسأله فی عدم اعتبار الموالاه : الظاهر عدم اعتبار الموالاه بین الإیجاب و القبول، و لا عدم الفصل بالأجنبي بينهما، من غير فرق بين كون دليل إنفاذ المعاملات أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أو نحو أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و من غير فرق بين أنحاء العقود. استدلال المحقق النائینی على الموالاه : و ربما يتشبهت بدليل عقلي على الاعتبار، فيقال: لَمَا كان في العقود المعاوضيه خلع و لبس، أو إيجاد علقه، فلا بدّ و أن يكون مقارناً للخلع لبس، و مقارناً لإيجاد العلقه قبول، و إلّا فيقع الإضافه أو العلقه بلا محلّ و مضاف إليه . ثمّ إنّ هذا القائل بعد الجزم بالاعتبار في العقود المعاوضيه، و بعدمه في العقود الإذنيه، تردّد في العقود العهديه غير المعاوضيه، و جعلها محلّ الإشكال، و اختار الاعتبار بعده . و أنت خبير : بأنّ إقامه الدليل العقلي على الاعتبار، و الالتزام بلزوم الإضافه بلا مضاف إليه و بلا محلّ، ينافي التريديد في قسم من العقود، بعد التصديق بأنّها عقد، و فيها نقل و انتقال؛ ضروره أنّ عقد الهبه

أيضاً موجب للخلع و اللبس، فلو كان مقتضى عدم الموالاه هذا الأمر الممتنع عقلاً، فلا معنى للترديد . إلّا أن يقال : إنّ ترديده على فرض التسليم، و أنّ الدليل هو أمر عرّفى لا عقلى، و قد تقدّم وجه النظر فى التفصيل بين العقود الإذنيه و غيرها . ثمّ إنّّه لو تمّ هذا الدليل العقلى، لكان لازمه امتناع تحقّق

العقود مطلقاً؛ لأنّ قيام الإضافه بذاتها و بلا محلّ محال، سواء كان فى آن، أو فى زمان طويل، فطول الزمان و قصره شريك العلّه فى الامتناع، بل لو لم يفصل القابل بين قبوله و الإيجاب يلزم ذلك؛ لأنّ الإيجاب حسب الفرض علّه للخلع، فبتحقّقه يتحقّق الخلع، و القبول تدريجى الوجود، فيلزم التالى الفاسد . بل على هذا المبنى يكون الامتناع من قبل الإيجاب، و لا ربط له بالقبول، أو تأخّره، أو عدم الموالاه بينهما . ثمّ لو صحّ الخلع، يكون المالك بواسطته أجنبيّاً عن العين، فليس له اللبس؛ لقطع سلطنته، و أمّا التمليك - على ما هو الحقّ فهو يحصل بإعمال السلطنه و سلبها بعده . هذا، مع إمكان أن يقال على هذا المبنى غير الوجيه، و ابتناء المسأله على أمر عقلى: إنّّه لا يلزم التالى مع عدم الموالاه؛ لأنّ الخلع و اللبس الإيقاعيين حصلا بالإيجاب، لأنّه تمام ماهيته المعامله، فالموجب بإيجابه يملك المشتري، و يتملك الثمن إيقاعاً و إنشاءً . و إن شئت قلت : الموجب هو المبادل بين المالين إيقاعاً، و ليس للقبول شأن إلّا إنفاذ ذلك و تثبيته ، فيحصل بالإيجاب الخلع و اللبس الإيقاعيان، و بعد ضمّ القبول إليه يحصل الخلع و اللبس الواقعيان الاعتباريان، فلا يوجب الفصل تحقّق الإضافه بلا محلّ،

کما لا یخفی». خوب حالا بنده چند موضوع را عرض می‌کنم شما فکر کنید و ببینید که چطور باید جواب بدهیم، مثلاً فرض کنید شخصی فضولتاً مال شما را می‌فروشد و بعد از چند ماه شما مطلع می‌شوید و آن معامله را امضاء می‌کنید خوب این اشکالی ندارد و صحیح است منتهی بحث

در این است که در طول این مدت چه چیزی باقی مانده که شما نفوذ می‌کنید و اجازه می‌دهید؟ و یا مثلاً شخصی فضولتاً کتاب شما را فروخت و بعد بین چندین نفر این کتاب گشت که در این گشتن بین دست‌ها قیمتشان فرق دارد و شما به آن دست دهم اجازه داده‌اید و یا بالعکس اگر کسی پول شما را برداشت رفت و با آن فرش خرید و بعد فرش را فروخت و کتاب خرید و همین‌طور خرید و فروش‌های متعدد انجام گرفت تا بعد از ۱۰ دست گشتن آخر الامر باغی خرید شده و بعد شما آن باغ را امضاء می‌کنید خوب در این بین در ترتیب عقود مختلف از مالک اصلی چیزی صادر نشده پس چه چیزی در این مدت باقی بوده که آخر الامر اجازه و امضای شما نفوذ پیدا کرده؟ آیا می‌توانیم از آنجا نقدی به مانحن‌فیه بزنیم و یک چیزی استفاده کنیم یا نه؟ فکر کنید تا إن شاء الله فردا بحث را ادامه بدهیم ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البیع در رابطه با مسئله موالات بین ایجاب و قبول در دو مرحله می‌توان بحث

ص: ۴۴۵

کرد؛ مرحله اول در رابطه با اسباب است چون معاملات اسبابی (ایجاب و قبول) دارند که موجب تحقق معاملات می‌شوند، و در مرحله دوم در رابطه با مسببات می‌توان بحث کرد. صاحب جواهر و شیخ انصاری و آیت الله خوئی در اسباب بحث کرده‌اند و ابتدا فرموده‌اند که آیا الفاظ ایجاب و

قبول باید صریح باشد یا ظاهر و یا حقیقت باشد یا مجاز یا کنایه؟ و بعد در عربیت و ماضویت و تقدم و تأخر ایجاب و قبول بحث کرده‌اند و سپس وارد بحث موالات شده‌اند. شیخ انصاری در مکاسب اتصال را معتبر دانسته و فرموده ایجاب و قبول باید به هم متصل باشند و فصل و فاصله قاذح و مضر می‌باشد. صاحب جواهر نیز در جلد ۲۲ جوار ص ۲۵۵ فرموده: عرفاً قبول باید متصل به ایجاب باشد و شرط است قبول آنقدر متأخر از ایجاب نباشد که جواب از آن محسوب نشود لذا یک آن تخلل و تنفس و سرفه کردن اشکالی ندارد. در مقابل آیت الله خوئی در جلد ۳ مصباح الفقاهه ص ۵۸ بعد از ردّ ادله شیخ انصاری و مرحوم نائینی (خلع و لبس) در اثبات لزوم موالات فرموده دلیلی بر لزوم موالات بین ایجاب و قبول نداریم و اجماع تبعیدی که کاشف از قول معصوم باشد نیز در این رابطه نداریم بلکه اجماع مدرکی و اجتهادی داریم که برای ما حجت نیست لذا موالات به آن معنایی که صاحب جواهر و مرحوم نائینی گفته‌اند معتبر نیست، بلکه باید

ص: ۴۴۶

عرفاً ارتباط بین ایجاب و قبول حفظ بشود ولی اتصال آنها لازم نیست و ارتباط غیر از اتصال و اعم از آن می باشد زیرا عرف از أدله ای مثل: أوفوا بالعقود و أحلَّ اللهُ البيع و تجارةً عن تراضٍ اتصال به آن معنی را نمی فهمد لذا ارتباط معتبر می باشد مثلاً شخصی اعلان می کند که اجناسی برای فروش

دارد و بعد آنها را در جایی می گذارد و مردم در طول چند روز به تدریج می آیند و اجناس او را می خرند و می برند خوب در اینجا أهل عرف بین بردن اجناس و اعلان و إنشاء شخص فروشنده ارتباط می ببیند بنابراین ملاک ارتباط عرفی می باشد البته اگر ارتباط در عرف مقطوع باشد و فاصله زیادی بیافتد و یا شخص فروشنده اعراض کند در این صورت دیگر ارتباط بین ایجاب و قبول از بین رفته است. حضرت امام(ره) با اینکه در اول بحث فرمودند که ما موالات را معتبر نمی دانیم و حتی فصل به اجنبی را نیز معتبر نمی دانیم ولی در ادامه کلاً بحث را بروی مسببات برده است لذا جای سؤال از ایشان باقی است که چرا اصلاً شما از اسباب بحث نکرده اید؟! علیُّ ائی حالِ ایشان می فرماید: اسامی معاملات اسم اند برای آن معامله یعنی بیع در أحلَّ اللهُ البيع به معنای مصدر نیست بلکه به معنای معامله می باشد به عبارت دیگر اسامی معاملات اسامی برای مسببات هستند لذا ما باید به سراغ مسببات برویم و از آنها بحث کنیم. مسببات از مقوله الفاظ نیستند بلکه از

مقوله معنی هستند یعنی مسبب آن اثر، حقیقت، معاوضه و مبادله ای است که بعد از بوجود آمدن اسباب محقق می شود، بنابراین اولاً- معاملات همان مسبباتی هستند که از مقوله معانی هستند و ثانیاً مسببات تدریجی الوجود نیستند بلکه دفعی الوجود هستند و ثالثاً مسببات بسیط هستند نه مرکب. حضرت امام(ره) در ادامه بحث طبق مبنای خودشان که

عرض شد می فرماید: ما قبلاً- گفتیم که حقیقت معامله همان ایجاب است یعنی با انشاء ایجاب معامله تمام می شود و قبول رضایت و صحه گذاشتن بر آن ایجاب و تقریباً شکرالله سعیکم گفتن می باشد، خوب حالا وقتی عقد با انشاء ایجاب محقق شد یک بقاء زمانی دارد یعنی اهل عرف برای آن یک بقاء زمانی قائل هستند و چندی که این بقاء هست اگر قبول به آن ملزم شود کافی می باشد، مرحوم حاج شیخ محمد حسین قدیری در تقریرات بحث امام(ره) مثالی به بیع فضولی زده و فرموده مثلاً فضولی مال شما را فروخته و شما بعد از یک سال متوجه شدید اگر آن بیع را امضاء کنید صحیح می باشد یعنی با اینکه فروشنده فضولی بوده و حقیقت بیع توسط او محقق نشده بوده و شما نیز بعد از یکسال از آن بیع مطلع شده اید ولی چون که یک بقاء عرفی برای آن امر بسیط (بیع فضولی) وجود دارد بعد از امضاء شما آن معامله نافذ و صحیح می شود. مثال دیگر مسئله توارد و ترتب عقود مختلف بر یکدیگر می باشد مثلاً شخصی کتاب شما را فضولتاً فروخته

و خریدار کتاب آن را به فرشی فروخته و بعد چندین معامله دیگر صورت گرفته تا اینکه آخر الامر یک باغی خریداری شده و شما همان معامله آخر را اجازه و امضاء می کنید خوب در این صورت نیز با اینکه معاملات زیادی انجام شده و مدت زمان زیادی هم گذشته ولی شارع مقدس بر چنین معامله ای صحه گذاشته زیرا اهل عرف و شرع

یک بقائی برای آن عقدی که فضولتاً واقع شده قائلند البته به شرطی که آن عقد را رد نکنند و اگر رد کند دیگر اجازه بعد از رد کارایی ندارد بنابراین حضرت امام(ره) می خواهند بفرمایند که وقتی مسبب محقق شود در نظر اهل عرف و عقلاء یک بقائی اعتباراً برای او وجود دارد و تا چندی که آن بقاء هست موالات معتبر نیست . حضرت امام(ره) در بحث نکاح که صاحب عروه فرموده باید ایجاب و قبول با هم مرتبط باشند بلافصل عرفی حاشیه ای بر کلام صاحب عروه ندارد لذا معلوم می شود که ایشان در باب اسباب مثل آقای خوئی قائل به ارتباط عرفی می باشد و اتصال را لازم نمی داند . (اشکال و پاسخ استاد) : خیر بقاء همان علقه نیست بلکه بقاء یعنی اینکه آن علقه باقی باشد و عرف آن را کآن لم یکن نبیند مثل بیع فضولی که صحت تأهلیه دارد و کآن لم یکن نیست و در نظر اهل عرف بقاء دارد یعنی خودش نقل و انتقال است ولی نقل و انتقال تأهلی نه قطعی . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع

ص: ۴۴۹

: فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحث در شروط بیع بود ، اولین از شرائط بیع موالات بین ایجاب و قبول بود که مباحثش به عرضتان رسید و اما شرط بعدی تنجیز است منتهی چون مفصّل است إن شاء الله بعد از تعطیلات از آن بحث خواهیم کرد . یکی دیگر از شروط بیع تطابق بین ایجاب و قبول می باشد و چون مختصر است و

اهمیت کمتری دارد امروز از آن بحث می کنیم ، از چند جهت باید بین ایجاب و قبول تطابق وجود داشته باشد ؛ اول از جهت عنوان معامله باید بین موجب و قابل تطابق وجود داشته باشد زیرا معاملات انواع مختلفی دارند ، بنابراین اگر موجب بگوید : بعثک هذه الدار و قابل بگوید : قبلتُ هبه را و یا بالعکس چنین معامله ای صحیح نیست زیرا باید عنوان معامله ای که بین آن دو صورت می پذیرد یکی باشد ، خلاصه اینکه تطابق و توافق و هماهنگی بین موجب و قابل از جهت عنوان معامله لازم است . دوم در جاهایی که مبیع (کتاب و عبا و فرش و ...) و ثمن (درهم و دینار و ...) با هم تفاوت می کنند باید از جهت هردوی آنها (مبیع و ثمن) بین موجب و قابل توافق وجود داشته باشد . سوم از جهت بایع و مشتری ، در بعضی از عقود مسلماً طرفین رکنیت دارند مثل نکاح لذا اگر تخلفی شود عقد صحیح نیست اما در غیر نکاح مثل بیع اگر به زید بگوید من این جنس را به تو می فروشم و بعد عمرو

ص: ۴۵۰

بگویند قبلتُ آیا در این صورت هماهنگی و تطابق بین موجب و قابل به هم خورده یا نه؟ می‌توانیم بگوئیم که موارد مختلف است یعنی در بعضی از جاها مثل فرض مذکور قصد و رضایت موجب به شخص خاصی (زید) تعلق گرفته که در اینصورت معلوم نیست که اگر عمرو بگوید قبلتُ معامله صحیح باشد زیرا رضایت و قصد موجب به شخص خاصی

(زید) تعلق گرفته است اما اگر خصوصیتی مدّ نظر او (موجب) نباشد و به طور مطلق بگوید به تو می‌فروشم از این جهت که کلمه «تو» مصداقی از انسانها می‌باشد لذا اگر هر شخصی بگوید قبول کردم معامله صحیح است و اشکالی ندارد بنابراین با توجه به تفصیل مذکور می‌توانیم بگوئیم که نسبت به اشخاص نیز موارد مختلف می‌باشد، و اما هذا کله در صورتی است که مبیع عین خارجی باشد اما اگر مبیع یا ثمن کلی فی الذمه باشد در این صورت مسلماً شخص باید معین باشد زیرا ذمه‌ها به تفاوت اشخاص از جهت امکان و عدم امکان و خوش حساب و بد حساب بودن مختلف می‌باشند. چهارم تطابق از جهت شروط در ضمن معامله می‌باشد، گاهی در بیوع شرط و شروطی وجود دارد که در آنها نیز باید توافق وجود داشته باشد مگر اینکه شرط و مشروط در نظر اهل عرف به نحو تعدد مطلوب باشد یعنی شرط به صورتی است که عرف وجود یا عدم وجود آن را مضرّ نمی‌داند بنابراین موارد مختلف است اما ظاهرش این است

که شرط قید است و در رضا و قصد شخص دخالت دارد لذا عدم تطابق و عدم توافق از جهت شروط مضرّ می باشد البته اگر شرط و مشروط به نحو تعدد دالّ و مدلول باشند و طوری باشند که تخلف یکی به دیگری ضرر نرساند در این صورت توافق در شروط لازم نیست ، خلاصه اینکه کبری برای ما معلوم است و کبری آن است که

تطابق بین ایجاب و قبول « قضیّه قیاساتها معها » زیرا باید عقد و عهد و پیمان بر آن معامله صدق کند و صدق عهد و پیمان به این صورت است که دو نفر از لحاظ قرارداد و پیمان از همه جهات هماهنگ و متطابق باشند لذا اگر تخلف صورت بگیرد در صورت شک نیز اصل بر فساد آن معامله می باشد . اما پنجمین و آخرین جهت در تطابق این است که من حیث اجزاء مبیع تطابق وجود داشته باشد مثلاً اگر موجب بگوید ۱۰۰ من گندم را به تو فروختم و قابل بگوید ۵۰ من آن را قبول کردم آیا در چنین صورتی تطابق وجود دارد یا نه؟ در اینجا نیز در نظر اهل عرف موارد فرق می کند ، گاهی در نظر اهل عرف کم یا زیاد بودن اجزاء مبیع اثری ندارد که خوب در این صورت شاید تطابق لازم نباشد اما گاهی اینطور نیست بلکه انضمام اجزاء به هم در غرض مؤثر است مثل دو لنگه کفش یا دو لنگه در ، که با یکی از آنها قصد حاصل نمی شود و آن را مغایر با کلّ می دانند در این صورت تطابق

لازم است و تخلف از آن جائز نیست ، خوب این بحث تطابق بود که به خاطر عدم اهمیت و عدم مفصل بودن آن را مطرح کردیم و به اتمام رساندیم ، واما بحث جدید بماند برای بعد از تعطیلات نوروز این شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البيع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البيع بحثمان با توفیق پروردگار در شرائط عقد بیع بود ، از جمله شرائطی که

شیخ انصاری(ره) در مکاسب برای عقد بیع ذکر کرده تنجیز می باشد ، تنجیز یعنی چیزی که رها و بدون قید باشد مثل بعثت هذا بهذا ، در برابر تعلیق که دارای قید و معلق می باشد مثل بعثت هذا بهذا إن جاء زید من السفر . بحث اول در اقوال موجود درباره تنجیز می باشد ، شیخ انصاری(ره) در این رابطه می فرماید : « ومن جمله الشرائط التي ذكرها جماعة التنجيز في العقد بأن لا يكون معلقاً على شيء ، و من صرح بذلك الشيخ والحلی والعلامة و جميع من تأخر عنه كالشهيدین والمحقق الثاني ، و عن فخرالدين في شرح الإرشاد في باب الوكالة ؛ أن تعليق الوكالة على الشرط لا يصح ... إلى آخر كلام الشيخ » بنابراین نه تنها در بیع بلکه در دیگر عقود و حتی در ایقاعات نیز تنجیز اعتبار دارد . شیخ طوسی در خلاف جلد ۳ ص ۳۵۴ در کتاب وکالت فرموده : « مسئله ۲۳ : إذا قال : إن قدم الحاج أو جاء رأس الشهر فقد وكتك في البيع فإن ذلك لا يصح ، وبه قال الشافعي و قال أبوحنيفة : يصح . دليلنا : أنه لا دليل على صحه

ص: ۴۵۳

هذا العقد و عقد الوكالة يحتاج إلى دليل » . در پاورق خلاف اقوال زیادی از عامه در این رابطه نقل شده است . صاحب مفتاح الکرامه در جلد ۱۲ ص ۵۳۲ فرموده : « و اشترط في «التذکره و نهایه الاحکام» أن يكون الإيجاب و القبول منجزين . قال : فلو علقه على شرط لم يصح ، و لو علقه على مشيئه المشتري بأن قال : بعثك هذا بألف

إن شئت فقال : اشتریت لم یعقد أيضاً كما لو قال : إن دخلت ، لأن هذه صفة یقتضیها إطلاق العقد فإنه لو لم یشأ لم یشر . و قال في «التذکره» : إنه أظهر وجهی الشافعيه و رده . و قال في «نهایه الاحکام» : الحق الأول لأنه حاله الإيجاب غير عالم بحاله یعنی أنه جاهل بثبوت المشيئه حاله العقد و بقائها مدته » . صاحب جواهر در سه جا متعرض به این مطلب شده و فرموده که از جمله شرائط عقود تنجیز می باشد و اگر عقود معلق باشند صحیح نیستند ؛ اول در باب بیع جلد ۲۲ ص ۲۵۳ ، دوم در باب وکالت جلد ۲۳ ص ۱۸۹ ، سوم در باب وقف جلد ۳۲ ص ۷۸ و ص ۷۹ همگی از جواهر ۴۳ جلدی . علامه در تذکره جلد ۱۰ ص ۹ از طبع جدید فرموده : « الخامس الجزم : فلو علق العقد على شرط لم يصح و إن كان الشرط المشيئه ، للجهل بثبوتها حاله العقد و بقائها مدته ، و هو أحد قولی الشافعيه . و أظهر الوجهين لهم : الصحه لأن هذه صفة یقتضیها إطلاق العقد ، لأنه لو لم یشأ لم

ص: ۴۵۴

یستر». خلاصه اینکه شیخ اعظم انصاری(ره) در بیع مکاسب ادعای اجماع کرده بر اینکه یکی از شرایط عقد بیع بلکه دیگر عقود و حتی ایقاعات این است که منجّز باشند و معلّق بر چیزی نباشند. بحث دوم درباره اقسام تعلیق می باشد، شیخ انصاری(ره) در بیع مکاسب فروده: گاهی معلّق علیه معلوم الحصول است مثل بعثتک هذا الكتاب بكذا درهماً إن جاء يوم الجمعة،

و گاهی معلّق علیه مشکوک الحصول می باشد مثل بعثتک هذا الكتاب بكذا درهماً إن جاء زيدٌ من السفر، و هر دو صورت مذکور (معلوم و مشکوک الحصول) یا حال هستند یا استقبال. گاهی معلّق علیه چیزی است که مفهوم عقد بیع متوقف بر آن است مثل بعثتک هذا إن كان ملكی و یا مثل إن كانت زوجتی فهی طالق، و گاهی معلّق علیه چیز است که صحت عقد متوقف بر آن است مثل بعثتک هذا إن كان ممّا یصحّ تملُّکُه، و گاهی معلّق علیه مربوط به شرایط متبایعین می باشد مثل بعثتک هذا إن كنت بالغاً أو إن كنت رشیداً، خلاصه اینکه از کلام شیخ ۱۶ قسم برای تعلیق استفاده می شود بخلاف آقای خوئی که در مصباح الفقاهه ۱۲ قسم برای آن ذکر کرده علیّی حالّ عنوان کلی بحث این است که معلّق علیه دارای اقسام مختلفی می باشد. اما بحث سوم که مهم می باشد این است که دلیل اعتبار تنجیز و ابطال تعلیق در عقد بیع چیست؟ أدله زیادی برای اعتبار تنجیز ذکر شده که البته آقای خوئی و امام(ره) این أدله را رد

کرده اند و تنجیز را معتبر ندانسته اند و در مقابل مرحوم نائینی در منیه الطالب تنجیز را معتبر دانسته و بحث را برگردانده به اینکه آیا تنجیز در إنشاء شرط است یا در منشا؟ و بعد فرموده که تنجیز در منشا شرط می باشد. سبک بحث به این صورت است که اگر ما أدله مربوط به اعتبار تجیز و مانعیت تعلیق را مورد بررسی قرار دادیم ولی مطلب

برای ما روشن نشد و آن أدله مارا قانع نکرد و در اعتبار تنجیز شک کردیم در این صورت که دلیلی نداریم اصل اولی در معاملات فساد است اما اگر أدله عامه أوفوا بالعقود و أحل الله البيع صدق کنند مرجع همین عمومات هستند و ما با توجه به آنها می گوئیم که تنجیز شرط نیست و تعلیق مبطل عقد نمی باشد، البته ما در شرع عقد (وصیت) و ایقاعاتی (تدبیر) داریم که تعلیق دارند منتهی بحث ما فعلا در این است که اگر تنجیز نباشد عقد ذاتاً باطل است. اما اولین دلیلی که برای اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق به آن استدلال شده اجماع می باشد که در چند جای کلام شیخ انصاری (ره) به آن اشاره شده اما همانطور که قبلا عرض کردیم چنین اجماعاتی اجتهادی و مدرکی (مثل اجماع در منزوحات بئر) هستند و برای ما حجت نمی باشند زیرا مدرک مجمعی در دست ماست و ما آن مدارک را اجتهاداً حجت نمی دانیم، بلکه اجماع تبعیدی (مثل اجماع بر اینکه نماز مغرب باید هنگام ذهاب حمرة خوانده شود) یعنی

اجماعی که کشف یقینی و اطمینانی از قول معصوم (ع) می کند برای ما حجت می باشد بنابراین دلیل اولی که برای اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق ذکر شده مردود است و صحیح نمی باشد. اما دلیل دوم بر اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق که از کلمات علامه در تذکره استفاده می شود این است که تعلیق با جزم و قصد جدی منافات دارد و در بیع جزم و قصد جدی اعتبار دارد، این بحث را مطالعه کنید تا ان شاء الله فردا آن را ادامه بدهیم ...

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البیع عرض کردیم یکی از شرائط عقد بیع تنجیز در برابر تعلیق می باشد یعنی اینکه ایجاب و قبول نباید معلق بر چیزی باشند. دیروز اولاً- اقوال علماء درباره اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق را عرض کردیم و ثانیاً گفتیم که تعلیق دارای اقسام مختلفی می باشد و ثالثاً به سراغ أدله اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق در بیع رفتیم. دلیل اولی که برای اعتبار تنجیز ذکر شده اجماع می باشد که عرض کردیم این اجماع برای ما حجت نیست زیرا اجماع تبعیدی نیست بلکه اجماع مدرکی است و مدرک مجمعین در دست ما می باشد و ما اجتهاداً مدرک آنها را حجت نمی دانیم. دلیل دوم این بود که در معاملات جزم و قصد جدی معتبر است یعنی باید انشائی که در معاملات انجام می گیرد از روی جدیت و جزم و اراده و تصمیم باشد و تعلیق با جزم منافات دارد، این دلیل را علامه در تذکره بیان کرده. حضرت

ص: ۴۵۷

امام (ره) در کتاب بیعشان این دلیل (اعتبار جزم) را رد کرده و فرموده این حرف نه صغراً و نه کبراً درست نیست، و اما صغراً درست نیست زیرا در تعلیق نیز در ظرف خودش جزم وجود دارد مثل آیه شریفه: «لو كان فيهما آله إلا الله لفسدتا» که جمله شرطیه است و تعلیق دارد اما در ظرف خودش جزم دارد یعنی جزماً و یقیناً اگر خدائی غیر

از الله باشد نظم آسمانها و زمین به هم خواهد خورد و بنده نیز مثال دیگری از نهج البلاغه عرض می کنم، حضرت امیر(ع) در خطبه شقشقیه می فرماید: «وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسِيمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُوا عَلَى كِطِّهِ ظَالِمٍ وَ لَمَّا سَعَبَ مَظْلُومٍ لَمَّا لَقِيَتْ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» همانطور که می بینید جواب لولا جزم دارد بنابراین شرط و تعلیق نیز در ظرف خودش جزم و قطع دارد لذا حرف علامه صغراً مردود است. اما کبراً هم کلام علامه مردود است زیرا ما دلیلی نداریم بر اینکه جزم معتبر باشد مثلاً- در عبادات شخصی که نماز قضای احتیاطی می خواند جزم و قطع ندارد که نمازی به گردش هست ولی نماز قضا می خواند، در معاملات نیز همین طور است مثلاً- می گوید: ان کانت زوجتی فهی طالق که خوب این طلاق صحیح است و یا مثلاً شخصی نمی داند که آیا دیشب پدرش مرده که اموالش به او به ارث برسد یا نمرده ولی با این اوصاف

ص: ۴۵۸

می گوید: این کان هذا مالی فقد بعْتُک ، خلاصه اینکه این موارد که در آنها جزم و قطع نیست از مساق أدله خارج نیستند و عرفاً بیع بر آنها صدق می کند بنابراین اینکه بگوئیم جزم اعتبار دارد و تعلیق با آن منافات دارد ممنوع صغراً و کبراً و اگر کسی بگوید که أدله از این موارد انصراف دارد می گوئیم دلیلی بر انصراف أدله نداریم زیرا نه غلبه استعمال و نه

غلبه وجود هیچکدامشان موجب انصراف نیستند و حتی حضرت امام(ره) می فرماید که اگر عقد معلق بر محال نیز باشد باز در ظرف خودش جزم دارد ، بنابراین دلیل اول که اجماع بود و دلیل دوم که اعتبار جزم بود مردود می باشند . دلیل سوم که کلام صاحب جواهر است این است که ایشان می فرماید از أدله می فهمیم که عقود باید طوری باشند که انفکاک و فاصله ای بین آنها وجود نداشته باشد چرا که عقود اسباب هستند و اثر مسبب است و سبب نباید از مسببش جدا باشد در حالی که تعلیق موجب بوجود آمدن فاصله و انفکاک بین سبب و مسبب است لذا تعلیق در عقود صحیح نمی باشد زیرا با مقصود شارع که از أدله می فهمیم منافات دارد صاحب جواهر این مطلب را در سه جا بیان کرده : اول : جلد ۲۲ ص ۲۵۳ کتاب البیع ، دوم : جلد ۲۳ کتاب تجارت ، سوم : جلد ۳۲ ص ۷۸ کتاب طلاق . از کلمات صاحب جواهر و امام(ره) و شیخ انصاری استفاده می شود که بحث تنجیز هم در عقود و هم در ایقاعات مطرح

ص: ۴۵۹

است اما محقق در شرایع و علامه در قواعد در بیع نگفته اند که تنجیز معتبر است ولی محقق در طلاق فرموده: «یشرط فی الصیغه تجرّدها عن الشرط والّصیغه فی قول مشهور لم أجد فیہ علی مخالفٍ منّا» و بعد صاحب جواهر در شرح کلام محقق کلامی که خدمتتان عرض شد (عدم انفکاک سبب شرعی از مسببش) را بیان کرده و به طور مفصّل در این رابطه بحث کرده و

فرموده که تعلیق در طلاق مخالف کتاب و سنت و شرطی است که می خواهد محلّ حرام باشد لذا به طور قطع و یقین تعلیق در طلاق جائز نیست. صاحب جواهر در ادامه می فرماید با توجه به مطالبی که ما عرض کردیم فساد کلام شهید ثانی در مسالک در باب طلاق روشن می شود، شهید در مسالک فرموده چونکه طلاق از جمله حلالهایی است که بیغضه الله تعالی می باشد لذا گاهی از اوقات که مرد قصد طلاق ندارد و از طرفی پیشنهاداتی برای زن دارد می تواند طلاق را معلق کند و مثلاً بگوید: أنتِ طالقٌ إن سافرتِ واین تعلیق در طلاق اشکال ندارد و باعث می شود که زن از حرف شوهرش تخلف نکند و اما صاحب جواهر می فرماید این کلام شهید در مسالک: فمن الغریب زیرا این حرف به خرافات عامه بر می گردد چون عامه در طلاق وسعت زیادی قائلند مثلاً طهر موافقه و شهادت شاهدین و لفظ خاصی را در طلاق شرط نمی دانند در حالی اهل بیت (ع) برای طلاق شرائطی قرار داده اند و بعد ایشان می

فرماید که ما خدا را شکر می کنیم که بر اساس اصول امامیه گام برمی داریم و از خرافات عامه اجتناب می کنیم ، کلام صاحب جواهر خدمتتان عرض شد و اما جوابش بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

فی خصوص أَلْفَاظِ عَقْدِ الْبَيْعِ كِتَابِ الصُّومِ

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فی خصوص أَلْفَاظِ عَقْدِ الْبَيْعِ عرض کردیم که یکی از شرایط صیغه عقد بیع این است که باید منجَز باشد یعنی باید رها و بدون قید باشد و معلق بر چیزی

نباشد . دلالتی را برای اعتبار تنجیز ذکر کرده اند من جمله اینکه فرمودند در صیغه عقد جزم اعتبار دارد یعنی در إنشاء عقد نباید تردیدی وجود داشته باشد بلکه باید جزم و قطع داشته باشد در حالی که تعلیق با جزم منافات دارد لذا مبطل عقد بیع می باشد ، از این دلیل جواب دادیم و گفتیم که تعلیق منافات با جزم ندارد بلکه جزم حتی در تعلیق نیز در ظرف خودش وجود دارد و حضرت امام(ره) نیز در جواب فرمودند که منافات تعلیق با جزم ممنوع صغراً و کبراً ، و اما صغراً ممنوع زیرا کسی که تعلیق می کند در آن ظرف تعلیق جزم دارد و همیشه لازم نیست که جزم بدون شرط باشد چرا که گاهی از اوقات انسان به یک مطلبی جزم دارد منتهی در یک ظرف خاصی بنابراین تعلیق در ظرف خودش منافات با جزم ندارد ، و اما کبراً ممنوع زیرا ما دلیلی نداریم که جزم در صیغه معتبر باشد چرا که خیلی از جاها هست که انسان تردید دارد و جزم ندارد ولی صیغه را جاری می کند مثل إن کانت

ص: ۴۶۱

زوجتی فهی طالق و یا مثل إن کان هذا مالی فقد بعثت ، و عرفاً نیز چنین عقدی را صحیح می دانند بنابراین دلیل مذکور (اعتبار جزم و منافات آن با تعلیق) صغراً و کبراً ممنوع و مردود می باشد . دلیل بعدی دلیل صاحب جواهر است که در سه جا ایشان فرموده اند اگر در عقد دارای تعلیق باشد با ترتب مسبب بر سبب منافات دارد زیرا عقد سبب است و بعد از تحققش

باید مسبب (اثر عقد) بر او مترتب بشود و اگر تعلیق باشد مستلزم انفکاک و تأخر مسبب از سبب می شود در حالی که السبب الشرعی کالسبب العقلی یعنی همانطور که در سبب عقلی نباید بین سبب و مسبب انفکاک و تأخیر زمانی باشد در سبب شرعی نیز نباید بین سبب و مسبب انفکاک و تأخیر زمانی بوجود بیاید و اگر انفکاک تأخیر بوجود بیاید با أدله دال بر صحت بیع مثل : أحل الله البیع و أوفوا بالعقود که دلالت دارند بر ترتب مسبب بر سبب بدون تأخیر زمانی منافات پیدا می کند ، صاحب جواهر این مطلب را در ص ۲۵۳ از جلد ۲۲ جواهر ۴۳ جلدی در کتاب البیع و همچنین در جلد ۲۳ جواهر در کتاب التجاره که تتمه بیع است بیان کرده و شدیدتر از همه جا در کتاب الطلاق ص ۷۸ از جلد ۳۲ جواهر مطلب مذکور را بیان کرده و فرموده که صیغه طلاق باید مجرد از تعلیق باشد و بعد نقل اقوال کرده تا اینکه به اجماع رسیده و فرموده : و هو الحجه ، و اما شدت

ص: ۴۶۲

کلامش در این است که می فرماید اگر تعلیق باشد مخالف کتاب و سنت و أدله ای است که شرط را جائز می دانند مثل :
المؤمنون عند شروطهم إلیما ما أحلّ حراماً حرماً حلالاً و این تعلیق و شرطی است که می خواهد محرّم را حلال کند و حتی
صاحب جواهر آخر الأمر ادعای ضرورت بر این مطلب نیز کرده...إلی آخر کلام صاحب جواهر . شیخ انصاری (ره) چونکه فی
الجملة تعلیق را قبول کرده و مطلقاً آن را

ممنوع ندانسته لذا در مکاسب در بحث تنجیز ابتدا کلام صاحب جواهر را نقل کرده و بعد پنج اشکال به کلام ایشان کرده :
اشکال اول : « و فيه بعد الغضّ عن عدم انحصار أدلّه الصّحّه و اللزوم فی مثل قوله تعالی : أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ؛ لَأَنَّ دَلِيلَ حَلِّهِ الْبَيْعِ وَ
تَسَلُّطِ النَّاسِ عَلَى أَمْوَالِهِمْ كَافٍ فِي إِثْبَاتِ ذَلِكَ » . اشکال دوم : « أَنَّ الْعَقْدَ سَبَبٌ لَوْ قُوعَ مَدْلُولِهِ فَيَجِبُ الْوَفَاءُ بِهِ عَلَى طَبَقِ مَدْلُولِهِ
، فَلَيْسَ مَفَادُ : أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إِلَّا مَفَادُ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ فِي أَنَّ الْعَقْدَ كَالْعَهْدِ إِذَا وَقَعَ عَلَى وَجْهِ التَّعْلِيقِ فَتَرْتَّبُ تَحَقُّقُ الْمَعْلُوقِ عَلَيْهِ فِي
تَحَقُّقِ الْمَعْلُوقِ لَا- يوجب عدم الوفاء بالعهد » مثل وصیت که بعد از مردن اثر بر آن مترتب می شود و یا مثل باب مسابقه و
مضاربه و مساقات . شیخ در ادامه می فرماید : « والحاصل : أَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِالسَّبَبِ هُوَ مَدْلُولُ الْعَقْدِ ، فَعَدَمُ تَخَلُّفِهِ عَنِ إِنْشَاءِ الْعَقْدِ
مِنَ الْبَدِيهِيَّاتِ الَّتِي لَا يَعْقِلُ خِلَافَهَا ، وَ إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْأَثَرُ الشَّرْعِيُّ وَ هُوَ ثَبُوتُ الْمَلَكِيَّةِ ، فَيَمْنَعُ كَوْنَ أَثَرِ مَطْلُوقِ الْبَيْعِ

الملکئیه المنجّزه ، بل هو مطلق الملک، فإن کان البیع غیر معلق کان أثره الشرعی الملک الغیر المعلق ، و إن کان معلقاً فأثره الملکئیه المعلقه « و بعد اشکال سوم را بیان می کن و می فرماید : « مع أنّ تخلف الملک عن العقد کثیر جدّاً » مثلاً در هبه تا قبض بوجود نیاید ملکیت حاصل نمی شود البته ما بعداً عرض خواهیم کرد که اینها امور تکوینی را با امور اعتباری خلط کرده اند . اشکال

چهارم : « مع أنّ ما ذکره لا- یجری فی مثل قوله : (بعثک إن شئت أو إن قبلت) ، فإنّه لا- یلزم هنا تخلف أثر العقد عنه « . اشکال پنجم : « مع أنّ هذا لا یجری فی الشرط المشکوک المتحقّق فی الحال ، فإنّ العقد حیثئذ یكون مراعی لا موقوفاً » و در پایان شیخ می فرماید : « مع أنّ ما ذکره لا یجری فی غیره من العقود التي قد يتأخّر مقتضاها عنها كما لا یخفی ، و لیس الکلام فی خصوص البیع ، و لیس علی هذا الشرط فی کلّ عقد دلیل علی حده « ، اینها پنج اشکال شیخ به کلام صاحب جواهر بود که به عرضتان رسید بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله....

