



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمر الکرما
علیه السلام

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



دوس خارج فہم
سال ۹۳-۹۴
حضرت آیت اللہ سید محمود ہاشمی

((بہ شعراہ صوت ڈرووسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۴-۹۳

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۳-۹۴
۹	مشخصات کتاب
۹	الحج من ارکان الدین ۹۳/۰۷/۰۱
۱۵	منظور از کفر منکر وجوب حج ۹۳/۰۷/۱۹
۲۳	بررسی کفر منکر ضروری در روایات ۹۳/۰۷/۲۰
۳۳	کفر در روایت ۹۳/۰۷/۲۲
۴۱	بحث سندی از روایت داود بن کنیر ۹۳/۰۷/۲۶
۴۷	مقصود از کفر در روایات ۹۳/۰۷/۲۷
۵۷	کفر منکر وجوب حج ۹۳/۰۷/۲۸
۶۲	وجوب حج ۹۳/۰۸/۱۸
۷۱	تفسیر روایات بر وجوب مره حج ۹۳/۰۸/۲۴
۷۸	نظر مرحوم سید در رابطه با روایاتی که حج را مکررا بر اهل جده واجب می دانست ۹۳/۰۸/۲۵
۸۷	تفسیر چهارم از روایتی که حج را همه ساله بر اهل جده واجب می دانست ۹۳/۰۸/۲۶
۹۵	فوریت وجوب حج ۹۳/۰۸/۲۷
۹۹	وجوب حج با تمسک به روایات ۹۳/۰۹/۰۱
۱۰۸	وجوب فوریت حج، طریقی است ۹۳/۰۹/۰۲
۱۱۷	نفسی و یا طریقی بودن وجوب فوریت حج ۹۳/۰۹/۰۳
۱۲۳	کبیره بودن ترک فوریت ۹۳/۰۹/۰۴
۱۳۰	جواز و عدم جواز ترک فوریت حج ۹۳/۰۹/۰۸
۱۳۷	ترک عمدی حج در سال استطاعت ۹۳/۰۹/۱۰
۱۴۴	ترک عمدی حج در سال استطاعت ۹۳/۰۹/۱۱
۱۵۳	تفاوت ما نحن فیه با مسئله ۲۵/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۰۹/۱۵
۱۶۳	شرایط وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۷

۱۷۱	مراد از جنون مانع از وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۸
۱۷۵	استصحاب حج بر صبی ممیز/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۹
۱۸۵	ذات عمل حج، فعل مالی نیست/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۳
۱۹۲	اذن در حج واجب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۴
۱۹۸	استحباب احجاج صب غر ممز/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۵
۲۰۵	استحقاق ول برا ثواب/حج صب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۱۶
۲۱۱	اقوال در طهارت صب/حج صب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۰
۲۱۹	اقوال در نیابت ولی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۱
۲۲۵	مراد از ولی در احرام/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۲
۲۳۲	مساله ۷/ شرائط وجوب الحج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۰/۲۳
۲۳۹	کفاره صید صبی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۷
۲۴۹	اقوال در کفاره عمد صبی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۸
۲۵۵	عدم وجوب کفارات بر صبی و ولی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۹
۲۶۳	بلوغ صبی قبل از ادراک مشعر/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۳۰
۲۶۷	رد اشکالات مرحوم سید/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۴
۲۷۴	مساله ۷/ شرائط وجوب الحج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۰۵
۲۷۹	مقتضای قاعده در اجزاء حج /حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۶
۲۸۶	حکم حج صبی در صورت بلوغ قبل الاحرام/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۷
۲۹۱	تعدد و عدم تعدد حقیقت حج/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۱۲
۲۹۷	مساله/حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۳
۳۰۵	اجزاء حج واجب در صورت عدم اعتقاد به وجوب حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۴
۳۱۱	مساله ۹/ حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۸
۳۱۸	مشروعیت حج عبد/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۱۹
۳۲۶	مشروعیت حج عبد/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۰
۳۳۲	عتق عبد قبل از مشعر/ حج عبد/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۱
۳۳۹ ۹۳/۱۱/۲۵

- ۳۴۴ ----- مساله سوم/ وجوب حج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۶ -----
- ۳۴۹ ----- موضوع مساله چهارم/ وجوب حج/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۱/۲۷ -----
- ۳۵۷ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - سه شنبه ۲۸ بهمن ماه ۹۳/۱۱/۲۸ -----
- ۳۶۱ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - شنبه ۲ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۲ -----
- ۳۶۶ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۳ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۳ -----
- ۳۷۴ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - دوشنبه ۴ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۴ -----
- ۳۷۹ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - سه شنبه ۵ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۵ -----
- ۳۸۹ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - شنبه ۹ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۹ -----
- ۳۹۷ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۰ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۰ -----
- ۴۰۱ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - شنبه ۱۶ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۶ -----
- ۴۰۷ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۷ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۷ -----
- ۴۱۴ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - دوشنبه ۱۸ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۸ -----
- ۴۲۱ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - شنبه ۲۳ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۳ -----
- ۴۲۵ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۲۴ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۴ -----
- ۴۳۰ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - دوشنبه ۲۵ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۵ -----
- ۴۳۸ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۶ -----
- ۴۴۶ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - دوشنبه ۱۷ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۷ -----
- ۴۵۲ ----- متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - سه شنبه ۱۸ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۸ -----
- ۴۶۲ ----- وظیفه مکلف در صورتی که استطاعت بعد از انجام عمره حاصل شود ۹۴/۰۱/۲۲ -----
- ۴۶۸ ----- وجوب و عدم وجوب حج در صورت نیاز به تحم ضرری مضاعف ۹۴/۰۱/۲۳ -----
- ۴۷۴ ----- آیا می توان حکم عدم سقوط وجوب وضو را به حج نیز تسری داد ۹۴/۰۱/۲۴ -----
- ۴۸۲ ----- آیا در استطاعت فقط هزینه رفتن به حج ملاک است یا هزینه برگشت نیز نیاز است: ۹۴/۰۱/۲۵ -----
- ۴۸۹ ----- مفهوم موونه در حدوث استطاعت ۹۴/۰۱/۲۹ -----
- ۴۹۷ ----- حدوث الاستطاعه علی من فی یده الموقوفه ۹۴/۰۱/۳۰ -----
- ۵۰۳ ----- وجوب و عدم وجوب فروش مستثنیات زائد بر شأن ۹۴/۰۱/۳۱ -----
- ۵۱۰ ----- صدق و عدم صدق استطاعت در فردی که عین مستثنیات و یا پول آن را در اختیار دارد ۹۴/۰۲/۰۱ -----

- ۵۱۳ ----- ۹۴/۰۲/۰۵ عدم صدق عنوان حرج ملاک در حصول استطاعت از فروش مستثنیات
- ۵۲۰ ----- ۹۴/۰۲/۰۶ صدق و عدم صدق استطاعت در صورتی که فرد مالک دینی بر ذمه دیگری باشد
- ۵۲۹ ----- ۹۴/۰۲/۰۷ ذیل مسئله ۱۵ مجرای احتیاط است نه برائت
- ۵۳۸ ----- ۹۴/۰۲/۰۸ آیا اقتراض برای حج واجب است یا خیر؟
- ۵۴۲ ----- ۹۴/۰۲/۲۰ مساله ۱۷/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه
- ۵۴۹ ----- ۹۴/۰۲/۲۱ آیا با وجود دین عنوان استطاعت صادق است یا خیر؟
- ۵۵۷ ----- ۹۴/۰۲/۲۲ اشکالات وارد بر تفصیل دوم در مسئله ۱۷
- ۵۶۵ ----- ۹۴/۰۲/۲۸ ثمرات در قول به تفصیل در مسئله ۱۷
- ۵۷۵ ----- ۹۴/۰۲/۲۹ اشکالات سید به مختار مرحوم نراقی
- ۵۸۷ ----- ۹۴/۰۳/۰۲ تفاوت تراجم دو واجب و عدم استقرار استطاعت
- ۵۹۵ ----- ۹۴/۰۳/۰۳ صور صدق و عدم صدق عنوان استطاعت در زمان تعلق خمس بر مال
- ۶۰۱ ----- ۹۴/۰۳/۰۴ دیونی که مانع از صدق عنوان استطاعت نیست
- ۶۰۷ ----- ۹۴/۰۳/۰۵ وجوب و عدم وجوب فحص از استطاعت
- ۶۱۴ ----- ۹۴/۰۳/۰۹ صدق و عدم صدق عنوان استطاعت با وجود شک در بقاء مال غائب
- ۶۲۲ ----- ۹۴/۰۳/۱۰ متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۰ خرداد ماه
- ۶۲۹ ----- درباره مرکز

سرشناسه: هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۲۷

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۳-۹۴ / سید محمود هاشمی شاهرودی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

الحج من ارکان الدین ۹۳/۰۷/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج من ارکان الدین

فصل ۱: من أركان الدين الحجّ، و هو واجب على كلّ من استجمع الشرائط الآتیه... (۱)

مقدمه

خدا را شاکریم که به ما توفیق عطا کرد تا در این سال تحصیلی جدید در خدمت شما عزیزان و بزرگواران باشیم و انشاء الله آنچه وظیفه ماست از خدمت به فقه اهل بیت (علیهم السلام)، حوزه ها و طلاب فاضل، انجام بدهیم و از این مائده مبارکه و نورانی علوم معارف اهل بیت (علیهم السلام) بهره بگیریم خصوصاً در این برهه از زمان که جامعه بشری شدیداً نیاز دارد به معارف الهی و معارف اهل بیت (علیهم السلام) و اسلام اصیلی که ائمه اطهار (علیهم السلام) آن را در طول تاریخ از هرگونه تحریف و تدلیسی حفظ کرده و منتشر نمودند؛ اولاً در سطح اصحاب و روات احادیث خودشان و کسانی که تحت تربیت آنها واقع شدند، نشر دادند و ثانیاً در طول تاریخ زندگی پر مجاهدت و سخت خود در مقابله با عوامل انحراف و حکومت های جائر نه تنها در میان خواص بلکه نسبت به کل جهان اسلام، اسلام را از تحریفاتی که در شرف وقوع بود با مجاهدتهای خودشان مصون داشتند چون حکومتها نشان دادند که دارای قدرت زیادی در تحریف دین هستند و ائمه (علیهم السلام) حتی دین را برای عامه نیز حفظ کردند و لذا است که می بینیم مقدار زیادی از مسایل فقهی و دینی در همه مذاهب اسلامی محفوظ مانده است و این هدف مقدس و بزرگ را مدیریت کرده اند و ائمه مذاهب اربعه و علمای آنها همگی مدیون ائمه

اطهار(علیهم السلام) بودند که یا شاگرد مستقیم آنها و یا شاگرد شاگردان آنها به شمار می آمدند و همچنین در مقابل حکومت‌های جور که بدعتی را ایجاد می کردند، ایستادگی می کردند و حق را مستدل آشکار می نمودند و با ادله قاطع و مبرهن آن را در جان و فکر مردم مسلمان تثبیت می نمودند که در همان زمان آن بدعت مضمحل می شد و یا بعد از آن حق روشن می گشت و بدین جهت است که عمده فتاوی مسایل مذاهب اربعه با مذهب شیعه یکی است و اختلاف در تفصیلات است .

ص: ۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲. ط ج.

مهمترین هدف ائمه اطهار (علیهم السلام):

بنابراین از مهمترین اهدافی که ائمه اطهار(علیهم السلام) داشتن حفظ دین در کل جامعه اسلامی بوده است و مخصوصاً امام باقر(علیه السلام)، امام صادق(علیه السلام)، امام کاظم(علیه السلام) و امام رضا(علیه السلام) نقش خیلی روشنی در این بخش ایفا نمودند که قبل از تعطیلات این نکات را به تفصیل در بحث تاریخ فقه بحث کردیم البته رویه علمای سلف و فقهای سابق ما نیز همین بوده است و لهذا بزرگان ما همچون شیخ مفید(رحمه الله)، سید مرتضی(رحمه الله)، شیخ طوسی(رحمه الله) و شهید اول(رحمه الله) و دیگران، مذاهب مختلف را تدریس می کردند و فقه مقارن و تطبیقی را تعلیم، تدوین و تصنیف می کردند که ما هم باید به این هدف مهم توجه کنیم و برای آن برنامه ریزی نماییم مخصوصاً با این انحرافات و ضلالت‌های جدید فقهی، اعتقادی، کلامی و سیاسی که در جهان اسلام ایجاد شده است چه بجهت تهاجم فرهنگ مادی غرب و چه به جهت بدعتها و ضلالت‌هایی که در درون جهان اسلام ایجاد شده و یا می شود که به عنوان افکار سلفی گری، تکفیری و غیره، فتنه ها و خطرهای بسیار بزرگی را برای جهان اسلام ایجاد کرده است در همین راستا حوزه ها و علما نقش مهمی در زدودن آنها داشتند و خواهند داشت خصوصاً علمای مکتب اهل بیت(علیهم السلام) که باید همان نقش ائمه(علیهم السلام) و فقهای سلف در زمان خودشان را ایفا کنند .

اهمیت جمهوری اسلامی:

البته این مهم با برپایی نظام جمهوری اسلامی آسان تر و عملیاتی تر شده است زیرا که هم عظمت این نظام به عنوان یک نظام سیاسی و هم عقبه نظام و مکتب ایدئولوژی که این نظام بر منبای آن ایجاد شده است که مکتب اسلام ناب محمدی(صلی الله علیه و آله) و معارف اهل بیت(علیهم السلام) است در دنیا به تدریج اصالت و عقلانیت خودش را نشان می دهد هر چند که در گیریها و مشکلاتی را ایجاد می کند که باید آنها را رصد کنیم و با برنامه ریزی صحیح، می توان خیلی بیش از پیش از این پتانسیل استفاده کرده و اسلام ناب را در کل جهان اسلام معرفی نمود و انحرافات ایجاد شده را تصحیح کرد و از تحریفها جلوگیری نمود و آنچه معارف حقه دین هست را در عمل پیاده کرده و به جهان نشان داد که اگر این هدف درست صورت بگیرد تحولات و افتخارات بسیار مهمی را در پی خواهد داشت هر چند هر چقدر هدف بزرگتر و گرانسنگ تر و عظیم تر باشد سنگینی بار آن و هزینه اش بیشتر می شود و مجاهدتهای بیشتری را می طلبد.

بحث فقهی ما قبل از تعطیلات، کتاب الزکاه از عروه الوثقی بود که تمام شد و بعد، وارد بحثی مختصر در رابطه با شناخت فقه، جایگاه فقه، ادوار فقه، تعریف و تقسیم بندی فقه شدیم که مباحث مهم و لازمی بود و ما را با فقه و نقش و جایگاه آن آشنا می ساخت و طبق آن تقسیم بندی که مطرح شد مناسب بود که فقه استدلالی را تدریس کنیم که هم جامع و فنی تر و هم مطابقت بیشتری با نیازهای روز و مسائل مستحدثه و نو ظهور مخصوصاً مسائل حکومتی داشته باشد و در آنجا گفتیم که آرزوی ما این است که فقه را بر اساس آن تقسیم بندی جامع جدید که مطرح کردیم، تدوین نماییم و در معرض دید فضلا، علما و فقها قرار دهیم ولیکن ملاحظه شد که این امر نیاز به تمهید مقدمه ای دارد و آن تدوین متن فقهی در حد فتوا بر طبق آن تقسیم بندی، که لازم است قبلاً آماده شود همانند کاری که مرحوم سید (رحمه الله) صاحب عروه فی الجمله انجام داد و متنی را که عروه الوثقی است جایگزین متن شرائع کرد که گرچه همه ابواب فقهی در آن موجود نیست اما همین مقدار هم که در حد متن و فتوا تنظیم کرده است جامع بوده و مسائل فقهی و فروع و تشقیقات و شرایط عامه آن را خوب تدوین نموده است و لذا محور بحثهای خارج فقه و شرح های استدلالی واقع شد و لازم است چنین کاری برای تقسیم بندی که عرض شد انجام گیرد لهذا در صدد آن شدیم که متنی فقهی تفصیلی طبق آن ساختار با همان فصلها و عناوین و تیرهای مطرح شده در آن تقسیم بندی، تدوین کنیم تا قابل عرضه به حوزه، مجامع علمی و حتی دانشگاهی باشد و اگر این کار درست انجام شود و اشراف به همه فروع موجود در فقه صورت پذیرد و با صبغه فقهی به گونه ای تدوین شود که مسائل مستحدثه نیز در آن گنجانده شده باشد، این متن، می تواند به تدریج جایگزین کتاب شریف عروه الوثقی شود و مورد شرح و استدلال و بحث های خارج حوزه ها قرار گیرد و امیدواریم که این کار بزودی انجام گیرد و بدون آن، ورود در بحثهای فقهی طبق آن تقسیم بندی موفق نخواهد بود و موجب سردرگمی طلاب خواهد شد لهذا صلاح دیدیم که فعلاً طبق همان روال سابق یعنی شرح استدلالی کتاب عروه الوثقی بحث را ادامه دهیم و چون شرح کتاب زکات و خمس تمام شده است و از نظر تسلسل شرح عروه به کتاب حج می رسیم فلذا به شرح و استدلال آن می پردازیم تا شاید به تدریج شرح کتب عروه ما نیز تکمیل شود.

مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید: (فصل ۱: من أركان الدين الحجّ، و هو واجب على كلّ من استجمع الشرائط الآتية من الرجال و النساء و الخنثائي) (۱)

معنای لغوی حج:

حج لغّه به معنای مطلق قصد و زیارت است و یا زیارت و قصد مکان یا شخص محترم است البته به معنای سال هم آمده است در آیه (أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ) (۲) [۳] و همچنین به معنای بینه و حجت هم می آید که تفصیل آنها در کتب لغوی موجود است.

معنای اصطلاحی حج:

معنای اصطلاحی و شرعی حج هم، رفتن به خانه خدا و انجام مناسک است که در این معنا حقیقت شرعی یا متشرعی شده است

دلیل حقیقت شرعی شدن حج در رفتن به خانه خدا:

چرا که استعمالات زیادی نزد شارع و متشرعه داشته است - مثل صلوات و صوم - که بعید نیست حقیقت شرعی برای زیارت بیت الله الحرام و برای انجام مناسک خاص شده باشد و برخی هم حج را به معنای انجام مناسک گرفته اند که در ضمن آنها زیارت بیت الله الحرام نیز آمده است.

حج از ارکان دین:

این که حج از ارکان دین است در خیلی از روایات وارد شده است و هم اهمیت آن از آیات قرآن استفاده می شود و هم در روایات ما و کتب عامه که اسلام بر پنج رکن بنا شده است که یکی از آنها فریضه حج است مثلاً

ص: ۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲. ط ج.

۲- [۳] قصص، آیه ۲۷.

در صحیح زراره از امام باقر (علیه السلام) آمده است (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَا) (۱) و در کتب عامه نیز از پیامبر نقل شده است که (الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) (صلی الله علیه وآله) عِبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَحُجَّ الْبَيْتِ وَصِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ (۲) کلمه حَجّ - باکسر اسم مصدر است و حَجّ - بالفتح - مصدر است.

و جوب حج عام است:

و جوب حج - همه را در بر می گیرد چه زن، چه مرد و چه خنثی - در صورت تحقق شرط استطاعت و شرایط عامه ای که خواهد آمد. سپس مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید (بالکتاب و السنّه و الإجماع من جمیع المسلمین. بل بالضروره) (۳) [۶] یعنی وجوب حج هم در قرآن ثابت شده است و هم در سنت آمده است و هم مورد اجماع قولی و عملی مسلمین، بلکه ضرورت دین است.

دلایل وجوب حج:

آیات:

أما دلیل از کتاب، آیه (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (۴) [۷] است که این آیه تشریح فریضه حج است که گفته شده است در سال نهم از هجرت نازل شده است و برخی گفته اند در سال دهم نازل شده است و آیه دیگری هم می فرماید (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ) (۵) [۸] که تفسیر شده است به (اقیموا الحج و العمره) و برخی هم آن را یک قرائت می دانند و این آیه شبیه (اتموا الصیام الی اللیل) (۶) [۹] است یعنی حج را تام و کامل انجام دهید که امر به حج و عمره خواهد بود و از آنها وجوب استفاده می شود نه اینکه اگر حج یا عمره را شروع کردید باید تمام کنید و قطع نکنید یعنی اگر (اتموا) را به معنای تکمیل و عدم قطع گرفتیم دلیل بر اصل وجوب حج و یا عمره نمی شود ولی اگر این گونه تفسیر کردیم که (ادوها کامله و تامه) دلیل بر وجوب حج و عمره می شود فلذا این آیه را برخی دلیل گرفته اند بر اینکه عمره هم واجب مستقل است بخلاف اینکه اگر آن را به معنای تمیم و ملحق کردن بقیه اجزاء بگیریم که حکم دیگری خواهد بود و یکسری از آیات هم در مناسک حج وارد شده است.

ص: ۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۱۳، أبواب مقدمه العبادات، ب ۱، ح ۱، ط اسلامیه.

۲- الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۸۵.

۳- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط ج.

۴- آل عمران، آیه ۹۷.

۵- بقره، آیه ۱۹۶.

۶- بقره، آیه ۱۸۷.

روایات:

اما نسبت به دلیل سنت نیز روایات زیادی وارد شده است که به حد تواتر رسیده است چه روایاتی که اصل وجوب حج را بیان می کند و چه روایاتی که لوازم وجوب را بیان می نماید مانند روایات اخراج حج از ترکه و احکام دیگر که مجموع این روایات بسیار زیاد و بالغ بر حد تواتر است .

اجماع:

اما اجماع مسلمین هم بر وجوب حج قولاً و عملاً روشن است زیرا که همه مسلمین متفق هستند بر وجوب حج بلکه به جهت اجتماعی و علنی بودن عبادت حج، وجوب و فریضه بودن آن از واضحات و بدیهیات اسلام است یعنی ضروری است.

منظور از کفر منکر وجوب حج ۹۳/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع : منظور از کفر منکر وجوب حج

فصل ۱: من أركان الدين الحجّ، و هو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتية ... (۱) [۱]

از اینکه چند جلسه ای درس تعطیل شد عذر خواهی می کنم و از حضور فضلا و علما در مراسمات و جلسات والده بنده و ام الشهداء تشکر می کنم و همچنین از پیامهای تسلیت خصوصا پیام تسلیت مقام معظم رهبری و مراجع و همه عزیزان تشکر می کنم که واقعا باعث تسکین خاطر بازماندگان بود.

مقام شهید:

یکی از نکاتی که در این حادثه برای من عجیب بود که می تواند برای همه نیز عبرتی باشد در رابطه با عظمت و ارزش مقام شهید و شهادت و مصداق پیدا کردن آیاتی که در قرآن در رابطه حیات شهدا و زنده بودن آنها تاکید دارد؛ این که صدام این سه برادر شهید رحمه الله و فرزندان این مادر را به شهادت رساند به جهت این که یکی از آنها در رفع حصر از شهید صدر رحمه الله و تأیید از امام رحمه الله در تظاهرات شرکت موثر داشت و او را دستگیر کرده که هر سه برادر را شهید کردند ولی خباثت صدام ملعون به گونه ای بود که افرادی که ایرانی بودند را به گونه ای شهید کند که یادی از آنها در تاریخ باقی نماند و لهذا جنازه شهید را هم تحویل ندادند و خواستند بالکل نام و اسم شهدا از روزگار محو شود به خیال اینکه با این کارها می توانند آثار پر برکت شهادت آنها را محو کنند ولی از آنجا که خداوند می فرماید که شهید زنده است و در شهادت برکات و آثار زیادی قرار داده ایم، خواست و اراده اش بر این تعلق گرفت که نام این سه شهید دو مرتبه زنده گردد یکبار بعد از سرنگونی صدام ملعون بود که شهادتشان معلوم شد و مجالسی گرفته شد و پیامهای تسلیت، یاد و نام آنها را زنده کرد و مرتبه دوم با فوت والده این سه شهید بود که در کل منطقه مجدداً نام و یاد و خاطره شهادت مظلومانه آنها زنده شد و اراده خداوند اینگونه بود که یاد و نام شهداء همیشه زنده بماند و دوستان و شخصیتهای انقلابی و اسلامی و بزرگان و

مسئولان نه تنها در کشورمان بلکه در کشورهای مختلف عربی عراق، لبنان، عربستان و بحرین با ارسال پیامهای تسلیت و برگزاری مراسم ختم و فاتحه یاد و نام آن شهداء را احیای مجدد کردند و این گونه خداوند متعال با کسانی که با اخلاص، وجودشان را در راه او فدا می کنند معامله می کند که علاوه بر مقامات عالی شهید نزد خداوند متعال و انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام به هر مناسبتی یاد و نام آنها زنده می شود، امید است که خداوند توفیق پاسداری و زنده نگه داشتن یاد و هدف آنها و مخصوصاً شهدایی که این گونه مظلومانه شهید شدند را به همه ما عطا کند و خود شهید صدر رحمه الله و خواهر مظلومه اش هم این گونه شهید شدند که شهدای ویژه ای هستند و خداوند برای آنها مقام خاصی منظور کرده است.

ص: ۶

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط ج.

مسائل مربوط به بحث حج:

بحث در مسائل حج عروه بود که فرمود:

(من أركان الدين الحجّ، و هو واجب على كلّ من استجمع الشرائط الآتية من الرجال و النساء و الخنثى بالكتاب و السنّه و الإجماع من جميع المسلمين. بل بالضرورة) (۱) [۲] که این قسمت قبلاً مشروحاً بیان شد سپس می فرماید (و منکره فی سلک الکافرین و تارکه عمداً مستخفاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر)

مقصود از کفر منکر و جوب حج:

چنانچه مقصود از این بحث که منکر و جوب حج در سلک کافرین است و همچنین کسی که حج را عمداً ترک کند با استخفاف به آن، به منزله کفار باشد، این است که منکر ضروری، احکام کفار را دارد

مبنای قول مرحوم سید:

که ظاهراً همین مقصود مرحوم سید رحمه الله می باشد مبتنی است بر آن مبنای کلی که در جاهای مختلف ذکر کرده است که کسانی که حکم ضروری از دین را انکار کنند کافر هستند یا مطلقاً و یا در جایی که جاهل مرکب نباشد که برخی این قید را اضافه کرده اند

تفصیل در بحث کفر منکر ضروری:

تفصیلات دیگری هم در این مسئله داده شده است و کبرای این مسئله که آیا منکر ضروری موجب کفر به این معناست یا خیر در بحث طهارت و نجاست کفار بحث می شود ولی در اینجا در مسئله حج خصوصیتی دارد که مناسب است اجمالاً بحث شود زیرا که در ذیل آیه حج هم کلمه (وَمَنْ كَفَرَ) آمده است که به این هم استدلال شده است و همچنین به برخی از روایات خاصی که در مورد ترک حج وارد شده استدلال شده است لهذا بد نیست که این مسأله در اینجا اجمالاً بررسی شود.

١- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج٤، ص٣٤٢، ط ج.

معنای مصطلح کفر در ما نحن فیه قابل قبول نیست:

این مبنا که انکار ضروری بما هو انکار للضروری موجب کفر است و موجب مهدور الدم شدن و بینونت زوجه و حرمت نکاح و ارث می شود قابل قبول نیست زیرا که مجرد انکار ضروری بما هو انکار ضروری موضوع این احکام نیست یعنی انکار ضروری به تنهایی موضوع این آثار قرار نگرفته است

دلیل نظر استاد:

چرا، اگر انکار ضروری به نحوی باشد که منجر به انکار اصل رسالت و خروج از دین شود در آن صورت آثار مذکور بار می شود.

معنای کفر:

برای توضیح بیشتر این مطلب لازم است ابتدا عنوان کلمه (کفر) را بررسی کنیم که به چه معناست و بعد بینیم موضوع آثاری که گفته شد چه عنوان و کدام یک از معانی کفر و یا خروج از اسلام است.

کفر در لغت:

(کفر) در لغت به معنای ستر و پوشاندن و تغطیه است که کلمه کَفَّارَه هم همین معنا را می رساند که چیزی است که گناهان را می پوشاند و یا تکفیر در نماز به معنای پوشاندن و جمع کردن دست است ولی بیشتر در جحود و انکار و مخصوصاً انکار نعمت و یا حق، استعمال شده است و غالباً عنوان (کفر) نیز در جحد نعمت استعمال می شود و عنوان کفر هم بیشتر در انکار و جحد حق و دین استعمال می شود

کفر در آیات:

در آیات قرآن کفر به معانی مختلفی آمده است.

مثلاً به معنای کفران نعمت وارد شده است مانند آیه شریفه (وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (۱) یا آیه ای که مربوط به نقل قول فرعون به موسی است آنجا که یکی از قبطی ها و اتباع فرعون را کشت گفت: (وَ فَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (۲) [۴] کافرین در این جا به معنای کفران نعمت فرعون است که او را بزرگ کرده بود - و در آیات متعددی به معنای مطلق جحد و انکار حق بکار رفته است مثل (وَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ) (۳) [۵] یعنی دین پیامبر خاتم را که بشارت به آن را می دانستند انکار کردند و اهل کتاب بخاطر آن به مکه و مدینه کوچ کرده بودند تا به پیامبری که برگزیده می شود ایمان آورند و خلاصه منتظر او بودند تا به او ایمان بیاورند لیکن وقتی که این پیامبر صلی الله علیه و آله مبعوث شد وی را انکار کرده و جحد ورزیدند.

١- [٣] سورة ابراهيم، ٧.

٢- شعراء، ١٩.

٣- بقره، ٨٩.

بعضاً هم به معنای برائت جستن و تبری می آید مثل (وَ قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَ مَا أُولَئِكَ إِلَّا فِي سَاءِ مَا كَانُوا عَمَلِينَ) [۱] [بنابر این عنوان کفر در معانی مختلفی به کار رفته است که برخی به مناسبت و یا قرینه مجاز است ولی در اصل انکار و جحد حقیقت است و شاید بهترین روایتی که اهم این معانی در آن ذکر شده است

کفر در روایات:

روایتی است که مرحوم کلینی رحمه الله در کافی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که مفصل است البته در وسایل الشیعه نیز به صورت تقطیع آمده است عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبِيدٍ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ وُجُوهِ الْكُفْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ الْكُفْرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ فَمِنْهَا كُفْرُ الْجُحُودِ وَ الْجُحُودُ عَلَى وَجْهَيْنِ وَ الْكُفْرُ بِعَزِّكَ يَا أَمْرَ اللَّهِ وَ كُفْرُ الْبِرِّ وَ كُفْرُ النَّعْمِ فَأَمَّا كُفْرُ الْجُحُودِ فَهُوَ الْجُحُودُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ هُوَ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ لَا رَبَّ وَ لَا جَنَّةَ وَ لَا نَارَ وَ هُوَ قَوْلُ صِنْفَيْنِ مِنَ الزَّانِقِينَ يُقَالُ لَهُمُ الدَّهْرِيَّةُ وَ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ - (وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) (۲) [۷] وَ هُوَ دِينٌ وَ ضَمُّهُ لِنَفْسِهِ هُمْ بِالْأَشْيَةِ حَسَانٌ عَلَى غَيْرِ تَثْبِتٍ مِنْهُمْ وَ لَا تَحْقِيقٍ لِسَىِّئَةٍ مِمَّا يَقُولُونَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - (إِنَّ هُمْ إِلَّا يظنون) (۳) أَنْ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُونَ وَ قَالَ - (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) يَعْنِي بِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى فَهَذَا أَحَدُ وُجُوهِ الْكُفْرِ (۴) وَ أَمَّا الْوَجْهُ الْآخَرُ مِنَ الْجُحُودِ عَلَى مَعْرِفِهِ وَ هُوَ أَنْ يَجْحَدَ الْجَاحِدُ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ قَدْ اسْتَقَرَّ عِنْدَهُ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ (وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا) (۵) [۱۰] وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - (وَ كَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسِيْرَتَيْتُحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ) (۶) فَهَذَا تَفْسِيْرٌ وَ جِهِي الْجُحُودِ وَ الْوَجْهُ الثَّلَاثُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ النَّعْمِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَحْكِي قَوْلَ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ) (۷) وَ قَالَ (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ أَوْ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (۸) وَ قَالَ (فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ أَشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ) (۹) وَ جِهٌ سَوْمِ اخْتِصَائِ نِعْمَتِ وَ تَوَجُّهِ نَكْرَدَنِ وَ بِي التَّفَاتِ بُوْدَنِ بِنِعْمَتِ اسْتِ. (وَ الْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنَ الْكُفْرِ تَرْكُ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ) كِه كَفَرُ بِه مَعْنَا تَرْكِ اسْتِ (وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ -) (وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ إِنْ يَأْتُواكُمْ أُسَارَى فَفَادُوهُمْ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ) (۱۰) [۱۵] فَكَفَرَهُمْ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ وَ نَسَبَهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ وَ لَمْ يَقْبَلَهُ مِنْهُمْ وَ لَمْ يَنْفَعَهُمْ عِنْدَهُ فَقَالَ (فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ أِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَ مَا لِلَّهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) (۱۱) [۱۶] اِن افراد دارای ایمان بودند و می فرماید که به برخی از احکام الهی کفران می کنید که ترک و تجری است و الوجه الخامس من الكفر كفر البراءة و ذلك قوله عز و جل يحكي قول إبراهيم عليه السلام (كفرنا بكم و يدا بيننا و بينكم العداوة و البغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله و خيده) (۱۲) [۱۷] يعنى تبرأنا منكم و قال يذكر إبليس و تبرئته من أوليائه من الإنس يوم القيامة -) انى كفرت بما أشركتمون من قبل (۱۳) و قال (إنما اتخذتم من دون الله أوثاناً مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض و يلعن بعضكم بعضاً) (۱۴) [۱۹] يعنى يتبرأ بعضكم من بعض (۱۵)

- ١- العنكبوت، ٢٥.
- ٢- الجاثية، ٢٣.
- ٣- الجاثية، ٢٣.
- ٤- بقره، ٦.
- ٥- النمل، ١٤.
- ٦- البقره، ٨٩.
- ٧- النمل، ٤٠.
- ٨- ابراهيم، ٧.
- ٩- البقره، ١٥٢.
- ١٠- البقره، ٨٤.
- ١١- لبقره، ٨٥.
- ١٢- الممتحنه، ٤.
- ١٣- ابراهيم، ٢٢.
- ١٤- العنكبوت، ٢٥.
- ١٥- الكافي، للشيخ الكليني، ج ٤، ص ١٥٢.

امام علیه السلام در اینجا این ۵ معنا را برای سائل بیان می فرمایند و در لغت هم کلمه کفر در اصل، به معنای ستر است ولی به معنای انکار و جحود بکار می رود و معانی مختلفی هم دارد حال آیا این معانی همه حقیقی هستند یا خیر؟

حقیقت و مجاز در معنای کفر در روایت:

این روایت و همچنین کلمات لغویین در مقام بیان استعمال لفظ در این معانی است و در صدد بیان حقیقی بودن و مجازی بودن آنها نیست البته تشخیص آن چندان اثری از نظر فقهی در ما نحن فیه ندارد زیرا که این معانی مختلف چه حقیقی باشند و چه مجازی، موضوع آن اثر فقهی که در این جا منظور فقهاست نمی باشد زیرا که آن آثار بر مطلق (کفر) در ادله بار نشده است

روش صحیح در ما نحن فیه:

لذا روش صحیح و دقیق آن است که بررسی شود ادله ای که این آثار را بیان داشته چه عنوانی در آن آمده است و مجرد این که به کسی یا فعلی اطلاق کافر یا کفر شود برای ترتب آن آثار کافی نیست و تا عنوانی که در ادله موضوع آن آثار قرار گرفته مشخص نشود نمی توانیم ترتب آن آثار را از روایاتی که عنوان کافر در آنها بر کسی اطلاق شده است استفاده بکنیم بلکه این عنوان در روایات در موارد زیادی اطلاق شده است که یقیناً موضوع آن آثار نمی باشد لهذا لازم است ابتدا ادله آن آثار را بررسی کرد تا مشخص گردد مستفاد از آنها چیست.

ص: ۱۰

عرض می‌کنیم که ما در رابطه با آن آثار دو سنخ روایات یا دو لسان از روایات داریم؛ یکی روایاتی است که موضوع حرمت دم و حقن الدما و جواز المناکح و الموارث در آن آمده است و دسته دیگر روایاتی است که در عکس مسئله آمده است یعنی در کجا انسان بر زوجه اش حرام شده و اموالش به ارث برده شده و مهدور الدم می‌شود و در دسته اول عنوان اسلام و اقرار به شهادتین آمده است و در دسته دوم عنوان ارتداد و تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله و یا اقرار به دین دیگر غیر از اسلام آمده است

نتیجه:

لازم است این دو دسته را بررسی کرد که از بررسی مجموع این دو دسته از روایات چه عنوانی موضوع این احکام واقع می‌شود و همچنین به کمک ارتکاز ذهنی متشرعه باید دید چه چیزی موضوع این احکام که محل ابتلاء همه مسلمانان بوده است، می‌باشد که تا این موضوع مشخص نشود بحث از حکم منکر ضروری مشخص نخواهد شد و این نکته مورد توجه قرار نگرفته است که در بحث آینده این دو دسته از روایات را بیشتر بررسی می‌کنیم.

بررسی کفر منکر ضروری در روایات ۹۳/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: بررسی کفر منکر ضروری در روایات

مرحوم سیدرحمه الله می‌فرماید (و منکره فی سلک الکافرین و تارکه عمداً مستخفاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر) (۱)

ص: ۱۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

خلاصه بحث روز گذشته:

بحث در کفر منکر ضروری بود که ابتدا در معنای کفر و اطلاقات کفر بحث شد بعد عرض شد باید دید آثار مورد نظر فقها برای کفر منکر ضروری یعنی مهدور الدم شدن و بینونت زوجه و غیره را بر چه عنوانی در ادله بار شده است لذا بحث دوم در بررسی روایاتی است که این آثار را بار کرده اند و یا مشخص کرده اند که آن آثار بر چه موضوع و عنوانی بار شده است زیرا که این آثار در روایات بر عنوان کافر به طور مطلق بار نشده است بلکه در رابطه با این آثار دو دسته روایات وارد شده

است یک دسته آن روایاتی است که اسلام و کیفیت تحقق آن را معنا کرده است و دسته دوم آن روایاتی است که در باب ارتداد آمده است و مهدورالدم شدن و بینونت زوجه و تقسیم اموال را متعرض شده است.

دسته بندی روایات:

در دسته اول السنه روایاتی که حقن دم را بیان می کند متعدد است برخی از آنها اسلام را معنا می کند که در مقابل ایمان قرار دارد و اقرار ظاهری در آن کافی است حتی اگر عمل و یا ایمان قلبی نباشد و برخی هم متعرض ترتب آثار حقن دم و غیره شده اند و معیار آن را اقرار به شهادتین قرار داده است و در حقیقت گفته است با اقرار به شهادتین دخول در اسلام محقق می شود و این اقرار و شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اسلام است که آثار اسلام بر آن بار می شود و ما ذیلاً بعضی از این دسته اول را مطرح می کنیم.

ص: ۱۲

روایت اول:

صحيحه محمد بن مسلم (عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْإِيمَانُ إِقْرَارٌ وَعَمَلٌ وَالْإِسْلَامُ إِقْرَارٌ بِلَا عَمَلٍ) (۱). [۲] این روایت اسلام را مجرد اقرار می داند هر چند عمل به فرایض هم نباشد.

روایت دوم:

صحيحه جميل بن درّاج (عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) فَقَالَ لِي أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِيمَانَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ) (۲)

روایت سوم:

صحيحه ابو بصير - (الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ كَذَبَ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُسَلِّمُوا فَقَدْ كَذَبَ) (۳) [۴]

بیان لسان روایات:

لسان این روایات این است که دخول در اسلام با خود اقرار انجام می شود هر چند هنوز ایمان در قلبش داخل نشده باشد و یا عمل به فرایض نکند و اظهار و اقرار به اسلام کافی است البته به این مقدار هم میان فقهاء بحث شده است که آیا اگر بدانیم اقرار کننده به شهادتین در باطن شک دارد یا معتقد نیست بازهم اقرار کافی است یا خیر؟ که مرحوم سیدرحمه الله در جایی شرط کرده است که باید علم به خلاف نداشته باشیم ولیکن روایات مطلق است و حتی منافقان را هم شامل می شود که اگر اقرار به شهادتین را اعلام کنند همین مقدار برای صدق اسلام کافی است.

ص: ۱۳

۱- الکافی، للشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۶۹.

۲- الکافی، للشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۶۹.

۳- الکافی، للشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۷۱.

از همان دسته اول معتبره سفیان بن السمط را هم می توان ذکر کرد که سفیان بنابر نقل ابن ابی عمیر از وی به سند صحیح معتبر است. (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمِطِ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَلَمْ يُجِبْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ فَلَمْ يُجِبْهُ ثُمَّ التَّقِيَا فِي الطَّرِيقِ وَقَدْ أَزَفَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّحِيلُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَأَنَّهُ قَدْ أَزَفَ مِنْكَ رَحِيلٌ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ فَالْقِنَى فِي الْبَيْتِ فَلَقِيَهُ فَسَأَلَهُ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَقَالَ - الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ وَ (حِجُّ الْبَيْتِ) هُوَ صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ وَ قَالَ الْإِيمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا فَإِنْ أَقْرَبَهَا وَ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ كَانَ مُسْلِمًا وَ كَانَ ضَالًّا) (۱) [۵]

در ذیل روایت تصریح شده است که اقرار به شهادتین - علناً و ظاهراً - در تحقق اسلام کافی است.

روایت پنجم:

موثقه سماعه است که دلالت روشنی دارد (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ - الْإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصَدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِهِ حُقِقَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاقِحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَ الْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ وَ إِنَّ اجْتِمَاعًا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَةِ) (۲) [۶]

ص: ۱۴

۱- الکافی، للشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۷۰.

۲- الکافی، للشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۷۲.

این موثقه، اقرار شهادتین و اعلان ظاهری آن را موضوع حقیق دم و ترتب آثار آن قرار داده است بنابراین در تحقق اسلام و دخول در آن و ترتیب این آثار (حُقِنَتِ الدَّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَزَتِ الْمَنَاحِجُ وَ الْمَوَارِيثُ) اقرار به شهادتین کافی است چه این که ایمان در قلب داخل شده باشد چه نشده باشد و با عمل توامان باشد یا نباشد.

روایت ششم:

صحيحه حمران (عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَلِإِيمَانَ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ وَ أَفْضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ صَدَقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ وَ الْإِسْلَامِ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ وَ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرْقِ كُلِّهَا) امتیاز این روایت این است که اسلام را به همه فرق تعمیم داده است (وَ بِهِ حُقِنَتِ الدَّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَزَتِ الْمَوَارِيثُ وَ حِيزَ النَّكَاحِ وَ اجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحِجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَ أَضْمَوْا إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانَ وَ الْإِيمَانُ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَ هُمَا فِي الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ يَجْتَمِعَانِ كَمَا صَارَتِ الْكُفُوبُ فِي الْمَسِيحِ وَ الْمَسِيحُ لَيْسَ فِي الْكُفُوبِ وَ كَذَلِكَ الْإِيمَانُ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامُ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانَ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ فَقُولُوا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَصِدَقُ الْقَوْلِ قُلْتُ فَهَلْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْفَضَائِلِ وَ الْأَحْكَامِ وَ الْحُدُودِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ فَقَالَ لَا هُمَا يَجْرِيَانِ فِي ذَلِكَ مَجْرَى وَاحِدٍ وَ لَكِنْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ. (1)

ص: ۱۵

این دسته از روایات دخول در اسلام را اقرار شهادتین دانسته است لیکن لازم است اعلان، جدی باشد نه شوخی و امثال آن، چه عقیده ایمان در دلش باشد و چه شاک باشد حتی بیش از شاک یعنی بی اعتقاد باشد ولی اگر اسلام را اعلان کند عنوان تدین به نحله و دین اسلام بر او صادق خواهد شد و اثر حقن دما و غیره هم بر آن مترتب می شود.

روایات دسته دوم

دسته دوم از روایات عکس دسته اول است و آثار ارتداد و خروج از اسلام را بار کرده است که هم آن روایات از این قبیل است

روایت اول:

صحیحہ محمد بن مسلم: (عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَيُّهَا مُحَمَّدُ قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَفَّتْ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ) (۱) [۸]

این صحیحہ دلیل بر آن است که کفر و خروج از اسلام فرع اعلان انکار و جحد به وحدانیت یا رسالت است و شک قلبی بدون جحد و انکار ظاهری، کافی نیست.

روایت دوم:

صحیحہ محمد بن مسلم (وَ عَنهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ قَدْ وَجِبَ قَتْلُهُ وَ بَانَثٌ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَ يُقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِهِ) (۲) [۹]

ص: ۱۶

۱- لکافی، للشيخ الكليني، ج ۴، ص ۱۶۹.

۲- الكافي، للشيخ الكليني، ج ۱۳، ص ۷۱۳.

این صحیحه نیز بر این مطلب دلالت دارد که رجوع از اسلام - رغب عن الاسلام - لازم است تا اینکه شخص مرتد شده و آثار مذکور بار شود.

روایت سوم:

معتبره عمار سابطی (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَارِ السَّابِطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ نُبُوتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ امْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ وَ يُقْسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجِهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَ لَا يَسْتَتِيْبُهُ) (۱) [۱۰]

در این روایت معتبره شرط ارتداد را انکار و جحد ظاهری نبوت قرار داده است و در برخی از روایات ارتداد نیز اینگونه وارد شده است که کسی که نصرانی و یا زندیق شود مرتد می شود.

مستفاده از مجموع دو دسته روایات:

مستفاد از مجموع دو دسته از روایات فوق این است

مفهوم از اسلام آوردن:

اسلام اثباتاً و نفیاً و یا به تعبیر دیگر دخول در اسلام و خروج از آن - که نحله و هویت مذهبی انسان را رقم می زند - به سبب اقرار به شهادتین است و کسی که اقرار به شهادتین ندارد مسلمان نبوده و هویت دینی اسلام را ندارد و این اعلان و اقرار جدی ظاهری در تحقق آثاری که بر اسلام بار شده است شرط است و بیش از اقرار علنی جدی به شهادتین در آن اخذ نشده است یعنی چه به احکام عمل کند و چه عمل نکند و چه در دلش ایمان باشد و چه نباشد؛

ص: ۱۷

در مقابل خروج از این هویت مذهبی موضوع ارتداد و انتفای آثار اسلام است یعنی اگر از ابتدا اقرار نداشته باشد و یا اگر داشته است از آن برگشت کند و آن را علناً تکذیب کند چه داخل در دین دیگری شود و چه نشود در نتیجه از اسلام خارج می شود و این قدر متیقن است و همچنین است جایی که یکی از لوازم مسلم اصل اسلام و شهادتین را انکار کند باز هم از اسلام خارج خواهد شد چون معنایش این است که آن اقرار به اصل اسلام که مشترک است میان همه فرق مسلمانان جدی نبوده و برگشت از اسلامی که به آن اقرار کرده است می باشد.

نتیجه:

به عبارت دیگر تعنون به هویت اسلام دارای آن آثار است و عدم یا خروج از آن، نافی آن آثار می باشد و عنوان اسلام یک هویت و عنوانی اثباتی است نه ثبوتی و قلبی و آثار حقن الدماء و جواز مناکح و مواریث بر آن بار است و انتفای آنها بر انتفاء یا خروج از آن عنوان اثباتی و هویتی بار است نه دخول در عنوان هویتی و مذهبی دیگر و چنانچه عنوان کفر، به معنای سلبی یعنی عدم اسلام و خروج از آن باشد موجب انتفاء آن آثار است و نه به معنای ایجابی دیگری یعنی انتحال دین اسلام که با اقرار به شهادتین انجام می شود با برگشت از آن علناً و تکذیب، آن اقرار از بین می رود و از نحله اسلام بیرون می رود و این عنوان هویتی و دینی شبیه امور انشائی است که وقتی اقرار به شهادتین می کند کأَنَّهُ در نحله اسلام داخل است که اگر برگشت، از آن نحله خارج شده است.

بنابراین آنچه مصب این احکام و آثار هست دایره مدار عنوان نحله اسلام است اثباتاً و نفیاً که اگر از آن خارج باشد و یا علناً از آن خارج شود و یا انکار یا اقراری کند که مستلزم تکذیب اقرار جدی به شهادتین باشد از نحله اسلام خارج شده است و دیگر آثار مثبت بر او بار نمی شود و در صورت سبق اسلام و صدق ارتداد از اسلام، مجازات قتل هم ثابت خواهد شد.

کفر عنوان وجودی است:

بنابراین عنوان کفر که عنوان وجودی است موضوع حرمت مناکح و مواریث و مهدورالدم بودن قرار نگرفته است بلکه انتحال علنی و ظاهری اسلام که با اقرار به شهادتین محقق می شود موضوع جواز نکاح و ارث و حقن دم است و انتفای آن موجب انتفای آن آثار است.

انکار دال بر تکذیب شهادتین:

حال اگر انکار علنی حکمی، ضروری حکمی باشد که مربوط به اصل اسلام است که در همه فرق اسلامی ثابت و مسلم است مانند انکار معاد یا اصل نماز و زکات و فرایض مسلم و ثابت شده در قرآن و ضرورت میان مسلمانان، این چنین انکار علنی تکذیب اقرار به شهادتین است و اما انکار حکمی که ضروری در مذهب باشد تکذیب شهادتین به اسلام نیست و آن اقرار به شهادتین سر جای خودش باقی است فضلاً از جایی که انکار کننده معتقد به ضروری بودن آن حکم نباشد و شبهه داشته باشد که در این موارد خروج از اسلام ظاهری حاصل نمی شود تا آثار مذکور منتفی شود.

ص: ۱۹

بنابراین معیار، اقرار جدی به شهادتین اثباتاً و نفیاً می باشد و کفری که مستلزم خروج از اسلام باشد نافی آن آثار است و شاید ارتکاز متشرعه و سیره ائمه معصومین علیهم السلام با فرق و مذاهب اسلامی هم همین بوده است که در صحیحہ حمران بن اعین نیز به آن اشاره شده است.

انکار امامت بعنوان مثال:

بنابراین انکار امامت که ضرورت در مذهب امامیه است - موجب آن نمی شود که از نحله اسلام خارج شود گرچه عنوان کافر هم در برخی روایات بر آن بار شده است که به معنای معذب بودن به عنوان کفار در آخرت و یا معانی دیگری است لذا برخی از فقها قائل شدند که اینها مسلم در دنیا هستند و کفار در آخرت و (کفر) در روایات بر موارد مختلفی از این قبیل اطلاق شده است و در برخی موارد ترک نماز را موجب کفر دانسته است که شاید بدین معنا باشد که یموت یهودیاً او نصرانیاً و نحله اسلام را از او می گیرند و کافر از دنیا می رود که این اطلاقات ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

آیا نفس انکار ضروری موجب کفر است:

بحث سوم این است که برخی از فقها از این مقدار پا را فراتر گذاشتند و نفس انکار ضروری را موجب کفر دانسته اند یا مطلقاً که ظاهر مرحوم سیدرحمه الله در اینجا همین است و یا در جایی که ملتفت باشد که انکار ضروری کرده است و ملازمه را بداند اما اگر علم به ضروری بودن حکم نداشته باشد در بحث نجاست مرحوم سیدرحمه الله در آن احتیاط کرده است و می فرماید (و الأحوط الاجتناب عن منکر الضروری مطلقاً، و إن لم یکن ملتفتاً إلی کونه ضروریاً) (۱) [۱۱] منشا این بحث تمسک به برخی از روایات است که در بحث آینده آنها را بررسی می کنیم.

ص: ۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفر در روایت

و منکره فی سلک الکافرین و تارکه عمدأ مستخفاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر (۱)

خلاصه بحث جلسه قبل:

دخول و عدم دخول در اسلام منشأ آثار کفر:

بحث در کفر منکر ضروری بود و عرض شد آنچه از روایات در رابطه با آثار این بحث که فقهی است مثل حرمت دم، مال، مناکح و موارد استفاده می شود بر عنوان کفر بار نشده است بلکه بر عنوان دخول در اسلام - نفیاً و اثباتاً - بار شده است و کسی که مسلمان است آن آثار را داراست و اگر مسلمان نیست مشمول آن آثار نمی شود.

مستفاد از روایات:

از روایات هم استفاده شد که دخول در اسلام با اقرار جدی و علنی به شهادتین، محقق می شود و با قبول آن در دین اسلام داخل شده و آن آثار هم بار می شود و دخول در اسلام مانند امور انشائی قصدی است و با آن هویت مذهبی ایجاد می شود و اگر از این هویت برگردد و اعلام کند که چنین دینی را ندارم قهراً از اسلام خارج شده است و به این خروج پس از اسلام ارتداد هم می گویند و حرمت دم، مال، مناکح و ارث منتفی می شود لیکن ممکن است آثار خاصی داشته باشد مثل مجازات قتل و غیره که بر عنوان ارتداد و رده یعنی خروج علنی از اسلام بار می شود.

ص: ۲۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

نتیجه:

بنابر این بار شدن حرمت و حقن دم، مال و غیره مربوط به دخول در اسلام و انتحال دین اسلام است که اگر منتفی شد یا از همان اول به اسلام وارد نشده و یا اگر وارد شده با اعلان خروج از آن و یا اعلان یا انکاری که مستلزم انکار یکی از شهادتین باشد خروج از اسلام محقق می شود مثل اموری که از مسلمات دین اسلام و متضمن در آن است مثل اعتقاد به معاد و احکام بیّن و روشن ثابت شده در قرآن که اگر آنها را انکار کرد به این معنا است که دین اسلام و رسالت پیامبر(صلی الله علیه و آله) را قبول ندارد پس آثار اسلام منتفی می شود یعنی عنوان کفر که عنوان وجودی است موضوع انتفای آثار مذکور قرار نگرفته است بلکه انتفای اسلام موضوع انتفای آنها است که برخی از معانی کفر مستلزم انتفای اسلام می باشد .

عنوان کفر به معنی هویت کافر داشتن نیست:

براساس این بحث فوق عرض کردیم که عنوان کفر به معنای هویت کافر داشتن و یا حتی غیر مسلمان بودن به معنایی که گفته شد که موضوع حرمت دم، مال و عرض بوده، نیست بلکه معنای لغوی آن در اصل ستر و اخفاء است و در مطلق انکار و جحد حق و یا نعمتی به کار گرفته می شود که به اختلاف مقامات فرق می کند.

استظهار از اطلاق کفر:

بنابراین نمی توان از مجرد اطلاق کفر بر موردی، استظهار کرد که مقصود، خروج از هویت اسلام و مسلمان بودن است تا آثار اسلام منتفی شود بلکه لازم است در هر مورد که کفر اطلاق شده است - مانند آن مواردی که قائلین به کفر منکر ضروری به آن استناد کرده اند - بررسی شود که منظور از کفر چیست؟ اگر منظور این باشد که انتحال به اسلام را - که هویتی دینی و مذهبی است - نفی کند در این صورت آن آثار - یعنی حرمت دم، مال و غیره - منتفی می شود اما

ص: ۲۲

اگر ناظر به معنای دیگری است مانند جحد و انکار مطلب حقی و یا غیره در این صورت آن آثار منتفی نمی شود

نتیجه:

لهذا تا از روایات ذکر شده استفاده نکنیم که می خواهد انتحال اسلام و مسلمان بودن هویتی و مذهبی را که با اقرار جدی به شهادتین حاصل می شود، نفی کند نمی توانیم به مجرد اطلاق کفر، آن آثار را نفی کنیم و بدین ترتیب وارد بحث از روایات مذکور می شویم.

روایت اول:

صحیححه عبد الله بن سنان است که می فرماید (وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَزْتَكِبُ الْكَبِيرَةَ فَيَمُوتُ هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَإِنْ عُدَّ بِكَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَانْقِطَاعٌ فَقَالَ مَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَعُدَّ بِكَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَإِنْ كَانَ مُعْتَرِفًا أَنَّهُ ذَنْبٌ وَمَاتَ عَلَيْهَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَمْ يُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَكَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ مِنْ عَذَابِ الْأَوَّلِ) (۱).

کیفیت استناد به روایت:

سائل سوال می کند که اگر کسی که از دنیا می رود و مرتکب کبیره شده بدون توبه فوت کند آیا از اسلام خارج می شود و عذابش هم عذاب مشرکین هست یا عذابش منقطع شده و خالد در نار نیست؟ شاید این روایت از بهترین روایاتی باشد که می توان برای کفر منکر ضروری به آن تمسک کرد چون که حضرت در آن می فرماید: اگر مرتکب کبیره حرمت آن را انکار کند (فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ) از اسلام خارج می شود ولی اگر قبول داشته که حرام است و استحلال نکرده و فقط در حوزه عمل، به ترک آن کبیره عمل نکرده است تنها از ایمان خارج می شود نه از اسلام و عذابش اهون از اولی است

ص: ۲۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۳۳، أبواب مقدمه العبادات، ب ۲، ح ۱۰، ط اسلامیة.

روایت ناظر به کفر به معنای خروج از اسلام است:

در این جا چون تعبیر به (أَخْرَجَهُ ذَلِكُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ) شده گفته می شود که این روایت ناظر به کفری است که به معنای خروج از اسلام و در مقابل اسلام است که موضوع همان آثار می باشد پس آنها با انکار ضروری منتفی می شوند و در اینجا تعبیری از کفر به میان نیامده است تا گفته شود مقصود معانی دیگر کفر است لذا این روایت بهتر از روایات دیگر است که در ذیل خواهد آمد ولی باز هم استدلال به این روایت از دو جهت قابل اشکال است.

اشکال اول:

اینکه سوال و جواب ناظر به آثار کفر بعد از موت است زیرا که در سؤال و جواب فرض بعد موت شده است که (فَيَمُوتُ هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلِكُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ) یعنی سؤال ناظر به آخرت و آثار معادش است و امام (علیه السلام) هم همین را فرض نموده و جواب داده اند و ذیل آن نیز همین مطلب فرض شده است (وَمَاتَ عَلَيْهَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ) پس اسلام و کفر بعد از موت و آثار مهمی که بر آن بار است و همچنین مورد بحث کلامی و قرآنی میان مسلمانان بوده است، منظور است نه اسلام و کفر هویتی و آثار فقهی آن و امام (علیه السلام) هم فقط مسأله اشدّ بودن عذاب را فرمودند و این نکته سبب می شود که قائل شویم که این روایت ناظر به اسلام هویتی که موضوع آثار است نمی باشد و لذا روشن نیست که روایت در صدد است موضوع احکام حقن دم و حرمت جان، مال و عرض را نفی کند چرا که در انتفای آنها لازم نبود فرض موت شود بنابراین، این روایت بیش از این دلالت ندارد که ناظر به وضعیت اخروی آنهاست.

ص: ۲۴

این اشکال اول بود که شاید منظور برخی فقها که گفته اند کفر در این روایت ناظر به کفر به معنای دیگری است، همین باشد که کفر در آخرت مقصود است .

پاسخ احتمالی بر اشکال:

گفته شده است این روایت اطلاق هم داشته باشد که شامل نفی آثار اسلام در دنیا هم باشد و تنها ناظر به کفر در آخرت و عذاب آن عالم نباشد

حتی اگر اشکال اول را برطرف کنیم اشکال دوم همچنان باقی است:

از آنجا که در آن فرض شده است که این مکلف مرتکب کبیره شده و معصیت نموده و عذاب می شود یعنی با علم به این که کبیره است اقدام کرده است و کبیره هم بر محرمات بزرگ و مسلم اسلام اطلاق می شود مثل ارتکاب زنا، قتل نفس، ربا و ... کسی که اینگونه کبیره ای را مرتکب می شود مستحلاً یعنی با اعلان حلال بودن، قهراً مستلزم نفی اقرارش به قرآن و رسالت قطعی اسلام است و این اعلان، اقرارش را به تصدیق اسلام نفی و تکذیب می کند.

نتیجه:

فلذا این روایت بیش از این دلالت ندارد که در جایی که انکار یکی از مسلمات قرآنی و اسلامی که مستلزم انکار رسالت و نبوت است موجب خروج از اسلام است و این نوع انکار هم در توسعه ای که عرض کردیم داخل می شود یعنی علی القاعده با چنین اعلانی از اسلام خارج می شود ولی اگر کسی ملتفت نباشد که آن حکم ضروری بوده و آن فعل کبیره است، از این روایت نمی توان استفاده کرد که چنین شخص هم از اسلام خارج می شود در نتیجه از این روایت مطلبی بیش از مقتضای قاعده و این که هر منکر ضروری کافر است استفاده نمی شود.

ص: ۲۵

روایت مسعده بن صدقه است (وَعَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ فِي حَدِيثٍ فَقِيلَ لَهُ أَرَأَيْتَ الْمُؤْتَكَبَ لِلْكَبِيرَةِ يَمُوتُ عَلَيْهَا أَوْ تُخْرِجُهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَإِنْ عُذِّبَ بِهَا فَيَكُونُ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ أَوْ لَهُ انْقِطَاعٌ قَالَ يُخْرِجُ مِنَ الْإِسْلَامِ إِذَا زَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ وَ لِذَلِكَ يُعَذَّبُ بِأَشَدِّ الْعَذَابِ وَإِنْ كَانَ مُعْتَرِفًا بِأَنَّهَا كَبِيرَةٌ وَ أَنَّهَا عَلَيْهِ حَرَامٌ وَ أَنَّهُ يُعَذَّبُ عَلَيْهَا وَ أَنَّهَا غَيْرُ حَلَالٍ فَإِنَّهُ مُعَذَّبٌ عَلَيْهَا وَ هُوَ أَهْوَنُ عَذَابًا مِنَ الْأَوَّلِ وَ يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ لَا يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ) (١).

کیفیت استدلال به روایت:

دلالت این روایات هم مثل روایت قبلی است چرا که سوال از اسلام و کفر مرتکب کبیره بعد از موت است و همان دو اشکال روایت فوق در اینجا هم جاری است و این دو روایت از حیث دلالت دارای یک مضمون هستند لیکن این روایت دارای مشکل سندی نیز هست

مشکل سند روایت:

زیرا که مسعده بن صدقه که در سند واقع شده است به این عنوان، توثیق نشده است برخی هم گفته اند که این شخص عامی یا زیدی است برخی نیز مثل مرحوم آقای بروجردی (رحمه الله) در بحث رجالی فرموده اند که مسعده بن صدقه همان مسعده بن زیاد است که ممکن است این زیاد، پدر یا جد صدقه باشد و عنوان مسعده بن زیاد توسط نجاشی و دیگران توثیق شده است پس اگر کسی بتواند قرائنی را پیدا کنیم که این دو اسم برای یک شخص است و با هم متحد هستند - که بعید نیست اینگونه باشد - عنوان مسعده بن صدقه موثق خواهد شد.

ص: ۲۶

روایت داود رقی که می فرماید: (وَعَنْ عَمِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجُوبٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرِ الرَّقِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) سُنَّ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) كَفَرَاتٍ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ مُوجِبَاتٍ عَلَى الْعِبَادِ فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَجَحِدَهَا كَانَ كَافِرًا وَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِأُمُورٍ كُلِّهَا حَسَنَةً فَلَيْسَ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ عِبَادَهُ مِنَ الطَّاعَةِ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهُ تَارِكٌ لِلْفَضْلِ مَنقُوصٌ مِنَ الْخَيْرِ). (١)

این روایت هم بحث سندی دارد و هم بحث دلالتی که عنوان کافر در آن ذکر شده است؛

مشکل سند روایت:

از نظر سندی نجاشی داود الرقی را که در سلسله سند واقع شده است تضعیف می کند و در موردش می فرماید (داود بن کثیر الرقی و أبوه کثیر یکنی أباً خالد و هو یکنی أباً سلیمان ضعیف جدا و الغلاه تروی عنه). (٢)

و شیخ (رحمه الله) در رجالش می فرماید (داود بن کثیر الرقی، مولی بنی أسد، ثقه). (٣) و مرحوم کشی (رحمه الله) در مورد ایشان می فرماید (عن الصادق (عليه السلام) قال: انزلوا داود الرقی منی بمنزله المقداد من رسول الله (صلى الله عليه وآله) (٤) و بعد ایشان اضافه می کند: (یذكر الغلاه أنه من أركانهم، و قد یروی عنه المناکیر فی الغلو و تنسب إليهم و لم أسمع أحدا من مشایخ العصابه یطعن فيه) (٥) و گفته شده است که این دو شهادت که یکی جرح و دیگری توثیق و تعدیل است با همدیگر تعارض می کنند

ص: ٢٧

١- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ١، ص ٣٠، أبواب مقدمه العبادات، ب ٢، ح ٢، ط اسلامیه.

٢- جال النجاشی، النجاشی، فهرست أسماء مصنفی الشیعه، ص ١٥٦.

٣- رجال الشیخ الطوسی، الشیخ الطوسی، ص ٣٣٦.

٤- اختیار معرفه الرجال، الشیخ الطوسی، ج ٢، ص ٧٠٤.

٥- اختیار معرفه الرجال، الشیخ الطوسی، ج ٢، ص ٧٠٨.

در نتیجه این روایت از نظر سند قابل اعتماد نیست نکته دیگر هم در این جا موجود است که شیخ مفید (رحمه الله) در کتاب اختصاص می فرماید (... عن عبد الله بن الفضل الهاشمی قال: كنت عند الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) إذ دخل المفضل بن عمر، فلما بصر به ضحك إليه ثم قال: إلیّ یا مفضل، فوربّی إنی لأحبّک و أحبّ من یحبّک، یا مفضل لو عرف أصحابی ما تعرف ما اختلف اثنان، فقال له المفضل: یا ابن رسول الله لقد حسبت أن أكون قد نزلت - فی المصدر أنزلت - فوق منزلتی، فقال (عليه السلام): بل أنزلت المنزله التي أنزلک الله بها، فقال: یا ابن رسول الله فما منزله جابر بن یزید منکم؟ قال: منزله سلمان من رسول الله (صلی الله علیه وآله) قال: فما منزله داود بن کثیر الرقی منکم؟ قال: منزله المقداد من رسول الله (صلی الله علیه وآله) ثم أقبل علیّ فقال: یا عبد الله بن الفضل إلیّ أن قال: و لو شئت لأریتک اسمک فی صحیفتنا، ثم دعا بصحیفه فنشرها فوجدتها بیضاء لیس فیها أثر الكتابه، فقلت: یا ابن رسول الله ما أرى فیها أثر الكتابه، قال: فمسح یده علیها فوجدتها مکتوبه، و وجدت اسمی فی أسفلها، فسجدت الله شکرا (منه قدّس سره) (۱)

حال باید دید آیا همانگونه است که گفته شده و این دو شهادت تعارض و تساقط کرده و در نتیجه وثاقت دارد رقی ثابت نمی شود و یا مطلب به نحو دیگری است که ان شاء الله در بحث آینده مطرح خواهد شد .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث سندی از روایت داود بن کثیر

بحث در روایاتی بود که به آنها برای اثبات مدعای مشهور- کفر مدعی منکر ضروری - استناد می شود و رسیدیم به روایت سوم که روایت داود بن کثیر الرقی بود.

(وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ الرَّقِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَفَرَاتٍ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ مُوجِبَاتٍ عَلَى الْعِبَادِ فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَجَحَّدَهَا كَانَ كَافِرًا وَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأُمُورٍ كُلُّهَا حَسِيئَةٌ فَلَيْسَ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ عِبَادَةً مِنَ الطَّاعَةِ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهُ تَارِكٌ لِلْفُضْلِ مَنقُوصٌ مِنَ الْخَيْرِ) (۱) [۱]

بحث در سند روایت:

عرض شد در این روایت یک بحث سندی است که آیا این داود رقی ثقه است یا خیر؟ مرحوم نجاشی رحمه الله می فرماید (ضعیف جدا، و الغلاه تروی عنه) (۲) و ابن غضائری گفته (فاسد المذهب و ضعيف ...) (۳) [۳] و از طرفی مرحوم شیخ رحمه الله و مرحوم کشی رحمه الله هم توثیق کردند؛ مرحوم شیخ رحمه الله فرمودند (داود بن کثیر الرقی، مولی بنی أسد، ثقه) (۴) [۴] و مرحوم کشی رحمه الله می فرماید (داود الرقی منی بمنزله المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله و يذكر الغلاه أنه من أركانهم، و قد يروى عنه المناكير في الغلو و تنسب إليهم و لم أسمع أحدا من مشايخ العصابة يطعن فيه و ضعفه النجاشي و ابن الغضائري). (۵) [۵] مضافاً بر اینکه مرحوم شیخ مفید رحمه الله در اختصاص، روایتی را از امام صادق علیه السلام به سند معتبر نقل می کند که حضرت علیه السلام در رابطه با منازل اصحابش با مفضل بن عمر صحبت می کردند که از جایگاه داود رقی سؤال شده است و امام علیه السلام فرموده اند داود رقی نزد ما به منزله مقداد است نسبت به رسول الله صلى الله عليه وآله (عن عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل المفضل بن عمر... قال: فما منزله داود بن كثير الرقي منكم؟ قال: منزله المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله) (۶) [۶]

ص: ۲۹

۱- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۱، ص ۳۰، أبواب مقدمه العبادات، ب ۲، ح ۲، ط اسلاميه.

۲- رجال النجاشي، النجاشي، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳- الرجال لابن الغضائري، ابن غضائري، ص ۵۸.

۴- رجال الطوسي، الشيخ الطوسي، ج ۱، ص ۳۳۶.

۵- روضه المتقين، محمد تقی المجلسی، ج ۱۴، ص ۱۱۴.

۶- الاختصاص، الشيخ المفيد، ج ۱، ص ۲۱۶.

نظر برخی از بزرگان:

برخی از بزرگان در اینجا گفته اند که شهادت نجاشی و دو شیخیش ابن غضائری و عبدالواحد جرح و تضعیف است و با شهادت شیخ طوسی رحمه الله و مفید رحمه الله و کشی رحمه الله که تعدیل و توثیق است معارض هستند و تساقط می کنند و نتیجه عدم ثبوت و ثاقت این شخص است و این روایت و سایر روایاتش محل اشکال خواهد شد.

بحث سندی صحیح:

ولی در بحث سندی صحیح این است که داود الرقی ثقه است و شهادت مرحوم شیخ طوسی رحمه الله و مفید رحمه الله حجت بوده و مقدم است بر شهادت نجاشی که در این رابطه می توان دو وجه را ذکر کرد.

وجه اول:

یکی این که مستظهر از کلام مرحوم نجاشی رحمه الله و دو شیخ رحمه الله دیگرش آن است که این بزرگواران شهادت به عدم وثاقت ندادند بلکه شهادتشان به ضعف مذهب داود بن کثیر رقی است و این که گفته می شود مناکیب و احادیث غلو از ایشان نقل شده و یا غلات او را از خود دانسته اند - که بیش از این از شهادت آن دو بزرگوار استفاده نمی شود - صریح در عدم وثاقت نیست ولیکن شیخ طوسی رحمه الله و کشی رحمه الله و مفید رحمه الله شهادت به وثاقت بلکه عدالت و جلالت او داده اند که صریح در توثیق است.

نتیجه وجه اول:

بنابراین تعارض و اختلاف، در وثاقت خود شخص نبوده است تا شهادت به وثاقت وی، از حجیت ساقط شود.

وجه دوم:

آنچه را که شیخ مفید رحمه الله نقل می کند عدالت بلکه جلالت و تقوای داود بن کثیر رقی نزد معصوم علیهم السلام است چون شیخ مفید رحمه الله آن مدح را با سندی معتبر از امام صادق علیه السلام در حق داود رقی نقل می کند و مرحوم آقای خوئی رحمه الله سند را ذکر می کند و می گوید معتبر است ولی می فرماید که این کتاب اختصاص شیخ مفید رحمه الله نزد ما ثابت نشده و اگر هم ثابت شود این نقل خبر واحد و شهادت ثقه است که در مقابل شهادت نجاشی تعارض کرده و باز هم تساقط می کنند و وثاقت داود رقی ثابت نمی شود؛

ص: ۳۰

تصویر مسئله در صورت وجود قطع فطری:

بله، اگر قطع وجدانی داشتیم که امام علیه السلام چنین کلامی را فرموده است ما قطع پیدا می کردیم که نجاشی اشتباه کرده و شهادت او از حجیت ساقط می شد لیکن چنین قطعی به صدور روایت از امام علیه السلام نداریم و ما آن را از باب نقل راوی که خبر ثقة است و مشمول دلیل حجیت است قبول می کنیم و این دلیل حجیت نقل راوی با دلیل حجیت شهادت نجاشی تعارض می کند.

کتاب اختصاص:

ما عرض می کنیم کتاب اختصاص هم مانند سایر کتب شیخ مفید رحمه الله در سلسله اجازات ثابت است و وجود این روایت در آن نسخه - همانگونه که علامه مجلسی رحمه الله و غیره گفته اند بلکه از کلام کشی هم استفاده می شود - ثابت بوده همچنان که صدور چنین روایتی معروف بوده است.

اشکال بر نکته دوم:

نکته دوم هم درست نیست بلکه صحیح این است که این چنین جاهایی آن روایتی که کلام امام علیه السلام را نقل می کند که این شخص ثقة است مقدم است بر شهادتی که از غیر معصوم صادر شده است و اینجا مثل دو شهادت متعارض با هم نمی باشد - که در آنها بین دلیل حجیت دو شهادت تکاذب شکل می گیرد - بلکه دلیل نقلی روایتی که کلام و شهادت امام علیه السلام را به عدالت و جلالت داود رقی نقل می کند در حقیقت حاکم می شود بر شهادت نجاشی بر تضعیف چون بین این دو تکاذبی نیست

بیان اشکال بر نکته دوم به عبارت دیگر:

یعنی باید دید برای چه شهادت شیخ نجاشی به عدم وثاقت با مشمول دلیل حجیت می خواهد تعارض کند؟ آیا می خواهد با دلیل حجیت نقل راوی تعارض کند یا با حجیت کلام معصوم بر وثاقت داود رقی؟ اما با حجیت کلام معصوم که نمی تواند معارض باشد چون حجیت کلام معصوم علیهم السلام از باب عصمت است نه حجیت شهادت و در عصمت احتمال خطا نیست بنابراین شهادت امام علیه السلام محتمل الخطا نیست تا مشمول دلیل حجیت قرار گیرد و در آن تعارض رخ دهد و اگر بخواهد با نقل راوی تعارض کند چرا که این نقل خبر واحد ثقة است و مثل شهادت نجاشی مشمول دلیل حجیت است؛ که اگر این مقصود است این هم تمام نیست چون این تعارض فرع تکاذب میان این دو خبر است و چنین تکاذبی در میان نیست زیرا صدور چنین روایتی از امام علیه السلام در حق داود رقی با شهادت نجاشی به عدم وثاقت وی منافاتی ندارد چون که دو واقعه ای هستند که هر دو قابل تحقق و مطابقت با واقع می باشند و به صرف این که داود ثقة نباشد مستلزم عدم صدور چنین روایتی از معصوم علیهم السلام و کذب راوی آن نیست

به عبارت دیگر اگر شهادت نجاشی که گفته است داود رقی ثقة نیست یک مدلول التزامی داشت که چنین مکالمه ای میان امام صادق علیه السلام و مفضل بن عمر رخ نداده است و راوی آن اشتباه کرده یا دروغ گفته است، بله تکاذب و تعارض شکل می گرفت چون تعارض فرع تکاذب است و تا تکاذب میان دو خبر ثقة نباشد به تعارض و اجمال دلیل حجیت نمی رسیم یعنی لازمه صحت قول نجاشی این نیست که عبد الله بن الفضل الهاشمی دروغ گفته است بنابراین دلیل حجیت این روایت و نقل مکالمه مفضل بن عمر با امام علیه السلام را می گیرد و می رسیم به کلام امام صادق علیه السلام که حاکم و مقدم است بر شهادت نجاشی و رافع موضوع حجیت شهادت نجاشی می گردد.

منافات شهادت نجاشی با واقعه منقوله در روایت:

به عبارت دیگر شهادت شیخ نجاشی رحمه الله در اثر اطلاعاتی بوده است که خودش از داود رقی از قرائن خارجی و غیره به دست آورده است که منافاتی با واقعه منقوله در روایت هاشمی ندارد بلکه شاید اگر او این چنین روایتی را می شنید به عدم وثاقت یا تضعیف داود رقی شهادت نمی داد بنابراین اینجا مثل جایی است که اگر دو بینه در طهارت و نجاست شیئی اختلاف داشته باشند لیکن یکی از دو بینه را بدانیم و یا مجمل باشد و احتمال بدهیم ناظر به منشأ نجاستی که بینه دیگر به آن شهادت می دهد نباشد و آن را نفی نمی کند در اینجا تعارض شکل نخواهد گرفت و بینه نجاست حجت خواهد بود و ما نحن فیه از این قبیل است زیرا که شهادت نجاشی به هیچ وجه واقعه نقل شده در روایت را نفی نمی کند بلکه از آن ساکت است پس دلیل حجیت می تواند هر دو را شامل شود و این منافاتی ندارد که به حسب اطلاعات خودش این شخص ثقة نباشد ولیکن طبق نقل کلام امام علیه السلام ثقة خواهد بود یعنی همان وثاقتی که نجاشی از منشأ آن اطلاع نداشته است بنابراین تعارض و تساقطی در ما نحن فیه صورت نمی گیرد و نقل شیخ مفید رحمه الله بر عدالت و جلالت داود رقی حجت است.

نتیجه:

اولاً:

اصلاً از کلام نجاشی رحمه الله و شیخ رحمه الله او شهادت به عدم وثاقت استفاده نمی شود بلکه شهادت به ضعف مرویات و غلو بودن روایت نقل شده از وی، داده اند نه بیشتر

ثانیا:

اگر هم شهادت به عدم وثاقت داده باشند این شهادت با نقل روایت معتبری که مرحوم مفید رحمه الله از امام معصوم علیه السلام دارند تعارضی ندارد و آن روایت حجت است بنابراین این شخص - داود رقی - ثقه است.

ثالثاً:

وجه سومی نیز برای توثیق داود رقی قابل ذکر است مبنی بر اینکه حجیت تعدیل و جرح رجالیون مانند نجاشی و شیخ طوسی رحمه الله از باب حجت قول اصل خبره آن زمان از برای ما است که دسترسی به آن قرائن بر وثاقت یا عدم وثاقت نداریم و آنها داشته اند طبق این مبنا تضعیف نجاشی و شیخ وی با تعدیل شیخ طوسی رحمه الله به عنوان دو قول اصل خبره تعارض داخل در دلیل حجیت قول اصل خبره کرده و تساقط می کنند و نوبت به حجیت روایت هاشمی که حجیت آن از باب حجت خبر و شهادت حسی است و نه قول اصل خبر می رسد زیرا که دلیل این حجیت غیر از دلیل حجیت قول اهل خبره است و دلیل حجیت قول اهل خبره به جهت تعارض دو اطلاق داخل در آن دچار اجمال خواهد شد و دیگر معارض با اطلاق منعقد در دلیل حجت خبر که مستقل و منفصل از آن است نه خواهد شد و در نتیجه روایت حجت خواهد شد.

ص: ۳۳

و اما بحث از دلالت این روایت که گفته است (فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا كَانَ كَافِرًا) و به آن استدلال شده که انکار ضروری باعث کفر فرد می شود که این استدلال هم درست نیست.

دلیل:

اولاً:

قبلاً گذشت این جا امام علیه السلام فرض کرده است که این شخص می داند این عمل از فرایض و موجبات یعنی ثابتات در شریعت است و همچنین فرض کرده است که ناظر به فرایضی است که در قرآن نازل شده است و می رساند که اینها بین و ثابت بوده است و مکلف هم آنها را ترک کرده و هم انکار و جحد نموده است و این چنین مورد از انکارهایی است که مستلزم انکار رسالت و تکذیب قرآن است که گفتیم علی القاعده خارج از اسلام می شود

ثانیاً:

کفر در این تعبیر (فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا كَانَ كَافِرًا) به معنای آن کفر در مقابل هويت مسلمانى و انتحال اسلام نیست بلکه این همان کفر جحود و انکار حکم خدا و عدم قبول آن، با علم به ثبوتش است که در روایات زیادی بر آن اطلاق کفر شده است مانند شیطان که امر خدا به سجود را جحد کرد یعنی هم عمل نکرد و هم آن را انکار کرد یعنی قبول نکرد و قبول نداشت و این غیر از کفر به وجود خدا یا وحدانیت است و این معنا در روایات آمده است که نفس قبول نکردن حکم خدا و استعلاى بر آن با فرض علم به این که حکم خداست کفر جحود است و عذاب شدید دارد و این منافات ندارد با این که به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله هم شهادت بدهد و این معنا از کفر موجب نفی انتحال اسلام و نفی آثار فقهی مترتب بر آن نمی شود و ترک فرائض واجبه و همچنین ارتکاب کبایر و معاصی با استخفاف یا استحلال آنها موجب کفر جحود به این معنا می شود که این روایت و امثال آن ناظر به آن است نه خروج از انتحال اسلام.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقصود از کفر در روایات

روایت چهارم:

روایت دیگری که ممکن است برای مدعای مشهور - که قائلند منکر ضروری کافر است - به آن استناد شود روایت عبدالرحیم قصیر است.

(عَلَى بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ: كَتَبْتُ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أُعَيْنٍ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الْإِيمَانِ مَا هُوَ فَكَتَبَ إِلَيَّ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أُعَيْنٍ سَأَلْتَ رَحِمَكَ اللَّهُ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللَّيْسَانِ وَعَقْدُ فِي الْقَلْبِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ وَالْإِيمَانُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ وَهُوَ دَارٌ وَكَذَلِكَ الْإِسْلَامُ دَارٌ وَالْكُفْرُ دَارٌ فَقَدْ يَكُونُ الْعَبْدُ مُسْلِمًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا وَلَا يَكُونُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ مُسْلِمًا - فَالْإِسْلَامُ قَبْلَ الْإِيمَانِ وَهُوَ يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كَبَائِرِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صَغَائِرِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجًا مِنَ الْإِيمَانِ سَاقِطًا عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ وَثَابِتًا عَلَيْهِ اسْمُ الْإِسْلَامِ فَإِنْ تَابَ وَاسْتَتَفَرَ عَادَ إِلَى دَارِ الْإِيمَانِ وَلَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَالْإِسْتِحْلَالُ يَقُولُ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجًا مِنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ وَ كَانَ بِمَنْزِلِهِ مَنْ دَخَلَ الْحَرَمَ ثُمَّ دَخَلَ الْكُفْبَةَ وَ أَخْبَدَتْ فِي الْكُفْبَةِ حَدَثًا فَأُخْرِجَ عَنِ الْكُفْبَةِ وَ عَنِ الْحَرَمِ فَضَرَبَتْ عُنُقَهُ وَ صَارَ إِلَى النَّارِ) (۱) [۱]

ص: ۳۵

۱- الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۳، ص ۷۷.

روایت عبدالرحمن قصیر در وسائل:

این روایت در وسایل نیز به صورت تقطیع آمده است و به ذیل روایت استدلال شده است که اگر شخصی حکم را انکار و جحد نمود کافر می شود (و لَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَالْإِسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجًا مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ) و گفته می شود کفر در این روایت به معنای خروج از نحلہ اسلام است ولذا دلالتش از این جهت روشن تر است که فقط کافر را ذکر نکرده است بلکه فرموده است از اسلام خارج می شود.

بحث سندی در روایت:

البته در سند این روایت (عبدالرحیم قصیر) توثیق ندارد ولی ابن ابی عمیر از او به سند صحیحی روایت نقل کرده است که در

تفسیر قمی در تفسیر سوره (ن و القلم) (۱) آمده است هر چند در برخی نسخه های چاپ شده تفسیر، عبدالرحمان القصیر ذکر شده لیکن در نسخه های صحیح و نسخه موجود نزد صاحب تفسیر برهان و غیره عبدالرحیم القصیر ذکر شده که همان صحیح است بدین ترتیب عبدالرحیم القصیر به همین عنوان مطلق توثیق می شود و احتمال تعدد عبدالرحیم میان ابن روح و ابن عتیک ضروری به این توثیق نمی زند زیرا که نقل ابن ابی عمیر از همین عنوان مطلق است که ممکن است به هریک از آن دو منصرف باشد؛ در این روایت هم همانگونه است علاوه بر این که احتمال وحدت دو عنوان قوی است.

ص: ۳۶

۱- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم القمی، ج ۲، ص ۳۷۹.

اما نسبت به دلالت حدیث گفته می شود که ذیلش ناظر به خروج منکر حکم خدا از اسلام است (وَ لَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُبُودُ وَ الْإِسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجًا مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ) ولی این استدلال تمام نیست زیرا که:

دلیل عدم تمامیت دلالت روایت:

اولاً:

این روایت اعم از مدعای مشهور است زیرا که مدعای مشهور کفر منکر حکم ضروری است نه هر حکمی و این روایت از این جهت مطلق است و شامل معاصی کبیره و معاصی صغیره هر دو شده است (فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كِبَائِرِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صِغَائِرِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا كَمَا أَنْ خَارِجًا مِنَ الْإِيمَانِ سَاقِطاً عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ) و همچنین فقط استحلال را بیان نکرده بلکه حرام دانستن حلال را هم ذکر کرده است (أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ) و این معنای بسیار وسیعی از انکار حکم می شود که یقیناً مقصود مشهور نیست چون آنها در خصوص انکار ضروریات و یا کبائر، مدعی این نکته هستند نه در همه احکام.

ثانیاً:

در روایت قید دیگری هم هست و آن جمله (وَ دَانَ بِذَلِكَ) که بدان معناست که شخص، آن تحلیل یا تحریم را هم دین خود قرار دهد و شاید معنای این جمله این باشد که افرادی که دین تازه ای برای خود جعل می کنند از اسلام خارج می شوند که بعید نیست ناظر به ادیان اهل البدع و زنادقه باشد مثل دین بهائیت در امروز که ورود به آنها قطعاً کفر و خروج از اسلام است و در حقیقت انتحال دین جدیدی است.

بعید نیست این روایت هم ناظر به کفر جحود باشد نه کفر مقابل اسلام که کفر جحود در روایات زیادی وارد شده است که به معنای قبول نکردن یک حکم و عدم تسلیم آن است نه تکذیب کردن حکم زیرا که کفر جحود به معنای تسلیم نشدن و قبول نکردن می باشد مثل جحود ابلیس که خدا را تکذیب نکرد بلکه حکمش را قبول نداشت که در روایات عدیده و در قرآن از آن به کفر تعبیر شده است یعنی تارّه کسی حکمی را قبول دارد ولی به آن عمل نمی کند که این کفر جحود را ندارد و تارّه آن حکم را قبول ندارد و تسلیم آن هم نمی شود که این غیر از تکذیب رسالت است مثل کسانی که امامت حضرت علی علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام را انکار می کردند و قبول نداشتند و تسلیم نبودند با این که می دانستند این امامت و ولایت وجود دارد و نمی خواستند پیامبر صلی الله علیه و آله را - العیاذ بالله - تکذیب کنند بلکه فقط نمی خواستند تسلیم آن شوند که این، نوعی حالت استعلائی بر حاکم است و این در قرآن و در روایت، کفر محسوب شده و کفر به این معنا زیاد استعمال شده است که کفر جحود است و غیر از انکار رسالت و یا وحدانیت خداست

مثال:

در صحیح زراره آمده است (وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَيِّدَانٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا) (۱)

ص: ۳۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۳۲، أبواب مقدمه العبادات، ب ۲، ح ۸، ط آل البیت.

و این همان کفر جحود است نه خروج از اسلام و ارتداد و همچنین در رابطه با عدم قبول یا جحد ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

(أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنِ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ الْقُرَشِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى الْخَشَّابُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْحَضْرَمِيُّ، عَنْ زُرْعَةَ، يَعْنِي ابْنَ مُحَمَّدِ الْحَضْرَمِيِّ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) نَصَبَ عَلَيْنَا عِلْمًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، فَمَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِنًا، وَمَنْ أَنْكَرَهُ كَانَ كَافِرًا، وَمَنْ جَهَلَهُ كَانَ ضَالًّا، وَمَنْ عَدَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ كَانَ مُشْرِكًا، وَمَنْ جَاءَ بِوَلَايَتِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ جَاءَ بِعِدَاوَتِهِ دَخَلَ النَّارَ) [٤] (١)

و این کفر جحود است که ابلیس هم به آن دچار شده بود با این که وحدانیت خدا را قبول کرده ولی تسلیم امر الهی به سجده بر آدم علیه السلام نبوده است و آن را قبول نداشت و به حکم خدا اعتراض داشت که این مرتبه ای از کفر است و غیر از خروج از هویت اسلامی و یا تکذیب رسالت است و وقتی در روایات تتبع می کنیم می یابیم که به کسانی که در مقابل حکم الهی تسلیم نیستند و آن را قبول ندارند کافر اطلاق می شود.

روایت پنجم:

روایت علی بن جعفر هست که می فرماید: (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَمِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِيِّ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعُمَرَكَيِّ بْنِ عَلِيٍّ جَمِيعًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَاهِ فِي كُلِّ عَامٍ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ - قَالَ قُلْتُ: فَمَنْ لَمْ يَحُجَّ مِنَّا فَقَدْ كَفَرَ قَالَ لَا وَ لَكِنْ مَنْ قَالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ كَفَرَ) [٥] (٢)

ص: ٣٩

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٢٨، ص ٣٥٤، أبواب حد المرتد، ب ٩، ح ٤٨، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ١٦، أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ٢، ح ١، ط آل البيت.

در این صحیحیه آمده است که باید اشخاص مستطیع هر ساله به حج بروند که در مفهوم آن اختلاف شده است و صدر این صحیحیه بر آن دلالت دارد سپس امام علیه السلام به آیه حج تمسک کرده است و سائل این آیه را شنیده است که در ذیلش آمده است (فَمَنْ لَمْ يَحْجَّ مِنَّا فَقَدْ كَفَرَ) لهذا سؤال می کند که آیا صرف نرفتن مستطیع کفر است و حضرت می فرماید کسی که ترک کند و انکار هم بکند و بگوید این حکم این گونه نیست کافر شده است.

بحث در سند روایت:

این روایت از نظر سند صحیحیه هست و از نظر دلالت هم گفته شده است که دلالتش روشن است بر اینکه کسی که وجوب حج را انکار کند کافر است و دلالت می کند بر این مطلب که منکر ضروری کافر است زیرا که هر چند در مورد حج است ولی عرفاً الغا خصوصیت می شود و گفته می شود که نکته آن است، که وجوب حج از ضروریات و مسلمات اصل اسلام است پس به همه احکام ضروری تعمیم داده می شود که انکار آنها هم موجب کفر است لیکن این استدلال نیز ناتمام است زیرا که:

اولاً:

مراد از این کفر هم همان کفر جحود است و روایت ناظر است به کسی که وجوب حج را قبول نداشته باشد و به معنای عدم تسلیم به آن است و لااقل از اجمال از این ناحیه است.

ثانیاً:

اگر مقصود از کفر نفی و تکذیب قرآن و یا اسلام باشد روایت اطلاق ندارد که برای مشهور نافع باشد چرا که در روایت فرض شده که منکر وجوب حج را فهمیده و می دانسته زیرا که سوال سائل از این است که آیا مجرد معصیت و مخالفت کردن و حج نرفتن کافی است در کفر یا خیر؟ و این ناظر نیست به کسی که شبهه دارد بلکه ناظر به عالم به این حکم و این آیه است و همچنین ظهور صحیحیه در تفسیر کفری است که در ذیل آیه آمده است که نسبت به کسانی است که مخاطب آیه هستند و علم به این حکم دارند که تکذیب آن مستلزم تکذیب رسالت و قرآن است که چنین شخصی علی القاعده هم کافر و خارج از اسلام است پس اگر روایت را بر کفر جحود و عدم تسلیم و قبول وجوب حج حمل کردیم نه تکذیب آن، پاسخ اول تمام می شود و اگر بر تکذیب قرآن یا وجوب حج حمل کردیم چون که شخص می داند این حکم وجود دارد و در قرآن آمده است فلذا تکذیب آن مستلزم عدم اقرار به رسالت و تکذیب رسالت است و علی القاعده چنین شخصی منتحل اسلام نیست.

استدلال ششم :

دیگر استدلال به خود آیه حج است که در ذیل آیه حج آمده است (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) که در این جا به آن استدلال شده است که از آنجا که این ذیل مربوط به صدرش می باشد یعنی وجوب حج پس ناظر به کسی است که این حکم را قبول نداشته و به آن عمل نمی کند و آن را کفر محسوب کرده است و کفر هم به معنای خروج از اسلام است و اگر کسی بخواهد الغا خصوصیت کند می تواند به مطلق انکار حکم ضروری تعدی کند.

اشکال :

این استدلال هم تمام نیست چون که

اولاً:

قبلاً عرض شد که عنوان کفر موضوع آثار نیست بلکه خروج از انتحال اسلام موضوع است که معنایی متشرعی است نه لغوی و معنای لغوی کفر، ستر و یا انکار و جحود است .

ثانیاً:

که ذیل آیه (وَمَنْ كَفَرَ) کفر را موضوع قرار داده است نه محمول که اگر محمول بود می توان گفت چنانچه به معنای خروج از اسلام باشد آیه به آن حکم کرده لیکن کفر در آیه موضوع مفروغ الوجود قرار داده شده است که معنایش آن است که اگر کسی کافر شد و بدان سبب حج را ترک کرد به خودش ضرر زده و به خدا ضرر نمی نزند و محمول آن این است که (فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) حال اینکه این کفر به چه نحو انجام می گیرند و سببش چیست نمی شود این مطلب را از آیه استفاده کرد، چرا که آیه آنرا مفروغ عنه قرار داده است .

ص: ۴۱

ظاهر آیه براساس فهم عرفی و مناسبات حکم و موضوع در این آیه آن است که مقصود از کفر در ذیل همانگونه که در لغت در این موارد استعمال شده است کفران نعمت است و یا جحد و عدم قبول و تسلیم حکم است یعنی آنچه مناسب با ذیل آیه است یکی از این دو معناست یعنی کفران نعمت؛ زیرا که خداوند به آنها مال و استطاعت داده و حج را بر مردم قرار داده است که به نفع خود مردم است و ترک آن کفران این نعمت بزرگ است که در تفسیر عیاشی روایتی هم بر این تفسیر ذکر کرده است.

روایت ابی اسامه:

(وَ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ سَأَلْتُهُ مَا السَّبِيلُ قَالَ يَكُونُ لَهُ مَا يَحُجُّ بِهِ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ عُرِضَ عَلَيْهِ مَالٌ يَحُجُّ بِهِ فَاسْتَحْيَا مِنْ ذَلِكَ قَالَ هُوَ مِمَّنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ وَ إِنْ كَانَ يُطِيقُ الْمَشَى بَعْضًا وَ الرُّكُوبَ بَعْضًا فَلْيَفْعَلْ قُلْتُ أَرَأَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ وَ مَنْ كَفَرَ أَوْ هُوَ فِي الْحِجِّ قَالَ نَعَمْ قَالَ هُوَ كُفْرُ النَّعْمِ وَ قَالَ مَنْ تَرَكَ)
[۱] [۶]

و روایت صحیحہ علی بن جعفر مناسبت با معنای دوم - یعنی کفر جحد و انکار - دارد بنابراین مقصود از اطلاق کفر بر تارک حج که در ذیل آیه ذکر شده است یا به مناسبت کفران نعمت است و یا به مناسبت انکار و جحد، کفر جحدی است

ص: ۴۲

البتہ در صحیحہ معاویہ بن عمار آمده است کہ کفر یعنی ترک (الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ هَذِهِ لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسْبِغُهُ فَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ وَ إِنْ كَانَ دَعَاهُ قَوْمٌ أَنْ يُحْجُّهُ فَاسْتَحْيَا فَلَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا يَسْعُهُ إِلَّا الْخُرُوجُ وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ أَبْتَرَ وَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ كَفَرَ قَالَ يَعْني مَنْ تَرَكَ.) (۱)

لهذا به این صحیحہ استدلال شده است کہ کفر در آیه به معنای مجرد ترک است کہ البتہ قهراً اگر آیه را این گونه معنا کردیم معارض می شود با روایت علی بن جعفر کہ قائل بود منظور از کفر در آیه، مجرد ترک نیست بلکه انکار و کفر جحودی است و شاید اطلاق کفر هم به معنای مجرد ترک خلاف معنای لغوی و متشرعی هر دو باشد.

اشکال:

لیکن این مطلب صحیح نیست زیرا کہ مقصود روایت معاویہ ابن عمار معنا کردن مفهوم کفر در آیه نیست و نمی خواهد بگوید کفر در مفهوم ترک بکار رفته است و انکار جحود و یا کفران نعمت را نفی کند بلکه می خواهد تاکید کند کہ همان ترک حج مصداق کفر در آیه قرار داده شده است به جهت اهمیت و رکن بودن و از شرایع اسلام بودن حج، به قرینه آنچه کہ در صدر صحیحہ آمده است کہ در آن تصریح شده کہ اگر انسان تسویف کرد و حج را ترک نمود ولو به جهت تجارت تا فوت کرد، با یکی از شرایع اسلام مخالفت کرده است،

ص: ۴۳

همچنین در سند دیگری در تفسیر عیاشی همین متن از معاویه بن عمار نقل شده و در آن آمده است.

(مَحْمَدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنْ اشْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ هَذَا لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِيحَّةٌ فَإِنْ سَوَّفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسْبِغُهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ - إِذَا تَرَكَ الْحِجَّ وَ هُوَ يَجِدُ مَا يَخْرُجُ بِهِ وَ إِنْ دَعَاهُ أَحَدٌ إِلَى أَنْ يَحْمِلَهُ فَاسْتَحْيَا فَلَا يَفْعَلُ فَإِنَّهُ لَا يَسْبِغُهُ إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أُجِدَعَ أُبْتَرَ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ - قَالَ وَ مَنْ تَرَكَ فَقَدْ كَفَرَ قَالَ وَ لِمَ لَا يَكْفُرُ وَ قَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ - يَقُولُ اللَّهُ الْحِجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحِجَّ فَلَا رَفْتٌ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحِجِّ - فَالْفَرِيضَةُ التَّلْبِيَةُ وَ الْإِشْعَارُ وَ التَّقْلِيدُ فَأَيُّ ذَلِكَ فَعَلَ فَقَدْ فَرَضَ الْحِجَّ وَ لَا فَرَضَ إِلَّا فِي هَذِهِ الشُّهُورِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ الْحِجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ) (۱)

در این نقل روشن است که مقصود آن نیست که لفظ کفر در ذیل آیه در مفهوم ترک استعمال شده است بلکه مقصود همان کفر بودن چنین ترکی است چون که به نوعی مخالفت با یکی از شرایع بوده و جحود آن است که همان کفر جحود و انکار است که با مفاد صحیحه علی بن جعفر کاملاً موافق است و هیچگونه تعارضی ندارد و بدین ترتیب ثابت می شود که دلیلی بر مدعای مشهور نداریم و این بحث تمام می شود.

ص: ۴۴

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۸-۲۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۶، ح ۱۱، ط. آل البیت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفر منکر وجوب حج

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتية..... (۱)

بحث در کفر منکر وجوب حج بود که فرمودند در سلک کافرین هست که این بحث تمام شد و مشخص شد که منکر وجوب حج کافر نیست مگر اینکه انکارش مستلزم نفی اقرار جدی به شهادتین باشد.

مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید (و تارکه عمداً مستخفاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر) (۲) یعنی اگر حج را عمداً با استخفاف ترک کند به منزله کفار است و اگر بدون استخفاف باشد مرتکب کبیره شده است .

مفهوم استخفاف:

استخفاف به معنای تضييع فعلی است به جهت سبک و خفیف شمردن و عدم اهتمام به آن و بی مبالاتی کردن در آن تا از بین برود و به معنای اهانت و توهین نیست و ظاهر عبارت مرحوم سید (رحمه الله) این است که اگر ترک عمدی توأم با استخفاف باشد در این صورت به منزله کفار است البته بدون شک، استخفاف به احکام و واجبات شرعی، خود عقلاً مذموم است و گناه هم می باشد.

دلیل گناه بودن استخفاف واجبات:

بی اعتنایی به احکام الهی خلاف شان عبودیت و تسلیم اوامر خداست و در واجبات و فرائض دیگر هم آمده است مثلاً (و عَنْهُ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ (عليه السلام) لَمَّا حَضَرَ أَبِي الْوَفَاءَ قَالَ لِي يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَا يَنَالُ شَفَاعَتَنَا مَنْ اسْتَخَفَّ بِالصَّلَاةِ) (۳) ولی این که استخفاف به حج و واجبات دیگر، موجب کفر باشد دلیلی بر آن نداریم.

ص: ۴۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۴، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما یناسبها، باب ۶، ط آل البيت.

نتیجه:

اگر مقصود از (بمنزلتهم) این باشد که مستخف کافر بوده و احکام کافر را داراست دلیلی بر آن وجود ندارد و اگر مقصود

این باشد که تارک حج عمداً با استخفاف، کافر از دنیا می رود و در آخرت عذاب کفار را دارد البته این معنا در روایات متعددی آمده است که کسی که حج را بدون عذر و بودن مانع ترک کند این شخص (یموت یهودیا او نصرانیا) کافر از دنیا می رود یعنی کافر آخرتی است همچون صحیحه ذریح محاربی، (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَمْبَ يَحْجِ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعَهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلَيْمَتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا) (۱).

می فرماید: مستطیع که حجه الاسلام خودش را بدون مانعی ترک کرده باشد با موت یهودی یا نصرانی از دنیا می رود.

شاهد:

در این روایات - که متعدد هم است - کلمه استخفاف نیامده است و مطلق است و شامل هر کسی می گردد که بدون عذر حج را تزییع می کند تا بمیرد پس اگر مقصود کفر در آخرت یا موت کافراً باشد نباید قید استخفاف را ذکر می کرد و نباید تارک عمداً را دو بخش می کرد علاوه بر این در روایات متعدد دیگری آمده است که استخفاف به حج از کبائر است و موجب کفر نیست و با گناهان کبیره دیگر بر شمرده شده است مثلاً مرحوم صدوق (رحمه الله) از ابن شاذان از امام رضا (علیه السلام) نقل می کند - در کتاب به مامون که حدیث معروف و معتبری است - که جمله ای از گناهان کبیره را بیان فرموده و از جمله آنها: (... وَ الْكَاذِبُ وَ الْكَبِيرُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبْدِيرُ وَ الْخِيَانَةُ وَ الْإِسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُخَارَبَةُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْإِسْتِغَالُ بِالْمَلَاهِي وَ الْإِضْرَارُ عَلَى الذُّنُوبِ) (۲) (۳).

ص: ۴۶

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۷، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۶۱، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط الإسلامیه.
 - ۳- عیون أخبار الرضا (ع)، الشیخ الصدوق، ج ۱، ص ۱۳۴.

در روایت دیگری در خصال از اعمش از امام صادق(علیه السلام) نقل می کند، (وَ يَأْتِيَنَاهُ عَيْنِ الْأَعْمَشِ عَيْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ الْكِبَائِرُ مُحَرَّمَةٌ وَ الْإِسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَةُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَكْرُوهَةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِضْرَارِ عَلَى صَغَائِرِ الذُّنُوبِ (١) (٢)

نتیجه: بین مفهوم استخفاف در روایات و کلام علماء تفاوت وجود دارد

پس این که مستخف به حج کافر باشد نه تنها دلیلی ندارد که دلیل بر خلاف آن موجود است و لهذا به احتمال قوی مقصود مرحوم سید(رحمه الله) و فقهای که این تعبیر را دارند استخفاف لغوی نباشد که گناه کبیره و مذموم است عقلاً و شرعاً ولی کفر نیست و آنچه در برخی از روایات آمده است به این نوع استخفاف - لغوی - اشاره می کند و ناظر به کسی است که در ادای حج تسویف می کند و اعتنا نمی کند تا فوت شود و این از کبائر می باشد همچنان که استخفاف به نماز هم به این معنا است اما استخفافی که در اینجا منظور آقایان است به معنای دیگری است؛ به معنای انکار عملی است.

انواع انکار عملی:

ما دو شکل ترک داریم یکی عمدی به جهت تسویف و عدم اهمیت تا وقت بگذرد ولیکن وجوب آن را انکار نمی کند و قبول دارد و نوع دیگر آن که حج را عمداً ترک کند از باب این که آن را قبول ندارد و تسلیم این حکم نیست فلذا آن را انکار می کند ولی انکار عملی نه لفظی و قولی.

ص: ۴۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۵، ص ۳۳۱، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.

۲- الخصال، الشیخ الصدوق، ج ۱، ص ۶۱۰.

یعنی اگر ترک استخفافی کاشف و دال بر عدم قبول اصل حکم باشد که عرفاً نوعی انکار و عدم قبول و عدم تسلیم تلقی شود در این صورت طبق مبنای مشهور و مرحوم سید (رحمه الله) که منکر ضروری کافر می شود این هم کافر محسوب می شود که اگر این معنا مقصود باشد می توان طبق آن مبنا تفصیل مذکور را قبول کرد ولی این معنا منظور از استخفاف در روایات نیست .

ترک عمدی حج از گناهان کبیره است:

(و ترکه من غیر استخفاف من الكبائر.) (۱) اما این که فرمود ترک عمدی حج از کبائر است می توان آن را از روایات استفاده کرد که ترک عمدی حج از کبائر است البته در روایاتی که معاصی کبیره را بر شمرده است ترک حج ذکر شده است لیکن استخفاف به حج که همان ترک عمدی و بدون عذر و به جهت تسویف است ضمن کبائر شمرده شده است بلکه از صحیح ذریح و روایاتی که حج را در عرض نماز و روزه از ارکانی دانسته که اسلام بر آن بناء شده است و یا این که ترک آن ترک یکی از شرایع اسلام است اینها و امثال آن دلالت می کند بر این که ترک عمدی آن از اکبر کبائر است و عذاب سنگین دارد که مقصود از گناه کبیره هم همین معنا است و الا هر گناه فی نفسه کبیره است .

ص: ۴۸

در روایات ذیل آمده است :

(مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ هَذَا لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ فَإِنْ سَوَّفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسَعُهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ - إِذَا تَرَكَ الْحَجَّ وَ هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ وَ إِنْ دَعَاهُ أَحَدٌ إِلَى أَنْ يَحْمِلَهُ فَاسْتَحْيَا فَلَا يَفْعَلُ فَإِنَّهُ لَا يَسَعُهُ إِلَّا أَنْ) (١)

یا آن روایتی که می فرماید (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنِ عَبَّاسِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَبِيانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَايَةِ الْحَدِيثُ) (٢) که بنای اسلام بر چند چیز است یکی از آن ارکان حج است و روایات دیگری هم به آن اشاره دارند و تعبیر ذیل آیه هم شاهد خوبی هست که می فرماید (وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) (٣) و مجموع روایاتی که در مورد تارک حج آمده است نشان می دهد ترک حج شبیه ترک صلات بدون عذر و عمد است که عذاب دارد و کافر از دنیا می رود (فَلْيُمِتَّ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا) بلکه شاید این چنین تعبیری به این شدت در کبائر دیگر ذکر نشده باشد

ص: ۴۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۱۳، أبواب مقدمه العبادات، باب ۱، ط آل البيت.

۳- آل عمران، ۹۷.

ترک حج در شماره کبائر نیست.

پاسخ:

گرچه در شماره کبائر در روایات عنوان ترک حج نیامده است ولی استخفاف به حج که همان ترک و تزییع به جهت اهمال و تسویف است، آمده است.

وجوب حج ۹۳/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب حج

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتية..... (۱)

بحث در حج بود و مرحوم سید (رحمه الله) بعد از اینکه فرمودند حج یکی از ارکان دین است و اصل وجوبش با ضرورت فقهی و آیات قرآن و روایات قطعی ثابت شده است، وارد این بحث می شود که آیا حجه الاسلام بر مستطیع مره واحده واجب است یا متعدد؟ لذا می فرماید (و لا يجب في أصل الشرع إلا مره واحده في تمام العمر، و هو المسمى بحجّه الإسلام، أي الحجّ الذي بنى عليه الإسلام، مثل الصلاة و الصوم و الخمس و الزكاه. و ما نقل عن الصدوق في العلل من وجوبه على أهل الجده كلّ عام على فرض ثبوته شاذّ مخالف للإجماع و الأخبار، و لا بدّ من حمله على بعض المحامل، كالأخبار الواردة بهذا المضمون) (مرحوم سید (رحمه الله) از این محامل، سه محمل را ذکر می کند) (۱- من إرادته الاستحباب المؤكّد، ۲-) أو الوجوب على البدل، بمعنى أنّه يجب عليه في عامه و إذا تركه ففي العام الثاني و هكذا، ۳-) و يمكن حملها على الوجوب الكفائي، فإنّه لا يبعد وجوب الحجّ كفايه على كلّ أحد في كلّ عام إذا كان متمكّنًا بحيث لا تبقى مكّه خاليه عن الحجّاج، لجمله من الأخبار الدالّه على أنّه لا يجوز تعطيل الكعبه عن الحجّ، و الأخبار الدالّه على أنّ على الإمام كما في بعضها و على الوالي كما في آخر أن يجبر الناس على الحجّ و المّقام في مكّه و زياره الرسول (صلى الله عليه وآله) و المّقام عنده، و أنّه إن لم يكن لهم مالٌ أنفق عليهم من بيت المال) (۲).

ص: ۵۰

- ۱- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج
- ۲- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۴، ص ۳۴۲-۳۴۳، ط.ج.

حج تنها يك بار بر مستطیع واجب است:

اصل این مسئله که یک بار بر مستطیع حجه الاسلام واجب است نه بیشتر - همان گونه که مرحوم سید (رحمه الله) اشاره کرد - نبایست مورد تشکیک و تامل قرار گیرد و با ادله قطعیه ثابت است.

دلیل اول بر این که حجه الاسلام تنها یک مرتبه بر مستطیع واجب است:

یکی از ادله قطعیه اجماعی و ضروری بودن این حکم میان علما قاطبه مسلمین و سیره عملی متشرعه است که حجه الاسلام بیش از یکبار در عمر بر مکلف مستطیع واجب نیست و این هم فتوای همه علما است که از علما کسی خلاف آن را نفرموده است و اهل مذاهب دیگر اسلامی هم قائل به همین نظر هستند و همچنین سیره عملی متشرعه و ارتکاز قطعی متدینین بر همین منوال است و چون مسئله حج از مسائل مورد ابتلای مسلمانان در هر سال بوده است و عبادتی بوده که در منظر و مرآی متشرعه قرار گرفته بود و مورد اهتمام همه مسلمین بوده است و از فرایضی که (بنی الاسلام علیه) و ذیل آیه حج هم از تارک آن به کفر تعبیر شده است (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ) (۱)

چرا حج تنها یک بار بر مستطیع واجب است:

چنین مسئله و فریضه ای با این همه اهمیت چنانچه هر سال بر مستطیع واجب بود ممکن نبود یک اجماع عملی و سیره متشرعی بر عدم آن شکل بگیرد در حالیکه این اجماع و سیره متشرعه شکل گرفته است و این دلیل قطعی است بر این که حکم شرعی همین است

ص: ۵۱

نظر شیخ صدوق در رابطه با تعدد و عدم تعدد وجوب حجه الاسلام:

آنچه به شیخ صدوق (رحمه الله) در کتاب علل نسبت داده شده است ظهور در خلاف آن ندارد زیرا که ایشان پس از ذکر برخی از روایات دال بر وجوب حج بر مستطیع مره واحده آورده است که (و الذی أعتمه و أفتی به أن الحج علی أهل الجده فی کل عام فریضه) (۱) و سپس روایات دال بر آن را ذکر کرده است و این عبارت خیلی ظهور بر این معنا ندارد که حجه الاسلام متعدد است و بر مستطیع در هر سال فریضه است بلکه بیشتر در این ظهور دارد که می خواهد به مضمون آن روایات دسته دوم فتوا بدهد که قابلیت حمل و تفسیر دیگری را داراست پس معنای خود این تعبیر مجمل است و روشن نیست که مقصود شیخ صدوق (رحمه الله) از آن، وجوب عینی مکرر حجه الاسلام است که تکرر آن در هر سال بر مستطیع واجب شود، بلکه می خواهد بگوید در مقابل آن روایتی که ذکر کردید روایت دیگری هم هست که ایشان به مضمون این روایات فتوا می دهد.

احتمال دیگر در نظر شیخ صدوق:

شاید بخواهد بگوید اضافه بر آن وجوب عینی یک مرتبه حجه الاسلام، یک وجوب کفایی دیگری هم بر مستطیعان ثابت است هر چند حجه الاسلام نباشد.

دلیل و قرینه این احتمال:

قرینه اش این است که شیخ صدوق (رحمه الله) در کتب فقهی دیگرش فتوا داده است به وجوب یک حجه الاسلام و کتاب فتوای رسمی ایشان علل نیست بلکه من لا - یحضره الفقیه بوده که در آن این فتوا موجود نیست بلکه روایت دال بر یکبار وجوب حجه الاسلام آمده است که مفتی به ایشان است همانگونه که در مقدمه کتاب گفته است.

ص: ۵۲

بنابراین از نظر دلیل اول - سیره متشرعه و اجماع و ضرورت فقهی اسلامی - که قطعی است، این نکته روشن است .

دلیل دوم بر این که حجه الاسلام تنها یک مرتبه بر مستطیع واجب است:

که آن هم دلیل قطعی است مجموعه روایاتی است که صریحاً دلالت دارد بر این که حجه الاسلام یک فریضه مره واحده در عمر مکلف مستطیع است و مثل نماز نیست که با دخول هر وقت مجدداً واجب می گردد.

در رابطه با این دلیل، روایات زیادی داریم که مجموع آنها بالغ بر حد تواتر است که هم دلیل قطعی السند است و هم دلالتش روشن و صریح است و اینها طوایف و مجموعه هایی از روایات است که ذیلاً به اهم آنها اشاره می شود .

دسته اول:

روایاتی که ابتداءً گفته است فریضه حج یک بار واجب است.

روایت اول:

صحیح هاشم بن سالم... عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (عليه السلام) (قال: ما كلف الله العباد الا ما يطيقون انما كلفهم في اليوم والليله خمس صلوات الى ان قال: وكلفهم حجه واحده و هم يطيقون اكثر من ذلك) (۱)

روایت دوم:

روایت اسماعیل بن مهران (و عن أحمد بن الحسن القطان عن أحمد بن يحيى بن زكريا عن بكر بن عبد الله بن حبيب عن تميم بن بهلول عن أبي معاوية عن إسماعيل بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: وَ اللَّهِ مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا دُونَ مَا يُطِيقُونَ إِنَّمَا كَلَّفَهُمْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَ كَلَّفَهُمْ فِي كُلِّ أَلْفٍ دَرَاهِمَ خَمْسَةَ وَ عَشْرِينَ دَرَاهِمًا وَ كَلَّفَهُمْ فِي السَّنَةِ صِيَامَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَ كَلَّفَهُمْ حَجَّةً وَاحِدَةً وَ هُمْ يُطِيقُونَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ). (۲) و روایات دیگر به همین مضمون موجود است.

ص: ۵۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۹، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۲۴، أبواب مقدمه العبادات، باب ۱، ط آل البيت.

روایت حرمت تسویف و تاخیر انداختن فریضه حج است که می فرماید اگر شخص مستطیع بدون عذر حج را ترک کرد و تاخیر انداخت تا از دنیا رفت یک شریعه ای از شرایع اسلام را ترک کرده است که ظهور در ترک یک واجب مهم دارد نه شرایع و فرایض و واجبات متعدد

تسویف:

خود تعبیر به تسویف معنایش این است که از این سال به سال بعد می اندازد و این در صورتی صادق است که حجه الاسلام واحد باشد نه متعدد که اگر وجوب آن انحلالی بود - مثل نماز - دیگر ترک آن تسویف نبود بلکه ترک و عصیان آن واجب موقت است چون هر کدام دارای وجوب مستقلی بوده است بنابراین نفس تعبیر به تسویف و همچنین ترک شریعه من شرایع الاسلام صریح در این است که حجه الاسلام یکی است و به عدد سالها بر مکلف مستطیع متعدد نمی باشد .

دسته سوم:

گروه و مجموعه دیگری از روایاتی است که دال بر اجزاء و یا عدم اجزای حجی است که در زمان قبل از بلوغ یا بردگی و یا قبل از استبصار شخص انجام گرفته است که بررسی می شود آیا آن حج در زمان صباء یا عبودیت و عدم استبصار مجزی است یا خیر که در باب صبی و عبد اینگونه آمده است که اگر مستطیع شد باید تکرار شود ولی در باب استبصار آمده است که همان حج قبل از استبصار مجزی است و لازم نیست مجددا بجا آورد که این روایات هم می رساند که فریضه حجه الاسلام یکی است و مانند نماز با تجدید وقت و استطاعت مکرر نمی شود که اگر تکرار داشت سؤال از اجزا و عدم اجزا معنا نداشت .

ص: ۵۴

دسته دیگر از روایات، روایات اخراج حجه الاسلام میت از ترکه او است که یک حجه الاسلام از ترکه او خارج می شود و همچنین روایاتی که می فرماید کسی که می توانسته به حج برود و نرفته تا عاجز شده از بجا آوردن حج، لازم است ضروره ای بفرستد و برای حج نائب بشود و از طرف عاجز بجا آورد که اگر حجه الاسلام به عدد سنین استطاعت مکرر و متعدد بود می بایست به عدد آن سالها نائب بگیرد نه یکبار.

دسته پنجم:

مجموعه زیادی از روایات است که حج را تقسیم کرده است به حجه الاسلام و حج تطوع، نفس این تقسیم بندی می رساند که یک حج واجب و فریضه است که همان حجه الاسلام نام دارد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم .

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْمُونٍ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ - فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ فَقَالَ مَا تَرَى فِي رَجُلٍ قَدْ حَجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ الْحَجَّ أَفْضَلَ أَمْ يُعْتَقُ رَقَبَةً قَالَ لَا بَلْ يُعْتَقُ رَقَبَةً فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) كَذَبَ وَاللَّهِ وَ أَتَمَّ لِحَجَّتِهِ أَفْضَلُ مِنْ عَتَقِ رَقَبَةٍ وَ رَقَبَهُ حَتَّى عَدَّ عَشْرًا ثُمَّ قَالَ وَيَحَهُ فِي أَيِّ رَقَبَةٍ طَوَّافٌ بِالْبَيْتِ - وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ - وَ حَلَقُ الرَّأْسِ وَ رَمْيُ الْجِمَارِ - وَ لَوْ كَانَ كَمَا قَالَ لَعَطَّلَ النَّاسُ الْحَجَّ وَ لَوْ فَعَلُوا كَانَ يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْحَجِّ إِنْ شَاءُوا وَ إِنْ أَبَوْا فَإِنَّ هَذَا الْبَيْتَ إِنَّمَا وَضِعَ لِلْحَجِّ). (١)

ص: ۵۵

صدر این صحیحہ صریح است در آن کہ حجہ الاسلام یکی است و مازاد آن مستحب مؤکد است و ذیل آن دلالت می کند بر وجوب تصدی امام (علیه السلام) بر عدم تعطیل حج.

روایت دوم:

(وَبِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ حَاجًّا وَ مَعَهُ جَمَلٌ لَهُ وَ نَفَقَةٌ وَ زَادٌ فَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ كَانَ صَيْرُورَةً ثُمَّ مَاتَ فِي الْحَرَمِ - فَقَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ حَجُّهُ الْإِسْلَامَ وَ إِنْ كَانَ مَاتَ وَ هُوَ صَيْرُورَةً قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ جُعِلَ جَمَلُهُ وَ زَادُهُ وَ نَفَقَتُهُ وَ مَا مَعَهُ فِي حَجِّهِ الْإِسْلَامَ فَإِنَّ فَضْلًا مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ فَهُوَ لِلْوَرَثَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَتِ الْحَجَّةُ تَطَوُّعًا ثُمَّ مَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ لِمَنْ يَكُونُ جَمَلُهُ وَ نَفَقَتُهُ وَ مَا مَعَهُ قَالَ يَكُونُ جَمِيعُ مَا مَعَهُ وَ مَا تَرَكَ لِلْوَرَثَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيَقْضَى عَنْهُ أَوْ يَكُونَ أَوْصَى بِوَصِيَّتِهِ فَيُنْفَذَ ذَلِكَ لِمَنْ أَوْصَى لَهُ وَ يُجْعَلُ ذَلِكَ مِنْ ثُلُثِهِ). (۱)

این صحیحہ نیز دلالت دارد بر آن کہ حجہ الاسلام یکی است و کسی کہ آن را انجام داده هر چند دارای زاد و راحله حج دیگری هم باشد لکن حجہ الاسلام دیگر بر او واجب نیست و حج او تطوعی و مستحب است و لذا اگر در راه حج فوت کند مال او نیز به ورثه ارث می رسد .

ص: ۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۶۹، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۲۶، ط آل البيت.

(وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُوسِرَةِ قَدْ حَجَّتْ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ تَقُولُ لِرِزْوَجِهَا أَحِبَّنِي مِنْ مَالِي أَلَهُ أَنْ يَمْنَعَهَا مِنْ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ وَ يَقُولُ لَهَا حَقِّي عَلَيْكَ أَعْظَمُ مِنْ حَقِّكَ عَلَيَّ فِي هَذَا). (١)

این معتبره هم صریح در وحدت حجه الاسلام و فریضه واجب است زیرا که اگر هر سال حج بر مستطیع فریضه و واجب بود این زن موسر است و با مال خودش هم می خواهد به حج برود دیگر این جا شوهر اجازه ندارد او را از اطاعت منع کند زیرا که (لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) (٢) و در روایت حج نیز نسبت به حجه الاسلام زن آمده است که شوهرش نمی تواند او را منع کند در حالی که امام (علیه السلام) می فرماید (قَالَ نَعَمْ وَ يَقُولُ لَهَا حَقِّي عَلَيْكَ أَعْظَمُ مِنْ حَقِّكَ عَلَيَّ فِي هَذَا).

و روایاتی که در این زمینه وارد شده و این تقسیم بندی در آنها وجود دارد بسیار است .

نتیجه:

بنابر این حجه الاسلام مثل نماز نیست که با تکرار وقت بر مستطیع متکرر شود یعنی با هر سالی بر مستطیع یک حجه الاسلام واجب نیست البته ادمان و تکرار حج هم خیلی ثواب دارد و بسیار تأکید شده است و مورد عمل ائمه (علیهم السلام) بوده است که برخی از ائمه (علیهم السلام) ۲۵ مرتبه ماشیاً به حج مشرف شده اند و در روایات هم آمده است لیکن آنها فریضه و حجه الاسلام نمی باشد.

ص: ۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۵۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۵۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۵۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۵۹، ط آل البیت.

بنابراین، دلیل دوم مجموعه ای از روایاتی است که قطعی السند و الصدور می باشند و دلالت آنها هم صریح و یا کالصریح است که بیش از یک حجه الاسلام در تمام عمر واجب و فریضه نیست.

دلیل سوم بر این که حجه الاسلام تنها یک مرتبه بر مستطیع واجب است:

ظهور خود آیه وجوب حج است که می فرماید (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ) (۱۱) زیرا که ظاهر این امر مثل بقیه اوامر آن است که متعلق امر، صرف الوجود است نه مطلق الوجوب البته این یک ظهور است و دلالت قطعی نیست که اگر روایتی مبنی بر وجوب هر ساله حج بر مستطیع وارد شد مقید این ظهور می شود و قرینه می شود که این امر بالخصوص انحلالی است نه صرف الوجودی و بدلی ولی این ظهور اگر دلیل بر خلاف نباشد - که نیست - حجت قرآنی است چون اطلاق متعلقات اوامر بدلی و صرف الوجودی است

فایده:

فایده اش این است که اگر دلیل بر خلاف نباشد این ظهور حجت است و نیازی به رجوع به اصل عملی نیست و جایی هم که روایتی بر خلاف باشد ولی معارضی داشته باشد باز این ظهور قرآنی نافع است زیرا که مرجح می شود که ترجیح به موافق کتاب مرجح اول در باب تعارض است.

در مقابل ادله ذکر شده دو یا سه روایت آمده است که ادعا شده ظاهرش این است که فریضه حج بر مستطیع در هر سال واجب است که بحث آینده است .

ص: ۵۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر روایات بر وجوب مره حج

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتية..... (۱)

بحث در این بود که حجه الاسلام بیش از یک بار و مره واحده بر شخصی که مستطیع است واجب نیست و ادله قطعیه هم بر این دلالت وجود داشت که گذشت،

لکن در مقابل این ادله چند روایت وجود دارد که ممکن است کسی از این روایات ادعا کند که وجوب حج بر مستطیع مکرراً واجب و ثابت است و لذا بحث شده است که چگونه می شود این روایات را با قطعی بودن آنچه که گفته شد، تفسیر کرد و تفسیرات و وجوه متعددی ذکر شده که مرحوم سید(رحمه الله)هم در متنی که خوانده شد سه وجه ذکر کرد.

روایت اول:

صحیحه علی بن جعفر است که گذشت و در ذیلش فرموده بود و من کفر... در صدرش آمده است (... مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِيِّ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعُمَرَ كِيِّ بْنِ عَلِيٍّ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ - فِي كُلِّ عَامٍ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ قَالَ قُلْتُ: فَمَنْ لَمْ يَحُجَّ مِنَّا فَقَدْ كَفَرَ - قَالَ لَا وَ لَكِنْ مَنْ قَالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ كَفَرَ). (۲) صدر این روایت دلالت دارد بر این مطلب که در هر سال حج واجب است.

ص: ۵۹

- ۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲، ط آل البيت.

روایت دوم:

روایت ابی جریر قمی است که می فرماید (... وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي جَرِيرِ الْقُمِّيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْحُجُّ فَرَضٌ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ). (۱)

اجلاء ثلاثه - ابن ابی عمیر، صفوان و بزنتی - نیز از این ابی جریر قمی روایت نقل کرده اند بنابراین ایشان هم طبق آن قاعده معتبر می شود و هم اینکه می توان توثیق وی را با این عنوان ابی جریر قمی از برخی قرائن بدست آورد و این که از اجلاء اصحاب امام(علیه السلام) کاظم(علیه السلام) بوده است که وارد آن نمی شویم .

روایت سوم:

روایت دیگر روایت حذیفه بن منصور است (عَنْهُمْ عَنْ سَيْهَلٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) (۲)

اعتبار سند حدیث:

کافی این روایت را به دو سند نقل می کند و در هر دو سند محمد بن سنان از حذیفه بن منصور روایت نقل کرده است و در یک سند آن سهل بن زیاد هم وجود دارد و اگر محمد بن سنان را معتبر دانستیم - که بعید نیست معتبر باشد - حدیث به سند دومش معتبر می شود و این سه روایت به یک تعبیر وارد شده است که از امام صادق (علیه السلام) صادر شده و ممکن است صدورش در یک مجلس بوده باشد.

ص: ۶۰

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲، ط آل البيت.

خبر دیگر، خبر علی بن مهزیار از امام صادق (علیه السلام) که مرفوعه میثمی است و مشکلی که دارد این است که فاقد سند و مرفوعه است (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمِثْمِيِّ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: إِنَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - فِي كُلِّ عَامٍ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا). (۱)

احتمال در وایت:

به احتمال قوی امام (علیه السلام) این جمله (فِي كُلِّ عَامٍ) را در این روایت اضافه کرده اند و خواسته است که صدر آیه را تفسیر کرده باشد و بعید است که امام (علیه السلام) بخواهد بفرماید این هم جزء قرآن است بلکه این تفسیر است و امام (علیه السلام) خواسته بگوید باید اصل (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) در هر سال انجام شود هر چند وجوب عینی بر (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) است.

این روایت مناسب با تفسیر سوم می شود که کان امام (علیه السلام) خواسته بین صدر و ذیل آیه تفکیک قائل شود که اقامه حج همه ساله بر مردم واجب است و نباید حج تعطیل شود و در عین حالی که بر (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) وجوب عینی دارد .

مشکل روایت:

تعبیر در این روایت با تعبیر در سه روایت گذشته فرق دارد لیکن این روایت فاقد سند است / هم مرفوعه است و هم در کتب رجال از عبدالله بن الحسین میثمی ذکری به میان نیامده است و مجهول است .

ص: ۶۱

پس مهم سه روایت اول است که شاید یک حدیث و در یک مجلس باشد که سه نفر آن را از امام(علیه السلام) نقل کرده اند و در آن ها همان تعبیر (فرض الحج علی اهل الجده فی کل عام) آمده است.

نتیجه:

اگر ما باشیم و ظاهر اولی این عنوان گفته می شود ظاهر اولیش وجوب حج بر هر اهل جده است یعنی هر کسی که واجد زاد و راحله بوده و مکرراً مستطیع است در هر سالی که مستطیع است بر او حج واجب است و این خلاف سیره مسلمین و ضرورت فقه شیعه و سنی است و لذا گفته شده است که روایات گذشته سبب می شود که ما این سه یا چهار روایت را بر وجه دیگری حمل کنیم و در این رابطه وجوهی ذکر شده است که مرحوم سید(رحمه الله) سه وجه را در متن ذکر کرد.

وجه اول استحباب موکد:

اینکه این روایت بر استحباب موکد حمل گردد و این که این روایات می خواهد بگوید خداوند در هر سال این عبادت را فرض - مشروع - کرده است و به آن امر کرده لیکن امر مستحبی موکد و قبلاً گذشت که تکرار حج و ادمان در حج از مستحبات موکد است و استحباب و تاکیدش از صدقات و عتق رقبه بیشتر است و فرض الله به معنای جامع مشروعیت و امری است که اعم از امر وجوبی یا استحبابی است به قرینه روایاتی که می گوید یک بار بیشتر واجب نیست.

این توجیه را مرحوم محقق(رحمه الله) در معتبر ذکر نموده و مرحوم صاحب وسائل(رحمه الله) هم این را به شیخ(رحمه الله) نسبت می دهد و می گوید (حمله الشیخ علی الاستحباب) ولی ظاهراً این نسبت دقیق نیست و شیخ(رحمه الله) در تهذیب، (۱) اول روایات دال بر وجوب حج مره واحده را ذکر می کند و قبل از این که این روایات را ذکر نماید، می فرماید (يستحب التکرار و الادمان) و بعد روایات را ذکر می کند و توجیهی را هم - که وجه دوم در متن است - ذکر می کند.

ص: ۶۲

شاید ایشان صدر کلام شیخ (رحمه الله) را می بیند و فکر کرده که مرحوم شیخ (رحمه الله) در صدد استصحاب را از این روایات استفاده کند ولی در ذیل این روایات که ذکر می کند، وجه دوم را ذکر می کند که همان وجوب علی البدل است و لذا اگر نظر صاحب وسائل (رحمه الله) به تهذیب باشد این نسبت صحیح نیست و ایشان نمی خواهد از این روایات استصحاب را استفاده کند.

اشکال:

این روایات قابل حمل بر استصحاب نمی باشد زیرا اگر مجرد امر بود می توانستیم آن را بر استصحاب حمل کنیم ولی در این روایات تعبیر به (فرض الله) آمده که آنها ناظر به آیه فریضه حج است و امام (علیه السلام) در صحیح به آیه هم استشهاد کرده است و اگر آیه هم ذکر نمی شد باز هم این لسان ناظر به آیه است و آیه حج صریح است در اینکه فریضه و واجب است آن هم وجوبی که در ذیل آیه گفته شده که اگر ترک شود (فقد کفر).

شاهد:

شاید این که از آن به حجه الاسلام تعبیر شده است به خاطر همین ذیل آیه است که می فرماید کسی که این فریضه را انجام ندهد مسلمان نیست و این مناسبت بهتری است برای تعبیر از فریضه حج به حجه الاسلام تا روایت (بنی الاسلام علی الخمس) چون در آن روایت نماز، صوم و زکات هم ذکر شده است ولی کسی به آنها صلاه الاسلام، زکاه الاسلام و صوم الاسلام نمی گوید.

ص: ۶۳

علی کل حال منظور از فرض در این روایات قطعاً فریضه وجوبی است و حمل نمودن آن بر مشروعیت یا حج استحبابی غیر قابل قبول است و این لسان و سیاق که بر استحباب حمل کنیم و یا اصل مشروعیت حج در هر سال ثابت کنیم جمع عرفی نیست .

وجه دوم وجوب علی البدل:

وجوب علی البدل است یعنی در سال استطاعت واجب است و اگر انجام نداد در سال بعد واجب است و به همین منوال و مرحوم شیخ (رحمه الله) وقتی این اخبار را در تهذیب ذکر می کند می فرماید مقصود همین معنا است یعنی (من ترکه فی عام وجب علیه فی العام الثانی) و هكذا و صاحب جواهر (رحمه الله) هم همین وجه را اختیار کرده است.

مفهوم وجوب علی البدل:

معنای این حمل هم این است که روایت نمی خواسته اصل وجوب حج را در کل عام بیان کند بلکه می خواسته فوریتش را در هر عام بیان کند و مراد از فرض این است که واجب است یک بار به حج برود ولیکن باید همان سال مشرف شود و اگر نرفت لازم است در سال بعد حج را بجا آورد و .. و این بالدقه معنایش این است که فوریت حج در هر عام است و اصل وجوبش در هر عام نیست .

این حمل هم جمع عرفی نیست زیرا این که عرف این لسان را بر بیان فوریت حمل بکند و این که نمی خواهد اصل فریضه را بگوید فی کل عام است بلکه فوریتش در هر عام است، این جمع عرفی و تقیید اطلاق نیست که برخی گفته اند بلکه تغییر مدلول امر است و حمل فی کل عام بر این که فوریه الحج فی کل عام است جمع عرفی نیست و اگر می خواست این مطلب را بیان کند، می توانست خیلی راحت تر بگوید که وجوب حج فوری است و اگر آن سال انجام نداد، باید سال دیگر انجام دهد نه این که بگوید (فرض الله الحج علی اهل الجده فی کل عام) بله می شود این وجه را به یک نحو دیگری تعدیل کرد که در ذیل وجه چهارم می آید.

که مرحوم سید (رحمه الله) این وجه را هم ذکر کرده است و ظاهر عبارتش این است که به این وجه تمایل داشته است اینکه روایات بر وجوب کفائی حمل شود چون که فرمود (و يمكن حملها على الوجوب الكفائي فإنه لا يبعد وجوب الحج كفايه على كل أحد في كل عام إذا كان متمكنا بحيث لا تبقى مكة خاليه عن الحجاج لجملة من الأخبار الداله على أنه لا يجوز تعطيل الكعبه عن الحج و الأخبار الداله على أن على الإمام كما في بعضها و على الوالي كما في آخر أن يجبر الناس على الحج و المقام في مكة و زياره الرسول (صلى الله عليه وآله) و المقام عنده و أنه إن لم يكن لهم مال أنفق عليهم من بيت المال) (1) صاحب وسائل هم این وجه را اختیار کرده و اصلا برای آن عنوان بابی قرار داده و این چند روایت را در ذیل آن مطرح کرده است و مرحوم سید (رحمه الله) این تفسیر را ترجیح می دهد به این ترتیب که این روایات در صدد ثبوت وجوب حج در هر سال است ولی نه به نحو وجوب عینی بلکه به نحو وجوب کفائی و این که وجوب کفائی حج در هر سال هست و شاید بر آن هم روایاتی است که می فرماید نباید حج تعطیل شود و نباید مکه از حجاج خالی بماند و اگر چنین شود همه قادرین یا واجدین عصیان کرده اند و همچنین حاکم شرع هم نباید اجازه دهد حج تعطیل شود ولو به این صورت که از بیت المال به آنها پرداخت کند تا به حج مشرف شوند و در روایات آمده است که اگر حج تعطیل شد مردم منتظر عذاب الهی باشند که این لسان وجوب است و در روایت آمده است که (لم ينظروا) یعنی مهلت داده نمی شوند و مرحوم سید (رحمه الله) به آن ها استشهاد می کند حال آیا این وجه قابل قبول است و می شود روایات را بر آن حمل کرد یا خیر بحث آینده است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر مرحوم سید در رابطه با روایاتی که حج را مکررا بر اهل جده واجب می دانست

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتية..... (۱)

بحث در روایاتی بود که به حسب ظاهرشان دلالت می کردند بر وجوب حج بر اهل جده یعنی کسانی که واجد زاد و راحله هستند فی کل عام که سه وجه برای تفسیر و حمل آن روایات ذکر شد و بحث در وجه سوم بود که مرحوم سید (رحمه الله) فرموده بود (و يمكن حملها على الوجوب الكفائي فإنه لا- يبعد وجوب الحج كفايه على كل أحد في كل عام إذا كان متمكنا بحيث لا- تبقى مكة خاليه عن الحجاج) (۲) و این وجهی است که اصلش را صاحب وسایل مطرح فرموده است و ایشان بابتی را به این عنوان در وسائل قرار داده است و گفته است مقصود از این روایات که می فرماید (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) (۳) وجوب کفایه حج بر واجدین استطاعت در هر سال است و مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید این احتمال وجود دارد و قریب است.

شواهد قول مرحوم سید:

ص: ۶۶

- ۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط. ج.
- ۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۳، ط. ج.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

دو شاهد هم برای آن در روایات دیگر می آورد که دو دسته از روایات است که این دو دسته از روایات را نیز مرحوم صاحب وسائل (رحمه الله) تحت دو عنوان باب در وسایل ذکر کرده است؛ یکی باب (عدم جواز تعطیل الکعبه عن الحج) (۱) که نبایستی حج معطل بماند و دیگری باب (باب وجوب اجبار الوالی الناس علی الحج و زیاره الرسول و الاقامه بالحرمین کفایه و وجوب الانفاق علیهم من بیت المال ان لم یکن لهم مال) (۲) یعنی بر والی لازم است که مردم را اجبار کند بر رفتن به حج و اگر به حج نرفتند و تعطیل شد، حاکم باید از بیت المال انفاق کند که به حج بروند تا مکه از حجاج خالی نماند و مجموعه ای از روایاتی که ذیل می آوریم هر یک را در این دو باب مطرح فرموده است که در کتاب وسایل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۰-۲۴ است.

دسته اول:

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَوْ تَرَكَ النَّاسُ الْحَجَّ لَمَا نُؤْظِرُوا الْعَذَابَ أَوْ قَالَ لَنَزَلَ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ). (٣)

ص: ٦٧

-
- ١- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٠، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ٤، ط آل البيت.
 - ٢- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٣، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ٥، ط آل البيت.
 - ٣- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٠، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ٤، ط آل البيت.

این روایت که نزد ما معتبر است دال بر این مطلب است که اقامه حج در هر سال مطلوب مولی است و اگر مردم حج را ترک کنند موجب نزول عذاب بر آنها می شود و به آنها مهلت نمی دهند که ترتب عذاب، لسانش لسان لزوم و وجوب است و چون که به ناس اضافه شده است، از آن وجوب کفایی استفاده می شود.

روایت دوم:

صحيحه حماد(وَعَيْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَيْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ (عليه السلام) يَقُولُ لَوْلَدِهِ يَا بَنِي انظُرُوا بَيْتَ رَبِّكُمْ فَلَا يَخْلُونَ مِنْكُمْ فَلَا تُنَاطِرُوا). (١)

کانه این فرمایش موجود در این روایت همان وصیت امیر المومنین (علیه السلام) است که در روایات متعددی ذکر شده است که یکی از آنها این صحیح حماد است و منظور از (يَقُولُ لَوْلَدِهِ يَا بَنِي) مطلق اولاد است که از باب مثال بیان شده است به این معنا که بر دیگران نیز واجب است و می فرماید نباید خانه خدا خالی بماند و این جمله (فَلَا تُنَاطِرُوا) هم اشاره به همان مهلت ندادن در نزول عذاب است .

روایت سوم:

روایت ابی بصیر (وَفِي الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَا جِئَ بِهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ أَمَا إِنَّ النَّاسَ لَوْ تَرَكَوا حَجَّ هَذَا الْبَيْتِ - لَنَزَلَ بِهِمُ الْعَذَابُ وَ مَا نُوظِرُوا). (٢)

ص: ٦٨

١- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢١، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٤، ط آل البیت.

٢- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٢، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٤، ط آل البیت.

روایت چهارم:

(وَفِي عَقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ كَانَ فِي وَصِيَّتِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) قَالَ: لَا تَتْرُكُوا حَجَّ بَيْتِ رَبِّكُمْ فَتَهْلِكُوا وَقَالَ مَنْ تَرَكَ الْحَجَّ لِحَاجَتِهِ مِنْ حَوَائِجِ الدُّنْيَا لَمْ تُقْضَ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى الْمُحَلِّقِينَ.) (١)

مفاد این روایات، وجوب عدم تعطیل خانه خدا از حج است زیرا که یکی از السنه وجوب همین است که بر فعل یا ترکی عذاب ذکر شود که دلیل بر این است که مطلوب مولی در حد لزوم است، و گرچه در آنها عنوان تعطیل آمده است ولی خود وجوب عدم تعطیل به معنای واجب کفایی بودن عدم ترک مطلق حج است ولو به عنوان عدم تعطیل و چون که خطاب هم به کل مردم است ظاهر در وجوب کفایی بر همه قادرین است.

دسته دوم:

روایات وجوب اجبار والی و انفاق از بیت المال است که این لسان هم ظهور دارد در وجوب کفایی بودن عدم تعطیل حج و الا تعبیر به اجبار جایز یا مناسب نبود.

روایت اول:

صحيحه ابن سنان (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَوْ عَطَلَ النَّاسُ الْحَجَّ (لَوْجَبَ عَلَى الْإِمَامِ) أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْحَجِّ إِنْ شَاءُوا وَ إِنْ أَبَوْا فَإِنَّ هَذَا الْبَيْتَ إِتْمَا وَضِعَ لِلْحَجِّ.) (٢)

ص: ٦٩

١- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٣، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٤، ط آل البيت.

٢- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٣-٢٤، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٥، ط آل البيت.

می فرماید: اگر مردم به حج نرفتند به گونه ای که حج تعطیل شود در این صورت امام (علیه السلام) باید آنها را اجبار کند چه بخواهند و چه نخواهند و این یعنی حکم عدم تعطیل بر آنها الزامی است و خداوند متعال خانه را قرار داده است که در آن حج انجام گیرد و پس انجام حج و عدم تعطیل آن مطلوب الزامی مولی است.

روایت دوم:

صحيحه فضلا است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُوَيْهِ بِأَسَانِيدِهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ وَ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ وَ غَيْرِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكَوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلَى الْمُقَامِ عِنْدَهُ وَ لَوْ تَرَكَوا زِيَارَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ عَلَى الْمُقَامِ عِنْدَهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ). (١)

ظاهر اجبار که می فرماید (أَنْ يُجْبِرَهُمْ) این است که این عمل بر آنها، واجب بوده است و در این روایت اخیر می فرماید زیارت رسول الله (صلی الله علیه و آله) هم به نحوی که تعطیل مطلق نشود، واجب است و ترک مطلق آن جایز نیست و این مطلب عکس اندیشه باطل و انحرافی و سخیفی است که وهابیهها در رابطه با زیارت قبر شریف پیامبر (صلی الله علیه و آله) مطرح می کنند.

نتیجه:

بنابر این، هر دو دسته این روایات: هم دسته اول و هم دسته دوم شاهد خوبی بر وجوب کفایی حج است که نباید حج تعطیل شود و شارع راضی نیست حج تعطیل شود و بر عموم قادرین از مردم و یا خصوص مستطعین انجام آن واجب کفایی است که در روایت احمسی عنوان ناس ذکر شده بود (لَوْ تَرَكَ النَّاسُ الْحَجَّ لَمَا نُوطِرُوا الْعَذَابَ أَوْ قَالَ لَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ). (٢) یعنی این روایات از این جهت هم مطلق هستند که اگر گفته می شود روایات گذشته بر وجوب کفایی حج در هر سال بر اهل جده حمل شود معنایش آن است که وجوب کفایی بر خصوص اهل الجده می باشد و بر آنها است که در هیچ سالی حج را ترک نکنند و این یا مقید اطلاق روایات دیگر می شود و یا این که وجوب کفایی بر آنها - اهل الجده - موکد تر است.

ص: ٧٠

١- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٤، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٥، ط آل البیت.

٢- وسایل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٠، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٤، ط آل البیت.

این حاصل وجه سوم است که اصل آن را مرحوم صاحب وسایل (رحمه الله) مطرح کرده است.