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع عرض کردیم که تنجیز یعنی اینکه صیغه بیع بدون قید و بدون تعلیق بر چیزی جاری بشود لذا اگر صیغه بیع معلق باشد بیع باطل است . دلالتی برای اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق ذکر شد ؛ دلیل اول اجماع بود که

ص: ۴۶۴

عرض کردیم اجماعی در مسئله نیست و اگر هم باشد اجماع مدرکی است که برای ما حجت نمی باشد . دلیل دوم این بود که علامه در تذکره فرمودند در بیع جزم و قطع معتبر است و تعلیق با جزم منافات دارد که از این دلیل نیز جواب داده شد . دلیل سوم کلام صاحب جواهر بود ، ایشان در سه جا (جلد ۲۲ کتاب بیع و جلد ۲۳ کتاب تجارت و جلد ۲۳ کتاب طلاق) فرمودند که ظهور

أدله در آن است که تمامی عقود اسباب هستند و السبب الشرعی کالسبب العقلی یعنی همانطور که در سبب عقلی مسبب بر سبب مترتب می شود و از آن منفک و جدا نیست در سبب شرعی نیز همین طور است لذا اگر عقد بیع را معلق کنیم لازمه اش انفکاک و عدم ترتب مسبب بر سببش می باشد ، این کلام صاحب جواهر بود البته ایشان با شدت فرمودند که اگر خلاف این باشد مخالف أدله و بدعت می باشد ، اما شیخ انصاری(ره) پنج اشکال به کلام صاحب جواهر کرد و کلام ایشان را رد کرد که جلسه قبل خدمتتان عرض شد و حق هم همین است که أدله شامل می شود . صاحب جواهر در کتاب طلاق فرموده اند اگر طلاق معلق باشد مخالف با کتاب و سنت است بلکه مخالف با أدله ای است که دلالت دارند بر اینکه هر شرطی جائز است إلا ما أحلّ حراماً و حرّم حلالاً ، خلاصه اینکه ایشان با شدت بسیاری تعلیق در طلاق را رد کرده اند ، و علتش هم این است که بحث طلاق

ص: ۴۶۵

یک بحث خاصی است و غیر از بحث بیع است ، طلاق ایقاع است و خصوصاً در نزد ما امامیه یک لفظ خاص بیشتر ندارد (هی طالق و أنت طالق) به خلاف عامه که در بحث طلاق بسیار وسعت قائل شده و دچار خرافات شده اند فلذا حتی حضرت امام(ره) در تحریر الوسیله و آقای خوئی در منهاج الصالحین با اینکه تعلیق در بیع را مبطل نمی دانند ولی در بحث طلاق می فرمایند تعلیق در طلاق مبطل می باشد

زیرا شارع مقدس در بحث طلاق لفظ خاصی را بدون کم و زیاده قرار داده است و سید مرتضی نیز در انتصار ص ۱۲۷ در طلاق مسئله ۱۷۵ از مسائل طلاق فرموده : « و ممّا انفردت به الإمامیّه : أنّ تعلیق الطلاق بجزء من أجزاء المرأه أئ جزء کان لایقع به طلاق و خالف باقی الفقهاء فی ذلک... إلى آخر کلامه » بنابراین مسئله طلاق غیر از بیع و دیگر عقود می باشد و فقهای ما من جمله صاحب جواهر بین طلاق و عقود دیگر فرق قائل شده اند و فرموده اند تعلیق در طلاق جائز نیست و مبطل آن می باشد . خوب و اما دلیل چهارمی که برای اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق اقامه شده کلام صاحب مفتاح الکرامه می باشد که شیخ انصاری نیز در مکاسب آن را بیان کرده ، صاحب مفتاح الکرامه در ص ۵۳۴ از جلد ۱۲ مفتاح الکرامه بعد از نقل اقوال در اعتبار تنجیز و مانعیت تعلیق فرموده ما باید یک اصلی در اینجا تأسیس کنیم و آن اینکه اصل بر توقیفیت عقود و

اسباب می باشد یعنی الفاظ و کیفیت وقوع عقود را فقط باید از شارع بگیریم و بعد ایشان می فرماید وقتی که در میان أدله ای که از شارع مقدس درباره صیغه عقود به ما رسیده جستجو می کنیم چیزی به عنوان تعلیق نمی بینیم لذا تنجیز اعتبار دارد و تعلیق مبطل می باشد، خوب و اما این حرف نیز صحیح نیست زیرا شارع عموماتی مثل: أحل الله البيع و أوفوا بالعقود را بیان کرده و دیگر کیفیت وقوع معاملات را

بیان نکرده بلکه عرف را ملاک قرار داده یعنی همین قدر که عرفاً بیع و تجارة عن تراضٍ و أوفوا بالعقود صدق کند کافی می باشد و در مانحن فیه نیز شارع اسباب خاصی مقرّر نکرده که ما بخواهیم به آن مراجعه کنیم. خوب و اما حضرت امام(ره) یک بحث بسیار علمی و مهمی را در اول بحث تنجیز بیان فرموده اند، ایشان اعتبار تنجیز را قبول نکرده ولی در ص ۳۴۷ از جلد اول کتاب بیعشان فرموده اند که در این بحث به چند چیز تشبّث واقع شده (که البته این چند چیز به مربوط به علم اصول هستند)، کلام ایشان این است: «مسأله فی اعتبار التنجیز فی العقود: و ممّا نقل اعتبره عن جمع التنجیز، قالوا: فالتعلیق فی العقود و ما بحکمه موجب للبطلان. و ما یمكن أن یتشَبَّث به فی وجه الاعتبار، ما قیل فی امتناع الواجب المشروط؛ بحیث یرجع الشرط إلى الهیئته: تاره: بأنّ الهیئات حروف، لا یعقل تعلیقها بشیء؛ للزوم لحاظ المعنی الآلی

استقلالاً (یعنی هم مستلزم لحاظ هیئت آلیاً است چونکه معنی حرفی دارد و هم مستلزم لحاظ هیئت اسقلالاً است چونکه می خواهیم آن را معلق کنیم) . و آخری : بأن الحروف و منها الهيئات معانٍ جزئیه ؛ لما حَقَّق من خصوص الموضوع له فيها ، و الجزئی غیر قابل للتقييد و التعليق (یعنی چونکه جزئی در خارج وجود پیدا کرده لذا دیگر قابل تقييد و تعليق نیست) . و ثالثه : بأن الهيئات بما أنها حروف إيجاديّه لا

حكائيّه ، تكون آله لإيجاد المادّه اعتباراً ، و الإيجاد كالوجود غير قابل للتعليق ؛ فإنّ الوجود و الإيجاد تكويئياً كانا أو اعتبارياً يستحيل تعليقهما ، فكما أنّه لا يمكن أن يعلّق وقوع الضرب على شخص على كونه عدوّاً ، كذلك يستحيل إيجاد البيع و إنشائه معلقاً ؛ فإنّ إيجاد المعنى المقصود باللفظ إمّا لا- يحصل رأساً ، أو يحصل مطلقاً ، فوقوع الإيجاد معلقاً مرجعه إلى التناقض ، فكلام القوم و محطّ النزاع ، التعليق في المنشأ لا- الإنشاء . « اینها اشکالات حضرت امام(ره) بود که به عرضتان رسید و اما جوابش بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ... »

في خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : في خصوص ألفاظ عقد البيع بحثمان در تنجيز بود ، برای اثبات اعتبار تنجيز و مانعیت تعليق به أدله ای استدلال شد ؛ اولین دليل اجماع بود که گفتیم این اجماع مدرکی است و تبعدي نیست لذا حجيت ندارد . دليل دوم این بود که جزم و قصد جدی اعتبار دارد و تعليق با جزم منافات دارد که جواب از این دليل نیز داده شد

ص: ۴۶۸

و حضرت امام(ره) فرمودند اینکه جزم اعتبار دارد ممنوعاً صغراً و کبراً . دليل سوم حرف صاحب جواهر بود که فرمودند تعليق مستلزم انفکاک مسبب از سبب است و این برخلاف ظواهر أدله می باشد . دليل چهارم کلام صاحب مفتاح الکرامه بود که از عده ای نیز نقل کرد که ألفاظ عقود توقیفی هستند یعنی عباراتی که می خواهیم در مقام بيع و امثال آن بکار بریم باید از شرع أخذ کنیم درحالی که ما در هیچکدام از ألفاظی که منقول از شرع

است تعليق نمی بینیم . دليل پنجم این بود که عده ای گفتند که بيع نیاز به إنشاء دارد و إنشاء نیز تعليق را نمی پذیرد یعنی در مقام اثبات اصلاً محال است که إنشاء با تعليق جمع بشود ، حضرت امام(ره) در کتاب بيعشان از سه جهت این دليل (إنشاء تعليق نمی پذیرد) را تقرير کردند و بعد خودشان جواب از این سه جهت را در کتاب دیگرشان به نام مناهج الوصول إلى علم الأصول بیان کردند که همگی به عرضتان رسید . خوب و اما بحث از دليل پنجم (إنشاء هرگز تعليق نمی پذیرد) تتمه ای دارد و آن این است که ؛ سيد فقيه يزدي در ص ۴۴۱ از جلد ۱ حاشیه بر مکاسب در اینجا اصرار دارد که إنشاء قابل تعليق نیست و بعد ایشان تعليق را به منشأ بر می گرداند و می فرماید إنشاء قابل تعليق نیست بلکه منشأ قابل تعليق می باشد و همچنین آيت الله خوئی در ص ۶۶ از جلد ۳ مصباح الفقاهه و مرحوم ميرزای نائینی در منیه

ص: ۴۶۹

الطالب و حاج شیخ محمد تقی آملی در ص ۲۹۲ از جلد ۱ تقریراتی که بر درس میرزای نائینی دارد نیز می فرمایند که إنشاء قابل تعلیق نیست بلکه منشأ قابل تعلیق می باشد . خوب حالا ما باید ببینیم که دلیل این بزرگواران (سید فقیه یزدی و آقای خوئی و میرزای نائینی) بر اینکه إنشاء تعلیق نمی پذیرد بلکه منشأ قابل تعلیق می باشد چیست؟ اما در مورد اینکه إنشاء قابل تعلیق نیست همان حرفهایی که دیروز گفتیم را می زنند و بعلاوه

می فرمایند إنشاء یعنی ایجاد یک معنایی اعتباراً مثلاً کسی که می گوید أنكحْتُ در واقع آن علقه و زوجیت ما بین زوج و زوجه را ایجاد می کند اعتباراً و این اعتبار در عرف و عقلاء پذیرفته شده می باشد و بیع و هبه و اجاره و دیگر عقود نیز همینطور می باشند یعنی در خارج چیزی تغییر و تبدیل نمی شود ولی در عالم اعتبار تغییر و تبدل مثل ملکیت و زوجیت و امثال اینها بوجود می آید و عرف و عقلاء برای آن اثر قائلند ، خوب حالا در اینجا اینها می خواهند بگویند که إنشاء به معنای ایجاد است و ایجاد از وجود منفک نیست (یعنی نسبت به فاعل می گویند إنشاء و نسبت به منفعل و قابل می گویند وجود) و وقتی چیزی وجود خارجی پیدا کرد یک جور بیشتر نیست (مالم یتشخص لم یوجد) و دیگر تعلیق و تقیید نمی پذیرد لذا إنشاء تعلیق و تقیید نمی پذیرد بلکه منشأ قابل تعلیق می باشد . حضرت امام(ره) در جواب

این بزرگواران (سید فقیه یزدی و آقای خوئی و میرزای نائینی) می فرمایند برای اینها بین انشاء تکوینی و انشاء اعتباری خلط شده است، بلکه ما هم قبول داریم که در انشاء تکوینی تعلیق لامعنی له زیرا در عالم تکوین وقتی چیزی وجود پیدا کند یک جور بیشتر نیست و دیگر تعلیق و تقیید نمی پذیرد اما انشاء در عالم اعتبار اینطور نیست بلکه در عالم اعتبار شخص هم انشاء می کند و هم تعلیق می کند چنانکه در نذر و وصیت و تدبیر

نیز همین گونه می باشد و در شرع خیلی از جاها داریم که خود انشاء معلّق می باشد و مانحن فیه نیز همین طور می باشد یعنی بحث ما در انشاء اعتباری است و تمام معاملات روی انشاء اعتباری می چرخند. ما به طور مفصل کلام حضرت امام(ره) را بیان نمی کنیم بلکه اجمالاً عرض می کنیم که ایشان به کلام آقای خوئی و میرزای نائینی و شیخ محمدتقی آملی و سید فقیه یزدی که می گویند انشاء تعلیق نمی پذیرد ولی منشأ قابل تعلیق است اشکال می کند و می فرماید اگر انشاء معلّق شود می شود مثل واجب مشروط (إن جائك زيد فأكرمه) که در آنجا نیز حضرت امام(ره) مثل صاحب کفایه فرمودند که قید به شرط و هیئت (فأكرمه) می خورد که هیئت فعل امر می باشد یعنی تا نیامده وجوب اکرامی نیست و در مانحن فیه نیز همین طور است مثلاً الان در ماه جمادی الاولی هستیم ولی شخصی می گوید بعثت داری از ماه رمضان خوب بنابر قول

کسانی که تنجیز را معتبر و تعلیق را مبطل می دانند مثل صاحب جواهر چنین بیعی صحیح نمی باشد ولی کسانی که تعلیق را مبطل نمی دانند این بیع را صحیح می دانند . (اشکال و پاسخ استاد) : تفاوت این دو قول در این است که آنهایی که تنجیز را معتبر و تعلیق را مبطل می دانند معنایش این است که در حین خواندن صیغه باید اثر و ملکیت محقق بشود چه در خارج و چه در ذمه ولی کسانی که تعلیق را مبطل

نمی دانند می گویند وقتی که معلق علیه بوجود بیاید اثر مترتب می شود و ملکیت محقق می شود نه هنگامی که صیغه عقد خوانده می شود بنابراین مانحن فیه مثل بیع سلف نیست زیرا در بیع سلف از همان وقتی که بیع واقع می شود ذمه شخص مشغول می گردد منتهی بعداً باید تحویل بدهد که مانیز این را قبول داریم . حضرت امام(ره) در ادامه بحثشان می فرمایند که ما در تملیک منافع تعلیق را قبول داریم زیرا قابل تقطیع و تکه تکه کردن می باشد مثلاً شما خانه خود را از حالا تا یک ماه به زید اجاره می دهید و بعد در ماه دوم به عمرو و بعد در ماه سوم به بکر و در ماه چهارم به خالد و همینطور تا ده ماه دیگر هرماه به یک نفر اجاره می دهید و یا مثلاً صاحب مسافرخانه اتاقهایش را از اول سال تا آخر سال هر شب به یک نفر اجاره می دهد که خوب چنین مواردی هیچ اشکالی ندارد یعنی انسان می

تواند منفعت را تقطیع کند و هر قطعه ای را جداگانه برای آینده اجاره بدهد ، و اما در ملکیتِ عین اینطور نیست یعنی وقتی کسی مالک عین شود دیگر نمی تواند آن را تکه تکه کند پس تفاوت بین منفعت و ملکیتِ عین در این است که منفعت را می توانیم شرعاً و عرفاً تعلیق و تقطیع و تکه تکه کنیم اما ملکیتِ عین قابل تعلیق نیست زیرا اگر آن را معلق کنیم مستلزم آن است که بیع حالا واقع شود ولی ملکیت بعداً حاصل بشود که

حضرت امام(ره) می فرماید این صورت اشکالی ندارد ولی نمی توانیم ملکیت را تقطیع و تکه تکه کنیم و این در صورتی است که تعلیق در انشاء را قائل بشویم اما تعلیق در منشأ باعث می شود که آن قید ، قید ملکیت باشد و معنایش این است که فقط شما در ماه رمضان ملکیت دارید ولی بعد از آن دیگر ملکیت ندارید زیرا اگر قید متعلق به منشأ باشد ملکیت را قطعه قطعه می کند ولی اگر قید متعلق به انشاء باشد ملکیت را قطعه قطعه نمی کند و حضرت امام(ره) قطعه قطعه کردن ملکیت را مشکل می داند ، خوب این اصل مطلب بود توضیحش بماند برای روز شنبه ان شاء الله....

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع بحث در تجزیه و تعلیق عقد بود ، گفتیم شکی نیست که عقد احتیاج به انشاء دارد اما بحث به اینجا رسید که تعدادی از فقهای بزرگ ما من جمله سید فقیه یزدی و شیخ محمد تقی آملی در تقریرات نائینی و آقای خوئی

ص: ۴۷۳

و مرحوم نائینی در منیه الطالب قائلند که انشاء قابل تعلیق نیست یعنی از طرفی عقد محتاج به انشاء است و انشاء قابل تعلیق نیست پس در نتیجه محال است که عقد قابل تعلیق باشد زیرا انشاء تعلیق نمی پذیرد . دلایل این بزرگواران بر عدم تعلیق انشاء بیان شد و از طرف حضرت امام(ره) جواب داده شد ، یکی از أدله آنها این بود که می فرمودند هیئات که بوسیله آنها انشاء صورت می گیرد معنی حرفی دارند و در معنی حرفی لحاظ آلی می باشد و از

طرفی تعلیق یعنی تقیید و تقیید احتیاج به لحاظ استقلالی دارد و در استعمال واحد نمی شود که هم لحاظ آلی باشد و هم لحاظ استقلالی باشد . دلیل دوم آنها این بود که هیئات معنای حرفی دارند و در حروف موضوع له خاص است یعنی در جزئی استعمال می شود و جزئی حقیقی قابل تعلیق نیست . سوم اینکه حروف معنای ایجاد دارند و انشاء یعنی ایجاد و چیزی که وجود پیدا کرد قابل تعلیق نیست ، که حضرت امام(ره) از این سه اشکال جواب دادند که قبلاً به عرضتان رسید . حرف آخر این بود که مرحوم نائینی فرمودند که انشاء تعلیق نمی پذیرد ولی منشأ قابل تعلیق می باشد زیرا انشاء یعنی ایجاد وجود و چیزی که وجود پیدا کرد دیگر قابل تعلیق نیست ، حضرت امام(ره) در جواب فرمودند که ایشان بین انشاء در عالم تکوین و انشاء در عالم اعتبار خلط کرده اند ، بله در عالم تکوین هر چه که موجود شود جزئی حقیقی است زیرا مالم یتشخص لم یوجد

ص: ۴۷۴

و جزئی حقیقی خارجی فقط یک جور است و دیگر قابل تعلیق نیست اما بحث ما در عقود است و عقود انشاء اعتباری دارند و عالم اعتبار غیر از عالم تکوین است و در آن انشاء قابل تعلیق می باشد مثل باب نذر و وصیت که عقودی هستند که معلقاً انشاء می شوند پس امام(ره) می فرماید که تعلیق در انشاء و در عقود اشکالی ندارد و حتی ایشان در ادامه به بحث واجب مشروط که در اصول مطرح شده اشاره می کنند و می فرمایند در: **إن جائك**

زید فاکرمه نیز در واقع فاکرمه انشاء وجوب است ولی معلق به مجیء زید می باشد بنابراین طبق مبنای حضرت امام(ره) اشکالات مذکور وارد نیستند. حضرت امام(ره) در ضمن بحث بعد از اینکه اثبات می کنند که انشاء قابل تعلیق است چند اشکال به کلام مرحوم نائینی می کنند؛ اشکال اول اینکه خلط نشود و توجه شود به اینکه انشاء غیر از تلفظ تکوینی است زیرا وقتی گفته می شود: **إن جائك زید فاکرمه** لفظ به طور بسیار واضح و روشن در معنای خودش استعمال شده و دیگر از لحاظ دلالت لفظ بر معنای خودش تعلیق معنا ندارد ولی وقتی مفاد را حساب می کنیم می بینیم که مفاد انشاء وجوب است که الان نیست بلکه مشروط به مجیء زید می باشد و اگر زید نیاید وجوبی نیست پس در واقع ایشان بین تلفظ تکوینی و انشاء وجوب خلط کرده است. اشکال دوم: مرحوم نائینی می فرماید تناقض لازم می آید از جهت اینکه انشاء است و انشاء یعنی

ایجاد و ایجاد از وجود منفک نیست لذا لازمه اش این است که الان وجود پیدا کرده و چیزی که وجود پیدا کرده دیگر قابل تعلیق نیست و از طرفی تعلیق در بین می باشد یعنی انشاء به معنای ایجاد و ایجاد به معنای استلزام وجود است که این با تعلیق و اینکه اگر معلق علیه بعدا وجود پیدا کند چنین و چنان خواهد شد تناقض دارد ، حضرت امام(ره) به این کلام مرحوم نائینی نیز اشکال می کند و می فرماید در اینجا نیز بین انشاء تکوینی (که به

معنای ایجاد و مستلزم وجود است) و انشاء اعتباری تعلیقی خلط شده . اشکال آخر امام(ره) که از همه مهم تر است : مرحوم نائینی می فرماید که انشاء قابل تعلیق نیست ولی تعلیق به منشأ برمی گردد ، حضرت امام(ره) می فرماید فرض کنید شخصی بگوید : بعث هذه الدار منك في يوم الجمعة خوب شما که می گوئید انشاء معلق نیست یعنی اینکه الان بیع محقق شده ولی مفاد بیع یک چیزی را که تا به حالا نبوده برای شما که مشتری هستید بوجود می آورد که آن چیز همان ملکیت است ، خوب حالا- ما می گوئیم که آیا این ملکیت مطلق است یا مقید است؟ شما قید یوم الجمعة را به منشأ یعنی ملکیت زدید و از طرفی ملکیت یوم الجمعة ظرف نیست بلکه قید است و معنایش این است که فقط ملکیت یوم الجمعة را به شما فروختیم یعنی لازمه اش این است که ملکیت مقید شود و حال آنکه ملکیت قابل تقیید و تقطیع زمانی نیست

، بله در اجاره تقطیع منافع اشکالی ندارد زیرا ملک و رقبه مال شماسست منتهی منافع آن را تقطیع می کنید مثل صاحب مسافرخانه که اتاقهایش را تا یک ماه بعد هر شب به یک نفر اجاره می دهد ، بنابراین اشکال امام(ره) به مرحوم نائینی این است که می فرماید لازمه برگرداندن قید و تعلیق به منشأ این است که قطعات متعددی از ملکیت بوجود بیاید درحالی که ملک قابل تقطیع نیست و اگر به کسی منتقل شود مطلقاً مال اوست و دیگر تقيید و تعلیق آن لا معنی له ،

پس طبق فرمایش حضرت امام(ره) برای ما روشن شد که انشاء در عقود نیز مثل باب نذر و وصیت قابل تعلیق می باشد و حتی ایشان در آخر کلامشان می فرمایند که اصلاً در کلمات فقهاء اعتبار تنجیز در عقد بیع مُعْنُون نیست لذا تنجیز در عقود اعتبار ندارد و تعلیق جائز است ، هذا تمام الکلام . خوب واما یک چیزی به نظر بنده می رسد و آن این است که بالاخره تکیه گاه ما به همان أدله و عموماتی مثل : أحلَّ اللهُ البیع و تجارةً عن تراضٍ و امثال ذلك می باشد و شارع مقدس نیز در باب معاملات طریقه خاصی احداث نکرده بلکه هر آنچه که در میان عرف معمول بوده را صحه گذاشته إلا ما خرج بالدلیل مثل بیع غرری و امثاله ، از طرفی اگر ما شك کنیم أصل فساد است منتهی همین أدله و عمومات اقتضاء می کنند که ما آنچه را که شك داریم نفی کنیم و بگوئیم تعلیق مانع نیست و تنجیز اعتبار ندارد

، اما حالا ما باید ببینیم که آیا در بین اهل عرف تعلیق به طور کلی مضر نیست و تنجیز لازم نیست یا نه؟ در جاهایی که شرط محقق است ولی ما از آن خبر نداریم (مثل فوت پدر در شب قبل و رسیدن ارث به پسر) اگر عقد را معلق بر آن شرط کنیم شاید اشکالی نداشته باشد اما جاهایی که شرط یک امر استقبالی است و ما نمی دانیم که محقق خواهد شد یا نه (مثلاً می گوئیم اگر زید آمد به تو می فروشم) ظاهراً اهل عرف چنین

مواردی را معامله حساب نمی کنند بلکه آن را گفتگوی مقدماتی برای بیع می دانند یعنی در میان اهل عرف معلق کردن به چیزی که مستقبل و مجهول التحقق است معمول نیست و عرف آن را از مساق أدله و عموماً خارج می داند لذا از این جهت بنده معتقدم به اینکه نمی شود بگوئیم تعلیق مطلقاً در هیچ جا مانع نیست بلکه در بعضی موارد تعلیق مانع است و تنجیز شرط می باشد مثل مورد مذکور که معامله معلق باشد بر یک امر مستقبل و مجهول التحقق و ماقبلاً عرض کردیم که تعلیق اقسام مختلفی دارد. (اشکال و پاسخ استاد): بیع فضولی معلق نیست بلکه بیع در حالی واقع شده که مالکیت وجود نداشته و مبیع فضولتاً فروخته شده ولی در مانحن فیه ما نمی خواهیم بگوئیم که بیع واقع نشده بلکه می خواهیم بگوئیم که چنین معامله و بیعی از مساق أدله و عموماً بیع خارج می باشد، خلاصه اینکه

این بحث یک بحث اجتهادی می باشد و عده ای مثل حضرت امام(ره) مطلقاً تعلیق را مبطل نمی دانند ولی عده ای مثل صاحب جواهر با استناد به اجماع تعلیق را مطلقاً مبطل می دانند و مانیز عرض کردیم که تکیه گاه ما أدله و عمومات می باشد و ظاهراً شمول این أدله به این وسعتی که مطلقاً تعلیق جائز باشد مشکل می باشد ، خوب این بحث با توفیق پروردگار متعال تمام شد . شرط دیگری که شیخ انصاری(ره) برای عقد ذکر کرده این است که : « و من جمله الشروط فی

العقد : أن يقع كلٌّ من إيجابه و قبوله فی حالٍ يجوز لكلٍّ واحدٍ منهما الإنشاء . فلو كان المشتري فی حال إيجاب البائع غیر قابلٍ للقبول ، أو خرج البائع حال القبول عن قابليته الإيجاب ، لم ینعقد . » یکی از شروط عقد این است که ایجاب و قبول باید در یک حالی واقع شوند که كلٌّ واحدٍ من المتعاقدين دارای جامع شرائط عقد باشند زیرا عقد معاهده و پیمانی است که بین دو نفر واقع می شود و در صورتی عنوان عقد عرفاً صدق می کند که هر دوی متعاقدين متوجه و جامع شرائط باشند لذا اگر یکی از آنها شرائط عقد را نداشته باشد خوب معلوم است که عقد منعقد نمی شود ، این مطلب را مطالعه کنید تا جلسه بعد از آن بحث کنیم إن شاء الله

فی خصوص ألفاظ عقد البیع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البیع شیخ اعظم انصاری(ره) فرمودند یکی دیگر از شرائط عقد أهلیت متعاقدين می باشد یعنی متعاقدين از اول شروع ایجاب

ص: ۴۷۹

تا فراغ از قبول باید دارای أهلیت باشند ، ایشان در ادامه أهلیت را تفسیر کرده فرموده ؛ اول اینکه متعاقدين باید أهلیت تخاطب داشته باشند و شرط تخاطب این است که جنون و اغماء و موت در میان نباشد . دوم اینکه در عقد رضا معتبر است یعنی عقد باید از روی اراده و جدیت و رضا صورت بگیرد و نافذ باشد فلذا اگر حَجْر (به معنای منع) در بین باشد عقد صحیح نیست و محجور کسی است که به خاطر صِغَرِ سِنِي بالغ نیست لذا محجور می باشد البته فقهای ما

شرائط بلوغ برای پسر و دختر و دیگر مسائل مربوط به حَجْر را در کتاب الحَجْر به طور مفصل ذکر کرده اند . در کتاب حَجْر کسانی که محجورٌ علیه اند یعنی ممنوع از تصرف هستند ذکر شده اند من جمله مُفْلِس که به کسی می گویند که فُلوس و پولش کم آمده در حالی که دینی دارد که بیشتر از اموالش می باشد و از طرفی طلبکاران در صدد وصول طلبشان هستند لذا به حاکم شرع مراجعه می کنند و حاکم شرع این شخص مُفْلِس را مُفْلَس اعلام می کند ، مُفْلِس باب افعال است که در اینجا به معنای کسی که پولش زائل شده به کار می رود و مُفْلَس به معنای کسی است که محکوم به إفلاس شده و حق تصرف در اموالش را ندارد و با نظر حاکم شرع باید بدهکاری او میان طلبکاران به نسبت تقسیم بشود و همچنین به شخص صغیر و سفیه و رقیق نیز مُفْلَس می گویند ، خلاصه اینکه شیخ

ص: ۴۸۰

انصاری(ره) تمام این افراد را ذکر کرده و فرموده که متعاقبین نباید مُفلس و محجور باشند . شیخ در ادامه فرموده این شرایطی که می گوئیم از اول شروع ایجاب تا فراغ از قبول در هر دوی متعاقبین اعتبار دارد فلذا اگر موجب هنگام خواندن ایجاب شرایط را دارد ولی موقعی که مشتری می خواهد قبول کند مثلاً- موجب به خواب رفت و یا بیهوش شد کافی نیست و عقد مختل و کاین لم یکن و باطل می باشد . شیخ اعظم انصاری(ره) در بین مطالبشان در دو جا مطلبی منافی با آنچه که ذکر شد

بیان کرده اند ؛ اول وصیت است ، اگر ما وصیت را از عقود حساب کنیم خوب در وصیت موصی وصیت می کند مثلاً بعد از من این کتاب مال موصی له (زید) باشد منتهی اگر قبل از قبول زید ، موصی از دنیا برود و بعد زید عقد وصیت را قبول کند شیخ اعظم انصاری(ره) فرموده این وصیت صحیح است و اشکالی ندارد خوب این مورد با کلام ایشان که فرمودند متعاقبین از اول شروع ایجاب تا فراغ از قبول باید جامع شرایط باشند منافات دارد . شیخ انصاری(ره) از این مورد جواب داده و فرموده وصیت تملیکیه ایقاع است و ما در عقود بحث می کنیم ، ایقاع آن است که یک نفر و یک طرف در آن کافی است مثل طلاق و إبراء ، وصیت تملیکیه آن است که وصیت کرده که بعد از مرگ من اموال من را به فلان شخص بدهید و یا به فلان مصرف برسانید ، و وصیت عهدیه

آن است که مثلاً وصیت کرده که بعد از مرگ من بچه های من را فلان شخص اداره و سرپرستی کند و یا وصیت کرده که برای من فلان مقدار نماز و روزه بخوانید ، خلاصه اینکه شیخ انصاری (ره) می فرماید چونکه وصیت تملکیه ایقاع است لذا قبول موصی له رکن نیست بلکه شرط می باشد یعنی اگر قبول کرد کتاب را به او بدهید و اگر قبول نکرد کتاب را به او ندهید بنابراین این نقضی به کلام ما وارد نمی کند . مورد دومی که با شرائط مذکور شیخ منافات دارد بیع مُکَرَّه است که

فقه‌های ما فرموده اند با إلحاق اجازه بعدی صحیح می شود ، به شیخ عرض می کنیم که در بیع مُکَرَّه در آن موقعی که عقد واقع می شده رضایت وجود نداشته در حالی که شما فرمودید یکی از شرائطِ اَهْلِیَّتِ برای عقد همین رضایت و طیب نفس می باشد! ، شیخ أعظم انصاری (ره) در جواب می فرماید ما در مورد صحت عقد مُکَرَّه در صورت إلحاق اجازه بعدی اجماع داریم و إلاً طبق کلام ما که عرض کردیم قاعدتاً این مورد نیز باید باطل و بلا اثر باشد . خوب و اما در مورد این بحث شیخ فقه‌های ما مطالب و کلمات بسیاری دارند من جمله آیت الله خوئی در ص ۷۵ از جلد ۳ مصباح الفقاهه ، ایشان اول کلام سید فقیه یزدی را نقل کرده که ایشان در حاشیه مکاسب فرموده ما تمام شروط مذکور در کلام شیخ را قبول نداریم بلکه بعضی از آنها مثل عدم نوم و عدم إغماء و عدم موت

و ... را قول داریم ، و بعد خود آقای خوئی در ادامه فرموده تحقیق این است که وقتی بایع ایجاب را می خواند لازم نیست که مشتری دارای این شرایط باشد و این در میان تجّار نیز معمول و متعارف می باشد مثلاً شخصی نامه ای برای دیگری که در یک شهر دیگر زندگی می کند می نویسد و در ضمن آن چیزی را به او می فروشد خوب شاید وقتی بایع نامه را می نوشته مشتری خواب بوده و یا در حال اغماء باشد و یا صغیر و یا مجنون باشد ولی بعداً که نامه به

او رسیده هیچکدام از این موارد در او نباشد فلذا لازم نیست که حتماً در حین ایجاب مشتری دارای شرائطی که شیخ فرموده باشد ولی عکس این قضیه لازم است یعنی هنگامی که مشتری می خواهد قبول را بخواند بایع باید دارای شرائط مذکور در کلام شیخ باشد بنابراین آقای خوئی بین مشتری و بایع تفصیل می دهد و می فرماید فقدان شرائط مذکور در مشتری حین ایجاب بایع مضرّ نیست ولی فقدان شرائط مذکور در بایع حین قبول مشتری مضرّ می باشد . شیخ انصاری (ره) این بحث (اهلیت متعاقدین حین ایجاب و قبول) را منحصر در بیع لفظی کرده و یا موالات بین ایجاب و قبول را خیلی محدود کرده در حالی که ما قبلاً گفتیم که به معاطات نیز بیع واقع می شود و صحیح می باشد و موالات نیز یعنی اینکه ارتباط قطع نشود نه اینکه پشت سرهم و بدون فاصله باشد لذا از این جهت بحث وسعت پیدا می کند

و امروزه نیز بسیاری از معاملات به صورت معاطاتی و در حالی که بین ایجاب و قبول فاصله وجود دارد انجام می شود مثلاً امروزه در فروشگاههای بزرگ اجناس و کالاهایی در قسمتهای مختلف قرار داده می شوند و بعد مشتری ها می آیند و آنها را برمی دارند و در سبدهای می گذارند و بعد به صندوق می روند و حساب می کنند خوب در آن موقعی که بایع اجناس و کالاها را در فروشگاه قرار داده (که این همان ایجاب است) مشتری ها اصلاً در فروشگاه نبوده اند و یا شاید خواب بوده اند و

یا صغیر بوده اند و ... پس در این مورد نیز که امروزه خیلی متداول است تمام شرائطی که شیخ برای متعاقدين در حين عقد ذکر کرده اند وجود ندارد ولی این موارد نیز بیع محسوب می شوند و مانیز قبلاً معنای بسیار وسیعی برای بیع و مبیع و ثمن ذکر کردیم و همچنین گفتیم که ملا-ك و معیار ما أدله و عمومات باب بیع است که شامل این مورد نیز می شوند . حضرت امام رضوان الله علیه در ص ۳۵۴ از جلد اول کتاب بیعشان چند اشکال به کلام شیخ کرده اند ، اشکال اول : با توجه به معنای بیع با وسعتی که قبلاً گفتیم دلیلی برای اعتبار شرط تخاطب در بیع نداریم (تخاطب یعنی حضور دو نفر و یا اطلاع از هم در حين عقد) و ما قبلاً در تعریف بیع گفتیم که در بیع باید تبدیل و تبادل مالین صورت بگیرد و دیگر لزوم شرائط تخاطب وجود ندارد

ص: ۴۸۴

، خلاصه اینکه ما تابع أدله هستیم و أدله ما بر صحت این قبیل از معاملات : اول سیره عرف و عقلاء بود که شارع بر آن صحه گذاشته است (البته این کارها در سیره عرف و عقلاء به حسب زمان وسعت پیدا می کند ولی دلیل ما زمان نیست بلکه دلیل ما عمومات و أدله من جمله همین سیره می باشد) و دوم عموماتی مثل : أحلّ الله البيع و أوفوا بالعقود و... بود . اشکال دوم : ما قبلاً گفته ایم که در بیع فقط ایجاب رکن است یعنی بایع ایجاب را إنشاء می کند و

مشتري آن را می پذیرد و به آن رضایت می دهد و در بیع نیز یک إنشاء بیشتر لازم نیست فلذا لازم نیست که مشتری تمام شرائط إنشاء را داشته باشد مثل بیع فضولی که مالک در حال خواندن صیغه و انجام بیع اصلاً از بیع خبری ندارد و یا مثل غاصب که مال دیگری را غصب می کند و می فروشد و بعداً مالک مطلع می شود و رضایت می دهد و بیع صحیح می شود . اشکال سوم : دلیلی نداریم بر اینکه رضا در حال عقد معتبر است تا اینکه بخواهیم با زحمت و با تکیه بر اجماع بیع مکروه را درست بکنیم ، این کلمات امام(ره) را مطالعه کنید تا فردا بحث را ادامه بدهیم إن شاء الله... .

فی خصوص ألفاظ عقد البيع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البيع شیخ أعظم انصاری(ره) فرمودند که یکی دیگر از شرائط صحت عقد این است که متعاقدين از حین شروع ایجاب تا فراغ از قبول

ص: ۴۸۵

أهلیت برای عقد و جامع شرائط (مثل حیات و ادراک و التفات و توجه و عقل و...) را داشته باشند دلیل این مطلب را اولاً شرط تخاطب ذکر کردند یعنی وقتی دو نفر می خواهند با هم پیمان منعقد کنند و در حال تخاطب هستند ، تخاطب اقتضاء می کند که هر دو إلتفات و توجه داشته باشند بنابراین اگر برای یکی از آنها در بین نوم یا اغماء و یا موت حادث شود دیگر عقد صحیح نمی باشد ، و همچنین متعاقدين باید قابلیت عقد معاقدہ داشته باشند یعنی نباید محجور باشند فلذا اگر یکی از آنها محجورٌ علیه

و صغیر و یا سفیه و یا حتی دارای مرض موت باشد دیگر قابلیت عقد معاقدہ را ندارد . فقهای ما فرموده اند کسی که مریض می شود و آن مرض منجر به موتش می شود دو نوع ممکن است که در مالش تصرف بکند ؛ یکی منجزات مریض و دیگری معلقات مریض ، معلقات مریض همان وصیت است که تا ثلث اموالش حق دارد و در بیشتر از آن احتیاج به اجازه وراثت دارد ، و منجزات مریض یعنی در حالی که مریض است می تواند مثلاً عید خود را آزاد کند و یا مالش را وقف کند ، خوب حالا بحث در این است که آیا منجزات مریض مثل معلقاتش می باشد و فقط حق تصرف در ثلث اموالش را دارد یا اینکه تا وقتی روح در بدنش است نسبت به تمام اموالش حق تصرف دارد؟ البته بیشتر فقهاء من جمله آقای بروجردی و امام(ره) و همچنین بنده منجزات مریض را از

ص: ۴۸۶

ثلث اموالش نمی دانیم بلکه مادامی که زنده است و عقل و ادراکش محفوظ است اختیار دارد که مال خودش را به طور منجز وقف و یا هبه و یا عتق کند ، خلاصه اینکه شیخ انصاری(ره) کلمه مرض موت را در اینجا به خاطر همین محدودیتی که برای شخص مریض نسبت به تصرفات در اموالش وجود دارد به کار برده است . دأب شیخ انصاری(ره) بر این است که در هر بحثی کلمات فقهاء را نقل می کند اما در اینجا این کار را نکرده بلکه یک اجتهادی از طرف ایشان اعمال شده و ما می خواهیم ببینیم که آیا این

کلام ایشان درست است یا نه؟ اولاً باید عرض کنیم که ما معنای بسیار وسیعی درباره بیع و شراء لغتاً و کتاباً ذکر کردیم و گفتیم که قاموس و غیره گفته اند : « کُلُّ مَنْ تَمَسَّكَ بِشَيْءٍ وَ تَرَكَ شَيْءً آخِرَ فَهُوَ بَيْعٌ » و همچنین در قرآن بیع و شراء به معنای مطلق داد و ستد استعمال شده مثلاً گفته شده : « فَاَسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ » و یا در بعضی از روایتمان گفته شده : « مَنْ بَاعَ بَدَنِيَّاهُ » بنابراین با توجه به لغت و استعمالات قرآن و احادیث معلوم شد که کلمه بیع و شراء یک معنای بسیار وسیعی دارد . ثانیاً ما در صیغه و کیفیت وقوع آن مثل ماضویت و عرییت و کنایات و مجازات و غیره مفصلاً بحث کردیم و آخر الأمر گفتیم که در باب بیع لازم نیست که انشاء حتماً با لفظ و صیغه باشد بلکه انشاء فعلی که به آن معاطات

می گوئیم کافی است و معاطات معمول تر از انشاء قولی می باشد یعنی معاطات أقدم است بر لفظ و همچنین گفتیم که معاطات با اعطاء من طرف واحد نیز محقق می شود و مثل بیع بالصیغه لازم می باشد و همچنین گفتیم که ما در بیع دو چیز لازم داریم ؛ اول تصمیم به مبادله و دوم وقوع انشاء (چه انشاء فعلی و چه انشاء قولی) که هر دوی اینها در معاطات وجود دارد و همچنین ما درباره موالات بین ایجاب و قبول گفتیم که موالات به معنای اتصال نیست بلکه عرفاً یعنی اینکه بین ایجاب و قبول ارتباط وجود داشته

باشد و همچنین گفتیم که تقدم ایجاب بر قبول نیز لازم نیست ، خلاصه اینکه با آن وسعتی که ما درباره بیع و معنای آن بحث کردیم مانحن فیه روشن می شود یعنی شرائطی که شیخ ذکر کرده (أهلیت متعاقدين و جامع الشرائط بودن از شروع ایجاب تا فراغ از قبول) لازم نیست زیرا ما در گرو صدق أدله ای مثل : أحلَّ اللهُ البیع و أوفوا بالعقود و تجارةً عن تراضٍ و امثال ذلك هستیم که اینها دارای معنای بسیار وسیعی هستند و شامل غیر از مورد مذکور (صورتی که متعاقدين جامع الشرائط نباشند) نیز می شوند مثل همان مثال فروشگاههای بزرگ که دیروز زدیم و یا مثل حراج و مزایده هایی که امروزه بسیار انجام می شود که در تمام اینها حضور و تخاطب و عدم فاصله و عدم اغماء و عدم نوم و عدم حَجْر و غیره لازم نیست یعنی لازم نیست که در حین شروع ایجاب

حتماً این شرایط وجود داشته باشند بنابراین ما اهلیت به آن معنایی که شیخ گفته را از ادله نمی فهمیم . دیروز عرض کردیم که آیت الله خوئی در مصباح الفقاهه تفصیل داده و فرموده اگر مشتری در حین ایجاب بایع دارای آن اهلّیت نباشد اشکالی ندارد و مثالی به فروش اموال توسط تجّار به صورت مکاتبه ای زدند اما در عکس این صورت یعنی موقعی که مشتری می خواهد قبول کند وجود اهلّیت شرط است مثلاً بایع باید بیدار باشد و غافل نباشد و حیات داشته باشد و امثال ذلک ، اما به نظر بنده دلیلی برای چنین تفصیلی نداریم بلکه چنین اهلّیتی

در هیچ طرف شرط نیست و فرقی بین بایع و مشتری وجود ندارد و دلیلمان همان بود که عرض کردیم . دیروز عرض کردیم که دو چیز در بین کلمات شیخ وجود دارد که با حرف اول ایشان (شرط وجود اهلّیت) منافات دارد ؛ اول وصیت که در آن تقارن و تخاطبی بین وصیتِ موصی و قبول موصی له وجود ندارد ، که شیخ در جواب فرمودند که وصیت ایقاع است و ما در عقود بحث می کنیم . دوم بیع مُکَرَه که در آن شخص مُکَرَه در حین وقوع عقد طیب نفس و رضا ندارد ولی فقهای ما فرموده اند با اجازه بعدی چنین عقدی صحیح است ، شیخ در جواب فرمودند بله علی القاعده و با توجه به شرائطی که ما گفتیم بیع مُکَرَه و لو لحقه الرضا نباید صحیح باشد ولی ما در مورد بیع مُکَرَه اجماع داریم ، که البته به نظر بنده استناد

شیخ به اجماع در اینجا صحیح نیست زیرا اجماع هیچوقت چیزی برخلاف قواعد را اثبات نمی کند فلذا ما باید بگوئیم که قوام بیع به انشاء از طرف موجب و قبول از طرف مشتری می باشد منتهی رضای مقارن شرط نیست بلکه مطلق رضا شرط می باشد مثل بیع فضولی که در آن رضای مقارن نیست ولی رضای لازم برای صحت معامله وجود دارد که بعداً با اجازه مالک اصلی ملحق می شود که بیع مُکره نیز همین طور است . باید توجه داشته باشیم که اکراه غیر از اجبار است ، اگر صائم را بخوابانند و آب به گلویش بریزند این اجبار است و

روزه اش هم باطل نیست زیرا اُکل یعنی خوردن نه خوراندن و آن چیزی که مبطل است اُکل و شرب می باشد اما اگر به شخص صائم بگویند اگر روزه ات را نخوری تو را می کشیم این می شود اکراه که خوب در اینجا شخص عن إرادهِ و برای فرار از ضرری که متوجه اوست روزه اش را می خورد و عرفاً نیز اُکل صدق می کند فلذا این شخص چون عن إرادهِ خورده روزه اش باطل می باشد و باید آن را قضا کند ولی کفاره ندارد و در بیع مُکره نیز مثل بیع فضولی چونکه معامله با إرادهِ و تصمیم انجام می گیرد بیع صدق می کند اگرچه طیب نفس و رضای مقارن نباشد ولی بعداً که رضای لاحق آمد معامله صحیح خواهد بود پس در معاملات رضای مقارن شرط نیست بلکه وجود مطلق رضا چه مقارن و چه لاحق شرط می باشد .
خوب و

اما برای این مطلب به خبر ۱۲ از باب ۱۲ از کتاب الأیمان که در ص ۱۳۶ از جلد ۱۶ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده نیز تمسک شده ، خبر این است : « وعن أبيه عن صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر جميعاً عن أبي الحسن (ع) في الرجل يستكره على اليمين ، فيحلف بالطلاق والعتاق و صدقه ما يملك ، أيلزمه ذلك؟ فقال : لا ، قال رسول الله (ص) : وُضِعَ عن أمتي ما أكرهوا عليه ، وما لم يطيقوا ، و ما أخطاوا » . ما اماميه فقط يمين به خداوند را مؤثر و نافذ و محل احكام می دانيم ولي عامه حلف

به طلاق و عتاق و غيرهما را نیز جائز می دانند لذا چون در اين خبر از حلف به غير خدا سؤال شده بعضی ها آن را حمل بر تقيه کرده اند ، وُضِعَ اگر با عن متعدی شود به معنای رُفِعَ می باشد ، و اما شاهد ما در اين روايت اين است که حضرت ابتداءً نفرموده چون اکراه است باطل است بلکه به سراغ حديث رفع رفته و ما نیز همين را می خواهيم بگوئيم يعنی اگر مُکْرَه شد باطل نیست منتهی بايد رضای متأخر ملحق شود بنابراین از جهت اینکه در اینجا حديث رفع اقتضاء می کند که حکم برداشته شود ولي خودش باقی باشد معلوم می شود که در بيع مُکْرَه نیز بيع هست منتهی بايد طيب نفس و رضای متأخر ملحق شود تا اینکه بيع نفوذ پیدا کند و اساتيد ما در امثال اين موارد (بيع مُکْرَه و بيع فضولی) می

فرمودند که اینها صحت تأهلیه دارند یعنی صحت فعلی ندارند بلکه شایستگی این را دارند که بعداً اجازه مالک ملحق شود و آنها را نافذ کند. بحث بعدی را شیخ تحت عنوان فرع مطرح کرده و فرموده: « فرع: لو اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في الشروط الصيغه فهل يجوز أن يكتفى كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا؟ وجوه ». صاحب عروه نیز در اوائل عروه در بحث اجتهاد و تقلید این بحث را مطرح کرده است که مطالعه کنید تا فردا آن را ادامه بدهیم إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البيع كتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فی خصوص ألفاظ عقد البيع شیخ انصاری (ره) قبل از وارد

شدن به بحث إبتیاع به عقد فاسد که بحث بسیار وسیع و مهمی می باشد فرعی را مطرح کرده و فرموده: « فرع: لو اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في الشروط الصيغه فهل يجوز أن يكتفى كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا؟ وجوه ». این فرع چهار صورت دارد؛ (۱): متعاقدان هر دو مجتهد باشند، (۲): هر دو مقلد باشند، (۳): بایع مجتهد و مشتری مقلد باشد، (۴): بایع مقلد و مشتری مجتهد باشد، گاهی متعاقدان در این چهار صورت با هم توافق می کنند و عقدی را واقع می سازند که به زعم هر دو صحیح می باشد که در این صورت بحثی نیست اما گاهی ممکن است بین بایع و مشتری در شروط بیع اعم از شروط عوضین و متبایعین شروط صیغه اختلاف پیش بیاید که شیخ می فرماید این سه وجه

ص: ۴۹۲

پیدا می کند: « وجوه ثلاثة الأول: الإكتفاء مطلقاً. الثاني: عدم الإكتفاء مطلقاً. الثالث: اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سبباً في النقل، كما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقديم القبول على الإيجاب و جواز العقد بالفارسيه، أردوها أخيرها ». شیخ می فرماید پست ترین اقوال قول سوم است که می گوید عقد را طوری بخوانند که هیچکدامشان آن را صحیح ندانند زیرا یک طرف تقدیم ایجاب بر قبول را کافی نمی داند ولی فارسی بودن را صحیح می داند و طرف دیگر می گوید حتماً عقد باید عربی باشد ولی تقدیم ایجاب بر قبول اشکالی

ندارد، حالا اگر عقدی بخوانند که ایجاب بر قبول مقدم شود و فارسی هم باشد چنین عقدی را هیچکدامشان صحیح نمی دانند. شیخ در ادامه می فرماید: « والأولان مبنيان على أن الأحكام الظاهرية المُجْتَهَدَ فِيهَا بمنزلة الواقعيه الإضطراريه ». احكام ما سه جور است: قسم اول حکم واقعی اولی که یشرک فیہ العالم و الجاهل است و گاهی منجز است و گاهی غیر منجز. قسم دوم احكام اضطراريه است که به آن واقعی ثانوی می گویند مثل حکم تیمم برای فاقد الماء. سوم احكام ظاهريه که مؤدای اصول و امارات می باشد، این بحث ما در اینجا بیشتر با بحث اجزاء مرتبط می باشد که مرحوم آخوند نیز در جلد اول کفایه در مباحث ألفاظ مفصّل از آن بحث کرده، ایشان در آنجا فرموده که: اول: اگر به حکم واقعی عمل شود در صورتی که

مصیب

ص: ۴۹۳

باشد مسلماً مجزی است . دوم : عمل کردن به احکام اضطراری در جای خودش (مثل نماز با تیمم) مسلماً مجزی است . سوم : عمل کردن به احکام ظاهریه یعنی عمل به مؤدای اصول و امارات در صورت جهل به واقع می باشد که این با بحث ما مرتبط می باشد . چهارم : عمل کردن به حکم خیالی است که مسلماً مجزی نیست مثلاً یک نفر قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کرده و مدتی هم خوانده ولی بعداً برایش معلوم شده که قطعش جهل مرکب بوده یعنی خیال می کرده که نماز جمعه واجب است بنابراین هر کجا انسان قطع به یک حکمی پیدا کند

و آن را انجام بدهد ولی بعداً کشف خلاف شود و معلوم شود که قطعش خطا بوده در چنین جایی مسلماً اجزاء نخواهد بود که به این صورت احکام خیالی می گویند ، خلاصه اینکه شیخ انصاری(ره) مسئله را مترتب بر بحث اصولی اجزاء می کند . خوب و اما در مانحن فیه نیز بحث در این است که آیا اجتهاد و یا تقلید آن شخص (که حکم ظاهری است) مثل احکام اضطراریه است که آثار واقع بر آن بار شود یا نه؟ که اگر مثل احکام اضطراریه باشد در صورتی که یکی فارسی و دیگری عربی بخواند او بالعکس هر کدام باید انشاء دیگری را صحیح بدانند زیرا به حکم اضطراری صادره من شخص آخر عمل کرده فلذا باید آثار واقع بر آن مترتب بکند ، که این همان وجه اول یعنی الصّحّه مطلقاً می باشد و اما اگر بگوئیم احکام ظاهریه آن شخص نسبت

به این شخص نافذ نیست در این صورت عقد اولاً- در زعم طرف دیگر باطل است و ثانیاً نمی شود که یک امر وحدانی هم باطل و هم صحیح باشد پس در نتیجه عقد مطلقاً باطل می باشد که این همان وجه دوم می باشد . خوب حالا برای اینکه بحث روشن تر بشود کلام صاحب عروه در این رابطه را نیز می خوانیم ، ایشان در مسئله ۵۵ از بحث اجتهاد و تقلید می فرماید : « إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاه مثلاً أو العقد بالفارسی والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لا يصح البيع بالنسبه إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللزام أن يكون صحيحاً من

الطرفين . وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ، و مذهب الآخر صحته » . آیت الله خوانساری در حاشیه عروه در این مسئله فرموده : « التلازم بحسب الواقع لا ينافي عدم التلازم بحسب الظاهر » واقعاً نمی شود یک عقده من جهه صحیح باشد و من جهه اُخری باطل باشد زیرا واقع یک چیز بیشتر نیست اما تلازم به حسب واقع منافاتی با عدم تلازم به حسب ظاهر ندارد یعنی در ظاهر احکام واقعی همه ما یکی است ولی احکام ظاهری ما با هم فرق دارد مثلاً به نظر من امام جماعت فلان مسجد عادل است ولی شما آن را عادل نمی دانید و یا مثلاً شما : كلُّ شیءٍ لك ظاهر را در جایی جاری می دانید و حکم به طهارت می کنید ولی من آن را در آنجا جاری نمی دانم و در مانحن فیه نیز این عقد

به حسب واقع یا صحیح است و یا باطل است منتهی به حسب ظاهر به نظر من که فارسی بودن را کافی می دانم عقد صحیح است ولی به نظر شما که فارسی بودن را کافی نمی دانید و عربیت را شرط می دانید عقد باطل می باشد و این طبق نظر آقای خوانساری هیچ اشکالی ندارد و صحیح می باشد. آیت الله گلپایگانی در حاشیه عروه فرموده: « بل یصح بالنسبه إلیه ، والتعلیل علیُّ » یعنی نسبت به کسی که صحیح می داند صحیح است و نسبت به کسی که باطل می داند باطل می باشد و علتی که صاحب عروه بیان کرده (لأنه متقوم بطرفین

(علیل است زیرا: التلازم بحسب الواقع لاینافی عدم التلازم بحسب الظاهر. آیت الله العظمی آقای بروجردی در حاشیه عروه فرموده: « تلازمهما فی الواقع لا یوجب التلازم فی الحکم الظاهری ، فلا یبعد جواز ترتیب آثارالصحة للبائع ». بنده نیز در حاشیه عروه نوشته ام که: « تلازمهما فی الواقع لا یوجب التلازم فی الحکم الظاهری بل یصح بالنسبه إلیه و لكلّ تکلیف نفسه و کذا فیما بعده » البته گاهی محذوری پیش می آید، مثلاً اگر عقد نکاح فارسی خوانده شود برای شوهر که فارسی را صحیح می داند اشکالی ندارد ولی برای زن که فارسی را کافی نمی داند اشکال دارد و آن مرد شوهرش محسوب نمی شود. خوب و اما نکته ای که باید به آن توجه داشته باشیم این است که ما ابتدا باید مبانی خودمان در اصول را مستحکم کنیم و بعد

وارد فقه بشویم فلذا شیخ نیز در اینجا این بحث را مبتنی بر بحث اجزاء در اصول کرده و فرموده: «والأولان مبتیان علی أن الأحكام الظاهرية المُجْتَهَدَ فيها بمنزله الواقعيه الإضطراريه . فالإيجاب بالفارسيه من المُجْتَهَدِ القائل بصحته عند من يراه باطلاً بمنزله إشارة الأخرس ، وإيجاب العاجز عن العربيه ، و كصلاه المتيّم بالنسبه إلى واجد الماء . أم هي أحكام عذريه لا يعذر فيها إلّا من إجتهد ، أو قلّد فيها؟ والمسأله محرّره في الأصول » . خوب واما بنده حاشیه حضرت امام(ره) بر عروه در این مسئله را نداشتم ولی کلام ایشان در تحریر الوسيله این است ؛ (مسأله ۳۳) : إذا وقعت معامله

بین شخصین و كان أحدهما مقلدا لمن يقول بصحتها و الآخر مقلدا لمن يقول بطلانها : يجب علی کل منهما مراعاة فتوى مجتهده ، فلو وقع النزاع بينهما مجتهد آخر ، فيحكم بينهما علی طبق فتواه و ينفذ حكمه علی الطرفين ، و كذا الحال فيما إذا وقع إيقاع متعلق بشخصين كالطلاق و العتق و نحوهما » . البته باید توجه داشته باشیم که وقتی به مجتهد آخر مراجعه می کنند و او حکم می کند حکم با فتوی فرق دارد زیرا اگر مجتهد آخر در مسئله ای حکم کند بر تمام مجتهدین دیگر تبعیت از حکم او لازم می باشد ، بقیه بحث بماند برای فردا إن شاء الله ...

فی خصوص ألفاظ عقد البيع کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : فی خصوص ألفاظ عقد البيع بحثمان در فرعی بود که شیخ مطرح کردند و فرمودند : « فرُع : لو اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً فی الشروط الصيغه

ص: ۴۹۷

فهل يجوز أن يكتفى كلُّ منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا؟ » ، در ادامه سه وجه برای فرع مذکور ذکر کردند : اول اینکه محکوم به صحت است مطلقاً ، دوم اینکه محکوم به بطلان است مطلقاً ، سوم اینکه اگر حاصل کارشان با هیچیک از دو وجه مذکور تطابق نکند محکوم به بطلان می باشد . این مسئله بسیار مفصل است لذا شیخ نیز آن را مفصلاً بررسی نکرده بلکه فرموده این مسئله محرّره فی الأصول ، و در اصول نیز ما چندین بحث داریم که یکی از آنها باب اجزاء است که بیشتر مسائل به آنجا مربوط است و در باب اجزاء نیز مسئله را نسبت به یک فردی تحریر

کرده اند به این صورت که فرموده اند ما چهار جور امر داریم ؛ اول امر واقعی اولی ، دوم امر واقعی اضطراری ، سوم امر ظاهری که گاهی مؤدای اصول و گاهی مؤدای أمارات است و چهارم امر خیالی و بعد وظیفه فرد در صورت امتثال هر کدام از این وجوه چهارگانه را بیان کرده اند و فرموده اند اگر شخص مدلول امر واقعی را امتثال کند مسلماً مجزی است و امتثال امر واقعی ثانوی اضطراری نیز در حال اضطرار نسبت به شخص مضطر مسلماً مجزی است و اما فقهای ما من جمله مرحوم آخوند در کفایه و حضرت امام(ره) و مرحوم نائینی در فوائد الأصول بین امر ظاهری که مؤدای اصول است با امر ظاهری که مؤدای أمارات است فرق گذاشته اند و فرموده اند اگر مؤدای اصول باشد مجزی است زیرا این خودش موضوع درست می کند مثلاً

ص: ۴۹۸

كُلَّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ طَهَارَتٌ دَرَسْتُ مِى كُنْدُ وَ يَا كَلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَلِيتُ دَرَسْتُ مِى كُنْدُ بِنَابِرَايِنِ أَصَالِهَ الطَّهَارَهَ وَ أَصَالِهَ الْحَلِيَّهَ وَ امثَالِهَمَا بَرِ أَدْلَهَ اُولَى كِهَ ظَهْوَرُ دَرِ طَهَارَتِ وَاقِعَى دَارِنْدُ حَكُومَتِ دَارِنْدُ وَ مِى گُوِيْنْدُ طَهَارَتِ أَعْمَ از ظَاهِرَى وَ واقِعَى مِى بَاشْدُ ، وَ اَمَا اِگَرِ اَمْرُ ظَاهِرَى مَوْدَاىِ اَمَارَاتِ بَاشْدُ مَجْزَى نَيْسْتُ ، مَا اَمَارَاتِ رَا از رَاهِ طَرِيقِيَّتِ حِجْتِ مِى دَانِيْمُ نَهَ از رَاهِ سَبِيَّتِ ، سَبِيَّتِ اَنَ اسْتِ كِهَ سَلُوكُ اَمَارَاتِ دَارَاىِ مَصْلَحَتَى اسْتِ كِهَ دَرِ صُورَتِ فُوتِ مَصْلَحَتِ واقِعَى اَنَ رَا تَدَارِكُ وَ جَبْرَانِ مِى كُنْدُ وَ اَمَا طَرِيقِيَّتِ اَنَ اسْتِ كِهَ اَمَارَاتِ دَرِ مَقَامِ جَهْلِ بَهَ واقِعِ طَرِيقِ اِلَى الْوَاقِعِ مِى بَاشْنْدُ لَذَا

اِگَرِ بَعْدًا كَشْفِ خِلَافِ شُودِ ظَاهِرًا نَبَايْدُ مَجْزَى بَاشْدُ مَتَهَى مَا يَكُ سِيْرَهَ مَتَشْرَعَهَ نَيْزِ دَرِ اَيْنِجَا دَارِيْمُ يَعْنَى اِگَرِ مَجْتَهِدَى بَهَ مَقْلَدِيْنِشْ گُفْتِ فُلَانِ چِيْزِ وَاجِبِ اسْتِ وَ بَعْدِ اَنَ مَقْلُدًا از كَسِّ دِيْگَرَى تَقْلِيْدِ كَرْدُ وَ او گُفْتِ اَنَ چِيْزِ وَاجِبِ نَيْسْتِ وَ عَمَلِ شَمَا دَرَسْتُ نَبُوْدَهَ دَرِ اَيْنِ صُورَتِ سِيْرَهَ مَتَشْرَعَهَ بَرِ اَيْنِ نَيْسْتِ كِهَ اَنَ شَخْصِ بَايْدُ اِعَاْدَهَ كُنْدُ وَ عَقْلًا نَيْزِ هَمِيْنِ طُورِ اسْتِ ، خِلَاصَهَ اَيْنِ بَحْثِ مَرْبُوطِ بَهَ اِجْزَاءِ مِى بَاشْدُ . بَحْثِ دِيْگَرِ اَيْنِ اسْتِ كِهَ گَاھَى چَنْدِ نَفْرُ دَرِ يَكِ عَمَلَى بَا هَمْدِيْگَرِ شَرِكْتِ دَارِنْدُ خُوبِ دَرِ اَيْنِ صُورَتِ شُرَايِطِ وَ اِجْزَائِىِ وَجُودِ دَارْدُ ، كِهَ اِجْتِهَادًا دَرِ شُرَايِطِ مَخْتَلَفِ اَنْدُ وَ يَا تَقْلِيْدًا دَرِ اِجْزَاءِ مَخْتَلَفِ اَنْدُ مَثَلًا دَرِ نَمَازِ يَكَى سُوْرَهَ رَا وَاجِبِ مِى دَانْدُ وَ دِيْگَرَى نَمِى دَانْدُ وَ يَا مَثَلًا يَكَى تَسْبِيْحَاتِ اَرْبَعَهَ رَا سَهَ مَرْتَبَهَ وَاجِبِ

می داند و دیگری یک مرتبه هم کافی می داند و یا مثلاً در تیمم یکی دو ضربت را واجب می داند و دیگری یک ضربت را نیز کافی می داند و امثال ذلک خوب حالا- این دو نفر که از لحاظ شرائط اختلاف دارند اگر باهم نماز جماعت بخوانند نمازشان چطور است؟ و یا مثلاً- در مورد نائب بحث است که آیا باید براساس وظیفه خودش عمل را انجام بدهد یا براساس وظیفه منوب عنه؟ خلاصه این بحث نیز در اینجا وجود دارد، صاحب عروه نیز در مسئله ۳۱ و ۳۲ که مربوط به صلاه جماعت است این بحث را مطرح کرده و فرموده که اگر امام و مأموم در خیلی از مسائل با هم

اختلاف نظر دارند مثلاً مأموم در تیمم دو ضربت لازم می داند ولی امام با یک ضربه تیمم کرده و یا در قرائت و دیگر چیزها، خوب در این صورت آیا نمازشان درست است یا اینکه باید تفصیل بدهیم؟ و امثال این بحث در عبادات زیاد است تا اینکه به معاملات می رسیم که شیخ انصاری (ره) با یک کلمه خودش را راحت کرده و آن اینکه فرموده اگر بگوئیم احکام ظاهری (چه مؤدای اصول و چه مؤدای امارات) به منزله احکام اضطراری (واقعی ثانوی) هستند در این صورت شخص ثانی یا شخص ثالث باید نسبت به آنها آثار صحت را مترتب کند یعنی باید چنانکه خودش صحیح می داند بر عمل آنها را نیز مثل عمل خودش آثار صحت مترتب کند که این صحیح است و هیچ اشکالی ندارد زیرا من موظف هستم که

آثار صحت را مثل مال خودم بر مال آنها نیز مترتب بکنم ، شیخ این مطلب را به طور کلی بیان کرده و گذشته . (اشکال و پاسخ استاد) : این قیاس نیست بلکه ما باید ببینیم که ظواهر أدله اقتضاء می کند که حکم ظاهری آن شخص مثل حکم اضطراری باشد تا اینکه در تمام جهت من شرعاً موظف باشم آثار تمامیت و صحت بر فعل او مترتب کنم یا نه؟ اگر چنین دلیلی به این وسعت داشته باشیم کارمان خیلی راحت می شود و دیگر در هیچ جا گیر نمی کنیم مثلاً طلاق باشد یا نکاح یا بیع و غیره شما طبق مذهب خودتان عمل می کنید و من نیز طبق مذهب خودم

ولی من وظیفه دارم همچنانکه طبق مذهبم بر عمل خودم آثار صحت مترتب می کنم بر عمل شما نیز آثار صحت مترتب کنم ، خوب اگر اینطور باشد در مانحن فیه نیز باید بیع صحیح باشد زیرا شما فارسی را کافی می دانید لذا عقد را فارسی خوانده اید ولی من عربی را شرط می دانم منتهی من موظف هستم که براجتهاد شما آثار صحت مرتب کنم ، اما ظاهراً ما چنین دلیلی با این وسعت نداریم لذا در مسئله تفصیل بوجود آمده ؛ تفصیل اول این است که سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب فرموده بین علم و ظن فرق می باشد ، اگر علم باشد چونکه جهل مرکب شده و کشف خلاف شده حجت نیست اما اگر ظن باشد برای همه حجت است زیرا دلیل دالّ بر حجّیت آن ظن شامل هر دو نفر می شود

و آثار صحت مترتب می شود . تفصیل دوم که مربوط به امام(ره) و آخوند در کفایه و مرحوم نائینی است تفصیلی بین مؤدای اصول و مؤدای امارات می باشد که در مؤدای اصول قائل به صحت اند ولی در مؤدای امارات قائل به عدم صحت هستند زیرا امارات طریقیّت دارند و در طریق کشف خلاف شده لذا دیگر مجزی نمی باشد ، خلاصه اینکه ما نمی خواهیم تک تک این مباحث را مطرح کنیم زیرا مربوط به اصول می باشد البته عقیده ما همان است که دیروز در ضمن مسئله ۵۵ عروه بیان کردیم و آن این بود که هر کسی طبق اقتضای دلیلش باید عمل کند و اگر در امثال نکاح اختلاف پیش بیاید باید

به حاکم شرع مراجعه کنند و اگر او حکم کند بر همه حتی بر مجتهدین نیز واجب است طبق حکم او عمل کنند (زیرا فتوی با حکم فرق دارد) مگر اینکه شخص علم به خلاف و خطای حاکم داشته باشد ، خوب این بحث با توفیق پروردگار تمام شد و اما بحث بعدی که درباره اِبتیاع به عقد فاسد است بماند برای شنبه انشاء الله

مسئله : اِبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : اِبتیاع بعقد فاسد شیخ انصاری(ره) بعد از فراغ از شرائط عقد وارد بحث جدیدی می شود و می فرماید : « مسئله : لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه ، و کان مضموناً علیه » . دو مطلب در اینجا وجود دارد ؛ اول اینکه اگر شخصی چیزی را که با عقد فاسد خریده قبض کند تکلیفاً و وضعاً مالک آن چیز

ص: ۵۰۲

نمی شود ، دوم اینکه از لحاظ حکم وضعی ضامن است یعنی باید خود عین را برگرداند و اگر عین از بین رفت در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را به صاحبش برگرداند . شیخ در ادامه می فرماید : « أمّا عدم الملك : فلاّنه مقتضى فرض الفساد » . صحت فساد در عبادات به معنای مطابقت الأمر (صحت) و مخالفه الأمر (فساد) می باشد و اگر فاسد شود اعاده و قضا دارد ولی در معاملات صحت و فساد به معنای ترتُّب الأثر می باشد یعنی اگر اثر معامله مترتب باشد صحیح است و اگر اثر معامله مترتب نباشد فاسد می باشد که مانحن فیه نیز همین طور است . باید توجه

داشته باشیم که محلّ کلام در جایی است که عقد فاسد بوده و بایع به عنوان عقد فاسد داده و مشتری نیز به عنوان وفای به عقد فاسد قبض کرده لذا اگر عقد فاسد باشد و بعد بایع با یک انشای جدیدی (مثلاً معاطات) بدهد و مشتری نیز با این عنوان قبض کند این صحیح است منتهی محلّ بحث ما نیست و لازم به ذکر است که صاحب جواهر نیز در اینجا اصرار دارد که به همین دلیل معاطات باطل می باشد . حضرت امام(ره) در ص ۳۷۱ از جلد اول کتاب بیعشان فصل جدیدی را برای قبض به عقد فاسد تأسیس کرده و با توجه به کلام صاحب جواهر در ردّ معاطات و حاشیه سید فقیه یزدی و محقق ایروانی برای روشن شدن مطلب به چند نکته اشاره کرده و فرموده : «

ص: ۵۰۳

و توهم : أن الإذن الضمني في التصرف يرفع حرمة ، و تسليم العين المأذون في تصرفها يرفع الضمان . مدفوع : لا لأن الجنس لا- يبقى بلا- فصل ، و لا لأن البسائط ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ؛ لأنهما كما ترى ، بل لأن إيقاع العقد ، بالرضا به و إرادته و مبادئها ، و أمّا الرضا بالتصرف في المبيع أو الثمن ، فليس من مبادئ العقد ، و لا من لوازمه ، بل لا معنى له ؛ لأنّ العاقد : إن رضى بالتصرف في مال نفسه قبل تمام المعاملة ، فهو خلاف الفرض ، و لا يفيد شيئاً. و إن رضى به بعد صيروره المال ملكاً للطرف ، فالمال في هذا الظرف ليس ملكاً

له. و إن رضى بتصرف المشتري مثلاً فيما صار ملكاً له ، فلا وجه لهذا الرضا ، بل لا معنى له ، و لا يعقل الجِدُّ به إلّا مع احتمال فساد المعاملة ، و الرضا بنحو الرجاء أو التعليق ، و هو لا يعقل أن يتحقق في ضمن المعاملة ، و الرضا المستقلّ و المستأنف لا كلام فيه . و من ذلك يظهر الكلام في دفع توهم رفع الضمان ؛ لأنّ تسليم العين إنّما هو بعنوان الوفاء بالعقد ، و هو لا يدفع الضمان بعد تخلفه عن الواقع . « خوب حالا- باید ببینیم که دلیل این مطلب (وجود ضمان) چیست؟ شیخ انصاری(ره) اول سعی می کند که از کلمات فقهاء اجماع و شهرتی درست کند ولی بعد می فرماید دلیل عمده حدیث نبوی مشهور : « علی لید ما أخذت حتی تؤدی

إلی صاحبها» می باشد. از نظر ادبی در بعضی از جاها که اعضاء در کار دخالت دارند نامشان برده می شود مثلاً به جاسوس می گویند عین زیرا چشم جاسوس در کارش دخالت دارد و در اینجا نیز چونکه وسیله أخذ ید است گفته شده علی الید که مراد صاحب الید می باشد و ضمیر أخذت نیز مؤنث است زیرا به ید برمی گردد. خوب و اما از لحاظ سند باید عرض کنیم که این خبر از طریق ما نقل نشده بلکه در مستدرک از طریق عامه نقل شده، در نظر عامه چند کتاب مهم است زیرا روایات آنها با سند ذکر شده؛ یکی سنن بیهقی است که این خبر در جلد ۶ ص ۹۰

از آن ذکر شده و دیگری کنز العمال است که این خبر در جلد ۵ ص ۲۵۷ از آن ذکر شده. خوب و اما در سند سنن بیهقی ذکر شده که سَمْرَه بن جندب این خبر را از پیغمبر (ص) نقل کرده، سَمْرَه بن جندب سابقه بسیار بدی دارد و محدث قمی (ره) در سفینه البحار از ماده «سین و میم و راء» مقدار زیادی از کارهای سمره را ذکر کرده؛ من جمله اینکه او آدم منافقی بوده و همان شخصی است که در حدیث لاضرر گفته شده که درختی در حیاط کس دیگری داشته و بی اجازه می رفته و می آمده و هرچه صاحب خانه به او می گفته که برای رفت و آمدنت اجازه بگیر قبول نمی کرده تا اینکه صاحب خانه نزد پیغمبر (ص) شکایت او را می کند

ص: ۵۰۵

ولی حرف پیغمبر(ص) را نیز گوش نکرده تا اینکه پیغمبر(ص) به صاحب خانه می فرماید آن درخت را بکن زیرا: «لاضرر و لااضرار فی الإسلام»، و باز ذکر شده که سمره همان شخصی است که معاویه ۱۰۰ هزار درهم به او داد لم یقبل، ۲۰۰ هزار داد لم یقبل، ۳۰۰ هزار داد لم یقبل، ۴۰۰ هزار داد تا اینکه یقبل و به او گفت دو آیه در قرآن در سوره بقره وجود دارد که نزدیک به هم هستند؛ یکی آیه شریفه: «ومن الناس من یشری نفسه الإبتغاء مرضات الله» که مربوط به ليله المیت و خوابیدن حضرت امیر(ع) در جای پیغمبر(ص) می باشد و در آیه شریفه دیگر گفته شده

: «ومن الناس من کان یعقد الله...» که در آن از منافقین انتقاد شده، معاویه به سمره گفت آیه اول که مربوط به امیرالمؤمنین(ع) هست را درباره ابن ملجم نقل کند و آن آیه ای که درباره منافقین و انتقاد از آنان است را درباره حضرت امیر(ع) نقل کند، و باز ذکر شده که در کربلاء نیز جزء لشگریان ابن سعد(لعنه الله علیه) بوده و مردم را تحریک به جنگ با سیدالشهداء(ع) می کرده و باز نقل شده که یکبار ابن زیاد او را نائب خودش در کوفه قرار داده بود و به بصره رفته بود و وقتی برگشته بود او ۸ هزار نفر از شیعیان را کشته بوده بنابراین شکی نداریم که این خبر سنداً ضعیف می باشد بعلاوه از طریق عامه ذکر شده است. خوب و اما در

کتب ما به این حدیث استدلال شده است لذا بحث در این است که آیا شهرتی که در استدلال به این حدیث وجود دارد ضعفش را جبران می کند تا اینکه برای ما تکیه گاهی باشد یا نه؟ ما سه جور شهرت داریم؛ اول شهرت فتوائیه است که دلیلی بر آن نداریم لذا آن را حجت نمی دانیم و اگر خاطرتان باشد شیخ انصاری نیز در رسائل فرموده: «و من الظنون التي تُؤمُّ حجيتها الشهرة الفتوائية» زیرا اصل اولی ما حرمت عمل به ظن است إلا ما خرج بالدلیل و دلیلی بر حجیت شهرت فتوائیه ای که مفید ظن است و وجود ندارد. دوم شهرت روائیه است، که در باب تعادل و تراجیح گفته شده

وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند یکی از مرجحات این است که: «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر» که این ها محل بحث ما نیستند. سوم شهرت عملیه است، یعنی یک خبری ضعیف باشد ولی فقهاء به آن عمل کرده باشند، که در اینجا نیز بحث در این است که آیا در حدیث علی الید شهرت عملیه وجود دارد یا نه؟ در اینجا هم صغراً و هم کبراً بحث است و اما کبراً اینکه آیا عمل کردن فقهای ما به یک خبر ضعیف (شهرت عملیه) جبران ضعف آن را می کند یا نه؟ از جمله کسانی که مخالف شهرت عملیه است آیت الله خوئی می باشد ایشان می فرماید که ملاک ما سند خبر می باشد لذا

اگر سند خیر ضعیف باشد عمل فقهاء ولو مشهور ضعیف سند را جبران نمی کند و اگر سند خبر صحیح باشد اعراض مشهور باعث ضعف آن خبر نمی شود و در مانحن نیز ایشان در مصباح الفقاهه فرموده : گفته شده که مشهور به این خبر عمل کرده اند ولی ما بارها گفته ایم و می گوئیم که عمل مشهور ضعیف خبر را جبران نمی کند لذا این خبر حجت نیست . و اما حضرت امام(ره) در صغری حرف دارد ، ایشان فرموده که فقهای ما به این خبر علی الید عمل نکرده اند بلکه آن را از باب حِدَال و احتجاج با عامه که آن را قبول دارند ذکر کرده اند و در منطق جدل به عنوان یکی از براهین ذکر شده

و جدل یعنی اینکه ما براهین و مسلّمات خصم را بگیریم و علیه خودش استفاده کنیم ، بنابراین اینکه شیخ انصاری(ره) و امثاله گفته اند این خبر دلیل برای مانحن فیه می باشد صحیح نیست زیرا این خبر سنداً ضعیف و بعلاوه شهرت عملیه نیز ندارد . یک نکته ای که در کلام شیخ انصاری(ره) وجود دارد این است که ایشان در دلالت خبر علی الید به سراغ کلمه « ما » رفته و فرموده ما دو چیز لازم داریم ؛ یکی حکم تکلیفی ، یعنی بر صاحب ید لازم است آنچه را که قبض کرده به صاحبش برگرداند دیگری حکم وضعی ضمان است یعنی اینکه اگر عین از بین رفت باید در مثلی مثل آن و در قیمی قیمتش را به صاحب مال برگرداند . بعضی ها گفته اند این

خبر فقط بر حکم تکلیفی دلالت دارد نه حکم وضعی ولی شیخ در جواب آنها فرموده: «والخُدشه فی دلالتہ: بأن کلمه (علی) ظاهره فی الحکم التکلیفی، فلا يدلّ علی الضمان_ضعیفه جداً؛ فإنّ الظهور إنّما هو إذا أُسند الظرف الی الفعل من أفعال المکلفین، لا الی مال من الأموال، كما یقال: علیه دین؛ فإن لفظه (علی) حینئذٍ لمجرد الإستقرار فی العهده، عیناً کان أو دیناً». باید توجه داشته باشیم که کلمه (علی) در قرآن مجید و ادبیات عرب دو جور استعمال می شود مثلاً در قرآن گفته شده: «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع سیلاً»، شیخ فرموده اگر بعد از (علی) فعلی از افعال را ذکر کردیم یستفاد حکم تکلیفی،

و بنده نیز مثال دیگری می زنم که شیخ نزده و آن اینکه: «وعلی المولود له رزقهنّ و کسوتهنّ بالمعروف»، و اما اگر بعد از (علی) مال ذکر شود مثل: علیه دین، حکم وضعی از آن استفاده می شود یعنی در واقع شیخ می فرماید که مراد از کلمه «ما» که بعد از علی الید ذکر شده عین است لذا برضمان دلالت دارد بعد شیخ با توجه به مطالب مذکور می فرماید: «و من هنا کان المتّجه صحه الاستدلال به علی ضمان الصغیر، بل المجنون إذا لم تکن یدهما ضعیفه؛ لعدم التمییز والشعور». بقیه بحث بماند برای فردا إن شاء الله...

مسئله: إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله: إبتیاع بعقد فاسد شیخ انصاری (ره) فرمودند: «مسئله: لو قبض

ص: ۵۰۹

ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه، و کان مضموناً علیه». دو مطلب در این مسئله وجود دارد؛ اول اینکه شخص مالک نمی شود و دوم اینکه مضمون علیه می باشد و باید مبیع را عیناً اگر موجود است به صاحبش برگرداند و إلّا باید در مثل مثلی و در قیمی قیمتش را برگرداند. شیخ انصاری (ره) در ادامه دلائل این مطلب را ذکر کرده و ابتدا مقداری از عبارات فقهاء را ذکر کرده و گفته که حتی بعضی ها ادعای اجماع بر این مطلب کرده اند که البته این اجماع مدرکی است و برای ما حجت نمی باشد. اولین دلیل مستقلی که شیخ برای این مطلب ذکر کرده حدیث نبوی مشهور: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»

می باشد، این حدیث از طریق عامه رسیده و در کتب سنن بیهقی و کنز العمال و سنن ترمزی و غیره نقل شده است. اما از لحاظ سند باید عرض کنیم که از طریق ماچنین حدیثی نقل نشده ولی فقهای ما به این حدیث استدلال کرده اند و به آن عمل کرده اند یعنی ادعا شده که در اینجا شهرت عملیه وجود دارد و همین شهرت عملیه ضعف خبر را جبران می کند و باعث می شود که خبر حجّت باشد. بعضی ها مثل آقای خوئی اصلاً شهرت عملیه را قبول ندارند ایشان در مصباح الفقاهه می فرمایند ملاک ما سند خبر است و ما بیشتر به سند خبر نگاه می کنیم، اگر خبری سنداً صحیح باشد حجّت است ولو اینکه فقها از آن

ص: ۵۱۰

اعراض کرده باشند و اگر خبری ضعیف باشد عمل فقها ضعف آن را جبران نمی کند بنابراین ایشان به طور کبرای کلی می فرماید که شهرت عملیه جابر ضعف سند نمی باشد و در اینجا نیز کارایی ندارد، اما حضرت امام(ره) کبرای کلی که شهرت عملیه موجب جبران ضعف سند می شود را قبول دارد ولی می فرماید که در اینجا عمل فقهاء واقع نشده بلکه ذکر این خبر در کتب فقهای ما به عنوان جدل و احتجاج در برابر عامه بوده، فلذا ما اول باید بینیم که آیا چنین شهرت عملیه ای در اینجا وجود دارد یا نه؟ . شیخ انصاری(ره) فرموده: «النبوی المشهور» و این یعنی اینکه شهرت عملیه بر طبق آن انجام شده، و اما در کتب فقهاء

عبارات و کلمات زیادی درباره اینکه این خبر مشهور است و مورد عمل می باشد وجود دارد، من جمله میرزای قمی در جامع الشتات در کتاب غضب فرموده: «المشهور المقبول» و در کتاب مضاربه فرموده: «الروایه المجمع علیها». کاشف الغطاء در شرح قواعد فرموده: «المستفیض المجمع علی مضمونه» و در ریاض ذکر شده: «المشهور المقبول» و در مفتاح الکرامه گفته شده: «المشهور المعمول به فی ابواب الفقه» و در کتاب عناوین گفته شده: «المنجر بالشهره المتلقى بالقبول عندالعامه و الخاصیه» و همچنین گفتیم که صاحب جواهر در جلد ۲۲ جواهر فرموده که ضعف این خبر بواسطه عمل فقهاء جبران می شود، بنابراین اگر کسی در کتب فقهای

ما تتبع کند تعبيرات زيادى از اين قبيل ذكر شده كه اين تعبيرات حاكى از اين هستند كه شهرت عمليه محقق مى باشد . خوب و اما بحث بين ما و آقاى خوئى به مبنای ما و ایشان در حجیت خبر واحد برمی گردد ، مبنای آقاى خوئى در حجیت خبر واحد فقط : صِدْقُ الْعَادِلِ است يعنى أدله اى كه دلالت دارند بر اينكه اگر عادل و ثقه اى خير داد آن را قبول كنيد و ديگر ایشان آيه نبأ و امثال آن را قبول ندارد فلذا مى فرمايد اگر سند خبر صحيح باشد به آن عمل مى كنيم ولو اينكه همه از آن اعراض کرده باشند و اگر سند خبر ضعيف باشد از آن اعراض مى كنيم ولو اينكه همه به آن عمل کرده باشند ،

اما مبنای ما در حجیت خبر واحد (تبعاً لآقاى بروجردى و ديگران) اين است كه معيار و ملاك حصول اطمینان است يعنى اطمینان به صدور میزان مى باشد لذا اگر خبرى در أعلى درجه صحت باشد ولى فقهای بزرگ ما به آن عمل نکرده باشند حجّت نیست زیرا ما اطمینان به صدور آن نداریم يعنى يا صادر نیست و يا معارض به أقوى منها و أدلّ منها مى باشد ، و اما اگر خبرى ضعيف باشد ولى فقهای ما خلفاً عن سلف به آن عمل کرده باشند برای ما حجّت است زیرا عمل آنها دليل است بر اينكه برای آنها قرائنى وجود داشته كه اطمینان به صدور برايشان حاصل شده ، بنابراین طبق مبنای ما شهرت عمليه مسلماً وجود دارد اما آقاى خوئى طبق مبنای

خودشان شهرت عملیه را قبول ندارد لذا ایشان این خبر (علی الید) را رد کرده و قبول نکرده . خوب واما همانطور که عرض شد حضرت امام(ره) راه دیگری را در پیش گرفته اند ایشان کبرای کلی که شهرت عملیه کارایی دارد و جابر ضعف سند می باشد را قبول دارند اما در صغری حرف دارند و در مورد این خبر فرموده اند که فقهای ما به این خبر عمل نکرده اند بلکه ذکر این خبر در کتب فقهای ما جلاً و احتجاجاً در مقابل عامه بوده نه اینکه خودشان به آن عمل کرده باشند البته صحت این حرف امام(ره) نیاز به تشع دارد . اول کلام امام(ره) را نقل می کنیم ، ایشان در ص ۳۷۲ از جلد اول کتاب بیعشان فرموده اند :
« و قد

اشتهر بین متأخری المتأخرین جبر سنده بعمل قدماء الأصحاب و هو مشکل ؛ لأنّ الظاهر من السید علم الهدی ، و شیخ الطائفه ، و السید ابن زهره(قدّس سرّهم) هو إیراده روایه و احتجاجاً علی العامّه ، لا استناداً إلیه للحکم . بعد ایشان کلام سید در انتصار ص ۲۲۶ را نقل می کند البته ایشان در پاورق کلام سید را از کتاب جوامع الفقّهیه نقل کرده که کتاب بسیار خوبی می باشد و بنده نیز سابقاً خیلی به این کتاب مراجعه می کردم ، سید در انتصار فرموده : « قال السید فی «الانتصار» فی مسأله ضمان الصنّاع : و ممّا یمكن أن یعارضوا به لأنّه موجود فی روایاتهم و کتبهم ما یروونه عن النبی(ص) من قوله علی الید ما جنت حتّی تؤدّیه و

ص: ۵۱۳

الظاهر منه عدم اعتماد عليه ، بل آورده معارضه لا استناداً . در باب اجاره وقتی چیزی را به اجیر می دهند تا با آن کار بکند دو صورت بوجود می آید ؛ اول اینکه اجیر امین است یعنی اگر تعدی و تفریط در نگهداری عین مستأجره نکند ضامن نیست فلذا اگر آن را دزد ببرد یا سیل ببرد و یا آتش بگیرد ضامن نیست زیرا قاعده داریم که : « الأمان لا یضمن » اما صورت دوم اینکه اگر اجیر چیزی را که روی آن کار می کند مثلاً پارچه ای دادیم تا بدوزد و یا فرش دادیم تا بیافد ، خراب کند در این صورت ضامن است لذا سید طبق همین مبنا در انتصار آن کلمات را بیان کرده است منتهی سنی ها در این مسئله با