صاحب جواهر (رحمه الله) (۱) [۱۳] بر این وجه سه اشکال وارد کرده است.

اشکال اول:

اولین اشکال این است اصلاً چنین وجوب کفایی در فقه نداریم بلکه این وجوب خلاف اجماع مسلمین است و ما چیزی که داریم آن است که بر امام (علیه السلام) واجب است که نگذارد مکه خالی بماند و این وظیفه ای است که مربوط به امام (علیه السلام) و حاکم می باشد و ربطی به وجوب کفایی بر مردم ندارد.

اشکال دوم:

اینکه اگر این روایات ناظر به وجوب کفایی بود چرا در آنها فقط اهل جده قید شده است و می فرماید (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) در صورتی که اگر وجوب، کفایی باشد، بر همه مردم است.

اشکال سوم:

سومین اشکال این است که لازمه قول به وجوب کفایی این است که کسی که حجه الاسلام را انجام داده واجب است که به حج مشرف شود با کسی که حجه الاسلام را انجام نداده و امسال مستطیع شده است و باید هر دو به حج بروند و اگر با هم انجام دادند حج هر دو، مصداق حج واجب می شوند و حال این که صریح روایات گذشته این است که کسی که قبلاً حج انجام داده و دو مرتبه مشرف می شود حج اولی، حجه الاسلام و واجب است و حج دومی، تطوعی و استحبابی است پس وجوب کفایی هم خلاف روایات گذشته است که قائل هستند حج دوم استحبابی است بلکه اینها مثل دو نفری می باشند که هر دو با هم میتی را غسل می دهند که فعل هر دو واجب است در صورتی که روایات گذشته تصریح داشت که شخص مستطعی که یک بار حج را بجا آورده حج او در سال دوم تطوعی و مستحب است نه واجب لیکن از کلام مرحوم سید (رحمه الله) معلوم می شود که ایشان هر سه اشکال را قبول ندارد

ص: ۷۱

پاسخ اشکال اول:

صحیح هم همین نظر مرحوم سید (رحمه الله) است زیرا که هر سه اشکال قابل دفع است چرا که چنین اجماعی بر خلاف نیست بلکه با توجه به این روایاتی که صریح است در عدم جواز تعطیل و بسیاری به آن فتوی داده اند مشهور همین است هر چند نام آن را وجوب کفایی حج نگذاشته اند بلکه وجوب عدم تعطیل حج گفته اند که هر دو دارای یک معنا است و همچنین اجبار والی بخاطر این است که حق خدا و وظیفه شرعی این بوده است که مردم انجام نداده اند بنابراین جواب اشکال اول ایشان روشن است که اگر نگوییم اجماع بر عدم جواز تعطیل حج است قطعاً اجماع بر خلاف آن نداریم .

پاسخ اشکال دوم:

اشکال دوم ایشان نیز دفع می شود زیرا که این روایاتی که گفته اند حج بر مستطیعی که اهل جده هست واجب است یا مقید آن روایات مطلق می شوند و یا چون که مثبتین هستند دال بر وجوب مؤکد بر آنها است و حمل بر این مطلب اشکال ندارد .

پاسخ اشکال سوم:

اشکال سوم که فرمود آنها که هر دو حجه‌شان را انجام بدهند حج هر دو واجب می شود این هم اشکالی ندارد زیرا اگر کسی که حجه الاسلام را انجام داده است حج دوم را با این نیت که حج تعطیل نشود، بجا آورد و در تحقق عدم تعطیل حج سهیم باشد ایرادی ندارد که بگوییم حج واجب کفایی انجام داده است ولی حجه الاسلامش نیست .

ص: ۷۲

علاوه بر اینکه می شود گفت که وجوب کفایی بر دیگران غیر واجدین و یا واجدین که حجه الاسلام را انجام داده اند مشروط است بر این که کسانی که سال اولشان هست حج انجام ندهند اما اگر حجه الاسلام خود را که بر آنها واجب عینی است انجام دادند و واجب کفایی آنها نیز با آن انجام گرفت بر دیگران واجب کفایی فعلی نمی باشد، یعنی واجب کفایی بر دیگران مشروط به ترک کسانی است که حجه الاسلام بر آنها واجب است.

نتیجه:

بنابراین، این اشکالات قابل دفع است و مانع نیست از این که روایت مذکور را بر این معنا حمل کنیم به جهت صراحت روایات گذشته مبنی بر این که حجه الاسلام - که واجب عینی است - یکبار بیشتر بر مستطیع واجب نیست و به قرینه دو دسته دیگر از روایاتی که ذکر شد.

اشکال صحیح:

اشکال صحیح بر این وجه این است که روایات (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) اگر بر این معنا حمل شود که فقط می خواهد وجوب کفایی را جعل و بیان کند قطعاً این مطلب قابل قبول نبوده و مقطوع العدم است و محتمل نیست چون در خود این روایات استناد و استشهاد به آیه حج شده است و روایتی که در آنها، آیه ذکر نشده است باز هم ناظر به وجوب اصل فریضه حج است که واجب تعیینی بر اهل جده و مستطیعین است پس این احتمال اول که اینها فقط ناظر به وجوب کفایی باشند محتمل نیست زیرا که یقیناً این روایات ناظر به بیان وجوب عینی اصل حج بر اهل جده است یعنی باید حجه الاسلام نیز باشد به طوری که باید مفاد این روایات هر دو وجوب باشد و چون که وجوب کفایی در هر سال است گفته است (فی کل عام) اما حجه الاسلام که وجوب عینی دارد تنها در یک سال و یک مرتبه واجب است که

ص: ۷۳

اشکال نظر صاحب عروه و صاحب وسایل:

ظاهراً مقصود صاحب عروه (رحمه الله) و صاحب وسایل (رحمه الله) این حمل باشد لیکن استفاده این دو معنا با هم از یک جمله و یک لفظ واحد صحیح نیست و لا اقل جمع عرفی نیست یعنی حمل (فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ) بر افاده دو وجوب عینی و کفایی که با هم متباین بلکه متناقض هستند غیر قابل قبول است زیرا که گفته شده استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد یا استعمال انشاء واحد در بیش از جعل واحد جایز نیست و این جا شبیه به آن است با این تفاوت که در دو معنای متناقض هم هست زیرا که وجوب کفایی مشروط بوده و در فرض فعل دیگری قابل ترک است بر خلاف وجوب عینی که بر همه اهل جده مطلق است پس نه این دو معنا با این ترتیب از خطاب واحد قابل ترک است و نه این جمع، جمع عرفی است.

پاسخ اشکال:

ممکن است گفته شود ما وجوب کفایی را این گونه استفاده می کنیم که اطلاق (فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) نسبت به کسی که حج نرفته در سال اول عینی است و در سال دوم یعنی نسبت به کسی که یکبار به حج رفته است کفایی است و در صورتی است که از نرفتنش تعطیل حج لازم آید و این نوعی تقیید اطلاق است نه استعمال انشاء واحد در دو جعل تا محال لازم آید و یا غیر عرفی باشد و در نتیجه استفاده می کنیم نتیجه واجب کفایی را نه اینکه جمله (فرض الله) در دو فرض و دو واجب متفاوت به کار رفته باشد.

ص: ۷۴

این بیان هم تمام نیست چون قائل به وجوب کفایی، قائل نیست که بر کسانی که حج نرفته اند و آن عام، سال اولی است که به حج می روند هم واجب کفایی نیست بلکه بر آنها هم این وجوب هست لذا اگر فقط این افراد یعنی سال اولیها به حج بروند هم حجه الاسلامشان انجام شده و هم واجب کفایی را انجام داده اند فلذا لازم است برای آنها دو وجوب باشد و کلاً این نحو تقیید هم عرفی نیست بنابر این، چنانچه کسی بخواهد از مفاد جمله (فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) هر دو وجوب عینی و کفایی را با هم استفاده کند لازم می آید استعمال لفظ و جمله در دو معنا و دو جعل متباین با هم دیگر که اگر هم معقول باشد عرفی نیست البته یک بیان دیگری در این جا قابل تصویر است که هر دو وجوب از این جمله استفاده شود که ذیل وجه چهارم خواهیم گفت.

تفسیر چهارم از روایتی که حج را همه ساله بر اهل جده واجب می دانست ۹۳/۰۸/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفسیر چهارم از روایتی که حج را همه ساله بر اهل جده واجب می دانست

فصل: من أركان الدين الحج، وهو واجب على كل من استجمع الشرائط الآتية..... (۱)

بحث در روایات (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ) (۲) بود که برای تفسیر این روایات در کلمات مرحوم سید (رحمه الله) سه وجه آمده بود که ذکر شد.

ص: ۷۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲، ط آل البیت.

وجه چهارم:

برخی از بزرگان این وجه را در تقریراتشان ذکر کرده اند و فرموده اند^۱ اولین، توجیه این روایات بر این معنا است که این روایات ناظر به مطلبی است که در جاهلیت نسبت به اشهر حرم داشته اند به این نحو که مشرکان در ماههای حرام دخل و تصرف می کردند و برخی از سالها، اشهر حرم را جلو و عقب می انداختند و این بنا در جاهلیت بوده است و در قرآن به نسیء تعبیر شده است .

مفهوم انساء:

(إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَ يُحَرِّمُونَهُ عَامًا) (۱) و انساء همان تأجیل و تاخیر است که ماه

حرام را برای منافع مادی خودشان و رونق تجارت و یا غیره به تاخیر می انداختند که گفته شده یکی از انحاء تاخیر اینگونه بوده است تا تطبیق سال قمری با سالهای شمسی رخ بدهد چرا که سال شمسی ۱۰-۱۱ روز بیش از سال قمری است که ماه ذی الحجه را که از اشهر حرام است تغییر می دادند تا حج را طبق فصول مناسب سال شمسی بجا آوردند و این روایات ناظر به نهی و ردع از این عمل بوده که آنها مرتکب می شدند پس این روایات بقای وجوب در همان ذی الحجه در هر سال را می گوید و نظر ندارد به تکرار حج بر مستطیع بلکه ناظر به انجام آن در ماه خودش بدون تاخیر و تعجیل است و این وجه چهارمی است که ایشان می فرماید اولی از سه وجه گذشت است

ص: ۷۶

۱- التوبه، آیه ۳۷.

گفته شده است این وجه بعید است چرا که:

اولاً:

معلوم نیست اهل جاهلیت این گونه انساء می کردند آنچه مسلم است حرمت اشهر حرم را جابجا می کردند و انساء در حرمت و حلیت بوده است نه اینکه خود ماه را کم و زیاد کنند تا مطابق با سال شمسی شود البته در تاریخ هر دو شکل ذکر شده است ولی مسلم نیست که کدام متعین بوده است / شاید شکل اول بوده است.

ثانیاً:

اساساً حمل بر این معنا خلاف ظاهر است چون این روایات از پیامبر (صلی الله علیه و آله) صادر نشده است بلکه صدورش در زمان امام صادق (علیه السلام) بوده است که در آن زمان هم این اتفاقات رخ نمی داده و در زمان امام صادق (علیه السلام) این توهم وجود نداشته تا امام (علیه السلام) در صدد برآیند که با این روایات تنبه بدهند و باز دارند و همچنین اشاره ای هم در روایت بر مطلب نسیء نیامده است که چنانچه ناظر به آن بود لازم بود که از آن ذکری به میان آید پس این جمع اُبعد از وجوه گذشته است نه این که اولی و اقرب باشد .

نتیجه:

لیکن به نظر می رسد روح این وجه قابل قبول است و نظر صاحب این وجه این است که این روایات در مقام بیان بقاء اصل وجوب حج بر مستطیع در هر سال است و اینکه این فریضه بر موضوعش که تحقق استطاعت بر اصل حج است در هر سال مستمر است و این واجب مقید نیست به یک سال یا سال دیگری و روایات می خواهد بگوید که فریضه حج بر موضوعش که مستطیع از اصل حج است - ولو یکبار بر او واجب باشد نه بیشتر - همه ساله است پس اصل این مطلب قابل قبول است.

منافات مطلب فوق با روایاتی که می گوید حج الاسلام واجب مره است:

این مطلب فوق منافاتی ندارد با روایاتی که می گوید بر کسی که مستطیع می شود بیش از یک حجه الاسلام واجب تعیینی نیست و کأنه ظرف «فی کل عام» قید حج در هر عام نیست بلکه قید (اهل جده) و (مستطیع) است یعنی هر کسی در هر سالی که استطاعت حاصل کرد واجب است که حج را در آن سال بجا آورد و یا ظرف استمرار اصل اقامه فریضه حج بر مستطیعینی است که معمولاً استطاعتشان ایجاد می شود و واجد مال هستند برای انجام اصل حج و صرف وجود آن که باید آنها در هر سال به حج بروند.

از این مطلب دو چیز استفاده می شود:

یکی مدلول مطابقی است که هیچگاه حج مختص به سال خاصی نیست و همه ساله هر کسی که مستطیع شد بر او حج واجب عینی است و وجوبش فوری است و باید در همان سال بجا آورد و ممکن است یک مدلول التزامی عرفی هم داشته باشد که می خواهد با تعبیر دوام و استمرار فریضه حج در هر سال بفهماند که مطلوب خداوند هم، این است که فریضه حج همه ساله اقامه شود و لو توسط مستطیعینی که معمولاً در هر سال بر آنها واجب عینی می شود که این مطلب هم عرفاً و هم ضمناً از آن استفاده می شود و این همان عدم تعطیل حج است و از آنجا که این مدلول التزامی و عرفی از تعبیر به همه ساله است نه مدلول مطابقی، دیگر اشکال لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنا وارد نخواهد شد.

بدین ترتیب می شود هر سه نکته در هر سه وجه را از این تعبیر استفاده کرد به این صورت که مدلول مطابقی این لسان همان وجوب عینی صرف وجود حج بر کسانی است که در هر سالی که مستطیع می شوند لازم است در همان سال و فوراً به حج بروند و این معنای استمرار و بقای فریضه حج در همه ساله بر مستطیعین در آن سال است و مدلول التزامی عرفی آن است که این استمرار و بقای اقامه فریضه حج همه ساله توسط کسانی که مستطیع می شوند هم مطلوب دیگر مولى است که استمرار اقامه حج در هر سال هم باید باشد و اقامه حج تعطیل نشود.

فی کل عام قید حج نیست:

حاصل این وجه آن است که ظرف «فی کل عام» قید حج نیست تا تکرار حج بر هر مستطیع استفاده شود بلکه قید استمرار اصل فریضه و وجوب الهی بر مستطیعین است و می خواهد بگوید واجب عینی همان صرف وجود است بر کسی که در همان سال مستطیع بشود و دارای فوریت هم هست به این معنا که همان سال هم باید برود فلذا در تمام سالها (فی کُلِّ عام) خداوند این تکلیف را بر ذمه مستطیعین قرار داده است و این معنا را اگر قائل شویم که ظاهر اولی این لسان است مخصوصاً این که عدم وجوب بیش از یک حجه الاسلام و واجب عینی بر هر مستطیع حکم روشن و ارتکازی بوده است، قطعاً این تعبیر قابلیت حمل بر آن را داراست بقرینه روایات و ادله قطعی که گذشت و این وجه می تواند به نوعی مجتمع میان دو وجه دوم و سوم هم باشد به همین صورت که بیان شد و اشکالات گذشته بر آن وارد نخواهد بود.

حالا- اگر هیچ یک از این وجوه جمع قابل قبول نشد سقوط روایات از حجیت متعین است چون معارض می شود با روایات قطعی السند که خود این موجب سقوط از حجیت است و اگر با آن روایات هم معارض نباشد چون که مضمونش مفتی به نیست اعراض مشهور بلکه بیش از مشهور در آن هست که باز هم موجب سقوط از حجیت است بلکه چون که قطع بعدم این مضمون داریم اساساً این ظهور مذکور نمی تواند حجت باشد.

فوریت حج:

(مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری: بمعنی أنه يجب المبادرة إليه فی العام الأول من الاستطاعه فلا يجوز تأخیره عنه و إن ترکه فیہ ففی العام الثانی و هكذا و يدل علیه جمله من الأخبار فلو خالف و آخر مع وجود الشرائط بلا عذر یكون عاصیا بل لا یبعد کونه کبیره كما صرح به جماعه و یمكن استفادته من جمله من الأخبار) (1)

در این مسئله بحث فوریت حج مطرح می شود و مقصود از فوریت این نیست که اگر انجام نداد ساقط بشود بلکه مقصود این است که هم اصل حج واجب است و هم فوریت آن به نحو تعدد مطلوب و فوراً ففوراً که هر سالی که مستطیع به حج نرفت سال بعد فوراً واجب است بجا آورد و ایشان می فرماید (لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری) که این تمسک به اجماع است و در کلمات فقهای ما کسی نیست که قائل به عدم فوریت باشد و ادعای اجماع هم در کلمات فقها موجود است.

ص: ۸۰

شیخ مفید (رحمه الله) در مقنعه می فرماید: (و فرضه عند آل محمد (صلی الله علیه وآله) علی الفور دون التراخی بظاهر القرآن و ما جاء عنهم علیهم السلام من الروایات ثم استدلّ بروایه زید الشحام، و ذریح المحاربی). (۱)

سید مرتضی (رحمه الله) در ناصریات می فرماید: (و الذی یدهب الیه اصحابنا ان الامر بالحج علی الفور... دلیلنا علی صحه ما ذهنا الیه بعد الاجماع المتقدم ذکره...). (۲)

ابن ادریس (رحمه الله) در سرائر می فرماید: (و وجوبهما - الحجّ و العمره - علی الفور و التراخی بغير خلاف بین أصحابنا). (۳)
علامه (رحمه الله) در تذکره می فرماید (و وجوب الحجّ و العمره علی الفور، لا یحلّ للمکلف بهما تأخیره عند علمائنا أجمع). (۴)

شهید ثانی (رحمه الله) در مسالک می فرماید: (و تجب علی الفور، و التأخیر مع الشرائط کبیره موبقه لا خلاف فی ذلك عندنا). (۵)

اشکال در تعبدی اجماع:

این تعابیری است که هم تطابق فتوایی است و هم نقل اجماع و عدم الخلاف پس صغرای اجماع قابل تشکیک نیست ولی ممکن است کسی در تعبدی بودن این اجماع تشکیک کند چون از کلمات همین مجمعین استفاده می شود که آنها استدلال و استناد کرده اند به عقل یا ظاهر آیه و روایات خاصه که اگر این روایات و ادله دیگر نبود این اجماع قطعاً تعبدی بود ولی با وجود این روایات و استدلالاتی که در کلمات مجمعین آمده است تعبدی بودن این اجماع زیر سوال می رود اما صغرای اجماع قابل تشکیک نیست.

ص: ۸۱

۱- المقنعه، الشیخ المفید، ص ۳۸۵.

۲- المسائل الناصریات، السید الشریف المرتضی، ص ۳۰۵.

۳- السرائر، ابن ادریس الحلّی، ج ۱، ص ۵۱۵.

۴- تذکره الفقهاء، العلامه الحلّی، ج ۷، ص ۱۷، مسأله ۸.

۵- مسالک الأفهام، الشیخ الثانی، ج ۲، ص ۱۲۲.

مرحوم سید (رحمه الله) بعد از اجماع، به اخبار استناد می کند و برخی هم - مانند سید مرتضی (رحمه الله) - به آیه حج هم استدلال کرده و گفته اند که دال بر فوریت است و امر در این آیه بالخصوص، در فور استعمال شده است فلذا بعد از اجماع سه استدلال دیگر هم هست که یکی آیه و دیگری عقل و سومی اخبار و روایات خاصه می باشد.

امر نه دال بر فور است و نه دال بر تراخی:

در بحث اصول آمده است که امر، نه دال بر فور است و نه دال بر تراخی؛ یعنی نه تراخی در امر اخذ شده و نه فوریت و شاید مسئله و نکته اصولی نزد همه مسلم باشد ولی نسبت به آیه حج بخصوص (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (۱) ممکن است نکته ای ذکر شود که نشان دهنده این باشد که از آن فوریت استفاده می شود زیرا که آیه لسانش لسان تکلیف و امر نیست بلکه لسان وضع است (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ) و کأنه کلمه (عَلَى النَّاسِ) می خواهد اشاره کند به این مطلب که خداوند یک حکم وضعی مانند حق و دین بر ذمه هر مستطعی قرار داده است که عمل حج است و ذمه هر مستطعی مشغول و مدیون انجام فعل حج برای خدا است و این مانند سایر حقوق و دیون وضعی است که هر آنی لازم الاداء و الوفاء می باشد.

نکته:

و شاید این نکته در ذهن شریف مرحوم سید مرتضی (رحمه الله) بوده است که فرموده است از خصوص این آیه فوریت استفاده می شود لیکن این استدلال اشبه به استحسان است زیرا که جمله مشخص است (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ) که از باب دین و شغل ذمه به فعل یا مال نیست بلکه یک استعاره و تعبیری است از تکلیف به حج بر هر مستطعی و تمام تکالیف خدا حقوقی لله علی الناس است لهذا بیش اصل و جوب عینی از آیه استفاده نمی شود.

ص: ۸۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فوریت وجوب حج

مسأله: لا خلاف فی آن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری: بمعنی أنه يجب المبادره إليه فی العام الأول ... (۱)

بحث در مسئله اول بود که مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله فوریت وجوب حج را به نحو فوراً ففوراً بیان کردند که عرض شد که برای اثبات آن، هم به آیه حج تمسک شده است و هم به حکم عقل و هم به روایات خاصه که بحث از آیه حج گذشت و گفتیم که با آیه نمی توان فوریت را ثابت کرد و در اصول ثابت شده است که اوامر، نه دال بر فوریت هستند نه تراخی بلکه بر وجوب جامع و صرف الوجود طبیعت متعلق امر است که جامع حج است.

حکم عقل:

اما دلیل عقل که به آن هم تمسک شده است، حکم عقل عملی و اشتغال عقلی است که بعضی از بزرگان آن را تقریب نموده اند و فی الجمله صحیح است و آن دلیل این است که مقتضای قاعده اشتغال یقینی فراغ یقینی است در جایی که تکلیفی فعلی و منجز شود و اشتغال ذمه به آن حاصل شود و این تکلیف به حکم عقل عملی فراغ یقینی می طلبد و اگر تکلیف صرف الوجود بود و زمانش موسع بود چنانچه انسان احراز کند که اگر تاخیر بیاندازد می تواند آن را در وقت انجام دهد عقلاً اشکالی ندارد اما اگر احتمال دهد در فرض تأخیر نتواند آن را در وقتش انجام دهد ولو به این دلایل که شاید قدرت یا حیات او از بین برود در این صورت تاجیل و تاخیر جایز نیست چون عقل حکم می کند از آنجا که اشتغال یقینی است تفریغ ذمه و امثال هم باید یقینی باشد لذا هر جا انسان در تاخیر واجب موسعی علم یا اطمینان داشته باشد که می تواند بعداً انجام دهد

ص: ۸۳

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

مثال:

مثل واجبات موسعی که زمانش نزدیک است مثل نماز در وقت و یا نماز قضا چون معمولاً انسان احتمال می دهد که یک ساعت بعد زنده است تاخیر انداختن به آن مقدار اشکالی ندارد اما جایی که زمان، طولانی است - مثل حج - که اگر امسال به حج نرود، به یکسال دیگر موکول می شود و عادتاً برای انسان علم به بقاء حیات و قدرت و سلامت در یکسال حاصل نمی شود لذا این تاخیر محتمل است که مستلزم تفویض باشد و قاعده الشغل یقینی یستدعی الفراغ یقینی مانع از آن می شود.

نتیجه دلیل عقلی:

حاصل این که در باب حج چون تاجیل و تاخیر یکساله است و در یکسال معمولاً علم و اطمینان به بقای شرایط انجام آن حاصل نیست، عقلاً- این تاخیر و تاجیل منجز است و به حکم عقل جایز نیست تاخیر بیاندازد و این فوریت عقلی است نه این که حکم شارع فوری باشد و این مطلب درستی است ولی اگر اتفاقاً برای کسی اطمینان حاصل شد تا سال دیگر زنده است و موانع حاصل نمی شود و حج را انجام خواهد داد می تواند تأخیر بیاندازد البته این اطمینان معمولاً برای انسانهای عادی موجود نیست یعنی این وجه عقلی تنها برای این شخص نیست .

بر این وجه دو اشکال شده است که هر دو تمام نیستند:

اشکال اول:

این است که درست است که اقتضای قاعده عقلی فراغ یقینی است ولی ما یک قاعده عقلایی حاکم بر آن داریم و آن سیره عقلاء است که در جایی که ظن به سلامت باشد بنا را بر سلامت و بقا و حیات و قدرت می گذارند و این احتمال عندالعقلاء ملغی است و شارع این بنای عقلایی را ردع نکرده است و نزد او هم حجت است و این قاعده حاکم است بر اصاله الاشتغال عقلی مانند جایی که اطمینان به بقای حیات و قدرت است که حجت عقلائی و شرعی است و حاکم بر قاعده اشتغال است.

ص: ۸۴

پاسخ اشکال:

اولاً:

معلوم نیست این سیره عقلایی موجود باشد و اگر هم سیره موجود باشد معلوم نیست از باب حجیت باشد بلکه از باب غفلت و یا حصول اطمینان و یا از باب ریسک در اغراض تکوینی اقدام می کنند نه از باب حجیت ظنی و یا احتمال بقاء و قدرت پس صغرای مسئله محرز نیست.

ثانیاً:

اگر از باب حجیت هم باشد روایاتی که بعد می آید - که تأخیر در حج را جایز ندانسته - از این سیره رد می کند .

اشکال دوم:

تمسک به اصل شرعی حاکم بر اصل اشتغال عقلی است و آن استصحاب بقا قدرت و حیات است که در بحث استصحاب ثابت شده است که همچنان که استصحاب حالت سابقه نسبت به زمان حال جاری است نسبت به ابقای یقین حال در زمان استقبال هم جاری می شود و از آن به استصحاب استقبالی نام می برند یعنی نمی دانیم این حیات و قدرت متیقن در زمان حال بر حج تا یکسال دیگر باقی است یا خیر بقای آن را استصحاب می کنیم و ما در استصحاب همین مقدار نیاز داریم که یقین به حدوث و شک در بقاء آن داشته باشیم که اگر اثر فعلی داشته باشد جاری می شود و در اینجا اثر استصحاب استقبالی رفع قاعده اشتغال و تأمین در تأخیر است.

شروط استصحاب در مانحن فیه جاری نیست:

آنچه که گفته شد که استصحاب باید یا در موضوع حکم شرعی و یا در خود حکم شرعی باشد و در مانحن فیه که در حکم شرعی شک نداریم، صحیح نیست زیرا که در مبحث استصحاب گفته شده است که این شرط در جریان استصحاب نیست بلکه هر گاه بر استصحاب اثر تنجیزی یا تعذیری بار شود استصحاب جاری می شود مثل جریان استصحاب در متعلقات احکام و اثبات امثال با آن مانند استصحاب بقای طهارت و یا استقبال در نماز برای احراز امثال که در این صورت اصاله الاشتغال کنار می رود با این حکم شرعی معلوم است و این استصحاب برای اثبات آن نیست بلکه برای احراز امثال است که امثال موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم عقل به تأمین و معذرت است بنابر این از این جهت هم اشکالی نیست و در اینجا هم استصحاب استقبالی بقای حیات و قدرت جاری می شود و تنجیز عقلی را رفع می کند مثل جایی که بینه ای قائم شود که تا سال آینده حیات و قدرت باقی است.

ص: ۸۵

این بیان تمام نیست چون استصحاب بقای قدرت و حیات در امثال مانحن فیه نه دارای اثر شرعی است و نه اثر تامینی و تعذیری، اینکه اثر شرعی ندارد روشن است چون حکم شرعی فعلی است و این که اثر تامینی و تعذیری ندارد چون آنچه موضوع است در باب حکم عقل به رفع تنجیز و اشتغال ذمه از تکلیف فعلی و واصل به مکلف یکی از دو چیز است

(۱) تحقق امثال آن تکلیف که با امثال، تامین و براءت ذمه از تکلیف حاصل می شود و منجزیت رفع می شود

(۲) حفظ قدرت و عدم تفویت امثال و به عبارت دیگر هر عمل یا ترکی بعد از فعلیت و تنجز تکلیف که امکان این را داشته باشد که قدرت مکلف بر امثال را تفویت کند عقل حکم می کند که منجز است یعنی ممنوع است عقلاً و جایز نیست که انجام گیرد چون که تفویت احتمالی تکلیف منجز است مثلاً- اگر احتمال بدهد که بعد آب برای وضو نمی یابد عقلاً- این احتمال منجز است و باید آب را حفظ کند یا با خودش ببرد تا بتواند وضو بگیرد لذا اگر بر نداشت چنانچه تفویت شود عاصی است و اگر اتفاقاً تفویت هم نشود تجری کرده است که معاقب است - بنابر عقاب متجری که صحیح است -

رافع حکم عقل:

پس دو چیز رافع حکم عقل است (۱) تحقق امثال و (۲) حفظ قدرت بر تاخیر و عدم تفویت احتمالی در تأخیر و استصحاب بقای قدرت، نه امثال در آینده را احراز می کند - که روشن است - و نه می تواند عدم مفویت تأخیر را اثبات کند مگر بالملازمه عقلی که اصل مثبت است و اینجا مثل ترک برداشتن آب است که عقل حکم می کند باید با خودت آب را برداری و استصحاب بقای قدرت بر تحصیل آب رافع آن نیست چرا که با استصحاب، مفوت بودن آن عمل ثابت نمی شود مگر به نحو اصل مثبت چون که بقای قدرت لازمه عقلیش این است که آن ترک، مفوت نیست بخلاف جایی که اماره و یا بینه ای موجود باشد که لوازمش حجت شرعی است و با استصحاب فرق می کند بنابراین قیاس این استصحاب استقبالی به اطمینان و یا بینه شرعی بر بقای قدرت و حیات مع الفارق است همچنانکه قیاس آن با استصحاب محرز امثال هم صحیح نمی باشد .

پس اشکال دوم هم بر این وجه عقلی برای فورت وارد نیست و این وجه عقلی فی الجمله تمام است البته فوریت حج بر اساس این وجه یک فوریت عقلی و از باب اصاله الاشتغال است و حکم شرعی همان وجوب صرف الوجود حج در ذیحجه است که این با فوریت شرعی که با روایات - در وجه آینده - ثابت خواهد شد، فرق می کند و توضیح آن در آینده خواهد آمد.

وجوب حج با تمسک به روایات ۹۳/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب حج با تمسک به روایات

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری : بمعنی أنه يجب المبادرة إليه فی العام الأول ... (۱)

بحث در فوریت وجوب حج بود و دلیل عقلی آن گذشت اما دلیل دوم که شاید دلیل مهم، نیز همین دلیل باشد هر چند دلیل عقلی هم فی الجمله تمام بود، تمسک به روایات است که شاید بتوان این روایات را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول: روایات نهی از تسویف - به معنای تأخیر - است و دسته دیگر: هم به این عنوان که اگر مستطیع بدون عذر به حج نرود کافر و یهودی یا نصرانی از دنیا می رود و علی ای حال به هر دو دسته تمسک شده است .

دسته اول:

روایات متعددی است که برخی از آنها معتبر هستند .

روایت اول:

صحيحه معاوية بن عمار است (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ هَذِهِ لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسْأَلُهُ وَ إِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ - إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ الْحَدِيثَ. (۲)) می فرماید : تسویف و تاخیر انداختن از امسال به سال دیگر به جهت تجارت و امثال آن جایز نیست و جمله امام (علیه السلام) که می فرماید: فَلَا يَسْأَلُهُ جمله مستقلی است در ذیل آن و دلالت بر منع از نفس عنوان تسویف می کند.

ص: ۸۷

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

معتبر ابی صباح کنانی است بنا بر معتبر بودن محمد بن فضیل که نزد ما معتبر است (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ التَّاجِرَ ذَا الْمَالِ حِينَ يُسَوِّفُ الْحَجَّ كُلَّ عَامٍ وَ لَيْسَ يَشْغَلُهُ عَنْهُ إِلَّا التَّجَارَةُ أَوْ الدِّينُ فَقَالَ لَا عُذْرَ لَهُ يُسَوِّفُ الْحَجَّ إِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) (۱) و عیاشی نیز همین متن را با طریق صحیح از معاویه بن عمار نقل کرده است و سوال راوی از تاجری است که مال دارد و می تواند به حج برود ولی حج را به تاخیر می اندازد و امسال را به سال آینده موکول می کند (حِينَ يُسَوِّفُ الْحَجَّ كُلَّ عَامٍ) عذری هم ندارد (لَيْسَ يَشْغَلُهُ عَنْهُ إِلَّا التَّجَارَةُ أَوْ الدِّينُ) کسب و کارش سبب شده به تاخیر بیندازد در این صورت امام (علیه السلام) می فرماید: (لَا عُذْرَ لَهُ يُسَوِّفُ الْحَجَّ إِنْ مَاتَ وَ قَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) که این، به نحو جمله مستقلى از تسویف منع کرده است و مرحوم کلینی (رحمه الله) نیز در کافی همین متن را به سند صحیح از حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند.

روایت سوم:

روایت زید شحام است که می فرماید: (وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) التَّاجِرُ يُسَوِّفُ الْحَجَّ قَالَ لَيْسَ لَهُ عُذْرٌ فَإِنْ مَاتَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ). (۲) لیکن در سند این روایت ابی جمیله است که تضعیف شده است و این لسان از روایات تسویف دلالتش بر عدم جواز تسویف روشن است زیرا که ظاهر این روایات گویای دو مطلب است یکی جایز نبودن تاخیر انداختن حج از سالی به سالی دیگر که از آن به تسویف تعبیر شده و دیگر این که اگر تاخیر انداخت و در اثناء سال فوت کرد یکی از شرایع مهم اسلام را ترک کرده است که قهراً عذاب شدید دارد و از جمله روایات تسویف دو صحیحه حلبی است.

ص: ۸۸

-
- ۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

روایت چهارم:

(وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ عَلَى مَا يَحُجُّ بِهِ ثُمَّ دَفَعَ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ شُغْلٌ يَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ). (١)

روایت پنجم:

(وعنه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - قال: و ان كان موسراً و حال بينه و بين الحج مرض او حصر او امر يعذره الله فيه فان عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له). (٢)

این روایت با روایات گذشته یک فرق دارد که در آن از تسویف به دفع حج تعبیر کرده است و می فرماید شخصی که قدرت بر حج داشته و دارای هیچ عذری هم نبوده حج کردن را از سالی به سال دیگری دفع می کند تا این که دیگر قادر نیست خودش به حج برود که در این صورت یکی از شرایع اسلام را ترک کرده است که این هم دال بر منع از تسویف است ولیکن در آن روایات قبلی تسویف را در جمله مستقلی آورده است که ممنوع است و بعد در ذیل اضافه کرده بود که اگر منجر شود به ترک اصل حج هم، شریعت مهمی را ترک کرده است ولی در این روایت آن تسویفی را که منجر به ترک حج می گردد بیان کرده است لهذا ممکن است کسی بگوید دلالتش ناظر به جایی که تسویف جایز نباشد، نیست بلکه ناظر به خود ترک حج است.

ص: ۸۹

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۶۳، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲۴، ط آل البیت.

روایت ششم:

معتبره فضیل است (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا - فَقَالَ نَزَلَتْ فِيْمَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامَ وَ عِنْدَهُ مَا يَحُجُّ بِهِ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّى يَمُوتَ قَبْلَ أَنْ يَحُجَّ). (١)

و این مضمون هم در دو سه روایت آمده است که در روایت ابی بصیر آمده است

روایت هفتم:

(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا قَالَ ذَلِكَ الَّذِينَ يَسُوفُ نَفْسَهُ الْحَجَّ يَعْنِي حَجَّهَ الْإِسْلَامَ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ) (٢)

لیکن در سند این روایت علی بن حمزه است که همان علی بن حمزه بطائنی معروف می باشد که راوی ابی بصیر است که تضعیف شده است و در روایت دیگری علی بن ابی حمزه مستقیماً خودش از امام نقل می کند .

روایت هشتم:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَدَرَ عَلَى مَا يَحُجُّ بِهِ وَ جَعَلَ يَدْفَعُ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ عَنْهُ شُغْلٌ يَغْدِرُهُ اللَّهُ فِيهِ حَتَّى جَاءَهُ الْمَوْتُ فَقَدْ صَبَّحَ شَرِيعَةً مِنَ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) (٣).

ص: ۹۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۷-۲۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

روایت نهم:

(وَعَنْ كَلَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَهُ مِائَةٌ أَلْفٌ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ فَأَذْرَكَهُ الْمَوْتُ وَ لَمْ يَخْرُجْ حَجَّ الْإِسْلَامَ فَقَالَ يَا أَبَا بَصِيرٍ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَصْلُ سَبِيلًا أَعْمَى عَنْ فَرِيضِهِ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ). (١١)

عرفا از این روایات منع از تاخیر استفاده می شود:

در این روایات تسویف یا دفع حج ذکر شده است ولی تسویفی که منتهی به موت است و مستقیماً در آن نگفته است که تسویف ممنوع است ولیکن از همین ها نیز استفاده می شود که تسویف فی نفسه جایز نیست زیرا که ظاهر آن عرفاً همین است که می خواهد بگوید تسویف نکنید چون که منجر به ترک فعل حج می شود که ترک شریعت اسلام است پس تاخیر نیاندازید و از این لسان عرفاً منع از تأخیر انداختن استفاده می شود مخصوصاً اگر ما از این روایات اطلاق فهمیدیم نسبت به جایی که تأخیر به جهت علم به بقای قدرت در سال آینده باشد ولیکن اتفاقاً بمیرد و یا قدرتش در سال آینده رفع شود که این اطلاق

دلیل:

دلیل بر این مطلب است که تسویف فی نفسه ممنوع است بلکه بدون اطلاق هم عرفاً ظاهرش این است که شارع خود تسویف را هم نمی خواهد و مطابق همان لسان اول روایات تسویف است .

ص: ۹۱

روایاتی که گفته است مستطیعی که حج را بجا نیاورد باوجود این که مانعی هم نداشته باشد چنانچه بمیرد یهودی یا نصرانی خواهد مرد مانند معتبره ابی بصیر .

روایت اول:

(وَعَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ أَيَّانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَيَّامَ عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ مَنْ مَاتَ وَهُوَ صَاحِبُ حَيْجٍ مُوسِرٍ لَمْ يَحِجَّ فَهُوَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى - قَالَ قُلْتُ: سُبْحَانَ اللَّهِ أَعْمَى قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْمَاهُ عَنْ طَرِيقِ الْحَقِّ). (١)

روایت دوم:

صحيحه ذريح محاربي (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صِهْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحِجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعُهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلَيْمَتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا). (٢)

می فرماید: اگر مانعی نداشته باشد از حج و مالی داشته که به آن نیاز نداشته است و بیماری هم در کار نبوده و سلطان نیز او را منع نکرده باشد اگر حج را بجا نیاورد یهودی یا نصرانی می میرد (فَلَيْمَتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا).

ص: ٩٢

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٢٧، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٦، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٢٩-٣٠، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٧، ط آل البيت.

روایت حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه از امام صادق (علیه السلام) که البته اینها توثیق ندارند.

روایت سوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آيَاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَام) فِي وَصِيَّتِهِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: يَا عَلِيُّ كَفَرَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَشْرَةٌ... وَ مَنْ وَجَدَ سَعَةً فَمَاتَ وَ لَمْ يُحِجَّ يَا عَلِيُّ تَارِكُ الْحَجِّ وَ هُوَ مُشْتَطِيعٌ كَافِرٌ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنْ اشْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنَى عَنِ الْعَالَمِينَ يَا عَلِيُّ مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَتَّى يَمُوتَ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا). (١)

دلیل استدلال به دسته دوم روایات:

به این دسته دوم هم استدلال شده است چون در آن ذکر شده است که کسی که مانع و عذری نداشته باشد و حج نرود کافر از دنیا می رود و این معنایش این است که هر گاه مانعی نداشت باید به حج برود و قائلین به فوریت به این دسته دوم هم تمسک کرده اند.

تقریب استدلال به روایات دسته اول:

اما دسته اول تقریب دلالتش بر فوریت و عدم تأخیر و تسویف روشن تر است و تقریب دلالت دسته دوم را بعداً خواهیم گفت لیکن نسبت به این دسته اول هم دو بحث وجود دارد.

ص: ۹۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۳۱-۳۲، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

(۱) این که در این روایات عنوان تسویف آمده است که غیر از عنوان فوریت است حال آیا از آن وجوب شرعی فوریت یا عدم تأخیر استفاده می شود؟

(۲) بحث دوم این که فوریت یا عدم تسویف که واجب است آیا وجوبش نفسی است یا طریقی؟

اما در رابطه با بحث اول یعنی استفاده وجوب فوریت یا عدم تسویف شرعی از این روایات دو اشکال بر استدلال به این روایات بر فوریت شده است .

اشکال اول:

اینکه این روایات اصلاً نمی خواهند حکم شرعی دیگری را اضافه بر وجوب حج به عنوان حرمت تسویف قرار دهد بلکه این روایات ارشاد است به حکم عقل به منجزیت تأخیر حج چون اگر حج را انجام ندهد احتمال تفویت حکم فعلی وجود دارد و عقل حکم می کند به منجزیت و اشتغال ذمه به وجوب حج در سال استطاعت و این که اگر تأخیر انداخت و از حج عاجز شد معذور نیست و خلاف قاعده (الشغل الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی) عمل کرده است و این لسان می خواهد همان حکم عقل را تأکید کند و مثل اوامر اطاعت است که ارشاد به حکم عقل است و اینکه گفته (لَا عُذْرَ لَهُ يُسَوِّفُ الْحَجَّ إِنْ مَاتَ وَقَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام) می خواهد بگوید این تأخیر عذر نیست و همچنین در صدد است معذرت تأخیر را نفی نماید و در حقیقت می خواهد بگوید عقلاً تأخیر بر مکلف منجز است که اگر تفویت شد و حج ترک شد معذور نیست و لهذا آن ذیل هم در روایات آمده است و ما نمی توانیم بیش از آنچه که با حکم عقل ثابت است، از آن روایت استفاده کنیم و این مطلب شاید از کلام شیخ انصاری (رحمه الله) () هم در اینجا استفاده شود که این روایات می خواهد اصاله الاشتغال عقلی را بیان کند و در این جا دو حکم شرعی نداریم که یکی وجوب حج باشد و دیگری وجوب فوریت شرعی حج .

این اشکال قابل قبول نیست چون حمل خطابات شارع بر ارشاد خلاف ظاهر قوی خطابات شرعی در مولویت است و حمل کردن امر و نهی شارع بر ارشاد که اخبار از حکم عقل است - که در حقیقت حکم نیست - قرینه لفظی و یا عقلی بر عدم امکان جعل شرعی مانند لزوم تسلسل یا لغویت در امر به اطاعت می خواهد که هر دو در اینجا مفقود است .

لغویت یا تسلسل:

اما لغویت یا تسلسل که محذور عقلی است در اینجا نیست زیرا که جعل وجوب شرعی فوریت یا حرمت شرعی تسویف محذور عقلی ندارد و اما قرینه لفظی یا مقامی بر ارشادیت اگر مجرد حکم عقل باشد که آن کافی نیست زیرا مجرد بودن منجزیت عقلی مانع از جعل وجوب نفسی یا طریقی شرعی نمی شود همانگونه که جعل براءت شرعی در مورد براءت عقلی بنا بر قول به قبح عقاب بلا بیان در ادله براءت شده است و همچنین جعل وجوب احتیاط شرعی در مورد حکم عقل به احتیاط در موارد علم اجمالی یا شبهات قبل از فحص شده است و یا در شبهه تحریمیه بنا بر مسلک حق الطاعه و قبول ظهور روایات (الوقوف فی الشبهات خیر من ارتکاب المحرمات) در لزوم احتیاط شده است و حکم ظاهری شرعی استفاده می شود که بیش از مجرد منجزیت عقلی است و اگر قرینه ذیل مذکور در این روایات باشد که این ذیل در برخی روایات جمله مستقل از منع از تسویف بود و ظهور در ترقی دارد و این که اگر در اثر تسویف فوت کند شریعت عظیم الهی را ترک کرده است که عذاب شدید دارد نه این که ظهور دارد در تقیید منع از تسویف به فرضی که منجر به ترک حج می شود .

لهذا وجهی نیست که از ظهور خطاب نهی از تسویف در مولویت رفع ید شود مضافاً بر این که ما در بحث آینده خواهیم گفت که این روایات و آنچه در ذیل آنها آمده است اطلاق دارد و شامل کسی که حج را به تاخیر می اندازد با علم به این که قادر است در سال بعد هم به حج برود، می شود و این اطلاق دیگر با حکم عقل به اشتغال سازگار نیست زیرا عقل در جایی که احتمال عدم حیات یا عدم قدرت - که تفویت است - می دهد قائل به منجزیت است و در فرض علم به عدم تفویت قائل به عدم منجزیت و یا به تعبیر دقیق تر قائل به مؤمنیت و معذرت این قطع است و در صورتی که روایات مذکور و ذیل آنها از این جهت هم مطلق هستند پس نمی تواند این لسان ارشاد به منجزیت عقلی باشد.

وجوب فوریت حج، طریقی است ۹۳/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب فوریت حج، طریقی است

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری: بمعنی أنه يجب المبادرة إليه فی العام الأول... (۱)

بحث در روایاتی بود که دلالت می کرد بر فوریت وجوب حج و اینکه اگر کسی مستطیع بشود نمی تواند تسویف نماید و حج را تا سال آینده به تاخیر بیاندازد گفته شد در این جا از دو جهت بحث می شود یکی اصل دلالت این روایات بر وجوب فوریت و دیگری این که آیا این وجوب، وجوب نفسی است و یا طریقی؟

ص: ۹۶

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

جهت اول:

اما در بحث اول، عرض شد که دو اشکال در اصل استفاده وجوب شرعی فوریت و عدم جواز تاخیر از این روایات ذکر شده است.

اشکال اول:

این بود که این روایات ارشاد است به همان حکم عقل به اشتغال و نمی خواهد حکم شرعی قرار دهد بلکه ارشاد به همان حکم عقل است که در جواب آن گفته شد که ظهور خطابات بر مولویت، ظهوری قوی است و باید به آن اخذ شود.

اشکال دوم:

می پذیرد که روایات درصدد بیان حکم شرعی است ولی می گوید این حکم شرعی وجوب فوریت حج نیست بلکه عنوان دیگری است اوسع از فوریت زیرا که در لسان روایات عنوان تسویف اخذ شده است نه عنوان فوریت، مثلاً فرموده (إِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسَعُهُ) (۱) - فَيَمُنْ سَوْفَ الْحَجِّ (۲)) یا - (وَجَعَلَ يَدْفَعُ ذَلِكَ - ثُمَّ دَفَعَ ذَلِكَ) (۳). که این عناوین به معنای اهمال و بی اعتنایی و تعطیل حج است نه به این معنا که باید آن سال فوراً به حج برود و ترک نکند

مفهوم تسویف:

عنوان تسویف هم به معنای تاخیر مکرر است یعنی مدام از این سال به سال دیگری عقب نیندازد که حالت اهمال، تعطیل و بی اعتنایی در این واژه لحاظ شده است چون تسویف صیغه تفعیل است که دلالت بر تکرار و مبالغه دارد.

ص: ۹۷

-
- ۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۷-۲۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.
 - ۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

بنابراین نمی توان از کلمه تسویف استفاده فوریت نمود مخصوصاً این که در برخی از روایات تأخیر مکرر ذکر شده است
مثال:

معتبره محمد بن فضیل (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا - فَقَالَ نَزَلَتْ فِي مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَ عِنْدَهُ مَا يَحُجُّ بِهِ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّى يَمُوتَ قَبْلَ أَنْ يَحُجَّ). (۱)

در روایت کلب هم آمده است.

(وَ عَنْ كَلْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ وَ أَنَا سَمِعُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَهُ مِائَةٌ أَلْفٍ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ فَأَذْرَكَ الْمَوْتَ وَ لَمْ يَحُجَّ حَجَّ الْإِسْلَامِ فَقَالَ يَا أَبَا بَصِيرٍ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا أَعْمَى عَنْ فَرِيضَتِهِ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ) (۲).

پاسخ اشکال:

لیکن این اشکال هم وارد نیست و بر خلاف ظاهر روایات است زیرا که تسویف به معنای همان تأخیر فعل از وقتش و (سوف
افعل) گفتن است و مستطیع وقتی حج را یکسال عقب بیاورد تسویف بر او صادق است.

دلیل این پاسخ:

زیرا که حج در یک ماه معینی از سال است و نمی تواند آن را در ماه بعد انجام دهد و تأخیر آن مساوق است با تأخیر یکسال که مدت زیادی می باشد که قطعاً این مقدار در صدق تسویف کافی است و تکرار و تعدد لازم نیست و عنوان تعطیل و اهمال و تزییع هم که در روایات وارد نشده بود و آنچه که در آن روایات آمده است این است که می فرماید: (الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّى يَمُوتَ قَبْلَ أَنْ يَحُجَّ). که این تعبیر در مقام لزوم تسویف مکرر نیست بلکه مقصود این است که کسی که حج را تا سال آینده به تأخیر می اندازد حتی اگر بگوید سال دیگر انجام خواهم داد و مدام بگوید (الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ) فایده ندارد بنابراین، اطلاق تسویف در این روایات برای تأخیر یک سال تمام است و مثل صحیحه معاویه بن عمار که می فرماید (ثُمَّ دَفَعَ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ شُغْلٌ يَعِدُّهُ بِهِ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِيثِ). یا روایت (حَمَادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَتَّى يَمُوتَ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا). (۳) قطعاً بر تسویف یکسال صادق است و عدم جواز تأخیر از سال استطاعت، همان فوریت حج است زیرا که اگر تسویف بر تأخیر یکسال صدق کرد و ممنوع باشد، این عباره اخرای فوریت در حج است که فقهاء فرموده اند و مقصود از فوریت در باب حج همین معناست نه چیز دیگری.

- ١- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٢٧-٢٨، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ٦، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٢٩، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ٦، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٣١-٣٢، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ٧، ط آل البيت.

البته شاید در جاهای دیگر، فوریت مساوق با تسویف نباشد مثل تسویف در نماز - که نماز واجبی است که زمانش کوتاه است - به تأخیر نیم ساعت و یا یک ساعت صادق نیست ولیکن فوریت نماز مانع از تأخیر این مقدار هم می شود لهذا عباداتی که این چنین مقادیر کم وقت و زمان را دارا نیستند شاید به تأخیر اندک آنها تسویف نگویند ولی در عبادتی مثل حج که مدت یکسال را به سال بعد بیاندازد قطعاً تسویف صادق است که اگر در روز معین انجام نداد، به سال بعد موکول می شود و در نتیجه تسویف در آن صادق است بخلاف اینکه اگر کسی نمازش را از اول وقت به تاخیر بیاندازد نمی گویند تسویف کرده است و مقصود از فوریت در حج هم، همین است بنابر این عدم جواز تسویف در حج به معنای عدم جواز تأخیر انداختن به سال بعد است و این عبارت اخرای فوریت است که فقهاء گفته اند پس اشکال دوم هم وارد نیست .

جهت دوم:

آیا این وجوب شرعی طریقی است یا نفسی؟ چرا که دو نحو وجوب شرعی معقول است

انواع فوریت واجب شرعی:

(۱) فوریت واجب شرعی نفسی واقعی که غیر از وجوب حج است

(۲) این که عدم تسویف واجب طریقی باشد و به جهت حفظ عدم تفویت وجوب حج باشد یعنی، شارع بیش از یک حکم واقعی نفسی ندارد که وجوب حج است و یک حکم دیگری هم دارد ولی ظاهری و به جهت حفظ و امتثال آن حکم واقعی که همان احتیاط، برای حفظ امتثال حج است که حج از دست نرود و لذا از آن تعبیر می شود به حکم ظاهری یا طریقی چرا که خودش ملاک مستقلی ندارد و آثاری بر آن مترتب است؛ یعنی حکم طریقی با حکم نفسی دارای فرقهایی است که به دو فرق آنها اشاره می کنیم.

(۱) یکی از فرق‌ها این است که اگر دو حکم، نفسی باشند، مخالفت و امتثال مستقل و عقاب و ثواب مستقلاً از هم دارند یعنی اگر فوریت حج واجب نفسی باشد چنانچه مکلف حج را به تاخیر انداخت حتی اگر حج را بعداً هم انجام دهد یک واجب را انجام داده است که اصل حج است و یک واجب را هم ترک کرده است و برای ترک آن عقاب می‌شود ولی اگر وجوب فوریت طریقی باشد و به جهت حفظ وجوب حج باشد در اینجا عقاب بر معصیت ندارد بلکه تنها حکم ظاهری را مخالفت کرده است و مثل جایی است که وجوب احتیاط دارد و مکلف احتیاط نکرده ولی واقعاً هم حرام نبوده است لذا مخالفت حکم واقعی نکرده است ولی تجری کرده است که عقاب تجری دارد.

(۲) فرق دوم که مهم‌تر از اولی است، این است که اگر فوریت حکم طریقی باشد - حکم طریقی همیشه برای حفظ حکم واقعی و ذو الطریق است - فلذا احکام طریقی چه امارات الزامی باشند و چه اصل احتیاط شرعی، در موارد تردد و شک جاری هستند و موضوعشان مقید به شک است بخلاف این که اگر حکم نفسی باشد چرا که دیگر مخصوص به موارد تردد و شک نیست و لهذا در مانحن فیه اگر وجوب فوریت طریقی و برای حفظ وجوب حج باشد قهراً این در جایی است که مکلف احتمال دهد اگر امسال به حج نرود و تاخیر بیاورد نتواند در سال آینده انجام دهد اما اگر علم دارد که شرایط در سال آینده هم محفوظ و باقی است و احتمال تفویت نیست جعل حکم طریقی برای وی معقول نیست تا بخواهد به عنوان حکم ظاهری، تفویت حج را حفظ کند چون واقع محفوظ است پس جعل این حکم طریقی معنی ندارد .

بنابراین اگر کسی خواست از این روایات حکم طریقی استفاده کند نتیجه اش همین می شود که وجوب فوریت مخصوص به موارد احتمال تفویت خواهد بود و نسبت به کسی که عالم به عدم تفویت است ثابت نخواهد بود چون که این جعل برای انسان عالم لغو می باشد مثل جعل ایجاب احتیاط است برای کسی که علم دارد به عدم حرمت - که معقول نیست - پس اگر حکم به فوریت طریقی باشد این روایات شامل موارد علم به عدم تفویت در فرض تأخیر نمی شود اما اگر نفسی باشد فی نفسه واجب است ولو اینکه مکلف هم علم داشته باشد که در سال آینده می تواند حج را انجام دهد و تفویت نمی شود.

حکم فوریت وجوب حج از منظر روایات:

لذا باید دید که از این روایات کدام یک از دو حکم استفاده می شود آیا حکم طریقی فوریت استفاده می شود که شارع آن را قرار داده است به جهت این که حج حفظ شود و تفویت نشود و در حقیقت احتمال تفویت را منجز قرار داده است و لهذا در جایی که مکلف می داند حج تفویت نمی شود دیگر این حکم باقی نخواهد بود و یا این که فوریت حکم نفسی است تا این وجوب اطلاق داشته باشد حتی در مورد علم به عدم تفویت حج در سال آینده .

گفته شده که ظاهر این روایات همان حکم طریقی است هر چند که مولوی هم است یعنی این وجوب شرعی فوریت و یا عدم تسویف، یک حکم طریقی است و شارع، آن را مثل وجوب احتیاط جعل کرده است در حقیقت احتمال تفویت را شرعاً منجز قرار داده و جعل احتیاط در آن کرده است.

دلیل طریقی بودن فوریت وجوب حج:

چون که در ذیل روایات تسویف آمده است (وَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) و همین قرینه است بر طریقت آن

مثال:

در صحیحہ معاویہ بن عمار آمده است (وَإِنْ كَانَ سَوَّفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسِيْرُهُ وَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ - إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحُجُّ بِهِ الْحَدِيثُ). (۱)

و این ذیل مشعر است به اینکه تسویف جایز نیست و اگر تسویف کرد و منجر به تفویت و ترک حج شد شریعتی از شرایع اسلام را ترک کرده است پس این حکمی است به جهت عدم تفویت وجوب حج و خودش واجب نفسی مستقلی نیست .

همچنین در صحیحہ حلبی آمده است (وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ عَلَى مَا يَحُجُّ بِهِ ثُمَّ دَفَعَ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ شُغْلٌ يَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِيثُ). (۲)

در روایت علی بن ابی حمزه نیز آمده است (وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَدَرَ عَلَى مَا يَحُجُّ بِهِ وَ جَعَلَ يَدْفَعُ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ عَنْهُ شُغْلٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ حَتَّى جَاءَهُ الْمَوْتُ فَقَدْ ضَيَّعَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ). (۳)

ص: ۱۰۲

-
- ۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البيت.

و معتبره محمد بن الفضیل می فرماید (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا - فَقَالَ نَزَلَتْ فِي مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَجَّهِ الْإِسْلَامَ وَ عِنْدَهُ مَا يُحْجُ بِهِ فَقَالَ الْعَامَ أَحُجُّ الْعَامَ أَحُجُّ حَتَّى يَمُوتَ قَبْلَ أَنْ يُحْجَّ) (۱)

نتیجه:

پس این روایات همه دارای این ذیل هستند که قرینه می شوند بر طریقت و جوب فوریت و عدم تسویف بلکه گفته شده صدر صحیحه معاویه نیز که می فرماید (قَالَ هَذِهِ لِمَنْ كَانُوا عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوَّفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسِيغُهُ) می خواهد آیه را تفسیر کند و آن را از آیه استفاده کند با این حال که در آیه تسویف نیامده بود پس این وجوب نفسی دیگری نیست.

علی ای حال صدر و ذیل روایات قرینه می شود که مراد از وجوب عدم تسویف مولوی است ولی حکم طریقی است بنابراین جایی که مکلف علم دارد که سال آینده می تواند حج را انجام دهد دیگر این روایات اطلاق نخواهد داشت و لازمه عقلی آن نیز آن است که اگر اتفاقاً هم حج فوت شود و علمش خطا رفته باشد باز هم معذور است و در نتیجه فوریت محدود می شود به جایی که تفویت به جهت تأخیر محتمل باشد و جایی که این احتمال نباشد فوریت نخواهد بود یعنی این فوریت شرعی مثل فوریت عقلی می شود که اگر علم به عدم تفویت داشت قاعده شغل یقینی جاری نمی شود و باید احتمال تفویت را بدهد تا آن قاعده جاری شود این جا هم فوریت شرعی مثل همان فوریت عقلی می شود از نظر سعه و ضیق و در نتیجه تسویفی محرم می شود به حرمت شرعی طریقی که در تأخیر، احتمال تفویت بوده و علم به عدم تفویت نباشد.

ص: ۱۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفسی و یا طریقی بودن وجوب فوریت حج

مسأله: لا خلاف فی آن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری: بمعنی أنه يجب المبادره إليه فی العام الأول ... (۱)

بحث در جهت دوم بود و در اینکه آیا از روایات فوریت یا عدم تسویف و تاخیر حج به سال بعد حکم شرعی که استفاده شده است، یک واجب نفسی است یا طریقی که حکم ظاهری است یعنی شارع احتیاط شرعی را در مورد تأخیری که احتمال تفویت حج در آن است جعل می کند لهذا در جایی که انسان علم دارد به اینکه در سال آینده حج را امتثال می کند، دیگر این حکم طریقی آنجا را نمی گیرد و این وجوب یا منع تسویف طریقی همان منجزیت احتمال تفویت را ثابت می کند ولی شرعاً که یک اثرش این است که در جایی که این احتمال نباشد این حکم ظاهری و طریقی موجود نیست بخلاف وقتی که فوریت و عدم تأخیر واجب نفسی بود که در این صورت مطلقاً تاخیر جایز نیست حتی با علم به عدم تفویت حج لذا باید دید کدام یک از دو حکم مستفاد از روایات است.

استفاده طریقت از روایات:

عرض شد برخی گفته اند تعبیر ذیل که در اکثر روایات آمده بود (فَلَيْمُتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا) (۲) یا (إِنْ مَاتَ وَقَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَةً مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) (۳) قرینه است که مقصود همان حکم طریقی است و آنچه را که منظور شارع است این است که حج تفویت نشود و احتمال تفویت حج شرعاً هم احتیاط دارد؛ ما عرض می کنیم این مطلب تمام نیست.

ص: ۱۰۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

اشکال اول بر این قول:

به این جهت که ممکن است منظور از ذکر این ذیل این مطلب باشد که غرض و حکمت از جعل وجوب فوریت و عدم تسویف حفظ حج باشد و این که شریعتی از شرایع ترک نشود بدون اینکه خود وجوب طریقی باشد، یعنی وجوب نفسی هم با این می سازد که غرض از آن حفظ حج باشد - با بیش از آن هم سازگار است - تا حکم طریقی زیرا که موارد قطع مکلف بعدم تفویت - که ممکن است جهل مرکب باشد - را هم در بر می گیرد لهذا ذکر این غرض در ذیل امر به عدم تسویف به هیچ وجه نمی تواند قرینه بر تقیید عدم تسویف به موارد احتمال تفویت باشد .

حاصل این که ذکر این ذیل دال بر آن است که غرض از منع از تسویف حفظ حجج است نه این که وجوب فوریت یا حرمت تسویف مقید به فرض احتمال تفویت است و این که غرض و ملاک حکمی، غیری و یا طریقی باشد آن حکم را طریقی ظاهری نمی کند مگر این که در موضوع آن حکم قید عدم علم اخذ شده باشد بلکه این غرض با نفسی بودن حکم بیشتر تناسب دارد چون که مانع از اقدام مکلف به تأخیر می شود حتی در موارد علم یا اطمینانش به عدم تفویت که معمولاً طبع مکلفین به آن تمایل دارد. بنابر این، هیچ گونه قرینیتی در ذیل یا صدر این روایات بر تقیید (لایسعه التسویف) به موارد احتمال تفویت موجود نمی باشد و آنچه ذکر شده است با وجوب نفسی عدم تسویف سازگاری بیشتری دارد.

خود این ذیل هم اطلاق دارد چرا که اگر مقید بود به فرض ترک با احتمال تفویت، نافع بود و ممکن بود که بگوییم که مقید صدر هم می شود ولیکن جمله (إِنْ مَاتَ وَقَدْ تَرَكَ الْحَجَّ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ) که در ذیل آمده است هم اطلاق دارد که اگر کسی بمیرد و حج را ترک کند حتی اگر با قطع به عدم تفویت، ترک کرده است، معذب می شود و این نکته، اطلاق دارد و موت اتفاقی و غیر منتظره را هم در بر می گیرد که لازمه اش نفسی بودن فوریت و عدم تسویف است و الا معذور عقلی خواهد بود و عذابش ممکن نیست.

نتیجه:

بنابراین هم ذیل و هم صدر روایات اطلاق دارد که مقید نیست به جایی که مکلف در تأخیر احتمال تفویت می دهد و لهذا برخی از روایات که عدم تسویف با موت در یک جمله آمده بود نیز از این جهت اطلاق دارند مانند صحیحہ حلبی (ثُمَّ دَفَعَ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ شُغْلٌ يَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِيثَ) (1) که این لسان هم همین گونه مطلق است چه تأخیر منجر به موت با احتمال تفویت بوده و چه نبوده، مشمول این صحیحہ است که لازمه این اطلاق نفسی بودن فوریت است تا چه رسد به روایاتی که جمله ذیل در آنها، مستقل از صدر است مثل صحیحہ حلبی و معاویه بن عمار که گذشت.

ص: ۱۰۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

ذکر ذیل در آن روایات قرینیت ندارد به طریقی بودن حکم و تقييد صدر به عدم تسوييف که محتمل التفويت است.

خلاصه اشکال دوم:

خود این ذیل هم مطلق است و در نتیجه مستفاد از این روایات همانگونه که مشهور فرموده اند وجوب فوریت به عنوان یک حکم نفسی است و اختصاص به تأخیری ندارد که در آن احتمال تفویت وجود دارد و همچنین در روایت دسته دوم نیز می توان به همین اطلاق استدلال کرد، هم بر اصل فوریت و هم نفسی بودن وجوب آن مانند صحیحه ذریح محاربی و ابوبصیر و معاویه بن عمار که در دسته دوم گذشت.

روایت اول:

(وَعَنْ حُمَيْدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ أَبِيَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ مَنْ مَاتَ وَهُوَ صَاحِبُ حُجَّجٍ مُوسِرٍ لَمْ يَحِجَّ فَهُوَ مَمَّنْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ قُلْتُ: سُبْحَانَ اللَّهِ أَعْمَى قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْمَاهُ عَنْ طَرِيقِ الْحَقِّ). (١)

گردد که حج را ترک کرده اند تا از دنیا رفته اند - یعنی به تأخیر انداختن حج حتی به جهت علم و یا اطمینان به عدم تفویت بوده ولی موفق به حج نشده اند - و این اطلاق مستلزم وجوب فوری و نفسی حج است و الا معذور بوده و عذاب نمی شود و ادعای عدم اطلاق این روایت نسبت به چنین فرضی واضح الفساد است.

ص: ۱۰۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ذَرِيحِ الْمُخَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يُحَجَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعَهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلْيَمُتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا) (١)

و این روایت نیز اطلاق دارد و به همین اطلاق هم تمسک شده است که هم اصل وجوب عدم تسویف و فوریت را می توان استفاده کرد و هم این که وجوب فوریت حکم نفسی است زیرا آن را ضمن معاذیر علم به عدم تفویت نیاورده است لهذا دلالت این روایات -

وجوب فوریت نفسی است:

هم دسته اول و هم دسته دوم - بر وجوب فوریت و عدم جواز تسویف به سال دیگر به عنوان حکم نفسی واضح است همانگونه که مشهور فوریت حج را به همین معنا، از این روایات استفاده کرده اند و تشکیک در آن تشکیک فی غیر محله است.

نظر مرحوم سید:

سپس مرحوم سید (رحمه الله) فرماید (فلو خالف و آخر مع وجود الشرائط بلا عذر یكون عاصيا بل لا یبعد كونه كبيره كما صرح به جماعه و یمكن استفادته من جمله من الأخبار) (٢)

اگر مستطیع حج را به تاخیر بیاندازد، چه بعد آن را انجام بدهد و چه انجام ندهد، وجوب فوریت را عصیان کرده است لذا خود تاخیر را ولو منجر به ترک حج نشود عصیان دانسته است و این حکم به این معناست که فوریت، تکلیف واقعی و نفسی است و عصیانی مستقل از وجوب حج دارد که لازمه وجوب نفسی است اما اگر قائل به وجوب طریقی یا عقلی فوریت شدید در این صورت عصیان نیست بلکه یا تجری محض است اگر وجوب احتیاط، تنها عقلی باشد نه شرعی و قهراً در جایی است که احتمال تفویت بدهد و اگر گفتیم که وجوب عدم تاخیر شرعی طریقی است باز هم در صورت تأخیر حج و انجام گرفتن آن در سالهای بعد تجری شده است نه عصیان، زیرا که عصیان، مخالفت با حکم واقعی است که در اینجا صورت گرفته است.

ص: ۱۰۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۰، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۷، ط آل البیت.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۴، ط.ج

تفاوت تجری در مخالف با احتیاط و تجری در بحث ما:

البته این تجری از تجری حکم عقل محض به اشتغال و احتیاط بالاتر است زیرا که در این جا مخالفت حکم شرع هم کرده است - لیکن حکم شرعی ظاهری نه واقعی - و مثل ظرفی است که در آن خمیریت یا نجاست را استصحاب کند و تناول نماید و حال آنکه واقعاً خمیر یا نجس نباشد در این جا تجری شده است ولی عصیان نشده است.

نتیجه:

پس طبق دو مبنایی که می گوید وجوب فوری عقلی و از باب قاعده اشتغال است و یا شرعی طریقی است در این جا تجری شده است ولی این دو تجری با هم فرق می کند از این جهت که برخی در تجری حکم عقل قائل شده اند که استحقاق عقاب ندارد - البته صحیحش این است که استحقاق عقاب دارد - و اساساً عقاب بر جرأت و تمرد بر حکم مولی است که اعم از معصیت و تجری است و اما معمولاً در تجری نسبت به حکم شرعی طریقی چون که مخالفت امر طریقی شارع شده است، قائلند که استحقاق عقاب دارد بعد در ذیل اضافه می کند (بل لا یبعد کونه کبیره کما صرح به جماعه) (۱) که این معصیت کبیره هم هست و این حکم مبتنی است بر این که مستفاد از روایات این باشد که فوریت، واجب نفسی است تا آن را عصیان کرده باشد زیرا که در تعریف کبیره اخذ شده است که معصیتی باشد که خداوند بر آن وعده عذاب داده باشد که این عنوان، قطعاً بر تجری صادق نیست.

ص: ۱۰۹

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۴، ط.ج

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کبیره بودن ترک فوریت

مسأله: لا خلاف فی آن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری: بمعنی أنه يجب المبادرة إليه فی العام الأول ... (۱)

بحث در ذیل مسئله یک بود که مرحوم سید (رحمه الله) فرمود (بل لا یبعد کونه کبیره کما صرح به جماعه و یمکن استفادته من جمله من الأخبار) (۲) به این معنا که ترک فوریت، کبیره است و اخباری هم بر آن دلالت دارد که در این بحث می توان به وجوهی استدلال کرد.

وجه اول از استدلال بر کبیره بودن ترک فوریت:

تمسک به اطلاق صحیحه عبد العظیم حسنی است که صاحب وسائل آن را در ابواب جهاد آورده است.

(و عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ (عليه السلام) يَقُولُ دَخَلَ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ عَلَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَلَمَّا سَلَّمَ وَجَلَسَ تَلَمَّا هَذِهِ الْمَايَةَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ ثُمَّ أَمْسَكَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مَا أَشَيْكَتَكَ قَالَ أَحِبُّ أَنْ أَعْرِفَ الْكَبَائِرَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ ... مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا - فَقَدْ بَرِيَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِهِ وَ نَقَضَ الْعَهْدَ وَ قَطِيعَةَ الرَّحِمِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ قَالَ فَخَرَجَ عَمْرُو وَ لَهُ صَيْرَاحٌ مِنْ بُكَائِهِ وَ هُوَ يَقُولُ هَلَكَ مَنْ قَالَ بِرَأْيِهِ وَ نَازَعَكُمْ فِي الْفَضْلِ وَ الْعِلْمِ) (۳).

ص: ۱۱۰

- ۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط. ج
- ۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۴، ط. ج
- ۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۱۸ - ۳۱۹، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البيت.

مفهوم فرض روایت:

که اگر (فرض) را در این فقره از روایت که می فرماید (مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ) به معنای وجوب بگیرییم معنایش خیلی وسیع می شود که قطعاً این معنا مقصود نیست و باید گفت منظور از (مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ) فرض در کتاب و قرآن است چنانچه سؤال سائل هم در صدر از ما فی کتاب الله است و امام (علیه السلام) هم در جواب نسبت به هر کبیره ای به کتاب خدا تمسک کرده است پس مقصود، ما فرض فی کتاب الله است و ما این روایت را منضم می کنیم به صحیحه معاویه بن عمار که در صدرش آمده بود.

شاهدی بر ادعا در رابطه با مفهوم فرض در روایت قبل:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (رَحِمَهُ اللَّهُ) قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ هَذِهِ لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسْعُهُ) (۱) که گفته می شود امام (علیه السلام) از آیه حج فوری بودن و جوب را فهمیده یعنی از آیه، هم و جوب را و هم فوریت را استفاده کرده است که می فرماید (قَالَ هَذِهِ لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَ صِحَّةٌ وَ إِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسْعُهُ) پس فوریت حج هم از مما (مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ) می شود و ترک آن به حکم صحیحہ عبدالعظیم الحسنی از کبائر محسوب می شود که این استدلال قابل مناقشه است.

ص: ۱۱۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

اشکال اول بر استدلال:

صحیحیه معاویه ظهور ندارد که امام(علیه السلام)(فَلَا يَسِعُهُ) را از آیه فهمیده باشد بلکه بیش از این دلالت ندارد که بخواهد (مِنْ اسْتِطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا) را معنا کند که این به معنای قدرت عقلی نیست که در همه تکالیف شرط است بلکه مقصود از استطاعت معنای اضیقی است که داشتن زاد و راحله است به این نحو که هم دارای مال باشد و هم صحیح باشد و معلوم نیست که امام(علیه السلام) می خواستند بگویند که (إِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسِعُهُ) را از آیه استفاده کرده اند به طوری که آیه دال بر فوریت است و لااقل از اجمال است.

اشال دوم بر استدلال:

فرض کنیم که امام(علیه السلام) می خواهند (فَلَا يَسِعُهُ) را از آیه استفاده کنند مجرد این که چیزی در قرآن، فرض محسوب می شود برای کبیره بودن کافی نیست بلکه باید در قرآن بر آن وعید به عذاب هم آمده باشد زیرا که در روایات متعددی این مطلب وارد شده است و کبائر به فرائض و احکامی که خداوند در کتاب بر مخالفت آنها عذاب الهی قرار داده باشد تفسیر شده است مانند صحیحیه ابن محبوب.

روایات پیرامون وعده عذاب بر گناه کبیره:

(۱) (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَدِّهِ مَنِ أَضِيحَابِنَا عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: كَتَبَ مَعِيَ بَعْضُ أَضِيحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ (علیه السلام) يَسْأَلُهُ عَنِ الْكِبَائِرِ كَمْ هِيَ وَمَا هِيَ فَكَتَبَ الْكِبَائِرُ مَنِ اجْتَنَبَ مَا وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا). (۱)

ص: ۱۱۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۱۸، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البیت.

(۲) صحیحہ محمد بن مسلم (و عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْكِبَائِرُ سَبْعٌ قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّدًا وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ وَ التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَ أَكْلُ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتِنَةِ وَ كُلُّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ). (۱)

(۳) صحیحہ علی بن جعفر (عَلَى بْنِ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْكِبَائِرِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ - قَالَ الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا النَّارَ). (۲)

و صحیحہ ابو بصیر (... عن ابی عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول «و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا» قال معرفه الامام و اجتناب الكبائر التي اوجب الله عليها النار) (۳) و روایات دیگری نیز به همین مضمون وجود دارد.

تقیید عنوان ما فرض الله:

این روایات عنوان، (ما فرض الله) در صحیحہ عبدالعظیم حسنی راقید می زند که مراد معصیت و مخالفتی است که در قرآن بر آن وعده نار داده شده باشد و نسبت به فوریت - حتی اگر از آیه حج هم استفاده شود - در قرآن وعده به عذاب در مورد آن داده نشده است و تعبیر به (و من کفر) در ذیل آیه حج هم اگر بر عذاب کفار در آخرت دلالت داشته باشد نسبت به تارک اصل حج است نه ترک فوریت به تنهایی بلکه شاید بتوان گفت که صحیحہ عبد العظیم حسنی در این معنا ظهور ندارد که مجرد ذکر واجبی در قرآن و ترک آن، کبائر است بلکه باید قید عذاب آخرتی هم بر آن قرار داده باشد.

ص: ۱۱۳

-
- ۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۲۲، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البيت.
 - ۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۲۶، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۶، ط آل البيت.
 - ۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۱۵، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ۴۵، ط آل البيت.

زیرا که این مقطع در صحیحه در ذیل ترک صلات و شرب خمر و ضمن کبائری دیگر بیان شده است که امام (علیه السلام) برای هر کدام که بر می شمارد آیه ای از قرآن را هم ذیل آن می آورد که دال بر وعید به عذاب است و در این سیاق وقتی فقره (أَوْ شَيْئًا مِّمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ) که در کلام امام (علیه السلام) ذکر می شود، منصرف می شود به ترک فرائضی مثل ترک نماز و صوم از فرائض مهم و اساسی ذکر شده در قرآن که در ترکشان هم، وعید به نار داده شده است و بیش از این از صحیحه استفاده نمی شود که باید از فرائضی باشد که از قبیل همین موارد باشد بنابراین اگر هم از صحیحه معاویه بن عمار این را بفهمیم که امام (علیه السلام) از آیه استفاده کرده باز هم کافی نیست که از کبائر باشد.

وجه دوم از استدلال بر کبیره بودن ترک فوریت:

تمسک به اطلاق روایاتی است که گذشت که می فرمود (قال هو ممن قال الله تعالى و نحشره يوم القيامة أعمى) و یا (مَنْ سَوَّفَ الْحَجَّ حَتَّى يَمُوتَ، بَعَثَهُ اللَّهُ ا يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهُودِيًّا، أَوْ نَصِيرَانِيًّا وَإِذَا مَاتَ عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَام) که این روایات قطعاً تسویفی را که موجب ترک حج شود را فاعل کبیره و موجب عذاب نار قرار داده است و ما عرض کردیم اطلاق آن شامل جایی که در آن احتمال تفویت هم نمی دهد می گردد یعنی اگر تاخیرش به گونه ای باشد که احتمال تفویت در آن نباشد و مکلف عالم است که سال دیگر می تواند حج را انجام دهد باز هم عذاب الهی دارد و همچنین از این اطلاق، نفسی بودن را هم استفاده کردیم یعنی عدم جواز تاخیر حتی در جایی که می داند سال بعد وجوب حج را امتثال کرده و انجام می دهد و معنای این اطلاق این است که این شخص در چنین موردی هم روز قیامت معذب به عذاب نار است با این که این شخص عقلاً به لحاظ ترک وجوب حج معذور است و عقاب نمی شود پس این عقاب، بر ترک واجب دیگری است که همان ترک و عصیان فوریت حج است که واجب نفسی است و این دلیل است بر این که عصیان این واجب هم عذاب الهی دارد و از کبائر است. بنابر این می توان از این اطلاق در این روایات کبیره بودن فوریت حج را هم استفاده کرد.

این وجه هم درست نیست چون این روایت بیش از این دلالت ندارد که عصیان فوریت حج که واجب دیگری است در جایی که با ترک اصل حج توأم باشد موجب می شود که عاصی معذب شود به عذاب شدید الهی یعنی در این صورت اعمی محشور می شود و یا کافر می میرد و بیش از این دلالت ندارد که اگر تنها فوریت را عصیان کند ولی حج را در سال بعد انجام دهد باز هم دچار همان عذاب خواهد شد و این مقدار برای ما نافع نیست چرا که مرحوم سید (رحمه الله) در صدد است بفرماید که اگر سال بعد و یا سال های بعد هم به حج برود و تنها فوریت را مخالفت کرده است باز مرتکب کبیره شده است و بین این دو ملازمه نیست که آنجا که ترک فوریت و تسویف منجر به ترک حج شود، کبیره است و ترک فوریت در جایی که سال بعد حج را بجا می آورد هم کبیره باشد.

وجه سوم از استدلال بر کبیره بودن ترک فوریت:

استفاده کبیره بودن از دو روایتی است که مرحوم صدوق (رحمه الله) نقل کرده است که یکی از آنها مرسلأ در تحف العقول هم آمده است.

روایت اول:

حدیث فضل بن شاذان از امام رضا (علیه السلام) (و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ الْكِبَائِرُ مُحَرَّمَةٌ وَ هِيَ الشُّرُكُ بِاللَّهِ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْئَةِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ بَعْدَ ذَلِكَ الزِّنَا وَ اللَّوْاطُ وَ السَّرِقَةُ وَ أَكْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمُ وَ لَحْمِ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرْوَرِهِ وَ أَكْلُ السُّحْتِ وَ الْبَيْخُسُ فِي الْمِيزَانِ وَ الْمِكْيَالِ وَ الْمَيْسِرُ وَ شَهَادَةُ الزُّورِ وَ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْإِمَانُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ تَرْكُ مَعَاوَنَةِ الْمَظْلُومِينَ وَ الرُّكُونُ إِلَى الظَّالِمِينَ وَ الْيَمِينُ الْعَمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَيْرِ عُسْرٍ وَ اسْتِعْمَالُ التَّكْبِيرِ وَ التَّجْبِيرِ وَ الْكَذِبُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبَذِيرُ وَ الْخِيَانَةُ وَ الْإِسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَةُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَكْرُوهَةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارِ عَلَى صَغَائِرِ الذُّنُوبِ. (١)

ص: ۱۱۵

حدیث أعمش از امام رضا(علیه السلام) (وَفِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ الرَّضَا(عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَيَامُونَ قَالَ: الْإِيْمَانُ هُوَ آدَاءُ الْأَمَانَةِ وَاجْتِنَابُ جَمِيعِ الْكِبَائِرِ وَهُوَ مَعْرِفَةُ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ إِلَى أَنْ قَالَ وَاجْتِنَابُ الْكِبَائِرِ وَهِيَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَالزَّوْنَا وَالسَّرِقَةَ وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَ أَكْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمَّ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْئَةِ وَ الشُّحْتُ وَ الْمَيْسِرُ وَ هُوَ الْقِمَارُ وَ الْبَحْسُ فِي الْمَكِيَالِ وَ الْمِيزَانِ وَ قَدْفُ الْمُحْصِنَاتِ وَ الزَّوْنَا وَ اللُّوَاطُ وَ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ مَعْيُونَةُ الظَّالِمِينَ وَ الرُّكُوعُ إِلَيْهِمْ وَ الْيَمِينُ الْعَمُوسُ وَ حَبْسُ الْحَقُوقِ مِنْ غَيْرِ عُسْرٍ وَ الْكَذِبُ وَ الْكِبْرُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبَذِيرُ وَ الْخِيَانَةُ وَ الْإِسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَةُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْإِسْتِغَالُ بِالْمَلَاهِي وَ الْإِضْرَارُ عَلَى الذُّنُوبِ...)([\(١\)](#))

[\(٢\)](#)

در این دو روایت استخفاف به حج کبیره محسوب شده و گفته می شود تسویف و ترک حج در سال استطاعت که واجب فوری است مصداق آن است.

اشکال اول:

ص: ١١٦

١- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ١٥، ص ٣٣٠ - ٣٢٩، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب ٤٦، ط آل البيت.

٢- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص ٤٢٢.

این استدلال هم درست نیست چرا که استخفاف، غیر از ترک فوریت است و اضیق است از مجرد تسویف، استخفاف حالت لا ابالی گری بودن و خفیف شمردن و بی اعتنا بودن است ولی مجرد یکسال تاخیر انداختن با عزم به انجام دادن در سال آینده را استخفاف بالحج نمی گویند مخصوصاً کسی که خودش را آماده می کند و جازم برای انجام و تشریف به حج است بله، اگر بنای بر ترک داشته باشد و به حج رفتن بی اعتنا باشد می توان گفت مستخف به حج است.

اشکال دوم:

مضافاً به این که در سند روایت اعمش از نظر رجالی مجاهیل وجود دارد و در مورد روایات فضل بن شاذان هم، اسانید صدوق به او محل بحث رجالی قرار گرفته است زیرا که برخی از آنها مانند (عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری) از مشایخ شیخ صدوق (رحمه الله) و (علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری) شاگرد فضل بن شاذان در رجال صریحاً توثیق نشده اند البته مشهور، اسانید شیخ صدوق (رحمه الله) را به فضل قبول دارند و بدین ترتیب کبیره بودن عصیان فوریت حج و تسویف از سال استطاعت با این وجوه ثابت نمی شود البته کبیره بودن معصیت - چه به معنای که گفتیم و از روایات استفاده می شود و چه به غیر آن - اثر فقهی ندارد نه در باب عدالت و نه در موارد دیگر که تفصیل آن به جای دیگر موکول می گردد.

جواز و عدم جواز ترک فوریت حج ۹۳/۰۹/۰۸

Your browser does not support the audio tag

ص: ۱۱۷

موضوع: جواز و عدم جواز ترک فوریت حج

مسأله: لا خلاف فی أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوری: بمعنی أنه يجب المبادره إليه فی العام الأول ... (۱)

بحث در مسئله اول - که فوریت وجوب حج بود - تمام شد و گفتیم که فوریت یک تکلیف و واجب نفسی است ولی این که آیا ترک فوریت کبیره است یا خیر عرض شد که از روایات، کبیره بودن استفاده نمی شود گرچه این بحث کبیره بودن و نبودن هم اثر مهمی در بر نخواهد داشت حال به هر معنایی که لحاظ شود - که معانی گوناگونی گفته شده است - هر چند در روایات به همان معنای وعده خداوند به عذاب بر آن فعل است ولیکن اثر شرعی بر عنوان کبیره بودن بار نیست و عدالت هم با فعل صغیره نیز زایل می شود.

بحث اصلی در مسئله قبل:

بنابراین آنچه که مهم است اصل وجوب فوریت و لزوم انجام آن در سال استطاعت است که آن هم ثابت است؛ هم دلیل عقلی، در اغلب موارد اقتضای آن را دارد و هم روایات که عنوان تسویف در آنها آمده بود به همین معنا است.

فوریت وجوب حج هر ساله است:

این فوریت هر ساله موجود است یعنی فوراً ففوراً است و در هر سالی صادق است پس فوراً ففوراً و استمرار آن از همان دلیل عقلی و روایات نیز استفاده می شود زیرا که تسویف در تاخیر هر سال هم صادق است همچنان که احتمال تفویت در تاخیر به سال دیگر عقلاً هم منجز است .

ص: ۱۱۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۴۲، ط.ج

مرحوم مظفر (شیخ محمد حسن) در کتاب حجش، در اینجا در ذیل این مسئله بحثی را مطرح کرده است به این صورت که ممکن است کسی بگوید می توان با تمسک به روایتی بر عدم فوریت حج هم استدلال کرد و آن صحیحه معاویه بن وهب است.

(و يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) امْرَأَةٌ لَهَا زَوْجٌ فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لَهَا فِي الْحَجِّ وَلَمْ تَحْجِ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَقَدْ نَهَاها أَنْ تَحْجَّ فَقَالَ لَا طَاعَةَ لَهُ عَلَيْهَا فِي حَجِّهِ الْإِسْلَامِ وَلَا كَرَامَةَ لِتَحْجَّ إِنْ شَاءَتْ) (١)

سائل در این روایت از امام (علیه السلام) می پرسد زنی که مستطیع شده و شوهرش اذن تشرف به حج را به او نداده است و ضمناً شوهر آن زن در حال سفر است ولی از این که به حج برود او را نهی کرده است آیا بر او واجب نیست که به حج برود؟ امام (علیه السلام) می فرماید: اطاعت زوج مانع از وجوب حجه الاسلام نیست و حرمتی ندارد که زن در چنین مواردی از همسرش اطاعت نکند و به حج برود و در این جا تعبیر به (ان شاءت) شده است و ممکن است که گفته شود از اناطه کردن حجه الاسلام به مشیئت زن، معلوم می شود این حج بر زن فوری نیست و الا باید امر را مطلق قرار می داد .

ص: ۱۱۹

این استدلال تمام نیست و این روایت دال بر جواز تاخیر و نفی فوریت حج نمی باشد چون مراد از (إِنْ شَاءَتْ) مشیئتی است که در مقابل منع زوج است و می خواهد بگوید که زوج بر چنین موردی ولایت ندارد و این تعبیر (إِنْ شَاءَتْ) در مقابل (فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَقَدْ نَهَاها أَنْ تَحْجَّ) است و این که می تواند وی را اطاعت نکند علاوه بر این که عنوان (إِنْ شَاءَتْ) در روایت به اصل رفتن به حجه الاسلام اضافه شده است نه به فوریت آن که اگر (إِنْ شَاءَتْ) دلیل بر جواز می بود باید دلیل بر جواز ترک اصل حج هم می شد که قطعاً روایت درصدد بیان این مطلب نخواهد بود بنابراین دلالتی در این روایت بر نفی فوریت و جواز تسویف و تأخیر حج از سال استطاعت موجود نیست.

مسأله ۲:

(لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و تهيئه أسبابه و جب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحج في تلك السنه و لو تعددت الرفقه و تمكن من المسير مع كل منهم اختار أو ثقهم سلامه و إدراكا و لو وجدت واحده و لم يعلم حصول أخرى أو لم يعلم التمکن من المسير و الإدراك للحج بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأولى أو يجوز التأخير إلى الأخرى بمجرد احتمال الإدراك أو لا- يجوز إلا- مع الوثوق أقوال أقواها الأخير و على أى تقدير إذا لم يخرج مع الأولى و اتفق عدم التمکن من المسير أو عدم إدراك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج و إن لم يكن آثما بالتأخير لأنه كان متمكنا من الخروج مع الأولى إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضا) (۱)

ص: ۱۲۰

مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله دوم در جهاتی وارد بحث می شود که می توان آن را به چهار جهت تقسیم کرد.

جهت اول، تهیه اسباب حج:

این است که مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید: (لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعه على مقدمات من السفر و تهيئه أسبابه و جب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحج في تلك السنه) در این جهت بحث در اصل وجوب تهیه اسباب و مقدمات سفر حج برای کسانی که در مکه نیستند و سفر به مکه مقدمه انجام حج است، می باشد که از باب مقدمه واجب به حکم عقل واجب است و وجوب گیری هم - بنا بر قول به وجوب شرعی مقدمه واجب - پیدا می کند چون فرض بر این است که واجب فعلی شده است و وجوبش هم فوری است پس مثل بقیه واجبات است که مقدماتش عقلا واجب التحصیل است.

جهت دوم، اختیار در انتخاب قافله:

در این جهت می فرماید (و لو تعددت الرفقه و تمكن من المسير مع كل منهم أوثقهم سلامه و إدراكا) بحث می شود که اگر قافله ها متعدد بود آیا مکلف مختار است هر کدام را انتخاب کند؟ می فرماید اگر همه در حد واحد از امکان ادراک حج باشند و از نظر وثوق به سلامت و رسیدن به حج با هم متساوی باشند می توان هر یکی را که بخواهد انتخاب کند اما در صورتی که احتمال ادراک برخی از راه ها نسبت به برخی، اوثق باشد می فرماید (اختار أوثقهم سلامه و إدراكا) و در اینجا اگر وثوق به معنای اطمینان باشد که اطمینان هم حجت است و علم عرفی است در این صورت بر ایشان اشکال می شود از آنجا که دیگر لازم نیست (أوثقهم سلامه) انتخاب شود هر کدام را که انتخاب کند با این قید که از آن راه اطمینان به ادراک حاصل کرده، کفایت می کند زیرا که اطمینان، حجت شرعی است و مانند علم است اما اگر منظور از اوثقهم در (أوثقهم سلامه) این باشد که ظن به رسیدن و سلامت در برخی اقوی باشد - که احتمالا این مقصود مرحوم سید (رحمه الله) باشد.

ص: ۱۲۱

دلیل این که این احتمال منظور نظر سید بوده است:

زیرا که اطمینان مانند علم در جاتی ندارد و جایی که اوثق استعمال می شود به معنای ظن اقوی یا اطمینان در مقابل ظن است - در این صورت مطلب مرحوم سید (رحمه الله) صحیح است زیرا که اگر یکی اقوی باشد و یا نسبت به یکی اطمینان و نسبت به دیگری ظن داشته باشد اینجا باید هر کدام را که ظن، در آن قوی تر است انتخاب کند و در این جا فرمایش ایشان درست است چون همان قاعده اشتغال عقلی در این جا جاری است و اقتضای آن را دارد چون که شک در قدرت منجز است و اشتغال ذمه فراغ یقینی می طلبد به معنای این که هر احتمال تفویضی منجز است یعنی نمی توان در آن برائت جاری کرد بلکه باید امتثال نمود که اگر در بعضی از راهها احتمال ادراک امتثال اقوی باشد این مقدار اضافی از احتمال امتثال هم منجز است بنابراین در این جا ترک این احتمال مؤمنی ندارد چون تکلیف فعلی بوده و اشتغال به آن یقینی است و خروج از عهده امتثال آن لازم است و شک در قدرت و عدم قدرت هم مؤمن عنه نیست.

نتیجه:

بنابراین لازم است آنچه را که احتمال امتثال در آن اقوی است، انتخاب کند بلکه اگر یکی از راه ها موهوم الادراک است و دیگری مشکوک الادراک، باید مشکوک را انتخاب کند نه موهوم را و ظاهراً نظر مرحوم سید (رحمه الله) به این مطلب است که در هر کدام ظن سلامت بیشتر از دیگری شد، این درجه زائده از احتمال ادراک، بر مکلف منجز است و این صحیح است و قبلاً گذشت که استصحاب بقای قدرت علی تقدیر انتخاب طریق غیر اوثق جاری نیست مضافاً به این که در اینجا قدرت به واسطه رفقه اول بر حج محرز است نه قدرت مطلقه بر حج، و قدرت بر حج به واسطه رفقه دوم که غیر اوثق الوصول است از ابتدا مشکوک است و حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۲۲

جهت سوم، جواز همراهی با قافله متاخر:

این جهت در جواز تأخیر به قافله دوم تکلیفاً است که مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید: (و لو وجدت واحده و لم يعلم حصول أخرى أو لم يعلم التمکن من المسیر و الإدراک للحج بالتأخیر فهل یجب الخروج مع الأولى أو یجوز التأخیر إلى الأخری بمجرد احتمال الإدراک أو لا یجوز إلا مع الوثوق أقوال أقواها الأخير) یعنی اگر یک قافله موجود است در جایی که علم ندارد قافله دومی خواهد بود یا خیر و یا می داند که قافله دوم هست ولیکن متأخر است که شاید با آن، حج را درک نکند آیا در چنین جایی می تواند رفتن به حج را به قافله دوم تأخیر ببیندازد تکلیفاً یا خیر؟

مسئله اختلافی است:

می فرماید در این مسئله اختلاف شده است برخی قائل به عدم جواز تأخیر شده اند مطلقاً و برخی قائل به جواز تأخیر شده اند و برخی هم تفصیل داده اند و گفته اند که اگر وجود قافله دوم یقینی و ادراک حج در صورت سفر با آن اطمینانی است می تواند به تأخیر ببیندازد اما اگر نه جایز نیست به تأخیر ببیندازد می فرماید (أقوال أقواها الأخير) که وجوب خروج با اولی مطلقاً است.

اقوال:

ظاهر کلام شهید ثانی (رحمه الله) (۱) و وجوب خروج با اولی مطلقاً است و از مرحوم صاحب مدارک (رحمه الله) (۲) قول دوم که جواز تأخیر است نقل شده است و شهید اول (رحمه الله) (۳) در دروس قائل به تفصیل شده اند - یعنی قول سوم - و مرحوم سید (رحمه الله) هم می فرماید همین قول آخری اقوا است زیرا وقتی که عدم خروج قافله دوم و یا عدم ادراک حج با آن قافله محتمل باشد این احتمال فوت منجز است هر چند احتمال ضعیف باشد مگر این که علم با اطمینان که حجت شرعی است بر عدم تفویض در کار باشد و نمی تواند آن را ترک کند چون احتمال امتثال دارد - ولو احتمال ضعیف - بنابراین قول سوم می شود.

ص: ۱۲۳

۱- الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه، الشهد الثانی، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲- مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، السید محمد بن علی الموسوی العاملی، ج ۷، ص ۱۸.

۳- الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، الشهد الاول، ج ۱، ص ۳۱۴.

نکته:

البته یک نکته در این جا هست که اگر قضیه برعکس بود و در قافله دوم خصوصیتی بود که احتمال ادراکش اقوی از قافله اولی بود مثلاً در دومی طی مسافت با سیر هوایی است که احتمال وصول و وثوق به آن بیشتر بود این مطلب از مورد این مسئله خارج می شود که در اینجا واجب است با دومی برود .

جهت چهارم، حکم استقرار و عدم استقرار حج به سبب تأخیر:

که بحث از حکم وضعی استقرار و عدم استقرار حج در صورت تأخیر و عدم ادراک است می فرماید که (و علی ای تقدیر إذا لم یخرج مع الأولى و اتفق عدم التمكن من المسیر أو عدم إدراك الحج بسبب التأخیر استقر علیه الحج و إن لم یکن آثماً بالتأخیر لأنه کان متمکناً من الخروج مع الأولى إلا إذا تبین عدم إدراکه لو سار معهم أيضاً) که این همان مورد بحث جهت سوم است اما از نظر حکم وضعی و نه تکلیفی .

ترک عمدی حج در سال استطاعت ۹۳/۰۹/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترک عمدی حج در سال استطاعت

(لو توقف إدراک الحج بعد حصول الاستطاعة علی مقدمات من السفر و تهيئه أسبابه و جب المبادرة إلی إتيانها...) (۱)

بحث در مسئله دوم بود و عرض شد چهار جهت در این مسئله است که مورد بحث واقع شده است

جهت اول:

یکی اصل وجوب تحصیل مقدمات و رفتن به حج است و جهت

ص: ۱۲۴

۱- العروه الوثقی، السيد محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۴۱۹، ط.ج

جهت دوم:

دوم این بود که اگر راههای و اسباب متعدد شد مختار است برخی را اختیار کند مگر این که یکی از آنها اوثق باشد که همان راه متعین می شد

جهت سوم:

جهت سوم این بود که اگر رفتن با کاروان اول را به تأخیر بیاندازد این تأخیر جایز است تکلیفاً یا خیر که در آن بحث از حکم تکلیفی جواز تأخیر بود و سه قول در آنجا ذکر شد که مختار و صحیح آن بود که در صورتی می تواند به تأخیر بیاندازد که وثوق و اطمینان به رفتن و ادراک حج را داشته باشد فرمود (ولو وجدت واحده ولم يعلم حصول اخرى أو لم يعلم التمكن من المسير و الإدراك للحج بالتأخير فهل يجب الخروج مع الأولى أو يجوز التأخير إلى الأخرى بمجرد احتمال الإدراك أو لا يجوز إلا- مع الوثوق أقوال أقواها الأخير) (۱) و این فرض مورد بحث جهت سوم و چهارم هر دو بود که در جهت سوم از حکم تکلیفی آن بحث می شد

جهت چهارم:

در جهت چهارم از حکم وضعی آن بحث می شود که آیا در صورت عدم ادراک حج مطلقاً حج بر او مستقر می شود یا باید در اینجا هم به همان تفصیل جهت سوم قائل شویم و مرحوم سید (رحمه الله) قائل به استقرار وجوب حج بر او مطلقاً شده است و می فرماید (و علی ای تقدیر إذا لم يخرج مع الأولى و اتفق عدم التمكن من المسير أو عدم إدراك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج و إن لم يكن آثماً بالتأخير لأنه كان متمكناً من الخروج مع الأولى إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضاً) (۲) (یعنی حکم وضعی با آن حکم تکلیفی فرق می کند؛

ص: ۱۲۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۴۱۹، ط.ج

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۴۱۹، ط.ج

در حکم تکلیفی قائل شدیم که اگر وثوق نداشت که قافله دوم می رسد یا خیر نمی تواند رفتن به حج را به تاخیر بیاورد و لی اگر اطمینان داشت می تواند به تاخیر بیاورد اما در حکم وضعی می فرماید اگر به تاخیر انداخت چه با اطمینان به ادراک بوده باشد و چه اطمینان نداشته و احتمال می داده ولی اهمال کرده و به تاخیر انداخته علی ای تقدیر حج بر او مستقر می شود یعنی اگر استطاعت او هم از بین برود در سال آینده باز هم حج بر او مستقر شده است چون واقعاً مستطیع و قادر بوده و به حج نرفته است لذا واجب است به حج برود ولو متسکعا و در ذیل این مطلب یک صورت را استثنا می کند و می فرماید (إلا- إذا تبین عدم إدراکه لو سار معهم أيضا) یعنی اگر با قافله اول نرفت و سپس کشف شد که با آن قافله اول هم قادر به درک حج نبوده، حج بر او مستقر نخواهد شد یعنی اگر سال دیگر استطاعت مالی و سایر شرایط را دارا بود بر او واجب می شود و اگر استطاعت نداشت حج بر او مستقر نیست .

در این جا دو بحث وجود دارد یکی نسبت به اصل مسئله است که گفته شده حکم وضعی مانند حکم تکلیفی نیست و ملازمه ای میان آن دو نیست و یک بحث هم در استثنایی است که در ذیل مسئله مطرح شده است.

حکم وضعی:

مرحوم سید(رحمه الله) در بحث اول بر عدم تلازم این گونه استدلال کرده و فرموده است (لأنه كان متمكنا من الخروج مع الأولى) یعنی چون که واقعاً مستطیع بوده پس حج بر او مستقر می شود و این محل اشکال شده است و برخی از فقها نسبت به حکم وضعی یعنی استقرار حج فرموده اند اگر تأخیر جایز بوده و طبق وظیفه اش عمل کرده باشد و به حج نرسیده است حج بر او مستقر نمی شود ولی مرحوم سید(رحمه الله) و مشهور قائل هستند که حکم وضعی غیر از حکم تکلیفی است و اگر وجوب و حج فعلی شد دیگر حج بر او مستقر خواهد شد و عبارت مرحوم سید(رحمه الله) اطلاق دارد حتی شامل جایی می شود که تأخیر بر او واجب هم بوده باشد

انواع تأخیر:

زیرا که تأخیر سه صورت دارد ۱

۱) این که وثوق نداشته باشد که در صورت تأخیر حج را درک کند

۲) اینکه وثوق داشته باشد به ادراک حج

۳) صورت سوم هم جایی است که برعکس است یعنی احتمال عدم وصول در قافله اول می دهد و نسبت به قافله دوم یقین یا اطمینان به ادراک دارد که واجب است با دومی سفر کند حال اگر اتفاقاً به حج نرسید باز هم مشمول عبارت مرحوم سید(رحمه الله) می شود یعنی چه تأخیر جایز باشد و چه واجب باشد این بحث از حکم وضعی یعنی استقرار حج پیش می آید.

قدر متیقن در استقرار حج:

ص: ۱۲۷

بدون شك استقرار حج در جایی که مستطیع عمداً حج را در سال استطاعت ترك کرده و یا اهمال نموده تا از او تفویض شده باشد ثابت است یعنی در این جا همه قائل هستند که حج بر او مستقر شده اگر استطاعت در سال بعد هم باقی نباشد باید متسکماً حج را بجا آورد حال باید دید که دلیل بر این قدر متیقن در استقرار حج چیست؟ و آیا آن ادله شامل محل بحث می شود یا خیر؟ البته این بحث به این ترتیب مطرح نشده است ولیکن می توان از مجموع اقوال و کلمات فقها بر دو دلیل برای استقرار در مورد ترك عمدی استفاده کرد.

دلیل اول:

گفته شده است مقتضای قاعده این است یعنی مقتضای اطلاقات ادله وجوب حج از آیه شریفه و روایاتی که دال بر وجوب حج بر مستطیع است و استطاعت را بیان می کند استفاده می شود که آنچه موضوع و موجب وجوب حج است حدوث استطاعت مالی در سال حج است نه حدوث وبقای آن، یعنی اگر استطاعت در سال حج حادث شد و مکلف مالک زاد و راحله شد در ایام حج بر او طبیعی حج با فوریتش به نحو فوراً ففوراً واجب می شود بنابراین در هر سال می بایستی هم اصل حج را بجا آورد و هم فوراً ففوراً،

سند ادعا:

زیرا که در اینجا مناسبات حکم موضوع اقتضاء می کند که حصول استطاعت مالی به معنای خاص که زائد بر اصل قدرت است موضوع باشد چون که آیه فرموده است (لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) و آیه بیش از این اقتضاء ندارد و کسی هم که مستطیع شده ولیکن عمداً حج را ترك نموده با وجود اینکه قادر است در سال بعد به حج برود، مشمول اطلاق آن می شود و نگفته است که لازم است این استطاعت هم باقی باشد و فعل حج در زمان بقا استطاعت انجام شود یعنی استطاعت مالی بقاء قید واجب و حج نیست بلکه تنها قید وجوبش هست و مثل صلوات مسافر و (یجب القصر علی المسافر) نیست که قید واجب هم از آن استفاده می شود به حسب مناسبات حکم و موضوع عرفی که در حال سفر و مادام مسافرا صلواتش قصر است و وقتی حاضر شد نمازش تمام است بلکه این مثل آن صورتی است که بگوید (اذا سافرت فتصدق علی الفقیر) و یا بگوید (اذا حصلت علی مائتی درهم فصل) که لازم نیز تصدق بر فقیر و یا نماز در حال سفر و یا بقاء ملکیت آن مال باشد .

ص: ۱۲۸

تملك زاد و راحله حدوثاً برای فعلیت و جوب صرف وجود حج کافی است:

پس از اطلاق آیه حج و روایات شرطیت استطاعت در فعلیت و جوب حج این نکته استفاده می شود که تملك زاد و راحله حدوثاً برای فعلیت و جوب صرف وجود حج کافی است البته با فوریت عقلی یا شرعی که امر دیگری است اما استمرار استطاعت دیگر در استقرار و بقای جوب آن شرط نیست بلکه آن چه شرط است در بقای آن همان قدرت عقلی است که با حج متمسک هم انجام می گیرد و به تعبیر دیگر استطاعتی که در آیه و روایات برای جوب حج مورد نظر هست شرط زایدی است بر قدرت عقلی زیرا که مجرد قدرت عقلی بر رفتن به حج بسیار وسیع است ولی این قدرت عقلی و امکان حج متمسک برای فعلیت و جوب کافی نیست بلکه علاوه بر آن داشتن زاد و راحله و مال هم ملحوظ است و لازم است مال نیز به حد مازاد بر نیاز باشد و رجوع الی کفایه هم در آن باشد که این معنا از استطاعت شرط زایدی است که در موضوع حکم به جوب حجه الاسلام که در عمر یکی است اخذ شده است و این شرط بر حسب مناسبات حکم و موضوع و اطلاق (من استطاع الیه سیلاً) است که به نحو فعل حدوث و حصول استطاعت آمده است و حدوثش برای فعلیت و جوب و بقای آن مادام قادراً کافی است

نتیجه:

لهذا اگر عمداً استطاعت مالی خود را در سال بعد از بین ببرد و یا در همان سال، لازم است متمسکاً به حج برود و این همان استقرار حج است بر کسی که عمداً حج را در سال حدوث استطاعت ترک کند هر چند بعد هم استطاعت مالیش از بین برود (۱).

ص: ۱۲۹

دلیل دوم:

تمسک به روایات خاصه است که به لسانهای مختلف آمده است و از آنها می شود استفاده کرد کسی که مستطیع شود و عمداً به حج نرود یا اهمال و تفویت کند حتی اگر از استطاعت خارج شود حج بر او مستقر شده است و می توان این روایات را به سه دسته تقسیم کرد.

دسته اول:

تمسک به روایات تسویف است که می گوید هر که حج را از سال استطاعت، تسویف و تأخیر بیاندازد شریعتی مهم از شرایع را ترک کرده است و یهودی یا مسیحی از دنیا می رود و کور محشور می شود که این روایات مطلق هستند و جایی که بعد از تسویف مال داشته باشد و باز هم به حج نرود و یا کسی که استطاعت را از دست بدهد هر دو را شامل می شود و معنای این اطلاق استقرار حج است پس از حدوث استطاعت در یکسال از سنین حج و چه بعد از آن سال مستطیع باقی بماند و چه باقی نماند اطلاق این روایت آن را می گیرد و می گوید تا حج را بجا نیاورد ترک شریعتی از شرایع اسلام نموده است .

اشکال:

ممکن است کسی بگوید آنچه که مفاد این روایات است این است که اگر کسی حج نرود و ترک کرد تا از دنیا برود شریعتی مهم را ترک کرده است اما این به چه نحوی بوده است آیا به این جهت است که همان وجوب در سال حدوث استطاعت را عصیان کرده است و یا واجب و وجوب مستقر و مستمری را عصیان نموده که بر هیچ یک دلالت ندارد و با هر دو می سازد پس نمی توان از این روایات بقاء و استقرار وجوب حج را در جایی که استطاعت زایل شده استفاده نمود چون بنا بر سقوط وجوب بعد از زوال استطاعت که نسبت به تارک عمدی، سقوط عصیانی است باز هم تکلیف حج را ترک کرده است که یکی از شرایع اسلام است و این روایات در مقام بیان این جهت نیست بلکه فقط می گوید وجوب حج بعد از فعلی شدن فوری است و قابل تسویف نیست و اگر تسویف کرد و به ترک حج منجر گشت یکی از ارکان عظیم دین اسلام و شرایع آن را ترک کرده است که عذاب کفار را دارد و این با عدم استقرار هم می سازد.

ص: ۱۳۰

پاسخ این اشکال آن است که ظاهر لسان روایات مذکور این است که پس از حصول استطاعت، مکلف نباید حج را به تأخیر بیندازد چه استطاعتش باقی بماند و چه باقی نماند و اگر تسویف او منجر شود به ترک اصل حج در این صورت شریعت عظیم اسلام را ترک کرده است که اگر ترک نمی کرد آن را انجام می داد و دیگر ترک شریعت اسلام نبود خصوصاً این تعبیر که در صحیح حلی آمده است (إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ عَلَى مَا يُحُجُّ بِهِ ثَمَّ دَفَعَ ذَلِكَ وَ لَيْسَ لَهُ شُغْلٌ يَعْذِرُهُ بِهِ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيْعَهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الْحَدِيثُ). (۱) که می خواهد بگوید بعد از استطاعت حج را به تأخیر نیندازد و دفع نکند چه استطاعت مالی باقی باشد و چه باقی نباشد که اگر دفع کرد و انجام نداد شریعت اسلام را ترک کرده است و این همان معنای استقرار و بقای وجوب حج بر کسی است که عمداً و بدون عذر تسویف کرده و حج را تفویت نموده و تا انجام ندهد از آن عذاب عظیم در امان نخواهد بود که لازمه آن عرفاً بقای وجوب حجه الاسلام بر او است تا این که انجام بدهد پس استفاده استقرار از اطلاق این دسته از روایات نسبت به موارد ترک عمدی و تفویت و تسویف صحیح است.

ترک عمدی حج در سال استطاعت ۹۳/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ترک عمدی حج در سال استطاعت

ص: ۱۳۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۲۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۶، ط آل البیت.

(لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و تهيئه أسبابه و جب المبادرة إلى إتيانها...)(۱)

بحث در ادله استقرار حج بر مستطیع بود که عمداً حج را ترک کرده است و عرض شد از کلمات فقها می توان دو دلیل بر این حکم استفاده کرد که

دلیل اول:

(۱) ظهور یا اطلاق آیه وجوب حج و روایات تفسیر استطاعت بر این که حدوث استطاعت برای فعلیت وجوب حج کافی است.

دلیل دوم:

(۲) روایات خاصه بود که به سه دسته از روایات استدلال شده است.

دسته اول:

روایات تسویف بود که برخی از بزرگان به آنها استناد کرده بودند که قبلاً بحث شد و ثابت شد که دلالت این دسته از روایات بر استقرار تمام است و جایی که شخص مستطیع عمداً حج را ترک کرده باشد حج بر او مستقر شده و باید به حج برود ولو متسکعاً.

دسته دوم:

روایاتی است که صاحب جواهر (رحمه الله) (۲) به آنها استدلال کرده است که دلالت دارد بر این که اگر حج بر مستطیع فعلی شود مانند دین است که این دین بر ذمه اش باقی می ماند و باید انجام دهد و حتی بعد از فوتش از اصل ترکه وی خارج می شود و این دسته، روایات معتبر متعددی دارد

روایت اول:

ص: ۱۳۲

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۴۱۹، ط.ج

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۱۷، ص ۲۹۸.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ تُوُفِّيَ وَ أَوْصَى أَنْ يُحَجَّ عَنْهُ قَالَ إِنْ كَانَ صَيْرُورَةً فَمِنْ جَمِيعِ الْمَالِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ الْوَاجِبِ وَإِنْ كَانَ قَدْ حَجَّ فَمِنْ ثُلُثِهِ وَمَنْ مَاتَ وَ لَمْ يُحَجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ وَ لَمْ يَتْرُكْ إِلَّا قَدْرَ نَفَقَةِ الْحُمُولِ وَ لَهُ وَرَثَةٌ فَهُمْ أَحَقُّ بِمَا تَرَكَ فَإِنْ شَاءُوا أَكَلُوا وَ إِنْ شَاءُوا حَجُّوا عَنْهُ). (١)

در این جا می فرماید (إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ الْوَاجِبِ) یعنی اگر حجه الاسلام بر او واجب شده باشد و آن را انجام نداده است به مثابه دین بر ذمه او باقی می ماند و لازم است بعد از فوتش از ترکه اش خارج می شود و چنانچه حج مستحبی باشد اگر وصیت کرده باشد از ثلث مالش خارج می شود نه از اصل ترکه.

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ حَارِثِ بْنِ بِيَّاعِ الْأَنْمَاطِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَوْصَى بِحَجِّهِ فَقَالَ إِنْ كَانَ صَيْرُورَةً فَهِيَ مِنْ صُئْلِبِ مَالِهِ إِنَّمَا هِيَ دَيْنٌ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ قَدْ حَجَّ فَهِيَ مِنَ الثُّلُثِ) (٢) و در برخی از روایات این دسته، تعبیر به (يقضى عنه) آمده است که دلالت دارد بر بقای حج بر ذمه مستطیع در زمان حیاتش مانند:

ص: ١٣٣

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٦٧، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٢٥، ط آل البيت.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٦٧، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٢٥، ط آل البيت.

۱ - روایت محمد بن مسلم (وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ لَمْ يَحْجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ وَ لَمْ يُوصِ بِهَا أَيْقُضَى عَنْهُ قَالَ نَعَمْ) (۱)

۲ - روایت حلبی (وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (رحمه الله) فِي حَدِيثٍ قَالَ: يُقَضَى عَنِ الرَّجُلِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ مِنْ جَمِيعِ مَالِهِ) (۲)

معنی تعبیر الدین واجب، و تعبیر یقضى عنه:

و معنای این تعابیر (الدَّيْنِ الْوَجِبِ) و (يُقَضَى عَنْهُ) این است که حجه الاسلام بر ذمه اش باقی می ماند و باید ادا کند که اگر خودش ادا نکرده است باید از صلب مالش و از ترکه اش خارج شود و این تعبیر اطلاق دارد و شامل کسی هم که در زمان حیاتش استطاعت مالی از او رفع شده است می گردد.

روایت سوم:

روایت ضریرس (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِرُنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ عَنْ ضُرَيْرِيسِ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ نَذَرَ نَذْرًا فِي شُكْرِ لِيُحَجَّ بِهِ رَجُلًا إِلَى مَكَّةَ - فَمَاتَ الَّذِي نَذَرَ قَبْلَ أَنْ يَحْجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ وَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَفِي بِنَذْرِهِ الَّذِي نَذَرَ قَالَ إِنْ تَرَكَ مَالًا يُحْجُّ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ وَ أَخْرَجَ مِنْ ثُلُثِهِ مَا يُحْجُّ بِهِ رَجُلًا لِنَذْرِهِ وَ قَدْ وَفَى بِالنَّذْرِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ تَرَكَ مَالًا بِقَدْرِ مَا يُحْجُّ بِهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ حُجَّ عَنْهُ بِمَا تَرَكَ وَ يُحْجُّ عَنْهُ وَ لِيَّهُ حَجَّةُ النَّذْرِ إِنْمَاءً هُوَ مِثْلُ دَيْنٍ عَلَيْهِ) (۳) می فرماید اگر ترکه اش به حدی نبود که هم وفای به نذر کند و هم برای حجه الاسلام وافی باشد در این صورت حج نذری را ولی انجام می دهد اما لازم است حجه الاسلام را با ترکه انجام دهند.

ص: ۱۳۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۷۲، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲۸، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۷۲، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲۸، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۷۴، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲۹، ط آل البيت.

این روایات ذکر شده مجموعه ای از احادیثی است که حج را به عنوان دین بر ذمه قرار داده است و گفته است حجه الاسلام بر ذمه او است «علیه حجه الاسلام» یعنی کسی که حجه الاسلام را انجام نداده این، به منزله دین می ماند که یا باید در زمان حیاتش ادا کند و یا اگر فوت کرد لازم است از ترکه اش قبل از ارث خارج شود و این مطلب اطلاق دارد و شامل آن صورتی که حجه الاسلام بر او واجب شده ولیکن به حج نرفته و ترک کرده است و استطاعت او هم باقی نمانده، نیز می گردد و این که این شغل ذمه و استقرار نه تنها در زمان حیاتش است بلکه تا بعد از موتش هم باقی مانده و به منزله دین است.

اشکال:

ممکن است اشکال شود که این روایات برای ما نافع نیست زیرا که ناظر به این است که کسی که در زمان حیاتش بر او حج مستقر شده است و بمیرد، حج از اصل ترکه است خارج می شود و به منزله دین است و اما آیا این استقرار در زمان حیات مشروط به بقای استطاعتش هست یا خیر؟ از این نظر اطلاق ندارد زیرا که از این جهت در مقام بیان نمی باشد.

پاسخ اشکال:

ظاهر عرفی این روایات اشتغال ذمه میت از زمان حیاتش است که این همان استقرار حج بر او است حتی اگر استطاعت مالیش باقی نمانده باشد زیرا که معیار مدیون بودن را نفس ترک حجه الاسلام - که بر او واجب شده - قرار داده است بلکه روایاتی که می گوید: لازم است هزینه حج از ترکه، به هر اندازه ای که باشد خارج شود و این، شامل مواردی هم که آن ترکه به اندازه مؤنه آن شخص در زمان حیاتش است نه بیشتر - که این مقدار کمتر از استطاعت مالی در زمان حیات است - می گردد و باز هم این شخص، مدیون به حج بوده و از اصل ترکه خارج می شود و این بدان معناست که بقاء استطاعت مالی تا زمان مرگ در استقرار حج شرط نمی باشد بنابراین دلالت این دسته از روایت بر استقرار حج پس از استطاعت حتی اگر در سال بعد استطاعت رفع شود روشن است و تشکیک در این اطلاق بیجاست.

ص: ۱۳۵

روایاتی است که برخی از علماء مثل مرحوم آقای خویی (رحمه الله) (۱) در مسائل آینده به آنها استدلال نموده است و آن روایات حج بذلی است که اگر کسی، دیگری را به رفتن به حج دعوت کرد و خواست او را با خود ببرد، نمی تواند امتناع کند و نرود که روایات متعدد و صحیح السندی در این دسته است مثل:

مثال:

۱ - صحیحہ معاویہ بن عمار (و بہذا الإسناد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: فإن كان دعاه قوم أن يحجوه فاستحيا فلم يفعل فإنه لا يسعه إلا (أن يخرج) ولو على حمار أجدع أبتّر) (۲).

۲ - صحیحہ محمد بن مسلم (محمّد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب عن صفوان بن يحيى عن العلماء بن رزين عن محمد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) فإن عرض عليه الحج فاستحيا قال هو ممن يستطيع الحج ولم يستحى ولو على حمار أجدع أبتّر قال فإن كان يستطيع أن يمشى بعضاً ويزكب بعضاً فليفعل) (۳).

۳ - صحیحہ حلبی (محمّد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت له فإن عرض عليه ما يحج به فاستحيا من ذلك أ هو ممن يستطيع إليه سبيلاً قال نعم ما شأنه يستحى ولو يحج على حمار أجدع أبتّر فإن كان يستطيع أن يمشى بعضاً ويزكب بعضاً فليحج) (۴)

ص: ۱۳۶

۱- موسوعه الامام الخويى، السيد ابوالقاسم الخوئى، ج ۲۸، ص ۵۳.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ۱۱، ص ۴۰، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۰، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ۱۱، ص ۳۹-۴۰، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۰، ط آل البيت.

۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ۱۱، ص ۴۰-۴۱، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۰، ط آل البيت.

امام (علیه السلام) در این روایات می فرماید شخصی که دعوت به حج رفتن می شود حق ندارد که قبول نکند و خجالت بکشد

مفهوم استیحا:

و در برخی از این روایات این گونه تعبیر کرده اند که اگر رد کرده (لَمَّا يَسِيغُهُ) مانند صحیحه معاویه که فرمود (فَأَسِيغًا فَلَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا يَسِيغُهُ إِلَّا) (أَنْ يَخْرُجَ) که گفته شده است مقصود از استحیا رفتن با آنها است که در صحیحه به آن تصریح شده است (فَلَمْ يَفْعَلْ) و این قرینه است بر این که مقصود از رفتن به حج حتی بر حمار اجدع و ابتر رفتن پس از استقرار است چرا که حج بذلی را ترک کرده و با آنها نرفته بنابراین حج بر او مستقر شده و باید خودش - ولو متسکعا - بر حمار دم بریده و یا گوش بریده برود نه این که باید با آنها بر حمار اجدع و ابتر برود که این بر خلاف شأن است که حفظ شان در استطاعت مالی لازم است و طبق این تفسیر و استظهار این روایات دلیل صریحی برای بحث ما می شود.

چنانچه کسی به حج دعوت شود باید آن را بپذیرد و نمی تواند آن را رد کند:

ولی این استظهار محل تأمل است بلکه این روایات و حتی صحیحه معاویه بن عمار می خواهد بگوید که (لَا يَسِيغُهُ إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ) یعنی نمی تواند رد کند و باید حتما خارج شود گرچه دعوت او بر (حِمَارِ أَجْدَعِ أَبْتَرٍ) باشد زیرا که مقصود از خروج، همان دعوت به خروج به حج است که در کلام فرض شده است نه خروج دیگر و اصلاً اگر مقصود استقرار حج در سال دیگر و یا رفتن مستقل از مال خودش بود لازم بود به آن اشاره می شد بلکه این روایات ناظر به همان دعوت به حج است که باید قبول کند

ص: ۱۳۷

ادله نفی عسر و حرج به وسیله مشقت های حج تخصیص می خورد:

خجالت و امثال آن مانع از مستطیع شدن نمی گردد و خجالت، عسر و حرج نمی شود بلکه رفتن به حج با (حِمَارٌ أَجْدَعٌ أُبْتَرٌ) و اینکه مقداری از راه را پیاده بروند و مقداری را هم سواره، در آن زمانها عسر و حرج محسوب نمی شده و در برخی از روایات آمده است که اکثر مردم در آن از مننه پیاده به حج می رفتند و در همین راستا نقل کرده اند حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) بیست مرتبه با پای پیاده از مدینه به حج مشرف شده اند و اصلاً چنین مشقت هایی و یا ترک تشخیصها و شئونات از لوازم حج و مناسک آن است و مانند وجوب جهاد بحکم اخص است و ادله نفی عسر و حرج را تخصیص می زند.

مقصود روایات:

این روایات هم در صدد بیان و فعلیت این وجوب مهم است و این که این مقدار، رافع وجوب حج نیست چون مبنای حج بر تذلل و تجرد از این قبیل شئونات است چرا که اگر در قبول دعوت حج مشقتها و یا ذلت از جهات دیگری باشد مانند اهانت دعوت کننده بر او و یا تحقیر شدن، مانع از استطاعت می شود لیکن چنین امری در این روایات فرض نشده است.

نتیجه:

بنابراین ظاهر این روایات همان وجوب خروج با بذل کننده و دعوت کننده است و با بذل هم استطاعت که موضوع وجوب حجه الاسلام است محقق می شود و اما اگر نرفت بر ذمه او مستقر می شود و یا نه به هیچ وجه مد نظر این روایات نمی باشد و معنای جمله (فَإِنْ كَانَ دَعَا قَوْمٍ أَنْ يُحْجُوا فَاسْتَحْيَا فَلَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ لَا يَسِيْرُهُ إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ) وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعٍ أُبْتَرٍ. (۱۱) این است که باید با آنها خارج شود و از ما بعد آن ساکت است پس نمی توان به این روایت استدلال کرد البته همان دو دسته اول و دوم برای ما کافی است و اصل استقرار حج بر مستطیعی که ترک کرده ثابت می شود.

ص: ۱۳۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۰، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۰، ط آل البیت.

دایره شمول دلایل وجوب حج بر مستطیعی که حج را ترک کرده تا چه اندازه است:

حال بحث این است که این دو دلیل چقدر اطلاق دارد که قدر متیقن آنها جایی است که عمداً به حج نرود یا اهمال و تقصیر کند تا حج ترک شود اما آیا این جا را هم در بر می گیرد و هر جا مکلف، مستطیع شود و حج فعلی گردد چه نرفتنش عصبیانی و به جهت ترک عمدی باشد و چه معذور باشد چون که دارای استطاعت بوده، حج بر او مستقر خواهد شد هر چند در سالهای آینده استطاعتش رفع شود که مشهور و مرحوم سید (رحمه الله) این اطلاق را فهمیده اند و لذا گفته اند اگر با قافله اول نرفت و مطمئن بود که با دومی حج را ترک می کند ولی اتفاقاً نرسید چون استطاعت او فعلی بود مشمول اطلاق دو دلیل خواهد بود و باید بعداً به حج برود حتی اگر استطاعت مالی هم نداشته باشد و برخی هم این اطلاق را از روایات استفاده نکرده اند و گفته اند که این روایات شامل جایی نمی شود که با عذر شرعی حج را به تأخیر بیاندازد و این بحث منشا اختلاف شده است .

بحث وجوب حج بر کسی که استطاعت بر او مستقر شده، در مواردی غیر از ترک حج بعد از علم به استطاعت نیز جاری می شود:

این بحث، یک بحث سیالی است و در موارد و مسائل دیگری هم می آید مثلاً اگر شک و تردید در اصل مستطیع شدن باشد و به حج نرفت و بعد روشن شد که مالش کافی بوده است اینجا حج بر او مستقر شده است اگرچه معذور هم بوده باشد چنانچه در مسئله (۲۵) خواهد آمد که در آنجا مرحوم سید (رحمه الله) همین فتوا را داده است و در آنجا هم عین فتوای مطلق اینجا را مطرح کرده است یا مثلاً کسی فکر کرده است وجوب حج فوری نیست و موسع است و می تواند آن را به تاخیر بیاندازد و یا اصل وجوب حج را نمی داند و بعد بفهمد که حج بر او واجب و یا فوری بوده است در این جا هم حج بر او مستقر می شود پس اگر اطلاق را قبول کردیم در همه این قبیل موارد باید قائل به استقرار حج بشویم .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت ما نحن فيه با مسئله ۲۵/کتاب الحج/عبادات/فقه

(لو توقف إدراك الحج بعد حصول الاستطاعة على مقدمات من السفر و تهيئه أسبابه و جب المبادره إلى إتيانها ...) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در این بود که آیا اگر مستطیع، حج و خروج خودش را به تاخیر بیندازد و مثلاً از کاروان اول و یا پرواز اول عقب ماند حالا چه وثوق و یا علم به این داشته باشد که می تواند با کاروان دوم به حج برود و چه شک داشته باشد مرحوم سید(رحمه الله) در اینجا فرمود مطلقاً اگر با قافله دوم نرسید چون تاخیر انداخته است حج بر او مستقر می شود و عرض شد این بحث منوط به این است که ملا-حظه کنیم که از روایات و همچنین آیه حج چه استفاده ای می توان کرد؟ آیا می شود اطلاقی را که مرحوم سید(رحمه الله) یا مشهور گفته اند از آنها استفاده کرد یا مخصوص جایی است که عمداً به حج نرفته باشد یا تفریط و تقصیر در تاخیر کرده باشد و اما اگر تقصیری نبوده و به وظیفه عمل کرده است و بگوییم حتی اگر از ادراک حج باقی بماند چنانچه استطاعت او تا سال دیگر باقی باشد باید به حج برود و اگر استطاعت باقی نباشد حج بر او مستقر نشده است.

اشاره به شباهت این مسئله و مسئله ۲۵:

عرض شد این بحث عام و سیالی است و در مسئله ۲۵ (۲) هم که در مورد جهل به استطاعت و یا غفلت از وجوب حج است این اختلاف وجود دارد و در آن جا هم مرحوم سید(رحمه الله) می فرماید حج بر او مطلقاً مستقر می شود چه غافل باشد و چه جاهل و جهلش هم چه تقصیری باشد و چه قصوری، و ایشان در هر دو مسئله - هم در این مسئله و هم در مسئله ۲۵ - قائل به اطلاق استقرار حج شدند

ص: ۱۴۰

۱- عروه الوثقی (ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۴.

۲- عروه الوثقی (ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۸۶.

دلیل استقرار حج:

چون که حدود استطاعت و فعلیت وجوب حج صورت گرفته است و بر آن هم قدرت داشته است ولو این که در ترک معذور بوده باشد و عمل به معذوریت و حکم ظاهری، رافع حکم واقعی نیست و این واقعاً مکلف بوده است و همین، موضوع استقرار می شود و برخی هم مخالفت کرده اند.

اشکال آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) در این مسئله ما، بر این اطلاق کلام مرحوم سید (رحمه الله) اشکال کرده اند و فرموده اند ما در متن دلیلی بر وجوب استقرار حج نداریم جز روایات متفرقه و خاصه که این روایات اینجا را شامل نیست و ایشان دو دسته از روایات را ذکر می کنند

دسته اول از روایات:

یکی همان روایات تسویف است و دیگری هم روایات دین بودن حج که صاحب جواهر (رحمه الله) به آنها تمسک کرده است و ایشان می فرماید که هر دو شامل کسی که به وظیفه خودش عمل کرده است، نمی شود؛ اما روایت تسویف چون که ناظر به کسی است که بدون عذر اهمال و تسویف کرده است زیرا که در آن روایات عنوان تسویف یا تأخیر بدون عذر ذکر شده است و همچنین گفته شده است که در روز قیامت اعمی محشور می شود و یا یهودی و نصرانی از دنیا می رود و یا شریعت اسلام را مخالفت کرده که همه اینها برای کسی است که در تأخیر انداختن رفتن به حج معذور نباشد پس این دسته اطلاق ندارد تا شخصی که به وظیفه فعلی خودش عمل کرده و معذور است مشمول آن روایات گردد بنابراین شامل این جا نمی شود.

ص: ۱۴۱

دسته دوم از روایات:

مرحوم صاحب جواهر (رحمه الله) به آنها استناد کرده بودند - نیز قابل استناد نیست چون موردش جایی است که فرض شده حج بر میت در زمان حیاتش استقرار یافته باشد تا که به منزله دین باشد اما این که چه زمانی حج بر او مستقر می شود این روایات دیگر ناظر به این جهت نیست تا به اطلاقش نسبت به قادر معذور تمسک کنیم.

نقیض:

سپس نقضی هم بر مشهور وارد می کنند که لازمه این مطلب شما این است که اگر با کاروان اول برود و تاخیر هم نیاندازد و فوری اقدام کرده باشد و اتفاقاً به سببی از اسباب نتواند به مکه برسد که اگر این رفتن را تاخیر می انداخت و با قافله دوم می رفت به مکه می رسید در این صورت باید طبق فرمایش ایشان بگوییم که حج بر او مستقر می شود زیرا که واقعاً قادر و مستطیع بوده است هر چند به وظیفه اش که خروج با اولین قافله باشد عمل کرده است ولی بعید است که کسی به این مطلب ملتزم شود و با این که همانگونه که ایشان می گوید اینجا هم واقعاً قادر بوده است.

نظر آیت الله خوئی در مسئله ۲۵:

البته مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) وقتی که به مسئله ۲۵ می رسد - مسأله جهل به استطاعت - که در آن مسئله مرحوم سید (رحمه الله) این اطلاق را بیان می کند و می فرماید در همه صور حج مستقر است این مطلب مرحوم سید (رحمه الله) را قبول کرده است به جز در مواردی که تکلیف، واقعاً فعلی نباشد مانند کسی که غافل است و مقصر نیست که در این صورت واقعاً تکلیف ندارد و یا کسی که به عدم استطاعت اعتقاد داشته باشد

ص: ۱۴۲

تفاوت جهل مرکب و بسیط در نظر آقای خوئی:

ایشان جهل مرکب را رافع تکلیف می داند ولی در جایی که جهل بسیط باشد و یا غفلتش تقصیری بوده نه قصوری، می فرماید این گونه موارد رافع تکلیف واقعی نیست هر چند معذور است لذا اگر اصل عدم استطاعت و یا برائت جاری کرده است و بعد معلوم شده که مستطیع بوده است اینجا فتوای ماتن را قبول کرده است که حج مستقر می شود بر خلاف این جا

تهافت میان دو قول:

بحسب ظاهر تهافتی میان این دو هست همچنین در مناسک هم عبارتشان استقرار مطلق است و عین مطلب مرحوم سید(رحمه الله) را بیان کرده است که متن آن به این صورت است (و لکن اتفق انه لم يتمکن من المسیر، أو انه لم یدرک الحج بسبب التأخیر استقر علیه الحج، و ان کان معذورا فی تأخیره) (۱)

بررسی اشکالات:

حال باید بینیم که آیا این دو اشکال را که ایشان بر مرحوم سید(رحمه الله) ایراد کرده است وارد است یا خیر؟ یک اشکال نقضی و دیگر این که روایات استقرار اطلاق ندارد،

جواب به اشکال نقضی:

اشکال نقضی وارد نیست زیرا کسی که حدوث واقعی قدرت و استطاعت را کافی می داند شاید به این نقض هم عمل کند که اگر این شخص منتظر می ماند و با قافله دوم به حج مشرف می باشد حج را درک می کرد باز هم حج بر او مستقر است.

جواب به اشکال حلی:

و اما اشکال حلی - که گفتند دلیلی بر استقرار نداریم و هیچ کدام از آن دو دسته روایات برای جایی که عن عذر حج را ترک کرده و مکلف نیز به وظیفه ظاهریش عمل کرده است، اطلاق ندارد - قابل دفع است زیرا که :

ص: ۱۴۳

۱- مناسک الحج، سید أبو القاسم خوئی، ص ۹.

اولاً:

دلیل بر استقرار منحصر نبود به روایات خاصه بلکه مقتضای اطلاق آیه وجوب حج و روایات استطاعت هم کفایت حدوثی بود

ثانیاً:

روایات خاصه هم هر چند دسته اول آنها که موضوعش تسویف است و معنایش این است که تأخیر و عقب انداختن تقصیری است شامل کسی که به وظیفه اش عمل نموده است، نمی شود مخصوصاً این که در آنها عذاب و عقوبت الهی هم ذکر شده است .

روایات دسته دوم:

ولی روایات دسته دوم اطلاق داشته و شامل مستطیع واقعی - هر چند که ظاهراً معذور باشد - می شود و این که ایشان فرموده است این روایات ناظر به کسی است که اصل حج بر او مستقر شده و سپس از دنیا رفته است یعنی در مقام بیان خروج از ترکه است نه بیان اصل استقرار حج

پاسخ:

قبلاً جواب دادیم به این که اطلاق این روایات شامل کسی که استطاعت مالیش قبل از فوت زائل شده نیز می شود ولو این که جهلاً در زمان استطاعت به مکه نرفته باشد یعنی ظاهرش این است که اگر اصل وجوب حج بر او ثابت شده باشد چه به اهمال نرفته باشد چه به تقصیر و چه قصور و اگر ترکه ای دارد که هزینه حج در آن باشد باید قبل از ارث همانند دین از آن ترکه خارج شود و این روایات اطلاق دارد

نتیجه:

بنابراین هر دو دلیل ذکر شده کسی را که واقعاً مستطیع شده است شامل می شود حتی اگر ظاهراً بر او منجز نیست به سبب جهل و یا غیره ولهذا خود ایشان نیز در مسئله جهل قصوری به استطاعت - مسأله ۲۵ که در آینده خواهد آمد - قائل به استقرار حج شده است. بنابراین تشکیک در اطلاق ادله نسبت به کسی که ظاهراً معذور است ولیکن واقعاً مستطیع است درست نیست و این اطلاق تمام است و چنین شخصی، هم مشمول اطلاق آیه حج است و هم روایات دسته دوم - که روایت دین بودن حجه الاسلام است - ولذا ایشان هم در مسئله ۲۵ اشکال نکرده است هر چند که گفته می شود که باید در این جا هم در این اطلاق هم اشکال نمی کرد .

ص: ۱۴۴

تفاوت دو مسأله: لیکن صحیح آن است که میان دو مسأله فرق است؛ یعنی در جایی که مکلف نسبت به وجوب یا فوریت حج و یا حدوث استطاعت جاهل باشد حتی در مورد جهل قصوری فضلاً از جهل تقصیری که این گونه موارد مشمول اطلاق آیه وجوب حج بر مستطیع واقعی و همچنین روایات دین می گردد گرچه از نظر حکم ظاهری برائت جاری کند زیرا که حکم ظاهری رافع استطاعت واقعی و یا حکم واقعی وجوب حج نیست و لذا در آنجا فرمایش مرحوم ماتن (رحمه الله) درست است اما در اینجا فوت حج به جهت جهل به حکم یا موضوع نبوده است بلکه به جهت اقدام بر انجام حج و عمل کردن به وظیفه بوده است که با آن اقدام دارای علم یا اطمینان به درک حج بوده فلذا اقدام نموده است ولیکن امری خارج از اختیارش مانع از ادراک حجتش شده است و مطلب، در اینجا فرق می کند

دلیل تفاوت:

زیرا که در این جا نرسیدنش به حج و ترک حجتش به جهت اصل نرفتن و جهل به اصل وجوب حج نیست بلکه در این جا نسبت به رفتن به حج اقدام کرده و طبق معمول و متعارف اوثق الطرق و یا یکی از طریقه‌های متساوی الوثوق را اختیار کرده ولیکن او را از ادراک حج منع کرده اند و این عرفاً به معنای عدم استطاعت واقعی است و عرفاً گفته می شود که واقعاً این شخص قادر نبوده است و مثل قادر واقعی نیست که عرفاً هم مستطیع بوده است ولی نمی دانسته مستطیع است

نظر عرف:

این که در ما نحن فیه اگر با قافله دیگری می رفته حج را درک می کرده است و عرفاً یک استطاعت تعلیقی است نه استطاعت فعلی و عرف می گوید این شخص به مکه رفت ولی مصدود و یا ممنوع شد و حج برای چنین شخصی مقدور نشده لذا عرف در این جا اینگونه دقت عقلی نمی کند که واقعاً اگر به شکل دیگری عمل می کرد مستطیع و قادر بود بلکه این را غیر مستطیع می داند و از این جهت است که مشمول آیه و روایات خاصه نخواهد شد.

ص: ۱۴۵

پس این مسئله عرفاً با مسئله ۲۵ فرق می‌کند این جا که مکلف متصدی شده است و به حج رفته لکن یک مانع خارج از اختیارش مانع وی شده است عرفاً و واقعاً استطاعت صدق نمی‌کند ولذا روح تشکیکی که ایشان در اینجا نموده است درست می‌باشد که در اینجا مستطیع و قادر بر حج حدوداً هم صدق نمی‌کند و عرفاً گفته نمی‌شود که واقعا مستطیع و قادر بوده است ولی آن را ترک کرده است بلکه این، عرفاً یک استطاعت تعلیقی است نه فعلی بخلاف جهل به حکم یا موضوع استطاعت که در آنجا اصلاً تصدی رفتن نکرده است بلکه در صورت شک اصل برائت جاری کرده است و یا علم به عدم استطاعت و یا عدم فوریت داشته است و سپس استطاعت زائل شده است این شخص عرفاً هم واقعا استطاعت داشته است.

نتیجه:

بنابراین اطلاق نسبت به موارد جهل به حکم کبرویاً و یا صغرویاً درست است لیکن نسبت به محل کلام تمام نیست و در اینجا اگر طبق وظیفه نسبت به رفتن به حج اقدام کرده است و با مانع خارج از اختیارش برخورد کند موضوع استطاعت فعلی منتفی شده است و این تفصیل صحیح است و تناقضی در آن نیست.

تعبیر سایر علماء:

برخی از آقایان در اینجا تعبیر دیگری کرده اند که وقتی شارع در نرفتن به حج ترخیص ظاهری بدهد این به منزله اذن در اتلاف استطاعت است و منافات دارد با استقرار حج و کأنه مثل جایی است که اذن دهد تا مالش را در مونه عیالش صرف کند و این جا هم این اذن، با استقرار حج منافات دارد.

ص: ۱۴۶

این بیان تمام نیست چون حکم ظاهری به معنای اذن در اتلاف استطاعت نیست بلکه معنایش این است چون مشکوک است و جاهل بوده حکم واقعی منجز نیست و عقابی هم در بین نیست و در موارد موونه عیال این عدم وجوب، از جهت اذن در صرف آن مال نیست بلکه بدان جهت است که این شخص اصلاً مستطیع نیست زیرا که روایات تفسیر استطاعت آمده بود که مقصود از استطاعت مالی داشتن مالی است که اضافه بر ضروریات باشد که اگر مونه های لازم شخصی داشته باشد چنین شخصی دارای استطاعت نیست بخلاف اینجا که استطاعت مالی مازاد بر مونه ها را داراست و واقعاً وجوب حج بر او فعلی است که موضوع استقرار است و آن حکم ظاهری رافع این موضوع نمی باشد .

نتیجه:

بنابراین در کبرای مسئله ما یعنی کسی که رفتن را به تأخیر بیاندازد به جهت علم و یا وثوق به ادراک و یا این که با اولین قافله هم احتیاط کرده و به مکه رفته ولیکن اتفاقاً حج را درک نکرده و ممنوع از حج شده باشد این چنین مکلفی عرفاً استطاعت حدوثی هم نداشته است ولذا حج بر او مستقر نخواهد بود حتی اگر چنانچه با قافله دیگری می رفت حج را درک می کرد بله، اگر تقصیر کرده و بدون علم و یا اطمینان به تأخیر انداخته باشد و یا با وجود قافله مطمئن با قافله ای که مطمئن نبوده رفته باشد در این صورت حج بر او مستقر خواهد بود.

بحث استثناء:

اما بحث از استثناء در ذیل کلام ماتن که فرمود (إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضاً) (۱) این استثناء طبق قول به اطلاق در اینجا آمده است که اگر بعد که به حج نرسید و اموالش هم از بین رفت چنانچه برایش علم حاصل شود که چنانچه با قافله اولی هم می رفت باز هم به مکه نمی رسید^۲ می فرماید در این صورت حج بر او مستقر نیست

ص: ۱۴۷

۱- عروه الوثقی (ط.ج)، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۴.

دلیل:

دلیل آن هم روشن است زیرا که معنایش عدم قدرت بر حج علی کل تقدیر است پس مستطیع واقعی هم نبوده است و استقرار حج منوط به فعلیت وجوب حج در سال اول است که در این فرض وجوب فعلی نیست و اصل این استثناء روشن است لیکن بحث در مقدارش است زیرا که در این جا هم برخی حاشیه زده اند و فرموده اند (بل لا یحکم بالاستقرار إلّا إذا تبین إدراکه لو سار معهم). (الکلیایگانی). (۱۱) یعنی حکم به استقرار نمی شود مگر این که علم پیدا کند که اگر با آن قافله می رفت حج را درک می کرد.

نظر مرحوم گلپایگانی:

طبق فتوای صاحب حاشیه جایی که مکلف در تاخیر، معذور بوده است تا زمانی که برای او علم حاصل نشود که اگر با قافله اول می رفت، می رسید باز هم برایش واجب نیست بر خلاف عبارت متن که صورت شک به اطلاق مستثنی منه ملحق است یعنی حج بر او مستقر است تا وقتی که معلوم شود چنانچه با قافله اول می رفته باز هم به حج نمی رسیده و منشا این دقت روشن است که در فرض شک، در استطاعت واقعی شک می کند که اصل مؤمن را برای نفی استقرار جاری می کند که استصحاب عدم وجوب حج و یا برائت از آن است و با این اصل مؤمن فعلیت وجوب حج و استقرار آن را نفی می کند.

اشکال احتمالی:

ممکن است کسی بگوید که این شک در قدرت بر حج بوده است و شک در قدرت مجرای اصل احتیاط است نه برائت.

ص: ۱۴۸

پاسخ:

پاسخ این است که شك در قدرت بر امتثال و عمل مجرای احتیاط است ولی در اینجا عمل را انجام داده است لیکن حج را درك نکرده است یعنی برای حج رفتن اقدام کرده است ولی نرسیده و نمی خواهد به جهت شك در قدرت امتثال عمل نکند تا گفته شود منجز است بلکه می خواهد بعد از عدم امکان امتثال، اصل مؤمن را برای نفی استقرار حج در سال آینده جاری کند که ربطی به شك در قدرت بر امتثال ندارد بلکه این اصل مؤمن استصحاب فعلی نشدن اصل و جوب حج در سال گذشته است که دارای استطاعت مالی بوده است و اصل موضوعی، نافی موضوع استقرار حج است و مانند همه اصول موضوعی دیگر جاری است.

اشکال احتمالی دیگر:

ممکن است اشکال شود که طبق این بیان کسی که رفتن به مکه را عمداً و تقصیراً هم تأخیر بیاندازد و حج را درك نکند و شك کند که اگر با قافله اول به حج می رفت و تاخیر نمی انداخت و در اینجا هم ممکن بود که حج را درك نکند با زهم استصحاب مذکور در حق او جاری شده و استقرار حج نفی می شود و این را کسی ملتزم نمی شود.