ما اختلاف دارند ، عده ای از آنها گفته اند که صنّاع مطلقاً ضامن نیست و بعد سید در برابر آنها می گوید که حدیث علی الید اقتضاء می کند که صنّاع ضامن باشد لذا حضرت امام(ره) می خواهند بگویند که سید این حدیث را احتجاجاً للعامه بیان کرده و معلوم نیست که خودش به این حدیث معتقد باشد . امام(ره) در ادامه کلماتی را از شیخ الطائفه در خلاف و مبسوط نقل می کند و از آن استفاده می کند که شیخ نیز این حدیث را جدلاً و احتجاجاً للعامه ذکر کرده ولی خود شیخ طبق این حدیث فتوی نداده . امام(ره) در ادامه می فرماید : « وقد تفحصت «نکت النهایه» المنسوبه إلى المحقق مظانّ إمكان الاستدلال به فلم أجده ، مع

أَنَّ تلك الموارد محال الاستدلال به لو تمّ سنده و دلالتہ عنده كما أَنَّ الظاهر عدم وجوده في المقنع والهدايه والمراسم والوسيله وجواهر الفقه « و بالاخره ایشان می فرمایند که این خبر در بین قدمای از فقهای ما معمول نبوده و بعد کم کم بعضی ها فکر کرده اند که این خبر معمول بوده و همین طور قدم به قدم پیش رفته تا اینکه در میان متأخر المتأخرین مسلّم شده که فقهای ما به این خبر عمل کرده اند و در مورد آن شهرت عملیه وجود دارد خلاصه اینکه ایشان از این جهت در این خبر تردید می کند و آن را به عنوان دلیل قبول نمی کند . به نظر بنده به این کلام حضرت امام(ره) چند اشکال وارد است ؛ اول اینکه بنده تشیع کرده ام و

کلماتی از علامه و شیخ طوسی و سید و امثالهم پیدا کرده ام که درباره مطلبی فتوی داده اند و دلیلشان را همین خبر قرار داده اند نه اینکه آن را جدلاً و احتجاجاً در مقابل عامه ذکر کرده باشند که حالا- چون وقت نیست آدرس کلمات آنها را بعداً عرض می کنیم . اشکال دوم این است که این خبر نباید در کتاب هدایه و مقنعه صدوق ذکر شده باشد زیرا فقه ما دوره های مختلفی را گذرانده ، آقای بروجردی(ره) فقه را به دوره های مختلفی تقسیم می کردند و می فرمودند از صاحب جواهر به بعد تا زمان ما فقه بسیار گسترش پیدا کرده و تمام أدله مذکور می باشد اما در یک دوره ای مثل زمان شیخ صدوق و شیخ

طوسی اینطور نبوده بلکه آنها حدیث را در قالب فتوای خودشان ذکر می کردند و دیگر به آن استدلال نمی کردند فلذا این خبر نباید در هدایه و مقنعه باشد زیرا اصلاً آنها به این قبیل از اخبار استدلال نمی کرده اند بلکه همانطور که که عرض شد خبر را در قالب فتوای خودشان بیان می کرده اند ، بقیه این بحث بماند برای بعد از تعطیلات فاطمیه إن شاء الله تعالی ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد شیخ انصاری(ره) فرمودند : « لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه ، و کان مضموناً علیه » . شیخ در ادامه نقل اقوال کردند تا اینکه به اجماع در این مسئله رسیدند منتهی چون این اجماع مدرکی است نمی تواند دلیل براین مطلب باشد . یکی دیگر

از أدله ای که شیخ ذکر کرد حدیث نبوی مشهور : « علی الید ما أخذت حتی تؤدی » بود ، از نظر ادبی هروقت ضمیری از مبتدا به خبر برگردد لازم است که خبر مقدم بر آن بشود لذا علی الید خبر مقدم و مای موصوله مبتدای مؤخر است و أخذت صله آن می باشد و همچنین هروقت ضمیری از فاعل به مفعول به برگردد لازم است که مفعول به مقدم و فاعل مؤخر باشد مثل : « و إذا ابتلی ابراهیم ربُّه بکلمات » که ضمیر ربُّه به ابراهیم برمی گردد . بحثهای فراوانی درباره این حدیث مطرح شده من جمله اینکه این حدیث از طریق اهل سنت در کنز العمال و سنن بیهقی و سنن ابن ماجه و مسند احمد بن حنبل

ص: ۵۱۶

و ... نقل شده و از طریق ما نقل نشده إلّا مرسلأ ، آیت الله معزّی ملایری در اواخر جلد ۱۸ جامع احادیث شیعه این خبر را اولاً از تفسیر ابوالفتوح رازی و ثانیاً از غوالی اللثالی و ثالثاً از مستدرک مرسلأ نقل کرده ، خلاصه اینکه این خبر از طریق ما مسنداً ذکر نشده لذا بحثی بوجود آمده که آیا این خبر ضعیف است یا نه؟ دو مطلب درباره سند این خبر وجود دارد ؛ اول اینکه گفته شده شهرت عملیه بر طبق این خبر وجود دارد لذا ضعف سندش جبران شده است و مانیز کلمات زیادی از فقهاء در اعتماد به این حدیث ذکر کردیم . آیت الله خوئی طبق مبنای خودشان که فقط صحت سند را شرط می داند شهرت عملیه را جابر ضعف سند نمی داند لذا این کبرای

کلی را قبول ندارد و این خبر را رد کرده ولی ما طبق مبنای خودمان یعنی بنای عقلاء بر وثوق به صدور ، گفتیم که در اینجا نیز از عمل فقهاء به این خبر وثوق به صدور برای ما حاصل می شود لذا کبری برای ما مسلّم است . حضرت امام(ره) کبرای کلی که شهرت عملیه جابر ضعف سند است را قبول دارد ولی در اینجا می خواهد بفرماید که فقهای ما به این خبر عمل نکرده اند بلکه این خبر را جدلاً و احتجاجاً در مقابل عامه ذکر کرده اند که ما کلام ایشان را مفصلاً در جلسه قبل نقل کردیم و الان بحث ما در این است که آیا این حرف ایشان را می توانیم قبول کنیم یا نه؟ البته

ص: ۵۱۷

ایشان در آخر کلامشان فرموده اند بالاخره چونکه متن حدیث دارای یک فصاحت و مضمون خاصی می باشد ما نمی توانیم از آن صرف نظر کنیم (کتاب البیع جلد ۱ ص ۳۷۲). بنده اولاً- عرض می کنم که مرحوم سید در ص ۲۲۵ از انتصار این حدیث را احتجاجاً للعامه در مسئله ضمان أجیر ذکر نکرده و کلام او دلیل بر آن نیست که آنها قبول دارند ولی ما قبول نداریم بلکه هر دو آن را قبول داریم . ثانیاً امام(ره) فرمودند که من در کلام علامه و سید و شیخ و دیگران ندیدم که به چنین خبری استدلال کرده باشند اما بنده چند مورد را در کلام علامه و شیخ و دیگر فقهاء پیدا کرده ام که به این خبر استدلال کرده اند ؛
اول : علامه در مختلف الشیعه جلد ۶

ص ۵۲ در بحث لقطه غیر حرم فرموده : «المقام الرابع : إذا عَرَفَ لقطه غیر الحرم سنه هل تدخل فی ملكه بغير اختياره أو باختیاره؟ ظاهر کلام الشیخ فی النهایه الأول فإنه قال : یعرفها سنه ، فان لم یجىء صاحبها کانت کسبیل ماله ، و کذا قال ابنا بابویه ، و به قال ابن إدريس . و قال الشیخ فی الخلاف و المبسوط : إذا عَرَفَها سنه لا تدخل فی ملكه إلا باختیاره ، بأن یقول : قد اخترت ملکها ، و کذا قال ابن حمزه ، و أبو الصلاح . و المعتمد ما ذهب إليه الشیخ فی الخلاف و المبسوط . لنا : قوله تعالى « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا » خرج عنها

ص: ۵۱۸

ما إذا تملّكها بعد الحول ، للإجماع ، و لوجوب دفع العوض المساوي للعين من كلّ وجه ، فيبقى الباقي على العموم ، و قوله (ع) : على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه ، أوجب دفع العين . « . خوب همانطور که می بینید علامه به این حدیث به عنوان یک دلیل تمسک می کند و اصلاً مختلف الشیعه مربوط به اقوال خاصه می باشد نه اقوال عامه بنابراین اینکه امام(ره) فرمودند : لم أرى إلى الآن که علامه به این حدیث تمسک کرده باشد مردود می باشد . دوم : علامه در تذکره جلد ۲ ص ۳۸۳ در کتاب الغصب فرموده : « مسئله : کلُّ مَنْ غَصَبَ شَيْئاً وَجِبَ عَلَيْهِ رُدُّهُ عَلَى الْمَالِكِ سِوَاءِ طَالِبِ الْمَالِكِ بَرْدَهُ أَوْ لَا . ، مادامت العين باقیه بلا خلافٍ لقول النبي (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه . » .

خوب و اما شیخ نیز در چندین مورد به این حدیث استدلال کرده ، اول : شیخ در مبسوط جلد ۴ ص ۱۳۲ در کتاب و دیعه فرموده : « و إذا أثبت ذلك فالوديعة جائزه من الطرفين من جهة المودع متى شاء أن يستردها فعل و من جهة المودع متى شاء أن يردها فعل ، بدلاله ما تقدمت من الأخبار و الآيات ، و روی سمره أن النبي (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤدى . » . دوم : شیخ در خلاف جلد ۳ ص ۴۰۸ در کتاب الغصب مسئله ۲۲ فرموده : « إذا غصب ساحه فبنى عليها أو فى جنبها أو لوحاً فأدخله فى سفينه كان عليه رده ، و دلینا : ما روی سمره أن النبي (ص) » .

قال : علی الید ما أخذت حتی تؤدیہ . خوب واما در جوامع الفقہیہ ص ۵۵۹ از سید ابوالمکارم صاحب غنیہ نقل شدہ کہ ایشان نیز در غنیہ بہ این خبر استدلال کردہ ، ایشان در کتاب غصب فرمودہ : « لو ضرب النقرہ دراهم و التراب لَبِنًا و نسج الغزل ثوبًا و طحن الحنظلہ و خبز الدقیق و زادت القیمہ بذلک لم یکن لہ (غاصب) شیئٌ لَأَنَّ هذا آثار أفعال الغاصب... ، و یحتج علی المخالف بقولہ (ص) : علی الید ما أخذت حتی تؤدیہ » و این یعنی اینکہ ما نیز این خبر را قبول داریم و بہ آن استدلال می کنیم (البتہ ابو حنیفہ در اینجا گفتہ کہ در فرض مذکور غاصب مالک می شود و شما فقط حق دارید کہ عین مالتان را مطالبہ کنید) ، بنابراین ما خلاف فرمایش

حضرت امام(ره) را در کلمات فقہاء پیدا کردیم ، بقیہ بحث بماند برای فردا إن شاء الله

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در این بود کہ حدیث نبوی مشہور : « علی الید ما أخذت حتی تؤدی » با توجہ بہ اینکہ سندش ضعیف و عامی است تا چہ اندازہ در میان فقہای ما مورد استناد و اعتماد و قبول می باشد؟. علامہ بجنوردی در کتاب قواعد الفقہیہ جلد ۴ ص ۴۷ فرمودہ کہ یکی از قواعد فقہی ما قاعدہ علی الید است کہ مأخوذ از ہمین حدیث می باشد اما یک قاعدہ دیگری بہ نام قاعدہ ید نیز داریم کہ در باب قضاء جزء امارات می باشد و آن این است کہ چیزی

ص : ۵۲۰

کہ تحت سیطرہ انسان و در ید او باشد نشانہ مالکیت اوست لذا اگر شخصی ادعای آن چیز را کند باید بینہ بیاورد زیرا قولش مخالف اصل و امارہ می باشد و از طرفی صاحب ید قولش موافق اصل و امارہ می باشد و خود ید امارہ مالکیت او می باشد مثل فاطمہ زہرا(س) کہ فدک تحت ید او بود لذا وقتی ابوبکر از حضرت بینہ خواست امیر المؤمنین(ع) فرمود تو برخلاف قواعد گام بر می داری زیرا طبق قواعد فدک فعلاً تحت ید و در تصرف ماست لذا تو باید بینہ بیاوری نہ ما ، خلاصہ اینکہ قاعدہ ید امارہ مالکیت می باشد و گاهی نیز امارہ تزکیہ می باشد مثلاً اگر بخواہیم از مسلمانی گوشت بخریم ید او امارہ تزکیہ آن گوشت می باشد منتهی بحث ما در قاعدہ علی الید می باشد کہ مربوط

بہ جایی است کہ ما می دانیم شخص مالک نیست ولی قبض کردہ و ما می خواہیم بگوئیم کہ علی الید اقتضاء می کند کہ قابض ضامن می باشد پس قاعدہ ید با قاعدہ علی الید فرق دارد کہ بہ عرضتان رسید . مطلب دیگر اینکہ دیروز بعضی از رفقا فرمودند کسی کہ مالی را غصباً و بدون اجازہ مالک بہ ہر عنوان در دست داشتہ باشد سیرہ اقتضا می کند کہ آن شخص ضامن باشد لذا دیگر داعی وجود ندارد کہ ما اینقدر دربارہ حدیث علی الید بحث کنیم ! در جواب عرض می کنیم کہ بلہ ما بعداً دربارہ سیرہ جداگانہ بحث می کنیم منتهی تعدد دلیل بر یک مطلبی خودش مطلبی می باشد یعنی

ص : ۵۲۱

ما الان می خواهیم درباره حدیث علی الید و مفاد و سند آن بحث کنیم . بحث دیگر این است که بعد از اینکه ما ثابت کردیم که حدیث علی الید مورد استناد فقهای ما می باشد از این جهت به عنوان یک دلیلی در بحث ما مورد قبول می باشد حالا باید در مفاد آن بحث کنیم و ببینیم که آیا دالّ بر حکم تکلیفی است یا دالّ بر حکم وضعی است و یا بر هر دو دلالت دارد؟ . اولین بحث این است که آیا از حدیث علی الید استفاده حکم تکلیفی که لازمه اش وجوب برگرداندن قابض آن مال را به صاحبش باشد؟ یا اینکه استفاده منه حکم وضعی که لازمه اش ثبوت ضمان برای شخص قابض می باشد؟ یعنی بر عهده او می باشد و باید آن خلأ را پر کند و خسارت را

جبران کند و عین مال را اگر موجود است برگرداند و اگر از بین رفته در مثلی مثل آن و در قیمی قیمتش را پرداخت کند بنابراین وجوب رد حکم تکلیفی است و ضمان حکم وضعی می باشد . دیروز عرض کردیم که از جمله جاهایی که لازم است خبر بر مبتدا مقدم شود جایی است که ضمیری از مبتدا به خبر برگردد و سیوطی نیز گفته : « کذا إذا عادت علی مضمراً ممّا به عنه مبیناً یخبرٌ » که در اینجا نیز چونکه از أخذت ضمیری به علی الید برمی گردد لذا علی الید خبر مقدم و ما أخذت مبتدای مؤخر می باشد . بحث دیگر این است که ظرف نیاز به متعلّق

دارد و لذا اگر در کلام فعل یا شبهه فعلی باشد ظرف لغو است و متعلق به آنها می باشد ولی اگر فعل و شبهه فعلی نباشد ظرف مستقر است و متعلق به ثابت و مستقر و حاصل می باشد و در اینجا نیز علی الید متعلق به ثابت یا مستقر می باشد یعنی: « علی الید ثابت أو مستقر ما أخذت حتی تؤدی ». مرحوم ایروانی در ص ۹۳ از حاشیه ای که بر مکاسب دارد فرموده حدیث علی الید دال بر وجوب حفظ می باشد یعنی: « علی الید حفظ ما أخذت حتی تؤدی » که این می شود حکم تکلیفی، و مرحوم نراقی نیز در کتاب عوائد فرموده علی الید دال بر حکم تکلیفی وجوب حفظ می باشد اما شیخ انصاری (ره) فرمودند که علی الید دال بر حکم وضعی می باشد ایشان

فرمودند که اگر بعد از «علی» ظرفی بیاید و آن ظرف مسند به فعل مکلف باشد می شود حکم تکلیفی مثل: « الله علی الناس حج البيت » که علی الناس ظرف و مسند به فعل حج البيت می باشد، اما اگر بعد از «علی» مال یا دین بیاید می شود حکم وضعی مثل: « لزید علی مال أو علی دین »، و در اینجا نیز شیخ می فرماید که مراد از «ما أخذت» مال است لذا دال بر حکم وضعی می باشد که معنایش همان ضمان می باشد و شیخ فرمودند از این جهت حتی صغیر و مجنون نیز ضامنند زیرا درست است که آنها حکم تکلیفی ندارند ولی حکم

وضعی که همان ضمان باشد به آنها تعلق پیدا می کند . حضرت امام(ره) حرف شیخ را قبول نکردند و فرمودند که «علی» در هر کجا که باشد معنای عام و وسیعی دارد و بر تعلق شئی بر عهده شخصی دلالت دارد که این اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی می باشد زیرا در عرف در جای لفظ «علی» می گویند که بر عهده و ذمه آن شخص استقرار داشته باشد که البته این استقرار در ذمه اگر تکلیفی باشد مقتضی حکم تکلیفی است و اگر مال باشد مقتضی ضمان و حکم وضعی می باشد فلذا ایشان می فرماید : «لله علی الناس حج البيت» یعنی اینکه حج البيت در ذمه مستطیع استقرار پیدا می کند و حتی اگر بمیرد نیز باید به نیابت از او حج را انجام بدهند و ظاهراً همین طور است که ایشان می

فرمایند . خوب واما بعد از اینکه ما در مفاد حدیث علی الید بحث کردیم چند مطلب را باید خدمتتان عرض کنیم ؛ مطلب اول اینکه سید فقیه یزدی در حاشیه ای که بر مکاسب دارد فرموده که مراد از «ماأخذت» عین خارجی است یعنی آن شخص ضامن عین خارجی می باشد لذا اگر آن عین از بین رفت آن شخص باید قیمت یوم الأداء را به مالکش بپردازد ، که این خود یک بحث جداگانه ای می باشد و آن این است که اگر انسان یک عینی را غصب کرد و آن عین از بین رفت آیا آن شخص ضامن قیمت یوم الغصب است یا یوم التلف و یا ضامن قیمت یوم الأداء است

یا اینکه اعلی القیم را ضامن است؟ و اعلی القیم نیز آیا شامل قیمت یوم الغصب تا یوم التلف است یا از یوم التلف تا یوم الأداء را شامل می شود و یا اینکه اعلی القیم از یوم الغصب است تا یوم الأداء؟ همانطور که می بینید مسئله صور زیادی پیدا می کند و اقوال مختلفی نیز در اینجا داریم که بعداً درباره آنها بحث خواهیم کرد منتهی سید فقیه یزدی می فرماید که خود عین را ضامن است و اگر عین از بین برود ضامن قیمت یوم الأداء می باشد. حضرت امام(ره) یک مطلبی را بیان کرده اند و آن این است که ضمان یک امر فعلی است مثل اینکه شما چیزی را غصباً و بدون اذن مالک قبض کنید که خوب عرفاً شما را در قبال مالک از همین حالا ضامن و عهده دارد می دانند، ولی مضمون

یک امر تقدیری است یعنی: إن كانت العين باقیه باید عین را بدهید و إن تلفت العين باید خلاً آن را پر کنید یعنی در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را باید پردازید پس مضمون و آنچه که به عهده شما آمده مراتبی دارد که مرتبه اول حفظ صورت عینیه و ردّ همان مال می باشد و مرتبه نازلتر صورتی است که عین از بین رفته باشد که خوب در اینصورت در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را باید پردازید. بحث دیگر آن است که شیخ انصاری(ره) در اصول قائل است شارع مقدس فقط احکام تکلیفی را وضع و جعل کرده و ما احکام وضعیه را از آن احکام

تکلیفیه انتزاع کرده ایم و به دست آورده ایم مثلاً- شارع گفته: يجب الإجتنب عن البول که این حکم تکلیفی است و بعد ما نجاست آن را که حکم وضعی است از وجوب اجتناب و وجوب تطهیر انتزاع کرده ایم و یا مثلاً شارع گفته که تصرف در مال جایز است و بعد ما ملکیت را از آن جواز تصرف انتزاع کرده ایم بنابراین شیخ انصاری(ره) قائل است که تمام احکام وضعیه، انتزاعیه هستند و متأثر در جعل نیستند ولی مرحوم آخوند در کفایه بخلاف شیخ می فرماید که تمام احکام وضعیه کالتکلیفیه متأثر در جعل هستند یعنی شارع ملکیت و نجاست و جنابت و امثالهم را جعل می کند. خوب و اما چونکه شیخ انصاری(ره) قائل است که احکام وضعیه متأثر در جعل نیستند گفته که در مانحن فیه حکم وضعی ضمان شامل صغیر و مجنون نمی شود

، ولی ما عرض می کنیم که وقتی صغیر و مجنون اصلاً تکلیف ندارند شما از کجا حکم وضعی ضمان را انتزاع کرده اید؟ البته باید عرض کنیم که احکام تکلیفیه فقط مخصوص افراد بالغ و عاقل می باشد ولی احکام وضعیه عام است و هم برای افراد بالغ و عاقل است و هم برای صغیر و مجنون منتهی اشکال ما به شیخ این است که وقتی که صغیر و مجنون اصلاً حکم تکلیفی ندارند شما از کجا حکم وضعی ضمان را برای آنها ثابت می دانید؟ این بحث را مطالعه کنید تا فردا إن شاء الله... .

مسئله: إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسئله: إبتیاع بعقد فاسد کلام در این بود که شیخ

ص: ۵۲۶

اعظم انصاری(ره) از حدیث «علی الید» استظهار کردند که بر حکم وضعی و ضمان دلالت دارد، ایشان فرمودند اگر مدخول «علی» به فعل اسناد داده شود مفادش حکم تکلیفی است مثل: «لله علی الناس حج البيت»، ولی اگر ظرف به مال و عین نسبت داده شود مفادش حکم وضعی می باشد و در اینجا نیز «علی» به مأخذت نسبت داده شده و مأخذت نیز مال است پس یستفاد از این حدیث ضمان کسی که آن مال را أخذ کرده. ایشان در ادامه فرمودند: «و من هنا كان المتجه صحه الاستدلال به علی ضمان الصغیر، بل المجنون إذا لم تکن یدهما ضعیفه؛ لعدم التمییز والشعور». شیخ انصاری(ره) در رسائل فرموده که احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی هستند و تأثر در جعل ندارند یعنی شارع مقدس احکام تکلیفیه را وضع و جعل

کرده و بعد ما احکام وضعیه را از آن احکام تکلیفیه استنباط و انتزاع می کنیم بنابراین مبنای شیخ این است که ایشان منکر تأثر جعل در احکام وضعیه می باشد، خوب حالا ما از شیخ سؤال می کنیم که با توجه به مبنای شما در اصول (عدم تأثر جعل در احکام وضعیه) چگونه ضمان که یک حکم وضعی منتزع از حکم تکلیفی است را برای صغیر و مجنون که اصلاً تکلیف ندارند ثابت می دانید؟ این اشکالی است که به نقل حضرت امام(ره) در کتاب بیعشان، محقق اصفهانی در حاشیه مکاسب به شیخ انصاری(ره) وارد کرده است. محقق اصفهانی در ادامه اشکالش به شیخ فرموده اگر شما

ص: ۵۲۷

بفرمائید صغیر و مجنون نیز حکم علی التقدیر دارند یعنی اگر بالغ شود باید جبران کند ، به عبارت دیگر ضمانش تابع حکم تکلیفی است و حکم تکلیفی نیز در اینجا حکم تعلیقی و تقدیری می باشد یعنی صغیر علی فرض بلوغ ضامن است و باید أداء کند ، چنین چیزی صحیح نیست زیرا امر انتزاعی فعلاً و تقدیراً تابع منشأ انتزاعش می باشد یعنی این کان منشأ انتزاع فعلاً امر انتزاعی نیز فعلی است و این کان منشأ انتزاع تقدیراً امر انتزاعی نیز تقدیری می باشد پس ضمان فعلی که شما گفته اید معنی ندارد . حضرت امام(ره) متصدی جواب از اشکال محقق اصفهانی بر شیخ شده و آخر الأمر فرموده مبنای شیخ (احکام وضعیه متأثر در جعل نیستند بلکه از احکام تکلیفیه منتزع می شوند) درست نیست لذا ما نباید خودمان را در این مسئله به تکلف بیاندازیم چرا که

به نظر ما احکام وضعی نیز مثل احکام تکلیفی مجعول شارع و متأثر در جعل هستند ، که البته مبنای ما نیز همین است ، مرحوم آخوند نیز در جلد ۲ کفایه قبل از تنبیهات چهارده گانه استصحاب متعرض به همین بحث شده و فرموده احکام شرعیه اقسامی دارد که بعضی از آنها منتزع هستند مثل جزئیت ، مانعیت و شرطیت که منتزع از حکم تکلیفی خاصی هستند اما بعضی دیگر منتزع نیستند مثل قضاوت ، حکومت ، ملکیت ، زوجیت ، صحت و بطلان و امثال ذلک که زیاد هم هستند ، احکام وضعیه ای هستند که متأثر در جعل اند و شارع آنها را جعل کرده و

ضمان نیز همینطور است یعنی شارع آن را جعل کرده و همانطور که شامل مکلفین است شامل صغیر و مجنون نیز می باشد . حضرت امام(ره) در ادامه بحثش فرموده در مورد صغیر و مجنون با توجه به حدیث رفع می توانیم بگوئیم *رُفِعَ الْقَلَمُ الْمُنْجِزُ نَهَ رُفِعَ الْقَلَمُ الْمَعْلَقُ* لذا شارع می تواند نسبت به صبی و مجنون حکمی را جعل کند که وجوبش فعلی باشد ولی واجبش استقبالی باشد مثل واجب مشروط که شیخ انصاری(ره) نیز در آنجا می فرماید وجوب فعلی است ولی واجب استقبالی می باشد ، واما به نظر بنده یک چیز دیگر نیز می توان گفت و آن اینکه ما ضمان را از *تکلیفِ فعلیِ ولیِّ صغیر* هنگام جنایت و خسارت صغیر در بیاوریم یعنی در نتیجه ارتکاب جنایت و خسارت توسط صغیر و هر چیزی که موجب ضمان شود بر ولی تکلیف فعلی است که از مال صغیر

بردارد و آن جنایت و خسارت را جبران کند مثل باب خمس و زکات که بر ولی تکلیف است در صورتی که صغیر صاحب مالی است که خمس و زکات به آن تعلق گرفته ، زکات و خمس مالش را پردازد و منتظر نماند تا اینکه بالغ شود ، خوب بحث روشن است و ظاهراً بیشتر از این لازم نیست که در این رابطه بحث کنیم . شیخ انصاری(ره) بعد از تمسک به حدیث *علی الید سراغ دلیل دیگری می رود و می فرماید : « و یدل علی الحکم المذکور (ضمان) أيضاً : قوله (ع) فی الأمه المبتاعه إذا وجدت مسروقه بعد أن أولدها المشتري إنه : « يأخذ*

الجاریه صاحبها ، و يأخذ الرجل ولده بالقیمه » ، فإنَّ ضمان الولد بالقیمه مع كونه نماءً لم يستوفه المشتري (زیرا ولد حرّ نیست) يستلزم ضمان الأصل بطبق أولى . باتوجه به بیان حضرت در روایت مذکور مشتری هم ضامن أمه است و باید آن را به صاحبش برگرداند و هم ضامن آن منافی که از این أمه استیفاء کرده می باشد یعنی باید قیمت آن بچه ای که از أمه بوجود آمده را به صاحبش بپردازد . خوب واما خبر مذکور در کلام شیخ خبر ۵ از باب ۸۸ از ابواب نکاح العیید و الإمام می باشد که در ص ۵۹۱ از جلد ۱۴ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ؛ خبر این است : « و عنه ، عن معاویه بن حکیم ، عن محمد بن أبی عمیر ، عن جمیل بن درّاج ، عن أبی عبد الله (ع) فی الرّجل یشتري الجاریه من السوق فیولدها

ثمّ یجىء مستحق الجاریه ، قال : يأخذ الجاریه المستحقّ و یدفع إلیه المبتاع (مشتري) الولد و یرجع علی من باعه بثمان الجاریه و قیمه الولد الّتی أخذت منه . صاحب وسائل خبر را از تهذیب نقل کرده و شیخ طوسی خبر را از محمد بن حسن صفّار گرفته که از أجّلی طبقة ۸ می باشد و درباره او گفته شده : « له کتبٌ مثل حسین بن سعید » بلکه زیاده هم دارد که زیاده او کتاب بصائر الدرّجات است که درباره اهل بیت (ع) می باشد ، معاویه بن حکیم نیز بسیار جلیل القدر است و از اصحاب حضرت رضا (ع) می باشد و از طبقة ۷ است

، محمد بن ابی عمیر نیز از اَجَلای طبقه ۶ است که سه امام یعنی حضرت رضا و حضرت کاظم و حضرت جواد علیهم السلام را درک کرده ، جمیل بن دَرّاج نیز از اَجَلای طبقه ۵ می باشد . همانطور که می بینید در این خبر گفته شده که مشتری باید قیمت بچه آن جاریه را به صاحبش بپردازد و علتش هم این است که اگر بایع غاصب جاریه را نمی فروخت و در اختیار صاحبش باقی می ماند ممکن بود که صاحبش آن را به ازواج عبدی در بیاورد و از آنها بچه ای بدنیایاید و بعد می توانست آن بچه را بفروشد منتهی مشتری این منفعت را نسبت به مالک اصلی جاریه از بین برده ، البته حضرت در ادامه می فرماید مشتری نیز یرجع علی من باعه بثلن الجاریه و قیمه الولد الّتی أخذت منه ، یعنی تمام خسارتی که بایع غاصب

به او وراد کرده را از او می گیرد زیرا اگر بایع غاصب آن جاریه را به مشتری نفروخته بود این خسارت ها بر او وارد نمی شد ، این مقدمه بحث جدید بود بقیه اش بماند برای فردا إن شاء الله... .

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد امروز روز شهادت متفکر بزرگ اسلام ، فیلسوف مُتقی ، عارف وارسته ، فقیه توانا ، نویسنده ای دقیق و مقتدر ، سخنوری فصیح و توانا ، عالمی زمان شناس ، مبارزی مخلص استاد شهید آیت الله مرتضی مطهری(ره) می باشد که این روز را گرامی می داریم و از خداوند می خواهیم که ایشان

ص: ۵۳۱

و امثال ایشان را با اولیای حق محشور بدارد و به ما نیز توفیق پیمودن این راه را عنایت بفرماید . بحث ما باتوفیق پروردگار در این بود که شیخ انصاری(ره) فرمودند : « لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه ، و کان مضموناً علیه » ، هر چند که این مطلب دو سه کلمه بیشتر نیست ولی ده ها صفحه مطلب هم از خود شیخ أعظم و هم از دیگر فقهاء درباره آن ذکر شده . یکی از مطالب بسیار مهم که در اینجا وجود دارد و مشی اساتید ما نیز در این طور مواقع بر همین منوال بود ، این است که وقتی ما مطالبی را می شنویم و یا می نویسیم باید مباحث و دلایل هر فردی را جُدا جُدا بنویسیم و بعد میان آنها مقایسه به عمل بیاوریم زیرا این روش خیلی در پیشرفت و درک مطلب مؤثر می باشد ، بنده

فراموش نمی کنم وقتی که به قم آمدم مدتی در درس آیت الله العظمی آقای حجت کوه کمره ای(ره) شرکت می کردم ایشان بسیار خوش بیان و خوش تقریر بودند و هر روز در بحثهایشان ۴ الی ۵ مباحث از فقهاء من جمله سید فقیه یزدی ، مرحوم نائینی شیخ أعظم انصاری بیان می کردند و بعد مباحث خودشان را بیان می کردند و بحث را تقریر می کردند و به پیش می بردند . در مانحن فیه یعنی ثبوت ضمان در صورت إبتیاع به عقد فاسد چندین مباحث و مشی پیش روی ما وجود دارد ، یکی مشی خود شیخ أعظم انصاری می باشد که

ص: ۵۳۲

ایشان چند دلیل را برای ثبوت ضمان ذکر کرده است ؛ اول : حدیث «علی الید» که خواندیم ، دوم : روایات آمده ی مسروقه است که می خوانیم ، سوم : قاعده کلیه : « کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ (أی یُغْرَمُ) بِصَحِيحِهِ یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ كُلُّ عَقْدٍ لَیْضْمَنُ (أی لَیْغْرَمُ) بِصَحِيحِهِ لَیْضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » می باشد ، ضمان یعنی غرامتی که انسان متحمل می شود مثلاً وقتی شما فرشی را می خرید پولی را در مقابل آن به فروشنده می دهید که در واقع این پول غرامتی است که در مقابل آن فرش متحمل می شوید ، خوب حالا اگر عقد صحیح شد ضمانش همان پولی است که پرداخت شده و اما اگر عقد فاسد شد شما باید خود عین را به مالک برگردانید و اگر از عین بین رفته باشد در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را باید به او برگردانید ، صورت اول (یضمن بصحیحه) را ضمان مُسمّی می گویند

و صورت دوم (لایضمن بصحیحه) را ضمان به بدل و عوض جعلی می گویند که ملاکش تعیین عرف می باشد بنابراین : کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ بِصَحِيحِهِ یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ كُلُّ عَقْدٍ لَیْضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَیْضْمَنُ بِفَاسِدِهِ مِثْلُ هَبِّهِ كَمَا اِنْ صَحِيحٌ بِشَا مِیْ كَبْرِيْهِ وَ چیزی نمی دهید و اگر فاسد هم باشد باز چیزی نباید دهید ، خوب این أدله سه گانه ای بود که شیخ اعظم انصاری در مشی فقهی خودشان بیان کردند . خوب و اما در مورد مشی حضرت امام(ره) باید عرض کنیم اولاً هر چند که ایشان در شهرت عملیه ای که برای حدیث «علی الید» ذکر شده خدشه کردند

(که کلام ایشان مفصلاً عرض شد) ولی در آخر کلامشان فرمودند که این حدیث یک فصاحت و تعبیر خاص و جالبی دارد که بعید است که کلام سَیْمَرَه بن جندب باشد بلکه متعلق به پیغمبر (ص) می باشد خلاصه ایشان این حدیث را بعد از آن خدشه قبول کردند ، و اما ثانیاً روایات اُمه ی مسروقه و ثالثاً قاعده «لایضمن» را به عنوان دلیل برای ضمان بیان کرده اند . مشی دیگر مشی آیت الله خوئی می باشد ، ایشان در ص ۷۸ جلد ۳ مصباح الفقاهه اولاً حدیث علی الید را رد می کند و می فرماید این حدیث عامی است و بعد شهرت عملیه در مورد این خبر را نیز قبول نمی کند ، و ثانیاً قاعده «لایضمن» را نیز قبول نمی کند و می فرماید این قاعده خودش فی نفسه چیزی نیست لذا ما باید ببینیم که چه چیزی این قاعده را درست کرده و به

دست فقهاء داده که آن نیز درست نیست ، و اما ثالثاً درباره روایات اُمه ی مسروقه نیز می فرماید که این روایات متعلق به سارق و اُمه ی مسروقه ی مغضوبه است و اصلاً به بحث ما مربوط نمی باشد چرا که بحث ما در این است که شخصی یک چیزی را از خود بایع مالک به عقد فاسد خریداری کرده پس استفاده ضمان از روایات اُمه ی مسروقه برای مانحن فیه : غریب ، و خلاصه دلیل ایشان برای اثبات ضمان در مانحن فیه سیره می باشد ایشان می فرماید سیره عقلاء بر این است که اگر کسی مال دیگری را بغیر

عقد شرعی صحیح اخذ کند ضامن است زیرا مالک نشده لذا باید خود عین را برگرداند و اگر عین از بین رفته بود در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را باید به مالکش برگرداند، خوب این سه مشی مختلف فقهی بود که به عرضتان رسید فلذا ما باید این مسئله را براساس این سه مشی فقهی و بعد مشی بنده و مطالبی که بنده عرض می کنم مورد بررسی قرار بدهیم تا اینکه مسئله برایمان روشن بشود. خوب و اما شیخ اعظم انصاری بعد از فراغ از بحث در حدیث «علی الید» وارد بحث درباره روایات آمده ی مسروقه شده اند و یک روایتی که ما دیروز آن را خواندیم به عنوان نمونه ذکر کرده اند یعنی خبر ۵ از باب ۸۸ از ابواب نکاح العیید و الإمام که در ص ۵۹۱ از جلد ۱۴ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است. در باب ۸۸ پنج خبر وجود

دارد، روایت اول را هرچند که به بحث ما مربوط است ولی بعداً می خوانیم، از میان اخبار ۲ و ۳ و ۴ و ۵، دو خبر از زراره است و دو خبر هم از جمیل می باشد منتهی یک خبر از جمیل عن بعض أصحابنا است و یک خبر دیگر نیز از جمیل عن اَبی عبدالله(ع) می باشد. یکی از فرمایشاتی که آقای بروجردی(ره) داشتند این بود که ایشان می فرمودند وقتی ما در یک بابی چندین خبر از یک نفر داریم در واقع آنها یک خبر می باشند چرا که مثلاً زراره این مسئله را یک بار از امام(ع) پرسیده و امام(ع) نیز

ص: ۵۳۵

یک بار جواب او را داده منتهی آن ناقلی که خبر را نقل کرده با عبارتهای مختلف و دو جور نقل کرده فلذا نمی توانیم بگوئیم دو روایت است بلکه در واقع یک خبر بیشتر وجود ندارد و در مانحن فیه نیز همین طور است ، خوب و اما آقای بروجردی در مورد اختلاف عبارت روایات می فرمودند که ما باید دقت کنیم و قدر متیقن را أخذ کنیم و در بقیه که شک داریم باید به اصول و قواعد مراجعه کنیم که در آنجا مفصلاً در این رابطه بحث شده است ، خلاصه اینکه مشی آقای بروجردی در مورد اخبار تکراری از یک نفر همین بود که به عرضتان رسید که به نظر بنده این مشی و کلام ایشان در این رابطه صحیح می باشد . بقیه بحث بماند برای فردا إن شاء الله... .

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد شیخ اعظم انصاری(ره) فرمودند : « لو قبض

ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه ، و کان مضموناً علیه . » بحثمان در ضمان بود ، ضمان چند عامل و سبب دارد که اولین از اسباب آن اتلاف می باشد : « من أتلّف مال الغير فهو له ضامن مباشرةً أو تسبیباً » . دومین از اسباب ضمان ، غصب می باشد یعنی استیلاء و تسلط بر مال غیر : « الغاصب یؤخذ بأشقّ الأحوال » . سومین از اسباب ضمان که محل بحث ماست آن است که کسی مال دیگری را بغیر اذن او تحت ید خودش قرار بدهد : « علی الید ما أخذت حتی تؤدی إلی صاحبها

ص : ۵۳۶

« که در این صورت بر عهده قابض است که آن مال را به صاحبش برگرداند و اگر از بین رفته در مثلی مثلش و در قیمی قیمتش را به او برگرداند . شیخ اعظم انصاری(ره) در باب ضمان اولاً به حدیث علی الید استدلال کردند و ثانیاً به روایات آمده ی مسروقه استدلال کردند که در باب ۸۸ از ابواب نکاح العیید و الإمام ، در جلد ۱۴ و سائل ۲۰ جلدی ذکر شده اند و ما خبر ۵ از این باب که شیخ انصاری نیز در کلامش بیان کرده بود را خواندیم ، واما کیفیت استدلال شیخ انصاری(ره) به این خبر اینطور بود که فرمودند : « و یدل علی الحکم المذكور (ضمان) أيضاً : قوله(ع) فی الأمه المبتاعه إذا وجدت مسروقه بعد أن أولدها المشتري إنّه : « يأخذ الجاریه صاحبها ، و يأخذ الرجل ولده بالقیمه » ، فإنّ ضمان الولد بالقیمه مع کونه نماءً لم یستوفه المشتري (زیرا ولد

حرّ نیست) یستلزم ضمان الأصل بطریق اولی » . بحثهای زیادی در اینجا وجود دارد ؛ اول اینکه شیخ اعظم سعی کرده که این روایت را برمانحن فیه تطبیق بدهد لذا اصرار دارد که این از باب اتلاف نیست بلکه از باب تلف و ید می باشد و بحث ما نیز در این است که اگر مالی بغیر وجه شرعی (ای بعقد فاسد) تحت ید انسان قرار بگیرد این ید موجب ضمان می شود ، فلذا شیخ اعظم انصاری فرموده : « ولیس استیلاها من قبیل إتلاف النماء بل من قبیل إحداث نمائها غیر قابل للملک ، فهو کالتالف

ص : ۵۳۷

، لا- کالمتلف . فافهم . « . در واقع شیخ می خواهد بفرماید که این شخص کاری کرده و زمینه ای بوجود آورده که نسبت به صاحبش تلف حساب می شود نه اتلاف زیرا اتلاف آن است که انسان یک چیز موجود را از بین ببرد در حالی که در اینجا اینطور نیست بلکه آن شخص یک کاری کرده که به صاحبش ضرر وارد شده یعنی باعث شده که در رحم آن زن بچه حُرّی بوجود بیاید که قابلیت ملک واقع شدن را ندارد در حالی که اگر جاریه تحت ید صاحبش باقی می ماند می توانست از او یک ولدِ عبدی بوجود بیاورد ، یعنی می توانست از این نماء برای خودش یک مالی فراهم کند پس نسبت به صاحبش تلف می باشد نه اتلاف . آقای خوئی فرمودند که این روایات اصلاً مربوط به بحث ما نمی شود زیرا بحث ما در این است که خود صاحب مال مالش را به عقد

فاسد بفروشد در حالی که این روایات مربوط به جایی است که شخص غاصب مالی را فروخته است . حضرت امام(ره) در ص ۳۸۴ از جلد اول کتاب بیعشان به کلام محقق اصفهانی در ص ۷۵ از حاشیه مکاسب اشاره کرده فرموده اند : « و قد تشبّث بعض أهل التحقيق لكونه من قبيل الإتلاف ؛ بأنّه يمكن أن يقال : إنّ النطفه و إنّ كانت من الرجل ، إلّا أنّها كانت مکمله بدم الامّ ، و كانت تکونها حیواناً بالقوى المودعه فی الرحم ، فکان صیورتها حیواناً من قبل الامّ ، فقد أتلّفها الرجل علی الأب خصوصاً إذا قیل

بتكوّنه من نطفه المرأه ، و كان اللقاح من الرجل . انتهى » . چند اشکال به کلام محقق اصفهانی وارد است اول اینکه نطفه زن و مرد دارای یک حیوان و جاندار ریز ذره بینی می باشد یعنی در نطفه مرد میلیون ها حیوان منوی و ریز ذره بینی به نام اسپرماتازوئید وجود دارد و بنده نیز در نوشته های قدیمم دارم که در یک بار انزال متعارف مرد جوان ۶۰۰ میلیون جاندار ریز ذره بینی در نطفه اش وجود دارد یعنی تقریباً ۱۰ برابر جمعیت ایران ، و اما در رحم زن نیز بعد از پاک شدن از قاعدگی هنگام مقاربت یک تخمچه وجود دارد که بعد آن حیوانات ریز ذره بینی به طرف تخمچه حرکت می کنند و هر کدام از آنها که به آن برسند و با او ترکیب شوند بچه بوجود می آید البته اگر یکدانه وارد شود می شود یک قلو و اگر دو دانه وارد شود می شود

دوقلو ، بنابراین هم در نطفه مرد و هم در نطفه زن موجود ریز ذره بینی وجود دارد . خوب و اما در قرآن کریم نیز در آیه ۲ از سوره انسان گفته شده : « إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا » که با توجه به روایات موجود و تحقیقاتی که صورت گرفته امشاج یعنی اختلاط نطفه زن و مرد که در نتیجه اش بچه بوجود می آید . (صحبت های متفرقه : نقل قول استاد از علامه طباطبائی و ایشان از کتاب « انسان موجود ناشناخته » به ترجمه دکتر دبیری) .