پاسخ:

پاسخ آن به این نحو است که

اولاً:

روایات تسویف این شخص را می گیرد چون در روایات مذکور آمده بود که هر کسی که مال داشته باشد و تقصیراً و بدون عذر حج را دفع کرده و به تاخیر انداخته است مواخذ و معاقب است و این حکم شرعی به استقرار حج بر او باقی است و مقدم است بر استصحاب مذکور.

ص: ۱۴۹

استقرار در فرض تقصیر با منجزیت عقلی هم ثابت می شود زیرا که استقرار حج، همان بقای وجوب حج فعلی شده است که به جامع حج است که اگر در سال اول به جهت شک در امکان درک و قدرت بر امتثال بر او منجز شده باشد در سال بعد هم عقلاً- لازم است آن را انجام دهد و الا محتمل است که به جهت همان شک در امتثال آن را ترک کرده باشد که این شک منجز است بر خلاف فرضی که تقصیر نکرده و شک در امتثال منجز را در سال اول نداشته باشد که این احتمال را ندارد و استصحاب عدم فعلیت وجوب در باره او جاری است

نتیجه:

بنابراین حاشیه مذکور درست است و مرحوم سید (رحمه الله) بیش از حد احتیاط کرده است که صورت شک را به استقرار حج ملحق کرده است بلکه در صورت عدم تقصیر و معذور بودن و علم به ادراک حج اگر با قافله اول سفر می کرد لازم است تا علم به فعلیت وجوب حج حاصل شود و در صورت شک، اصل نافی موضوع وجوب حج جاری است که نافی استقرار است.

شرایط وجوب حج / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط وجوب حج / کتاب الحج / عبادات / فقه

(فصل ۲ فی شرائط وجوب حجه الإسلام و هی أمور: أحدها الكمال بالبلوغ و العقل فلا يجب علی الصبی و إن كان مرافقا و لا علی المجنون و إن كان أدواریا إذا لم یف دور إفاقة یاتیان تمام الأعمال...)([\(۱\)](#))

توضیح:

در این فصل، شرط اول را کمال از ناحیه بلوغ و عقل قرار داده است البته اینها دو شرط هستند ولی ایشان این دو شرط را در یک عنوان جمع کرده است که لازم است شخص، از حیث بلوغ کامل باشد و از نظر عقل هم مجنون نباشد حتی می فرماید اگر مجنون ادواری بود به شرط اینکه زمان افاقه اش کافی نباشد که اگر آن زمان برای انجام اعمال حج کافی بود و دارای استطاعت هم بود حج بر او واجب می شود و الا واجب نیست دلیل بر این دو شرط چیست؟

ص: ۱۵۰

اما نسبت به صبی / عدم وجوب حج بر وی، هم از مسلمات فقهی و شاید از ضرورات دینی است بلکه صبی غیر ممیز قابل تکلیف هم نیست و ممیز هم که قابل تکلیف هست مشمول تکالیف الزامیه شرعی نیست بالضروره من الدین و همچنین سیره متشرعه هم بر همین است و علاوه بر آن می توان به دو دسته از روایات نیز تمسک کرد.

دسته اول روایات:

روایات عامه نفی تکالیف از صبی است که در کل تکالیف آمده است که روایات متعددی و با السنه متفاوت است از قبیل لسان (رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم) که البته در سند این حدیث اشکال شده است ولیکن می توان گفت که شاید صدور این تعبیر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و یا امیرالمؤمنین (علیه السلام) قطعی باشد به جهت کثرت ذکر آن در کتب فقهی و غیر فقهی عامه و خاصه.

(وَفِي الْخِصَالِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ السُّكُونِيِّ عَنِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ ابْنِ ظَبْيَانَ قَالَ: أَتَى عُمَرَ بِأَمْرٍ أَرَاهُ مَجْنُونَهُ قَدْ زَنَتْ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا فَقَالَ عَلِيٌّ (عليه السلام) أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُزْفَعُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ). (۱)) و قدر متیقن قلم در این روایات قلم تکلیف و الزام است و یا روایتی که به لسان جری قلم بر صبی بعد از احتلام و بلوغ آمده است که در معتبره عمار ساباطی وارد شده است.

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْحَانَادِهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَخْيُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِقِ بْنِ صِدْقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُلَامِ مَتَى تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ فَقَالَ إِذَا أَتَى عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً فَإِنْ اِحْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ جَرَى عَلَيْهِ الْقَلَمُ وَ الْجَارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ إِنْ أَتَى لَهَا ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ حَاضَتْ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ وَ جَرَى عَلَيْهَا الْقَلَمُ) (۲)) و یا روایاتی که به لسان عدم کتابت سیئات بر اولاد مسلمین آمده است مانند معتبره (طلحه بن زید).

ص: ۱۵۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۵، أبواب مقدمه العبادات، باب ۴، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۵، أبواب مقدمه العبادات، باب ۴، ط آل البيت.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ أَوْلَادَ الْمُسْلِمِينَ مَوْسُومُونَ عِنْدَ اللَّهِ شَافِعٌ وَ مُشَفَّعٌ فَإِذَا بَلَغُوا اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَإِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ) (١)

بحث سندی در روایت:

در مورد طلحه بن زید بحث است ولیکن معتبر است به شهادت شیخ بحرانی که کتاب وی معتمد اصحاب است و نقل صفوان از وی و تعبیر (كُتِبَتْ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَإِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ) بدان معناست که گناه بر آنها نوشته نمی شود تا بالغ شوند؛ به این معنا آنها مکلف به تکالیف الزامی نیستند پس این دسته از روایات عامه، تکالیف الزامی را از صبی نفی می کنند و وجوب حج هم از همین قبیل تکالیف است.

دسته دوم روایات:

مجموعه روایات خاصی است که در خصوص باب حج آمده است و دلالت دارد بر این که حج بر صبی واجب نیست گرچه مستحب است مانند دو روایتی که مرحوم سید (رحمه الله) در ذیل به آنها اشاره می کند.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَوْ أَنَّ غُلَامًا حَجَّ عَشْرَ حَجَجٍ ثُمَّ احْتَلَمَ كَانَتْ عَلَيْهِ فَرِيضَةٌ الْإِسْلَامِ). (٢)

ص: ۱۵۲

-
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۲، أبواب مقدمه العبادات، باب ۴، ط آل البیت.
 - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۶، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۳، ط آل البیت.

(مَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يُحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجُّهُ الْإِسْلَامَ إِذَا اخْتَلَمَ وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحُجُّ إِذَا طَمِثَتْ). (۱)

مدلول روایت:

مدلول اولی این روایات این است که حج صبی مجزی از حجه الاسلام نیست و این ، لازمه و معنایش این است که پس حجه الاسلام که یکبار در تمام عمر واجب است بر صبی واجب نیست بلکه شرطش بلوغ است و اگر بالغ شد باید حجه الاسلام را بجا آورد و آن حجی که در زمان صبا بجا آورده است مستحب است.

نتیجه:

بنابر این می توان با این دو دسته از روایات وجوب حج بر صبی را نفی کرد مضافاً بر ضرورت و تسالم فقهی و سیره متشرعه که دال بر این مطلب است.

روایات مخالف:

در این جا دو روایت وجود دارد که گفته می شود ممکن است بر خلاف مطلب فوق دلالت کند.

روایت اول:

بحث سندی روایت:

یکی روایت حکم بن حکیم هست که مرحوم صدوق (رحمه الله) به سند خود از ابان از حکم نقل می کند که مقصود از الحکم، حکم بن حکیم است و روایت ابان عن الحکم بن حکیم است که مشابه آن در تهذیب آمده است که شاید یک روایت بوده و تقطیع شده است البته در وسائل ابان بن حکم است که این اشتباه نساخ و وسائل یا نسخه فقیه نزد صاحب وسائل است که (عن) را به (ابن) تبدیل کرده است زیرا که عنوان (ابان بن حکم) نه در رجال موجود است و نه در کتب حدیث ، و ما به قرینه آن روایتی که در تهذیب است می فهمیم که مقصود ابان عن الحکم است و این روایت معتبره است زیرا که هم (حکم بن حکیم) موثق است و هم (ابان) منصرف به ابان بن عثمان است.

ص: ۱۵۳

(وَيَسْتَنَادُهُ عَنْ أَبَانَ الْحَكَمِ) (ابان بن عن الحكم) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ الصَّبِيِّ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ
الْإِسْلَامَ حَتَّى يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يُعْتَقَ) (١).

بیان مقصود روایت:

در این روایت آمده است (فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ) هم نسبت به صبی و هم نسبت به عبد که این خلاف آنچه گفته شده است
ولیکن در ذیل هر دو آمده است که (حَتَّى يَكْبَرَ وَ حَتَّى يُعْتَقَ.) لهذا مقصود از روایت روشن است یعنی مقصود این نیست
که آنها مکلف به حجه الاسلام هستند بلکه می خواهد بگوید تا وقتی که صبی بزرگ نشده است و عبد عتق نشده است حج
آنها مثل حجه الاسلام از نظر ثواب می شود به قرینه (حَتَّى يَكْبَرَ وَ حَتَّى يُعْتَقَ.) که معلوم می شود وقتی صبی بزرگ شد و
یا برده آزاد شد دیگر آن حج، حجه الاسلام آنها محسوب نمی شود پس این یک حجه الاسلام تنزیلی و از نظر ثواب است نه
حقیقی.

روایت دوم:

روایت دیگر صحیحه عبدالرحمان بن الحجاج است که گفته می شود حج را بر صغار و صبیان هم واجب می کند.

(وَعَيْنُ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الْحِجُّ عَلَى الْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ فَقَالَ الْحِجُّ عَلَى النَّاسِ جَمِيعاً كِبَارِهِمْ وَ صِغَارِهِمْ فَمَنْ
كَانَ لَهُ عُدْرَةٌ عَذَرَهُ اللَّهُ) (٢)

ص: ۱۵۴

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۷، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲، ط آل البيت.

خدشه در روایت:

حضرت (علیه السلام) در این صحیححه می فرماید حج بر همه هست - هم کبار و هم صغار - مگر کسی که عذری داشته باشد لهذا این روایت که از نظر سند صحیححه است از دو نظر قابل خدشه است یک ایراد این است که حج را بر صغار هم واجب کرده است پس در آنها بلوغ شرط نیست و بر صبی هم حج واجب می شود و یک ایراد دیگر هم این است که استطاعت را هم شرط ندانسته چون که بر غنی و فقیر هر دو حج را واجب کرده است .

پاسخ جهت اول ایراد:

اما نسبت به صغار که جهت اول از ایراد در این روایت است پاسخ داده شده است که مقصود از (النَّاسِ جَمِيعاً كِبَارِهِمْ وَ صِغَارِهِمْ) صغار به معنای صبی نیست بلکه مقصود صغار و کبار مکلفین است بقریه این که صغار الناس در مقابل کبار الناس ذکر شده است که عرفاً بر نوجوان بالغ و بالغه که ده سال دارد صادق است علاوه بر این که در ارتکاز عامه مردم مخصوصاً در سابق ، رفتن به مکه دشوار بوده است معمولاً بزرگسالها به مکه می رفتن نه نوجوانان و تازه به بلوغ رسیده ها و لهذا امام (علیه السلام) می خواستند این توهم را در ذهن سائل دفع کنند که وجوب حج مخصوص به بزرگسالان نیست و مکلفی که صغیر است و تازه به سن بلوغ رسیده است (۱۵) سال یا (۱۰) سال در دختران باید به حج بروند و این نکته می رساند که معمولاً حجاج در سنین بالا به حج مشرف می شوند که این ملاک و میزان نیست و حج بر همه مستطیع شده گان است هر چند صغیر یعنی نوجوان باشند .

ص: ۱۵۵

بنابر این روایت، ناظر به صغیر و کبیر عرفی است مخصوصاً در دختر که زود به سن بلوغ می رسد و هنوز صغیر است عرفاً و این تعبیر به صغارهم در مقابل کبارهم است نه در مقابل بلوغ بنابراین ایراد اول وارد نیست .

پاسخ ایراد دوم:

ایراد دوم هم این گونه جواب داده شده است که این روایت ناظر به وجوب کفایی است نه عینی به این معنا که نباید حج تعطیل شود و در صورت لزوم تعطیل بر همه واجب است آن را رفع کنند که البته این خلاف ظاهر است چون سوال از (من علیه الحج) است نه از تعطل و عدم تعطل .

جواب صحیح:

جواب صحیح و بهتر این است که بگوییم از این جهت هم روایت ناظر به نفی ذهنیت سائل است که سائل می خواهد حج را به انسان های پولدار و غنی محدود کرده و اختصاص دهد با این که در وجوب حج غنا اخذ نشده بلکه استطاعت اخذ شده است که فرق است بین غنا و استطاعت و فقیر هم می تواند مستطیع شود مخصوصاً با بذل یا این که منزلش نزدیک به مکه باشد فلذا امام (علیه السلام) با جمله (عَلَى النَّاسِ جَمِيعاً) می خواهد به آیه شریفه که در آن تعبیر (لله على الناس) آمده اشاره کند به این نحو که هر کسی که مشمول آن ناس در آیه است که سبیل الی مکه داشته باشد باید به حج برود چه فقیر باشد چه غنی پس روایت می خواهد از این جهت هم شرطیت غنا را نفی کند و نمی خواهد شرط استطاعت را لغو کند .

شرط دوم:

اما شرط دوم که بحث از کمال از ناحیه جنون است که مرحوم سید (رحمه الله) فرمود (ولا علی المجنون و إن کان أدواریا إذا لم یف دور إفاقة بآیان تمام الأعمال)

تبیین مطلب:

در رابطه با آن باید عرض کرد که اگر جنون مطبق و دائمی باشد که روشن است چنین شخصی مکلف به خطابات شرعی نمی باشد و خطابات متوجه او نیست و او مثل صبی غیر ممیز است که مقتضی تکلیف نسبت به آنها تمام نیست و اگر هم قابل تخاطب باشند، شرط عقل مانند شرطیت بلوغ از مسلمات فقهی است مضافا به وجود دسته اول از روایات گذشته که به آنها در اینجا هم تمسک شده است

نکته:

البته در خصوص باب حج مجنون یعنی دسته دوم روایتی در اینجا نیامده است بلکه به همان دسته اول بر شرطیت عقل تمسک شده است زیرا که در همان حدیث رفع القلم، مجنون هم ذکر شده است که (رفع عنه القلم حتی یفیک) و همچنین در برخی از روایات آمده است می فرماید پس از خلقت عقل خداوند متعال به عقل خطاب کرده (ثم قال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فادبر... ایاک أنهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب) (۱) شرطیت عقل در تکالیف را از این تعبیر می توان استفاده کرد بنابراین نسبت به عدم وجوب حج بر مجنون مطبق مطلب روشن است .

نظر مرحوم سید در مجنون ادواری:

اما مرحوم سید (رحمه الله) در مجنون ادواری که فتره ای افاقه دارد می فرماید اگر افاقه اش در اشهر حج باشد و بتواند مناسک را انجام دهد مکلف است اما اگر افاقه اش کمتر از آن زمان باشد مکلف نیست که می فرماید (ولا علی المجنون و إن کان أدواریا إذا لم یف دور إفاقة بآیان تمام الأعمال)

ص: ۱۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۳۹، أبواب مقدمه العبادات، باب ۳، ط آل البیت.

برخی مطلبی در حاشیه اینجا اضافه کرده اند که شاید مقصود مرحوم سید(رحمه الله)هم همین بوده است که باید در زمان افاقه قادر بر تهیه مقدمات حج هم باشد و استطاعت او نیز باقی باشد مثلاً اگر اول ذی الحجه افاقه کند که قادر بر اصل سفر نیست یا استطاعت در حال افاقه رفع شده باشد باز هم حج بر او واجب نخواهد بود که لابد مقصود مرحوم سید(رحمه الله)هم همین بوده است بنابراین اصل این مسئله هم روشن است و علی القاعده است ولی دو بحث در این جا است که مناسب بود وارد این دو بحث شوند که نشده اند و ما وارد آن خواهیم شد.

مراد از جنون مانع از وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مراد از جنون مانع از وجوب حج/کتاب الحج/عبادات/فقه

(فصل ۲ فی شرائط وجوب حجه الإسلام و هی أمور: أحدها الکمال بالبلوغ...) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در شرایط وجوب حجه الاسلام بود که دو شرط آن ذکر شد لیکن در ذیل بحث از شرطیت عقل و عدم جنون گفته شد که اگر جنون دائمی باشد تکلیف متوجه چنین شخصی نیست و روایات خاصه ای هم بود که در آنها آمده بود تکالیف نسبت به مجنون منتفی است و اگر مجنون ادواری هم باشد چنانچه زمان افاقه او برای انجام مناسک حج با مقدماتش کافی نباشد او هم مکلف نخواهد بود که در ذیل این بحث ذکر دو نکته لازم است که تا حالا بحث نشده است.

مراد از جنون مسقط:

یک نکته این است که جنون که گفته شد مسقط وجوب حج است باید به حدی باشد که قدرت درک انجام فریضه و وجوب آن را نداشته باشد زیرا که جنون دارای مراتبی است و برخی از مراتب جنون قریب به سفاهت است که با درک عبادات قابل جمع است هر چند معاملات مالی او صحیح نباشد فلذا این حد از جنون منافاتی با وجوب فریضه ندارد و مسقط تکالیف عبادی نیست که هم اطلاق ادله حج می تواند چنین مجنونی را شامل شود و هم مشمول روایت رفع قلم از مجنون نمی گردد زیرا که در آن آمده بود (رفع القلم عن المجنون حتی یفیک) که به قرینه (حتی یفیک) می فهمیم که مقصود این است که قدرت بر انجام آن را نداشته باشد و شاید مراد آقایان هم از شرطیت عقل همین باشد.

ص: ۱۵۸

نکته دوم - که مهم است - این است که آنچه در رابطه با جنون ادواری گفته شد که باید افاقه اش به اندازه ای باشد که بتواند هم برای حج سفر کند و مقدماتش را تهیه کند و هم مناسک آن را انجام دهد اشکالی وارد می شود به این نحو که این شخص اگر افاقه اش در غیر از ایام حج باشد و در زمان افاقه اش موسر و مستطیع و دارای مال باشد چون وی در زمان اشهر حج به جهت جنون ادواریش نمی تواند حج را انجام دهد و افاقه ندارد مشهور در مورد وی قائلند که اصلاً بر او حج واجب نیست با اینکه بعداً در بحث شرطیت استطاعت خواهیم گفت که شخصی که موسر است حتی اگر قادر بر انجام حج در همان سال هم نباشد وجوب حج از او ساقط نیست بلکه مباشرتش از حج ساقط است ولیکن باید استنباه کند و نایب بگیرد و این مفاد روایاتی است که خواهد آمد و شاید بهترین آنها صحیحه حلبی است که می فرماید.

صحیحه حلبی:

(وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِنْ كَانَ مُوسِرًا وَحَالٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَجِّ مَرَضٌ أَوْ حَضْرٌ أَوْ أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُحَجَّ عَنْهُ مِنْ مَالِهِ صَرُورَةً لَا مَالَ لَهُ) (۱)

مفهوم روایت:

یعنی کسی که مستطیع و موسر است اصل وجوب حج از او به مجرد حصول یک مانعی از حج - مثل مرض یا عذری دیگر - ساقط نمی شود بلکه مباشرت از وی ساقط شده ولیکن اصل حج بر او مستقر است بلکه واجب است نایب بگیرد و در مانحن فیه نیز هر چند خود مجنون ادواری نمی تواند حج را انجام دهد لیکن وجوب حج از او ساقط نمی شود بلکه واجب است نایب بگیرد زیرا که اطلاق این تعبیر که (أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ) شامل حال او می شود و این تکلیف (وجوب استنباه) مانند تکالیف دیگر در زمان افاقه بر او فعلی می شود هر چند در زمان حج مجنون باشد.

ص: ۱۵۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۶۳، أبواب وجوب الحج وشرائطه، باب ۲۴، ط آل البیت.

بنابراین این که در اینجا مشهور قائل هستند مجنون حتی ادواری اگر نسبت به اشهر حج افاقه کامل نداشته باشد حج بر او واجب نیست خلاصه اطلاق این روایات است و اساساً این روایت ناظر به کسی است که سال اول استطاعت و یسارش مانع از حج داشته باشد و یا اطلاق دارد و شامل کسی هم می شود که سال اول استطاعتش مریض است و نمی تواند به حج برود و در حقیقت این روایات مباشرت را از آنها ساقط می کند و اصل وجوب حج ولو از طریق استنابه باقی می ماند و این توسعه تکلیف مستفاد از این روایات شامل مجنون ادواری هم می شود هر چند زمانه افاقه او مکفی نباشد برای انجام تمام اعمال حج.

پاسخ:

این اشکال با اینکه صورت فنی خوبی دارد ولی می شود این گونه جواب داد و از فتوای مشهور دفاع کرد به اینکه درست است که این شخص افاقه پیدا می کند و در زمانی قبل از زمان حج عاقل و موسر است و می توان وی را مکلف به استنابه کرد ، ولی چون که تکلیف به استنابه تکلیفی است که در زمان فریضه انجام می گیرد پس باید مکلف به استنابه در آن زمانی که نایب در صدد است قصد استنابه کند قابلیت تکلیف داشته باشد یا به اصل حج مباشره یا به استنابه از حج و مجنونی که در زمان فریضه عبادی - یعنی حج - جنونش فعلی است همانگونه که نمی تواند مامور به خود حج باشد نمی تواند مامور به نیابت هم بشود یعنی صلاحیت تکلیف به نیابت را هم در زمان فریضه حج ندارد.

بنابراین میزان، صلاحیت تکلیف به نیابت گرفتن در زمان فریضه است که در مجنون ادواری - که زمان حج مجنون است - این شرط حفظ نشده است بر خلاف مریض یا صاحبان معذوریتهای دیگر و لهذا اگر کسی عاقل، بالغ و مستطیع باشد ولیکن قبل از زمان حج مجنون مطلق شود مشمول این روایات نیست بلکه گفته می شود که کشف می شود از ابتدا مکلف به حج نبوده است و مشمول اطلاق این روایات نیست زیرا که در زمان فریضه و نسبت به آن اصلاً اهلیت تکلیف را ندارد نه به نحو مباشرت و نه به نحو استنباه و تکلیف به استنباه در مورد اعذار است که مکلف نسبت با آنها اهلیت تکلیف به استنباه را در زمان آن فریضه داشته باشد

به تعبیر دیگر عبارت (أَمْرٌ يَغْدِرُهُ اللَّهُ فِيهِ) منصرف از این قبیل معاذیری است که رافع اهلیت اصل تکلیف است و معیار هم اهلیت در زمان واجب و فریضه است فلذا از آنجا که مجنون در زمان حج قابل تکلیف به استنباه هم نیست اصل حج از او ساقط است نه اینکه تنها مباشرت از وی ساقط می شود بر خلاف مریض و ذوی الاعذار دیگر و این که قبل از زمان واجب افاقه ای داشته که در آن زمان صلاحیت داشته است که مکلف به استنباه شود کافی نیست برای استقرار حج استنباه ای بر او.

مفهوم عذر:

این مطلب فوق نکته عرفی قابل قبولی است که کسی قائل شود (أَمْرٌ يَغْدِرُهُ اللَّهُ فِيهِ) عذری است که مکلف را از مباشرت فعل عاجز کند نه از اصل اهلیت تکلیف در زمان فریضه لهذا روایات مذکور فرض عروض جنون در زمان حج را نمی گیرد و در فرض جنون علی القاعدة از اول، وجوب بر وی مستقر نشده است.

بنابراین ، این نکته ، نکته ای عرفی است که شاید مشهور بواسطه آن ، جنون در زمان حج را مانع از وجوب حج قرار داده اند حتی اگر قبلاً افاقه داشته باشد و اگر کسی این نکته را قبول کرد اطلاق فتوای مشهور در مانحن فیه تمام خواهد شد و اگر کسی قبول نکرد بایستی قائل به وجوب استنباه در مجنون ادواری شود چنانچه در زمان افاقه اش موسر و مستطیع باشد همانند کسی که موسر است ولیکن نمی تواند بالمباشره اعمال حج را انجام دهد و لااقل از احتیاط است.

استصحاب حج بر صبی ممیز / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب حج بر صبی ممیز / کتاب الحج / عبادات / فقه

(و لو حج الصبی لم یجز عن حجه الإسلام و إن قلنا بصحه عباداته و شرعيتها كما هو الأقوی و كان واجدا لجميع الشرائط سوی البلوغ ففی خبر مسمع عن الصادق (علیه السلام) لو أن غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كان علیه فريضة الإسلام و فی خبر إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (علیه السلام) عن ابن عشر سنين يحج قال (علیه السلام) علیه حجه الإسلام إذا احتلم و كذا الجاریه علیها الحج إذا طمئت) (۱)

توضیح:

پس از اینکه مرحوم سید (رحمه الله) شرط بلوغ و عقل را بیان کردند - دو شرط اول و دوم - بعد می فرماید اگر طفلی که هنوز بالغ نشده است حج بجا آورد این حج مجزی نیست هر چند تمام شرایط دیگری را دارا باشد بجز بلوغ مثلا در سن ۱۳ - ۱۴ سالگی هنوز مراهق است و بالغ نیست این حج از حجه الاسلام او مجزی نیست حتی اگر قائل به مشروعیت و صحت عبادات صبی بشویم

ص: ۱۶۲

۱- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۵، ط.ج.

در این جا مرحوم سید (رحمه الله) بر این مطلب - که آن حج در زمان صبا بت مشروع است ولی مجزی از حجه الاسلام نیست - به دو بحث اشاره می کند

بحث اول: این است که اقوی مشروعیت حج صبی ممیز است

بحث دوم: بحث دوم این که حج صبی هر چند مشروع و مامور به استحبابی است ولی از حجه الاسلام مجزی نیست حتی اگر تمام شرایط دیگر را دارا باشد.

دلیل بحث اول:

اما دلیل بحث اول - که در مشروعیت عبادات صبی است - بعد از اجماع، تسالم فقهی و تحقق سیره عملی متشرعه دو دلیل دیگر هم موجود است.

دلیل اول:

اطلاق ادله عبادات مستحب که از آن جمله، ادله استحباب حج است که می فرماید حج و تکرار آن از مستحبات مؤکده است و ثواب و استحبابش از استحباب سائر عبادات بجز صلوات بیشتر است و این ادله مقیدی هم ندارد زیرا که مقصود از روایات رفع قلم خصوص رفع قلم الزام است نه مطلق قلم تشریح حتی امر استحبابی چون این روایات در مقام امتنان وارد شده است و رفع حکم استحبابی امتنانی ندارد بلکه خود رفع هم در مورد چیزی صادق است که ثقل دارد و استحباب ثقلی ندارد

روایات:

همچنین در برخی از روایات آمده بود که (... فَأِذَا بَلَغُوا اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سِنَهُ كُتِبَتْ لَهُمُ الْحَسَنَاتُ فَأِذَا بَلَغُوا الْحُلُمَ كُتِبَتْ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ) (۱) پس اصل قلم تشریح از آنها مرتفع نیست و همچنین روایاتی که اولیاء را امری می کند تا صبیان را به صلوات و صوم امر کنند که اگر از صلوات و صوم الغا خصوصیت بشود - که بعید نیست - شامل حج هم می گردد و امر به امر دلالت بر مطلوبیت فعل از مامور دوم دارد.

ص: ۱۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۲، أبواب مقدمه العبادات، باب ۴، ط آل الیبت.

دلیل دوم:

روایات خاصی است که در خصوص باب حج بر مشروعیت حج صبی وارد شده است که این روایات طوائف متعدد و مختلفی است و چون خود مرحوم سید (رحمه الله) در مسئله آینده متعرض این روایات می شود آنها را در آنجا ذکر خواهیم کرد.

دلیل بحث دوم:

که این بحث اصلی است می فرماید (و لو حج الصبی لم یجز عن حجه الإسلام) و این هم از فتاوی مسلم شیعه و سنی است و سیره متشرعه هم بر همین مستقر بوده است مضافا به آن دو دلیل دیگر هم بر عدم اجزاء دلالت دارد .

دلیل اول:

مقتضای قاعده و اصل اولی، عدم اجزا است چون اجزاء فعل مندوب از واجب دلیل خاص می خواهد زیرا که وقتی بلوغ قید وجوب شد قید واجب هم می شود یعنی هر شرطی که در وجوبش اخذ شود قید واجب هم می شود و واجب آن حصه ای خواهد بود که مقید به آن قید است

مثال:

مثلا وقتی زوال شرط در وجوب صلوات ظهر شد صلوات قبل از زوال متعلق امر به صلوات ظهر نیست چون هنوز قید آن محقق نشده است و این همان اصلی است که گفته می شود اجزا غیر واجب از واجب دلیل خاص می خواهد در این جا هر چند صبی قبل از بلوغش حج را بجا آورده است چون حج واجب بر بالغ مستطیع مقید شده است به بلوغ، پس خصوص این حصه متعلق امر وجوبی است و اگر این حصه شکل نگیرد حج انجام داده شده مصداق این مامورر به نیست و وجوب شامل آن بالغ خواهد بود .

ص: ۱۶۴

اشکال:

برخی خواستند به دلالت التزامی امر اولی به حج تمسک کنند به این نحو که درست است بلوغ شرط شده است لیکن ادله بلوغ تنها رافع وجوب است و رافع ملاک وجوب نیست و با تحقق ملاک در حج صبی مجزی خواهد شد.

پاسخ:

این مطلب تمام نیست زیرا

اولاً:

اثبات ملاک امر با دلالت التزامی امر است و با سقوط مدلول مطابقی - یعنی وجوب - مدلول التزامی هم ساقط می شود یعنی وقتی (لله علی الناس) که مدلولش وجوب است قید خورد و صبی از آن خارج شد دلالت مطابقی ساقط می شود و بنابر مبنای صحیح که تبعیت است دلالت التزامی هم به تبع آن ساقط می شود.

ثانیاً:

بلوغ قید شرعی است و دلیل قیود شرعی دلیل بر این است که ملاک واجب هم مقید به آن است برخی گفته اند حج ندبی یک حقیقتی غیر از حقیقت حج وجوبی است و از آن جا که دو حقیقت هستند، حج ندبی از حج وجوبی مجزی نیست لیکن برای اثبات عدم اجزا لازم نیست تعدد حقائق عباداتی را که در ظاهر یکسان هستند ثابت کنیم زیرا وقتی که شرطی قید واجب شد و در دلیل امر وجوبی اخذ شد تا مقید شکل نگیرد اطلاق امر باقی است

نتیجه:

بنابراین دلیل اول بر عدم اجزا مقتضای اصل اولی و اطلاق دلیل وجوب حج است و تا حج مقید به بلوغ شکل نگیرد اطلاق امر وجوبی شامل است هر چند قبلاً حج انجام داده باشد زیرا که حج با شرط بلوغ انجام نگرفته است.

نکته:

البته در برخی موارد ممکن است نکته ای اثباتی برای عدم این اطلاق وجود داشته باشد ولی این نکته خاص و اثباتی است مثلاً در نماز می گویند اگر صبی نماز را در وقت خواند و بعد از نماز و بقای وقت بالغ شد به نماز خوانده شده اکتفا می شود و لازم نیست مجدداً نماز آن وقت را اعاده کرده و بخواند و این نه به این جهت است که ما وحدت حقیقت را کشف می کنیم بلکه بدین جهت است که گفته می شود که اطلاق وجوب از این مورد منصرف است و نماز ظهر دومی را از یک مکلف با صحیح بودن نماز ظهر اولش لازم و واجب نمی کند که این نکته در حج صبی نیست.

دلیل دوم:

روایات خاصه وارده در خصوص حج است که مهم آنها چهار روایت است که مرحوم سید (رحمه الله) دو روایت را در متن ذکر کرده است.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْبَحَانَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَوْ أَنَّ غُلَامًا حَجَّ عَشْرَ حَجَجٍ ثُمَّ اخْتَلَمَ كَانَتْ عَلَيْهِ فَرِيضَةُ الْإِسْلَامِ) (۱) و این روایت در سندش بیش از یک ضعیف است.

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يَحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ إِذَا اخْتَلَمَ وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحُجُّ إِذَا طَمِثَتْ) (۲) و این روایت معتبر است.

روایت سوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْبَحَانَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْشُوبٍ عَنْ شَهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يَحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ إِذَا اخْتَلَمَ وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحُجُّ إِذَا طَمِثَتْ) (۳) این روایت نیز در سندش سهل بن زیاد است که تضعیف شده است.

روایت چهارم:

(وَأَيْسَرِيَّاهُ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ الصَّبِيُّ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّةَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يَكْبُرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّةَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يُعْتَقَ) (۴) این روایت همان روایتی است که گذشت و گفتیم سندش معتبر است

ص: ۱۶۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۲، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۲، ط آل البيت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۶، ط آل البيت.

دلیل اعتبار سند روایت:

زیرا که ابان در کلمات شیخ صدوق (رحمه الله) هم منصرف است به ابان بن عثمان همچنان که بخشی از همین روایت در نقل شیخ طوسی (رحمه الله) به سند ابان از حکم بن حکیم صیرفی آمده است و تعبیر (حَتَّى يَكْبُرَ) از این روایت به این معناست که حج زمان صبی بودن مجزی نیست بنابراین این روایت هم از ادله عدم اجزا می شود .

(مسأله ۱: يستحب للصبى المميز أن يحج أو إن لم يكن مجزياً عن حجه الإسلام...) (۱)

بیان مسئله:

بحث از استحباب حج بر صبی ممیز است صبی غیر ممیز را بعد مطرح می کند ایشان در این مسئله ابتدا استحباب حج صبی ممیز را بیان می کند بعد وارد شرایطش می شود.

بحث استحباب:

در اصل مسئله قبلاً اشاره شد که مشروعیت عبادات حج صبی هم از مسلمات فقهی است و هم مورد سیره متشرعی عملی بوده است بین همه مذاهب ولی روایات دال بر آن هم زیاد است که می تواند به آنها استناد کرد که آنها طوائف متعددی می باشند.

دسته اول:

یک دسته همین چهار روایتی است که خواندیم که دلالت می کرد بر عدم اجزای حج صبی از حجه الاسلام قبل از بلوغ و دلالت آنها بر استحباب به جهت تصریح در برخی به این که آن حج حجه الاسلام صبی است تا قبل از بلوغ که به معنای استحباب و داشتن ثواب حجه الاسلام است و اساساً نفی اجزاء دلالت دارد بر این که حجی که انجام شده عبادت صحیح و مشروعی بوده است ولی از حجه الاسلام بعد از بلوغ مجزی نیست و اگر عبادتی صحیح و مامور به نبود باطل بود و جایی برای بحث از اجزاء نمی ماند .

ص: ۱۶۷

دسته دوم روایاتی است که ابتدا صبی را به انجام حج امر کرده است که یا به صورت مستقیم امر نموده و یا امر کرده که ولی وی صبی را امر کند مثل صحیحہ زراره

(و يَأْسِنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِإِثْنِهِ وَهُوَ صَبِيٌّ غَيْرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَيَفْرَضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنِ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَيَطَافُ بِهِ وَيَصَلِّيَ عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصَّغَارِ وَيَصُومُ الْكِبَارُ وَيَتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرَمِ مِنَ الثِّيَابِ وَالطَّيْبِ وَإِنْ قَتَلَ صَيْدًا فَعَلَى أَبِيهِ) (١)

صدر این صحیحہ ناظر به حج صبی ممیز است که می گوید خودش باید تلبیه کند و ذیل آن مربوط به حج صبی غیر ممیز است و دلالتش بر استحباب و امر به تلبیه و حج روشن است.

(و بِالْأَسِنَّادِ عَنْ صَيْفُوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ غُلْمَانٍ لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَكَّةَ بِعُمْرِهِ وَخَرَجُوا مَعَنَا إِلَى عَرَفَاتٍ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ وَادْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ) (٢) و دلالت این صحیحہ نیز روشن است.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيَّانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرْ- وَيُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرَمِ وَيَطَافُ بِهِمْ وَيُزْمَى عَنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يَجِدْ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَثِيَّتَهُ) (٣)

ص: ١٦٨

- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٢٨٨، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البيت.
- ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٢٨٧، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البيت.
- ٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٢٨٧، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البيت.

این صحیحه هم اطلاق دارد و شامل ممیز می شود زیرا تعبیر به فَقَدُمُوهُ دارد که معنایش صبی ممیز است و تعبیر (و يُضَيِّعُ بِهِمْ مَيَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ وَيَطَافُ بِهِمْ وَيُزَمَى عَنْهُمْ) و) مخصوص به غیر ممیز نیست بلکه تعبیر اعمی است که در روایات دیگر بر صبی ممیز هم اطلاق شده است.

(و يَأْسِنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ مَعِيَ صَبِيَّةً صَغَارًا وَ أَنَا أَخَافُ عَلَيْهِمُ الْبُرْدَ فَمِنْ أَيْنَ يُحْرِمُونَ قَالَ أَنْتَ بِهِمُ الْعَرْجُ فَلْيُحْرِمُوا مِنْهَا فَإِنَّكَ إِذَا أَتَيْتَ بِهِمُ الْعَرْجَ وَقَعْتَ فِي تَهَامَةٍ - ثُمَّ قَالَ فَإِنْ خِفْتَ عَلَيْهِمْ فَأَتِ بِهِمُ الْجُحْفَةَ). (۱)) این روایت هم صریح در امر صبی ممیز به احرام حج است و سند آن نیز تا یونس بن یعقوب صحیح است و او از پدرش که یعقوب بن قیس بجلی است نقل می کند که توثیق صریحی ندارد لیکن قرائنی بر وثاقت بلکه جلالتش موجود هست.

(و يَأْسِنَادِهِ عَنْ أُيُوبَ أَخِي أُدَيْمٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مِنْ أَيْنَ يُجَرِّدُ الصَّبِيَّانَ فَقَالَ كَانَ أَبِي يُجَرِّدُهُمْ مِنْ فَخٍّ) (۲)

در این صحیحه نیز اطلاق است و تعبیر يُجَرِّدُ در عبد و صبی ممیز زیاد وارد شده است.

دسته سوم:

دسته سوم روایاتی است که در رابطه با حکم ذبح صبی وارد شده است که این روایات هم بر این دلالت دارد که حج صبی می تواند مامور به و صحیح هست و اگر صحیح نبود هدی معنا نداشت و روایات صحیحه متعددی در این دسته وجود دارد.

ص: ۱۶۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۹، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البیت.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَفِي حَدِيثِ الْأَحْزَامِ بِالصَّبِيَّانِ قَالَ وَمَنْ لَا يَجِدُ مِنْهُمْ هَدِيًّا فَلْيُصُمْ عَنْهُ وَهُوَ) (١)

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: يَصُومُ عَنِ الصَّبِيِّ وَهُوَ إِذَا لَمْ يَجِدْ لَهُ هَدِيًّا وَكَانَ مُتَمَتِّعًا) (٢)

(وَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ صِهْرَمَانَ عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: تَمَتَّعْنَا فَأَخْرَمْنَا وَمَعَنَا صِبْيَانٌ فَأَخْرَمُوا وَ لَبُّوا كَمَا لَبَّيْنَا وَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيَّ الْغَنَمِ قَالَ فَلْيُصُمْ عَنْ كُلِّ صَبِيٍّ وَهُوَ) (٣)

این صحیحه هر چند مضمومه است ولیکن به جهت تنظیم در روایات است و شاهد بر آن نقل عبد الرحمان اعین به همین مضمون است از امام صادق (علیه السلام) در سند دیگری است .

(وَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ أَخُوهِ عَلِيِّ وَ دَاوُدَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: حَجَجْنَا سِنَةَ وَ مَعَنَا صِبْيَانٌ فَعَزَّتِ الْأَصْحَابُ فَأَصَبْنَا شَاهَ بَعْدَ شَاهٍ فَذَبَحْنَا لِأَنْفُسِنَا وَ تَرَكْنَا صِبْيَانَنَا فَأَتَى بُكَيْرٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَتَّبِعِي أَنْ تَذْبَحُوا عَنِ الصَّبِيَّانِ وَ تَصُومُوا أَنْتُمْ عَنْ أَنْفُسِكُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا فَلْيُصُمْ عَنْ كُلِّ صَبِيٍّ مِنْكُمْ وَهُوَ) (٤) و اظهر آن است که ابراهیم بن مهزیار هم - که برادر علی بن مهزیار است - از ثقات بلکه و کلاء و معتمدین امام (علیه السلام) بوده است.

ص: ۱۷۰

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۶، أبواب الذبیح، باب ۳، ط آل البیت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۷، أبواب الذبیح، باب ۳، ط آل البیت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۷، أبواب الذبیح، باب ۳، ط آل البیت.
- ۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۷، أبواب الذبیح، باب ۳، ط آل البیت.

دسته چهارم روایت صحت احجاج صبی غیر ممیز است - که در مسأله بعد خواهد آمد - که به دلالت اولویت دال بر این است که وقتی احجاج برای صبی غیر ممیز مشروع و مطلوب باشد به طریق اولی از ممیز هم مطلوب شارع است و تشکیک در این اولویت هم جا ندارد زیرا درست است که ولی حجاج صبی غیر ممیز را انجام می دهد ولی او را احجاج می دهد و متلبس به حج خود صبی غیر ممیز است که در صبی ممیز به طریق اولی است مضافاً به اینکه در برخی از روایات هر دو با یک امر آمده است مثل صحیح زراه که گذشت که دلالت دارد بر این که مطلق حج صبیان مطلوب شارع است.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ صَيْفَوَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيًّا مَوْلُودًا فَكَيْفَ نَضِيغُ بِهِ فَقَالَ مَرُّ أُمَّهُ تَلْقَى حَمِيدَةً فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَضِيغُ بِصَبْيَانِهَا فَاتَّهَمَهَا فَسَأَلْتُهَا كَيْفَ تَضِيغُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّزْوِيَةِ فَأَخْرِمُوا عَنْهُ وَجَرَّدُوهُ وَغَسَلُوهُ كَمَا يُجَرِّدُ الْمُحْرِمُ وَفَقُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ النَّخْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَاخْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ - وَ مَرَى الْجَارِيَةَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ) (١)

(و این صحیح مخصوص به صبی غیر ممیز است .

(و يَأْسِنَادُهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ الثَّانِي (عليه السلام) عَنِ الصَّبِيِّ مَتَى يُحْرَمُ بِهِ قَالَ إِذَا اثَّغَرَ) (٢) (اثغر) یعنی دندان در آوردن که اگر مقصود دندانهای شیری است غیر ممیز را هم شامل می شود و اگر مقصود دندانهای دائمی باشد ناظر به صبی ممیز است و مقصود از (یحرم) امر او به انجام احرام است.

ص: ١٧١

-
- ١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٨٦، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٨٩، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البيت.

دسته پنجم اطلاق عمومات استحباب حج است که در بحث گذشته گفتیم شامل صبی ممیز هم می شود بنابراین مستحب بودن حج صبی ممیز مفاد مجموعه ای از روایات متعددی است که مجموع آنها در حد تواتر است علاوه بر این که اصل حکم از ضروریات فقه است.

ذات عمل حج، فعل مالی نیست/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ذات عمل حج، فعل مالی نیست/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

بحث در استحباب حج صبی غیر بالغ بود و اصل استحباب و دلیل بر استحباب حج گذشت بعد می فرماید (و لکن هل يتوقف ذلك على إذن لولي أو لا المشهور بل قيل لا خلاف فيه أنه مشروط بإذنه لاستتباعه المال في بعض الأحوال للهدى و للكفاره و لأنه عباده متلقاه من الشرع مخالف للأصل فيجب الاقتصار فيه على المتيقن و فيه أنه ليس تصرفاً مالياً و إن كان ربما يستتبع المال و أن العمومات كافيه في صحته و شرعيته مطلقاً فالأقوى عدم الاشتراط في صحته و إن وجب الاستئذان في بعض الصور بعد از فراغ... (۱))

اقوال:

یعنی این که آیا شرط این استحباب اذن ولی شرعی است یا نه؟ مشهور قدما و بعد از قدما تا این اواخر اشتراط اذن ولی بوده است

نظر شیخ:

شیخ (رحمه الله) در مبسوط می گوید (و ان كان ممیزاً مراهقاً جاز ان يأذن له فيحرم هو بنفسه). (۲)

نظر مرحوم محقق:

(و يصح إحرام الصبي المميز، و بالصبي غير المميز. أما المميز، فلاينه قادر على الاستقلال بأفعاله، لكن يشترط اذن الولي لأن الحج يتضمن عزم المال) (۳)

ص: ۱۷۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۵، ط.ج.

۲- المبسوط، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۲۸.

۳- المعتمد، محقق حلی، ج ۲، ص ۷۴۷.

نظر علامه:

و همچنین علامه (رحمه الله) در تحریر می فرماید (الثانی: یشرط اذن الولی فی احرام الصبی و حجه و ان کان ممیزاً) (۱).

نظر شهید:

و مرحوم شهید (رحمه الله) در دروس می فرماید: (احدها البلوغ فلا یجب علی الصبی، و لا یصح منه مباشرته الا أن یكون ممیزاً و أن له الولی ...). (۲)

نظر صاحب جواهر:

و صاحب جواهر (رحمه الله) می فرماید (... فلا اشکال فی انه یصح احرام الصبی الممیز و ان لم یجب علیه ... كما هو ظاهر نفی الخلاف فیہ بین العلماء من محکی المنتهی و التذکره) (۳) یعنی ظاهر عبارت علامه (رحمه الله) در منتهی و تذکره عدم خلاف اصحاب در این مسأله است و معمولاً دو دلیل بر شرطیت اذن ولی ذکر شده است.

دلیل اول:

این است که حج عبادت است و مانند بقیه عبادات توقیفی است یعنی صحت و مشروعیتش نیاز به امر دارد و لو امر استحبابی و تا امری در کار نباشد آن فعل عبادت نمی شود لهذا هر جا شک کنیم که امری فعلی موجود است یا نه مقتضای اصل عدم امر است و قدر متیقن ادله و روایات دال بر استحباب حج صبی صورتی است که ولی صبی اذن بدهد اما جایی که ولی اذن نداده و راضی نباشد دلیلی بر امر و مشروعیت نداریم.

پاسخ:

مرحوم سید (رحمه الله) و دیگران این بیان را این گونه جواب داده اند (العمومات کافیه فی صحته و شرعیه مطلقاً) یعنی اطلاق ادله استحباب و مشروعیت حج صبی نافی این شرط است

ص: ۱۷۳

۱- تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، علامه حلّی، ج ۱، ص ۹۰، ط- القدیمة.

۲- الدورس الشرعیه فی فقه الامامیه، شهید اول، ج ۱، ص ۳۰۶.

۳- جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، شیخ محمد حسن نجفی جواهری، ج ۱۷، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

ولیکن ممکن است کسی در این اطلاق اشکال کند زیرا که روایات مشروعیت بر دو گونه بود یکی دسته جات مختلفی بود که در خصوص حج صبی آمده بود و دیگری عمومات استحباب حج بود اما نسبت به روایات وارد شده در حج صبی بالخصوص گفته می شود که هیچ دسته از آن روایات به جهتی اطلاق ندارد مثلاً روایاتی که می گفت اگر صبی ده بار هم حج کند برای حجه الاسلام وی بعد از بلوغ کافی نیست این دلالت داشت بر این که حج صبی مامور به و مشروع است و دلالتش هم روشن است لیکن این دسته چون در مقام بیان اصل مشروعیت و استحباب حج صبی نبوده بلکه بالملازمه از آن استفاده شده است و در مقام بیان عدم اجزای از حجه الاسلام است لهذا اطلاق در مدلول الزامی آن جاری نیست چون که در مقام بیان آن نیست و کأنه می گوید حجی که از صبی صحیح است مجزی نیست، از حجه الاسلام بعد از بلوغ اما در مقام بیان این که آن حج کدام حج است و چه شرایطی را داراست، نیست.

روایاتی که به طور مستقیم صبی را امر کرده:

دسته دوم روایاتی است که ابتدا و به صورت مستقیم صبی را امر کرده و یا به و لیش امر کرده که صبی را امر کند به حج که اینها خاص به حج صبی با ولی اش می باشند و یک دسته از روایات هم در مورد حکم ذبیحه صبی و هدی آمده بود که اگر ولی پول نداشت، هدی را از طرف صبی بدهد و خودش روزه بگیرد که این هم مخصوص به حج صبی با و لیش است و دسته چهارم روایاتی بود که در مورد صحت احجاج حج صبی غیر ممیز بود که با اولویت از آن فهمیده شد که حج صبی ممیز به طریق اولی مطلوب و مشروع است که این روایات هم اطلاق ندارند که حج صبی ممیز بدون اذن ولی باز هم مستحب است چون این روایات در مقام بیان چیز دیگری است که بالملازمه مشروعیت حج صبی ممیز استفاده می شود و در دلالت التزامی اطلاق جاری نمی شود.

پس اگر نظر به این روایات خاصه است که این روایات اطلاق ندارد و اگر نظر به عمومات استحباب حج است که گفته شد روایات زیادی وجود دارد که می فرمود افضل از همه عبادات است بجز صلات و گفتیم که ادله رفع قلم هم مقید ادله استحباب نیست این روایات هم گفته می شود برای صبی که اذن ولی نداشته باشد اطلاق و عموم ندارد

یعنی در جایی که ولی صبی را به حج نبرده باشد، نمی توانیم از این نظر از این روایات اطلاق استفاده کنیم چون اینها در مقام بیان استحباب حج فی نفسه برای همه، حتی صبی است و این که افضل است از همه عبادات بجز صلات اما آیا شرایطی هم دارد مثلا این که حج ضرر نداشته باشد یا موجب مفسده نباشد و یا در صبی، مخالف با اذن پدر نباشد از این جهت اطلاق ندارد و مانعیت چنین عناوینی را نفی نمی کند یعنی در مقام بیان استحبابی که بر همه عناوین ثانویه غالب باشد، نیست و این چنین اطلاقی را نمی توان از آنها استفاده کرد ولذا با این اطلاق نمی شود اثبات صحت حج در موارد اضرار به نفس، یا به غیر و یا مفسده برای اسلام را نمود و این خلاصه اشکالی است که می توان بر مرحوم سید(رحمه الله) و دیگران که فتوای ایشان را قبول کرده اند وارد کرد ولی در عین حال این اشکال را می شود جواب داد و گفت حق با مرحوم سید(رحمه الله) است زیرا که می شود از این روایات اطلاق فهمید هم می توانیم از روایات عامه استحباب حج، فی نفسه اطلاق را استفاده کنیم و هم می توان از برخی روایات خاصه که در حج صبی بالخصوص وارد شده، اطلاق استفاده کرد.

اما از روایات عامه می توان اطلاق را استفاده کرد به این جهت که این روایات در مقام بیان استحباب فی نفسه و شروط آن می باشد که اگر شرطی در اصل استحباب حج فی نفسه لازم باشد بایستی ذکر می شد ولیکن این یک حکم اقتضایی است و نافی حرمت و یا ممنوعیت به جهت عروض عناوین ثانوی که ممنوع است ولیکن باید آن عنوان ثانوی مانع ثابت باشد لهذا در مانحن فیه اگر دلیلی ثابت کند که ولی حق دارد صبی را از افعالش منع کند و ولایت بر آنها را - مثل اموالش - دارد این عنوان رافع استحباب اقتضایی می شود و اما اگر چنانچه حقی برای ولی ثابت نباشد اطلاق ادله استحباب عبادات نافی شرطیت مذکور در صبی می باشد و مجرد احتمال مانعیت نافی اطلاق دلیل استحباب ذاتی آن عبادت نخواهد شد و این یک بیانی است برای اثبات اطلاق است .

استفاده اطلاق از روایات خاصه:

بیان دوم استفاده اطلاق از آن روایات خاص است که در برخی از آنها اطلاق تمام است مثلاً در دسته چهارم از روایات چند روایت است که اطلاق از آنها استفاده می شود.

صحیحہ عبد الرحمن:

مثل صحیحہ عبدالرحمان (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَال: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيًّا مَوْلُودًا فَكَيْفَ نَضِيغُ بِهِ فَقَالَ مَرُّ أُمِّهِ تَلْقَى حَمِيدَةً فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ نَضِيغُ بِصَبِيَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا كَيْفَ نَضِيغُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَجَرِّدُوهُ وَغَسِّلُوهُ كَمَا يُجْرَدُ الْمُحْرِمُ وَقَفُّوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ فَاذْمُوا عَنْهُ وَاحْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ - وَ مَرِيَ الْحَيَارِيَةَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ) (١)

ص: ١٧٦

که مورد این صحیحه و صحیحه حلبی، صغیری است که با مادرش می باشد و در امام معصوم (علیه السلام) اشتراط اذن پدر را ذکر نفرموده که اگر شرط در صحت بود لازم بود ذکر گردد پس از سکوت مذکور نفی شرطیت آن استفاده می شود.

صحیحه اسحاق بن عمار:

همچنین در صحیحه اسحاق بن عمار عنوان غلمان اعم از وجود پدر آنها است که این هم اطلاق دارد.

(و بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ غِلْمَانٍ لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ وَ خَرَجُوا مَعَنَا إِلَى عَرَفَاتٍ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرَمُونَ وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ) (۱) بلکه اساساً در هیچ کدام از روایات خاصه اشاره ای به لزوم اذن ولی و پدر نشده است که اگر لازم بود، باید ذکر می شد بنابر این اطلاق روایات خاص قابل قبول است بلکه گفته شده مقصود از عنوان ولی هم - که در برخی از روایات آمده است - ولی شرعی و پدر یا جد نیست بلکه مقصود متولی انجام حج صبی است پس آنها نیز از این جهت اطلاق خواهند داشت .

دلیل مشهور بر شرطیت اذن ولی:

دلیل دوم مشهور بر شرطیت اذن ولی آن است که عبادت حج مستلزم تصرف مالی است در خرید هدی و قربانی یا در کفارات احرام و چون تصرف صبی در اموالش بدون اذن پدر باطل است بنابراین اذن ولی لازم است.

پاسخ مرحوم سید:

مرحوم سید (رحمه الله) این دلیل را نیز پاسخ می دهد که نفس عبادت حج تصرف مالی نیست تا نیازمند اذن ولی باشد بله ، ممکن است در برخی آثار بار شده نیاز به مال باشد که این موجب نیاز به اذن ولی در عمل حج و بطلان حج بدون اذن او نیست زیرا که

ص: ۱۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البیت.

اولاً:

کفار و هدی از ارکان حج نیست و نبود آنها موجب بطلان حج نیست و اصلاً در عمره و حج افراد هدی لازم نیست و

ثانیاً:

ممکن است کسی تبرعا از طرف صبی قربانی کرده و یا کفار را بدهد که کافی است

ثالثاً:

ممکن است گفته شود که اصلاً نسبت به صبی کفار لازم نیست چون که ادله رفع قلم آن را نفی می کند چونکه نوعی عقوبت بر معصیت است که از صبی مرفوع است و چنانچه صبی هدی هم نداشته باشد روزه می گیرد و حش باطل نمی شود

رابعاً:

اگر گفته شود هدی و کفار مثل ضمان و دین است که بر ذمه صبی می ماند مانند اتلاف مال غیر بعد از بلوغ باید ادا کند یا بر و لیش واجب است که در صورت داشتن مال دیون صبی را اداء کند و خامساً: در باب صدقات آمده است که تصدق صبی از اموالش نافذ است و نیاز به اذن ولی ندارد و قربانی و کفارات هم مشمول اطلاق صدقه است و یا ملحق به آن است

صحیح محمد بن مسلم:

مثلاً در صحیح حلبی و محمد بن مسلم آمده است که اگر در موردش باشد نافذ است روایت صحیح است که (وَعَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَلَبِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سُئِلَ عَنْ صَدَقَةِ الْغُلَامِ مَا لَمْ يَحْتَلِمَ قَالَ نَعَمْ إِذَا وَضَعَهَا فِي مَوْضِعِ الصَّدَقَةِ) (۱).

ص: ۱۷۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۱۲، کتاب الوقوف والصدقات، باب ۱۶، ط آل البیت.

بنابراین این دلیل دوم هم تمام نیست و ذات عمل حج، فعل مالی نیست و مثل صوم و صلوات صبی است که نیازمند اذن ولی نیست سپس در ذیل می فرماید (و إن وجب الاستئذان فی بعض الصور) این جمله یا اشاره به همان مطلب اول است که در جایی که تصرف مالی لازم باشد اذن ولی برای آن تصرف لازم است و یا اشاره است به چیزی که در بالغ خواهد آمد که در صورت ایذاء ولی اصل حج نیازمند استئذان و رضایت ولی است که مرحوم سید (رحمه الله) این مطلب را در مورد بالغ هم می گوید و تفصیل آن خواهد آمد.

اذن در حج واجب/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۱۴/۱۰/۹۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اذن در حج واجب/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

(مسأله ۱: يستحب للصبی المميز أن يحج أو إن لم یکن مجزیا عن حجه الإسلام...) (۱)

بعد از این که مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله، استحباب حج صبی را بیان کرد در ذیل می فرماید (و أما البالغ فلا یعتبر فی حجه المندوب إذن الأبوين إن لم یکن مستلزما للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما و أما فی حجه الواجب فلا إشکال) (۲)

تبیین مطلب:

ایشان در این ذیل متعرض حج ولد بالغ می شود به این نحو که حج واجب او روشن است که مشروط به اذن ابویین نیست و در حج مندوب او هم می فرماید که منوط به اذن ابویین نیست مگر این که مستلزم اذیت آنها شود.

اما در حج واجب عدم لزوم اذن ابویین روشن است زیرا که مضافا به این که تسالم فقهی و سیره متشرعی بر آن است، مقتضای اطلاق ادله وجوب حجه الاسلام هم همین است چرا که آیه می فرماید (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (۳) و در آن غیر از استطاعت شرط دیگری ذکر نشده است

ص: ۱۷۹

۱- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۵، ط.ج.

۲- لعروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۶، ط.ج.

۳- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

همچنین است روایات وجوب حجه الاسلام، علاوه بر این که از فحوای روایاتی که در باب زوجه آمده است و نهی و عدم اذن زوج را مانع ندانسته اطلاق را می توان استفاده و یا فحوای عرفی کرد که در آن روایات راوی سوال می کند که آیا اذن زوج برای حجه الاسلام زوجه لازم است یا خیر؟ یا در برخی از روایات می گوید زوج سفر کرده و از حج زوجه نهی کرده است حال که زوجه مستطیع شده تکلیف او چیست؟ و امام (علیه السلام) جواب می دهد که زوجه باید حجه الاسلام را انجام دهد و چنین زوج حقی بر او ندارد.

روایت معاویه بن وهب:

(و يَأْتِيَانِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَمْرًا لَهَا زَوْجٌ فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لَهَا فِي الْحَجِّ وَلَمْ تَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ فَغَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَقَدْ نَهَاها أَنْ تَحُجَّ فَقَالَ لَا طَاعَةَ لَهَا عَلَيْهَا فِي حَجَّةِ الْإِسْلَامِ وَلَا كَرَامَةَ لِتَحُجَّ إِنْ شَاءَتْ) (١).

تبیین روایت:

این تعبیر نمایانگر این است که اذن زوج در حج بالخصوص شرط نیست می فرماید (لَمَا طَاعَهُ لَهَا عَلَيْهَا فِي حَجَّةِ الْإِسْلَامِ وَلَا كَرَامَةَ لِتَحُجَّ إِنْ شَاءَتْ) و این بمثابة يك تعليل کلی است که هیچ کسی را نمی توان در مقابل واجب خدا از رفتن به حج منع کرد و پدر و مادر هم نسبت به ولد بالغ همین گونه است و از آن نوعی تعلیل و تعمیم استفاده می شود.

ص: ۱۸۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۵۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۵۹، ط آل البيت.

بعضی ها در این بحث به روایت (لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ) استناد کرده است و این قاعده هم در رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام) آمده است که مرحوم صدوق (رحمه الله) نیز آن را با سند معتبری نقل می کند و هم در روایت فضل بن شاذان از امام رضا (علیه السلام) در رساله ای که برای مامون نگاشتند وارد شده است که نسبت به خصوص والدین سفارشی دارد و در وسائل این گونه آمده است (وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَازَانَ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: وَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ وَاجِبٌ وَ إِنْ كَانَا مُشْرِكَيْنِ وَ لَا طَاعَةَ لَهُمَا فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ وَ لَا لِعَٰثِرِهِمَا فَإِنَّهُ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ) (۱)

معنای روایت:

یعنی اطاعت هر مخلوقی که واجب الاطاعه است مگیاست به این شرط که معصیت خداوند نباشد و غیر ابوین هم این گونه است و گفته شده از این هم عدم شرطیت اذن ابوین نسبت به حجه الاسلام - که حج واجبی است - استفاده می شود.

پاسخ اشکال:

این استدلال قابل مناقشه است زیرا که این تعبیر برای نفی شرطیت نافع نیست چون بحث در این است که آیا اذن ابوین شرط است یا عدم ایذاء آنها در وجوب حج شرط است شرعاً یا شرط نیست که اگر شرط باشد وجوب فعلی نخواهد بود و در نتیجه معصیت خالق موضوعاً منتفی می شود مانند شرطیت اذن پدر یا عدم نهی او در وجوب وفای به نذر چون که شرعاً شرط شده است وجوب شرعی منتفی است و مخالف با این قاعده نیست

ص: ۱۸۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۵، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر أبواب الأمر والنهی، باب ۱۱، ط آل البیت.

پس نمی شود به این قاعده برای اثبات عدم شرطیت تمسک کرد و این تمسک به عام در شبهه مصداقیه است که جایز نیست البته اگر این قاعده در خصوص مورد نهی و یا عدم اذن والدین به حج ولد آمده بود به دلالت التزامی بر عدم شرطیت اذن آنها در آن مورد دلالت می کرد، لیکن چنین موردی وارد نشده است.

نکته:

بله، اگر وجوب فعلی شده باشد می توانیم بگویم پدر حق نهی ندارد و اطاعت پدر مزاحم اطاعت خداوند نخواهد شد و به این معنا می توان برای نفی مزاحمت به قاعده مذکور تمسک کرد اما در اینجا بحث در این است که آیا نهی و عدم اذن یا ایذاء ابویین رافع فعلیت وجوب و موضوع معصیت می شود یا خیر و این شبهه مصداقیه این قاعده است و اما در حج مندوب و مستحب می فرماید (فلا يعتبر في حجه المندوب إذن الأبوين إن لم يكن مستلزماً للسفر المشتمل على الخطر الموجب لأذيتهما) یعنی اگر مستلزم ایذاء آنها نباشد شرط نیست و مشهور هم همین این است که اذن ابویین در صحت حج ولد شرط نیست

دلیل:

دلیلش اطلاقات حج ندبی است که در آنها شرطیت اذن ابویین نیامده است علاوه بر این که دلیلی هم بر ولایت ابویین و وجوب اطاعتشان در همه افعال ولد بالغ و عاقل مخصوصاً افعال عبادی در کار نیست و آنچه که از امر اطاعت آمده است مربوط به احسان و برّ به والدین است در امور مربوط به خود والدین لیکن در یک روایت یک تعبیری آمده است که گفته شده دلالت دارد بر این که حج تطوعی هم بدون اذن ابویین صحیح می باشد و آن روایات شیخ صدوق (رحمه الله) در کتاب علل است.

(وَرَوَاهُ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ نَشِيطِ بْنِ صَالِحٍ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ وَ مِنْ بَرِّ الْوَالِدِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعًا وَلَا يَحُجَّ تَطَوُّعًا وَلَا يُصَلِّيَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهِ وَ أَمْرِهِمَا). (۱)

به این روایت استدلال شده است بر عدم صحت حج ندبی و شرطیت اذن ابویں در حج تطوعی حتی برای ولد کبیر که هم در سند این روایت اشکال است و هم در دلالتش .

اشکال در دلالت روایت:

اشکال اول:

اولین اشکال این است که روایت بطلان حج را بیان نکرده است بلکه فرض تحقق صوم و صلاه و حج ندبی را ذکر کرده است و می فرماید اگر اینگونه عمل کرد این ولد عاق والدین می شود و این دال بر شرطیت اذن در صحت عبادت حج نیست بلکه ممکن است از باب تلازم باشد یعنی حجش هم حج صحیح است و نماز و روزه اش هم همین گونه است ولی والدین را هم قطع رحم و عقوق کرده است که به همین قرینه ذیل ناظر به آنجایی است که اشتغال به عبادات مستحبه به نحوی بوده است که موجب اهمال والدین و ترک رسیدگی به آنها شده است و این تعبیر بیش از این دلالت ندارد تا بر بطلان آن عبادات دلالت داشته باشد و حرمت احد المتلازمین مستلزم حرمت دیگری نیست همانگونه که در باب تراحم مطرح شده است

ص: ۱۸۳

مثال:

مثل جایی که مستحبی مزاحم با یک واجبی باشد که اگر مستحب را انجام داد واجب را ترک کرده و معصیت است ولیکن مستحب عبادی هم صحیح است مثلاً کسی که بر او حج واجب است به زیارت عرفه رفته است در این صورت زیارت او باطل نمی شود زیرا که در باب تراحم گفته شده که امر به احداث الضدین مستلزم نهی از دیگری نیست پس این روایت دلالت بر بطلان حج ندارد.

اشکال دوم:

دومین اشکال این است که از جمله عناوینی که در آن آمده است صلوات تطوعی است که قطعاً مشروط به اذن آنها - فضلاً از امر - آنها نیست که این ضروری و مسلم است و خود همین هم قرینه است که یا نظر به حکم اخلاقی است و یا به قرینه ذیل روایت ناظر به موردی است که انجام مستحباب مستلزم ترک ابویین و قطع رحم آنها بشود و در سند این روایت (أَحْمَدُ بْنُ هَلْمَالٍ عِبْرَتَائِي) وجود دارد که شخصی است که از ائمه (علیهم السلام) برگشته است و به فسق بلکه نصب متهم شده است و لعنت بر او از طرف ناحیه مقدسه خارج شده است و در رجال مسلم است که شخص فاسق و ناصبی است و گفته شده است که او اولین شیعه است که ناصبی شده است البته یک تعبیری مرحوم نجاشی (رحمه الله) در حق او دارد.

کلام نجاشی در مورد احمد بن هلال:

(أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائي: صالح الرواية، يعرف. منها و ينكر، وقد روى فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري (عليه السلام)). (١)

مرحوم شیخ (رحمه الله) (٢) هم تعبیری دارد که می توان به روایات قبل از انحراف و نصب او عمل کرد لیکن اینها هیچ کدام دلالت بر توثیق او ندارد و شاید به جهت وثوق به صدور و صحت خصوص آن روایات بوده است بنابر این نه شهادت بر وثاقت او موجود است و نه محرز است که این روایت قبل از انحرافش صادر شده است پس این روایت از نظر سند به خاطر وجود احمد بن هلال قابل اعتماد نیست

ص: ۱۸۴

۱- رجال النجاشی، نجاشی، ص ۸۳.

۲- الفهرست، شیخ طوسی، ص ۸۳.

روایت من لا یحضر:

مضافاً بر این که مرحوم شیخ صدوق (رحمه الله) همین روایت را در فقیه (۱) نقل می کند و در آن عنوان (لایحج تطوعاً و لایصلی تطوعاً) نیست و فقط فقره (لایصوم الولد تطوعاً) در آن وجود دارد

همین روایت در کافی:

همچنین مرحوم شیخ کلینی (رحمه الله) آن را با همین سند در کافی (۲) نقل می کند و فقط لایصوم تطوعاً در آن آمده است و این نمی تواند از باب تقطیع باشد زیرا که هیچ گاه تقطیع را از وسط متن حدیث و آن هم از مبتدا در جمله مبتدا و خبر انجام نمی دهند،

نتیجه:

پس نقل کافی و من لایحضره الفقیه نافی وجود این دو جمله در متن حدیث است فلذا اصل این متن هم از نظر سند تمام نیست مضافاً بر این که شاید مسئله از نظر فقهی هم مسلم و قطعی باشد که در حج مندوب مکلف بالغ عاقل اذن ابوبن شرط نمی باشد.

استحباب احجاج صب غیر ممیز / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استحباب احجاج صبی غیر ممیز / کتاب الحج / عبادات / فقه

بحث در ذیل مسئله بود که مرحوم سید (رحمه الله) فرمود (و أما البالغ فلا- يعتبر فی حجه المندوب إذن الأبوين إن لم یکن مستلزماً للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما و أما فی حجه الواجب فلا إشکال) (۳)

خلاصه بحث گذشته:

عرض شد در حج مستحب بالغ دو جهت لحاظ و منظور می شود یکی اینکه اذن ابوبن شرط است یا خیر که گذشت و ایشان فرمودند نسبت به مکلف بالغ اذن شرط نیست و دیگری استثنا کرد و فرمود (إن لم یکن مستلزماً للسفر المشتمل علی الخطر الموجب لأذیتهما) عرض شد که این جهت دوم در این بخش است چون چنین قیدی را آورده است که اگر حج ندبی موجب ایذاء والدین شد در اینجا اذن آنها و یا عدم ایذاء آنها لازم است و ملاک این تقیید این است که حرمت ایذاء آنها، نوعی عقوق والدین است و حرام می باشد و حرمت موجب بطلان عبادت است بنابراین مصداق عقوق والدین می شود و معلوم است که ایذاء ابوبن با دیگران فرق می کند و ضمناً این حکم مختص پدر نبوده و از باب ولایت هم نیست چون مادر ولایت ندارد فقط به جهت وجوب برّ به والدین و حرمت عقوق است ی این نحو امور نسبت به والدین خلاف برّ و احسان واجبی است که بر آن تاکید شده است و وقتی بر عبادات هم عنوان حرام منطبق بشود باعث بطلان می شود.

- ۱- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۲، ص ۱۵۵.
- ۲- الكافي، شيخ كليني، ج ۴، ص ۱۵۱، ط - الاسلاميه.
- ۳- العروه الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبائي يزدي، ج ۲، ص ۳۴۶، ط.ج.

اشكال:

اولا:

بايستی مقيد بشود به صورت علم ابوين که اگر متوجه نشوند ايداء محقق نمی شود.

ثانياً:

این ايداء در اثر سفر و خطر آن است که موجب ايداء نسبت به والدين می شود و حرمت این عنوان مستلزم بطلان حج ندبی نیست تا این که در صحت حج ندبی شرط شود یعنی معمولاً و عادةً مصداق عقوق والدين با افعال حج متحد نیست بلکه مصداقش در مقدمات حج است و خود افعال حج مصداق ايداء نیستند تا حرام شود فلذا موجب بطلان حج نیست و حج ندبی اش هم صحيح است گرچه مرتکب حرامی شده است همانگونه که در باب تراحم گفته شده است

به عبارت دیگر ترکیب میان حج مستحب و سفری که موجب ايداء ابوين است، اتحادی نیست بلکه ترکیب انضمامی است و مقدمه اش حرام است نه خودش، فلذا امر به آن معقول است چه استحبابی باشد و چه وجوبی پس تعبیر مرحوم سيد (رحمه الله) به (يعتبر) در حج ندبی صحيح نمی باشد و فعل حج ندبی صحيح است لیکن اگر مقصود این است که این کار را نباید انجام دهد و تکلیفاً جایز نیست که خلاف بر والدين کند این مطلب صحيح است البته اگر حج بر فرزند بالغ واجب باشد ابوين اذیت هم بشوند حرام نیست چون والدين حقی یا ولایتی در مقابل حق خدا و وجوب شرعی ندارند همانگونه که در درس گذشته ذکر شد که (لاطاعه لمخلوق فی معصيته الخالق) بنابر این در صحت حج ندبی انسان بالغ، اذن ابوين و رضای آنها شرط نیست و عدم ايداء آنها هم شرط نیست گرچه نبايستی ايداء انجام گیرد تا مکلف مرتکب معصیتی نگردد.

استدلال به عدم شرطیت اذن:

البته ما در استدلال بر عدم شرطیت اذن ابوین در صحت حج ندبی به اطلاق روایات حج ندبی تمسک کردیم که شرطیت رضایت والدین را نفی می کرد لیکن برخی این گونه بر این مطلب استدلال کرده اند که در حج ندبی اذن ابوین شرط نیست چون ابوین بر افعال بالغ ولایتی ندارند و دلیلی بر آن نیست بلکه ولایت بر افعال بالغ خلاف قاعده سلطنت وی بر نفس و مالش است این استدلال به یک معنا به درد نفی شرطیت اذن پدر و ابوین در صحت حج ندبی پسر بالغ می خورد و به معنای دیگر اجنبی از مورد بحث هست زیرا که معنای شرطیت اذن پدر در صحت حج ندبی به دو نحو متصور است.

انواع شرطیت:

نوع اول:

این که اذن پدر و یا والدین شرط شرعی اولی باشد مثل نذر که در آن شرط می کنند متعلقش مرجوح نباشد و چنانچه مرجوح بود وجوب وفا ندارد در اینجا هم اذن آب یا ابوین شرط حج مستحب است که حجی مندوب است که مرضی والدین باشد.

نوع دوم:

شرطیت این است که حج مستحبی مطلق باشد و مقید نباشد به اذن ابوین ولی جایی که اطاعت والدین واجب می شود چون مخالفت اطاعت واجب محرم است و فعل حرام عبادی و مامور به واقع نمی شود و قابل قصد قربت نیست از این جهت رضایت و اذن آنها شرط می شود و استدلال فوق از جهت ثانی درست است زیرا که با نفی چنین ولایت و حقی برای والدین بر افعال مکلف نمی باشد و فعل حج حرام نخواهد بود و حج صحیح می شود چون که بر آن ولایت دلیلی موجود نیست بلکه دلیل بر خلافش است و خود قاعده سلطنت بر مال و نفس چنین ولایتی را نفی می کند.

ص: ۱۸۷

اما از جهت اول این استدلال قابل قبول نیست زیرا که نبودن ولایت برای آنها این نکته را نفی نمی کند که اذن آنها شرط اولی در صحت حج باشد - مانند سایر شرایط - و به تعبیر دیگر این استدلال می گوید پدر بر افعال پسرش ولایت ندارد در صورتی که این شرطیت ربطی به ولایت ندارد تا با قاعده سلطنت شخص بر افعال خودش آن را نفی کند بلکه باید به اطلاقات ادله استحباب حج تمسک کنیم که چنین قیدی در آنها حتی در رابطه با حج مستحبی طفل غیر بالغ نیامده بود چه برسد به انسان بالغ و اصل عملی هم شرطیت زائد را نفی می کند به این نحو که یک مامور به داریم و نمی دانیم قیدش اذن و رضایت پدر مادر هم است یا نه که در این صورت شک در شرطیت است که نفی جزئیت یا شرطیت با اصل عمل صحیح است و اصل عدم در آن جاری می گردد

مدرک نفی شرطیت:

در حقیقت مدرک نفی شرطیت اول اطلاق ادله استحباب حج و همچنین اصل عملی است که شک در قیدیتش صورت بگیرد و مدرک نفی شرطیت به عنوان ثانوی حرمت مخالفت ابوبن، قاعده سلطنت و نفی ولایت ابوبن بر افعال اولاد بالغ و عاقل است لذا مناسبت است هر دو استدلال ذکر بشود که معلوم بشود در کدام جهت است اگر از جهت اول بود اطلاقات اصل عملی آن را نفی می کنند و اگر از جهت وجوب اطاعت باشد این استدلال نافع است .

(مسأله ۲: يستحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز بلا خلاف لجملة من الأخبار بل و کذا الصبیة و إن استشکل فیها صاحب المستند) (۱)

ص: ۱۸۸

این مسئله دوم در حج صبی غیر ممیز و در حقیقت احجاج او است که ولی او اعمال حج را با او انجام بدهد و در ابتدا در اصل استحباب احجاج صبی غیر ممیز بحث می شود و اصل استحباب، از نظر فقهی اجماعی و مسلم است و لذا می فرماید (یستحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز بلا- خلاصه) و سیره متشرعی هم این بوده است و اخبار زیادی نیز در این زمینه وارد شده است مثل صحیح زراره، صحیح عبد الرحمن بن الحجاج و صحیح عبد الله بن سنان که همه آنها قبلاً گذشت.

صحیح عبد الرحمن:

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيًّا مَوْلُودًا فَكَيْفَ نَصِيغُ بِهِ فَقَالَ مَرُّ أُمِّهِ تَلْقَى حَمِيدَةً فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَصِيغُ بِصَبِيَانِهَا فَاتَّهَيَّا فَسَأَلْتَهَا كَيْفَ تَصِيغُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَأَحْرَمُوا عَنْهُ وَجَرَّدُوهُ وَغَسَلُوهُ كَمَا يُجَرِّدُ الْمُحْرِمُ وَفَقُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَاحْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ - وَ مَرِيَ الْجَارِيَةَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَا) (١)

صحیح معاویه بن عمار:

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بِسْتَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرٍّ - وَ يُصِيغُ بِهِمْ مَا يُصِيغُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُزْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيُصِمْ عَنْهُ وَ لِيَّهِ). (٢)

ص: ١٨٩

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٨٦، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البیت.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٨٧، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البیت.

روایت سوم: (وَ يَأْسِدَانِدِهِ عَن زُرَّارَةَ عَن أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِإِنِّهِ وَ هُوَ صَبِيٌّ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يَلْبَسَ وَ يَفْرَضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَلْبَسَ لَبَّؤًا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصَّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرَمِ مِنَ الثَّيَابِ وَ الطَّيِّبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَبِيًّا فَعَلَى أَبِيهِ). (١)

دلالت روایات:

و این روایات دلالت صریح دارد بر اصل مسئله و مطلبی که ایشان متعرض آن می شود الحاق صبیته یعنی دختر غیر ممیز به پسر است که می فرماید (و کذا الصبیه و إن استشکل فیها صاحب المستند)

اشکال مرحوم نراقی:

یعنی گر چه مرحوم نراقی (رحمه الله) (٢) اشکال کرده است و گفته است چون که عبادت توقیفی است و ما امر نداریم چون روایات با عناوین صبی و یا غلام و یا صبیان وارد شده که شامل صبیبه نمی شود و لذا برخی از متاخرین هم احتیاط کرده اند و گفته اند صبیبه باید رجاء احجاج شود

نظر صحیح:

ولی مشهور گفته اند احجاج صبیبه هم مستحب است و همین صحیح است زیرا که مضافاً بر مسلم بودن عدم فرق در ارتکاز و سیره متشرعه، از روایات احجاج هم اطلاق فهمیده می شود زیرا روایاتی که در آنها عنوان صبیان آمده است مقصود از آن مطلق اولاد است و صبیبه را هم شامل می شود و جمع مذکور از باب تغلیب است مخصوصاً این که به حسب مناسبات حکم و موضوع عرفی معلوم است که این روایات می خواهد احجاج را هم بر اولاد کوچک مستحب کند علاوه بر این که در روایت صحیحہ زرارہ در ذیلش این تعبیر آمده (فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَلْبَسَ لَبَّؤًا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصَّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ) که به صغار تعبیر کرده است که یقیناً صبیبه و صبی هر دو را شامل می شود.

ص: ۱۹۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البیت.

۲- مستند الشیعه، محقق أحمد بن محمد مهدی نراقی، ج ۱۱، ص ۱۹.

بنابراین هم این روایت اطلاق دارد و هم عرفاً از خود روایات صبیان اطلاق استفاده می شود و بعضی خواستند به کلمه (صَبِيَّةٌ) در روایت یونس بن یعقوب تمسک کنند.

روایت یونس:

(وَيَسْتَنَادُهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ مَعِيَ صَبِيَّةً صَغَارًا وَ أَنَا أَخَافُ عَلَيْهِمُ الْبُرْدَ فَمِنْ أَيْنَ يُحْرَمُونَ قَالَ أَتَيْتُ بِهِمُ الْعَرْجَ فَلْيُحْرِمُوا مِنْهَا فَإِنَّكَ إِذَا أَتَيْتَ بِهِمُ الْعَرْجَ وَقَعْتَ فِي تَهَامِهِ - ثُمَّ قَالَ فَإِنْ خِفْتَ عَلَيْهِمْ فَأْتِ بِهِمُ الْجُحْفَةَ) (١)

اشکال به روایت:

که گفته اند (صَبِيَّةٌ) هر چند جمع صبی است و جمع صبیّه صبا یا است ولی از باب تغلیب شامل صبیّه هم می شود لیکن این روایت هم در سندش اشکال می شد که پدر یونس یعنی یعقوب بن قیس توثیق ندارد و هم در ذیل روایت قرینه است که ناظر به صغاری است که خودشان حج را انجام می دهند یعنی صبی ممیز است چون می فرماید (أَيْنَ يُحْرَمُونَ.... فَلْيُحْرِمُوا) بنابراین اطلاق روایات دیگر روشن تر است .

اشکال به مرحوم نراقی:

یک استدلال دیگر هم علیه مرحوم نراقی (رحمه الله) شده است و گفته شده که این روایت که شامل پسر است خلاف ادله اشتراک زن و مرد در احکام است که هر حکمی برای مرد ثابت شد برای زن هم ثابت است مثل خیلی از آیاتی که با خطاب مذکر وارد شده است (یا ایها الذین آمنوا) که نساء را هم شامل می شود .

اشکال به استناد به آیه:

اگر مقصود از این قاعده استناد به ظهور در تغلیب باشد که (آمنوا) از همین باب است این که رجوع به استدلال اول است و اگر مقصود قاعده شرعی مستقل دیگری باشد که هر حکمی ثابت شد برای مرد برای زن هم ثابت است

ص: ۱۹۱

اولاً:

ما در شرع چنین قاعده ای نداریم

ثانیا:

اگر هم داشته باشیم این جا جایش نیست زیرا که در این جا به ولی تکلیف شده است که صبی را احجاج کند و خود صبی غیر ممیز نمی تواند متعلق تکلیف و خطاب باشد تا مشمول قاعده اشتراک شود و قاعده اشتراک در این جا نافع نیست.

استحقاق ول برا ثواب/ حج صب/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه ۹۳/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استحقاق ولی برای ثواب/ حج صبی/ کتاب الحج/ عبادات/ فقه

(مسأله ۲: يستحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز بلا خلاف لجملة من الأخبار بل و کذا الصبیة و إن استشکل فیها صاحب المستند) (۱)

بیان مسئله:

بحث در مسئله دوم بود که فرمود ایشان در این مسئله متعرض احجاج صبی غیر ممیز است که خودش نمی تواند اعمال حج را انجام دهد و او را به حج می برند که اصل استحباب این صبی مسلم فقهی است و روایات زیادی دارد که برخی از آنها مطرح شد

جهت دوم:

در جهت دوم نیز فرمود (کذا الصبیة و إن استشکل فیها صاحب المستند) که برخی مثل مرحوم نراقی (رحمه الله) (۲) در الحاق طفل دختر به پسر تشکیک کرده اند که صبیان و غلام و صبی مخصوص به صبی پسر است و عرض شد که این روایات دارای اطلاق است و از باب تغلیب می باشد و هر دو را شامل است و در برخی از روایات عنوان صغار آمده است که مطلق است .

اشکال:

ص: ۱۹۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۶، ط.ج.

۲- مستند الشیعه، محقق أحمد بن محمد مهدی نراقی، ج ۱۱، ص ۱۹.

ممکن است که کسی این اشکال را در حج صبی دختر ممیز هم بکند زیرا که معمولاً صحت حج صبی ممیز هم از همین روایات استفاده شده است

پاسخ:

ولی ما در صبی ممیز در رابطه با صبیبه و دختر هم روایت خاص داریم اضافه بر آنچه در صبی غیر ممیز گذشت که آن صحیحیه اسحاق بن عمار است که می فرماید:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يُحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجُّهُ الْإِسْلَامُ إِذَا اخْتَلَمَ وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحُجُّ إِذَا طَمِثَتْ). (١)

بیان روایت:

البته این روایات در مقام بیان عدم اجزاء حج طفل غیر بالغ از حجه الاسلام است که بعد از بلوغ که بالغ شد آنچه قبل از بلوغ انجام داده است مجزی نیست و مفاد اولیه روایات این است لیکن قبلاً عرض شد می توان از این روایات استحباب و مشروعیت حج صبی را قبل از بلوغ استفاده کرد بنا بر این اگر دلالت این روایات بر استحباب حج صبی تمام باشد خود روایت صبیبه را هم ذکر کرده است و حجتش صحیح بوده و مامور به می باشد لکن از حجه الاسلام وی مجزی نیست.

مضافاً به این که در حج صبی ممیز امکان عدم فرق بین دختر و پسر خیلی روشن تر است این مربوط به جهت دوم است که الحاق صبیبه به صبی بود که برخی احتیاط کرده اند.

بحث سوم:

بحث سوم این است که می فرماید (و كذا المجنون و إن كان لا يخلو عن إشكال لعدم نص فيه بالخصوص) مشهور احجاج مجنون را هم به صبی غیر ممیز ملحق کرده اند و مرحوم علامه (رحمه الله) در منتهی این گونه عنوان کرده اند: (و كذا المجنون: لأنه لا يكون أخفض حالا من الصبي الذي لا يميز). (٢) (٣)

ص: ۱۹۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۴-۴۵، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۲، ط آل البیت.

۲- منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، العلامة الحلی، ج ۱۰، ص ۵۵.

۳- منتهی المطلب، علامه حلی، ج ۲، ص ۶۴۹، ط.ق.

وضعت مجنون بدتر از صبی غیر ممیز نیست:

حال مجنون بدتر از صبی غیر ممیز نیست البته به این مطلب اشکال کرده اند که این قیاس است و نمی توانیم از مورد روایات صبی تعدی کنیم چون در مورد خود مجنون روایتی وارد نشده است و روایات صبی هم حکم تعدی است و نمی توان حکم مجنون را به صبی قیاس کرد ولی ایشان گفته است می توان به فحوای آن روایات تمسک کرد که اگر احجاج صبی مولود و غیر ممیز مستحب است به طریق اولی احجاج مجنون هم مستحب است مخصوصاً تاکیدات زیادی در مورد استحباب فعل حج وارد شده است که خیلی مورد محبوبیت شارع است بنابراین می خواهد دلالت التزامی عرفی از روایات استفاده کند که بیان کند تعقل و ادراک، میزان صحت احجاج نیست.

استفاده از فحوا:

البته شاید استفاده فحوا خیلی دور از نظر عرف نباشد مخصوصاً که در اینجا می توان به دو نکته اشاره کرد که مرحوم آقاضیا(رحمه الله)در حاشیه به آن اشاره کرده است به این نحو که در روایات احجاج صبی غیر ممیز نیامده بود که مخصوص به صبی غیر مجنون و ممکن است طفلی تعقلش کم باشد مثلاً کند ذهن باشد و اطلاق احجاج صبی مولود آن را هم در بر می گیرد

دلیل:

چون در بدو تولد عقل و جنون او مشخص نیست پس روایات می گوید صبی غیر ممیز را مطلقاً احجاج کن و مستحب است و شامل طفلی که دارای عیب عقلی است و در دوران کودکی مشخص نیست هم می شود بنابراین صبی مجنون را در بر می گیرد و وقتی آن را شامل شد

ص: ۱۹۴

به این مقدار ثابت می شود که باید مجنون صغیر را ملحق کرد و بگویم احجاجش مشمول این روایات می شود

ثانیاً:

نسبت به مجنون بعد از بلوغ هم می توان گفت که اگر حج صبی غیر بالغ مستحب باشد دیگر احتمال فرق نیست بین مجنون بالغ و صبی و این استدلالی است که می شود ایراد کرد.

مرحوم آقاضیا:

مرحوم آقاضیا (رحمه الله) در حاشیه می فرماید که اگر مجنون صغیر باشد می توان او را احجاج کرد و اگر کبیر شد چون در صغر می توانستیم وی را احجاج کنیم بعد از کبر شک می کنیم استصحاب بقای استحباب را می نمایم ولی اگر در کبر مجنون شده باشد نمی توان آن استحباب را استصحاب کنیم.

اشکال به بیان آقاضیا:

این بیان ایشان قابل اشکال است به این نحو که موضوع روایات احجاج صبی صبا است و صبی بودن و بالغ نبودن موضوعیت دارد و حیثیت در آن عرفاً، حیثیت تقییدی است پس تبدل موضوع صورت گرفته است ولی اگر فحوا را قبول کردیم استدلال تمام می شود لیکن قدر متیقن همان است که ما مطرح کردیم که صبی مجنون مشمول اطلاق روایات احجاج صبی غیر ممیز است پس نباید در صبی مجنون تشکیک کرد و مرض جنون صبی از نظر عقلی هم مثل امراض دیگر در صبی است که مانع نیست لیکن الحاق مجنون کبیر دارای اشکال است چون دلیل خاصی موجود نیست و ما احتمال فرق می دهیم و شاید فحوا هم روشن نباشد لهذا رجاء باید انجام داده شود .

استحقاق ولی بر ثواب:

جهت بعدی بحث این است که می فرماید: (فیستحق الثواب علیه) اگر ولی این کار را بکند مستحق ثواب است و این فقره هم مقتضای امر استحبابی عبادی است و هم در صحیحہ عبدالله سنان که گذشت آمده است بعد می فرماید (و المراد بالإحرام به جعله محرماً لا أن یحرم عنه فیلبسه ثوبی الإحرام و یقول اللهم إنی أحرمت هذا الصبی إلخ و یأمره بالتلبیه بمعنی أن یلقنه إیها و إن لم یکن قابلاً یلبی عنه) در این جهت سوم وارد بحث کیفیت احجاج صبی می شود و مقصود این است که خود صبی را محرم می کنند و خود صبی را طواف می دهند مراد از احرام که در روایت آمده است (جعله محرماً) این نیست که خود ولی احرام ببندد بلکه خود صبی ممیز و اگر غیر ممیز است ولی از طرف او تلبیه بگوید تا احرام صبی منعقد شود این تعبیر (فیلبسه ثوبی الإحرام) در روایات بیانیه آمده است که بابی در وسائل برای حج صبیان منعقد شده است

روایت عبد الرحمن بن الحجاج که می فرماید:

(محمّد بن یغقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت له إن معنًا صبيًا مولودًا فكيف نضنع به فقال مرأته تلقى حميده فتسألها كيف تضيع بصبيانها فأتتها فسألتها كيف تضيع فقالت إذا كان يوم التزويج فأحرّموا عنه وجرّوه وغسلوه كما يجرّد المخرّم وقفوا به المواقف فإذا كان يوم النحر فارّموا عنه واخلقوا رأسه ثم زوروا به البيت - و مری الجاریه أن تطوف به بین الصفا و المروه) (۱)

و روایت معاویه بن عمار:

(محمّد بن علی بن الحسین باسناده عن معاویة بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: انظروا من كان معکم من الصبیان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مرّ - و یضعن بهم ما یضنع بالمخرّم و یطاف بهم و یرمی عنهم و من لا یجد الهدی منهم فلیضم عنه وئیة) (۲)

در مورد تلبیه هم روایت متعدد وارد شده است

روایت زراره :

(و باسناده عن زرارة عن أحمد همام (عليه السلام) قال: إذا حج الرجل بئنه و هو صیغیر فإنه یأمره أن یلبی و یفرض الحج فإن لم یحسین أن یلبی لبوا عنه و یطاف به و یصلی عنه قلت لیس لهم ما یدبحون قال یدبح عن الصغار و یصوم الکبار و یتقی علیهم ما یتقی علی المخرّم من الثیاب و الطیب و إن قتل صیداً فعلى أبيه) (۳)

ص: ۱۹۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۶، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

بحث در صحیحہ عبد الرحمن:

در صحیحہ عبد الرحمن آمده بود (فَأَحْرَمُوا عَنْهُ وَجَرَّدُوهُ وَغَسَلُوهُ كَمَا يُجَرِّدُ الْمُحْرِمُ) و (أَحْرَمُوا) یعنی تلبیہ از طرف او بگویند تا محرم شود چون کہ حصول احرام با تلبیہ است و این تلقین تلبیہ برای صبی و طفلی است کہ متوجه باشد و الا- جایی کہ صبی فقط تقلید می کند بدون فهم الفاظ و نمی تواند قصد داشته باشد این مقدار کافی نیست و باید ولی تلبیہ را بگوید.

اشاره به کلام صاحب جواهر در متن:

یک عبارتی در متن آمده است کہ باعث اشکال شده است و آن تعبیر این است کہ می گویند (و يقول اللهم إني أحرم هذا الصبي إلخ) ظاهراً این تعبیر ناظر به کلام صاحب جواهر (رحمه الله) است کہ محرم همچنان کہ مستحب است برای خودش تلفظ به نیت بکند برای بچه خودش هم همانگونه است کہ همان احرام بستن است و تلبیہ گفتن برای صبی غیر ممیز نیز احرام است کہ در ولد غیر ممیز حاصل می شود و این استحباب هم این جا هست و استحباب تلفظ به این نیت کہ باید در حین احرام نیت کند تا بچه محرم شود اینجا هم هست و تلفظش مستحب است .

اشکال:

ولی اشکال شده است کہ در خود محرم مستحب است کہ تلفظ به نیت کند و در صبی غیر ممیز یعنی احجاج درست است کہ پدر احرام می بندد ولی این احرام خودش نیست و روایات، نسبت به تلفظ به نیت احرام خود انسان است و این استحباب برای احجاج صبی دلیل می خواهد.

مدرک تعمیم استحباب:

بعید نیست مدرک این تعمیم استحباب کہ در جواهر آمده است استفاده از همان روایات (یلبي عنه) باشد یعنی (يلبي عنه) با مستحبات تلبیہ و با همه شروط لازم و آدابی کہ دارد و این تعبیر همه آنها را شامل می شود کہ منجمله استحباب تلفظ به نیت است کہ بعید نیست کہ این گونه استفاده شود

ص: ۱۹۷

مثال:

مثلاً- وقتی گفته شود از طرف فلان شخص نماز قضا مشروع است یعنی با مستحبات و آدابش قابل نیابت است و با آن مستحباتش مامور به می شود این جا هم همین گونه است و در این جا یکی از شرایط لزومی تلبیه نیت است و مستحب آن هم این است که نیت هم به لفظ بیاورد و تلفظ کند پس اینگونه نیست که دلیل مشروعیت در این جا نداریم بلکه دلیل همان ظاهر روایات نیابت ولی در تلبیه و احرام بستن است

نتیجه:

بنابراین، این اشکال وارد نیست.

اقوال در طهارت صب/حج صب/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در طهارت صبی/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه

بحث در احجاج صبی غیر ممیز بود و گفته شد که بر ولی مستحب است که صبی غیر ممیز را هم احجاج کند و او را محرم کند و از طرف او تلبیه را انجام دهد تا محرم شود بعد می فرماید (و یجنبه عن کل ما یجب علی المحرم الاجتناب عنه و یأمره بکل من أفعال الحج یتمکن منه و ینوب عنه فی کل ما لا یتمکن و یطوف به و یسعی به بین الصفا و المروه و یقف به فی عرفات و منی و یأمره بالرمی و إن لم یقدر یرمی عنه و هكذا یأمره بصلاه الطواف و إن لم یقدر یصلی عنه) (۱)

نکات ایشان در روایات نیز آمده است:

این نکاتی که ایشان فرمودند مطالبی است که در روایات بیانیه که گذشت آمده است مثلاً این فقره (و یجنبه عن کل ما یجب علی المحرم الاجتناب عنه) و نیز در روایات متعددی وجود داشت .

ص: ۱۹۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۷، ط.ج.

روایت اول:

(و یأمره عن زرارہ عن أحمدہما علیہ السلام) قال: إذا حج الرجل بآئنه و هو صغیر فإنه یأمره أن یلبی و یفرض الحج فإن لم یحس أن یلبی لبوا عنه و یطاف به و یصلی عنه قلت لیس لهم ما یدبحون قال یدبح عن الصغار و یصوم الکبار و یتقی علیهم ما یتقی علی المحرم من الثیاب و الطیب و إن قتل صیداً فعلى آئیه) (۱)

روایت دوم :

(مَحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرْ- وَيُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ وَيُطَافُ بِهِمْ وَيُرْمَى عَنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يَجِدْ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيُصِمْ عَنْهُ وَوَلِيِّهِ) (٢)

روایت سوم:

و روایاتی هم که می فرمود (فَأَحْرَمُوا عَنْهُ وَجَزَّؤُهُ وَغَسَّلُوهُ كَمَا يُجَزَّدُ الْمُحْرِمُ) بر تروک احرام نسبت به صبی دلالت دارد زیرا که تجرید از ثیاب به جهت آن است ترک لبس مخیط از تروک احرام است بلکه معنای کلمه (يحرمون) هم همین است که احرام بتروکه و بخصوصیانه را انجام دهد و سایر افعال حج هم همین گونه است (و يأمره بكل من أفعال الحج يتمكن منه) یعنی هر چه که خود صبی مستقلاً می تواند انجام دهد باید مستقلاً انجام دهد و هر چه نتواند مستقلاً انجام دهد ولیکن می شود بر صبی انجام داد هر چند صرف مناسک باشد

ص: ۱۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

مثل وقوف و میبت در منی باید او را در آن مکان نگه دارند و همچنین است طواف و سعی که لازم است صبی را اطافه داد و آنچه که نمی تواند از صبی سر بزند حتی به نحو صورت عمل مثل رمی و ذبح و نماز و لیش نیابه از او انجام می دهد و لذا می فرماید (و ینوب عنه فی کل ما لا یتمکن و یتوف به و یسعی به بین الصفا و المروه و یقف به فی عرفات و منی و یأمره بالرمی و إن لم یقدر یرمی عنه و هکذا یأمره بصلاه الطواف و إن لم یقدر یصلی عنه)

قاعده مستفاد از روایات:

این قاعده عامه را از روایات بیانیه استفاده کرده اند که آنچه از افعال و مناسک حج را که خود صبی بتواند انجام دهد لازم است انجام دهد و آنچه را از مناسک که بتوانند با او انجام دهند تا صدق کند که از خود صبی سر زده است باید انجام دهند و لذا در طواف و سعی باید او را حمل کنند تا از صبی صادر شود و آنچه که نمی تواند انجام دهد یعنی نه خودش می تواند انجام دهد و نه ممکن است که او را بر آن حمل کنند تا که فعل از او سر بزند در این صورت باید از طرف او نیابه انجام دهند

روایت عبد الرحمن:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ صَيْفَوَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيًّا مَوْلُودًا فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مَرُّ أُمَّهُ تَلْقَى حَمِيدَهُ فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَصْنَعُ بِصَبِيَانِهَا فَاتَّهَى فَسَأَلْتُهَا كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَأَحْرَمُوا عَنْهُ وَجَرَّدُوهُ وَغَسَلُوهُ كَمَا يُجَرِّدُ الْمُحْرِمُ وَقَفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَاحْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ - وَ مَرَى الْحِجَارِيَةَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ) (١)

ص: ٢٠٠

در صحیحہ معاویہ بن عمار مذکور آمده بود (و يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَمْ يَجِدْ الْهَدَىٰ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَ لِيَهُ).

صحیحہ زرارہ:

در صحیحہ زرارہ ہم این گونه آمده بود .

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِإِنِّهِ وَ هُوَ صَاحِبٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يَلْبِي وَ يَفْرَضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَلْبِي لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصَّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يَتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يَتَّقَى عَلَى الْمُحْرَمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطَّيِّبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَنِيداً فَعَلَى أَبِيهِ). (١)

نتیجہ:

بنابراین آنچه که بشود ولو صورتاً از صبی سرزنش باید انجام دهند در این فقره از متن این عبارت آمده است (و یقف به فی عرفات و منی) که مورد اشکال برخی واقع شده است و گفته اند ما وقوف در منی را نداریم و از اعمال منابت است بلکه در مشعر است و لذا شاید این سهو القلم بوده است و کلمه (مشعر) به (منی) تبدیل شده است.

معنای اعم از وقوف:

لیکن بعید نیست که منظور ماتن از وقوف، معنای اعم باشد که همان معنای عرفی و لغوی است که بر منیت در منی صادق است و مشعر را هم ذکر نکرده است شاید به این جهت باشد که نسبت به صغار و نساء وقوف در مشعر لازم نیست و مرور در شب هم کفایت می کند .

حدود قاعده:

پس کبرای این مسئله روشن است و آن قاعده کلی از این روایات استفاد شده است لیکن بحث از حدود این قاعده و در حقیقت نسبت به طهارت که شرط در طواف و صلوات است واقع شده است زیرا که در طواف بالخصوص طهارت از حدث شرط است و طواف بدون وضو باطل است حال در طوافی که روایات گفته است لازم است با صبی انجام گیرد که صورت طواف است چون که صبی غیر ممیز دارای ادراک طواف نیست آیا صورت وضو هم لازم است یا خیر؟

ص: ۲۰۱

طهارت:

که این مسأله را در ذیل متعرض می شود و می فرماید (و لا بد من أن يكون طاهرا و متوضئا و لو بصورة الوضوء و إن لم يمكن فيتوضأ هو عنه و يحلق رأسه و هكذا جميع الأعمال) و در این جا میان فقها اختلاف شدید رخ داده است چون این طواف شرط دارد و آن طهارت از حدث است با این شرط چه باید کرد؟

اقوال در طهارت:

قول اول:

که می فرماید (و لا بد من أن يكون طاهرا و متوضئا و لو بصورة الوضوء) که این یک احتمال بلکه یک قول مشهور است یا نه،

قول دوم:

احتمال دیگر این است که از آنجا که در روایت نیامده که صبی را وضو بدهد اما باید وضو را خود متولی نیابۀ از او بگیرد و همان گونه که از او در تلبیه نائب می شود همین طور باید در وضو از او نائب شود که این احتمال هم در کلمات مشهور فقها آمده است

قول سوم:

احتمال سوم این است که هر دو مطلب لازم باشد یعنی صبی را توضی بدهد و هم ولیّ از طرف او وضو بگیرد و قول سومی در مسأله است که برخی فقها مثل شهید در دروس و صاحب کشف اللثام (۱) این جمع را قائل شدند

قول چهارم:

برخی از متاخرین هم مثل مرحوم آقای بروجردی (رحمه الله) و امام (رحمه الله) (۲) قائل به احتیاط بیشتر شدند و گفتند احوط این است که هم وضو بدهند و هم از طرف او وضو بگیرد و هم احتیاطا طواف نیابتی از طرف صبی انجام دهد و مرحوم سید (رحمه الله) نیز همان احتمال اول را اختیار کرده است البته اضافه کرده است و گفته است که اگر از جانب خود صبی صورت وضو حاصل نشد کسی که او را طواف می دهد وضو بگیرد

ص: ۲۰۲

۱- کشف اللثام، حقیق إصفهانی، ج ۵، ص ۷۹.

۲- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۷، ط.ج.

قول پنجم:

برخی از اعظم مثل آقای خوئی (رحمه الله) همه آنها را نفی کرده اند و گفته اند که تنها اطافه لازم است و توضی و امثال آن احتیاط استحبابی است و به این ترتیب اقوال شش قول می شود.

قول جواهر:

در جواهر گفته شده که مقتضای احتیاط همان قول کشف اللثام است ولی باز خودش می گوید اقوا این است که به طهارت من یطوف اکتفا می شود و مرحوم سید (رحمه الله) ترتب قائل است که اگر بشود با طهارت باشد توضی صبی ولو به صورت وضو کافی است ولی اگر نشد ولی وضو را از طرف او انجام می دهد (و إن لم یمكن فیتوضأ هو عنه و یحلق رأسه و هكذا جمیع الأعمال)

منشأ اختلاف:

منشا این اختلاف این است که وضو از افعال و عبادات حج نیست بلکه عبادات مستقلی دیگری است که در طواف شرط شده است و چون در روایات بیانی، وضو ذکر نشده است نه برای صبی به صورت توضی و نه برای ولی و لذا برخی گفتند هیچ کدام لازم نیست و هیچ کدام شرط نیست نه توضی لازم است و نه این که طواف دهنده از طرف او وضو بگیرد.

مبنای قول ما قبل آخر:

اما به احتمال قوی مبنای قول ما قبل اخیر - که احتیاط کامل بود به این که از طرف صبی طواف نیابتی هم بکند - این است که عبادت امر توقیفی است و مقتضای اصل عدم صحت و عدم مشروعیت آن است الا به مقداری که قدر متیقن روایات است پس باید به قدر متیقن اخذ شود که همان احتیاط تام است چون که احتمال می دهیم هر یک از توضی و یا وضوی ولی و یا نیابت - که علی القاعده در موارد تعذر است - لازم باشد یعنی هر خصوصیتی را که احتمال می دهیم دخیل باشد، مقتضای اصل در عبادت این است که بایستی صورت گیرد.

ص: ۲۰۳

البته این مطلب تمام نیست زیرا که:

اولاً:

خلاف ظهور قوی روایات بیانیه است چون اگر استنابه از طواف لازم بود باید ذکر می شد و می فرمود و یطوف عنه با اینکه می فرماید (يُطَافُ بِهِ) یا (یطوف به) بلکه از جمله (و يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ) در صحیح زراره معلوم می شود که نیابت فقط در صلوات است و در طواف لازم نیست و الا لازم بود همانند صلوات ذکر شود زیرا که در مقام بیان آن، در صلوات طواف شده است و کلاً این روایات اخبار بیانیه هستند مگر اینکه کسی بگوید که مقصود از (یطوف به) آن است که صبی را اطافه دهد و هم در این چرخاندن قصد کند نیابت از طواف صبی را که خلاف ظاهر لفظ است زیرا که طواف خودش غیر از اطافه است و امر به اطافه بر آن دلالت ندارد مخصوصاً این که دو طواف از یک فرد در یک عمل قطعاً لازم نیست پس از (يُطَافُ بِهِ) نمی توان این مطلب را استفاده کرد.

ثانیاً:

این که گفته شد عبادت توقیفی است و می بایست در آن به قدر میتقن اکتفا کرد به این معنا که در عبادات امر لازم است صحیح است که اگر دلیلی بر امر نبود اصل عدم صحت آن عبادت مشکوک است اما به این معنا که در جایی که فعلی به عنوان عبادت مامور به شد ولی شک کردیم آیا جزء دیگر و یا شرطی در آن قید است یا نه اصل عدم جزئیت یا شرطیت زائد جاری می شود چه آن مرکب عبادی واجب باشد و چه مستحب، بنابر این در این جا به اطافه به عنوان منسک احجاج صبی امر شده است و شک در این است که آیا شرط یا جزء دیگری هم دارد که طواف نیابتی باشد یا خیر؟ که مجرای اصل عدم است - ولو استصحاب عدم امر به نیابت - بنابراین باقی ماند دو احتمال اول و دوم که توضیح صبی ولو بصورت وضو معتبر باشد یا این که طواف دهنده از طرف او وضو بگیرد و یا هر دو لازم است که برخی مثل شهید (رحمه الله) در دروس و صاحب کشف اللثام و دیگران به آن قائل شده بودن .

البته نسبت به توضی مقتضای قاعده این است که هر چه در روایات بیانیه نیامده باشد مقتضای سکوت از آن نفی اعتبار آن است چون که این روایات در مقام بیان کیفیت حج و یا احجاج صبیان است این سکوت در آنها دلیل است بر نفی شرطیت و جزئیت زائد بر آنها.

منبای مرحوم سید در متن:

ولی در این جا گفته شده است به عنوان استدلال بر لزوم توضی صبی ولو به صورت وضوء برای طواف از جمله (وَ يُطَافُ بِهِ) استفاده می شود که همچنانکه صورت طواف صبی لازم است چون قادر بر طواف حقیقی و نیت طواف نیست صورت وضوء هم باید انجام گیرد طبق همان قاعده ای که گفته شد که هر آنچه را که بتوان ولو صوراً از خود صبی صادر کرد لازم است انجام شود و اگر نشود حتی صوراً از او صادر نمود ولی انجام دهد به نیابت از صبی و این ظاهراً منبای قول مرحوم سید (رحمه الله) در متن است و در حقیقت آن قاعده عام را بر وضوء تطبیق کردند

پاسخ از استدلال:

از این استدلال این گونه جواب داده اند که قاعده مستفاد از روایات بیانیه مربوط به افعال و مناسک خود حج است مثل طواف و وقوف و احرام که باید صورتش در صبی انجام گیرد اما چیزهایی که از افعال و مناسک حج نیست بلکه عبادت مستقلی است که در طواف شرط است روایات بیانیه از این قبیل عبادات منصرف است و بر انجام صوری آنها دلالت ندارد چون اموری خارج از مناسک و افعال حج است و در روایات بیانیه هم به توضی دادن صبی امر نشده است ولذا گفته شد دلیلی بر لزوم توضی صبی به صورت وضوء برای طواف نیست همچنین که دلیلی بر وضوء گرفتن به نیابت از طرف صبی نیست و یا به عبارت بهتر مقتضای اطلاق روایات بیانیه کفایت (اطافه) صبی غیر ممیز است و هیچ قید اضافی دیگری در آن نسبت به صبی غیر ممیز شرط نمی باشد و این منبای قول اخیر (ششم) است که برخی از اعظام در حاشیه بر عروه آورده اند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در نیابت ولی / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

مسأله ۲: (مسأله ۲: يستحب للولی أن یحرم بالصبی الغیر الممیز بلا خلاف لجملة من الأخبار بل و کذا الصبیة و إن استشکل فیها صاحب المستند) (۱)

بیان محل بحث:

بحث در احجاج صبیة و غیر ممیز بود که نسبت به کیفیت احجاج آنها این گونه فرمودند آنچه را که می شود از افعال حج از صبی غیر ممیز سر بزند و انجام بگیرد مثل احرام بستن، وقوف به واقف، حلق راس و تقصیر را بایستی بر همان طفل انجام داد گرچه ولی نیت می کند ولی باید این افعال را بر طفل انجام داد که صدق کند بر او انجام می گیرد گفته شد که ولی آنچه را که صبی قابلیت انجام آن را ندارد، نیابت می کند و از روایات این قاعده عامه ای به دست می آمد و تفصیل روایات گذشت

شرطیت طهارت:

بعد شرطیت طهارت و وضو در طواف و همچنین صلوات طواف مطرح شد که چون طهارت از حدث در این دو منسک از مناسک حج شرط شده است و لازم است بررسی شود که به چه صورتی باید انجام دهد آیا صبی غیر ممیز صورت وضو را انجام می دهد یعنی بر او انجام می گیرد یا خود ولی به نیابت از صبی وضو و طهور را انجام می دهد یعنی وضو را آن کسی که او را طواف می دهد می گیرد

اقوال:

این جا اقوال متعددی بود که مجموع آنها ۶ قول بود که عرض شد .

ص: ۲۰۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۶، ط.ج.

قول اول:

یک قول این که باید بر طفل صورت وضو انجام گیرد

قول دوم:

قول دوم این است که مثل تلبیه متولی طواف، طهارت کسب می کند و وضو می گیرد چون همانگونه که طفل نسبت به تلبیه

- که در احرام شرط است - تمکن ندارد نسبت به وضو و طهارت هم متمکن نیست

قول سوم:

قول سوم این بود که احتیاطا هر دو لازم است که انجام شود

قول چهارم:

قول چهارم قول مرحوم سید (رحمه الله) است که توضی لازم است و اگر نشد خود ولی به نیابت از او وضو می گیرد مگر اینکه مقصود از توضی این باشد که خود طفل وضو بگیرد و الا ولی می گیرد که این قول به همان قول دوم برگشت داده می شود

قول پنجم:

یک قول هم احتیاط بیشتر از اینها بود که قول پنجم بود به این نحو که اضافه بر توضی دادن صبی و وضو گرفتن متولی یک طواف نیابتی هم از طرف صبی انجام بگیرد که این احتیاط در احتیاط است

قول ششم:

قول ششم هم عدم لزوم وضو در طواف صبی غیر ممیز است یعنی نه توضی دادن او به صورت وضوء لازم است و نه وضو گرفتن متولی به نیابت از صبی و همان اطافه دادن او که در روایات مطلق آمده است کافی است و بیش از آن چیزی در احجاج صبی غیر ممیز شرط نیست .

وجه احتیاط تام در قول پنجم:

عرض شد که شاید وجه احتیاط تام در قول پنجم این باشد که این عمل عبادت است و عبادات توقیفی است لذا باید به قدر متیقن اخذ شود

ص: ۲۰۷

عرض شد این استدلال تمام نیست هم اصل عملی شرایط زائد را نفی می کند و هم شاید عدم لزوم نیابت در طواف - که ولی یک طواف دیگری به نیابت از صبی انجام دهد - صریح روایات بیانیه است چون در روایات آمده است که (یطاف به و یصلی عنه) و این صریح در عدم لزوم طواف کامل با صلوات نیابی است و الا نباید می گفت (یطاف به) زیرا که این به معنای آن است که طوافش همین است و بر کسی دو طواف واجب نیست

نتیجه:

پس نفی لزوم استنابه در طواف با اطافه دادن صبی روشن است مگر این که نشود صبی را اطافه داد مثلا مریض باشد یا عذری دیگر داشته باشد که علی القاعده نیابت در طواف لازم می شود لکن اینکه ولی اضافه بر اطافه دادن طواف نیابی هم انجام دهد وجهی ندارد که برخی از بزرگان اینگونه بر متن حاشیه زده اند.

منظور از يتوضؤ عنه:

اما (يتوضؤ عنه) که در قول دوم آمده بود که صاحب جواهر (رحمه الله) [\(۱\)](#) فرمود این قول اقوی است شاید به جهت همان قاعده عامه و این که وضو هم در طواف مثل تلبیه در احرام است که چون صبی بر آن قدرت نداشت گفته شد یلبی عنه در وضو هم که شرط طواف است او نمی تواند انجام دهد فلذا ولیش که او را اطافه می دهد به نیابت از او وضو بگیرد پس اگر می تواند خودش وضو بگیرد، این گونه عمل کند و با وضو طهارت حاصل نماید و اگر نمی تواند يتوضؤ عنه

ص: ۲۰۸

اشکال:

این استدلال هم تمام نیست چون طهور و وضو شرط طائف است و در حقیقت طهارتی که از وضو حاصل می شود بایستی در (من یطوف) باشد و کسی که صبی را حمل کرده طائف نیست بلکه قصد اطافه دارد و طواف با اطافه از طفل صادر می شود و این طفل است که طائف است که اگر شرط طواف، طهارت طائف باشد باید در او حاصل شود و وضو گرفتن کسی طهارت در شخص دیگری ایجاد نمی کند

اشکال دوم:

قیاس آن با تلبیه قیاس مع الفارق است چون تلبیه مثل انشاء است و مثل طهارت - که صفتی در متطهر است - نمی باشد و انشاء برای تحقق منشأ که احرام است در دیگری معقول است علاوه بر این که در روایات بیانیه ذکر (یطوف به) و (یصلی عنه) آمده است که اگر (الوضوء عنه) هم لازم بود قطعاً ذکر می کرد مانند ذکر (یصلی عنه) و این سیاق ظهور قوی دارد در نفی شرطیت نیابت در وضوء از طرف طفل .

نتیجه:

بنابراین، این احتمال هم ساقط است زیرا که هم ظهور روایات بیانیه این نوع نیابت را نفی می کند و هم فی نفسه طهارت به این شکل نیابت بردار نیست .

بررسی قول کشف اللثام:

قول دیگر قول توضی دادن طفل و وضو ولی هر دو است که کشف اللثام (۱۱) گفته بود لازم است و مرحوم سید (رحمه الله) هم در صورت عدم امکان توضی طفل آن را قبول کرده است.

توضی طفل طبق قاعده است:

استدلال شده بر شق اول در این قول که وضو هم مثل طواف و سعی است که به شکل صوری ممکن است نسبت به طفل انجام گیرد و ولی این کار را بر صبی انجام می دهد و از طرف او قصد می کند یعنی وضو هم مثل تلبیه است که بچه غیر ممیز نمی تواند قصد و نیت داشته باشد و ولی با نیت خودش فعل را بر او انجام می دهد بنابر این توضی طفل طبق قاعده ای که گفته شد هر فعلی که بتوان از صبی انجام گیرد باید انجام دهند لازم است

ص: ۲۰۹

مرحوم سید(رحمه الله)اضافه می کند که در صورت عدم امکان صورت وضوء، خود ولی وضوء می گیرد نیابۀ این نکته نیز طبق همان قاعده است.

اشکال به فرمایش سید:

اما نسبت به اضافه ای که مرحوم سید(رحمه الله) دارد اشکال واضح است زیرا که اگر توضی به صلات و وضو معتبر و لازم باشد چنانچه اتفاقاً ممکن نشد، نیابت از او در طواف لازم می شود و نه در خصوص وضوء و طهارت از حدت مانند سایر موارد تعذر طواف،

نتیجه:

بنابراین اضافه مذکور وجهی ندارد و اما نسبت به اصل لزومی توضی طفل به صورت وضوء گفته شده است که این روایات بیانیه نسبت به این چنین شرطی که عبادت مستقلی است و از افعال و مناسک حج خارج است منصرف است و از آن روایات این گونه استفاده نمی شود که در طهارت از حدت هم به صورت طهارت در طفل اکتفا شود

قول بهتر:

لیکن شاید بهتر از دعوی انصراف این بود که گفته شود که اطلاق (ویطاف با و یطوف عنه) نافی لزوم و شرطیت آن است یعنی سکوت از ذکر جمله(یتوضی به) در اخبار بیانیه نافی این شرط است و این بهتر از ادعای انصراف است .

پاسخ اشکال:

حال هر کدام باشد انصراف و یا اطلاق روایات بیانیه در مقابل این اشکال می توان دو مطلب را ذکر کرد.

نکته اول:

یکی اینکه در روایت صحیحہ عبدالرحمن آمده بود (وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ كَمَا يُجَرِّدُ الْمُحْرِمَ) و می گفته می شود که این اشاره به غسل احرام است چون غسل قبل از احرام مستحب است که برخی هم احتیاطاً قائل به وجوبش شده اند پس معلوم می شود خود صبی را غسل می دهند که صورت غسل است و دیگر احتمال فرق بین طهارت استحبابی با وجوبی برای احرام صبی و یا برای طواف او نمی باشد و اگر صورت طهارت بر صبی معتبر و مامور به باشد در مورد طهارت در طواف نیز باید همین گونه باشد .

ص: ۲۱۰

نکته دوم:

نکته دیگر این که کسی از خود امر به اطافه شرط توضی صبی را استفاده کند چون در طواف مرکوز در ذهن همه متشرعه این است که طواف با طهارت صحیح است و از شروط طواف این است که وضو داشته باشد پس مقصود از (یطاف به) اطافه با شرایطش است و این بدان معناست که هم صورت طواف لازم است و هم صورت طهارت که در طواف شرط است.

هر دو نکته قابل قبول نیست:

لیکن هر دو نکته مذکور قابل قبول نیست اما جمله (غَسُّوْهُ) که در صحیحیه آمده بود اگر نگوییم ظاهر در غَسْل باشد که طهارت از خبث است - که گفته شده است در ثوب احرام بلکه بدن محرم هم شرط است - لا اقل از اجمال صحیحیه از این جهت است و این که شاید مقصود آن است که طفل را قبل از احرام از خبث شستشو بدهند که غالباً مبتلای به آن است و معلوم نیست که غَسْل احرام مقصود باشد و نسبت به جمله (یطاف به) از ناحیه توضی صبی به صورت وضوء مطلق است هر چند نسبت به شرایط طواف که کعبه در طرف چپ طفل و سایر شرایط طواف مقید است

دلیل:

زیرا که آنها حقیقتاً با خود اطافه انجام می گیرد بر خلاف طهارت که حقیقه در صبی حاصل نمی شود و اکتفاء به صورت آن نیاز به ذکر و امر دارد که در روایات نیامده است و اگر معتبر بود لازم بود ذکر شود لذا این احتمال که صورت وضو واجب باشد با همان اطلاق (و یطاف به) نفی می شود

ص: ۲۱۱

در نتیجه اقوی همان قول ششم است یعنی ما باشیم و اطلاقات روایات بیانیه غیر از اطافه دادن صبی بدون وضو نه صورت وضو و نه نیابت از او در وضو و نه نیابت در اصل طواف از او چیز دیگری شرط نمی باشد و شارع در اینجا عبادت صبی غیر ممیز را فقط اطافه او قرار داده است و اما عدم لزوم وضوء دادن صبی به صورت وضوء به جهت نماز طواف روشن تر است زیرا که مصلی بایستی طهارت داشت باشد و صبی غیر ممیز مصلی نیست بلکه ولی به نحو استنابه از طرف او نماز می خواند زیرا در روایات تصریح شده بود که (یطوف به و یصلی عنه).

مراد از ولی در احرام/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مراد از ولی در احرام/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه

مسأله ۳: (مسأله ۳ لا یلزم کون الولی محرماً فی الإحرام بالصبی بل یجوز له ذلک و إن کان محلاً) (۱)

بیان مسئله:

اینکه در احرام صبی غیر ممیز گفت شد که دیگری او را محرم می کند و باید برای او تلبیه گفته شود می فرماید لازم نیست که خود ولی هم در آن حال محرم باشد اگر مُحَلِّ هم باشد در احرام صبی کفایت می کند

مستفاد از روایات:

از اطلاق روایات بیانیه نفی این شرط استفاده می شود که می فرمود (یامره أن یلبی و یفرص الحج فان لم یحسن أن یلبی لبوا عنه) (۲) پس این شرط لازم نیست و ذکر این مسئله به خاطر آن است که برخی از عامه قائل شدند که لازم است ولی هم محرم باشد لیکن روایات حج صبی از این جهت مطلق است و وجهی نیز برای چنین شرطی وجود ندارد .

ص: ۲۱۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۸، ط.ج.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البیت.

مسأله ۴: (مسأله ۴: المشهور علی أن المراد بالولی فی الإحرام بالصبی الغیر الممیز الولی الشرعی من الأب و الجد و الوسی لأحدهما و الحاکم و أمینه أو وکیل أحد المذكورین) (۱).

بیان مسئله:

در این مسئله بحث از این است که آیا مراد از ولی، ولی شرعی است یا اعم از آن است و هر کسی که متکفل کارهای صبی است را شامل می‌گردد گر چه ولی شرعی نباشد؟ می‌فرماید فتوای مشهور این است که مراد از ولی در احرام صبی غیر ممیز ولی شرعی اش است که باید به اذن و رضایت او بچه غیر ممیز احجاج شود و ولی شرعی هم، پدر و یا جد و در طول آنها وصی آنها و یا حاکم شرعی و یا امین حاکم شرعی و یا وکیل و ماذون از طرف آنها است بعد می‌فرماید (لا مثل العم و الخال و نحوهما و الأجنبي نعم ألقوا بالمدکورین الأم و إن لم تکن ولیا شرعیا للنص الخاص فیها) مشهور، خصوص مادر را استثنا کرده اند و گفته اند مادر می‌تواند - حتی بدون اذن پدر - بچه غیر ممیز را احجاج کند و به حج ببرد و محرمش کند به جهت نص خاص که دو روایت ذیل است .

روایات:

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بِنْتِ إِيَّاسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَبُرُؤَيْتَهُ وَهُوَ حَاجٌ فَقَامَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ وَ مَعَهَا صَبِي لَهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ - أَيْحُجُّ عَنْ مِثْلِ هَذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَكَ أَجْرُهُ) (٢)

ص: ٢١٣

١- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ٢، ص ٣٤٨، ط.ج.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٥٥-٥٤، أبواب اقسام الحج، باب ٢٠، ط آل البيت.

که به احتمال قوی این صبی غیر ممیز هم بوده است که چنین سؤالی را مطرح کرده است و تعبیر (أَيَحِيحُ عَنْ مِثْلِ هَذَا) به معنای نیابت از صبی نیست زیرا که مناسبت ندارد بلکه منظور، احجاج صبی است مخصوصاً با قرینه جواب که اگر این کار را بکنی اجر آن عمل مال توست .

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ صَيْفَوَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيًّا مَوْلُودًا فَكَيْفَ نَضِيغُ بِهِ فَقَالَ مَرُّ أُمِّهِ تَلْقَى حَمِيدَةً فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَضِيغُ بِصَبْيَانِهَا فَاتَّتْهَا فَسَأَلَتْهَا كَيْفَ تَضِيغُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّزْوِيَةِ فَأَخْرِمُوا عَنْهُ وَجَرِّدُوهُ وَغَسَّلُوهُ كَمَا يُجَرِّدُ الْمُحْرِمُ وَقَفُّوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَاحْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ - وَ مَرِيَ الْجَارِيَةَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ لِ الصَّفَا) (١)

این فقره (إِنَّ مَعَنَا صَبِيًّا مَوْلُودًا) مطلق است، در این جا هم اطلاقش شامل جایی می شود که پدرش با او نباشد فقط با مادرش به حج رفته باشد پس این دو نص خاص دلالت دارد که اگر مادر هم احجاج بدهد صحیح است.

اشکالات:

اشکال اول:

این دو روایت قضیه خارجییه ای را نقل می کنند که اطلاق ندارد و شاید اذن ولی در آن مورد از قبل موجود بوده است .

پاسخ اشکال:

جواب روشن است به این نحو که درست است که قضیه خارجییه نقل شده است که زمان پیامبر (صلی الله علیه وآله) واقع شده است و قضیه جزئییه است ولی امام صادق (علیه السلام) که این قضیه را در مقام بیان حکم شرعی و به جهت توضیح آن نقل می کند و می خواهد یک حکم شرعی را بیان می کند و کانه گفته است مادر می تواند طفلش را احجاج کند و این یک قضیه عامه است که در آن اطلاق جاری می شود پس مجرد این که نقل واقعه جزئییه شده است مانع از استفاده اطلاق نیست در صورتی که آن قصه در مقام بیان حکم کلی از معصوم (علیهم السلام) نقل شود.

ص: ۲۱۴

اینکه فرضاً این روایت در مقام بیان حکم کلی بوده و اطلاق داشته باشد لکن در مقام بیان این حکم است که صبی بودن و صغیر بودن مانع از صحت احجاج نیست نه بیشتر از این جهت یعنی این دو صحیحه هر دو ناظر به این است که صغیر بودن - مخصوصاً اگر غیر ممیز باشد و قادر نباشد به انجام افعال حج که سوال هم از این است - مانع از انجام حج نیست پس روایت ناظر به این جهت است نه جهات دیگر که مثلاً اذن مولایش لازم است یا خیر؟ چون که اذن ولی شرعی اش مورد سوال قرار نگرفته است پس اطلاقش به اندازه جهتی است که مورد نظر و بیان آن است یعنی عدم مانعیت صغیر از حج و ناظر به جهات دیگر از موانع نیست و این اشکال هم موجه تر از اشکال اول است .

پاسخ اشکال دوم:

ولی این اشکال هم قابل دفع است زیرا اینکه مورد سوال سائل همین جهت است قابل قبول است لیکن جواب امام (علیه السلام) مطلق است و بشکل کلی صحت احجاج صبی توسط مادرش را بیان می کند مخصوصاً صحیحه عبدالرحمان که در آن تفصیلات کیفیت احجاج را بیان نموده و اذن پدرش را ذکر نکرده است که اگر اذن ولی لازم می بود باید ذکر می کرد چون در مقام بیان تفصیلات احجاج است مخصوصاً این که اگر آن جهت دیگر همیشه برای صحت حج صبی لازم باشد بدون آن ، احجاجش حرام باشد ، باید نسبت به چنین شرطی بیان می کرد و ذکر می شد

نتیجه:

پس این سکوت در این جا قویاً دال بر نفی این شرط است

عدم تحقق احرام:

سپس می فرماید (قالوا لأن الحكم على خلاف القاعدة فاللازم الاقتصار على المذكورين فلا يترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدى غيرهم) یعنی اگر غیر ام و غیر ولی شرعی متکفل احجاج و احرام صبی باشد احرام محقق نمی شود زیرا که مقتضای قاعده عدم صحت احجاج است پس به مقداری که متیقن است که صورت اذن ولی شرعی است اکتفا می شود

رد کلام مشهور:

بعد می فرماید (و لكن لا يبعد كون المراد الأعم منهم و ممن يتولى أمر الصبي و يتكفله و إن لم يكن وليا شرعيا كلقوله عليه السلام) قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة أو إلى بطن مر إلی الخ فإنه يشمل غير الولی الشرعی أيضا)

ایشان در اینجا کلام مشهور را رد می کند و می فرماید بعید نیست که مراد از ولی، معنای اعم باشد و هر کسی که متکفلش است -

مثال:

مثلا با عمو به حج رفته است گرچه پدر و یا جد نباشد - را شامل می شود و منشا این مطلب کلام مرحوم نراقی (رحمه الله) در مستند است که به اطلاق روایت معاویه بن عمار استناد کرده است

روایت معاویه بن عمار

(مَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَيِّدِنَا عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيَّانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرٍّ - وَ يُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُزْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَمْ يَجِدْ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيُصِّمْ عَنْهُ وَ لِيَّهِ) (١)

ایشان می فرماید این روایت اطلاق دارد و مرحوم نراقی به آن تمسک نموده و می فرماید که اگر در مسئله اجماعی نباشد و ما باشیم و اطلاقات این روایت هر کسی که متولی طفل است قادر به احجاج او است و می توان بر مدعای مشهور دو دلیل اقامه نمود.

ص: ٢١٦

دلیل اول:

یکی این که صحت احجاج بر خلاف قاعده است چونکه عبادت است و بایستی بر قدر متیقن آن اکتفا کرد که احجاج با اذن ولی شرعی است یعنی هر قید و شرطی را که شک کنیم در احجاج صبی دخیل است یا نه مقتضای اصل اعتبارش است.

این وجه دو جواب دارد:

جواب اول:

یکی آن که قبلاً گذشت که اگر اصل امر به احجاج را داشتیم و شک کردیم که در آن قیدی زائد بر آن مثل اذن پدر معتبر است یا نه؟ مقتضای اصل عملی عدم شرطیت آن شرط است بله، در صورتی که اصل احجاج امر نداشته باشد و شک در آن شود مقتضای اصل عدم امر و عدم مشروعیت است.

اشکال بر جواب اول:

ممکن است کسی ادعا کند که اگر در خصوص احرام شک کردیم در شرطیت جزئی در احرام، مقتضای اصل - یعنی استصحاب - عدم تحقق احرام است لذا مرحوم سید (رحمه الله) فرموده است (فلا یترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدی غیرهم) زیرا که احرام حکم وضعی است که در محرم ایجاد می شود مانند طهارت و نجاست در اجسام و اگر در شرایط و قیود آن احکام وضعی شک بشود مانند لزوم اذن ولی در احرام صبی مقتضای اصل بر عکس می شود زیرا شک در حصول احرام است که مجرای استصحاب عدم تحقق احرام است مانند سایر موارد شک در محصل مثل شک در لزوم تعدد غسل در تطهیر ثوب که آیا با یک بار شستن طاهر می شود یا شستن دو مرتبه لازم است که اگر در صورت یک بار شستن شک شود استصحاب بقای نجاست در ثوب جاری است و تا دو بار نشوید طاهر نمی شود این جا هم همین گونه است که استصحاب عدم تحقق احرام و آثارش جاری است.

ص: ۲۱۷

پاسخ:

این اشکال در باب احرام بالخصوص اشکال وجیهی است لیکن فقها در باب طهارت از حدث نکته ای دارند که شک در قیود طهارت از باب شک در محصل قرار نمی دهند بلکه از باب شک در تکلیف قرار می دهند و آن این که عنوان ظهور متحد و منطبق بر خود افعال (غسلات و مسحات) است لهذا شک در اعتبار قید زائد شک در اقل و اکثر متعلق امر است و نه محصل آن، حال اگر احرام را هم مثل طهارت از حدث بدانیم از باب شک در محصل نخواهد بود و استصحاب عدم تعلق امر به بیش از مقدار متیقن جاری می شود.

جواب دوم:

جواب دیگر هم جوابی است که مرحوم نراقی (رحمه الله) داده است که برخی از روایات بیانیه اطلاق دارد مانند صحیحہ معاویه بن عمار که می فرماید.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيَّانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرْ وَ يُضَيِّعْ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ وَيَطَافُ بِهِمْ وَيُرْمَى عَنْهُمْ وَمَنْ لَا يَجِدُ الْهُدَى مِنْهُمْ فَلْيُضَيِّعْ عَنْهُ وَآيَةٌ) (١)

کیفیت استدلال:

زیرا که عنوان (مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيَّانِ) اعم است از این که صبیان با پدرانشان باشد یا خویشاوندانشان مثل عمو و یا دیگران در اینجا همان دو اشکال قبلی هم می آید که اینها قضایای خارجی است و اطلاق ندارد یا تنها سؤال از جهت صغر شده است که پاسخ آنها گذشت.

ص: ۲۱۸

اشکال:

می توان در اینجا اشکال اضافه هم مطرح کرد که در ذیلش آمده است (وَمَنْ لَّا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَوَيْتَهُ) یعنی ولی ذکر شده است پس معلوم می شود که فرض امام (علیه السلام) این است که صبیان با اولیا خودشان هستند که ولی شرعی باشد و حداقل این ذیل صلاحیت قرینیت و تقیید اطلاق صدر را داراست و در مورد احتمال قرینیت متصل گفته شده است که موجب اجمال و عدم انعقاد اطلاق می شود.

جواب:

این اشکال هم قابل دفع است زیرا وقتی که صدر اطلاق داشت عرف ذیل را هم بر ولی عرفی حمل می کند و این که مراد از آن، همان کسی که متکفل این بچه و طفل است و با او به حج آمده است و اعمالش را انجام می دهد نه خصوص پدر و یا جد و الا لازم بود ذکر می کرد و شاید اصلاً پدرش با او نباشد.

مساله ۷/ شرائط وجوب الحج / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۰/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مساله ۷/ شرائط وجوب الحج / کتاب الحج / عبادات / فقه

خلاصه جلسه گذشته: بحث در مسئله چهارم بود که مشهور فقها در احجاج صبی غیر ممیز اینگونه شرط کرده اند که باید ولی شرعی اش اذن بدهد و عرض شد که بر این فتوای مشهور دو نحو استدلال شده است.

استدلال اول: که مرحوم سید (رحمه الله) در متن که فرمود: (قالوا لأن الحكم على خلاف القاعدة فاللازم الاقتصار على المذكورين فلا يترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدى غيرهم و لكن لا يبعد كون المراد الأعم منهم و ممن يتولى أمر الصبي و يتكفله و إن لم يكن وليا شرعيا لقوله (عليه السلام) قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة أو إلى بطن مر إلخ فإنه يشمل غير الولي الشرعي أيضا) (۱).

ص: ۲۱۹

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۴۸.

یعنی مقتضای اصل، بطلان عبادت احجاج است مگر به مقدار متیقن که وارد شده است و از این استدلال جواب داده شد که خلاف اطلاق برخی از روایات است.

استدلال دوم: این است که در صبی غیر ممیز نه تنها تصرفات مالی نیازمند اذن ولی شرعی نیست بلکه تصرف در نفس صبی غیر ممیز نیز نیازمند اذن ولی شرعی است مانند بردن و آوردن و رفتن به حج یا سفر بردنش و تربیتش که شئونی است بر عهده

ولی و تحت اختیار پدر و مادرش و لذا اگر بدون اذن آنها باشد چنین تصرفاتی در شئون صبی غیر ممیز حرام می شود و اگر حرام شد موجب بطلان حج است و اطلاق روایات بیانیه که به آنها برای نفی شرطیت اذن ولی شرعی در صبی غیر ممیز استناد شد، نافی شرطیت به عنوان اولی است نه از ناحیه عناوین ثانویه که موجب حرمت احجاج می شود و شاید مقصود آقای حکیم (رحمه الله) در مستمسک (۱) همین باشد از این تعبیری که دارد و می فرماید اگر در دلیل آمد (قدموا ما یکون معکم من المال لم یعم الاموال المغصوبه) یعنی برای عناوین ثانویه - که حرام است و موجب حرمت عمل می شود - اطلاق ندارد و معنایش این است که ولایت ولی را (اگر اصلش بر صبی غیر ممیز ثابت باشد - نفی نمی کند.

بنابراین اگر گفتیم که پدر و مادر بر همه شئون صبی ممیز ولایت دارند و چنین تصرفاتی در او نیازمند استئذان است دیگر نمی توان از این جهت به اطلاق روایات بیانیه اخذ کرد.

ص: ۲۲۰

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن طباطبایی حکیم، ج ۱۰، ص ۲۳.

جواب: این وجه را این گونه جواب داده اند که دلیلی بر این ولایت نیست تا حرام باشد مگر در جایی که آن تصرف برای صبی مضر باشد پس این مانع هم از باب عدم ثبوت ولایت نفی می شود که وقتی نفی شد حرمتی وجود نخواهد داشت و به عنوان اولی هم که شرط احجاج نیست در نتیجه صحت احجاج ثابت می شود.

نظر استاد: ممکن است این پاسخ نسبت به برخی از تصرفات درست باشد ولیکن بعید نیست این نوع تصرفات در اطفال غیر ممیز - مثل تصرف احجاج و بردن صبی به سفر حج و محرم کردن و طواف دادن طفل و امثال آنها - برای اولیا وی ثابت باشد از قبیل حضانت و تربیت آنها زیرا که صبی غیر ممیز به جهت عدم وجود ادارک و تمیز در او مثل اموال صبی است که محتاج ولّی و سرپرست است و به این مقدار ولایت ابوین مخصوصاً آب و ولی شرعی بر صبی غیر ممیز از نظر شرعی ثابت است و شاید مقتضای سیره عقلاء و متشرعه هم باشد و بعید نیست که از احکام شرعی خاصی هم که در مورد حق حضانت و شیر دادن و تربیت اطفال آمده است این مقدار ولایت برای ابوین ثابت بشود و همین هم منشا اشکال بر عروه است که در حواشی بزرگان بر متن آمده است.

پس اگر کسی بخواهد اصل ولایت ابوین بر صبی غیر ممیز حتی به این مقدار را نفی کند و ولایت آنها را فقط در اموال بداند نه بیشتر، خیلی بعید است لهذا از این جهت اشکال می شود در احجاج صبی غیر ممیز بدون اذن آنها چون اینها تصرفات جزئی نمی باشند و مانند دست زدن به صبی و یا لباس پوشاندن و آب دادن به او نیست بلکه از قبیل شئونات تحت ولایت است و مهم تر از حضانت است و طبق این نکته شاید استثنا مادر هم علی القاعده می شود که از آن روایات جواز احجاج مادر به غیر مادر تعدی نمی کنیم چون مادر بر حضانت صبی غیر ممیز و این قبیل شئونات وی ولایت دارد. بنابراین اشکال وارد است و لا اقل از احتیاط است

سپس می فرماید (و أما فی الممیز فاللازم إذن الولی الشرعی إن اعتبرنا فی صحه إحرامه الإذن) یعنی در احرام صبی ممیز که خودش احرام می بندند آیا اذن ولی شرط است یا خیر قبلاً بحثش گذشت و در آنجا گفته شده دلیلی بر این شرطیت نه به عنوان اولی و نه از باب ولایت موجود نیست که اگر کسی ولایت ولی شرعی بر صبی ممیز هم را در این قبیل تصرفات ثابت بداند احرام او بدون اذن ولیش صحیح نخواهد بود.

مسأله ۵: (مسأله ۵: النفقه الزائده علی نفقه الحضر علی الولی لا من مال الصبی إلا إذا كان حفظه موقوفا علی السفر به أو یکون السفر مصلحه له) (۱)

توضیح: می فرماید اگر احجاج صبی نیازمند هزینه ای بود که بیش از هزینه خورد و خوراک صبی - که در حضر است - می شود مثل سفر بردن و هزینه سفر حج و نفقات دیگر مثل خرید ثوب احرام و موارد دیگر که معمولاً حج یا عمره این نفقات را داراست، این نفقات زائده را نمی شود از اموال صبی داد و اگر ولی بخواهد وی را به حج ببرد باید چنین هزینه های اضافی بر مخارج خود صبی از اموال صبی نباشد و دو مورد را استثنا می کند (إلا إذا كان حفظه موقوفا علی السفر به أو یکون السفر مصلحه له) یعنی الا این که حفظ خود صبی متوقف بر سفر باشد مثلاً حفظ حیات او و یا صحت و سلامتیش در گرو حضور ولی در کنار وی باشد و یا مصلحت مهمی در آن سفر برای صبی موجود باشد که باسفر ایجاد می شود که این قبیل مسائل از ادله انفاق بالمعروف بر ایتمام و محجورین از اموالشان استفاده می شود .

ص: ۲۲۲

اشکال: ممکن است کسی بگوید که یکی از مصالح برای صبی هم مصلحت حج بردنش است مخصوصاً مثلاً اگر صبی مراهق باشد فعل حج برایش ثواب بوده و کار مستحب عظیمی را انجام می دهد و در این راستا تربیت روحی می شود و تعلیم و تمرین بر عبادت می بیند که این هم مصلحت مهمی است پس این قبیل مصالح هم کافی است برای این که از مال صبی بر او صرف کنند.

جواب: این استدلال را می توان پاسخ داد به این نحو که

اولاً: ظاهر آیات و روایاتی که انفاق از مال یتیم را بمقدار معروف مقید می کند آن است که مقصود او معروف در امور معاش و دنیوی است نه ثواب های معنوی و اخروی که در آخرت بدست می آید و به عبارت دیگر اصل، عدم جواز صرف اموال یتیم است مگر به مقداری که در آن ادله اجازه داده شده است و بیش از صرف در معروف در امور معاش صبی از آن ادله اجازه داده نشده است.

ثانیاً: جواب دیگر این که گفته شود از برخی روایات بیانیه که شاید بتوان در باب احجاج صبی آمده است و هزینه قربانی و کفاره شکار صبی را بر ولیش قرار داده استفاد کرد که کلیه خرج های احجاج و هزینه هایش که سبب حج بردن حاصل می شود بر ولیش است و نمی توان آنها را از اموال صبی پرداخت یعنی ممکن است کسی الغاء خصوصیت کند و از آنچه در آن روایات آمده است به نوعی ضمان بالتسبیب بفهمد که این تسبیب هم نسبت به هزینه های سفر و احجاج مثل کفاره صید و هدی حاصل است و چنین فهمی از روایات بطریق اولی سایر هزینه ها را هم می گیرد یعنی اگر ملاک ضمان هدی و کفاره صید صبی، بر ولی از باب تسبیب باشد که برخی چنین استفاده کرده اند می توان از این دو مورد به سایر نفقات تعدی کرد.

مسأله ۶: (مسأله ۶: الهدی علی الولی و کذا کفاره الصيد إذا صاد الصبی) (۱)

توضیح: در این مسئله از کفارات و قربانی صبی بحث می شود که بر عهده و از مال کیست؟ از مال صبی بوده و یا از مال ولی او؟ و در دو قسمت بحث می شود یکی در قربانی و کفاره صید و دیگری در سایر کفارات

بخش اول: نسبت به هدی و کفاره صید می فرماید (الهدی علی الولی و کذا کفاره الصيد إذا صاد الصبی) یعنی هدی و کفاره صید صبی بر ذمه ولی است و این مسئله اجماعی و متفق علیه است و در روایات نیز وارد شده است. اما در صید ذیل صحیحه زراره می فرماید:

(و بِالْإِسْنَادِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَيَّ الرَّجُلُ بِأَيِّهِ وَ هُوَ صَيْغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَيَّلُ عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصَّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرَمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطَّيِّبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْدًا فَعَلَى أَبِيهِ). (۲)

این تعبیر (فَعَلَى أَبِيهِ) صریح است در این که از مال پدر و بر عهده او است و در هدی و قربانی هم از روایات متعددی می توان استفاده کرد که از آنها همین حکم استفاده می شود مانند صحیحه اسحاق بن عمار.

(و بِالْإِسْنَادِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ غُلْمَانٍ لَنَا دَخَلُوا مَعَنَا مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ وَ خَرَجُوا مَعَنَا إِلَى عَرَفَاتٍ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ قُلْ لَهُمْ يَغْتَسِلُونَ ثُمَّ يُحْرَمُونَ وَ أَذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ أَنْفُسِكُمْ) (۳)

ص: ۲۲۴

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۴۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البيت، ج ۱۱، ص ۲۸۸ (۱۴۸۲۱-۵).

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البيت، ج ۱۱، ص ۲۸۷ (۱۴۸۱۸-۲).

که ظاهر این تعبیر (وَ اذْبَحُوا عَنْهُمْ كَمَا تَذْبَحُونَ عَنْ اَنْفُسِكُمْ) آن است که هدی صبی مانند هدی خود شماست و باید از خودتان و آنها قربانی کنید یعنی هم وضع و هم تکلیفش بر شماست

همچنین معتبر سماعه به سند شیخ صدوق (رحمه الله) نه به سند کلینی (رحمه الله) که در آن سهل بن زیاد است (عَنْ سَمَاعَةَ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ أَمَرَ غَلَمًا أَنَّهُ أَنْ يَتَمَتَّعُوا قَالِ عَلَيْهِ أَنْ يَضْحَى عَنْهُمْ قُلْتُ فَمَا نُهُ أَعْطَاهُمْ دَرَاهِمَ فَبَعْضُهُمْ ضَحَى وَ بَعْضُهُمْ أَمْسَكَ الدَّرَاهِمَ وَ صَامَ قَالَ قَدْ أَجَزَ عَنْهُمْ وَ هُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ تَرَكَهَا قَالَ وَ لَوْ أَنَّهُ أَمَرَهُمْ فَصَامُوا كَانَ قَدْ أَجَزَ عَنْهُمْ). (۱)

و روایت علی بن ابی حمزه بطائنی - که از واقفیه بوده - ولیکن گفته شده است روایاتش که قبل از وقف نقل کرده معتبر است (وَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ غُلَامٍ أَخْرَجْتَهُ مَعِيَ فَأَمَرْتُهُ فَتَمَتَّعَ ثُمَّ أَهَلَ بِالْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيهِ وَ لَمْ أُذْيِحْ عَنْهُ أَفَلَهُ أَنْ يَصُومَ بَعْدَ النَّفْرِ قَالَ ذَهَبَتِ الْأَيَّامُ الَّتِي قَالَ اللَّهُ أَلَا كُنْتَ أَمَرْتَهُ أَنْ يُفْرِدَ الْحَجَّ قُلْتُ طَلَبْتُ الْخَيْرَ قَالَ كَمَا طَلَبْتُ الْخَيْرَ فَأَذْبَحَ عَنْهُ شَاءَ سَمِينَهُ وَ كَانَ ذَلِكَ يَوْمَ النَّفْرِ الْأَخِيرِ). (۲)

که این روایت هم نیز اشاره می کند که قربانی صبی - که او را به حج تمتع امر کرده اند - بر ذمه ولی است و همچنین می توان این حکم را از برخی روایات - که دلالت می کند بر این که اگر گوسفند نبود ولی باید از طرف صبی روزه بگیرد که بدل قربانی و هدی است و یا اگر گوسفند بود از طرف صبی قربانی کند و از طرف خودش روزه بگیرد - استفاده کرد.

ص: ۲۲۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۴، ص ۸۶ (۱۸۶۶۰-۸)

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۴، ص ۸۴ (۱۸۶۵۶-۴)

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: يَصُومُ عَنِ الصَّبِيِّ وَلِيِّهِ إِذَا لَمْ يَجِدْ لَهُ هَدِيًّا وَكَانَ مُتَمَتِّعًا) (١).

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ أَخُوَيْهِ عَلِيِّ وَ دَاوُدَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أُعَيْنَ قَالَ: حَجَجْنَا سَيْنَةَ وَ مَعَنَا صَبِيَّانٌ فَعَزَّتِ الْأَصْحَى فَأَصَيْبْنَا شَاهًا بَعْدَ شَاهٍ فَدَبَحْنَا لِأَنْفُسِنَا وَ تَرَكْنَا صَبِيَّانَا فَآتَى بُكَيْرٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَتَّبِعِي أَنْ تَدْبُحُوا عَنِ الصَّبِيَّانِ وَ تَصُومُوا أَنْتُمْ عَنْ أَنْفُسِكُمْ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا فَلْيُصِّمْ عَنْ كُلِّ صَبِيٍّ مِنْكُمْ وَلِيِّهِ) (٢).

ظاهر این روایات - که می فرماید بدل هدی بر ذمه ولی است و یا این که هدی خود را از طرف آنها بدهد و خودش روزه بگیرد - آن است که مبدل هم بر ذمه ولی بوده است بنابراین اصل این استظهار از مجموع این روایت روشن است علاوه بر این که شاید مسأله اجماعی هم باشد هر چند که با وجود این روایات احتمال مدرکی بودن اجماع مذکور بسیار قوی است.

کفارہ صید صبی / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفارہ صید صبی / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

بیان مسائل روز:

قبل از اینکه وارد بحث بشویم مناسب است در مورد تکرار جسارت هایی که متأسفانه در کشورهای غربی و غرب، با تحریکات دشمنان اسلام خصوصاً صهیونیست خبیث نسبت به پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) شکل می گیرد کلماتی را عرض کنیم و باید گفت (انا لله و انا الیه راجعون) که این مسائل در جهان شکل می گیرد.

ص: ۲۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۴، ص ۸۷ (۱۸۶۶۲-۲).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۴، ص ۸۷ (۱۸۶۶۳-۳).

اخلاق کریمه:

یکی از مهم ترین دستورات دین مبین اسلام اخلاق کریمه پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) است و از واجبات مهم دینی ما حرمت گذاشتن و احترام به انبیا الهی است تا حدی که اسائه ادب و سب انبیا مستلزم هدر دم سب کننده است و فتوای ارزنده امام راحل (رحمه الله) هم در رابطه با سلمان رشدی این حقیقت را برای دنیا غرب هم، آشکار و ثابت کرد؛ امام (رحمه الله) در آن فتوا به حرمت انبیا هم اشاره کردند و پس از آن برخی از کشورها قوانینی تصویب کردند و دستورات اجرایی و قضایی صادر نمودند که هر گونه فیلمی یا نمایشی یا بیانی که دال بر اسائه به انبیا باشد ممنوع است ولیکن امروز می بینیم با کمال وقاحت به ساحت مقدس پیامبر (صلی الله علیه وآله) که پیامبر رحمت و صلح و دوستی و انسانیت است جسارت می شود.

ولی مشخص است که پشت صحنه این گونه اعمال، دشمنان اسلام مخصوصاً صهیونیستها می باشند که دشمنان دیرین اسلام بوده و کمر بسته اند برای ضربه زدن به اسلام با این تفکر که آنها غیر خودشان را بشر محسوب نمی کنند و دیگران نزد آنها مانند برده اند و این مبنای تفکر جریان صهیونیستی است و همین اتفاقها و کارهای شیطنت آمیز آنها بود که در سابق مسیحیت را علیه اسلام شورانید و جنگ های ویرانگر صلیبی راه انداخته شد و امروز هم اصل تشکیل گروه های تکفیری خارج از اسلام با توطئه و برنامه ریزی آنها ایجاد و حمایت شده است و هم از این راه خواستند چهره اسلام را در جهان تضعیف کنند و هم در صدد بودند مقاومت اسلامی را در مقابل اسرائیل غاصب تخریب و ضعیف کنند و هم بیداری اسلامی را تحریف کردند و جایگاهی را که اسلام با پیروزی انقلاب اسلامی در کل جهان و منطقه ایجاد کرده بود، مخدوش کنند و بهترین راه ضربه زدن به این جریانات، ایجاد گروه های تکفیری و حمایت از آنها بود البته در داخل هم از قبل زمینه آن وجود داشت چون تکیه گاه این جریانات انحرافی از غیر مجرای ناب دستورات اسلامی و معصومین (علیهم السلام) می باشد و بدین ترتیب چهره اسلام را مشوش کردند و آن را خشن، ظالمانه و مجرمانه به جهانیان نشان دادند.

در این قضیه نیز خودشان سبب جسارت به ساحت رسول الله (صلی الله علیه و آله)، را ایجاد کردند تا شاهد این عکس العمل باشند و دلیل زنده بر دست داشتن صهیونیسم در این جنایات حضور نتانیاهوی خبیث در تظاهرات فرانسه بود که منجر به این کاریکاتور موهن شد و به دنبال آن منشأ اسلام هراسی و ایجاد فتنه و مشکل عظیمی برای مسلمانان مغرب زمین و یا مهاجرین زیادی که امروزه اهل آن مملکت هستند گردید و فتنه عظیمی را ایجاد کردن مبنی بر این که مسلمانان همگی این گونه بودند و هستند اسلامی که انتشارش و قدرتش در منطقتش بوده نه در خشونت و انتشار اسلام در ملت ها و تاریخ به وسیله منطقی زیبای اسلام بوده است و با افکار ناب اسلام و آیات سراسر حکمت و معرفت قرآن - که هر شنونده ای را مجذوب خود می کند - بوده است و تمام مناطق اسلامی شرق کشور ما مثل اندونزی، مالزی، هند، پاکستان، بنگلادش و چین بر اثر رفت و آمد تجار و انتقال فرهنگ غنی اسلام بوده است نه لشکر کشی و جنگ و همیشه این کارهای صهیونیستها برای مخدوش کردن چهره اسلام بوده است چون پس از انقلاب اسلامی حس کردند که اسلام احیا شده است و اندیشه و فکر اسلام و عدالت خواهی، استکبار ستیزی، ظلم ستیزی و دشمنی با دشمنان اسلام در سراسر جهان اسلام منتشر گردیده که اینها بر اثر پیاده شدن اسلام از خلال حکومت اسلامی در دنیا جلوه می کند و آرمانهای اسلامی از قبیل حمایت از مظلومین و پیروزی بر ظالمان، به طور عجیبی در دل و جان مردم اثر دارد و اقبال به اسلام در سراسر جهان پس از پیروزی انقلاب و برپایی جمهوری اسلامی و صدور پیامها و آرمانهای امام (رحمه الله) و انقلاب، اسلام فزونی گرفت و تشدید شد و محور مقاومت در مقابل اسرائیل و استکبار جهانی در منطقه به رهبری جمهوری اسلامی ایجاد شد لهذا از روز اول صهیونیستها از ناحیه انقلاب ما احساس خطر کرده و شروع کردن به ایجاد جریانات صلیبی در مسیحیت و مسیحیت صلیبی را در آمریکا ایجاد کردند که مبنایش بر دشمنی با اسلام است نه یهودیت که ضد مسیحیت بود و همه این تحریکات صهیونیستی است و جریان امروز نیز از همین نسخ است .

امروز بر دوش علمای اسلام و جهان اسلام و حوزه های علمیه تکالیف سنگینی است و بر آنهاست که به مسائلی که مقاصد اصلی اسلام است که ما از آن به روح قرآن و اسلام تعبیر می کنیم، توجه کنند و نباید از نظر دور بماند و یا فراموش شود چرا که آنها تکالیف مهم تر و اولویت دارتر است از بسیاری تکالیف فردی دیگر و یکی از امتیازات امام راحل (رحمه الله) و شهید صدر (رحمه الله) این بود که مقاصد اصلی اسلام و روح اسلام و قرآن را خوب تشخیص می دادند و به آنها می پرداختند و به عنوان یک عالم دینی مسئول تبلیغ اسلام به معنای جامعش یعنی حاکمیت و اقامه اسلام در جامعه بودند؛ مثلاً یک جریانی مثل جریان کاپیتولاسیون در زمان شاه رخ داد و امام (رحمه الله) عمق آن جنایت را درک می کرد و این خطر را تشخیص می داد و فریاد میزد و همه وجودش را در مقابل آن هزینه می کرد و این از درک روح اسلام و آنچه از مقاصد بلند و عظیم اسلامی است نشأت می گیرد.

وظیفه ما:

بنابراین باید مواظب بود که در لابلای غوطه ور شدن در تحقیقات نظری و علمی درسها، از روح اسلام و مقاصد بلند آن غافل نشویم زیرا که این ها اهداف بزرگ و اساسی و استراتژیک اسلام است که اگر آنها از بین بروند مقاصد جزئی هم بالتبع از بین می رود و اگر چه این مقاصد جزئی هم باقی بماند ولیکن در مقابل آنها ارزش چندانی ندارد.

فرق علمای شیعه با علمای مذاهب دیگر:

فرق ائمه (علیهم السلام) و علمای ما با بقیه علمای مذاهب دیگر در همین نکته است که آنها را شهید، مسموم و یا محصور می کردند ولیکن علمای دیگر اسلامی را احترام می کردند مثلاً منصور دوانیقی به مالک - رئیس مذهب مالکی - احترام می کند و او هم کتاب موطأ را برای حاکم عباسی می نویسد ولیکن ائمه (علیهم السلام) ما و اتباعشان را در حصر و زندان قرار می دهد و از بین می برد؛ علتش این بود که ائمه (علیهم السلام) ما توجه به این نکته اصلی می دادند که حکومت آنها حکومت جور است و اسلام را تحریف می کنند و لذا علمای مذاهب دیگر اسلامی در آن زمان چون در سیاست دخالتی نداشتند مورد توجه قرار می گرفتند و از تعرض دیگران هم مصون بودند و به مجرد این که به این مقاصد اصلی توجه پیدا می کردند مورد تعرض قرار می گرفتند بنی امیه ابوحنیفه را شلاق زدند چون که فتوای خلاف مشی آنها داده بود و در جریان قیام زید وقتی زید بر علیه حکومت ظالم و فاسق بنی امیه قیام کرد ابوحنیفه هم در کوفه فتوا داده بود که دادن زکات به اتباع و جریان زید جایز بوده و مجزی است برای همین شلاق خورد و بنی امیه و بنی عباس و سایر حکومتهای جور در تاریخ ائمه (علیهم السلام) و علمای بزرگوار ما را شهید می کردند چون آنها جامعه را به این مسائل توجه می دادند اینها اصل و روح اسلام است.

امروز حوزه های علمیه و دانشجویان ما علاوه بر لزوم تحصیل علم و تهذیب نفس و سلوک - که همه لازم است - یک امر مهم تری را نیز لازم دارند که بنده از آن، به درک ، تشخیص ، فهم روح و مقاصد اصلی اسلام تعبیر می کنم که امثال شهید صدرها(رحمه الله) ، مطهری ها و بهشتی ها و در راس آنها امام(رحمه الله) آن را خوب فهمیدند و در همین نقطه و همین محور است که شیطانهای و جن متمرکز شده اند و دشمنی می کنند زیرا که آنها اهمیت آن را می دانند آنها می دانند که در حکومت و حاکمیت جامعه همه چیز شکل می گیرد و این محورها وقتی در اختیار حکومت جور قرار می گیرد به اهداف شوم خود ، ظلمها ، فسادها و ثروت اندوزی ها می رسند و بر عکس اگر در اختیار اسلام و حکومت اسلامی قرار بگیرد شیاطین انس و جن محروم می شوند و این مقاصد اصلی خیلی مهم و اساسی است که از آن به روح اسلام و قرآن تعبیر می کنیم و بحثها و مسائل زیادی را چه از ناحیه نظری و فقهی و چه از ناحیه علمی و برنامه ریزی در بر دارد که مجال اشاره کردن به آن را نداریم امروز استکبار و صهونیسیم و نظام سلطه آمریکا و به تعبیر امام(رحمه الله) این شیطان بزرگ، همه همتش را صرف می کند تا بر جهان اسلام و منابع و منافع آن مسلط بشود فلذا اجازه نمی دهد حرکتی ایجاد بشود که بخواهد از زیر سلطه خودش خارج شود و کلیه جریانات پس از پیروزی انقلاب اسلام نقشه نظام سلطه و آمریکا در منطقه است و آن همه فتنه گری ها و جنگ تحمیلی و تحریمها و لشکر کشیها و غیره از نقشه این شیطان بزرگ است البته جریانات و دولتهای دست نشانده و انحراف هایی که در داخل گروهها در جهان اسلام است نیز ابزار این نقشه قرار می گیرند.

بعد از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز همین مسئله رخ داد جریان های بنی امیه که ریشه اش کفر و فساد و انحراف بود منافقانه وارد اسلام شدند و به اسلام و رهبران اصلی آن ضربه زدند و صد سال جهان اسلام را در دست گرفتند و جنایتهای هولناکی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و به تحریف اسلام دست زدند آنها می دانستند کجا را هدف قرار دهند فلذا به سراغ محور قدرت رفتند تا اهداف سوء و فاسد خودشان دست یافتنی باشد و اگر صلح امام حسن (علیه السلام) و قیام امام حسین (علیه السلام) نبود که آن ها را رسوا نمود و به شکست کشاند اسلام را کاملاً منحرف می کردند و در اسلام نیز همانند مسیحیت و یهودیت در تاریخ می شد و سالها حکومت می کردند و باقی می ماندند.

موضوع مهم در تاریخ اسلام:

عزیزان فهم این مسائل و فهم مقاصد اصلی اسلام و نقش ائمه اطهار (علیهم السلام) و سیره آنها در حفظ آن مقاصد در تاریخ اسلام بسیار مهم است و اشراف بر آنها در روند رشد و احیای اسلام - که وظیفه اصلی عالمان دینی که پیرو ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند - کمک می کند و در این رابطه باید سیره بزرگان خودمان را الگو قرار بدهیم خصوصاً امام (رحمه الله) و این مخصوص زمان ما نیست بلکه مشی فقهای بزرگوار سابق هم این چنین بوده است؛ مثلاً مرحوم میرزای شیرازی (رحمه الله) که به تحریم تنباکو فتوا داد همین مطلب را تشخیص داده بود که قرارداد انگلیسی قرار داد تسلط بر امت اسلامی است فلذا این فتوا را دادند و مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی (رحمه الله) نیز که به جهاد با انگلیس ها - که پس از جنگ جهانی اول که عراق را اشتغال کردند و بر آن حاکم شدند و والی گذاشتند - فتوا داد از همین باب بود و علمای شیعه و مردم شیعه عراق در جنگ بر علیه انگلیس شرکت کردند و افراد زیادی شهید شدند تا توانستند انگلیسیها را از عراق اخراج کنند.

قبل از این تاریخ هم جریان صفویه را نگاه کنید که چگونه تمام علما بسیج شدند و محقق کرکی (رحمه الله) و علمای جبل عامل - که به ایران آمدند - و علمای ایران را جمع کردند و تحولی را در ایران - که قبلا- تحت سلطه عثمانی فاسد بود - ایجاد کردند و اگر آن نهضت علمی و فکری و تبلیغی و سیاسی نبود نه مردم به تشیع گرایش پیدا می کردند و نه حکومت شیعی بر پا می گشت و در همان زمان هم دشمن احساس شکست کرد و برخی علمای دربار عثمانی حکم به کفر شیعه را به عنوان رافضی، صادر کردند و اصطلاح رافضی از آن تاریخ است و علمای بزرگ شیعه به رهبری محقق کرکی (رحمه الله) جمع شدند و حوزه علمیه قزوین، اصفهان و شیراز و غیره را تاسیس کردند و با برنامه ریزی دقیق کار کردند و فعالیتهای فکری و تبلیغی و اجتماعی عظیمی که اگر نبود خسارات فراوانی به شیعه از هر نظر می رسید، ترتیب دادند بنابراین درک درست و دقیق مقاصد و روح اسلام و بر اولویت قراردادن آنها راهی است که خود ائمه اطهار (علیه السلام) و علما و فقهای بزرگ ما در تاریخ همین راه را پیموده اند و ما باید همان را دنبال کنیم تا امام زمان (عج) ظهور کنند و کل جهان را پر از عدل و قسط نمایند و حکومت جهانی اسلامی را برپا کنند انشاء الله تعالی.

مسئله ۶:

بحث ما در مسئله ششم بود که فرمود (الهدی علی الولی و کذا کفاره الصيد إذا صاد الصبی) (۱) نسبت به کفاره صید در ذیل صحیحه زراره آمده بود (فعلی ایبه) و در هدی هم روایاتی آمده بود که ظاهر آن روایات این بود که ثمن هدی بر ولی طفل است.

ص: ۲۳۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۹، ط.ج.

در مقابل، چند روایت وجود دارد که گفته شده ظاهر آنها این است که ثمن هدی بر خود طفل است و این را معارض با آن روایت قرار داده اند که در این رابطه دو روایت قابل ذکر است یکی صحیحه معاویه بن عمار و دیگری صحیحه زراره

صحیحه معاویه بن عمار:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرْ- وَ يُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُزْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَمْ يَجِدْ الْهُدَى مِنْهُمْ فَلْيُضْمِمْ عَنْهُ وَثِيه) (١)

صحیحه زراره:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِإِيْتِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يَلْبِيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَلْبِيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُضَيِّعُ عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يَذْبَحُ عَنِ الصَّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يَتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يَتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطَّيْبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْدًا فَعَلَى أَبِيهِ) (٢).

کیفیت استدلال:

که گفته شده جمله (مَنْ لَمْ يَجِدْ الْهُدَى مِنْهُمْ فَلْيُضْمِمْ عَنْهُ وَثِيه) یعنی اگر طفل مالی را برای هدی نداشت و لیش روزه بگیرد از طرف او پس ابتداء هدی بر طفل و از مال او است همین جمله (لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ) در صحیحه زراره، یعنی اینکه اگر صبیان مال نداشتند برای هدی و ذبیحه پس کبار و و لیشان هدی خودشان را از صبیان ذبح کنند و برای خودشان روزه بگیرند یعنی اگر صبیان مال نداشتند کبار و متولیان این کار بکنند اما اگر داشتند ابتدا از خود مال صبی داده می شود و این دو روایت معارض با روایات سابق است .

ص: ۲۳۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۷، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، أبواب اقسام الحج، باب ۱۷، ط آل البيت.

اشکال:

این استدلال تمام نیست زیرا که این دو روایت ناظر به مال داشتن و نداشتن اطفال نیست و در صدد بیان این نکته نیست که اگر صبیان، مال نداشتند به ولیشان منتقل می شود بلکه مقصود (مَنْ لَّا يَجِدُ الْهَدْيَ) است و لایجد الهدی یعنی گوسفند برای آنها یافت نشده است که این ناظر به عدم وجود هدی است نه عدم مال صبی برای خرید آن به قرینه ای این که گفته است اگر نبود ولیشان روزه بگیرد و این به معنای عدم وجدان هدی است نه عدم مال بر آن

استشهاد به صحیحه زراره:

همچنین صحیحه زراره که روشن تر است در این معنا که نظر به عدم وجدان اضاحی و گوسفند برای صبی است که می گوید در این صورت گوسفند خودتان را از طرف آنها ذبح کنند و شما روزه بگیرید پس دو روایات مذکور با ظهور روایات گذشته در این که هدی صبی بر ولی اوست تعارضی ندارد.

قاعده تسبیب:

در این حکم به قاعده تسبیب هم استدلال شده است که از آن استفاده کرده اند که هدی بر متولی حج صبی است زیرا کسی که او را احجاج کرده سبب هدی و کفاره صید او شده پس از باب تسبیب علی القاعده ضامن است چون که این هم یک نوع تسبیب است که موجب ضمان است مثلاً چطور اگر کسی شهادت داد علیه کسی و دیه ای از او گرفته شد و کذبش معلوم شد او ضامن است اینجا هم همین گونه است.

اشکال:

این استدلال خیلی روشن نیست خصوصاً اگر صبی ممیز باشد زیرا تسبیب جایی است که سبب اقوا از مباشر باشد و آن در موارد اجبار و الزام و سلب اختیار است که در اینجا نیست چرا ممکن است در احجاج صبی غیر ممیز صادق باشد علاوه بر این که ممکن است صبی ممیز به اختیار خودش احرام حج بسته باشد نه به درخواست یا امر پدر.

ص: ۲۳۴

به اجماع هم استدلال شده است که اولاً- صغرای آن معلوم نیست و برخی کفاره بر ولی را نفی کرده اند مانند ابن ادریس (رحمه الله) در سرائر و مرحوم علامه (رحمه الله) در تذکره که گفته اند کفاره اش بر خود صبی است و اگر هم صغرای اجماع باشد احتمال مدرکی بودن و استناد مجمعین در این روایات و یا استدلالات دیگر قوی است .

مراد از ولی:

مراد از ولی هم در اینجا همان ولی عرفی و متکفل احجاج صبی است و آنچه در صحیح زراره آمده بود که (فعلى ابیه) ظهور در شرطیت ولی شرعی ندارد زیرا که راوی در صدر روایت گفته بود (إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِإِثْنِهِ) ولذا امام هم در جواب تعبیر (أبیها) آورده است زیرا که او متکفل و احجاجش بوده است بنابراین هدی و کفاره صید صبی بر همان متولی احجاج او است و بیش از این، از این روایات استفاده نمی شود.

فرضی که باید استثناء شود:

بایستی یک فرض را از این فتوا خارج نمود و آن فرض این است که صبی ممیز باشد و خودش متکفل حج رفتن شود و متولی احجاج نداشته باشد که در این صورت هدی و کفاره صیدش بر ذمه خودش و از مال خودش است چون مقتضای ادله ثبوت اصل و کفاره صید، بر صبی است که در صورت وجود متولی احجاج در این روایات بر ولی قرار داده شده است اما اگر متولی برای احجاج وی وجود نداشته نباشد بر خود صبی خواهد بود اگر از روایات ثبوت هدی و کفاره صید در مورد صبی ثابت شود که بعید نیست چنین ظهوری داشته باشد پس بر ذمه اش ثابت می شود فلذا ولی شرعی هم می تواند از مال صبی بدهد مانند سایر ضمانات بلکه می توان گفت خود صبی هم می تواند در مالش این تصرف را انجام دهد زیرا که در روایت آمده بود که اگر صبی ممیز صدقه را در موضعش قرار بدهد نافذ و صحیح است و نیازمند اذن ولیش نیست و بدون شك اُضحیه و کفاره صید هم همین گونه است و در موضعش می باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال در كفاره عمد صبى / حج صبى / كتاب الحج / عبادات / فقه

جلسه گذشته: بحث ما در كفارات صبى بود كه ابتدا فرمود هدى و كفاره صيد صبى بر ولى او است كه گذشت؛

بحث جديد: (و أما الكفارات الأخر المختصه بالعمد فهل هي أيضا على الولى أو فى مال الصبى أو لا يجب الكفاره فى غير الصيد لأن عمد الصبى خطأ و المفروض أن تلك الكفارات لا تثبت فى صورته الخطاء و جوه لا يبعد قوه الأخير إما لذلك و إما لانصراف أدلتها عن الصبى لكن الأحوط تكفل الولى بل لا- يترك هذا الاحتياط بل هو الأقوى لأن قوله (عليه السلام) عمد الصبى خطأ مختص بالديات و الانصراف ممنوع و إلا فيلزم الالتزام به فى الصيد أيضا) (۱)

بيان مسئله:

در اینجا بحث در كفارات ديگر بوده كه مخصوص بصورت عمد است و مى فرمايد آيا آن كفارات ديگر بر عهده ولى است يا در مال صبى مى باشد و يا بر هيچ يك نيست و اصلاً كفاره ثابت نمى شود كه وجوهى است و نسبت به آنها ميان فقهاء اختلاف رخ داده است.

بيان اقوال:

قول اول:

يك قول اين است كه اين كفارات بر خود صبى است و برخى گفته اند بر ولى او است و برخى هم كه مشهور متأخيرين هستند اصل آن را نفى کرده اند البته قول به اين كه بر خود صبى است قائل صريح ندارد ولى برخى خواسته اند از عبارت مرحوم علامه (رحمه الله) در تذكره نسبت به كفاره صيد كه استدلال کرده است بر اين كه بر خود صبى است تعميم استفاده كنند.

ص: ۲۳۶

۱- العروه الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبائى يزدي، ج ۲، ص ۳۴۹، ط.ج.

نظر سيد:

مرحوم سيد (رحمه الله) اين قول كه بر ولى صبى است را در ذيل مسئله اقوى قرار داده است

قول دوم؛ نظر مرحوم علامه:

جمله ای از فقها به آن قائل هستند و منسوب است به شیخ (رحمه الله) در نهاییه و حلبی (رحمه الله) در کافی و علامه (رحمه الله) در قواعد و دیگران که مرحوم علامه (رحمه الله) در تذکره در رابطه با کفاره صید استدلال کرده و قائل شده است که کفاره صید بر خود صبی است زیرا که مثل ضمان اتلاف است که بر خود صبی است

اشکال قول علامه:

البته اینکه از این قول، تعمیم استفاده کنیم و سرایت بدهیم به سایر کفارات، مشکل است زیرا که فداء صید می تواند از باب ضمان جنایت باشد بر خلاف سایر کفارات و لذا استفاده قول اول از عبارت علامه (رحمه الله) در تذکره بعید است

قول سوم:

قول سوم هم ظاهر ابن ادریس (رحمه الله) در سرایر و علامه (رحمه الله) در مختلف و منتهی و مشهور متاخرین است .

ادله قول سوم:

بر این قول به وجوهی استدلال شده که مرحوم سید (رحمه الله) در متن ابتداء به دو وجه اشاره کرده و سپس در ذیل بر هر دو اشکال می کند که مجموع وجوه قابل استدلال را ذکر می کنیم که بیش از این دو وجه است.

وجه اول:

این است که مقتضای اصل ، عدم ثبوت کفاره بر فعل صبی است زیرا که ادله کفارات به بالغین انصراف دارد و مرحوم سید (رحمه الله) این وجه را ذکر می کند و اشکال می کند به این صورت که وجهی برای انصراف وجود ندارد و روایات کفارات مطلق است و الا کفاره صید هم باید از صبی منصرف می شد .

ص: ۲۳۷

لیکن صحیح آن است که ادله کفارات نسبت به صبی غیر ممیز که اصلاً قابل تکلیف نمی باشد روشن است که شامل آنها نیست زیرا که آنها قابلیت تکلیف به تروک احرام و یا کفارات را دارا نمی باشند و به این مقدار عدم اطلاق در ادله تروک احرام و کفارات آن روشن است و اما نسبت به صبی ممیز که هنوز بالغ نشده ولی قابل توجه تکلیف است ادعای انصراف هم جا دارد - هم ادعای انصراف و هم بالاتر ادعای اختصاص و تقیید اطلاق -

دلیل:

چون روایات کفارات ظهور دارد در تکلیف و تکلیف را بر عهده مکلف قرار می دهد و وضع محض نیست بلکه باید صدقه بدهد و این لسان تکلیف است و در برخی از روایات آن، رجل و امراه ذکر شده است که اصلاً شامل صبی نیست و این عناوین مختص به بالغین است و در وجه انصراف روایاتی که در آن عنوان (محرم) یا (من أحرم) آمده است گفته شده که کفارات یک نوع تادیب و عقوبت است که بر صبی نیست که جواب داده شده است که کفارات تادیب نیست بلکه حکم شرعی است و لذا مورد اضطرار هم مثل کفاره تظلیل ثابت شده است بنابراین گفته شده وجهی برای انصراف این روایات موجود نیست.

روایات اضطرار:

لیکن صحیح این است که برخی از این کفارات هر چند در مورد اضطرار هم وارد شده است ولی این منافات ندارد با این که عرفاً مناسبت این حکم تکفیر - یعنی توبه و تطهیر و پاک کردن فعل که نباید انجام می گرفته - است که مناسب است با مخالفت کردن نسبت به تکلیفی که فی نفسه نباید می شده و این مناسبت عرفی و ارتکازی، مانع از اطلاق ادله کفارات برای صبی - که اصلاً مکلف نیست و فاقد صلاحیت تکلیف است - می شود .

پس اصل ادعای این انصراف معقول است مضافاً بر این که در برخی از روایات آمده است که کفارات - بجز فداء صید - در فرض علم و عمد است و بر جاهل و ناسی و امثال آنها نیست مثل دو صحیحہ ذیل .

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِابٍ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَجَعْتُ أَبَا جَعْفَرَ (عليه السلام) يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطُهُ أَوْ قَلَمَ ظُفْرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لَبَسَ ثَوْباً لَمْ يَتَّبِعِي لَهُ لُبْسُهُ أَوْ أَكَلَ طَعَاماً لَمْ يَتَّبِعِي لَهُ أَكْلُهُ وَ هُوَ مُحْرَمٌ فَفَعَلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ جَاهِلاً فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاهٍ) (١).

روایت دوم:

(وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيًّا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعْتُ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أُحْرِجُ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ وَ أَفْتُونِي هَؤُلَاءِ أَنْ أَشَقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزَعَهُ مِنْ قَبْلِ رِجْلِي وَ أَنْ حَجَّيَ فَاسْتَدُّ وَ أَنْ عَلَيَّ بَدَنَهُ فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَ بَعْدَ مَا لَبَيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي قَالَ فَأَخْرَجَهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ يَدَنُهُ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحُجُّ مِنْ قَابِلِ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهْرٍ فَلَمَّا شَى عَلَيْهِ طُفٌّ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَ صَبَلَ رُكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) وَ اسْتَعَّ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ - وَ قَصَرَ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهْلٌ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ) (٢).

ص: ٢٣٩

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٣، ص ١٥٧، أبواب بقیه کفارات الاحرام، باب ٨، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١٢، ص ٤٨٨، أبواب تروك الاحرام، باب ٤٥، ط آل البيت.

قاعده کلی است:

این قبیل روایات مخصوصاً روایت دوم هر چند در باب حج وارد شده است لیکن یک قاعده کلی به دست ما می دهد که در بحث براءت هم از آن استفاده شده است و مقید ادله کفارات حج هستند به صورت عمد و آنها را در صورت جهل و غفلت و نسیان و امثال آن نفی می کند و این نفی به طریق اولی صبی را هم که واقعاً و اصلاً تکلیف متوجه او نیست در بر می گیرد و آنان را از اطلاق ادله کفارات خارج می کند و این مطلب بیش از انصراف است.

دلیل عدم ذکر انصراف در کفاره صید:

این که گفته شده چرا در کفاره صید انصراف را نگفتیم چون در مورد کفاره صید فرق می کند چون کفاره صید نوعی ضمان است و برای محل در حرم نیز ثابت است و گوشتش هم بر او حرام می شود و این فرقی ندارد که عمد باشد یا خطا، مضافاً بر این که از ذیل صحیحه زراره لزوم آن را بر ولی استفاده کردیم بنابر این، این اشکال وارد نیست پس وجه اول دلیل تمامی است.

وجه دوم:

تمسک به قاعده عمد صبی خطاً است - که در برخی از روایات آمده است - می باشد.

(أَنَّ عَمَدَ الصَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) خَطَأً تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ). (۱)

در صحیحه محمد بن مسلم:

و در صحیحه محمد بن مسلم هم آمده است (عمد الصبی و خطوه واحد) (۲) و گفته می شود که این تنزیل مطلق است همه احکام و آثار مترتب بر عمد صبی را شامل می شود که منجمله کفاره ای است که در فرض عمد است

ص: ۲۴۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۹، ص ۸۹، أبواب القصاص فی النفس، باب ۳۴، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۲۳۳.

اشکال مرحوم سید:

مرحوم سید (رحمه الله) بر این وجه هم اشکال کردند و گفته اند که این روایات مختص به دیات است و برای سایر آثار عمد صبی اطلاق ندارد که این منع از اطلاق را به دو بیان می شود تقریر کرد .

بیان اول :

ظاهر متن است که این روایات تنها ناظر به دیه خطأ است ولذا در ذیل صحیحه اسحاق گفته است (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ) و حمل، اسناد داده شده است به خود عمد و این در جایی است که عمد و خطأ بر ذمه شخص قرار بگیرد که باب جنایات است کأنه خود جنایت عمدی یا خطایی بر دوش و عهده مرتکب قرار می گیرد بنابراین بیش از این اطلاق ندارد .

خلاصه:

خلاصه این که این روایات به قرینه (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ) ناظر به باب جنایات است و سایر احکام عمد را شامل نمی شود .

بیان دوم:

دیگر که بیان فنی تری است گفته شده است در اینجا تنزیل به لحاظ حکم خطا است و می خواهد حکم خطا را در صبی توسعه دهد و آن را بر عمد هم بار کند و نمی خواهد هر حکمی که بار بر عمد است را نفی کند.

به تعبیر دیگر:

و به تعبیر دیگر تنزیل بر دو قسم است تنزیل سلبی و نفیی که به لسان نفی موضوع است مثل (لاربا بین الوالد و الولد) که این نوع تنزیل، تضییق حکم است و نوع دوم تنزیل اثباتی است مثل (الطواف بالبيت صلاه) که توسعه حکم منزل علیه بر منزل است و این نوع دوم در

جایی است که منزل علیه حکمی داشته باشد و برایش جعل شده باشد و شارع بخواهد که آن را توسعه بدهد

ص: ۲۴۱

تنزیل در روایات:

در روایات مذکور تنزیل از نوع دوم است و این قهراً اطلاقش بیش از این نیست که در موردی پیاده شود که حکمی برای عنوان خطا که منزل علیه است جعل شده باشد تا آن را توسعه بدهد اما سایر آثار و احکام عمد را که به خطا ربطی ندارد دو از باب سالبه به انتفاء موضوع در خطا نیست نفی نمی کند و مخصوص می شود به جایی که خطا یک حکمی داشته باشد تا آن را توسعه بدهد که همان دیه بر عاقله در باب خطا در جنایات است نه جایی که عمد یک حکمی دارد بخلاف خطا که حکمی ندارد و نمی خواهد این احکام را نفی کند.

نتیجه:

پس فرق است بین دو تنزیل و ما نحن فیه از نوع دوم است و اگر این نباشد و این روایات بخواهد تمام آثار عمد صبی را رفع کند نقض خواهد شد به مثل نماز و روزه صبی اگر عمداً آنها را باطل کند که باید صحیح باشد با این که قطعاً چنین نیست .

عدم وجوب کفارات بر صبی و ولی / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم وجوب کفارات بر صبی و ولی / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

(و أما الكفارات الأخر المختصه بالعمد فهل هي أيضا على الولي أو في مال الصبي أو لا يجب الكفاره في غير الصيد...) (1)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در کفارات عمدی - غیر از کفاره صید - بود که اگر صبی در حج، موجب یکی از آن کفارات را انجام داد کفاره بر چه کسی است؟ بر خودش، یا بر ولی اش و یا بر هیچ یک؟ ادله قول سوم را بررسی می کردیم که دو وجه را مرحوم سید (رحمه الله) ذکر کرد و بعد اشکال نمود: بحث ما در وجه دوم بود که تمسک به روایاتی است که روز گذشت مطرح شد و می فرمود (عَمْدُ الصَّبِيِّ خَطَأٌ تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ) یا در صحیح محمد بن مسلم (عَمْدُ الصَّبِيِّ وَ خَطْأُهُ وَاحِدٌ) و عرض شد که ممکن است دو جواب از این استدلال داده شود.

ص: ۲۴۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۴۹، ط.ج.

جواب اول:

این روایات مختص باب دیات است چون در ذیلش آمده است (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ) و ناظر به احکام دیگر عمد مثل کفارات نیست.

جواب دوم:

بیان دیگر هم این بود که این تنزیل، تنزیل اثباتی است نه سلبی یعنی حکم خطا را در مورد عمد توسعه می دهد که مخصوص به همان حکم مجعول بر عنوان خطا است و نمی خواهد همه آثار عمد را رفع کند. به عبارت دیگر دو نوع تنزیل داریم یکی سلبی و نفیی مثل (لا-ربا بین الوالد و الولد) که نفی می کند احکام آن عنوان را و نوع دوم تنزیل ایجابی و اثباتی است مثل (الطواف بالبيت صلاه)

تنزیل اثباتی:

می خواهد در این تنزیل اثباتی حکم صلات را به طواف توسعه بدهد و نمی خواهد همه احکام طواف را که در نماز نیست نفی کند و در این جا هم همین گونه است یعنی برای خطا در باب دیات حکم خاصی جعل شده است که دیه اش بر عاقله است و این تنزیل اثباتی عمد منزله خطا می رساند که آن حکم مجعول، برای خطا در عمد صبی هم ثابت است و حکمش یکی است و به هیچ وجه ناظر به نفی سایر احکام عمد صبی نمی باشد و بیش از این تنزیل مذکور دلالت ندارد این دو بیان هر دو قابل نقد است.

نقد بیان اول:

اما بیان اول قابل نقد است زیرا که اختصاص دادن این تنزیل به خصوص دیات قرینه می خواهد و بر خلاف اطلاق تنزیل است و اگر چنین قرینیتی جمله (تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ) در معتبره اسحاق داشته باشد فقط اطلاق صحیحه اسحاق بن عمار را از بین می برد نه اطلاق صحیحه محمد بن مسلم که گفته است (عَمْدُ الصَّبِيِّ وَ خَطَاؤُهُ وَاحِدٌ) زیرا که بر عدم انتفاء سایر احکام عمد صبی مفهوم ندارد بلکه تنها موجب اجمال و عدم اطلاق آن حدیث می شود.

ص: ۲۴۳

وجه دوم:

و اما نسبت به وجه دوم که فنی تر بود باز هم می گوئیم که صحیحه محمد بن مسلم که می گوید (عَمْدُ الصَّبِيِّ وَ خَطَاةُ وَاحِدٍ) ظاهر در این است که این دو تا یکی است چه در حکم ایجابی خطا و چه در حکم سلبی آن

منظور روایت:

به عبارت دیگر در مقام بیان این حقیقت خارجی است که چون صبی رشدش و درک و تعهدش کم است خطا و عمدش یکی است و مثل هم می باشد و این تنزیل اصطلاحی نیست بلکه یک نوع اخبار از واقعیت خارجی صبی است و کانه مثل مجنون است که اراده اش ضعیف و لااراده است و صبی هم غیر رشید است

ظاهر تنزیل:

ظاهر چنین تنزیل نفی تبعات و آثار و مؤاخذات بار شده بر عمد است و این که صبی در عمدش هم مثل خطا معذور است و ظاهر عرفی چنین تعبیر و یا تنزیلی همان معذوریت صبی در عمد و خطا است و لهذا از این تعبیر، عقوبات دیگر نیز مانند حدود و تعزیرات، نفی می شود

معذوریت صبی:

در حقیقت از ادله معذوریت صبی از مؤاخذة و آثار جنائی عمد است و به خصوص حکم دیه بر عاقله که بر خطا در جنایت قرار داده شده است اختصاص ندارد و آثار جنائی دیگر عمد را هم نفی می کند و این که می گوئیم ناظر به تبعات جنائی و مؤاخذاتی است به این جهت است که تقابل عمد و خطا که در ذهن عرف مربوط به عذر بودن خطا از تبعات و عقوبات است، می باشد

رد نقض:

لذا ظهور در معذوریت صبی در افعال عمدی از آن تبعات دارد نه بیشتر از آن و لذا آن نقضی که مطرح کرده اند - که اگر این حدیث اطلاق داشته باشد صبی اگر نماز و روزه اش را هم عمداً باطل کند صحیح است و باطل نمی شود - وارد نیست چون که که بطلان نماز و روزه حکم شرعی است و عقوبت و تبعه نیست تا مشمول معذوریت شود. پس اصلاً این نقضها وارد نیست و لذا طبق آنچه گفته شد این تعبیر و یا تنزیل ناظر است به خصوص آثاری که از سنخ مؤاخذة و عقوبات است و نسبت به بیش از این سنخ آثار اطلاق ندارد.

ص: ۲۴۴

کفارات:

حال اگر عرفاً کفارات را هم نوعی عقوبت و مواخذه بدانیم که در موارد خطا و معذوریت نیست مشمول این اطلاق خواهد بود و الا مشمول نخواهد بود - که بعید نیست - چرا که عرفاً و شرعاً کفارات احکام تبعیدی خاصی هستند و در حقیقت نوعی توبه و تطهیر معنوی است نه عقوبت مادی لهذا مشکل است که اطلاق این روایات شامل نفی آنها نیز بشود.

وجه سوم:

وجه سوم تمسک به روایات رفع قلم از صبی و یا جری قلم بر صبی بعد از بلوغ است که این تعبیر یا کنایه از نفی مطلق قلم تشریح است که کفارات را هم می گیرد و یا اگر مطلق هم نباشد قطعاً تشریحاتی که در آن الزام، ثقل و تکلیف باشد را در بر می گیرد که کفارات نیز مشمول آن است بلکه مورد روایت جری قلم تعهدات و الزامات معاملاتی است و این که معامله صبی هم ملزم و نافذ نیست بنابر این حدیث مذکور مطلق آثار تحمیلی را نفی می کند و اطلاقش کفارات را نیز در بر می گیرد.

وجه چهارم:

وجه چهارم تمسک به روایت علی بن جعفر است

(وَرَوَاهُ الْحَمِيرِيُّ فِي قُرْبِ الْأَسَدِيَّاتِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عليه السلام) مِثْلَهُ وَ زَادَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّبِيِّانِ هَيْلٌ عَلَيْهِمِ إِحْرَامٌ وَ هَيْلٌ يَتَّقُونَ مَا يَتَّقِي الرَّجَالُ قَالَ يُحْرَمُونَ وَ يُنْهَوْنَ عَنِ الشَّيْءِ يَصْنَعُونَهُ مِمَّا لَا يَصِلُحُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَصْنَعَهُ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمْ فِيهِ شَيْءٌ) (١)

ص: ٢٤٥

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١١، ص ٣٣٦، أبواب المواقيت، باب ١٨، ط آل البيت.

صدر این روایت با روایت دیگر مشترک است مانند روایت زراره که سوال می کند از تروک احرام و امام (علیه السلام) می فرماید باید صبی محرم را هم از آنها نهی نمود و نباید تروک احرام انجام دهند و می فرماید (يُنْهَوْنَ عَنِ الشَّيْءِ يَصِيغُونَهُ مِمَّا لَا يَصِيغُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَصِيغَهُ) بعد ذیل آن می فرماید (وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ فِيهِ شَيْءٌ) که این صراحتاً کفارات را بر صبی نفی می کند و چون از ذکر ولی هم ساکت شده است و نفرموده ولیکن بر ولی او است اطلاق مقامی شکل می گیرد که کفارات از هر دو نفی می شود چون که روایت ناظر به مخالفت صبی نسبت به تروک احرام است و در مقام بیان است که اگر از فعل او چیزی بر ولیش هم بود باید می گفت و این روایت بدین ترتیب بر قول سوم دلالت می کند.

بحث سندی در روایت:

لکن بحث در سند آن است زیرا که صاحب وسائل (رحمه الله) آن را از کتاب علی بن جعفر نقل نمی کند که سند معتبری به آن دارد بلکه از کتاب قرب الاسناد حمیری نقل می کند که در سندی که در قرب الاسناد ذکر شده عبد الله بن حسن وجود دارد که با این که ایشان نوه علی بن جعفر است در کتب رجال توثیق صریحی ندارد یعنی با توجه به این که آقازاده است و روایات زیادی از او نقل شده است بلکه عبد الله بن جعفر که نوه دیگر علی بن جعفر است کتاب مسائل علی بن جعفر را که از امام کاظم (علیه السلام) پرسیده است و از کتب و اصول معروفه ما می باشد به وسیله عبد الله بن الحسن نقل می کند و مجموع اینها شاید موجب اطمینان به وثاقتش گردد.

بنابراین نسبت به قول سوم که مختار مشهور متأخرین است برخی از وجوه گذشته تمام بود می توان برای قول مرحوم سید(رحمه الله)- که می فرمود کفاره بر ولیش ثابت است - دو دلیل ذکر کرد که اگر یکی از آنها تمام باشد بر وجوه گذشته مقدم می شود و به نوعی حاکم و یا مقید ادله بر نفی خواهد بود .

دلیل اول:

تمسک به ذیل صحیحه زراره و الغا خصوصیت صید و حمل آن بر این که از باب مثال بوده و مقصود آن است که مطلق کفارات صبی بر ولیش ثابت می شود .

اشکال:

ابن استدلال تمام نیست زیرا که فداء صید باب خاصی است و مجرد کفاره احرام نیست لذا صید در حرم برای محل هم فداء دارد که یک نوع ضمان اتلاف حیوان محترم است که حرمتش به جهت حرم و یا احرام ایجاد شده است و کسی حق ندارد با شکار و صید مالک آن بشود و لذا این حکم مخصوص به عمد هم نیست یعنی این که صید و شکار از مملکات حیوان است ولی حیوان در حرم حرمت دارد که جای امن است هم برای انسان ها و هم برای حیوان ها لذا اگر صید کرد باید ثمن معادل آن را صدقه بدهد و هم مرتکب فعل حرام شده است و هم گوشتش بر او حرام است که یک نوع احترام این مال است و حکم وضعی در بردارد که با کفارات دیگر فرق می کند و در خود روایات کفارات هم بین فداء صید و بقیه کفارات تفکیک صورت گرفته است مانند صحیحه معاویه بن عمار .

ص: ۲۴۷

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا تَأْكُلْ مِنَ الصَّيْدِ وَ أَنْتَ حَرَامٌ وَ إِنْ كَانَ أَصَابَهُ مُجِلٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ فِدَاءٌ مَا أَتَيْتَهُ بِجَهَالِهِ إِلَّا الصَّيْدَ فَإِنَّ عَلَيْكَ فِيهِ الْفِدَاءَ بِجَهْلٍ كَانَ أَوْ بَعْدَهُ). (١)

و صحیحہ بزنی: (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْأَشْيَانِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (عليه السلام) عَنِ الْمُتَعَمِّدِ فِي الصَّيْدِ وَ الْجَاهِلِ وَ الْخَطِّ سِوَاءِ فِيهِ قَالَ لَا فَقُلْتُ لَهُ الْجَاهِلُ عَلَيْهِ شَيْ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَالْعَمْدُ بِأَيِّ شَيْ يُفْضَلُ صَاحِبِ الْجَهَالَةِ قَالَ بِالْإِثْمِ وَ هُوَ لَاعِبٌ بِيَدَيْهِ). (٢)

دلیل دوم:

این است که ممکن است کسی از برخی از روایات بیانیہ استفاده نماید که ولی صبی، مکلف است هم صبی را از تروک احرام منع کند و هم از نتیجه آن - که کفاره است - مسئول می باشد زیرا که در همه آنها آمده است که ولی باید صبی را از تروک احرام منع کند ولیکن در برخی از آنها تعبیر (يُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ) آمده است مثل صحیحہ معاویہ بن عمار (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصَّبِيَّانِ فَقَدَّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرْ- وَ يُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرَمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَ لِيَّةُ) (٣).

ص: ٢٤٨

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٣، ص ٦٨-٦٩، أبواب کفارات الصيد و توابعها، باب ٣١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٣، ص ٧١، أبواب کفارات الصيد و توابعها، باب ٣١، ط آل البيت.

٣- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٨٧، أبواب اقسام الحج، باب ١٧، ط آل البيت.

تبیین روایت:

و تعبیر (يُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ) گفته می شود مطلق است و همه آنچه را که محرم باید انجام دهد نسبت به صبی محرم و لیش مسئول از آن است که دو حکم است یکی تکلیف به اینکه تروک احرام را انجام ندهد و تکلیف دیگر این است که اگر عمدا مخالفت کرد باید کفاره آن را بدهد پس همانگونه که مسئولیت تروک احرام صبی تکلیف ولی است چون که صبی تکلیف ندارد کفاره آن هم که کار و صنع محرم است بر ولی او است و شاید این وجه بهترین وجه برای اثبات قول ماتن است .

اشکال بر استدلال:

این استدلال هم قابل خدشه است زیرا که جمله (يُضَيِّعُ بِهِمْ مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ) ناظر به تروکی است که بر محرم واقع می شود و حالت محرم در حال احرام است از قبیل پوشیدن لباس و عطر نزدن و امثال آنها که از آنها تعبیر می شود به تروک احرام می باشد که این مذکورات صنع احرام بر محرم است نه کفاره و صدقه دادن که واجب دیگری است و ربطی به حالت احرام ندارد و (مَا يُضَيِّعُ بِالْمُحْرِمِ) بر آن صادق نیست.

نتیجه:

حاصل این که فرق است بین این که بگوید: هر چه بر محرم لازم و واجب می شود در احرام صبی بر ولی او است و بین این که بگوید: آنچه بر محرم انجام می شود بر صبی محرم هم انجام شود؛ که این ناظر به همان تروک احرام است نه بیشتر از آن بنابراین حق با مشهور است که نه بر صبی و نه بر ولی او سایر کفارات نیست هر چند احتیاط در پرداخت ولی است.

ص: ۲۴۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بلوغ صبی قبل از ادراک مشعر / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

مسأله ۷: (مسأله ۷: قد عرفت أنه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجه الإسلام بل یجب علیه بعد البلوغ و الاستطاعه لکن استثنی المشهور من ذلك ما لو بلغ و أدرك المشعر فإنه حیثئذ یجزی عن حجه الإسلام بل ادعی بعضهم الإجماع علیه و کذا إذا حج المجنون ندبا ثم کمل قبل المشعر و استدلوا علی ذلك بوجه) (۱)

بیان مسئله:

می فرماید قبلاً- گفته شد که حج صبی در عین حالی که مشروع و مستحب است ولی از حجه الاسلام وی مجزی نیست و چنانچه بعد از بلوغ شرایط موجود شود حجه الاسلام با وجود شرایط وجوب، بر او واجب است و حج قبل از بلوغ مجزی نمی باشد و قبلاً- این مطلب گذشت و مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله استثنای مشهور از این قاعده را بیان می کند و می فرماید مشهور قائلند چنانچه صبی حج را انجام داد و قبل از ادراک مشعر بالغ شد با فرض وجود سایر شرایط وجوب، از حجه الاسلام مجزی می شود و دیگر لازم نیست بعداً دو مرتبه حجه الاسلام را انجام دهد مانند عبدی که قبل از مشعر آزاد شود و همچنین افاقه مجنون هم به آن ملحق است و بر این مسئله ادعای اجماع هم شده است

نظر مرحوم شیخ:

اجماع در کلمات مرحوم شیخ (رحمه الله) در خلاف اینگونه ذکر شده است که می فرماید: (و ان کملاً- قبل الوقوف، تعیین إجماع کل واحد منهما بالفرض، و أجزاءه عن حجه الإسلام و به قال الشافعی و قال أبو حنیفه الصبی یحتاج إلی تجدید إجماع لأن إجماعه لا یصح عنده و العبد یمضی علی إجماعه تطوعاً، و لا ینقلب فرضاً و قال مالک الصبی و العبد معا یمضیان فی الحج، و یکون تطوعاً.

ص: ۲۵۰

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۵۰، ط.ج.

دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم، فإنهم لا یختلفون فی هذه المسأله، و هی منصوصه لهم، و قد ذکرناها و نصوصها فی الكتاب المقدم ذکره) (۱)

نظر مرحوم علامه:

علامه در تذکره هم فرمودند (و إن بلغ الصبی أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر فوقف به أو بعرفه معتقاً و فعل باقی الأركان،

أجزاء عن حجة الإسلام، و كذا لو بلغ أو أعتق و هو واقف عند علمائنا أجمع - و به قال ابن عباس، و هو مذهب الشافعي و أحمد و إسحاق) (٢)

برخی از علما نیز مخالفت کرده اند از قبیل محقق (رحمه الله) در شرایع و معتبر و علامه (رحمه الله) در منتهی و بعد از نقل این مطلب می فرماید (فیه تردد) یعنی اجماع را نفی نمی کند فقط از نظر خودش در مسأله تردید دارد .

نظر مرحوم محقق حلی:

مرحوم حلی (رحمه الله) در جامع الشرایع می فرماید (فان حج الصبی، أو حج به، أو حج العبد، و المدبر، و المكاتب، و أم الولد أو عادم الزاد و الراحله، لم یجزهم عن حجه الإسلام فإن أعتق الرقیق و بلغ الصبی بعد إحرامهما و قبل الوقوف بأحد الموقفین أجزاءهما و الاولی ان لا یجزی عن الصبی).

بحث در صحت اجماع:

ممکن است کسی بگوید این تردد صغرای اجماع را بهم نمی زند و مخالفت آنها اجماع را نفی نمی کند زیرا مقصود، اجماع قدما است که قبل از محقق (رحمه الله) منعقد شده است پس صغرای اجماع محرز است ولی احتمالاً این اجماع مدرکی باشد و فتوایشان مستند به برخی از اخبار و استدلالات است و این احتمال، جدی و قوی است و مرحوم شیخ (رحمه الله) هم به اخبار اشاره کرده اند و با عدم احراز تعبدیت اجماع، کاشفیت آن از قول معصوم (علیهم السلام) از بین می رود

ص: ۲۵۱

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۷۸.

۲- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۷، ص ۳۸.

لذا مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید: (استدلوا علی ذلك بوجه) البته ابتداءً باید عرض کنیم که بدون شك مقتضای قاعده، عدم اجزا است به این معنا که قبلاً گفته شد که هر قیدی که در وجوب اخذ شود قید واجب هم می شود پس وقتی که بلوغ شرط وجوب حجه الاسلام شد معنایش این است که حجه الاسلام، بعد از بلوغ واجب است و شرطی که هیئت امر را قید می زند ماده آن را هم قید می زند پس قهراً حجتی را که صبی قبل از بلوغ انجام داده است مصداق حجه الاسلام واجب نخواهد بود و اطلاق امر به حال خود باقی خواهد ماند و در این جهت فرقی نمی کند چه کل واجب فاقد آن قید باشد و چه بعض آن واجب و صبی که بعد از مشعر بالغ شد بخشی از مناسک حجش قبل از تحقق قید واقع شده است و لذا مشمول اطلاق متعلق امر به حجه الاسلام نیست.

مقتضای قاعده:

پس مقتضای قاعده عدم اجزا است و لذا اجزاء، در مانحن فیه نیازمند دلیل است و مشهور که ادعای اجزا می کنند بایستی بر اجزا دلیل اقامه کنند و الا ما باشیم و مقتضای قاعده عدم اجزا است بنابراین باید ادله ای که می شود برای اجزا اقامه کرد و آن را مستند مشهور قرار داد مطرح کنیم البته غیر از دلیل اجماع که احتمالاً مدرکی بود و کافی نبود، وجوه استدلالی که ذکر شده است مختلف است.

وجه اول:

وجهی است که مرحوم سید (رحمه الله) آن را اینگونه بیان می کند (استدلوا علی ذلك بوجه: أحدها النصوص الواردة فی العبد علی ما سیأتی بدعوی عدم خصوصیه للعبد فی ذلك بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الکمال ثم حصوله قبل المشعر) یعنی از روایاتی که در باب عبد وارد شده است - که معتبر است و می فرماید اگر عبد شب یا روز عرفه آزاد و عتق شد حجش حجه الاسلام است - استفاده می کنیم ملائک شروع در حال عدم وجوب و کمال قبل از مشعر است (و فیه أنه قیاس مع أن لازمه الالتزام به فیمن حج متسکعاً ثم حصل له الاستطاعه قبل المشعر و لا یقولون به. الثانی ما ورد من الأخبار: من أن من لم یحرم من مکه أحرم من حیث أمکنه فإنه یستفاد منها أن الوقت صالح لإنشاء الإحرام فیلزم أن یكون صالحاً للانقلاب أو القلب بالأولی و فیه ما لا یخفی الثالث الأخبار الداله علی أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج و فیه أن موردها من لم یحرم فلا یشمل من أحرم سابقاً لغير حجه الإسلام فالقول بالاجزاء مشکل) (۱).

ص: ۲۵۲

بنابراین مرحوم سید (رحمه الله) سه وجه را ذکر می کند و همه آنها را رد می نماید که وجه اول استفاده از روایات وارده در باب عبد بود که معتبر هم هستند و دلالت دارند بر این که اگر عبد قبل از مشعر عتق شد حج او از حجه الاسلام مجزی است و اهم این روایات، دو معتبره است.

روایت اول :

(مَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ أُعْتِقَ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ عَبْدًا لَهُ قَالَ يُجْزَى عَنِ الْعَبْدِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ وَيُكْتَبُ لِلْسَيِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابُ الْعِتْقِ وَ ثَوَابُ الْحَجِّ) (١)

روایت دوم:

معتبره معاویه عمار مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید که نکته و مناط استفاده ملاک در این حکم این است که حج، در حال شروع واجب نبوده است چون صبی هنوز برای وجوب حجه الاسلام کامل نبوده و فاقد شرط بوده است ولی قبل از احد الموقفین کامل شده که این نکته و مناط حکم در صبی نیز هست که می فرماید (بدعوی عدم خصوصیه للعبد فی ذلک بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الکمال ثم حصوله قبل المشعر) بعد دو اشکال وارد می کند.

اشکال اول:

این استدلال قیاس است و شاید این حکم مختص به عبد باشد .

اشکال دوم :

نقض به کسی می گردد که مستطیع بوده و متسکعا حج را از انجام می دهد و قبل از مشعر مستطیع می شود که در اینجا قائل به اجزاء نیستید.

ص: ۲۵۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۲، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۷، ط آل البیت.

صاحب جواهر(رحمه الله) در اینجا مطلبی را ذکر می کنند که شاید برخی دیگر هم داشته باشند و می فرماید فقها این تعمیم را از روایات استفاده کرده اند و آنها شدیداً از قیاس تحرز داشته اند و نمی خواستند از قیاس استفاده کنند بلکه از این دو روایت الغاء خصوصیت فهمیده و استفاده اطلاق نمودند نه قیاس زیرا با ذوق و مسلک شیعه هماهنگ نیست و کأنه می خواهد بفرماید که می توان از این دو روایت الغا خصوصیت کرد و یک نوع عموم و اطلاق استفاده نمود که صبی را هم شامل بشود و برای توجیه کلام صاحب جواهر(رحمه الله) می شود دو بیان را تقریب کرد.

رد اشکالات مرحوم سید/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه ۹۳/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رد اشکالات مرحوم سید/حج صبی/کتاب الحج/عبادات/فقه

مساله ۷: مرحوم سید(رحمه الله) در مسئله هفتم فرمودند (قد عرفت أنه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجه الإسلام بل یجب علیه بعد البلوغ و الاستطاعه لکن استثنی المشهور من ذلك ما لو بلغ و أدرك المشعر فإنه حیثینذ یجزی عن حجه الإسلام بل ادعی بعضهم الإجماع علیه و کذا إذا حج المجنون ندبا ثم کمل قبل المشعر و استدلوا علی ذلك بوجه أحدها النصوص الواردة فی العبد علی ما سیأتی بدعوی عدم خصوصیه للعبد فی ذلك بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الکمال ثم حصوله قبل المشعر و فیه أنه قیاس مع أن لازمه الالتزام به فیمن حج متسکعاً ثم حصل له الاستطاعه قبل المشعر و لا یقولون به)

(۱)

ص: ۲۵۴

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۵۰، ط.ج.

خلاصه بحث گذشته:

بحث ما در دلیل اول بود که موردی را از عدم اجزاء حج صبی از حجه الاسلام استثناء کرده اند به این صورت که اگر صبی قبل از وقوف مشعر یا عرفات بالغ شود و سائر شرایط وجوب را دارا باشد در این صورت حج وی ، حجه الاسلام محسوب می شود و از آن مجزی است و بر این مطلب ادعای اجماع شده بود که گذشت و به روایات هم استدلال شده است و گفتیم که مقتضای اصل عدم اجزا است و اجزاء، نیازمند دلیل است و مرحوم سید(رحمه الله)هم سه استدلال مطرح کرده اند که عرض شد اولین آنها تمسک به روایت باب عبد است که معتبره شهاب و معتبره معاویه عمار است و معتبره شهاب به سند شیخ صدوق(رحمه الله)معتبر است هر چند در سند کافی سهل ابن زیاد وجود دارد .

روایت شهاب:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ شَهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ عَبْدًا لَهُ قَالَ يُجْزِي عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامَ وَ يُكْتَبُ لِلْسَّيِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابُ الْعِتْقِ وَ ثَوَابُ الْحَجِّ). (١)

روایت معاویه بن عمار:

(وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مَمْلُوكٌ أُعْتِقَ يَوْمَ عَرَفَةَ - قَالَ إِذَا أُذْرِكَ أَحَدَ الْمُؤَقَّفِينَ فَقَدْ أُذْرِكَ الْحَجِّ). (٢)

بحث در روایات:

حکم اجزاء از این دو روایت به صبی هم تعمیم داده شده است به این نحو که اگر صبی قبل از مشعر بالغ شود همین حکم را خواهد داشت و مرحوم سید (رحمه الله) یک اشکال نقضی به آن وارد می کند و یک اشکال حلی - که گذشت -

ص: ۲۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۲، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۷، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۲، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۷، ط آل البيت.

البته ممکن است کسی در اصل دلالت این دو روایات بر انقلاب حج ندبی به حجه الاسلام حتی در عبد خدشه وارد کند به این نحو که بگوید که در باب عبد هم قلب و انقلاب وجود ندارد و این دو روایت نمی خواهد بگوید چون عبد حج ندبی را انجام داده و قبل از موقوفین عتق شد این حج از حجه الاسلام وی مجزی است بلکه این روایات ناظر به جایی است که اصلاً عبد حج را انجام نداده است و در احد الموقوفین عتق شده است و بعد از عتق محرم شده به احرام حج و مشعر را درک نموده است یعنی این روایت می گوید حالا که این عبد آزاد شد احرام ببندد و چنانچه بخواهد حج را انجام دهد این حج مکفی و مجزی از حجه الاسلام است پس ناظر به انقلاب و قلب حج ندبی به حجه الاسلام نیست .

رد اشکال:

این اشکال تمام نیست چون اگر ناظر به عبدی بود که اصلاً متلبس به حج نبوده و در صدد خدمت به مولا بوده است امام(علیه السلام) نباید اینگونه می فرمود (يُجْزِي عَنِ الْعَبْدِ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ) بلکه برای او باید فرض اراده حج و احرام می نمود پس این تعبیر ناظر به کسی است که به حج متلبس بوده و وارد عرفه شده است نه این که اصلاً در منزل مولایش و یا در خدمتش قرار گرفته بوده و عتق شده است بلکه ناظر به عبدی است که متلبس به حج شده است و مانند بقیه حجاج در عرفات حاضر است نه عبدی که اصلاً مُحْرَم نیست و محل بوده و در حال خدمت در موقف حضور داشته است

لهذا همه اصحاب نیز از این روایات در باب عبد، همین گونه استظهار نموده اند و به آن فتوا داده اند که عبد متبلسا به حج به عرفات وارد شده است و در شب یا روز عرفه عتق شده است پس یا فقط ناظر به عبد متبلس به حج است و یا قدر متیقن آن است و این دو روایت دلالت دارد بر منقلب شدن حج ندبی آن عبد به حجه الاسلام و مجزی بودن از آن لذا این اشکال وارد نیست.

بحث در اشکالات مرحوم سید:

اما دو اشکال دیگر که مرحوم سید (رحمه الله) وارد کرده است که اولاً- این قیاس است و ثانیاً نقض می شود به کسی که متسکعا به حج رفته و قبل از مشعر مستطیع شده است چرا در آن جا به اجزاء از حجه الاسلام قائل نیستید.

پاسخ اشکالات:

ما عرض کردیم هر دو اشکال را می توان پاسخ داد زیرا که ممکن است ادعا شود این تعمیم از باب قیاس نیست بلکه از باب الغاء خصوصیت و استظهار اطلاق است که آن را می توان به دو شکل بیان کرد .

بیان اول:

یک بیانی را می توان ذکر کرد که اگر تمام شد در هر دو روایت جاری است به این نحو که ممکن است ادعا شود با ضمیمه کردن این دو روایات به روایاتی که در عدم اجزای حج صبی و عبد از حجه الاسلام آمده است اینگونه استظهار نمود که این دو روایت ناظر است به استثناء بودنشان از آن روایات که یک ظهور مجموعی بدست بیاید که چون این، از آن روایات استثناء است و آن روایات صبی و عبد را یک موضوع دانسته و با هم ذکر نموده پس استثنای آن هم نسبت به هر دو مورد نظر می باشد

ص: ۲۵۷

مانند روایت حکم بن حکیم که می فرماید:

(وَأَشْرَفَ عَلَيْهِ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ الصَّبِيُّ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يُعْتَقَ). (۱)

بیان مفهوم روایت:

یعنی در ذهن روات این نکته مرکوز بوده است که صبی و عبد هر دو حجتشان مشروع است ولی مجزی از حجه الاسلام نیست و نه تنها مشروع است بلکه موکد هم می باشد و حجه الاسلام مادامی آنها محسوب شده و ثواب آن را دارد پس این وحدت دو عنوان عبد و صبی در روایت گذشته سبب می شود که این دو روایت ناظر به آن باشند و کأنه استثنائی برای آنها است خصوصاً روایت اول که می فرماید (لَهُ قَالَ يُجْزَى عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامَ وَ يُكْتَبُ لِلْسَيِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابِ الْعِتْقِ وَ ثَوَابِ الْحَجِّ)

نظر عرف:

ولذا عرف در این جا الغاء خصوصیت می کند و نکته آن دو روایت را در عبد و صبی با هم می بیند و به تعبیر دیگر اگر آن روایات را به این دو روایت ضمیمه کنیم، عرف از ملاحظه مجموع آنها استثناء و الغاء خصوصیت می فهمد و این چنین ظهوری هم حجت است مانند جایی که دو روایت در یک مجلس وارد شود و دارای نکته قرینیت را عرفاً دارد .

نتیجه:

بنابراین دیگر این مطلب از باب قیاس نخواهد بود بلکه از باب استظهار استثناء بودن و یا الغای خصوصیت و ظهور مستفاد از مجموع دو طائفه از روایات است .

ص: ۲۵۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۶، ط آل البیت.

اما آن اشکال نقضی وارد نیست چون ناظریت و استثناء بودن این دو روایت تنها نسبت به روایات عبد و صبی است نه ادله دیگر .

مضافا به این که شاید شرط استطاعت با شرط بلوغ و حرّیت فرق می کند یعنی شاید حج صبی و عبد قبل و بعد از بلوغ و حریت یک حقیقت باشد بر خلاف حج مکلف بالغ و حرّی که به عنوان حج مندوب محرم شده است و یا به تعبیر دیگر شاید استطاعت شرط در اتصاف به ملاک است بخلاف صغرو برده بودن که از سنخ شرایط قدرت و تحقق ملاک است نه این که در ملاک دخیل باشد

نتیجه رد اشکال نقضی:

پس این استدلال با تقریبی که عرض شد قیاس نیست بلکه استظهار است و اشکال نقضی هم وارد نیست که اگر کسی جزم به این بیان پیدا کند استدلال به ظهور خواهد شد که شاید جزم به آن مشکل است.

بیان دوم:

این بیان مخصوص به روایت دوم است که کسی بگوید روایت معاویه بن عمار با اولی فرق می کند زیرا که در روایت دوم امام(علیه السلام) قضیه شرطیه کلیه بیان کرده است و فرموده است (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ). این سیاق قضیه شرطیه کلیه که در کلام امام(علیه السلام) است مثل دادن یک قاعده است فلذا ظهور در یکی قضیه کلیه دارد مثل موارد تعلیل که بگوید مناط این است هر کسی - چه عبد و چه صبی - که احد الموقفین را درک کند حجش ، از حج واجب خودش معزی خواهد بود این ناظر به عبدی نیست که اصلا حج را بجا نیاورده است

ص: ۲۵۹

گفتیم که این خلاف ظاهر است بلکه ناظر به موارد قلب است و مقصود این است که عبد آزاد شده که برای حج محرم شده است در صورت ادراک احدالموقفین حج واجب را که حجه الاسلام است ادراک می کند و این قاعده کلی می شود و دلالت دارد بر این که هر کسی مثل این شخص باشد و قبل از مشعر اهلیت پیدا کند مثل صبی که بالغ شود حجتش مجزی است از حج واجب، مثل بقیه قضایا کلیه که در مقام تعلیل وارد شده باشد که از آنها استفاده تعمیم می کنیم البته این تعبیر و قاعده کلی در معتبره شهاب نبود و مخصوص به معتبره معاویه است .

اشکال:

این بیان هم تمام نیست چون که در این جا صریحاً تعلیل نیست بلکه گفته است (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ). حال در این جا ضابطه کلی و علت چیست؟ آیا مطلق ادراک احدالموقفین است و یا ادراک عبد بالخصوص است؟ که اگر دومی باشد تعلیل تعیمی ندارد به غیر عبد و به عبارت دیگر گاهی در علت موضوع حکم معلل به نحو قید اخذ می شود که دیگر از آن تعمیم استفاده نمی شود و در جایی تعمیم استفاده می شود که موضوع در تعلیل قید نباشد

مثال:

مثلاً اگر گفت (لا تاكل هذا الرمان لانه رمان حامض) و موضوع - یعنی رمان - را در تعلیل اخذ کرد این تعلیل به غیر از رمان و حموضت آن تعمیم نمی یابد بخلاف جایی که ذات حموضت علت قرار بگیرد و بگوید (لا تاكل الرمان لانه رمان حامض) که اینجا هم همین گونه است یعنی ادراک عبد در ضابطه ذکر شده است و لا اقل از این جهت مجمل است و کانه گفته است (ادراک المملوك احدالموقفین ادراکه لحجه الواجب) که استفاده تعمیم از آن مشکل است .

ص: ۲۶۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ۷ / شرائط وجوب الحج / کتاب الحج / عبادات / فقه

خلاصه جلسه گذشته: مسأله بحث در مسئله هفتم بود و به سه دلیل بر آن استدلال شد که دلیل اول گذشت و در دلیل دوم می فرماید:

(الثانی: ما ورد من الأخبار: من أن من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه فإنه يستفاد منها أن الوقت صالح لإنشاء الإحرام فيلزم أن يكون صالحا للانقلاب أو القلب بالأولى وفيه ما لا يخفى) (۱)

استدلال دوم: نیز به روایات دیگری است غیر از استدلال اول، که در استدلال اول به روایات باب عبد استدلال شده بود و آن روایاتی که درصدد است در این دلیل به آنها استدلال کند روایاتی است که در مورد شخصی که احرام را فراموش کرده تا وارد مکه شده است و یا حتی عمداً احرام را ترک کرده است تا وارد مکه شده است و وقت ضیق شده است، که امام علیه السلام می فرماید اگر می تواند برگردد به میقات و یا ادنی الحلّ و خارج حرم و محرم بشود همین گونه عمل نماید و اگر نمی تواند همان جا احرام ببندد هر چند در عرفات باشد مانند روایت ذیل .

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُحْرِمَ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ قَالَ قَالَ أَبِي يُخْرَجُ إِلَى مِيقَاتِ أَهْلِ أَرْضِهِ فَإِنْ خَشِيَ أَنْ يَفُوتَهُ الْحَجُّ أَحْرَمَ مِنْ مَكَانِهِ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ فَلْيَخْرُجْ ثُمَّ لِيُحْرِمِ) (۲)

ص: ۲۶۱

۱- العروه الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبائي يزدي، ج ۴، ص ۳۵۱.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ط آل البيت، ج ۱۱، ص ۳۲۸ (۱-۱۴۹۳۱).

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ الْإِحْرَامَ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ فَقَالَ يَرْجِعُ إِلَى مِيقَاتِ أَهْلِ بِلَادِهِ الَّتِي يُحْرِمُونَ مِنْهُ فَيُحْرِمُ فَإِنْ خَشِيَ أَنْ يَفُوتَهُ الْحَجُّ فَلْيُحْرِمْ مِنْ مَكَانِهِ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ فَلْيَخْرُجْ). (۱)

روایت سوم: (وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرِكِيِّ بْنِ عَلِيِّ الْخُرَاسَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْإِحْرَامَ بِالْحَجِّ فَذَكَرَ وَ هُوَ بِعَرَفَاتٍ - مَا حَالُهُ قَالَ يَقُولُ اللَّهُمَّ عَلَى كِتَابِكَ وَ سُنَّتِهِ نَبِيَّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَفَعَدْتُ تَمَّ إِحْرَامُهُ فَإِنْ جَهِلَ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ إِنْ كَانَ قَضَى مَنَاسِكَهُ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ). (۲)

حال گفته می شود شخصی که تا قبل از وقوف عرفات هم احرام نبسته باشد می تواند احرام ببندد معنایش آن است که چنین زمانهایی هم برای احرام بستن و درک حج صالح است پس وقتی برای کسی که احرام را ترک کرده است تا قبل از مشعر زمان صالح باشد برای قلب و انقلاب هم به طریق اولی صالح است که بخواهد آن را منقلب کند و حج واجب را درک کند.

اشکال و جواب: مرحوم سیدرحمه الله سپس در اشکال به این وجه و رد آن می فرماید (وفیه ما لا یخفی) که شاید مقصود این است که این هم نوعی قیاس است لکن قیاس مع الفارق است زیرا که این حکم به قلب عبادت ندبی به وجوبی ربطی ندارد یعنی این روایات ناظر به این جهت نیست بلکه ناظر به کفایت احرام از مکه و یا حتی از عرفات است برای کسی که احرام را فراموش و یا ترک کرده تا وقت حج ضیق شده است - چه حجش واجب باشد و چه مستحب - و موضوع این حکم کسی است که احرام را ترک کرده نه کسی که احرام را صحیحاً سالمناً برای حج ندبی بسته و قبل از وقوف به مشعر مستطیع یا بالغ می شود و می خواهد حجش منقلب شود و یا آن را به حج واجب و حجه الاسلام قلب کند، این دو حکم عبادی ربطی به یکدیگر ندارند تا بشود یکی را بر دیگری قیاس نمود و قیاس آنها به یکدیگر مع الفارق است

ص: ۲۶۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۱، ص ۳۳۰ (۷-۱۴۹۳۷).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۱، ص ۳۳۰ (۸-۱۴۹۳۸).

بعد می فرماید(الثالث الأخبار الداله على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج و فيه أن موردها من لم يحرم فلا يشمل من أحرم سابقا لغير حجه الإسلام)

استدلال سوم: تمسک به مجموعه دیگری از روایات است که در مورد کسی وارد شده است که نتوانسته هر دو موقف را درک کند که در این صورت می فرماید اگر مشعر را درک کند حج را درک کرده است و اگر مشعر را درک نکند حج از او فوت شده و به عمره تبدیل می شود مانند روایات ذیل:

روایت اول: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْحَانَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ مُفْرِدٍ لِلْحَجِّ فَاتَهُ الْمُؤَقَّفَانِ جَمِيعًا فَقَالَ لَهُ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ يَوْمَ النَّحْرِ - فَإِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ فَلَيْسَ لَهُ حَجٌّ وَ يَجْعَلُهَا عُمْرَةً (۱))

روایت دوم: (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْحَانَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَ عِمْرَانَ ابْنَيْ عَلِيِّ الْحَلَبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا فَاتَتْكَ الْمُزْدَلِفَةُ فَقَدْ فَاتَكَ الْحَجَّ (۲))

و به این روایات هم استناد شده است که اگر مزدلفه را درک کرد حج را درک کرده است و چون که درک مزدلفه درک حج است صبی هم که قبل از مشعر بالغ شده است حج واجب را درک می کند و مجزی از حجه الاسلام می شود.

ایشان نسبت به این استدلال هم می فرماید مورد این روایات کسی است که قبلا احرام نبسته باشد تا وقوف به مشعر، و فرق است بین کسی که اصلا احرام نبسته تا مشعر و این که می تواند احرام ببندد و حج را ادراک کند و کسی که احرام بسته و احرامش هم صحیح بوده و عمره تمتعش را انجام داده است و احرام حج و وقوف به عرفات را هم انجام داده است ولیکن بالغ نبوده و قبل از مشعر کامل شده است و این که در مشعر حج مستحبش به حج واجب مبدل بشود اینها قیاس مع الفارق است.

ص: ۲۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البيت، ج ۱۴، ص ۳۷ (۱-۱۸۵۲۸).

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البيت، ج ۱۴، ص ۴۵ (۱-۱۸۵۵۰).

اشکال: به این تعبیر اشکال شده است که مورد این روایات (من لم یحرم) نیست بلکه تعبیر - فَاتَهُ الْمُؤَقَّفَانِ - یا مفهوم - إِذَا فَاتَتْكَ الْمُزْدَلِفَةُ - یا مطلق است و یا قدر متیقنش کسی است که محرم شده است ولی به وقوف عرفات نرسیده است .

لیکن مقصود ایشان ذیل کلام است که می فرماید (فلا یشمل من أحرم سابقاً لغير حجه الإسلام) و این عبارت درست است و اصل حرف ایشان این نکته است که می خواهد بگوید مورد این روایات، قلب یا انقلاب عبادت مستحب به واجب نیست و شامل آنها نمی شود بلکه این روایات می خواهد بگوید رکن حج وقوف به مزدلفه است پس اگر وقوف به عرفات از دست رفت رکن نیست و این مثل حدیث (لا تعاد) است که می گوید اگر یکی از ۵ رکن نماز سهواً هم ترک شود نماز باطل است و الا- نماز صحیح است و این روایات هم ناظر به رکنیت مشعر در وقوفین حج و کفایت ادراک مشعر و عدم رکنیت وقوف عرفات برای کسی که نسیانا و جهلاً و اضطراراً وقوف عرفات از وی فوت شود، می باشد

اما کسی که وقوف عرفات را انجام داده است و از او فوت نشده است ولی با نیت حج استحبابی انجام داده است چرا که شرایط وجوب را نداشته ولیکن قبل از مشعر آن شرایط برای او حاصل شده و خود بخود حج مستحبی او به حجه الاسلام و حج واحد منقلب بشود این قیاس مع الفارق است و دو حکم غیر مربوط به یکدیگر است و نمی شود از دلیلی که رکنیت جزئی از عبادت را برای کسی که معذور است نفی می کند اجزاء مستحب از واجب را استفاده کرد و ملاک اجزای عبادت مستحب از واجب و یا امکان قلب آن به واجب ملاکات دیگری است و شاید اگر حج مستحب منعقد شود لازم باشد که آن را به اتمام برساند و دیگر نشود آن را به حج واجب منقلب کرد و یا شاید اصلاً قلب و انقلاب در حج به این نحو جایز و مشروع نباشد فلذا مرحوم سیدرحمه الله فرمود (فالقول بالاجزاء مشکل و الأحوط الإعادة بعد ذلك إن كان مستطیعاً بل لا یخلو عن قوه).

استدلال چهارم: مرحوم آقای حکیم رحمه الله در مستمسک (۱) وجه چهارمی را اضافه می کند که برخی گفته اند که احسن از وجوه سه گانه مذکور است و این وجه دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: یکی اینکه مقتضای عمومات اولیه مشروعیت و صحت حجه الاسلام است حتی از صبی ولیکن بر او واجب نیست .

مقدمه دوم: اینکه روایات خاصی وارد شده است که فرموده بود صبی و عبد هر حجی را در حال صغرو عبودیت انجام دهند بعد از بلوغ و عتق مجزی از حجه الاسلام آنها نیست و این روایات خاصه در حقیقت اطلاق ادله تشریح حجه الاسلام را قید می زند.

حال باید دید چه مقدار از اطلاقات اولیه را قید می زند و مقداری که مشمول دلیل مقید است خارج می شود ولی هر مقداری را که مشمول نشود مرجع، اطلاقات صحت و مشروعیت حجه الاسلام است حتی از صبی .

نکته: این روایات عدم اجزاء حج صبی از حجه الاسلام برای کسی که در اثناء حج بالغ شده است اطلاق ندارد و شامل کسی که تمام حجش را در زمان صغرو یا عبودیت انجام داده است، نمی گردد زیرا که می فرماید (لو أن غلاماً حج عشر حجج ثم احتلم كانت علیه فريضة الاسلام) (۲) که ظاهر در حجی است که تمامش در حال صغر انجام گرفته است اما کسی که در اثناء حج و قبل از مشعر بالغ و یا عتق می شود مشمول این روایات مقیده نمی شود پس مرجع، اطلاق ادله مشروعیت و صحت حجه الاسلام است

ص: ۲۶۵

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن طباطبایی حکیم، ج ۱۰، ص ۳۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ط آل البیت، ج ۱۱، ص ۴۶ (۲-۱۴۲۰۰).

اشکال: سپس آن را نقد می کند و می فرماید که چرا اجزاء را به بلوغ قبل از مشعر مقید می سازید اگر بعد از مشعر هم بالغ شده باشد هنوز خیلی از اعمال و مناسک حج باقی است و حج تمام نشده است که اگر این وجه مدرک شماسست پس صبی بالغ بعد از مشعر و قبل از اتمام حج هم مشمول ادله تشریح می شود و باز هم باید بگویند حجش صحیح است و این نقض بر شما وارد می شود. به این استدلال هم جواب می دهد و می گوید علامه رحمه الله در تذکره و دیگران گفته اند که اگر صبی بعد از مشعر بالغ شده باشد به اجماع فقهاء حجش مجزی از حجه الاسلام نیست که اگر این اجماع نبود همین گونه حکم می کردیم و لی چون این اجماع را داریم این اجماع مقید اطلاقات اولیه می شود .

مقتضای قاعده در اجزاء حج / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقتضای قاعده در اجزاء حج / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

(قد عرفت أنه لو حج الصبی عشر مرات لم یجزه عن حجه الإسلام بل ینب علیہ بعد البلوغ...) (۱)

خلاصه مطالب گذشته:

بحث در وجوهی بود که به آنها بر اجزای حج صبی در صورتی که قبل از وقوف در مشعر الحرام بالغ شود استدلال شد و مرحوم سید سه وجه را ذکر کرده بودند که با اشکالات ایشان گذشت . عرض شد در اینجا وجه چهارمی هم ذکر شده است که با دو مقدمه دارد.

مقدمه اول:

این بود که گفته اند ادله و عمومات اولیه اقتضای مشروعیت و صحت حج صبی را دارد و حجه الاسلام صبی هم حج است و مجزی است .

ص: ۲۶۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۳۵۰، ط.ج.

مقدمه دوم:

این که اگر ما بودیم و این اطلاقات ، حج صبی مطلقاً مجزی بود لیکن روایات خاص آمده است دال بر این که حج صبی مجزی نیست و آن روایات مقید اطلاقات اوامر اولیه است لیکن اندازه ای که دلالت دارد می تواند اطلاقات ادله اولیه را قید بزند نه بیشتر از آن و گفته شده این روایات خاصه برای جایی که صبی در اثنا بالغ می شود اطلاق ندارد بلکه ناظر به جایی است که بعد از حج بالغ شود پس اگر صبی قبل از مشعر بالغ شود حجش مشمول روایات عدم اجزا نیست و هر جا که اطلاق

مقید نداشت مرجع همان اطلاقات اولیه است که اقتضای اجزاء داشت .

اشکال:

یک نقضی هم وارد کرده اند که اگر این گونه باشد پس بعد از مشعر هم هنوز اجزا و افعال حج باقی است و هنوز حج کامل را انجام نداده است پس باید مجزی باشد با این که در این جا قائل به اجزا نمی شوید.

پاسخ اشکال:

پاسخ داده شد که مرحوم علامه رحمه الله در تذکره (۱) نسبت به بلوغ بعد از مشعر اجماعی را ذکر کرده است که می گوید حج صبی دیگر مجزی نیست و ما با آن اجماع، اطلاقات اولیه را قید می کنیم و الا اگر اجماع نبود می گفتیم آنجا هم مجزی است.

اشکال بر مقدمات:

بر هر دو مقدمه این وجه اشکال شده است که هر دو اشکال واردی است .

اشکال اول:

این اشکال به مقدمه اول وارد شده است که مقتضای ادله وجوب حج اجزا نیست بلکه عدم اجزاء است حتی اگر روایات عدم اجزاء را نداشتیم .

ص: ۲۶۷

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۸، ص ۶۶.

البته در بیان این اشکال به جهت اینکه نقضی وارد می شده به مورد نماز صبی که اگر فریضه ظهر را انجام داد و بعد از انجام فریضه در وقت بالغ شد، در آنجا گفته شده است اعاده آن فریضه دیگر لازم نیست و همان نمازش مجزی است زیرا که فریضه ظهر مثلاً یک حقیقت است چه قبل از بلوغ انجام شود و چه بعد از آن در اینجا هم این بحث شده است که آیا حجه الاسلام صبی و کبیر وحدت حقیقت دارند یا دو حقیقت هستند و وارد این بحث شده اند که آیا فرق بین حج صبی و حج بالغ در دو نوع حج بودن است مثل حج نذری و حجه الاسلام و یا یک نوع حج است که حکمش در صبی استحباب است و در بالغ وجوب که اگر مثل نماز یک حقیقت باشند مجزی است.

بحث تعدد و وحدت حقیقت:

لیکن این بحث تعدد حقیقت با وحدت حقیقت در باب عباداتی که ظاهرشان مثل هم می باشد مثل نماز ظهر و عصر یا نافله و نماز صبح که گفته می شود دو حقیقت هستند و با قصد از هم مجزا می شوند؛ در جایی لازم است که هر دو امر فعلی باشند مثل نماز مستحبی و نماز صبح که اگر در آنجا هیچ یک را قصد نکند اثر دارد اما در این جا ما نیازی به اثبات تعدد حقیقت حج صبی و حج بالغ نداریم زیرا که اگر حقیقت آنها یکی هم باشد چنانچه در امر وجوبی به آن حقیقت واحده یک شرطی اخذ شده باشد که در متعلق امر استحبابی نباشد - مثل شرط بلوغ - قهراً آن شرط قید واجب هم می شود و فاقد شرط مصداق واجب نبوده و مجزی نخواهد بود یعنی وجوب و امر مادامی که مقید محقق نشده باشد فعلی است و این نکته حتی در افعال تکوینی که حقیقت آنها واحد است جاری است

مثلاً اگر گفت - ان افطرت او ظاهره فاعتق رقبه - عتق واقع شده قبل از افطار و یا ظهار مجزی نخواهد بود زیرا که این قید ، قید عتق واجب هم می شود و متعلق وجوب شامل عتقی که قبل افطار یا ظهار انجام داده نمی شود ولذا وجوب ، فعلی می شود و متعلقش هم حصه خاصه است و این جا هم از این قبیل است زیرا که فرض بر این است که صبی قبل از بلوغ، فاقد وجوب حج بوده و وجوب حج هم مشروط به بعد از بلوغ است پس متعلقش هم حج بعد از بلوغ است و ظاهرش هم این است که باید همه افعال و مناسک حج واحد بعد از بلوغ باشد تا مصداق متعلق امر وجوبی قرار نگیرد و تا این مقید انجام نگیرد امر وجوبی باقی و فعلی است

مفهوم عدم اجزاء:

این همان عدم اجزاء است پس اینجا نیازی به بحث از وحدت و تعدد حقیقت حج صبی و حج بالغ نداریم. اینکه در باب صبی گفتند که مثلاً اگر بعد از نماز صبح بالغ شده باشد کافی است به خاطر نکته خاص آنجاست که در محلس ذکر می شود که مثلاً انسان در یک وقت دو نماز صبح نمی خواند و دلیل فریضه شامل او نمی شود که ربطی به ما نحن فیه ندارد.

بیان دیگری از اشکال و نقض آن:

پس اشکال اول این گونه شد که چون بلوغ قید وجوب حج است ، حجه الاسلام هم مقید است که باید همه اجزایش بعد از بلوغ قرار گیرد و حج قبل از بلوغ حتی اگر صبی در اثنا حج بالغ شود فاقد قید است و مسقط فعلیت وجوب حج نیست که معنایش عدم اجزا این حج است بنابراین مقتضای قاعده عدم اجزا این حجی است که صبی آن را قبل از بلوغش شروع کرده است حتی اگر قبل از مشعر بالغ شود مگر دلیل خاصی بر اجزاء اقامه شود از قبیل روایات در وجوه گذشته که در همه آنها اشکال شد و این اشکال اول مقدمه اولی را باطل می کند.

اشکال دوم:

که این اشکال بر مقدمه دوم است که اگر مقتضای اصل و قاعده اجزا باشد، روایات مقید که می گوید حج صبی از حجه الاسلام مجزی نیست اطلاق دارد و این حج را هم - که صبی در اثنای آن بالغ شده است - شامل می شود و این که گفته شده است این روایات اطلاق ندارد برای جایی که صبی در اثنا حج بالغ می شود و تنها شامل جایی است که بعد از اتمام حج صبی بالغ می شود، صحیح نیست زیرا که شاید این عدم اطلاق در مثل روایت مسمع که سندش هم تمام نبود، درست باشد چون در آن عنوان (حج عشر حجج ثم احتلم) آمده است که ظاهر است در تأخر بلوغ از اتمام حج است

روایت مسمع:

(محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زياده عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبدالله بن عبدالرحمن الاصبم عن مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال: لو ان غلاماً حج عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الاسلام) (۱)

لیکن در دو روایت دیگر که سنداً معتبر هستند این اطلاق موجود است یکی معتبره حکم بن حکیم و دیگری معتبره اسحاق بن عمار است.

روایت ابان بن حکم:

(وَ يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ أَبَانَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ الصَّبِيُّ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يَكْبُرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يُعْتَقَ) (۲)

ص: ۲۷۰

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۶، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۶، ط آل البيت.

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يُحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ إِذَا احْتَلَمَ وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحُجُّ إِذَا طَمِثَتْ) (۱)

بحث در روایات:

این دو روایت اطلاق دارند اما روایت حکم بن حکیم معنایش این است که حج صبی حجه الاسلام است ولی تا وقتی که کبیر نشده است و به مجرد کبیر شدن و تمام شدن صغر حتی در اثناء، وجوب حجه الاسلام اصلی بر او می آید و آن غیر از حجی است که سابق انجام داده است و اطلاق آن حجی را هم که نصفش قبل از بلوغ واقع شده در بر می گیرد چون که دلالت می کند بر این که وجوب حجه الاسلامی بر او می آید غیر از حج قبل از زمان بلوغ و تعبیر به (قَضَى حَجَّةَ الْإِسْلَامِ) هم منافات با گذشت نصف حج - نه تمام آن - ندارد

دلیل عدم تنافی:

زیرا که معنایش آن است که آن حجه الاسلام واجب بعد از بلوغش نمی باشد بلکه حجه الاسلام قبل از بلوغ است و همچنین است معتبره اسحاق بن عمار که می فرمود (عَنِ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ يُحُجُّ قَالَ عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ إِذَا احْتَلَمَ وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ عَلَيْهَا الْحُجُّ إِذَا طَمِثَتْ) که این معتبره دو جمله دارد جمله اول مربوط به پسر ده ساله است که فرمود - ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ - که معمولاً احتلام برای او در این سنین واقع نمی شود و لذا اطلاق ندارد ولی جمله دوم در جاریه است که در این سن هم ممکن است بالغ باشد و اساساً مراد از جاریه در جمله ادله مطلق است نه جاریه ده ساله بالخصوص و عنوان - إِذَا طَمِثَتْ - یا به جهت تقیه و مجارات با عامه صادر شده است و یا کنایه از بلوغ جاریه است و بلوغ برای دختر در سنین ده سالگی در مناطق گرم اتفاق می افتد پس جمله دوم حدیث، اطلاق دارد و شامل بلوغ جاریه در اثنای حج هم می شود.

ص: ۲۷۱

برخی در روایت دوم اشکال کرده اند و گفته اند که اگر جمله اولی و صدر حدیث مقید باشد و اطلاق نداشته باشد چون ذیل هم بر صدر عطف شده است فلذا ذیل هم اطلاق ندارد .

رد اشکال:

این اشکال وارد نیست چون عطف به (کذلک) به این معنا نیست که جاریه هم عشر سنین دارد یعنی عطف به لحاظ سن صبی نیست بلکه می خواهد بگوید دختر غیر بالغ که از آن به جاریه تعبیر شده است چنانچه حج انجام بدهد اگر بالغ شود حجه الاسلام بر او فعلی می شود و حج قبل از بلوغ او حجه الاسلام او نمی باشد بنابراین جمله دوم در مطلق جاریه است و در حقیقت مجموع دو جمله عرفاً در کبرای کلی ظهور پیدا می کند که اگر فرزند بالغ - چه پسر و چه دختر - حج انجام دهد اگر بالغ شود حجه الاسلام جدید و کامل بر او فعلی می شود و حج قبل از بلوغش حجه الاسلام او نیست و این مفاد شامل بلوغ در اثنای حج صبی هم می باشد و این اطلاق در صورتی که بلوغ بعد از مشعر هم حاصل شد در بر می گیرد

مبنای حرف فقهاء:

شاید فقهاء همین اطلاق را هم استفاده کرده باشند که قائل به عدم اجزاء در بلوغ بعد از مشعر شدند نه اجماع ادعاء شده در تذکره بنا بر این نباید این اطلاق را انکار کرد و این دو روایت دال بر این می باشند که حج صبی چه همه اش در صغر باشد و چه نصفش حجه الاسلام مادام صبی است که اگر بالغ شد حجه الاسلام بر او می آید و لازمه اش این است که آنچه قبل واقع شده حجه الاسلام نباشد مگر دلیل خاصی بیاید که مقید این اطلاق شود.

بنابراین هیچ کدام از وجوه گذشته تمام نشد و مقتضای قاعده عدم اجزا این حج است لهذا اگر در اثنا صبی بالغ شد باید دید که وقتش چقدر است و اگر به اندازه ادا عمره تمتع و حج کافی است و این صبی کسی است که بعد از بلوغ به حج تمتع مکلف است پس اگر به اندازه عمره تمتع وقت دارد احرام حج قبل از بلوغ که حج غیر واجب و استحبابی است به مقتضای قاعده باطل است و واجب است احرام برای عمره تمتع ولو از ادنی الحل بجا آورد و تجدید احرام کند و عمره تمتع انجام دهد و اگر قادر بر عمره و حج تمتع نیست حجتش که استحبابی بود صحیح است و در این سال مکلف نیست و اگر استطاعت تا سال آینده باقی ماند، باید حج واجب را در سال آینده به جا آورد و اگر وظیفه صبی بعد از بلوغ حج افراد باشد با بالغ شدن قبل از مشعر متمکن از حج افراد است و احتیاطاً تجدید نیت احرام حج افراد می کند و حج افراد واجب را انجام می دهد .

حکم حج صبی در صورت بلوغ قبل الاحرام / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم حج صبی در صورت بلوغ قبل الاحرام / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

ادامه مساله ۷: (و علی القول بالاجزاء یجری فیہ الفروع الآتیة فی مسأله العبد من أنه هل یجب تجدید النیه لحجه الإسلام أو لا و أنه هل یشرط فی الاجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من المیقات أو لا و أنه هل یجری فی حج التمتع مع کون العمره بتمامها قبل البلوغ أو لا إلی غیر ذلک) (۱)

ص: ۲۷۳

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۲، ط.ج.

بیان مسئله:

ایشان در اینجا سه فرع را ذکر می کند که بنابر اجزاء مطرح است

فرع اول:

(هل یجب تجدید النیه لحجه الإسلام أو لا) اول اینکه آیا همان نیت حج سابق کافی است یا خیر

فرع دوم:

بحث دوم اینکه (هل یشرط فی الاجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من المیقات أو لا) آیا حصول استطاعت شرط است یا

خیر

فرع سوم:

یک بحث دیگر این است که (هل یجری فی حج التمتع مع کون العمره بتمامها قبل البلوغ أو لا) یعنی اگر بلوغ بعد از عمره محقق شود باز هم مجزی است یا خیر؟ اینها بحث هایی است که چون بعداً در شرط حریت که مورد روایات اجزاء است مطرح می گردد در اینجا آنها را تکرار نمی کنیم .

مسئله ۸: (مسأله ۸ إذا مشى الصبی إلى الحج فبلغ قبل أن یحرم من المیقات و کان مستطیعاً لا- إشکال فی أن حجه حجه الإسلام)

بیان مسئله:

می فرماید اگر صبی سفر حج را انجام دهد تا به میقات برسد اگر مستطیع شد احرام حجه الاسلام را می بندد و اشکالی نیست که حجه الاسلام وی محسوب شود

حکم مسئله:

حکم این مسئله روشن است چون وقتی بالغ شد مکلف به حجه الاسلام می شود و هنوز هم متلبس به حج نشده فقط یکی از مقدمات خارجی حج را - که سفر است - قبل از بلوغ انجام داده است و سفر از اجزا حج نیست و این سفر دخلی به حج ندارد و وقتی هم که می خواهد احرام ببندد فرض بر این است که بالغ شده است

دلیل ذکر مسئله:

ص: ۲۷۴

این مسئله نیاز به ذکر نداشت و این که آن را ذکر کرده است شاید بخاطر جمله (و کان مستطیعاً) یعنی ذکر استطاعت است که شاید در این ظهور داشته باشد که باید صبی، از شهرش مستطیع باشد که استطاعت بلدی است یعنی از بلد می توانسته برود و بر گردد و استطاعت لاحق و بعد از بلوغ کافی نیست

حاشیه مرحوم نائینی:

لذا برخی حاشیه زده اند و گفته اند (و تکفی الاستطاعه من ذلک الموضوع) (۱) یعنی استطاعت قبلی لازم نیست بلکه استطاعت لاحق مهم است

استطاعت بلدی:

اگر استطاعت بلدی را شرط کردیم چون ممکن است استطاعت بلدی نباشد مثلاً هزینه آمدن از شهرش تا میقات را نداشته باشد که در این صورت حجه الاسلام نیست هر چند هزینه بقیه آن را از میقات دارا باشد و تعبیر (کان مستطیعاً) شاید مشعر به این است که استطاعت بلدی شرط است و این حاشیه بجا می شود و منوط به این است که ما از روایات استطاعت چه چیزی استفاده کرده باشیم شاید گفته شود ظاهر آنها این است که باید زاد و راحله از شهرش باشد یعنی کسی مستطیع است و وجوب حج برایش ثابت است که در بلد خود مستطیع شده باشد و اگر صبی بعد از بلوغ استطاعت بلدی را داشت مشمول (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) خواهد بود و اگر نداشت مشمول آیه نیست و لذا اگر کسی فاقد استطاعت بلدی بود و به مقدار نصف راه دارای زاد و راحله بود چنانچه به حج رفت حجش حجه الاسلام نیست بلکه حج ندبی است.

ص: ۲۷۵

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۲، ط.ج.

قول صحیح:

حق با مرحوم نائینی است لیکن حق با صاحبان این حاشیه است که فرموده اند (تکفی الاستطاعه من ذلك الموضع)

دلیل:

زیرا که آن روایات ناظر به شخصی است که سایر شرایط تکلیف را داراست و تنها استطاعت راندارند که دلالت می کند بر این که میزان استطاعت از بلد است چون که باید برای تمام سفر حج - که واجب است - مستطیع باشد نه بعضی از آن و این بر خلاف صبی است که زمان وجوب بر او، زمان بلوغش است و سفر بر او قبل از بلوغ و خارج از مقدمات حج، واجب است لذا این صبی چون وقت وجوب حجش زمان بلوغش است و سفر تا میقاتش سفر واجب بر او نبوده و حج از موضع بلوغ بر او واجب می شود و استطاعت مالی بر رفتن و برگشتن تا شهرش برای شمول اطلاق آیه و روایات زاد و راحله کافی است و لازم است که هم هزینه رفت به حج و هم هزینه برگشت تا شهر خودش را داشته باشد و از روایات زاد و راحله بیش از این استظهار نمی شود.

استظهار قابل قبول است:

بنابراین این استظهار فوق، استظهار قابل قبولی است و ما باشیم و آیه (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) خیلی اوسع است که حتی زاد و راحله برای عیال داشته باشد باید آن را در راه حج خرج کند لذا امام (علیه السلام) می فرماید اگر این گونه باشد، همه باید اموالشان را بفروشند و به مکه بروند و هلاک می شوند بلکه مقصود مازاد از نفقه های معمول زندگی است

حکم فرع روشن است:

علی ای حال حکم این فرعی که مرحوم سید (رحمه الله) آن متعرض شده است روشن است و مناسب بود که ایشان در اینجا متعرض بلوغ صبی بعد از احرام می شد که اگر صبی احرام بسته و به طرف مکه هم حرکت کرده است و بعد از احرام بستن بالغ شده حکمش چیست؟ بنابر اجزا احرام سابقش درست است ولیکن بنا بر عدم اجزا حکمش چگونه است که مختار ایشان هم عدم اجزا بود و یک فرضش این است که قبل از احرام بالغ شده باشد و فرض دیگرش هم این است که بعد از احرام بالغ شده است حکم این صبی که بالغ شده و مستطیع هم هست چیست؟ در اینجا بدون شک اگر نمی تواند اعمال حج را انجام دهد مثلا نمی تواند عمره تمتع را انجام دهد چون وقت ضیق است تکلیف به وجوب حج بر او فعلی نشده است و باید همان حج ندبی را تمام کند و در نتیجه اگر استطاعتش تا سال دیگر باقی ماند سال آینده حجه الاسلام را بجا می آورد و حکم این فرض روشن است.

ص: ۲۷۶

صورت مساله:

اما در جایی که وقتی بالغ می شود قادر به انجام حجه الاسلام است که دو مرتبه احرام ببندد و عمره تمتع را انجام بدهد یا جایی که هنوز عمره تمتع هم انجام نداده است بالغ شده است حکم چیست؟ آیا بنا بر عدم اجزا این حج با این احرام باطل است که برخی قائل هستند که هم احرامش و هم عمره ای که انجام داده است باطل است و باید مجددا احرام ببندد که این یک قول است.

قول دوم:

قول یا احتمال دیگر این است که بگوییم احرامش صحیح است و اگر هنوز در احرام است و محل نشده است عمره تمتع را به نیت حجه الاسلام انجام می دهد ولی اگر حج واجب را نیت نکرده و نیت حج استحبابی نموده حجش صحیح است ولی وجوب حج را عصیان کرده است و حجه الاسلام بر او مستقر می شود چون که وجوب حج بر او فعلی شده بود و عمدا آن را ترک کرده است

مثال:

مثل کسی که مستطیع است ولی حج استحبابی میورد که بنا بر صحت آن در این صورت وجوب حج حجه الاسلام را عصیان کرده و اگر استطاعتش هم سال آینده از بین رفته باشد باز حج بر ذمه وی مستقر است و اینجا هم احرام و حج ندبی اش در صورتی که ادامه دهد صحیح است ولی حجه الاسلام بر او مستقر می شود.

قوم سوم:

احتمال سوم این است که بگوییم که اگر بعد از احرام بالغ شد هر چند حجبی که انجام داده حج ندبی بوده است لیکن اتمام حج ندبی هم بعد از شروع در صورتی که بالغ شد واجب است و دیگر با وجوب اتمام حج ندبی که شروع کرده است و به سبب بلوغ بر او واجب شده است وجوب حجه الاسلام این شخص را در بر نمی گیرد و قدرت شرعی بر آن ندارد چرا که قدرت شرعی هم از شرایط حجه الاسلام می باشد مثل کسی که نذر کرده است در روز عرفه به زیارت امام حسین (علیه السلام) مشرف شود و بعد از آن مستطیع می شود که برخی گفته اند وجوب نذر رافع استطاعت است حال باید دید کدام یک از این احتمالات اقوی است.

ص: ۲۷۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعدد و عدم تعدد حقیقت حج / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

خلاصه بحث گذشته:

بحث در مسئله هشتم بود که مرحوم سید (رحمه الله) فرمودند (مسأله ۸) إذا مشى الصبی إلى الحج فبلغ قبل أن یحرم من المیقات و کان مستطیعاً لا إشکال فی أن حجه حجه الإسلام (۱)

بیان مسئله:

عرض شد که اگر صبی قبل از میقات بالغ شود حکم آن روشن است و مناسب بود که متعرض فرع دیگری شود؛ این که اگر صبی بعد از احرام بالغ شود - بنابر عدم اجزا که مختار خود ایشان هم عدم اجزاء بود - دارای چه حکمی است .

حج ندبی:

قبلاً عرض شد که اگر قادر نیست به انجام عمره تمتع بنا بر عدم اجزا، حجی که انجام می دهد حج ندبی خواهد بود و از حجه الاسلام مجزی نیست و اما اگر بر اعاده اعمال عمره تمتع قادر باشد و یا هنوز آنها را انجام نداده است حکمش چیست؟ که به سه احتمال یا قول اشاره شد .

قول اول:

یکی اینکه گفته اند در این صورت کشف می شود که احرامی که بسته است باطل است و باید مجدداً برگردد به میقات و اگر برایش مقدور باشد به مقداری که می تواند به طرف آن خارج می شود و یا به ادنی الحل می رود و دو مرتبه احرام بسته و عمره تمتع را انجام می دهد و سپس هم حج را بجا می آورد.

قول دوم:

احتمال دیگری را هم در این جا عرض کردیم، این که احرام انجام داده شده صحیح است و آن حج استجابی را که شروع کرده صحیح واقع شده و اتمامش واجب می شود و با وجوب اتمام، دیگر حجه الاسلام برای وی فعلی نمی شود چون در وجوب حج قدرت شرعی لازم است و این شخص فاقد قدرت شرعی است یعنی وجوب اتمام حج سابق که مستحبی است رافع قدرت شرعی است .

ص: ۲۷۸

قول سوم:

احتمال سوم هم این بود که احرامش صحیح است ولی بایستی اعمال عمره تمتع را اعاده کند و اگر با تقصیر از احرام عمره خارج شده است و سپس بالغ گردیده، به میقات و یا ادنی الحل برود و احرام را تجدید کند.

در وجه اول:

اما در وجه احتمال اول - که برخی از اعظام به آن قائل شده اند - گفته شده است که بعد از بلوغ کشف می شود که حج ندبی برای این صبی مشروع نبوده است و تکلیف واقعی او حجه الاسلام بوده است نه حج ندبی چون که بعد از بلوغ بر آن قدرت داشته است و لذا گفته می شود که اگر می دانست چند روز دیگر به سن بلوغ و ۱۵ سال تمام می رسد نمی توانست به نیت حج استجابی احرام ببندد پس احرام سابق باطل است چون امر به حج ندبی متوجه او نبوده است و حالش مثل کسی است که احرام نبسته باشد.

شرط صحت این بیان:

این بیان مبتنی است بر این که صبی قبل از بلوغ مشمول ادله استجاب حج ندبی نباشد اما اگر ادله حج ندبی اطلاق داشته باشد این بیان تمام نیست.

در وجه عدم اطلاق:

در وجه عدم اطلاق این گونه مطرح کرده اند که ظاهر روایاتی که در مشروعیت حج صبی آمده بود و گذشت، این است که صبی در تمام مدت حج بالغ نشده باشد مثلاً روایتی که در مورد احجاج صبی آمده است و می گفت که احرام را به صبی تلقین کنید و اگر نتوانست خودتان از طرف او تلبیه بگویید اینها همگی در مورد صبیانی است که تا آخر حج، صبی هستند اما کسی که بعد از احرام بالغ می شود مشمول این روایات نمی شود

ص: ۲۷۹

پس دلیلی بر استحباب حج کسی که بعد از احرام بالغ شده است، نداریم و در نتیجه احرامش نیز فاقد امر بوده و باطل است و لازم است مجدداً بعد از بلوغ احرام را تجدید کند این مطلب به جهاتی تمام نیست .

اولاً:

ضمن ادله مشروعیت حج صبی روایاتی داشتیم که عدم اجزاء حج صبی را از حجه الاسلام بیان می کرد مثل معتبره اسحاق بن عمار که خود صاحب این قول، قائل به اطلاق آن بود و شامل جاریه ای که بعد از احرام بالغ می شود نیز می گردید و خودشان نفی اجزا را حتی در این صبی بالغ شده قبول کردند و قبل از آن نیز از نفی اجزا استحباب و مشروعیت استفاده می کردند زیرا که تا حجی مشروع نباشد اجزاء یا عدم اجزاء آن مطرح نمی شود بنابراین اطلاق این دسته از روایات، مشروعیت حج صبی - خصوصاً روایت اسحاق بن عمار - شامل مانحن فیه هم می شود و همانگونه که دلالت می کند که حجش مجزی نیست از حجه الاسلام، بر مشروعیت و مستحب بودن آن هم دلالت می کند .

ثانیاً:

اگر گفتیم که ادله مشروعیت و استحباب حج صبی شامل صبی که بعد از احرام بالغ می شود، نمی گردد و باید بگویید آن طفلی که بعد از موقوفین هم بالغ می شود حجش باطل است و یا طفلی که بعد از بلوغ، بر تکرار عمره تمتع قادر نیست حجش باطل است و مشروع نیست با این که بعید است کسی به آن ملتزم شود یعنی اگر مستند ما بر مشروعیت حج صبی روایاتی است - که ظاهرش این است که باید تا آخر اعمال حج، صبی بوده و بالغ نشده باشد - در نتیجه اصل صحت و مشروعیت حج صغیری که در اثنای حج بالغ می شود منتفی خواهد شد حتی اگر مکلف نباشد به حجه الاسلام به جهت عجز از آن و یا عدم استطاعت با این که جزماً این چنین نیست .

اطلاق ادله حج ندبی، صبی را هم در بر می گیرد چون ادله رفع قلم بر صبی شامل مستحبات نمی شود و صبی هم مشمول اطلاعات ادله استحباب می شود حال یا مستقیماً اطلاقش شامل می شود - که صحیح همین است - و یا بوسیله آنچه که گذشت که در عبادات ولی امر شده است که صبی را به عبادات امر کند بنابراین اساساً ادله حج استحبابی شامل کبیر و صغیر هر دو می شود و بلوغ صبی در اثنای حج مانع از ثبوت حج ندبی برای او نمی شود و همانگونه که اگر بر کبیر حجه الاسلام هم ثابت باشد حج ندبی نیز برایش ثابت است نسبت به صبی هم که اگر بعد از احرام حج بالغ شود همین گونه است و نمی شود استحباب حجی را که قبل از بلوغش شروع کرده است انکار کرد.

حقیقت حج ندبی و حجه الاسلام:

ممکن است این گونه استدلال شود که باید دید حقیقت حج ندبی و حجه الاسلام یکی است یا دوتا است که اگر حقیقت آن ها دو حقیقت باشد - مثل نماز نافله و نماز صبح - می شود گفت که حج ندبی برای کسی که حج واجب بر او است نیز به نحو ترتب ثابت است و می توان به اطلاقش تمسک کرد ولی اگر قائل شدیم که حج استحبابی و حج واجب یک حقیقت است که بر مستطیع بالغ واجب می شود و بر غیر مستطیع یا غیر بالغ مستحب است در این صورت حقیقت حج واحد نمی تواند هم مستحب باشد و هم واجب و هر جا که حجه الاسلام واجب شود دیگر حج ندبی ثابت نخواهد بود .

اشکال بر این مطلب:

این مطلب هم صحیح نیست بلکه اینها چه دو حقیقت باشند و چه یک حقیقت اطلاق ادله حج استحبابی شامل حج استحبابی صبی و کبیری که حجه الاسلام هم بر آنها ثابت باشد می گردد زیرا که معقول است به حقیقت واحد دو تکلیف متوجه گردد؛ یک تکلیف وجوبی به نحو صرف الوجود و یک تکلیف مستحبی به نحو مطلق الوجود چون حج ندبی در هر سال مستحب است بخلاف حج وجوبی که حجه الاسلام در طول عمر مکلف یکبار واجب می گردد

مثال:

این مثل این است که شارع بگوید (اکرم عالماً) و به اکرام یک عالم، امر وجوبی کند و بعد بگوید (یستحب اکرام کل عالم) که متعلق امر وجودی صرف الوجود است و متعلق استحباب، کل فرد فرد و مطلق الوجود است و اگر مکلف یک عالم را اکرام کرد هم از وجوبی را امتثال کرده است و هم امر استحبابی شمولی را و در این جا امتناعی در کار نیست و هیچ محذوری ندارد و اگر یک عالم را اکرام کند هر دو امر را امتثال کرده است و امرش موکد شده است

مثال دیگر:

این نکته در فقه مثالهای زیادی دارد مثلاً عتق رقبه مطلقاً مستحب است ولیکن اگر مرتکب افطار عمدی شد عتق یک رقبه به نحو صرف الوجود واجب هم می شود بنابراین حتی اگر حقیقت حج ندبی و حجه الاسلام یکی باشد اطلاق امر استحبابی شامل سال استطاعت و وجوب حجه الاسلام هم می گردد و امرش موکد می شود و میان ادله حج استحبابی به نحو مطلق الوجود با ادله امر وجوبی به نحو صرف الوجود تنافی وجود ندارد.

ص: ۲۸۲

اولاً:

البته بنابر تعدد حقیقت آن دو، امر استحبابی نسبت به امر وجوبی ترتیبی می شود و تداخل در امثال رخ نمی دهد و امر به حج استحبابی مشروط می شود به این که اگر حج واجب را ترک کند و مانند نماز نافله و نماز واجب دو رکعتی، تحقق هر یک هم نیازمند قصد آن بالخصوص است .

ثانیاً:

خود این قائل در بحث فروع شرط استطاعت در مسئله ۲۶، متعرض تعدد حج ندبی و حجه الاسلام می شود و آن مسأله مربوط به کسی است که معتقد است استطاعت ندارد و مشغول حج ندبی می گردد سپس متوجه می شود که مستطیع است و در آنجا می فرماید امر استحبابی شامل کسی هم که مکلف است به حجه الاسلام، می گردد ولیکن به نحو ترتیبی و طولی که اگر حجه الاسلام را نیت نکرد و انجام نداد مکلف به حج ندبی است و می تواند حج ندبی را انجام دهد زیرا که حقیقت آنها دو حج است که با نیت و قصد متمایز می شوند و با هم تضاد دارند فلذا در آنجا می گوید کسی که می داند حجه الاسلام بر او وجوب است ولی فوریت آن را نمی داند چنانچه نیت حج ندبی کند حشش صحیح است چون امر ترتیبی استحبابی دارد پس خود ایشان قائل به امر ترتیبی از برای حج ندبی نسبت به مستطیع می باشند و این در صبی هم که در اثنا بالغ شده است معقول بوده و علی القاعده است زیرا که ترتب علی القاعده است.

نتیجه:

بنابر این، قول و احتمال اول که قائل است که بعد از بلوغ بطلان احرام را کشف می کنیم چون که امر حج ندبی نداشته است تمام نیست و هم ادله و روایات خاصه مشروعیت حج صبی اطلاق دارد و صبی را که در اثنا بالغ می گردد، شامل می شود و هم اطلاقات ادله استحباب حج ندبی اینجا را می گیرد و این تعبیر ایشان که می فرماید اگر بدانند که بعد از احرام بالغ می شود دیگر نمی تواند برای حج ندبی محرم بشود درست نیست پس حج ندبی منعقد است ولی قائل به اجزا آن نیستیم از این جهت که حج وجوبی مقید است به وقوع تمام حج بعد از بلوغ، نه چون که امر استحبابی ندارد و احرامش باطل است بنابراین احتمال یا قول اول قابل قبول نیست باقی ماند دو قول دیگر که بررسی آنها خواهد آمد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ۸/حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

(مسأله ۸: إذا مشى الصبی إلى الحج فبلغ قبل أن یحرم من المیقات و كان مستطیعاً لا إشکال فی أن حجه حجه الإسلام) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در مسئله هشتم در تکلیف صبی بود که اگر در اثناء حج بعد از احرام بالغ شد و شرایط استطاعت موجود بود بنا بر عدم اجزاء، نسبت به حجی که قبل از بلوغ شروع شده سه احتمال مطرح

احتمال اول:

این بود که احرامش باطل است چرا که حج ندبی امر نداشته و عرض شد این احتمال تمام نیست و دو احتمال دیگر باقی ماند یکی این که اتمام حجی که منعقد شده واجب باشد و اتمام که واجب شود امر به حجه الاسلام بر او فعلی نخواهد شد چون وجوب حجه الاسلام منوط به قدرت شرعی است و لذا اگر در جایی واجب یگیری قبل از وجوب حج، فعلی شده باشد مثل نذر زیارت روز عرفه، گفته شده است که رافع قدرت بر حج خواهد شد؛ ممکن است طبق این مبنا گفته شود بعد از بلوغ، اتمام آن حجی را که شروع کرده بر وی واجب می شود و این وجوب رافع قدرت شرعی بر حجه الاسلام است و اصلاً حج بر او فعلی نخواهد شد.

اشکال:

این احتمال هم تمام نیست چون

اولاً:

اگر دلیل بر وجوب اتمام حج ندبی اجماع باشد اجماع أمثال این موارد را نمی گیرد و در غیر صبی است که بالغ شده است و بعد از بلوغ مستطیع است بلکه اجماع در اینجا بر این است که حجش به حجه الاسلام منقلب می شود.

ص: ۲۸۴

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۲، ط.ج.

اشکال در دلالت:

اگر دلیل، آیه شریفه (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ) (۱) است این هم در اصل دلالتش اشکال وارد شده است که مقصود

چیست؟ آیا این است که حج عمره به شکل صحیح انجام گیرد و منظور و مقصود این است که حج با تمام مناسک صورت گیرد که اگر این گونه تفسیر شود آیه اجنبی می گردد از محل بحث و اگر منظور حرمت قطع و رها کردن و ابطال حج و عمره باشد باز هم تمسک به آیه در ما نحن فیه تمام نیست چون منظور از اتمام، عدم رفع ید است اما از آیه حرمت تبدیل حج به حج دیگری استفاده نمی شود.

ثانیاً:

فرضا دلیل داشته باشیم بر وجوب اتمام حج - حتی به معنای تبدیل - که اگر حج استحبابی را شروع کرد باید همان را تمام کند باز هم این احتمال تمام نیست چون حج ندبی با حجه الاسلام یا دو حقیقت هستند و یا یک حقیقت که اگر یک حقیقت باشند که همان حجه الاسلام امثال هر دو است؛ هم وجوبی و هم استحبابی و امر استحبابی و امثالش رفع نمی شود و بعد از نیت حج واجب شامل این هم می شود و فقط یک عمره تمتع یا برخی از آن را اضافه کرده است .

با فرض تعدد حقیقت:

اگر حجه الاسلام را حقیقت دیگری غیر از حج ندبی دانستیم، که برخی این شق را اختیار نموده اند و امر حج ندبی را ترتبی کرده اند که مترتب است بر عدم امثال حجه الاسلام یعنی اگر قائل شدیم که دو حقیقت و دو ماهیت متضاد با هم دیگر هستند و به حسب نیت و قصد امثال امر هر یک از دو حقیقت، متمایز شده و محقق می شوند -

ص: ۲۸۵

مثال:

مثل نماز صبح و نافله که با نیت هر کدام بالخصوص، محقق می شود - باز هم در این جا انجام دادن حجه الاسلام با وجوب اتمام حج ندبی و حرمت قطعش منافاتی ندارد بلکه برعکس رافع وجوب اتمام است چون درست است که در حجه الاسلام قدرت شرعی اخذ شده است

به عبارت دیگر:

یعنی نباید امر به ضد حجه الاسلام هم باشد ولی این در جایی رافع وجوب حجه الاسلام است که آن وجوبی که رافع این است مشروط نباشد به شرطی که فعل حجه الاسلام رافع آن شرط است و الا ورود برعکس می شود زیرا که فعل حجه الاسلام رافع امر ندبی به حج می شود که رافع موضوع وجوب اتمام خواهد شد و به عبارت دیگر در جایی وجود احدالضدین رافع وجوب ضد دیگر که مشروط به قدرت شرعی است می گردد که وجوب رافع مشروط نباشد بلکه مطلق باشد اما اگر وجوب رافع مشروط به تحقق شیی و امری باشد که مشروط باشد به عدم امتثال آن واجب در این صورت ورود بر عکس می شود و ما نحن فیه از همین قبیل است و امر به حج ندبی -

نتیجه:

بنابر تعدد حج ندبی و وجوبی - مشروط است به عدم امتثال حجه الاسلام زیرا که امر ندبی ترتبی و طولی است که اگر حجه الاسلام را انجام داد کشف می شود از ابتدا فاقد استحباب حج بوده است و امر استحبابی از اول موجود نبوده و در نتیجه موضوع اتمام حج در کار نبوده است .

ثالثاً:

اصل مشروط بودن وجوب حج به قدرت شرعی، محل بحث است که بعداً گفته می شود اصلاً دلیلی بر آن نیست و مقتضای اطلاق ادله، نفی آن است که در این صورت ممکن است قائل به تقدم وجوب حجه الاسلام بشویم - بنابر تعدد ماهیت آنها - از باب احتمال اهمیت پس احتمال دوم هم تمام نیست.

ص: ۲۸۶

احتمال سوم:

باقی ماند احتمال سوم که قائل شویم این احرام صحیح است مخصوصاً اگر نخواهد حجه الاسلام را انجام دهد چون امر استحبابی داشته است و اگر مکلف آن حج را تمام کند حج استحبابی امتثال شده است ولی در عین حال گفته می شود باید نیتش را به حج وجوبی تبدیل کند و اگر نکرد و حج استحبابی را انجام داد باز هم صحیح است فقط آن حج وجوبی بر او مستقر شده است حتی بنابر وحدت حقیقت زیرا که احرام آن - که جزء واجب است - قبل از بلوغ بوده است

در نتیجه:

ولذا اگر حج وجوبی را انجام ندهد حج استحبابی صحیح واقع می شود و بر خلاف احتمال اول احرام و حج استحبابی هر دو صحیح هستند ولی اگر حج وجوبی را انجام داد چنانچه گفتیم که دو حقیقت متضاد هستند معلوم می شود که از اول امر به حج استحبابی نداشته است و اگر گفتیم یک حقیقت است مصداق هر دو امر - هم وجوبی و هم استحبابی - واقع می شود .

مقتضای قاعده:

حال در این صورت مقتضای قاعده این است که باید مجدداً احرام را تکرار کند چون باید تمام اجزا حج واجب بعد از بلوغ انجام گیرد مگر اینکه کسی یک نکته را ادعا کند که براساس آن، همان احرام اول کافی است و این نکته مبتنی است بر این که از روایات و احکام وارد شده در احرام استظهار کنیم که احرام شبیه عبادت مستقلی است که شرط در حج عمره است نه جز آن به عبارت دیگر شرطی است که مثل وضو که خود، مستقل از نماز است ولی شرط نماز می باشد که اگر نماز را بجا نیاورد وضو باطل نمی شود در احرام هم اگر کشف شده است که عمره یا حجش باطل است احرام باطل نمی شود و باید با اعمال عمره و تقصیر از آن خارج شود

ص: ۲۸۷

پس آنچه که جزء حج واجب است تقید مناسک عمره تمتع و حج به احرام که بعد از بلوغ انجام می گیرد، می باشد و همان احرام سابق که برای حج استحبابی منعقد شده است صحیح و باقی می ماند.

حصول بلوغ بعد از فوت وقت:

این بحثهای فوق در فرضی بود که مکلف، قادر باشد به حج تمتع و قائل به اجزا نشویم که گفتیم احتمال سوم اقوا است لیکن لازم است که یک فرع دیگری هم در اینجا در ذیل بحث بلوغ بعد از احرام متعرض بشویم که اگر بلوغ بعد از فوت زمان عمره تمتع حاصل شد

مثال:

مثلاً روز عرفه بالغ شده که اگر بخواهد عمره انجام دهد قادر نیست بر ادراک موقف عرفات، در این صورت، این بحث رخ می دهد که علی القاعده باید بگوییم قادر نیست بر حج تمتع پس موضوع وجوب حج تمتع برایش فعلی نیست و لازم است که همان حج استحبابی خود را تمام می کند و عجز و عدم قدرت بر حج واجب رافع موضوع وجوب حج است و اگر استطاعت باقی بماند تا سال آینده حج بر او واجب می شود و الا حج بر او مستقر نمی شود که مقتضای قاعده همین مطلب است.

استفاده از روایات:

ممکن است گفته شود که از روایات خاصه می توان قلب یا انقلاب وظیفه این صبی بالغ از حج تمتع به حج افراد و مجزی بودن آن استفاده شود و آن روایات معتبری است که دلالت صریح و روشن دارد بر این که کسی که قصوراً و یا حتی تقصیراً عمره تمتع از او فوت بشود و احرام بسته ولی نتواند عمره تمتع را انجام دهد وظیفه اش مبدل شدن حج تمتع به افراد است

مثال:

مثل زنی که عند الاحرام حائض شده است و نمی توان صبر کند تا پاک شده و طواف عمره تمتع را انجام دهد و اگر بخواهد صبر کند و قوف در عرفات از او فوت می شود که در صورت تبدیل این حج مجزی می شود از حجه الاسلام و همچنین روایات صحیحه دیگری وارد شده است در مورد مرد و یا زنی که به جهت تأخیر در ورود به مکه دیگر نمی توانند طواف وسعی عمره تمتع را انجام دهند باز هم حجشان به افراد منقلب می شود و بعد از اعمال حج عمره را انجام می دهد و مجزی از حج تمتع آنهاست و به مقتضای مجموع این روایات فوت عمره تمتع دو شکل است یکی این است که زن حائض شود و دیگری این که زن یا مرد با تأخیر به مکه برسند و در هر دو مورد امام (علیه السلام) می فرماید وظیفه مکلف منقلب می شود به حج افراد با عمره مفرده بعد از آن و همین مجزی است از حج تمتع .

کیفیت استدلال به روایات:

ممکن است کسی از این روایات برای فوت عمره تمتع از صبی که بعد از فوت زمان عمره تمتع بالغ شده است اطلاق استفاده کند که او هم حج تمتعش به افراد با عمره مفرده بعد از حج منقلب شده و مجزی است از حج تمتع او و این روایات دال بر قلب و انقلاب و اجزای حج افراد از حج تمتع است و غیر از روایات گذشته است در آن سه وجهی که صاحب عروه (رحمه الله) برای اجزاء فرمود و آنها را رد کرد.

روایت اول:

ص: ۲۸۹

صحيحه حلبی است که می فرماید (وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَهْلٍ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ جَمِيعاً ثُمَّ قَدِمَ مَكَّةَ وَالنَّاسُ بِعَرَفَاتٍ - فَخَشِيَ أَنْ هُوَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ أَنْ يَفُوتَهُ وَالْمَوْقِفُ قَالَ يَدْعُ الْعُمْرَةَ فَإِذَا أَتَمَّ حَجَّهُ صَنَعَ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ وَ لَا هَدَى عَلَيْهِ). (١)

روایت دوم:

صحيحه زراره که می فرماید: (وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ - وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَكَّةَ ثَلَاثَةَ أَهْيَالٍ وَ هُوَ مُتَمَتِّعٌ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَقَالَ يَقْطَعُ التَّلْبِيَةَ تَلْبِيَةَ الْمُتَمَتِّعِ وَ يَهْلُ بِالْحَجِّ بِالتَّلْبِيَةِ إِذَا صَلَّى الْفَجْرَ وَ يَمْضِي إِلَى عَرَفَاتٍ - فَيَقِفُ مَعَ النَّاسِ وَ يَقْضِي جَمِيعَ الْمَنَاسِكِ وَ يُقِيمُ بِمَكَّةَ حَتَّى يَعْتِمِرَ عُمْرَةَ الْمُحْرَمِ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ). (٢)

روایتی دیگر:

در روایاتی دیگری می فرماید زن و وشوهری به حج نرسیده اند بازهم تکلیفشان منقلب می شود ممکن است که از این روایت اینگونه استفاده شود که هر کسی که عمره تمتعش فوت شود ولی مکلف باشد به حج واجب وظيفه اش منقلب می شود و می تواند حجش را انجام دهد زیرا که حج او مبدل می شود به افراد یعنی در این صورت تنزیل شده است حج افراد او منزله حج تمتع و حجه الاسلام حج افراد می شود و بالغ مذکور می تواند چنین حج واجبی را انجام دهد پس حج واجب از او ساقط نمی شود

ص: ٢٩٠

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٩٧، أبواب اقسام الحج، باب ٢١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١١، ص ٢٩٨، أبواب اقسام الحج، باب ٢١، ط آل البيت.

یا به تعبیر دیگر این روایات اطلاق دارند و صبی را هم - که بعد از بلوغ برای حج تمتع محرم شده است ولیکن کشف می شود که نمی تواند عمره تمتع را انجام دهد - در بر می گیرد و این جا دیگر احتمال فرق نیست بین چنین بالغی و صبی که پس از انجام عمره تمتع ندبی بالغ شود و نتواند عمره تمتع واجب را انجام دهد بلکه این هم مصداق (من فاتته عمره التمتع الواجبه علیه) است ممکن است کسی بگوید مورد این تنزیل و انقلاب کسی است که مکلف بوده است به عمره تمتع و حج تمتع، بر خلاف صبی مذکور .

پاسخ:

اولاً:

ممکن است در زن حائض هم کشف شود که برعمره تمتع این سال قادر نبوده است و همچنین ممکن است در برخی از صور عجز از ادارک عمره تمتع کشف شود که واقعاً عاجز بوده و علم نداشته است و از این جهت مانند صبی ای که بعد از فوت وقت عمره تمتع بالغ شده، می باشد .

ثانیاً:

عرفاً کسی که بر او عمره تمتع هم واقعاً واجب است و فوتش به جهت قصور یا تقصیر بوده است اگر وظیفه و حجه الاسلامش حج افراد است ، به طریق اولی این انقلاب نسبت به کسی هم که فوت عمره تمتع واجبش به جهت عدم تکلیف بوده است، می باشد.

حاصل:

حاصل این که بعید نیست از این روایات استفاده شود که هر کسی بتواند اصل حج را انجام دهد حجه الاسلامش همان است هر چند وظیفه اش حج تمتع بوده ولیکن عمره تمتع از او فوت شده باشد و می توان از این اطلاق برای صبی که بعد از فوت زمان عمره تمتع بالغ می شود نیز استفاده کرد و از این طریق حج افراد او حج واجبش خواهد شد و این مطلب، غیر از حکم به اجزای حج تمتع صبی است که در اثناء و قبل از وقوفین بالغ شود چنانچه واضح است البته مقتضای احتیاط در صورتی که صبی عمره تمتع را قبل از بلوغ انجام داده آن است که جامع حج را نیت بکند و هدی را انجام دهد و بعد از حج عمره مفرده را هم بجا آورد تا احتمال اجزاء همان حج ندبی را هم که مشهور گفته اند رعایت کرده باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء حج واجب در صورت عدم اعتقاد به وجوب / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

مسأله ۹: (مسأله ۹: إذا حج باعتقاد أنه غير بالغ ندبا فبان بعد الحج أنه كان بالغاً فهل يجزى عن حجه الإسلام أو لا وجهان أوجههما الأول و كذا إذا حج الرجل باعتقاد عدم الاستطاعة بنيه الندب ثم ظهر كونه مستطاعاً حين الحج) (۱)

بیان مسئله:

مرحوم سید (رحمه الله)، در این مسئله می فرماید که اگر صبی به اعتقاد این که هنوز بالغ نشده است حج را انجام داد که قطعاً این حج برای او مستحبی است که در حال صبا بجا آورده است و بعد از عمل معلوم شد که بالغ شده و جامع شرایط وجوب هم بوده است آیا مجزی است از حجه الاسلام یا خیر که می فرماید دو احتمال است (أوجهما الأول) یعنی مجزی است

دلیل اجزاء:

چون جامع شرایط بوده و حجه الاسلام هم بر او واجب می باشد و آن وجوبی را که بر او فعلی بوده است، امثال نموده گر چه به آن جاهل بوده است سپس یک فرع دیگر را در این جا به این فرع ملحق می کند که این نوع خطا مخصوص به صبی نیست بلکه در شخص بالغ و عاقل هم -

موارد جریان حکم:

در صورتی که تصور می کند فاقد شرط استطاعت است و مستحبا حج را بجا می آورد بعد متوجه شود که حج بر او واجب بوده است - همین حکم جاری است و مجزی می باشد و همچنین موارد دیگر را غیر از این دو مورد که ایشان مطرح می کند، می توان بیان کرد

ص: ۲۹۲

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۲، ط.ج.

مثال:

مثلاً خیال می کند هنوز عبد است و حج ندبی را انجام داده است بعد می فهمد که مولایش قبل از حج او را عتق کرده است و همچنین کسی که فکر می کرده که حجه الاسلام را انجام داده و اقدام به انجام حج مستحبی می نماید و بعد کشف می شود که حجه الاسلام را انجام نداده و یا حجش باطل بوده است و موارد متعددی از این قبیل موجود است و مرحوم سید (رحمه الله) فرع ذیل مسئله را در فروع بحث استطاعت در مسئله ۲۶ می آورد که مسائلی است مربوط به شرط چهارم حج یعنی

مسئله ۲۶:

(مسأله ۲۶ إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندبا فإن قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلا و تخيل أنه الأمر الندبي أجزأ عن حجه الإسلام لأنه حينئذ من باب الاشتباه في التطبيق و إن قصد الأمر الندبي على وجه التقييد لم يجز عنها و إن كان حجه صحيحا و كذا الحال إذا علم باستطاعته ثم غفل عن ذلك و أما لو علم بذلك و تخيل عدم فوريتها فقصد الأمر الندبي فلا يجزى لأنه يرجع إلى التقييد) (۱)

بیان مسئله:

در اینجا تفصیل می دهد بین اینکه کسی حج ندبی را قصد کرده است و می گوید که این دو حالت دارد;

شق اول:

آن است که علی کل حال قصد امتثال آن امر به حجی را که بر او فعلی است می نماید ولی معتقد است که قصد امتثال این امر فعلی ندبی است و این از باب خطا در تطبیق است لیکن بالآخره علی کل تقدیر در صدد است که این امر فعلی را امتثال کند هر چند تصور می کند که امر ندبی است و این مثل خطا در تطبیق در امام جماعت حاضر است که مثلاً خیال می کند زید است بعد متوجه می شود عمرو بوده نه زید و این از باب خطا در تطبیق، مجزی است.

ص: ۲۹۳

این است که قصد امتثالش به نحو تقیید باشد که اگر امرش استحبابی است قصد امتثال دارد نه علی کل تقدیر و می فرماید این شق مجزی نیست لهذا بر ایشان لازم بود که آن تفصیل را در این جا هم می فرمود و فرقی نمی کند که اشتباه و جهل در کدام یک از شروط حج واجب باشد و خود ایشان هم در اینجا شرط استطاعت را بر شرط بلوغ عطف کرده است و این اشکالی است که بر فتوای مرحوم سید (رحمه الله) در اینجا طبق مبنای خودشان وارد می شود.

اشکال بر تفصیل:

اشکال به آن تفصیل به این صورت است که تقیید در این موارد معقول نیست؛ یعنی جایی که یک امر فعلی است که بر حسب اعتقاد مکلف امر ندبی است و یک امر جزئی داریم و تقیید در جزئیات معنا ندارد زیرا که تقیید به معنای تخصیص و مضیق کردن است و این در مفاهیم کلیه معقول است نه امر جزئی، بله این را می توان تخلف داعی نامید

مثال:

مثلا بداعی این که این امام جماعت زید است به او اقتدا می کند و بعد مشخص می شود که عمر و است و در ما نحن فیه هم همین است بخیال این که امر فعلی موجود، استحبابی است آن را انجام می دهد و بعد متوجه می شود که این اعتقاد و داعیش خلاف واقع در آمده است و این تخلف داعی موجب بطلان نیست چون که از آن امر جزئی منبث شده است و خیال می کرده ندبی است و بعد می فهمد این خیال و تصور باطل است

پس در این موارد مطلقاً فعل انجام شده مجزی است چون که مکلف بالاخره از آن امر فعلی منبعث شده است و این قصد اجمالی متعلق آن امر جزئی فعلی است که وجوبی است و حجه الاسلام است و در تحقق آن قصد اجمالی به همین مقدار یعنی از خلال قصد امر متعلق به آن کافی است و تفصیلاً لازم نیست که عنوان حجه الاسلام را قصد کند.

عدم اجزاء در فرض سوم:

البته در فرض سوم یعنی جایی که مکلف علم داشته باشد که حجه الاسلام هم بر او واجب است ولی معتقد است که حجه الاسلام فوری نیست فلذا نیت امثال حج ندبی را می کند به تصور این که می تواند حج واجب را به تاخیر بیاندازد در این فرض دیگر مجزی نیست نه به جهت تقیید که مرحوم سید (رحمه الله) فرموده است بلکه چون که قصد امثال امر وجوبی فعلی معلوم را نکرده که تخلف داعی باشد بلکه قصد امثال امر دیگری یعنی امر ندبی ترتبی را نموده است که اگر آن ندبی امر ترتبی را دارا باشد - که واجد امر ترتبی است - حج ندبی واقع می شود لکن امر حج واجب را نه تفصیلاً قصد کرده است و نه اجمالاً و قبلاً گفته شد که عباداتی که ظاهرشان یکی است مثل نماز صبح و نافله با قصد آن عبادت و لو احتمالاً و از خلال قصد امرشان از یکدیگر متمایز شده و محقق می شوند.

صورت صحیح:

لیکن در اینجا صحیح این است که طبق دو مبنای گذشته در وحدت و تعدد حج ندبی و حجه الاسلام فرض را مطرح کنیم که اگر آنها را یک حقیقت بدانیم و قائل شویم که متعلق هر دو همان مناسک واحد هستند و فقط آنچه که واجب است یک فرد در عمر و صرف الوجود از آن مناسک است و آنچه که مستحب است مطلق الوجود آن و در هر سال است در این صورت جعل دو امر وجوبی و استحبابی بر یک حقیقت به این نحو معقول است و امتناع و محذوری ندارد مانند (اکرم عالم) و (یستحب اکرم کل عالم)

نتیجه:

پس اگر حجه الاسلام و حج ندبی از این باب باشند خیلی روشن است که در همه فروض سه گانه ذکر شده، حجه الاسلام امتثال شده و مجزی خواهد بود زیرا که اولین حجی را که انجام می دهد صرف الوجودی که متعلق امر وجوبی است امتثال شده است حتی اگر نیت استحباب کرده باشد و علی وجه التقیید هم معقول باشد بلکه حتی در صورتی که اصلاً قصد داشته حج واجب را انجام ندهد،

دلیل:

زیرا که واجب خود به خود انجام می شود و مسقط امر و مجزی است چون فعلی که متعلق وجوب است در خارج انجام گرفته است و قصد قربت هم صورت گرفته است و قصد وجه هم در متعلق امر اخذ نشده است و همچنین قصد عدم اطاعت امر وجوبی هم مانع نیست

امثال قهری:

بنابراین طبق ابن مبنا امثال و اجزاء قهری است و قصد ندب کردن حتی به نحو تقیید معقول هم باشد و مضر نیست و حتی در فرضی که ایشان استثنا کردند باز هم حج انجام شده و مجزی از حجه الاسلام است زیرا که تحقق امثال قهری است و طبق ابن مبنا همین اطلاق ذکر شده در متن در مانحن فیه صحیح است .

صورت مسئله در صورت قول به تعدد حقیقت و اشتراک افعال:

أما اگر گفتیم که اینها دو حقیقت و دو حج متباین و متضاد با هم هستند که افعال خارجی آنها عین هم است و با نیت - ولو اجمالاً - از هم متمایز می شوند و تا این که آن را قصد نکند حقیقتی که متعلق امر است شکل نمی گیرد

ص: ۲۹۶

مثل نماز صبح و نافله که هر دو رکعت بوده و با قصد از هم متمایز شده و محقق می شوند این جا هم همین گونه می شود یک حج ندبی - تطوعی - داریم و یکی حج فریضه - حجه الاسلام - که دو ماهیت و دو حقیقت و دو فعل قصدی متباین از یکدیگر هستند و آنچه در خارج محقق می شود یا حجه الاسلام و حج وجوبی است و یا حج تطوع و ندبی و با نیت از یکدیگر متمایز می شوند که اگر قصد فریضه کند ولو اجمالاً - از خلال امرش حقیقت حجه الاسلام واقع می شود و اگر مستحبی را قصد کند حج تطوعی واقع می گردد .

عدم صدق عنوان حج واجب:

طبق این معنا اگر قصد عنوان حجه الاسلام را لازم دانستیم و گفتیم بایستی این عنوان را قصد کند ولو قصد اجمالی و رجایی و احتمالی تا حجه الاسلام واقع شود روشن است کسی که حج فعلی بر خود را ندبی می داند و معتقد هست که استجابی است نه وجوبی به هیچ وجه قصد حجه الاسلام را نمی کند حتی احتمالاً و رجاءً و حتی اگر خطایش به نحو تطبیق باشد و لهذا برخی از محشین در اینجا قائل به عدم اجزا شده اند چون وقتی که مکلف اعتقاد دارد که حجه الاسلام بر او نیست، دیگر عنوان حج واجب را حتی احتمالاً و اجمالاً قصد نکرده است و لذا وجهی برای مجزی بودن نیست اما این که حج ندبی واقع می شود یا خیر، مبتنی است بر این که آیا امر ترتبی به حج ندبی نسبت به مستطیع هم ثابت است یا این که حج ندبی اختصاص دارد به غیر کسی که حج واجب بر او است، که صحیح آن است که اطلاقات حج ندبی آن را هم می گیرد ولو به نحو ترتب و مشروط به ترک حجه الاسلام و ترتب هم علی القاعده است و نیازمند دلیل مستقلی نیست .

قصد متعلق امر وجوبی:

اما اگر کسی قائل شد به اینکه بنا بر تعدد، قصد عنوان حجه الاسلام و حج واجب لازم نیست بلکه همین مقدار کافی است که واقع آنچه را که متعلق امر وجوبی است قصد کند ولو به عنوان دیگری اجمالی و انتزاعی مثلاً قصد امتثال امری کند که بر او فعلی است و مطلق است و آن امر واقعا متعلق است به حجه الاسلام گرچه خودش نمی داند باز هم آن حقیقت را قصد کرده است و واقع می شود.