خلاصه اینکه کلام محقق اصفهانی در حاشیه مکاسب که حضرت امام(ره) آن را نقل کردند برخلاف فرمایش اهل تحقیق می باشد البته مطالب بسیار زیادی در اینجا وجود دارد و امام(ره) نیز اشکالاتی را مطرح کرده اند که بماند برای روز شنبه إن شاء الله....

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در این بود که : « لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملکه ، و کان مضموناً علیه » . شیخ اعظم انصاری برای اثبات ضمان چند دلیل کردند ؛ اولین دلیل ایشان حدیث «علی الید» بود که از آن بحث کردیم . دلیل دوم ایشان روایات آمده ی مسروقه بود که یکی از آنها را خواندیم و گفتیم که شیخ از اینکه در خبر گفته شده شخص ضامن است که قیمت ولد را به صاحب جاریه برگرداند ضمان را در مانحن فیه اثبات کرده است ، در واقع شیخ خواسته طوری این خبر را توجیه کند که با مقصودش

تطبیق داشته باشد و مقصود شیخ آن است که اگر کسی مالی را به غیر وجه شرعی أخذ کند هم اصل مال و هم منافع غیر مستوفاه را ضامن است مثلاً اگر خانه ای را أخذ کند و در آن سکونت پیدا کند این می شود منافع مستوفاه ولی اگر در آن خانه سکونت پیدا نکند می شود منافع غیر مستوفاه البته شکی نیست که استیفاء منافع مال کسی بدون إذن صاحبش مسلماً مورد ضمان است و بحثی در آن نیست منتهی شیخ در اینجا می خواهد اثبات کند که علاوه بر اینکه ضامن عین است منافع غیر

ص : ۵۴۰

مستوفاه را نیز ضامن است فلذا محور کلام شیخ این است که : « فَإِنَّ ضَمَانَ الْوَلَدِ بِالْقِيمَةِ مَعَ كَوْنِهِ نَمَاءً لَمْ يَسْتَوْفِهِ الْمَشْتَرِي (زیرا ولد حرّ نیست) یستلزم ضمان الأصل بطیق اولى » ، بنابراین وقتی که شارع مقدس گفته که باید قیمت ولد را به صاحب برگرداند معلوم می شود که حدیث بر ضمان منافع غیر مستوفاه نیز دلالت دارد . به کلام شیخ اشکال شده و آن اشکال این است که حدیث بر ضمان إتلاف دلالت دارد در حالی که مدعای شما اثبات ضمان برای منافع غیر مستوفاه می باشد؟ شیخ در جواب از این اشکال می فرماید : « ولیس استیلادها من قبیل إتلاف النماء بل من قبیل إحداث نمائها غیر قابل للملك ، فهو كالتالف ، لا كالمتلف . فافهم » زیرا إتلاف یعنی إعدام شیء موجود در حالی که صاحب جاریه اصلاً ولد عبدی از آن جاریه در اختیار نداشته تا اینکه قابض آن را از بین برده باشد بلکه تنها

بواسطه تصرف در رحم جاریه یک نمائی را احداث کرده که قابل ملکیت نیست و آن نماء بچه حرّی است که بوجود آورده فلذا قابض تنها زمینه ای را بوجود آورده (بچه حرّ) که صاحب جاریه نتوانسته از جاریه بچه ی عبدی بوجود بیاورد که خوب چنین چیزی إتلاف نمی باشد بلکه قابض تنها باعث تلف آن ولد عبد شده است یعنی این مثل تلف سماوی می باشد زیرا شارع گفته که آن ولد باید حر باشد ، إنتهی کلام شیخ انصاری(ره) . در حاشیه مکاسب به این کلام شیخ اشکالاتی شده من جمله اینکه مرحوم ایروانی

و مرحوم محقق اصفهانی فرموده اند که این مورد اِتلاف می باشد و بعد ایشان چند مطلب را در حاشیه مکاسب ذکر کردند؛ مطلب اول اینکه ایشان فرموده اصلاً بچه از نطفه اُم بوجود می آید ولی ما گفتیم که این حرف درست نیست زیرا بچه نطفه اُمشاج است و از نطفه هردو (زن و مرد) بوجود می آید که در روز چهارشنبه مفصلاً این مطلب را توضیح دادیم. مطلب دوم اینکه بالاخره شخص قابض باعث از بین رفتن یک نوع قابلیت که در رحم جاریه بوده (قابلیت تولد و ولد عبد) شده است و این اِتلاف می باشد ولی ما عرض می کنیم که این هم نوعی تلف است، و اما اگر همه حرفهای ایشان را قبول کنیم ولی باز عرض می کنیم که پس چرا قابض ضامن قیمت ولد حُرّ می باشد؟ اگر هم قابلیت از بین رفته باشد کارشناسی آورده می شود و ارزش رحمی که قابلیت استعداد پرورش ولد را

دارد مشخص می شود و قیمتش به صاحبش پرداخت می شود پس چگونه پرداخت قیمت ولد به صاحبش را توجیه می کنید؟ و بعلاوه ولد تا وقتی که متولد شده در رحم بوده و ممکن است از وقتی که به دنیا آمده کس دیگری به او شیر داده باشد و یا مثلاً اگر آن ولد بزرگ و ۱۵ سالش شده باشد خوب در این ۱۵ سال پدر خودش زحمت او را کشیده و او را بزرگ کرده نه صاحب جاریه لذا شما باید پرداخت قیمت ولد به صاحب جاریه را توجیه کنید، و یا مثلاً

حتی اگر آن ولد بمیرد باید مشخص شود که قیمت یوم القبض را باید به صاحب جاریه بدهد یا قیمت یوم التلف و یا یوم الأداء را؟ و بالاخره ما به محقق اصفهانی و مرحوم ایروانی عرض می کنیم که اگر شما اتلاف را نیز درست کنید ولی باز به چه دلیلی می توانیم بگوئیم که شخص قابض باید قیمت ولدی که الآن حُر است را به صاحب جاریه بپردازد؟ بنابراین اگر کلام مرحوم ایروانی و محقق اصفهانی اتلاف را نیز درست کند ولی باز پرداخت قیمت ولد به صاحب جاریه توجیه نمی شود . أهل بیت (ع) فرموده اند : « أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا » لذا ما باید به سراغ روایاتمان برویم ، همانطور که قبلاً عرض کردیم اخبار مربوط به بحث ما در باب ۸۸ از ابواب نکاح العیید و الإمام ذکر شده که در ص ۵۹۰ از جلد ۱۴ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده ، در این باب ۵ خبر ذکر شده که

خبر اول از این باب مربوط به بحث ما نیست اما اخبار ۲ و ۳ و ۴ و ۵ مربوط به بحث فعلی ما می باشند . خبر دوم از این باب ۸۸ که از زراره می باشد این خبر است : « وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَّاءِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) الرَّجُلُ يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ مِنَ السُّوقِ فَيَوْلَاهَا ثُمَّ يَجِيءُ الرَّجُلُ فَيَقِيْمُ الْعَبِيَّةَ عَلَيَّ أَنْهَا جَارِيَّتُهُ لَمْ تُبْعَ وَ لَمْ تُوَهَّبْ فَقَالَ يَرُدُّ إِلَيْهِ جَارِيَّتَهُ وَ يُعَوِّضُهُ بِمَا انْتَفَعَ قَالَ كَأَنَّ مَعْنَاهُ قِيَمَهُ الْوَلَدِ . وَ يَأْسَنَادُهُ عَنْ

ص: ۵۴۳

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَّاءِ مِثْلَهُ . و عنه : شيخ طوسی از علی بن حسن بن فضال و اسناد شیخ به او صحیح است منتهی چونکه فطحی المذهب ولی ثقه است لذا این خبر موثقه می باشد ، اَبی عبد الله الفراء اسمش سلیم است و ثقه می باشد و در معجم المفهرس جلد ۸ ص ۲۹۳ نیز ذکر شده که سلیم فراء ثقه می باشد و بنده نیز در نوشته هایم دارم که : « وَثَّقَهُ النِّجَاشِيُّ وَالْعَلَامَةُ » ، حریر از طبقه ۵ و بسیار خوب است و زراره هم از اعلام و أجلاى طبقه ۴ می باشد ، و همانطور که می بینید در این خبر قیمت ولد ذکر نشده ولی گفته شده : « يَرُدُّ إِلَيْهِ جَارِيَتَهُ وَ يَعْوِضُهُ بِمَا انْتَفَعَ » ، خوب تا اینجای خبر با اینکه با نظر شیخ مخالف است (شیخ منافع غیر مستوفاه را نیز ثابت می داند) ولی متناسب با قاعده می باشد زیرا

باید عوض منافی را که استیفاء کرده بپردازد منتهی در ادامه گفته شده : « كان معناه قيمه الولد » که حالا اینکه این کلمه را زراره گفته یا امام (ع) بعداً از آن بحث می کنیم . خبر بعدی که باز از زراره است خبر ۴ از همین باب ۸۸ می باشد ، خبر این است : « وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ سُلَيْمِ الطُّرْبَالِ أَوْ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ سُلَيْمٍ عَنْ حَرِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) رَجُلٌ اشْتَرَى جَارِيَةً مِنْ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ -

فَخَرَجَ بِهَا إِلَى أَرْضِهِ فَوَلَدَتْ مِنْهُ أَوْلَادًا ثُمَّ إِنَّ أَبَاهَا يَزْعُمُ أَنَّهَا لَهُ وَ أَقَامَ عَلَى ذَلِكَ الْبَيْتِ قَالَ يَقْبِضُ وَلَدَهُ وَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْجَارِيَةَ وَ يُعَوِّضُهُ فِي قِيمِهِ مَا أَصَابَ مِنْ لَبْنِهَا وَ خِدْمَتِهَا . اسناد شیخ به صفار صحیح است و همه رجال حدیث خوب هستند و سلیم طربال همان ابی عبدالله فراء است که در خبر ۲ آمده بود ، و همانطور که می بینید در این خبر نیز گفته شده : « يَقْبِضُ وَلَدَهُ وَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْجَارِيَةَ وَ يُعَوِّضُهُ فِي قِيمِهِ مَا أَصَابَ مِنْ لَبْنِهَا وَ خِدْمَتِهَا » که این نیز با قاعده جور در می آید . خوب و اما یک اشکالی که در اینجا وجود دارد و در روز چهارشنبه نیز به آن اشاره کردیم آن است که زراره از فقهای بسیار بزرگ بوده و حتی جمیل بن دزاج می گوید که ما در پیش زراره مثل بچهی «الف و ب» خوان بودیم و ذکر شده که گاه گاهی با امام صادق(ع) بحث

فقهی می کرده مثلا- تاره به امام(ع) عرض کرده که : « یا بن رسول الله(ص) من أين عرفت من أن المسح ببعض الرأس؟ قال : یا زراره لمكان الباء في قوله تعالى : وامسحوا برئوسكم » ، خوب چنین سؤالاتی مخصوص شخص زراره می باشد نه کس دیگری و مرحوم حاج شیخ عباس قمی در هدیه الاحباب از علامه مجلسی نقل کرده که سیبویه بر این کلام امام صادق(ع) اشکال ادبی کرده و گفته حرف «باء» برای تبعیض نمی آید بلکه «من» برای تبعیض می آید؟! که البته این اشکال وارد نیست

زیرا امام(ع) نمی خواهند بفرمایند که «باء» برای تبعیض است بلکه می فرمایند کلمه « مسح » دو جور به کار برده می شود ؛ مسح الشئ (که در این صورت همان طور کافی است) و مسح بالشئ که این یعنی اینکه ببعض الشئ کافی است و خداوند متعال نیز فرموده و امسحوا برئوسکم بلکه فرموده : وامسحوا برئوسکم ، بنابراین «باء» برای تبعیض می باشد ، و مورد دیگر اینکه مثلاً ما مسح بر جیره را از سؤال زراره از امام(ع) فهمیده ام ، خلاصه اینکه زراره مقام فقهی بسیار بالایی دارد ، خوب حالا آیا ممکن است که همین زراره با این مقام یک مسئله ای را دو مرتبه از امام بپرسد؟! که البته این خودش مسئله ای است ، بقیه بحث بماند برای فردا إن شاء الله... .

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحثمان در روایات اُمه ی مسروقه بود ، چهار خبر از باب ۸۸ از ابواب نکاح العبد و الإماء مورد استشهداد بود

که ما باید آنها را بررسی کنیم و بینیم که مفادش چیست و آیا با آنچه که شیخ أعظم انصاری می گوید (قابض ضامن عین و منافع مستوفاه و غیر مستوفاه می باشد) منطبق هست یا نه . خبر ۲ از این باب ۸۸ این خبر بود : « وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَّاءِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) الرَّجُلُ يَشْتَرِي الْجَارِيَةَ مِنَ السُّوقِ فَيُوَلِّدُهَا ثُمَّ يَجِيءُ الرَّجُلُ فَيَقِيمُ الْبَيْتَةَ عَلَى أَنَّهَا جَارِيَتُهُ لَمْ تَبْعَ وَ لَمْ تُوهَبْ فَقَالَ يَرُدُّ إِلَيْهِ جَارِيَتَهُ وَ يُعَوِّضُهُ بِمَا

ص: ۵۴۶

اِنتَفَعَ قَالَ كَانَ مَعْنَاهُ قِيَمَةُ الْوَلَدِ . وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَّاءِ مِثْلَهُ » ، این خبر دلالت دارد بر اینکه باید جاریه را به صاحبش برگرداند و به اندازه ای که از جاریه استفاده برده (از لبن و خدمت و...) قیمتش را باید به صاحبش برگرداند . خبر ۴ از این باب ۸۸ این خبر بود : « وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ سُلَيْمِ الطُّرْبَالِ أَوْ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ سُلَيْمِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) رَجُلٌ اشْتَرَى جَارِيَةً مِنْ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ - فَخَرَجَ بِهَا إِلَى أَرْضِهِ فَوَلَدَتْ مِنْهُ أَوْلَادًا ثُمَّ إِنَّ أَبَاهَا يَزْعُمُ أَنَّهَا لَهُ وَ أَقَامَ عَلَى ذَلِكَ الْبَيْتَةَ قَالَ يَقْبِضُ وَلَدَهُ وَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْجَارِيَةَ وَ يُعَوِّضُهُ فِي قِيَمَةِ مَا أَصَابَ مِنْ لَبْنِهَا وَ خِدْمَتِهَا » . این دو خبر مطابق قاعده می باشند و بنده نوشته ام که این دو خبر ظاهراً یکی هستند زیرا زراره با آن مقام علمی

و فقهی که داشته وقتی این سؤال را یک بار از ابی جعفر(ع) پرسیده و جواب گرفته فمن البعید أن یسل عن ابی عبدالله(ع) أيضاً ، و حتی مفاد این دو خبر نیز یکی است و سؤال و جواب نیز یکی می باشد چراکه در خبر ۲ در جواب گفته شده : « و یعوِّضه بمن انتفع » و در خبر ۴ نیز در جواب گفته شده : « و یعوِّضه فی قیمة ما أصاب من لبنها و خدمتها » ، بنابراین به نظر بنده این دو خبر چونکه در سند

ص: ۵۴۷

اشتراک فراوان دارند و در مفاد و مضمون نیز یکی هستند لذا با هم یکی هستند و مطابق قاعده نیز می باشند (قاعده : کسی که مال دیگری را بدون إذن او أخذ کند و استیفاء منفعت کند باید عوضش را به صاحبش بپردازد) . خوب حال می رویم به سراغ خبر ۳ و ۵ از این باب ۸۸ این دو خبر نیز هر دو از جمیل بن درّاج می باشند و در اینجا نیز ما همان حرف قبلی را می زنیم یعنی به نظر ما این دو خبر نیز در واقع یکی می باشند ، فقط خبر ۳ عن جمیل عن بعض أصحابنا می باشد ولی خبر ۵ عن جمیل عن أبي عبدالله(ع) می باشد . مضمون این دو خبر یکی است و در هر دوی آنها امام(ع) فرموده : « قال : يأخذ الجارية صاحبها و يأخذ الرجل ولده بقيمة » . خوب حالا ما باید ببینیم که به چه مناسبتی امام(ع) فرموده باید قیمت ولد را به صاحبش برگرداند ! زیرا

ولد حرّ متولد شده و قطعاً خصوصیات اشخاص با هم فرق می کند ، و اگر هم باید قیمتش را پرداخت کند قیمت چه وقتش را باید بپردازد؟ قیمت ولد حین الولادة یا قیمت او حین ۵ سالگی یا حین ۱۰ سالگی را باید بپردازد؟ بنابراین پرداخت قیمت ولد حرّ به صاحب جاریه به جای ولدِ عبدی که می توانسته از جاریه بوجود بیاید مشکل است و مناسبتی ندارد زیرا همانطور که عرض شد افراد دارای خصوصیات مختلفی می باشند و با هم یکی نیستند . حضرت امام(ره) در ص ۳۸۸

از جلد ۱ کتاب بیعشان در جواب از این اشکال فرموده: در اینجا دو احتمال وجود دارد؛ یا باید بگوئیم این حکم تبعدی است یعنی شارع مقدس برای رفع اختلاف تبعداً گفته که قیمت ولد حرّ با تمام خصوصیات که دارد به صاحب جاریه پرداخت شود، و یا اینکه باید بگوئیم که شاید شارع مقدس در اینجا پرداخت قیمت ولد حرّ را به عنوان یک معیاری برای تعیین منافع که از صاحب جاریه فوت شده (استعداد ایجاد ولد عبد از جاریه) قرار داده است و إلاً اگر این دو توجیه را نکنیم این دو روایت خلاف قاعده می شوند زیرا قاعده اقتضاء می کند که هر اندازه ای که منفعت برده باید به صاحب مال برگرداند نه اینکه قیمت ولد حرّ را به اندازه قیمت ولد عبد پردازد، ظاهراً مطلب روشن شد و معنای روایت معلوم شد. خوب و اما یک جمله ای در آخر خبر ۲ (خبر زراره) ذکر شده بود و آن اینکه: «

قال: کان معناه قیمه الولد» که خوب این «قال» جزء کلام امام نیست لذا برای ما مشکلی ایجاد نمی کند. مطلب دیگر آن است که خبر ۵ یک چیزی اضافه دارد و آن اینکه: «و يرجع علی من باعه بثمان الجاریه و قیمه الولد التي أخذت عنه»، یعنی مشتری بعد از اینکه قیمت ولد را به صاحب جاریه پرداخت کرد باید به فروشنده (بایع قابض) مراجعه کند و هم ثمن جاریه و هم قیمت ولد حرّی که به صاحب جاریه پرداخت کرده

را از او پس بگیرد زیرا مشتری جاریه را خریده بود تا از آن استفاده کند یعنی اگر بیعش صحیح می بود طبق قاعده «لایضمن» نباید چیزی پرداخت می کرد لذا باید به فروشنده مراجعه کند . خوب واما مهمترین مطلبی که در اینجا وجود دارد این است که این اخبار اصلاً بر آنچه که شیخ اعظم انصاری گفته دلالت ندارد زیرا مقصود شیخ اعظم این بود که کسی که در بیع فاسد چیزی را خریده باید به فروشنده مراجعه کند و هم پولش را پس بگیرد و هم عوض منافع مستوفاه و غیر مستوفاه را بگیرد در حالی که این اخبار (بر خلاف نظر شیخ) تنها بر أخذ عین مال و یا منافع مستوفاه دلالت دارند و دیگر بر أخذ منافع غیر مستوفاه دلالت ندارند . خوب حالا به سراغ بحث خودمان می رویم و آن اینکه شیخ اعظم انصاری فرمودند بحث ما به یک قاعده کلی برمی گردد و آن اینکه : « کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ (اَی یَغْرَمُ) بِصَحیحِهِ یُضْمَنُ

بفاسده و کُلُّ عَقْدٍ لایُضْمَنُ (لایغرم) بِصَحیحِهِ لایُضْمَنُ بفاسده » که این قاعده را علامه بجنوردی نیز در ص ۸۴ از جلد ۲ قواعد الفقهیه ذکر کرده است . (در مورد کلمه « کَلِّمًا » باید عرض کنیم که بهتر است که « کَلِّمًا » خوانده شود نه « کَلِّمًا » و فرقی در این است که هر کجا که صور قضیه شرطیه باشد « کَلِّمًا » خوانده می شود مثل : « کَلِّمًا کانت الشمس طالعه فالنهار موجوده » ، اما هر کجا که مبتدا باشد « کَلِّمًا » خوانده می شود مثل ما نحن فیه)

. همانطور که می دانید هر قاعده ای نیاز به دلیل دارد لذا شیخ نیز در ادامه کلامش أدله مربوط به این قاعده را بیان کرده البته ابتدا نقل اقوال کرده و فرموده: « و هذه القاعدة أصلاً (کُلُّ عَقْدٍ يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ) و عكساً (كَلُّ عَقْدٍ لَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَا يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ) و إن لم أجدها بهذه العبارة في كلام من تقدّم على العلامة إلا أنّها يظهر من كلمات الشيخ رحمه الله في المبسوط ، فإنّه علّل الضمان في غير واحدٍ من العقود الفاسده : بأنّه دخل على أن يكون المال مضموناً عليه » و بالآخره شيخ انصاری فرموده : « و لم أجده من تأمل فيها ، عدا الشهيد في المسالك فيما لو فسد عقد السبق فهل يستحقّ السابق أجره المثل أم لا؟ » . باید توجه داشته باشیم که اگر عقد سبق صحیح باشد مسمی أخذ می شود ولی اگر عقد سبق فاسد شد عوض جعلی أخذ می شود که این عوض در مثلی مثل و در قیمی قیمت می

باشد منتهی شهید در این حکم تأمل کرده ، بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد شیخ أعظم انصاری(ره) فرمودند : « لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه ، و كان مضموناً عليه » و بعد ایشان أدله ضمان را بیان کردند تا رسیدند به دلیل سوم که قاعده کلی : « كَلُّ عَقْدٍ يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ و كَلُّ عَقْدٍ لَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَا يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » بود ، ایشان فرمودند که مانحن فيه

ص: ۵۵۱

از جزئیات این قاعده می باشد و بعد فرمودند که این قاعده در اقوال فقهاء نیز ذکر شده است . شیخ در ادامه کلمات موجود در قاعده را یک به یک معنی می کند و می فرماید : « فنقول و من الله الاستعانه : إنّ المراد ب «العقد» أعمّ من الجائر (مثل هبه) و اللازم (مثل بیع و اجاره و...) ، بل ممّا كان فيه شائبه الإيقاع أو كان أقرب إليه ، فيشمل الجعالة و الخلع » . مطلب اول : در جعالة (مثل : مَنْ رَدَّ عَبْدِي فَلَهُ كَذَا) بحث است که آیا از عقود است یا از ایقاعات می باشد؟ زیرا در واقع یک نوع معاوضه ای در آن وجود دارد یعنی اگر کسی آن عمل را انجام بدهد در مقابلش استحقاق آن جعاله ای که قرار داده شده را دارد ، و طلاق خلع نیز همین طور است یعنی طلاق ذاتاً از ایقاعات است ولی طلاق خلع در جایی است که زوجه از زوج کراهت دارد لذا چیزی به زوج می دهد

تا اینکه طلاقش بدهد که خوب در اینجا نیز زوجه برای ایجاد داعی و انگیزه در زوج برای طلاق عوضی به او می دهد ، خلاصه اینکه شیخ می فرماید که مراد از «كَلُّ عَقْدٍ» شامل تمام مواردی که معاوضه ای در آن باشد می شود . مطلب دوم : شیخ در مورد معنای کلمه ضمان می فرماید : « و المراد بالضمان في الجملتين (أي يضمن بصحيحه و لا يضمن بصحيحه) : هو كون دَرَكَ المضمون عليه ، بمعنى كون خسارته و

ص: ۵۵۲

دَرَکَه (المضمون) فی ماله الأَصْلِی (یعنی مال ضامن) ، فیَاذا تلف (المضمون) وقع نقصان فیهِ (آی فی ماله الأَصْلِی) ؛ لوجوب تدارکهِ (المضمون له) منه (من ماله الأَصْلِی) . فقهای ما بحثهای بسیاری درباره معنای ضمان انجام داده اند و حضرت امام(ره) نیز ۲ إلى ۳ صفحه در معنای کلمه ضمان بحث کرده ولی ما لازم نمی دانیم که وارد این جزئیات بشویم منتهی باید توجه داشته باشیم که معنی کردن و تحلیل دقیق ألفاظ کار ساده و آسانی نمی باشد مثلاً در سوره قیامه گفته شده : « أیْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ یُتْرَکَ سَدًی » که خوب باید معادل کلمه «سَدًی» را در فارسی پیدا کنیم و معنای دقیق آن را بیان کنیم ، علی أُوّیّ حالٍ در مورد معنای کلمه ضمان باید عرض کنیم که همه وقتی در معنای ضمان بحث کرده اند به سراغ ضامن رفته اند اما به نظر بنده اگر ما به سراغ مضمون له برویم مطلب زودتر روشن می شود ،

بنابراین ضمان یک معنای عرفی دارد که عبارت است از آن جبران خسارتی که به مضمون له وارد می شود از آن جهت که مالش را شخصی بغير وجه شرعی أخذ کرده ، و در صورتی که اصل مالش از بین رفته باشد عرفاً در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را باید پردازد البته گاهی أعلى القیم و گاهی قیمت یوم التلف و گاهی قیمت یوم الأداء و گاهی قیمت یوم الغصب را باید پردازد . بعضی ها (شیخ علی پسر صاحب معالم

(گفته اند که مضمون علیه قبل از تلف آنآما داخل ملک ضامن می شود یعنی در ملک ضامن از بین رفته منتهی چونکه عقد فاسد بوده باید قیمتش را به صاحبش بدهد تا اینکه جبران خسارت مالش را بکند ، اما شیخ در جواب این تَوَهْم فرموده : « و أمّا مجرد كون تلفه (مال) في ملكه (ضامن) بحيث يتلف مملوكاً له (ضامن) كما يتوهم فليس هذا معنى للضمان أصلاً ، فلا يقال : إنّ الإنسان ضامنٌ لأمواله » . شیخ در ادامه در مورد کیفیت تدارک و جبران خسارت توسط ضامن می فرماید : « ثمّ تداركه (مضمون) من ماله (ضامن) ، تارةً : (در جایی که عقد صحیح بوده) يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه (مسمى) عوضاً و أمضاه (تراضى) الشارع ، كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح . و أخرى : (در جایی که عقد فاسد بوده) بأداء عوضه الواقعى و هو المثل

أو القيمه و إن لم يتراضيا عليه . و ثالثه بأداء أقلّ الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى ، كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات مثل تلف الموهوب (در دست موهب له) بشرط التعويض قبل دفع العوض » . شیخ در ادامه حرف دیگری می زند و می فرماید : « فإذا ثبت هذا ، فالمراد بالضمان بقولٍ مطلق (یعنی بدون قرینه) ، هو : لزوم تدارك بعوضه الواقعى (وهو المثل أو القيمه) ؛ لأنّ هذا هو التدارك حقيقه

، و لذا لو اشترط ضمان العاریه لزم غرامه مثلها أو قيمتها . و لم یرد فی أخبار ضمان المضمونات (مثل : من أتلف مال الغير فهو ضامن) من المغصوبات و غيرها عدا لفظ «الضمان» بقولٍ مطلق (یعنی همان ضمان واقعی که در مثلی مثل و در قیمی قیمت می باشد) . و أمّا تدارک (مضمون) بغيره (عوض واقعی) فلا بدّ من ثبوته من طریقٍ آخر ، مثل تواطئهما علیه بعقدٍ صحیح يُمضیه الشارع (و إلا اگر این نبود همان عوض واقعی میزان بود) . ما در قاعده کلی مذکور دو جمله داریم ؛ یکی أصل (یضمن بصحیحه یضمن بفاسده) و دیگری عکس (لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده) لذا شیخ با توجه به این دو جمله از اشکال و احتمال مقدّر جواب داده و فرموده : « فاحتمال : أن یكون المراد بالضمان فی قولهم : « یضمن بفاسده » هو وجوب أداء العوض المسّمی ، نظیر الضمان فی العقد الصحیح - ضعیف فی الغایه (زیرا عوض واقعی

در عقد صحیح ثابت است در حالی که در اینجا عقد فاسد می باشد) ، لا لأنّ ضمانه بالمسّمی یخرجه من فرض الفساد ؛ إذ یکفی فی تحقّق فرض الفساد بقاء کلّ من العوضین علی ملک مالک و إن کان عند تلف أحدهما یتعیّن الآخر للعوضیه ، نظیر المعاطاه علی القول بالإباحه ، بل لأجل ما عرفت من معنی الضمان ، و أنّ التدارک بالمسّمی فی الصحیح لإمضاء الشارع ما تواطئا علی عوضیته ، لا لأنّ معنی الضمان فی الصحیح مغایر لمعناه

فی الفاسد حتی یوجب ذلک تفکیکاً فی العبارة ، فافهم . ، و بالاخره اینکه شیخ می خواهد بفرماید که در عبارت تفکیک نیست و در همه جا ضمان بعوض واقعی می باشد یعنی در واقع شیخ می خواهد بگوید که معنای ضمان یک معنای عام و مشترک معنوی است و معانی دیگر افراد آن می باشند . مطلب سوم : خوب و اما مسئله مهمی که در اینجا وجود دارد این است که آیا مراد از عام در « کُلُّ عَقْدٍ » انواع (عام استغراقی) است و یا اصناف است و یا اینکه مراد افراد (یعنی کُلُّ فَرءٍ وقع العقد علیه) می باشد ؟ انواع عقود مثل بیع و اجاره و صلح و... و اصناف مثل بیع صرف و بیع سلم و بیع حیوان و اجاره به اعیان و اجاره به منفعت و... ، و افراد یعنی اینکه به افراد باید نگاه کنیم مثلاً اگر عقد صحیح بود و بعد بواسطه خصوصیتی فاسد شد فقط باید به همان عقد نگاه کنیم . بقیه بحث بماند برای جلسه بعد

إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در سومین دلیل ضمان یعنی قاعده : « کُلُّ عَقْدٍ یضمّن بصحیحه یضمّن بفاسده و کُلُّ عَقْدٍ لایضمّن بصحیحه لایضمّن بفاسده » بود . شیخ اعظم انصاری مبسوطاً وارد بحث از این قاعده شدند و ابتدا معانی عبارات و الفاظی که در این قاعده بکار رفته را بیان کردند و فرمودند که اولاً مراد از « کُلُّ عَقْدٍ » مطلق معاوضه و معامله می باشد اعم از اینکه عقد لازم

ص: ۵۵۶

باشد یا جائز . ثانیاً ضمان یعنی کون الشئ علی عهده ی شخص که دَرَک و خسارتش را باید پردازد حالا یا به عوض مسمی و یا به عوض جعلی و یا عوض واقعی (که شیخ در آخر بحث فرمود عوض واقعی میزان است) . بحث سوم در این بود که آیا « کُلُّ عَقْدٍ » به لحاظ انواع (مثل : بیع ، صلح ، اجاره ، ودیعه ، عاریه...) است یا به لحاظ اصناف (مثل : بیع حیوان و بیع سلم و بیع صرف و...) است و یا اینکه به لحاظ افراد (یعنی کُلُّ فَرءٍ وقع العقد علیه) می باشد ؟ چرا که هر کلی دارای انواع و اصناف و افراد می باشد مثلاً انسان کلی و نوع است که اصناف مختلفی مثل تاجر و عالم و ... دارد و همچنین دارای افراد مختلفی مثل زید و بکر و خالد می باشد . شیخ انصاری می فرماید که اگر مراد از « کُلُّ عَقْدٍ » انواع باشد اشکالاتی بوجود می آید که البته بیشتر اشکالات متوجه جمله عکس یعنی : « لایضمّن بصحیحه لایضمّن بفاسده

» می شود و بعد ایشان چند مثال می زند و آخر الأمر می فرماید که مراد از « کُلُّ عَقْدٍ » اصناف می باشد . مثال اول عاریه است ، عاریه یعنی اینکه کسی مال خود را برای انتفاع به دیگری بدهد ، عاریه به طور کلی موجب ضمان نیست و فرق بین عاریه و اجاره نیز همین است که در عاریه فرد مالک انتفاع است ولی در اجاره فرد مالک فائده می باشد به عبارت دیگر در عاریه فرد فقط تسلط

ص: ۵۵۷

بر انتفاع دارد ولی عین و منفعت در ملک صاحبش باقی است لذا اگر مثلاً کتابی به دیگری عاریه داده شود و بعد کسی آن را غصب کند آن شخص که کتاب را عاریه گرفته بود، هم ضامن کتاب و هم ضامن منفعت آن می باشد، خلاصه اینکه عاریه بنفسه لایقتضی الضمان اما در بعضی از اصناف آن ضمان وجود دارد مثل عاریه ذهب و فضه و عاریه ای که اُشترط فیه الضمان، که درباره این دو مورد روایت داریم بنابراین اگر ما بگوئیم که مراد از «کُلُّ عَقْدٍ» انواع می باشد مشکل بوجود خواهد آمد زیرا فرض کنید به عقدِ فاسدی ذهب و فضه را به دیگری عاریه دادیم خوب آن شخص که عاریه گرفته می تواند ادعا کند که من ضامن نیستم چونکه کلی و نوع عاریه مقتضی ضمان نیست، پس ما باید ناچاراً به سراغ صنف برویم و صنف را میزان قرار بدهیم و بگوئیم که عاریه ی ذهب و فضه اگر صحیح بود ضمان می داشت و حالا که فاسد است نیز ضمان دارد .
مثال .

دوم هبه است، در هبه نیز همین طور است یعنی ما ناچاراً و برای رفع اشکال مذکور (اشکال : ادعای عدم ضمان در هبه معوضه توسط شخصی که به او هبه داده ایم بخاطر عدم ضمان در کلی و نوع هبه) باید بگوئیم که در «کُلُّ عَقْدٍ» صنف میزان است نه نوع زیرا کلی و نوع هبه مقتضی ضمان نیست ولی بعضی از اصناف آن مثل هبه معوضه ضمان دارد و فرقی نمی کند که هبه معوضه

به شرط فعل باشد و یا هبه معوضه به شرط عین باشد . مثال سوم صلح است که خوب کلی و نوع صلح نیز ذاتاً مقتضی ضمان نیست ولی بعضی از اصناف آن مثل اینکه صلح بعوض باشد ضمان دارد خوب در اینجا نیز برای رفع مشکل مذکور در عاریه و هبه باید ناچاراً بگوئیم که کلی و نوع میزان نیست بلکه معیار و میزان صنف می باشد و وقتی صنف میزان شد صحیحش مقتضی ضمان است لذا فاسدش هم باید مقتضی ضمان باشد ، خوب این کلام شیخ بود که به عرضتان رسید و ظاهراً کلام ایشان صحیح می باشد ، و اما بهتر و وسیعتر از این کلام آن است که بگوئیم افراد میزان است مثلاً صلح طبعاً مقتضی ضمان نیست ولی اگر شرط کردند ضمان دارد زیرا : المؤمنون عند شروطهم ، خوب حالا اگر همان فرد صحیح صلح یعنی صلح مشترط فیه فاسد شد فاسدش هم ضمان دارد بنابراین با بیانی که عرض کردیم در کلیه ایجابیه (کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ بِصَحیحِهِ) و در کلیه سلبیه (کُلُّ عَقْدٍ لَا یُضْمَنُ)

بصحیحهِ) نوع میزان نیست بلکه صنف معیار و میزان می باشد . خوب واما شیخ در بین کلامش به یک مورد دیگر اشاره می کند و می فرماید : « نعم ، ذکرُوا فی وجه عدم ضمان الصید الذی استعاره المحرم: أنَّ صحیح العاریه لا یوجب الضمان فینبغی أن لا یضمن بفاسدها (زیرا صید بر مُحَرِّم حرام است لذا عاریه اش فاسد می باشد) » . صید کردن بر شخصی که مُحَرِّم است حرام می باشد

: « و حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَيْرِ مَا دَمْتُمْ حُرْمًا » ، اگر شخصی که مُجَلِّ است صید بَرِّی بکند و آن را عاریه به کسی که مُحَرِّم است بدهد آن شخص مُحَرِّم وظیفه دارد که فوراً آن صید را رها کند زیرا نگه داشتن صید نیز بر مُحَرِّم حرام است خوب حالا بحث در این است که اگر شخص مُحَرِّم صید را رها کرد آیا ضامن است یا نه؟ . گفته شده چونکه عاریه بالطبع مقتضی ضمان نیست لذا در اینجا نیز شخص مُحَرِّم ضامن نیست و از طرفی ما فقط عاریه ی ذهب و فضه و عاریه ای که اُشْتُرَطَ فِيهِ الضَّمَانُ را خارج کردیم و گفتیم که فقط این دو مورد مقتضی ضمان هستند بنابراین مسئله مختلف فیه است لذا شیخ در ادامه می فرماید : « و لَعَلَّ الْمُرَادَ (یعنی مراد کسانی که گفته اند در اینجا ضامن نیست) عاریه غیر الذهب و الفضة ، و غیر المشروط ضمانها » اما شکی نیست که ضمان در اینجا ثابت است و اکثر فقهای ما من جمله خود شیخ نیز گفته اند ضامن

است ، البته بعضی ها گفته اند که در اینجا ضمان به خاطر اتلاف است لذا از بحث ما (بحث ما در جایی است که ضمان به خاطر تلف سماوی و ضمان علی الید باشد) خارج است زیرا مُحَرِّم نباید صید را عاریه بگیرد و اگر گرفت لازم است که آن را رها کند که این وظیفه شرعی او یعنی رها کردن صید نوعی اتلاف می باشد لذا از جهت اِتْلَافِ ضَامِنِ است نه از جهت

تلف ، علی‌اُی حالٍ در جواب گفته شده که قاعده اقتضاء می‌کند که این مورد نیز مثل عاریه ذهب و فضه و عاریه ای که اُشترط ضمانها مقتضی ضمان باشد زیرا در اینجا نیز نص خاص داریم ، البته آنچه که ما گفتیم که افراد میزان است خیلی روشن تر است یعنی ، چونکه در اینجا عاریه به خاطر وجود نص نمی‌تواند صحیح باشد لذا مثل عاریه ذهب و فضه و عاریه ای که اُشترط فيه الضمان فاسد است فلذا ضمان ثابت می‌باشد و حضرت امام(ره) نیز در کتاب بیعشان میزان را افراد قرار داده است . شیخ در ادامه می‌فرماید : « ثم المتبادر من اقتضاء الصحيح للضمان اقتضاؤه له بنفسه ، فلو اقتضاه الشرط المتحقق في ضمن العقد الصحيح ، ففي الضمان بالفساد من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكاً بهذه القاعدة إشكال ، كما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فيها ضمان العين، و قلنا بصحة هذا الشرط ، فهل يضمن بهذا الفاسد لأن صحیحه یضمن به و لو لأجل الشرط، أم لا؟ و كذا الكلام في الفرد الفاسد

من العاریه المضمونه « مثلاً در ودیعه اگر تعدی و تفریط نکند ضمان نیست و یا مثلاً در باب رهن مُرْتَهَن اگر تعدی و تفریط نکند ضامن نیست خوب اگر در عقد ودیعه و رهن صحیح ، شرط ضمان شود ضمان ثابت است حالا بحث در این است که آیا در عقد ودیعه و رهن فاسدی که در آنها شرط ضمان شده نیز ضمان ثابت است یا نه؟ که شیخ می‌فرماید تمسک به قاعده « لایضمن »

برای اثبات ضمان در عقد فاسد مشکل است . توضیح این مطلب بماند برای جلسه بعد إن شاء الله... .