مستفاد از مسئله ۲۶:

از آن بیانات ذکر شده در مسئله بیست و ششم معلوم می شود که برخی از اعلام این مقدار را هم به عنوان قصد اجمالی کافی می دانند در این صورت اگر قصد کند امتثال امری را که واقعا بر او فعلی است و می خواهد از این امر فعلی منبعث شده و آن را امتثال کند هر چند معتقد است که استحبابی است، حجه الاسلام واقع شده و مجزی خواهد بود و در این صورت اشکال مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) وارد می شود

اشکال آقای خوئی:

تقیید نسبت به آن امر فعلی معلوم معقول نیست بلکه از قبیل تخلف داعی و تخلف اعتقاد و خطای در تطبیق است و در نتیجه در دو شق اول و دوم ذکر شده در مسأله بیست و ششم هر دو از حجه الاسلام مجزی می گردد ولی در فرض سوم مجزی نیست به جهتی که گفته شد ولی آیا این مبنا قابل قبول است یا خیر؟ بحث آینده است.

مسأله ۹ / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ۹ / حج صبی / کتاب الحج / عبادات / فقه

ص: ۲۹۸

بحث در مسئله نهم بود که مرحوم سید (رحمه الله) فرمودند:

(مسأله ۹: إذا حج باعتقاد أنه غير بالغ ندبا فبان بعد الحج أنه كان بالغاً فهل يجزى عن حجه الإسلام أو لا وجهان أوجههما الأول و كذا إذا حج الرجل باعتقاد عدم الاستطاعة بنيه النذب ثم ظهر كونه مستطاعاً حين الحج) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

عرض شد که ایشان در این مسئله می فرماید کسی که به خیال این که حج بر او واجب نیست حج مستحبی را انجام داد و بعد معلوم شده که حج بر او واجب بوده است در این قبیل موارد آیا حجی که انجام داده است مجزی است از حجه الاسلام یا

خیر؟

بیان حکم:

در اینجا می فرماید مجزی است و در مسئله ۲۶ این فرع اول را در مورد کسی که مستطیع است ولیکن نسبت به آن جاهل بوده متعرض می گردد و تشقیقی در آنجا می فرماید که اگر به نحو خطای در تطبیق باشد مجزی است و اگر به نحو تقیید باشد مجزی نیست

مثال:

مثلا اگر بخواهد حج ندبی را به عنوان حج ندبی انجام دهد خطای در تقیید است که مجزی نیست مثل این که می داند حجه الاسلام هم بر واجب است ولی خیال می کند که فوری نیست لذا حج ندبی را انجام می دهد که خطای در تقیید است لیکن در این جا مرحوم سید (رحمه الله) این تفصیل را بیان نکرده است ولی در مسئله ۲۶ این تفصیل را مطرح کرده است

اقوال دیگر:

عرض شد برخی از اعلام می فرمایند که در این جا تقیید معنا ندارد زیرا امر فعلی جزئی قابل تقیید نیست مثل جایی که مثلا خیال می کرده امام جماعت زید است و به او اقتدا می کند بعد متوجه می شود که عمرو است که از باب تخلف داعی است زیرا که امر فعلی شده امر به عنوان حجه الاسلام است و آن را علی کل حال قصد کرده و این قصد اجمالی است و مکفی است بله، در فرض سوم که مطرح شد مجزی نیست چون معتقد است حجه الاسلام بر او فوری نیست در آنجا حج ندبی به نحو ترتب صحیح است .

ص: ۲۹۹

ما عرض کردیم که اگر هر دو حج وجوبی و ندبی یک حقیقت باشد ولیکن شرط حج وجوبی استطاعت و بلوغ و حریت است بخلاف حج ندبی و همچنین حج وجوبی در عمر بنحو صرف الوجود و یک مرتبه واجب است بر خلاف حج استحبابی، در این جا حتی در صورت سوم فضلاً از صورت اول و دوم در کلام ماتن در مسأله (۲۶) قهراً حجه الاسلام امتثال شده و واقع می شود و اجزاء قهری است و مانند (اکرم عالماً) و (یستحب اکرام کل عالم) است که در اکرام عالم اول هر دو امتثال شده است.

اختلاف حج وجوبی و ندبی:

و اما بنابر این که حج ندبی و وجوبی دو حقیقت است و مثل نماز نافله و فریضه است در این صورت اگر شرط کردیم عنوان حجه الاسلام را ولو احتمالاً و رجاءً باید قصد کند عدم اجزاء را که این روشن است اما اگر گفتیم که قصد اجمالی ولو از خلال عنوان اجمالی دیگری مثل متعلق امر فعلی کافی است در این صورت گفته شده است مجزی خواهد بود زیرا که مکلف از خلال امر فعلی قصد امتثال حجه الاسلام را نموده است پس اجمالاً متعلق امر وجوبی که حجه الاسلام است را قصد کرده است.

حکم فرض سوم:

بله، در فرض سوم این مطلب قابل قبول نیست زیرا در این فرض می دانسته که هر دو امر موجود است و خصوص امر ندبی را قصد کرده و خطایی نداشته است نه به نحو تطبیق و نه به نحو داعی و تنها خیال می کرده که امر وجوبی فوری بر او نیست که اگر فوریت را می دانست شاید آن را قصد می کرد ولیکن علی کل حال آن را حتی اجمالاً و با عنوان متعلق امر فعلی هم قصد نکرده است.

این مطلب صحیح نیست و حق آن است که بنابر تعدد حقیقت و لزوم نیت و لو اجمالی برای تحقق هر یک از دو حقیقت باید متعلق در نیت قصد اجمالی شود زیرا که قصد و نیت کردن اجمالی هم به این است که مکلف در عالم ذهن عنوانی را که قصد می کند قابلیت اشاره به آن حقیقت دارا باشد یعنی قابلیت مشیریت ذهنی به آن متعلق را داشته باشد که اگر در ذهن مکلف قابل اشاره نباشد آن را قصد نکرده است نه اجمالاً و نه تفصیلاً.

اشکال:

گفته نشود که اگر چه نمی داند که امر فعلی به حجه الاسلام تعلق گرفته است ولی واقعاً که متعلق حجه الاسلام است پس اجمالاً آن را قصد کرده است چون که امر فعلی را قصد کرده و آن هم واقعاً به حجه الاسلام تعلق دارد پس حجه الاسلام را از خلال قصد امر فعلی قصد کرده است و متحقق می شود.

پاسخ:

جوابش این است که قصد به امر واقعی نمی خورد بلکه قصد به امر ذهنی و زعمی می خورد و لذا ممکن است که اصلاً امر واقعی در کار نباشد ولی قصد امر محقق است چون که داعی و قصد از موجودات عالم ذهن است و مثل اقتدا به امام جماعت نیست که چه با قصد زید اقتدا کند و چه با قصد عمرو، اقتدا به آن شخص خارجی شکل گرفته است و این بر خلاف فعلی که حقیقتش ذهنی است پس اگر در عالم قصد و نیت که ذهن است تمیز متعلق امر وجوبی و استحبابی صورت نگیرد - ولو از خلال عنوانی که در عالم ذهن مکلف بتواند مشیر به حجه الاسلام باشد - حجه الاسلام قصد اجمالی هم نشده است.

حاصل این که بایستی در عالم ذهن متعلق امر وجوبی قصد شود ولو اجمالاً. و از خلال عنوان امر و این در صورتی است که آن عنوان قابلیت داشته باشد که در ذهن قاصد به آن اشاره شود و تا آن عنوان در همان عالم ذهن برای خود قاصد قابلیت مشیریت به متعلق امر وجوبی را نداشته باشد آن را قصد نکرده است نه تفصیلاً و نه اجمالاً. ولذا فرق است بین آنجایی که نداند این امر به حجتی که بر او فعلی است چیست؟ آیا ندبی است یا وجوبی و جایی که احتمال وجوبی بودن را می دهد اگر بگویند این حج را امثال می کنم علی کل حال این جا آن عنوان را اجمالاً قصد کرده است

دلیل:

چون در عالم ذهنش هم متعلق امر مردد است بین اینکه متعلقش حجه الاسلام باشد یا حج ندبی و چون علی کل حال آن را امثال کرده است پس آن را ولو اجمالاً و از خلال عنوان امر فعلی معلوم قصد کرده است و در این جا اشارت ذهنی محفوظ است .

صورت بعد:

اما جایی که علم دارد که این امر فعلی وجوبی نیست یعنی فاقد قابلیت انطباق مشیر بودن به حقیقت حج وجوبی - که حقیقت دیگری است - می باشد آن را نیت نکرده است حتی اجمالاً و این که این امر واقعاً به حجه الاسلام وجوبی تعلق گرفته کافی نیست زیرا که گفتیم امر واقعی متعلق قصد نیست و مقصود حقیقی همان امر ذهنی است که آن هم به هیچ وجه در ذهن کسی که معتقد است به عدم وجوب، مشیریت ندارد به حجه الاسلام حتی اجمالاً. و به عبارت دیگر امر وجوبی همانگونه که در خارج مباین است با امر استحبابی، در عالم ذهن هم با آن مباین است نسبت به کسی که معتقد است به عدم وجوب که قهراً نیت و قصد امثال آن مشیر اجمالی هم به متعلق امر وجوبی نخواهد بود مگر در موارد تردد که معلوم ذهنی اجمالی و مردد است بین احد الامرین و قابل قصد اجمالی است

ص: ۳۰۲

قیاس باب قصد و نیت که فعل ذهنی است به اقتدا که فعل خارجی است قیاس مع الفارق است پس اگر در این جا قائل به تعدد حقیقت شدند باید گفت در هیچ یک از سه صورت، از حجه الاسلام مجزی نیست چون مکلف تنها حج استجابی را قصد کرده است و به هیچ وجه حجه الاسلام را قصد نکرده نه تفصیلاً و نه اجمالاً.

دلیل مبنای تعدد:

از آنجا که ما اصل تعدد حقیقت را قبول نکردیم و عرض کردیم برای مبنای تعدد دلیلی نداریم بلکه دلیل بر خلافش است بنابراین همین کلام مرحوم سید (رحمه الله) در اینجا صحیح است که مطلقاً مجزی است و حجه الاسلام واقع می شود چون مناسک را انجام داده است و شرایط واجب و وجوب را هم داشته است پس اجزا قهری است.

دلیل مبنای اتحاد:

اینکه به چه دلیل می گوید حقیقت دو حج یکی است

اولاً:

مقتضای اطلاق لفظی و اصل عملی هر دو این است زیرا که (لله علی الناس) و سایر ادله وجوب حج در آیات و روایات غیر از ادای مناسکی که با قصد قربت و تحقق شرایط، برای حج ذکر شده است قید دیگری در آنها نیامده است و هر قید دیگری، هم با اصل عملی منتفی است و هم با اصل لفظی که اطلاق آیه حج است یعنی اطلاق ادله وجوب حج کسی را که حج استجابی را قصد کرده در صورتی که شرایط حج واجب را داشته در بر می گیرد بنا بر این اجزاء قهری است.

ثانیاً:

ممکن است کسی از روایات وارده در حج ندبی هم استفاده کند که متعلق آن همان حجی است که واجب است برای مکلف مستحب است همان حج را در هر سال تکرار کند هر چند استطاعت یا بلوغ یا حرمت نداشته باشد نه اینکه حقیقت حج دیگری مستحب است مخصوصاً این که در برخی از روایات از حج استجابی به حجه الاسلام مادامی تعبیر شده است هر چند اگر مستطیع موسر شد باید آن را اعاده کند و یا تعبیرهایی که در روایات وارد شده است که حج صبی یا عبد حجه الاسلام اوست مادامی که صغیر و عبد هستند یا اگر فوت کردند و همچنین روایاتی که خواهد آمد مبنی بر این که اگر عبد قبل از مشعر عتق شود همان حج ندبی که شروع کرده و عمره تمتع و وقوف به عرفات هم که ندبی بوده، حجه الاسلام واقع می شود و این تعابیر مؤید وحدت حقیقت هر دو حج است فقط فرق در محدود و مقید بودن شرایط حج واجب است که به نحو صرف الوجودی و یک مرتبه در عمر است.

قیاس مقام به باب نافله و فریضه نماز صحیح نیست زیرا که نماز نافله با فعلیت وجوب فریضه و در همان زمان، مأمور به شده است که این مستحب را هم می توان انجام داد به نحوی که فریضه واقع نمی شود و همین نشانگر این است که حقیقت نافله و فریضه دوتا است و با قصد تغییر می کند ولی در حج این گونه نیست و جایی نیامده است که با فعلیت وجوب حج، حج تطوعی و ندبی هم انجام می گیرد و حج واجب باقی می ماند بلکه امر به مطلق حج و در هر سال به نحو استحباب و بدون شرط استطاعت یا بلوغ و حریت شده است و امر وجوبی هم مشروط به استطاعت و بلوغ و حریت به نحو صرف الوجود شده است که ظاهرش آن است که آن شرایط در اتصاف دخیل شده است که اگر محقق نباشد حجه الاسلام واجب نیست و تنها حج ندبی واقع می شود اما جایی که تمام شرایط را داراست حتی اگر قصد قربت را از طریق قصد حج ندبی کرده است متعلق امر وجوبی هم قرار گرفته و امتثال آن واقع می شود بنابر این هم مقتضای اطلاق امر به حجه الاسلام و هم مستظهر از روایات حج ندبی با تفصیلات اشاره شده این است که در مانحن فیه مطلقا حجه الاسلام واقع می شود و قیاسش با نوافل و فرایض در نماز قیاس مع الفارق است چرا، اگر قصد حج نیابتی از غیر کند دیگر مجزی نیست چون با قصد نیابت حج یا استنادش عوض می شود که در بحث حج نیابتی بحث می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشروعیت حج عبد / حج عبد / کتاب الحج / عبادات / فقه

دومین شرط وجوب حج: (الثانی من الشروط الحریه فلا یجب علی المملوک و إن أذن له مولاه و کان مستطیعاً من حیث المال بناء علی ما هو الأقوی من القول بملکة أو بذل له مولاه الزاد و الراحله نعم لو حج بإذن مولاه صح بلا إشکال و لکن لا یجزیه عن حجه الإسلام:- فلو أعتق بعد ذلك أعاد للنصوص منها خبر مسمع: لو أن عبدا حج عشر حجج كانت عليه حجه الإسلام إذا استطاع إلى ذلك سبيلا و منها: المملوک إذا حج و هو مملوک أجزاءه إذا مات قبل أن یعتق فإن أعتق أعاد الحج و ما فی خبر حکم بن حکیم: أيما عبد حج به موالیه فقد أدرك حجه الإسلام محمول علی إدراک ثواب الحج أو علی أنه یجزیه عنها ما دام مملوکا لخبر أبان: العبد إذا حج فقد قضی حجه الإسلام حتی یعتق فلا إشکال فی المسأله) (۱)

طرح بحث:

اصل مشروعیت حج عبد با اذن مولایش از مسلمات فقهی است و بر آن ادعای اجماع عامه و خاصه شده است و احتمال قوی این است که چون روایات زیادی در این باب موجود است و مجمعی هم به این روایات، استناد کرده باشند حکم ضروری و قطعی باشد و روایات متعددی در باب عبد وارد شده است که می شود آنها را به چهار دسته تقسیم کرد .

دسته اول :

همین روایاتی است که مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله به آنها اشاره کرده اند که بر عدم اجزاء حج عبد از حجه الاسلام دلالت دارد لیکن ضمنا بر مشروعیت حج عبد هم دلالت می کند که این دسته روایات متعددی است و اکثرا هم معتبر است.

ص: ۳۰۵

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۳، ط.ج.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ الْمَمْلُوكَ إِذَا حَجَّ وَهُوَ مَمْلُوكٌ أَجْزَأَهُ إِذَا مَاتَ قَبْلَ أَنْ يُعْتَقَ وَ إِنْ أُعْتِقَ فَعَلَيْهِ الْحَجُّ). (۱)

روایت دوم :

(وَعَنْهُ عَنِ صَيْفَوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمَمْلُوكُ إِذَا حَجَّ وَهُوَ مَمْلُوكٌ ثُمَّ مَاتَ قَبْلَ أَنْ يُعْتَقَ أَجْزَأَهُ ذَلِكَ الْحَجُّ فَإِنْ أُعْتِقَ أَعَادَ الْحَجَّ) (۲)

روایت سوم :

(وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) عَنْ أُمِّ الْوَلَدِ تَكُونُ لِلرَّجُلِ وَ يَكُونُ قَدْ أَحَجَّهَا أَيْ جَزَى ذَلِكَ عَنْهَا مِنْ حَجِّهِ الْإِسْلَامَ قَالَ لَا قُلْتُ لَهَا أَجْرٌ فِي حَجَّتِهَا قَالَ نَعَمْ) (٣).

روایت چهارم :

(مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: الْمَمْلُوكُ إِذَا حَجَّ ثُمَّ أَعْتَقَ فَإِنَّ عَلَيْهِ إِعَادَةَ الْحَجِّ) (٤)

روایت پنجم :

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْشُوبٍ عَنْ شَهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أُمُّ وَ لَدِ أَحَجَّهَا مَوْلَاهَا أَيْ جَزَى عَنْهَا قَالَ لَا قُلْتُ أَلَهُ أَجْرٌ فِي حَجَّتِهَا قَالَ نَعَمْ) (٥)

ص: ٣٠٦

-
- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٤٩، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ١٦، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٥٠، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ١٦، ط آل البيت.
 - ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٥٠، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ١٦، ط آل البيت.
 - ٤- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٤٩-٥٠، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ١٦، ط آل البيت.
 - ٥- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٥١، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ١٦، ط آل البيت.

روایت ششم :

(وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ الصَّبِيُّ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يَكْبَرَ وَ الْعَبْدُ إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهُ الْإِسْلَامَ حَتَّى يُعْتَقَ). (١)

این روایات صریحاً بر مشروعیت حج عبد دلالت می کند و بر این مطلب که آن حج مجزی از حجه الاسلام نیست هم دلالت می کند .

دسته دوم :

مناسب بود که مرحوم سید (رحمه الله) به این دسته هم اشاره می کردند و آن روایاتی است که ظاهر اولی آنها عدم مشروعیت حج است.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَمِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَ لَا عُمْرَةٌ حَتَّى يُعْتَقَ). (٢)

روایت دوم :

(وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ مَعَنَا مَمَالِيكَ لَنَا وَ قَدْ تَمَتَّعُوا عَلَيْنَا أَنْ نَذْبَحَ عَنْهُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْمَمْلُوكَ لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَةَ وَ لَا شَىْءَ). (٣)

بررسی روایت:

تعبیر اول (لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ) است که ممکن است گفته شود ظاهر است در نفی وجوب حج بر عبد ولی در این جا می فرماید (لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَةَ وَ لَا شَىْءَ) که ظاهرش این است که اصلاً حجشان صحیح و مشروع نیست چون که گفته است (لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَةَ لَهُ) که قوی الدلالة است بر نفی اصل جعل و مشروعیت.

ص: ۳۰۷

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۶، ط آل البیت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۵، ط آل البیت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۵، ط آل البیت.

روایت سوم :

(مَحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: أُرْسِلْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّ أُمَّ امْرَأَةٍ كَانَتْ أُمًّا وَلَمَدَ فَمَاتَتْ فَأَرَادَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَحْجَّ عَنْهَا فَقَالَ أَوْ لَيْسَ قَدْ أُعْتِقَتْ بِوَلَدِهَا تَحْجُّ عَنْهَا.) (1) حضرت (عليه السلام) می فرماید اگر بوسیله ام ولد آزاد شده است و از دنیا رفته است آن دختری که حر به دنیا آمده است می تواند حج بجا آورد که مفهومش این است که اگر آزاد نشده و از دنیا رفته باشد نیابت از او در حج مشروع نیست .

روایت چهارم :

(وَإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ سَأَلْتُهُ امْرَأَةً فَقَالَتْ إِنَّ ابْنَتِي تُوفِّيَتْ وَ لَمْ يَكُنْ بِهَا بَأْسٌ فَأَحْجَّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قَالَتْ إِنَّهَا كَانَتْ مَمْلُوكَةً فَقَالَ لَا عَلَيْكَ بِالِدُّعَاءِ فَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْهَا كَمَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ الْهَدْيِيَّةِ.) (2)

امام (عليه السلام) در ابتدا می فرماید نیابت مادر از دخترش که فوت کرده است، اشکالی ندارد و بعد زن می گوید البته آن دختر کنیز بوده است که حضرت می فرماید نه، برای او حج انجام نده بلکه (عَلَيْكَ بِالِدُّعَاءِ) برایش دعا کن

مستفاد از دسته دوم:

این دسته دوم از روایات است که دلالت داشت بر عدم مشروعیت اصل حج عبد و کنیز که اگر این روایات، به تنهایی لحاظ شوند همین ظهور را دارند ولیکن به قرینه روایات دسته اول که صریح بود در مشروعیت حجه الاسلام مضافا به دسته سوم - که خواهد آمد و صریح است در این که مقصود از روایات دسته دوم نفی مشروعیت نیست - حمل می شود بر این که منظور، نفی وجوب و یا نفی مشروعیت استقلالی حج عبید است یعنی حج و عمره ای که عبد بخواهد مستقلا انجام دهد مشروع نیست زیرا که اذن مولی لازم است .

ص: ۳۰۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۳، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۸-۴۹، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۵، ط آل البیت.

در این دسته روایات کثیری است که دلالت دارند بر عدم استقلال عبد در حج.

اولویت اول:

همان صحیحه فضل بن یونس است که مرحوم کلینی (رحمه الله) تنها ذیلش را اینگونه نقل کرده است (لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَلَا عُمْرَةٌ حَتَّى يُعْتَقَ) که اگر این جمله مستقل بود شاید ظهور داشت در نفی مشروعیت لیکن از نقل شیخ صدوق (رحمه الله) بر می آید که این روایت، تقطیع شده است که اگر همه قطعات آن را کنار هم بگذاریم متوجه می شویم که مقصود تنها نفی وجوب بوده است و بر مشروعیت بلکه استحباب، با اذن سیدش دلالت دارد

روایت دوم:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَقُلْتُ يَكُونُ عِنْدِي الْجَوَارِي وَ أَنَا بِمَكَّةَ فَمَا مَرُّهُمْ أَنْ يَعْقِدَنَّ بِالْحِجِّ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ - فَأَخْرُجَ بِهِنَّ فَيَسْهَدَنَّ الْمَنَاسِكَ أَوْ أُخْلِفُنَّ بِمَكَّةَ - فَقَالَ إِنْ خَرَجَتْ بِهِنَّ فَهِيَ أَفْضَلُ وَإِنْ خَلَفْتُهُنَّ عِنْدَ ثِقَةٍ فَلَا بَأْسَ فَلَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَلَا عُمْرَةٌ حَتَّى يُعْتَقَ). (١)

این نقل صریح است در این که اگر سید، آنها را احجاج کند افضل است و این فقره (فَلَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَلَا عُمْرَةٌ حَتَّى يُعْتَقَ). ذیل این سوال و جواب قرار گرفته است که روشن است مقصود از آن نفی وجوب است و امام (علیه السلام) پذیرفته اند که بردن آنها به حج از طرف مالک نه تنها مشروع است بلکه مستحب است زیرا که حضرت (علیه السلام) می فرماید بردن آنها به حج افضل است

ص: ۳۰۹

روایت سوم :

(وَ يَأْتِيَانِي عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيْهَلٍ عَنْ آدَمَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَلَا جِهَادٌ وَلَا يُسَافِرُ إِلَّا بِإِذْنِ مَالِكِهِ) (١)

ذیل این روایت نیز دلالت دارد که نفی، به جهت این است که عبد، بدون اذن مالک در سفر و امثال آن استقلالی ندارد پس این روایت هم قرینه است که مقصود از نفی حج همان عدم مشروعیت استقلالی و یا عدم وجوب است.

روایت یونس:

اما روایت یونس که می گفت (قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ مَعَنَا مَمَالِيكَ لَنَا وَ قَدْ تَمَتَّعُوا عَلَيْنَا أَنْ نَذْبَحَ عَنْهُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْمَمْلُوكَ لَا حَجَّ لَهُ وَ لَا عُمْرَةَ وَ لَا شَيْءٍ) که عرض کردیم دلالت بهتری داشت بر نفی مشروعیت که با ملاحظه روایات متعددی که همین سوال در آنها مطرح شده است مشخص می شود که مراد در این روایت هم نفی وجوب یا استقلالی است نه نفی مشروعیت در فرض اذن مالک و آن روایات متعددی است مثل:

صحیحه جمیل بن دراج:

صحیحه جمیل بن دراج (مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَانِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَمَرَ مَمْلُوكَهُ أَنْ يَتَمَتَّعَ قَالَ فَمُرُهُ فَلْيَصُمْ وَ إِنْ شِئْتَ فَادْبَحْ عَنْهُ) (٢)

و مراد از جمله (لاشئء علیه) که در روایت یونس آمده این است که مولایش ملزم نیست از طرف او ذبح کند نه این که حجب مشروع نیست

ص: ۳۱۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۸، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۵، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۳، أبواب الذبح، باب ۲، ط آل البيت.

روایت سعد بن ابی خلف آمده است (و یاسیناده عن مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) قُلْتُ أَمَرْتُ مَمْلُوكِي أَنْ يَتَمَتَّعَ فَقَالَ إِنْ شِئْتَ فَادْبَحْ عَنْهُ وَ إِنْ شِئْتَ فَمَرَّهُ فَلْيَصُمْ) (۱)

یعنی چون عبد مستقل نیست لذا مکلف به ذبح هم نمی باشد و از این ناحیه بر او تکلیفی نیست و بر تو هم تکلیفی نیست و مختار هستی که از طرف او ذبح کنی و یا او را امر کنی که روزه بگیرد.

معتبره حسن العطار:

معتبره حسن العطار (حسن بن زیاد العطار) (و عنه عن الحسن بن علي بن فضال عن ابن بكير عن الحسن العطار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أمر مملوكه أن يتمتع بالعمرة إلى الحج أليه أن يدبح عنه قال لما إن الله تعالى يقول عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) (۲)

دلالت روایات:

دلالت این روایت هم بر عدم استقلال عبد روشن است همچنان که به آیه (لا يقدر على شيء) تمسک کرده است.

ضمن این روایت ها دو روایت دیگر هم وجود دارد که گفته می شود ظاهر آنها، این است که بر عبد هم - مثل انسان حر - واجب است که هدی بدهد.

یکی صحیحه محمد بن مسلم است (عن احدهما في حديث قال سألته عن المتمتع المملوك فقال عليه مثل ما على الحر اما اضحیحه و اما صوم) (۳) و دیگری صحیحه معاویه عمار بن به همان مضمون آمده است.

ص: ۳۱۱

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۳، أبواب الذبح، باب ۲، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۴، أبواب الذبح، باب ۲، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۸۵، أبواب الذبح، باب ۲، ط آل البيت.

لیکن این دو روایت نیز بیش از این ظهور ندارد که می‌خواهد بگوید عبد هم از نظر اصل تکلیف در باب اضحیه یا صوم همان تکلیف حر را داراست که اگر واجد مالی بود باید هدی بدهد و الا- روزه بگیرد هر چند همیشه اگر مولایش اذن به اضحیه ندهد مصداق من لایتمکن از هدی است.

نتیجه:

بنابر این مجموع این روایت صریح است در مشروعیت حج عبد لیکن مشروط است به اذن مالکش و مستقل در آن نیست و این که در روایت یونس بن یعقوب گفته است (لا حج له) یعنی مستقلاً لا حج له چرا، نسبت به روایت دوم یونس بن یعقوب و روایت عبدالله بن سلیمان که در نیابت از برده متوفی در حج وارد شده است ظاهرش عدم مشروعیت نیابت است که ممکن است دلیلی بر خلاف آن وارد نشده باشد چنانچه از نظر فقهی به آن ملتزم شویم.

دسته چهارم:

روایاتی است که دال بر اجزا حج عبد است که اگر عبدی قبل از مشعر عتق بشود که این روایات هم ضمناً دال بر مشروعیت حج عبد است و می‌شود از آنها بر این بخش از بحث ما - که مشروعیت حج عبد است - استدلال کرد لیکن عمدتاً برای اثبات اجزاء به این روایات استدلال شده است که بحث بعدی است ولی در این دسته از روایات یک روایت معتبره است که مرحوم سید (رحمه الله) در ذیل آن را ذکر کرده است ظاهرش این است که نه تنها حج عبد مشروع است بلکه مطلقاً مجزی است از حجه الاسلام (إِذَا حُجَّ بِهِ فَقَدْ قَضَى حَجَّهَ الْإِسْلَامِ حَتَّى يُعْتَقَ).

ص: ۳۱۲

ولیکن صحیح این است که مقصود همان حجه الاسلام مادامی است یا به قرینه روایات عدم اجزاء و یا اینکه بگوییم این روایت همان روایت حکم بن حکیم است که آن ذیل را داشته است و در اثر تقطیع اشتبهاً حذف شده است زیرا که همین روایت در دو جا شده است هم در حج صبی و هم در حج عبد و در جای اول هر دو فقره آن با هم بوده و کلمه (یعتق) هم در ذیل آن ذکر شده است که به جهت تقطیع و ذکر ذیلش در خصوص باب عبد اشتبهاً حذف شده است که مطمئناً همین گونه بوده است پس اصلاً روایت معارض نداریم .

مشروعیت حج عبد / حج عبد / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشروعیت حج عبد / حج عبد / کتاب الحج / عبادات / فقه

(الثانی من الشروط الحریه فلا یجب علی المملوک و إن أذن له مولاه ...) (۱)

خلاصه بحث گذشته:

بحث در شرط دوم - حریت - بود و ادله و روایاتی که در باب عبد آمده بود بررسی شد و اصل مشروعیت آن ثابت شد و ضمن این دسته دوم از روایات روایاتی بود که دلالت می کرد بر عدم مشروعیت نیابت از میتی که عبد بود و ما آنها را ذکر می کنیم.

روایت اول:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَيِّدِنَا عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: أُرْسِلْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّ أُمَّ امْرَأَةٍ كَانَتْ أُمًّا وَلَعَدَ فَمَاتَتْ فَأَرَادَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَحِجَّ عَنْهَا فَقَالَ أَوْ لَيْسَ قَدْ أُعْتِقْتَ بَوْلَدِهَا تَحِجُّ عَنْهَا.) (۲) مفهومش این است که اگر ام ولد عتق نشده بود لا تحج عنه)

ص: ۳۱۳

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۳، ط.ج.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۳، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۸، ط آل البيت.

روایت دوم:

(وَ يَسِيْرِنَا عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ سَأَلْتُهُ امْرَأَةً فَقَالَتْ إِنَّ ابْنَتِي تُؤْفِيْتُ وَ لَمْ يَكُنْ بِهَا بَأْسٌ فَأَحِجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قَالَتْ إِنَّهَا كَانَتْ مَمْلُوكَةً فَقَالَ لَا عَلَيْكَ بِالِدُّعَاءِ فَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْهَا كَمَا يَدْخُلُ

ظاهر دو روایت:

عرض کردیم که ظاهر این دو روایت این است که نیابت از مملوک بعد از فوتش در حج مشروع نیست و در جایی مشروع است که آن متوفی حر باشد بنا بر این دال بر عدم مشروعیت حج عبد است لیکن این دو روایت در باب نیابت آمده است و در خصوص جایی است که کسی بخواهد در انجام حج از میتی که حر نیست نیابت شود که شاید احتمال فرق هم باشد بین حج خود عبد و بین نیابت از او بعد از موتش که نیابت در مورد عبد میت مشروع نباشد ولی خود عبد میت اگر زنده بود و می خواست حج را خودش مباشرتاً انجام دهد با اذن مولایش مستحب و مشروع بود و لذا اگر به این دو روایت عمل هم شود در موردش عمل می شود نه بیشتر و بلکه ممکن است گفته شود که عبدی که فوت کرده اصلاً امر به حج فعلی بر او نبوده است نه امر وجوبی - که روشن است - و نه امر استحبابی زیرا که آن هم مشروط باذن مولایش بوده است که چنین اذنی فرض نشده است و لهذا نیابت در حج از طرف او مشروع نمی باشد .

ص: ۳۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۴۸، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۵، ط آل البیت.

جهت دوم:

جهت دوم از بحث، این است که اگر عبد قبل از مشعر آزاد شده باشد حج او حجه الاسلام محسوب می شود یا خیر؟ که مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید:

(نعم لو حج بإذن مولاه ثم انعتق قبل إدراك المشعر أجزاءً عن حجه الإسلام بالإجماع والنصوص) (۱)

تبیین مسئله:

در این جهت بحث می شود که اگر عبد با اذن مولایش حج کرد و قبل از وقوف مشعر آزاد شد حجه الاسلام از او واقع می شود که این مسئله هم اجماعی است و خلافی در آن نیست (گرچه احتمال مدرکیت این اجماع هم هست مگر این که این اجماع در حد ضرورت فقهی باشد) و عمده، نصوص و روایات وارده در این مسئله است که اجزا حج عبد را در صورتی که قبل از مشعر آزاد شود ثابت می کند که روایات متعددی است و از میان آنها آن روایاتی که از نظر سند معتبر است فقط دو روایت است و بقیه آنها یا در سندشان سهل بن زیاد وجود دارد و یا مرسل هستند و عمده دو روایت معتبر است .

روایت اول :

(مَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِينَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ شَهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ عَبْدًا لَهُ قَالَ يُجْزَى عَنِ الْعَبْدِ حَجَّهُ الْإِسْلَامَ وَيُكْتَبُ لِلْسَيِّدِ أَجْرَانِ ثَوَابِ الْعِتْقِ وَ ثَوَابِ الْحَجِّ). (۲)

روایت دوم :

(وَأَسِينَادُهُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) مَمْلُوكٌ أُعْتِقَ يَوْمَ عَرَفَةَ - قَالَ إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقَّتِينَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ). (۳)

ص: ۳۱۵

۱- العروه الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبائي يزدی، ج ۴، ص ۳۵۳، ط.ج.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۲، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۷، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۲، أبواب وجوب الحج وشرايطه، باب ۱۷، ط آل البيت.

دلالت روایات اولی بر اجزاء خیلی روشن است چون در آن تعبیر به (یجزی) شده است که فرض کرده این عبد مشغول حج بوده است و شب عرفه آزاد شده است لذا امام (علیه السلام) فرموده (یجزی) که ظاهر در این است که عبد مشغول به حج هم بوده است و سوال از جهت اجزاء آن از حجه الاسلام شده است پس دلالت روایت اولی بر این مطلب که همین حج ندبی که عبد به آن مشغول شده در صورت عتق قبل از موقف از حجه الاسلام او مجزی است، خیلی روشن است و این استثنا از روایات (لا یجزی) است که می فرمود حج عبد بعد از حجه اسلامش مجزی نیست.

تشکیک در روایت دوم:

ولی در دلالت روایت دوم تشکیک شده است چون دیگر تعبیر (یجزی) در آن نیامده است و فرض نشده است که این عبد مشغول به حج بوده است و داشته حج ندبی را انجام می داده است بلکه ابتدا از طرف سائل فرض عتق شده است و امام (علیه السلام) هم فرموده (إِذَا أُذْرِكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ فَقَدْ أُذْرِكَ الْحَجَّ) که ممکن است مقصود این باشد که اصل حج ادراک شده و صحیح است ولو به عنوان حج استحبابی و ناظر به حجی که مستحبا شروع شده و عبد قبل از عتق انجام داده نمی شود بلکه هر کسی که قبل از موقف محرم به حج بشود و موقف را درک کند حجهش صحیح است.

نتیجه:

پس نمی توانیم از این حدیث اجزا حج ندبی را که قبل از عتق به آن متلبس شده است، استفاده کنیم و اصل روایت به همین مقدار است نه آنچه که محقق در معتبر (۱) ذیلی را بر آن اضافه کرده است و صاحب وسائل خیال کرده جزء روایت است که مفهوم جمله شرطیه را بیان نموده است و گفته است (و ان فاته الموقوفات فقد فاته الحج و يتم حجه و يستأنف حجه الاسلام فيما بعد) (۲) که اگر هیچ یک از موقفین را درک نکرد و بعد مستطیع شد باید حج را بجا آورد این تعبیرات فقهی است نه متن روایت.

ص: ۳۱۶

۱-المعتبر فی شرح المختصر، محقق حلی، ج ۲، ص ۷۵۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۵۳، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۷، ط آل البیت.

قبلاً اشکال مذکور بر استدلال به صحیحہ معاویہ بن عمار پاسخ داده شد است و گفتیم که این روایت هم به قرائن خارجی و داخلی ناظر به همان مدلول روایت شهاب است که آن هم غیر از فرض عتق شدن عبد در شب عرفه چیز دیگری در سوال نیامده بود و امام (علیه السلام) در جواب فرض کرده است که این سائل از اجزای حج عبد سوال می کند و لذا جواب داده اند که مجزی از حجه الاسلام است و این هم به قرینه روایت شهاب همین گونه است مضافاً به این که وقتی سائل عتق در روز عرفه را فرض می کند یعنی عبد در عرفات حضور دارد و الا جای سؤال نبود پس عنوان عتق یوم العرفه اشاره گرفته شده است به این که عبد هم در آن روز در عرفات است و از حکم حج او سؤال شده است که مرکوز در اذهان متشرعه بوده است که آیا مجزی از حجه الاسلام نیست و معمولاً هم اینگونه است که عبد هم با مولایش محرم می شده که قطعاً اگر این قرینه را لحاظ کردیم دلالت روایت بر اجزاء روشن است و این که ادراک الحج به معنای اجزاء حج او از حجه الاسلام است نه مجرد صحت حج ولو ندباً زیرا که اگر عتق هم نمی شد باز هم حج صحیح و ندبی را درک می کرد .

بیان روایت کلی است:

ولی اگر کسی این قرائن را کافی ندید باز هم دلالت روایات بر اجزاء تمام می شود چون این روایت به طور کلی گفته است عبدی که حجش حجه الاسلام نیست اگر آزاد شد مثل بقیه انسانهای حر می گردد و در همین راستا اگر احد الموفقین را درک کرد حج را درک می کند یعنی این روایت تنزیل کرده است ادراک احد الموفقین را منزله درک حج کامل را که حج احرار است نه عبید و همان حجه الاسلام است و به تعبیر دیگر اگر این عبد شرایط وجوب را دارا باشد و وظیفه اش وجوب حج باشد آن را درک کرده است که در این صورت

اگر مشغول حج باشد:

اگر مشغول به حج هم نباشد باید احرام حج را ببندد و حج را بجا آورد البته طبق روایات دیگر ، باید عمره مفرده را هم اضافه کند

قبل از احرام بستن:

اگر قبلاً احرام بسته و عمره تمتع را انجام داده است که این فرض هم بطریق اولی مشمول اطلاق حدیث است و این دلالت می کند بر این مطلب که با ادراک مشعر بازهم وظیفه اصلی خودش را انجام داده است و این دلالت اطلاقی تمام است.

نتیجه:

بنابر این علی کل حال استدلال به این روایت بر اجزاء استدلال درستی است و اساساً بعید نیست که انسان از ضم این روایت به روایات دیگر (من ادراک المشعر) یک قاعده کلی استفاده کند و مجموع آن چند دسته بود در برخی از آنها آمده بود ادراک المشعر ادراک للحج و برخی مربوط به زن حائض بود که نمی تواند طواف عمره تمتع را بجا آورد و همچنین کسی که دیر به مکه رسیده و وقتش برای انجام عمره تمتع ضیق است که اگر اینها را کنار هم بگذاریم می توان از مجموع این ادله و روایت یک قاعده کلی استنباط کرد به این نحو که هر کسی که اعمال ما قبل از حجش را بخاطر عذری انجام نداده و معذور باشد چه به جهت عدم قدرت بر آنها و چه به جهت عدم تکلیف

مثال:

مثل عبد که در روایت عمار آمده است بازهم قادر بر ادراک حج و انجام وظیفه اش می باشد البته در صورتی که مشعر را ادراک نکند و فرقی نمی کند معذور بودن به جهت نرسیدن و عدم قدرت یا حیض شدن زن باشد و یا مکلف نبودن عبد در زمان قبل از عتقش

ص: ۳۱۸

از این نکته می توان به صبی هم - که معذور بوده و قبل از بلوغش مکلف نبوده است - تعدی کرد و الغاء خصوصیت نمود و از این نکته تعمیم استفاده کرد با ملاحظه صحیحه معاویه عمار که در عبد وارد شده است و همان قاعده (من ادرك احد الموقفین فقد ادراك الحج) در آن آمده است عرفیت پیدا می کند و در حقیقت این روایات متعلق تکلیف و وظیفه شرعی را توسعه می دهد و مانند روایت (من ادرك ركعه من الصلاه فقد ادرك الصلاه) (۱) است که موضوع قدرت بر امر ادائی را احراز می کند و امر شامل او می شود و در این صورت امر ادائی را امتثال کرده است

وظیفه نهایی مکلف:

پس اگر مکلف در اینجا هم بتوان مشعر را درک کند تکلیف به حج بر او فعلی است و اگر آن را انجام دهد حج خود را درک کرده است باقی می ماند عمره که اگر انجام نداده باشد باید انجام دهد و اگر انجام داده است در صورت عدم احتمال فقهی لزوم اعاده عمره مفرده مجزی خواهد بود و الا احتیاطاً دو مرتبه انجام دهد و مجزی از حجه الاسلام خواهد شد و این دلیل موسع و حاکم است بر دلیل وجوب حجه الاسلام و این یک وجه دیگری است برای اثبات اجزای حج صبی در صورتی که قبل از مشعر بالغ شد می گردد.

عتق عبد قبل از مشعر / حج عبد / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۳۱۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، أبواب المواقیت، باب ۳۰، ط آل البیت.

موضوع: عتق عبد قبل از مشعر / حج عبد / کتاب الحج / عبادات / فقه

مرحوم سید (رحمه الله) بعد از این که در شرط دوم بیان فرمود که حج عبد در صورتی که عبد قبل از مشعر آزاد شود مجزی است سپس وارد اموری می شوند که به برخی از این امور در بحث صبی نیز اشاره کردند و فرمودند که اگر از روایات اجزاء قبل از مشعر تعدی کردیم به بحث صبی که قبل از مشعر بالغ شده است / این بحث ها در آنجا نیز مطرح است ایشان می فرمایند: (و بقی الکلام فی أمور أحدها هل یشرط فی الإجزاء تجدید النیه للإحرام بحجه الإسلام بعد الانعتاق فهو من باب القلب أو لا- بل هو انقلاب شرعی قولان مقتضی إطلاق النصوص الثانی و هو الأقوی فلو فرض أنه لم یعلم بانعتاقه حتی فرغ أو علم و لم یعلم الإجزاء حتی یجدد النیه کفاه و أجزاءه) (۱)

امر اول:

اینکه این حج که از حجه الاسلام مجزی است آیا بنابر مشهور لازم است که عبد و یا صبی تجدید احرام و نیت کنند و یا

خیر؟ و در اینجا از دو جهت بحث تجدید مطرح است یکی این که آیا تجدید نیت احرام هم واجب است؟ چرا که آن احرام که سابق برای حج ندبی بسته بوده پس باید از اول احرام را تجدید کند و آن احرام سابقش مکفی نیست .

نیت مابقی اعمال:

یکی هم این که آیا از این به بعد بقیه مناسک را باید با نیت وجوب انجام دهد یا همان نیت سابق حج استحبابی کافی است؟ و از مرحوم شیخ (رحمه الله) در خلاف نقل شده است که قائل به تجدید نیت احرام شده است و از محقق (رحمه الله) در معتبر نیز نقلی شده است که قائل به لزوم تجدید نیت وجوب شده اند و از مرحوم شهید (رحمه الله) در دروس مطلق تجدید النیه نقل شده است لذا مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید آیا این جا از باب قلب است پس تجدید نیت می خواهد

ص: ۳۲۰

مثال:

مثل زنی که حائض می شود و نمی تواند عمره تمتع را انجام دهد و باید نیتش را به حج افراد مبدل کند و این جا نیز از آن باب است و وظیفه اش عوض شده است و یا این جا از باب انقلاب شرعی و تبدل قهری است و خودبخود حج ندبی اش منقلب می شود به حجه الاسلام و دیگر نیت قلب لازم نیست نه در احرام و نه در وجوب نظیر روایاتی که در باب عمره مفرده آمده است که می فرمود اگر کسی در ماه حج عمره مفرده را انجام داد ولی اگر بخواهد در مکه بماند و قاصد انجام اعمال حج باشد، خود عمره مفرده او به عمره تمتع منقلب می شود.

مقتضای اطلاق نصوص:

سپس می فرماید مقتضای اطلاق نصوص اجزاء این دومی است و اثر دیگر انقلاب شرعی آن است که اگر جهلا تجدید احرام نکرده و به موضوع - یعنی عتق - و یا به حکم - یعنی اجزاء - جهل داشته باشد حجش به حجه الاسلام مبدل می شود و اما بنا بر قلب یا باطل است و یا حج ندبی واقع می شود و مرحوم سید (رحمه الله) چون قائل به انقلاب می شود می فرماید (فلو فرض أنه لم يعلم بانعاقه حتی فرغ أو علم و لم يعلم الإجزاء حتی یجدد النیه کفاه و أجزاء) ایشان در این مسئله به تجدید نیت احرام تصریح کرده اند و دیگر متعرض تجدید نیت وجوب نشده است و برخی تفصیل داده اند که دیگر نیازی به احرام نیست ولی بقاء باید اعمال را با نیت وجوب انجام دهد و لازم است که یا قصد حجه الاسلام کند و یا قصد وجوب، که آن هم کافی است.

ص: ۳۲۱

مقتضای تحقق در این مسئله این است که بینیم روایات اجزا چه نفسی دارند زیرا که نتیجه، طبق مبانی در باب اجزا و عدم اجزا حج صبی و یا عبد از حجه الاسلام، فرق می کند و قبلاً گذشت که در آنجا دو مبنا وجود دارد

مبنای اول:

مبنای اول این بود که مقتضای قاعده اولی در حج صبی و حج عبد اجزا است که اگر روایات عدم اجزاء نبود حج صبی مجزی بود از حجه الاسلام ولی آن روایات اطلاقات اولیه اجزاء را قید زده است

مبنای دوم:

مبنای دیگر آن بود که مقتضای قاعده عدم اجزاء است و روایات عدم اجزاء طبق قاعده است حال یا به جهت تعدد حقیقت حج واجب از حج ندبی که برخی قائلند و یا بخاطر مطالبی که ما عرض کردیم که شرط وجوب - که بلوغ و حریت است - در واجب هم شرط شده است و اگر حقیقت حج هم یکی باشد حج واجب بر فاقد شرط صادق نیست و مجزی نخواهد بود.

تصویر مسئله بر مبنای اول:

حال اگر مبنای اول را قبول کردیم طبق این مبنا، دو روایت اجزا عتق قبل از مشعر در حقیقت آن روایات عدم اجزا را قید می زند به اینکه حریتی که شرط در حج واجب است حریت قبل از مشعر است نه بیشتر از آن پس معتبره شهاب و معاویه بن عمار مقید روایات مانعیت حریت است که مقید قاعده است که وقتی آنها را مختص کند به عبودیت تا بعد از مشعر اجزا در مانحن فیه طبق قاعده درست می شود زیرا که مقتضای قاعده اجزا بود و دیگر نیازی به تمسک به اطلاقی این در روایات از نظر تجدید نیت نداریم فلذا اگر همان مستحب را به اتمام رساند حجه الاسلام واقع می شود و نیازی به تجدید نیت نیست و همان قاعده می گوید مجزی است از حجه الاسلام و این در حقیقت نه از باب قلب است و نه انقلاب بلکه اجزای چنین حجی از ابتدای امر بوده و طبق قاعده اولی است پس بنا براین مبنا، حکم این مسئله روشن است.

ص: ۳۲۲

اما اگر مبنای دوم را اختیار کردیم که علی القاعده حج عبد و صبی مجزی نیست زیرا که دو حقیقت است و یا اگر حقیقت واحده است در وجوب آن شرطی اخذ شده است که باید این حج بعد از شرط وجوب واقع شود یعنی لازم است که بعد از بلوغ و عتق باشد تا حجه الاسلام واقع شود در غیر این صورت مجزی از حج واجب نیست و چنانچه بخشی از آن هم قبل از عتق یا بلوغ انجام گیرد باز هم مصداق واجب قرار نمی گیرد بلکه باید تمام مناسک بعد از بلوغ و عتق واقع شود تا مصداق واجب شود طبق این مبنا به این دو روایت اجزاء نیاز داریم و در حقیقت این دو روایت که در این مسئله آمده است برخلاف قاعده می شود که باید دید مفاد این روایت چقدر خلاف قاعده را ثابت می کند و اگر روایات از این جهت مجمل شد مقتضای قاعده بطلان حج سابق و عدم اجزا است مگر اینکه تجدید نیت کند و حج افراد بجا آورد و الا بدون تجدید نیت حج واجب واقع نمی شود بلکه یا حج ندبی واقع می شود و یا باطل است لهذا لازم است طبق این مبنای دوم ملاحظه کرد که مفاد این روایات چیست.

مفاد روایت:

اگر بگوییم مفاد این روایات بیش از این نیست که اگر عبد قبل از مشعر آزاد شود می تواند حجه الاسلام را درک کند و بیش از این دلالت ندارد، این معنا بر اجزا احرام قبل از عتق دلالت نمی کند بلکه قدر متیقن همان دلالت بر قلب است نه انقلاب یعنی وظیفه اش این می شود که حج واجب را انجام دهد - ولو با حج افراد - نظیر کسی که معذور بوده و نتوانسته عمره تمتع را انجام دهد پس در این صورت تجدید احرام حجه الاسلام واجب است فضلا از تجدید نیت

شاید برخی از علما که در این جا بر متن حاشیه زده و اشکال نموده اند از روایت همین نکته را استفاده کرده اند و اما اگر گفتیم که ظاهر دو روایت خصوصاً معتبره شهاب بیش از این مقدار است و مفادش این است که حجی را که عبد مشغول آن شده است همان از حجه الاسلام مجزی می گردد قهراً روایت بر این مطلب دلالت می کند که نیازی به تجدید احرام نیست و ظاهر معتبره شهاب همین است زیرا که در آن تعبیر به (يُجْزَى عَنِ الْعَبْدِ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ) آمده است که ظهور دارد در اثبیت مجزی از مجزی عنه و اگر مقصود این بود که وظیفه و تکلیفش حجه الاسلام است که باید آن را انجام دهد این از باب اجزاء حج و احرام سابقش نیست بلکه عدم اجزاء آن و لزوم اعاده آن و انجام حجه الاسلام از ابتداء است و دیگر کلمه اجزا تعبیر صحیحی نیست چون عملی از عمل دیگری مجزی قرار نگرفته است

نتیجه:

پس تعبیر (يُجْزَى عَنِ الْعَبْدِ) که در روایت شهاب آمده است این جا نافع است و به طور روشن دلالت می کند بر این نکته حج و احرام سابقش با همان نیت سابقی که انجام داده است مجزی از حجه الاسلام است و این ظهور وضعی کلمه اجزای در صحیح شهاب است که مفادش بیش از مفاد روایت معاویه بن عمار می باشد و این بیش از اطلاق است و ظهور وضعی همان تعبیر به اجزاء است البته نسبت به لزوم تجدید احرام و نیت حجه الاسلام و اما این که نسبت به بقیه مناسک حج بقاء نیت وجوب و حجه الاسلام لازم است یا خیر از این جهت می توان به اطلاق صحیح شهاب تمسک کرد که چنین اطلاقی نیز در روایت موجود است و الا- لازم بود امام (علیه السلام) به آن اشاره می فرمود و اجزاء را به صورت نیت وجوب مقید می کرد و طبق اطلاق مذکور این اثر هم بار می شود که اگر به موضوع اعتنا و یا به حکم اجزاء جاهل بود و حج را با همان نیت انجام دهد باز هم مجزی است بنا بر این نفی می شود هم لزوم تجدید احرام و هم نیت وجوب بقاء.

تفصیل:

بعضی هم تفصیل داده و گفته اند که اگر جاهل باشد به موضوع یا حکم، اینجا روایت شهاب اطلاق دارد و شامل آن است اما اگر عمدانیت و جوب و تجدید احرام نکند روایت منصرف از فرض علم و عمد است.

رد تفصیل:

لکن این تفصیل وجهی ندارد بلکه نسبت به عدم لزوم تجدید احرام کلمه (اجزاء) بر آن دلالت دارد و اطلاق اجزاء عدم لزوم نیت و جوب نسبت به افعال حج را نفی می کند و دلالت دارد بر این که چه عالم باشد و چه جاهل همان حج مجزی است و الا لازم بود که اینگونه می گفت: باید نیت را تجدید کند.

اطلاق مرحوم سید صحیح است:

پس اطلاقی که مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید صحیح است ولی تجدید نیت و جوب را بقاء نفی می کند و اما نفی لزوم تجدید احرام که ایشان فقط به آن اشاره کرده نیاز به اطلاق ندارد بلکه تعبیر یجزی، در کفایت احرام سابق ظهور دارد.

اشکال:

ممکن است کسی بگوید اگر از تعبیر یجزی، اثنیت استفاده کردید این دلیل می شود براین مطلب که حج ندبی حقیقتی غیر از حج و جوبی است لذا این از آن مجزی شده است.

رد اشکال:

این مطلب هم درست نیست زیرا در صدق اجزاء، لازم است اثنیت آنچه که واقع شده از آنچه که واجب است، باشد و بنابر وحدت حقیقت دو حج ندبی و جوبی با هم حج ندبی شروع شده غیر از حج و جوبی است چون که فاقد شرطش است که آن شرط، وقوع تمام اجزایش بعد از عتق می باشد و نیازی نیست که حقیقت آنها هم با یکدیگر متباین باشد و این روشن است.

ص: ۳۲۵

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع:

مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید: (الثانی: هل يشترط في الإجزاء كونه مستطیعاً حين الدخول في الاحرام او يكفي استطاعت من حين الانعتاق اولا يشترط اصلا؟ اقوال أخواها لاخير لاطلاق النصوص و انصراف الاستطاعه عن المقام) (۱).

بحث دوم: که در رابطه با عبدی که آزاد شده است قبل از احد الموقفین و همچنین صبی ای که بالغ شده است بنا بر تعمیم این حکم به صبی همان گونه که مشهور تعمیم داده اند، این است که آیا در تحقق اجزا از حجه الاسلام شرط است که عبد عتق شده مستطیع هم باشد و اگر مستطیع نباشد مجزی نیست و بعد از استطاعت دو باره باید حجه الاسلام را بجا آورد و اگر استطاعت شرط است از کجا شرط است اینکه از قبل از احرام باید مستطیع باشد و یا از جایی که آزاد شده است استطاعتش در حد رفت و برگشت باشد و باید هزینه اکمال حج و برگشت به شهر خودش را دارا باشد یا این که اصلا استطاعت برای او شرط نیست و حال که آزاد شد می تواند حج را انجام دهد و این حجش، واجب و حجه الاسلام است که سه قول در مساله هست.

اقوال: برخی قائل به قول اولی شده اند که شاید ظاهر شهید (رحمه الله) در درس (۲) همین است و برخی قائل به قول دومی شده اند که مرحوم شهید ثانی (رحمه الله) قائل به این شده و همچنین مرحوم نراقی (رحمه الله) در مستند (۳) و برخی هم مثل صاحب جواهر (رحمه الله) (۴) و مصنف قائل به قول سوم شده اند که اصلا استطاعت در اینجا شرط نیست و مرحوم سید (رحمه الله) بر مدعای خودش - که قول سوم است - به دو دلیل استدلال می کند یکی عدم مقتضی و دیگری وجود مانع.

ص: ۳۲۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۴.

۲- الدرر الشریعه، شهید اول، ج ۱، ص ۳۰۹.

۳- مستند الشیعه، احمد بن محمد مهدی نراقی، ج ۱۱، ص ۲۳.

۴- جواهر الکلام، محمد حسن نجفی جواهری، ج ۱۷، ص ۲۳۲.

استدلال قول عروه:

دلیل اول: اما عدم مقتضی، چون ادله استطاعت منصرف است از این صورت و این ادله ناظر به کسی است که از مکه دور است و کسی که در مکه است و در خود احد الموقفین بالغ یا آزاد شده است مشمول ادله استطاعت نخواهد بود و ادله شرطیت استطاعت در حجه الاسلام از این جا منصرف است.

دلیل دوم: اما وجود مانع و مقید، آن است که همان دو روایتی که دلیل بر اجزا بود مطلق بودند و می گفتند یجزی عن العبد حجه الاسلام و نگفته بود که اگر این عید بعد از عتق مستطیع باشد حجش مجزی است پس در مانحن فیه این دو روایت مقید اطلاعات اولیه شرط استطاعت می شوند و می فرمایند که اگر عید روز و یا شام عرفه عتق شد مطلقا حجش از حجه الاسلام مجزی است پس اگر بعد هم مستطیع شد نیازی به اعاده نیست چون حجه الاسلام را انجام داده است به هر دو دلیل مرحوم سید(رحمه الله) اشکال شده است.

اشکال دلیل اول: اما در دلیل اول که ادله استطاعت مشعر است به کسی که در شهر خودش است و استطاعت از آنجا است و از کسی که در عرفه مکلف - بالغ - یا آزاد بشود منصرف است تمام نمی باشد زیرا ادله ای داریم که گفته است اگر کسی که مستطیع نبوده هم به عرفات برسد باز حجش حجه الاسلام نیست و حال این عید آزاد شده هم حال همه افراد آزاد و حرهای دیگر است که مشمول این حکم می شوند که تا مستطیع نباشند حجشان حجه الاسلام نیست چه از ابتدا حر باشد و چه عبدی باشد که قبل از مشعر آزاد شده است پس مقتضی شرطیت استطاعت تام است .

اشکال دلیل دوم: مانع هم مفقود است چون درست است که در دو روایت قید (ان کان مستطیعاً) نیامده است ولی نمی شود به این اطلاق هم تمسک کرد چون این اطلاق، در مقام بیان از ناحیه شرطیت حریت است و می خواهد بگوید حریت قبل از احدالموقفین کافی است و در مقام بیان از همه جهات و شروط دیگر نیست و الا اگر مثلاً این شخص بعد از آزادیش مجنون شد آیا باز با این اطلاق می توان گفت که حش مجزی است یا خیر؟ قطعاً چنین نیست بنابراین، این اطلاق در مقام بیان همه شرایط نیست تا بگوییم چون که از ذکر آنها ساکت شده است شرطیت استطاعت را نفی کنیم و لذا اکثر محشین گفته اند که اقوا این است که استطاعت شرط است ولی نه استطاعت از اول و قبل از احرام بلکه باید از جایی که این عبد آزاد شده و مکلف به حج می شود مستطیع باشد.

نظر استاد:

آیات: بعید نیست که کلام مرحوم سید (رحمه الله) تمام باشد زیرا که انصراف آیه مبارکه از ما نحن فیه خیلی روشن است (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (۱) چون که ظاهر تعبیر (مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) استطاعت طریق الی الحج است چون هم معنای لغوی سبیل و هم تفسیر شده است به تخلیه السرب که همان سلوک طریق است پس ناظر به استطاعت مالی رفتن و برگشتن است که مکلف واجد آن بوده است اما کسی که انجام حج واجبش در زمان فعلیت وجوب نیاز به طی طریق و سبیل ندارد و قبل از ایام حج مکلف نبوده و او را به آن مکان بردند و در شام عرفه آزاد شده است و یا صبی، بالغ و مکلف شده است و دیگر برای حج نیازی به طی طریق ندارد مشمول این شرطیت نیست و چنین شخصی از زمان وجوب، استطاعت ذاتی دارد و فقط باید حج را انجام بدهد و برای ادای حج غیر از ادای مناسک عمل دیگری لازم نداری فلذا عدم شمول شرطیت ذکر شده در آیه برای چنین فردی روشن است پس اگر بخواهیم از آیه استفاده شرطیت کنیم خیلی مشکل است .

ص: ۳۲۸

روایات: اما روایاتی که در آنها گفته شده است کسی که مستطیع نیست اگر به مکه برسد باز هم حجش حجه الاسلام نیست و چه فرقی است بین احرار و این شخصی که در اثنا حر می شود این روایات هم تفسیر آیه است و تنها در مقام بیان تفسیر و تحدید استطاعت در آیه وارد شده است که استطاعت به معنای قدرت عقلی نیست بلکه ملک زاد و راحله است و نمی خواهد شرطیت را از استطاعت طریق توسعه بدهد بلکه همان استطاعت سیر طریق را که در آیه آمده است مشخص می کند که باید به نحو ملک، هزینه آن رفت و آمد و یا بذل آن باشد پس روایات هم ناظر به کسی است که دور از مکه است و آن که دور است حجه الاسلام بر او نیست حتی اگر متسکعاً هم به مکه برسد و اعمال را انجام دهد چون ملک هزینه رفت و برگشت را نداشته حجش مصداق حجه الاسلام نیست و شامل کسی که وقتی که مکلف می شود و در خود عرفات و مشعر هست، نمی گردد و شامل این مورد نمی شود.

به عبارت دیگر روایات شرطیت استطاعت ناظر است به کسی که لولا شرط الاستطاعه مکلف بود به طی طریق و رفتن به حج و برگشتن از آن فلذا لازم است استطاعت مالی این سفر را دارا باشد تا مکلف شود به حجه الاسلام و اگر نداشته باشد حتی اگر به مکه برود و حج را انجام دهد حجه الاسلام نخواهد بود اما کسی که خودش در زمانی که مکلف می شود در عرفه حاضر است و غیر از انجام اعمال حج، از ابتدا تکلیفی متوجه او نمی شود مشمول اطلاق آن روایات هم نیست و شاید این، بیش از انصراف باشد و این دعوی قابل قبول است که چنین اطلاقی در این روایات نیست ولذا بعضی شرطیت استطاعت را در حج افراد و کسی که خانه اش در مکه است هم انکار کرده اند که بحث آن بعداً خواهد آمد فلذا ادعای انصراف قابل قبول است و همین وجه برای اجزاء کافی است حتی اگر اطلاق روایت اجزاء تمام نباشد .

مطلب بعد: باقی می ماند وجه دوم ایشان که فرمود روایت اجزاء هم اطلاق دارد در این اطلاق اشکال شده بود که روایات اجزاء در مقام بیان از ناحیه شرط حریت است نه سایر شرایط و این که اگر عبد، قبل از احد الموقفین حر شده باشد کافیسست و ناظر به توسعه از این جهت است.

نظر استاد: اصل این اشکال قابل قبول است ولی یک نکته ای در این جا است که شاید نتیجه اطلاق را درست کند و به نفع صاحب جواهر (رحمه الله) و مرحوم سید (رحمه الله) می باشد و آن این که معمولاً عبدی که آزاد می شود و در فروض متعارف، نه در زمان عبودیتش ملکی دارد و نه بعد از این هم که آزاد می شود زاد و راحله خواهد داشت پس اگر هزینه زاد و راحله برای اجزاء حجش شرط بود باید امام (علیه السلام) آن را در جواب ذکر می کرد چون این فرض فرض نادری است و مثل جنون نیست که عروضش نادر و خارج از مورد سؤال است و اصلاً در فرض عروض جنون نمی تواند بقیه اعمالش را انجام دهد بنابراین بعید است که اطلاق در روایت به این جهت که گفته شد تشکیل شود که اگر استطاعت عبد آزاد شده در اجزاء حجش لازم بود باید امام (علیه السلام) آن را بیان می فرمود و اقلماً باید می گفت که اگر مولایش هزینه برگشت از سفرش را بذل کرده است حجش مجزی بود و چون نگفته است این سکوت شبیه موارد اطلاق مقامی می شود که دلالت بر عدم شرطیت استطاعت می کند و قیاس آن به عدم اطلاق برای نفی شرطیت عقل مع الفارق است .

بله، اگر عبد در میقات مثلاً آزاد شده باشد که با مکه فاصله داشته باشد استطاعت رفت و برگشت از آنجا شرط است اما کسی که در مکه یا عرفات عتق شده است استطاعت نسبت به او شرط نیست البته احتیاط در این است که اگر بعد از حج، مستطیع شود مجدداً حجه الاسلام را انجام دهد یعنی لازمه فتوای کسانی که قائل به شرطیت استطاعت هستند عدم وجوب حج مذکور بر او است و این که می تواند آن را انجام ندهد - با قطع نظر از وجوب اتمام حج ندبی - و اگر انجام نداد حج بر او مستقر نمی شود و اینکه باید آن را به نیت حج استحبابی انجام دهد و باید در صورت استطاعت، بعد از حج مجدداً حجه الاسلام را بجا آورد و لازمه فتوای مرحوم سید (رحمه الله) وجوب ادای این حج به عنوان حجه الاسلام است زیرا که بر وی واجب شده است و اگر انجام ندهد وجوب حج بر او مستقر شده است و احتیاط در جمع میان دو حکم است.

مساله سوم / وجوب حج / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مساله سوم / وجوب حج / کتاب الحج / عبادات / فقه

مرحوم سید رحمه الله می فرماید (الثالث: هل الشرط في الإجزاء إدراك خصوص المشعر سواء أدرك الوقوف بعرفات أيضا أو لا أو يكفي إدراك أحد الموقفين فلو لم يدرك المشعر لكن أدرك الوقوف بعرفات معتقاً كفي قولان الأحوط الأول كما أن الأحوط اعتبار إدراك الاختياري من المشعر فلا يكفي إدراك الاضطراري منه بل الأحوط اعتبار إدراك كلا الموقفين و إن كان يكفي الانعتاق قبل المشعر لكن إذا كان مسبقاً بإدراك عرفات أيضا و لو مملوكاً) (۱)

ص: ۳۳۱

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۴.

امر سوم: این است که در اجزاء حج عبد چنانچه قبل از مشعر عتق شود آیا ادراک مشعر لازم است و یا ادراک احد الموقفين کافی است که اگر توانست عرفات را درک کند ولی نتوانست مشعر را درک کند باز هم مجزی باشد یا نه؟ و آیا لازم است وقوف اختیاری مشعر را درک کند یا اضطراری آن هم کافی است؟

حکم مساله: مرحوم سید رحمه الله از هر دو جهت احتیاط کرده است یعنی هم از نظر این که خصوص مشعر را باید درک کند تا از حجه الاسلام مجزی باشد می فرماید (الأحوط الأول) یعنی احوط قول اول است که ظاهر شرایع هم همین است که فرموده است باید مشعر را درک کند و اگر مشعر را درک نکند و فقط عرفات را درک کند مجزی نیست و هم از نظر وقوف اختیاری باید اختیاری مشعر را درک کند و درک وقوف اضطراری آن کافی نیست و مرحوم سید رحمه الله بعد از بیان آن دو احتیاط می فرماید (بل الأحوط اعتبار إدراك كلا الموقفين و إن كان يكفي الانعتاق قبل المشعر لكن إذا كان مسبقاً بإدراك عرفات أيضا و لو مملوكاً) یعنی احتیاط بالاتری را می فرماید که احوط این است که هر دو موقوف را درک کند به این معنا که موقوف اختیاری عرفات را هم درک کند و لو این که مملوکا درک کرده باشد تا مجزی از حجه الاسلام شود.

ریشه بحث: منشا این اختلاف این است که اگر ما باشیم و روایت شهاب که در آن آمده است که عبد عشیه عرفات - یعنی شام عرفات - آزاد شده است و امام علیه السلام در جواب فرموده است (یجزی عن العبد حجه الاسلام) قدر متیقن این روایت همان احتیاط اخیر مرحوم سیدرحمه الله است چون کسی که شام عرفات آزاد بشود قهرا مشعر را درک می کند و فرض متعارف هم این است که اختیاری مشعر را درک می کند و سوال سائل هم ناظر به ناحیه حریت بوده است نه عجز از ادراک و از آنجا که در روایت تعبیر به (یجزی) آمده است ظاهرش آن است که عید هم به حج مشغول بوده است یعنی محرم گردیده است نه این که از زمان حضورش در عرفات در صدد احرام بستن است

پس قدر متیقن آن است که عرفات را مملوکا درک کرده است و در اینجا از عجز سؤال نشده است پس ما باشیم و این روایت قدر متیقن مفاد آن همین احتیاط در احتیاط مرحوم سیدرحمه الله است که باید عرفات را هم درک کند ولو مملوکا و اختیاری مشعر هم درک کند و این روایت بیش از این اقتضا نمی کند و تعبیر مطلق در این روایت نیامده است که ادراک هر یک از دو موقف برای اجزاء کافی است تا بتوان به آن تمسک کرد و شاید همین منشا احتیاط مرحوم سیدرحمه الله شده است لیکن تعبیر روایت معاویه بن عمار فرق می کند و اشخاصی که به قول دوم قائل شده اند خواسته اند از آن تعبیر استفاده اطلاق نمایند زیرا که روایت معاویه بن عمار این چنین می فرماید:

(و يَأْسِرُنَادِهِ عَنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَمَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبِيدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَمْلُوكٌ أُعْتِقَ يَوْمَ عَرَفَةَ قَالَ إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ (۱) این تعبیر و فقره که فرمود: (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ) اطلاق دارد که اگر مشعر را هم درک نکرد ولی عرفات را درک کرد مجزی است زیرا که ادراک احدالموقفین بر آن صادق است و این ادراک هم، بر اعم از ادراک وقوف اختیاری و یا وقوف اضطراری حمل می شود گرچه برخی گفته اند که منصرف است به وقوف اختیاری فلذا ممکن است کسی از روایت دوم نسبت به هر دو جهت اطلاق استفاده کند و خود این تعبیر را یک قاعده کلی بداند که (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ).

ص: ۳۳۳

اشکال به استدلال: مرحوم صاحب جواهر رحمه الله و دیگران - که قائل به قول اول شدند - این استدلال را جواب داده اند و فرموده اند این تعبیر امام علیه السلام (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ) در جواب سوال سائل آمده است و سائل هم سوالش از عجز عبد پس از حریت و آزاد شدن نبوده است بلکه از ناحیه عدم حریت عبد سؤال کرده است و فرض کرده که روز عرفه آزاد شده در این جا فرض عجز را اصلاً مطرح نکرده است؛ پس سوال از عدم ادراک به سبب عجز نیست بلکه در سوالش فرض عمل و ادراک شده است ولیکن حر نبوده است مگر بعد از وقوف در عرفات و می خواسته بداند که آیا این حریت در اثناء کافی است یا خیر؟

در این صورت معنای این تعبیر (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ) این می شود: حر شدن قبل از احدالموقفین با انجام وقوف اختیاری و ما بعدش از اعمال و به احدالموقفین تعبیر کرده است تا عتق در شام عرفات را هم در بر گیرد و بگوید آن هم کافی است و اگر وقوف عرفات هم تمام شده باشد باز هم (أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ) از لحاظ حریت است بنابراین، این تعبیر (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ) ناظر است به حریت قبل از احدالموقفین که هر جا حریت قبل از احدالموقفین واقع شده و اعمال بعد آن را انجام دهد حج را درک کرده است فلذا تعبیر (إِذَا أَدْرَكَ أَحَدَ الْمُؤَقِّفِينَ) ظهور پیدا نمی کند در مسأله عدم ادراک احدالموقفین به سبب عجز و ادراک موقف دیگر تا در اینجا اطلاق درست شود و دلالت کند بر کفایت آن و لا اقل از اجمال روایت از این جهت است.

پس نمی‌توانیم از این روایت هم استفاده اطلاق نماییم که اگر عبدی حر شد و یا صبی بالغ شد و پس از آن از احدالموقفین عاجز گردید ولیکن دیگری را ادراک کرد حجتش مجزی است و این اشکال صحیحی است ولی یک مسئله و تقریب دیگری در اینجا موجب اطلاق می‌شود که حاصلش آن است که این دو روایت ناظر به شرط حریت است و می‌خواهد شرط حریت را توسعه دهد که حریت در اثنا هم مثل حریت از اول کافی است و چنین مکلفی که قبل از احدالموقفین حر شود تکلیفش مثل بقیه حرها می‌گردد و در حقیقت این دو روایت اطلاقات عدم اجزاء حج عبد را قید می‌زند که اگر ما بودیم و آن روایات گفتیم حریت از ابتدا، شرط است و این دو روایت می‌گویند حریت در اثنا و قبل از احدالموقفین هم کافی است و در حقیقت شرط حریت را توسعه داده و مانعیت مملوکی را تضييق کرده است.

نتیجه: بنابراین از روایاتی که خواهد آمد و دلالت می‌کند که ادراک اضطراری مشعر با اضطراری عرفات و یا اختیاری مشعر کافی است، نسبت به این عبد آزاد شده نیز اطلاق استفاده خواهد شد و اگر آنجا گفتیم ادراک احدالموقفین کافی است در اینجا نیز باید قائل به کفایت شویم زیرا آن روایات در مطلق مکلف حر آن را کافی دانسته است و شامل این جا هم می‌شود چون که ظاهر این دو روایت آن است که حکم این حر در ادراک حج مثل حکم بقیه احرار است که اگر قادر بر ادراک مشعر نبود ولی بر ادراک اضطراری آن قادر بود اگر در این مورد قائل شدیم که مجزی است، اینجا هم مجزی هست و اگر گفتیم مجزی نیست این جا هم این گونه است و بنابر این ظهور، دیگر احتمال فرق بین این حر که در اثنا حج آزاد شده است با بقیه احرار از جهت وظیفه اش پس از حریت نیست.

نظر استاد: در نتیجه اشتراط خصوص ادراک اختیاری مشعر با اختیاری عرفات پس از حریت لازم نیست که این استظهار درستی است که این روایات می خواهد شرط حریت را توسعه دهد و حکمی را که برای سایر احرار ثابت است، به این عبد آزاده شده بلحاظ زمان بعد از حریتش سرایت بدهد البته عقلاً ممکن است حکم این عبد فرق داشته باشد چون که اگر از ابتداء حر می بود شاید اختیاری هر دو را درک می کرد لیکن این احتمال عرفاً در حکم عبد آزاد شده پس از آزادی، دخیل نیست بله، اگر ادراک موقف عرفات تنها و یا با اضطراری مشعر برای احرار کافی باشد نسبت به عبد هم باید هر دو پس از حریت باشد و ادراک عرفات به تنهایی در حال مملوکی و یا با اضطراری مشعر، کافی نخواهد بود که این خارج از فرض است.

بنابراین، این احتیاط مرحوم سیدرحمه الله یک احتیاط استجابی خواهد شد نه لزومی همچنین این که فرموده است احتیاطاً باید وقوف عرفات را هم ولو مملوکا درک کند این هم مبتنی است بر این که دو روایت را مختص به جایی بدانیم که عبد قبل از آزاد شدن محرم بوده به احرام حج ندبی و ما قبلاً گفتیم که بعید نیست از روایت معاویه بن عمار اطلاق استفاده کنیم برای عبدی که احرام نبسته لیکن در عرفه آزاد شده باشد بنابر این احتیاط مذکور هم استجابی است.

موضوع مساله چهارم / وجوب حج / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۳/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: موضوع: مساله چهارم / وجوب حج / کتاب الحج / عبادات / فقه

(الرابع هل الحكم مختص بحج الأفراد و القرآن أو يجزى في حج التمتع أيضا و إن كانت عمرته بتمامها حال المملوكية الظاهر الثاني لإطلاق النصوص خلافا لبعضهم فقال بالأول لأن إدراك المشعر معتقا إنما ينفع للحج لا للعمره الواقعه حال المملوكية و فيه ما مر من الإطلاق و لا يقدح ما ذكره ذلك البعض لأنهما عمل واحد هذا إذا لم ينعتق إلا في الحج و أما إذا انعتق في عمره التمتع و أدرك بعضها معتقا فلا يرد الإشكال) (۱)

ص: ۳۳۶

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۴۲۵، ط.ج.

توضیح: مرحوم سیدرحمه الله در جهت چهارم می فرماید بنابر اجزا در حج عبدی که قبل از مشعر آزاد شده و یا صبی که قبلش بالغ شده است - بنابر الحاق صبی به عبد - آیا اجزا از حج افراد و قران است و یا اجزا از حج تمتع هم هست ؟ یعنی این اجزا از حجه الاسلام کسی هم که وظیفه اش حج تمتع است، می باشد و نیز عمره اش در حال مملوکی انجام گرفته، مجزی است و یا قائل می شویم که این نصوص می گوید فقط حج او مجزی است که برخی قائل شدند که از این نصوص استفاده می شود که فقط حجش مجزی است نه عمره تمتع.

حکم مساله: که ایشان جواب می دهد اطلاق نصوص شامل حج تمتع با عمره اش می گردد چون هر دو یک عمل هستند و

مضافاً به این که این مطلب در جایی است که در اثنا بعد از عمره تمتع آزاد شده است اما اگر در اثنا عمره آزاد شد اصل اشکال هم وارد نیست .

سایر اقوال: در اینجا محکی از شیخ رحمه الله در خلاف (۱) ، و علامه رحمه الله در تذکره (۲) ، و خیلی از فقها قول دوم است یعنی حج تمتع را هم شامل می شود و مرحوم شهید رحمه الله در دروس، (۳) گفته است که ظاهر فتاوی هم همین است ولی از مرحوم کاشف اللثام رحمه الله (۴) ، خلاف این نقل شده است در صبی و مجنون که قبل از مشعر بالغ و عاقل شده باشند و گفته است که بیش از این ثابت نمی شود که از حج او مجزی است نه از عمره تمتع که در حال صبا واقع شده است ؛ لازم است برای توضیح این مطلب فوق صوری را متذکر شویم .

ص: ۳۳۷

-
- ۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۹.
 - ۲- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۷، ص ۳۸.
 - ۳- الدروس الشرعیه، شهید اول، ج ۱، ص ۳۰۸.
 - ۴- کشف اللثام، محقق اصفهانی، ج ۵، ص ۸۵.

صورت اول: این است که این عبد بعد از انجام عمره تمتع و سپس محرم شدن برای حج و حضور در عرفات، عتق شده باشد که شام عرفه و یا روز عرفه است و عمره تمتعش را در حال مملو کیتش انجام داده است که ظاهر متن ناظر است به این صورت؛ در این جا این سوال مطرح است که آیا از این روایات استفاده می شود که عمل او مجزی است از حج تمتع با اینکه عمره را کلا در حالت عبودیت انجام داده است یا خیر؟

حکم: مرحوم سیدرحمه الله می فرماید اطلاق روایت اینجا را می گیرد و در اینجا کاشف اللثام رحمه الله می فرماید (یجزی عن العبد حجه الاسلام) ناظر به حج است اما این که عمره ای که قبل انجام داده است در حال مملو کیت مجزی است یا خیر این دو روایت دلالتی بر این مطلب ندارند و از این نکته ساکت هستند و مرحوم سیدرحمه الله پاسخ می دهد که این دو تا یک عمل است و اگر دو عمل بود این حرف موضوعیت داشت که حج افراد این گونه است ولی عمره در حج تمتع جزء این حج است و عمل واحدی است و اطلاق روایت که می گوید اجزأه عن حجه الاسلام معنایش این است که آن چه وظیفه واجب و حجه الاسلامش بوده است انجام گرفته است پس چون عمل واحد است دال بر این است که کل حجه الاسلام انجام شده است.

اشکال: ممکن است گفته شود اگر در روایت انجام عمره تمتع ذکر شده بود این دلالت تمام بود ولی در روایت این مطلب اینگونه ذکر نشده است که عبد آزاده شده از قبل چه کارهایی را انجام داده است و از این جهت تصریحی به انجام عمره تمتع نشده است و نمی شود این مطلب را از اطلاق استفاده کنیم زیرا که اطلاق جمع قیود نیست و ناظر به تک تک افراد مطلق نمی باشد.

جواب: جواب این اشکال این است که قبلاً عرض شد قدر متیقن روایت و یا ظهور آن در این است عبد که عتق شده است از نظر اشتغالش به حج مشتغل بوده است و تنها از ناحیه حریت سؤال شده است وقتی این گونه باشد قدر متیقنش همین است نه این که در احرام نبوده و بعد می خواهد احرام بیند و اگر این گونه بود باید می گفت؛ پس اصل اشتغالش به حج به این مقدار قدر متیقن این روایت است یعنی سائل، سؤالش را از نظر حریت مطرح کرده است و از نظر مناسک حج و اصل انجام اعمال حج در سوال سائل مفروع عنه است و غالباً هم مکلفین نائی از مکه بوده و حج تمتع را بجا می آورد و چون که حج تمتع با عمره اش یک عمل و یک واجب است اطلاق این دو روایت شامل این صورت اول بوده بلکه قدر متیقن آن می شود و یا بیش از اطلاق دلالتش بر اجزاء تمام می شود بنابر این اصل این اطلاق نسبت به صورت اول روشن است و در این فرض، تشکیک در اطلاق بلامحل است .

صورت دوم: جایی است که فرض شود عبد قبل از احرام حج عتق شده است حال یا در مکه است و یا به عرفات کوچ کرده است ولیکن به گونه ای است که بعد از آزاد شدن فرصتی برای عمره تمتع ندارد که حکم این صورت، حکم صورت قبل است زیرا که اطلاق معتبره معاویه که می فرماید (اعتق یوم عرفه) شاملش می شود زیرا که شاید ابتدای روز عرفه بوده و هنوز هم برای حج محرم نشده باشد ولی عمره تمتع را بجا آورد است

بلکه ممکن است گفته شود در روایت شهاب هم الغاء خصوصیت می شود و کسی که صبح عرفه قبل از احرام آزاد شده باشد لکن نمی تواند عمره تمتع را انجام دهد مشمول روایت شهاب می شود زیرا که بطریق اولی باید حجش مجزی باشد چون که وقوف اختیاری عرفات را هم با حریت درک کرده است پس روایت شهاب به فحوا این صورت را شامل می شود.

صورت سوم: همان صورت دوم است از این نظر که عتق و آزاد شدن قبل از احرام بستن برای حج است ولی برای اعاده عمره تمتع وقت باقی است و می تواند از ادنی الحل مثلاً احرام ببندد و عمره تمتع را بجا آورد .

حکم: مقتضای قاعده در این جا - اگر روایات اجزاء نبود - این است که اگر شرایط وجوب را دارا باشد حج تمتع بر او واجب می شود چون نائی است و باید عمره تمتع را اعاده کند چون قادر بر عمره تمتع با حریت است و عمره سابقش مجزی نیست ولی مشهور از روایات اجزاء، برای این صورت هم استفاده اجزاء کرده اند و گفته شده که مقصود از عتق عشیه عرفه در معتبره شهاب و یا ادراک احدالموقفین در معتبره معاویه، تحقق حریت و عتق قبل از احدالموقفین مطلقاً است نه خصوص عتق در شام یا روز عرفه بنا بر این اطلاق هر دو روایت شامل این صورت هم می شود و اجزاء از حجه الاسلام را اثبات می کند.

اشکال: ممکن است در این فرض گفته شود که دیگر روایات نسبت به این صورت اطلاق ندارند چون که ممکن است ناظر به عبدی باشد که نمی تواند بعد از حریت عمره تمتع را اعاده کند ولذا شارع درباره او گفته است یجزی از حجه الاسلام اما این شخص که می تواند عمره تمتع خود را نیز با حریت اعاده کند شاید حکمش اعاده عمره باشد و در این صورت است که حجش مجزی می شود بنابراین نصوصی که در اجزاء آمده است این قدر اطلاق ندارد که عبد آزاد شده ای که بر اعاده عمره تمتع هم قدرت دارد شامل شود.

حاصل این که نفی لزوم اعاده عمره تمتع در این صورت از روایات اجزاء استفاده نمی شود و اگر اجزائش از این روایت را استفاده کنیم موونه زائدی است به نکته ای که گفته شد که در روایات اطلاق لفظی برای این صورت نداریم زیرا مورد شان عتق در شام و یا روز عرفه است و از باب الغاء خصوصیت می خواهیم از عتق در عتق یا روز عرفه به عتق در زمان قبل از آن هم تعدی کنیم و این نکته تمام نیست زیرا که ممکن است نکته اجزاء، عدم تمکن از اعاده عمره تمتع باشد که در این صورت نیست .

جواب: پاسخ این شبهه این است که اگر کسی از روایات استظهار کند که مفادشان این است که آن حریتی که شرط است در حجه الاسلام حریت از اول نیست بلکه کافی است که اگر حریت از زمان ادراک احد الموقفین صورت پذیرد اطلاق شامل این صورت هم می شود زیرا که مانعیت عبودیت را تضییق می کند و منحصر می کند به عبودیت تا بعد از موقوفین که اگر قبل از این زمان آزاد شود همین مقدار کافی است که مثل سایر مکلفین احرار مشمول همان وظیفه باشد و در حقیقت روایات اجزاء می خواهد روایات عدم اجزاء حج عبد و صبی را قید بزند و بگوید آنها شامل کسی که در ما قبل از احدالموقفین - قبل از مشعر - آزاد شود از ابتدا، نمی باشد و حج چنین عبدی همان حج حر از ابتدا است و وظیفه اش از ابتداء حج تمتع بوده است که بعید نیست این استظهار صحیح باشد همانگونه که مشهور فهمیده اند مخصوصاً در معتبره معاویه بن عمار که در آن بیان کبرای کلی بود فلذا صورت سوم هم مشمول اطلاق این روایات است یعنی اگر عبد آزاد شده وقت هم دارد که عمره تمتع را انجام دهد باز هم به آن مکلف نیست و عمره و حجش هر دو حج تمتع او خواهد بود.

صورت چهارم: آن است که عتق در اثناء انجام عمره تمتع باشد که در ذیل متن آمده است (أما إذا انعتق في عمره التمتع و أدرك بعضها معتقاً فلا يرد الأشكال) مرحوم سیدرحمه الله در این صورت فرموده اشکال مستشکل وارد نیست .

اشکال: ولیکن بر مرحوم سیدرحمه الله اشکال شده است که چرا گفته است (لا يرد الأشكال) با این که همان اشکال مستشکل در این جا هم وارد است زیرا که مستشکل اینگونه اشکال نمود که این روایات ناظر است به اعمال حج و در آن عمره تمتع ذکر نشده است که اگر عمره تمتع را غیر از حج بدانیم اشکال در هر دو صورت است چه عتق بعد از عمره تمتع باشد و چه در اثنا عمره تمتع و اگر گفتیم که در حج تمتع، عمره و حج یک عمل واحد است و این پاسخ اشکال در صورت اول باشد این پاسخ را در این صورت هم لازم داریم پس وجه عدم ورود اشکال در این صورت معلوم نشد .

جواب: پاسخ این اشکال این است که مرحوم سیدرحمه الله می خواهد به این نکته تمسک کند که اطلاق (إذا ادرك احدالموقفين فقد ادرك الحج) در معتبره معاویه شامل عبدی که در اثناء عمره تمتعش آزاد شده نیز می گردد چون که بر او هم ادراک احد الموقفين حراً صادق است و می گوید که این هم ادراک حج نموده است و مجزی است و دیگر این حج نمی تواند حج افراد و یا قران باشد و آن اشکال در این اطلاق مورد ندارد و اطلاق مذکور در جواب امام علیه السلام در معتبره معاویه تمام است هر چند سؤال از خصوص عبدی است که در روز عرفه آزاد شده است بلکه از روایت شهاب نیز می توان اولویت این صورت را در اجزاء از حج تمتع بالفحوی استفاده کرد زیرا که برخی از عمره تمتعش نیز با حریت انجام شده است و از آن برای کسی که اعمالش را در حالت عبودیت انجام داده است اجزا استفاده کردیم و برای کسی که بیشتر اعمالش در حال حریت انجام داده است مجزی است و صحیح می باشد و این صورت هم ملحق است بصورت سوم.

صورت پنجم: صورتی است که خارج از بحث ماتن است و آن جایی است که عبد عمره تمتع را اصلاً انجام نداده است و در خدمت مالکش بوده است و بعد عتق می شود در این صورت آیا می تواند حج را انجام دهد یا خیر؟

حکم: در اینجا طبق قاعده اگر قادر است به انجام عمره تمتع و حج تمتع و شرایط وجوب را هم داراست، حج تمتع بعد از حریت بر او واجب می شود و اما اگر بعد از عتق بر عمره تمتع قادر نمی باشد و وقت هم ضیق است باید گفت تکلیف به حجه الاسلام را ندارد و اگر استطاعت و شرایط باقی ماند در سال دیگر باید انجام دهد مگر این که از روایاتی که در مورد کسی که عمره تمتع از او فوت می شود، اینگونه فرموده بود که حج تمتعش به افراد مبدل می شود و مجزی است، اطلاق بفهمیم که فوت عمره چه به جهت عجز باشد و چه به جهت عدم تکلیف و وظیفه تمتع به افراد مبدل می شود که در این صورت، صورت پنجم نیز حجش با تبدیل به حج افراد و انجام عمره مفرده بعد از حج مجزی خواهد بود و گفته می شود که این دو روایت اجزاء، شامل صورت پنجم نمی شود.

اشکال: این مطلب نسبت به روایت شهاب صحیح است که شاید اطلاق نداشته باشد ولیکن ممکن است گفته شود نسبت به معتبره معاویه بن عمار و تعبیری که در آن وجود دارد اطلاق دارد زیرا که فرموده است که عبد ازاد شده اگر با حریت احدالموقفین را ادراک کند حج را ادراک کرده است و مجزی است و این تعبیر، هم کسی را که مشغول به حج بوده است و عمره تمتع را انجام داده است شامل می شود و هم اطلاق دارد و کسی که ابتدا می خواهد مشغول به حج بشود را در بر می گیرد چون کلمه اجزا در آن نیامده است تا گفته شود ناظر به اولی می باشد بلکه کلی گفته است و سائل فرض نکرده است که عمره تمتع را انجام داده است پس بعید نیست اطلاق این معتبره شامل صورت پنجم هم شود و بگوید چنین فردی نیز حجه الاسلام را ادراک می کند البته با انجام عمره مفرده بعد از آن، زیرا که عمره هم بر کسی که عمره تمتع از او فوت شده باشد واجب است مخصوصاً با ملاحظه روایات وارد شده در من فاتته عمره التمتع.

Your browser does not support the audio tag

(مسأله ۱: إذا أذن المولى لمملوكه فى الإحرام فتلبس به ليس له أن يرجع فى إذنه لوجوب الإتمام على المملوك ولا طاعه لمخلوق فى معصية الخالق نعم لو أذن له ثم رجع قبل تلبسه به لم يجز له أن يحرم إذا علم برجوعه و إذا لم يعلم برجوعه فتلبس به هل يصح إحرامه و يجب إتمامه أو يصح و يكون للمولى حله أو يبطل وجوه أوجهها الأخير لأن الصحة مشروطة بالإذن المفروض سقوطه بالرجوع و دعوى أنه دخل دخولاً مشروعاً فوجب إتمامه فيكون رجوع المولى كرجوع الموكل قبل التصرف و لم يعلم الوكيل مدفوعه بأنه لا تكفى المشروعيه الظاهرية و قد ثبت الحكم فى الوكيل بالدليل و لا يجوز القياس عليه)

مرحوم سید (رحمه الله) برخی از مسائل مربوط به حج عبد را در همان شرطیت حریت قرار داده است و چند مسئله دیگر هم مبنی بر همین شرط بیان می کند و در مسأله اول می فرماید اگر مولا به عبدش اجازه داده باشد که احرام ببندد و او هم محرم شد آیا می تواند از اذنش برگردد که در این صورت می فرماید: اگر برگشتش بعد از احرام باشد این برگشت اثری ندارد و رجوعش کلاً رجوع است و معروف و مشهور همین است بلکه مخالفی هم از علمای گذشته نقل نشده است.

اما اگر رجوع مولا قبل از احرام عبد است چنانچه عبد به رجوع مولایش علم داشته باشد احرام او بدون اذن مولا بوده و باطل است اما اگر جاهل به رجوع بود و بعد از احرام فهمید در این صورت اختلاف شده است و برخی از علما گفته اند باز هم باطل است و برخی گفتند صحیح است و اتمامش واجب می گردد مثل جایی که خبر رجوع موکل به وکیل نرسد که در این صورت تصرفات وکیل صحیح و نافذ است که مرحوم سید (رحمه الله) این را قبول ندارد و می گوید اوجه آن است که در این صورت هم باطل است لهذا بحث در دو فرع صورت می گیرد .

ص: ۳۴۴

اما معروف در فرع اول - که عرض شد - این است که مولى حق رجوع ندارد و بر عبد واجب است که آن را تمام کند و برای مدرک این حکم وجوهی قابل ذکر است .

وجه اول: تمسک به اجماع است زیرا که از علما خلافاً در این مسئله نقل نشده است که مالک عبد نمی تواند بعد از احرام رجوع کند که البته این تمسک به اجماع فرع بر تمامیت اجماع است لکن صغرای اجماع معلوم نیست و مجرد عدم نقل خلاف دلیل بر اجماع نمی باشد و از استدلالهایی که در برخی از کلمات کسانی که متعرض مسأله شدند مثل شیخ (رحمه الله) معلوم می شود استنادشان به برخی از همین وجوهی است که بعد خواهد آمد و تعبدی بودن اجماع معلوم نیست .

وجه دوم: این است که اذن در شیء، اذن در لوازمش هم است پس مالک اگر اذن به احرام داد اذن به انجام بقیه مناسک - که لازم و واجب است - نیز داده است که لازمه شرعی این اذن حق اتمام عمره است و در حقیقت مالک حق رجوعش را با این اذن در احرام، اسقاط کرده است.

این وجه هم تمام نیست زیرا درست است که اذن در شی اذن در لوازمش نیز هست ولی این مادام الاذن است نه بیشتر از آن و وقتی از آن برگشت دیگر ماذون نمی تواند از آن استفاده کند.

این که گفته می شود با اذن در حدوث حق رجوعش را ساقط کرده است صحیح نیست زیرا که اولاً: مبنی است بر این که مالک بدانند نمی تواند بعداً رجوع کند.

ص: ۳۴۵

ثانیاً: مبنی است بر این که رجوع حق باشد نه حکم اما رجوع مالک از اذن خود حق نیست بلکه حکم است چرا که حق رجوع همان سلطنت مالک بر ملک خودش است که این سلطنت حکم شرعی است تا وقتی که مالک است بنابراین جواز رجوع قابل اسقاط نیست .

وجه سوم: که معمولاً این وجه را ذکر کرده اند و مرحوم سید(رحمه الله) هم فرموده است (لوجوب الإتمام علی المملوک و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) و این وجه مرکب از دو مقدمه است .

مقدمه اول: واجب است اتمام احرام عمره یا حج و این مقدمه اول هم از ادله (اتموا الحج و العمره) قابل استفاده است و هم از اجماع که در این مسأله ادعا شده است و هم از برخی از روایات که در آنها آمده است که هر گاه مکلف احرام بسته باشد و از ادامه دادن منع شود مثل موارد محصور و مصدود باید از احرام با انجام مناسک خارج شود پس از مجموع این ادله و احکامی که در باب مصدود و محصور آمده است استفاده می شود که اتمام احرام و خروج از آن با مناسک لازم واجب است و نمی شود در اثنای اعمال، احرام را رها کرده و ابطال کند.

مقدمه دوم: حال که بر مکلف (عبد) اتمام احرام واجب شد رجوع مولا مصداق کبرای قاعده (و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) قرار می گیرد لذا رجوع مالک بر عبد لازم الاطاعه و نافذ نیست و این کبرای کلی می گوید هر جایی که اطاعت از مخلوقی مزاحمت کند با حکم شرعی که مخالفتش معصیت باشد اطاعت از مخلوق لازم بلکه جایز نیست.

برخی از بزرگان در سند قاعده (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) تشکیک کرده اند که معتبر نیست ولیکن گفته اند که این قاعده حکم عقل بدیهی است زیرا که وجوب عقلی اطاعت خدا و این که هیچ مخلوقی در مقابل خدا ولایت ندارد از بدیهیات عقل عملی است .

لیکن این مطلب صحیح نیست زیرا که حکم عقلی مذکور در صورتی است که حکم شرعی به اطاعت از مخلوق نباشد اما اگر مخلوقی که می خواهد اطاعتش کند شرعاً واجب الاطاعه باشد دیگر عقل در این جا حکم نمی کند چرا که اینجا دیگر از باب تعارض بین دو حکم شرعی است و عقل در ترجیح یکی بر دیگری حکمی ندارد چرا، اگر اطاعت از مخلوق امر شرعی نداشته باشد از نظر این که اطاعت از آن مخلوق است، عقل حکم می کند مخلوق فی نفسه حق اطاعت در مخالفت با خدا را ندارد.

حاصل این که آنچه حکم عقل عملی است آن است که هیچ کس حق الطاعه در مقابل اطاعت خالق و خدا و مولای حقیقی ندارد اما اگر دلیل وجوب اطاعت از مخلوقی را بر کسی واجب شرعی کند - مانند ادله وجوب اطاعت همسر از شوهر یا مملوک از سید و مالکش یا پسر از پدرش - در این صورت میان اطلاق دو حکم شرعی تنافی خواهد بود که آیا وجوب اطاعت همسر یا مالک یا پدر مقدم و ثابت است و یا آن حکم شرعی - مثلاً وجوب وفای به نذر یا نهی پدر - کدام یک مقدم است و هر دو این موارد اطاعت خدا است و عقل عملی به هیچ وجه یکی از آن دو حکم شرعی را بر دیگری ترجیح نمی دهد و ربطی به حکم عقل به عدم حق الطاعه برای کسی در مقابل اطاعت خداوند متعال ندارد و اجنبی از آن است و این بسیار روشن است و اگر روایات را بر ارشادیت به این حکم عقل حمل بنمائیم دیگر وجهی برای تقدیم اطلاق دلیل آن حکم شرعی بر اطلاق دلیل حکم شرعی وجوب اطاعت مالک یا شوهر و پدر نداریم و این تقدیم در صورتی صحیح است که به عنوان قاعده شرعی تقدیم اطلاق دلیل احکام شرعی اولیه بر حکم شرعی ثانوی که به عنوان اطاعت از مخلوقین وارد شده است و در حقیقت اطلاق ادله وجوب اطاعت از مالک و شوهر و پدر و غیر هم را به فرض عدم لزوم مخالفت با حکم شارع مقید می کند مانند ادله لاضرر و لاجرح که احکام شرعی را به موارد عدم ضرر و عدم حرج مقید می کند.

و این مطلب متوقف بر آن است که از طریق روایات این قاعده با استظهار مذکور ثابت شود و لهذا نیازمند به تصحیح سند آن هستیم و بدون شک کبرای (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق) در برخی از روایات آمده است که در وسایل هم ذکر شده است (هم جلد ۱۶ - صفحه ۱۵۲ تا صفحه ۱۵۶ و هم در جلد ۱۵ و همچنین در جلد ۱۱، ص ۱۵۷) که در سند برخی از آنها اشکال وارد کرده اند لیکن برخی از اسانید قابل قبول است و بعد هم مجموع آنها به اضافه روایاتی که حکم به عدم لزوم اطاعت همسر از شوهر در موارد مخالفت با حکم شرعی الزامی مثل وجوب حجه الاسلام بر زن و غیره آمده است، می توان به صدور و صحت این قاعده شرعی اطمینان نمود مگر در مواردی که بر خلاف آن دلیل خاصی وارد شده باشد.

بنابر این مقدمه دوم نیز تمام است و در نتیجه گفته می شود که رجوع یا نهی و عدم اذن مالک از ادله احرام و عمره یا حج عبد که واجب شرعی است مصداق معصیت خالق است که جایز نمی باشد.

حال آیا این استدلال تمام است؟ یا این که قاعده مذکور در مانحن فیه صادق نیست؟ که برخی از شارحین در اینجا اشکال کرده اند که این استدلال تمام نیست.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - شنبه ۲ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرع اول / مساله ۱ / کتاب الحج / عبادات / فقه

بحث در فرع اول از مسئله اول بود که فرمود: (إذا أذن المولى لمملوكه فى الإحرام فتلبس به لیس له أن یرجع فى إذنه لوجوب الإتمام على المملوك و لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق). (۱)

ص: ۳۴۸

۱- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۵۵، ط.ج.

فرع اول: آنجایی که مالک به مملوکش اذن بدهد و بعد از اذن و احرام بستن عبد بخواهد از اذنش برگردد

فرع دوم: این است که مالک قبل از احرام بستن از اذنش رجوع کند

حکم فرع اول: مشهور این است که در فرع اول حق بر رجوع از اذن را ندارد

وجوهی برای آن ذکر شده و رسیدیم به وجه سوم و آن وجهی است که مرحوم سید (رحمه الله) و دیگران فرموده اند که بعد از وجوب حج، بر عبد اتمام آن حج واجب است و از ادله این باب مثل آیه شریفه و برخی از روایات - که فرموده است / محرم از احرام خارج نمی شود مگر با عمره و تقصیر - وجوب اتمام استفاده می شود و همچنین این مطلب که ممکن است شروع احرام و عمره یا حج مستحبی باشد ولی اتمامش واجب می گردد و این مقدمه اول بود.

مقدمه دوم: قاعده (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) است که در این جا هر چند مالک ولی مملوک است و اطاعتش واجب است ولی اطاعتش در اینجا چون مخالف حکم خداست لازم الاطاعه نیست

اشکال و جواب: البته در این کبرا گفته شده است که قاعده عقلی است که عرض شد این مطلب قابل قبول نیست و آنچه که حکم عقل عملی است این است که مخلوقی در مقابل خالق فی نفسه حق اطاعت ندارد و حق الطاعه خداوند و قبح معصیت او به عدم مخالفت امر والد و زوج و مالک مقید نیست ولی بحث این نیست

بحث اصلی: بحث این است که مواردی که اطاعت از مخلوق به دلیل امر شرعی ثابت می شود مثل اطاعت زوجه از زوج و ولد از والد و مملوک از مالک که اطلاقات اوامر شرعی دارد این جا بین اطلاق دو حکم شرعی در دو دلیل شرعی تعارض رخ می دهد و این یک حکم شرعی است و آن دیگری هم حکم شرعی است و این جا عقل حکمی ندارد و این قاعده در روایات هم اگر ارشاد به آن حکم عقلی باشد باز نافع نیست چرا که هر دو - وجوب اتمام حج شرعی و وجوب اطاعت از مالک - حکم شرعی هستند و اطلاق دو دلیل با هم متعارضند و این جا عقل حکمی ندارد و آن حکم عقلی بدیهی بعدم حق الطاعه برای کسی که در مقابل خدا و خالق و مولای حقیقی است برای تقدیم دلیل حکم شرعی اولی بر دلیل حکم شرعی ثانوی مفید نیست بر خلاف اینکه اگر خود این قاعده در روایت شرعی بیاید و از خود شارع صادر شده باشد که در این صورت مفادش عوض می شود و ظهور پیدا می کند در این که قاعده در صدد است امر شرعی به اطاعت مخلوقین را که خود شارع بیان کرده قید بزند و بگوید آن وجوب شرعی اطاعت مخلوق اطلاق ندارد و در حقیقت یک دلیل شرعی می شود نه دلیل عقلی مثل ادله لا- ضرر و لاجرح که مقید اطلاقات اوامر شرعی هستند مگر در موردی که دلیل بر خلاف آن بیاید و بگوید حکم شرعی مقید است به عدم امر زوج، یا والد و یا مالک و در حقیقت این قاعده دلیل حکومت ادله احکام الزامی شرعی بر وجوب اطاعت از مولویت هایی است که شارع هم به اطاعت از آنها امر کرده است که اگر سند این قاعده ثابت شود استظهار مذکور صحیح است و گفتیم که بعید نیست سندش هم ثابت باشد

عرض شد این مضمون، هم در موارد خاصی وارد شده است و هم در روایات این تعبیر کلی مطرح شده است که برخی از سند‌هایش قابل قبول است و می‌توان از مجموع موارد آن نیز اطمینان حاصل کرد که این قاعده از معصوم (علیه السلام) صادر شده است و این بحث از کبرای قاعده است.

اما صغرای این قاعده را اینگونه بیان کرده اند که وقتی عبد با اذن مولایش محرم شد این احرام صحیح واقع می‌شود پس شرعاً اتمامش هم بر او واجب می‌شود و نهی مالکش از اتمام، صغرای قاعده لاطاعه لمخلوق فی معصیه الخالق می‌شود که نافذ نبوده و بر عبد واجب اطاعه نیست بلکه بر او واجب است که عمره و یا حجش را اتمام کند.

اشکالات: بر این استدلال اشکال شده است و مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۱) در این جا دو اشکال وارد کرده است.

اشکال اول: این که فرموده است / مورد این قاعده، جایی است که آن فعل علی کل حال معصیت خالق باشد مثل فعل زنا و دروغ گفتن و امثال آن، نه این که نهی یا عدم اذن مخلوق رافع موضوع معصیت خالق شود و به تعبیر فنی تر اینکه در جایی که اطاعت از مخلوق رافع موضوع معصیت و اطاعت خالق باشد، قاعده جاری نیست و این صورت دو مورد دارد.

مورد اول: اینکه اگر آن حکم شرعی اولی مقید باشد به عدم امر مخلوق مثل جایی که روایت گفته است نذر پدر با نهی پدر یا زوج یا مالک باطل است که در آنجا خود دلیل حکم شرعی به وجوب وفای به نذر در روایت آمده است که مقید است به جایی که من تجب طاعته نهی نکند که

ص: ۳۵۰

۱- موسوعه الامام الخوئی، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۲۶، ص ۴۳.

حکم: در اینجا مشخص است که این قاعده جاری نیست چون معصیت خالق نیست و خود حکم شرعی مطلق نبوده و مقید بوده به این که نهی من تجب طاعته در آن موجود نباشد و در این جا حکومت بر عکس می شود و دلیل وجوب اطاعت والد رافع موضوع حکم شرعی به وجوب وفای به نذر می شود .

مورد دوم: جایی است که موضوع آن واجب شرعی با عدم اذن مخلوق مرتفع شود مثل جایی که کسی به دیگری اذن بدهد در زمین و خانه اش نماز بخواند لیکن در اثنا از این اذن بر گردد فلذا برای مکلف ادامه نماز دیگر غصب و محرم است و یا کسی مرکوبی را به کسی عاریه داده و اذن داده که با آن به حج برود در اثنا از این عاریه اش بر گردد و بگوید مرکوبم را برگردان و در این صورت آن شخص، دیگر بدون آن وسیله قادر نیست به حج برود

حکم: در این گونه موارد قطعاً این گونه نیست که فعل غصب بر آن شخص جایز شود بلکه اگر قادر بر ادامه نبود کشف می شود که از ابتدا آن عمل باطل و فاقد امر بوده است پس وجوب اتمام ندارد زیرا قادر نیست و رجوع مالک در حج عبد هم این گونه است که کشف می شود امر به آن وجود نداشته است چون قادر نیست بر اتمام عمره و حج و معلوم می شود که از اول امر نداشته و موضوع وجوب اتمام مرتفع می شود که اگر قدرت شرعی را در وجوب اتمام حج اخذ کردیم قدرت شرعی با خود حرمت تصرف در غصب و مال غیر رفع می شود و قدرت شرعی هم نباشد باز هم مطلب همین است زیرا که حرمت غصب فعلی است و با رد مال به مالک قدرت تکوینی بر حج رفع شده و وجوب اتمام موضوع ندارد، بنابر این این جا هم ملحق است به مورد دوم که با رجوع مالک قدرت بر وجوب اتمام مرتفع می شود و دیگر اتمام حج موضوع ندارد و این جا هم مانند مثال اول نتیجه بر عکس می شود یعنی دلیل حرمت تصرف در مال غیر، بر وجوب اتمام و حرمت ابطال حاکم می شود.

حاصل این که ایشان می خواهند در مانحن فیه مورد دوم را پیاده کند و این که اگر مالک از اذنش برگشت کاشف بعمل می آید که از اول امر به احرام نداشته است و مثل تصرف در مال غیر بدون اذن او است که قادر بر اتمام حج نیست.

اشکال: این بیان علی رغم فنی بودنش قابل اشکال است و حاصل اشکال هم این است که فرق است بین جایی که مال دیگری را عاریتاً گرفته است و میان ما نحن فیه زیرا که در مورد عاریه و امثال آن نکته ای که گفته شد درست است یعنی مصداق مورد دوم برای عدم جریان قاعده است زیرا که به اطاعت از مخلوق ربطی ندارد بلکه ابتداءً بر وجوب اتمام قادر نیست ولی در مانحن فیه این گونه نیست چون که مولا- او را از اتمام حج نهی می کند و با رجوع مولا- یش می خواهیم که وجوب اتمام مرتفع شود که در این صورت صدق می کند که حکم شرعی خالق به جهت اطاعت از امر یا نهی مالک که مخلوق است رفع شده است و این عنوان که در قاعده است بر آن صادق است .

به تعبیر دیگر هر جا که صدق کند به جهت اطاعت از مخلوق قادر نیست بر اتیان حکم شرعی، مشمول قاعده است و صغرای قاعده در آن محقق است و این نکته در مانحن فیه نسبت به اتمام حج بر عبد صادق است و هر جا که به خاطر امر دیگری که ربطی به حق اطاعت کسی ندارد قدرت و یا شرط آن حکم شرعی رفع شود مجرای قاعده نیست و مثال رجوع از عاریه از باب اطاعت مخلوق نیست تا مشمول این قاعده شود بلکه از باب ارتفاع موضوع خود آن حکم شرعی است چون مکلف دیگر بعد از رجوع مالک و حرمت غضب قادر بر اتمام نیست

تطبیق دلیل بر مورد: اما در اینجا این که بر عبد اتمام عمره یا حج جایز نباشد از این باب است که مولایش امر کرده که حج را قطع کند و این از باب اطاعت مالک است که قدرت بر اتمام رفع می شود و چنین قدرتی به حکم این قاعده در موضوع حکم شرعی اخذ نشده است بلکه بر عکس وجوب اطاعت مولی مقید است پس هر جا که اطاعه المخلوق صدق کند و عدم قدرت بر آن حکم شرعی بخاطر وجوب اطاعت آمری که ولایت دارد باشد در این صورت این قاعده شامل آن می شود و حق آن مخلوق ساقط می گردد چون که می فرماید (لا- طاعه له) و در مورد زوج هم این گونه است یعنی وجوب حفظ حق استمتاع برای زوج و یا عدم خروج از خانه او در مقابل وجوب حجه الاسلام ساقط است و یا مثلاً اگر مالک در مورد همین عبد اجازه داد معتکف شود و روز سوم بخواهد مانع از ادامه آن باشد آیا فتوا می دهند که عبد می تواند اعتکاف را باطل کند که بعید است به جواز ابطال اعتکاف در روز سوم فتوا بدهند.

پس معیار آن است که هر جا اطاعت خالق مزاحم شد با لزوم اطاعت مخلوق صغرای قاعده است و هر جا از باب وجوب اطاعت نباشد که قدرت رفع شود در آن جا موضوع حکم اولی صادق نیست و قیاس ما نحن فیه به موارد نقضی صحیح نیست و مع الفارق است بنابراین بیان اول ایشان تمام نیست.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۳ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۳

موضوع: امر و نهی ارشادی

تنبيه ششم:

این تنبيه آخرين تنبيه در مورد تشخيص مواردی از نواهی ارشادی است؛ قبلاً عرض شد که نهی یا مولوی است و دال بر ممنوعیت و یا مبعوضیت منهی عنه در نزد مولا است و گاهی ارشادی است که دال بر حکم دیگری است که در صدد است آن را جعل کند و یا از آن اخبار دهد و

انواع امر و نهی ارشادی:

اوامر و نواهی ارشادی، گاهی مرشد الیه آنها امر عقلی است مثل اوامر اطاعت و نهی از معصیت و گاهی جزئیّت و شرطیت و مانعیت است و گاهی بطلان و عدم ترتب اثر است و گاهی عدم مشروعیت و عدم امر است لهذا خطابات ارشادی دارای انواعی می باشد

ظهور امر و نهی ارشادی:

در مورد ظهور اولی امر و نهی گفته شده است که لولا- قرینه خاصه ای، در مولویت ظهور دارند ولذا می گویند اصل در خطابات، مولویت است و در نواهی ممنوعیت و مبعوضیت و در اوامر مطلوبیت و محبوبیت، ولی از این ظهور اولی در جائی که قرینه ای موجود باشد رفع ید می شود که البته باید پیگیری این قرائن خاصه در فقه صورت پذیرد ولیکن قرائن عامه و نوعیه ای هم هست که ضابطه مند می باشند و ما به برخی از آنها اشاره می کنیم .

انواع قرائن عامه و نوعیه :

ممنوعیت یا مطلوبیت شرعی لغو باشد:

یکی از این قرائن نوعی، می توان جایی را نام برد که ممنوعیت و یا مطلوبیت شرعی در خطابات در آنجا معقول نباشد مثلاً لغو باشد یا موجب دور و تسلسل گردد و این یک ضابطه کلی است که هر جائی که مولویت امر یا نهی شرعی لغو باشد و معقول نباشد

ص: ۳۵۴

مورد اول:

مثل اوامر به اطاعت و نواهی از معصیت، آن اوامر و نواهی ارشاد به حکم عقل است نسبت به قبح معصیت و استحقاق عقوبت بر آن و حسن اطاعت چون اگر در اینجا امر به اطاعت و نهی از معصیت، مولوی باشد لغو محض است و باید دید آیا معصیت

خود این حکم مولوی به حکم عقل قبیح هست یا خیر که اگر نباشد اثر ندارد و اگر قبیح باشد، این قبح و استحقاق از ابتدا ثابت است و نیازی به نهی مولوی دیگری نیست بنابراین لغویت لازم می آید ولذا این لغویت قرینه می شود بر این که اینگونه اوامر و نواهی بر ارشاد به حکم عقل به حسن اطاعت و قبح معصیت حمل شود.

مورد دوم:

برخی این لغویت را به دور و تسلسل بر می گردانند که این، امر مولوی به اطاعت و یا نهی از معصیت دیگری می خواهد و نیازمند امر و نهی دیگری است و هکذا یتسلسل که این بیان تمام نیست و بهترین تعبیر، همین لغویت است .

متعلق امر و نهی حکم عقلی بین باشد:

اوامر و نواهی ای که متعلق به عناوینی می باشند که حکم عقلی بین و بدیهی در آن وجود دارد که سبب می شود که این خطاب هم مولوی نباشد بلکه اشاره به همان حکم عقلی بین و بدیهی باشد و یا لااقل مجمل می گردند مانند امر به عدل و نهی از ظلم و کفر که این موارد ارشاد به حکم عقل به قبح ظلم و حسن عدل هستند نه این که مولی بخواهد یک و خوب شرعی مولوی به عدل و حرمت ظلم قرار دهد .

ص: ۳۵۵

نهی مرکبی که موضوع آثار و یا عبادت است:

نهی از اصل مرکبی است که موضوع آثار و یا عبادت است که موضوع اعاده و قضاء و مقاصد شرعی می باشد و یا موضوع آثار معاملی است که عرف متشرعه، توقع مقبولیت و مشروعیت آن را دارند حال یا مشروعیت عبادتی و یا مشروعیت معاملی و در این جا هم چون توقع عرف این است که نهی از آن ارشاد به این مطلب است که مشروع نیست نه این که حرام باشد و عدم مشروعیت عبادات و معامله همان بطلان و عدم ترتب اثر متوقع بر آنها است

مثال:

نهی از صلوات حائض که نمی خواهد بگوید فعل، حرام ذاتی است بلکه می گوید مشروع و مامور به نیست و مثل (نهی النبی عن بیع الغرر) به معنای عدم مشروعیت و عدم صحت آن بیع است نه حرمت ذاتی آن.

جمع معنای مولوی و ذاتی:

پس جائی که مرکبی به حسب ذهن عرف و عقلا موضوع مشروعیت قرار می گیرد - چه در عبادات و چه در معاملات - این نکته، قرینه نوعی می شود بر اینکه دیگر نهی ظهور در مولویت ندارد بلکه ارشاد به عدم صحت و عدم مشروعیت عبادت و معامله است البته اگر مولوی باشد و حرمت ذاتی ثابت شود باز هم در عبادات موجب فساد است ولی ظهور در آن ندارد و جمع میان دو معنای مولوی و ذاتی هم شبیه استعمال لفظ در دو معنا است که لااقل خلاف ظاهر در مقام استعمال است .

ص: ۳۵۶

امرو نهی به اجزا و خصوصیات مرکب:

اگر نهی به اجزا و خصوصیات مرکبی اعم از عبادت یا معامله یا حتی معامله بالمعنی الاعم بخورد - مثل تعلق نهی از قطع راس در تذکیه - در این صورت هم، ارشاد به مانعیت است و یا اگر فرمود (لا تبع المکیل و الموزون مع الجهل بکیله و وزنه) این نهی، ارشاد است به این که علم به کیل و وزن، در صحت بیع بکیل و موزون شرط است و یا (لا- تفرن بین السورتین فی الصلاه) و یا (لا- تصل فی ما لا- یوکل لحمه) که همه این ها ظهور در ارشاد به مانعیت دارد نه اینکه فعل نماز بر خلاف آن حرام است بلکه نماز باطل است یعنی جزء یا خصوصیت مرکب شرعی بودن، نکته و قرینه نوعی است بر اینکه منظور از نهی، ارشاد به مانعیت منهی عنه در آن مرکب شرعی است

علت ارشادی بودن نهی از اجزا مرکب:

چون مرکبات دارای اجزا و شرائط و موانع هستند و همان طور که اگر به قیدی امر کند ظهور دارد در جزئیت و شرطیت و قیدیت، همانگونه اگر از خصوصیتی در آن مرکب هم نهی می کند نمی خواهد بگوید حرام است فلذا این نهی مولوی نیست بلکه ارشاد به مانعیت آن است که نباید در مرکب وجود داشته باشد تا دارای اثر و صحت باشد بنابراین به واسطه همین نکته فقها در اوامر و نواهی وارده در مرکبات شرعی را بر ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت حمل می کنند و چنین نواهی نمی توانند هم حرمت ذاتی و هم مانعیت را افاده کند چون این ها دو معنای مستقل از هم می باشند و استعمال لفظ در دو معنی صحیح نیست .

ص: ۳۵۷

نهی ارشاد به عدم جزئیت و لزوم:

گاهی هم نهی از خصوصیات در مرکب ارشاد به مانعیت نیست بلکه ارشاد به عدم جزئیت و لزوم است نه این که مانع است در مثال های قبلی نهی ارشاد به مانعیت بود یعنی صلوات با آن باطل می باشد لیکن در بعضی از اوقات نهی از خصوصیتی در مرکب ارشاد به عدم مشروعیت آن است و آن در جایی است که توقع لزوم آن خصوصیت در مرکب می رود به این معنا که انتظار می رفت این خصوصیت در آن مرکب لازم باشد ولیکن مولی از آن نهی می کند که بگوید جزء یا شرط نیست و لازم نیست نه اینکه مانع است مثل (لا تقرأ فاتحه الكتاب فی الصلاة علی المیت) که ارشاد به عدم جزئیت و عدم لزوم آن در نماز میت است نه این که قرائت فاتحه در نماز میت باعث بطلان نماز میت می شود چون در اذهان عموم است که (لا صلاة الا بفاتحه الكتاب) و نماز باید با قرائت فاتحه الكتاب باشد و لذا امام(علیه السلام) از خواندن آن نهی می کند برای ارشاد به نفی جزئیت آن و نفی جزئیت مستلزم مانعیت نیست.

خلاصه:

نواهی در اجزاء مرکبات چه عبادی و چه غیر عبادی به این نکاتی که گفته شد ظهور در مولویت ندارند و ظهور در ارشادیت هم، یا ارشاد به مانعیت است و یا عدم جزئیت و این قرینه نوعی در باب مرکبات است چه مرکب، عبادی باشد و چه معاملی، بلکه حتی در مرکبات بالمعنی الاعم - مثل تذکیه - نیز جاری می باشد.

ص: ۳۵۸

اوامر و نواهی در باب طهارت و نجاست:

ارشاد به حکم وضعی حدث یا نجاست و طهارت و یا مطهریت است

مثال:

می فرماید: (لا- تاکل فی اوانی اهل الکتاب) که این نهی ارشاد به نجاست آن اوانی است و یکی از ادله ای که آن را برای نجاست خود اهل کتاب آورده اند همین روایاتی است که مکلف را از اکل در اوانی اهل کتاب نهی کرده است که ارشاد به نجاست آن است نه حرمت مولوی ذاتی هر چند که خوردن نجس هم حرمت ذاتی دارد

مثال دوم:

آنجا که از مس میت قبل از غسل دادن نهی می کند نمی خواهد بگوید مس میت حرام است بلکه ارشاد به نجس شدن و یا محدث شدن انسان است و این هم یک ضابطه نوعی در باب اوامر و نواهی ارشادی است

نتیجه:

فقها معمولاً اوامر به غسل و اوامر و نواهی در باب طهارت و نجاست را بر ارشاد به این احکام وضعی حمل می کنند و این هم یک نوع از اوامر و نواهی ارشادی است که در فقه، در کتاب الطهارت ضوابط و نکات کلی خوبی ارائه می دهد .

۶) امر و نهی در جایی که سیره و بناء عقلا باشد:

اوامر و نواهی ارشادی در مواردی که عقلا در آن موارد قانون و سیره و بناء عقلانی دارند که وقتی امر و نهی ای در این موارد وارد شود ارشاد به همان بنای عقلا است که به آنها اوامر امضائی هم می گویند

مثال:

در باب حجیت خبر ثقه آمده است (العمری و ابنه ثقه فما یودیان الیک فعنی یودیان فاسمع لهما واطعمهما) این امر به اطاعت، ارشاد به همان حجیت خبر ثقه عند العقلا است و این روایات همان را امضا می کند

ص: ۳۵۹

مثال دوم:

می فرماید (لاتقف ماليس لك به علم) که ارشاد به اصل عدم حجیت است که عقلی یا عقلانی است این هم يك نوع از اوامر و نواهی ارشادی است و در این جا ارشاد به معنای عدم مولویت نیست بلکه به معنای عدم تاسیسی بودن امر و نهی و امضائی بودن است

آثار امر و نهی امضایی:

یعنی جایی که بنا عقلانی روشن و شفاف باشد این اوامر و نواهی در آنجا هم ظهور خواهد داشت در امضای همان بنای عقلانی و ظهور در تاسیسیت ندارد هر چند ثبوتاً آن را جعل کرده است ولو به لسان امضا و در این جا گفته می شود که وقتی این اوامر و نواهی امضائی باشد آثاری بر آن بار است که یکی از آن آثار این است که سعه و ضیق و اطلاق و تقييد آن به اندازه آن بناء عقلانی است.

امر و نهی به امور اخلاقی و طبیعی:

آن اوامر و نواهی است که در باب امور اخلاقی و یا اموری که دارای حکمت های طبیی و طبیعی روشنی هستند، وارد شده است

مثال:

می گوید در کنار بخیل نشین (لاتجالس البخیل) و (لا تشبع فی أكلک) که نواهی زیادی از این قبیل است که معمولاً فقها از این ها نهی مولوی نفهمیده اند و گفته اند ارشاد است به آن امور اخلاقی و یا طبیعی مثل (اتقوا مواضع التهم) که رفتن به موضع تهمت حرام نیست بلکه معنایش این است که اگر بروی تو متهم می شوی البته بعید است که از آن ها کسی استفاده کراهت هم بکند ولیکن معمولاً اینها ارشاد به آن نکته اخلاقی و یا اثر پزشکی و یا طبیعی است.

ص: ۳۶۰

این موارد هفتگانه، ضابطه و یا قرینه نوعی و عام بود که هر کدام در مورد خود ضابطه عامی است برای حمل بر ارشادیت و یا امضائیت که غیر از قرائن خاصه و موردی است و شاید قرینه نوعی دیگری باشد قرائن نوعیه متعارف و مورد ابتلاء در فقه همین موارد است که گفته شد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - دوشنبه ۴ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نهی از فساد در باب معاملات

خلاصه از گذشته:

قبلا- عرض شد که بحث در اقتضا نهی از فساد در دو باب است؛ یکی باب عبادات که گذشت و دوم باب معاملات، به این نحو که اگر نهی ارشاد به فساد یا مانعیت باشد، معلوم است که دلالت می کند بر بطلان و بحث در مورد نهی مولوی و جعل حرمت تکلیفی بر معامله است که بحث را اینگونه مطرح کرده اند: آیا این نهی هم موجب فساد معامله است همانگونه که در عبادات گذشت یا خیر؟ .

بحث در دو مقام:

در این بخش دوم هم در دو مقام بحث می شود یکی این که مقتضای قاعده چیست و آیا برهان عقلی و وجهی برای این ملازمه هست یا خیر؟ و مقام دوم هم استفاده از برخی از روایات خاصه است که گفته شده از آن ها استفاده می شود که اگر معامله ای حرام باشد این حرمت موجب بطلان آن معامله می گردد .

مقام اول: نهی مولوی دال بر فساد معامله

این است که آیا ثبوت نهی مولوی در معامله ای مثل (ذروا البیع) (۱) که نهی از معامله در روز جمعه است یا (حرّم الربا) (۲) بر فساد آن معامله دلالت می کند یا نه؟

ص: ۳۶۱

۱- جمعه/سوره ۶۲، آیه ۹.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۲۷۵.

مقام اول سه بخش دارد:

این بحث در سه بخش تنظیم می شود زیرا گفته اند نهی مولوی یا حرمت که در باب عقود در معاملات به معامله ای تعلق می گیرد می شود عقد یا ایقاع را به سه چیز تحلیل نمود

بخش اول:

سبب که همان انشاء است چه به لفظ باشد و چه به فعل

بخش دوم:

مسبب است که عبارت از مضمون معاملی است که می خواهیم با انشا آن را ایجاد کنیم مثلا تملیک به عوض در بیع یا تملیک بضع و زوجیت در نکاح و این را مسبب می گوئیم و یا منشا به آن انشا که ایجاد می شود

بخش سوم:

آثار مترتب بر مسبب است مثلا- جواز تصرف در مبیع و ثمن و جواز اکل آن ها که این ها آثاری است که بر مسبب بار می شود.

تذکر:

برخی در اینجا نهی از تسبب را هم یک قسم قرار داده اند ولی این همان نهی از مسبب است و نهی از تسبب غیر از نهی از آن مسبب چیز دیگری نیست پس سه نوع نهی در معامله داریم یکی نهی از انشا و سبب و یکی نهی از مسبب که آن را با سبب ایجاد می کنیم مثل تملیک یا ملکیت و یکی هم نهی از آثار مترتب بر مسبب مثل جواز تصرف در ثمن یا مثنی .

مسبب شخصی:

در بحث صحیح و اعم گذشت که مسبب و منشا هم به سه مسبب منحل است یکی مسبب شخصی یعنی منشی که عاقد آن را انشا و اعتبار می کند چون هر انشائی یک منشی دارد و هر اعتباری یک معتبری دارد که آن را مسبب شخصی می گویند یعنی عنوان ملکیتی که من انشاء می کنم

ص: ۳۶۲

ملکیت، عقلائی یا شرعی:

یک ملکیت قانونی و عقلائی داریم که اگر ملکیت منشأ من را امضا کردند یک ملکیتی عقلائی هم درست می شود و اگر شارع قانون ملکیت عقلا را امضا کند و یا قانون مستقل جعل کند یک مسبب ملکیت شرعی هم درست می شود

مسبب شخصی عین سبب است:

در بحث صحیح و اعم عرض کردیم که مسبب شخصی همان سبب است که لا- ینفک عن السبب زیرا هر انشائی منشی شخصی خود را دارد و الا- انشا نیست و انشاء منشأ و اعتبار و معتبر یک چیز هستند اما به دو لحاظ و لهذا نهی از مسبب شخصی نهی از سبب است چون عین سبب است و چیز دیگری غیر از سبب نیست و مقصود از نهی از مسبب با وضع اسامی معاملات برای مسبب، مسبب قانونی عقلائی یا شرعی است

مقام اول بحث، سه بخش است:

یکی این که اگر نهی تحریمی مولوی به سبب تعلق گرفته باشد نتیجه فساد است یا خیر و بحث دوم این که نهی از مسبب قانونی باشد که عقلائی و یا شرعی است و نهی از تسبب هم به همین نهی در این بحث بر می گردد و بحث سوم این که نهی به آثار مسبب بخورد .

بحث اول:

بحث در نهی از سبب:

روشن است که وجهی برای بطلان ندارد چون صحت سبب یعنی ترتب اثری که عقلاء یا شارع قرار می دهند و ممکن است انشاء حرام باشد ولی اثری هم که شارع بر آن قرار داده است فعلی شود و میان آنها تنافی نیست و خیلی از افعال حرام بوده ولی اثر وضعی خود را هم دارند مثل تطهیر ثوب با آب مغصوب که موجب طهارت ثوب می شود اگر چه تکلیف حرام است و لذا این بخش اول روشن است و از بحث های بخش دوم و سوم روشن می شود که آن نکته قول به فساد در نهی از سبب موجود نیست.

ص: ۳۶۳

بحث در نهی از مسبب:

گفتیم که مسبب دو نوع است مسبب عقلائی و عرفی که قانون عقلاء است و مسبب شرعی که جعل شارع است و لو به لسان امضاء مسبب عقلائی اگر نهی به این مسبب بخورد مثل این که بگوید قرآن را به کافر تملیک نکن (لا تبع المصحف للكافر) آیا این نهی دال بر فساد است یا خیر؟

تقسیم شهید صدر (رحمه الله) (۱) [۳]:

این بحث را به دو جهت تقسیم می کند یکی این که آیا نهی از مسبب به این معنا فی نفسه معقول است یا خیر؟ چون مسبب فعل شارع و عقلاست پس باید بحث شود آیا اصل این چنین نهی ای معقول است یا خیر و یک بحث هم این است که آیا نهی از آن مقتضی فساد می شود یا نه؟

دو اشکال بر معقولیت نهی از مسبب:

اما نسبت به بحث از معقولیت از مسبب دو اشکال وارد شده است و لذا برخی نهی از مسبب را بر مسبب شخصی حمل کرده اند و گفته اند مسبب عرفی و شرعی قابل نهی نمی باشند؛ که عرض شد مسبب شخصی همان سبب است و نهی از آن همان نهی از سبب است و خارج از این بخش است و مفروض در اینجا همان نهی از مسبب شرعی یا عقلائی است که می توان در معقولیت و عدم معقولیت آن، دو اشکال ذکر کرد.

اشکال اول:

این که مراد از مسبب، مسبب شخصی باشد که گفتیم همان سبب است و خارج از این بحث می باشد و اگر مراد مسبب عقلائی یا شرعی باشد این ها فعل مکلف نیستند و احکامی هستند که در حوزه جعل عقلا و جعل شارع می باشند و آنچه که قابل نهی است فعل خود مکلف است و مسبب به این معنا فعل مکلف نیست تا امکان نهی به آن وجود داشته باشد.

ص: ۳۶۴

این اشکال جواب داده می شود که آنچه که مربوط به عقلاست جعل قضیه حقیقه شرطیه است که یک ملکیت بنحو قضیه کلیه شرطیه جعل می شود چه در خارج، بیع و سبب شکل بگیرد و چه نگیرد و آنچه که مربوط به مکلف است ایجاد ملکیت فعلی به نحو قضیه جزئی و مجعول فعلی در خارج است که آن را با انشاء بیع ایجاد می کند و این مجعول اعتباری فعلی غیر از آن قضیه حقیقه شرطیه است

تعبیرات مرحوم میرزا(رحمه الله):

طبق تعبیرات مرحوم میرزا(رحمه الله) و مدرسه ایشان که عالم فعلیت را یک عالم حقیقی می داند که قبل از تحقق موضوع و سبب که انشاء با بیع است قضیه شرطیه که فعل شارع است موجود بوده است ولی ملکیت فعلی آن بیع خارجی نبوده است و چیزی که فعل مکلف است و با انشاء او ایجاد می شود این ملکیت به معنای مجعول فعلی است و این متعلق نهی است و این قضیه فعلیه، فعل مکلف است که بالتسبیت آن را ایجاد می کند مانند ایجاد سایر مسببات خارجی و لذا می گویند زید خانه اش را فروخت نه این که شارع خانه زید را فروخت

فعل مکلف و فعل شارع:

پس دو فعل داریم که یکی جعل کلی قانون تملیک به عوض است که قضیه حقیقه و شرطیه است و دیگری تملیک بیع خارجی به عوض است که قضیه فعلیه است و این فعل دومی متعلق نهی است و چون که فعل مکلف است معقول می باشد و این مسبب هم غیر از مسبب شخصی است که همان سبب است و لذا این مسبب منفک از سبب می شود مانند مواردی که عقد باطل باشد و همین این مسبب فعل تسیبی مکلف است و غیر از جعل قانون تملیک بعوض به نحو قضیه حقیقه است که فعل شارع است .

حاصل اینکه در همان مسبب شرعی که اسمش ملکیت شرعی است دو فعل است یکی فعل قانون گذار که شارع یا عقلا هستند و یکی ایجاد مسبب فعلی خارجی است که تا مکلف سبب را ایجاد نکند این مجعول فعلی ایجاد نمی شود و این فعل مستند به او است البته این ایجاد در طول وجود آن فعل اول است که اگر جعل قضیه حقیقیه نباشد مجعول فعلی هم در خارج نخواهد بود ولی این به معنای یک فعل بودن آنها نیست و این تفکیک در همه احکام موجود است که شارع حکم را به معنای جعل و قضیه شرطیه جعل می کند ولی مکلف فعلیت آن را در خارج ایجاد می کند مانند تطهیر ثوب نجس مثلاً که مکلف آن را تطهیر می کند پس متعلق نهی می تواند این فعل مکلف باشد و تعلق نهی به آن معقول است البته ایجاد مجعول فعلی منوط است به این که شارع آن کلی را به نحو قضیه حقیقیه جعل کرده باشد و قبل از این که شارع آن را جعل کند ما نمی توانیم مجعول و قضیه فعلیه را در خارج ایجاد کنیم ولیکن جعل قضیه شرطیه یک فعل است و ایجاد مجعول فعلی، فعل دیگری است که فعل مکلف است و به او نسبت داده می شود نه به شارع و لهذا شارع می تواند از آن نهی تکلیفی کند و این مثل نهی از افعال تسبیبی دیگر است که معقول است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - سه شنبه ۵ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۰۵

موضوع: نهی از مسبب

خلاصه جلسه قبل:

عرض کردیم در نهی از معاملات اگر نهی به سبب که انشا و فعل تکوینی مکلف است تعلق بگیرد در این صورت وجهی برای فساد نیست و اگر به مسبب که نقل و انتقال است و با معامله ایجاد می شود تعلق بگیرد عرض شد که در این جا دو بحث است یکی این که آیا اصلاً نهی از مسبب معقول است یا خیر؟ و دیگری این که آیا دلالت بر فساد دارد یا نه؟

نسبت به معقولیت نهی از مسبب :

اشکال:

و در جهت اول عرض شد که به آن اشکال شده است؛ اشکال اول گذشت که مسبب فعل شارع است نه مکلف و نهی باید به امری بخورد که فعل مکلف باشد و لذا نهی مکلف از مسبب معقول نیست و فعل مکلف همان سبب و انشاء است و مسبب فعل شارع است .

جواب:

به این بیان پاسخ داده شده است به این نحو که آنچه فعل شارع است مسبب به نحو جعل قضیه حقیقه است و آنچه که فعل مکلف است ایجاد قضیه فعلیه آن قضیه حقیقه است یعنی مسبب به نحو قضیه فعلیه خارجی و این ها دو چیز است.

توضیح محقق خویی (رحمه الله) در مورد اشکال:

مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) در صدد است همین اشکال را به شکل دیگری توضیح دهد البته ایشان این گونه تقسیم بندی نکرده است که

اولاً: آیا اصل نهی دارای معقولیت است یا نه و ثانیاً: آیا نهی دال بر فساد است یا نه بلکه ابتدائاً در اصل مسأله ورود پیدا کرده اند و بر مشهور و مرحوم میرزا (رحمه الله) اشکال وارد نموده و فرموده اند این که گفته شده است اگر از مسبب نهی شود بر فساد دلالت دارد اصلاً این حرف ها معنی ندارد و سبب و مسبب در این جا صحیح نیست؛ یا مسامحه است

ص: ۳۶۷

اعتبار نفسانی:

چون که در باب معاملات یک اعتبار نفسانی متعاقبین داریم که اعتبار شخصی متعاملین است که اگر شارع و عقلانی هم

نباشد، موجود است و در عالم نفس وجود دارد و یک ابراز آن اعتبار داریم که با لفظ بعت و یا با فعل ابراز می شود و یک امضا شارع یا عقلاء است از این اعتباری که متعاملین انجام می دهند که آن هم فعل عقلا یا شارع است

نهی از مسبب معقول نیست:

و نهی از امضاء معنا ندارد زیرا که باید نهی مکلف به فعل خود او بخورد بله، به اعتبار نفسانی می تواند به آن نهی بخورد ولی مجرد اعتبار در نفس معامله و عقد یا ایقاع نیست و می تواند به ابراز هم نهی بخورد حتی اگر اعتبار نفسانی نباشد مثل گفتن بعت بدون قصد در نماز که کلام آدمی است و حرام است و آن هم معامله نیست و می تواند به مجموع اعتبار و ابزار هم که معامله یا سبب است نهی بخورد ولی این نهی از سبب است که دال بر بطلان نیست پس نهی از مسبب معقول نیست چون اگر مقصود امضا باشد که فعل مکلف نیست و تعبیر به مسبب هم از آن صحیح نیست زیرا که حکم شارع است و مانند سایر احکام، بر موضوعش در خارج مترتب می شود و مسبب و منشأ نیست و اساساً انشاء به معنای ایجاد معنا و مسبب در خارج نیست چنانچه در مباحث خبر و انشاء گفتیم.

بررسی مطلب محقق خوئی (رحمه الله):

ص: ۳۶۸

مطلب ایشان به دو بخش بر می گردد

بخش اول: نهی از مسبب معقول نیست

یکی این که نهی از مسبب معقول نیست اگر مقصود از مسبب چیزی و رای اعتبار نفسانی متعاقدين باشد و جوابش همان است که گفته شد که جعل و امضاء به نحو قضیه حقیقیه شرطیه، فعل شارع است اما مجعول فعلی شده بنحو قضیه خارجیه فعل مکلف است و لذا گفتیم به مکلف اسناد داده می شود و گفته می شود زید خانه اش را فروخت و در باقی احکام شرعی هم همین تفکیک موجود است لذا من وقتی مسجد را تطهیر یا تنجیس می کنم به من نسبت داده می شود نه به شارع و جعل قضیه حقیقیه نجاسات و مطهرات فعل شارع است پس در این جا یک فعل دیگری غیر از امضا کلی شارع که همان قضیه حقیقیه است و غیر از اعتبار نفسانی که سبب است چیز دیگری داریم که تسبب به ایجاد مجعول فعلی به وسیله انشاء و ایجاب و قبول است و می شود نهی به این تسبب و یا مسبب تعلق بگیرد.

بخش دوم: تعبیر به سبب و مسبب معنا ندارد

بحث دوم ایشان این است که تسمیه نقل و انتقال شرعی یا عقلایی به مسبب غلط است و این جا ما سبب و مسبب نداریم بلکه همان موضوع و حکم داریم و این تعبیر مسامحی است و مکلف چیزی را ایجاد نمی کند و لفظ، ایجاد معنی نیست بلکه محض ابراز است و لفظ هم مبرز و کاشف از اعتبار نفسانی است و آن هم مسبب با لفظ نیست بلکه فعل مباشری نفس است و مجموع آن فعل نفسانی و ابراز آن موضوع حکم شارع است و شارع با شرائطی آن را موضوع برای حکم به نقل و انتقال قرار داده است و این ها موضوع حکم هستند و تعبیر به تسبیب و مسبب به لحاظ حکم شرعی معنی ندارد.

ص: ۳۶۹

جواب :

این هم اشکالی است که به تعبیرات آقایان وارد شده است و جوابش هم روشن است زیرا این که تعبیر به مسبب می شود به این خاطر است که امور انشائی در باب معاملات با افعال و تصرفات تکوینی فرق می کند و در تصرف انشائی باید قصد توصل و رسیدن به آن مضمون انشائی را داشته باشد یعنی باید ملکیتی را اعتبار کند که شارع قبول دارد و یا عقلا در قوانین عرفی قبول دارند و مجرد اعتبار نفسانی مستقل از اعتبار شرعی و یا قانونی کافی نیست پس این که تعبیر به سبب و مسبب شده به این خاطر است که باید قصد کند تسبب به آن حکم وضعی شرعی را - ما این مطلب را در صحیح و اعم هم گفتیم - و اگر شخصی بخواهد ملکیت دیگری در شریعت خودش را اعتبار کند صحیح نمی باشد و در باقی موضوعات احکام این قصد تسبب لازم نیست ولذا به این گفته اند سبب و آن اعتبار نفسانی طریق و مشیر است به تحقق و ترتب آن ملکیت عقلائی و یا شرعی که در صورت صحت آن ملکیت ایجاد می شود و منجر به ملکیت قانونی می گردد و این مانند همان سبب تکوینی است لیکن در امور اعتباری و نکته این تعبیر که گفته اند سبب و مسبب، این است که مکلف در تصرفات وضعی قصد می کند تسبب و ایجاد آن مضمون و اثر معاملی را که اگر معامله صحیح باشد با انشاء مکلف - به هر معنا که باشد - در خارج ایجاد می شود .

ص: ۳۷۰

پس این مسامحه نیست و دارای نکته ای است و این اشکال که این جا هم حکمی است که مترتب بر موضوعش است مثل باقی موارد درست نیست زیرا هر چند که حکم شارع است ولی مکلف با انشاء و قصد تسبب، قضیه فعلیه این حکم شرعی کلی را ایجاد می کند.

اشکال شهید صدر (رحمه الله) بر عدم معقولیت نهی:

اشکال دیگری که در این جا می توان برای عدم معقولیت نهی از مسبب وارد کرد بیانی است که شهید صدر (رحمه الله) ذکر کرده، آن است که: نهی معقول نیست به جهت این که این مسببی که می خواهد از آن نهی شود مسبب تکوینی نیست

مثال:

قتل با رمی که رمی گلوله سبب زخمی شدن یا قتل مرمی می شود در آنجا مسبب فعل مکلف است ولو بالتسبیب و شارع می تواند از آن نهی کند ولی این جا مسبب مجعول اعتباری است که در طول جعل قضیه حقیقیه و کلیه ای است که فعل مباشر شارع است یعنی خود شارع باید سببیت و قضیه حقیقیه کلیه تعلیقیه را قرار دهد پس کبرای سببیت فعل مباشری شارع است و لذا اگر جعل سببیت نکند مسببی در خارج وجود نخواهد داشت تا نهی از آن معقول باشد و اگر شارع سبب را قرار دهد پس دیگر مسبب مبعوض او نبوده و دارای محبوبیت و ملاک است پس نهی از آن بی ملاک است و معقول نیست .

نتیجه:

پس علی کل حال نهی از مسبب شرعی معقول نیست چرا که اگر شارع، کبرا را جعل نکند مسببی در خارج نیست تا نهی از آن بشود و اگر جعل نکند یعنی دارای مصلحت است نه مفسده که باز هم نهی نمی تواند به آن تعلق بگیرد و تعلق نهی بدون ملاک خواهد بود بله، به سبب - که فعل مکلف است - می شود نهی تعلق بگیرد و سبب مبعوض شارع باشد زیرا که امر تکوینی است ولی شارع خودش مسبب را جعل کرده و ملاک و مصلحت داشته پس نمی شود از آن نهی کرد و این نهی بدون ملاک می شود.

ص: ۳۷۱

جواب:

پاسخ این وجه در جهت دوم خواهد آمد و در این جا فقط اشاره می کنیم به این صورت که نهی که باید دال بر مبعوضیت و مفسده در مسبب باشد با جعل سببیت و کبرای مسبب قابل جمع است و تنافی ندارد زیرا که در جهت دوم به همین نکته تنافی برای اقتضای نهی از معامله برای فساد و عدم امضاء و سببیت استناد می شود که در آنجا خواهیم گفت که این دو با همدیگر تضاد و تنافی ندارند و می شود در مسبب مصلحت باشد و لذا شارع سببیت را جعل کند و در عین حال هم مفسده ای در مسبب یا تسبب مکلف به ایجاد آن مسبب در کار باشد و لذا شارع هم مکلف را نهی می کند از ایجاد آن مسبب و هم چون که مصلحتی در جعل این سببیت اعتباری و قضیه حقیقه - که کار مولا است - موجود می باشد جعل آن معقول است و توضیحش به تفصیل خواهد آمد لهذا منتقل می شویم به جهت دوم که اقتضا نهی برای فساد معامله است؛ در این جهت یک بیان از شهید صدر (رحمه الله) است و یک بیان هم مرحوم میرزا (رحمه الله) دارد.

بیان شهید صدر (رحمه الله):

بیان شهید صدر آن است که نهی از مسبب کاشف از مبعوضیت مسبب است چه مسبب را خصوص مسبب شرعی بگیریم و چه اعم از شرعی و عقلانی، زیرا نهی انحلالی است پس مسبب شرعی هم مبعوض شارع خواهد بود و مفسده دارد یعنی نقل و انتقال حاصل شده با آن بیع مثلاً باید در خارج دارای مفسده باشد و مبعوض مولا گردد تا به آن نهی خورده باشد و مولا در جائی که مسبب اعتباری مبعوض او است خودش سببیت بر آن مسبب اعتباری که فعل مباشری خود او است جعل نمی کند زیرا اگر شارع آن سببیت را جعل نکند دیگر مبعوض وجود نخواهد داشت و این جا مثل سببیت های تکوینی نیست پس اگر مبعوض است نباید مولا آن را امضاء و جعل کند؛

ص: ۳۷۲

نهی دال بر عدم جعل سببیت:

بنابراین اگر نهی به مسبب خورد کشف می کند که آن مسبب مورد امضای شارع نیست و این همان ملازمه با فساد است البته یک اشکال در این جا هست که بعد متعرض می شوند که اگر نهی از معامله اقتضای فساد را داشت این نهی تعلق گرفته به چیزی که در طول نهی دیگر مقدر نیست و مکلف بر ایجاد مسبب شرعی قادر نخواهد بود که به آن بحث هم خواهیم پرداخت و در این جا می خواهیم همین قدر بگوئیم که وقتی نهی دال بر مبعوضیت شد، شارع امضاء و مسبب را که فعل مباحثی خودش است، جعل نمی کند پس این نهی دلالت دارد بر عدم جعل سببیت.

جواب:

این بیان دارای جواب های متعددی است که اثبات می کند هیچ گونه تنافی ندارد که مسبب مبعوض شارع و دارای مفسده باشد ولی باز سببیت هم ملاک داشته باشد و آن را جعل کند.

جواب اول

این است که در مسبب که ایجاد ملکیت است مفسده ای وجود داشته باشد مثلاً بیع در وقت نماز جمعه دارای مفسده است و اقتضای نهی را دارد ولی اگر مکلف سبب را انشاء بکند مسبب دارای مصلحت اقوائی خواهد شد که باید آن هم حفظ شود و لذا مولی آن را جعل می کند

مصلحت اقوائی:

مثل توسط در ارض مغضوبه که گفته شد، بودن در غضب دارای مفسده است حتی غضب خروجی و لذا از آن نهی می کند ولی بعد از این که داخل شد در خروج غضبی، مصلحت اقوائی پیدا می شود که باعث می شود خروج شرعاً واجب باشد و اینجا هم در طول ایجاد سبب موضوع مصلحت اقوا ایجاد می شود که آن مسبب موجود باشد نه این که مصلحت اقوا از اول بوده و مطلق باشد تا این که با مفسده کسر و انکسار کند بلکه بدین نحو که انشا و سبب شرط اتصاف و نیاز به آن مصلحت اقوا است و اگر انشا نکند موضوع مصلحت منتفی است

ص: ۳۷۳

امکان جمع مفسده نهی با مصلحت مشروط:

عین آن جا که اگر داخل نشود موضوع مصلحت خروجی منتفی است که تفویت مصلحت نیست و این جا هم اگر مکلف انجام ندهد مفسده را دفع کرده و مصلحت را هم تفویت نکرده است چون شرط اتصافش ایجاد نشده است چون وقتی موضوع را رفع کرد تفویت نیست و اثر این نهی این است که مکلف طرف آن نرود و هم مفسده را دفع کند و هم مصلحت تفویت نگردد باشد و وقتی اقدام می کند عصیان کرده است چون می توانسته آن مفسده را دفع کند ولی عمل نکرده است پس جمع بین مفسده نهی در مسبب و مصلحت مشروط در مسبب علی تقدیر تحقق سبب معقول شد.

جواب دوم

آن است که مصلحت در نفس جعل سببیت باشد

مصلحت در جعل در احکام تکلیفی:

که البته در تکالیف مصلحت در جعل معقول نبود چون گفتیم که اگر مصلحت در جعل وجوب باشد در این صورت با جعل مصلحت حاصل شده است و دیگر انجام امتثال لازم نخواهد بود و این به معنای عدم حکم تکلیفی است

مصلحت در جعل در احکام وضعی:

ولی مصلحت در نفس جعل در احکام وضعی صحیح است و فاقد آن اشکال است و می شود نفس جعل قانونی دارای مصلحت باشد چون در باب احکام وضعیه مقصود فعل مکلف نیست و ملاکات اوسعی دارد مثل نظم و قالب بندی و مرزبندی امور و مشخص کردن حدود اختیارات و اختصاصات و لزوماً ملاکات احکام وضعی مربوط به فعل و ترک نیست تا گفته شود که مصلحت حاصل شده و دیگر فعل ترک لازم نیست پس می شود در جعل یک قانون کلی معاملی و سببیت دارای مصلحتی باشد ولی در عین حال چون اصل جعل و اعتبار این حکم وضعی ملاک دارد فعل ایجاد خارجیش از جانب مکلف دارای مفسده است که از آن نهی می کند و این ها دو نوع و دو مرکز برای مصلحت و مفسده است که با هم هیچ گونه تنافی ندارند

ص: ۳۷۴

این است که شاید مبعوض خصوص مسبب عقلانی باشد و امضای شارع جعل مسبب شرعی است و لذا نهی از ایجاد مسبب عقلانی می شود که معمولاً در مورد مسببات و امضاءات شرعی موجود است ولی مسبب شرعی مبعوضی نمی باشد و یا مفسده و مبعوضیت در جامع است ولی صرف وجود و اولین وجودش مبعوض است که منطبق بر مسبب عقلانی است یعنی وقتی بیع می کند چون صرف وجود مسبب در مسبب عقلانی ایجاد می شود جعل مسبب شرعی و امضای آن دیگر اشکال و مفسده ای ندارد و لذا می تواند آن را جعل کند .

جواب چهارم

جوابی است - که در حاشیه تقریرات آورده ایم و در ذیلش غلط چاپی دارد - که ممکن است نهی از مسبب یا امر به ترک بیع وقت النداء (ذروا البیع) به خاطر مصلحت در ترک آن مسبب و نقل و انتقال شرعی باشد ولی ترک اختیاری نه ترک اضطراری که انتراک است یعنی مکلف باید بتواند انجام دهد و آن را ترک کند تا آن مصلحت حاصل شود مانند مصلحت انقیاد در اوامر و نواهی تربیتی و یا غیر آن که در این جا اگر مولا سببیت را قرار ندهد آن مصلحت از مکلف تفویت می شود؛ مثال:

مولی می خواهد مکلف یاد بگیرد که در وقت نماز جمعه اختیاراً دنیا و تجارت را ترک کند که اگر مولا جعل سببیت نکند این مصلحت تفویت می شود و این مصلحت مطلق است و مشروط نیست به قدرت به نحو شرط اتصاف، بلکه قدرت شرط در تحقق آن است نه اتصاف و اگر شرط اتصاف باشد با عدم قدرت تفویت نشده است پس باید شرط تحقق باشد که در این صورت اگر سببیت قرار ندهد ترک نقل و انتقال از باب عجز است و مصلحت تفویت می شود لهذا جعل سببیت می کند و در عین حال از مسبب هم نهی می کند تا آن مصلحت و ملاک برای مکلف قابل تحصیل باشد و این در صورتی است که قدرت، در تحقق دخیل باشد نه در اتصاف و در حاشیه اشتباه شده است و لا للاتصاف بوده است و للاتصاف شده است .

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظرمیرزا(رحمه الله) درباره دلالت نهی برفساد

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد برای دلالت اقتضای نهی برفساد در معاملات در صورتی که نهی تعلق بگیرد به مسبب یا تسبب که بر می گردد به نهی از ایجاد مسبب با آن سبب دو وجه ذکر شده است یک وجه با جوابش گذشت .

نظرمیرزا(رحمه الله) درباره دلالت نهی برفساد:

وجه دوم:

که این وجه اصلی است و مربوط به مرحوم میرزا(رحمه الله)([۱](#)) است که قائل است به فساد و ایشان بیانی دارند که می خواهد از نهی از مسبب استفاده بطلان کند ایشان بر اساس تحلیل خوبی که در مکاسب در بحث معاملات دارد - و کلا مرحوم میرزا(رحمه الله) در بحث معاملات تحلیلات خوبی دارد - بیانش را در اینجا تقریر می کند

در صحت معامله سه رکن لازم است:

رکن اول:

داشتن ملکیت و یا حقی که می خواهد به دیگری منتقل کند که باید یا خود مالک باشد یا از طرف مالک - وکیل یا وصی - باشد و ملک یا حق او را منتقل کند .

رکن دوم:

این است که طرف معامله محجور علیه نباشد هر چند هم که مالک باشد مثلا معاملات صبی، مجنون و یا مفلس باطل است هر چند در ملک خودش هم باشد یعنی رکن اول موجود هست ولی چون رکن دوم نیست فلذا معامله باطل است و از این نکته به ولایت یا سلطنت بر تصرف وضعی تعبیر می کنند و مواردی که حجر هست - چه به جهت جنون و چه به جهت صغر و چه به جهت افلاس - به جهت نبودن این سلطنت، معامله باطل است با این که مالک است.

ص: ۳۷۶

انجام دادن و تحقق سببی است که شارع آن را تام دانسته است یعنی سبب تام، با شرائط و قیودش ایجاد شود مثلاً معلومیت ثمن و مثنی اگر لازم است و یا صیغه در ایجاب لازم است باید محقق شود خلاصه آنچه که در موضوع صحت معامله و سبب آن اخذ شده است چه لازم است آنها را بیاورد که اگر این سه رکن حاصل شد معامله صحیح است و الا باطل است و ایشان این تحلیل کلی را در نظریه العقد بیان کرده است.

استدلال مرحوم میرزا:

حال در اینجا می فرماید اگر نهی بخورد به مسبب یا تسبب که تصرف وضعی است و مولا آن را حرام کند این، مستلزم ممنوعیت شرعی مکلف و سلب سلطنت شرعی او است و این مکلف شرعاً بر این تصرف وضعی سلطنت ندارد و این منع شرعی با آن سلطنت منافات دارد و موجب بطلان می شود بر خلاف نهی از سبب که فعل تکوینی و مجرد انشاء است نه تصرف وضعی .

شاهد مثال:

ایشان برای این جا شاهد مثال هم می آورد و یکی از امتیازات مرحوم میرزا (رحمه الله) تطبیقات فقهی ایشان است که در این جا می فرماید اگر کسی نذر کند که اگر مثلاً فرزند دار شد مال معینی را صدقه بدهد و نذر فعلی شود این جا اگر بخواهد این مال را بفروشد، مشهور قائل شده اند این معامله باطل است و حق فروش را ندارد زیرا که با وجوب وفائی - که فعلی شد - مکلف است این مال را صدقه بدهد و ممنوع است که بفروشد پس شارع سلطنت بر فروش را از او گرفته است و لذا بیعش باطل است و در مانحن فیه هم همین گونه است و نهی از مسبب مستلزم سلب سلطنت بر تصرف وضعی که مسبب است می گردد که در صحت معامله شرط است پس مستلزم فساد است.

ص: ۳۷۷

اشکال کلام شیبانی و ابوحنیفه به مرحوم میرزا:

بعد ایشان اشکال می کند - که متخذ از کلام شیبانی و ابوحنیفه است - که اگر بگوئیم نهی مستلزم بطلان است، در طول بطلان، نهی غیر معقول می شود چون ایجاد متعلقش - که مسبب است - مقدور مکلف نیست و نهی از غیر مقدور معقول نیست.

جواب میرزا(رحمه الله):

ایشان این اشکال را این گونه پاسخ می دهد که نهی در این جا به مسبب عقلائی تعلق می گیرد نه مسبب شرعی یعنی بعد از نهی مسبب شرعی مقدور نیست ولی مسبب عقلائی مقدور است و با بت گفتن ایجاد می شود و این متعلق نهی است و این هم جواب کسی است که می گوید نهی مستلزم صحت معامله است.

خلاصه نظر میرزا(رحمه الله):

این حاصل وجه دوم است که ایشان نهی از مسبب را موجب بطلان دانسته چون رکن دوم را از بین می برد

نقد نظر مرحوم نائینی:

می توان کلام ایشان را از سه جهت مورد بحث قرار داد دو بحث در مورد ذیل کلامشان است که اشکال را چگونه دفع کرده است و آیا آن دفع صحیح است یا نه و یک بحث هم در اصل وجه ایشان که استناد به آن تحلیل در باب عقد یا معاملات شده است .

بحث اول:

اشکال به جواب میرزا(رحمه الله):

ممکن است نسبت به دفع اشکال ایشان اشکال شود به این صورت که این که نهی را متعلق به مسبب عقلائی بدانیم و این مقدور است حتی بعد از نهی قابل قبول است ولیکن اگر نهی به مسبب عقلائی خورده باشد پس نهی از مسبب شرعی نشده است و سلطنت بر مسبب شرعی منتفی نشده است تا باطل باشد و ایجاد نشود چون علت انتفای سلطنت تعلق نهی بود و آن هم که به مسبب عقلائی خورده است نه به مسبب شرعی پس رکن دوم نسبت به مسبب شرعی محفوظ است و مقصود مکلف هم ایجاد مسبب شرعی است و به عقلا کاری ندارد و به آن هم که نهی نخورده است پس این جواب ایشان از اشکال، اصل وجه را خراب می کند.

ص: ۳۷۸

دفاع شهید صدر(رحمه الله) از مرحوم میرزا:

شهید صدر(رحمه الله) از این اشکال سه پاسخ داده است(۱) و از مرحوم میرزا(رحمه الله) دفاع نموده و فرموده است که مرحوم میرزا(رحمه الله) می تواند این اشکال را به سه شکل پاسخ دهد.

پاسخ اول:

این که درست است که نهی به مسبب عقلائی خورده است نه بر مسبب شرعی ولی ممکن است مرحوم میرزا(رحمه الله) در تحلیل سه رکن بگوید که رکن دوم، داشتن سلطنت بر مسبب عقلائی و شرعی هر دو است و سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی هم شرط است در تحقق مسبب شرعی یعنی مسبب شرعی دو سلطنت می خواهد یکی سلطنت شرعی بر مسبب شرعی و یکی هم سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی و در اینجا یکی از این دو سلب شده است و لهذا معامله باطل می شود هر چند که متعلق نهی - یعنی ایجاد مسبب عقلائی - مقدور است .

پاسخ دوم:

این است که ممکن است کسی بگوید که درست است که نهی به مسبب عقلائی خورده و این سالب سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی است ولی عرف از نهی از مسبب عقلائی و سلب شدن سلطنت شرعی بر آن، این نکته را می فهمد که سلطنت شرعی بر مسبب شرعی را هم ندارد پس در حقیقت به دلالت التزامی نهی، مسلوب السلطنه از مسبب شرعی هم هست زیرا که عرف، مسبب عقلائی و شرعی را یکی یا مثل هم می داند و این دلالت التزامی عرفی شکل می گیرد.

ص: ۳۷۹

که بیان بهتری است، این است که مقصود مرحوم میرزا (رحمه الله) نهی از خصوص مسبب شرعی نیست بلکه نهی از جامع مسبب چه عقلائی و چه شرعی است و وقتی نهی از جامع شد این نهی هم انحلالی است یعنی مطلق مسبب چه عقلائی و چه شرعی نباید ایجاد شود و مکلف با این نهی دیگر ممنوع است حتی از ایجاد مسبب شرعی و باید هر دو حتی مسبب عقلائی را هم ترک کند و از هر دو فعل منع شده است لیکن مسبب عقلائی چون تشریح دست شارع نیست ایجاد می شود و حتی بعد از نهی مقدور مکلف باقی می ماند پس نهی به این معناست که مجموع العدمین را انجام دهد و هر دو را ترک کند و مخالفت و عصیان این نهی مقدور مکلف است به این که مسبب عقلائی را ایجاد کند و این که به جامع خورده به این معنی است که هر دو را نیابد و مجموع العدمین را محقق سازد که مخالفتش برای مکلف مقدور است و می تواند مسبب عقلائی را بیاورد پس هم مسبب شرعی - به سبب این نهی - از سلطنت شرعی مکلف خارج می شود چون که تکلیفاً ممنوع است آن را انجام دهد و هم عصیان چنین حرامی مقدور باقی می ماند و مکلف می تواند آن را عصیان کند

تذکر:

این که نهی به جامع به این معنا تعلق گرفته است یا نه بحث صغروی است و مربوط به فقه است و در اینجا بحث از امکان عقلی نهی است که ثابت شد به یکی از این سه وجه ممکن است.

اشکال دیگر به میرزا(رحمه الله):

این است که ممکن است کسی این گونه بر دفع استحاله مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکال کند که این پاسخ از جهت دیگری محل اشکال است و آن در صورتی است که عقلا- هم نهی تحریمی کرده باشند که در این صورت باید بگوئید این نهی معقول نیست زیرا مسبب عقلائی هم دیگر مقذور نمی باشد و یا به تعبیر دیگر اگر معامله ای باشد که شارع آن را تأسیس کرده باشد و عقلا- آن معامله را ندارند حال اگر نهی از مسبب مستلزم بطلان باشد لازمه اش این است که متعلق آن نهی مقذور نباشد یا این که از نظر صغروی کسی اشکال کند که شارع به مسبب عقلائی کاری ندارد که بالخصوص از آن نهی کند و معمولاً- شارع از مسبب خودش نهی می کند و موردی نداریم در فقه که شارع مسبب عقلائی را حرام کرده باشد و آنچه که هست نهی از مسببات شرعی است و در نتیجه در این جا به بحث صاحب کفایه(رحمه الله) می رسیم که فرموده است نهی از مسبب مستلزم صحت معامله است زیرا که قدرت در طول امر و نهی لازم و میزان است و متعلق نهی بعد از نهی باید مقذور باشد و اگر فعلی قبل از امر یا نهی مقذور نبود ولی بعد از امر یا نهی مقذور شد مثل این که قصد قربت قبل از امر مقذور نیست و در طول آن مقذور می شود اشکالی ندارد و عکس آن معقول نیست پس مکلف اگر در طول نهی از قدرت افتاد دیگر آن نهی معقول نیست و قدرت در طول امر و نهی میزان است نه قبل از آن و لذا صاحب کفایه(رحمه الله) گفته است که نهی از مسبب و تسبب مستلزم صحت است.

جواب به اشکال:

ممکن است کسی در اینجا بگوید در نهی که منظور زجر است اشکالی ندارد که مکلف نتواند نهی ای را که در طول تعلقش به فعل مبغوض است انجام دهد چون غرض مولا انزجار مکلف است و این خود به خود منزجر و بر مکلف ممتنع می شود البته ظهور نهی در منع است نه امتناع ولی این ظهور امری اثباتی است و اشکال عدم معقولیت ثبوتی نهی نیست.

دفع جواب:

ما این جواب را در نهی از عبادت فعلی به جهت کشف از مبغوضیت، قبول کردیم ولی این جواب در این جا تمام نیست چون در عبادات آنچه که مانع عبادیت و قصد قربت - یعنی اضافه فعل به مولا - می شود فقط نهی نبود بلکه مبغوضیت هم کافی بود و گفتیم بغض به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و لذا آنجا عدم مقدوریت رافع مبغوضیت نبود چون بغض به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و این نهی می تواند کاشف از مبغوضیت باشد و مثل جمله خبری است و روح نهی یا مبادیش هم مبغوضیت است که کار خودش را می کند و عبادت بالفعل یعنی اضافه شدن به مولی برای عالم به نهی دیگر مقدور نخواهد به خلاف این جا که چیزی که رافع صحت است عبارت است از ممنوعیت شرعی نه مبغوضیت و ممنوعیت شرعی که همان زجر مولوی است نیاز به مقدوریت دارد و مجرد بغض بدون تحریک و زجر شرعی باعث رفع سلطنت نیست و رفع سلطنت شرعی و مولوی یعنی شرعاً نتواند متحرک به ترک شود و این شرط است و متوقف بر ممنوعیت شرعی فعلی است که با مقدور نبودن معقول نیست.

ص: ۳۸۲

تعبیر دیگر :

می توان محذور عقلی را این گونه تقریر کرد که این ممنوعیت تکلیفی اگر بخواهد بیاید لازمش ارتفاع خودش است چون رافع مقدوریت است پس ممنوعیت رافع خودش می شود و کل مایلزم من وجود عدمه محال است و حق با صاحب کفایه (رحمه الله) می شود که نهی از مسبب مستلزم صحت معامله است.

جواب شهید صدر (رحمه الله):

در این جا شهید صدر (رحمه الله) جوابی داده است که می شود به گونه ای تصویر کرد که نهی معقول باشد و سلطنت شرعی بر مسبب هم نباشد به این که متعلق نهی ایجاد مسبب لولا النهی است که با ایجاد سبب تام لولا النهی است و به عبارت دیگر مولا می تواند از تسبب نهی کند که اگر نهی نباشد مسبب فعلی می شود و صدق این قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفینش نمی باشد و این تسبب برای مکلف مقدور است و او می تواند سبب تام را ایجاد کند ولی نهی از این تسبب باعث می شود قدرت شرعی بر ایجاد سبب نداشته باشد یعنی این نهی از تسبب هم رافع سلطنت بر مسبب است و معامله به جهت فقدان رکن سلطنت بر مسبب باطل است و نهی هم مقدور است چون نهی از تسبب به آن معنای لولائی است که با ایجاد سبب تام شکل می گیرد و این هم مقدور مکلف باقی می ماند حتی بعد از نهی پس این گونه نیست که صاحب کفایه (رحمه الله) (۱) می گوید و یا ابو حنیفه قائل است که نهی از معامله به معنای مسبب مستلزم صحت است و می توان پاسخ مرحوم میرزا (رحمه الله) از اشکال عدم معقولیت نهی را تصحیح نمود و اصل مطلب و وجه ایشان می ماند که باید بحث شود.

ص: ۳۸۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی نظر مرحوم میرزا(رحمه الله)

خلاصه جلسه قبل:

بحث در وجه دوم بود که مرحوم میرزا(رحمه الله) برای اقتضای نهی در معاملات به معنای مسبب، بر فساد آن معامله مطرح کرده بودند که تقریب آن گذشت که معامله سه رکن دارد (۱) داشتن حق و ملک (۲) داشتن سلطنت بر تصرف وضعی (۳) شرائطی که لازم است در سبب موجود باشد تا شارع اثر را قرار دهد و وقتی نهی به مسببی تعلق بگیرد سلب سلطنت - که رکن دوم است - می کند و دیگر مکلف ممنوع است شرعاً و سلطنت شرعی بر آن فعل ندارد و از این جهت معامله باطل می شود و همچنین جواب اشکال مقدوریت متعلق نهی هم گذشت .

بررسی نظر مرحوم میرزا(رحمه الله):

حال باید دید که اصل این تحلیل قابل قبول است یا نه؟ صحیح آن است که قابل قبول نیست زیرا که مقصود شما از سلطنت و رکن دوم در معاملات - که گفتید طرف معامله باید سلطنت داشته باشد - چیست؟

اگر مقصود، عدم ممنوعیت تکلیفی باشد:

که این اول الکلام و مصادره است و اساساً در صحت معاملات، عدم حرمت تکلیفی اخذ نشده است و بطلان معاملات محجورین هم به جهت حرمت تکلیفی نیست مثلاً صبی و مجنون حرمت تکلیفی ندارند پس مقصود از سلطنت عدم حرمت تکلیفی نیست .

اگر مقصود، قدرت تکوینی بر مسبب باشد:

یعنی مکلف قادر باشد که آن مسبب شرعی را ایجاد کند، پاسخ آن است که قدرت بر ایجاد مسبب که تصرف وضعی است با خود صحت و امضاء شارع حاصل می شود و نمی تواند شرط امضاء و صحت باشد یعنی این قدرت و سلطنت در طول صحت است و نمی تواند موضوع امضا باشد و این نکته دور و تقدم متأخر است که محال است .

ص: ۳۸۴

اگر مقصود، تصرف وضعی باشد:

به احتمال قوی مقصود احتمال سوم است و آن این که گفته شود در باب معاملات همچنان که یکی از شرائط صحت، داشتن مالکیت و یا حق قابل انتقال است که حکم اعتباری است یکی از شرائط صحت هم این است که شارع ولایت و سلطنت بر

تصرف وضعی را برای صاحب ملک اعتبار کند که یک حکم اعتباری وضعی است و اعتبار دیگری غیر از اعتبار مالکیت است یعنی اعتبار این که این مالک در نقل این مال ولایت دارد و محجور علیه نیست و این اختیار وضعی یا اهلیت را داراست و صبی و محجور علیه فاقد این ولایت و یا اهلیت است که این امر وضعی هم برای متعاقدین و متعاملین اعتبار و جعل می شود تا بتوانند تصرف وضعی را انجام دهند

مقصود میرزا سومی است:

پس مقصود یک سلطنت اعتباری است که به احتمال قوی مقصود مرحوم میرزا (رحمه الله) همین مطلب باشد و این اعتبار در صبی و مجنون جعل نشده است و در مفلس نیز با حکم قاضی سلب می شود و همچنانی که محجوریت یک امر اعتباری وضعی است ضدش هم که اختیار داشتن وضعی است یک ولایت و سلطنت اعتباری است که قرار داده می شود.

اگر این مطلب مقصود باشد

مناقشه در احتمال سوم:

اولاً:

می توان اصلش را مورد تشکیک قرارداد و ممکن است کسی بگوید دلیلی بر لزوم این امر اعتباری و رکن دوم نیست و بطلان مواردی مثل بیع صبی و مجنون از این باب است که یکی از شرائط عقد هم این است که لازم است بالغ و عاقل باشد که به همان رکن سوم برگشت می کند و در موارد حجر به جهت افلاس هم قائل می شویم که چون حق دیگران به آن مال تعلق دارد ملکش طلق نیست و مثل مال مرهون می ماند که باز هم به رکن اول یا سوم برگشت می کند پس ممکن است کسی اصل لزوم رکن دوم و سلطنت وضعی و اعتباری را در باب معاملات انکار کند که البته باید در فقه بحث شود که آیا ما در باب معاملات دو رکن لازم داریم یا سه رکن؟

ص: ۳۸۵

فرضا اگر ما لزوم اختیار و سلطنت وضعی را هم در صحت معاملات قائل شدیم، چرا حرمت تکلیفی رافع این ولایت و سلطنت وضعی باشد؟ زیرا اگر این سلطنت به یک مقدوریت اعتباری وضعی برگشت وجهی ندارد که این جعل با حرمت و منع تکلیفی منافات داشته باشد بلکه این ها با هم کمال انسجام را دارند و همچنان که این نهی تکلیفی با قدرت و سلطنت تکوینی قابل جمع است با سلطنت وضعی هم قابل جمع است و شارع این سلطنت را به او داده است تا به او بگوید آن تصرف وضعی را انجام نده و این اشکالی ندارد.

نتیجه مناقشه:

بنابراین هر دو وجه برای اقتضاء نهی بر فساد معامله نادرست است و چنین اقتضایی در کار نیست، بلکه بر عکس، لازمه عقلی یا عرفی نهی از مسبب مقدوریت آن است که مقتضی صحت است همانگونه که صاحب کفایه (رحمه الله) ذکر فرمود و گذشت.

اشکال به میرزا (رحمه الله) در مراد از معاملات:

مناسب است در ذیل به مطلبی که اصولیون در ابتدای مسأله بحث کرده اند اشاره کرد به این نحو که مقصود از معاملات، در نهی از معاملات چیست؟ آیا مقصود معامله بالمعنی الاخص است یا بالمعنی الاعم، مرحوم میرزا (رحمه الله) گفته اند مقصود، معاملات بالمعنی الاخص است یعنی عقود و ایقاعات و برخی گفته اند چرا ایشان معامله را به معنای اخص مقید کرده است با این که اگر نهی از تذکیه و یا حیازت هم بشود این بحث در آنجا هم می آید که آیا دال بر بطلان است یا خیر؟ و معامله بالمعنی الاعم مقصود است یعنی همه اسبابی که دارای مسببات و اثر وضعی شرعی هستند مشمول این بحث است.

دلیل میرزا(رحمه الله) از قصد معامله بالمعنی الاخص:

لازم است در اینجا عرض کنیم که دلیل مرحوم میرزا(رحمه الله) که گفته است معامله بالمعنی الاخص مقصود است وجهی است که اختیار کرده است چون آن وجه مخصوص به معامله بالمعنی الاخص است زیرا که سلطنت بر تصرف وضعی در عقود و ایقاعات لازم است و لذا اگر وجه اقتضاء بطلان این وجه دوم باشد حق با مرحوم میرزا(رحمه الله) می شود که موضوع مسأله معامله بالمعنی الاخص است

رد مبنای میرزا(رحمه الله):

ولی اگر کسی وجه اول را قبول کرد و اگر آن وجه هم تمام بشود در معاملات بالمعنی الاخص هم جاری است و خاص معاملات بالمعنی الاخص نیست چون در آن وجه گفته می شود که نهی از مسبب به معنای مبعوض بودن آن مسبب است و لازمه مبعوض بودن این است که شارع آن مسبب را جعل نکند و این خاص مسبب انشائی نیست و مسبب غیر انشائی را هم در بر می گیرد مثلاً می گوید (لا تذک بغير الحديد) یا (لا تذک فی الحرم) تذکیه در این دو مورد مبعوض می شود و مولی آن را جعل نمی کند یعنی در این جا شارع آن مسبب را قبول ندارد و جعل نمی کند پس حاصل نشده و باطل است ولی مرحوم میرزا چون وجه خودش را قبول دارد که خاص تصرفات انشائی است فلذا ایشان معاملات را به معامله بالمعنی الاخص اختصاص داده است.

نتیجه:

بنابراین فرقی بین این دو وجه ظاهر می شود که طبق وجه اول معاملات بالمعنی الاخص با نهی از مسبب باطل خواهد شد و موثر آن اثر نخواهند بود و طبق وجه دوم معاملات بالمعنی الاخص موضوع مسأله خواهند بود.

ص: ۳۸۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی از آثار معامله

خلاصه جلسه قبل:

بحث در نهی از معاملات بود و عرض شد که گاهی نهی از سبب است و گاهی از مسبب شرعی و فرض سوم هم این است که نهی به آثار معامله بخورد که تصرف در ثمن یا مئمن است مثلاً بگویند (ثمن العذره سحت) یا از اکل مال و ثمن یا مئمن نهی بکنند و بفرماید (لا تاكلوا اموالکم...) که اگر به این موارد نهی تعلق گرفت

نهی از آثار معامله:

در این صورت بحث می شود که آیا ممکن است دال بر فساد باشد یا خیر و آن، در دو صورت است

نهی به تمام تصرفات:

در ثمن یا مئمن تعلق بگیرد مثلاً اگر حرمت اکل را بر حرمت مطلق تصرفات کسی که مال به او منتقل می شود حمل کنیم، دلالت آن بر فساد بودن معامله به ملازمه عقلی ثابت می شود چون انتقال مال به دیگری اگر هیچ اثر تکلیفی برایش نداشته باشد - هر چند آنها غیر از حکم وضعی به انتقال ملکیت است - لیکن جعل ملکیت و حکم وضعی در چنین موردی لغو است چون احکام وضعی مذکور می خواهد موضوع احکام تکلیفی قرار بگیرد و از این باب عقلاً با فساد ملازمه پیدا می کند و شارع این احکام را جعل نمی کند مخصوصاً اگر گفته شود که احکام وضعی اصلاً از احکام تکلیفی انتزاع می شود که در این صورت ملازمه عقلی روشن تر است پس اگر همه آثار حکم وضعی نسبت به طرف معامله ممنوع و حرام باشد لازمه عقلی آن نفی حکم وضعی و صحت معامله است و نهی تکلیفی مذکور دلالت التزامی عقلی پیدا می کند بر فساد .

ص: ۳۸۸

نهی از یک اثر باشد:

اثر رکنی باشد:

باشد ولی آن اثر، اثر رکنی و قوام آن معامله باشد عرفاً و عقلاً که این جا هم دلالت و ملازمه عرفی شکل می گیرد مثلاً در بیع گفته اند تسلیم و تسلیم اثر رکنی معاوضه است و مقصود از معاوضه داد و ستد است و لذا گفته اند که اگر از ابتدا قدرت بر تسلیم در معاوضه نباشد معامله باطل است چون مقتضای معاوضه تسلیم و تسلیم و تحت اختیار دیگری قرار گرفتن مال است و لذا اگر قدرت بر تسلیم و تسلیم نبود معامله باطل است چون این رکن معامله است و بدون آن عرفاً معاوضه ای در کار نبوده و لغو عرفی است مثلاً اگر کسی مالی را که در قعر دریا است بفروشد عقلاً انتقال مالکیت معقول است ولیکن عقلاً نبوده و

باطل است

اثر رکنی نباشد:

اما اگر این گونه نبود و اثری از آثار معامله محرم شد مثلاً گفت عوض را به دیگری نفروش و فروختن، یکی از آثار صحت معامله است و رکنی هم نیست در این صورت چنین تحریمی دال بر فساد نیست نه عقلاً و نه عرفاً.

اشکال عدم تخصیص:

بله، چنانچه کسی بگوید اگر این معامله صحیح باشد دلیل صحت معامله یا ترتب اثر بر آن تخصیص خورده است و مقتضای اصل عدم تخصیص این است که ملک نشده باشد و تخصصاً موضوع اثر نباشد پس با این اصل عدم تخصیص، تخصیص را ثابت می‌کنیم و همچنین این که معامله فاسد است و موضوع مالکیت نیست تا تخصیصی در کار نباشد.

ص: ۳۸۹

جواب:

جوابش این است که اصاله عدم تخصیص در موارد دوران بین تخصیص و تخصص جاری نیست گرچه برخی جاری کرده اند مثلاً اگر گفت (لا تبع ما اقطعك السلطان) چیزی که سلطان به تو داد آن را نفروش ممکن است این نکته از باب عدم ملکیت و بطلان اقطاع سلطان باشد و ممکن است فقط فروش آن ملک جائز نباشد که تخصیص در سلطنت بر ملک است که اگر کسی در اینجا به اصاله عدم تخصیص تمسک کند و بگوید این جا از باب تخصیص نیست بلکه تخصص است و تملیک باطل است فساد آن معامله ثابت می شود مثل (اکرم کل عالم) و از دلیلی هم ثابت شود که اکرام زید واجب نیست ولی نمی دانیم چون عالم نیست و یا عالم هست و در عین حال اکرامش واجب نیست که در این جا گفته می شود نمی توان به اصاله عدم تخصیص تمسک کرد و خروج تخصصی را اثبات نمود و اصل اطلاق و عموم برای اثبات خروج موضوعی حجت نمی باشد بنابراین فقط در مورد اول و دوم می شود از دلیل حرمت آثار فساد را اثبات کرد.

اشکال دیگر:

ما در اضواء در این جا اشکالی وارد کرده ایم (۱) که مقصود از این بحث چیست که در این جا آمده است اگر مقصود این است که دلیل نهی که حرمت را بر تمام آثار و یا اثر رکنی قرار داده حرمت به معنای اولی باشد که همان حرمت تصرف در مال غیر است قطعاً این حرمت دال بر فساد هست ولی این به معنای ارشادیت نهی است چون دیگر نمی خواهد تحریم جدیدی قرار دهد و این نهی به همان حرمت تصرف در مال غیر اشاره می کند که به دلیل خود نهی جعل شده است و موضوعش مال غیر است نه ثمن معامله کذایی پس چنین تحریمی اخباری و ارشادی می شود به حرمت دیگری که بر عنوان دیگری است و بحث در نهی مولوی است نه ارشادی به حرمت دیگری که آن حرمت بدون معامله هم در مال غیر ثابت است و موضوع آن ثمن و مثن نیست بلکه مطلق مال غیر است .

ص: ۳۹۰

اشکال نهی به عنوان ثانوی:

اگر این بحث ناظر به روایاتی باشد که نهی در آنها به عنوان ثانوی غیر از حرمت مال غیر تعلق گرفته است و غیر از حرمت مال غیر است مثلاً- مالی به دیگری منتقل شده و از طرف مال غیر بودن حرمتی در کار نیست ولی به عنوان ثانوی دیگری تصرف در آن حرام است در این صورت چنین حرمتی با صحت معامله منافات ندارد و مثل این می ماند که تصرف در مال خریداری شده به عنوان ثانوی حرام باشد

مثال:

برای او خوردنش ضرر دارد و یا نذر کرده که در آن تصرف نکند که نه عقلاً مستلزم فساد است و نه عرفاً و آنچه که مستلزم فساد است نبودن جواز تصرف به عنوان اولی است که با صحت قابل جمع نیست اما جائی که حرمت از این قبیل نیست دلالت بر فساد تمام نیست.

جواب اشکال:

به این اشکال این گونه می توان پاسخ داد که نظر کسانی که وارد این بحث شده اند نوع سوم از نواهی و تحریمها است نه حرمت به معنای مال غیر بودن که نهی از تصرف در ثمن ارشاد به آن شود و نه حرمت به عنوان ثانوی مثل حرمت مخالفت نذر و امثال آن بلکه حرمت های مولوی ای است که به یک معامله یا ثمن و مثنی آن تعلق بگیرد به عنوان حرمت تکلیفی مثل روایاتی که در بحث مکاسب محرمة آمده است مثلاً گفته است (اجر المغنیه سحت) یا (اجر الماشطه سحت) یا (اجر الباغیه سحت) یا (ثمن الخمر سحت لعن الله بائعها و ...)

ص: ۳۹۱

که روشن است این ادله نمی خواهد مجرد بطلان و حرمت تصرف در مال غیر را بگوید بلکه یک حرمت تکلیفی دیگری را جعل کرده است و در این جا حرمت هایی ثابت شده است که برخی روی عنوان معامله رفته است مثل (و حرم الربا) بنا بر این که ربا اسم معامله است و بنا بر تصرف در ثمن و مثنی معامله مثل روایاتی که در آنها نهی از اجر مغنیه و ماشطه و ثمن خمر و خنزیر آمده است که لسانش لسان بطلان و ارشاد به مانعیت نیست بلکه لسان جعل تحریم مولوی و تکلیف مستقلاً از حرمت تصرف در مال غیر است و این قبیل تحریم ها مستلزم فساد است با این که مدلول اولی آنها حرمت تکلیفی است نه حرمت وضعی و بر خصوص آن عناوین قرار گرفته است نه بر تصرف در مال غیر مثلاً قرآن در تحریم ربا فرموده است (فاذنوا بحرب من الله و رسوله) (۱) که این به خاطر حرمت تصرف در مال غیر نیست بلکه حرمت اضافی است و هکذا (اجر المغنیه سحت) و فقها از این تحریمها و مکاسب محرمه فساد و بطلان معامله را فهمیده اند و آن ملازمه عقلی و یا عرفی که گفته شد در اینجا تمام است.

متعلق حرمت چیست:

این نهی به چه چیزی تعلق گرفته است و چه چیزی حرام است؟ تصرف در مال غیر حرام است که این همان حرمت اول است و حرمت دیگری نیست یا تلفظ و انشاء حرام است که این سبب است نه مسبب و ظاهر معاملات آن است که اسم مسبب است نه سبب و تلفظ هم از نظر فقهی حرام نیست پس چه چیزی محرم به این حرمتها است و باید این مطلب در مکاسب محرمه بحث شود که متعلق این حرمت چیست؟

ص: ۳۹۲

تکسب یا تسبب خارجی:

صحیح آن است که تکسب به خرید و فروش خمر حرام است و تکسب از طریق بغی، زنا، غناء و افعال محرم حرام است یعنی هم فعلش حرام است و هم تکسبش حرمت دیگری دارد و متعلق حرمت، خود عمل تکسب خارجی است که از آن می توان به سبب عقلائی و یا تسبب خارجی و عملی تعبیر کرد و این عمل خارجی دو حرمت دارد یکی این که اموال دیگران به او منتقل نشده است و تصرف وی در آنها تصرف در مال غیر بوده و حرام است و لذا ضمان دارد و باید به او برگرداند و هم حرمت تکسب دارد و لذا گفته شده مکاسب محرمه یعنی درآمدهای غیر صحیح و باطل از آن طریق هم حرام دیگری است که آشد از حرمت تصرف در مال غیر است و دیگری راضی هم باشد باز هم تکسب مذکور حرام انجام گرفته است و چنین حرمت هایی مستلزم فساد است و حرمت تکلیفی به عنوان اولی است که غیر از ارشاد به بطلان و حرمت تصرف در مال غیر است و بدین ترتیب بحث از هر سه جهت در مقام اول به پایان می رسد.

مقام دوم:

استفاده نهی تحریمی از روایات:

استفاده بطلان معامله از برخی از روایات به سبب حرمت آن می باشد مثل روایاتی که در باب تصرفات عبد بدون اذن مولایش وارد شده است که از نظر سند هم معتبر است که از آن ها استظهار شده است نهی تحریمی هم مستلزم فساد است و روایت زراره از این قبیل است که می فرماید (عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: ذاك إلی سيده إن شاء أجازة و إن شاء فرق بينهما) به این معنا که اگر سید به عبد اجازه دهد صحیح است و اگر اجازه ندهد عقد باطل است

ص: ۳۹۳

(قلت - أصلحك الله أنّ الحکم بن عینہ و إبراهيم النخعی و أصحابهما یقولون: أنّ أصل النکاح فاسد و لا تحل إجازة السید له) یعنی این ها از فقهای عامه بوده اند و گفته اند چون نکاح عبد بدون اذن سید بوده اصل نکاح باطل است و مثل نکاح در عده است که با اجازه هم درست نمی شود.

رد امام علیه السلام بر حرف عامه:

(فقال أبو جعفر (علیه السلام) انه لم یعص الله و انما عصی سیده فإذا أجازة فهو له جائز) (۱) امام (علیه السلام) حرف آنها را رد می کند که عبد، امر سید را مخالفت کرده است و کار حرامی را نکرده است پس اگر سید اجازه دهد درست است و گفته شده از این مطلب استفاده می شود که اگر عصیان الهی شده باشد نکاح باطل بود و عصیان خدا به مخالفت نهی تکلیفی است و این بدان معنا است که اگر نهی به معامله تعلق بگیرد از طرف خدا عصیان و مخالفتش موجب فساد آن است زیرا که عصیان ظهور دارد در مخالفت نهی تکلیفی پس ظاهر صدر ذیل این روایت این است که اگر عصیان خدا در کار باشد معامله فاسد می شود و این همان مطلوب قائل به فساد است.

این استدلال تمام نیست و وجه آن خواهد آمد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۱۷ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۷

ص: ۳۹۴

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۱، ص ۱۱۴، أبواب نکاح العیید والاماء، باب ۲۴، ط آل بیت .

موضوع: جواز و تحریم وضعی

خلاصه جلسه قبل:

بحث در روایاتی بود که در باب تزویج عبد باذن مولایش وارد شده بود مثل روایت ابی بصیر که خوانده شد

(عن ابی جعفر(علیه السلام) قال: سألته عن مملوك تزوج بغیر اذن سیده فقال: ذاك إلى سیده إن شاء أجازة وإن شاء فرق بينهما قلت - أصلحك الله انّ الحکم بن عیینة و ابراهیم النخعی و أصحابهما یقولون: انّ أصل النکاح فاسد و لا تحل إجازة السید له قال أبو جعفر(علیه السلام): انه لم یعص الله و انما عصی سیده فإذا أجازة فهو له جائز). (۱)

استدلال به روایت:

از این تعبیر ذیل که می گوید (انه لم یعص الله) استفاده می شود که اگر خدا را عصیان می کرد یعنی عقد انجام شده منهی عنه بود موجب بطلان می شد و نکته عدم بطلان عدم معصیت خدا است پس اگر معصیت شارع بود عقد باطل بود و این دلالت دارد بر این مطلب که معامله ای که متعلق حرمت شارع است موجب فساد آن می شود لهذا از این روایاتی که شبیه به این روایت است استفاده می شود که نهی و حرمت شرعی معامله موجب فساد آن است.

رد استدلال:

این استدلال صحیح نیست چون این استدلال وقتی درست است که عصیان در روایت بر عصیان تکلیفی حمل شود و حال آنکه مقصود در این جا عصیان وضعی است نه عصیان تکلیفی و به طور کلی در باب معاملات، زیاد تعبیر به عصیان، حرمت و عدم جواز در معانی وضعیه بکار می رود

ص: ۳۹۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۱، ص ۱۱۴، أبواب نکاح العیید والاماء، باب ۲۴، ط آل بیت .

مراد از جواز، جواز وضعی است:

مثلاً- گفته می شود (الصبی اذا بلغ خمسة عشر جاز امره) و یا قبل از آن (لا یجوز بیعه) و این عدم جواز وضعی است نه حرام تکلیفی و حتی در این روایت هم تعبیر کرده است (فهو له جائز) و این جائز به معنای مباح تکلیفی نیست بلکه جواز وضعی و صحت و نفوذ مراد است

مراد از تحریم، تحریم وضعی است:

و کلمه تحریم هم همین طور است و حرمت به معنای حرمت وضعی در معاملات زیاد استعمال می شود مثل (انما یحرم الکلام و یحلل الکلام)

مراد از عصیان، عصیان وضعی است:

در این جا عصیان هم همین گونه بوده و به معنای عدم مشروعیت است و حمل عنوان عصیان بر هر دو معنا تکلیفی و وضعی هم، همانند استعمال لفظ در دو معناست که صحیح نمی باشد و قرائتی در روایت است که مراد، عصیان وضعی است یعنی مراد غیر مشروع بودن است و این که نکاح عبد بدون اذن سید از نظر شارع مشروع است و حرمت وضعی ندارد و مثل نکاح شغار و یا نکاح در عده و یا نکاح اختین نیست که مشروع نباشد و لذا عبد مذکور حرام وضعی را انجام نداده و معصیت وضعی نکرده است یعنی چیزی که در نظر شارع مشروع نیست را نیاورده است بلکه تنها حق و اذن مولایش را عصیان وضعی کرده است یعنی عدم مشروعیت از ناحیه اذن و حق سید می باشد که وقتی اذن بدهد از نظر حق سید هم مشروع می شود پس عصیان و عدم مراعات حق سید نموده است نه شارع و این عصیان هم با اجازه لاحق سید رفع می شود و فعلش از ابتدا جائز و مشروع و نافذ می شود همانند موارد فضولی که با اجازه مالک مشروع و نافذ می گردد.

ص: ۳۹۶

نتیجه رد استدلال:

پس اصلاً مقصود، عصیان تکلیفی نیست که عبارت از مخالفت نهی یا امر تکلیفی باشد و این روایت هم مثل روایاتی است که می گوید (انما يحلل الكلام و يحرم الكلام) و یا می گوید (بيع الصبی لا يجوز) که مراد از این ها حرمت و عدم جواز وضعی است

قرائن بر عصیان وضعی:

شهید صدر (رحمه الله) در اینجا قرائنی را بر این که مقصود عصیان وضعی است ذکر می کند.

قرینه اول:

یک قرینه خود تعبیر سائل در صدر روایت است که می گوید در مورد مملوکی که بدون اذن سیدش تزوج کرده سؤال کردم و تزویج بدون اذن سید موجب حرمت تکلیفی نیست بلکه موجب عدم ترتیب اثر و حرمت وضعی است مانند بیع فضولی که حرام تکلیفی نیست و این هم عقد نکاح فضولی است و تا مالک اذن ندهد نافذ نیست پس فرض سؤال، عدم صحت و عصیان وضعی است نه ارتکاب فعل محرمی، چون صحت مشروط است به اذن سیدش و سوال سائل از عدم صحت است که همان عصیان وضعی و عدم جواز وضعی است و تعبیر امام (علیه السلام) که می فرماید (عصی سیده) نیز اشاره به همان جهت سؤال سائل است پس باید مراد از «لم یعص الله» هم عصیان وضعی باشد نه معنای دیگری.

قرینه دوم:

تعبیری است که امام (علیه السلام) در ذیل فرموده است که می گوید (فاذا اجازه فهو له جائز) که این جائز در صحت وضعی ظهور دارد که مقابل عصیان سید و رافع آن است و همچنین تعبیر به اجازه چون اجازه رافع بطلان و عدم مشروعیت - که عصیان وضعی است - می شود نه رافع حرمت و عصیان تکلیفی زیرا اگر حکم تکلیفی به حرمت باشد مثلاً مکلف با علم به مال غیر بودن در آن مال تصرف کرده باشد با اجازه لاحق حرمت وضعی رفع می شود ولی چنانچه حرمت تکلیفی آن محقق شده باشد با اجازه رفع نمی شود پس خود امام (علیه السلام) هم عصیان را معلق کرده است بر عدم اجازه که عصیان وضعی است و قرینه می شود که مقصود از عصیان خدا و شارع هم عصیان وضعی است نه عصیان حرمت تکلیفی که اگر موضوعش شکل بگیرد با اجازه لاحق رفع نمی شود.

ص: ۳۹۷

این است که اگر مقصود از عصیان در کلام امام (علیه السلام) عصیان تکلیفی باشد فرقی بین (لم یعص الله) و (عصی سیده) نمی ماند زیرا که عصیان تکلیفی سید عصیان تکلیفی خدا هم هست چون جایی که سید امر و نهی کند، شرعاً بر عبد هم واجب است که اطاعت کند و تمرد عبد دارای حرمت شرعی هم هست بله، اگر عصیان وضعی معنی کردیم فرق می کند چون صحت از نظر حق شارع ثابت است منتهی حق و رضایت سید هم چون که شرط است اذن و رضایت او هم لازم می شود و الا عدم مشروعیت از نظر عدم اراده و خواست سید خواهد بود که از آن به (عصی سیده) تعبیر شده است که اگر اذن سید بیاید این عدم جواز عصیان وضعی هم رفع می شود پس اگر بر عصیان وضعی حمل کردیم این تفکیک و تفصیل در روایت درست و مفهوم است بر خلاف این که اگر بر عصیان تکلیفی حمل شود مگر این که کسی بگوید مقصود از عصیان تکلیفی شارع به عنوان اولی باشد که وجهی ندارد و هر دو نحو یک عصیان تکلیفی شرعی است .

قرینه چهارم:

این است که عصیان تکلیفی سید فی نفسه در اینجا معقول نیست چونکه اگر عصیان تکلیفی باشد باید سید منع و نهی ای کرده باشد که مخالفتش حرام باشد حال آن امر و نهی به چه چیز تعلق گرفته است؟ اگر عبدش را از تلفظ به نکاح نهی کرده است که این عمل اولاً: تحت سلطنت مولا- نیست و ادله وجوب اطاعت عبد شامل این امور نمی شود و شامل عین و افعال و منافع عبد است که حق مولا- است و حرف زدن یا نفس کشیدن و امثال آن از جانب عبد مربوط به حقوق واجب الاطاعه نسبت به سید نیست و آنچه که ثابت است در محدوده اموری است که به حقوق سید از منافع و ملکیت و در آمد و امثال آن مرتبط است که البته یکی از آن امور هم ازدواج است چون وقتی ازدواج کند منافعش کم می شود پس منع و عصیان تکلیفی اگر از تلفظ و انشاء بیع و نکاح باشد موضوع ندارد و علاوه بر این که این نهی از سبب است که موجب بطلان معامله نیست و اگر مقصود از منع تکلیفی و نهی سید، نهی از مسبب باشد یعنی نهی از تحقق زوجیت، که مثلاً اگر مولا اینگونه گفته است: که این زوجیت را برای خود ایجاد نکن، این مسبب بدون اذن سید در خارج ایجاد نمی شود و تا اجازه ندهد مسبب ایجاد نشده است و عصیانی رخ نداده است ولی ظاهر روایت این است که عصیان سید واقع شده است و با اجازه، جایز شده و رفع می گردد.

پس اگر عصیان تکلیفی را به لحاظ تلفظ عبد به لفظ نکاح بدانیم که مولا چنین حقی را ندارد مضافاً به اینکه شما نهی از سبب را هم موجب بطلان نمی دانید بلکه نهی از مسبب را منشا بطلان می گیرید و اگر مقصود عصیان تکلیفی نسبت به مسبب باشد آن هم تا مولا اجازه ندهد مسبب در خارج ایجاد نشده و حرامی مرتکب نشده است و ظاهر روایت این است که عصیان مولی حاصل شده است و با اجازه رفع می شود بنابراین (عصی سیده) را به این قرینه باید بر عصیان وضعی تعبیر کنیم و به طور کلی این روایات از این سنخ است و همچنان که حرمت و عدم جواز بر حرمت و عدم جواز وضعی حمل می شود مقصود از عصیان هم این است که این معامله از نظر شارع مشروع است و معامله غیر جایز و غیر مشروع از نظر قانون و حق شرع انجام نگرفته است بلکه تنها رعایت حق و نظر سیدش لازم است که از این حیث عصیان وضعی او صورت نگیرد که آنها هم با اجازه حاصل می شود برخلاف نکاح شغار و جمع بین اختین و امثال آن که حرام وضعی شرعی می باشد .

نتیجه نهی در معاملات:

به این ترتیب بحث معاملات هم تمام می شود و اگر بخواهیم نتیجه بگیریم اینگونه باید گفت که در باب عبادات ملاک اقتضای فساد روشن است و این که کدام نهی ای در عبادات مولوی و کدام ارشادی است نیز نکات آن را روشن کردیم

نهی از سبب یا مسبب:

اما در باب معاملات گفته شد که اگر نهی به سبب بخورد مقتضی فساد نیست و اگر نهی از معامله به معنای مسبب باشد مقتضی فساد است که دو وجه آن هر دو رد شد بلکه برخی مثل صاحب کفایه (رحمه الله) (۱) در نهی از مسبب گفته اند دلالت عقلی بر صحت دارد که بحث از آن هم گذشت .

نهی ارشادی:

ولی خیلی از اوقات نهی و حرمت در معاملات ارشاد به فساد و بطلان است و این غیر از اقتضای نهی فساد معامله است مخصوصاً اگر نهی به آثار معامله تعلق بگیرد که در این گونه موارد - حتی اگر دلالت بر حرمت تکلیفی معامله نداشته باشد - بفساد معامله دلالت می کند. به عبارت دیگر در باب معاملات وقتی نهی ای به معامله یا آثارش بخورد مثلاً بگوید (ثمن العذره سحت) یا به خود کسب تعلق بگیرد و بگوید فلان کسب حرام است (نهی النبی عن بیع الغرر) این نوع نواهی در باب معاملات معمولاً ارشاد است به فساد آن معامله از این باب که در باب معاملات غرض اصلی ترتب آن آثار است و وقتی بگوید آنها حرام هستند و عرفاً فاقد ترتب آثار هستند یعنی آن معامله انجام نگرفته است و جائی که قرینه بر صحت معامله نباشد هم همین حرمت وضعی و بطلان استفاده می شود و این نواهی معمولاً در معاملات ظهور دارد

نکته در باب نهی ارشادی:

در ارشاد به فساد به همان نکته ای که گفته شد که در معاملات غرض اصلی نقل و انتقال است و اگر این نقل و انتقال نباشد تصرف در مال غیر است و حرام خواهد بود پس وقتی می گوید تصرف حرام است یعنی نقل و انتقال صورت نگرفته است و این قرینه عرفی می شود بر این که این معامله باطل است و همچنین نهی از خود معامله به معنای سبب و یا تحریم آن در همین معنای ارشادی ظهور عرفی پیدا می کند که به معنای حرمت وضعی و عدم مشروعیت است.

ص: ۴۰۰

نظر استاد در باب نهی از معامله:

بنابراین نواهی در باب معاملات معمولاً بر حرمت وضعی حمل می‌شوند نه تکلیفی و یا بر حرمت تکلیفی تصرف در مال غیر حمل می‌شوند که لازمه حرمت وضعی است مگر این که قرینه‌ای بر خلاف آن باشد و در برخی از نواهی و تحریمها در باب معاملات حرمت اضافی آن معامله نیز استفاده می‌شود که قرینه می‌خواهد که این قرینه در باب مکاسب محرمه مثل ربا و اجر زانیه و بیع خمر موجود است و الا- تمام این تعبیرها در باب معاملات بر نواهی و تحریم‌های وضعی حمل می‌شوند و یا بر حرمت تصرف در مال غیر حمل می‌گردند که آن هم اخبار و ارشاد به بطلان و عدم حصول نقل و انتقال است و نکته حمل بر ارشادیت هم همین نکاتی است که به برخی از آنها اشاره شد.

متن درس خارج فقه آیت‌الله هاشمی شاهرودی - دوشنبه ۱۸ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم

مفهوم در لغت:

در مقابل منطوق است مفهوم، ما يفهم و یدرک است چه از لفظ و چه از غیر آن - مثل اشاره - و از صفات معنا است و منطوق از صفات لفظ است یعنی ما ینطق به

معنای اصطلاحی مفهوم:

لازم است برای مفهوم یک تعریف اصطلاحی بیان کنیم که در این مورد نیز گفته‌اند (حکم غیر مذکور) و یا (حکم بغیر مذکور) است که مقصود از آن اجمالاً روشن است که مقصودشان این است که کلام یک مدلول اصلی دارد که در کلام مذکور است و اسم آن را منطوق می‌گذارند ولی گاهی اوقات مدلول دیگری هم هست که در الفاظ دال مستقیم بر آن ذکر نشده است ولی به تبع و بالملازمه فهمیده می‌شود که آن مفهوم است .

ص: ۴۰۱

مفهوم مدلول التزامی:

به عبارت دیگر مفهوم مدلول التزامی است نه مدلول مطابقی یا تضمنی و مدلول التزامی به تبع مدلول مطابقی است و الفاظ دلالت مستقیم بر آنها ندارند و این مقدار در تعریف اصطلاحی مفهوم مسلم است که مدلول تبعی و التزامی است نه اصلی و مطابقی ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست مثلاً- دلالت التزامی دلیل امر به فعلی، بر وجوب مقدمه آن یا حرمت ضد آن مفهوم نیست پس مطلق مدلول التزامی و تبعی مفهوم نمی‌باشد بلکه، اصل این که مفهوم مدلول التزامی است مورد قبول است ولی آن مقدار کافی نیست

و این جنس معنای اصطلاحی مفهوم است و باید فصل آن هم مشخص شود تا اغیار خارج گردند و لذا تعاریفی را در این رابطه ذکر کرده اند تا با آن قید مدالیل التزامی دیگر از تعریف اصطلاحی مفهوم خارج شود .

تعاریف

تعریف اول: مرحوم میرزا (رحمه الله)

این تعریف در تعبیر مرحوم میرزا (رحمه الله) آمده است (۱)؛ ایشان گفته است مفهوم اصطلاحاً مدلول التزامی بین بالمعنی الاخص است که بین بالمعنی الاخص در منطق یعنی لازمی که تصور ملزوم برای انتقال به لازم کافی باشد و بین بالمعنی الاعم یعنی اگر تصور ملزوم و لازم و نسبت میان آنها موجب تصدیق به آن می شود و غیر بین یعنی هر دو طرف و نسبت را هم تصور کنیم باز حکم به ملازمه نمی شود مگر این که برهانی بر آن اقامه شود ایشان می فرماید مفهوم مدلول التزامی بین بالمعنی الاخص است به نحوی که تصور ملزوم کافی باشد تا انسان به لازم هم پی ببرد

ص: ۴۰۲

مثال:

(فلا تقل لهما اف) (۱) را که تصور می کنیم کافی است که تصدیق کنیم زدن آنها نیز حرام است و همچنین است استفاده انتفاء عندالانتفاء از جمله شرطیه، البته ایشان در شرح مطلب خویش لازم بین بالمعنی الاعم را هم ضمن مفهوم دانسته است.

اشکال به تعریف اول:

اولاً:

برخی از تقریباتی را که آقایان برای مفهوم شرط ذکر می کنند برهانی است مثلاً انحصار علیت شرط را با برهان فلسفی ثابت می کنند که لزوم غیر بین است پس باید مفهوم نباشد

ثانیاً:

برخی از دلالت های التزامی بین بالمعنی الاخص است و در عین حال مفهوم نیستند

مثال:

دلالت امر به غسل با ماء به این که آب طاهر است و یا دلیل دال بر مطهریت و طهوریت آب دلالت بر طاهر بودن آن هم می کند بنحو لزوم بین بالمعنی الاخص و لذا معنای طهور در آیه (و انزلنا من السماء ماءً طهوراً) (۲) مطهریت آب است و از آن طهارت ماء را هم استفاده کرده اند چون مطهر و طهور بودن مستلزم طاهر بودن است.

خلاصه:

این تعریف کافی نیست و فصل ذکر شده در آن مخرج اغیار نمی باشد و این تعریف نه منعکس است و نه مطرد.

تعریف دوم: صاحب کفایه (رحمه الله):

تعریفی را هم صاحب کفایه (رحمه الله) (۳) بیان کرده است به این نحو که مفهوم حکم اخباری یا انشائی است که لازم خصوصیت مدلول مطابقی است نه اصل مدلول مطابقی یعنی همان ملازمه - که جنس است - در این جا اخذ کرده

ص: ۴۰۳

۱- اسراء، آیه ۲۳.

۲- فرقان، آیه ۴۸.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص ۱۹۳.

مدلول التزامی دو قسم است:

گاهی مدلول التزامی خود حکم است و گاهی مدلول التزامی خصوصیتی است که در حکم اخذ و لحاظ شده است مثلاً وجوب وضو لازمه اصل وجوب نماز است و یا وجوب سفر - که مقدمه حج و لازمه فعل حج است - لازمه اصل وجوب حج است یعنی این لازمه اصل حکم است به وجوب حج و مربوط به خصوصیتی در این حکم نیست

مفهوم شرط:

اما مفهوم شرط - که می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد - مثلاً انتفا وجوب اکرام عند انتفاء مجبی به خاطر خصوصیتی است که در حکم به وجوب اکرام اخذ شده است و آن خصوصیت تعلیق انحصاری بر شرط است و از خصوصیت تعلیق حکم به صورت تعلیق انحصاری انتفاء عند الانتفاء فهمیده می شود چه آن خصوصیت - انحصاری - وضعاً از منطوق استفاده شود و چه با اطلاق اثبات شود و در ذیل هم گفته است که فرقی نمی کند که مفهوم از سنخ حکم منطوق باشد یا مفهوم مخالف.

اشکال به تعریف دوم:

اولاً:

مفهوم موافق از خود حکم فهمیده می شود نه از خصوصیت در حکم یعنی از حکم به حرمت (اف) گفتن حرمت ضرب فهمیده می شود و خصوصیت در مدلول مطابقی باعث انفهام موافق نمی شود پس آنچه در ذیل کلامشان آمده - که تعریف شامل هر دو مفهوم است - صحیح نیست.

ثانیاً:

تعریف مانع هم نیست چون ممکن است در جایی مدلول التزامی لازمه خصوصیتی در حکم منطوق باشد نه لازمه اصلش ولیکن بازهم مفهوم نیست مثلاً اگر معنای امر جامع طلب باشد و از اطلاق، خصوصیت شدت طلب که وجوب است استفاده شود این خصوصیت - که وجوب است و با اطلاق ثابت می شود - مستلزم وجوب مقدمه آن واجب خواهد بود و این مثل خصوصیت انحصاریت است که با اطلاق استفاده می شود و دال بر مفهوم است پس وجوب غیری مقدمه از این خصوصیت در معنای لفظ - که جامع طلب است و با اطلاق ثابت می شود - فهمیده می شود و حال این که این دلالت التزامی امر بر وجوب مقدمه مفهوم نیست .

ص: ۴۰۴

ضابطه و تعریف دیگری را مطرح کرده است و فرموده است که مفهوم دلالت تابع است که منظور همان مدلول التزامی بودن است که جنس است و فصل را این گونه معرفی نموده است که این مدلول بالتبع حیثیت انفهام تبعی آن و تلازمش باید در منطوق موجود باشد یعنی اگر حیثیت و نکته ای که دلالت التزامی به واسطه آن شکل می گیرد یعنی دلیل ملازمه در منطوق کلام است به آن مفهوم می گوئیم اما اگر از خارج ثابت می شود به آن مفهوم نمی گویند

موارد نقض بر این تعریف وارد نیست:

چون مثلا در وجوب مقدمه نکته ملازمه را در لفظ نداریم و لفظ فقط وجوب نفسی را می رساند و دلیل ملازمه بین وجوب شی و مقدماتش برهان عقلی است که ربطی به دلیل امر به حج ندارد و در آن موجود نیست و امر حج تنها دال بر وجوب ملزوم است و تمام ادله استلزامات عقلی براهین عقلی است و ربطی به دلیل امر به شی ندارد و حیثیت آن انفهام تبعی و ملازمه در منطوق نیست

مفهوم شرط:

وقتی می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد اگر جمله مفهوم داشته باشد یعنی حیثیت انحصاری بودن شرط و سبب را از جمله شرطیت استفاده کردیم و از دلیل خارج استفاده نکردیم بلکه از خصوصیتی که در خود جمله شرطیه آمده است که وجوب اکرام را معلق کرده است بر مجيء به صورت انحصاری استفاده شده است و اگر این خصوصیت انحصاریت در جمله و منطوق نبود ما حکم به مفهوم نمی کردیم پس هر جا نکته انفهام در خود منطوق باشد مفهوم می شود.

ص: ۴۰۵

در اینجا اشکال وجوب مقدمه که بر کلام مرحوم آخوند(رحمه الله) وارد می شد بر این وارد نمی شود چون که دلیل ملازمه از دلیل وجوب استفاده نمی شود حتی اگر وجوب از خصوصیات منطوق باشد ولیکن اشکال اول در این جا هم هست که این خصوصیت در مفهوم موافقت نیست و از خارج می دانیم که اگر (افّ) گفتن حرام باشد زدن آنها به طریق اولی حرام است و این یک نکته عقلی یا عرفی است و در لفظ خصوصیتی دال بر آن نیست پس اگر بخواهد هر دو مفهوم را تعریف کند این اشکال جامع نبودن به آن نیز وارد است البته ایشان نگفته اند که می خواهند هر دو مفهوم را تعریف کنند .

اشکال به تعریف سوم:

همچنین به این تعریف، اشکال دیگری هم وارد شده است که مانع اغیار هم نیست چون این که گفته حیثیت انفهام باید در منطوق باشد مقصود چیست اگر مقصود این است که باید صغرای ملازمه ذکر شود این در همه جا در منطوق است و در وجوب مقدمه هم ملزوم که وجوب نفسی است در منطوق ذکر شده است و اگر مقصود این است که باید نکته کبرای ملازمه و تبعیت در منطوق ذکر شده باشد تا مفهوم شود باز هم نقضی وارد می شود به اینکه اگر ما توقف را - که نکته ملازمه در وجوب مقدمه است - در منطوق آوردیم و مثلاً بگوئیم نمازی که متوقف است بر وضو را انجام بده این جا باید وجوب مقدمه مفهوم شود با اینکه چنین نیست و مجرد ذکر نکته تلازم، مدلول التزامی را مفهوم نمی کند و لذا این تعریف مانع اغیار نیست .

هم در این جا تعریفی دارد^(۱) می فرماید لازم بر دو قسم است یک وقت لازم خود حکم است که طرف قضیه حمله یا شرطیه است و یک وقت لازم لازمه کیفیت ارتباط بین حکم و موضوع است حال اگر مدلول التزامی لازم خود حکم باشد به نحوی که اگر حکم عوض شود آن لازم دیگر موجود نیست مثلا حکم وجوب، به اباحه مبدل شود دیگر آن لازم نیست مانند وجوب مقدمه که در اباحه نیست در این جا این نوع لوازم مفهوم نیست ولی اگر مدلول التزامی لازمه کیفیت ارتباط حکم با موضوع باشد به نحوی که اگر طرفین آن هم تغییر کند باز هم آن مدلول باقی است این مدلول التزامی مفهوم است یعنی مفهوم مدلول التزامی نحو ربط حکم به مولایش است که مدلول هیئت جمله است پس اگر مدلول التزامی، مدلول التزامی هیئت و کیفیت ارتباط حکم به موضوعش شد - نه مدلول التزامی حکم مربوط، به نحوی که با تغییر آن حکم فرق نمی کند - این مفهوم است و مدالیل التزامی غیر مفهومی اینچنین نمی باشند و این تعریف هم فقط مفهوم مخالف را شامل است و شامل مفهوم موافق نمی شود.

اشکال به تعریف چهارم:

ما در حاشیه تقریرات بر این تعریف شهید صدر(رحمه الله) چند اشکال وارد کرده ایم:

اشکال اول:

این که شامل مفهوم موافقت نیست که شاید خود ایشان هم درصدد تعریف مفهوم مخالف است .

ص: ۴۰۷

۱- بحوث فی علم الاصول، الشهد محمد باقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج ۳، ص ۱۳۷.

اشکال دوم:

اینکه شامل برخی از مفاهیم که به نحو مفهوم اسمی استفاده می شود نیست مثل مفهوم عدد که عدد هیئت و ربط نیست بلکه مفهوم اسمی است و حرفی نیست .

اشکال سوم:

هم شده است که این تعریف شامل عکس نقیض قضیه هم می شود با این که عکس نقیض مفهوم نیست مثلاً اگر بگویید (کل فقیه عالم) یا (اذا كان فقیهاً كان عالماً) از آن استفاده می شود (کل من لیس بعالم لیس بقیه) با اینکه این مدلول التزامی مفهوم اصطلاحی نیست این تعاریف اشکالاتی به حسب ظاهر دارد ولی مجموع این ها به نکته ای اشاره دارد که آن نکته صحیح است و در آینده آن را بحث می کنیم .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - شنبه ۲۳ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف مفهوم

خلاصه جلسه قبل:

بحث در تعریف مفهوم در مقابل منطوق بود که در کلمات اصولیین مورد بحث قرار گرفته است و اجمالاً- مشخص شد که مفهوم مدلول تضمینی و مطابقی خود خطاب نیست و معنائی است خارج از منطوق که می شود از آن به مدلول تبعی یا التزامی تعبیر نمود ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست لذا خواستند که فصلی را اضافه کنند و مدلول التزامی بودن مثلاً- جنس در تعریف است

اضافه کردن قید به تعاریف:

استلزامات عقلی مانند امر به شی دال بر وجوب مقدمه یا حرمت ضد است هم مدلول التزامی است ولی این ها خارج از مفهوم است لذا قیدی اضافه کردند که در چهار تعریف گذشت که یکی تعریف مرحوم میرزا (رحمه الله) بود که قید بین بالمعنی الاخص را اضافه کرده بودند و یکی تعریف صاحب کفایه (رحمه الله) بود که فرموده اند در منطوق باید خصوصیتی باشد که این مدلول التزامی آن خصوصیت باشد نه اصل حکم و دیگری هم تعبیر مرحوم اصفهانی (رحمه الله) که ظریف تر بود به این صورت که مدلول تبعی است و انفهام بالتبع دارد ولی باید منشأ این انفهام در منطوق مذکور باشد و یک تعبیر هم شهید صدر (رحمه الله) داشت که فرمودند مفهوم مدلول التزامی کیفیت ربط بین حکم و موضوع است و این مدلول التزامی یا تبعی کیفیت ارتباط طرفین که جزا و شرط و یا حکم و موضوع می باشد که اگر طرفین تغییر هم بکنند مفهوم باقی است.

این تعاریف چهارگانه با اشکالات وارده بر هر کدام گذشت گرچه که بر الفاظ این تعاریف با دقتی که گذشت آن اشکالات وارد است ولی می شود گفت همه این ها به معیاری اشاره می کنند که اگر آن نکته و ضابطه و معیار را درست تعریف کنیم این همان تعریف مفهوم است؛ حال تعابیری که آمده ممکن است خیلی دقیق نباشد و برخی از اشکالات به آن تعبیرها وارد باشد در این جا می خواهیم معیار و مشخصه مفهوم را مشخص کنیم به صورت تحلیلی و تفصیلی لهذا سه خصوصیت لازم است که این سه مشخصه اگر جمع شود آن مدلول تبعی یا التزامی مفهوم می باشد .

مشخصه اول:

مفهوم باید مدلول لفظ باشد یعنی در لفظ نکته و دالی باشد که آن نکته و دال اقتضای آن مفهوم التزامی و تبعی را داشته باشد که اگر دلیل لفظی نباشد مفهوم صادق نیست حتی اگر مدلول التزامی در کار باشد یعنی یک نکته و دلالت لفظی غیر از لفظ دال بر اصل حکم اقتضای آن مدلول التزامی را داشته باشد به نحوی که اگر آن حکم با دلیل لبی ثابت شده بود دیگر مفهوم در کار نیست ولی ممکن است مدلول التزامی آن حکم موجود باشد و لذا مفهوم مدلول لفظی است

مفاهیم مخصوص مدالیل لفظی:

و اگر وجوب شی ای با اجماع مثلاً ثابت شد وجوب مقدمه اش هم بنابر ملازمه ثابت می شود و اگر وجوب مشروط به شرطی به اجماع ثابت شد از آن مفهوم فهمیده نمی شود و مفهوم از جمله شرطیه و یا وصفیه فهمیده می شود که لفظ است و لذا مفاهیم از دلالت لفظی است و اگر لفظ نبود و دلیل بر حکم لبی و اجماع بود مفهومی در کار نبود و این به معنی این است که نکته ای و دلالتی باید در لفظ وجود داشته باشد غیر از دال بر اصل حکم که مستلزم مفهوم و مدلول التزامی است و لذا گفته می شود که مفاهیم مخصوص مدالیل لفظی است پس مدالیل التزامی خود حکم مثل استلزامات عقلی حتی اگر بین هم باشند مانند وجوب مقدمه و حرمت ضد این ها مفهوم نمی باشند .

نکته لفظی که در لفظ می آید در مفهوم مخالفت کیفیت ارتباط حکم به موضوع و قیود و شرایط آن است مثل هیئت توصیف و شرط و حصر... که کیفیت ارتباط حکم با موضوع و قیود موضوع را به نحوی قرار می دهد که اقتضای مفهوم را دارد و این کیفیت یا هیئت، ممکن است هیئت جمله باشد و ممکن است معانی اسمی باشد مثل حصر و ائما و یا عدد و ممکن است مدلول لفظی تصویری باشد و ممکن است با اطلاق و یا سیاق ثابت شود

مفهوم موافق و مخالف:

این کیفیت ارتباط که در منطوق و لفظ آمده است مستلزم مدلول التزامی مخالف است پس نکته ای که دال بر مدلول تبعی است کیفیت ارتباط است که از آن انحصاریت یا مثل آن فهمیده می شود که لازمه اش مفهوم مخالف است - چه دال معنای حرفی مثل هیئت باشد و چه معنای اسمی، مثل ادوات حصر و یا عدد - و در مفهوم موافق تصور می شود که مطلق مدلول التزامی حکم است ولی این گونه نیست و مطلق مدلول التزامی بین حکم هم مفهوم موافق نیست بلکه مفهوم موافق هم بر اساس نکته ای است که لفظ منطوق بر آن دلالت دارد و از آن بالملازمه مفهوم موافق استفاده می شود که آن نکته ظهور لفظ در بیان اضعف الافراد می باشد

مثال:

اگر از خطاب (فلا تقل لهما اف) حرمت ضرب هم فهمیده می شود به خاطر آن است که آیه می خواهد حتی اضعف مراتب را هم منع کند و فرد اضعف را هم حرام کند که اگر بر این نکته دلالت نداشت مفهوم موافق فهمیده نمی شد مثلاً اگر سیاق آیه چنین دلالتی نداشت و تنها دلیلی بر حرمت (اف) گفتن داشتیم احتمال می دادیم در خود این فعل خصوصیتی باشد که دیگر اولویت استفاده نمی شود.

مفهوم موافقت:

پس باید دلالت بر نکته اولویت در لفظ باشد تا مفهوم موافقت هم استفاده شود و نکته استفاده مفهوم موافقت این است و مفهوم موافقت را با این نکته می توان در این تعریف داخل کرد

دلالت سیاقی:

حال این نکته ممکن است لفظی بر آن دلالت نکند و نکته سیاقی باشد چون گفتیم که ممکن است دلالت وضعی باشد مثل این که می گویند جمله شرطیه برای انحصاریت وضع شده است و یا ادوات حصر وضعاً دال بر حصر است و یا بالاطلاق ثابت شود مثل اثبات مفهوم شرط بالاطلاق و یا دلالت سیاقی باشد که سیاق دلالت داشته باشد بر حصر و در مفهوم موافقت این که این اخف الافراد است از سیاق فهمیده می شود

خلاصه مفهوم مخالفت و موافقت:

پس آن حیث و نکته لفظی در مفهوم مخالفت کیفیت ربط حکم به موضوع و قیودش است و در مفهوم موافقت نکته اولویت و اضعف و اخف الافراد بودن است .

مشخصه سوم:

این است که این کیفیت مذکور استلزام مفهوم را داشته باشد نه این که خود مفهوم در لفظ بیاید که اگر خود آن مدلول التزامی در لفظ بیاید این دیگر منطوق می شود و مفهوم نیست و لهذا نقضی که به حاج شیخ (رحمه الله) وارد شده بود با این نکته دفع می شود که گفته شود (صلّ صلاه متوقفه علی الطهور) زیرا ذکر توقف بر طهور عباره اخرای و جوب گیری طهور است که منطوق است .

تعریف مفهوم از نظر استاد :

ص: ۴۱۱

با استناد به این سه مشخصه، تعریف مفهوم این است که مفهوم، مدلول التزامی کیفیتی است که باید دال لفظی بر آن باشد و این در مفهوم موافقت کیفیت ارتباط حکم با قیود و موضوعش است حال یا باید به نحو معنای حرفی و یا معنای اسمی در لفظ باشد و در مدلول موافقت هم نکته لفظی اولویت و این که از باب اضعف و اخف افراد است می باشد و آن خصوصیت باید مستلزم مفهوم باشد و خود آن مفهوم نباید در لفظ بیاید و این ضابطه مفهوم می شود و اشکالات دیگر مندفع می شود و استلزامات عقلی بین هم باشند از مفهوم خارج می شود چون آنها از خود حکم فهمیده می شود و مستلزم خود حکم است نه کیفیت مذکور

جمع تعاریف:

پس روح مطلب این سه مشخصه است که باید باشد و به این ترتیب می شود بین این تعاریف جمع کرد و این تعاریف می خواستند همین نکات را بگویند مخصوصاً تعریف حاج شیخ (رحمه الله) که شاید تعریف حاج شیخ (رحمه الله) روشن تر باشد چون تاکید کرده که حیثیت انفهام مدلول تبعی و التزامی در منطوق آمده باشد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۲۴ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم شرط

جهت دوم:

این جهت در رابطه با ضابطه مفهوم است که این جهت را اصولیون در ضمن مفهوم شرط بحث کرده اند و به صورت مستقل بحث نکرده اند ولی ما آن را مستقلاً بحث می کنیم؛ آنها ضمن مفهوم شرط و این که جمله شرطیه چرا مفهوم دارد و دال بر انتفاء عند الانتفاء هست یا خیر، ابتدا وارد این بحث شده اند

ص: ۴۱۲

ضابطه مفهوم شرط:

معیار و ضابطه این که جمله شرطیه مفهوم داشته باشد چیست و اختلاف بین قائلین و منکرین مفهوم شرط به چه چیز بر می گردد و لذا خواسته اند ضابطه ای را برای مفهوم بیان کنند که مخصوص به جمله شرطیه نیست و اگر این ضابطه در جمله دیگری هم مانند جمله وصفیه و یا غائیه و یا حصریه باشد باز هم مفهوم خواهد داشت چون که مفهوم به خصوص مفهوم مخالف مربوط به کیفیت ربط حکم به شرط و یا وصف و امثال آن است و هیئت توصیفیه هم یک نوع تعلیق حکم بر وصف است و این ارتباطات که مفاد هیئت شرطیه و یا ادوات شرط و وصف و حصر و غایت و امثال آن می باشد و چنانچه معیاری که برای داشتن مفهوم است در آن ها تمام شود این ها هم مفهوم دارد و لذا شهید صدر (رحمه الله) جهت دوم را جدا کرده است و بصورت کلی بحث نموده و به عنوان جهت دوم در ضابطه مفهوم آورده است.

دلالت بر مفهوم دو رکن دارد:

و آنچه که گفته شده است در کلمات اصولیون این است که دلالت بر مفهوم دو رکن لازم دارد .

رکن اول:

این که آن ربط، ربط لزومی علیّ انحصاری باشد یعنی اتفاقی نباشد و لزوم داشته باشد و لزوم هم از باب ترتب معلول بر علت باشد و علت هم انحصاری باشد یعنی علت دیگری نداشته باشد و لذا بحث کرده اند که آیا مثلاً ادوات شرط برای لزوم است یا خیر؟ که اصل لزوم را قبول کرده اند و گفته اند اتفاقیت خلاف ظاهر شرطیت است و آیا این لزوم به نحو علیت و ترتب معلول بر علت است یا خیر؟ و آیا علت انحصاری است یا خیر؟

ص: ۴۱۳

که اینها را بحث کرده اند و معمولاً اینها را انکار کرده اند و گفته اند جمله شرطیه نهایتاً دلالت بر لزوم می کند نه بیشتر و برخی ترتب را هم قبول کرده اند اعم از علی و غیر علی اما علت و انحصاری بودن را رد کرده اند ولی گفته اند اگر بخواهد مفهوم داشته باشد باید این گونه باشد و این رکن اول است .

رکن دوم:

این که لزوم علی انحصاری برای سنخ حکم و نوع و کلی آن باشد نه شخص آن جعل و حکم زیرا که علت بودن شرط یا وصف دو نوع تصور دارد یکی این که علت انحصاری برای شخص این حکم باشد که اگر این گونه استظهار کردیم آن ربط علی انحصاری مربوط به آن جعل می شود و باز مفهوم در کار نیست و وقتی می شود از ربط علی انحصاری مفهوم استفاده کرد که نوع حکم و سنخ حکم مشروط و منوط انحصاری به مجيء باشد ولی اگر علت شخص آن وجوب اکرام منحصرأ مجيء باشد ممکن است شخص حکم دیگری باشد که علت دیگری دارد پس باید رای استفاده مفهوم انتفاء کلی حکم از جمله استفاده شود که اگر مثلاً زید نیامد هیچ وجوب دیگری هم برای اکرامش نیست و این در صورتی است که حکم مربوط به سنخ حکم باشد نه شخص حکم .

دورکن باید با هم باشد:

گفته اند باید این دو رکن با هم باشند تا مفهوم در جمله باشد یکی این که لزوم علی انحصاری باشد و ثانیاً مربوط به این علت لزومی انحصاری سنخ حکم باشد نه شخص حکم و هر کدام از این دو رکن نباشد مفهوم نیست .

اگر رکن اول نباشد:

اما اولی اگر منتفی باشد روشن است که اگر شرط یا قید علت انحصاری نباشد ممکن است علت دیگری هم برای آن حکم باشد و باید رکن دیگر در حکم مربوط به آن شرط و یا وصف شود و آن این است که مربوط باید کلی و سنخ حکم باشد نه شخص حکم و علماء این دو رکن را به عنوان ضابطه مفهوم شرط بحث کرده اند و همچنین بحث کرده اند که کدام یک در جمله شرطیه متفق علیه است و کدام یک اختلافی است .

بررسی شهید صدر(رحمه الله):

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) در این جا در مقام بیان و توضیح دو رکن بر آمده است و بعد هم آنها را تعدیل کرده است و گفته است که این گونه نیست که ضابط مفهوم داشتن منحصر در این دو رکن باشد.

بررسی رکن اول:

نسبت به رکن اول که گفته شده مفهوم در جایی است که جمله بر علت انحصاری دلالت بکند - حال یا لفظاً و وضعاً و یا با اطلاق - ایشان می گویند فرق می کند که ما بخواهیم مفهوم را از اطلاق استفاده کنیم یا از مدلول وضعی جمله شرطیه و هیئتی که دال بر نسبت ربطیه است

نسبت التصاقیه و تعلیقیه:

اگر که مفاد ربط نسبت تعلیق جزاء بر شرط باشد که لزوم بلکه اوسع از لزوم است و به عبارت ایشان نسبت التصاقیه باشد به معنای متصل بودن و تابع بودن جزاء به شرط و یا وصف باشد اگر این تابع بودن مدلول هیئت ربطی بود و جمله شرطیه مثلاً کانه این را می گویند (اکرام الزید ملتصق و تابع لمجیئه) یعنی هیئت وضع شده باشد از برای این نسبت التصاقیت و تعلیقیه که این اوسع از لزوم است که اگر این گونه باشد در این صورت، به اثبات لزوم نیاز نداریم چه برسد به علت و انحصاریت و می گوئیم طبیعی حکم تابع و مربوط و ملتصق به این شرط است پس هر جا که شرط نباشد طبیعی آن حکم نیست و این همان مفهوم است و الا خلف تابعیت است.

ص: ۴۱۵

اگر مدلول وضعی تصویری رابط و ادوات ربط و هیئت خود التصاق و تبعیت باشد از اطلاق التصاق می فهمیم که اگر نباشد طبیعی حکم نیست و مفهوم بنابراین تقدیر، بدون نیاز به رکن اول تمام است.

نسبت وجودیه:

ولی اگر این گونه نبود و جمله شرطیه دلالت نداشت که جزا بر شرط معلق است بلکه معنایش این بود که اگر شرط موجود شد جزا هم موجود می شود یعنی بر نسبت ایجادیه دلالت داشت که اگر شرط موجود شود طبیعی حکم هم موجود است و افاده نسبت التصاقیه و تعلیقیه نکند بنابراین ممکن است چیز دیگری هم باشد که طبیعی حکم با آن موجود شود لهذا باید مفاد هیئت شرطیه و ادوات شرطیه روشن شود که اگر نسبت تعلیقیه باشد این خودش مفهوم دارد چون معنای تعلیق طبیعی حکم بر شرط این است که اگر این شرط نباشد طبیعی حکم نیست ولی اگر معنایش این باشد که (ان وجد الشرط وجد الجزاء) در این صورت ممکن است فرد دیگری از طبیعت حکم با شرط دیگری ایجاد شود و در این صورت خود این نسبت ربطیه ایجادیه اقتضای مفهوم را ندارد، بله، در این صورت اگر علیت انحصاریه شرط یا وصف را اثبات کنیم مفهوم خواهد داشت .

نتیجه:

پس رکن اول را جائی نیاز داریم که نسبت شرطیه را نسبت ایجادیه بدانیم اما اگر تعلیقی و التصاقی بدانیم به اثبات علیت انحصاری نداریم و برای این که این مطلب ثابت شود باید به لغت رجوع کنیم که نسبت بین شرط و جزا و جملی که در مفهوم داشتن آنها بحث است چه نسبتی است که اگر نسبت تابعیت و التصاقیت بود نیازی به رکن اول نداریم و اگر نسبت ایجادیه بود یعنی وقتی آن موجود شود حکم ایجاد می شود در این جا به اثبات علیت انحصاری با اطلاق و امثال آن - که مدلول تصدیقی است نیاز داریم.

نتیجه بحث شهید صدر(رحمه الله):

پس در جایی به رکن اول نیاز داریم که نسبت ربطیه ایجادیه باشد نه این که (طبیعی الجزاء معلق علی الشرط و تابع للشرط) و این حاصل بحثی است که شهید صدر(رحمه الله) در رابطه با رکن اول مطرح کرده است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۲۵ اسفند ماه ۹۳/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رکن دوم مفهوم (سنخ حکم)

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد که برای ضابطه مفهوم دو رکن ذکر کرده اند یکی اینکه باید ربط بین شرط و یا وصف و قید با حکم لزومی علی منحصره باشد و رکن دوم هم این است که مربوط، باید سنخ حکم باشد نه شخص حکم؛ نسبت به رکن اول و تعدیل آن توضیح دادیم

مربوط، باید سنخ حکم باشد:

نسبت به رکن دوم که گفتند مربوط باید سنخ حکم و کلی حکم باشد نه شخص حکم چون اگر شخص حکم مربوط باشد حتی با علت انحصاری بودن شرط و وصف ممکن است شخص حکم دیگری هم با شرط و وصف دیگری باشد و انتفای شخص مستلزم انتفا سنخ حکم نیست و مفهوم باید کلی حکم را نفی کند حتی با تحقق شرط یا وصف دیگری و باید نوع و کلی حکم منوط باشد به شرط یا وصف تا مفهوم باشد.

رکن دوم مفهوم:

شهید صدر(رحمه الله) (۱) [۱]:

در این رکن هم دو بحث مطرح کرده است که در ذیل به آنها اشاره می کنیم .

ص: ۴۱۷

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج ۳، ص ۱۴۴.

بحث اول:

مقصود از سنخ حکم چیست:

ممکن است در آن اشکال شود که ایشان سعی می کند از این جواب بدهد و آن اشکال این است که آیا مقصود از سنخ حکم طبیعت مطلقه ساریه در افراد و اشخاص است یعنی همه حصص وجوب اکرام زید مربوط به مجیش شده است که اگر مقصود طبیعت ساریه و اطلاق شمولی باشد بله این مفهوم دارد ولی این دیگر نیازمند رکن اول نیست مضافاً بر این که اثبات آن با اطلاق هم مشکل است و طبیعت ساریه از اطلاق فهمیده نمی شود.

مقصود از سنخ حکم طبیعت مطلقه:

حاصل اینکه اگر ما بفهمیم تمام حصص وجوب اکرام زید منوط به مجیء است دیگر به رکن اول نیاز نداریم و انحصاریت لازم نیست بلکه محض ارتباط همه حصص وجوب اکرام به مجیء زید مثلاً بر انتفاء عندالانتفاء به نحو سالبه کلیه دلالت می کند

مقصود از سنخ حکم نحو صرف الوجود:

اگر بخواهد این مراد مربوط به شرط باشد باید شرط، علت انحصاریش باشد و رکن اول را لازم داریم ولی در عین حال وقتی رکن اول را هم داشته باشیم باز هم مفهوم به دست نمی آید یعنی صرف الوجود اکرام که بر اول الوجود منطبق است اگر علت منحصره اش هم منوط به مجیء زید باشد در این صورت چنانچه زید آمد و عنوان دیگری مانند صله رحم هم انجام گرفت معلوم نیست که اکرام واجب نباشد زیرا که آنچه مجیء زید علت منحصره اش می باشد اول الوجود وجوب است نه وجوب دوم و سوم آن در حالی که مرادشان از مفهوم این است که هیچ وجوب دیگری هم مشروط به شرط دیگری برای اکرام زید نیست و وجوب اکرام زید مطلقاً منوط به مجیء او است یعنی حتی اگر منطوق هم محقق شد و زید آمد و واجب الاکرام شد با تحقق عنوان دیگری مانند صله رحم او وجوب اکرام دیگری ندارد ولی آنچه که در این جا ثابت می شود این نیست.

ص: ۴۱۸

پس حاصل اشکال این می شود که اگر مقصود شما از نوع حکم طبیعت به نحو سریان در تمام حصص است دیگر رکن اول را نیاز نداریم و اگر مقصود صرف الوجود حکم است که این هم مستلزم این است که اول الوجود وجوب اکرام معلق باشد بر شرط و علت وجود اول حکم منحصر در مجيء باشد ولی ممکن است باقی وجودها علت دیگری داشته باشند و دیگر مفهوم این را نفی نمی کند .

جواب:

ایشان از این اشکال پاسخ می دهند که مقصود هیچ کدام از این دو معنی نیست بلکه مقصود ما از سنخ حکم ذات حکم و طبیعت وجوب اکرام است بماهو هو و صرف الوجود به معنای اول الوجود یا بدلیت و همچنین شمولیت طبیعت به معنای سریان در همه حصص خارج از ذات اطلاق است یعنی خارج از معنای اسم جنس است و اطلاق لحاظ ذات طبیعت بماهو هو است و سریان و انحلالی و یا اول الوجود از قرائن دیگری خارج از اصل اطلاق و مدلول اسم مطلق فهمیده می شود

مثال:

از موضوع قرار گرفتن طبیعت و یا محمول و متعلق شدن فهمیده می شود و در این جا هم مراد از منع حکم ذات حکم و طبیعت وجوب اکرام است با قطع نظر از لحاظ سریان آن در حصص وجوب است و اگر ذات طبیعت وجوب اکرام بما هو هو بر شرط معلق شود و یا منحصرأ مربوط به شرط باشد این اقتضا را دارد که تمام حصصش مربوط به آن باشد نه خصوص یک حصه اش و این در مرکزی قرار می گیرد مثل مرکز موضوع که نتیجه اش انحلال است یعنی وقتی که طبیعت وجوب اکرام، ربط انحصاری با شرط پیدا کند مانند تعلق نهی و نفی به طبیعت است که مستلزم انتفای تمام حصص آن است و این گونه این اشکال دفع می شود .

انحصاریت شرط در مرحله مدلول تصدیقی:

نکته دوم این است که این رکن دوم - که اراده سنخ حکم از جزاء است نه شخص حکم - در صورتی در استفاده مفهوم از جمله مورد نیاز است که رکن اول مفهوم یعنی انحصاریت در مرحله مدلول تصوری از ربط در جمله استفاده شود و یا در مرحله مدلول تصدیقی از اطلاق (أوی) و (واوی) و امثال آن، انحصار استفاده شود اما اگر برهان ما بر انحصاریت در مرحله مدلول تصدیقی قانون (الواحد لایصدر الا عن واحد) باشد دیگر نیازی به رکن دوم نخواهیم داشت و اگر جزاء و یا محمول شخص حکم باشد باز هم با آن قانون عقلی مفهوم استفاده می شود.

انحصاریت شرط:

۱) اینکه در مفهوم شرط یک ادعا این است که ادوات شرط برای علیت انحصاری وضع شده باشد که معمولاً این را نفی می کنند

۲) و یک ادعا این است که مرحوم میرزا (رحمه الله) (۱) می گوید که با اطلاق و سکوت از ذکر عدل (اطلاق واوی) و یا ذکر جزء دیگر (اطلاق واوی) انحصاریت شرط در مرحله مدلول تصدیقی از جمله فهمیده می شود

۳) یک مبنای سومی هم صاحب کفایه (رحمه الله) (۲) مطرح می کند و می فرماید که از قانون الواحد انحصاریت در مرحله مدلول تصدیقی استفاده می شود که وقتی جمله شرطیه ظهور در ترتب و یا دخالت و علیت شرط به خصوصیت در حکم داشت انحصاریت را با ضم این قانون عقلی استفاده می کنیم که اگر علت دیگری هم برای همین واجب باشد صدور واحد از کثیر لازم می آید بله اگر علت، جامع میان دو شرط و یا وصف باشد علت واحد است ولی این خلاف ظهور دخل شرط و یا وصف به خصوصیت است لهذا با ضم این قانون می گوئیم شرط مثلاً علت منحصره است.

ص: ۴۲۰

۱- اجود التقريرات، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱، ص ۴۱۹.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص ۱۹۵.

از طریق سوم مفهوم درست می شود:

ایشان در این نکته دوم می خواهد بگوید که اگر مدرک ما بر انحصاریت این طریق سومی شد در این صورت نیازی به رکن دوم نخواهیم داشت یعنی حتی اگر معلق شخص حکم و یا صرف وجود حکم باشد باز هم مفهوم درست می شود چون اگر شخص حکم دیگری هم باشد که آن شخص دیگر هم ناشی از آن شرط دیگر باشد

قاعده الواحد در واحد نوعی:

به خصوصیته اگر قاعده واحد را در واحد نوعی قبول کردیم لازمه اش صدور یک نوع از طبیعت و جوب اکرام زید از دو علت است که صدور واحد از کثیر است

قاعده الواحد در واحد شخصی:

و اگر قاعده الواحد را در واحد شخصی قائل شدیم و نگفتیم الواحد بالسنخ لا یصدر الا عن واحد بلکه واحد شخص لایصدر الا عن واحد باز هم می شود مفهوم را استفاده کرد زیرا که در فرض تحقق آن وصف یا شرط دیگر از برای شخص و جوب دیگر لازم می آید یا توارد علتین بر معلول واحد شود و یا اجتماع مثلین، و یا خلاف ظهور و اطلاق متعلق امر و جوب شود یعنی جایی که با مجيء زید علت دیگر برای جوب اکرام دیگری بیاید اگر یک جوب فعلی شود این توارد علتین بر معلول واحد است که محال است و اگر دو جوب بر یک اکرام بیاید این اجتماع مثلین است در یک متعلق که محال است و اگر دو فرد از اکرام واجب شود این هم خلاف ظاهر است چون معنایش این است که اذا جاء زید فاکرمه یعنی فاکرمه اکراما آخر و این قید خلاف اطلاق متعلق امر است و لازمه اش این است که متعلق جزاء و حکم را به فرد دیگری از اکرام قید بزنیم و چون این اطلاق این قید را نفی می کند جوب اکرام دیگری به سبب دیگری هم نفی می شود بنابراین حتی اگر قاعد الواحد را به لحاظ شخص و جوب اکرام جاری کنیم باز هم مفهوم ثابت می شود

ص: ۴۲۱

ضابطه استفاده مفهوم از جمله:

راه اول:

می شود این گونه گفت که اگر رکن دوم را سنخ حکم به معنای طبیعه مطلقه ساریه تفسیر کردیم که تمام حصص و جوب مربوط به شرط و یا وصف است خود این رکن به تنهایی یک ضابطه برای استفاده مفهوم خواهد بود و رکن اول را نیاز ندارد و این یک راه برای استفاده مفهوم است.

راه دوم:

این است که معلق ذات طبیعت باشد بما هی و سریان در افراد یا صرف الوجود همه خارج از مدلول اسم جنس باشند و ذات طبیعت و جوب مدلول امر است که نوع حکم به این معنی رکن اول را لازم دارد یعنی لازم داریم نسبت تعلیقیه یا انحصار را ثابت کنیم یا از راه مدلول لفظی و یا با اطلاق تا مفهوم استفاده شود و انحصاریت ترتب ذات طبیعت و جوب اکرام مثلاً بر مجیء است که مفهوم را اثبات می کند لازم داریم پس اگر رکن دوم را به این معنی گرفتیم - که صحیح هم همین است - رکن اول را - به معنای اعم از نسبت التصاقیه و یا انحصاریت - نیاز داریم یا از راه اطلاق و یا از راه وضع تا بگوئیم ذات طبیعت و جوب اکرام زید منحصره مربوط به شرط است و انتفاء مطلق و جوب از آن استفاده شود.

راه سوم:

برای مفهوم این است که بخواهیم به قانون (الواحد لا یصدر الا عن واحد) انحصاریت را ثابت کنیم در جایی که نه لفظ جمله دلالت بر انحصاریت دارد و نه با اطلاق و سکوت و اوئی و اوئی بتوانیم انحصاریت را ثابت کنیم ولی قانون واحد را قبول کنیم - مانند بیانی که در کفایه آمده است - در این صورت هم مفهوم تنها با رکن اول ثابت می شود و رکن دوم را نیاز نداریم یعنی حتی اگر شخص حکم هم مربوط به آن علت منحصره باشد از آن قانون مفهوم فهمیده می شود.

ص: ۴۲۲

نتیجه:

بنابراین طبق ضابطه و طریق اول و سوم رکن اول را نیاز نداریم و طبق ضابطه و طریق دوم هر دو رکن را نیاز داریم و چون دو طریق اولی و سومی فی نفسه باطل است و طریق دوم صحیح و معقول است پس هر دو رکن را می خواهیم.

طریق سوم باطل است:

چون قاعده واحد در احکام جاری نیست و لذا به رکن دوم نیاز داریم ولی مرحوم آخوند(رحمه الله) که این قاعده را قبول دارد به رکن دوم نیاز ندارد

طریق اول باطل است:

همچنین اگر کسی طریق اول را قبول کند و اطلاق امر را به معنای شمولی آن و طبیعت ساریه بداند به رکن اول نیاز ندارد ولی این هم درست نیست به جهت این که جمله امر بر اطلاق به این معنا دلالت نمی کند و این چنین اطلاقی در قضایای شرطیه هم قابل اثبات نیست و در راه دوم درست است که طبیعت امر به معنای ذات و جوب باشد که مدلول جمله امر هم همین است که اگر این مربوط به شرط یا وصف شد و رکن اول را هم داشتیم مفهوم به دست خواهد آمد.

نتیجه:

پس در ضابطه مفهوم که گفته اند دو رکن لازم دارد درست است ولی با تعدیلی که در توضیح آن داده شد بنابراین سه راه برای ضابطه مفهوم تصویر دارد که یکی از آن سه متوقف بر دو رکن است .

تعبیر محقق عراقی (رحمه الله) (۱) [۴] در مقالات:

ص: ۴۲۳

فرموده اند، که نسبت به این دو رکن می گوید رکن اولش مورد بحث نیست و میان مثبتین مفهوم و منکرین آن مسلم است و چه جمله شرطیه باشد، چه حملیه و یا وصفیه، ظهور دارد در این که قیودی که در کلام ذکر شده به خصوصیت عت آن حکم است و این مسلم است و این همان انحصاریت قیود است و در حقیقت اختلاف و نزاع در این که مفهوم در جمله هست یا نه به نزاع در رکن دوم برگشت می کند که آیا شخص حکم معلق و مقید به آن شرط یا قید انحصاری است یا نوع حکم و در دلالت جمله بر این رکن دوم نزاع و بحث است

شاهد:

هم می آورد که در جائی که جمله وصفیه وارد شود مثل (اکرم العالم العادل) و مطلق هم بیاد (اکرم العالم) ولی از خارج بدانیم یک حکم بیش تر نیست مطلق را بر مقید حمل می کنیم و این حمل مطلق بر مقید برای این است که دخالت قید عادل در حکم بر حسب ظهور خطاب انحصاری است که وقتی این شد دیگر وجوب نمی تواند مطلق باشد و علت دیگر نمی شود در حکم دخیل باشد و لذا مطلق را باید بر مقید حمل کرد و نمی شود شخص این حکم آن جا هم باشد مگر موضوع جامع باشد و قید عادل علت و دخیل منحصر نباشد که این خلاف ظهور است در این که آن قید بخصوصیت در حکم دخیل است پس این که این عنوان به خصوصه دخیل در حکم و علت منحصر است مسلم است و بحث در باب مفاهیم در این است که حکم سنخ حکم است یا شخص حکم است .

ص: ۴۲۴

لیکن این حرف درست نیست زیرا که اگر محمول شخص حکم بود دخل این قید در این شخص از جمله استفاده می شد چون تشخیص حکم به جعل آن است و هر جعل می تواند یک موضوع داشته باشد نه بیشتر لهذا اگر جعل هم یک جعل باشد قهرا حکم دیگری بر مطلق یا مقید دیگری نخواهد بود ولی اگر محمول نوع و طبیعی حکم بود ممکن است دو عنوان در ایجاد یک نوع از حکم دخیل باشد و هر کدام یک جعل داشته باشند پس اگر محمول شخص شد دخالت قیود به نحو انحصاریت در آن جعل شخص صحیح است ولی اگر محمول نوع و طبیعی حکم شد در این جا دیگر آن نکته نخواهد بود و تعدد جعل معقول است و لذا لازم است از انحصاریت آن شرط یا وصف از برای نوع و طبیعی حکم هم بحث شود که همان بحث از رکن اول است .

نتیجه:

بنابراین استظهار ایشان تمام نمی باشد و در ذهن ایشان خلط شده است که فکر کرده انحصاریت شرط یا وصف مطلقاً مسلم است حتی در قضایایی که طبیعی و سنخ حکم محمول است که این مطلب صحیح نمی باشد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۱۴۰۱/۰۱/۹۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم جمله شرطیه

آیا جمله شرطیه مفهوم دارد؟

جهت سوم از بحث در باب مفاهیم بحث از مفهوم جمله شرطیه است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا خیر در رابطه با مفهوم داشتن جمله شرطیه بحث و نقض و ابرام های زیادی شده است مدلول و جمله شرطیه نیز تجزیه و تحلیل شده است که بحث های نسبتاً خوبی مطرح شده است و در وجود مفهوم از برای جمله شرطیه در اصول اختلاف شده است هر چند در فقه معمولاً به آن تمسک می شود و تعبیر به این که آیا مفهوم شرط حجت است یا خیر که در برخی از تعبیرات مسامحه است زیرا که مقصود آن است که آیا برای جمله شرطیه مفهوم هست یا خیر و الا- اگر باشد هر دلالت و ظهور لفظی حجت است و این مطلب روشن است .

ص: ۴۲۵

معیار مفهوم داشتن:

ما قبلاً عرض کردیم که معیار و ضابطه مفهوم داشتن به یکی از سه طریق است

طریق اول:

یکی این که جمله دلالت کند بر این که مطلق حکم به معنای اطلاق انحلالی و مطلق الوجود آن مقید به قید و شرطی باشد که اگر این چنین اطلاق در حکم مقید به شرطی بود معنایش این است که هیچ حصه ای از حصص آن حکم نیست که بدون این قید باشد و این جا مفهوم درست می شود و آن حکم به نحو سالبه کلیه در فرض نبودن قید منتفی می شود یعنی عند انتفاء آن قید یا شرط دیگر هیچ حصه ای برای آن حکم نمی باشد که همان مفهوم است .

طریق دوم:

طریق دوم این بود که ما از جمله شرطیه علیت انحصاری آن شرط را بفهمیم و این انحصاریت اگر استفاده شد لازم نیست جزاء هم مطلق الوجود باشد بلکه کافی است ذات طبیعت یا صرف الوجود حکم باشد .

طریق سوم:

طریق دیگری هم گفته شد که اگر از جمله شرطیه تعلیق جزاء را بر شرط بفهمیم که سنخ حکم - به معنای ذات طبیعت حکم - معلق بر شرط است و نسبت تعلیقیه را استفاده کنیم باز هم مفهوم استفاده می شود و اطلاق هم لازم نیست به معنای مطلق الوجود و انحلالی باشد بلکه به معنای ذات طبیعت است که بر آن شرط معلق شده است و این هم راه سوم است که توضیح آنها اجمالاً گذشت

طرق اثبات مفهوم شرط:

ص: ۴۲۶

در مفهوم شرط باید دید که از این طرق کدامشان قابل اثبات است و کدام قابل اثبات نیست حال یا به دلالت وضعی که در مرحله مدلول تصویری مفهوم ثابت می شود و یا با اطلاق و مقدمات حکمت که در مرحله مدلول تصدیقی مفهوم ثابت می شود که بحثش می آید .

ذکر چند نکته:

ولیکن قبل از این که وارد اصل بحث شویم چند نکته مقدماتی باید مطرح شود که توضیح آنها لازم است.

نکته اول:

این است که هر سه طریق در جایی است که حکم در جمله تمام شده باشد و بعد از تمام شدنش آن را مربوط به آن قید یا شرط کنیم یعنی تقیید به آن شرط در طول تمام شدن جمله حکمیه حکما و موضوعا و تحقق نسبت تامه انجام گیرد اما اگر قید و شرط قبل از تمامیت حکم در جمله حکمیه بیاید و قید در متعلق حکم یا موضوع حکم یا در قوام خود حکم باشد پیاده کردن آن سه طریق از برای استفاده مفهوم به نحو سالبه کلیه ممکن نیست.

تمامیت جمله حکمیه:

حاصل این که قید یک وقت بعد از تمام شدن جمله حکمیه است و یک وقت قبل از تمامیت و اکتمال جمله حکمیه است و در خود آن جمله حکمیه می خواهد اخذ شود که اگر قید قبل از تمام شدن جمله حکمیه بیاید این طرق سه گانه در آنها معمولاً تمام نیست اما اگر قید بعد از تمام شدن جمله حکمیه بیاید جا برای آن سه طریق و سه ضابطه از برای مفهوم باز می شود که فرق بین جمله شرطیه و وصفیه یا لقبیه در همین نکته است.

ص: ۴۲۷

مفهوم در جمله حملیه، وصفیه، لقبیه:

در امثال جمله حملیه، وصفیه و یا لقبیه قید داخل در خود جمله حکمیه است مثلاً- اکرم العالم العادل قید عادل قبل از تمام شدن جمله حکمیه و در مدخول و یا متعلق آن است نه این که اکرام عالم تمام شده و می خواهیم آن نسبت تامه به حکمیه را به عادل بودن ربط بدهیم و لذا نه اطلاق به طریق اول در آن جاری است چون هنوز حکم تمام نشده که بگوئیم مطلق وجودش مشروط و مقید به آن شرط است یا بر آن معلق است و یا علت انحصاری سنخ حکم است

تفاوت جمله شرطیه با وصفیه و حملیه:

لیکن در جمله شرطیه این گونه است چون که جمله حکمیه که جزا و نسبت تامه است و کامل شده است و اگر ربط به شرط هم نبود جمله جزاء جمله حکمیه تامه بود که می گفت اکرام زید واجب است و مطلق بود ولی با این شرط می خواهیم آن جمله حکمیه را مربوط به آن شرط کنیم ولی در قید و وصف در جمله حملیه این گونه نیست و اگر گفت اکرم زیدا الجائی در این جا مجی را قید موضوع یا متعلق و یا حکم قبل از تمام شدن جمله حکمیه قرار داده است و این تقيید به آن قید طولی نیست تا بشود سنخ حکم را معلق یا منحصر در آن شرط کرد و یا اطلاق به نحو انحلالی نسبت به حکم جاری کرد زیرا هنوز حکمی فرض نشده است اما وقتی تقيید به شرطی در طول تمامیت جمله حکمیه شد آن سه راه از برای استفاده مفهوم و سالبه کلی جا دارد .

ص: ۴۲۸

البته مفهوم به نحو سالبه جزئیه در نحو اول هم یعنی جمله حملیه راه دارد و این یک قاعده دیگری است که مفهوم نیست بلکه قاعده احترازیت قیود است مثلاً وقتی می گوید اکرم العالم العادل اخذ قید عادل در جمله حکمییه دلالت دارد براین که در این حکم دخیل است و اگر دخیل نبود آوردن این قید لغو بود و نباید این قید را می آورد و حال که این قید را آورده از باب دفع لغویت معلوم می شود که در این حکم دخیل است و می خواسته با ذکر آن احتراز کند از موردی که وجوب اکرام ندارد و معنایش این است که اکرام عالم بدون عدالت مطلقاً واجب نیست و این را می گویند ظهور قیود در احترازیت که قید بالاخره می خواهد حالتی را خارج کند و نفی حکم را در فاقد قید کند

سالبه جزئیه:

لیکن این به نحو سالبه جزئیه است نه بیشتر از آن و این هم ظهوری است در کلام و ظهور آوردن قید در عدم لغویت و یا احترازی بودن آن قید است و این ظهور تنها این مقدار را ثابت می کند که به نحو سالبه جزئیه در فرض نبودن این قید یک جائی باید باشد که اکرام زید واجب نباشد و الا ذکر آن لغو و محترزه نبود و سالبه کلیه که مفهوم است از آن استفاده نمی شود که البته این هم آثاری دارد یکی از آثارش این است که ممکن است سالبه جزئیه قدر متیقن داشته باشد که انتفاء آن قدر متیقن ثابت می شود.

ص: ۴۲۹

اگر حکم مطلق باشد:

یکی دیگر این است که اگر جایی مطلق هم بیاید و بگوید اکرم العالم و علم به وحدت حکم باشد در این جا می گویند چون یک حکم نمی تواند دو موضوع داشته باشد هم مطلق و مقید و ظهور مقید در دخالت قید اقوی و بیشتر از ظهور مطلق در اطلاق است لذا مطلق بر مقید حمل می شود در جایی که علم به وحدت جعل باشد و این برخی از آنها ظهور قید در احترازی است اما مفهوم به معنای انتفا سالبه کلیه است این در جایی است که بتوانیم اطلاق را در جمله حکمیه به معنای سنخ حکم اخذ کنیم که متوقف است بر این که جمله حکمیه را تمام شده لحاظ کرده و به آن شرط مقید کنیم و این در جمله شرطیه روشن است و در باقی موارد این گونه نیست این یک نکته که نکته توضیحی است که بیان می کند چه فرقی بین جمله شرطیه و وصفیه و یا قیدیه است.

نکته دوم:

نقض محقق خوئی (رحمه الله) به مرحوم میرزا (رحمه الله):

ایشان گفته اند بحث از مفهوم داشتن جمله شرطیه مبتنی بر این است که شرط قید مدلول هیئت باشد نه قید ماده و متعلق حکم و این اشاره به بحثی است که در واجب مشروط و مطلق گذشت که قیودی که شرائط وجوب است مثل استطاعت که قید وجوب حج است، این قبیل قیود که اگر نباشند وجوب فعلی نیست و اگر قید وجوب باشد وجوب مدلول هیئت امر است و هیئت هم معنای حرفی و نسبی دارد و معنای حرفی هم جزئی است و قابل تقیید نیست و هم ملحوظ آلی و تبعی است و قابل لحاظ استقلالی جهت تقیید نیست و لذا برخی مانند مرحوم شیخ (رحمه الله) و مرحوم میرزا (رحمه الله) گفته اند قید نمی تواند به مدلول هیئت بخورد

ص: ۴۳۰

بنابراین یکی از راه حل ها راه حلی بود که مرحوم شیخ (رحمه الله) (۱) آورده بود که شرائط وجوب هم به ماده و متعلق وجوب بر می گردد و مرحوم میرزا (رحمه الله) (۲) هم آن را پذیرفت منتها نه به ذات متعلق که مثلاً مطلق اکرام است بلکه ماده ای که منتسب به وجوب است مقید به شرط وجوب است یعنی الا-کرام الواجب بما هو واجب مقید است که در نتیجه حیثیت وجوب هم مقید می شود و اگر این شرط نباشد وجوب هم نیست و اما اگر قید مطلق اکرام باشد اگر قید هم نباشد وجوب فعلی است و تحصیل قید واجب می شود مانند ظهور در صلوات که خلف است ولی اگر قید ماده منتسبه باشد، در صورتی که قید نباشد وجوب هم نیست

توجیه مرحوم میرزا (رحمه الله) بر کلام شیخ (رحمه الله):

و این که برخی کلام شیخ (رحمه الله) را حمل بر این کرده اند که قید مطلق ماده است درست نیست و این واضح البطلان است و بدین ترتیب مرحوم میرزا (رحمه الله) کلام شیخ (رحمه الله) را توجیه می کند که قید به ماده بر می گردد منتها ماده منتسبه به حکم که دیگر آن اشکال وارد نشود و محذور جزئی بودن معنای حرفی و یا غیر قابل تقیید بودن دیگر وارد نیست چون ماده مقید و منتسب بما هو مقید هم معنای اسمی است و قابل تقیید است البته ما در آن بحث اصل اشکال عدم امکان تقیید هیئت را نپذیرفتیم .

ص: ۴۳۱

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص ۴۹.

۲- اجود التقریرات، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱، ص ۱۳۰.

حال در اینجا مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۱) می گوید طبق این مبنی که قید را به ماده بر می گرداند دیگر جمله شرطیه با جمله وصفیه فرقی نمی کند و شرط از قیود متعلق حکم می شود و مثل جمله وصفیه می گردد زیرا که منظور از این که می گویند وصف مفهوم ندارد این است که قیود اخذ شده در موضوع یا متعلق حکم مفهوم ندارد و منظور نفی مفهوم قید است نه خصوص عنوان وصف و شما که همه قیود و شرایط را به ماده بر می گردانید شرط در جمله شرطیه هم از قیود متعلق حکم می شود و مفهومش مفهوم وصف و قید است و خواهیم گفت که جمله قیدیه مفهوم ندارد و طبق مبنای شما جمله شرطیه لبا و ثبوتاً عین جمله وصفیه است و اگر در این جا قائل به مفهوم شوید در جمله وصفیه هم باید قائل به مفهوم شوید و به خاطر این اشکالات ایشان می گوید یکی از شرائط داشتن مفهوم در جمله شرطیه این است که شرط قید هیئت باشد در جمله جزاء، اما اگر قید متعلق در جزاء شد مثل قضیه وصفیه می گردد.

جواب اشکال:

ما عرض می کنیم، نکته ای که در بحث اول گفتیم پاسخ ایشان است که درست است که طبق مبنای مرحوم میرزا (رحمه الله) و مرحوم شیخ (رحمه الله) نمی توانیم مدلول هیئت را مقید به قید و شرطی کنیم لیکن منشأ آن بحث، اشکال حرفی بودن مدلول هیئت است که با تبدیل آن به معنای اسمی از طریق عنوان ماده منتسب و تقیید آن مشکل حل می شود لیکن این راه حل اگر قبل از تمامیت جمله حکمیه باشد و در طول آن نباشد مفهوم ندارد اما اگر در طول تمامیت جمله حکمیه لحاظ شود و مقید به شرط شود مفهوم دارد.

ص: ۴۳۲

خلاصه نظر شیخ و میرزا(رحمه الله علیهما):

و به عبارت دیگر امثال مرحوم شیخ(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله) که می گویند باید متعلق امر مقید به قید شود مثلاً قائلند که اکرام منتسب را مقید می کنیم یعنی اکرام بماهو واجب و این یک تقریبش این است که مدلول هیئت از خلال یک مفهوم اسمی لحاظ شود یا این که بگوئیم خود اکرام خاص که حصه اکرام واجب و منتسب است مقید می شود که خودش معنای اسمی است در هر دو این تقریب ها گاهی این ماده بعد از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقید می شود و یک وقت قبل از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقید می شود که صورت اول جمله وصفیه و قیدیه است و صورت دوم که تقیید در طول لحاظ نسبت حکمیه است جمله شرطیه است و چون که در طول تمامیت نسبت و جمله حکمیه آن سه طریق و معیار اخذ مفهوم در آن می آید.

پس بنابراین اینگونه نیست که طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و مرحوم شیخ(رحمه الله) که قید را به ماده بر می گردانند جمله شرطیه و وصفیه نباشد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۷ فروردین ماه ۱۳۹۴/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسلک تعهد

خلاصه جلسه قبل:

بحث در مفهوم شرط بود و عرض شد که لازم است قبل از دخول در تطبیق آن سه معیار بر جمله شرطیه، چند نکته را توضیح دهیم که دیروز دو نکته گذشت.

نکته سوم:

آقای خوئی(رحمه الله) در تقریرات محاضرات (۱) [۱]:

ص: ۴۳۳

۱- محاضرات فی اصول الفقه، السید ابوالقاسم الخویی(محمد إسحاق الفیاض)، ج ۴، ص ۲۱۰.

فرموده و در تقریرات سابق مثل دراسات مطرح نشده است و در آنجا همان تقریبی که در بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) است - یعنی اثبات انحصاریت - ذکر کرده اند، ایشان در محاضرات می گوید طبق مبنای مشهور که دلالت الفاظ بر معانی را دلالت تصویری می دانند جمله شرطیه دال بر انحصاریت نیست و همه تقریبات را حتی تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) را رد می کند و می فرماید: اصلاً جمله شرطیه بر علیت هم دلالت ندارد فضلاً از این که بر علت منحصره دلالت کند و از این راه نمی شود

رد مبنای مشهور در وضع:

ولی می فرماید ما اصل مبنای مشهور در وضع را قبول نکردیم و گفتیم حقیقت وضع اعتبار لفظ بر معنی که دلالت تصویری است نیست بلکه وضع به معنای تعهد است یعنی هر کسی که اهل لغتی است متعهد است که هرگاه آن لفظ را استعمال کند قصد کند اخطار و حکایت و یا انشاء معنی را که طبق این مسلک دیگر معنای وضعی دلالت تصویری نیست بلکه دلالت تصدیقی و ملازمه میان دو وجود است؛ استعمال لفظ و قصد حکایت یا انشاء این ملازمه از باب تعهد و التزام است که در اثر آن قهراً اگر لفظ را بیاورد آن معنی را قصد کرده است البته این تعهد منشأ انس ذهنی هم میان تصور لفظ و تصور معنا می شود ولی این وضع نیست بلکه وضع عبارت از آن تعهد است و دلالت حاصله از آن تصدیقی است و ایشان در بحث وضع به تفصیل این نکته را مطرح کرده و آن را اثبات نموده و همچنین در جاهای مختلف آثاری را بر آن بار کرده اند که یکی هم این جا است

ص: ۴۳۴

ایشان می فرماید که طبق مبنای مشهور جمله شرطیه دلالت بر علیت ندارد چه برسد به انحصاریت چرا که هیچ دال تصویری بر علیت انحصاری شرط در جمله شرطیه نیست و تقریبات اطلاقی هم تمام نیست چنانکه خواهد آمد ولی اگر ما مبنای تعهد را قائل شویم پس در جمله شرطیه یک تعهدی لازم است یعنی متکلم متعهد می شود وقتی که جمله شرطیه را به کار می گیرد قصد انشا یا قصد اخبار داشته باشد مثلاً وقتی می گوید (اذا جاء الشمس فالنهار موجود) و یا می گوید (اذا جاء زید فاکرمه) باید قصد حکایت و یا ابراز اعتبار نفسانی در کار باشد و در باب قضایای اخباری حتی کسی که کاذب است قصد حکایت را داراست و صدق و کذب مربوط به مدلول وضعی جمله نیست بلکه کذب و صدق به لحاظ مدلول تصویری نسبت ثبوتی است که ثبوت و عدم ثبوت آن نسبت در اختیار مکلف نیست و نمی تواند در تعهد او داخل باشد پس متکلم نمی تواند به ثبوت آن نسبت متعهد باشد بلکه متعهد است به قصد حکایت که آن هم در جمله کاذبه هم فعلی و صادق است.

مدلول وضعی در جمله شرطیه:

بعد می فرماید حال که اینگونه شد در قضیه شرطیه مدلول وضعی تعهدی آن نمی تواند مربوط به نسبت در جزا و یا شرط باشد بلکه باید به خود جمله شرطیه - کبری - مربوط باشد چون اگر جزا جمله خبریه باشد تعهد به خود این مدلول تصویری نمی تواند مدلول وضعی و تعهدی باشد و متکلم هم نمی خواهد قصد اخبار از آن را بدهد زیرا که گفته اند صدق قضیه شرطیه به صدق طرفینش نیست پس قصد اخبار و حکایتش که مدلول وضعی و تصدیقی فعلی است نمی تواند به لحاظ ثبوت محمول جزا برای موضوع جزا باشد چون قصد حکایت فعلی از آن را ندارد و ثبوت و لاثبوتش اختیاری مکلف نیست تا به آن تعهد داشته باشد و باید فعلی اختیاری و قصد حکایت بالفعل باشد و آن نیست مگر تلازم بین جزا و شرط

تعلیق جزاء بر شرط چه انشائی باشد و چه اخباری و متکلم قصد ابراز اعتبار حکم معلق بر آن شرط را دارد اگر جزاء انشائی باشد و اگر اخباری باشد بازهم قصد حکایت از آن تعلیق و تلازم را دارد که صدقش مستلزم صدق طرفین نیست پس اعتبار قضیه تعلیقیه را ابراز کرده است و یا از آن قصد اخبار نموده است بنابراین طبق مبنای تعهد مدلول وضعی بر می گردد به این که در جایی که جزا جمله خبریه است حکایت از این تلازم کند و جایی که جزا جمله انشائیه است جاعل می خواهد یک انشا معلق را اعتبار بکند و لذا در هر دو باید یک مدلول تصدیقی وضعی که به معنای تعهد و قصد حکایت یا انشا است بالفعل باشد و آن نمی تواند به مفاد جزا بخورد بلکه باید به خود این ملازمه و جمله کبری بخورد.

خلاصه نظر محقق خوئی (رحمه الله):

پس جمله شرطیه طبق مبنای ایشان برای قصد ابراز معنای تعلیقی و تلازمی میان مفاد جزا و شرط وضع شده است و این تعلیق و توقف جزاء بر شرط که مستقل از صدق شرط و جزاء است و با عدم صدق آنها هم سازگار است مستلزم مفهوم است زیرا که لازم بینش این است که سنخ حکم در جزاء معلق و توقف بر شرط است پس شرط دیگری برای فرد دیگری از آن حکم هم نباید باشد و خلاصه قصد حکایت به خود کبری این جمله شرطیه بر می گردد و معنایش این است که در همه حالات هر وقت شرط بود این جزا هم می آید و وقتی قصد اخبار از تعلیق جزاء بر شرط شد نه اخبار از ثبوت جزا معنایش این است که سنخ آن حکم در جزاء معلق است بر این شرط پس وقتی آن شرط نبود سنخ حکم هم نیست و فرقی نمی کند که جزا خبری باشد و یا انشائی و لذا ایشان می فرماید که طبق مسلک مشهور نمی شود انحصاریت را ثابت کرد و طبق مسلک ما چون قصد حکایت و یا انشا را مدلول وضعی قرار می دهیم در جمله شرطیه قصد ابراز حکایت با انشاء از تعلیق جزاء بر شرط می شود و این معنا مستلزم مفهوم است به نحو لزوم بین.

این مطلب ایشان هم تمام نیست چون این که در جمله شرطیه مدلول تصدیقی مدلول وضعی است یا مدلول تصویری در هر دو صورت این بحث می آید که مدلول تصدیقی یعنی قصد اخبار یا انشاء بازاء چیست به ازاء جمله جزاء است و یا جمله شرطیه و کبری و مشهور هم قائلند که مدلول وضعی جمله شرطیه - کبری - دلالت تصویری تلازم بین جزا و شرط است و آن تلازمی که ایشان می گفت تصور هم دارد و مشهور می گویند آن مدلول وضعی است ولیکن مجرد تلازم میان شرط و جزاء چه مدلول وضعی خود همین مدلول تصویری باشد و چه مدلول وضعی قصد حکایت از آن و مدلول تصدیقی آن باشد هیچ کدام از این دو مبنا مفهوم را درست نمی کند

استدلال بر رد مطلب محقق خویی (رحمه الله):

زیرا که تلازم و نسبت ایجاد برای جزاء مستلزم انحصاریت شرط نیست و وقتی مفهوم درست می شود که مدلول وضعی چه تصویری باشد و چه تصدیقی نسبتی باشد که اقتضای انحصاریت و یا تعلیق و توقف باشد، یعنی اگر نسبت جمله جزاء یا شرط نسبت ایجاد باشد مدلول تصدیقی هم داشته باشد و آن مدلول وضعی باشد قصد حکایت از آن ایجاد است که اگر شرط موجود شد آن جزاء موجود می شود و این هم قضیه شرطیه است ولی تعلیق نبوده و ملازم با انتفای سنخ حکم در فرض تحقق شرط دیگری نیست ولی اگر آن نسبت میان جمله جزاء و شرط نسبت ایجاد نباشد بلکه نسبت تعلیقی باشد و بگوید الجزا معلق علی الشرط حال مدلول وضعی همین مدلول تصویری تعلیق باشد یا مدلول تصدیقی و قصد حکایت یا انشاء آن باشد این مفهوم دارد.

بنابراین درست است که شما مبنای خود را شرح دادید ولی اضافه کردید و گفتید که طبق مبنای ما قصد حکایت می خورد به تعلیق جزاء بر شرط نه نفس نسبت ثبوت حکم بر موضوعش در جزاء ولی این مطلب اضافی لازمه مسلک تعهد نیست بلکه مسلک تعهد موافق است با اینکه مدلول وضعی قصد حکایت از جمله شرطیه - کبری - به نحو استلزام و ایجاد جزا در جایی که شرط است باشد که اگر این گونه باشد دیگر مفهوم نیست .

نتیجه:

حاصل این که نسبتی که شما اسمش را انس ذهنی می گذارید و ما می گوئیم مدلول وضعی است اگر نسبت ایجاد نباشد و تعلیق باشد این نسبت مستلزم مفهوم است و تعلیق معنایش همین است و اگر مجرد نسبت ایجاد باشد مستلزم مفهوم نیست حتی طبق مبنای تعهد پس ربط دادن مفهوم در جمله شرطیه به مسلک تعهد تمام نیست و ما معنایش را نفهمیدیم و ایشان هم در دوره های سابق این را نگفته اند و فرقی نمی کند چه مدلول تصویری را مدلول وضعی بگیریم و چه مدلول تصدیقی را مدلول وضعی بگیریم طبق مسلک تعهد ثبوت مفهوم در جمله شرطیه ربطی به آن دو مسلک ندارد بلکه منوط به این است که ما آن نسبت را نسبت تعلیقیه بگیریم چه قصد اخبار از آن مدلول وضعی باشد که مسلک تعهد می گوید و چه خود تصور آن نسبت مدلول وضعی باشد و ایشان در صدر کلام مسلک تعهد را شرح می دهد ولی وقتی به ذیل می رسد که می خواهد نتیجه گیری کند بحث تعلیق و قصد حکایت از تعلیق جزاء بر شرط را می آورد که دلالت بر مفهوم بالملازمه الینه بالمعنی الاخص مربوط به اخذ خصوصیت تعلیق در معنای جمله شرطیه است که اگر چنین باشد حتی بر غیر مسلک تعهد شرطیه مفهوم خواهد داشت و اگر چنین نباشد و نسبت جمله جزاء به شرط نسبت ایجاد شرط و استلزام جزاء باشد حتی بنابر مسلک تعهد و قصد حکایت از چنین نسبتی و یا ابراز اعتبار آن مستلزم مفهوم نخواهد بود.

این سه نکته از نکات توضیحی مهمی بود که می بایست قبل از دخول در اصل بحث از تقریبات مفهوم در جمله شرطیه مطرح می شد .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - سه شنبه ۱۸ فروردین ماه ۹۴/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اطلاق انحلالی جزا

مفهوم سه طریق دارد:

بعد از توضیح سه نکته ای که گذشت باید وارد اصل بحث مفهوم شرط شویم و گفتیم استفاده مفهوم سه راه دارد که باید دید در مفهوم شرط کدام یک قابل پیاده شدن است.

طریق اول:

اطلاق انحلالی در جزا:

یکی این بود که ممکن است کسی از جمله شرطیه اطلاق انحلالی در جزا استفاده کند مثلاً در جمله (ان جاء زید فاكرمه) از (فاكرمه) اطلاق انحلالی استفاده کند و بگوید كل وجوب اكرام های زید مشروط به مجی زید است و این نحو اطلاق انحلالی و مطلق الوجودی مفهوم دارد زیرا که اگر يك وجوب اكرامی هم باشد که منوط به مجی زید نباشد و مثلاً منوط به صدقه دادن زید باشد با این اطلاق منافات دارد پس باید هیچ سبب دیگری برای هیچ حصه دیگری از وجوب اكرام زید نباشد

رد طریق اول:

که قبلاً به این راه اشاره شد و این جا هم می گوئیم این راه در جمل شرطیه و امثال آن قابل پیاده کردن نیست چون ممکن است این اطلاق که به آن اطلاق انحلالی و یا مطلق وجودی می گویند در موضوعات و متعلق المتعلقات احکام جاری شود ولی در طرف حکم چه شرطیه باشد و چه حملیه جاری نمی شود؛ عقد الحمل و یا حکمی که محمول جمله حملیه است و یا جزاء شرطیه است در آن چنین اطلاق انحلالی جاری نمی شود و اطلاق انحلالی در عقد الوضع و آنچه که شبیه آن است مانند جمله شرط در شرطیه جاری می شود ولی در عقد الحمل جاری نمی شود و جزا هم شبیه محمول در جمله حملیه است و اطلاقش به نحو بدلی و یا صرف الوجود و ذات طبیعت است مثلاً وقتی می گوئیم (زید عالم) مقصود صرف وجود عالم بودن است نه عالم به همه علوم بودن بر خلاف (العالم مفید) که طبیعت عالم در عقد الوضع اطلاقش انحلالی است و معنایش آن است که هر عالمی مفید است و تفصیل این در بحث تعلق امر به فرد یا طبیعت گذشت .

ص: ۴۳۹

اطلاق انحلالی در جزا جاری نمی شود:

جمله شرطیه هم همین گونه است جمله ای که شرط واقع می شود اطلاقش انحلالی است مثلاً جمله (اذا افطرت وجب علیک الکفاره) اطلاق شرطش انحلالی است یعنی هر افطاری را می گیرد چون عقد الشرط در شرطیه مثل عقد الوضو است ولی وقتی در جزاء می گوید وجب علیک الکفاره صرف الوجود وجوب کفاره جزاء است و نمی خواهد بگوید کل وجوب کفارات مترتب بر آن شرط است بنابراین عقد الجزاء قضیه شرطیه مثل عقد الحمل قضیه حملیه است و اطلاق انحلالی در آن جاری نمی شود و صرف الوجود طبیعت هم باشد قضیه شرطیه صادق است مثل محمول در (زید عالم) که اگر یک علم هم داشته باشد جمله حملیه صادق است و به تعبیر برخی از بزرگان مثل مرحوم حاج شیخ (رحمه الله) اطلاق به معنای مطلق الوجود در جزاء راه ندارد و این تعبیری درست است که ایشان می گوید اطلاق انحلالی در جزاء جاری نمی شود بلکه اگر جاری شود مفهوم درست است ولی جاری نمی شود

بررسی طریق دوم و سوم:

پس طریق اول در جمله شرطیه راهی ندارد ولی باید دو طریق دوم و سوم را بررسی کرد که یکی استفاده علیت انحصاری شرط است و دیگری هم استفاده تعلیق که بیان خاص خودش را دارد و ذکر خواهد شد که در آن ها اطلاق حکم و جزاء به معنای صرف الوجود هم کافی بود و ما ذیلاً تقریبات استفاده مفهوم بر اساس یکی از دو طریق دوم و سوم را بررسی می کنیم که اکثر آنها یعنی ما عداى تقریب اخیر مبنی است بر طریق دوم و تقریب اخیر مبتنی بر طریق سوم است.

ص: ۴۴۰

تقریب اول:

شرط علت انحصاری جزاء:

این که کسی ادعا کند که جمله شرطیه وضع شده است برای این که شرط علت انحصاری جزاء است و این که غیر از آن علت دیگری برای سنخ و طبیعت حکم جزاء - نه شخص این جعل - نیست که اگر کسی این ادعای وضع را بگوید و در جزاء هم اطلاق به معنا به ذات طبیعت و خوب و سنخ حکم جاری است خیلی روشن است که در این صورت جمله شرطیه مفهوم خواهد داشت چون ثابت می شود که این علت سنخ حکم است و علت انحصاری آن هم هست .

اشکال:

بطلان این تقریب روشن است چون جمله شرطیه بر اصل علیت هم دلالت ندارد فضلاً از علیت انحصاری زیرا که خیلی از جاها جمله شرطیه به کار می رود و حال این که شرط علت جزا هم نیست و گاهی اوقات شرط معلول است و جزاء علت و یا هر دو معلول علت دیگری هستند و استعمال صحیح و شایع است و اگر این حرف درست باشد باید آن استعمالات، مجاز باشند که این واضح البطلان است .

تقریب دوم:

انصراف بر انحصاریت:

گفته شده است که جمله شرطیه دال بر ترتب و علیت است، فقط علیت انحصاری از آنجا که کامل تر از علیت غیر انحصاری است در جایی که قرینه باشد لفظ هم منصرف به فرد اکمل از معنا است و خواسته اند در این تقریب با انصراف انحصاریت را درست کنند .

اشکال:

جواب این تقریب هم روشن است زیرا که

ص: ۴۴۱

اولاً:

دلالت شرطیت بر اصل علیت هم ثابت نیست .

ثانیاً:

اکملیت فردی از مصادیق معنا، وجه انصراف نیست و نکته انصراف انس ذهنی و کثرت استعمال و غلبه و جود و امثال این ها است و مجرد اکملیت ثبوتی یک فرد ملاک انصراف نیست .

ثالثاً:

انحصاریت یک علت اکملیت در علیت نیست بلکه علت تامه نسبت به علت ناقصه علیت اکمل است ولی انحصاریت مساوق با اکملیت در علیت نیست .

بطلان دو تقریب:

طبق این دو تقریب دلالت جمله شرطیه بر انحصاریت در مرحله تصویری جمله شرطیه خواهد بود که اگر دلالت بر انحصاریت به واسطه وضع و یا انصراف باشد دلالت بر مفهوم دلالت وضعی می شود و یک دلالت اثباتی و قوی از تقریبات اطلاق می شود و چنین دلالتی شبیه به منطوق می شود مثل این که تصریح کند به انحصار طبیعی و جوب اکرام زید در فرض آمدنش و لذا این دو تقریب باطل و واضح البطلان است.

تقریبات اطلاق:

عمده سه تقریب دیگر است که تقریبات اطلاق هستند یعنی در آنها پذیرفته شده است که جمله شرطیه دال بر علیت انحصاری نیست نه وضعاً و نه انصرافاً و خواسته اند از اطلاق استفاده کنند؛ یعنی از سکوت مولا- از ذکر شرط دیگری، انحصاریت استفاده می شود و این که علت دیگری برای جزاء نیست و این دلالت وضعی نیست بلکه دلالت تصدیقی و ظهور حالی می شود چون در جای خودش گفته شده است که دلالت اطلاق دلالت تصدیقی است یعنی سکوت مولا در مقام اثبات از قیدی کاشف از این است که آن قید درعالم ثبوت در مراد مولا- هم نیست و اینها ظهورات حالی مقام اثبات است که کاشف از مراد در مقام ثبوت است و لهذا نیز دلالت تصدیقی می باشد و همه اطلاق لفظی و مقامی این گونه است که دلالت تصدیقی هستند .

ص: ۴۴۲

تقریب سوم:

تقریبی است که در کفایه الاصول آمده است و مشتمل بر سه بخش است

بخش اول:

دلالت جمله شرطیه بر لزوم جزاء با شرط:

یعنی ظاهر جمله شرطیه این است که شرط مستلزم جزاء است و وجوب اکرام زید قبلاً لازمه مجبی زید است و ادعا می کنند که این مقدمه مقتضای لغت است زیرا که ادوات شرط و یا جمله شرطیه برای افاده لزوم و ارتباط جزاء و شرط وضع شده است به قرینه این که اگر در جایی هیچگونه تلازمه ارتباطی نباشد استعمال جمله شرطیه مجاز و مستهجن است مثل این که بگوییم (ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق) پس باید تلازمی میان شرط و جزاء باشد و مشهور این را می گویند و کسی در این مقدمه اشکال نکرده غیر از حاج شیخ (رحمه الله) که آن اشکال را مطرح کرده و معنای دیگری را قائل شده که خواهد آمد.

بخش دوم:

جمله شرط بر علت و ترتب دلالت دارد:

ولی این دلالت وضعی نیست و وضعاً برای خصوص ترتب و علت شرط برای جزاء وضع نشده است و لذا اگر معلولین علت ثالثه هم باشد استعمال صحیح است ولی ترتب جزاء بر شرط و علت شرط برای جزاء هم از آن استفاده می شود از یک دلالت سیاقی به تعبیر مرحوم میرزا (رحمه الله) و یا یک دلالت اطلاقی به تعبیر شهید صدر (رحمه الله) یعنی ترتب جزا بر شرط به نحو ترتب و این که شرط علت است برای جزا هم استفاده می شود منتها نه وضعاً تا اشکال مجازیت گذشته بیاید بلکه این ترتب را از سیاق یا اطلاق می فهمیم

ص: ۴۴۳

تقریب مرحوم میرزا (رحمه الله):

می گوید سیاق جمله شرطیه به خصوص جائی که فاء دارد این است که اگر شرط بیاید جزا می آید و این یک نوع ترتب و سببیت و مسببیت در مقام ذکر است و این که شرط را اول قرار داده و بعد می گوید که جزا محقق می شود این سیاق دال بر علیت و مقدم بودن شرط است چون می گوید جزا بعد از شرط است و تقدم زمانی که نیست پس ترتب علی است

تقریب شهید صدر (رحمه الله):

به این که چون شرط را جلوتر در مقام اثبات قرار دادیم مقتضای تطابق بین عالم اثبات و ثبوت - که این هم نوع اطلاق است - اقتضا دارد که این تناسب که در عالم لفظ و اثبات هست در عالم ثبوت هم باشد در عالم ثبوت هم شرط تقدم باید وجود داشته باشد که تقدم رتبی است. پس علیت با این اصاله التطابق بین عالم ثبوت و اثبات ثابت می شود

این دو بخش در دو تقریب آینده اطلاق هم مشترک است ولی تا این جا مفهوم درست نمی شود زیرا که ممکن است علت دیگری هم برای آن حکم باشد ولذا بخش سوم می خواهد که انحصاریت را ثابت کند

بخش سوم:

اثبات انحصاریت:

در این بخش سوم تقریبات اطلاق با هم متفاوت است که در این تقریب گفته شده است که انحصاریت با اطلاق احوالی شرط در جمله شرطیه اثبات می شود زیرا که جمله شرطیه (ان جاء زید فاکرمه) مجبی زید را شرط قرار داده است مطلقا چه امر دیگری باشد و چه نباشد یعنی در همه حالات مجبی زید سبب وجوب اکرامش است و از این جهت اطلاق دارد که اگر سبب دیگری برای وجوب اکرامش نباشد این اطلاق درست است و اما اگر سبب دیگری باشد و وجوب اکرام زید منتسب به آن سبب هم باشد محال است و یا مخالف اطلاق احوالی شرط است

ص: ۴۴۴

زیرا اگر مثلاً بر والدین هم سبب دیگری برای وجوب اکرام زید باشد مقتضای اطلاق احوالی شرط مجی در فرض تقارن با آن شرط دیگر باز هم سبب مجی برای وجوب اکرام زید تمام است یعنی آیا این جا هم مجی سبب وجوب اکرام می شود یا خیر اگر بگویید می شود این وجوب اکرام همان وجوب اکرام است یا وجوب دیگری است اگر یک وجوب اکرام باشد این وجوب با مجموع آنها ایجاد شده یا با هر یکی اگر با مجموع باشد این خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که هر کدام سبب مستقل است و اگر هر کدام سبب مستقل است این اجتماع سببین تام بر یک مسبب است که این هم محال است و اگر بگوئید دو وجوب است و هر کدام وجوبی غیر از دیگری می آورد این دو وجوب به یک اکرام تعلق گرفته یا به دو اکرام اگر به دو اکرام تعلق گرفته باشد خلاف اطلاق است و اگر به یک اکرام خورده این هم اجتماع دو وجوب است بر یک متعلق که اجتماع مثلین است و محال است .

نتیجه:

پس تمام شقوق یا محال است و یا خلاف ظاهر، این که مجموع سبب باشد خلاف ظاهر شرطیه در سبب تام بودن است و این که هر دو سبب مستقل باشند برای یک وجوب، این هم محال است و این که هر دو سبب باشند برای دو وجوب که روی یک اکرام برود این هم اجتماع مثلین است و این که هر دو سبب باشند برای دو وجوب که روی دو فرد از اکرام رفته است این هم خلاف ظاهر اطلاق متعلق جزاء است و دو فرد از طبیعت وجوب نمی تواند به طبیعت اکرام تعلق بگیرد بلکه باید مقید شود به فرد آخر از اکرام و شق خامسی هم نیست پس فرض وجود علت و سبب دیگری برای وجوب اکرام زید یا ممتنع است و یا با ظهور اطلاق احوالی شرط و یا اطلاق جزا منافات دارد و طبق این بیان خواسته اند بگویند که کشف می شود ثبوتاً منحصرأ باید مجی زید باید سبب طبیعی وجوب اکرام باشد و وجود سبب دیگر در کار نیست که همان مفهوم و سالبه کلیه است بله، اگر دلیل بر آن سبب دیگر بیاید اطلاق احوالی شرط و یا اطلاق جزاء را تقیید می زنیم ولیکن در صورت عدم دلیل سالبه کلیه که مفهوم است ثابت می شود.

ممکن است گفته شود این تقریب در جمله وصفیه نیز جاری است و مخصوص جمله شرطیه نیست یا به عبارت دیگر نیازی به این که جزاء سنخ حکم باشد ندارد و در موارد تقييد شخص حکم مانند جمله وصفیه و لقبیه نیز جاری می شود.

پاسخ:

آن است که در جمله وصفیه و یا لقبیه قید و وصف چون که در شخص آن جعل و قبل از نسبت تامه حکمیه اخذ شده است قید متعلق آن حکم بوده و همانگونه که گذشت علت منحصره و قوام شخص آن جعل است که با فقدان آن، دیگر جعل فعلی نخواهد بود ولیکن این منافات با وجود شخص جعل دیگری ندارد و تقریب فوق در آن جاری نیست زیرا که جعل دو وجوب مثلاً بر اکرام عالم عادل و دیگری بر اکرام عالم کریم امتناعی ندارد زیرا متعلق دو وجوب دو عنوانی هستند که میان آنها عموم من وجه است و در عالم عادل کریم مؤکد می شوند و این بر خلاف جزاء که نسبت حکمه تامه است و شرط، قید در داخل آن نسبت نیست یعنی جعل دو وجوب بر (اکرام زید) و یا (اکرام عالم) بدون اخذ شرط قبل از تعلق حکم که لازمه اطلاق به معنای سنخ حکم در جمله جزاء است و تقييد به شرط بعد از تمامیت نسبت تامه حکمیه در جزاء است معقول نیست و محال است و همین نکته فرق میان تقييد حکم در جمله شرطیه به شرط و تقييد حکم در جمله وصفیه لقبیه است که قبلاً نکته اول به آن اشاره کردیم بنابراین تقریب مذکور مخصوص به جمله شرطی می باشد و در جمله وصفیه و لقبیه جاری نمی شود.