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بعد از فراغ از اینکه بحث کردیم و ثابت کردیم که معیار در « کُلُّ عَقْدٍ » اصناف عقود است نه انواع عقود ، مطلب بعدی که شیخ اعظم انصاری می فرماید این است که معیار آن است که خود عقد ذاتاً مقتضی ضمان باشد فلذا اگر بواسطه شرطی در عقد ضمان ایجاد شود و بعد عقد فاسد در بیاید ضمان وجود ندارد زیرا همانطور که عرض شد باید خود عقد ذاتاً مقتضی ضمان باشد . شیخ در ادامه چند مثال می زند ، مثال اول اجاره است ، در اجاره اگر عقد فاسد شود مستأجر فقط ضامن منفعت می باشد زیرا ید او نسبت به منفعت ید عدوانی می باشد اما دیگر ضامن عین نیست زیرا ید او نسبت به عین ، ید استیمان است بنابراین ضمان فقط در ید عدوانی ثابت می باشد ، خوب حالا اگر : « لو استأجر إجاره فاسده ، واشترط فیها ضمان العین ، و قلنا

بصححه هذا الشرط ، فهل یضمن بهذا الفاسده ؛ لأن صحیحه یضمن به ولو لأجل الشرط أم لا؟ » ، البته این طبعاً بر خلاف مقتضای عقد اجاره است ولی با شرط می خواهند آن را درست کنند . در باب شرط این بحث مطرح است که آیا هر شرطی نافذ است یا نه؟ شرط به اقسامی تقسیم می شود من جمله اینکه اگر چیزی به طور مقتضی شرط شود در صورتی که مانعی نباشد قابل تغییر

ص: ۵۶۲

خواهد بود زیرا : المقتضی یؤثر لولا-المانع ، اما گاهی بعضی از حکم های پروردگار به طور علت تامه هستند که قابل تغییر نمی باشند مثل اینکه کسی وصیت کند که بعد از مرگش دخترش نیز مثل پسرانش از او ارث ببرد که خوب چنین شرطی باطل است زیرا حکم : « للذکر مثل حظّ الأنثیین » قابل تغییر نیست و یا مثل اینکه در باب نکاح زن شرط کند که شوهرش غیر از او با کس دیگری ازدواج نکند که خوب چنین شرطی باطل است زیرا حکم : « مثنی و ثلث و ربع » که در قرآن ذکر شده قابل تغییر نمی باشد و یا مثل اینکه در عقد دائم زن شرط کند که شوهرش بعد از عقد با او تماسی نداشته باشد که خوب چنین شرطی نیز باطل است زیرا مقتضای خود عقد جواز تماس می باشد ، خلاصه اینکه شرط اقسامی دارد منتهی بحث ما در جایی است که شرط نافذ باشد . خوب واما درباره مثال اجاره باید عرض کنیم که چنین موردی از بحث ما خارج است زیرا ما گفتیم که معیار

آن است که عقد ذاتاً و طبعاً مقتضی ضمان باشد تا اینکه در فاسدش هم ضمان ثابت باشد در حالی که در اینجا اینطور نیست بلکه ما ضمان را بواسطه شرط درست کرده ایم فلذا بحث ما یعنی : « کُلُّ عَقْدٍ یضمن بصحیحه یضمن بفاسده » شامل این مورد نمی شود . مثال دوم عاریه ای است که اشترط فیها الضمان ، که خوب در اینجا نیز همان حرف را می زنیم و می

ص: ۵۶۳

گوئیم که این مورد از محل بحث ما خارج است زیرا در اینجا نیز عقد طبعاً و ذاتاً مقتضی ضمان نیست بلکه ضمان بواسطه شرط بوجود آمده لذا اگر صحیحش هم ضمان داشته باشد فاسدش ضمان ندارد، و اما در مورد مثال سوم یعنی هبه معوضه (در صورتی که اُشترط فیها الضمان) نیز همین حرف را می‌زنیم و می‌گوئیم چونکه در اینجا نیز بواسطه شرط، ضمان بوجود آمده لذا از محل بحث ما (عقدی که ذاتاً و طبعاً مقتضی ضمان باشد) خارج است. مطلب دیگر آن است که شیخ به سراغ کلام صاحب جواهر رفته، صاحب جواهر در ص ۲۲۷ از جلد ۲۷ جواهر ۴۳ جلدی فرموده مراد از: «کلُّ عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» آن است که ما باید همان فرد از عقدی که واقع شده را ملاحظه کنیم که در این صورت لو کان صحیحاً در او ضمان هست، و إذا کان فاسداً نیز در او ضمان می‌باشد و یا اگر لو کان صحیحاً در او ضمان نیست، و لو کان فاسداً

نیز در او ضمان نیست، بعد ایشان دو مثال زده؛ اول بیع بلا ثمن (بعثک هذا بلا ثمن) خوب در اینجا می‌گوئیم اگر چنین بیعی صحیح باشد برای ثمن ضمان ندارد لذا در فاسدش هم ضمان وجود ندارد. مثال دوم صاحب جواهر آجاره بلا أجره می‌باشد که خوب در اینجا نیز می‌گوئیم لو کان صحیحاً ضمان ندارد فلذا لو کان فاسداً بواسطه شرائطی نیز ضمان وجود

ندارد. شیخ انصاری (ره) این حرف صاحب جواهر را رد می کند و می فرماید که بیع بلا ثمن اصلاً بیع و از عقود نمی باشد لذا از مساق «کلُّ عقدٍ» خارج می باشد و شامل بحث ما نمی شود و اجاره بلا أجره نیز اصلاً اجاره نیست زیرا اجاره مایزاً لازم دارد لذا از محل بحث ما خارج است زیرا بحث ما در عقودی است که تحقق دارد نه عقودی که لو فرض کان صحیحاً، چرا که فرض صحت، صحت درست نمی کند، مگر قول کسانی که گفته اند اقدام مؤثر است که البته ما بعداً خواهیم گفت که اقدام اثری ندارد و بحث ما در معنی قاعده است نه در مدرک قاعده. آقای خوئی اصلاً چنین قاعده ای را قبول ندارد و می فرماید که ما باید به سراغ مدرک آن برویم. بقیه بحث بماند برای جلسه بعد إن شاء الله

مسئله: إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله: إبتیاع بعقد فاسد کلام در قاعده کلیه ی: «کلُّ عقدٍ یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و کلُّ عقدٍ لایضمن بصحیحه لایضمن بفاسده» بود،

شیخ انصاری کلمات موجود در این قاعده را یک به یک معنا کردند تا اینکه به حرف «باء» رسیدند، ایشان می فرمایند که «باء» گاهی در ظرفیت استعمال شده مثل: نصرکم الله بیدر ای فی بدر، و یا مثل: نَجیناکم بسحر، و اما گاهی «باء» در سببیت استعمال می شود مثل: إنکم ظلمتم أنفسکم باتخاذکم العجل و یا مثل: کلاً أخذنا بذنبه و یا مثل:

ص: ۵۶۵

لأن یهدی الله بک رجلاً خیر لک ممّا طلعت علیه الشمس. شیخ انصاری می فرماید که اگر «باء» را در این قاعده به معنای ظرفیت بگیریم صحیح است و در این صورت تفکیکی از لحاظ معنی بین دو جمله ی: یضمن بصحیحه و یضمن بفاسده نیست یعنی یستفاد که هم در صحیح و هم در فاسد با شرائط خودشان ضمان وجود دارد و دیگر کاری به علت ضمان ندارد. شیخ در ادامه می فرماید که اگر «باء» را به معنای سببیت بگیریم مراد سببیت ناقص (جزء العله) می باشد نه علت تامه یعنی «باء» نیز اثر دارد ولی علت تامه برای ضمان نیست زیرا در صورتی که عقد صحیح باشد نیز خود عقد به تنهایی موجب ضمان نمی شود بلکه قبض نیز باید صورت بگیرد تا اینکه ضمان محقق بشود: «کلُّ مبیعٍ تلف قبل قبضه فهو من مال بایعه و کلُّ ثمنٍ تلف قبل قبضه فهو من مال مشتری» و این تنها در بیع نیست بلکه در اجاره و در نکاح و در خلع و دیگر عقود نیز همین طور می باشد بنابراین «باء» دارای سببیت ناقصه

می باشد نه علت تامه و تفکیکی بین دو جمله وجود ندارد یعنی: کلُّ عقدٍ یضمن بصحیحه ای بسبب کونه صحیحاً اما یضمن در صورتی که بعد از بیع و یا نکاح و یا اجاره و... قبض صورت گرفته باشد و در فاسدش هم همینطور است یعنی در عقد فاسد نیز تا قبض نباشد و تحت علی الید نباشد ضمانی وجود ندارد. (اشکال و پاسخ استاد): مراد

ص: ۵۶۶

ما در اینجا قبض عین خارجی است نه ما فی الذمه زیرا در مافی الذمه به مجرد قبول کردن قبض حاصل می شود . شیخ می فرماید که ما این مطلب (باء به معنای سبب ناقص است) را برای این گفتیم که بعضی ها توهم کرده اند که خود عقد علت تامه است لذا «باء» را در هر دو و یا در فاسد به معنای سبب تام به کار برده اند در حالی که اینطور نیست ، و باز شیخ می فرماید ما این مطلب را برای این گفتیم که بعضی ها گفته اند عقد فاسد مطلقاً موجب ضمان نیست بلکه باید آن را تخصیص بزنیم و بگوئیم که فقط در جایی موجب ضمان است که قبض باشد در حالی که اینطور نیست بلکه وقتی ما «باء» را به معنای سبب ناقصه بکار ببریم در تمامی موارد صحیح است و هیچ اشکالی بوجود نمی آید . (دأب شیخ انصاری بر این است که در بحثهایی که می کند مثالهای فراوانی می زند که با آنها بحث روشن می شود لذا گفته شده که شیخ کتابی نوشته در اصول اما فقه

است و آخوند کتابی نوشته در فقه اما اصول است) . خوب شیخ انصاری تا به حالا این قاعده را تقریر و تثبیت کرد و من بعد به سراغ مدرک این قاعده می رود لذا ایشان چهار چیز را به عنوان مدرک این قاعده ذکر کرده اند ؛ دلیل اول اقدام است یعنی دلیل ضمان اقدام می باشد مثلاً در عقد فاسد از این جهت ضمان هست که اقدام کرده

به اینکه کتاب را بخرد و پول را بدهد لذا اگر قبض کند ضمان برایش ثابت می باشد البته ایشان فرموده اند مثلاً در هبه و عاریه اگر اقدام کرد و عقد هم فاسد بود ضمان ندارد زیرا در اینجا اقدام کرده بر چیزی که مجانی است . دلیل دوم ایشان حدیث «علی الید» است که قبلاً خواندیم . دلیل سوم ایشان قاعده احترام مال مسلمان است . دلیل چهارم قاعده لاضرر می باشد یعنی اگر ضمان نباشد ضرر بوجود می آید . خوب و اما در مورد اقدام باید عرض کنیم که شیخ می فرماید که خود اقدام به تنهایی و با قطع نظر از قاعده «علی الید» و امثاله نمی تواند یک دلیل مستقلی برای قاعده : « کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ بِصَحیحِهِ یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ بِالْعَکْسِ » باشد . شیخ می فرماید که اقدام را شهید ثانی در مسالک (تبعاً لشیخ طوسی در مبسوط) ذکر کرده ، کلام شیخ اعظم انصاری این است : « ثُمَّ إِنَّ الْمَدْرَکَ لِهَذِهِ الْکَلِیْهَ عَلَی مَا ذَکَرَهُ فِی الْمَسَالِکِ فِی مَسْأَلَةِ الرَّهْنِ الْمَشْرُوطِ بِکَوْنِ الْمَرْهُونِ مِیْبَعاً (یعنی به عنوان بیع داخل ملک مرتهن بشود)

بعد انقضاء الأجل ، (که چنین رهنی باطل است زیرا بیع مذکور در رهن معلق است و بیع معلق فاسد می باشد) هو : إقدام الآخذ (مرتهن) علی الضمان . ثم أضاف إلی ذلک قوله (ص) : علی الید ما أخذت حتی تؤدی . (اشکال و پاسخ استاد) : ما دو جور شرط داریم ؛ شرط نتیجه و شرط فعل ، مثلاً نذر می

کند که اگر زید از سفر آمد من این فرش را به عمرو تصدق می دهم خوب اینجا شرط فعل است اما اگر نذر کند که اگر از سفر آمد فرش مال او باشد و عمرو هم مستحق باشد اینجا می شود شرط نتیجه و وصیت نیز همین طور می باشد ، خوب و اما باید عرض کنیم که اینطور نذرها و شرطها در جایی صحیح هستند که شارع برای مسبب یک راه خاصی بیان نکرده باشد که در مانحن فیه اینطور نیست زیرا مبیع بودن ، بیع لازم دارد یعنی خود به خود چیزی مبیع نمی شود بلکه نیاز به عقد بیع دارد تا اینکه مبیع بشود . علی ائی حال شهید ثانی در اینجا دو دلیل برای ضمان آورده یکی «اقدام» و دیگری حدیث «علی الید» و ما می خواهیم ببینیم که آیا اقدام می تواند یک دلیل مستقلی باشد یا نه؟ بقیه بحث بماند برای فردا ان شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحثمان در مدرک قاعده : « کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ بِصَحیحِهِ یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ کُلُّ عَقْدٍ لَیُضْمَنُ بِصَحیحِهِ لَیُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » بود ، شیخ اعظم انصاری(ره)

چهار دلیل برای این قاعده ذکر کردند که اولین آنها اقدام می باشد زیرا وقتی خود شخص اقدام برضمان کند ضامن است و اگر اقدام بر ضمان نکند ضامن نمی باشد . شیخ انصاری درباره اقدام به کلام شهید ثانی اشاره کردند فرمودند : « ثُمَّ إِنَّ الْمَدْرَکَ لِهَذِهِ الْکَلِیْهَ عَلَی مَا ذَکَرَهُ فِی الْمَسَالِکِ فِی مَسْأَلَةِ الرَّهْنِ الْمَشْرُوطِ بِکَوْنِ الْمَرْهُونِ مَبِیْعاً (یعنی به عنوان بیع داخل ملک مرتهن

ص: ۵۶۹

بشود) بعد انقضاء الأجل ، (که چنین رهنی باطل است زیرا بیع مذکور در رهن معلق است و بیع معلق فاسد می باشد) هو : إقدام الآخذ (مرتهن) علی الضمان . ثم أضاف إل ذلك قوله (ص) : علی الید ما أخذت حتی تؤدی . شهید ثانی اقدام را به عنوان یک دلیل مستقلی برای ضمان ذکر کرده است زیرا در مثالی که ایشان می زند مرتهن به عنوان بیع آخذ کرده لذا در بیع چونکه در صحیحش ضمان هست در فاسدش هم باید ضمان باشد ، سپس ایشان حدیث «علی الید» را نیز به عنوان دلیل دوم برای ضمان ذکر کرده است بنابراین بحث فعلاً در این است که آیا اقدام می تواند یک دلیل مستقلی برای ضمان باشد یا نه؟ . شیخ انصاری در ادامه ی نقل کلام شهید ثانی می فرماید : « والظاهر أنه تبع فی استدلاله بالإقدام الشیخ فی المبسوط ، حیث علل الضمان فی موارد کثیره من البیع والإجاره الفاسدین : بدخوله علی أن یکون المال مضموناً علیه بالمسمی ، فإذا لم یسلم له المسمی رجع إلی المثل أو القیمه » ، پس شیخ طوسی در مبسوط

نیز اقدام را مستقلاً به عنوان یکی از دلایل ضمان بیان کرده است . اما شیخ انصاری این مطلب را قبول نمی کند که حق هم همین است ، ایشان می فرماید اقدام بخصوصه و مستقلاً نمی تواند دلیل برای ضمان باشد زیرا نسبت بین اقدام و ضمان عموم و خصوص من وجه می باشد ؛ چراکه بعضی از جاها اقدام بر ضمان هست ولی ضمان نیست مثل

ص: ۵۷۰

کسی که اقدام به خریدن کتابی کرده و صیغه بیع را نیز خوانده که چنین بیعی صحیح است منتهی قبل از اینکه کتاب را اخذ کند دزد آن را برده و یا سیل آن را برده ، خوب در اینجا اقدام بر ضمان کرده ولی ضامن نیست زیرا : « کُلُّ مَبِيعٍ تَلَفٌ قَبْلَ قَبْضِهِ مِنْ مَالٍ بَايَعَهُ » ، واما گاهی بالعکس اقدام بر عدم ضمان هست ولی ضمان هست که سه مثال برای این مورد زده شده ؛ اول اینکه مشتری چیزی را از بایع بخرد ولی شرط کند که اگر آن چیز عند مشتری تلف شد از کیسه بایع برود ، دوم بیع بلا ثمن و سوم اجاره بلا أجره ، که در این موارد بر عدم ضمان اقدام کرده ولی ضامن می باشد . عام و خاص من وجه در جایی است که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع وجود دارد مثل نسبت بین حیوان و اَبِیض که خوب بعضی از حیوانات سفید هم هستند مثل گاو سفید (ماده اجتماع) ولی بعضی از حیوانات سفید نیستند مثل گاو سیاه و از آن طرف بعضی از سفیدها حیوان نیستند مثل کاغذ سفید

(ماده افتراق) ، و در مانحن فیه نیز همین طور است یعنی نسبت بین اقدام و ضمان عموم و خصوص من وجه می باشد که مثالهایش به عرضتان رسید در حالی که قاعده این است که همیشه دلیل باید یا با مدعا مساوی باشد و یا اعم از مدعا باشد که شامل آن نیز بشود و مثال اعم اینکه : لا تشرب الماء الفقاع لانه مسکرٌ

، که خوب در اینجا لائنه مسکّر اعم است ولی شامل آب جو نیز می شود . شیخ در ادامه اشکالاتش به کلام شهید ثانی و شیخ طوسی در مبسوط می فرماید اینکه ما بگوئیم اقدام دلیل ضمان است با مواردی که ما گفتیم و می گوئیم منقوض طرداً و عکساً . تعریف صحیح باید طرداً و عکساً جامع باشد ، طرداً یعنی مانع اغیار باشد عکساً یعنی جامع افراد باشد مثلاً در تعریف انسان می گوئیم : « الإنسان حیوانٌ ناطقٌ » که خوب این تعریف از طرفی مانع اغیار است زیرا : « کلُّ انسانٍ حیوانٌ ناطقٌ » و از طرفی جامع افراد است زیرا : « کُلُّما لیس بحیوانٍ ناطقٍ لیس بانسانٍ » ، خوب و اما در مانحن فیه نمی توانیم بگوئیم در کلّ جاهایی که ضمان هست اقدام هم هست زیرا همانطور که قبلاً گفتیم در بعضی از جاها اقدام بر ضمان هست ولی ضمان نیست و از آن طرف نیز در بعضی از جاها اقدام بر ضمان نیست ولی ضمان هست مثل بیع بلائثمن و اجاره بلا اُجره و... بنابراین چیزی که منقوض طرداً و عکساً نمی تواند دلیل واقع شود فلذا اقدام

مستقلاً نمی تواند دلیل برای ضمان باشد همچنانکه عدم اقدام نیز نمی تواند دلیل برای عدم ضمان باشد که همین قول صحیح است ، مثلاً شخصی که قمار می کند در واقع اقدام کرده بر قمار کردن پس اگر برد چونکه اقدام کرده نباید ضامن باشد ولی شرعاً ضامن است و باید پول مردم را به آنها برگرداند بنابراین شیخ انصاری و دیگران من جمله امام(ره) و

همچنین بنده قبول نمی‌کنیم که اقدام به تنهایی و مجرد از عقد و معامله یک دلیل مستقل برای ضمان باشد. خوب و اما دلیل دومی که شیخ برای قاعده: «كُلُّ عَقْدٍ يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ...إِلَى آخِرِ» ذکر کرده حدیث «علی الید» می‌باشد که ما قبلاً مفصلاً در سند آن بحث کردیم و آخر الأمر ما گفتیم که این حدیث سنداً قابل اعتماد است زیرا با قرائنی که داریم فقهای ما به آن اعتماد کرده‌اند. خوب و اما دلالتاً حدیث دلالت دارد بر اینکه اگر کسی یک عقد فاسدی انجام داد و عین را أخذ کرد طبق حدیث علی الید مسلماً ضامن عین می‌باشد اما بحث در این است که آیا ضامن منافع مستوفاه مثل سکونت در خانه و منافع غیر مستوفاه مثل عدم سکونت در خانه نیز می‌باشد یا نه؟ «علی الید» یا استعاره است یا کنایه و مراد از آن همین دست نیست بلکه اگر استعاره باشد مراد از آن صاحب ید است و اگر کنایه باشد (کنایه: ذکر لازم و اراده ملزوم و بالعکس) مراد استیلاء و تسلط است که لازمه آن چیزی است که تحت

ید انسان می‌باشد، علی‌حالی‌اگر «علی الید» را ما به معنای استیلاء و تسلط بگیریم حدیث دلالت دارد بر اینکه همانطور که انسان عین را تحت تسلط و استیلاء می‌گیرد منفعت آن را نیز می‌تواند تحت تسلط بگیرد، البته شیخ انصاری (ره) در اینجا تردید می‌کند و می‌فرماید که «علی الید» فقط شامل اعیان می‌شود نه منافع،

ایشان می فرماید : « و أمّا خبر الید فدلالته و إن كانت ظاهره ، و سنده منجبراً ، إلا أنّ مورده مختص بالأعیان ، فلا يشمل المنافع (مستوفاه و غیر مستوفاه) ، والأعمال (مثل کتابت عبد) المضمونه فی الإجاره الفاسده » ، بنده عرض می کنم که این کلام شیخ صحیح نیست بلکه ظاهراً و عرفاً کنایه و یا استعاره از صاحب ید است که مراد از آن استیلاء و تسلط بر عین است نه اینکه با دستش آن را قبض بکند و کسی که سلطه بر عین دارد سلطه بر منافع نیز دارد بنابراین حدیث «علی الید» دلالت دارد بر اینکه آن شخص هم ضامن عین و هم ضامن منافع می باشد . حضرت امام(ره) نیز در ص ۴۰۶ از جلد اول کتاب بیعشان همانطور که ما عرض کردیم «علی» را به معنای سلطه و استیلاء می گیرد و «علی الید» را کنایه یا استعاره از صاحب ید می گیرد و بعد می فرماید وقتی که «علی الید» به معنای سلطه و استیلاء شد همانطوری که شامل عین است شامل منفعت نیز می شود و مرحوم ایروانی نیز در ص ۹۴ از حاشیه ای که

بر مکاسب دارد همین مطلب حضرت امام(ره) را می فرماید . خوب و اما محقق اصفهانی چونکه با فلسفه آشنایی زیادی دارد نوعاً مطالب را به فلسفه می برد و در اینجا نیز در حاشیه مکاسب فرموده که منافع چونکه متصرّم الوجود هستند (یعنی یوجد شیء فشیء مثل زمان که یعدم و یوجد) لذا تحت ید قرار نمی گیرند ، اشکال مرحوم محقق

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحثمان در مدرک قاعده ی : « کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ بِصَحِيحِهِ یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ كُلُّ عَقْدٍ لَا یُضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَا یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » بود . اولین مدرکی که ذکر شد قاعده اقدام بود که شیخ اعظم انصاری و ما قبول نکردیم که خود اقدام بنفسه و مستقلاً دلیلی برای ضمان باشد زیرا طرداً و عکساً اشکالی داشت که عرض شد . دلیل دوم حدیث «علی الید» بود که قبلاً در سند آن بحث کردیم و از لحاظ دلالت شیخ اعظم انصاری فرمودند که ظاهر این حدیث دلالت دارد بر اینکه فقط خود عین مضمون می باشد نه منافع آن زیرا کلمه «ماأخذت» در عین تحقق پیدا می کند نه در منافع ، البته ما جواب دادیم و گفتیم که عرفاً علاوه بر عین منافع نیز تحت ید قرار می گیرد . در حاشیه مکاسب برای عدم شمول حدیث ضمان منافع را ، دلائلی ذکر شده من جمله مرحوم مامقانی در حاشیه مکاسب ص ۲۷۲ فرموده که منافع مثل عین نیست زیرا عین قارُّ الوجود است یعنی وجودش قرار دارد ولی منافع متصرِّم الوجود است یعنی شیء فشیء وجود پیدا

می کند مثل زمان که آنآ فائاً معدوم می شود و بعد بوجود می آید فلذا چونکه منافع متصرِّم الوجود هستند تحت استیلاء قرار نمی گیرند لذا ضمان ندارند . (اگر خاطرتان باشد در اصول نیز در بحث استصحاب زمان همین اشکال متصرِّم الوجود بودن زمان وجود داشت و در آنجا جواب دادیم که درست است که زمان متصرِّم الوجود است ولی

ص: ۵۷۵

در نظر أهل عرف یک مجموعه ای را نهار و لیل می گویند و ما از این جهت می گوئیم که نهار و یا لیل باقی است) . جواب اشکال این است که از نظر فلسفی و دقت عقلی این حرف درست است اما ملاک در این موارد رجوع به عرف است و عرف همانطور که بقائی برای لیل و نهار می بیند برای منافع نیز بقائی در نظر می گیرد لذا منافع نیز شامل حدیث می شود پس این اشکال وارد نمی باشد . اشکال دیگر آن است که در حدیث گفته شده : « حتی تؤدی إلی صاحبها » و مراد از «تؤدی» ضمان چیزی است که قابل أداء و پس دادن و قارُّ الوجود باشد مثل عین ، در حالی که منافع متصرِّم الوجود هستند و قابل أداء و پس دادن نیستند لذا غایت حدیث (حتی تؤدی) فقط شامل آن چیزی می شود که قابل أداء و پس دادن باشد نه آن چیزی که مثل منافع قابل أداء و پس دادن به صاحبش نمی باشد . این اشکال دو جواب دارد اول اینکه وقتی عین پس داده شود منافع آن نیز تبعاً للعین پس داده می شود

، و دوم اینکه حضرت امام(ره) می فرماید که «حتی تؤدی إلی صاحبها» غایت پس دادن را بیان کرده نه اینکه فقط آن چیزی که تحت ید است قابل پس دادن می باشد بلکه اعم از آن می باشد ، علی أیِّ حال حاکم در اینجا عرف است و عرف نیز حکم می کند به اینکه منافع نیز تبعاً للعین پس داده

ص: ۵۷۶

می شود از این جهت به نظر ما حدیث علاوه بر عین بر منافع (مستوفاه و غیر مستوفاه) نیز دلالت می کند خلافاً للشیخ الأنصاری که فقط حدیث را شامل اعیان می داند نه منافع . خوب و اما دلیل سوم بر قاعده : « کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَنُ بِصَحیحِهِ یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ کُلُّ عَقْدٍ لایُضْمَنُ بِصَحیحِهِ لایُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » آحادی هستند که دلالت دارند بر اینکه مال مؤمن محترم است و مال اعم از عین و منفعت می باشد . صاحب وسائل متناسب با بحث حج در کتاب الحج چندین باب منعقد کرده من جمله ابواب آداب السفر و ابواب احکام الدَّوَابِّ و ابواب احکام العشره که اخبار مورد استناد ما در باب ۱۵۸ از ابواب احکام العشره ذکر شده که در ص ۶۱۰ از اواخر جلد ۸ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ، خیر ۳ از این باب ۱۵۸ این خبر است : « وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ وَ حُزْمُهُ مَالُهُ كَحُزْمِهِ دَمِهِ . وَ

رَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ مِثْلَهُ إِلَى قَوْلِهِ مَعْصِيَةٌ . » . سند حدیث : کلینی عن عدّه من أصحابنا از أحمد که مراد از احمد مطلق أحمد بن محمد بن عیسی می باشد که از طبقه ۷ است و بالواسطه استاد کلینی می باشد ، حسین بن سعید از اجلای طبقه ۶ است که اهل کوفه بوده و مدتی

در اهواز ساکن شده و بعد به قم آمده و در قم از دنیا رفته ، فضاله نیز از اجلای طبقه ۶ می باشد ، عبدالله بن بکیر ثقه است ولی فطحی المذهب بوده لذا حدیث موثق می باشد ، در کتاب جوامع الفقهییه با سند و مدرک ذکر شده که مراد از اُبی بصیر مطلق یحیی بن قاسم اسدی است که موثق و از طبقه ۴ می باشد . متن و دلالت حدیث : سباب و قتال هردو مصدر باب مفاعله هستند مثل ضارب یضارب ضراباً و ضیراباً ، و جمله : « حرمة ماله کحرمة دمه » مورد استشهاد ما می باشد منتهی یک اختلاف نظری بین حضرت امام(ره) و آقای خوئی در مورد این خبر وجود دارد و آن اینکه آقای خوئی در جلد ۳ مصباح الفقاهه ص ۹۱ می فرماید این حدیث که شیخ به آن استدلال کرده فقط بر حکم تکلیفی دلالت دارد و بر حکم وضعی ضمان دلالت ندارد اما حضرت امام(ره) می فرماید که این حدیث هم بر حکم تکلیفی و هم بر حکم وضعی ضمان دلالت دارد زیرا در محیط متشرعه ی آن زمان مسلم بوده که خون مسلمان حدر نمی رود یعنی همان طور که کشتن

او و ریختن خورش حرام است بعلاوه ضمان و دیه هم دارد و اگر قتل عمد باشد قصاص نیز دارد پس ضمان مالی نیز مسلم بوده و در این حدیث نیز گفته شده : « حرمة ماله کحرمة دمه » و حرمت مال به حرمت دم تشبیه شده که خوب در مشبه به ، هم حکم تکلیفی و هم حکم

وضعی ضمان مسلم بوده بنابراین اطلاق و تشبیه در این حدیث اقتضاء می کند و دلالت دارد بر اینکه حرمت مال هم تکلیفاً حرام است و هم ضمان دارد و مال نیز اعم از عین و منفعت می باشد . خوب و اما بنده عرض می کنم که حرف امام(ره) صحیح است و از ظاهر حدیث حکم وضعی ضمان نیز علاوه بر حکم تکلیفی بدست می آید یعنی همان طور که خون لایذهب حدراً ، مال نیز لایذهب حدراً و خود مال نیز اعم از عین و منفعت می باشد بنابراین حدیث هم شامل حکم تکلیفی و هم شامل حکم وضعی و هم شامل عین و هم شامل منفعت می شود و شیخ انصاری نیز دلالت این حدیث را بر آنچه که گفتیم قبول کرده است . شیخ انصاری به یک خبر دیگر نیز استدلال کرده که در آن گفته شده : « لا یصلح ذهاب حق أحد » و وقتی که حق از بین نرود به طریق اولی مال از بین نخواهد رفت . این حدیث خبر ۳ از باب ۲۰ از ابواب احکام وصایا می باشد که در ص ۳۹۰ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ، خبر این است :

« وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ هَلْ تَجُوزُ شَهَادَةُ أَهْلِ مِلَّةٍ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ قَالَ نَعَمْ إِذَا لَمْ يُوجَدْ مِنْ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ جَازَتْ شَهَادَةُ غَيْرِهِمْ إِنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ . وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ »

عَلَى بَيْنِ إِبْرَاهِيمَ مِثْلَهُ ». . سند حدیث : علی بن ابراهیم و ابیه که معلوم اند ، ابن ابی عمیر از أجلای طبقه ۶ است و مراد از حَمَّادِی که از حلبی نقل می کند حماد بن عثمان است که از أجلای طبقه ۵ می باشد و خود حلبی از أجلای طبقه ۴ است ، پس حدیث سنداً صحیح می باشد . متن و دلالت حدیث : در مانحن فیه شخص علم دارد که عقد ، فاسد بوده و بعد عین را برداشته و برده ، خوب حالا- همانطور که عین را برده و استفاده کرده منافع آن نیز تبعاً للعین مورد استفاده واقع شده است بنابراین طبق این حدیث که در آن گفته شده : « لا یصلح ذهاب حقِّ أحد » صاحب عین هم نسبت به عین و هم منافع آن حق دارد یعنی آن شخص علاوه بر خود عین ضامن منافع آن نیز می باشد و شیخ نیز دلالت این حدیث را مثل حدیث قبلی قبول می کند ، بقیه بحث بماند برای فردا إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد شیخ اعظم انصاری فرمودند روایت : « حرمة مال المؤمن كحرمة دمه » علاوه بر

حرمت تکلیفی بر ضمان نیز دلالت دارد اما آقای خوئی فرمودند که این روایت فقط بر حرمت تکلیفی دلالت دارد که البته حضرت امام(ره) در جواب ایشان فرمودند که در ارتکاز و ذهن متشرعه این بوده که نفس و دم مسلمان احترام دارد و نباید حذر برود لذا این روایت هم بر حرمت تکلیفی دم مسلمان و هم

ص : ۵۸۰

بر حرمت وضعی آن دلالت دارد یعنی اگر دم مسلمان ریخته شد قصاص و دیه دارد بنابراین چونکه در این خبر حرمت مال مسلمان به حرمت دم او تشبیه شده لذا هم حکم تکلیفی حرمت مال مسلمان و هم حکم وضعی ضمان مال او را اقتضاء می کند . حضرت امام(ره) در ص ۴۱۹ از جلد اول کتاب بیعشان در ادامه بحث از این خبر فرموده دو اشکال بر این استدلال ما شده زیرا ما می خواهیم با توجه به روایت مذکور (حرمة ما المؤمن كحرمة دمه) بگوئیم که مال ، اعم از عین و منفعت است و حتی شامل اعمال حرّ نیز می شود یعنی همانطور که اگر عمل حرّ مورد اجاره ی صحیح بوده باید اجلّ مسمی را به عنوان اُجرت به او بدهد در صورتی که اجاره ، فاسد شد نیز باید اُجره المثل را به او بدهد زیرا : « کُلُّ عَقْدٍ یَضْمَنُ بِصَحیحِهِ یَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » . اشکال اول : از هدایه الطالب ص ۲۲۰ نقل شده که اشکال شده به اینکه عمل حرّ مال نیست لذا حدیث شامل آن نمی شود . اشکال دوم : آخوند خراسانی اشکال کرده و فرموده که أدله از عمل حرّ انصراف دارد . حضرت

امام(ره) از هر دو اشکال جواب می دهد و می فرماید اولاً : عمل حرّ نیز مال است زیرا وقتی کسی شخص حرّی را اجیر می کند برای انجام کاری در واقع به او پول داده تا برایش کار بکند لذا کار او مال محسوب می شود و حتی اگر ما بخواهیم اموال موجر را محاسبه کنیم

ص : ۵۸۱

یکی از اموالش همین عقد اجاره ای است که با اجیر حرّ بسته تا اینکه برایش کار بکند فلذا عمل حرّ نیز مال محسوب می شود و حتی اگر اجاره هم در کار نباشد بلکه شما یک حرّ کسوب را مثلاً ۱۰ روز در جایی حبس کنید ضامن اعمال او هستید زیرا اگر آزاد بود مثلاً- روزی ۱۰۰ هزار تومان کسب و کار می کرد فلذا احترام مال مسلمان اقتضا می کند که این کار شما ، هم تکلیفاً حرام باشد و هم مال او دارای ضمان باشد اعم از اینکه مالش عین و یا منفعت و یا عمل باشد . جواب امام(ره) از اشکال دوم : روایت انصراف از عمل حرّ ندارد زیرا در خبر «مال» ذکر شده و عرفاً ، هم عین و هم منفعت و هم عمل حرّ کسوب مال محسوب می شود مثلاً در باب زکات کسی که می تواند از راه عمل خودش خرج خودش را در بیورد فقیر نیست و مستحق زکات نمی باشد زیرا با عمل خودش مالک معونه سال خودش می شود بنابراین عمل حرّ کسوب عرفاً مال محسوب می شود . حضرت امام(ره) در آخر بحثشان می فرمایند : آخر الأمر ما از این حدیث نمی توانیم ضمان منفعت غیر

مستوفاه را استفاده کنیم زیرا شما در جایی ضامن هستید که اتلاف از طرف شما باشد و یا شما سبب تلف باشید اما اگر آفت سماوی بیاید و یا خود به خود آن شخص بمیرد دیگر شما ضامن منافع غیر مستوفاه نیستید البته قبلاً عرض کردیم که از حدیث «علی الید» ضمان منافع غیر مستوفاه استفاده

می شود، بنابراین امام(ره) و همچنین ما به شیخ انصاری که می فرماید این حدیث شامل منافع غیر مستوفاه نیز می شود اشکال می کنیم و می گوئیم که این حدیث شامل منافع غیر مستوفاه نمی شود. شیخ انصاری(ره) در ادامه به أدله نفی ضرر نیز برای اثبات ضمان استدلال کرده، أدله نفی ضرر روایاتی هستند در باب ۱۲ از أبواب إحياء موات که در جلد ۱۷ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده اند و قاعده «لاضرر» نیز از آن روایات گرفته شده است. بحث دیگر آن است که آقای خوئی در اینجا برای اثبات ضمان به «سیره» استدلال کرده و فرموده سیره عقلاء اقتضاء می کند که هر کسی باعث حدوث ضرر بر دیگری بشود ضامن است بنابراین ایشان هیچکدام از أدله مذکور در مانحن فیه را قبول نمی کند و فقط دلیل عمده را سیره می داند. حضرت امام(ره) در مورد اخبار نفی ضرر می فرماید: اینکه پیغمبر(ص) فرموده: «لاضرر و لاضرار فی الإسلام» در واقع این یک نوع حکم حکومتی می باشد یعنی اینکه پیغمبر(ص) بعد از تذکر به سمره بن جندب (بابت بی اجازه وارد شدن به خانه آن مرد) به مرد انصاری گفت برو

و درختها را بکن زیرا: «لاضرر و لاضرار فی الإسلام» که در واقع این یک حکم حکومتی از طرف حضرت می باشد لذا به درد مانحن فیه نمی خورد، واما توضیح بیشتر این مطالب بمانند برای روز شنبه إن شاء الله... . اخلاق: حضرت امیرالمؤمنین(ع) در کلمه ۷۰ از کلمات قصارشان

فرموده اند : « مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا - [فَعَلَيْهِ أَنْ يَدَّأَ فَلْيَدَّأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسَيْرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ وَ مُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ » . کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آن که به تعلیم دیگران پردازد ، خود را بسازد ، و پیش از آن که به گفتار تربیت کند، با کردار تعلیم دهد ، زیرا آن کس که خود را تعلیم دهد و ادب کند سزاوارتر به تعظیم است از آن که دیگری را تعلیم دهد و ادب بیاموزد .