بر این تقریب اشکالات متعددی دارد .

اشکال اول:

اشکال به اصل مقدمه دوم این تقریب است که با تقریب آینده نیز مشترک است زیرا که دلالت سیاق یا اطلاقی جمله شرطیه بر سببیت شرط برای ترتب جزاء صحیح نیست و مجرد این که یک چیزی در عالم اثبات و لفظ مقدم قرار گرفت باید در عالم ثبوت هم مقدم باشد صحیح نیست و دلالت سیاقی و یا اصاله التطابق به این معنی نیست بلکه تطابق با تناسب میان عالم ثبوت و اثبات به این معنی است که هر چه در عالم اثبات از قیود و خصوصیات سلماً یا ایجاباً ذکر شود در عالم ثبوت هم همانگونه است اما این که هر لفظی در عالم اثبات مقدم ذکر شد معنایش این است که در عالم ثبوت هم مقدم است درست نیست مثلاً فعل قبل از فاعل در کلام است در حالی که در عالم ثبوت قبل و مقدم بر فعل است پس از مجرد تقدم شرط ترتب ثابت نمی شود و فاء هم اگر بر جزاء داخل باشد برای ترتیب سبب و در سببی نیست پس مقدمه دوم صحیح نیست .

اشکال دوم:

مقدمه سوم هم ناتمام است و اشکالات متعددی دارد من جمله این که این اطلاق احوالی شرط در جایی است که آن سبب محتمل دیگر با این شرط قابل جمع باشد و الا اگر متضادین و قابل جمع نباشند مثلاً بگویند اگر زید مسافرت کرد اکرامش کن اگر در حضر بود و صله رحم انجام داد اکرامش کن، این دو سبب با هم جمع نمی شوند تا اطلاق احوالی نسبت به یکدیگر داشته باشند و در اینجا دیگر اطلاق احوالی درست نیست و وجود چنین سببیت دیگری با اطلاق احوالی شرط منافات ندارد با این که مفهوم می خواهد این را هم نفی کند و بگویند اگر این سبب نباشد هیچ سبب دیگری برای جزاء در موارد عدم شرط نیست حتی سببی که با این شرط قابل جمع نیست و می خواهیم در سالبه کلیه و مفهوم این را هم نفی کنیم.

اشکال سوم:

اشکال دیگر این است که اصله این اطلاق درست نیست زیرا این که گفته شد اگر هر دو شرط با هم جمع شوند اگر هر دو و مجموع در ایجاد یک وجوب اکرام زید موثر باشند مثلاً خلاف ظهور شرط در سبب تام بودن است این صحیح نیست چون این جا هم سبب تام است ولی در تاثیر تام نیست و استقلالی که از جمله شرطیه استفاده می شود استقلال به این معنا است که نیازی به سبب دیگر ندارد و این منافات ندارد که در مورد اجتماع با دیگری هر دو جزء السبب بوده و با هم تاثیر بگذارند زیرا در آنجا هم در اصل تأثیر و ایجاد جزاء به آن دیگری نیاز ندارد .

اشکال چهارم:

اشکال دیگر این که فرض دو حکم بودن در مورد اجتماع شرطین خلاف اطلاق در جزاء و یا محال نیست زیرا بعداً خواهیم گفت که تقیید ماده ای که در طول تعدد حکم باشد خلاف اطلاق نیست و نفس تعدد حکم مستلزم تعدد ماده است در مواردی و در برخی از احکام دو حکم قابل اجتماع بر یک متعلق است مثل احکام وضعی که ممکن است دو حق خیار و فسخ برای یک عقد ثابت باشد و این اجتماع مثلین و محال نیست و همچنین مانند اجتماع دو وجوب بر اکرام زید نمی باشد و اثرش این است که اگر یکی ساقط شود دیگری باقی است بنابراین این اطلاق احوالی شرط که تقریب اول از تقریبات اطلاق اثبات انحصاریت است تمام نیست .

ص: ۴۴۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله)

بحث در تقریبات اثبات مفهوم برای جمله شرطیه بود که سه تقریب آن گذشت.

تقریب چهارم:

این تقریب مثل تقریب سوم است و از سه بخش تشکیل می شود

بخش اول:

یعنی یک مقدمه اش این است که جمله شرطیه وضعاً تنها دال بر لزوم است

بخش دوم:

مقدمه دوم این است که علت و سببیت از تفریع جزا بر شرط فهمیده می شود که تقریبش گذشت و اشکالش هم گفته شد و آن اشکال این جا هم هست

بخش سوم:

مقدمه سوم را - که انحصاریت است - خواسته اند از راه قاعده واحد استفاده نمایند و حاصل تقریب آن این است که گفته شده مثلاً (ان جاء زید فاكرمه) ظهور دارد در این که خصوصیت مجیء در وجوب اکرام شرط است حال اگر شرط و سبب دیگری هم باشد چنانچه شرط دیگر بخصوصیت سبب و علت همان نوع از حکم - یعنی وجوب اکرام زید - باشد صدور واحد از کثیر لازم می آید زیرا که نمی شود دو علت متباین سبب وجوب اکرام باشند و اگر جامع بین این دو سبب و علت باشد که نوع واحد است این خلاف ظاهر جمله شرطیه است که مجیء زید بخصوصیت سبب است نه به عنوان دیگری پس اگر این ظهور را اخذ کردیم وجود سبب دیگری برای این نوع از حکم نفی می شود و مفهوم ثابت می شود.

اشکال مقدمه سوم:

ص: ۴۴۹

این بیان هم مضافاً به اشکال مشترک در مقدمه دوم، مقدمه سومش نیز صحیح نیست زیرا که در صدور واحد از کثیر اگر منظور واحد شخصی باشد که وجود سبب دیگری برای شخص دیگری از حکم است پس واحد شخصی از کثیر نشأت نگرفته است و صحیح در این قاعده هم واحد شخصی است و اگر مراد واحد نوعی است که بعضی قاعده را در آن هم جاری کرده

اند آن هم در این جا منطبق نیست

منظور از نوع حکم:

آیا مجعول است، یا جعل و یا ملاک؟

اگر مراد مجعول باشد:

اگر مراد مجعول و وجوب اکرام فعلی شده باشد قبلاً گفته شد که مجعول یک امر لحاظی و تصویری است و امر تصدیقی و حقیقی نیست و با تحقق شرط یا موضوع حکم چیزی در خارج حقیقیه ایجاد نمی شود و مجعولات اعتباری همگی اینچنین هستند که ما بازاء حقیقی در خارج ندارند و وجود حقیقی برای جعل است و مجعول یک امر لحاظی است.

اگر مراد جعل باشد:

اگر مقصود جعل است و این که جعل نمی تواند دو سبب و دو علت داشته باشد پاسخ آن است که جعل فعل جاعل است و علتش فاعل اوست نه شرط و شرط تنها قیدی در مجعول است که در جعل اخذ می شود و شرط علتش نیست و اگر مقصود تطبیق قاعد واحد بر ملاک جعل باشد چون وقتی مولا جعل می کند و شرطی می گذارد این شرط لابد در ملاک آن حکم دخیل است و شرائط موثر در ملاک و سبب تحقق ملاک

ص: ۴۵۰

نتیجه اشکال:

پس اگر دو ملاک وجوب و از یک نوع مسبب از دو شرط متباین از هم باشند این فرض نیز محال است و جوابش این است که بر فرض که شرائط، علل ملاکات باشند و ملاکات هم تکوینی و حقیقی هم باشند و امر اعتباری نباشند چه کسی گفته که اگر سبب دیگری برای وجوب اکرام زید باشد برای هر دو وجوب یک ملاک است و وحدت نوعی ملاک از کجا کشف می شود بلکه اگر مولا وجوب اکرام دیگری برای زید داشته باشد مثلاً در فرض بر به والدینش شاید ملاکش چیز دیگری باشد و لذا از قاعده واحد انحصاریت استفاده نمی شود .

تقریب پنجم:

تقریبی است که برخی آن را به صاحب فصول (رحمه الله) نسبت داده اند و در کفایه هم آمده است (1) که بهتر از دو تقریب گذشته است

اطلاق قضیه شرطیه:

بدین صورت است که ما نمی خواهیم از اطلاق احوالی شرط و یا قانون واحد استفاده کنیم بلکه می خواهیم به اطلاق خود قضیه شرطیه تمسک کنیم و انحصاریت سبب را استفاده نماییم زیرا که قضیه شرطیه دال بر استلزام شرط برای جزاء است که امر اول بود و این لزوم هم به نحو ترتب و علیت است که این امر دوم بود

اثبات انحصاریت:

امر سوم که اثبات انحصاریت است را این گونه اثبات می کنیم که مقتضای اطلاق در جمله شرط آن است که هم شرط سبب تام و مستقل است نه جزء سبب و هم عدل و بدیل ندارد زیرا که اگر جزء دیگر لازم بود باید آن را با «واو» عطف می کرد و می گفت پس سکوت از ذکر جزء دیگر که از آن به اطلاق «واوی» تعبیر شده نافی جزء دیگر است و استقلالیت و تمامیت سبب را ثابت می کند و از سکوت از ذکر عدل دیگر که از آن به اطلاق «اؤئی» تعبیر شده است انحصاریت فهمیده می شود پس همان گونه که استقلالیت سببیت و علیت تامه شرط با اطلاق «واوی» اثبات می شود انحصاریت و عدم وجود عدل دیگری هم با اطلاق «اؤئی» استفاده می شود زیرا که اگر سبب دیگری هم بود باید می گفت که (ان جاء زید او - مثلاً - اکرم الوالدین فاکرمه) و این که ساکت شده است

ص: ۴۵۱

پس معلوم می شود که عدل هم ندارد بنابراین اطلاق شرط هم سببیت و علیت تامه و هم انحصاریت و بلابدیل بودن را ثابت کرده است یکی را با اطلاق «واوی» و دیگری را با اطلاق «اوئی» و لازمه اش مفهوم به نحو سالبه کلیه است زیرا که اگر سبب دیگری هم باشد خلاف این اطلاق «اوئی» است

اشکالات مرحوم میرزا(رحمه الله):

این تقریب را مرحوم میرزا(رحمه الله)([۱](#)) نقل می کند و دو اشکال بر آن وارد می کند.

اشکال اول:

یک اشکال این است که باید اجرای مقدمات حکمت و اطلاق درمجموع شرعی باشد و سببیت و علیت، مجعول شرعی نیست بلکه حکم عقلی متنزع از مجعول شرعی است .

اشکال دوم:

اشکال دیگر - که مهم است - این است که این جا فرض کنیم که مجعول شرعی همین سببیت و استناد جزاء به شرط باشد این علیت و سببیت شرط برای جزای چه منحصره باشد و چه غیر منحصره سببیتش یک نوع سببیت است و تغییر و یا تقيیدی بر نمی دارد یعنی شرط، چه یک سبب منحصر باشد و چه سبب غیر منحصر این سببیتی که برایش جعل شده است صادق است و فرقی نمی کند و تقيید و تضییقی پیدا نمی کند تا بتوانیم با اطلاق آن را نفی کنیم لهذا از این که (أو) را در مقام اثبات نیاورده است چیزی کشف نمی شود چون سببیت دیگری ربطی به این سببیت ندارد پس اجزای اطلاق «اوئی» در سببیت صحیح نیست .

ص: ۴۵۲

اشکال دوم ایشان درست است و روشن است ولی اشکال اول ایشان اضافی است چون جریان اطلاق، مخصوص به جعل انشایی و مجعولات شرعی نیست و در جملات خبری هم جاری است مگر این که مقصودشان این باشد که مجعول سببیت نیست و حکم است ولی اگر از جمله شرطیه سببیت استفاده شد اطلاق در آن هم جاری می شود و از اطلاق سببیت اطلاق منشأ آن که جعل شرعی است هم استفاده می شود.

تقریب ششم:

اطلاق مرحوم میرزا(رحمه الله):

که با آن مفهوم را ثابت کرده است و آن اطلاق در نفس تقييد مجعول شرعی به شرط است و فرموده است

شرط، قوام موضوع حکم:

- مثلاً وجوب اکرام - است و تکویناً موضوع مقید به آن قید است که اگر آن قید برود وجوب عقلاً نمی تواند اطلاق داشته باشد مثل جمل شرطیه ای که مسوق برای بیان موضوع است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) یا - (ان بقی زید و لم یمت فأکرمه) در این صورت حکم و جزاء اصلاً اطلاقی ندارد تا این که بگوئیم مولا- می خواهد آن را قید بزند و این روشن است یعنی قضایای شرطیه که شرطش محقق موضوعش است مفهوم ندارد و ایشان می گوید قضایای وصفیه و لقبیه نیز همیشه این گونه هستند مانند اکرم العالم العادل که قید عادل قید موضوع حکم و محقق آن است .

شرط، قوام موضوع حکم نباشد:

و بدون آن هم حکم با موضوعش تام بود مثل مجيء زید که زید بدون مجيء هم وجوب اکرامش معقول و تام است و اگر نبود حکم مطلق بود ولیکن شارع می خواهد این اطلاق را مقید کند به نحوی که اگر شرط نمی کرد (اکرم زیداً) مطلق بود در این صورت وقتی اینچنین شرطی را که خارج از قوام و موضوع حکم است قید جمله حکمیه قرار می دهد معنایش این است در صدد است که جعل خود را مقید و محدود کند و وقتی محدود شد در نفس این تقييد، اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم وقتی مقیدش کرده چون که این تقييد در قضایای مجعوله کار خود مولا در مقام جعل است به همان گونه که در مقام اثبات آمده است مقام ثبوت آن هم همین گونه است

اطلاق «واوی»:

و تغییری ندارد یعنی جزء و شرط دیگری لازم نیست و الا باید آن را هم ولو با عطف به «واو» ذکر می کرد و از این استفاده می شود که مجیء زید تمام العله است

اطلاق «اوئی»:

را هم در این تقیید جاری می کنیم که اگر حکم ثبوتاً مقید به خصوص این قید نبود بلکه قید جامع ولو احدهما بود باید آن را ولو با ذکر (او) بیان می کرد چون در مقام بیان کیفیت قید حکم است و آنچه که قید است ثبوتاً جامع احدهما است نه خصوص مجیء پس اگر آن را ذکر نکرد کشف می شود که قید در عالم اثبات است بنابراین وجود عدل و سبب دیگری هم نفی می شود

شاهد بر اطلاق «اوئی»:

و این اطلاق لفظی نسبت به جمله جزاء و اطلاق حکم است که جاری می شود نه در جمله شرط و سببیت آن، سپس می فرماید این اطلاق (اوئی) در حکم نظیر اطلاق «اوئی» است که ما در متعلق امر برای اثبات تعیینیت امر جاری می کنیم که در بحث دوران امر بین امر تعیینی و تخییری است که با اطلاق «اوئی» نفی می کنیم تخییری بودن امر را و می گوئیم اگر تعیینی نبود و تخییری بود باید احدهما و یا هذا او ذاك متعلق امر می شد در این جا هم همین گونه است و باید بین عالم ثبوت و اثبات تطابق باشد و اگر در عالم ثبوت خصوص این قید نبود و احدهما قید بود مولا باید آن را اثباتاً می گفت و حال که اثباتاً نگفته معلوم می شود که ثبوتاً هم نیست

ص: ۴۵۴

بعد می گوید اشکالی که به صاحب فصول (رحمه الله) در اینجا نیست چون نمی خواهیم در سببیت شرط اطلاق جاری کنیم تا گفته شود منحصره و غیر منحصره یک شکل سببیت است بلکه اطلاق را در جمله حکمیه و قیود حکم که مجعول شرعی است جاری می کنیم و اثبات نحوه ثبوتی تقیید شرعی را از مقام اثبات آن کشف می کنیم.

وجوب و عدم وجوب حج در صورت نیاز به تحم ضرری مضاعف ۹۴/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب و عدم وجوب حج در صورت نیاز به تحم ضرری مضاعف

(مسأله ۷ إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة و لم يوجد سقط الوجوب و لو وجد و لم يوجد شريك للشق الآخر فإن لم يتمكن من أجره الشقين سقط أيضا و إن تمكن فالظاهر الوجوب لصدق الاستطاعة فلا وجه لما عن العلامة) (۱)

تبیین مسئله:

مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله به سه فرع اشاره می کند.

فرع اول:

می فرماید اگر شان این شخص از محترمین بوده و مالک زاد و راحله هم است ولی هودجی در کار نبود تا با آن به حج برود و مرکب لخت و عربانی موجود بود که خلاف شانش است و از نظر استطاعت مالی مالک اجرت مناسب با شانش نیز است ولی محمل مذکور موجود نیست این جا هم می فرماید سقط الوجوب.

اشکال:

این حکم عین آنچه که در مسئله ۵ گذشت می باشد و در آنجا هم اشکال کردیم و بعینه آن اشکال در این جا هم جاری است و عرض کردیم از روایات و ادله حج استفاده کردیم که استطاعت شانی در وجوب حج شرط نیست و این مطلب در اینجا هم همین گونه است.

ص: ۴۵۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۶۶، ط.ج.

صورتی که در آن فرمایش سید صحیح خواهد بود:

مگر این که به گونه ای باشد که مستلزم مفسده مهمی و ذلت و مهانتی باشد که علم داریم شارع به آن راضی نیست و به یکی

از این دو نحو وجوب ساقط می شود نه به مجرد عدم مناسبت با شأن شخص.

فرع دوم:

(و لو وجد و لم يوجد شريك للشق الآخر فإن لم يتمكن من أجره الشقين سقط أيضا) (۱۱) می فرماید اگر لازم باشد که کل محمل و مرکب را اجاره کند زیرا که مسافر دیگری در کار نیست و هزینه هر دو را ندارد و به اندازه هزینه خودش استطاعت مالی دارد در اینجا وجوب ساقط است.

این مطلب صحیح بوده و علی القاعده است که استطاعت مالیش به اندازه کل مرکب نیست و مرکب هم مثلا- با یک نفر حرکت نمی کند قهرا در اینجا فاقد استطاعت مالی است .

فرع سوم:

آن است که هزینه هر دو را داشته باشد و می فرماید که حج واجب می شود و باید هزینه کل مرکب را بدهد (و إن تمكن فالظاهر الوجوب لصدق الاستطاعه فلا وجه لما عن العلامة من التوقف فيه لأن بذل المال له خسران لا مقابل له نعم لو كان بذله مجحفا و مضرا بحاله لم يجب كما هو الحال في شراء ماء الوضوء) (۱۲) و می فرماید مرحوم علامه (رحمه الله) (۱۳) این مسئله را ذکر کرده است و در حکم آن توقف و تامل داشته است.

ص: ۴۵۶

-
- ۱- العروه الوثقی، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۴، ص ۳۶۶، ط.ج.
 - ۲- العروه الوثقی، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۴، ص ۳۶۶-۳۶۷، ط.ج.
 - ۳- تذکره الفقهاء، العلامة الحلبي، ج ۷، ص ۵۲.

استدلال مرحوم علامه:

ایشان اینگونه استدلال نموده است (لأن بذل المال له خسران لا مقابل له) یعنی پرداخت پول شق دیگر مرکب در قبالش چیزی نصیبش نمی شود و این جا هم صدق ضرر می کند چون ما بازاء برایش ندارد بر خلاف هزینه شقی که نسبت به خودش است و از آن استفاده می کند و با آن حج می رود پس به این مقدار ضرری نیست اما پول اضافی که در مقابل شق دوم محمل می دهد ضرر است بنابراین قاعده لاضرر و جوب آن را رفع می کند.

جواب استدلال مرحوم علامه:

جواب این بیان این است که آن پولی را که می دهد برای آن شقی که می خواهد سوار بشود آن هم ضرر هست چون برای خودش نمی خواهد سوار شود بلکه برای امثال فرمان شارع و امثال حج آن پول را هزینه می کند و در این پرداخت هم نفع شخصی ندارد و اما نفع شرعی که حج است نسبت به هزینه هر دو شق صادق است فلذا مرحوم ماتن (رحمه الله) می فرماید استطاعت در این جا هم صادق است و وجوب حج ثابت است و واجب است.

استثناء:

بله، اگر پرداخت این هزینه زاید، به نحوی باشد که موجب حرج و اجحاف باشد و آن ضرر بقدری سنگین است که مضر به حالش است که بعد آن را تفسیر می کند به حرجی بودن در این صورت از باب قاعده لاضرر و جوب حج ساقط می شود.

نتیجه فرع سوم:

حاصل فرع سوم این است که جایی که هزینه سفر این شخص بیش از متعارف بشود که هزینه ای اضافی در کار باشد که باید اتفاقاً متحمل شود آیا این ضرر اضافی موجب رفع وجوب حج می شود یا خیر که مرحوم علامه (رحمه الله) در آن توقف کرده است و بعضی از بزرگان هم در این جا فرموده اند که حق با مرحوم علامه (رحمه الله) است و قاعده لاضرر رافع وجوب حج است.

ص: ۴۵۷

مبنای قول علامه و علمای هم عقیده با ایشان:

مبنای قول به عدم وجوب مشخص است و آن تمسک به قاعده لاضرر است و این قاعده حاکم بر وجوبات اولیه است و اطلاقات آن را قید می زند و با آن قاعده می توانیم خیار غبن و امثال آن را اثبات کنیم و در نفی وجوب هم در موارد مختلفی به این قاعده تمسک می کنیم.

مبنای قول مرحوم سید و مشهور:

و وجه قول به وجوب حج که ماتن و مشهور به آن فتوی داده اند نکته ای است که گفته شد که قاعده لاضرر درست است که حاکم بر احکام اولیه است ولی حاکم بر اطلاقات ادله احکام اولیه است اما حکمی که اصلش ضرری است مثل وجوب خمس و زکات که اصلش، دادن مال است، نسبت به این احکام قاعده لاضرر جاری نیست بلکه بر عکس است و دلیل این احکام مقید و مخصص قاعده لاضرر است و این جا هم فریضه حج اصلش مقتضی ضرر و تحمل هزینه و ضرر آن است و این یک بیان فنی برای مدعای مرحوم سید (رحمه الله) و مشهور است که فرمایش ایشان را قبول کرده اند.

نظر مرحوم آیت الله خوئی:

بعضی از اعلامی که حاشیه زده اند () و گفته اند حق با مرحوم علامه (رحمه الله) است از این بیان پاسخ داده اند و بیانی فنی را نقل کرده اند و فرموده اند درست است احکامی که اصلش ضرری است مثل زکات و خمس مجرای قاعده نیستند ولی این مطلب نسبت به ضرری است که مقتضای طبع آن احکام می باشد اما یک ضرری که زائد بر مقتضای طبع و متعارف آن حکم باشد و ضرر مضاعف است این ضرر مصداق دیگری برای قاعده لاضرر است و این ضرر اضافی مصداق جدیدی است از ضرر که اطلاق دلیل وجوب حج بر مستطیع آن را هم می گیرد ولیکن این مورد اطلاقی در دلیل وجوب حج و استطاعت است و ما این اطلاق دلیل وجوب حج را با قاعده لاضرر رفع می کنیم و فرض بر این است که قاعده لاضرر بر اطلاقات ادله اولیه حاکم است.

ص: ۴۵۸

نکته ای در رابطه با نظر مرحوم آیت الله خوئی:

این بیان با وجود وجاهت و فیتی که دارد تمامیتش مبتنی بر این نکته است که ببینیم ملاک و مبنای تقدیم ادله احکامی که طبع و اصلشان ضرری است بر قاعده لاضرر چیست؟

مبنای اول:

یک مبنای این است که از تعبیرات برخی فهمیده می شود که اگر بخواهیم قاعده لاضرر را بر این احکام مقدم کنیم لازمه اش الغا این احکام است و این حکم لغو می شود چون دیگر موردی برایشان پیدا نمی شود و این احکام نمی شود که لغو باشند و به نکته لزوم عدم لغویت می گوئیم که این احکام مقدم بر قاعده است و میزان در آنها لزوم لغویت است پس هر جا لغویت از تقدیم قاعده ثانویه بر یک اطلاق دلیل حکمی لازم آمد نمی توانیم آن حکم را رفع کنیم و قاعده لاضرر اطلاقات را به هم می زند نه این که بخواهد اصل حکمی را بردارد و اگر مبنای این باشد کلام و بیان ایشان وجاهت دارد و مقداری از ضرر که طبع و وجوب حج اقتضای آن را دارد قابل رفع نیست به همان نکته لغویت ولی هرچی بیش از این مقدار شد اطلاق دلیل وجوب است نه اصلش و قاعده بر اطلاقات ادله اولیه حاکم است و طبق این مبنای می گوئیم در این جا اصل وجوب حج یک مقدار متعارف ضرری است که به قاعده لاضرر قابل رفع نیست و الا وجوب حج لغو می شود ولی جایی که هزینه مضاعفی پیدا شد که ضرر اضافی بر مقدار طبع حکم است قاعده لاضرر شامل آن می شود بنابراین وجوب ساقط می شود.

ص: ۴۵۹

مبنای دیگر این است که میزان تقدیم احکام ضرری بر قاعده، اخصیت ادله آنها است یعنی جایی که حکمی اصلش ضرری بود دلیل این حکم ضرری نسبتش با قاعده لاضرر نسبت عموم و خصوص مطلق می شود و دلیل این حکم اخص از دلیل قاعده است چون همه مواردش ضرری است و مشمول قاعده است فلذا دلیل حکم اخص از دلیل قاعده لاضرر می شود و اطلاق اخص حتی بر دلیل حاکم مقدم است و جمع عرفیش تخصیص است طبق این مبنا حق با فتوای ماتن و مشهور است و صحیح هم همین مبنا است .

منظور از لغویت:

این که گفته می شود در مواردی که مشمول قاعده موجب لغویت می شود قاعده جاری نمی شود نکته آن این نیست که عنوان لغویت جمع عرفی است بلکه لزوم لغویت محقق همان اخصیت آن دلیل است چون گفته می شود دلیلی که از تقدیم دلیل دیگر برای آن لغویت لازم می آید به حکم اخص است عرفاً و اخصیت قرینه است گرچه نسبت میان آنها بالدقه عموم من وجه باشد و لغویت خودش وجه جمع عرفی جدید نیست بلکه برگشت به نکته اخصیت است و لذا گفته می شود که اطلاق اخص مقدم است بر اطلاق اعم و در مانحن فیه اطلاق وجوب حج در ضرر کم و یا زیاد هر دو اطلاق اخص است که ضمن مجموعه اطلاقاتی است که همه مشمول قاعده لاضرر بوده و اخص از آن است و هیچ فرقی بین این اطلاق و اطلاق ضرر دیگری که کمتر است نیست و همه موارد وجوب حج مشمول قاعده لاضرر است و اطلاق اخص هم مقدم می شود.

نکته:

بله، اگر کسی بگوید دلیل قاعده فی نفسه شامل ضرری که مقتضای طبع حکم شرعی است نمی شود و تنها ضرری که مقتضای اطلاق دلیلی باشد را شامل است این بیان صحیح خواهد بود لیکن این مطلب واضح البطلان است

نتیجه:

حاصل این که لغویت وجه، جمع عرفی مستقلی نیست بلکه برگشت به نکته اخصیت است و اطلاق اخص مقدم بر اطلاق اعم است هم اصلش و هم اطلاقش مقدم است بنابراین اگر این مبنای دوم را معیار قرار دادیم در تقدیم این قبیل احکام اولیه مثل وجوب خمس، زکات و حج در این صورت حق با مرحوم سید (رحمه الله) و مشهور می شود مگر این که موجب اجحاف و حرج باشد که وجوب از باب قاعده لاجرح رفع می شود.

اشکالی که بر مبنای اول:

البته طبق مبنای دیگر برخی از نقوض را هم باید ملتزم شد؟ اگر کسی اتفاقاً دور از مکه شد به نحو غیر متعارفی مثلاً به قطب رفت که سکونت در آنجا متعارف نیست ولی استطاعت مالی دارد و می تواند به مکه برود مثلاً در آنجا گنجی پیدا کرد که اگر بخواهد به حج برود باید ده برابر هزینه ای که از محل خودش به حج می رفته خرج کند، آیا وجوب حج از چنین شخصی ساقط می شود؟ بعید است کسی ملتزم به این نقض و امثال آن شود.

آیا می توان حکم عدم سقوط وجوب وضو را به حج نیز تسری داد ۹۴/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب محقق خوئی (رحمه الله)

ص: ۴۶۱

تقریب هفتم:

این تقریب بیانی است که مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) در محاضرات دارد ایشان در دراسات (۱) تقریب ششم - یعنی تقریب مرحوم میرزا (رحمه الله) - را قبول کرده است اما در محاضرات (۲) آن را رد نموده که گذشت و بیان دیگری برای مفهوم دارند و کلامشان مشتمل بر دو بخش است.

بخش اول:

اینکه طبق مبنای مشهور در وضع - که مسلک اعتبار است - الفاظ وضع شده اند برای ذات معانی تصویریه و مدلول وضعی تصویری می شود معنای وضعی جمله خبریه ثبوت نسبت بین موضوع و محمول خواهد بود و در جمله انشائییه هم نسبت ارسالییه

یا ایجاد المعنی باللفظ و امثال آن است ایشان، می فرماید طبق این مبنا از جمله شرطیه مفهوم استفاده نمی شود زیرا باید علیت انحصاریه شرط برای جزاء ثابت شود و تقریباتی که برای این مطلب بود همگی رد شد و گفته شد جمله شرطیه نه برای علیت وضع شده است و نه برای انحصاریت علیت و با اطلاق هم قابل اثبات نمی باشد این یک بخش کلام ایشان است که قبلا هم به آن اشاره کردیم.

بخش دوم:

این است که ایشان می فرماید طبق مبنای تعهد - که قصد اخبار در جمله حملیه و قصد انشاء در جمله انشائیه معنای وضعی است و حقیقت وضع تعهد واضح است که هر وقت جمله خبریه را آورد قصد اخبار بکنند و یا هر وقت جمله انشائیه را آورد قصد اعتبار و ابراز آن اعتبار را بنماید و این دو مدلول معنای تصدیقی خواهد بود - طبق این مبنی که مختار ایشان هم است ما مفهوم را از جمله شرطیه استفاده می کنیم .

ص: ۴۶۲

۱- دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی الشاهرودی، ج ۲، ص ۱۹۷.

۲- محاضرات فی اصول الفقه، سید ابوالقاسم الخویی (محمد إسحاق الفیاض) ج ۴، ص ۲۰۵.

(۱) جمله شرطیه خبریه:

ولی محصلش این است که در جمله شرطیه جایی که شرط محقق جزاء است خارج از بحث است چه جمله خبری باشد و چه انشائی زیرا که انتفاء جزاء در آنجا عقلی است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) اما جایی که شرط موضوع جزا نیست مستقل از موضوع جزا است در این موارد در جمله شرطیه خبریه چون مدلول وضعی جمله جزاء قصد حکایت و اخبار است نه نسبت واقعی ثبوت محمول جزاء برای موضوعش، مفاد جمله خبریه اخبار و قصد حکایت می شود که بر شرط معلق شده است مثلاً در جمله شرطیه خبریه اینگونه گفته شود (اگر زید این غذا را بخورد می میرد) اینجا اخبار می دهد و قصد حکایت دارد از مردن زید و این مدلول وضعی است نه آن نسبت واقعی موت زید و اخبار از آن مدلول وضعی است و این معلق و در تقدیر شرط است که اگر آن شرط نباشد آن اخبار نیست و این هم انتفائش لازم بین است پس نفی می کند اخبار را در صورتی که شرط نباشد و این همان مفهوم و سالبه کلیه است.

صدق و کذب جمله شرطیه:

سپس می گوید که البته صدق این قضیه شرطیه و کذبش به صدق طرفینش نیست بلکه به صدق تلازم است و هر جا این تلازم بود صادق است و متکلم قصد حکایت از تلازم را دارد.

جمله شرطیه انشائیه:

بعد در جمله انشائیه هم می فرماید اگر شرطش محقق موضوع است که خارج از بحث است اما جایی که محقق موضوع نباشد مدلول جمله انشائی در جزاء اعتبار فعل بر ذمه مکلف و ابراز آن است یعنی هر وقت که این جمله را آورد این اعتبار را دارد و به این تعهد کرده است و چون که آن اعتبار را در فرض آن شرط و بنابر آن نموده است پس اگر شرط نباشد این اعتبار مطلق است ولی اگر شرط باشد می گوید من این اعتبار را در این تقدیر انجام می دهم پس اگر شرط باشد اعتبار هست و این منطوق است و لازم بینش آن است که اگر نباشد اعتبار فعل بر ذمه مکلف نیست و این همان انتفاء به نحو سالبه کلیه است.

سپس می فرماید در جمله وصفیه این گونه نیست و اعتبار را بر موضوع مقید کرده است و این بیش از این دلالت ندارد که بر موضوع مطلق این اعتبار نیست چنانکه خواهد آمد اما در جمله شرطیه اعتبار خودش را بر شرط معلق و متوقف کرده است پس وقتی معلق علیه موجود نیست اعتبار معلق هم وجود ندارد و این همان سالبه کلیه است که مفهوم است و این لازم بین دلالت وضعی است و اطلاقی نیست و لذا ایشان بحث از اطلاق را هم پیش نمی کشد .

اشکالات بر تقریب هفتم:

این بیان خیلی مشوش است و اشکالات متعددی دارد.

اشکال اول:

اصل ربط دادن این بحث به بحث وضع - بخش اول کلام ایشان که آیا اعتبار اللفظ بر معنی است و مدلول وضعی تصویری است و یا وضع تعهد است و قصد اخبار و انشاء است و مدلول وضعی تصدیقی و کشف تعهدی است - همان طور که در صدر این بحث گفتیم درست نیست و بحث مفهوم داشتن جمله شرطی یا وضعی ربطی به آن بحث ندارد و حقیقت وضع هر چه باشد و دلالت تصویری باشد یا دلالت تصدیقی در هر صورت بحث حقیقت وضع ربطی به مفهوم داشتن جمله شرطیه ندارد و اگر جمله شرطیه استفاده شود که جامع یا سنخ حکم بر شرط معلق است و یا شرط علت انحصاری آن است چه حقیقت وضع اعتبار باشد و نتیجه اش این باشد که مدلول وضعی، مدلول تصویری باشد و چه وضع تعهد باشد و نتیجه اش این باشد که مدلول وضعی تصدیقی است جمله شرطیه مفهوم دارد و اگر از جمله شرطیه مجرد استنزام و نسبت ایجادیه شرط برای جمله جزاء استفاده شود مفهوم ندارد باز هم چه همین مدلول تصویری نسبت ایجادی معنای موضوع له باشد و چه قصد حکایت از آن با اعتبار آن که مدلول تصدیقی و تعهدی است.

این که گفته شد بنابر تعهد قصد حکایت و اخبار، مدلول جمله اخباری جزا است و اگر معلق بر شرط شد مفهوم دارد این مطلب هم دارای ایرادات روشنی است زیرا که:

اولاً:

قصد اخبار که مدلول تصدیقی است امر تنجیزی و فعلی است چونکه وجود حقیقی تصدیقی است و وجود قابل تعلیق نیست و روشن است که قصد اخبار و عمل اخبار بر شرط معلق نیست یعنی این گونه نیست که وقتی زید بیاید در آن وقت می خواهد اخبار بدهد بلکه همین الان با خود شرطیت اخبار می دهد و قصد حکایت دارد پس قطعاً همین الان اخبار می دهد و مخبر به که همان نسبت تصویری در جزاء است تعلیقی است و قصد حکایت و اخبار به قضیه شرطیه - کبری - تعلق گرفته است یعنی اخبار به ملازمه است

تهافت در کلام محقق خوبی (رحمه الله):

عجیب این است که ایشان همین تعبیر را هم برای صدق قضیه آورده است و گفته است که چه طرفین باشند و چه نباشند و مدلول جزا محقق نشده باشد قضیه شرطیه صادق است و قصد حکایت متعلق به ملازمه است. پس اولاً این جا یک تهافتی شده است از یک طرف می گوئید چون اخبار از جزاء معلق است بر تقدیر شرط پس اگر شرط منتفی شود اخبار منتفی شده است و این مفهوم است و از طرف می گوئید قصد اخبار از ملازمه را دارد که این صورت پس اخبار و مخبر به معلق نیست پس معلق بر شرط همان نسبت واقعی جزاء شد که مشهور گفته اند و شما گفتید که استفاده مفهوم از آن مبتنی بر این نکته است که شرط علت انحصاری آن باشد و آن را هم که گفتید ثابت نیست پس از کجا مفهوم را بفهمیم؟ اگر اخبار از ملازمه است نه از جمله جزاء و این اخبار از ملازمه فعلی است و بر شرط معلق نیست، پس آنچه که معلق بر شرط شد مدلول تصویری جزا است و آن هم تا انحصاریت شرط ثابت نشود مفهوم ندارد و آنچه که مدلول تصدیقی وضعی است اخبار از ملازمه است که آن هم معلق بر شرط نیست پس چگونه انتفاء اخبار ثابت می شود.

ثانیاً:

اگر اخبار هم بشود، معلق بشود این هم عجیب است که گفته شود در این صورت مفهوم و سالبه کلیه استفاده می شود زیرا که اگر این را هم بگوئیم چگونه مفهوم درست می شود معنایش این است که اگر شرط نباشد این اخبار و قصد حکایت نیست نه این که مخبر به که نسبت واقعی خبریه است نیست یعنی اگر مدلول تصدیقی تعهدی که قصد حکایت و اخبار است معلق باشد بر شرط لازمه اش انتفا اخبار است نه مخبر به و وقتی مفهوم استفاده می شود که مخبر به عند انتفا شرط منتفی شود نه قصد حکایت و اخبار و مخبر به هم نسبت واقعی بین شرط و جزا است یعنی اگر موت زید معلق بر شرط شد و شرط هم علت انحصاری شد یا از اطلاق تعلیق و تقيید به شرط انحصاریت فهمیده شد سالبه کلیه فهمیده می شود اما تعلیق قصد حکایت که شخص اخبار جزئی است بر شرط مفهومش انتفای شخصی این اخبار است نه انتفای اخبار دیگری و یا انتفای مخبر به و این واضح است.

ثالثاً:

ایشان در جمله شرطیه انشائیه هم همین را می گوید که مدلول جمله انشائی ایجاد المعنی نیست بلکه ابراز اعتبار نفسانی است و جمله انشائی وضع شده برای ابراز این اعتبار نفسانی که امر تصدیقی در نفس است و این اعتبار را جمله انشائی ابراز می کند و این اعتبار مبرز مدلول وضعی بنا بر مسلک تعهد است و می فرماید وقتی اعتبارش را مقید و معلق کند بر تقدیر شرط مدلول مطابقی جمله شرطیت وجود آن اعتبار در تقدیر شرط است و مدلول التزامی بین آن انتفای اعتبار عند انتفاء آن شرط است که همان مفهوم است و لازم بین وضعی است

ص: ۴۶۶

اشکالات به جمله شرطیه انشائیه:

- اینها تعبیرات تقریرات ایشان است - حال در این جا نیز مجدداً اشکالات وارد می شود که :

اعتبار، امر وجودی و فعلی است:

که با این جمله شرطیه ابرازش کرده است نه این که بعد از مجيء زید اعتبار خواهد کرد و وجود تصدیقی نمی تواند معلق باشد بلکه یا هست و یا نیست پس باید تعلیق در معتبر و مدلول تصویری باشد نه تصدیقی که همان مدلول وضعی تصویری بنابر مسلک مشهور است و گفتید تعلیق آن تا انحصاریت ثابت نشود مفهوم ندارد.

معانی موضوع له جزئی است:

فرض کنیم که اعتبار معلق است بر شرط چون امر تصدیقی شخص این اعتبار است این مدلول تصدیقی اگر بر شرط معلق باشد انتفا شرط موجب انتفا شخص این اعتبار می شود نه اعتبارات دیگر پس شاید اعتبار دیگری غیر از این اعتبار برای وجوب اکرام زید باشد .

به عبارت دیگر از لوازم مسلک تعهد این است که معانی موضوع له جمله خبری یا انشائی همیشه جزئی و وجود تصدیقی باشند که نه در آنها تعلیق معقول است و نه اگر هم معقول باشد انتفاء معلق علیه موجب مفهوم به نحو سالبه کلیه می شود بلکه موجب انتفای شخص آن اعتبار یا قصد حکایت می شود که سالبه جزئی است نه انتفای هر اعتبار دیگری و این در صورتی است که تعلیق در خود اعتبار حکم باشد

اگر اعتبار به جمله کبری تعلق بگیرد:

نه به جزا و مقصود شما این باشد پس دیگر تعلیقی در اعتبار میرز که مدلول وضعی بنابر تعهد است نیست و همان نسبت ارسالیه تصویری در جزاء معلق است نه اعتبارش بلکه معتبرش معلق است بر شرط در این صورت این می شود همان حرف مشهور و شما گفتید ربط دادن مدلول تصویری جزاء به شرط برای مفهوم به نحو سالبه کلیه فائده ندارد و تا انحصاریت شرط را برای آن استفاده نکنیم مفهوم استفاده نمی شود و از مجرد تقیید آن به شرط و یا اطلاق «اوئی» نمی توان مفهوم و سالبه کلیه استفاده کرد و بر آن نقض به جمله وصفیه و قیود کردید و گفتید که همین تقیید در جمله وصفیه هم هست ولی مفهوم ندارد و لذا باید علیت و انحصاریت شرط استفاده شود که نمی شود .

ص: ۴۶۷

اشکال به جمله وصفیه :

ایشان در ذیل کلام که متوجه نقض به جمله وصفیه شده اند مفهوم توقف و تعلیق را در شرطیه آورده اند چون دیده اند که مبنای تعهد و مقید بودن اعتبار به قیود آن در جمله وصفیه هم هست ولی آن جا مفهوم نیست فرموده اند که جمله شرطیه دلالت بر توقف و تعلیق حکم در جزاء بر شرط دارد و از این تعلیق و توقف سالبه کلیه استفاده می شود و اما از تقيید به قید در جمله وصفیه تنها سالبه جزئیه استفاده می شود که مفهوم نیست. این مطلب که در ذیل و آخر بیان ایشان در محاضرات آمده است نه کافی است و نه صحیح است؛

دلیل عدم صحت:

زیرا که تعلیق و توقف شخص حکم و اعتباری که در جزاء بر شرط شده است موجب انتفاء شخص این وجوب است عند انتفاء شرط نه انتفاء شخص وجوب دیگری با شرط دیگری ولذا باید بر این اضافه شود که سنخ حکم متوقف و معلق بر شرط است و اطلاق در این تعلیق جاری شود و یا علت انحصاری آن شرط برای سنخ حکم ثابت شود که اینها در بیان ایشان نیامده بلکه خلاف آن آمده است که مفهوم را مدلول التزامی بین وضعی دانسته است در صورتی که با توجه به اضافات لازم نه مدلول التزامی بین بوده و نه مدلول وضعی بلکه از اطلاق به معنای سنخ حکم در جزاء و اطلاق توقف و تعلیق مفهوم استفاده می شود که مدلول وضعی نیست.

ص: ۴۶۸

صحیح نیست:

به جهت این که مفهوم توقف یا تعلیق از ادوات شرط و یا هیئت شرطیه استفاده نمی شود و این مثل مبنای اول است که بگوئید جمله شرطیه وضع شده است برای سببیت و آن هم سببیت منحصره در حالی که خیلی از جاها جمله شرطیه به کار می رود و سببیتی اصلاً نیست تا چه رسد به سببیت انحصاری و تعلیق هم همین گونه است و خیلی از جاها جمله شرطیه هست ولی تعلیقی میان جزاء و شرط نیست بله، اگر مفهوم تعلیق در مدلول شرطیه اضافه شود و معلق هم سنخ حکم باشد و در آن اطلاق جاری شود مفهوم ثابت می شود ولی این ها اموری است که خود شما آنها را در گذشته در ردّ تقریبات دیگران انکار کردید و نفی کردید که جمله شرطیه برای این چنین معانی وضع شده باشد و تنها برای استلزام وضع شده است.

نتیجه:

از آنچه گذشت معلوم می شود که عمده بحث در این است که ادوات شرط یا جمله شرطیه چه خبریه باشد و چه انشائیه، برای چه معنایی وضع شده است و نسبتی که بین دو جمله تام شرط و جزا در جمله شرطیه برقرار می شود چه نسبتی است و آیا معنای آن نسبت و یا اجرای اطلاق در اطراف آن می شود انتفای جزاء به نحو سالبه کلیه را استفاده کرد یا خیر؟

آیا در استطاعت فقط هزینه رفتن به حج ملاک است یا هزینه برگشت نیز نیاز است: ۹۴/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در استطاعت فقط هزینه رفتن به حج ملاک است یا هزینه برگشت نیز نیاز است:

ص: ۴۶۹

(مسأله ۹ لا یکفی فی وجوب الحج وجود نفقه الذهاب فقط بل یشرط وجود نفقه العود إلی وطنه إن أراده و إن لم یکن له فیه أهل و لا مسکن مملوک و لو بالإجاره للحرج فی التکلیف بالإقامه فی غیر وطنه المألوف له نعم إذا لم یرد العود أو کان وحیداً لا تعلق له بوطن لم یعتبر وجود نفقه العود لإطلاق الآیه و الأخبار فی کفایه وجود نفقه الذهاب و إذا أراد السکنی فی بلد آخر غیر وطنه لا بد من وجود النفقه إلیه إذا لم یکن أبعد من وطنه و إلا فالظاهر کفایه مقدار العود إلی وطنه) (۱)

مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله متعرض بحث هزینه برگشت از شهری که از آنجا به حج رفته است (رحمه الله) می شود که آیا داشتن هزینه برگشت هم در وجوب حج شرط است یا فقط کافی است که هزینه رفتن را دارا باشد یعنی این که اگر فقط هزینه رفتن را داشته باشد باز هم مستطیع است یا باید مالک هزینه های رفت و برگشت هر دو را باشد.

ایشان این مسئله را سه بخش و سه فرع می کند .

فرع اول :

جایی است که می خواهد به شهر خودش برگردد .

فرع دوم:

موردی است که نخواهد به شهری که بوده برگردد مثل این که کسی وطنی ندارد و اهلی ندارد و تعلق به وطن خودش ندارد.

فرع سوم:

اینکه بخواهد به جای دیگری برود و از وطن خودش بیرون برود در جای دیگری مستقر شود.

ص: ۴۷۰

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۶، ط.ج.

در این فرع بایستی هزینه برگشت را هم داشته باشد تا مستطیع باشد و اگر ندارد مستطیع نیست که می فرماید (لا یکفی فی وجوب الحج وجود نفقه الذهاب فقط بل یشرط وجود نفقه العود إلى وطنه إن أراده و إن لم یکن له فیه أهل و لا- مسکن مملوک و لو بالإجاره) (۱۱) و بعد استدلال می کند و می فرماید (للحرج فی التکلیف بالإقامه فی غیر وطنه المألوف له) یعنی چون تکلیف او به این که برنگردد به شهر خودش، حرج نوعی و مشقت است پس وجوب ساقط می شود.

در فرع اول از قاعده عسر و حرج استفاده می شود:

از این استدلال معلوم می شود ایشان فرع اول را مقید کرده است به کسی که هزینه برگشت را ندارد و برای وی برنگشتن به وطنش حرجی است زیرا که دلیل را قاعده عسر و حرج بر نفی وجوب گرفته است و این مخصوص به جایی است که نبودن در شهر خودش حرجی باشد.

مواردی که از استدلال مروم سید خارج است:

اما اگر حرجی نبود به جای دیگر هم برود می تواند زندگی کند بدون هیچ مشقتی ولی نمی خواهد در آن جا زندگی کند قهراً از مورد استدلال ایشان خارج می شود و وجوب حج فعلی می شود پس اگر دلیل قاعده نفی حرج باشد این فرع مقید می شود به جایی که برنگشتن به شهرش برایش حرجی باشد .

ص: ۴۷۱

دلیل این قول قاعده لا حرج نیست بلکه روایات است:

ولی ظاهر فتاویٰ فقها اطلاق است و صحیح هم اطلاق است ولذا باید دلیلی غیر از قاعده لا حرج بر این فتوا موجود باشد و این دلیل هم استفاده از روایات شرطیت استطاعت مالی و ملک زاد و راحله است زیرا که ظاهر روایات این است که باید مالک زاد و راحله باشد و هزینه توشه و مرکب رفت و برگشت را هر دو داشته باشد و یا به عبارت دیگر این تعابیر که در روایات آمده است که باید مالک زاد و راحله سفر باشد اشاره به این مطلب است که استطاعت مالی بر سفر و هزینه سفر به حج لازم است و سفر به حج هم در ذهن عرف و متشرعه مرکب است از ذهاب و ایاب و این مجموع سفر به بیت الله است در متفاهم عرفی.

استثناء:

بله اگر کسی در بلدش نمی خواهد برگردد و یا اصلاً وطن ندارد و وطنه معه است سفر حج او همان رفتن به مکه است.

نتیجه:

اما کسی که محلی و وطنی دارد و می خواهد در آنجا هم بماند - هر چند نبودن آنجا هم برایش حرجی نباشد - سفرش رفت و برگشت است و باید هزینه رفت و برگشت را داشته باشد و ظهور ادله شرطیت زاد و راحله در همین مطلب است و فهم عرفی از استطاعت السبیل که در آیه و روایات آمده است همین است که اگر نداشت حالا یا همه و یا بخشی از هزینه ها را نداشت مستطیع نیست.

ص: ۴۷۲

شاهد و یا مؤیدی هم در برخی از روایات گذشته آمده است زیرا که در برخی از آنها تعبیر به رجوع به بلد هم آمده است که یکی روایت ابی ربیع است که استطاعت شرعی و زاد و راحله را تشریح کرده است و در نقل مفید (رحمه الله) از این روایت این گونه تعبیر آمده استو

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ أَسْطِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا فَقَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ الزَّادُ وَ الرَّاحِلَةُ قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَدْ سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ هَذَا فَقَالَ هَلَكَ النَّاسُ إِذَا لُتِنَ كَانَتْ مَنْ كَانَ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ قَدَرًا مَا يَقُوتُ عِيَالَهُ وَ يَسْتَتَعْنِي بِهِ عَنِ النَّاسِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَحْجَّ بِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعَ فَيَسَالُ النَّاسَ بِكَفِّهِ لَقَدْ هَلَكَ إِذَا...)(١)

و روایت أعمش (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْمَأْمُوشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ حِجُّ الْبَيْتِ وَاجِبٌ (عَلَى مَنْ) أَسْطِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ هُوَ الزَّادُ وَ الرَّاحِلَةُ مَعَ صَحَّةِ الْبَيْدِ وَ أَنْ يَكُونَ لِلْإِنْسَانِ مَا يُخَلِّفُهُ عَلَى عِيَالِهِ وَ مَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ مِنْ حَجَّةٍ)(٢)

ص: ٤٧٣

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١١، ص ٣٧، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٩، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١١، ص ٣٨، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ٩، ط آل البيت.

بنابر این قید حرجی بودن را ما قبول نداریم و فرع اول مطلق است .

فرع دوم:

این است که مکلف نمی خواهد به وطن خودش برگردد^۱ می فرماید کسی که نمی خواهد به وطن خودش برگردد و یا اصلاً وطنی ندارد برای او فقط نفقه رفتن لازم است و همین مقدار کافی در وجوب حج بر او است نه بیش از این و اطلاعات ادله من استطاع الیه سبیلاً- این شخص را هم می گیرد می فرماید (نعم إذا لم یرد العود أو کان وحیداً لا تعلق له بوطن لم یعتبر وجود نفقه العود لإطلاق الآیه و الأخبار فی کفایه وجود نفقه الذهاب) (۱) یعنی چنین شخصی سفرش همان ذهابش به مکه است و من استطاع الیه سبیلاً با داشتن هزینه آن صادق است.

اگر بخواهد به جای دیگری برود که رفتن به آنجا برایش ضروری است باید هزینه آن را داشته باشد:

برخی از محشین یک قیدی هم در این جا زده اند که صحیح است البته عبارت مرحوم سید(رحمه الله)ناظر به آن نیست و آن را نفی نمی کند و آن چنین است که اگر شخصی می خواهد به جای دیگری برود که رفتن به آنجا برایش ضروری است و اگر نرود به حج می افتاد و هزینه سفر به مکه برای رفتن به آنجا را ندارد و یا بعد از سفر حج مضطر است که به آنجا برود و یا تا زمانی در مکه بماند در این گونه موارد باید آن هزینه اضافی را هم داشته باشد و الا قاعده لا حرج او را می گیرد و وجوب حج ساقط می شود البته این خارج از فرض مرحوم سید(رحمه الله) است.

ص: ۴۷۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۶، ط.ج.

فرع سوم:

که مرحوم سید (رحمه الله) (و إذا أراد السكنى فى بلد آخر غير وطنه لا بد من وجود النفقه إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه و إلا فالظاهر كفايه مقدار العود إلى وطنه) (۱) یعنی می خواهد در شهر دیگری سکنى گزیند و از شهر خودش منصرف شده است و می خواهد در جایى دیگر اقامت کند هزینه رفتن از مکه و عود به وطنش لازم نیست بلکه لازم است هزینه رفتن به آن جا غیر از وطنش را دارا باشد.

قید فرع سوم:

بعد می فرماید به شرطی که دوریش به اندازه شهر خودش یا کمتر باشد و الا اگر طولانی تر و دورتر از وطن خودش است لازم نیست هزینه بیشتر را دارا باشد و در حقیقت میزان در تحقق استطاعت داشتن اقل النفقتین است به شهر خودش یا به آن شهر دیگر و مقصود از دور بودن هزینه بیشتر است و بعد مسافت معیار نیست و وجه این که میزان اقل النفقتین است.

دلیل این قید:

چون که رفتن به شهر دیگری اراده اضافی از سفر حج است و ربطی به حج ندارد پس این مازاد مربوط به کار خودش است و از لوازم سفر حج او نیست و لذا بیش از اقل النفقتین هزینه و خرج سفر حجش لازم نیست و لذا می فرماید (و إذا أراد السكنى فى بلد آخر غير وطنه لا بد من وجود النفقه إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه و إلا فالظاهر كفايه مقدار العود إلى وطنه) (۲) که این همان اقل النفقتین است البته این جا هم حاشیه زده اند که اگر نرفتن به شهر دیگر برایش ضروری و حرجی باشد به نحوی که اگر به حج برود از رفتن به آن شهر می افتد با نداشتن هزینه آن حج بر او واجب نیست.

ص: ۴۷۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۶، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۶، ط.ج.

فرع چهارمی نیز قابل تصور است:

فرض دیگری را می شود مطرح کرد و آن صورتی است که شخص دو وطن داشته باشد و یکی از دیگر نسبت به مکه دورتر بوده و هزینه اش بیشتر است در این صورت آیا داشتن هزینه برگشت به محلی که هزینه اش کمتر است در وجوب حج کفایت می کند.

این هم مشمول اطلاعات ادله زاد و راحله است یا خیر؟ بعید نیست تفصیل داده شود میان فرضی که در وطن دورتر باشد و بخواهد به همان جا برگردد در این صورت لازم است هزینه برگشت تا آن جا را داشته باشد و الا حج بر او واجب نمی شود زیرا که سفر او به حج از آن وطن مجموع رفتن و برگشتن به همانجاست و اما اگر نخواهد به آن برگردد و برایش فرقی نمی کند که در وطن دیگرش باشد و یا در وطن نزدیکتر قرار دارد هزینه اضافی برگشت به وطن دورتر لازم نیست و مشمول اطلاعات است مگر اینکه برگشتن او به وطن دورترش برایش حرجی باشد.

مفهوم موونه در حدوث استطاعت ۹۴/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب شهید صدر (رحمه الله)

تا این جا هفت تقریب برای مفهوم در جمله شرطیه گذشت که در تمام آنها اشکال شد.

تقریب هشتم:

تقریبی است که مرحوم شهید صدر (رحمه الله) آن را دنبال کرده است (۱) و سعی نموده که مفهوم شرط را براساس این تقریب توجیه کند ایشان می گوید در ارتباط با ادوات شرط و یا هیئت جمله شرطیه بین مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) (۲) و بین مشهور اصولیون اختلاف است

ص: ۴۷۶

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج ۳، ص ۱۴۹.

۲- نهاییه الدراییه، محمّد حسین الأصفهانی، ج ۲، ص ۴۱۳.

نظر مرحوم اصفهانی در مورد ادوات شرط:

مرحوم اصفهانی (رحمه الله) می گوید که ادوات شرط در لغت وضع شده است از برای این که متلّو خود یعنی جمله شرط را در مورد فرض و تقدیر قرار دهد و جمله جزاء را بر آن تقدیر بیان کند یعنی آن را ایجاد کند اگر انشائی باشد و یا اخبار دهد اگر اخباری باشد و ایشان خواسته است که وضع شرطیه برای لزوم یا دلالت بر آن را رد کند تا چه رسد به دلالت بر ترتب و

علیت و یا انحصاریت و می فرماید ادوات شرط برای تقدیر و فرض است و در لغات معادل هم همین گونه است مثلاً در فارسی ادوات شرط اگر است که معنایش همان فرض و تقدیر است البته ممکن است از دال دیگری غیر از ادوات شرط ترتب یا لزوم و یا انحصاریت فهمیده شود مثلاً از «فاء» تفریع یا ترتب فهمیده می شود ولی ترتب هم اعم از زمانی و رتبی و طبعی است .

نظر مشهور در مورد ادوات شرط:

ایشان تفسیر دیگری را به مشهور نسبت می دهد که ادوات شرط دال بر لزوم است و قبلاً هم در برخی تقریبات گفته شد که یک لزوم داریم و یک علیت و یک انحصاریت که علیت و انحصاریت مدلول وضعی ادوات شرط نمی باشند ولی لزوم از ادوات شرط استفاده می شود و در مواردی که ارتباط و لزومی میان شرط و جزاء نباشد مثل (ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق) استعمال مستهجن و غلط یا مجاز است. پس در شرطیه لازم است بین شرط و جزا تلازمی باشد و هیئت و ادوات شرط برای این وضع شده است.

ص: ۴۷۷

مفهوم، طبق تفسیر اول:

که جمله شرطیه، یا هیئت شرطیه و یا ادوات شرط فقط برای فرض گرفتن شرط وضع شده اند تا به جزا حکم شود دیگر ما لزوم را هم بین جزا و شرط استفاده نمی کنیم تا چه رسد به علیت انحصاری و یا انتفاء عند الانتفا یا تعلیق بلکه شرطیه دلالت بر این می کند که متکلم می خواهد در فرض تحقق شرط از جمله جزاء اخبار کند و یا انشا کند یعنی اگر عالم عادل شد من در این فرض وجوب اکرام او را قرار می دهم و این نفی وجود حکم و جعل آن در فرض دیگری نیست بلکه در این تقدیر حکم می کند و ممکن است در تقدیر دیگری هم این حکم را قرار دهد بله اگر جزا مطلق الوجود و انحلالی بود و شرطیه دلالت می کرد که هر حصه از وجوب اکرامش در این تقدیر است مفهوم درست می شد ولی گفتیم که این نحو اطلاق در جزا جاری نیست و ایشان هم به این مطلب اشاره می کند .

مفهوم، طبق تفسیر دوم:

که جمله شرطیه دال بر لزوم باشد این جا ادعای مفهوم جا دارد حال یا به نحوی که در تقریبات گذشته مطرح شد که لزوم به نحو علت منحصره است که البته این مطلب رد شد ولیکن در اینجا باید دید که این استلزام چه نسبتی است بین جمله شرط و جزا؟ زیرا که ممکن است از این نسبت لزومیه که بین شرط و جزا است مفهوم فهمیده شود حتی اگر بر علیت انحصاریه را هم دلالت نکند.

ص: ۴۷۸

شهید صدر (رحمه الله) در این جا ابتداءً دو نسبت را مطرح می کنند یکی این که شرطیه دال بر نسبت ایجاد می باشد یعنی شرط موجب جزا است و دیگری این که نسبت توقیفیه باشد یعنی جزا متوقف بر شرط است و می فرماید اگر نسبت ایجاد می باشد نمی توان مفهوم را اثبات کرد زیرا که ممکن است شرط دیگری صرف الوجود و طبیعت جزا را ایجاد بکند اما اگر نسبت تعلیقی و توقیفی شد و گفتیم مفاد شرطیه این نسبت است که جزا متوقف بر شرط است در این صورت شرطیه مفهوم پیدا می کند و کأنه گفتیم وجوب اکرام عالم معلق بر عدالت او است که در این صورت مفهوم دارد چون تا معلق علیه نباشد معلق نیست و اگر شرط دیگری باشد پس جامع و صرف الوجود وجوب اکرام عالم بر عدالتش معلق نشد

حق با مشهور است:

بعد ایشان وارد این بحث می شود که آیا حق با مرحوم اصفهانی (رحمه الله) است و یا با مشهور که ما این بحث را در آینده مطرح می کنیم. ایشان می گوید وجدان عرفی و لغوی مطابق با فهم مشهور است و لذا مفهوم برای جمله شرطیه ثابت می شود چنانچه هیئت شرطیه و یا ادوات شرط برای نسبت تعلیقیه وضع شده باشد.

اشکال:

در این جا اشکالی وارد است که خیلی روشن است که اگر ما از جمله شرطیه تعلیق را فهمیدیم قطعاً مفهوم دارد چون معنای تعلیق و توقف سنخ و طبیعی حکم بر شرط این است که مصداقی از این طبیعت موجود نمی شود مگر این که موقوف علیش موجود باشد و در حقیقت مفهوم تعلیق و توقف مثل مفهوم انحصار است و همچنان که اگر انحصار شرط به سنخ حکم در جزاء اضافه شود مفهوم دارد؛ تعلیق سنخ حکم بر شرط هم مفهوم سالبه کلیه دارد لیکن همانگونه که انحصاریت از جمله شرطیه فهمیده نمی شود تعلیق و توقف جزاء بر شرط هم از جمله شرطیه استفاده نمی شود و تنها اصل لزوم و ارتباط استفاده می شود و الا- این اقوی از مفهوم بوده و منطوق خواهد بود و شبه دلالت وضعی بر انتفاء می شود و ما همان طور که دلالت شرطیه بر انحصاریت شرط را وضعاً انکار می کنیم دلالت وضعی بر نسبت تعلیقیه و توقیفیه را هم انکار می کنیم و لذا اگر ما مبنای مشهور را هم قبول کردیم و مبنای محقق اصفهانی (رحمه الله) را قبول نکردیم باز هم در این دلالت بر لزوم مفهوم تعلیق و توقف نیست همچنان که مفهوم انحصاریت در آن نیست و معنای شرطیه به این که جزا موقوف و معلق بر شرط است بر نمی گردد تا از آن مفهوم استفاده شود بلکه نسبت همان نسبت ایجاد است.

کأن شهید صدر(رحمه الله) می خواهد این اشکال را هم رد کند و می فرماید مقصود ما از توقف این معنایی که گفته شد نیست و مفهومی بیش از همان لزوم و ارتباط را نمی رساند و منظور همان تلازم و این که جزا مشروط و مربوط به این شرط شده است می باشد ولی ما از همین مربوط بودن جزا به شرط با اجراء اطلاق در آن مفهوم استفاده می کنیم و می گوئیم جمله شرطیه بر تلازم و مربوط بودن که دلالت می کند و همین مربوط بودن برای اثبات مفهوم کافی است

جمله شرطیه نسبت تامه است:

زیرا که این مربوط بودن مدلول جمله شرطیه است و جمله شرطیه هم نسبت تامه است نه نسبت ناقصه و مثل قید و مقید و وصف و موصوف نیست که مفهوم افرادی است بلکه ما بین جمله جزا و جمله شرط ربط داده است که این خود یک نسبت تامه است و از همین نسبت تامه کبری در شرطیه اخبار داده می شود و چون که این نسبت تامه است در آن اطلاق جاری می شود و اطلاق همیشه در نسب تامه جاری می شود مثلاً- در نسبت تقییدیه در موضوع به تنهایی اطلاق جاری نمی شود بلکه اطلاق در نسبت حکمیه به موضوع جاری می شود و می گوئیم حمل حکم بر موضوع مطلق است

مشروطیت طبیعی مقتضای اطلاق:

قبلاً این بحث ها قبلاً گذشته است و جمله شرطیه چون که نسبت تامه است در مفاد آن اطلاق جاری می شود همچنان که در نسب حملیه اطلاق جاری می شود و می گوئیم سنخ حکم در این نسبت تامه ارتباط و لزوم مشروط و مربوط به شرط شده است و این مشروطیت مطلق است و مقید به فرض خاصی نسبت و مقتضای اطلاق این مشروطیت سنخ و طبیعی و ذات و وجوب اکرام به آن شرط این است که پس نباید شرط دیگری برای طبیعی آن حکم وجود داشته باشد چون اگر شرط دیگری بود سنخ آن حکم در همه جا مشروط و مربوط به این شرط نشد و باید قیدی در کار باشد یا جزا که سنخ و جامع حکم است مقید به یک حصه خاصی شود و یا خود مربوطیت و مشروطیت سنخ حکم را که مفاد هیئت تامه شرطیه است را قید بزینم که این مربوطیت در همه حالات نیست و این غیر از اطلاق «اوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) است (۱) چنانکه بیان خواهیم کرد.

ص: ۴۸۰

نسبت التصاقی جزاء به شرط:

حاصل این که اطلاق مربوط و مشروط بودن سنخ حکم به شرط - که از آن به نسبت التصاقی جزاء به شرط تعبیر می کنند - اقتضاء می کند که در هیچ جایی این مشروطیت و منوط بودن جزاء به این شرط نباشد و الا این اطلاق قید خورده است زیرا که این مربوط بودن جزا به شرط اطلاق دارد و گفته همه جا این مربوطیت و الصاق جزا به شرط ثابت است و اگر در فرض دیگری شرط دیگری باشد سنخ حکم همه جا مشروط و مربوط به آن شرط نیست ایشان می گوید مقصود ما از نسبت توقفیه این معنی است و ما نمی خواهیم مفهومی زائدی بر لزوم و مشروط بودن را در مفاد شرطیه اخذ کنیم بلکه در همین نسبت لزومیه و الصاقیه جزاء به شرط اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم این مشروط بودن سنخ حکم به شرط اطلاق دارد که اگر شرط دیگری هم برایش باشد پس همه جا سنخ حکم مشروط به آن نیست و مشهور این را قبول کرده اند که بین شرط و جزا لزوم و ارتباط و التصاقی است

در نسبت ناقصه اطلاق نیست:

اگر این التصاق با نسبت ناقصه بیان می شد مانند جمله وصفیه و قیدیه در آن قید جاری نمی شد ولیکن چون با نسبت تامه شرطیه بیان شده است اطلاق در آن جاری می شود و ایشان می گوید این بیان وجدانی است البته جائی که این اطلاق نباشد و مثلاً متکلم در مقام بیان ارتباط سنخ حکم به شرط نباشد مفهومی در کار نیست و جائی که شرط دیگری ثابت شود تجوز لازم نمی آید بلکه اطلاق در نسبت شرطیه و یا در جزاء آن قید خورده است البته ایشان می فرماید فقط يك فرقی می ماند که چرا در جمله های خبری تکوینی مفهوم وجود ندارد که برای آن هم تفسیری می فرمایند که بعداً به آن اشاره می کنیم .

ص: ۴۸۱

اشکال به جواب شهید صدر (رحمه الله):

ولی در این بیان اشکال است که اگر ما حرف مشهور را هم قبول کنیم و بگوئیم از جمله شرطیه مشروط بودن و لزوم هم فهمیده می شود باز اطلاق به این معنای که ایشان می فرمایند جاری نیست

مشروط بودن دو معنی دارد:

یک وقت می گوئیم که جزا مشروط و مربوط به شرط است و یک وقت می گوید شرط مستلزم جزا است و وجودش موجب وجود جزاست و اینها دو نوع نسبت است

لزوم شهید صدر (رحمه الله) غیر از لزوم مشهور است:

مشهور گفته اند لزوم از طرف شرط و استلزامش برای جزا است اما آن لزومی را که شما استفاده کردید و در آن اطلاق جاری کردید مشروط و مربوط بودن جزا به شرط است که در این صورت مفهوم خواهد داشت ولی جمله شرطیه دال بر لزوم از طرف جزا به شرط نیست و فرق این دو مانند این است که بگوئیم (وجوب اکرام مشروط و مربوط به مجیء اوست) و در این اطلاق انحلالی هم جاری می شود که هر وجوب اکرامی برای زید مشروط و مربوط به مجیء او است ولی اگر بگوئیم جمله شرطیه ناظر به استلزام از طرف شرط برای جزاست معنای جمله شرطیه این می شود که (مجیء زید موجب و مستلزم وجوب اکرام او است) که منافاتی با وجود موجب دیگری برای صرف الوجود و طبیعی حکم به وجوب اکرام او ندارد.

نسبت لزومیه مشهور:

به عبارت دیگر اگر نسبت لزومیه و استلزام از طرف جزا باشد و لحاظ شود، معنایش آن است که جزا مفروغ عنه فرض شده و می خواهیم ارتباطش را به شرط را بگوئیم و این جا اطلاق انحلالی هم در آن جاری می شود ولی این خلاف مدعای مشهور است و نمی خواهیم جزا را مفروغ عنه بگیریم بلکه بر عکس شرط را مفروغ عنه می گیریم و می گوئیم شرط مستلزم جزا است و معنای اطلاق در آن این است که هر جا شرط باشد جزا هم موجود می شود و اطلاق این چنین نسبت ایجاد از طرف شرط دلالت بر مفهوم نخواهد داشت بر خلاف نسبت توقفی و التصاقی که از طرف جزا به شرط باشد که اگر به نحو مفروغ عنه بودن جزا باشد که در آن اطلاق انحلالی و مطلق الوجودی هم جاری است چون هر چه مفروغ عنه باشد در طرف نسبت تامه که بخواهیم بر آن مربوط و مشروط بودن را بار کنیم لباً و ثبوتاً موضوع می شود ولی اگر لزوم را از طرف شرط بگیریم شرط مفروغ عنه می شود و می گوید هر جا شرط موجود شد جزا است و اطلاق در این نسبت لزومی ایجاد منافاتی ندارد که شرط دیگری هم برای سنخ حکم باشد.

ص: ۴۸۲

نسبت لزومیه مرحوم میرزا(رحمه الله):

بله، در نسبت لزومی از طرف شرط اگر اطلاق «أوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کنیم مفهوم اثبات می شود زیرا که ایشان اطلاق را در کیفیت مربوط و مربوط به جاری می کند و می گوید چون که شرط تعیناً قید و شرط برای ایجاد سنخ حکم در جزاء شده است ثبوتاً نیز باید شرط تعیینی باشد نه تخییری و همچنانکه مستقل است عدل هم ندارد ولذا جواب داده شد به این که عدل داشتن، این نسبت را نه تغییر می دهد و نه تقید می زند.

نسبت لزومیه شهید صدر(رحمه الله):

اما اطلاقی را که شهید صدر(رحمه الله) در ما نحن فیه جاری می کنند به این نحو نیست بلکه اطلاق در مربوط بودن و مشروط بودن سنخ حکم در جزاء به شرط است که اگر مفاد شرطیه این باشد که بخواهد بگوید سنخ حکم در جزاء مربوط به شرط است نه این که شرط موجد جزاء است در این صورت مقتضای اطلاق در چنین نسبتی مفهوم است و این که سنخ حکم مطلقاً و در همه جا مشروط به شرط است که نتیجه آن همان نتیجه نسبت توفیقیه است.

نتیجه:

پس از جمله شرطیه لزوم فهمیده می شود و ما مقید شدن جزا به شرط را قبول داریم ولی به نحو نسبت استلزامی شرط برای جزاء و اطلاق در این نسبت برای مفهوم کافی نیست و این مربوطیت به نحو آن استلزام فهمیده می شود نه به نحو آن که بخواهد حکم کند به این که سنخ حکم در طرف جزاء مربوط به شرط است.

ص: ۴۸۳

تقریب هشتم برای مفهوم تمام نیست:

حتی بنابر تفسیر مشهور و بحثی که ایشان با مرحوم حاج شیخ (رحمه الله) دارند اثری در بحث مفهوم ندارد یعنی تفسیر حاج شیخ (رحمه الله) از ادوات شرط چه صحیح باشد و چه نباشد و تفسیر مشهور صحیح باشد مفهوم برای شرطیه از طریق اجراء اطلاق در مدلول نسبت تامه شرطیه (کبرای) حاصل نمی شود.

حدوث الاستطاعه علی من فی یده الموقوفه ۹۴/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجدان فقها بر مفهوم جمله شرطیه

خلاصه جلسه قبل:

تقریب هشتم برای مفهوم شرط گذشت و گفته شده بود در آن تقریب که نسبت شرطیه یک نسبت تامه است و دال بر نسبت توقف جزا و یا التصاق و مربوط بودن جزا به شرط است و اجرای اطلاق در این نسبت تامه اقتضای سالبه کلیه را دارد که مفهوم است

توجیه وجدان عرفی فقها در فقه:

ایشان می فرمود که با این بیان می شود آن وجدان عرفی را که فقها در فقه از استفاده مفهوم در جمله های شرطی قبول دارند را توجیه کنیم چون لازمه توقف و التصاق مفهوم است و همچنین وجدانی بودن عدم لزوم مجازیت در جایی که شرط دیگری هم ثابت شود و یا اگر در جایی استعمال شود که شرط دیگری هم باشد تجوز در استعمال لازم نمی آید چون وجود شرط دیگر تقیید اطلاق توقف است نه بیشتر و جایی که مفهوم ندارد تجوز نیست و همچنین اگر یک شرط دیگر ثابت شود تنها مفهوم به اندازه همان شرط قید می خورد نه بیشتر زیرا که اطلاق نسبت به سایر امور باقی می ماند و حجت است همانند همه موارد تقیید اطلاق یا عموم و این وجدان ها را با این بیان می شود با هم جمع کرد

ص: ۴۸۴

چرا بین جمله خبریه و انشائیه فرق است:

فقط یک نکته یا یک وجدان دیگر باقی می ماند که آن وجدانیت عدم مفهوم در اکثر جمله های شرطیه ای است که جزائشان خبریه است مثلا- اگر بگوید (ان اكلت المسموم مت) یا (اذا جتني اكرمتك) یا (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) که این شرطیه های خبری مفهوم ندارند و سالبه کلیه از آنها در صورت انتفاء شرط استفاده نمی شود. حاصل این که ما غالبا از جمله شرطیه خبریه مفهوم استفاده نمی کنیم و حال این که اگر جمله شرطیه وضع شده باشد از برای تعلیق و یا التصاق جزاء به شرط در این صورت لازم است از آنها نیز استفاده مفهوم شود و اگر نسبت تامه جمله شرطیه وضع شده است برای نسبت تامه توقیفیه

پس چرا بین جمله خبریه و انشائیه فرق است.

توجیه وجدان عدم مفهوم جمله شریطه خبریه:

ایشان این وجدان را قبول می کنند که جمله شرطیه خبریه غالباً مفهوم ندارد و توجیهی را برای آن ذکر می کند که مقداری غریب است.

ایشان خواسته اند این وجدان را ربط بدهند به مبحث فرق میان نسبت تامه و نسبت ناقصه و می گوید نسبت ها دو نوع است نسب ناقصه مثل ظرفیت و ابتدائیت که در ذهن نسبت نیست و در خارج است اما در ذهن به شکل یک مفهوم افرادی و حصه خاصه ای از مقید می آید مثلاً-الانسان الشریف در ذهن صورت انسان خاصی است که متصف به شرافت است و تصویری افرادی است که مقید است و دو تصور و نسبت میان آنها در ذهن نداریم مگر بالتحلیل به خلاف نسب تامه مانند نسب خبری است که آنها بر عکس هستند که در ذهن نسبت حقیقی است ولی در خارج نسبت نیست بلکه اتحاد محمول با موضوع است مثلاً در (زید عالم) در خارج یک چیز داریم که زید عالم است و دو وجود و یک نسبت میان آنها نداریم ولی در عالم ذهن یک مفهوم عالم داریم و یک مفهوم دیگر زید و هر دو این ها را روی یک مصداق خارجی در ذهن برهم تطبیق می دهیم و چون دو مفهوم داریم میان آنها نسبت می خواهیم که آن را نسبت تصادقیه نامیدیم و صدق و تصادق نسبت میان مفاهیم ذهنی است ولی در خارج زید و عالم دو چیز نیست و یک چیز است.

ص: ۴۸۵

نسبت توقيه شرطيه:

ايشان مي فرمايد متكلم در جمله شرطيه اي كه جمله جزا، جمله خبريه است در حقيقت سعي مي كند كه اين نسبت تصادقيه را متوقف بر شرط كند كه اگر شرط نباشد اين نسبت نخواهد بود و اين رويت و نسبت ذهني خبري كه اين دو تا يكي است يعني آن اخبار نخواهد بود پس آنچه كه موقوف بر شرط است خود اين نسبت اخباري ذهنيه است كه غير از وجود خارجي و مخبره واقعي است پس در فرض انتفاء شرط آن اخبار متكلم منتفي مي شود و اين منافات ندارد كه واقع مخبر به در شرط ديگري باشد و ما اخبار ذهني خود را و نسبت تامه را كه مفاد جمله خبريه است موقوف و مربوط به شرط كرديم كه در صورت عدم شرط منتفي مي شود نه اين كه مخبر به در خارج منتفي شود زيرا كه آن را به شرط ربط نداديم و مدلول جمله جزا را ربط مي دهيم كه اخبار است. ولذا نسبت توقيه شرطيه در جمله خبريه اخبار را نفی می کند یعنی اگر سم بخوری من اخبار می دهم كه می میری و اگر سم نخوری من اخبار به مردن نمی دهم شاید بمیری و شاید نمیری

نسبت انشائيه شرطيه:

این بر خلاف جمله انشائیه است که آن هم یک نسبت تامه است که موقوف بر شرط شده است - مثل نسبت ارسالیه در امر - در جمله انشائیه هم که معلق بر شرط شده است وقتی شرط منتفی شد نسبت انشائیه منتفی می شود ولی چون که حکم و مجعول شرعی امری اعتباری است و وجودی غیر از انشا ندارد وقتی نسبت انشائیه منتفی شود مجعول و وجوب هم منتفی می شود و سنخ حکم منتفی می گردد و سالبه کلیه ثابت می شود

ص: ۴۸۶

اشکالات به کلام شهید صدر(رحمه الله):

اگر بخواهیم به ظاهر این کلام اخذ کنیم اشکالات فراوانی دارد و قابل قبول نیست.

اولاً:

در جمله خبریه هم درست است که نسبت خبری واقعی و ذهنی است و نسبت تامه همیشه ذهنی است به خلاف نسبت ناقصه که تحلیلی است ولی این نسبت ذهنی محکی خارجی دارد و محکیش همان اتحاد خارجی میان دو مفهوم ذهنی است و وقتی جمله شرطیه جزایش جمله خبریه شد محکی آن نسبت خبری می خواهد معلق شود نه خود نسبت خبری بلکه خود نسبت ذهنی موجود فعلی است که معلق نیست و تعلیق در آن معقول نمی باشد پس در شرطیه خبری محکی نسبت تامه خبری در جزاء را - که موت خارجی زید است - بر شرط معلق می کنیم یا اکرام من نسبت به او بر شرط آمدن او معلق می شود نه خود نسبت ذهنیه یعنی در شرطیه خبری هم مخبربه متوقف می شود بر شرط که مفهوم دارد و این روشن است .

ثانیاً:

اگر این گونه باشد که نسبت ذهنی تامه در جزاء معلق می شود بر شرط در انشا هم مفهوم نخواهد بود چون اگر معلق این نسبت است این نسبت انشائی شخصی است و اگر شرط نباشد تنها مجعول این نسبت و جعل شخصی منتفی می شود و چرا مجعول جعل دیگری منتفی باشد، یعنی پس معلق خود نسبت ذهنی می شود که شخصی است و با انتفا شرط این جعل و انشاء که امر حقیقی است منتفی می شود نه هر جعل دیگری و از این جهت انتفا سنخ حکم را نمی توانیم استفاده کنیم.

ص: ۴۸۷

اگر در شرطیه اخباری بگوئید شخص این اخبار متکلم معلق بر شرط است نه مخبره پس اگر جمله شرطیه ما که حکم را بیان می کند به نحو اخبار باشد یا به خاطر این که حکم ارشادی است و یا متکلم از جمله خبریه استفاده کرده و می خواهد اخبار از حکم بدهد مثل (ان جاءك زيد وجب اكرامه) باید مفهوم نداشته باشد با این که عرفاً بین این و بین (ان جاء زيد فاکرمه) در فقه فرقی نیست در صورتی که طبق توجیه ذکر شده اگر به صورت جمله اخباریه باشد تنها اخبار او منتفی شده است و دیگر مفهوم ندارد در صورتی که اگر جزای جمله شرطیه بیان حکم باشد چه به صورت جمله خبری باشد و چه در قالب جمله انشائی علی ای حال مفهوم دارد و فقها در فقه بین این ها فرق نگذاشته اند و در هر دو قائلند که مفهوم دارد.

نکته ای در کلام شهید صدر (رحمه الله):

ایشان می گوید در این جا بحث ها و تقریب هایی برای مفهوم شرط ذکر شد و در هر کدام اشکالاتی ایراد شد با این که در فقه فقها از جملات شرطیه مفهوم استفاده کرده اند و هر جا جمله شرطیه بینند می گوید این جمله مفهوم دارد و با مفهومش اطلاعات را قید می زنند و در اکثر ابواب وقتی با جمل شرطیه روبه رو می شویم که از جمل شرطیه ای که حکم را بیان می کند و حکم را مشروط به شرطی می کند مفهوم استفاده می کنند و اگر کسی این را انکار کند و بگوید همه از باب قرائن خاصه است قابل قبول نیست و اصل بر مفهوم است مگر این که قرینه بر خلاف باشد و یا شرط موضوع جزاء باشد و شرطیه برای بیان موضوع باشد

شرطه مسوق للموضوع:

و این مطلب قابل انکار نیست و توجیه لازم دارد البته در رابطه با شرطه مسوق للموضوع نکته ای را لازم است در اینجا توضیح دهیم و آن این که مقصود از موضوع تنها آنچه در موضوع جمله جزاء آمده است نیست بلکه اعم از آن است .

برخی از شرطیه ها در فقه مفهوم ندارد:

توضیح این که فقهاء در برخی از جاها مفهوم نگرفته اند با این که به ظاهر شرط موضوع جزاء نیست مثلا- بین (اذا افطرت فکفر) و (اذا ظاهرت فکفر) تنافی ندیده اند و برای آنها مفهوم نگرفته اند بخلاف مثل (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) که از آن ها مفهوم استفاده می کنند؛

جواب:

حل این مطلب به این است که درست است که در جمله (فکفر) به حسب ظاهر مکلف و انسان موضوع است ولی شرعا و عرفا موضوع وجوب کفاره فعل گناه و معصیت است و کفاره بر معصیت است و موضوع (کفر) معصیت است و لهذا شرط - افطرت و یا ظاهرت - در این جمله شرطیه ساخته شده است برای بیان موضوع و مثل (اذا رزقت ولدا فاختنه) می باشد و لذا مفهوم ندارد و لذا می بینیم اگر معصیت را در جزاء اخذ کرده و مفروغ عنه بگیریم مفهوم دارد مثلا بگویند (المعصیه اذا کان بالافطار العمدی فکفر) از این فهمیده می شود که معصیت دیگری غیر از این کفاره ندارد و در مثال (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) موضوع مسافر است که در هر دو محفوظ است .

ص: ۴۸۹

شرط گاهی عرفاً یا شرعاً موضوع حکم است

نتیجه:

پس این که در برخی از شرطیه ها در فقه مفهوم نیست به خاطر این است که شرط در شرطیه در خیلی جاها عرفاً یا شرعاً موضوع حکم در جزاء است که اگر شرط برای بیان موضوع حکم جزاء باشد قبلاً عرض شد که عقلاً حکم منتفی است و جمله مفهوم ندارد و اما اگر شرط مستقل از موضوع جزاء باشد لفظاً و عرفاً و از حالات جزاء باشد وجدان عرفی می گوید جمله شرطیه در این موارد مفهوم دارد

وجدان فقهی بر مفهوم داشتن جمله شرطیه:

و در مفهوم داشتن شرطیه برخی مانند صاحب کفایه (رحمه الله) می گویند به جهت قرینه است ولی وجدان بیش از قرینه خاصه است و اگر قرینه هم باشد باید یک قرینه عامه ای در کار باشد و لذا تقریبی برای این وجدان فقهی و تسالم فقهائی بر مفهوم داشتن جمله شرطیه لازم است که به آن اشاره خواهیم کرد.

وجوب و عدم وجوب فروش مستثنیات زائد بر شأن ۹۴/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب نهایی

خلاصه جلسه قبل:

در روزهای گذشته تقریباتی برای مفهوم در جمله شرطیه ذکر شد چه آنهایی که می خواست علیت انحصاری را ثابت کند و چه آنهایی که خواسته بودند از راه اطلاق تعلیق یا نسبت توقیفه جزا بر شرط با آن رکن دوم که جزاء سنخ حکم است نه شخص حکم مفهوم استفاده کنند

جزا سنخ حکم است:

ما وارد این بحث نشدیم که چگونه ثابت می شود جزا سنخ حکم است چون روشن است که جمله جزاء در شرطیه یک نسبت تامه است و مدلول آن در همه حالات موضوعش صدق می کنند و همه حالات را می گیرد و این مدلول تصویری جامع و مطلق جزا که مجعول و حکم است معلق می شود بر شرط و یا شرط علت انحصاریش می باشد و این نسبت با شرط هم نسبت تامه است - چنانکه شاید بعداً به آن هم پردازیم - بنابراین اطلاق به معنای سنخ حکم در جمله جزاء جاری می شود و آن بحث ها که مطرح شده و شاید در آینده به آنها اشاره شود که نسبت حکمی قابل تقیید نیست هم گفته شده و اشکالاتش هم رفع شده است.

اگر علیت انحصاری ثابت شد:

آن شرط علت سنخ حکم و طبیعی حکم می شود مثلاً عدالت عالم در جمله (اکرم العالم اذا کان عادلاً) اگر عدالت نبود سنخ حکم و طبیعی آن هم موجود نبود و نتیجه این مفهوم و سالبه کلیه است و نباید فرد دیگری باشد و همچنین تقریباتی که از شرطیه استفاده می کند که جزا معلق یا متوقف بر شرط است که باز هم اگر سنخ حکم را معلق کنیم بر شرط استفاده می شود که حصه و فرد دیگری از این سنخ وجوب اکرام عالم با شرط دیگری در کار نیست زیرا که معنای اطلاق موقوف بودن طبیعی وجوب اکرام عالم بر عادل بودنش این است که طبیعی حکم منتفی است و نباید فرد دیگری از وجوب اکرام باشد و الا طبیعی بر شرطش معلق نشد و صرف وجودش معلق نشد و نتیجه اطلاق در این تعلیق یا توقف و یا مشروط بودن و مربوط بودن جزاء به شرط مفهوم است.

علیت انحصاری قابل اثبات نیست:

همه این تقریبات رد شدند اما علیت انحصاری را گفتیم که قابل اثبات نیست و تقریب دوم را هم که گفتیم مفاد جمله شرطیه اگر مربوط بودن جزا به شرط باشد این حرف درستی است ولی مفاد جمله شرطیه لزوم شرط برای جزا است و افاده استلزام از طرف شرط به جزاء می کند نه موقوف کردن جزاء به شرط و می گوید اگر شرط آمد صرف وجود جزا می آید .

در فقه جمله شرطیه مفهوم دارد:

بعد عرض شد که علی رغم این اشکالات در این تقریبات عرفاً انسان از جمله شرطیه به خصوص جمل شرطیه حکمیه مفهوم استفاده می کند و در فقه برای جمله شرطیه مفهوم قائلند مگر در مواردی که شرط برای تعیین موضوع جزاء باشد و برای این وجدان چه بیانی می شود آورد و بالاخره باید تقریبی و بیانی باشد که به نظر می رسد می توان این بیان را ذکر کرد.

ص: ۴۹۱

تقریب نهم:

این تقریب دارای دو مقدمه است .

مقدمه اول:

این که جمله شرطیه چه تفسیر محقق اصفهانی (رحمه الله) صحیح باشد و چه تفسیری که شهید صدر (رحمه الله) به مشهور نسبت داده است به هر حال جمله شرطیه مقید جمله جزاست که اگر شرط نبود و فقط جمله جزا را می گفت و شرط را نمی آورد و مثلاً می گفت (اکرم العالم) حکم اطلاق احوالی داشت یعنی عالم، چه عادل باشد و چه نباشد و خوب اکرام دارد و در حقیقت متکلم با ادوات شرط می خواهد این اطلاق را به هم بزند و به فرض خاصی محدود کند که فرض تحقق جمله شرط است حال چه این تقييد و تحديد به نسبت ایجادي باشد و یا به نسبت فرضي و تقديري، که مطلب حاج شیخ (رحمه الله) است و به هر حال جمله شرطیه می خواهد اطلاق نسبت حکمی تامه در جزاء را از بین ببرد و جزا مقید شود که اگر شرط نبود این جزا مطلق بود و در همه حالات موضوع صادق بود و این مطلب روشن و مسلم است.

مقدمه دوم:

این که این تقييد به دو شکل معقول است

شکل اول:

یک نوع تقييد این است که موضوع و خوب اکرام عالم، عالم نباشد بلکه موضوع مقید باشد - یعنی عالم عادل است - و شرط قید موضوع در جمله حکمیه جزاء شود مثل این که بگوید اکرم العالم بعد بگوید مقصودم عالم عادل است و تقييد جمله جزاء در شرطیه به شرط مانند جمله وصفیه باشد که این هم یک نوع تقييد است ولی این نحو تقييد خلاف جمله شرطیه است زیرا که جمله جزاء در شرطیه بر نسبت تامه بودنش باقی است و نسبت شرط یا موضوع جمله در جزاء نسبت ناقصه نمی شود.

ص: ۴۹۲

نوع دیگر این است که تقييد به موضوع جمله حکميه بر نمی گردد و وجوب اکرام عالم در جزاء موضوعش عالم است وليکن شرط در صدد است حکم را مقيد کند و بگوید این حکم و این نسبت تامه (اکرم زیداً یا اکرام العالم) همه جا نیست بلکه در جایی است که زید بیاید و عالم عادل باشد و این نحو از تقييد مدلول تصوري طرفین جمله جزاء را تغيير نمی دهد بلکه مفاد صدق جمله حکميه و نفس نسبت تامه را در صدق مقيد و محدود می کند یعنی بیان اینکه این حکم در فرض وجود شرط است و اطلاق نسبت حکميه و تامه را مقيد می کند

تقييد در جمله شرطيه به شکل دومی است:

و به شکل اولی نیست چون نوع اول نیاز دارد که قيد در جمله جزا داخل شود و استعمال جمله جزا در اینجا تمام شده است و هیچ قيد تصوري و نسبت ناقصه در طرف آن وجود ندارد و (اکرم العالم) تصوراً مطلقاً است و با شرط می خواهد صدق و فعلیتش را مضيق کند از نظر حکم نه از نظر موضوع و لذا جزای جمله شرطيه از نظر مدلول تصوري نسبت تامه است و مبدل به نسبت ناقصه نمی شود و کسی نمی گوید (اکرم العالم اذا كان عادلاً) همان (اکرم العالم العادل) است و این مسلم است بلکه گفته می شود که جمله جزا از نظر مدلول و معنای تصوري و استعمالی بر همان نسبت تامه خود باقی می ماند و از جمله حملیه ای که موضوعش مطلق است به جمله حملیه که موضوعش مقيد است مبدل نمی شود بلکه فعلیت و تحقق آن را که مطلق بود مضيقش می کند و می گوید این نسبت حکميه مقيد است به این فرض .

از این دو مقدمه نتیجه گیری می شود:

که شرط در جمله شرطیه ظهور دارد در تحدید و رفع اطلاق جمله جزاء و این ترکیب برای محدود کردن و اطلاق جمله جزاء است نه مقید کردن موضوعش می گوید اکرم العالم مطلق نیست و در خصوص فرض شرط است و ناظر به این اطلاق می باشد و حال که در مقام تحدید اطلاق نسبت تامه است در این ظهور پیدا می کند که اطلاق را هم رفع بکند یعنی هم جنبه اثبات را در نظر دارد و هم جنبه نفی را چون که هنوز هم مدلول تصویری جزاء مطلق است و اگر شرط نبود این اطلاق مراد و مطلوب بود و حکم حالت عادل نبودن را هم شامل می شد بلکه بعد از شرطیت هم هنوز مدلول تصویری جزاء مطلق باقی مانده است

رفع اطلاق تصویری:

با برقرار نمودن نسبت دیگری که آن هم نسبت تامه است و نسبت حکمیه تامه را در جزاء مشروط می کند به فرض شرط نه طرفین آن و کآن ادوات شرط یکی از اسلوب های لغوی و ابزارهای محدود کردن صدق جمله تامه جزا است و لذا ظهور دارد در مقام تحدید طرفین صدق و عدم صدق جزاء و کآنه می گوید در فرض شرط حکم هست و آن نسبت تامه مطلق نیست و شرط به اطلاق جمله جزا در مقام تقييد نظر دارد چون تقييد اطلاق نسبت تامه است و آن را محدود می کند نه این که قیدی در موضوع می آورد و لذا بعد از شرط هم موضوع جزا مطلق است ولی با این شرط تحقق آن نسبت تامه را محدود کرده مثل جمله ای که ناظر به جمله دیگر است و می گوید صدقش در این فرض است در این جا ظهور پیدا می شود در مفهوم تحدید چون در مقام بیان محدودیت در صدق است که لازمه اش رفع و نفی آن اطلاق است

ص: ۴۹۴

رفع اطلاق در صدق:

وقتی جزا را جلو بیاندازد و بگوید (اکرم العالم اذا كان عادلاً) و کأنه گفته است وجوب اکرام در این فرض است و در غیر آن نیست و جمله شرطیه در مقام بیان رفع اطلاق در صدق هم می شود و نه تنها در مقام بیان ثبوت آن نسبت تامه در فرض ثبوت شرط چون این نحوه از تقیید ناظر به صدق و تحقق نسبت تامه در جزاء است ولذا اگر به آن تصریح کند و بگوید (ولایجب اکرامه اذا لم یکن عادلاً) کأنه تأکید همان نفی اطلاق را کرده است که از سکوتش نیز استفاده می شد

رفع اشکال اطلاق «اؤئی» مرحوم میرزا(رحمه الله):

در این جا اطلاق «اؤئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) درست می شود و اشکالش رفع می گردد چون در مقام نفی هم هست پس اگر شرط دیگری هم باشد باید می گفت و از آن سکوت نمی کرد چون در مقام بیان رفع اطلاق جزاء است و اشکالی که به اطلاق اؤئی وارد کردیم در این جا وارد نیست چون نسبت به مقام تحدید و نفی آن اطلاق وجود شرط دیگری اطلاق را کمتر رفع می کند .

خلاصه:

اینکه چون جزا نسبت تامه حکمیه است و اطلاق تصویری این نسبت تامه حکمیه محفوظ است و از نسبت تامه بودن تبدیل به نسبت ناقصه نمی شود و شرطیه در مقام محدود کردن اطلاق صدق این نسبت به فرض وجود شرط است این ترکیب ظهور دارد در این که در مقام محدود کردن و نفی و اثبات هر دو است، هم طرف نفی صدق و اطلاق و هم طرف اثبات صدق جزاء و نظیر مفهوم تحدید می شود .

ص: ۴۹۵

شرط، اسلوب لغوی در جمله شرطیه:

در حقیقت شرط در جمله شرطیه یکی از اسلوب های لغوی محدود کردن جمله جزاء است و این ظهور در تحدید صدق جزاء قابل انکار نیست حال اسمش را هر چه بگذرایم و این دلالت اطلاقی است و جایی که عدل دیگری باشد منافات با سکوت دارد و با مدالیل وضعی الفاظ منافات ندارد ولذا تجوز لازم نمی آید و همچنین قابل تبعیض است یعنی هر مقدار که شرط دیگری ثابت شود به همان مقدار رفع ید می شود نه بیشتر زیرا که رفع اطلاق نسبت به هر حالتی از آن حالات انحلالی است لهذا نسبت به شروط دیگر اطلاق سکوتی جاری است نه این که اصل مفهوم از بین می رود و قابل تجزیه بودن مفهوم هم معنایش همین است .

در جمله شرطیه خبری معمولاً مفهوم نیست:

این شاید بدین جهت است که اطلاق در آنها تابع اطلاق جعل است اما در موجودات تکوینی معمولاً متکلم در مقام بیان جنبه اثباتی در جزاء است نه بیشتر البته اگر آنجا هم مقام تحدید باشد این ظهور موجود است مثل این که بگوید (ازوجک بنتی ان كنت كفواً لها) که دلالت دارد در صورت کفو نبودن تزویج نمی کند.

خلاصه نظر استاد:

این که جمله شرطیه از آنجا که شرطش، به صدق نسبت تامه در جزا نظر دارد و همین نظر به جزا برایش مقام تحدید را درست می کند که ظهور در رفع اطلاق جمله جزاء و محدود کردن صدق آن است و نفی و اثبات هر دو را نظر دارد نه این که بخواهد بگوید در فرض شرط هم جمله مطلقه جزاء هست یعنی تقیید مرحله صدق و تحقق نسبت تامه که غیر از تقیید مفهوم تصویری است مستلزم نفی صدق اطلاقی است و همین مقام تجدید صدق جزاء است که سکوت از ذکر شرط دیگری ولو به عنوان عدل آن شرط دلالت اطلاقی بر اطلاق تحدید دارد نه اضافی بودن آن لذا اگر بگوید (اكرم العالم اذا كان عادلا و الا يجب اكرامه) تصریح به همان چیزی که از جمله فهمیده می شد را در لفظ آورده است و دلالت اطلاق و سکوتی تحدید و نفی اطلاق جمله جزاء را به دلالت صریح اثباتی و لفظی تبدیل کرده است.

ص: ۴۹۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل روایی بر مفهوم شرط

خلاصه جلسه قبل:

تقریبی برای مفهوم ذکر شد و گفته شد که وجدانا نمی شود استفاده مفهوم از جمله شرطیه را به خصوص جمله شرطی ای که احکام شرعی و مجعولات و اعتباریات را بیان می کند انکار کنیم و فقها نیز در فقه به آن تمسک می کنند و همچنین در اقرار و در بیانات و شهادت و وصایا به آن توجه می کنند .

دلیل دیگر بر مفهوم جمله شرطیه:

یک دلیل دیگری هم بعضی از بزرگان سابقا می آوردند که شهید صدر (رحمه الله) در دوره اول می فرمودند و در دوره اخیر آن را حذف کردند که به نوعی دلیل ائنی بر مفهوم است زیرا که در برخی از روایات آمده است که امام (علیه السلام) در مواردی به مفهوم شرط تمسک کرده است و این نشان می دهد که جمله شرطیه مفهوم دارد که حضرت به این مدلول تمسک کرده است البته اسم مفهوم را نیاورده ولی به این مدلول مفهومی در جمله شرطیه تمسک کرده است

معتبره ابی بصیر:

شاید بهترین روایت در این زمینه معتبره ابی بصیر است

(وَسَأَلَ أَبُو بَصِيرٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنِ الشَّاهِ تَدْبِيحٍ فَلَمَّا تَحَرَّكَ وَ يَهْرَأَقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيَطُ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيًّا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكَضَتْ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ الرَّجُلُ) (۱)

ص: ۴۹۷

۱- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ۳، ص ۳۲۷ .

یعنی گوسفند را می کشند و خون زیادی از او می رود ولی هیچ حرکتی نمی کند و دست و پا نمی زند سوال می شود که آیا این میته است یا مذکی ؟ و حضرت (علیه السلام) در جواب می فرماید نخورید و بعد به حدیث امیر المومنین (علیه السلام) استشهاد می کنند

تمسک به مفهوم قضیه شرطیه:

است زیرا جواب سؤال سائل در مفهوم قضیه شرطیه ای است که از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل می کنند که حیوان وقتی

ذبح می شود اگر حرکت و تکان بخورد یادست و پاش تکان بخورد یا اقلا- پلکهای چشمش را بالا و پایین کند حلال و مذکبی است و علامت حیات می باشد و مفهومی آن است که اگر حرکت نکند حرام است مطلقاً حتی اگر خون زیاد هم از آن برود که سوال سائل است زیرا که فرض کرده است که تکان نخورده است ولی خون کثیر و سیاهی از آن بیرون رفته است که احتمال می رود آنهم علامت حیات باشد و کافی باشد ولی حضرت (علیه السلام) به مفهوم این شرطیه تمسک می کند و می خواهد بفرماید که اگر این شرطیه نبود دیگر حلال نیست حتی اگر علامت دیگری باشد و این پاسخ مبتنی بر استفاده سالبه کلیه از جمله شرطیه است که اگر چنین نباشد این استناد صحیح نیست .

مناقشه در استدلال:

این استدلال با این که خوب است که در مسائل اصولی روایات هم آورده شود تا از حالت خشکی بیرون رود قابل مناقشه است.

زیرا که درست است این حدیث دلالت دارد بر این که بیرون آمدن خون کثیر در حلیت ذبیحه کافی نیست ولی اگر جمله شرطیه مفهوم هم نداشت و جمله وصفیه بود باز هم این استفاده می شد زیرا که این مفهوم در حقیقت سالبه جزئی است که این مقدار مفهوم لازمه اخذ عنوان تحریک ذبیحه در حکم به حلیت است چون در این جا رکض الرجل و تحریک چشم اماره بر مرتبه ای از حیات است که بیش از حالت خروج خون کثیر بدون حرکت است هر چند آن هم علامت بر مرتبه ای از حیات باشد کأنه می خواهد بگوید این مقدار از حیات شرط حلیت ذبیحه است که باید به این اندازه باشد و قهراً کمتر از آن کافی نیست و این غیر از مفهوم است

ص: ۴۹۸

مفهوم اخذ حد بالاتر:

و لازمه عقلی اخذ مرتبه بالا-تر عدم کفایت مرتبه پایین تر است و الا آن مرتبه بیشتر لازم نخواهد بود و اخذ آن در موضوع حکم و شرطیه قهراً فغو خواهد بود حتی اگر جمله حملیه باشد و شرطیه نباشد مانند این که بگویند در نماز سه مرتبه تسبیحات اربعه واجب است که دلالت دارد بر این که یک مرتبه کافی نیست و الا اخذ زائد بر آن لغو بود. پس این مفهوم شرط نیست بلکه این مفهوم اخذ حد بالاست بر این که حد پایین تر کافی نیست

مجرد استعمال مدلول وضعی را ثابت نمی کند:

علاوه بر که کلاً استدلال و استشهاد به استعمالات یک یا دو استعمال دلیل نمی شود بر اوضاع لغوی که شاید به جهت قرائن خاصی بوده است و لذا می گویند که استعمال اعم از حقیقت است و ممکن است امام (علیه السلام) از جمله شرطیه به نکته ای خاص مفهوم استفاده کند زیرا که قبلاً اشاره شد که جمله شرطیه صلاحیت برای افاده مفهوم را دارد و مجرد استعمال مدلول وضعی و یا عرفی و اطلاقی را ثابت نمی کند

نکته:

مگر نکته ای که دیروز گفتیم که کلاً- بینیم شارع و فقها در همه جا از جمله شرطیه که شرطش موضوع جزا نباشد و قرینه خاصی بر خلاف نباشد مفهوم استفاده کند و این شیوع داشته باشد که در این صورت اطمینان به مفهوم داشتن جمله شرطیه حاصل می شود .

استدلال به دلیل استقرائی:

ما در اصول کمتر به آن تمسک می کنیم و باید از این نوع ادله استقرائی هم استفاده کرد و برخی از دلالات شرعی و یا عرفی را از استقراء فهم روات و شارع و فقها از روایات استفاده کنیم و از مجموع آنها به یک استقراء مفید علم یا اطمینان برسیم که حجت است و اسم این را می شود دلیل استقرائی گذاشت که با تتبع بدست می آید .

ص: ۴۹۹

اختلاف اصولیون در مورد معنای ادوات شرط:

تمه ای در پایان تقریبات مفهوم باقی می ماند و آن اشاره به اختلاف اصولیون در مورد معنای ادوات شرط است که گفته شده است تفسیر و تعریف مشهور آن است که ادوات شرط برای لزوم و نسبت استلزامی میان شرط و جزاء وضع شده است ولی مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) می گویند ادوات شرط جمله متلو یعنی شرط را در موضع فرض و تقدیر قرار می دهد و ادوات شرط برای فرض کردن تحقق جمله شرط وضع شده است و معنای آن اصلاً لزوم و استلزام نیست و ایشان این مطلب را برای نقد کسانی که گفته اند از شرطیه لزوم و علیت و انحصاریت استفاده می شود فرموده اند و به تبادر و قول لغویون و مشابه آن در لغات دیگر مانند فارسی تمسک کرده است و تتبع خوبی هم کرده اند که البته با آنچه در نقد تقریبات مفهوم شرط گذشت این بحث تنها بحثی در ادوات شرط و جمله شرطیه است و تأثیری در بحثهای انجام شده ندارد.

عدم صدق عنوان حرج ملاک در حصول استطاعت از فروش مستثنیات ۹۴/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادوات شرط

اختلاف محقق اصفهانی (رحمه الله) و مشهور:

عرض شد که در این جا مناسب است اشاره شود به اختلاف و بحثی که بین محقق اصفهانی (رحمه الله) و مشهور در رابطه با مفاد ادوات شرط واقع شده است که مشهور می گویند ادوات شرط دال بر لزوم و استلزام بین شرط و جزا است و خواسته اند از این نکته، علیت و ترتب و انحصار را هم به ترتیب استفاده کنند

ص: ۵۰۰

ادله محقق اصفهانی (رحمه الله):

ایشان در مقام اشکال بر آن اصل دلالت ادوات شرط بر لزوم را انکار کرده اند و گفته اند ادوات شرط وضع شده است برای این که مدخولش را در موضع فرض و تقدیر قرار دهد و به معنای (اگر) در فارسی است و می فرماید که وجدان لغوی هم قائل به همین معناست و منسوب به علمای ادب هم همین است و ادوات شرط ادوات فرض و تقدیر متلو خودش یعنی جمله شرط است و برای لزوم وضع نشده است

بحث سه بخش دارد:

شهید صدر (رحمه الله) در این اختلاف وارد شده اند و لذا به نظر ما مناسب است در سه بخش بحث شود.

بخش اول:

این که مدلول ادوات شرط (ان، لو، اذا...) چیست .

بخش دوم :

این که مدلول هیئت جمله شرطیه چیست یعنی جمله ترکیبی از جمله شرط و جزا.

بخش سوم:

بحث از این که این اختلافی که واقع شده است ثمره اش در مفهوم جمله شرطیه چیست؟ و آیا این بحث در مفهوم داشتن جمله شرطیه موثر است یا خیر و یا به تعبیر دقیق تر ثمره این نزاع در اجرای اطلاق در جزا موثر بوده یا در اجزاء اطلاق در خود نسبت شرطیه موثر است و یا در هیچ یک مؤثر نیست؟

اما بحث اول:

مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) ([\(۱\)](#) [۱]):

می گوید حروف شرط برای فرض و تقدیر است و به معنای «اگر» می باشد و فرض می کند تحقق شرط را اما ایشان می گوید از حروف شرط لزوم فهمیده نمی شود و اگر باشد از دال دیگری در جمله شرطیه فهمیده می شود مثلاً ممکن است کسی از فاء تفریع جزاء بر شرط، تفریع و ترتب را بفهمد و یا لزوم بین شرط و جزا را از هیئت جمله شرطیه بفهمد ولیکن ربطی به ادوات شرط ندارد.

ص: ۵۰۱

این حرف قابل قبول است و قابل انکار نیست البته ایشان وارد این نشده است که فاء تفریح یا هیئت شرطیه دال بر لزوم هست یا نه هر چند که در مورد «فاء» گفته است که برای اعم از ترتب زمانی و رتبی و طبعی است و فقط گفته ادوات شرط دال بر تقدیر است.

این مطلب صحیح است:

زیرا که حتی اگر لزوم هم بخواهد از ادوات شرط استفاده شود با فرض صدق جمله شرط و ترتب جزا بر آن فهمیده می شود چون مفهوم لزوم مفهوم اسمی است و نمی تواند معنای حروف شرط باشد و حروف شرط داخل بر جمله شرطیه می شوند مثل ادوات استفهام است که داخل در جمله می شود و بر مفهوم افرادی داخل نمی شود در این جا هم (ان زید) غلط است و (ان جاء زید) صحیح است و باید مدخول این ادوات جمله باشد حال اگر بخواهد لزومی را هم بین جمله شرط و جزاء برساند این لزوم بین صدق دو تا جمله است یعنی باید صدق جمله شرط را برای صدق جمله جزا فرض کند و این مستلزم فرض صدق جمله شرط است

دلالت ادوات شرط بر فرض:

و به عبارت دیگر لزوم بین صدق دو جمله چگونه با یک معنای حرفی افاده می شود؟ وقتی که فرض صدق شرط شود و این که این فرض مستلزم صدق جزا می شود پس اگر بخواهیم استلزام را هم برسانیم باید فرض کنیم تحقق جمله شرط را و بگوئیم هر گاه اولی محقق شد پس دومی هم محقق می شود و از این، استلزام را استفاده کنیم بنابراین نمی شود اصل دلالت ادوات شرط بر فرض را انکار نمود.

ص: ۵۰۲

قائلین به استفاده لزوم هم باید از حروف شرط فرض صدق شرط را بفهمند تا به لزوم جزاء برسند و طبق قول مشهور هم باید قبول کرد که از حروف شرط فرض و تقدیر استفاده می شود و این استلزام چون به شکل معنای حرفی و بین صدق دو جمله تامه شرط و جزاء است راهی ندارد جز این که فرض و تقدیر صدق جمله شرط را داشته باشد

اصل نزاع:

لهذا نزاع و بحث در این می شود که آیا ادوات شرط فقط دال بر فرض و تقدیر است - که مرحوم محقق اصفهانی (رحمه الله) به این قائل است - و یا زاید بر آن دال بر استلزام هم می باشد - که مشهور می گویند - پس اختلاف بعد از دلالت ادوات شرط بر تقدیر است که آیا دال بر مجموع دو معنا است و به عبارت دیگر نسبت استلزامیه در صدق جزاء در فرض صدق شرط است و یا تنها دال بر یک معنی یعنی فرض صدق شرط است ایشان می گویند که استلزام و لزوم را از حروف شرط نمی فهمیم و دال دیگری می خواهد ولو هیئت جمله شرطیه یا فاء و تفریع باشد و مشهور می گویند آن هم از حروف شرط استفاده می شود و لو به نحو نسبت استلزامیه که متضمن فرض صدق شرط برای صدق جزاء است

حق با محقق اصفهانی (رحمه الله) است:

حال با این تحلیل روشن می شود که حق با محقق اصفهانی (رحمه الله) است و ما از ادوات شرط هم فرض صدق جمله شرط و هم لزوم را استفاده نمی کنیم و این فی نفسه بعید است بلکه اگر لزوم هم استفاده شود از هیئت جمله شرطیه فهمیده می شود همچنان که هیئت جمله حملیه دال بر اتحاد موضوع و محمول به نحو نسبت تصادقیه است در این جا هم همین طور است این تلازم در صدق از تطبیق و افاده جزاء در فرض و تقدیر تحقق جمله شرط استفاده می شود و کانه حمل جمله جزا بر شرط است البته حمل نیست و منظور تصادق دادن جمله جزاء در فرض صدق جمله شرط است که لزوم را می رساند

و شواهدی هم بر این هست که ادوات شرط بر بیش از فرض و تقدیر صدق جمله شرط دلالت ندارد .

شاهد اول :

از شواهد این است که حروف شرط در مواردی که شرط مسوق برای تحقق جمله موضوع جزا هم هست بدون مجازیت و عنایت استعمال زیاد می شود مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) که این جا به معنای لزوم میان موضوع و حکم نیست بلکه فقط به معنای «اگر» است و این که اگر موضوع محقق شده حکمش این است و این همان معنای فرض و تقدیر است ولا غیر.

شاهد دوم:

مواردی که شرط غیر از موضوع جزاء است ولی جزا اخبار فعلی است و تعلیقی نیست چون آن تقدیر اخذ شده در شرط فعلی و منجز است مثلا این شعر معروف (ان کان دین محمد لم یستقم الا بقتلی فیا سیوف خذینی) () این را می توان به دو صورت معنی کرد یکی به معنای شرط که هرگاه دین پیامبر (صلی الله علیه و آله) مستقیم نشود مگر به قتل من، من آماده ام که در این صورت قضیه ای شرطیه است و یک وقت این گونه معنی می شود که حالا که دین پیامبر (صلی الله علیه و آله) مستقیم نیست ای شمشیرها من را بگیرید و این نداء فعلی و منجز است و اخبار از آن تلازم نیست و در محاورات هم این قبیل شرطیه ها رایج است که جزاء، اخبار و یا انشاء منجز است و لزومی در کار نیست ولی فرض و تقدیر فعلیت شرط هم شده است ولذا مجازی هم در کار نمی باشد .

شاهد سوم :

یکی دیگر از شواهد مواردی است که مفاد جزا نفی لزوم است مثل (ان جاء زید فقد اکرمه و قد لا اکرمه) یعنی اگر زید آمد ممکن است اکرامش نمایم و ممکن است اکرامش نکنم که در این جا می خواهد نفی لزوم اکرام کند و لزوم بین مجی و اکرام که نیست بین مجی و عدم اکرام هم نیست و لزوم بین مجی و گاهی اکرام و گاهی عدم اکرام هم معنی ندارد پس در این جا لزوم نیست لیکن فرض آمدن زید شده است البته ممکن است کسی بگوید این، برگشت دارد به دو جمله شرطیه سلب لزوم، یعنی (لیس ان جاء زید اکرمه) و (لیس ان جاء زید لا اکرمه) که البته چنین مطلبی واضح العنایه و التکلف است و قابل قبول نیست.

شاهد چهارم :

شاهد دیگر این که اگر حرف شرط را از جمله شرطیه برداریم تنها فرض و تقدیر رفع شده و صدق جمله شرط فعلی می شود و اگر جزاء هم متفرع بر آن ذکر شود لزوم را هم می رساند مثل (جاء زید بقاء فاکرمه) و این شاهد بر آن است که مدلول حروف شرط تنها افاده فرض و تقدیر است اما ترتب و لزوم مربوط به هیئت دو جمله و یا فاء تفریع است.

بنابراین:

حق با مرحوم اصفهانی (رحمه الله) است که فرمود ما از ادوات شرط غیر از فرض و تقدیر شرط چیز دیگری نمی فهمیم اما لزوم و این که این شرط متوقف بر جزاست یا بالعکس این ها از مفاد حروف شرط خارج است و یک دوال دیگری دارد و هیئت یا فاء تفریع می تواند دال بر آن ها باشد اما مفاد ادوات شرط همان (اگر) در فارسی است یعنی فرض و تقدیر که این را برای لزوم هم نیاز داریم چون لزوم بین صدق شرط و جزا است و در صدق نمی شود تلازم استفاده شود مگر این که فرض شود که (اذا صدق هذا صدق ذاک) ولذا شهید صدر (رحمه الله) می گوید که مفاد جمله شرطیه این است که (اگر جمله شرط صدق کند جمله جزاء هم صدق می کند) و لذا صحیح در بحث اول این است که ادوات شرط فقط برای فرض و تقدیر صدق شرط است و لزوم و استلزام شرط و جزا و یا تعلیق و توقف جزا بر شرط، از ادوات شرط استفاده نمی شود.

ص: ۵۰۵

در این جا شهید صدر (رحمه الله) (۱) بحثی را مطرح می کند و در مقام رد کلام محقق اصفهانی (رحمه الله) است ایشان برهانی ارائه کرده که ادوات شرط دال بر استلزام است نه فرض و تقدیر، ایشان می گوید اگر حرف مرحوم اصفهانی (رحمه الله) درست باشد حرف شرط بر جمله وارد می شود و مثل حرف استفهام و ترجیحی است (هل جاء زید) که اگر معنایش این باشد که جمله شرط در موقع فرض و تقدیر است آیا جمله شرطیه که نسبت تامه است به نسبت ناقصه و مفهوم افرادی مبدل می شود که این واضح البطلان است و جمله شرط بر نسبت تامه خود باقی می ماند و اگر این گونه باشد این نسبت تامه است پس باید یصح السکوت علیه باشد همچنانکه با ورود ادوات استفهام یا ترجیحی و تمنی یصح السکوت علیها است

شرط تنها، لا یصح السکوت علیها است:

زیرا که آن جمله تامه فرض و تقدیر شد و تمام شد و مخاطب در مثل (ان جاء زید) می گوید کلام ناقص است که اگر (ان) داخل بر جمله نشده بود یصح السکوت علیه بود یعنی این انتظار و ناتمامی از دخول (ان) آمد پس (ان) فقط دال بر فرض و تقدیر نیست بلکه دال بر استلزام تحقق چیز دیگری هم هست که با آوردن جزا تمام می شود که خلاصه حرف شرط بر نسبت استلزامی دلالت می کند و چون لزوم تام نیست مگر طرفینش بیاید شرط تنها لا یصح السکوت علیها است ولی اگر معنای حرف شرط فقط فرض و تقدیر بود هنگامی که فرض شد - که اینجا فرض شد - باید جمله تمام می شد.

ص: ۵۰۶

این مطلب دو اشکال دارد یکی این که این بیان نمی تواند بر نفی اخذ فرض و تقدیر در معنای حرف شرط دلالت کند لزوم هم بخواهد باشد گفتیم باید فرض و تقدیر هم در معنایش باشد و ثانیاً فرض و تقدیر با استفهام و ترجی و تمنی فرق دارد / در آنها وقتی استفهام شکل بگیرد غرض و مدلول تصدیقی تمام است اما در فرض و تقدیر فرض تنها چه فائده ای دارد نه اخبار و نه انشاء است و لذا تا جمله جزاء را نیاورد لغو و بی فایده است.

خلاصه:

بنابراین، این درست است که جمله شرط بدون جزا لا یصح السکوت علیها است ولی این نه به خاطر این است که حرف شرط دال بر لزوم است بلکه به خاطر این است که مجرد فرض مفاد یک جمله - جمله شرط - لغو است فلذا این، برهانی بر علیه مرحوم اصفهانی (رحمه الله) نخواهد شد پس در این بخش اول از بحث که جمله شرطیه برای چه وضع شده است به این نتیجه رسیدیم که خود ادوات شرط با قطع نظر از هیئت شرطیه لزوم را نمی رساند و تنها برای فرض و تقدیر وضع شده است همانگونه که محقق اصفهانی (رحمه الله) اختیار کرده است.

صدق و عدم صدق استطاعت در صورتی که فرد مالک دینی بر ذمه دیگری باشد ۹۴/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صدق و عدم صدق استطاعت در صورتی که فرد مالک دینی بر ذمه دیگری باشد

(مسأله ۱۵ إذا لم یکن عنده ما یحج به و لکن کان له دین علی شخص بمقدار مؤنثه ا أو بما تتم به مؤنثه فاللزام اقتضاؤه و صرفه فی الحج إذا کان الدین حالا و کان المدیون باذلاً لصدق الاستطاعه حیثئذ و کذا إذا کان ممطلا و أمکن إجباره بإعانه متسلط أو کان منکرا و أمکن إثباته عند الحاکم الشرعی و أخذه بلا کلفه و حرج و کذا إذا توقف استیفاؤه علی الرجوع إلى حاکم الجور بناء علی ما هو الأقوی من جواز الرجوع إليه مع توقف استیفاء الحق علیه لأنه حیثئذ یكون واجبا بعد صدق الاستطاعه لکونه مقدمه للواجب المطلق و کذا لو کان الدین مؤجلا- و کان المدیون باذلاً قبل الأجل لو طالبه و منع صاحب الجواهر الوجوب حیثئذ بدعوی عدم صدق الاستطاعه محل منع و أما لو کان المدیون معسرا أو ممطلا لا یمكن إجباره أو منکرا للدین و لم یمكن إثباته أو کان الترافع مستلزما للخرج أو کان الدین مؤجلا مع عدم کون المدیون باذلاً فلا یجب بل الظاهر عدم الوجوب لو لم یکن واثقا ببذله مع المطالبه) (۱)

ص: ۵۰۷

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۴، ط.ج.

این مسئله در مورد کسی است که مالی دارد که آن مال دین است بر ذمه دیگری، تکلیف او در رابطه با وجوب حج چیست؟ که در سه جهت بحث می کند.

جهت اول: صوری که در آن استطاعت حاصل می شود

جهت اول جایی است که این دینی که دارد، حال هست و بالفعل مستحق استرداد از مدیون است این جا یک فرض این است که می تواند این دین را با مطالبه بگیرد و مدیون باذل است و یک فرض این است که مدیون آن را ادا نمی کند ولی این شخص قادر است بر اجبار او یا از طریق شخصی که بر او مسلط است و یا از طریق حاکم شرعی و یا حاکم جور در فرض توقف بر آن که جایز است به گونه ای که مستلزم حرج نباشد در این جهت اول می فرماید حج واجب می شود و باید مقدمه تحصیل این را انجام دهد (اذا لم یکن عنده ما یحج به و لکن کان له دین علی شخص بمقدار مؤنثه أو بما تتم به مؤنثه فاللازم اقتضاؤه و صرفه فی الحج إذا کان الدین حالا و کان المدیون باذلاً لصدق الاستطاعه حیثذ و کذا إذا کان ممطلا و أمکن إجباره بإعانه متسلط أو کان منکرا و أمکن إثباته عند الحاکم الشرعی و أخذه بلا کلفه و حرج و کذا إذا توقف استیفاؤه علی الرجوع إلى حاکم الجور بناء علی ما هو الأقوی من جواز الرجوع إليه مع توقف استیفاء الحق علیه لأنه حیثذ یکون واجبا بعد صدق الاستطاعه لکونه مقدمه للواجب المطلق) (۱)

ص: ۵۰۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۴، ط.ج.

در همه این موارد فوق این شخص مستطیع است چون مالک مقدار زاد و راحله به شکل دین و مالی بر ذمه مدیون است و برای او مقدور است که آن را استیفا کند و لو با تشبث به یکی از راهای که گفته شد.

استفیای حق در مورد مذکور واجب است

در حقیقت صرف کردن آن نیازمند مقدمه است مثل این که باید مطالبه کند و یا از راههایی که می تواند به مالش برسد مقدمه خرج کردن این مال است و مقدمه واجب فعل واجب است پس در جهت اول هم استطاعت شرعی صادق است و هم متمکن است از تحصیل آن مال که مقدمه واجب می شود و واجب است.

نظر مرحوم میرزا:

مرحوم میرزا(رحمه الله) در اینجا حاشیه ای دارند و می فرماید اگر مدیون با مطالبه دینش را به او می دهد حج بر او واجب می شود چون مستطیع است اما اگر امتناع می کند و نمی پردازد و برای رسیدن به دینش لازم است به یک جهت دیگری مثل حاکم شرع و یا حاکم جور یا متسلطی تشبث کند حج واجب نیست.

دلیل عدم وجوب حج در صورت امتناع مدیون از نظر مرحوم میرزا

زیرا که تحصیل استطاعت است و تحصیل استطاعت هم واجب نیست ایشان می فرماید (إن لم یکن المدیون باذلاً و توقّف الاستیفاء علی تشبث آخر کان من القدره علی تحصیل الاستطاعه و لا یجب علی الأقوی. (۱))

ص: ۵۰۹

اشکال بر این حاشیه روشن است چون استطاعت شرعی به معنای ملک مقدار زاد و راحله است که در اینجا فعلی است چون مقصود از ملک زاد راحله ملک عین آن نبود بلکه ملک مالیت بود و این شخص مالک این مال است که به اندازه زاد و راحله است گاهی عین دیگری است و مال ذمی است و مال در ذمه دیگری مملوک دائن است و چون مملوک است این مال را داراست و به اندازه مقدار زاد و راحله هم است و مطالبه کردن به جهت ملکیت نیست بلکه به جهت استیلا- بر مال خودش و مصرف کردن آن است و اینها مربوط می شود به قدرت بر مقدمات واجب همانند همه مقدماتی که فعل واجب متوقف بر آنها می شود و صرف این مال در حج هم مقدماتی دارد که مثلاً اگر عین دیگری بود باید بفروشد و یا اگر در جای دیگری باشد باید آن را احضار کند و در حقیقت مقدمات انجام واجب است که قدرت داشتن بر آن برای وجوب ذوالمقدمه کافی است .

توجیه کلام مرحوم میرزا:

بعضی سعی کردن برای دفع این اشکال وجهی را ذکر کنند و از مرحوم میرزا(رحمه الله) دفاع کنند و گفته اند از روایات نسبت به استطاعت شرعی دو چیز استفاده می شود که باید فعلی باشد

شرط اول مستفاد از روایات:

یک اینکه استطاعت مالی که همان ملک زاد و راحله است که اگر مالک نباشد لکن می تواند آنها را تحصیل کند این تحصیل استطاعت است و واجب نیست پس ملکیت بالفعل زاد و راحله شرط شرعی است و اگر نباشد تحصیلش واجب نیست یعنی ایجاد شرط وجوب واجب نیست حتی اگر بر آن قادر هم باشد و می فرماید از روایات نیز استفاده می شود که فعلیت

شرط دوم مستفاد از روایات:

یک چیز دیگری هم شرط است و آن قدرت فعلی مالک زاد و راحله بر صرف این مال در حج است یعنی این که بالفعل قادر بر صرف آن مال در راه هزینه حج باشد چون که در روایات شرط شده است مالی که (یحجج به) یا (یقدر ان یحجج به) پس لازم است این گونه باشد که بالفعل هم در اختیارش باشد که بتواند در حج صرف کند ولی این مال در اینجا بالفعل نیست بلکه می تواند از راه تشبث به اسباب دیگری آن را تحصیل کند.

رد توجیه وارد شده بر کلام سید:

این بیان تمام نیست چون که در روایات بیشتر از این نیست که می خواهد بگوید باید مال به اندازه لازم برای حج در اختیارش باشد و قدرت تکوینی داشته باشد که آن مالیت را در حج خرج کند و این قدرت در مانحن فیه موجود است و لازم نیست مال تحت ید او باشد و الا مطالبه هم واجب نمی شود حتی جایی که مدیون بپردازد.

نظر محروم سید در رابطه با صورتی که دین موجد است ولی در صورت طلب مدیون بذل می کند

ایشان یک فرض دیگری نیز به جهت اول ملحق می کند این است که می فرماید (و کذا لو کان الدین مؤجلا و کان المدیون باذلا- قبل الأجل لو طالبه و منع صاحب الجواهر الوجوب حیثئذ بدعوی عدم صدق الاستطاعه محل منع) (۱) می فرماید جایی که دین حال نیست ولیکن مدیون آمادگی بذل را دارد، آنجا هم مطالبه و أخذ آن دین واجب می شود چون مالک دین است و استطاعت شرعی فعلی است و فقط گرفتنش و استیلا بر آن نیازمند مقدمه مطالبه و یا قبول است که باید انجام دهد سپس می فرماید صاحب جواهر (رحمه الله) قائل شده است که این جا تحصیل استطاعت است چون دین حال نیست.

ص: ۵۱۱

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۴، ط.ج.

نظر محشین در مسئله:

در این بحث، نظر محشین به دو قسم تقسیم شده است

نظر محوم سید: وجوب مطلقا

برخی آن را قبول کرده اند، قول مرحوم سید (رحمه الله) که می فرماید اگر مدیون آمادگی بذل را دارد مطلقا واجب است که آن را تحصیل کند ولو از طریق مطالبه از او.

قسم اول از محشین: عدم وجوب مطلقا

یک قول هم قول صاحب جواهر (رحمه الله) است که می گوید مطلقا واجب نیست و تحصیل استطاعت است

قسم دوم از محشین: تفصیل

برخی هم تفصیل داده اند و گفته اند گاهی مدیون خودش بذل می کند در این صورت قبول واجب است و تحصیل استطاعت نیست اما جایی که خودش در صدد نیست که بذل کند و باید از او مطالبه و استدعا شود تا در طول استدعا و خواهش بذل کند - زیرا که دائن حق مطالبه ندارد - در این صورت گفته اند که تحصیل استطاعت است.

وجه تفصیل:

کانه وجه این تفصیل در این جا این است که لازم است نسبت به مالی که مقدار زاد و راحله است بالفعل استحقاق صرفش را هم داشته باشد و اگر استحقاق صرفش را نداشت چون در ذمه دیگری است و دین مؤجل است استحقاق تصرف در این مال را ندارد پس در حقیقت مالک زاد و راحله ای است که بالفعل حق ندارد آن را در حج صرف کند بنابراین مستطیع نیست و این تحصیل استطاعت است که سعی کند این استحقاق را برای خودش ایجاد کند و از مدیون طلب کند که حق تأجیلش را ساقط کند.

ص: ۵۱۲

اشکال بر قول به تفصیل:

این مطلب هم قابل نقد است یعنی ما از روایات در رابطه با استطاعت شرعی بیش از این استفاده نمی کنیم که مالک بالفعل مالی به مقدار زاد و راحله باشد و این استطاعت خاص شرط شرعی است که با قدرت عقلی فرق می کند و تحصیل آن واجب نیست حتی اگر قادر بر آن باشد مثل کسوب

انواع استطاعت در باب وجوب حج:

در حقیقت در باب وجوب حج دو نوع استطاعت داریم

استطاعت شرعی:

یک استطاعت شرعی که شرعاً قید شده است که اگر قید نشده بود لازم نبود و وجوب اوسع از آن بود و آن ملک زاد و راحله بالفعل است که اگر این شرط نبود می گفتیم کسی که کسوب است نیز حج بر او واجب می شود چون قدرت بر سبب قدرت بر مسبب هم است و قدرت بر تحصیل، قدرت بر محصل هم است و عقلاً کسوب قادر بر حج است عقلاً پس باید بر او واجب باشد ولی چون در روایات ملک بالفعل مال به اندازه زاد و راحله آمده است جایی که مالک نیست تحصیل آن واجب نیست چون تحصیل مقدمه و شرط وجوب واجب نیست و این یک نوع استطاعت در حج است.

استطاعت عقلی:

نوع دیگر استطاعت عقلی است که در حج هم لازم است مانند سایر واجبات و آن قدرت و تمکن بر حج است که باید بعد از تحقق استطاعت شرعی - استطاعت مالی - موجود باشد مثلاً کسی که مریض است و یا راه مکه بر او مسدود می باشد و یا هر جهتی که او را از حج عاجز می کند حج بر او واجب نیست.

ص: ۵۱۳

تحصیل استطاعت عقلی واجب است:

ولیکن نسبت به این نوع قدرت اصل تمکن بر آنها کافی است مثلاً کسی که مریض است و با مرض نمی تواند به حج برود ولی می تواند مداوا کند و به حج مشرف شود این مداوا و در مان بر او واجب است و یا در تخلیه سرب - که شرط است - اگر بتواند از طریقی آن را رفع کند واجب است انجام دهد زیرا که نسبت به اینها قدرت عقلی است.

استثناء از وجوب تحصیل استطاعت عقلی

مگر به حد عسر و حرج برسد و ذکر صحت بدن و یا تخلیه سرب در روایات به لحاظ همان تمکن و قدرت عقلی است عرفاً و مانند استطاعت مالی نیست که روایات فعلیت مالکیت آن را صریحاً شرط کرده است

نتیجه:

هر چه که مربوط می شود به انجام حج از غیر ناحیه مالک زاد و راحله قدرت در آن عقلی است و مقدماتش هم باید انجام بگیرد و بیش از این از روایات استفاده نمی کنیم. طبق این ضابطه فوق در مانحن فیه چون که دائن مالک مال بر ذمه مدیون است پس استطاعت مالی و شرعی فعلی است و استیفاء دین تحصیل استطاعت شرعی نیست و اما استیلاء بر آن به جهت صرف در حج، قدرت در آن عقلی است که با فرض امکان آن ولو از طریق استدعاء و مطالبه از مدیون در صورتی که باذل باشد از باب وجوب مقدمه واجب، واجب می شود.

حق با ماتن است:

حاصل این که اگر معیار این شد که عرض کردیم دیگر این تفصیل صحیح نیست و حق با ماتن است .

ص: ۵۱۴

ممکن است ادعایی شود به این که نسبت استیلا- بر مال تکویناً درست است که قدرت عقلی است اما نسبت به حق تصرف شرعاً در مال قدرت شرعی است یعنی یک استیلا تکوینی داریم که قدرت بر آن عقلی است و یک حق شرعی تصرف در مال داریم که ظاهر روایت است و شرطیت ملک زاد و راحله این است که از نظر شرعی هم باید مستحق مالی خودش باشد و در جایی که دین مؤجل باشد و دائن شرعاً در اینجا مستحق تصرف در آن مال ذمی و مطالبه آن نیست و این هم مستطیع مالی نیست و از روایات ملک زاد و راحله استفاده می شود که مجرد ملکیت کافی نیست بلکه ملکی باید داشته باشد که شرعاً هم مستحق تصرف در آن باشد که اگر استطاعت شرعی در حج این گونه باشد استحقاق شرعی تصرف هم مثل ملکیت است که تحصیل آن واجب نیست و به عبارت دیگر باید هم دارای ملکیت این مال باشد و هم حق تصرف در آن را دارا باشد و گفته اند جایی که مدیون خودش بدون مطالبه بذل کند خودش حق تاجیلش را ساقط کرده است و استحقاق شرعی تصرف برای دائن فعلی است اما جایی که خودش ساقط نکرده است و با مطالبه و خواهش ساقط می کند این تحصیل استطاعت شرعی است و واجب نیست .

پاسخ اشکال:

اما این مطلب هم قابل قبول نیست زیرا که از روایات نمی توانیم بیش از این استفاده کنیم که باید مالی بالفعل به اندازه زاد و راحله داشته باشد و بتواند تکویناً و شرعاً آن را در حج هزینه کند یعنی میزان استحقاق وضعی و فعلی صرف آن مال نیست بلکه تکلیفاً جواز شرعی صرف کافی است که در مانحن فیه محفوظ است زیرا که جواز خواهش و مطالبه ثابت است و بر او حرام نیست .

بنابراین حق با صاحب عروه (رحمه الله) است که واجب است مطالبه یا خواهش نماید اگر حرجی نباشد چون مالک زاد و راحله است و امکان صرف آن را در حج دارد فلذا استطاعت شرعی نسبت به مالکیت مال و استطاعت عقلی نسبت به امکان صرف آن در حج، ثابت است .

ذیل مسئله ۱۵ مجرای احتیاط است نه برائت ۹۴/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ذیل مسئله ۱۵ مجرای احتیاط است نه برائت

(مسأله ۱۵ إذا لم یکن عنده ما یحج به و لکن کان له دین علی شخص بمقدار مؤنثه ...) (۱)

بحث در مسئله ۱۵ بود که جهت اول از آن گذشت اما جهت دوم که می فرماید (و أما لو کان المدیون معسرا أو مماطلا لا یمکن إجباره أو منکرا للدين و لم یمکن إثباته أو کان الترافع مستلزما للحرج أو کان الدین مؤجلا مع عدم کون المدیون باذلا فلا یجب) (۲)

شرح جهت دوم:

جهت دوم جایی است که مدیون دینی که دارد به اندازه زاد و راحله است لکن قابل تحصیل نیست زیرا که مدیون معسر است و یا مماطل است ولی اجبارش هم ممکن نباشد و یا منکر باشد و نشود آن را ثابت کرد و یا اینکه دین موجل است و وقت دارد می فرماید در این موارد حج واجب نیست

علت عدم وجوب حج در جهت دوم:

چون مستطیع نیست و ما قبلا عرض کردیم معیار در استطاعت شرعی ملک زاد و راحله و قدرت و امکان صرف آن در حج است و طبق آن معیار در این جا گفته می شود چون صرف آن مقدور نیست پس (ان یحج به) نیست فلذا وجوب ساقط است.

ص: ۵۱۶

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۴، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۴، ط.ج.

نکته:

ولی می بایست در اینجا یک چیز دیگری را هم اضافه کرد و آن این که در صورتی که با آن دین به هیچ نحوی نتواند به حج

برود و از هیچ طریقی نتواند از آن استفاده کند مثلاً اگر بتواند دینش را بفروشد ولو با مقدار پایین تر از او دینش را می خرد باید به حج برود و همچنین اگر بتواند از اموال دیگری که دارد و در موونه صرف می کند آن را صرف حج کند چون موونه اش فوری نیست و وقتی دین حال شد در آنجا مصرف کند باز هم حج بر او واجب است.

نتیجه جهت دوم:

بنابراین در جهت دوم این گونه باید گفت که عدم وجوب حج در صورتی است که راه دیگری برای استفاده از آن دین در حج نباشد اما اگر بتواند مثلاً آن را بفروشد در این صورت بر (آن یحج به) قدرت دارد و مالک بودن زاد و راحله را - که همان دین و استطاعت شرعی است - نیز دارد زیرا که قدرت بر صرف در حج قدرت عقلی است چنانچه به هر شکلی بتواند با آن مال از طریق عینش یا بدلش و یا ثمنش حج بجا آورد استطاعت شرعی را داراست.

اشکال:

اشکال نشود به جایی که مکلف دینی را دارد و به هیچ وجه نمی تواند از آن دین استفاده کند و دین را هم نمی تواند بفروشد ولی کسوب است و می تواند زاد و راحله را کسب کند حج بر او واجب می شود با این که چنین نیست و واجب نیست چون که تحصیل استطاعت است .

ص: ۵۱۷

این اشکال وارد نیست چون در این جا که نمی تواند به هیچ وجه در مالی که به اندازه زاد و راحله است تصرف کند و قدرت عقلی هم بر صرف آن مال در حج ندارد و در اینجا اگر مال دیگری را کسب کند با مال دیگری حج انجام داده است و با مال دیگری به حج رفته است نه با آن مال اول و این کسب، یک زاد و راحله دیگری است و تحصیل استطاعت است و ضابطه و معیار این است که باید نسبت به همان مالی که مالک است قدرت عقلی بر صرف در حج را دارا باشد یا با عینش و یا با بدلش پس جایی که دین به هیچ وجه قابل استیفا و یا تبدیل و صرف بدل آن در حج نیست این شخص مستطیع نیست و تحصیل مال دیگر از طریق کسب جدید تحصیل استطاعت است و این واضح است.

جهت سوم:

جهت سوم ذیل مسأله است که می فرماید (بل الظاهر عدم الوجوب لو لم یکن واثقا ببذله مع المطالبه) (1) یعنی اگر داین علم یا اطمینان داشته باشد که مدیون دین مؤجلش را بذل می کند که قبلاً گفته شد مطالبه واجب می شود و اما اگر شک در آن داشت و احتمال می دهد اگر مطالبه کند و خواهش کند شاید پردازد و شاید بذل نکند اگر این گونه بود می فرماید (الظاهر عدم الوجوب لو لم یکن واثقا ببذله مع المطالبه).

ص: ۵۱۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۴، ط.ج.

دلیل عدم وجوب:

ظاهراً دلیل ایشان بر عدم وجوب اصل عملی براءت از وجوب حج است زیرا که در حقیقت شك می کند آیا مستطیع است یا خیر چون شك می کند در این که اگر مطالبه کرد به او می دهد یا خیر و این شك در استطاعت است و چون شبهه مصداقیه است فحص هم لازم نیست.

اشکال بر جریان اصل براءت:

در این جا اشکالی بر مرحوم سید (رحمه الله) شده است که درست است برای مکلف شك حاصل می شود لکن این شك، شك در قدرت است چون ملکش از بین نرفته است و آن مال را دارد ولی شك در این دارد که آیا ممکن است که این مال را با مطالبه تحصیل کند یا خیر؟ و در حقیقت شك در استطاعت مالی - به معنای داشتن ملک مقدار زاد و راحله - ندارد بلکه شك در امکان استیلاء بر آن دارد که شك در قدرت است و در شك در قدرت احتیاط و فحص واجب است و براءت جاری نمی گردد؛ نه براءت عقلی و نه شرعی مثلاً اگر کسی شك کند می تواند بلند شود و نماز ایستاده بخواند واجب است فحص کند و یا شك کند آیا می تواند مناسک حج را انجام دهد یا خیر نمی تواند براءت جاری کند این جا هم اینگونه است زیرا که مالک زاد و راحله است و شك او در امکان صرف آن در حج است که مجرای احتیاط است نه براءت. این اشکال در مستمسک (۱) وارد شده است.

ص: ۵۱۹

پاسخ مرحوم آقای خوئی به این اشکال:

مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۱) سعی کردند آن را جواب دهند.

گفته اند که اینجا چون قدرت بر صرف زاد و راحله در حج در لسان دلیل وجوب حج اخذ شده است قدرت شرعی خواهد شد که با قدرت عقلی فرق دارد در قدرت عقلی اگر قدرت شرط تکلیف نباشد و شرط منجزیت عقلی باشد عدم جریان براءت در موارد شک در قدرت عقلی روشن است و اما اگر شرط در تکلیف باشد که مبنای مشهور این است که قدرت را در فعلیت تکلیف شرط می داند و آنجا که فعل مقدور نیست وجوب هم نیست قهراً شک در قدرت موجب شک در وجوب است ولیکن می فرماید چون که شرطیت قدرت عقلی از باب حکم عقل است که خطاب به عاجز قبیح است و یا به نکته مرحوم میرزا (رحمه الله) است که می گوید خطابات باید شائیت و امکان تحریک را داشته باشند

نتیجه:

جایی که مکلف عاجز است بعث و تحریک ممکن نیست صحیح است که گفته شود شک در قدرت هر چند موجب شک در وجوب است ولیکن مجرای براءت نیست زیرا که قدرت عقلی موجب قبح تکلیف می شود اما ملاک تکلیف را رفع نمی کند و در اتصاف فعل به ملاک دخیل نیست و عقل چنین حکمی نمی کند و تنها قدرت را در وجوب و تکلیف شرط می کند پس ملاک وجوب محفوظ و معلوم است و قهراً عقل حکم می کند که ملاک معلوم هم مثل تکلیف منجز است و اگر مکلف علم به ملاک داشت و در قدرت بر امتثال و تحصیل آن شک نمود لازم است اقدام کند تا مشخص شود قادر است یا نه و چنین ملاکی به حکم عقل منجز است و اگر اغماض و اهمالی کند و آن ملاک معلوم تفویض شد استحقاق عقاب را دارد و می فرماید شاید سیره عقلا هم بر این منعقد است و به این جهت است که گفته می شود شک در قدرت منجز است و احتیاط و فحص واجب است .

ص: ۵۲۰

اما اگر قدرت و استطاعت در لسان دلیل بیاید مثل ما نحن فیه که می فرماید (من استطاع الیه سبیلاً) این جا در این ظهور پیدا می کند که قدرت و استطاعت در ملائک دخیل است و از موجبات ملائک داشتن آن فعل است که اگر مقدور نباشد ملائک هم فعلی نیست و دیگر ملائک هم محرز نیست و مشکوک می شود مثل تکلیف فلذا اصل براءت جاری است.

تطبیق با ما نحن فیه:

مانحن فیه هم از این قبیل است چون که قدرت بر صرف هم در لسان دلیل و روایات وجوب حج اخذ شده است پس استطاعت و قدرت شرعی است و شک در آن موجب می شود که هم وجوب مشکوک باشد و هم ملائک و در نتیجه حق با مرحوم سید (رحمه الله) است که اصل براءت جاری کرده است و آنجایی که احتیاط و فحص لازم است آنجایی است که شک در قدرت عقلی باشد

این بیان به دو مطلب بر می گردد.

نکته اول:

نکته وجوب احتیاط و فحص در موارد شک در قدرت چیست .

نکته دوم:

آن نکته در ما نحن فیه نیست ولذا احتیاط، واجب نیست و براءت جاری است .

اما مطلب اول ایشان و این وجهی که بیان کردند از دو نظر قابل نقد است .