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد شیخ اعظم انصاری(ره) أدله نفی ضرر را به عنوان یکی دیگر از مدارک قاعده کلیه ی : « كَلُّ عَقْدٍ يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ وَ كَلُّ عَقْدٍ لَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَا يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » ذکر کردند ، ایشان می فرماید این روایات دلالت دارند بر اینکه قابض و آخذ ، ضامن می باشد زیرا درست است که نقل و انتقال صورت نگرفته ولی مال بایع در اختیار مشتری می باشد لذا اگر مشتری ضامن خود عین و یا در مثلی ضامن مثل و در قیمی ضامن قیمتش نباشد این می شود ضرر که أدله

نفی ضرر این ضرر را نفی می کند بنابراین باید آخذ ضامن باشد . چند بحث در اینجا وجود دارد ؛ بحث اول اینکه در جاهای مختلفی از روایات ما تعبیر نفی ضرر از پیغمبر(ص) ذکر شده که حضرت فرموده : « لا ضرر و لا ضرار » منتهی ما فقط ما الان به یک مورد

ص: ۵۸۴

از آنها اشاره می کنیم و آن خبر ۳و۴ از باب ۱۲ از ابواب إحياء موات می باشد که در ص ۳۴۰ از جلد ۱۷ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ، در این دو خبر داستان سمره بن جندب و مرد انصاری که قبلاً به آن اشاره کردیم ذکر شده که در آن پیغمبر(ص) بعد از تذکر به سمره و عدم توجه آن ، به مرد انصاری فرموده : « إذهب فاقلعها و إرم بها إليه ، فإنَّه لا ضرر و لا ضرار » زیرا بدون اجازه وارد شدن سمره به خانه آن مرد انصاری در واقع یک نوع ضرری بوده که متوجه آن مرد انصاری می شده . بحث دوم کلمات امام رضوان الله علیه و آقای خوئی و دیگران است که در مورد أدله نفی ضرر بیان کرده اند ، حضرت امام(ره) کتابی به نام «الرسائل» دارند که در آن بحثهای مختلفی من جمله بحث لا ضرر را مطرح کرده اند ، ایشان در بحث «لا ضرر» اولاً تمام روایات مربوط به این موضوع را از کافی و مستدرک و وسائل ذکر کرده اند که حدوداً ۲۰ الی ۲۵ مورد از اخبار می باشد و بعد از ذکر این اخبار چند مطلب بیان کرده اند و نتیجه گرفته اند که به روایات «لا ضرر» در

امثال این مورد (اثبات ضمان) نمی توان استدلال کرد . امام(ره) می فرماید که پیغمبر(ص) شئون و مقامات مختلفی داشته ؛ اول نبوت و رسالت که معنایش تبلیغ احکام الهی و اخذ آنها از خداوند و رساندنش به مردم می باشد البته ایشان می فرماید که تمام اهل بیت(ع) غیر از

ص: ۵۸۵

امیر المؤمنین (ع) که به حکومت رسید نیز چنین شأنتی داشته اند . دوم مقام سلطنت و ریاست و سیاست است که امروزه ما از آن به رهبری تعبیر می کنیم یعنی پیغمبر (ص) سلطان من قِبَلِ اللَّهِ تعالی است و اَمّت رعیت او می باشند : « وهو سائس البلاد و رئیس العباد » ، فرق این مقام با مقام قبلی در این است که در مقام رسالت و تبلیغ هر چه که پیغمبر (ص) بگوید اِرشاد اِلی حکم الله تعالی می باشد اما در این مقام امر و نهی ایشان از باب ریاست و سلطنت و حکومت و ولایت می باشد و حضرت امام (ره) می فرماید : « أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و اولی الامر منکم » نیز از این باب است یعنی به یک رهبری نیاز است تا اینکه جامعه را اداره کند و به حرکتها جهت بدهد پس مقام تبلیغ احکام و رسالت با مقام ولایت و سلطنت و حکومت فرق می کند و حتی امام (ره) به آیه ۳۶ از سوره احزاب نیز اشاره می کند و می فرماید که این آیه نیز به مقام ولایت و سلطنت و ریاست اشاره دارد . مقام سوم مقام قضاوت می باشد یعنی اگر بین مردم تنازع و اختلافی پیش بیاید با مقام قضاوت به امور

آنها رسیدگی می شود و بین آنها حکم می شود و در آیه شریفه نیز گفته شده : « فلا و ربّک لایؤمنون حتی یحکمواک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی أنفسهم حرجاً ممّا قضیت و یسلّموا تسلیماً » . حضرت امام (ره) با ذکر این مقدمه می فرماید که احادیث «لاضرر»

مربوط به مقام دوم است یعنی «لاضرر» یک حکم سلطنتی و حکومتی می باشد لذا هیچ فقیهی در مقام استدلال نمی تواند از أدله «لاضرر» استفاده کند بنابراین ایشان «لاضرر» را مختص مقام حکومت و سلطنت و کسی که من جانب الله تعالی حکومت می کند می داند . حضرت امام در ادامه می فرماید تمام احادیث «لاضرر» مرسل اند غیر از همین خبر ۴۳ و ۴۳ از باب ۱۲ از ابواب إحياء موات که صحیح هستند و کلمه «فی الإسلام» و یا «فی الدین» نیز در آخر آنها وجود ندارد شاید بعضی ها خودشان این کلمه را اضافه کرده باشند خلاصه اینکه ایشان می فرماید که «لاضرر» حکم حکومتی سلطنتی سیاسی است که فقط در شأن پیغمبر(ص) و ائمه(ع) در صورتی که سلطنت پیدا کنند می باشد لذا فقها در مقام استنباط احکام نمی توانند به آن استنباط کنند (البته ما به ایشان عرض می کنیم که بله مورد همین است ولی این دلیل نمی شود که مختص به حکم سیاسی باشد و فقها نتوانند از آن استفاده فقهی بکنند) ، بنابراین نمی توانیم بگوئیم که احادیث «لاضرر» بر أدله احکام حکومت دارند و کسی نمی تواند مثلاً در وضوی ضرری به آنها تمسک کند و وجوب وضو را نفی کند و یا

مثلاً در روزه ضرری وجوب روزه را نفی کند و یا مثلاً در بیع غبنی نمی تواند لزوم بیع را نفی کند تا اینکه خیار غبن درست کند ، پس حضرت امام(ره) طبق این مبنا أدله نفی ضرر را در مانحن فیه (اثبات ضمان) معتبر نمی داند ، إنتهی

کلام حضرت امام (ره). بحث دیگر آن است که شیخ انصاری در رسائل در مورد معنای «لاضرر» می فرماید که «لاضرر» حکمی که موجب ضرر است را بر می دارد یعنی: «لا- حکم ضرری» ، اما مرحوم آخوند در کفایه گفته که این مثل: «یا أشباح الرجال و لرجال» است که نفی حقیقت است ادعاً بخاطر نفی حکم ، یعنی نفی موضوع است به خاطر نفی حکم ، خلاصه اینکه بحث در لاضرر زیاد است . آقای خوئی در ص ۹۳ از جلد ۳ مصباح الفقاهه می فرماید که «لاضرر» حکمی که یلزم منه الضرر را بر می دارد اما در مانحن فیه کارایی ندارد زیرا «لاضرر» فقط آن حکمی که از طرف شارع و مستلزم ضرر باشد را برمی دارد اما در جایی که شارع حکمی ندارد و عدم حکمش موجب ضرر است دیگر لاضرر نمی تواند مشرّع باشد و حکمی را درست بکند مثل مانحن فیه که ما می خواهیم «ضمان» درست بکنیم ، یعنی در مانحن فیه شارع نگفته که اگر عقد فاسد شد آخذ مال ، ضامن است بلکه ما می خواهیم از حدیث «لاضرر» ضمان عین و منافع مستوفاه و غیرمستوفاه را استنباط کنیم ، بنابراین آقای خوئی خلافاً لشیخ الأنصاری می

فرماید که أدله نفی ضرر در مانحن فیه کارایی ندارند . آقای خوئی در ادامه دلیل دیگری را برای اثبات ضمان ذکر کرده اند که به نظر ما یکی از دلایل بسیار خوب است و آن مراجعه به سیره عرف و عقلاء می باشد که این سیره دلالت دارد بر

اینکه اگر کسی مال دیگری در دستش هست باید آن مال را به صاحبش برگرداند و اگر ضرری هم به مالک وارد شده باید آن را جبران کند مثلاً در باب غضب اگر ماشین کسی در دست دیگری باشد علاوه بر اینکه باید خود ماشین را به صاحبش برگرداند اگر از ماشین کار کشیده باشد باید منافع مستوفاه آن را به صاحبش برگرداند و حتی اگر ماشین را خوابانده باشد و از آن کار هم نکشیده باشد در این صورت نیز ضامن است و باید جبران خسارت بکند زیرا اگر آن ماشین در دست صاحبش می بود می توانست با آن کسب درآمد بکند ، خلاصه اینکه ایت الله خوئی می فرماید که عمده دلیل برای اثبات ضمان سیره عرف و عقلاء می باشد . خوب واما نکته دیگر آن است که حضرت امام(ره) در ص ۴۲۱ از جلد اول کتاب بیعشان بعد از ردّ حدیث «لاضرر» و حکم به عدم صلاحیت آن برای استدلال در مانحن فیه فرموده : گاهی نفی ضرر با چیز دیگری معارضه می کند یعنی «لاضرر» از طرف بایع با «لاضرر» از طرف مشتری تعارض می کند خوب حالا اگر ما بخواهیم برای دفع ضرر از بایع به مشتری ضرر وارد کنیم باید بینیم که آیا حدیث شامل این مورد

نیز می شود یا نه؟ این بحث را مطالعه کنید تا فردا آن را ادامه بدهیم إن شاء الله تعالی.....

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بعضی از برادران محترم درخواست کردند که بیان امام رضوان الله علیه درباره أدله نفی ضرر را بیشتر توضیح بدهیم ،

ص: ۵۸۹

همه فقهای ما فکر می کردند که أدله نفی ضرر برای رفع احکام ضرری اسلام (احکامی که یلزم منه الضرر) می باشد منتهی ابتکار امام(ره) این بود که فرمودند این احادیث مربوط به این بحث نیست و به این قبیل احادیث برای نفی حکم ضرری نمی توانیم تمسک کنیم بلکه این احادیث حکم حکومتی از طرف پیغمبر(ص) می باشد . حضرت امام(ره) در کتاب «الرسائل» مفصلاً درباره قاعده «لاضرر» بحث کرده ایشان ابتدا تمامی روایات مربوط به این بحث را از خاصه و عامه نقل کرده و بعد در ادامه بحث همانطور که دیروز عرض کردیم سه مقام و شأن برای پیغمبر(ص) برشمرده و برای هر کدام از آنها به آیه ای از قرآن نیز تمسک کرده ؛ اول مقام هدایت و راهنمایی و بیان احکام و معارف خداوند می باشد . دوم مقام حکومت و ولایت ایشان می باشد که با آن امور جامعه را بر اساس مصالح و مفاسد اداره می کردند و این مصداق همان جمله مشهور امام(ره) است که فرمودند : « ولایت فقیه ولایت رسول الله(ص) است » . سوم مقام قضاوت است که در صورت بروز تنازع و اختلاف بین مردم حرف آخر را پیغمبر(ص) باید بزند و او باید بین مردم قضاوت و حکم کند و مردم نیز باید حکم او را

اطاعت بکنند ، خوب این بحث واقعا یک ابتکار و نوآوری در بحثهای فقهی می باشد . شیخ انصاری بعد از ذکر مدارک و أدله قاعده : « کلُّ عقدٍ یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و کلُّ عقدٍ لایضمن بصحیحه لایضمن بفاسده » احتراماً لشیخ طوسی که

در اول

بحث کلام ایشان را که فرموده بود اقدام موجب ضمان است رد کرده بود، در اینجا می‌خواهد کلام ایشان را قبول کند لذا می‌فرماید شیخ طوسی نگفته که اقدام مستقلاً موجب ضمان است بلکه فرموده اقدام به انضمام عقد موجب ضمان است یعنی جزء العله می‌باشد نه علت تامه، خلاصه ایشان کلام شیخ طوسی را توجیه می‌کند. مطلب دیگر آن است که فقهای ما فرموده اند عمل مسلمان محترم است اما با چند شرط شخص دیگر ضامن آن عمل می‌باشد؛ شرط اول اینکه آن عمل به امر آمر انجام شده باشد مثلاً اگر شخصی زمینی را به خیال اینکه زمین خودش است آباد کرد و بعد معلوم شد که زمین خودش نبوده در این صورت صاحب زمین ضامن نیست زیرا به آن شخص عامل چیزی نگفته بوده، و شرط دوم اینکه عمل باید عمل محترم باشد و باید شرعاً مشروعیت داشته باشد. با حفظ این مقدمه باید عرض کنیم که شیخ انصاری می‌فرماید: «و یبقی الکلام حینئذ فی بعض الأعمال المضمونه التي لا یرجع نفعها إلى الضامن، و لم یقع بأمره، کالسبق فی المسابقه الفاسده، حیث حکم الشیخ والمحقق و غیرهما بعدم استحقاق السابق أجره المثل، خلافاً لآخرین»

علامه) «. اگر دو نفر باهم عقد مسابقه ببندند و بگویند هر کس که جلوتر برود آن دیگری باید ۱۰۰ هزار تومان به او بدهد، خوب اگر عقد صحیح در آمد مسبوق باید ۱۰۰ هزار تومان به سابق بدهد اما اگر عقد فاسد در آمد مسبوق

نباید چیزی به سابق بدهد، که این بر خلاف قاعده کلیه ی: «كُلُّ عَقْدٍ يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ» می باشد و بحث امروز امروز ما در همین است. صاحب جواهر در ص ۱۷۱ از جلد ۱۲ جواهر ۱۵ جلدی چاپ بیروت در فصل مسابقه و مرامات در مسئله پنجم این بحث را مطرح کرده و فرموده: «الخامسه: إذا فسد عقد السبق لم يجب بالعمل أجره المثل و يسقط المسمى لا- إلى البديل ولو كان السبق مستحقاً وجب على البازل مثله أو قيمته...إلى آخر». در موارد قبلی مثل بیع و اجاره و صلح که خواندیم يسقط المسمى إلى بدل بود زیرا عوض واقعی را بدل از مسمى می داد اما در اینجا يسقط المسمى لا إلى بدل می باشد زیرا عقد فاسد شده است و آن شخص به عمل شما به خصوصه امر نکرده و عمل شما به نفع او نمی باشد. در قواعد و جامع المقاصد و تذکره گفته شده که باید أجره المثل داده شود زیرا: «كُلُّ عَقْدٍ يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ»، اما در مسالك اشکال شده به اینکه آن شخص امر به انجام کار نکرده بلکه خود او بدون امر آمر کار کرده و اصل برائت ذمه می باشد، بعد مرحوم

شهید ثانی فرموده قاعده «ما یضمن» در همه جا درست نیست بلکه هر کجا دلیل و اجماع داشته باشیم می گوئیم: یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و إلا فلا و در اینجا هیچ دلیلی نداریم لذا می گوئیم که کسی ضامن أجره المثل نیست، اما صاحب

جواهر پافشاری دارد که کلیت این عقد را درست کند لذا در مورد این کلام شهید می فرماید: « و هو من غرائب الکلام » و بعد می فرماید لازم نیست حتماً نفعی به آمر برگردد مثلاً شخص به دیگری می گوید اگر مسجد را جارو کنی فلان مبلغ پول به تو می دهم خوب در اینجا نفعی به آمر بر نمی گردد ولی باید پولش را بدهد و در مانحن فیه نیز همین طور است یعنی میزان وقوع عمل مسلمان با یک قول و قرار خاصی می باشد که در این صورت لازم است پول عامل داده شود و دیگر لازم نیست که حتماً از آن عمل نفعی به آمر برسد، بنابراین صاحب جواهر قائل است که باید أجرة المثل به عامل داده بشود. صاحب جواهر در جلد ۲۲ از چاپ ۴۳ جلدی بحث مسابقه را به بحث قمار برده و فرموده قمار چند جور است؛ اول قمار به آلات قمار است مع العوض و الرهان که حرام است، دوم قمار با آلات قمار است بغیر الرهان والعوض که این هم حرام است، سوم برد و باخت بغیر آلات است که در این تردید کرده، چهارم مسابقه همراه برد و باخت است منتهی بغیر عوض که این حرام نیست و اشکال

ندارد و در بین علماء چنین حکمی رایج بوده و بعد صاحب جواهر مثالی می زند و می فرماید مثل موردی که امام حسن و امام حسین علیهما السلام در خط نوشتن با هم مسابقه گذاشتند، این داستان در قصص العلماء نیز ذکر شده

و البته در مناقب نیز قضیه مسابقه خط بین حسنین علیهما السلام ذکر شده و صاحب مناقب در ادامه داستان گفته که فاطمه زهراء(س) میل داشت که در مسابقه خط حسین(ع) غالب شود ولی پیغمبر(ص) میل داشت که حسن(ع) غالب بشود، جبرئیل آمد و گفت نباید غلبه یکی بر دیگری معلوم شود، بعد قبل از آنکه شخص غالب مشخص شود چیزی را که با خودش از آسمان آورده بود انداخت و پَر خودش را زد و آن را شکست و گفت نصف آن را باید حسن(ع) بردارد و نصف دیگرش را حسین(ع)، خلاصه اینکه صاحب جواهر بحث را در اینجا به باب قمار برده و مطالبی را بیان کرده که إن شاء الله فردا این بحث را ادامه می دهیم ...

مسئله: اِبتِیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله: اِبتِیاع بعقد فاسد شیخ اعظم انصاری(ره) بعد از ذکر مطالبی درباره قاعده ی «ما یضمن» بحثی را درباره عقد مسابقه مطرح کرد و فرمود که اگر عقد مسابقه صحیح باشد کسی که سابق است آن سبق (مال مورد قرارداد) را أخذ می کند اما اگر عقد مسابقه فاسد شد چیزی به سابق تعلق نمی گیرد زیرا نفعی از عمل او به مسبوق نمی رسد بخلاف عقد اجاره که با تحقق شرایط خاصی (۱: عمل محترم باشد، ۲: عمل

به امر صاحب کار باشد، ۳: نفعی از آن عمل به صاحب کار برگردد) اگر اجاره فاسد هم بشود باز اجیر در برابر کاری که انجام داده استحقاق أجره المثل را دارد زیرا از عمل اجیر نفعی برای مستأجر بوجود می آید

ص: ۵۹۴

. از جمله اشخاصی که این بحث را مطرح کرده آیت الله خوئی می باشد، ایشان در ص ۹۸ از جلد ۳ مصباح الفقاهه فرموده: چونکه در عقد مسابقه ی فاسد وصول نفعی به آمر وجود ندارد لذا هیچ چیزی (مثلاً أجره المثل) به شخص سابق تعلق نمی گیرد، بعد ایشان یک مطلبی را اضافه می کند و می فرماید مسابقه و مرامات قسمی از قمار می باشد منتهی اگر صحیح باشد (مثل امر شارع به اسب سواری و تیر اندازی جهت آمادگی برای جهاد با دشمنان) تخصیصاً از أدله قمار خارج می شود، اما اگر فاسد شد قطعاً چیزی به سابق تعلق نمی گیرد چون قسمی از قمار می شود و مأخوذ در قمار نامشروع و حرام می باشد، البته ما کلام ایشان را قبول نداریم زیرا أدله قمار اصلاً تخصیص بردار نیست تا اینکه مسابقه صحیح از تحت آن خارج شود مثلاً یکی از أدله قمار آیات ۹۰ و ۹۱ از سوره مائده می باشد که در آن درباره «میسر» که همان قمار است گفته شده: «رجسٌ من عمل الشیطان فاجتنبوه»، خوب همان طور که می بینید لحن و تعبیر آیه طوری است که قابل تخصیص نمی باشد فلذا ما معتقدیم که مسابقه خودش یک عقد مستقل

است و اصلاً تحت قمار مندرج نمی شود بلکه تخصیصاً خارج است و شارع مقدس مسابقه و مرامات را تشریح کرده تا اینکه مردم با تمرین آنها به آمادگی های جسمی و فکری و روحی برای جهاد با دشمنان برسند: «یا

ص: ۵۹۵

أیها الذین آمنوا خذوا حذرکم . خوب حالا اگر این عقد مسابقه صحیح شد سابق اُجرتی که در عقد مشخص شده را از مسبوق و یا شخص ثالث (که نوعاً همین طور است) می گیرد و همچنین دیروز عرض کردیم که لازم نیست که حتماً نفعی از عمل به خود آمر برگردد و خیلی از موارد را داریم که شرعاً عمل انجام می شود و اُجرت هم استحقاق پیدا می کند در حالی که هیچ نفعی از انجام آن عمل به آمر بر نمی گردد (مثل پول دادن به شخصی برای جارو کردن مسجد) ، بنابراین عقد مسابقه مستقلاً از طرف شارع برای آمادگی دائمی مسلمین تشریح شده که در آیه ۶۰ از سوره انفال نیز به این مطلب اشاره شده : « و أعدوا لهم ما استطعتم من قوه » . نکته دیگر آن است که موارد بسیاری وجود دارد که فقهای سابق عقد را فاسد می دانند ولی ما فاسد نمی دانیم ؛ اولاً معاطات را صحیح نمی دانند در حالی که ما آن را صحیح می دانیم و اکثر عقود معاطاتاً صورت می گیرد ، ثانیاً موالات بین ایجاب و قبول را شرط می دانند ولی ما شرط ندانستیم ، ثالثاً عربیت و رابعاً ماضویت و خامساً تقدّم ایجاب بر قبول را شرط می دانند ولی

ما هیچکدام از اینها را شرط نمی دانیم ، بنابراین ما تبعاً لفقهای بزرگ و اساتیدمان مثل حضرت امام(ره) و غیره خیلی از عقود را فاسد نمی دانیم و در مورد عقد مسابقه نیز باید عرض کنیم که اگر فاسد هم در آمد

بخاطر تمرین و آمادگی برای جهاد با دشمنان و کسب مهارتی که با عقد مسابقه بوجود می آید باید أُجره المثل به سابق تعلق بگیرد ولو اینکه نفعی به آمر برنگردد . ما قبلاً در بحث قمار مطالب مربوط به مسابقه را بیان کردیم اما الان به دو نکته اشاره می کنیم ؛ نکته اول اینکه در گذشته و در زمان اهل بیت(ع) مسابقه به صورت اسب سواری و شتر سواری صورت می گرفته و در روایاتمان ذکر شده که ائمه(ع) و حتی خود پیغمبر(ص) در اینجور مسابقات شرکت می کردند اما در حال حاضر مسابقات با ماشین و هواپیما و وسائل دیگری که در جنگ بکار می رود صورت می گیرد ، و همچنین مرامات در آن زمان با تیر و کمان صورت می گرفته ولی در حال حاضر با لوازمات خیلی پیشرفته مثل موشک و امثالہ انجام می شود که خوب ما شکی نداریم که هر دوی این مسابقات (زمان گذشته و حال حاضر) صحیح می باشند . نکته دوم اینکه آیا مسابقه فقط به اسب و شتر سواری و تیراندازی و کلاً مسابقه با ابزار جنگی اختصاص دارد یا اینکه شامل موارد دیگر نیز می شود؟ ما از أدله اینطور استفاده می کنیم که هر مهارت و تخصص و تبخّری که به نفع اسلام و باعث کمال انسان باشد

می تواند مورد عقد مسابقه واقع شود مثل مسابقات حفظ قرآن و نهج البلاغه و یا مسابقه ی تصنیف و تألیف بهترین کتاب و غیره که همه اینها مشروع اند و یک نوع عقد مسابقه مستقل هستند و « أوفوا بالعقود

« شامل همه آنها می شود و حتی لازم نیست که حتماً مسبوق جائزه و أُجرت سابق را بدهد بلکه می شود شخص ثالث و یا مثلاً- یک مرکز خاصی آن را به سابق پرداخت کند . ابتیاع به عقد فاسد چهار جور تصوّر می شود : (۱) متبایعین هردو عالم باشند ، (۲) متبایعین هردو جاهل باشند ، (۳) بایع عالم و مشتری جاهل باشد ، (۴) بایع جاهل و مشتری عالم باشد ، شیخ انصاری در این رابطه می فرماید : « ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من الضمان في الفاسد بين جهل الدافع بالفساد و بين علمه مع جهل القابض » . حضرت امام(ره) نیز مثل شیخ می فرماید فرقی نیست اما سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب فرموده : « أقول : التحقيق عدم الضمان مع علم الدافع خصوصاً مع جهل القابض لأن الإذن في التصرف مسقط للضمان و دعوى أنه مقيد مدفوعه بأن قيده حاصل إذ هو مقيد بالملكيه المنشأ للدافع و هي حاصله لا بالملكيه الشرعيه كما سيأتي بيانه » . در توضیح این مطلب باید عرض کنیم که وقتی دونفر آدم بی موالات و لایبالی که به فرامین شارع توجهی ندارند معامله ی فاسدی با هم انجام می دهند مثل بیع خمر و آلات لهوی و... ولو اینکه علم به فساد معامله دارند ولی قطعاً مجاناً

چیزی را باهم مبادله نمی کنند (مثلاً- خمر را در برابر پول داده) فلذا از این جهت ضمان دارد و «علی الیّد» و « احترام مال مؤمن» و امثاله سر جای خودش باقی است یعنی أدله ضمان شامل

آن می شود لذا شرعاً باید اصل پول و یا مال را برگرداند و اگر از بین رفته باید در مثلی مثل و در قیمی قیمتش را برگرداند ، بنابراین ما بر خلاف سید فقیه یزدی عرض می کنیم که حتی علم به فساد نیز موجب ضمان می شود . شیخ انصاری در ادامه این بحث می فرماید : « وتوهم : أن الدافع فی هذه الصورة هو الذی سلطه علیه والمفروض أن القابض جاهل ، مدفوع : بإطلاق النص والفتوی ، و لیس الجاهل مغروراً ؛ لأنه أقدم علی الضمان قاصداً ، و تسلیط الدافع العالم لایجعله أمانة مالکیه ؛ دفعه علی أنه ملک المدفوع الیه ، لا أنه أمانة عنده أو عاریه و لذا لا یجوز له التصرف فیهِ والانتفاع به » . جاهل مغرور نیست زیرا ما یک قاعده ای که می گوید : « المغرور یرجع الی من غره » ، مثلاً فرض کنید یک نفر عده ای را دعوت کرد و با مال غصبی آنها إطعام کرد در حالی که مدعوین از غصبی بودن آن مال بی خبرند ، خوب حالا اگر مالک اصلی بیاید و مدعوین را مطلع کند در این صورت حق دارد به آنها مراجعه کند و قیمت آن غذاها را از آنها بگیرد زیرا مال او را بدون اجازه اش خورده اند منتهی چونکه مدعوین در

اینجا مغرور واقع شده اند و گول دعوت کننده را خورده اند لذا باید به دعوت کننده مراجعه کنند و پول غذاها را از او بگیرند زیرا مدعوین به خیال اینکه مهمان هستند غذاها را خورده اند و مهمان

یعنی کسی که می خورد و تصرف می کند بدون ضمان ، در حالی که مانحن فیه اینطور نیست یعنی آن شخص مالش را مجاناً نداده بلکه آن را تضمین کرده و داده ، قدری در این مسئله تأمل کنید تا این شاء الله فردا آن را ادامه بدهیم

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در علم و جهل متبایعین به فساد عقد در إبتیاع به عقد فاسد بود که عرض کردیم این مسئله چهار جور تصوّر می شود : (۱) متبایعین هر دو عالم باشند ، (۲) متبایعین هر دو جاهل باشند ، (۳) بایع عالم و مشتری جاهل باشد ، (۴) بایع جاهل و مشتری عالم باشد ، شیخ انصاری در این رابطه فرمودند : « ثم إنّه لا فرق فیما ذکرنا من الضمان فی الفاسد بین جهل الدافع بالفساد و بین علمه مع جهل القابض » . ما درباره کلّیت قاعده ی : « کلُّ عقدٍ یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و کلُّ عقدٍ لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده » بحث کردیم و آن را ثابت کردیم منتهی أدله ی فقها با هم فرق داشتند ، دلیل حضرت امام(ره) حدیث «علی الیید» و «احترام مال مسلمان» بود اما آقای خوئی حدیث «علی الیید» را قبول نکردند و فرمودند که سند آن عامی و ضعیف است و عمل فقهاء نیز ضعف آن را

جبران نمی کند و بالاخره دلیلی که ایشان اقامه کردند سیره عقلاء بود . اما بحث ما فعلاً در این است که آیا علم و جهل متبایعین به فساد عقد تأثیری در تغییر این موضوع (ثبوت ضمان

ص : ۶۰۰

(دارد یا نه؟ که شیخ اعظم انصاری و حضرت امام(ره) و آقای خوئی می فرمایند که در این موضوع فرقی بین عالم و جاهل نیست اما در مقابل سید فقیه یزدی در حاشیه مکاسب یزدی فرمودند که : « أقول : التحقیق عدم الضمان مع علم الدافع خصوصاً مع جهل القابض لأن الإذن فی التصرف مسقط للضمان و دعوی أنه مقید مدفوعه بأن قیده حاصل إذ هو مقید بالملکیه المنشأه للدافع و هی حاصله لا بالملکیه الشرعیّه كما سیأتی بیانه » . ما دو جور امانت داریم ؛ مالکیه و شرعیه ، امانت مالکیه آن است که مالک کسی را امین دانسته و مالش را به او داده که در این صورت امین ضامن نیست ، و امانت شرعیه آن است که شرع شما را امین دانسته نه مالک مثل مالی که شما پیدا کرده اید که تا یکسال در دست شما امانت می باشد تا صاحبش پیدا شود و اگر تعدی و تفریط نکنید ضامن نیستید ، خلاصه اینکه سید فقیه یزدی می فرماید مانحن فیه امانت مالکیه می باشد . خوب و اما اینکه امام(ره) و شیخ انصاری و آقای خوئی می فرمایند فرقی بین عالم و جاهل به فساد عقد نیست علتش این است که متبایعین در واقع براساس «بیع فاسد» داد و ستد می کنند مثلاً در صورتی که هر دو عالمنند به

فساد بیع ولی در عین حال به خاطر بی موالاتی و بی توجهی به شرائطی که شارع مقدس برای بیع مشخص کرده با هم بیع فاسد انجام می دهند . اگر ما در معنای بیع دقت کنیم

ص : ۶۰۱

مطلب روشن می شود، بیع به معنای: «مبادله مال بمال» می باشد فلذا هیچوقت بایع و مشتری مجاناً با هم معامله نمی کنند بلکه هر دوی آنها تضمین می کنند که با هم مبادله کنند پس در بیع مبادله و تملیک وجود دارد و در مانحن فیه نیز همین طور است منتهی بیعشان فاسد می باشد پس همان دلیلی (ید و سیره) که اقتضاء می کرد در بیع صحیح ضمان باشد اقتضاء می کند که در اینجا (بیع فاسد) نیز ضمان باشد، بنابراین بحث ما در این است که متباین براساس «بیع فاسد» با هم معامله کرده اند که در این صورت حقیقت بیع اقتضاء می کند که هر کجا بیع باشد تضمین متقابل نیز باشد، من غیر فرق بین اینکه هر دو عالم باشند یا هر دو جاهل باشند و یا یکی عالم و دیگری جاهل باشد او بالعکس. خوب حالا اگر کسی سراغ «قاعده غرور» برود و بگوید در صورتی که بایع عالم و مشتری جاهل است در واقع مشتری گول خورده زیرا فکر کرده بیعی که انجام می دهد صحیح می باشد، که اگر صحیح باشد در واقع آخذ مال خودش را گرفته لذا دیگر نسبت به کسی ضامن نیست، ولی فرض بر این است که جاهل بوده و گول خورده بوده که در

این صورت طبق قاعده: «المغرور یرجع الی من غرّه» جاهل مغرور است و باید به بایع که او را گول زده مراجعه کند و طلب جبران خسارت بکند. شیخ انصاری از «قاعده

غرور» جواب دادند و فرمودند که در اینجا جاری نیست زیرا: « و ليس الجاهل مغروراً ؛ لأنه أقدم على الضمان قاصداً ، و تسليط الدافع العالم لا يجعله أمانة مالكيه ؛ دفعه على أنه ملك المدفوع اليه ، لا أنه أمانة عنده أو عاربه و لذا لا يجوز له التصرف فيه والانتفاع به » ، مانند مثال مهمانی که دیروز زدیم . حضرت امام(ره) مغرور واقع شدنِ جاهل را تفصیل داده و فرموده جاهل دو صورت دارد ؛ اول اینکه جاهل فردی لأبالی و بی موالات نسبت به شرائطی که شرع برای بیع گذاشته باشد یعنی حتی اگر می دانست که بیع فاسد است باز بیع را انجام می داد که خوب اگر اینطور باشد مغرور نیست و مثل صورتی که عالم بود در اینجا نیز ضامن می باشد . دوم اینکه جاهل ، انسان مقدس و متدینی می باشد لذا اگر می دانست که بیع فاسد است انجام نمی داد ولی طرف مقابل آن را گول زده و گفته بیع صحیح است که خوب در این صورت جاهل مغرور است لذا ضامن نمی باشد بلکه آن شخصی که او را گول زده ضامن می باشد زیرا عالم به فساد بوده ، بنابراین امام(ره) قائل است که یک صورت از جاهل جای قاعده ی غرور می باشد ، این کلام امام(ره) بود که یک کلام درست و کاملی می

باشد ، خوب و اما أصل قاعده کلیه (كلُّ عقدٍ یضمن بصحیحه یضمن بفاسده) با تمام ملحقاتش تمام شد و از این به بعد شیخ به سراغ عکس قاعده (كلُّ عقدٍ لا

یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده) می رود . شیخ اعظم انصاری می فرماید : « و أمّا عکسها ، و هو : أن ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده ، فمعناه : أن کلّ عقدٍ لا یفید صحیحه ضمان مورده ففاسده لا یفید ضماناً ، كما فی عقد الرهن (که اگر مرتهن تعدی و تفریط نکرده باشد ضامن نیست) و الوکاله (چونکه استیمان کرده اگر تعدی و تفریط نکند ضامن نیست) و المضاربه (که عامل امین است و اگر تعدی و تفریط نکند ضامن نیست) و العاریه (که اگر تعدی و تفریط صورت نگیرد ضمانی در کار نیست) الغیر المضمونه ، بل المضمونه (زیرا قبلاً گفتیم که بحث ما در صورتی است که عقد بنفسه و بالطبع اقتضای ضمان داشته باشد و صورتی که بواسطه شرط ، ضمان درست شود از بحث ما خارج است) بناءً علی أن المراد یفاده الصحیح للضمان إفادته بنفسه ، لا بأمرٍ خارج عنه ، كالشرط الواقع فی متنه و غیر ذلك من العقود اللزومه و الجائزه » . مراد از عکس در اینجا عکس منطقی نیست زیرا در عکس منطقی موجه کلیه ینعکس به موجه جزئیة مثلاً عکس قضیه : « کلُّ انسان حیوان » می شود « بعض الحیوان انسان » در حالی که شیخ انصاری در اینجا هر دو صورت را به

طور کلی بیان کرده . بقیه بحث بماند برای فردا إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در عکس قاعده ی «ما یضمن» یعنی : « ما لا

ص : ۶۰۴

یضمن بصحیحه یضمن بفاسده » بود ، شیخ اعظم انصاری (ره) چند مثال (عاریه ، وکاله ، رهن) زدند و فرمودند همانطور که در صحیح این عقود نسبت به عین ضمان وجود ندارد در فاسد آنها نیز ضمان نیست زیرا ید در اینجا ید استیمان می باشد . شیخ اعظم بعد از بیان عکس قاعده مطلبی را در مورد عین مستأجره بیان می کند و می فرماید : « ثمَّ إنَّ مقتضى ذلك (یعنی عکس قاعده) عدم ضمان العین المستأجره فاسداً (زیرا ید او ید استیمان است) ؛ لأنَّ صحیح الإجاره غیر مفید ل ضمانها كما صرح به فی القواعد و التحریر و حکى عن التذکره و إطلاق الباقي (یعنی نسبت به ضمان و عدم ضمان) ، إلا أن صریح الرياض الحکم بالضمان (فی العین) . و حکى فیها عن بعضٍ نسبته (أى نسبة الضمان) إلى المفهوم من کلمات الأصحاب ، و الظاهر أن المحکى عنه هو المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده . و ما أبعد ما بینه و بین ما عن جامع المقاصد ؛ حیث قال فی باب الغصب : إنَّ الذى یلوح من کلامهم هو عدم ضمان العین المستأجره فاسداً باستیفاء المنفعه ، و الذى ینساق إليه النظر هو الضمان ، لأنَّ التصرف فیها (در اجاره فاسده) حرام ؛ لأنه غصب فیضمنه . ثم قال : إلا

أنَّ کون الإجاره الفاسده لا یضمن بها كما لا یضمن بصحیحه منافٍ لذلك ، فیقال : إنه دخل علی عدم الضمان بهذا الاستیلاء و إن لم یکن مستحقاً و الأصل براءه الذمه من

ص : ۶۰۵

الضمان فلا تكون العين بذلك مضمونه ، و لو لا ذلك (اگر بگوئیم ضامن نیست) لكان المرتهن ضامناً مع فساد الرهن ؛ لأنّ استيلاءه بغير حقّ و هو (یعنی ضمان در صورت فساد رهن) باطلٌ ، انتهى . . شيخ اعظم انصاری در ادامه می فرماید : « و لعلّ الحكم بالضمان في المسألة (یعنی در اجاره فاسده) : (۱) : إمّا لخروجها عن قاعده «ما لا يضمن» ؛ لأنّ المراد بالمضمون مورد العقد ، و مورد العقد في الإجاره المنفعه (مثل سوارشدن ماشین و سکنی در خانه و...) ، فالعين يُرجع في حكمها إلى القواعد (مثل قاعده «على اليد» که مقتضی ضمان است) ، و حيث كانت في صحيح الإجاره أمانه مأذوناً فيها شرعاً و من طرف المالك ، لم يكن فيه ضمان و أمّا في فاسدها ، فدفع المؤجر للعين إنّما هو للبناء على استحقاق المستأجر لها ؛ لحقّ الانتفاع فيه ، و المفروض عدم الاستحقاق ، فیده علیه ید عدوان موجب للضمان (زیرا «مالایضمن» در مورد ید استیمان می باشد اما در اینجا ید عدوانی است بنابراین تخصّیصاً از قاعده «مالایضمن» خارج است) . توضیح مطلب : منفعت متعلّق عقد است و عین متعلّق متعلّق (منفعت) می باشد زیرا وجود منفعت بدون عین ممکن نیست و از طرفی این قاعده ی کلیه مربوط به متعلّق عقد یعنی

منفعت می باشد پس نسبت به منفعت : «لا یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» ثابت است ، اما چونکه عین متعلّق عقد نیست بلکه متعلّق متعلّق است لذا موضوعاً و تخصّصاً از

قاعده ی کلیه مذکور خارج می باشد و وقتی خارج شد به سراغ قواعدی مثل «علی الید» می رویم که مقتضی ضمان می باشد (۲). و إِمَّا لِأَنَّ قَاعِدَهُ «مَا لَا يَضْمَنُ» مَعَارِضُهُ هُنَا بِقَاعِدِهِ الْيَدِ (أَعْنَى قَاعِدَهُ مَا لَا يَضْمَنُ فِي الْعَيْنِ الْمُسْتَأْجِرِهِ مَعَارِضُهُ بِقَاعِدِهِ عَلِي الْيَدِ وَ مَخْصَصَهُ بِهَا) ، بنابراین یا تخصیصاً و یا تخصّصاً ضمان در عین مستأجره را خارج کردیم . شیخ اعظم انصاری در آخر کلامشان می فرمایند : «والأقوى : عدم الضمان (چون ید او ید استیمان است) ، فالقاعده المذكوره غير مخصّصه بالعین المستأجره ، و لا متخصّصه (زیرا این مورد نیز مثل عاریه و رهن است و از آنها خارج نیست یعنی در تمامی این موارد ید او ید استیمان است لذا ضمان ندارد) » . بنابراین شیخ می فرماید در جایی که اجاره صحیح بوده و خودش با دست خودش عین را تحویل داده در واقع استیمان کرده لذا اگر تعدی و تفریط نکند ضامن نیست و اگر عقد فاسد شد نیز همین طور است زیرا در فاسد نیز خودش عین مستأجره را در اختیار او قرار می دهد . خوب تا اینجا شیخ انصاری مطالبی را درباره عین مستأجره در اجاره ی فاسد بیان کرد و از این به بعد ایشان اشکالاتی را به قاعده ی «مالایضمن» وارد می کنند که بماند برای روز شنبه إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد شیخ اعظم انصاری می فرماید به عکس قاعده یعنی جمله : « کَلَّمَا لَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَا يَضْمَنُ

ص: ۶۰۷

بفاسده « اشکالاتی وارد شده من جمله اینکه : « ثُمَّ إِنَّهُ يَشْكَلُ اطْرَادَ (أَي عَكْسَ) الْقَاعِدَةِ فِي مَوَارِدَ : مِنْهَا : الصَّيْدَ الَّذِي اسْتَعَارَهُ الْمُحْرَمَ مِنَ الْمُحَلِّ ؛ بِنَاءً عَلَى فِسَادِ الْعَارِيَةِ ، فَإِنَّهُمْ حَكَمُوا بِضْمَانِ الْمُحْرَمِ لَهُ بِالْقِيمَةِ ، مَعَ أَنَّ صَحِيحَ الْعَارِيَةِ لَا يَضْمَنُ بِهِ ، وَ لَذَا نَاقَشَ الشَّهِيدَ الثَّانِي فِي الضَّمَانِ عَلَى تَقْدِيرِي الصَّحَّةِ وَ الْفِسَادِ . » یعنی معیر (شخص مُحَلِّ) صید کرده و مستعیر (شخص مُحْرَم) آن صید را از او استعاره کرده که در این صورت با وجود عدم ضمان در عاریه صحیح فقهای ما به ثبوت ضمان در عاریه ی فاسدش حکم کرده اند و این بر خلاف عکس قاعده می باشد . توجیهاتی در اینجا برای ثبوت حکم ضمان در عاریه ی فاسده با وجود عدم ضمان در صحیحش ذکر شده من جمله اینکه در روایات ما این مورد بخصوصه ذکر شده و گفته شده که اگر مُحْرَم صیدی را استعاره کند باید آن را رها کند پس این مورد با استعاره معمولی فرق می کند ، و اما روایات مذکور اخبار ۳ و ۴ و ۶ و ۷ از باب ۱۲ از ابواب کفارات الصید و توابعها می باشد که در ص ۲۰۰ از جلد ۹ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ، مثلاً در خبر ۴ گفته شده : « فَقَدْ حَرَّمَ عَلَيْكَ ذَبْحَهُ وَ إِمْسَاكَهُ » ،

و در خبر ۶ گفته شده : « فَحَلَّ سَبِيلَهُ » ، و در خبر ۷ گفته شده : « خَلَّى سَبِيلَهَا » که تمامی اینها دلالت دارند بر اینکه

ص: ۶۰۸

اگر صیدی به دست شخص مُحرم برسد باید از آن امساک کند و آن را رها کند و در مانحن فیه نیز اگر مستعیر صیدی را عاریه از معیر بگیرد واجب است که آن را رها کند. خوب حالا- بحث در این است که آیا با توجه به این روایات می توانیم بگوئیم عکس قاعده ی «مایضمن» صحیح نمی باشد؟ در توجیه این مطلب باید عرض کنیم که بحث ما در جایی است که اگر شخصی چیزی را عاریه کند و بعد به تلف سماوی از بین برود طبق قاعده ی «مایضمن» صحیح و فاسدش ضمان ندارد در حالی که در مانحن فیه بحث در این است که شرعاً بر مُحرم واجب است که آن صید عاریه ای را رها کند که این رها کردنش در واقع یک نوع اتلاف نسبت به صاحب مال می باشد لذا ضمان ثابت است و اشکالی ندارد و تمامی عقود دیگر مثل مضاربه و مساقات و... نیز همین طور هستند یعنی اگر مالی به کسی سپرده شود و ید او ید استیمان باشد در صورتی که تعدی و افراط نکند و آن مال به تلف سماوی از بین برود شخص ضامن نمی باشد، بنابراین نقضی به عکس قاعده وارد نمی شود. (اشکال و پاسخ استاد): فرق هبه و عاریه در این است که در هبه عین از ملک واهب خارج و در ملک

مُتَّهَب داخل می شود اما در عاریه عین از ملک معیر خارج نمی شود لذا چه عاریه صحیح باشد و چه فاسد در صورت عدم تعدی و افراط اگر

به تلف سماوی از بین برود ضمان وجود ندارد درحالی که در مانحن فیه (عاریه ی فاسده) تلف سماوی صورت نگرفته بلکه إتلاف صورت گرفته لذا ضمان وجود دارد . مطلب بعدی اینکه در ضمان منافع مستوفاه در بیع فاسد بحثی نیست زیرا اگر کسی مال دیگری را قبض و استیفاء کند مسلماً هم ضامن عین و هم بالتبع ضامن منافع آن می باشد و أدله نیز در این مورد وافی هستند اما بحث مادر این است که اگر استیفاء منفعت نکند آیا باز ضامن منافع غیر مستوفاه است یا نه؟ که شیخ در اشکال دوم از همین مطلب بحث می کند و می فرماید : « و یشکل أطراد القاعده أيضاً فی المبیع فاسداً بالنسبه إلی المنافع التی لم یتوفها ؛ فإن هذه المنافع غیر مضمونه فی العقد الصحیح ، مع أنها مضمونه فی العقد الفاسد ، إلا أن یقال (که این إلا أن یقال بسیار مطلب خوبی است و ما آن را قبول داریم) : إن ضمان العین یتتبع ضمان المنافع فی العقد الصحیح و الفاسد ، و فیه نظر ؛ لأن نفس المنفعه غیر مضمونه بشیء فی العقد الصحیح ؛ لأن الثمن إنما هو بإزاء العین دون المنافع » . ارزش هر عینی به منافع آن است و خود منافع فی نفسه دارای ارزش و قیمت می باشد و در مقابل آن پول داده می شود منتهی ظاهراً مستشکل به

این مطلب (ذی قیمت بودن منافع) توجه نداشته و فقط عین را ذی قیمت دانسته لذا فرموده که در عقد صحیح و عقد فاسد منافع ضمان

ندارد درحالی که اینطور نیست بلکه هم در عقد صحیح و هم در عقد فاسد منافع ضمان دارد چه استیفاء منفعت بشود و چه استیفاء منفعت نشود بنابراین به نظر ما منافع غیر مستوفاه نیز ضمان دارد و منافع نیز در ارزش عین اثر دارد و عرف نیز همین را می گوید فلذا این مورد در اصل قاعده یعنی: « کَلَّمَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » داخل می شود نه در عکس آن ، خلافاً للشيخ الانصاری که مسئله را داخل در عکس قاعده می داند و وفقاً لإمام(ره) در جلد ۱ کتاب البیع ص ۴۷۵ و آقای خوئی در مصباح الفقاهه ج ۳ ص ۱۰۹ و سید فقیه یزدی در ص ۴۶۱ از جلد ۱ حاشیه مکاسب که این مورد را داخل در اصل قاعده می دانند ، بنابراین با توجه به مطالبی که عرض شد به نظر ما هیچ نقضی به عکس قاعده وارد نمی شود . شیخ در اشکال سومی که مطرح می کند می فرماید: « و یمكن نقض القاعدة أيضاً بحمل المبیع فاسداً (مثل گاوی یا شتری که حامله است) ، علی ما صرح به فی المبسوط و الشرائع و التذکره و التحریر : من کونه مضموناً علی المشتري ، خلافاً للشهیدین و المحقق الثانی و بعض آخر تبعاً للعلامة فی القواعد ، مع أن الحمل غیر مضمون فی البیع الصحیح ؛ بناءً علی أنه للبائع (زیرا در واقع حمل نماء

آن حیوان است) . و عن الدروس توجیه کلام العلامة بما إذا اشترط الدخول فی البیع ، و حينئذ لا نقض علی القاعدة . » در

واقع مستشکل فکر کرده که اگر عقد صحیح باشد پول در مقابل خود گاو است ولو اینکه حامله باشد ولی اگر عقد فاسد باشد علاوه بر پول گاو باید پول حمل او را نیز بدهد یعنی اگر صحیح باشد لا یضمن بصحیحه نسبت به حمل ولی اگر فاسد شد یضمن بصحیحه نسبت به حمل که این برخلاف قاعده «مایضمن» می باشد و در این صورت قاعده مذکور نقض می شود . این بحث را مطالعه کنید تا فردا آن را ادامه بدهیم إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در عکس قاعده یعنی : « کَلِّمًا لَا یُضْمَنُ بِصَحِّحِهِ لَا یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ » بود ، شیخ انصاری مواردی را به عنوان نقض بر عکس قاعده ذکر کردند من جمله اینکه : « و یمکن نقض القاعده أیضاً بحمل المبیع فاسداً (مثل گاو یا شتری که حامله است) ، علی ما صرَّح به فی المبسوط و الشرائع و التذکره و التحریر : من کونه مضموناً علی المشتري (زیرا حمل جزء نیست بلکه مستقل است لذا مال بائع می باشد و بائع خود حامل را فرخته نه حمل را) ، خلافاً للشهیدین و المحقق الثانی و بعضٌ آخر تبعاً للعلامة فی القواعد ، مع أنَّ الحمل غیر مضمون فی البیع الصحیح ؛ بناءً علی أنه للبائع (زیرا در واقع حمل نماء آن حیوان است) . و عن الدروس توجیه

کلام العلامة بما إذا اشترط الدخول فی البیع ، و حیثیذ لا نقض علی القاعده . شکی نیست که حمل نماء حامل می باشد مثل

ص: ۶۱۲

میوه که نماء درخت است لذا هرکسی که مالک حامل است مالک حمل او نیز می باشد منتهی بحث در این است که آیا حمل جزء حامل است یا اینکه جزء او نیست و مستقل می باشد؟ در بعضی از حیوانات شکی نیست که حمل جزء آنها می باشد لذا نیازی به ذکر و شرط آن نیست مثل مرغ و تخم مرغ منتهی بحث ما (حمل جزء است یا جزء نیست) در حمل حیوان و أمه می باشد ، که اگر جزء باشد داخل در مبیع و متعلق به مشتری است و دیگر ذکر و شرط آن لازم نیست اما اگر جزء نباشد و مستقل باشد دیگر داخل در مبیع نیست لذا نیاز به ذکر و شرط دارد که اگر شرط شود متعلق به مشتری است و اگر شرط نشود متعلق به بائع می باشد . شهید ثانی در شرح لمعه در این رابطه فرموده : « الحمل یدخل فی بیع الحامل مع الشرط ای بشرط دخوله لابدونه فی أصح القولین . والقائل بدخوله مطلقاً ینظر إلی أنه کالجزء من الأم ، و فرَّع علیه عدم جواز استثنائه ، ... إلی آخر کلامه » . أصح القولین آن است که حمل جزء حامل نیست بلکه مستقل است و نیاز به ذکر و شرط دارد لذا در صورت عدم شرط متعلق به بائع می باشد ، و اما در مقابل قول دیگر است که می گوید حمل جزء حامل

است و نیاز به شرط ندارد که در این صورت متعلق به مشتری است البته ممکن است که در این صورت در زیادی ارزش و

ص: ۶۱۳

قیمت حامل تأثیر داشته باشد ، خلاصه اینکه شهید آخر الأمر می فرماید که حمل مستقل است و مع الشرط داخل در حامل می باشد . صاحب جواهر در ص ۱۵۴ از جلد ۲۴ جواهر ۴۳ جلدی می فرماید که حمل مستقل است و اگر شرط نشود متعلق به بایع می باشد و اگر کسی حمل را مثل جزء حقیقی حامل بداند چنین چیزی واضح المنع می باشد خصوصاً که در شرع برای آن حمل احکامی ذکر شده مثل تحریر یعنی فروختن آیه به شرط اینکه بچه اش حرّ باشد و یا مثل تدبیر یعنی اینکه شرط کند و یا وصیت کند که : أنت حرّ بعد وفاتی ، و خلاصه اینکه صاحب جواهر می فرماید که ما از أدله شرعی استفاده کرده ایم که حمل استقلال دارد لذا اگر شرط نشود چونکه نماء مبیع است متعلق به بایع می باشد ولی اگر شرط شود متعلق به مشتری می باشد ، صاحب جواهر در ادامه یک بحث مفصل اصولی را درباره اینکه اگر بایع و مشتری بر سر حمل اختلافشان شود حکمش چیست مطرح کرده و بحث استصحاب را به پیش کشیده که خودتان مراجعه و مطالعه کنید . خوب علی‌ حال اگر بگوئیم حمل جزء حامل است هم در عقد صحیح و هم در عقد فاسد جزء آن می باشد فلذا لایضمن فی البیع الصحیح بخصوصه و لایضمن فی البیع الفاسد بخصوصه ، اما اگر حمل را مستقل از

حامل بدانیم که حق همین است در این صورت اگر شرط شود در هر دو (صحیح و فاسد) یضمن ، و اگر شرط

نشود در هر دو (صحیح و فاسد) لایضمن ، بنابراین با بیانی که عرض شد نقضی به قاعده وارد نمی شود منتهی چونکه شیخ مقداری از هر دو قول (۱ : حمل جزء حامل است ۲ : حمل جزء حامل نیست و مستقل است) را أخذ کرده و به سراغ ریشه بحث نرفته به مشکل برخورد . خوب و اما چهارمین اشکالی که شیخ به عکس قاعده وارد کرده این است که : « و یمكن النقض أيضاً : بالشركه الفاسده ، بناءً علی أنه لا يجوز التصرف بها ، فأخذ المال المشترك حينئذٍ عدواناً موجب للضمان » .
وجوهی برای تحقق شرکت تصور شده من جمله اینکه گاهی شرکت قهریه است مثل مالی که مشترکاً با هم حیازت کرده اند و یا مثل مالی که مشترکاً به آنها به ارث رسیده ، اما گاهی شرکت اختیاریه می باشد مثل شراکت در تجارت ، خلاصه اینکه شرکت یعنی اینکه یک مالی بین دو نفر یا بیشتر مشاع باشد . شیخ اعظم می فرماید که در شرکت اختیاریه ی صحیحه تصرف هر کدامشان در مال مورد شراکت جائز است و لازمه اش آن است که اگر تصرف کردند و تعدی و تفریط نکردند ضامن نیستند (یعنی لایضمن بصحیحه) ، اما اگر همین شرکت فاسد شود چونکه صاحب مال إذن نداده دیگر تصرفشان جائز نیست و لازمه اش آن است که اگر تصرف کردند ولو اینکه تعدی و تفریطی هم نکنند

و تلف سماوی هم باشد باز ضامن می باشند زیرا ید آنها عدوانی بوده لذا طبق حدیث «علی الید» ضامن هستند که این

بر خلاف قاعده می باشد . در جواب این نقض عرض می کنیم که اگر شرکت فاسد هم بشود ولی باز با اجازه و اراده و خواست خودش به دیگری تحویل داده و نگفته که تصرف نکن یعنی جواز تصرف و عدم جواز تصرف متوقف بر شرکت صحیح نیست بلکه متوقف بر إذن آن شخص می باشد فلذا ولو اینکه شرکت فاسد باشد باز اگر آن شخص إذن داده باشد در هر دو (صحیح و فاسد) ضمان نیست اما اگر إذن نداده باشد در هر دو (صحیح و فاسد) ضمان می باشد بنابراین دیگر عکس قاعده نقض نمی شود . شیخ اعظم انصاری در ادامه به سراغ مبنای عکس قاعده رفته و مبسوطاً در این زمینه بحث کرده که البته ما بحث مبسوط ایشان را لازم نمی دانیم لذا خودتان آن را مطالعه کنید ، مثلاً ایشان اولاً به سراغ اولویه رفته و گفته وقتی که در صحیحش ضمان نیست به طریق اولی در فاسدش ضمان نیست که البته به نظر ما اولویه نمی تواند دلیل برای مانحن فیه باشد ، وثانیاً به سراغ اقدام رفته که اقدام نیز نمی تواند مستقلاً دلیل برای مانحن فیه باشد . علی‌أی حال ما تابع کلیات و قواعد و أدله ای هستیم که قبلاً از آنها بحث کردیم و گفتیم هرکجا که ید استیمان باشد مثل عاریه و اجاره و مضاربه و... ولو اینکه عقد فاسد باشد ضمان نیست اما هرکجا

که ید عدوانی باشد ضمان وجود دارد بنابراین ما بر اساس کلیات و قواعد و اصولی که داریم مشی می کنیم لذا

دیگر خود این قاعده نفسیت ندارد بلکه خود این قاعده را از همان اصول و قواعد و روایات گرفته ایم . بحث بعدی وجوب ردّ است که إن شاء الله فردا از آن بحث خواهیم کرد ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بعد از فراغ از بحث در قاعده ی «مایضمن» و عکس آن وارد بحث در امر ثانی یعنی « وجوب ردّ مقبوض بعقد فاسد » می شویم . اگر مشتری به عقد فاسد مبیع را قبض کرد بر او واجب است که فوراً آن را به مالکش برگرداند بنابراین بحث امروز ما در وجوب ردّ مقبوض به عقد فاسد می باشد . واجب به واجب فوری و موقت تقسیم می شود و خود واجب موقت به واجب مضیق و موسّع تقسیم می شود ، واجب فوری مثل نماز آیات حین زلزله و یا مثل وجوب حج حین استطاعت که فوراً ففوراً می باشد ، و اما واجب مضیق در جایی است که وقت و ظرفیت واجب به اندازه ی خود واجب باشد مثل صوم رمضان برای کسی که تمکن دارد ، و واجب موسّع در جایی است که وقت و ظرفش از انجام فعل وسیع تر می باشد مثل صلوات خمسه . در مانحن فیه وجوب رد فوری می باشد یعنی بر کسی که به عقد فاسد قبض کرده واجب است که فوراً ففوراً مال مقبوض را به صاحبش برگرداند و شیخ اعظم نیز در این رابطه

می فرماید : از کلام فقهاء نیز این مطلب (وجوب فوری رد) استفاده می شود و حتی اگر در

ص: ۶۱۷

ردّ آن مؤونه و مخارجی وجود داشته باشد باید آن را تحمّل کند زیرا وقتی رد ، واجب شد مؤونه مقدمه ی واجب می شود و تبعاً للواجب مقدمه ی آن نیز واجب می باشد ، البته شیخ انصاری می فرماید مگر اینکه مؤونه ی وجوب رد خیلی زیاد باشد که در این صورت برای رفع ضرر زائدی که بوجود می آید می توانیم به «لاضرر» تمسک بکنیم ، مثلاً فرض کنید شخصی در آمریکا به عقد فاسد چیزی را قبض کرده ، اگر بخواهد مقبوض را رد کند باید این راه طولانی طی کند که این موجب تحمّل ضرر زائد و غیر متعارف برای او می شود . قاعده ی «لاضرر» در جایی جاری می شود که واجبی طبعاً مقتضی ضرر نباشد بلکه گاهی با ضرر مواجه شود مثلاً وضو طبعاً مستلزم ضرر نیست منتهی گاهی آب به قدری سرد است که موجب ضرر برای شخص وضو گیرنده می شود و یا مثلاً روزه گرفتن طبعاً مستلزم ضرر نیست ولی گاهی برای اشخاص خاصی باضرر مواجه می شود ، بنابراین در چنین مواردی مسلماً «لاضرر» جاری می شود ، اما گاهی طبع واجب بر اساس ضرر بنا شده مثل جهاد که دیگر نمی توانیم وجوبش را با «لا-ضرر» نفی کنیم زیرا همانطور که عرض شد طبعاً بر اساس ضرر بنا شده پس ما باید در اجرای قاعده «لاضرر» موارد مختلف را در نظر بگیریم ، بنابراین درباره وجوب رد در مانحن

فیه باید عرض کنیم که اگر ضرر کثیری از وجوب رد حاصل شود قطعاً «لاضرر» جاری می شود اما اگر

ص: ۶۱۸

ضرر حاصل شده متعارف باشد دیگر «لاضرر» جاری نمی شود زیرا خود شخص می دانسته مالی که قبض کرده متعلق به خودش نیست ولی در عین حال اقدام به قبض آن کرده که خوب چنین عملی قطعاً مستلزم ضرر متعارف می باشد که باید آن را تحمل کند و شیخ اعظم انصاری نیز در این رابطه فرموده: «الثانی: من الأمور المتفرّعه علی عدم تملّک المقبوض بالبیع الفاسد: وجوب ردّه فوراً إلی المالك. و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فیهِ علی تقدیر عدم جواز التصرف فیهِ كما یلوح من مجمع الفائده، بل صرح فی التذکره كما عن جامع المقاصد: أنّ مؤونه الردّ علی المشتري لوجوب ما لا یتّم الردّ إلّا به، و إطلاقه (وجوب رد) یشمل ما لو کان فی ردّه مؤونه کثیره، إلّا أنّ یقید بغيرها (مؤونه کثیره) بأدله نفی الضرر» که ظاهراً این کلام شیخ درست است. شیخ اعظم در ادامه دلیل دیگری را برای وجوب رد ذکر می کند و می فرماید: «و یدلّ علیه: أنّ الإمساك آنّما ما تصرف فی مال الغير بغير إذنه، فلا یجوز؛ لقوله عجل الله فرجه: { لا یجوز لأحدٍ أن یتصرف فی مال غیره إلّا بإذنه }». خبر مذکور در کلام شیخ خبر ۴ از باب ۱ از کتاب الغصب می باشد که در ص ۳۰۹ از جلد ۱۷ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است، خبر این

است: «و فی حدیث آخر عن صاحب الزمان(عج) قال: لا یحلُّ لأحدٍ أن یتصرف فی مال

غیره بغیرِ اِذْنَه « . این خبر دلالت بر اینکه تصرف در مال غیر یغیرِ اِذْنَه جائز نیست و شیخ می خواهد بفرماید که امساک و نگه داشتن مال غیر بدون اِذْنَه نیز تصرف است (صغری) لذا طبق حدیث مذکور جائز نمی باشد (کبری) . شیخ در ادامه می فرماید : « و لو نوقش فی کون الإمساک تصرفاً ، کفی عموم قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : { لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لِأَخِيهِ إِلَّا عَنْ طِيبِ نَفْسِهِ } حيث يدلّ علی تحریم جمیع الأفعال المتعلقة به ، التي منها كونه فی يده » . خبر مذکور خبر ۳ از باب ۳ از ابواب مکان مصلى می باشد که در ص ۴۲۵ از جلد ۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است ، خبر این است : « الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبِهِ الْوَدَاعِ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ وَ لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ مَالُ أَخِيهِ إِلَّا عَنْ طِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ » . همانطور که می بینید در این حدیث متعلق «یحلُّ» محذوف است و این یعنی اینکه هر چیزی که مربوط به مال آخیه باشد و او رضایت و طیب نفس نسبت به آن نداشته باشد حرام است که این عام است و شامل امساک نیز می شود یعنی در واقع شیخ می خواهد بفرماید اگر کسی به امساک مناقشه کرد و گفت که امساک تصرف نیست در جواب می گوئیم

که حذفِ متعلّق در خبر «لا یحلُّ» مفید عموم می باشد و شامل امساک نیز می شود . اشکال

شده که تصرف در مال غیر بدون اذنه جائر نیست منتهی اگر خود مالک مالش را به دیگری تسلیم کند در واقع اذن در تصرف و نگه داری مالش را به او داده که در این صورت دیگر نمی توانیم حکم به حرمت کنیم و بگوئیم ردش واجب است . شیخ اعظم در جواب فرموده : « و أمّا توهم : أنّ هذا (تسلیم از طرفی و قبض از طرف دیگر) یاذنه (مالک) حیث إنّ دفعه باختیاره ، فمندفع : بأنّه إنّما ملّکه إیّاه عوضاً ، فإذا انتفت صفة العوضیه باعتبار عدم سلامه العوض له شرعاً (لحکم الشارع بفساد المعامله) ، و المفروض أنّ کونه علی وجه الملکیه المجاتیه ممّا لم ینشئها المالک ، و کونه مالاً للمالک و أمانه فی یده أيضاً ممّا لم یؤذن فیهِ ، و لو أذن له فهو استیداع جدید ، كما أنّه لو ملّکه مجاناً کانت هبه جدیده . این مطلب را سید فقیه یزدی نیز در حاشیه مکاسب به طور مفصل ذکر کرده و فرموده : « لا ینبغی الإشکال فی عدم جواز التصرف فیهِ مع الجهل الدافع و أمّا مع علمه فیمکن الإشکال فیهِ و إن کان باقیاً علی ملکته و ذلك للإذن فیهِ فی ضمن التملیک و دعوی أنّ الإذن مقید بالملکیه و هی غیر حاصله مدفوعه بأن القید لیس إلّا الملکیه فی اعتبار البائع و هی حاصله إذ المفروض أنه أنشأها و بنی علی کون المشتري مالکاً و قد قبل

هو أيضا نعم لو كان مقيداً بالملکیه الشرعیه صح دعوی عدم حصول القید لکنه لیس كذلك (و)

الحاصل): أنَّ المقيد بقيد حاصل يكون كالمطلق و الإذن في ما نحن فيه كذلك فإن قيده الملكيه الواقعيه بحسب اعتبار المتبايعين و المفروض بناؤهما عليها بحسب إنشائهما ، (فإن قلت): لم يصدر من البائع إلّا التملك و قد صار لغوا في حكم الشرع بالفرض فأين الإذن ، (قلت): هذا التملك له حيثان فهو إذن من حيثيه و تملك من أخرى و لما كان التملك محتاجا شرعا إلى صيغه صحيحه و المفروض عدمها فهو غير مؤثر من هذه الجبهه لعدم حصول شرطه و أمّا من حيثيه الأخرى فهي غير مشروط شرعا فيجوز العمل به فإن الإذن مؤثر في جواز التصرف من غير اشتراط بصيغه خاصه فيشمله عموم ما دلّ على جواز التصرف مع الإذن و طيب النفس و إذا جاز التصرف فلا يجب الردّ إلى المالك فضلا عن كونه فوريا نعم لو رجع عن إذنه و طلبه وجب الردّ إليه فوراً ، فتدبر . . البته باید توجه داشته باشیم که در عرف و عقلاء چنین کاری اشکالی ندارد ولی ما عرض می کنیم که از لحاظ أدله ی شرعیه بر قابض به عقد فاسد واجب است که مقبوض را فوراً به صاحبش رد کند ولو اینکه حین عقد جاهل به فساد عقد بوده باشد و ما نیز تابع شرع هستیم لذا حکم به وجوب فوری رد می کنیم و حرف سید فقیه یزدی (بخاطر وجود إذن مالک امساک جائز است) را قبول نمی کنیم زیرا إذن در اینجا مطلق نبوده بلکه مقید بوده یعنی

إذنی براساس بیع فاسد بوده که چنین إذنی را شارع قبول ندارد چونکه قید مقید حاصل

نیست . خوب تا اینجا ما ثابت کردیم که ردّ مقبوض به بیع فاسد واجب است فوراً و نگه داشتنش جائز نیست منتهی شیخ اعظم انصاری در ادامه می فرماید : « هذا ، و لكنّ الذی يظهر من المبسوط : عدم الإیثم فی إمساكه معللاً : بأنّه قبضه بإذن مالکة (تقریباً همان کلام سید فقیه یزدی می باشد) . و کذا السرائر ناسباً له إلی الأصحاب ، و هو ضعیف و النسبه غیر ثابتة ، و لا یبعد إرادة صوره الجهل ؛ لأنّه لا یعاقب » . توضیح « لایبعد » : شاید مراد شیخ طوسی و ابن ادریس این است که اگر قابض جاهل باشد حکم تکلیفیش منجز نیست چونکه علم و قدرت از مقدمات تنجز تکلیف می باشد و این یعنی اینکه چونکه جاهل است و جواب رد برایش تنجز پیدا نکرده فلذا لایعاقب . امر ثانی تمام شد و اما امر ثالث بماند برای فردا إن شاء الله ...

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد امر سوم از اموری که متفرّع بر مقبوض به عقد فاسد می باشد آن است که آیا مشتری علاوه بر اینکه ضامن مبیع است ضامن منافع مستوفاه آن نیز می باشد یا نه؟ شیخ انصاری می فرماید که مشتری ضامن منافع مستوفاه نیز می باشد زیرا ابن ادریس در سرائر گفته مقبوض به بیع فاسد حکم غصب را دارد لذا چنانچه در غصب انسان هم ضامن خود مال و هم ضامن منافع مستوفاه آن است مقبوض

به عقد فاسد نیز : یجری عندالمحصّلین مجری الغصب ، و ظاهراً اینطور که ایشان

ص: ۶۲۳

مسئله را به فقهاء نسبت می دهد در این مسئله اجماع منقول وجود دارد . شیخ انصاری علاوه بر اجماع منقولی که از سرائر نقل می کند به حدیث : « لا یحلُّ مال امریِّ مسلم لأخیه إلا عن طیب نفسه » نیز استدلال می کند و می فرماید طبق این حدیث مال مسلمان بر دیگری بدون رضایت و إذنه حلال نیست و در اینجا نیز فرض بر این است که بیع فاسد است و مالک راضی نیست که مشتری از مبیع استفاده کند زیرا مبیع را به عنوان بیع صحیح به او داده نه به عنوان بیع فاسد و دیروز هم گفتیم که اجازه و رضا نیز وجود ندارد . شیخ انصاری در مورد کلمه ی «مال» در حدیث «حلّ» می فرماید چنانکه عین ، مال است منفعت نیز مال محسوب می شود و چون منفعت مال است یجعل ثمناً فی البیع و صداقاً فی النکاح بنابراین هرچه که ثمن در بیع واقع شود و هرچه که صداق در نکاح واقع شود مال است و هرچه که مال باشد مشمول حدیث : « لا یحلُّ مال امریِّ مسلم لأخیه إلا عن طیب نفسه » می شود . آیت الله خوئی در ص ۱۳۰ از جلد ۳ مصباح الفقاهه دو دلیل دیگر بر اینکه منافع مستوفاه نیز ضمان دارد می آورد ؛ اول اینکه سیره ی عرف و عقلاء بر این است که اگر شخصی مال دیگری را بدون رضایت و إذن او در اختیار بگیرد و از آن استیفاء منفعت

بکند باید عوض آن منفعتی که استیفاء کرده را به صاحب مال برگرداند .

ص: ۶۲۴

دلیل دوم ایشان قاعده ی کلیه ی : « من أ تلف مال غیره فهو له ضامن » می باشد که از روایات کثیره ای که در باب ودیعه و اجاره و عاریه و رهن و... داریم إستیاد شده است که آن روایات دلالت دارند بر اینکه اگر کسی مال دیگری را اتلاف کند ضامن می باشد و استیفاء منفعت نیز نوعی اتلاف مالِ صاحبِ مال است لذا قابض آن را ضامن می باشد . آقای خوئی در ذیل بحثشان چند مورد از آن روایات کثیره را استشهاداً ذکر کرده من جمله خیر اسحاق بن عمار که این خبر است : « عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يرهن الرهن بمائه درهم و هو يساوی ثلاثمائه درهم ، فيهلك أعلى الرجل أن یرد علی صاحبه مائتی درهم؟ قال : نعم ، لأنه أخذ رهنا فيه فضل ، و ضیعه . الحدیث » . همانطور که می بینید حضرت در این خبر فرموده چونکه مرتهن ۳۰۰ درهم را ضایع کرده لذا ضامن است یعنی اگر با تلف سماوی و بدون تعدی و تفریط از بین می رفت مرتهن ضامن نبود بلکه ۱۰۰ درهمش را نیز از بدهکار می گرفت منتهی چونکه مرتهن عین را ضایع کرده ضامن است . اما اشکال ما به استدلال آقای خوئی به روایات کثیره ی مذکور در کلام ایشان آن است که این روایات دلیل برای مانحن فیه واقع نمی شوند زیرا استیفاء منفعت بحثٌ و اتلاف المال بحثٌ آخر می باشد اما ایشان

در اینجا به روایاتی استدلال کرده که بر اتلاف و تضييع مال دلالت

دارند که مربوط به بحث ما یعنی استیفاء منفعت نمی شوند مثلاً اگر خانه ای را به بیع فاسد بخرد و آن را از بین ببرد اتلاف کرده ولی استیفاء منفعت آن خانه سر جای خودش باقی است بنابراین دلیل اول آقای خوئی (سیره ی عرف و عقلاء) صحیح است و مورد قبول ما می باشد اما دلیل دوم ایشان (روایات کثیره) را قبول نداریم. بنده یک روایتی را در اینجا ذکر کرده ام که بر مانحن فیه دلالت دارد و آن خبر ۲ از باب ۵ از ابواب احکام رهن می باشد که در ص ۱۲۵ از جلد ۱۳ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است، خبر این است: « وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ فِي الرَّهْنِ إِذَا ضَاعَ مِنْ عِنْدِ الْمُزْتَهِنِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَهْلِكَهُ رَجَعَ بِحَقِّهِ عَلَى الرَّاهِنِ فَأَخَذَهُ وَ إِنْ اسْتَهْلَكَهُ تَرَادَّا الْفَضْلَ بَيْنَهُمَا ». خبر سنداً صحیح است و شاهد ما جمله ی: « وَ إِنْ اسْتَهْلَكَهُ تَرَادَّا الْفَضْلَ بَيْنَهُمَا » می باشد که دلالت دارد بر اینکه اگر کسی از مال دیگری بغیر اذنه استیفاء منفعت بکند باید عوضش را به صاحبش بپردازد، بنابراین به نظر ما علاوه بر سیره ی عرف و عقلاء این روایت نیز دلالت دارد بر اینکه اگر کسی از مال دیگری بدون اذنه استیفاء منفعت بکند باید عوضش را به صاحب مال بپردازد. شکی نیست که تا اینجا کلام شیخ انصاری صحیح است

و بحثی در آن نیست منتهی ابن حمزه در وسیله مخالف ماست

و ضمان در صورت استیفای منفعت را نفی کرده محتجاً: بأن: {الخراج بالضمان} كما في النبوي المشهور المرسل، که البته این روایت از طرق عامه نقل شده و از طرق ما مرسل می باشد. «الخراج» یعنی ما يخرج من الشيء از منفعت مثل میوه ی درخت و بچه ی گوسفند و امثال ذلك و حرف «باء» یا سبیه است مثل: «أدخل الجنة بما كنتم تعلمون» و یا مقابله است مثل: «بعث هذا بهذا» و این حمزه در وسیله در تفسیر «الخراج بالضمان» گفته یعنی اینکه وقتی کسی ضامن عین شد منافع آن عین متعلق به او می باشد مثلاً کسی که ضامن درخت و یا گوسفند است منافع آنها متعلق به او می باشد فلذا دیگر ضامن آن منافع نیست چونکه مال خودش می باشد. روایت مذکور در واقع همان مبنای ابوحنیفه می باشد که در صحیحه ی أبو ولاد خواهیم خواند که در آن نقل شده شخصی بغلی را کرایه کرد تا اینکه با او برای وصول طلبش به نیل که در نزدیکی کوفه است برود اما بعد از رفتن به نیل دید که بدهکارش در آنجا نیست و همین طور تا ۱۵ روز بر خلاف قرار داد اجاره اش با آن بغل به دنبال بدهکارش می گشت تا اینکه بعد از ۱۵ روز که برگشت موجه به او گفت باید کرایه ی این ۱۵ روز را به من بدهی اما مستأجر گفت که من فقط همان کرایه ی تا

نیل را به تو می دهم، به نزد ابوحنیفه رفتند

و او حرف مستأجر را تأیید کرد و بعد روایت مذکور: «الخراج بالضمان» را خواند و گفت چونکه از نیل آن طرف تر رفته ضامن بغل تو شده (مثل غاصب) و طبق حدیث مذکور هرکس که ضامن عین شد تمام منافع آن متعلق به او می باشد لذا چیزی نباید به تو بدهد، صاحب بغل خیلی ناراحت شد و بعد از مدتی به خدمت امام صادق (ع) رسید و جریان را برای حضرت تعریف کرد و حضرت فرمودند: «فی مثل هذا القضاء و شبهه تجبس السماء ماءها و تمنع الأرض برکاتها». شیخ انصاری در تفسیر «الخراج بالضمان» می فرماید: «و تفسیره: أن من ضمن شيئاً و تقبله لنفسه فخراجه له، فالباء للسببیه أو المقابله، فالمشتری لما أقدم على ضمان المبيع و تقبله على نفسه بتقبيل البائع و تضمينه إياه على أن يكون الخراج له مجاناً، كان اللازم على ذلك أن خراجه له على تقدير الفساد، كما أن الضمان عليه على هذا التقدير أيضاً. و الحاصل: أن ضمان العين لا يجتمع مع ضمان الخراج، و مرجعه إلى أن الغنيمه و الفائده بإزاء الغرامه». این تفسیر کلام ابن حمزه درباره «الخراج بالضمان» بود که مدعی شده اخبار کثیره ای نیز بر آن دلالت دارد و اما ادامه ی بحث بماند برای فردا إن شاء الله ...

مسئله: إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله: إبتیاع بعقد فاسد بحث در این بود که در

بیع فاسد شخص علاوه بر عین، ضامن منافع مستوفاه

ص: ۶۲۸

آن نیز می باشد و عرض کردیم که علاوه بر روایاتی که در این زمینه داریم سیره عرف و عقلاء نیز بر این قائم است که اگر کسی از مال دیگری بدون اذن استفاده کند ضامن می باشد و باید عوض آن منافع را به صاحب مال برگرداند. در میان ما فقط ابن حمزه به حدیث: «الخراج بالضمان» تمسک کرده و فرموده که در فرض مذکور ضمان وجود ندارد، این حدیث که از پیغمبر (ص) نقل شده در کتابهای ما مرسلأ ذکر شده اما از طرق عامه مسندأ ذکر شده و عامه خیلی روی این حدیث مانور داده اند و آن را اینطور تفسیر کرده اند که ضمان در: «الخراج بالضمان» به معنای اسم مصدر یعنی حاصل مصدر می باشد به خلاف ما که آن را به معنای مصدری می گیریم و تفاوتش در این است که اگر ضمان به معنای اسم مصدر باشد به معنای: «کون العهده علی الشخص» می باشد اما اگر به معنای مصدر باشد به معنای: «جعل العهده علی الشخص و علی نفسه» می باشد و این یعنی اینکه شخصی مالی را به عهده ی خودش بگیرد و در برابرش چیزی را پردازد و شرع نیز بر آن صحه بگذارد، بله در این صورت: «الخراج بالضمان» صحیح است یعنی منافع مال کسی است که مال را به عهده گرفته تا اینکه در برابرش چیزی را پردازد منتهی عامه ضمان را به معنای کون العهده

علی الشخص یعنی به معنای اسم مصدر گرفته اند

ص: ۶۲۹

و آن یعنی اینکه هر وقت عهده ی یک مالی به ذمه ی یک شخصی تعلق بگیرد ولو غصباً ولو بیع فاسد این مقتضی آن است که خراج متعلق به شخص ضامن باشد بنابراین طبق مبنای ما (که ضمان به معنای مصدری باشد) الخراج بالضمن فقط شامل بیع صحیح می شود ولی طبق مبنای عامه (که ضمان به معنای اسم مصدر باشد) الخراج بالضمن شامل بیع فاسد و غصب نیز می شود و ابن حمزه نیز طوری این روایت را تفسیر کرده که با فقه عامه تطبیق می کند . خوب و اما چند بحث در اینجا وجود دارد ؛ اول اینکه حدیث مذکور از طرق عامه و در دو جا نقل شده ؛ اول در مسند احمد بن حنبل جلد ۶ ص ۲۴۹ گفته شده : « عن عروه عن عائشه عن النبي (ص) قال : الخراج بالضمن » . دوم در سنن بیهقی جلد ۵ ص ۳۲۲ ذکر شده : « عن مخلد بن خفاف قال إبتعتُ غلاماً فاستغللته ثمَّ ظهر منه عيباً فخاصمتُ فيه إلى عمر بن عبدالعزيز فقضى لي بردّه و قضى عليّ بردُّ غلته ... » ، سپس آن شخص نزد عروه رفت و حکم عمر بن عبدالعزیز را به او گفت ، عروه گفت که من شب نزد عمر بن عبدالعزیز می روم و به او می گویم که اشتباه کرده زیرا : « أنّ العائشه أخبرتنی أنّ رسول الله (ص) قضی فی مثل هذا : أنّ الخراج بالضمن ... » ، آن شخص دوباره نزد عمر بن عبدالعزیز برگشت و حکم عروه را

برای او بیان کرد و گفت طبق خبری

ص : ۶۳۰

که عروه از عائشه نقل کرد منافع آن متعلق به من است و من ضامن آن نمی باشم ، عمر بن عبدالعزیز در جواب او گفت به خدا قسم من به غیر از حق حکم نکردم منتهی سنت رسول الله (ص) به من نرسیده بود و حالا- که توسط عروه به من رسید من نیز سنت رسول الله (ص) را انفاذ می کنم و حکم را پس می گیرم ... إلى آخر الحديث ، بنابراین حدیث دلالت دارد بر اینکه در بیع صحیح مشتری هر استفاده ای که از مبیع ببرد مالک آن می باشد و منافع آن مال نیز متعلق به او می باشد منتهی این حدیث را به باب غضب و بیع فاسد و ... نیز برده اند لذا از این جهت ما این حدیث را خواندیم . شیخ اعظم انصاری (ره) بعد از نقل کلام ابن حمزه در سرائر کلام ایشان را توجیه می کند و می فرماید : « و تفسیره : أن من ضمن شيئاً و تقبله لنفسه فخرجه له ، فالبايع للمسيبه أو المقابله ، فالمشترى لَمَّا أقدم على ضمان المبيع و تقبله على نفسه بتقيل البائع و تضمينه إياه على أن يكون الخراج له مجاناً ، كان اللازم على ذلك أن خراجه له على تقدير الفساد ، كما أن الضمان عليه على هذا التقدير أيضاً . و الحاصل : أن ضمان العين لا- يجتمع مع ضمان الخراج ، و مرجعه إلى أن الغنيمه و الفائده بإزاء الغرامه (زیرا : من كان عليه الغرم فله الغنم) و هذا المعنى (أى : فائده

كلّ شيء بإزاء ضمانه) مستنبط من

أخبار كثيره متفرقه ، مثل قوله فى مقام الإستشهاد على كونه منفعه المبيع فى زمان الخيار للمشتري : { ألا ترى أنها لو احترقت ، كانت من مال المشتري؟ } ، و نحوه فى ارهن ، و غيره . « بنابر این ابن حمزه می خواهد بفرماید که لازمه ی : « من كان عليه الغرم فله الغنم » آن است که شخص مالک منافع باشد و در برابرش نیز چیزی را نپردازد که در بیع صحیح شکی در این مسئله نیست اما بحث در این است که آیا : « کُلُّما لا یضمن بصحیحه لایضمن بفاسده » شامل این مورد می شود یا نه؟ . خوب و اما خبری که شیخ به آن اشاره کردند خبر ۱ از باب ۸ از ابواب خیار می باشد که در ص ۳۵۵ از جلد ۱۲ و سائل ۲۰ جلدی واقع شده است منتهی چون روز چهارشنبه است حدیث بماند برای روز شنبه إن شاء الله....

مسئله : إبتیاع بعقد فاسد کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag

موضوع : مسئله : إبتیاع بعقد فاسد بحث در حدیث نبوی : « الخراج بالضمنان » بود ، این حدیث سنداً از طریق ما ثابت نشده بلکه مرسل است ولی أهل تسنن آن را نقل کرده اند ، احتمالاتی در حدیث مذکور وجود دارد ؛ اول اینکه ضمان به معنای اسم مصدر یعنی : کون الشیء فى العهده باشد و این یعنی اینکه هرکسی که عینی به عهده اش تعلق می گیرد منافع آن عین نیز متعلق به او می باشد ، أهل سنت من جمله أبوحنیفه ضمان را به همین وسعت معنی کرده اند

. احتمال دوم معنای مصدری است

ص: ۶۳۲

که ابن حمزه فى الوسيله آن را اختیار کرده و این یعنی اینکه کسی که ضامن شده و ضمانت و غرامت را به عهده گرفته منافع عین متعلق به اوست فلذا در عقد فاسد نیز منافع متعلق به مشتری است زیرا او اقدام کرده و غرامت عین را به عهده گرفته . شیخ انصاری بعد از تفسیر کلام ابن حمزه ابتدا سعی کرده کلام ایشان را توجیه کند و آن را با روایاتمان تطبیق کند لذا فرموده روایات ما دلالت دارند بر اینکه : « من كان عليه الغرم فله الغنم » ، هرکسی که غرامت مالی به عهده اش آمده منافع آن نیز متعلق به او می باشد چه عقد صحیح باشد که غرامتش به مسمی است و چه عقد فاسد باشد که غرامتش به عوض واقعی (در مثلی مثل و در قیمی قیمت) می باشد . خوب و اما بنده عرض می کنم که ما نمی توانیم کلام ابن حمزه را قبول کنیم و بگوئیم که در عقد فاسد خراج و منافع عین متعلق به مشتری است زیرا عقد فاسد است و مشتری مالک نیست ، به عبارت دیگر ما براساس فقه صحیح خودمان قائلیم هرکس که مالک عین است باید منافع و نمائات عین نیز متعلق به او باشد فلذا اگر کسی بدون اذن مالک و صاحب عین از نمائات و منافع آن استفاده کند ضامن است و باید غرامت آنها را به صاحبش برگرداند .

على أئى حالٍ در جواب کلام ابن حمزه عرض می کنیم که ما سه جور تصوّر در مورد کلمه

ضمان داریم ؛ اول اینکه

ص: ۶۳۳

ضمان به معنای به معنای اسم مصدر باشد که أهل تسنن به آن قائلند ، دوم اینکه ضمان به معنای مصدری باشد که این یعنی ضامن شدن و غرامت را به عهده گرفتن که این خود دو صورت دارد ؛ اول در عقد صحیح که ضمانت را به عهده گرفته و شارع نیز آن را تصویب کرده و صورت دوم در عقد فاسد است که فرض بر این است که شارع آن را تصویب نکرده که خوب این صورت دوم میزان است ، بنابراین الخراج بالضمن یعنی اینکه خراج و منافع در مقابل آن ضمانی است که شخص به عهده گرفته (و عقد هم علیه) و أمضاه الشارع که این منتهی به عقد صحیح می شود و در عقد فاسد خراج متعلق به کسی که مطلقاً اقدام کرده (مشتری) نیست بلکه خراج مال کسی است که اقدام کند و شارع نیز آن را تصویب کند که این فقط در همان عقد صحیح متصور است و روایتی که جلسه قبل از سنن بیهقی خواندیم مربوط به جایی است که پیغمبر(ص) عقد را تصویب کرده و بر آن صحه گذاشته بنابراین روایت مذکور مربوط به موردی است که شخص ضمان را به عهده گرفته و شارع نیز آن را تصویب کرده که خوب ما نیز همین را می گوئیم و حدیث را همین طور معنی می کنیم ، خلاصه اینکه ما نمی توانیم بعد از ضعف سند به حدیثی که سه احتمال در آن است اعتماد کنیم بعلاوه ما دلیل محکم و قاعده کلیه ای داریم که می

گوید منافع نیز جزء

ص: ۶۳۴

اموال است و هر کسی که مالک عین است منافعش نیز متعلق به اوست که البته این فقط در عقد صحیح حاصل می شود زیرا در عقد صحیح نقل و انتقال و ملکیت وجود دارد و أمضاه الشارع ، لذا منافع نیز متعلق به مالک عین می باشد بنابراین ما کلام ابن حمزه را قبول نداریم ، این مربوط به فقه بود که به عرضتان رسید . خوب واما امروز لازم است که به سه مطلب اشاره کنیم ؛ اولاً- میلاد پر خیر و برکت حضرت امیر(ع) را پیشاپیش تبریک عرض می کنیم ثانیاً یاد و خاطره ۱۵ خرداد که حضرت امام(ره) عنایت و توجه ویژه ای به آن داشتند را گرامی می داریم و ثالثاً سالگرد ارتحال جانگداز حضرت امام خمینی(ره) که در ۱۴ خرداد رخ داد را پیشاپیش تسلیت عرض می کنیم . خداوند یار و یاور و نگهدار شما باشد ...

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 جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

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

سیاست ها:

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

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

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

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

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

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

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

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

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

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

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

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

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

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

در پایان :

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

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

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