اشکال اول بر نکته اول:

این که وقتی قدرت در وجوب دخیل شد و تکلیف برای عاجز نباشد قهراً اطلاق دلیل تکلیف مقید به غیر موارد عجز می شود که در این صورت دیگر نمی توان ملائک را هم در موارد عجز ثابت نمود زیرا که دال بر ملائک دلالت التزامی اطلاق خطاب و وجوب بود که اقتضای ملائک داشتن را می کرد و جایی که دلالت مطابقی نباشد دلالت التزامی هم نیست یا اصلاً دلالت التزامی تشکیل نمی شود اگر قید مذکور متصل باشد - که این چنین است - و یا اگر هم تشکیل بشود چون دلالت مطابقی از حجیت ساقط شده است دلالت التزامی هم ساقط می شود بنابراین تبعیت که ایشان قائل به آن هست و صحیح نیز همین است.

ص: ۵۲۱

پس اولین اشکال این است که اگر قبول کردید مقید بودن حکم عقل برای خطابات و این که وجوب را مقید می کند به مواردی که مقدور باشد و اطلاق خطاب شامل عجز نیست دلالت مطابقی از اصل مرتفع بوده و یا ساقط می شود که در نتیجه دلالت التزامی بر ملاک هم یا نبوده و یا ساقط می شود بنابراین از کجا در موارد عجز و عدم قدرت عقلی ملاک را معلوم دانستید و چگونه احتمال دخالت قدرت عقلی در ملاک را نفی می کنید زیرا که بدون آن ملاک محرز نیست .

اشکال دوم بر نکته اول:

برائت عقلی با علم به ملاک رفع می شود ولی برائت شرعی چرا رفع بشود زیرا که ظاهر دلیل برائت شرعی این است که هر جا در تکلیف و وجوب شک کردید شارع ایجاب احتیاط را از ذمه شما برداشته است و آن حکم را ظاهراً بر می دارد حتی ملاکاً یعنی روح ملاک هم رفع می شود نه این که تنها انشائش را بر می دارد و برائت شرعی برای تامین از حکم وجوب مشکوک است مطلقاً و از همه جهاتش و حکم عقل به منجزیت ملاکی مقدوریتش و وجوبش مشکوک هست تعلیقی است و برائت شرعی رافع منجزیت عقلی است مثل موارد شک در امثال که عقل به احتیاط حکم می کند مگر شارع ترخیصی را جعل کند که در موارد قاعده فراغ و موارد دیگر جعل کرده است و یا اگر در یک طرف علم اجمالی اصل منجزی جاری باشد که عقل در طرف دیگر هم قائل به منجزیت است مگر این که اصل مؤمن شرعی در آن جاری شود.

بنابراین در مانحن فیه هم اصل برائت از وجوب مشکوک رفع می کند وجوب را حتی به لحاظ روح تکلیف که ملاک آن است و مشکوک الحصول است بله، اگر گفتید که دلیل برائت به اندازه خطاب مشکوک منجزیت را رفع می کند نه به لحاظ ملاک آن اگر معلوم باشد و در امکان تحصیلش شک باشد دیگر برائت شرعی هم رافع منجزیت عقلی در موارد شک در قدرت عقلی نمی شود لیکن این جریان حیثی در اصل برائت خلاف ظاهر دلیلش می باشد و ظاهر دلیل برائت شرعی تامین از همه جهات آن حکم است .

اشکال بر نکته دوم:

اما مطلب دوم که می فرماید چون در ما نحن فیه قدرت در لسان دلیل اخذ شده است شرعی می شود این هم قابل قبول نیست چون قدرت شرعی که اخذ شده است همان ملک زاد و راحله است و آن در ملاک وجوب حج دخیل است اما قدرت در صرف آن مال در حج قدرت عقلی است و ذکر این قدرت در روایات هم به جهت بیان شرطیت قدرت عقلی است و مثل اخذ صحت و تخلیه سرب است که در روایات ذکر شده است و عرف از آنها قدرت عقلی را استفاده می کند نه بیشتر و اگر مجرد ذکر قدرت در لسان روایتی کافی باشد لازمه اش آن است که اگر شک کردید که ویزای سفر می دهند یا نه لازم نیست که فحص کند و ببیند که تخلیه سرب است یا نه و احتمال آن کافی است برای به حج نرفتن با این که این چنین نیست.

حاصل این که هر چند در روایات عنوان (ان یقدر علیه) آمده است ولی عرف نسبت به ملک زاد و راحله قدرت شرعی و دخل در ملاک را می فهمد ولیکن نسبت قدرت بر صرف قدرت شرعی و دخل در ملاک را نمی فهمد بلکه از باب همان قدرت عقلی می فهمد و عرف این قبیل عناوین را از باب قدرت عقلی می داند نه از باب دخل در ملاک و الا این نقض ها به شما هم وارد است. در نتیجه فرق است میان صحت و تخلیه السرب و قدرت بر رفتن با زاد و راحله به حج و بیان استطاعت مالی که موارد اول از باب همان قدرت عقلی است بر خلاف استطاعت مالی و شاید این مطلب از روایت سکونی هم استفاده شود.

ما نحن فیه مجرای احتیاط است نه برائت:

(وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدَرِ - فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا أَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْإِسْطِطَاعَةَ فَقَالَ وَيْحَكَ إِنَّمَا يَعْني بِالْإِسْطِطَاعَةِ الزَّادَ وَ الرَّاحِلَةَ لَيْسَ اسْطِطَاعَةَ الْبَيْتِ الْخَبْرُ (١)) بنا براین در مانحن فیه شک در قدرت عقلی که مجرای اصل احتیاط است اما این که چرا برائت در موارد شک در قدرت عقلی جاری نیست در علم اصول بحث شده است و وجوهی برای آن ذکر می شود که خارج از این بحث است.

ص: ۵۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اقتراض برای حج واجب است یا خیر؟

(مسأله ۱۶ لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال و إن كان قادراً على وفائه بعد ذلك بسهولة لأنه تحصيل للاستطاعه و هو غير واجب نعم لو كان له مال غائب لا يمكن صرفه في الحج فعلاً أو مال حاضر لا راغب في شرائه أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلاً له قبل الأجل و أمكنه الاستقراض و الصرف في الحج ثم وفاؤه بعد ذلك فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعه حينئذ عرفاً إلا إذا لم يكن واثقاً بوصول الغائب أو حصول الدين بعد ذلك فحينئذ لا يجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعه في هذه الصورة) (۱)

مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله نیز به دو جهت اشاره کرده و بحث می کنند

جهت اول در مسئله ۱۶:

جهت اول این است که اگر مالی نداشت که به اندازه زاد و راحله باشد ولی می توانست استقراض کند و قرض بگیرد و رد آن برایش سخت هم نیست آیا این شخص مستطیع است یا نه؟ با لحاظ اینکه حرجی هم بر او نیست و به سهولت و هم می تواند قرض را ادا کند می فرماید نمی تواند قرض بگیرد.

دلیل عدم استطاعت:

در این جا روشن است که مستطیع نیست و این تحصيل استطاعت است چون در استطاعت شرعی، داشتن مال بالفعل قید شده است و از این جهت استطاعت شرعی است و قدرت عقلی کافی نیست و در لسان آیه و روایات آمده است که باید بالفعل مستطیع باشد که به ملک مقدار زاد و راحله تفسیر شده است پس اگر مالک نبود موضوع وجوب حج مرتفع است و ایجاد موضوع واجب نیست و شرایط و مقدمات وجوب واجب التحصيل نمی باشند و این مطلب روشن است و لذا قبلاً هم گفتیم که کسویی که می تواند کسب کند ولی هنوز کسبی نکرده است بر او واجب نیست که مال کسب کند و به حج برود.

ص: ۵۲۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۶، ط.ج.

نکته:

بله، اگر قرض کرد و در طول قرض کردن و سهولت استرداد قرضش، استطاعت حاصل شده و مستطیع می گردد چون مالک زاد و راحله می شود البته با تفصیلی که بعداً خواهد آمد اما قبل از قرض کردن مستطیع نیست .

جهت دوم که این مقصود اصلی از این مسأله است می فرماید (نعم لو كان له مال غائب لا يمكن صرفه في الحج فعلا أو مال حاضر لا راغب في شرائه أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلاً له قبل الأجل و أمكنه الاستقراض و الصرف في الحج ثم و فآؤه بعد ذلك) (۱) یعنی اگر به اندازه سفر حج زاد و راحله را مالک است ولیکن این مال غایب است و تحت قدرتش نیست مثلاً در شهر دیگری است و در این زمان کم نمی تواند به آن برسد مانند موقعی که ارثی به او رسیده از مورثی که در شهر دیگری که فاصله اش تا محل سکونتش زیاد است و یا مالی دارد که حاضر است و زائد بر مستثنیات زندگیش است ولی فعلاً مشتری و خریداری ندارد و نمی تواند آن را بفروشد و با پولش به حج رود و یا دینی دارد ولی موجد است و حال نیست و مديون هم قبل از اجل حاضر نیست به او پردازد پس مالی را به مقدار زاد و راحله دارد ولی این مال قابل صرف نیست و امکان صرف در حج را ندارد ولی با استقراض می تواند حج را انجام دهد و بعداً که مال حاضر و یا حال شد و یا مشتری برای مال پیدا شد می تواند قرض خودش را ادا کند در این صورت ایشان می فرماید اگر این ممکن باشد در این جا در صورت اطمینان امکان وصول آن مال حج واجب می شود (فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعه حينئذ عرفاً إلا إذا لم يكن واثقاً بوصول الغائبك أو حصول الدين بعد ذلك فحينئذ لا يجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعه في هذه الصورة) (۲) و در ذیل می فرماید اگر که واثق نیست به اینکه می تواند آن مال را تحصیل کند استطاعت صدق نمی کند.

۱- العروه الوثقی، السيد محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۶، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السيد محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۶، ط.ج.

اشکال:

در این جا مشهور محشین حاشیه زده اند و فرموده اند بر این که مجرد ملک مالی به مقدار زاد و راحله برای استطاعت شرعی کافی نیست بلکه آن مال باید به گونه ای باشد که در تصرفش هم باشد که بتواند بالفعل در حج مصرف و هزینه کند چون که در روایات آمده است (مال یحجج به) یا (ان یكون موسرا) و این عناوین موجود در روایات با مجرد ملک و داشتن زاد و راحله ای که نمی تواند به آن دسترسی داشته باشد (یحجج به) نیست

نتیجه اشکال:

پس در صورتی که بالفعل تحت یدش باشد مصداق استطاعت شرعی می شود و اگر در دسترسش نباشد مصداق استطاعت شرعی نیست و استقراض، تحصیل استطاعت و مال دیگری است که آن مال را می تواند در حج مصرف کند نه این مال را، بنابراین مثل شخص کسوبی است که می تواند مال کسب کند که واجب نیست تحصیل استطاعت کند .

پاسخ اشکال:

مقدمه پاسخ بر اشکال:

ولیکن این اشکال وقتی بر مرحوم سید (رحمه الله) وارد است که ما از این روایات که می فرماید (له مال یحجج به) خصوصیت آماده بودن فعلی صرف آن مال در حج را استفاده کنیم که شرط است یعنی شرطیت قدرت بالفعل و مباشرت را استفاده کنیم و همان گونه که باید ملک مال بالفعل باشد و بالقوه کافی نیست تصرف در مال هم باید بالفعل باشد و امکان صرف بالقوه اش کافی نیست و همچنین باید بالفعل تحت یدش باشد که اگر از روایات این گونه استفاده کردیم استقراض در این جا تحصیل استطاعت است.

ص: ۵۲۷

پاسخ:

ولی ما قبلاً عرض کردیم که از روایات نسبت به شرطیت ملک زاد و راحله همین طور است یعنی ملک فعلی لازم است اما نسبت به بقیه قدرتها و تمکنهای لازم برای انجام حج قدرت عقلی است یعنی عقلاً باید ممکن باشد که این مال را هزینه کند و در راه حج استفاده نماید مثلاً اگر بتواند این مال را رهن بدهد و پولی را در مقابلش بگیرد و یا به حمله دار رهن بدهد تا وی را به حج برده و پس از بازگشت وفا کند این هم یحجج به است و در حقیقت می گویند این مال را در حج خرج کرده است و وقتی به او بگویند که با چه مالی حج کردی می گوید با همین مال و قدرت و تمکن عقلی کافی است

نتیجه:

پس هر جا تمکن عقلی داشته باشد که آن مال را در حج صرف کند گفته می شود (مال یقدر ان حج به) و عرف می گوید این مال را در حج صرف کرده است و اگر این قدرت را در روایات بر قدرت تکوینی حمل کردیم استطاعت صدق می کند لذا بعید نیست استظهار مرحوم سید (رحمه الله) درست باشد و بر او اشکال وارد نباشد و به هر نحوی که ممکن باشد حج را بوسیله این مال انجام بدهد مستطیع است و در این گونه موارد استطاعت صادق است.

وثوق در استطاعت:

می ماند ذیل فرمایش ایشان که می فرمود (إلا إذا لم یکن واثقاً بوصول الغائب أو حصول الدین بعد ذلك فحينئذ لا یجب الاستقراض لعدم صدق الاستطاعه فی هذه الصوره) (۱) در این جا هم نباید می گفت اگر وثوق ندارد مستطیع نیست بله، اگر وثوق به عدم دارد مستطیع نیست اما جایی که وثوق به عدم ندارد ولی احتمال بدهد مالش به او برسد و همچنین احتمال عدم وصول بدهد این شک در استطاعت است شک در قدرت بر صرف آن مال در حج است

ص: ۵۲۸

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۶، ط.ج.

نکته:

البته نزد ماتن شك و عدم اطمینان هم در جریان برائت و نفی وجوب کافی است همانگونه که در ذیل مسأله قبل گذشت نه اینکه عدم استطاعت صدق کند مگر این که کسی از روایات استفاده کند که باید جزم به امکان صرف موجود باشد که اگر نبود باز هم در استطاعت عرفی کافی نیست و واقع قدرت عقلی شرط نیست و در غیر این صورت باید فحص کند و احتیاط نماید

صورتی که در آن نیاز به فحص نیست:

مگر این که حالت سابقه اش عدم قدرت بر صرف باشد و استصحاب عجز و عدم قدرت بر حج با آن مال را بکند.

مسأله ۱۷ / کتاب الحج / عبادات / فقه ۹۴/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مسأله ۱۷ / کتاب الحج / عبادات / فقه

مسأله ۱۷: (مسأله ۱۷ إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان حالا مطالبا به أو لا- أو كونه مؤجلا أو عدم كونه مانعا إلا مع الحلول و المطالبه أو كونه مانعا إلا مع التأجيل أو الحلول مع عدم المطالبه أو كونه مانعا إلا مع التأجيل و سعه الأجل للحج و العود أقوال و الأقوى كونه مانعا إلا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج و ذلك لعدم صدق الاستطاعه فى غير هذه الصورة و هى المناط فى الوجوب لا مجرد كونه مالكا للمال و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد و عدم المطالبه فى صورة الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع فى صدق الاستطاعه نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقا بالتمكن من الأداء مع فعلية الرضا بالتأخير من الدائن) (۱)

ص: ۵۲۹

۱- العروه الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبائى يزدي، ج ۴، ص ۳۷۷.

توضیح و اقوال: مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله متعرض این فرع می شود که چنانچه کسی مالک مقدار زاد و راحله از مال باشد ولی دینی هم بر ذمه اش است که اگر بخواهد ادا کند دیگر مالش برای حج کافی نیست آیا این جا حج واجب است یا چون دین بر عهده اش است واجب نیست مطلقا و مستطیع نیست

اقوال تفصیلی: یا باید تفصیل داد که تفصیلات گوناگونی در اینجا ذکر شده است که

قول اول: این است که با وجود دین مطلقا حج واجب نیست چون می بایست زاد و راحله زائد بر مقدار دینش باشد

قول دوم: هم این است که دینی که حال است و مطالب به است و یا صاحبش راضی به عدم پرداخت نیست، مانع از وجوب حج است و اگر مؤجل باشد و یا مطالب نباشد مانع از وجوب حج نیست

قول سوم: هم این است که دینی که حال است یا معجل است و زمانش مضیق است مانع است ولی اگر مؤجل باشد و زمانش موکول شود به بعد از حج، مانع نیست

قول چهارم: قولی است که که مرحوم سید(رحمه الله)خودش اختیار کرده است که اگر دین حال و مطالب بود حج واجب نیست و اگر دین مؤجل بود و زمانش تا بعد از حج بود ولیکن طوری بود که بعد از صرف مال در حج وثوق و اطمینان ندارد که بتواند آن را أداء کند باز هم حج واجب نیست اما اگر دین مؤجل بود و با صرف مال در حج اطمینان دارد که می تواند آن دین را ادا کند این دین مانع از وجوب حج نیست و همچنین اگر دین حال باشد و صاحبش به تاخیر آن راضی باشد و اطمینان داشته باشد که اگر مال را در حج صرف کند بعداً می تواند آن را ادا کند و این تفصیل را مرحوم سید(رحمه الله)اختیار کرده است

ریشه بحث: این اقوال چهارگانه - هر چند در متن پنج قول آمده است که قول دوم و سوم فرق چندانی با هم دیگر ندارند - مبتنی است بر یک مبنا که استطاعت با دین صادق نیست و اختلاف آنها در این جهت است که آیا مطلقاً مانع از صدق استطاعت است یا در برخی از فروض دین و این که چقدر عنوان استطاعت با وجود دین سعه و ضیق دارد و قول اول منسوب به مرحوم محقق (رحمه الله) (۱) و مرحوم علامه (رحمه الله) (۲) و مرحوم شهید (رحمه الله) (۳) است و این بزرگواران عنوان استطاعت را مضیق کرده اند و مقید کرده اند به فرض عدم دین مطلقاً و قول دوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که حال و مطالب نباشد و این مختار صاحب مدارک (۴) است و قول سوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که موجب باشد و آن هم اجلی که تا بعد از رجوع حج استمرار داشته باشد که صاحب کشف اللثام قائل به این قول شده است و قول چهارمی هم قول مرحوم مصنف (رحمه الله) است که جایی که موجب باشد و یا حال باشد ولی مالکش به تاخیر آن راضی باشد و وثوق و اطمینان داشته باشد که می تواند بدون هیچ عسرو حرجی آن دین را بعداً وفا کند در این صورت بر او حج واجب است و در غیر این صورت واجب نیست چون که استطاعت صادق نیست هر چند مالک زاد و راحله بوده و دین او هم موجب باشد زیرا که رجوع به کفایت و یا عدم وقوع در عسر و حرج در زندگیش پس از برگشت از حج هم شرط در تحقق استطاعت عرفی و شرعی برای وجوب حج است .

ص: ۵۳۱

- ۱- . شرائع الاسلام (ط اسماعیلیان)، محقق حلی، ج ۴، ص ۲۰۱.
- ۲- . منتهی المطلب، علامه حلی، ج ۲، ص ۶۵۳.
- ۳- . الدروس الشرعیه، شهید اول، ج ۱، ص ۳۱۱.
- ۴- مدارک الاحکام، سید محمد موسوی عاملی، ج ۷، ص ۴۳.

قول دیگر: بنابراین مبنای این چهار قول مشترک است و آن هم بحث صدق استطاعت است و در مقابل این اقوال یک قول پنجمی است که مبناء با این اقوال فرق می کند و قائل است که در تمام فروض و اقوال ذکر شده استطاعت صادق است و تنها در اینجا یک واجب دیگری هم بر ذمه مکلف آمده است که ادا دین است و واجب دیگر استطاعت را رفع نمی کند بلکه این واجب دیگر سبب تراحم میان دو تکلیف می شود که یک تکلیف وجوب حج است و واجب دیگری هم - مانند وجوب وفای به نذر که در اینجا وجوب ادای دین است - وجود دارد و این دو واجب با هم دیگر تراحم پیدا می کنند که از مصادیق باب تراحم می شود و حکم آن مثل بقیه موارد تراحم است که باید دید کدام یک اهم است و کدام مهم،

مرحوم محقق نراقی (رحمه الله) (۱) در مستند قائل به این قول شده است و مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۲) نیز این قول را قائل شده اند و وجوب ادا دین را بر وجوب حج مقدم کرده است چون که حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله چون که اهم یا محتمل الاهیة است و بعد وارد این بحث خواهد شد که چرا محتمل الاهیة و یا مقطوع الاهیة است و از مبنای دوم یعنی تراحم هم طبق همان تفصیل مرحوم سید (رحمه الله) نتیجه گیری کرده اند و گفته اند که همان تفصیل را ما قبول می کنیم ولیکن نه از باب عدم صدق استطاعت در شق اول - دین حال یا مؤجلی که عدم وثوق به امکان ادائش است - بلکه از باب تراحم و تقدیم وجوب ادای دین

ص: ۵۳۲

۱- . مستند الشیعه، محقق احمد بن محمد مهدی نراقی، ج ۱۱، ص ۴۳.

۲- العروه الوثقی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ج ۴، ص ۳۷۹.

ثمرات بحث: در عین حال بین این دو مبنا ثمرات و آثاری بار است که می توان به سه اثر آن اشاره کرد.

اثر اول: یک اثر این است که طبق مبنای مرحوم سید (رحمه الله) - مبنای اول - که استطاعت صادق نیست اگر مکلف دین را ادا نکرد و به حج رفت چون استطاعت نداشته حج بر او واجب نبوده و از حجه الاسلام مجزی نمی باشد چون که طبق مبنای اول اصل وجوب حج ساقط است ولی طبق مبنای دوم یعنی مبنای تراحم اصل وجوب حج ساقط نیست بلکه اطلاق وجوب ساقط است زیرا که استطاعت و ملک زاد و راحله صادق است پس اگر ادا دین را ترک کرد و لو عصیانا حج واجب می شود زیرا که اصل تکلیف در باب تراحم رفع نمی شود بلکه به نحو ترتبی محفوظ می باشد و در جایی که مکلف اهم را امتثال نکرد و آن را ترک کرد مهم هم واجب می شود و لذا اگر مکلف ادا دین را ترک نمود حج بر او واجب می شود و از حجه الاسلام مجزی می گردد بخلاف کسی که مبنای اول را قائل بشود که اگر حج را انجام بدهد حج غیر مستطیع است و مانند کسی است که متسکعا حج را انجام داده است .

اثر دوم: اثر و فرق دوم این است که اگر مکلف جاهل باشد به اینکه دین مطالبی بر ذمه اش است یا غافل و ناسی باشد طبق مبنای دوم که تراحم باشد وجوب حج بر او فعلی است زیرا که تراحم مخصوص به فرض وصول هر دو تکلیف است و در صورت عدم تنجز واجب اهم بر مکلف واجب مهم بر او فعلی است ولیکن طبق مبنای اول - عدم صدق استطاعت - حج بر او واجب نیست و مجزی از حجه الاسلام نیست چون بعد کشف می شود که مستطیع نبوده است و این هم فرق دوم است .

ص: ۵۳۳

اثر سوم: اثر و یا فرق سوم این است که بنا بر مبنای دوم که استطاعت فعلی است و می خواهیم از باب تزاحم بین دو تکلیف بگوییم یکی مطلق و یکی مقید است اگر مکلف قادر باشد بر این که از دائن در استمهال رضایت بگیرد و دین حالش را مطالبه نکند و به تاخیر بیاورد در این صورت حج واجب است و بر او واجب است که اینکار را انجام دهد و دائن را راضی کند چون موضوع هر دو تکلیف فعلی است و مکلف هم قادر است که هر دو واجب را انجام دهد با استرضای دائن خلاصه هر جا مکلف بر استمهال و ترضیه دائن قادر باشد تزاحمی در کار نیست و حج بر او واجب می شود چون قادر بر امتثال است و از تزاحم بیرون می رود بخلاف مبنای اول که مبنای چهار قول اول بود که طبق آن استرضاء دائن در حقیقت تحصیل استطاعت است چون فرض این است که بالفعل مستطیع نیست و دین حال مطالب و یا مؤجلی که به تمکن بر آداء آن اطمینان ندارد پس فرق ها و ثمراتی این گونه بین این دو مبنا هست .

در شق دوم تفصیل یعنی جایی که دین موجل است و یا دائن راضی به تأخیر آن است و مدیون اطمینان دارد که می تواند بعداً آن را ادا کند صدق استطاعت خیلی روشن است و همچنین عدم تزاحم هم باز روشن است

ملاک صدق استطاعت: کسانی که گفته اند که دین مطلقاً مانع است حتی این دین آنها چه وجهی را اختیار کرده اند که مطلقاً دین را مانع دانسته اند شاید وجهش این است که آنها از روایات شرطیت استطاعت که می فرمود(ان یکون له مال) یا (یکون موسراً) استظهار کرده اند که این مال باید مال زائد بر موونه های او باشد - حتی آداء دیون زائد بر مونه - و زائد بر آنها مالک زاد و راحله باشد که البته این استدلال خلاف اطلاق روایات است زیرا اگر میزان استطاعت عرفی باشد در این جا استطاعت عرفی موجود است و استطاعت عرفی و عقلی هر دو صادق است و اگر میزان روایات ملک زاد و راحله است آنها هم اطلاق دارد و ملک زاد و راحله فعلی است و آداء دینش هم هیچ گونه تزاحمی با آن ندارد تا موجب عسر و حرج و یا دست کشیدن از قوت خود و عیالش شود و نمی توان از این اطلاق دست کشید

چرا در جایی که اگر مالی را در حج صرف کند در حرج زندگی می افتد ولو پس از رجوع، در آنجا مستطیع نیست هم عرفاً و هم به حکم روایت ابی ربیع و امثال آن که گذشت و ظاهر آن روایت هم این است که امام(علیه السلام) قبول کرده است که موضوع حکم ملک زاد و راحله است ولیکن نباید به نحوی باشد که صرف آن موجب سلب قوت عیال شود. بنابراین روایات را به این قدر می توان قید زد که ملک زاد و راحله به شکلی نباشد که مونه عیالش را صرف حج کند و در شق دوم استطاعت شرعی صادق است و نمی توانیم مانعیت مطلق دین را قبول کنیم. اما اینکه چرا مرحوم سید(رحمه الله) فرض و ثوق را قید کرد که اگر شک هم بکند که آیا می تواند دین را بعداً ادا کند یا نه باز هم وجوب حج فعلی نیست مانند جایی که علم به عدم تمکن اداء دارد با این که عدم تمکن اداء مشکوک است .

اشکال: پاسخ این است که طبق مبنای اول - که مختار ماتن است - می توان گفت که این شک در استطاعت و موضوع وجوب حج است که مجرای اصل برائت از وجوب حج است ولیکن طبق مبنای دوم که مبنای تراحم است و استطاعت فعلی است در اینجا نمی توان قائل شد که وجوب حج فعلی نیست چون موضوعش فعلی است و شک در وجود مزاحم در آینده و پس از رجوع از حج را دارد که قبلاً - گفتیم در موارد عدم علم به تکلیف اهم تکلیف مهم فعلی است پس مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) بایستی قائل به وجوب حج شوند و چگونه ایشان فتوا داده اند که وجوب حج در این فرض هم ساقط است.

جواب: ایشان این اشکال را پاسخ می دهند که تکلیف به ادا دین مؤجل به نحو واجب معلق است و فعلی است و تأجیل زمان اداء و امتثال است نه وجوب فلذا اگر مدیون مالی را دارد و می داند اگر آن را مصرف یا تلف کند، نمی تواند در زمان ادا دین، دینش را پرداخت کند واجب است که آن را حفظ نماید زیرا وجوب حفظ حقوق و دیون دیگران فعلی است ولی واجب استقبالی است و اینجا مثل تطهیر مسجد نیست که قبل از تنجس مسجد وجوب ندارد و به عبارت دیگر تراحم میان وجوب حج و وجوب حفظ آن مال برای ادا دین مؤجل خواهد بود که این وجوب حفظ در مورد شك در قدرت هم منجز است و لهذا قائلین به مبنای تراحم می توانند همانند تفصیل مرحوم سید(رحمه الله) را بنابر مبنای تراحم قائل شوند. لهذا آنچه که لازم است بحث از اصل صحت یکی از دو مبنای ذکر شده است و باید دید کدام مبنای تراحم قائل شوند. لهذا سید(رحمه الله) درست است و یا مبنای مرحوم نراقی(رحمه الله) و مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) که می فرماید استطاعت در همه شقوق صادق است ولیکن از باب تراحم ادا دین مقدم بر حج است .

آیا با وجود دین عنوان استطاعت صادق است یا خیر؟ ۹۴/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا با وجود دین عنوان استطاعت صادق است یا خیر؟

(مسأله ۱۷ إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان حالا مطالباً به أو لا أو كونه مؤجلاً- أو عدم كونه مانعاً إلا- مع الحلول و المطالبه أو كونه مانعاً إلا مع التأجيل أو الحلول مع عدم المطالبه أو كونه مانعاً إلا مع التأجيل و سعه الأجل للحج و العود أقوال و الأقوى كونه مانعاً إلا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج و ذلك لعدم صدق الاستطاعه فى غير هذه الصوره و هى المناط فى الوجوب لا مجرد كونه مالكا للمال و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد و عدم المطالبه فى صوره الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع فى صدق الاستطاعه نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقا بالتمكن من الأداء مع فعلية الرضا بالتأخير من الدائن)([\(۱\)](#))

ص: ۵۳۶

۱- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

مرحوم سید(رحمه الله) در این مسئله متعرض این فرع می شود که چنانچه کسی مالک مقدار زاد و راحله از مال باشد ولی دینی هم بر ذمه اش است که اگر بخواهد ادا کند دیگر مالش برای حج کافی نیست آیا این جا حج واجب است یا چون دین بر عهده اش است واجب نیست مطلقاً و مستطیع نیست و یا باید تفصیل داد که تفصیلات گوناگونی در اینجا ذکر شده است.

قول اول در مسئله ۱۷:

یک قول این است که با وجود دین مطلقاً حج واجب نیست

دلیل قول به عدم وجوب:

چون می بایست زاد و راحله زائد بر مقدار دینش باشد

قول دوم در مسئله ۱۷:

قول دیگر هم این است که دینی که حال است و مطالب به است و یا صاحبش راضی به عدم پرداخت نیست، مانع از وجوب حج است و اگر مؤجل باشد و یا مطالب نباشد مانع از وجوب حج نیست

قول سوم در مسئله ۱۷:

قول سوم هم این است که دینی که حال است یا معجل است و زمانش مضیق است مانع است ولی اگر مؤجل باشد و زمانش موکول شود به بعد از حج، مانع نیست

قول چهارم در مسئله ۱۷:

قول چهارم قولی است که که مرحوم سید(رحمه الله)خودش اختیار کرده است که اگر دین حال و مطالب بود حج واجب نیست و اگر دین مؤجل بود و زمانش تا بعد از حج بود ولیکن طوری بود که بعد از صرف مال در حج وثوق و اطمینان ندارد که بتواند آن را أداء کند باز هم حج واجب نیست اما اگر دین مؤجل بود و با صرف مال در حج اطمینان دارد که می تواند آن دین را ادا کند این دین مانع از وجوب حج نیست و همچنین اگر دین حال باشد و صاحبش به تاخیر آن راضی باشد و اطمینان داشته باشد که اگر مال را در حج صرف کند بعداً می تواند آن را ادا کند و این تفصیل را مرحوم سید(رحمه الله)اختیار کرده است و این اقوال چهارگانه -

ص: ۵۳۷

هر چند در متن پنج قول آمده است که قول دوم و سوم فرق چندانی با هم دیگر ندارند - مبتنی است بر يك مبنا که استطاعت با دین صادق نیست و اختلاف آنها در این جهت است که آیا مطلقاً مانع از صدق استطاعت است یا در برخی از فروض دین و این که چقدر عنوان استطاعت با وجود دین سعه و ضیق دارد.

صاحبان اقوال:

قول اول منسوب به مرحوم محقق (رحمه الله) (۱) و مرحوم علامه (رحمه الله) (۲) (۳) و مرحوم شهید (رحمه الله) (۴) است و این بزرگواران عنوان استطاعت را مضیق کرده اند و مقید کرده اند به فرض عدم دین مطلقاً و قول دوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که حال و مطالب نباشد و این مختار صاحب مدارک (۵) است و قول سوم استطاعت را منوط کرده است به دینی که موجل باشد و آن هم اجلی که تا بعد از رجوع حج استمرار داشته باشد که صاحب کشف اللثام قائل به این قول شده است و قول چهارمی هم قول مرحوم مصنف (رحمه الله) است که جایی که موجل باشد و یا حال باشد ولی مالکش به تاخیر آن راضی باشد و وثوق و اطمینان داشته باشد که می تواند بدون هیچ عسرو حرجی آن دین را بعداً وفا کند در این صورت بر او حج واجب است و در غیر این صورت واجب نیست

ص: ۵۳۸

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلّی، ج ۱، ص ۱۶۵، ط استقلال

۲- منتهی المطلب، العلامة الحلّی، ج ۲، ص ۶۵۳، ط.ق.

۳- قواعد الاحکام، العلامة الحلّی، ج ۱، ص ۴۰۴.

۴- الدروس، ج ۱، ص ۳۱۱.

۵- مدارک الاحکام، السید محمد بن علی الموسوی العاملی، ج ۷، ص ۴۳.

دلیل قولی که مصنف قائل شده اند:

چون که استطاعت صادق نیست هر چند مالک زاد و راحله بوده و دین او هم موجب باشد زیرا که رجوع به کفایت و یا عدم وقوع در عسر و حرج در زندگیش پس از برگشت از حج هم شرط در تحقق استطاعت عرفی و شرعی برای وجوب حج است

مبنای چهار قول:

بنابراین مبنای این چهار قول مشترک است و آن هم بحث صدق استطاعت است

قول پنجم:

در مقابل این اقوال یک قول پنجمی است که مبناء با این اقوال فرق می کند و قائل است که در تمام فروض و اقوال ذکر شده استطاعت صادق است و تنها در اینجا یک واجب دیگری هم بر ذمه مکلف آمده است که ادا دین است و واجب دیگر استطاعت را رفع نمی کند بلکه این واجب دیگر سبب تراحم میان دو تکلیف می شود که یک تکلیف وجوب حج است و واجب دیگری هم - مانند وجوب وفای به نذر که در اینجا وجوب ادای دین است - وجود دارد و این دو واجب با هم دیگر تراحم پیدا می کنند که از مصادیق باب تراحم می شود و حکم آن مثل بقیه موارد تراحم است که باید دید کدام یک اهم است و کدام مهم،

قائلین قول پنجم:

مرحوم محقق نراقی (رحمه الله) (۱) در مستند قائل به این قول شده است و مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۲) (۳) نیز این قول را قائل شده اند

ص: ۵۳۹

۱- مستند الشیعه، المحقق أحمد بن محمد مهدی النراقی، ج ۱۱، ص ۴۳.

۲- موسوعه الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۲۶، ص ۸۹.

۳- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۸، ط.ج.

نتیجه قول پنجم:

وجوب ادا دین را بر وجوب حج مقدم کرده است چون که حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله چون که اهم یا محتمل الاهمیه است و بعد وارد این بحث خواهد شد که چرا محتمل الاهمیه و یا مقطوع الاهمیه است و از مبنای دوم یعنی تزاحم هم طبق همان تفصیل مرحوم سید(رحمه الله) نتیجه گیری کرده اند و گفته اند که همان تفصیل را ما قبول می کنیم ولیکن نه از باب عدم صدق استطاعت در شق اول -

نتیجه:

دین حال یا مؤجلی که عدم وثوق به امکان ادائش است - بلکه از باب تزاحم و تقدیم وجوب ادای دین ولیکن در عین حال بین این دو مبنا ثمرات و آثاری بار است که می توان به سه اثر آن اشاره کرد.

اثر اول:

یک اثر این است که طبق مبنای مرحوم سید(رحمه الله) - مبنای اول - که استطاعت صادق نیست اگر مکلف دین را ادا نکرد و به حج رفت چون استطاعت نداشته حج بر او واجب نبوده و از حجه الاسلام مجزی نمی باشد چون که طبق مبنای اول اصل وجوب حج ساقط است ولی طبق مبنای دوم یعنی مبنای تزاحم اصل وجوب حج ساقط نیست بلکه اطلاق وجوب ساقط است زیرا که استطاعت و ملک زاد و راحله صادق است پس اگر ادا دین را ترک کرد و لو عصیانا حج واجب می شود زیرا که اصل تکلیف در باب تزاحم رفع نمی شود بلکه به نحو ترتبی محفوظ می باشد و در جایی که مکلف اهم را امتثال نکرد و آن را ترک کرد مهم هم واجب می شود و لذا اگر مکلف ادا دین را ترک نمود حج بر او واجب می شود و از حجه الاسلام مجزی می گردد بخلاف کسی که مبنای اول را قائل بشود که اگر حج را انجام بدهد حج غیر مستطیع است و مانند کسی است که متسکعا حج را انجام داده است .

ص: ۵۴۰

اثر دوم:

اثر و فرق دوم این است که اگر مکلف جاهل باشد به اینکه دین مطالبی بر ذمه اش است یا غافل و ناسی باشد طبق مبنای دوم که تراحم باشد وجوب حج بر او فعلی است زیرا که تراحم مخصوص به فرض وصول هر دو تکلیف است و در صورت عدم تنجز واجب اهم بر مکلف واجب مهم بر او فعلی است ولیکن طبق مبنای اول - عدم صدق استطاعت - حج بر او واجب نیست و مجزی از حجه الاسلام نیست چون بعد کشف می شود که مستطیع نبوده است و این هم فرق دوم است .

اثر سوم:

اثر و یا فرق سوم این است که بنا بر مبنای دوم که استطاعت فعلی است و می خواهیم از باب تراحم بین دو تکلیف بگوییم یکی مطلق و یکی مقید است اگر مکلف قادر باشد بر این که از دائن در استمهال رضایت بگیرد و دین حالش را مطالبه نکند و به تاخیر بیاندازد در این صورت حج واجب است و بر او واجب است که اینکار را انجام دهد و دائن را راضی کند چون موضوع هر دو تکلیف فعلی است و مکلف هم قادر است که هر دو واجب را انجام دهد با استرضای دائن خلاصه هر جا مکلف بر استمهال و ترضیه دائن قادر باشد تراحمی در کار نیست و حج بر او واجب می شود چون قادر بر امتثال است و از تراحم بیرون می رود بخلاف مبنای اول که مبنای چهار قول اول بود که طبق آن استرضاء دائن در حقیقت تحصیل استطاعت است چون فرض این است که بالفعل مستطیع نیست و دین حال مطالب و یا مؤجلی که به تمکن بر أداء آن اطمینان ندارد پس فرق ها و ثمراتی این گونه بین این دو مبنا هست .

ص: ۵۴۱

در شق دوم تفصیل یعنی جایی که دین موجد است و یا دائن راضی به تأخیر آن است و مدیون اطمینان دارد که می تواند بعداً آن را ادا کند صدق استطاعت خیلی روشن است و همچنین عدم تراحم هم باز روشن است و کسانی که گفته اند که دین مطلقاً مانع است حتی این دین آنها چه وجهی را اختیار کرده اند که مطلقاً دین را مانع دانسته اند شاید وجهش این است که آنها از روایات شرطیت استطاعت که می فرمود(ان یکون له مال) یا (یکون موسراً) استظهار کرده اند که این مال باید مال زائد بر مونه های او باشد - حتی اداء دیون زائد بر مونه - و زائد بر آنها مالک زاد و راحله باشد.

دلیل مخالفت تفصیل دوم با اطلاق روایات:

البته این استدلال خلاف اطلاق روایات است زیرا اگر میزان استطاعت عرفی باشد در این جا استطاعت عرفی موجود است و استطاعت عرفی و عقلی هر دو صادق است و اگر میزان روایات ملک زاد و راحله است آنها هم اطلاق دارد و ملک زاد و راحله فعلی است و ادای دینش هم هیچ گونه تراحمی با آن ندارد تا موجب عسر و حرج و یا دست کشیدن از قوت خود و عیالش شود و نمی توان از این اطلاق دست کشید چرا در جایی که اگر مالی را در حج صرف کند در حرج زندگی می افتد ولو پس از رجوع، در آنجا مستطیع نیست هم عرفاً و هم به حکم روایت ابی ربیع و امثال آن که گذشت و ظاهر آن روایت هم این است که امام(علیه السلام) قبول کرده است که موضوع حکم ملک زاد و راحله است ولیکن نباید به نحوی باشد که صرف آن موجب سلب قوت عیال شود.

نتیجه تفصیل دوم:

بنابراین روایات را به این قدر می توان قید زد که ملک زاد و راحله به شکلی نباشد که مونه عیالش را صرف حج کند و در شق دوم استطاعت شرعی صادق است و نمی توانیم مانعیت مطلق دین را قبول کنیم.

اشکال:

اما اینکه چرا مرحوم سید (رحمه الله) فرض وثوق را قید کرد که اگر شک هم بکند که آیا می تواند دین را بعداً ادا کند یا نه باز هم وجوب حج فعلی نیست مانند جایی که علم به عدم تمکن اداء دارد با این که عدم تمکن اداء مشکوک است؟

پاسخ:

پاسخ این است که طبق مبنای اول - که مختار ماتن است - می توان گفت که این شک در استطاعت و موضوع وجوب حج است که مجرای اصل براءت از وجوب حج است ولیکن طبق مبنای دوم که مبنای تراحم است و استطاعت فعلی است در اینجا نمی توان قائل شد که وجوب حج فعلی نیست چون موضوعش فعلی است و شک در وجود مزاحم در آینده و پس از رجوع از حج را دارد که قبلاً گفتیم در موارد عدم علم به تکلیف اهم تکلیف مهم فعلی است

اشکال به مرحوم آقای خوئی:

پس مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) بایستی قائل به وجوب حج شوند و چگونه ایشان فتوا داده اند که وجوب حج در این فرض هم ساقط است.

پاسخ اشکال:

ایشان این اشکال را پاسخ می دهند که تکلیف به ادا دین مؤجل به نحو واجب معلق است و فعلی است و تأجیل زمان اداء و امتثال است نه وجوب فلذا اگر مدیون مالی را دارد و می داند اگر آن را مصرف یا تلف کند، نمی تواند در زمان ادای دین، دینش را پرداخت کند واجب است که آن را حفظ نماید زیرا وجوب حفظ حقوق و دیون دیگران فعلی است ولی واجب استقبالی است

ص: ۵۴۳

اینجا مثل تطهیر مسجد نیست که قبل از تنجس مسجد وجوب ندارد و به عبارت دیگر تراحم میان وجوب حج و وجوب حفظ آن مال برای ادای آن دین مؤجل خواهد بود که این وجوب حفظ در مورد شک در قدرت هم منجز است و لهذا قائلین به مبنای تراحم می توانند همانند تفصیل مرحوم سید (رحمه الله) را بنابر مبنای تراحم قائل شوند.

نتیجه:

لهذا آنچه که لازم است بحث از اصل صحت یکی از دو مبنای ذکر شده است و باید دید کدام مبنا درست آیا مبنای مرحوم سید (رحمه الله) درست است و یا مبنای مرحوم نراقی (رحمه الله) و مرحوم آقای خویی (رحمه الله) که می فرماید استطاعت در همه شقوق صادق است ولیکن از باب تراحم ادای دین مقدم بر حج است.

اشکالات وارد بر تفصیل دوم در مسئله ۱۷ ۹۴/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات وارد بر تفصیل دوم در مسئله ۱۷

(مسأله ۱۷ إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج ...) (۱)

بحث در مساله ۱۷ بود که شخصی زاد و راحله دارد ولی دینی هم دارد که اگر بخواهد این مال را صرف ادای دین کند دیگر برای حج کافی نیست و این جا ۵ قول ذکر شد که ۴ قول بنابر یک مبنا بود و یک قول بنابر مبنای دیگر بود که می گفت که این جا استطاعت حاصل است و از باب تراحم بین دو تکلیف که موضوع هر کدام فی نفسه تام است می باشد و اهم یا محتمل الاهیة که حق الناس و دین است مقدم می شود که در جائی که دین حال است یا به گونه ای است که اگر حج برود بعدا نمی تواند اداء کند وجوب ادای دین مقدم است که همان قول و تفصیل مرحوم سید (رحمه الله) بود ثابت می شود و گفتیم سه فرق بین این دو مبنا هست و عرض شد آنچه که مهم است این است که بینیم کدام یک از این دو مبنی درست است کسانی که قائل به مبنای دوم شده اند دو دلیل آورده اند.

ص: ۵۴۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

دلایل قائلین به تفصیل دوم:

دلیل اول:

یک دلیل گفته اند عنوانی که در روایات مفسره استطاعت در حج آمده است عنوان داشتن مالی است که به اندازه زاد و

را حله باشد و بتواند با آن به حج برود و این عنوان در این جا صادق است و بیش از این در ادله استطاعت از برای وجوب حج اخذ نشده است و عدم وجوب واجب دیگری و قدرت شرعی در آن اخذ نشده است پس در مانحن فیه وجوب اداء دین مثل وجوب وفاء به نذر است و همچنان که بین نذر و حج قائل به تراحم می شویم این جا هم همین گونه است و داخل در باب تراحم می شود و چون گفته می شود که حقوق الناس اهم یا محتمل الاهمیه است اگر اداء دین کرد وجوب حج ساقط می شود و اگر آن را عصیان کرد حج بر او واجب می شود مثل باقی موارد تراحم.

دلیل دوم:

دلیل دیگر تمسک به روایت خاصه و صحیحه معاویه بن عمار است که سید در متن هم این روایت را آورده و روایت دیگری هم اضافه کرده که روایت عبدالرحمن است در صحیحه معاویه بن عمار آمده بود (عن الصادق (علیه السلام) عن رجل علیه دین أ علیه أن یحج قال نعم إن حجه الإسلام واجبه علی من أطاق المشی من المسلمین) (۱) که معنایش این است که دین مانع از حج نیست و یکی از شرائط استطاعت عدم دین نیست پس وجود دین مانع از فعلیت وجوب حج نیست و در روایت عبدالرحمن هم آمده است (عنه (علیه السلام) أنه قال: الحج واجب علی الرجل و إن کان علیه دین) (۲) که دلالت دارد با وجود دین باز هم استطاعت صادق است

ص: ۵۴۵

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۹، ط.ج.

۲- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۹، ط.ج.

نتیجه دلیل دوم:

پس نمی شود گفت که موضوع وجوب حج مرتفع است بلکه از نظر امثال تراحم است و باید دید کدام اهم یا محتمل الاهی است که آن مقدم است

تکلیف در صورت تساوی اهمیت:

اگر متساویین هم بودند هر دو وجوبشان مشروط به دیگری است و تخیر ثابت می شود همانگونه که مرحوم نراقی (رحمه الله) قائل به تخیر شده است این حاصل دو دلیلی است که برای مبنی دوم به آنها تمسک شده است.

اشکال بر دلیل اول قائلین به تفصیل دوم:

اما دلیل اول که به مقتضای قاعده تمسک کرده است اشکالاتی بر آن وارد است.

اشکال اول:

یکی این که ما قبلاً عرض کردیم و آقایان هم قبول کردند که مجرد داشتن ملک زاد و راحله کافی از برای استطاعت مالی نیست و قید دیگری هم داشت که این مالی که دارد مورد نیاز برای ضروریات زندگی و نفقات لازم نباشد و در مساله ۱۳ گفته شد که اگر مالی داشت و ضروری زندگی هم داشت که نخریده بود و نبود آن برایش حرجی بود در آنجا گفته شد که استطاعت نیست با این که مالک زاد و راحله هست و همچنین اگر نفقه زوجه اش بر او واجب بود و در اینجا هم همین گونه است که اگر دین حال است و ادای آن لازم و واجب است مثل نفقه زوجه است و باید آن را پردازد و اگر در وجوب نفقه بر زوجه می گوئیم با داشتن آن مال استطاعت ندارد این جا هم همین گونه است و فرقی ندارد مخصوصاً اگر دین صرف در خرید مالی شده است که مورد نیازش است و چه فرقی است بین جائی که نفقه زوجه به گردنش است یا این که چیزی را خریده و پولش را هنوز نداده و باید بدهد.

ص: ۵۴۶

قیاس ما نحن فیه با نذر رفتن در عرفه به کربلا صحیح نیست در آنجا وجوب وفاء به نذر فی نفسه مزاحم است و قابل جمع با حضور در عرفات نیست و رافع قدرت مالی نیست ولی در این جا که تکلیف مالی به ذمه اش آمده استطاعت مالی را رفع می کند که اگر لازم باشد مالی را که دارد در نفقه واجب بدهی یا اداء دین بکنی مخصوصا دینی که در امور ضروری خرج شده است در این جا استطاعت نیست

نتیجه اشکال اول:

بنابراین حاصل اشکال اول این است که در بحث های گذشته مطلق داشتن زاد و راحله را کافی ندانستند در استطاعت مالی بلکه گفته شد که زاد و راحله باید زائد بر اموری باشد که ملزم به انفاق آنها در معیشت خود و عیالش است و اداء دین هم مثل سایر نفقات واجبه است و این مطلب هم از معنای عرفی استطاعت و هم از روایات خاصه استفاده کردیم و مورد قبول همه قرار گرفته بود بنابراین حق با مبنای اول است البته به تفصیلی که در خاتمه خواهیم گفت .

اشکال دوم:

التزام به این مبنی لازمه ای دارد که نمی شود به آن متلزم شد یعنی این که بگوئیم استطاعت موجود است و از باب تراحم وجوب اداء دین بر آن مقدم است چون که اهم یا محتمل الاهمیه است لازمه اش این است که اگر می تواند حج متسکعی برود و حج متسکعی برای او حرجی نیست در این جا حج هم بر او واجب می شود چون استطاعت را که زاد و راحله است دارد و دین را هم می تواند اداء کند و با حج جمع کند یعنی باید دین را اداء کند و متسکعا حج هم برود زیرا آنچه که در باب تراحم قید تکلیف غیر اهم است عدم قدرت بر آن است نه عدم تسکع و در این فرض قدرت بر هر دو محفوظ است و تراحمی است.

یعنی اگر گفتیم ملک زاد و راحله کافی در استطاعت است در این جا با امکان حج تسکعی قدرت بر انجام هر دو واجب را دارد و در صحت حج قید عدم حج تسکعی اخذ نشده است و لهذا مستطیع هم می تواند حج تسکعی برود و حجه الاسلام است و در این جا هم اگر فرض کردید که حدوثا وقتی که واجد و مالک زاد و راحله شد وجوب حج فعلی شده و با وجوب وفای به دین تراحم می کند پس وجوبش مقید به مقدار عدم قدرت است نه بیشتر و با قدرت بر حج تسکعی مطلقا یا بدون حرج هر دو واجب می شوند و شما ملتزم به این نمی شود. ممکن است کسی بگوید استطاعت مالی حدوثا و بقانا لازم است که مالک زاد و راحله باشد و لذا اگر اول مالک بود و بعد مالش دزدیده شد کشف می شود که مستطیع نبوده است در مانحن فیه نیز با صرف مال در ادای دین کشف می شود مستطیع نبوده است .

پاسخ احتمالی به اشکال دوم:

اگر این را بگویید جوابش روشن است که اداء دین طبق این حرف رافع استطاعت شد که برگشت به مبنای اول می کند و استطاعت شرعی می شود و شما اگر این جا را از باب تراحم بخواهید درست کنید وقتی درست می شود که قدرت شرعی نباشد و شما هم در ذیل بحث تصریح کرده اید که قدرت در وجوب حج عقلی است و نه شرعی و با امتثال واجب دیگری و یا فعلیت وجوب آن رفع نمی شود یعنی فقط مالک بودن زاد و راحله کافی باشد با قدرت بر فعل تا تراحم شود و مثل این که ملکیت زاد و راحله دارد و بعد آن را صرف در امر غیر ضروری کند که در اینجا می گویند حج مستقر است و ساقط نیست این جا هم حج ثابت شده است و الان هم قدرت بر آن دارد ولو متسکعا و حرجی هم نیست استطاعت ملکیت زاد و راحله است و مثل کسی که مستطیع شود و عمداً تلف کرد در این جا بر او می گویند حج واجب و مستقر است

شما باید یکی از این شقوق را اختیار کنید و همه اش محذور دارد اگر بگوئید از باب تزاحم است این جا این قادر است و تزاحم به مقداری که مقدور نباشد وجوب را رفع می کند نه بیشتر و از این جا حج ولو متسکعاً برایش مقدور است و اگر بگوئید بقائاً هم باید ملکیت زاد و راحله باشد در این صورت اگر عمداً هم اتلاف کرد باید بگوئید دیگر وجوب حج نیست ولی این گونه نیست و حج مستقر می شود و اگر بگوئید چون بقاء صرف در واجب دیگری شده و بی خودی خرج نکرده و در این صورت استطاعت رفع می شود که این معنایش آن است که استطاعت در حج شرعی است زیرا معنای استطاعت و قدرت شرعی ارتفاع موضوع وجوب با فعلیت وجوب دیگر و یا امتثال آن و این همان مبنای اول و مبنای مرحوم سید(رحمه الله) است که البته ایشان و مشهور می گویند با وجود واجب دیگری لا یصدق الاستطاعه و این همان استطاعت شرعی به معنای اول آن است و دیگر نیازی به اهمیت یا احتمال اهمیت نیست و تزاحم در جایی است که احد المتزاحمین را مقید به صورت عجز می کند نه متسکعاً و شما به این ملتزم نمی شوید و صریح کلام ایشان این است که تفصیل مرحوم سید(رحمه الله) را قبول دارد که در صورت ادای دین حج بر او واجب نیست حتی اگر متسکعاً مقدور باشد و حرجی نباشد.

نتیجه:

پس این نقض بر مبنای دوم وارد است چرا که

ص: ۵۴۹

اولاً:

اگر بگویند که در استطاعت در حج عدم اشتغال به واجب اهم و یا مساوی یا محتمل الاهیة اخذ شده است این نقض دفع می شود ولیکن این هم دلیلی ندارد و هم خلاف بیان و دلیل ایشان بلکه خلاف صریح کلام ایشان است که قائل است استطاعت و قدرت در وجوب حج عقلی است و شرعی نیست.

ثالثاً:

در جائی که تسکع هم حرجی باشد یا اصلاً قادر بر آن هم نباشد آن جا هم بالدقه از باب تراحم نیست و می شود در این جا هم اشکال دیگری وارد کرد که اگر حج حرجی بود باز هم از باب تراحم نیست بلکه از باب سقوط حج است چون حج حرجی را هم ما قبلاً گفتیم جائی که حج حرجی است استطاعت عرفی نیست و یا وجوب حج با قاعده نفی می شود و در این جا وقتی که جمع میان هر دو واجب حرجی شد لا حرج و وجوب حج را رفع می کند نه وجوب دین را بلکه اطلاق هر دو حرجی است ولی دلیل لا- حرج شامل وجوب اداء دین نمی شود چون حق دیگری است و قاعده لا حرج و لا ضرر امتنانی هستند و حق الناس را رفع نمی کنند پس متعیناً قاعده لا-حرج و وجوب حج را رفع می کند و از باب تراحم نیست و لا حرج حاکم بر وجوب حج است و داخل در باب تراحم نمی شود و متعیناً وجوب حج ساقط می شود

اشکال بر اساس هر دو مبنا:

ص: ۵۵۰

حال هر کدام از دو مبنی را در باب حرج قبول کنیم که حرج موضوع را رفع می کند یا که تنها حکم را رفع می کند پس اگر حرج متسکعی از باب حرج باشد روشن است که دلیل حرج وجوب حج را رفع می کند نه وجوب اداء دین را حتی اگر اهم یا محتمل الاهیة نباشد و در جایی که قدرت تکوینی هم ندارد بر حج که اگر مال را صرف در وفاء دین کرد متسکعا هم نمی تواند به حج برود

پاسخ بر اشکال:

در این جا ممکن است بگوئیم که از باب تراحم است

رد بر پاسخ:

ولی می شود در این فرض هم گفت که اطلاق دلیل وجوب حج مقید می شود و اطلاق دلیل وجوب اداء دین باقی می ماند

دلیل رد:

زیرا که در این جا نکته ای است که در باب تراحم هم خوب بود گفته می شد و آن این که در باب تراحم گفته می شود اطلاق خطابات مقید به قید لبی عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است زیرا که این اطلاق لغو است لیکن این لغویت اطلاق در حقوق الله است و در حق الناس نیست که اگر هر دو تکلیف حقوق الله یا هر دو حقوق الناس باشند می شود گفت این مقید لبی در آن ها هست و احکام تراحم محقق می شوند ولی اگر یکی از دو تکلیف حق الناس باشد و دیگری حق الله باشد لغویت مذکور ثابت نیست

ص: ۵۵۱

دلیل عدم ثبوت لغویت:

زیرا که ممکن است خدا از تکلیف به ادای حق الناس در مقابل حق خودش دست نکشد پس آن مقید لبی در اینجا نیست و اطلاق تکلیف مربوط به حق الناس باقی باشد و تکلیف حق الله مقید به آن قید باشد بنابراین با این سه اشکال ادخال این بحث در باب تزاحم در تمام شقوق صحیح نیست و دلیل اول ایشان قابل قبول نمی باشد.

ثمرات در قول به تفصیل در مسئله ۱۷ ۹۴/۰۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: ثمرات در قول به تفصیل در مسئله ۱۷

(مسأله ۱۷ إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج...)([۱](#))

در مسأله ۱۷ عرض شد که اقوال متعددی است که مبتنی بود بر یکی از دو مبنای گذشته یعنی چهار قول اول مبتنی است بر این که با وجود دین استطاعت مالی صادق نیست قول پنجم این بود که استطاعت صدق می کند ولی از باب تزاحم وجوب حج ساقط می شود به جهت این که دین حق الناس است و وجوب اداء حق الناس معلوم الاهیة و یا محتمل الاهیة است .

قول صحیح در مسئله ۱۷:

عرض شد صحیح همان مبنای اول است .

تبیین قول صحیح:

استطاعت مالی صدق نمی کند در جایی که دین حال است و یا موجد است لیکن نمی تواند بعد از حج آن دین را ادا کند که در این جا استطاعت مالی صادق نیست ولی نه به آن نحوی که آن سه ثمره ذکر شده به آن شکل بار شود بلکه یک حد وسطی را ما قائل شدیم

ص: ۵۵۲

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۷۸، ط.ج.

حد وسط در اقوال:

به این معنا که قول به تزاحم تالی فاسدهایی داشت که بیان شد و این که با وجود دین حال و یا موجدی که مقدور الاداء نباشد مطلقا استطاعت صادق نیست - که فتوای مشهور است - این هم درست نیست و ما تفصیلی را دادیم که اگر به جهت رفتن به

حج می خواهد آن مال را صرف دین نکند در این جا حجه الاسلام واجب نیست و اگر حج انجام دهد مجزی نخواهد بود اما اگر با قطع نظر از حج نمی خواهد آن مال در معیشت ضروریش که منجمله و جوب اداء دین است هم صرف کند بلکه مثلا می خواهد ادخار کند و یا با آن به سفر سیاحتی برود در چنین فرض عرفا مستطیع است و مالک زاد و راحله خواهد بود

نتیجه قول به حد وسط:

صرف در حج هم مستلزم ضیق بر قوت عیالش نیست و می توان گفت در این گونه موارد هم عرفا مستطیع است و هم عنوانی که در روایات آمده است - که ملک زاد و راحله ای است که صرفش مستلزم سلب قوت عیالش نباشد - بر او صادق است بله، در جایی که به خاطر حج بخواهند قوت عیال یا نفقه واجبه را از بین ببرد استطاعت مالی صادق نیست

ثمرات بحث:

ثمره اول:

طبق این مبنا آن سه ثمره ای که گفته شد طبق این تفصیل همه جا بار نیست یعنی اگر ادا دین را ترک کرد طبق مبنای تراحم مطلقا حج واجب می شود چون وجوب مهم فعلی می شود و ترک اهم مستلزم فعلیت مهم است و برای حج هم بخواهد ترک کند حج بر او واجب می شود و طبق مبنای اول مطلقا حج واجب نیست حتی اگر نخواهد مال را در اداء دین صرف کند ولیکن طبق مبنای وسط باید تفصیل داد که اگر این شخص بانی است بر عدم ادا دین این جا حج بر او واجب می شود و باید به حج برود اما گر لولا الحج آن مال را در موونه اش صرف می کند که یکی از آنها هم عبارت است از اداء دینش حج بر او واجب نیست و حجه الاسلام نخواهد بود،

ص: ۵۵۳

نتیجه بحث در ثمره اول:

لهذا ثمره اول این گونه تغییر پیدا می کند که طبق مبنای تزاحم به محض ترک دین واجب می شود و طبق مبنای مشهور و مرحوم سید (رحمه الله) مطلقاً بر او واجب نمی شود چون مستطیع نیست و طبق مبنای وسط جایی که بنا ندارد علی کل تقدیر آن مال را در اداء دین صرف کند حج واجب است و الا واجب نیست .

ثمره دوم:

ثمره دوم هم طبق مبنای وسط بار نیست زیرا که این جا وجوب حج برایش منجز نیست یا جهلاً و یا نسیاناً پس آن مال را در نفقه واجبه صرف نخواهد کرد و مستطیع است و در حقیقت مثل جایی است که واقعاً آن وجوب را ندارد و این شخص مستطیع است و اگر هم آن را در حج خرج نکند در ادا دینش هم خرج نمی کند زیرا که چنین دینی بر او منجز نیست

نتیجه ثمره دوم:

أما طبق مبنای مشهور اگر کسی استطاعت واقعی را شرط کند این جا حج واجب نیست اما اگر گفتیم استطاعت ظاهری کافی است این هم مستطیع است و طبق مبنای تزاحم هم روشن است که حج بر او واجب است همانگونه که گذشت.

ثمره سوم:

اما ثمره سوم که گفتیم اگر جایی مکلف می تواند دائن را به تاخیر انداختن دینش راضی کند، واجب است که او را به تاخیر راضی کند طبق مبنای تزاحم مطلقاً باید این رضایت را تحصیل کند حتی اگر احتمال آن را بدهد چون در صورت امکان آن، تزاحم و تمنعی بین دو واجب نیست و باید هر دو را امتثال کند و اما بنا بر مبنای اول که گفتیم این تحصیل استطاعت است

ص: ۵۵۴

ثمره سوم بر مبنای وسط:

همچنین مبنای وسط می توانیم بگوییم این تحصیل استطاعت نیست چون از ابتدا آنچه که در باب دین واجب است اداء دین بالخصوص نیست بلکه جامع بین اداء دین و یا ارضاء صاحب دین به تاخیر و استمهال است و آنچه که واجب است حفظ حرمت مال دیگری است و ندادن حق دیگری به او است که با رضایت او نیز امتثال می شود و عنوان ادا به خصوص واجب نیست

ثمره سوم بر اساس اقوال دیگر:

حال کسی که قادر بر اخذ رضایت دائن است و می داند که می تواند او را راضی کند در این صورت نه تنها طبق مبنای تراحم تراحمی نیست و حج واجب می شود که طبق مبنای استطاعت هم اگر دین دارد ولیکن می داند که اگر استمهال کند و قبول کند و بعد از حج می تواند به سهولت دینش را ادا کند استطاعت بر او صادق است چون که مقدار زاد و راحله را داراست و از صرف این مال در حج در حرج هم نمی افتد و فرض هم این است که درخواست استمهال حرجی نیست بنابراین طبق مبنای اول هم مستطیع است اگر مطمئن است که می تواند دائن را در تاخیر مطالبه راضی کند لهذا باید اقدام بکند .

استثناء:

بله، در یک صورت این ثمره باقی می ماند و آن موردی است که علم ندارد به امکان تحصیل رضای دائن بلکه شک دارد که آیا به تأخیر، راضی خواهد شد یا خیر؟ که در مورد شک می شود این ثمره را بار کرد یعنی جایی که شک کند طبق مبنای تراحم این شک در قدرت بر امتثال هر دو واجب و منجز است چون استطاعت مالی ثابت و فعلی است با بودن زاد و راحله و شک در قدرت بر جمع بین دو امتثال است که موجب احتیاط است و باید این کار را انجام دهد .

ص: ۵۵۵

اما طبق مبنای عدم صدق استطاعت در تحقق موضوع استطاعت شک می شود چون اگر استمهال کند و واقعا راضی نبوده و راضی هم نشود کشف می شود که استطاعت مالی ندارد و این شک در موضوع تکلیف است به نحو شبهه موضوعیه که مجرای اصل برائت است زیرا دیگر این استطاعت مالی مثل استطاعت عقلی نیست که بگوئیم شک در آن منجز است.

نتیجه ثمره سوم:

بنابراین ثمره سوم محدود می شود به جایی که علم ندارد به رضایت علی تقدیر استمهال که طبق مبنای تراحم باز هم استمهال واجب است انجام بگیرد بر خلاف مبنای اول حتی بنا بر تفصیل مورد قبول ما و از موارد شک در قدرت نیست هم نیست

دلیل عدم صدق ثمره سوم در قول به تفصیل:

زیرا که شک در قدرت در جایی است که قدرت عقلی باشد نه این که معنای خاصی که استطاعت مالی باشد در موضوع تکلیف اخذ شده باشد که مثل شک در موضوع هر تکلیفی می شود و این شک زائد بر قدرت عقلی است زیرا جایی که استطاعت مالی نیست ممکن است قدرت عقلی هم باشد اما استطاعت مالی وقتی اخذ شد یعنی داشتن ملک زاد و راحله جایی که نفقه واجبی هم نداشته باشد

نتیجه:

این موضوع شرعی و استطاعت مالی است که غیر از مقدوریت عقلی است و شک در آن دارد که اگر واقعا این شخص راضی نباشد و نمی شود پس اصلاً مستطیع مالی نیست و مثل شک در همه موضوعات تکالیف به نحو شبهه موضوعیه است که فحص در آن ها لازم نیست .

حکم مسئله در صورتی که دین قبل از تملک مال بر عهده فرد باشد:

در اینجا یک بحث دیگر هم است که مرحوم سید (رحمه الله) اجمالاً در مسئله آینده متعرض می شود این که این دین اگر دینی باشد که قبل از تملک آن مال حاصل شده باشد همان تفصیل درست است زیرا که وقتی مال حاصل شد این دین هم واجب الاداء است و استطاعت صادق نیست

حکم مسئله در صورتی که دین بعد از تملک مال و به سبب صرف در امورات لازم زندگی بر عهده فرد باشد:

اما اگر این دین بعد از تملک زاد و راحله حاصل شود مثلاً بعد از آن یک مالی بر ذمه او بیاید این دینی که بعد حاصل می شود اگر این دین به سبب صرف در امورات لازم زندگی باشد باز هم استطاعت صادق نیست

حکم مسئله در صورتی که دین بعد از تملک مال و به سبب صرف در امورات لازم زندگی بر عهده فرد باشد:

اما اگر دین برای امری باشد که خارج از معیشت لازم باشد مثلاً می خواهد پولی را صرف سفر سیاحتی غیر لازم کند در این جا وجوب حج ساقط نیست زیرا که مالک زاد و راحله هست و صرف آن در حج موجب سلب قوت وی یا قوت عیالش نمی شود زیرا که آن دین در قوت و مؤونه اش مصرف نشده است پس مستطیع است

نتیجه:

لذا باید این قید را بزنیم که اگر دین حاصل شده بعد از ملک زاد و راحله صرف در حاجت ضروری اش باشد یا تلف مال غیر بدون عمد باشد - که ماتن در مسأله آینده به این مطلب اشاره خواهد کرد - در این صورت باز هم مستطیع نیست ولی اگر تلف عمدی باشد و یا دین در امور غیر لازم صرف شده باشد چون که حدوداً مستطیع شده و صرف مذکور در مؤونه نبوده حج بر او مستقر می شود مانند کسی که مالش را در غیر مؤونه صرف کند پس از تحقق استطاعت که حج بر او مستقر می شود اما اگر این دین قبل از تحصیل زاد و راحله بود و در مؤونه و قوت عیالش هم صرف نکرده باشد و یا اتلاف عمدی مال غیر کرده باشد مطلقاً استطاعت نیست چون قبل از تملک زاد و راحله نفقه واجب شده است بنابر این میان دین بعد از ملک زاد و راحله و قبل از آن فرق هست که در مسأله آینده به آن به تفصیل خواهیم پرداخت حال برگردیم به متن عروه

ص: ۵۵۷

(مسأله ۱۷) إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا عن وجوب الحج مطلقا سواء كان حالا مطالباً به أو لا أو كونه مؤجلاً - أو عدم كونه مانعاً إلا مع الحلول و المطالبه أو كونه مانعاً إلا مع التأجيل أو الحلول مع عدم المطالبه أو كونه مانعاً إلا مع التأجيل و سعه الأجل للحج و العود أقوال و الأقوى كونه مانعاً إلا مع التأجيل و الوثوق بالتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده فى الحج و ذلك لعدم صدق الاستطاعه فى غير هذه الصوره و هى المناط فى الوجوب لا مجرد كونه مالكا للمال و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد و عدم المطالبه فى صوره الحلول أو الرضا بالتأخير لا ينفع فى صدق الاستطاعه نعم لا يبعد الصدق إذا كان واثقاً بالتمكن من الأداء مع فعلية الرضا بالتأخير من الدائن) (۱)

در این مقطع بحث از اصل مسأله وجوب حج با دين است که گذشت و مرحوم سید (رحمه الله) در این مقطع پنج قول را برای مانعیت دين از صدق استطاعت مالی ذکر می کنند

امکان تصور تفاوت میان قول دوم و سوم:

که دو قول دوم و سوم آن یکی است و فرقی میان آنها نیست که در این عبارت آمده است (او عدم كونه مانعاً إلا مع الحلول و المطالبه ان كونه مانعاً إلا مع التأجيل او الحلول مع عدم المطالبه) که این دوتا یکی است مگر مقصود از عدم المطالبه عدم الرضا باشد هر چند مطالبه هم نکنند که صحیح هم این است زیرا که مطالبه لازم نیست در وجوب اداء دين حال و عدم رضا به تأخير کافی است

ص: ۵۵۸

دفع استدلال به روایات خاصه:

سپس متعرض مقطع دیگری می شود که مربوط به دفع استدلال به روایات خاصه است می فرماید (و الاخبار الداله علی جواز الحج لمن علیه دین لا تنفع فی الوجوب و فی کونه حجه الاسلام و اما صحیح معاویه بن عمار عن الصادق (علیه السلام) عن رجل علیه دین علیه ان یحج قال نعم ان حجه الاسلام واجبه علی من اطاق المشی من المسلمین و خبر عبدالرحمان عنه (علیه السلام) انه قال الحج واجب علی الرجل و ان کان علیه دین فمحمولان علی الصوره التي ذکرنا أو علی من استقر علیه الحج سابقا و إن کان لا یخلو عن إشکال كما سیظهر فالأولی الحمل الأول) (۱)

دلیل ذکر این دو روایت:

اکثر روایات خاصه همانگونه که گفتیم ناظر به حج استحبابی و یا مشروعیت حج با دین است لیکن دو روایت مذکور در متن با آنها فرق می کند لهذا ماتن آن دو را ذکر کرده و دو محمل برای آنها ذکر می کند

سند این دو روایت:

یکی صحیح معاویه است که سندش معتبر است و دیگری خبر عبدالرحمان است که در مورد سندش عرض شد که در نسخه تهذیب (۲) و وسائل (۳) و وافی (۴) این گونه آمده است احمد بن محمد بن الحسین بن القاسم بن محمد که البته استبعاد شده است که احمد که بقرینه تعلیق بر قبل مراد احمد بن عیسی است از محمد بن الحسین که منصرف به ابن ابی الخطاب است نقل کند و او هم از قاسم بن محمد نقل کند زیرا در جای دیگری این نقل نیست و لذا گفته شده است که نسخه دیگری در کتاب تهذیب است که این کلمه تصحیف شده است و کلمه (عن) (بن) بوده است یعنی احمد بن محمد بن الحسین بوده که این گونه احمد بن محمد بن الحسین شده است و (عن) و (بن) زیاد با هم در استنساخ تصحیف می شود

ص: ۵۵۹

- ۱- لعروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۹، ط.ج.
- ۲- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۵، ص ۴۶۲.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۱۴۱، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۵۰، ط آل البیت.
- ۴- الوافی، الفیض الکاشانی، ج ۱۲، ص ۲۶۷.

اصل سند این می شود (احمد بن محمد عن الحسين که حسین بن سعید است که کتبش در منجمله کتاب قاسم بن محمد الجوهری را احمد بن عیسی از وی نقل می کند و این سند صحیح می شود که هم در ابتدایش درست است و هم نسبت به قاسم بن محمد که مردد بین کاسولا - که غیر موثق بلکه تضعیف شده است - و جوهری - که موثق است - سند صحیح می شود زیرا که حسین به سعید ناقل کتاب جوهری است نه کاسولا، و جوهری هم قابل توثیق است زیرا که مبنای نقل ثلاثه در باره ایشان ثابت است

شاهد دیگری بر سند صحیح:

شاهد دیگر بر این که سند این گونه است نقل مرحوم صاحب وسائل (رحمه الله) پس از سند اول به عنوان (و با سنده عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعید مثله) است که این «مثله» به احتمال قوی مقصود همان نسخه دیگر تهذیب است و ایشان هم این را آورده است به عنوان طریق دیگری و الا در نسخه تهذیب موجود دو سند وجود ندارد خلاصه اگر اطمینان به این سند پیدا کردیم که بعید نیست سند تصحیح می شود

منظور از محمل:

این که فرمود (فمحمولان علی الصورة التي ذكرنا أو علی من استقر علیه الحج سابقا و إن كان لا یخلو عن إشكال كما سیظهر فالأولی الحمل الأول) (1) این محمل اول که حمل بر کسی شود که دین داشته باشد ولی دینش موجد باشد و ادانش در وقتش مقدور باشد این حمل در روایت اول صحیحه معاویه نافع نیست و به درد نمی خورد

ص: ۵۶۰

۱- لعروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۷۹، ط.ج.

دلیل مفید نبودن حمل محمولان بر کسی که دین دارد و دینش موجل باشد در روایت اول:

چون روایت اول همانگونه که گفتیم مشکل دیگری دارد زیرا که روایت اول ظاهر در این است که اصلاً تراحمی در کار نیست و لذا اصلاً ناظر به فرض تراحم نیست و اگر باشد دلیل بر ترجیح حج بر دین است که خلاف مقصود است بلکه ناظر به نفی لزوم ملک راحله است یعنی اصل شرطیت ملک و راحله نفی می شود حتی برای کسی که دین هم نداشته باشد که نمی شود به مضمونش عمل شود و باید به گونه ای دیگر حمل شود بر محاملی که قبلاً ذکر شد و اجنبی از کل بحث می شود

محمولان نسبت به روایت دوم:

نسبت به روایت دوم هم عرض شد که ظهور در خصوص حجه الاسلام ندارد و واجب به معنای ثبوت و مشروعیت است و می تواند ناظر باشد به اصل مشروعیت حج حتی با دین مانند روایات دیگر یعنی عدم الدین شرط در مشروعیت حج نیست و برخی تصور می کردند که نفس داشتن دین مانع از حج است که می فرماید این گونه نیست و در مقام نفی و یا اثبات استطاعت نیست و لا اقل از این جهت مجمل است و حمل دوم ایشان که این دو روایت ناظر به کسی که حج قبلاً بر او مستقر شده باشد هم بعید است مخصوصاً در صحیحه معاویه که ناظر است به سال استطاعت و حجه الاسلام و ایشان این حمل را نفی می کند زیرا که بعداً می گوید که در مورد استقرار حج هم وجوب آن بر دین مقدم نیست بلکه یا تخییر است و یا دین مقدم است که در مقطع آینده خواهد آمد.

ص: ۵۶۱

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: اشکالات سید به مختار مرحوم نراقی

در بخش سوم از مسأله ۱۷ که مرحوم سید (رحمه الله) می فرماید:

(و أما ما يظهر من صاحب المستند من أن كلا من أداء الدين و الحج واجب فاللزام بعد عدم الترجيح التخيير بينهما في صورة الحلول مع المطالبه أو التأجيل مع عدم سعه الأجل للذهاب و العود و تقديم الحج في صورة الحلول مع الرضا بالتأخير أو التأجيل مع سعه الأجل للحج و العود و لو مع عدم الوثوق بالتمكن من أداء الدين بعد ذلك حيث لا يجب المبادرة إلى الأداء فيهما فيبقى وجوب الحج بلا- مزاحم ففيه أنه لا- وجه للتخيير في الصورتين الأوليين و لا لتعيين تقديم الحج في الأخيرتين بعد كون الوجوب تخييراً أو تعييناً مشروطاً بالاستطاعة الغير الصادقة في المقام خصوصاً مع المطالبه و عدم الرضا بالتأخير مع أن التخيير فرع كون الواجبين مطلقين و في عرض واحد و المفروض أن وجوب أداء الدين مطلق بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعة الشرعيه نعم لو استقر عليه وجوب الحج سابقاً فالظاهر التخيير لأنهما حينئذ في عرض واحد و إن كان يحتمل تقديم الدين إذا كان حالاً مع المطالبه أو مع عدم الرضا بالتأخير لأهميه حق الناس من حق الله لكنه ممنوع و لذا لو فرض كونهما عليه بعد الموت يوزع المال عليهما و لا- يقدم دين الناس و يحتمل تقديم الأسبق منهما في الوجوب لكنه أيضاً لا وجه له كما لا يخفى). (۱)

ص: ۵۶۲

۱- العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۴، ص ۳۷۹، ط.ج.

مرحوم سید (رحمه الله) در این بخش متعرض فرمایش صاحب مستند (۱) مرحوم نراقی (رحمه الله) می شود

قول مرحوم نراقی:

عرض شد در آن اقوال که قول پنجم قول صاحب مستند و برخی از اعلام معاصر بود که می گفتند موضوع وجوب حج ملکیت زاد و راحله است و با دین جمع می شود و فقط اگر وجوب اداء دین حال باشد با وجوب حج تراحم می کند صاحب مستند همین مبنی را قائل شده و لذا قائل به تفصیل شده است و فرموده است که اگر دین حال بود و یا موجد، ولی زمانش قبل از انجام حج تمام می شد در این دو صورت وجوب اداء دین فعلی است و با وجوب حج مزاحمت می کند و در این دو صورت حکم به تخیر کرده است اما اگر دین موجد بوده و زمانش بعد از برگشت از حج باشد و یا دائن راضی به تاخیر تا بعد از حج باشد در این دو صورت حکم به تقدیم وجوب حج داده است چون که وجوب حج فعلی است و فعلاً- تکلیف مزاحمی ندارد و لذا تعییناً واجب می شود.

مرحوم سید (رحمه الله) این حکم را از ایشان نقل می کند و در هر دو شق از تفصیل اشکال می کند و می فرماید (ففيه أنه لا وجه للتخیر فی الصورتین الأولین و لا لتعیین تقدیم الحج فی الأخيرتین بعد کون الوجوب تخیرا أو تعینا مشروطا بالاستطاعه الغير الصادقه فی المقام خصوصا مع المطالبه و عدم الرضا بالتأخیر) ایشان دو ایراد خودش را بر ایشان اینگونه وارد می کند.

ص: ۵۶۳

ایراد اول همین عبارتی است که ذکر شد و حاصل آن چنین است که این تفصیلی که ایشان فرموده است تمام نیست و مبتنی است بر این که کسی مبنای دوم را قبول کند که در استطاعت مالی مجرد ملک زاد و راحله کافی است و از این جهت وجوب فعلی است و حال این که ما قبلاً عرض کردیم که استطاعت مالی به مجرد ملک زاد و راحله صادق نیست بلکه در جایی صادق است که بتواند ملک زاد و راحله را در هزینه حج خرج کند و نفقه واجب دیگری نداشته باشد که صرف آن مال در حج مانع از آن باشد و الا استطاعت صادق نیست و این مطلب هم از روایات استفاده شد.

نتیجه اشکال اول:

پس این که وجوب حج به مجرد ملک زاد و راحله فعلی می شود این گونه نیست و اگر وجوب اداء دین حال بود یا زمانش قبل از برگشت از حج بود وجوب اداء حج فعلی نمی شود چون استطاعت مالی صادق نیست و استطاعت مالی به این شکل در موضوع وجوب حج اخذ شده

تفاوت میان دو صورت اول در دو صورت دوم در کلام مرحوم نراقی:

پس در دو صورت اول تخییر صحیح نیست بلکه وجوب حج اصلاً فعلی نیست و همچنین دو صورت دیگر که اگر دین حال نباشد یا دائن راضی به تأخیر آن باشد ولی مدیون اگر مال را در حج صرف کند بعداً نمی تواند این دین را بپردازد باز هم وجوب حج فعلی نیست زیرا که استطاعت مالی صادق نیست چون که گفتیم در استطاعت مالی در حج نیفتادن بعد از برگشت از حج هم شرط است و نسبت به حال یا بعد از برگشت نباید صرف مال در حج مستوجب سلب قوت و موونه خود و یا خانواده اش شود.

نکته:

این ایراد همان عدم صدق استطاعت مالی است نه اخذ قدرت شرعی در وجوب حج یعنی ایشان دو ایراد دارد یکی این که استطاعت مالی که قطعا در موضوع حج اخذ شده، عبارت است از ملک زاد و راحله ای که در مقابلش موونه واجبی نداشته باشد در این جا صدق نمی کند چه در دین حال یعنی دو صورت اول و چه در دین موجد اگر بعدا تمکن از اداء نداشته باشد و این غیر از اخذ قدرت شرعی در وجوب حج است لذا در این جا اگر مثلا زیارت کربلا در روز عرفه را نذر کرده باشد که با استطاعت مالی منافات ندارد ولی مزاحم با وجوب حج می باشد این ایراد بر آن وارد نخواهد بود و این ایراد تنها در جایی می آید که انجام آن واجب دیگر موجب رفع قدرت مالی شود .

اشکال دوم:

ایراد دوم این است که اگر گفتیم که استطاعت مالی هم صادق است و از این جهت موضوع وجوب فعلی است باز هم حکم به تخییر در دو صورت اول و دوم بین این دو واجب صحیح نیست بلکه باز هم وجوب اداء دین مطلق و فعلی است و حج واجب نمی باشد

دلیل اشکال دوم:

زیرا که تخییر میان دو واجب متزاحم در جایی است که هر دو وجوب عرضی باشند یعنی هر دو مشروط به قدرت عقلی باشند یا هر دو مشروط به قدرت شرعی باشند اما اگر یکی مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری عقلی آن که مشروط به قدرت شرعی است فعلی نمی شود زیرا که مشروط به قدرت شرعی یعنی مشروط به عدم وجود واجب شرعی دیگری و وقتی امر دیگری باشد واجب مشروط به قدرت شرعی مرتفع می شود و این جا هم همین گونه است و وجوب اداء حج مشروط به قدرت شرعی است و اگر واجب دیگری فعلی باشد رافع آن است چون مشروط به قدرت شرعی است بر خلاف وجوب اداء دین که وجوبش مطلق و فعلی است

ص: ۵۶۵

اشکال دوم به صور اول و دوم کلام مستند بر می گردد:

این اشکال دوم مخصوص به دو صورت اول و دوم است یعنی به شق اول تفصیل که در آن به تخییر حکم کرد چون در این دو صورت وجوب اداء دین فعلی است اما در دو صورت دوم که وجوب اداء دین استقبالی است این اشکال را وارد نمی کند زیرا که قدرت شرعی در زمان وجوب حج فعلی است چون که واجب دیگر فعلی نیست ولذا (مع أن التخییر فرع کون الواجبین مطلقین و فی عرض واحد و المفروض أن وجوب اداء الدین مطلق بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعه الشرعیه)

نکته:

البته ما این مطلب - که قدرت مذکور در حج شرعی است - را قبول نداریم ولی ایشان آن را قبول دارد و در مسأله مزاحمت حج با نذر زیارت کربلا در روز عرفه را مطرح خواهد کرد و لذا این ایراد دوم را هم وارد می کند.

ولی در این جا دو ایراد دیگری وارد است که ایشان به آنها توجه نکرده اند که این دو ایراد بر شق دوم تفصیل یعنی در صورت سوم و چهارم وارد است .

ایراد اول:

اولین ایراد این است که ایشان که فرمود اگر دین استقبالی شد و بعد از برگشت از حج باشد و یا داین راضی به تأخیر آن باشد وجوب حج تعیناً و فعلی می شود چون که دیگر واجب مزاحمی ندارد صحیح نیست

دلیل ایراد اول:

زیرا درست است که زمان وجوب اداء دین استقبالی است ولی حفظ این مال تا زمان اداء دین در صورت عدم تمکن از مال دیگری واجب می شود یا از این باب که وجوب اداء دین به نحو واجب معلق است و یا اگر هم به نحو واجب مشروط است حفظ مال برای آن از باب مقدمات مفوته عقلاً واجب است

ص: ۵۶۶

نتیجه ایراد اول:

لذا کسی که می داند اگر این مال را حفظ نکند بعد از این که زمان اداء می رسد نمی تواند دین را بپردازد حرام است که آن را خرج کند و لازم است آن را حفظ کند پس در حقیقت وجوب حج با وجوب حفظ مال برای اداء دین آینده مزاحم است که لازم است باز هم به تخییر حکم شود.

ایراد دوم:

این که اصل سبق زمانی اگر دو واجب هر دو مقید به قدرت عقلی بود مرجح نیست و نمی توانیم بگوئیم حال که زمان این وجوب مقدم است و دیگری وقتش نیامده است وجوبش مطلق است چون نسبت به قید لَبّی مقدوریت و عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی فرقی میان دو واجب متزاحم در یک زمان و یا دو زمان نیست و سبق زمانی در تزاحم موثر نیست همانگونه که در مباحث تزاحم منقح شده است.

اشاره مرحوم سید به اشکال دوم:

سپس مرحوم سید (رحمه الله) می گوید بله، تخییری را که مرحوم نراقی (رحمه الله) فرموده است در جایی درست است که هر دو وجوب هم عرض و فعلی شده باشد مانند جایی که وجوب حج از قبل بر ذمه مکلف مستقر شده است یعنی در سالی مستطیع شده و عمداً به حج نرفته و وجوب بر او مستقر و فعلی شده است و در اینجا دیگر وجوبش با وجوب اداء دین رفع نمی شود و لذا می فرماید (نعم لو استقر علیه وجوب الحج سابقاً فالظاهر التخییر لأنهما حینئذ فی عرض واحد و إن کان یحتمل تقدیم الدین)

ص: ۵۶۷

نتیجه مرحوم سید:

دو وجه ایشان برای تقدیم ذکر می کند

وجه اول:

یکی برای تقدیم دین و دیگری برای تقدیم اسبق سبباً و زماناً از دو واجب است و هر دو را رد می کند و نتیجتاً قائل به تخییر می شود یک وجه این است که دین حق الناس است و حق الناس مقدم است بر حق الله که می فرماید (یحتمل تقدیم الدین إذا كان حالاً مع المطالبه أو مع عدم الرضا بالتأخیر لأهمیه حق الناس من حق الله لکنه ممنوع و لذا لو فرض کونهما علیه بعد الموت یوزع المال علیهما و لا یقدم دین الناس) یعنی دلیلی بر تقدیم حق الناس بر حق الله نیست بلکه اگر حجج بر ذمه او باشد و دین هم باشد و بمیرد گفته اند حجج با باقی دیون حساب می شود و ترکه میان آنها توزیع می شود پس دلیل بر تخییر و توزیع است نه تقدیم

وجه دوم:

نسبت به وجه دوم که تقدیم به اسبقیت است می فرماید (و یحتمل تقدیم الأسبق منهما فی الوجوب لکنه أيضاً لا وجه له کما لا یخفی) می گوید این مرجح هم لا وجه له ولی دلیلش را نمی گوید با این که خود ایشان بعداً تقدیم اسبق را در مسأله تراحم وجوب حجج با وجوب وفای به نذر قبول می کند ولی آنجا جایی است که واجبین مطلقین نباشند و وجوب حجج مشروط به قدرت شرعی است حدوثاً و در سال استطاعت ولی در اینجا وجوب حجج قبلاً مستقر و فعلی شده است و وقتی وجوب مستقر شده دیگر تقدیم اسبق معنی ندارد

ص: ۵۶۸

به عبارت دیگر:

یعنی بقاء وجوب حج مستقر مشروط به استطاعت شرعی نیست بنابراین در این جا اسبقیت سبب تقدیم نیست و این مطلب درست است یا به تعبیر دیگر وقتی هر دو مطلق باشند و هیچ کدام مشروط به قدرت شرعی نبود دیگر ترجیح به اسبقیت صحیح نیست و اسبقیت زمانی نقشی ندارد. بله، اگر مشروط باشد به قدرت شرعی و آن هم به معنای عدم وجود تکلیف فعلی اسبق مقدم می شود همانگونه که به تفصیل در مباحث تراحم بیان شده است بنابراین مرجح دوم در اینجا موضوع ندارد.

رد اشکالات سید:

اما مرجح اول که برای دین بود که گفته شده دین حق الناس و مقدم است و ایشان گفتند این هم درست نیست چون در روایات آمده است که حج هم به منزله دین است ولذا گفته شده که ترک آن و دین توزیع می شود. گرچه این مطلب ایشان همان فتوای مشهور است ولی تمام نیست

دلیل عدم تمامیت اشکال سید:

زیرا که

اولاً:

روایاتی که گفته است حج به منزله دین است یعنی این هم از اصل ترک خارج می شود و بیش از این از این تزیل استفاده نمی شود و به هیچ وجه ناظر به تراحم و توزیع نیست بلکه توزیع میان دین و حج معنی ندارد زیرا که حج مثل دین قابل تبعیض نیست و نصف حج یا ربع حج معنی ندارد و اصلاً حج نیست و حج از میقات حج تمام و واجب است که به معنای توزیع نیست.

ص: ۵۶۹

برخی از روایات صراحت دارد که حج مستقر شده بر مکلف پس از فوت از ترکه وی خارج می شود و بر دین مردم هم مقدم است و آن عمدتاً دو روایت است که یکی در باب حج و دیگری در باب زکات آمده است.

روایت اول:

یکی صحیحه برید عجلی است (أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رَبَّابٍ عَنِ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ حَاجًّا وَمَعَهُ جَمَلٌ لَهُ وَنَفَقَةٌ وَزَادُ فَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَالَ إِنْ كَانَ صَيْرُورَةً ثُمَّ مَاتَ فِي الْحَرَمِ فَقَدْ أَجَزَّ عَنْهُ حَجُّهُ الْإِسْلَامَ وَإِنْ كَانَ مَاتَ وَهُوَ صَيْرُورَةً قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ جُعِلَ جَمَلُهُ وَزَادُهُ وَنَفَقَتُهُ وَمَا مَعَهُ فِي حَجِّهِ الْإِسْلَامَ فَإِنْ فَضَلَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ فَهُوَ لِلْوَرَثَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ) (١)

استدلال به روایت:

استدلال به این فقره از روایت است که می فرماید اگر چیزی اضافه آمد چنانچه دینی نداشت به ورثه می دهند و الا به ورثه نمی دهند چون که دین مقدم بر ارث است سپس می فرماید (قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَتْ الْحَجَّةُ تَطَوُّعًا ثُمَّ مَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ لِمَنْ يَكُونُ جَمَلُهُ وَنَفَقَتُهُ وَمَا مَعَهُ قَالَتْ يَكُونُ جَمِيعَ مَا مَعَهُ وَمَا تَرَكَ لِلْوَرَثَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيُقْضَى عَنْهُ أَوْ يَكُونَ أَوْصِي بِوَصِيَّةٍ فَيُنْفَذَ ذَلِكَ لِمَنْ أَوْصِيَ لَهُ وَيُجْعَلَ ذَلِكَ مِنْ ثُلْثِهِ) این صدر و ذیل نشان می دهد که حجه الاسلام که مستقر و واجب شده است بر میت از اصل ترکه خارج می شود و بر دین هم مقدم است و دلالت این روایت روشن است و لذا باید به آن فتوا داده شود که برخی از فقها نیز فتوا داده اند.

ص: ۵۷۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۱، ص ۶۸، أبواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۲۶، ط آل البیت.

روایت دوم:

روایت دیگر صحیحه معاویه بن عمار است که در باب زکات وارد شده است در این جا هم حج بر دین به زکات مقدم شده است یعنی با این که زکات هم بر ذمه مکلف دین شده است بر حج مقدم است.

اشکال بر استدلال به روایت دوم:

البته ممکن است کسی بگوید در باب زکات مثل حق مردم نیست و شاید مجرد تکلیف باشد و حج بر تکلیف به زکات مقدم است و لذا نمی شود از موارد این روایت به تراحم حج با دین مردم هم تعدی کرد

پاسخ اشکال:

ولی این احتمال خلاف ظاهر روایت است زیرا که در سوال سائل کلمه دین آمده است و امام(علیه السلام) هم قبول کرده است که زکات دین بر ذمه میت است و این ظاهرش این است که زکات هم مالک دارد مانند اموال دیگر ولیکن مالکش شخصیت حقوقی و جهت زکات است و فرقی نیست که مالک دین شخص حقیقی باشد یا شخص حقوقی، و عرفاً احتمال فرق میان آنها نیست پس از این روایات هم استفاده می شود که جائی که حج بر میت مستقر شده باشد حج بر دیون هم مقدم است.

نظر مرحوم آقای خوئی در رابطه با این دو روایت:

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) چون در بحث ما قائل به تقدیم اداء دین بر حج شده اند این دو روایت را ذکر می کند ولی می فرماید این دو روایت ناظر به حکم وضعی در ما بعد الموت است که میت دیگر تکلیف ندارد و این یک حکم وضعی است و مالک هم فوت کرده است و نمی شود از این تعدی کنیم به جائی که مدیون زنده و مکلف است و لذا در مورد مکلف زنده هر دو صورت یعنی هم جایی که حج مستقر نشده - بنابر مبنای تراحم که ایشان قائل هستند - و هم جایی که مستقر شده باشد دین مقدم است به جهت جزم به اهمیت حقوق الناس یا احتمال آن.

ص: ۵۷۱

اشکال بر نظر آقای خوئی:

این حرف قابل قبول نیست زیرا که

اولاً:

از کجا این جزم و حتی یا احتمال اهمیت را پیدا کنیم با وجود این که این دو صحیحه می گوید پس از فوت مکلف حج مقدم است بر دین مردم و این اهمیت اگر در زمان حیات مکلف باشد به جهت انتساب به مکلف نیست بلکه به جهت حق مردم است که پس از فوت مکلف هم آن ملاکات محفوظ است

نتیجه:

پس مکلف بودن یا نبودن نقشی در ملاک اهمیت ندارد. چرا، اگر نکته و ملاکی در نفس تکلیف بود ممکن بود این اهمیت مخصوص به زمان حیات باشد علاوه بر این که واجبات و حقوق الهی که مقدم بر حق الناس باشند هم در فقه موجود است و چنین قاعده که حقوق الناس مقدم است بر حق الله وجود ندارد مضافاً به اینکه نکاتی که در باب حج آمده است که من ترک الحج ترک شریعه من شرائع الاسلام یا مات یهودیا او نصرانیا و امثال این تعابیر که در مورد دین نیامده است بلکه در دین آمده است فنظره الی میسره و مکلف در حج مستقر که از قبل حج واجب شده باید از قوتش هم بزند و به حج برود حتی اگر در حرج بیافتد و مجموع آنها حج مستقر را محتمل الیه می کند.

ثانیاً:

از آنجا که در مورد حج (فنظره الی میسره) آمده است و در تفسیر آن روایات مشخص کرده که داین نمی تواند مستثنیات را از مدیون مطالبه کند و مستثنیات مذکور را برخی به مطلق اموری که لازم است و ترک آنها موجب حرج بر مکلف می شود تفسیر کرده اند لهذا می توان گفت که وجوب حج مستقر مقدم بر وجوب اداء دین است از این باب که چنین نفقه واجبه ای که باید در راه انجام آن از قوت لازم زندگیش و مستثنیات دینش هم بگذرد مصداق فنظره الی میسره و اعسار در دین می شود و این شبیه قدرت شرعی نسبت به قدرت عقلی است و وجوب حج مستقر رافع وجوب اداء دین می شود.

ص: ۵۷۲

لذا صحیح تفصیل است که اگر وجوب حج از قبل مستقر شده باشد وجوب حق مقدم می شود بر اداء دین و روایات مربوط به ترک میت و یا این که کسی که بمیرد حج را ترک کرده باشد مات کافراً هم ناظر به حج مستقر شده است یا به جهت اهمیت وجوب حج هر جا که فعلی شود و یا به جهت حکومت وجوب حج مستقر نسبت به وجوب اداء دین زیرا که چنین نفقه واجب که از نفقات مستثنی در دین واجب تر است مصداق اعسار و نظره الی میسر می شود اما جائی که وجوب حج مستقر نشده باشد و سال استطاعت است وجوب دین مزاحم مقدم است

دلیل تقدم دین در سال استطاعت:

نه از باب اهمیت بلکه طبق مبنای اول که مختار مشهور و مختار ما است به جهت عدم صدق استطاعت مالی و عدم تحقق موضوع وجوب حج و طبق مبنای دوم - مبنای تراحم - باز هم می توانیم بگوئیم دین مقدم است نه به جهت اهمیت بلکه به جهت نکته ای که قبلاً عرض کردیم که در صورت امکان امتثال حج و اداء دین ولیکن با حرج و مشقت اطلاق وجوب حج ساقط می شود چون که دلیل نفی عسر و حرج امتثالی است و نمی تواند اطلاق وجوب اداء دین را رفع کند لهذا متعیناً اطلاق وجوب حج با ادله نفی عسر و حرج رفع می شود و در صورت عدم تمکن عقلی از امتثال هر دو به نکته دیگری که قبلاً عرض کردیم که مقید لبی قدرت به معنای عدم اشتغال به اهم و مساوی نسبت به تکالیفی که حقوق مردم را هم در بر دارد ثابت نیست و آنها از این جهت مطلق هستند .

خلاصه باید قائل به تفصیل شویم بین جائی که حج از قبل مستقر نشده باشد و تراحم در سال استطاعت باشد که در این جا وجوب دین مقدم است و بین جایی که حج از قبل مستقر و فعلی و مطلق شده باشد که در این مورد وجوب حج بر دین مقدم است.

تفاوت تراحم دو واجب و عدم استقرار استطاعت ۹۴/۰۳/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفاوت تراحم دو واجب و عدم استقرار استطاعت

(مسأله ۱۸ لا- فرق فی کون الدین مانعا من وجوب الحج بین أن یکون سابقا علی حصول المال بقدر الاستطاعه أو لا كما إذا استطاع للحج ثم عرض علیه دین بأن أتلف مال الغير مثلا علی وجه الضمان من دون تعمد قبل خروج الرفقه أو بعده قبل أن یخرج هو أو بعد خروجه قبل الشروع فی الأعمال فحاله حال تلف المال من دون دین فإنه یکشف عن عدم کونه مستطیعا) (۱)

تبیین مسئله:

می فرماید: در دینی که مانع از استطاعت است فرقی نمی کند که آن دین قبل از حج حادث شده باشد و یا بعد از حصول ملک زاد و راحله چه قبل از خروج برای حج باشد و چه بعد از آن بله، لازم است که قبل از انجام مناسک حج و شروع اعمال باشد که اگر چنین دینی برایش حاصل شد مثلاً مال دیگری را بدون تعهد تلف کرد مثل این است که مالش قبل از خروج تلف شده باشد که در این صورت کشف می شود از اول مستطیع نبوده است.

ص: ۵۷۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۱، ط.ج.

قول به تفصیل:

این مثال ایشان صحیح است و همچنین دینی که قبل از ملک زاد و راحله حاصل می شود مطلقاً مانع از تحقق استطاعت مالی است اما دینی که بعد از ملک زاد و راحله حاصل می شود اختیاریاً یعنی بعد از این که مالک زاد و راحله شده پولی را استدانه می کند برای مصارف خودش در این جا باید تفصیل داد

مورد عدم صدق استطاعت:

این دین اگر قهری بود مثل تلف غیر عمدی این هم مثل دین قبل است زیرا که مثل تلف نفس زاد و راحله است یعنی کشف

می شود که استطاعت نبوده است این جا هم این دین به ذمه اش آمده و باید پرداخت کند و از نفقات واجبه اش می باشد پس استطاعت مالی صادق نیست همچنین است جایی که مالی را قرض کرده و در نفقه اش خرج کرده باشد پس اگر برای قوت و ضروریاتش باشد عنوان استطاعت صادق نیست چون لازم است آن دین را پرداخت کند و دین در موونه و قوتش خرج شده است

مورد صدق استطاعت:

اما اگر دین بعد بر ذمه اش آمده به جهت هزینه ای که غیر ضروری است مثل این که پولی را قرض کرده و سفر سیاحتی رفته است حال در این جا بخواهد از مالی که به مقدار زاد و راحله است بپردازد این رافع وجوب حج نیست و حج بر او مستقر شده است

دلیل صدق استطاعت:

زیرا درست است که اداء دین بر او واجب است ولی چون این استدانه برای معیشت و قوتش نبوده است

ص: ۵۷۵

مانند این است که مالک زاد و راحله شده و با آن به حج نرود بلکه به سفر اروپا برود که در این صورت وجوب حج برگردنش مستقر می شود و کسی که مالک زاد و راحله شد باید آن را برای حج حفظ کند مگر مؤونه ضروری و قوت در کار باشد و همچنین است اگر آن را عمداً اتلاف کند و یکی از مصادیقش هم صرف در هزینه ای است که قوت و مؤونه اش نیست و اینها باعث سقوط وجوب حج نمی شود و وجوب حج بر او مستقر می شود پس باید در دین حاصل بعد از ملکیت زاد و راحله این تفصیل را داد بر خلاف دینی که قبل از ملک زاد و راحله باشد که مطلقاً مانع استطاعت مالی است .

نکته ای پیرامون کلام مرحوم سید:

شاید دلیل اینکه مرحوم سید (رحمه الله) این مساله را ذکر می کند این باشد که می خواهد به این نکته توجه دهد: آن دینی که در مؤونه صرف شده و یا از باب ضمان غیر عمدی مال غیر است چه قبل باشد و چه بعد، سبق ملکیت زاد و راحله اثری در تقدیم وجوب حج ندارد

تفاوت ما نحن فیه با مورد تراحم دو واجب:

این فرق دارد با جائی که سقوط وجوب حج از باب مزاحمت با واجب دیگری باشد مثل تراحم حج با وجوب وفای به نذر و حتی کسی که در آن تراحم قائل است به این که باید واجب اسبق زمانی مقدم شود در این جا اگر وجوب حج، اسبق زمانی از دین هم باشد باز هم وجوب حج ساقط است و دین لاحق مقدم است با این که ایشان در آینده به این نکته اشاره خواهد کرد که یکی از چیزهایی که در بحث تراحم بین وجوب حج و نذر زیارت کربلا- در عرفه مرجح است اسبقیت است و اگر استطاعت اسبق از نذر باشد وجوب حج مقدم است ولی می فرماید این جا اینگونه نیست و ما نحن فیه با تراحمی که ناشی از عدم استطاعت مالی نیست و مال برای هر دو واجب را دارد ولی نمی تواند هر دو را امثال کند و انجام دهد در آنجا اسبقیت زمانی موثر است ولیکن این جا می فرماید اسبقیت مرجح نیست زیرا با دین استطاعت مالی مرتفع می شود هر چند متأخر باشد اگر غیر عمدی و یا به جهت صرف در مؤونه و قوت باشد .

نکته وارد شده در مسئله ۱۸ یکی از فرق های بین مبنای اول و دوم است:

این نکته هم یکی از فرقه های میان دو مبنای اول و دوم است یعنی مبنای عدم صدق استطاعت مالی و مبنای تراحم و طبق مبنای اول استطاعت مجرد داشتن زاد و راحله نیست بلکه نباید موونه واجب دیگری بر ذمه اش باشد که لازم باشد آن مال را در آن صرف کند زیرا مؤونش است که اگر چنین بشد کشف می شود که از اول مستطیع نبوده است و استطاعت مالی به این معنا در موضوع وجوب حج اخذ شده است و جای تقدیم اسبق زماناً در تراحم بنابر قول به آن در مانحن فیه نیست و این جا دین مقدم می شود به خلاف موارد تراحم وجوب حج با وجوب وفاء به نذر که وجوب وفاء به نذر رافع استطاعت مالی نیست بلکه از این جهت که دو فعل در یک زمان جمع نمی شود بر هر دو قادر نیست که در این نحو تراحم ترجیح به اسبقیت جا دارد اما در مانحن فیه یعنی وجوب وفای به دین و عدم وجود استطاعت مالی برای هر دو اسبقیت مرجح نیست چون بحث بر سر قدرت بر امتثال نیست بلکه بحث بر سر صدق استطاعت مالی است و اگر واجب باشد که این مال را در قوتش صرف کند و یا ضمان قهری و غیر اختیاری شکل بگیرد کشف می شود که دیگر مستطیع نبوده و حج بر او واجب نیست این مطلب در مورد این نکته که چرا این واجب با انحاء دیگر تراحم فرق می کند تمام است.

ص: ۵۷۷

قیود اتلاف موجب ضمان:

ایشان نسبت به اتلاف موجب ضمان بعد از ملک زاد و راحله دو قید مطرح می کند

قید اول:

یکی این که غیر عمدی باشد و دو این که اتلاف قبل از احرام باشد اما این که اتلاف باید غیر عمدی باشد

دلیل قید اول:

چون اگر عمدی شد حج بر او مستقر می شود مثل این که عین مال زاد و راحله را اتلاف کند که در آنجا یستقر علیه الحج - همچنانکه در مسأله (۲۸) خواهد آمد - چون دارای مال بوده و مونه ای نداشته پس مستطیع شده و یستقر علیه الحج که البته اتلاف شخص زاد و راحله خصوصیتی ندارد و اتلاف آن مقدار از مالیت موجب استقرار وجوب حج است

انواع اتلاف:

این مالیت را عمدا اتلاف می کند حال چه در مال دیگری باشد به نحوی که ضمان آور است و یا در مال خودش باشد که زاد و راحله باشد و یا اینکه مالی را تلف کرده از ضروریات است و باید دو باره برود و جایگزینش را بخرد البته این که چرا ایشان استدانه برای صرف در مؤونات را مثال نزده است شاید به خاطر این است که اگر مالی را به مقدار زاد و راحله جمع کرده باشد و مؤونه دیگری بر او حادث شده باشد این جا استطاعت صدق نمی کند از باب آنچه که در مساله ۱۳ آمده بود و شاید برای عدم تکرار این مثال را ذکر نکرده است ولی فرقی ندارد چه استدانه برای مونه زندگی باشد و چه اتلاف غیر عمدی باشد مستطیع نیست .

ص: ۵۷۸

اما قید دوم که این اتلاف باید قبل از شروع در اعمال حج باشد تا رافع استطاعت شود می فرماید (قبل الشروع فی الأعمال فحاله حال تلف المال من دون دین فإنه یکشف عن عدم کونه مستطیعا) ایشان آنجایی که تلف غیر عمدی بعد از شروع در اعمال حاصل شده باشد از موضوع وجوب استطاعت خارج می کند با این که ایشان در مساله ۲۸ می گوید استطاعت باید تا آخر اعمال حج باشد تا حجش حجه الاسلام شود ولی در ذیل مساله ۲۹ می فرماید (یمکن ان یقال بالاجزاء عن حجه الاسلام اذا کان التلف فی الاثناء) (۱) لهذا این قید را برای آن یمکن ان یقال در اینجا هم آورده است در آنجا می گوید اگر کسی این گونه ادعا کند که تلف غیر عمدی زاد و راحله بعد از احرام باشد حجش حجه الاسلام است

دلیل وجوب اتمام حج در صورت ورود در آن:

چون وارد آن حج شده و اتمام حج بر او واجب می شود و وقتی واجب شد این تلف باعث نمی شود که حجش از حجه الاسلامی بودن خارج شود و این مجزی است از حجه الاسلام آنجا این احتمال را داده و وجهی را برای آن ذکر خواهیم کرد

اشکال بر قید دوم:

البته برخی هم اشکال کرده اند ولی با توجه به آن وجه ایشان این قید را در این جا نیز ذکر کرده است البته برخی اشکال کرده اند که وجوب اتمام غیر از حجه الاسلام بودن است که بحش خواهد آمد

ص: ۵۷۹

نتیجه:

پس ایشان در صدد است که بگویند این جا از باب تراحم نیست بلکه استطاعت منتفی می شود و استطاعت اسبق از دین هم باشد و وجوب اداء دین رافع استطاعت مالی است .

مجموع دو مسئله ۱۷ و ۱۸

خلاصه مجموع این دو مساله ۱۷ و ۱۸ این گونه می شود که

اولاً:

اصل تفصیل مرحوم سید(رحمه الله)درست است به این صورت جائی که دین حال است و یا موجد، ولی اگر تاخیر انداخت امکان پرداخت بعد از حج را ندارد در این جاها استطاعت صادق نیست و وجوب حج ساقط است نه از باب تراحم بلکه از باب مبنای اول که عدم تحقق استطاعت مالی است.

ثانیاً:

نتیجه دوم این است که جائی که مکلف تصمیم ندارد که دین را اداء کند یا در نفقه واجب خرج کند بلکه می خواهد مالی را ادخار کند و یا صرف مؤونه غیر لازم کند اینجا هم مثل آن مستثنیات است که گفتیم بعید نیست که استطاعت صدق کند و حج بر او واجب می شود و این ثمره اضیق از قول به مبنای تراحم است .

ثالثاً:

نتیجه گیری سوم این است که نسبت به دیون حاصل قبل از ملک زاد و راحله مطلقاً مانع از استطاعت مالی است حتی اتلاف عمدی و حرام باشد و یا صرف در غیر مؤونه شده باشد اما دینی که بعد حاصل می شود شرطش این است که یا ضمان قهری و غیر اختیاری باشد و اگر استدانه است باید صرف در مؤونات ضروری معشیت زندگی شده باشد پس باید این چنین تفصیلی را در دین قبل و بعد داده شود.

ص: ۵۸۰

نکته چهارم این است که در مواردی که حج بر ذمه مکلف مستقر شده باشد و بعد دینی حاصل شود میان آنها تراحم خواهد شد و استطاعت مرتفع نمی شود چونکه قبلاً بوده و حج بر او مستقر شده است که این جا هم قبلاً گفتیم این فرق می کند با جایی که دین در سینه استطاعت بر او باشد که در آنجا دین مقدم و رافع حج است از باب مبنای اول که موضوع وجوب حج یعنی استطاعت مالی محقق نمی شود و بنابر تراحم هم حتی گفتیم که وجوب حج به دلیل حرج و یا مقید لیبی رفع می شود اما حجی که وجوبش قبلاً بر او مستقر شده است و وجوبش فعلی شده در این صورت بقائاً دیگر مرتفع نمی شود و این جا از باب تراحم بین دو واجب مطلق و عرضی است و گفتیم که وجوب حج مقدم است چون باید در جایی که حج مستقر است خانه اش را هم بفروشد و به حج برود و وجوب حج فعلی مطلق است و ترجیح از باب حکم عقل است نه عدم اطلاق وجوب حج و در صورت عدم قدرت بر هر دو عقل، با تنجز هر دو اگر موضوع ضمان و دین عمدی باشد به ترجیح حکم می کند و از باب قواعد باب تراحم و تقیید نیست و آن در جایی است که تراحم غیر اختیاری باشد در اینجا مکلف خودش را در این تراحم انداخته است و لهذا بر ترک یکی از آن دو هم - که نمی تواند آن را انجام دهد - عقاب می شود و در فرض عدم امکان حج و از باب ترجیح به حکم عقل است مثل این که کسی به سوء اختیار خود را در تراحم بیندازد و در این تراحم ما گفتیم که وجوب حج مستقر مقدم است و این جا عقل حکم می کند به ترجیح و تقدم حج مستقر بر وجوب اداء دین به دو نکته ای که قبلاً در ذیل مسأله (۱۷) گفته شد.

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: صور صدق و عدم صدق عنوان استطاعت در زمان تعلق خمس بر مال

(مسأله ۱۹) إذا كان عليه خمس أو زكاه و كان عنده مقدار ما يكفي للحج لولاها فحالهما حال الدين مع المطالبة لأمن المستحقين لهما مطالبون فيجب صرفه فيهما و لا يكون مستطيعا و إن كان الحج مستقرا عليه سابقا يجيء الوجوه المذكوره من التخيير أو تقديم حق الناس أو تقديم الأسبق هذا إذا كان الخمس أو الزكاه في ذمته و أما إذا كانا في عين ماله فلا إشكال في تقديمهما على الحج سواء كان مستقرا عليه أو لا كما أنهما يقدمان على ديون الناس أيضا و لو حصلت الاستطاعه و الدين و الخمس و الزكاه معا فكما لو سبق الدين) (۱)

تبیین مسئله:

مرحوم سید (رحمه الله) در این مسئله متعرض مسئله خمس و زکات می شود که بر عهده مکلف آمده است و این مال را اگر برای ادا دین خمس و زکوی بدهد دیگر قادر نیست به حج برود و کفایت نمی کند و آن را به دو شق تقسیم می کند می گوید

شق اول:

گاهی خمس و زکات به ذمه تعلق گرفته است مثلاً مال زکوی و یا متعلق خمس را تلف کرده است و ضامن شده است برای جهت زکات و خمس و دین شده است

شق دوم:

ص: ۵۸۲

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۱، ط.ج.

گاهی خمس و زکات به مال خارجی تعلق می گیرد و مابقی برای سفر حج کافی نیست و در هر دو شق بحث می کند

حکم شق اول:

نسبت به جایی که دین است و هنوز حج مستقر نشده است و مدیون به اصحاب خمس و زکات است و واجب است مالی را که به دست آورده است به دین بدهد، می فرماید حکم این مثل سایر دیون است و دائن چه شخص حقیقی باشد و چه

حقوقی، فرقی نمی‌کند و دینی است حال که مطالب هم هست و باید فوراً فوراً آن را پرداخت کند بنابر این می‌شود مثل سایر موارد دین مطالب به که رافع وجوب حج است؛ یعنی طبق مبنای اول استطاعت شکل نمی‌گیرد ولی طبق مبنای دوم شکل می‌گیرد و استطاعت صادق است ولی چون که حق الناس محتمل الاهیة است بر حج مقدم است و حج بر او مستقر نمی‌شود و همان حکم و مصداق مسئله ۱۷ گذشته خواهد شد.

اگر حج قبل از دین مستقر شده باشد:

اما اگر از قبل حج بر او مستقر شده باشد حالا یک دین زکوی هم دارد می‌فرماید (و إن كان الحج مستقراً علیه سابقاً یجیء الوجوه المذكوره من التخییر أو تقدیم حق الناس أو تقدیم الأسبق)

دلیل حکم:

چون وجوب حج مطلق و فعلی است و بقائاً مشروط نیست به استطاعت فلذا همان سه وجهی که در ذیل مسئله ۱۷ ذکر شده اینجا هم می‌آید حکم به تخییر که مختار ایشان بود یا ترجیح ادا دین چون حق الناس و اهم است یا ترجیح اسبق زماناً که ما در آنجا عرض کردیم که اگر می‌تواند به حج برود با ادا دین متسکعاً و یا برخی از مستثنیات را بفروشد و به حج برود بایست به حج برود

ص: ۵۸۳

قاعده لا حرج در مسئله:

قاعده لا حرج نسبت به او جاری نیست و بقائاً هیچ رافعی برای وجوب حج نیست و باید هم دین را پردازد و هم حج را بجا آورد و اگر بر انجام هر دو قادر نباشد - حتی بنحو حرجی - باز هم وجوب حج مقدم می شود بر اداء دین یا چون مصداق اعسار و نظره الی میسر است و یا چون که حج مستقر محتمل الاهی است

حکم عقل:

این تقدیم از باب حکم عقل است نه از این باب که یکی از دو وجوب مقدم شده است و دیگری فعلی نیست زیرا که به اختیار خودش، خود را در این تراحم انداخته است و علی کل حال بر ترک دیگری معاقب است چون که هر دو وجوب فعلی است و لذا عقل به تقدیم اهم حکم می کند

حکم شق دوم:

بعد می فرماید (و أما إذا كانا في عين ماله فلا إشكال في تقديمهما على الحج سواء كان مستقراً عليه أو لا كما أنهما يقدمان على ديون الناس أيضاً) یعنی اگر خمس یا زکات به عین تعلق گرفت در اینجا دیگر بحث تخییر در تراحم نیست بلکه حتماً دفع عین آن خمس یا زکات بر حج مقدم است چه سال استطاعتش باشد و چه قبلاً حج بر او واجب و مستقر شده باشد

در سال استطاعت:

اما جایی که سال استطاعتش است در اینجا تقدیم خمس و زکات روشن است زیرا که بنا بر هر دو مبنا مستطیع نیست حتی مبنای تراحم چون فرض بر این است که یک عشر آن مال خارجی زکات است و ملک او نیست و مابقی یعنی ۱۰۹ باقی مانده برای حج کافی نیست لهذا مالک مقدار زاد و راحله نیست و حتی بنا بر مبنای دوم که قائل به تراحم می شد این جا ملک زاد و راحله را ندارد و مستطیع نیست چون که تمام عین خارجی مملوکش نیست بلکه ۱۰۹ ملکش است و فرض بر این است که آن هم به اندازه مقدار زاد و راحله نیست بنابراین طبق مبنای دوم هم وقتی خمس یا زکات به عین تعلق گرفته است مستطیع نیست و عدم وجوب حج از باب تراحم نیست بلکه از باب عدم تحقق استطاعت است که اگر به حج هم برود مجری از حجه الاسلام نیست بنا بر هر دو مبنا و اگر سابقاً حج بر او مستقر شده است و حال که زکات به آن مال تعلق گرفته است مابقی برای حج کافی نیست می فرماید در اینجا تعییناً باید ادا زکات کند و دیگر در اینجا تخییر نیست چون این جا عین آن مال خارجی ملک او نیست و تصرف در آن حرام است و نمی تواند در آن تصرف کند تا کسی به جهت تراحم قائل به تخییر شود و لذا می فرماید باید

ص: ۵۸۴

قبلا حج واجب شده باشد:

خمس یا زکات را مقدم بدارد (سواء كان مستقرا عليه أو لا).

اشکال:

برخی (۱۱) در اینجا اشکال کرده اند که اینجا هم در فرض استقرار حج از سابق باز میان حرمت تصرف در مال دیگری و وجوب حج تراحم است ولی حرام مقدم است و از جهت اهمیت حقوق الناس و این هم بابش با بابت تراحم بین دو تکلیف است که یکی حج است و دیگر حرمت تصرف در مال غیر، و می شود مثل بقیه موارد تراحم که هر کدام اهم بود مقدم می شود مثلاً می گوئیم دین اهم است یا حرمت غضب اهم است مثل جایی که واجبی مزاحم می شود با حرامی مثل توقف انجاء نفس محترمه بر تصرف در ملک غیر بدون رضایتش که اگر واجب اهم باشد باید آن را انجام داد و حرمت مرتفع می شود و لازم نیست تراحم بین واجبین باشد این اشکال را وارد کرده اند.

پاسخ اشکال:

لیکن این اشکال وارد نیست چون وجوب حج با ملک خود یا مالی که مأذون در تصرف در آن است واجب است و نه با ملک دیگری و چنین اطلاقی در دلیل وجوب حج نیست تا در باب تراحم داخل شود بر خلاف مورد دین که مال خارجی ملک طلق مکلف است و مال داین بر ذمه مکلف است و تصرف در آن مال خارجی جایز و تصرف در ملک خود است لهذا حرمت تصرف در مال غیر فعلی بوده و با وجوب حج رفع نمی شود حتی تخیراً زیرا که چنین اطلاقی در دلیل وجوب حج نیست و مشروط است به حج با مال مملوک یا مأذون فیه بلکه طبق برخی از روایات و فتاوی حج با تصرف در مال غیر صحیح هم نیست و باطل است.

ص: ۵۸۵

پس در شق دوم یعنی جایی که زکات و خمس متعلق به عین مال خارجی است و به ذمه اش تعلق نگرفته این جا استطاعت مالی علی کل حال موجود نیست حتی بنا بر مبنای دوم چون مالک مقدار زاد و راحله نیست و تخییر هم در این جا معنا ندارد حتی اگر حج از قبل مستقر شده باشد و مثل دزیدن مال غیر برای حج است که حرمت تصرف در مال غیر فعلی است و با ایجاب حج رفع نمی شود.

تفاوت بحث در خمس و زکات:

در اینجا بحث دیگری نیز هست و آن این که مطلب فوق در زکات حرف درست است اما در رابطه با خمس آن مالی که متعلق خمس می شود از زمان تعلق که زمان ظهور ربح است اداء خمس واجب نیست بلکه می تواند تا یکسال در مؤونه و نیازهایش آن را مصرف کند حتی مؤونات مستحبه و یا واجبه اش در آن سال خمسی که در این صورت حج مقدم است اگر از قبل مستقر شده باشد و باید با آن مال به حج برود مگر اینکه فرض کنیم که سال خمسی او گذشته باشد تا که نتواند در حج خرج کرد زیرا که اذن در تصرف تنها نسبت به سال سود و ربح است نه بیشتر که در این صورت اگر حج، قبلاً مستقر شده باشد خمس مقدم است و اگر با همان مال استطاعت حاصل می شود چنانچه مالک کل آن باشد چونکه مالک کل آن نیست پس باز هم استطاعت حاصل نمی شود.

حکم در صورتی که زمان استطاعت و تعلق خمس در اثنای سنه خمسی باشد:

اما اگر زمان استطاعت و تعلق خمس هر دو در اثنای سنه خمسی باشد آیا استطاعت صدق می کند با توجه به خروج قهری خمس آن مال از ملکش و عدم کفایت باقی مال برای هزینه حج یا خیر؟ استطاعت مالی به معنای ملکی یقیناً صادق نیست زیرا که مالکک بیش از ۵۴ آن ربح نیست و اما استطاعت بذلی به جهت تجویز مالکک خمس در تصرف در آن مال در اثنای سال حتی برای حج که عبادتی مشروع و راجح است مبتنی است بر کفایت اذن مطلق با عدم کفایت آن که در بحثهای آینده از آن بحث خواهد شد.

اگر استطاعت و خمس و زکات با هم حادث شود در حکم سبق دین است:

مرحوم سید (رحمه الله) بعد در ذیل می فرماید (و لو حصلت الاستطاعه و الدین و الخمس و الزکاه معا فکما لو سبق الدین) یعنی اگر خمس یا زکات و یا دین با استطاعت همزمان حاصل شود همان حکم سبق دین را دارد که اگر مال مذکور کافی نباشد استطاعت صادق نیست و این حرف درست است

تعلق خمس و زکات به ذمه:

در جایی که خمس و زکات به ذمه تعلق بگیرد نه به عین تا آن مال ملک خودش باشد و دین بر ذمه اش که اگر سال استطاعت باشد استطاعت رفع می شود و اگر قبلاً حج بر او مستقر شده است در تراحم داخل می شود

ص: ۵۸۷

تعلق خمس و زکات به عین:

اگر زکات و یا خمس به عین تعلق بگیرد در عین نتیجه فرق می کند و همانطور که گفت دیگر از باب تراحم نیست و تخییر جا ندارد و کسی که قائل به تراحم است اینجا قائل به تراحم نیست چون مالک مقدار زاد و راحله نیست و قیاس آن به باب دین صحیح نیست لهذا در اینجا اگر به حج برود مجزی نخواهد بود بنا بر هر دو مبنا چون که حج غیر مستیطع است و حجه الاسلام واقع نمی شود بخلاف این که اگر زکات و خمس به ذمه تعلق بگیرد و به حج برود بنا بر مبنای دوم مطلقا مجزی است و ما گفتیم بنا بر مبنای اول نیز در صورت بنای بر عدم وفای دین باز هم مجزی است .

دیونی که مانع از صدق عنوان استطاعت نیست ۹۴/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: دیونی که مانع از صدق عنوان استطاعت نیست

(مسأله ۲۰ إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جداب اكما بعد خمسين سنه فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعه و كذا إذا كان الديان مسامحا في أصله كما في مهور نساء أهل الهند فإنهم يجعلون المهر ما لا يقدر الزوج على أدائه كمائه ألف روبيه أو خمسين ألف لإظهار الجلاله و ليسوا مقيدین بالإعطاء و الأخذ فمثل ذلك لا يمنع من الاستطاعه و وجوب الحج و كالدين ممن بناؤه على الإبراء إذا لم يتمكن المديون من الأداء أو واعدته بالإبراء بعد ذلك) (۱)

ص: ۵۸۸

۱- العروه الوثقی، السيد محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۲، ط.ج.

بعد از این که در مسئله گذشته مانعیت دین را از تحقق استطاعت بیان کرد در این مسئله در صدد است که برخی از موارد دیون را استثنا کند که این ها مانع از صدق استطاعت نیستند و سه عنوان را ذکر می کند.

مواردی که دین مانع از استقرار استطاعت نیست:

مورد اول:

یکی جایی است که دین موجل باشد به اجل طویل المدتی

مثال برای مورد اول:

مثال می زند به دینی که مدتش ۵۰ سال باشد که این مدت متاخر و طویل است و می فرماید این مانع از صدق استطاعت

نیست اگر مالک زاد و راحله شد و باید به حج برود و احتمال عدم امکان ادا دین بعد از پنجاه سال موجب عدم صدق استطاعت نیست.

اشکال بر مورد اول:

در این موارد اول اشکال شده است که طول مدت و قصر آن معیار نیست باید دید که آیا حفظ این مال واجب است یا خیر؟ و این میزان است حتی اگر زمان أجل طولانی باشد و نفس وجوب حفظ این مال برای دین آینده مانع از صدق استطاعت و یا موجب تراحم است

پاسخ بر اشکال اول:

ولی صحیح آن است که ما دلیل لفظی بر وجوب حفظ مال برای دین آینده نداریم بلکه از باب مقومات مفوته و امثال آن است که قطعاً نسبت به مدت طولانی حفظ مال فعلی لازم نیست و در موارد طولانی بودن دین سیره متشرعی و عقلانی موجود است که حفظ مال لازم نیست و به صرف احتمال عدم تمکن در ادا در آینده حفظ اموال لازم نیست مخصوصاً این که در دین نظره الی میسر آمده است و لاأقل جایی که شک دارد که معمولاً نسبت به مدتهای طولی علم به عدم تمکن ندارد حفظ مال لازم نیست.

ص: ۵۸۹

لسان روایات نسبت به مورد اول:

نکته دیگر این است که اصلاً از ادله و روایات استطاعت مالی این گونه استفاده کردیم که ملک زاد و راحله کافی است لولا روایت ابی ربیع که می فرمود نباید قوت عیالش را در جای دیگری صرف کند و یا ادله عود الی الکفایه و این ها برای مؤونات بیشتر از سال و جوب حج نیست و ناظر به مؤونات پنجاه سال آینده نمی باشد

نتیجه مورد اول:

لذا اصل مطلب ایشان قابل قبول است و طول مدت هم سبب می شود که حفظ مال واجب نباشد و هم مانع از صدق استطاعت نمی شود بنابراین عرفاً این استثنا صحیح است .

مورد دوم:

مورد دوم را اینگونه می فرماید (و کذا إذا كان الديان مسامحا في أصله كما في مهور نساء أهل الهند فإنهم يجعلون المهر ما لا يقدر الزوج على أدائه كمائة ألف روبيه أو خمسين ألف لإظهار الجلالة و ليسوا مقيدین بالإعطاء و الأخذ) یعنی دیونی که شخص از اصل، بنا ندارد که آن را بپردازد و کانه شرط ضمن عقد بشود که مطالبه نشود و اصل جعلش برای اعتبار و شأنیت است و موضوعیت دارد.

مثال برای مورد دوم:

مثلاً در گذشته اهل هند مهر زنان خود را این گونه زیاد قرار می دادند برای تشخص و شأن دادن به زن نه برای این که بعد مطالبه کند و او هم بپردازد

نتیجه مورد دوم:

می فرماید این گونه دیون هم که یک نوع شرط ضمنی به عدم مطالبه آنها موجود است مانع از صدق استطاعت نیست و تکلیف دیگر مزاحم هم برای وجوب حج در کار نخواهد بود پس طبق هر دو مبنای گذشته حج واجب می شود .

ص: ۵۹۰

مورد سوم:

مورد سوم مورد بنای دائن بر ابراء یا وعده به آن است می فرماید (و کالدین ممن بناؤه علی الإبراء إذا لم يتمكن المدیون من الأداء أو واعدته بالإبراء بعد ذلك) یعنی جایی که دائن بنا دارد حقش را ابراء کند در صورت عدم تمکن و با وعده داده باشد به ابراء

نتیجه مورد سوم:

در این صورت می فرماید مانع از صدق استطاعت نبوده و مزاحم فعلی از صرف این مال در حج در کار نیست و لذا حج واجب می شود نسبت

حاشیه های وارد شده بر مورد سوم:

به این موارد خیلی ها حاشیه زده اند و آن را علی الاطلاق قبول نکردند

حاشیه مرحوم میرزا:

مرحوم میرزا (رحمه الله) این گونه فرموده است (لا- تتحقق الاستطاعه الفعلیه إلّا مع فعلیه الإبراء دون البناء علیه أو الوعد به علی الأقوی) (۱۱)

تبیین کلام مرحوم میرزا:

مبنای این حاشیه ظاهرا این است که اگر کسی از ادله استطاعت لزوم تملک زاد و راحله زائد بر نفقات و دیون را استفاده کند به نحوی که باید بیش از دیونش باشد در این صورت حج بر او واجب می شود پس در مانحن فیه تا ابراء فعلی نشود حج واجب نمی شود

تفاوت مبنایی در ما نحن فیه و کلام میرزا:

اما ما گفتیم که این شرط نیست و لازم نیست که ملک زاد و راحله مازاد بر دیونش باشد و مجرد دین مانع نیست چنانچه در روایات هم به آن اشاره شده بود بلکه کافی است که زاد و راحله داشته باشد به گونه ای که اگر در حج صرف شود مستلزم ترک نفقه و قوت بالفعل او نباشد و یا در حرجی نیافتد و بیش از این از روایات استفاده نمی شود و این مقدار در مانحن فیه صادق است و پرداخت فعلی دین و یا ابراء شرط نیست .

ص: ۵۹۱

حاشیه دیگر به مورد سوم:

برخی دیگر گفته اند که در این مورد سوم در صورتی استطاعت صادق است که وثوق به ابراء در آینده داشته باشد که اگر مدیون وثوق به ابراء دارد که وعده داده شده است این جا استطاعت صادق است اما اگر وثوق ندارد و احتمال می دهد که از قولش و یا بنائش روی گردان باشد، از آنجا که ملزم نیست که به وعده اش عمل کند استطاعت صادق نیست خلاصه جایی که وثوق به تحقق ابراء نداشته باشد مستطیع نیست و باید مال را برای اداء دین ولو در آینده حفظ کند

پاسخ این حاشیه:

این قید وثوق در حقیقت به همان نکته ای است که مرحوم سید (رحمه الله) در مسأله ۱۷ ذکر کرده بود نسبت به جایی که دین موجل است و یا دائن راضی به تاخیر است که اگر واثق و مطمئن به این است که می تواند که بعداً ادا کند این جا استطاعت صادق است اما در صورت عدم اطمینان استطاعت صادق نیست و ظاهراً این قید را به همان نکته در اینجا آورده اند و آن شرطی را که ایشان در آن مسأله گفت این جا هم باید آورده شود و لذا فرموده اند (مع الاطمئنان بالبراء و إنجاز الوعد) (۱)

پاسخ بر پاسخ:

صورت بحث در مسئله ۱۷:

لیکن صحیح آن است که می توان فرقی بین این جا و بین آنجا قائل شد زیرا که در آنجا هر چند دین موجل است لیکن صاحبش دین را در وقتش می خواهد و مطالبه می کند و راضی به عدم پرداخت نیست و فقط زمانش فعلی نیست و الا مطالبه و یا عدم رضایت به ندادن ثابت و محرز است ولو با اصل - استصحاب عدم رضایت - لهندا در آنجا جا دارد که کسی بگوید در فرض عدم اطمینان به تمکن پرداخت در وقت تکلیف معلوم الحصول در آینده حفظ این مال لازم است چون که شک است در قدرت بر امتثال واجب فعلی در وقتش و لذا مزاحم با وجوب حج و یا رافع استطاعت بر آن است

ص: ۵۹۲

۱- [۳] العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۲، ط.ج.

صورت بحث در ما نحن فیه:

اما در این جا بحث از ابراء است آن هم از دائنی که فعلاً راضی به عدم پرداخت در فرض عدم تمکن است و مطالبه ندارد و این شک در اصل وجود مزاحم است نه در قدرت بر اداء تا در باب مقدمات مفوته و یا واجب معلق داخل باشد که حفظ قدرت در آن واجب است

به عبارت دیگر:

یعنی عدم لزوم حفظ از ناحیه شک در تمکن بر ادا نیست که همان شک در قدرت بوده و منجز است بلکه این جا عدم لزوم حفظ به جهت احتمال عدم اصل فعلیت تکلیف در آینده نه از ناحیه قدرت بلکه از ناحیه بقای رضایت مالک بر عدم پرداخت و یا ابراء اصل دین است و این شک در اصل وجود تکلیف مزاحم است که مانع از صدق استطاعت نیست و اطلاق وجوب حج نیز فعلی است چون که احراز مزاحم شرط تزاحم است و این مانند احتمال ابتلای به دین در آینده است به نحوی که اگر مال را حفظ نکند قادر بر وفای آن نخواهد بود

نتیجه حواشی:

چنین احتمالی به هیچ وجه منجز نمی باشد لهذا در اینجا اطمینان و وثوق به ابراء شرط نیست بلکه احتمال آن هم کافی است در موردی که فعلاً دائن بناء بر ابراء و یا وعده به آن داده است که کاشف از رضایت فعلی به نپرداختن در صورت عدم تمکن بر خلاف آنچه که در مسأله ۱۷ گذشت که در صورت صرف مال در حج شک از ناحیه قدرت بر اداء دین مطالب در آینده است که منجز می باشد از باب وجوب مقدمات مفوته یا از باب واجب معلق که در هر دو حفظ قدرت واجب می شود مگر علم یا اطمینان به بقای قدرت داشته باشد .

ص: ۵۹۳

بنابراین قیاس این مورد با آن چه در مسئله ۱۷ گذشت قیاس مع الفارق است و در هر سه مورد ذکر شده در این مسئله حق با مرحوم سید (رحمه الله) است .

وجوب و عدم وجوب فحص از استطاعت ۹۴/۰۳/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب و عدم وجوب فحص از استطاعت

(مسأله ۲۱ إذا شك في مقدار ماله و أنه وصل إلى حد الاستطاعه أو لا ذق هل يجب عليه الفحص أم لا وجهان أحوطهما ذلك و كذا إذا علم مقداره و شك في مقدار مصرف الحج و أنه يكفيه أو لا) (۱)

تبیین مسئله:

در این مسئله متعرض بحث از وجوب فحص می شود جایی که شك دارد مالی را که دارد آیا به اندازه استطاعت مالی هست یا خیر و به اندازه زاد و رحله است و یا هنوز به آن حد نرسیده است و یا می داند مالش چه اندازه است ولی نمی داند هزینه سفر حج چقدر است آیا مالش برای آن کافی است یا خیر خلاصه به نحو شبهه موضوعیه در استطاعت مالی داشتن شك می کند؛ آیا در این گونه موارد فحص لازم است یا خیر که دو وجه و دو قول است سپس می فرماید احوط این است که فحص کند و نمی تواند به اصول موثقه رجوع کند و احتیاطا باید در هر دو مورد ذکر شده برای شك فحص کند.

حاشیه بر قول مرحوم سید:

در این جا برخی بزرگان حاشیه زده اند و گفته اند که این احتیاط استجابی است چون که در شبهه موضوعیه فحص واجب نیست. بله، در شبهات حکمیه فحص لازم است

ص: ۵۹۴

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۲-۳۸۳، ط.ج.

دلیلی لزوم فحص در شبهات حکمیه:

احتمال اول:

یا به جهت اخبار هلا تعلمت که اقتضا می کند احکام و تکالیف واقعی قبل از فحص و تعلم منجزیت دارد

احتمال دوم:

یا از باب علم اجمالی به تکلیف در شبهات حکمیه که موجب می شود اصول عملیه ترخیصیه در شبهات حکمیه به جهت علم اجمالی تعارض و تساقط می کند ولی این دو وجه هر دو مخصوص به شبهه حکمیه است و در شبهه موضوعیه جاری نیست

نتیجه اشکال:

بنابر این اطلاق ادله براءت و حلیت و استصحاب و امثال آن در شبهات موضوعیه حجت است و این که مرحوم میرزا(رحمه الله) فرموده است که مراجعه به دفاتر و امثال آن فحص نیست می فرماید معیار جهل و علم است و فحص در دلیلی نیامده است و معیار نیست بلکه هر جا عدم علم و جهل صدق کند مشمول اطلاقات ادله اصول عملیه ترخیصیه خواهد بود و در مانحن فیه عنوان جهل و عدم علم صادق است و لهذا فرموده اند که اقوی عدم وجوب فحص است

در مقابل این استدلال می توان وجوهی ذکر کرد:

وجه اول:

بیانی است که در خاتمه مباحث اصول عملیه در علم اصول گفته شده است که فی الجمله فحص در شبهات موضوعیه هم واجب است در حد این که غمض العین و چشم بستن از تکلیف و فرار از آن نباشد زیرا که ما براءت عقلی را قبول نداریم و براءت عقلائی در شبهات موضوعی که شارع هم آن را امضا کرده است و همچنین روایات براءت و اصول ترخیصیه در شبهات موضوعیه از این قبیل موارد مکلف می تواند با یک نگاه کردن و توجه کردن عالم شود، منصرف است زیرا که معذوریت عقلائی در این قبیل موارد نیست و ادله لفظی هم بر امضا حمل می شود و سعه و ضیقش به اندازه معذوریتی است که نزد عقلا ثابت است نه بیشتر از آن و جایی که مکلف با اندک توجه و به سهولت می تواند موضوع مشتبه را مشخص کند و ادله کشفش مربوط به خودش و در اختیارش است ولی عمدا نمی خواهد انجام دهد این جهل مستقر نیست بلکه تجاهل و چشم بستن است و عقلا دیگر این را عذر نمی دانند.

ص: ۵۹۵

استثناء از حکم وجه اول:

بله در باب طهارت و نجاست بالخصوص شارع عنایت بر تسهیل داشته و توسعه بیشتری داده است و در آنجا تسهیلات گوناگون زیادی آمده است حتی در برخی از آنها می فرماید خودت را به جهل بیانداز و لباس را خیس کن تا ملاقات با نجاست در آن مشخص نشود که از این قبیل احکام و روایات می شود توسعه و تسهیل بیشتری در خصوص باب طهارت و نجاست استفاده نمود ولی نمی شود از باب نجاست و طهارت تعدی کرد به ابواب و احکام مهم دیگر فقهی مثل باب حج.

نتیجه وجه اول:

این وجه مختص به شبهه موضوعیه در باب حج نیست بلکه در هر بابی غیر از طهارت و نجاست جاری است ولیکن مخصوص به مواردی است که فحص با سهولت و بدون عنایت در اختیار مکلف باشد اما جایی که مالی است مثلاً ارث برده است و تحقیق در رابطه با آن برایش زحمت و موونه دارد دیگر این جاها را نمی گیرد و در نتیجه در این گونه موارد که ممکن است اتفاق بیافتد فحص لازم نمی باشد و اصول ترخیص مخصوصاً استصحاب جاری است.

وجه دوم:

آن وجهی است که نسبت دادند به مرحوم شیخ انصاری (رحمه الله) در شبهات موضوعیه که جریان اصول مرخصه در همه شبهات موضوعی قبل از فحص به جهت کثرت شبهات موضوعیه موجب مخالفت قطعی است زیرا که به جهت کثرتش علم اجمالی به ثبوت تکلیف در میان آنها دارد و اینگونه نیست که احتمال دهد تکلیف الزامی در هیچ کدام نباشد بنابراین این علم جمالی هم مثل علم اجمالی در شبهات حکمیه منجز است و موجب تعارض و تساقط اصول می شود.

ص: ۵۹۶

اشکال بر وجه دوم:

این وجه هم تمام نیست

انواع شبهه موضوعیه کثیره:

مورد اول:

چون مقصود از کثرت شبهات موضوعیه اگر همه شبهات موضوعیه خود مکلف و دیگران است ممکن است

اشکال بر مورد اول:

چنین علم اجمالی موجود باشد ولیکن این علم اجمالی منجز نیست زیرا اکثر اطرافش خارج از ابتلاء او است و تکلیف او نیست

مورد دوم:

اگر مقصود این است که شبهات موضوعی نسبت به خود مکلف که در زندگیش به آنها مبتلی می شود علم اجمالی داریم ولو تدریجی که اگر چنین علم اجمالی پیدا کنیم بازهم اصل مومن در هر شبهه تعارض و تساقط می شود چنانچه مقصود این تقریب باشد

اشکال بر مورد دوم:

وجود چنین علم اجمالی قابل تشکیک است زیرا که انسان نمی داند به چه اندازه در آینده مبتلی به چنین شبهاتی بشود و دائره شبهات موضوعیه که خود مکلف به آن مبتلی می شود خیلی روشن نیست که به چه اندازه است بله اگر کسی کثیر الشبهه باشد شاید چنین علم اجمالی داشته باشد و اگر این علم اجمالی هم ایجاد شود باز هم اگر به مقدار معلوم بالاجمال فحص کند و الزام ثابت شود شبهات مابقی از طرفیت علم اجمالی خارج شده و مجرای اصول علمی قرار می گیرند.

وجه سوم:

سومین وجهی که به آن تمسک شده است روایت زید و یا یزید الصائغ در باب زکات است.

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنْ زَيْدِ الصَّائِغِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنِّي كُنْتُ فِي قَرْيَةٍ مِنْ قُرَى خُرَّاسَانَ - يُقَالُ لَهَا بُخَارَى فَرَأَيْتُ فِيهَا دَرَاهِمَ تُعْمَلُ ثُلُثُ فَضِّهِ وَ ثُلُثُ مِسَاوٍ ثُلُثُ رِصَاصًا وَ كَانَتْ تَجُوزُ عِنْدَهُمْ وَ كُنْتُ أَعْمَلُهَا وَ أَنْفَقُهَا قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا كَانَ تَجُوزُ عِنْدَهُمْ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ وَ هِيَ عِنْدِي وَ فِيهَا مَا يَجِبُ عَلَيَّ فِيهِ الزَّكَاةُ أَزَكِّيْهَا قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا هُوَ مَالُكَ قُلْتُ فَإِنْ أَخْرَجْتَهَا إِلَيَّ بَلَدَهُ لَمَا يَنْفَقُ فِيهَا مِثْلَهَا فَبَقِيَتْ عِنْدِي حَتَّى حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ أَزَكِّيْهَا قَالَ إِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ أَنَّ فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ

الْخَالِصَهُ مَا يَجِبُ عَلَيْكَ فِيهِ الزَّكَاةُ فَزَكَ مَا كَانَ لَكَ فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ الْخَالِصَةِ مِنْ فِضَّةٍ وَدَعَّ مَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْخَبِيثِ قُلْتُ وَإِنْ كُنْتُ لَمْ أَعْلَمْ مَا فِيهَا مِنَ الْفِضَّةِ الْخَالِصَةِ إِلَّا أَنِّي أَعْلَمُ أَنَّ فِيهَا مَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ قَالَ فَاسْتَبْكُهَا حَتَّى تَخْلُصَ الْفِضَّةُ وَيَحْتَرِقَ الْخَبِيثُ ثُمَّ تُزَكَّى مَا خَلَصَ مِنَ الْفِضَّةِ لِسِنِّهِ وَاحِدَهُ (١)) گرچه مورد روایت زکات است ولی گفته شده که الغا خصوصیت می شود.

ص: ۵۹۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۹، ص ۱۵۳-۱۵۴، ابواب زکاه الذهب والفضه، باب ۷، ط آل البيت.

جواب این وجه نیز روشن است.

اولاً:

روایت ضعیف است زیرا که زید مجهول است و اگر یزید هم باشد که در کتب رجال مذکور است ولی مشهور و متهم به کذب است و لذا روایت از نظر سند ضعیف است مرحوم کلینی (رحمه الله) در وسط سند هم از مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالِ نَقْل می کند که توثیقی نشده است هر چند که در اسانید کامل الزیارات واقع شده است اگر کسی این مبنا را قبول داشته باشد توثیق می شود البته برخی از بزرگان هم از او نقل کرده اند مثل همین سند که در آن محمد الحسن بن ابی الخطاب از او نقل کرده است که اگر برای وثوق کافی باشد بازهم از این جهت سند توثیق می شود ولی بالاخره شخص اول سند قابل توثیق نیست و روایت معتبر نیست.

ثانیاً:

از نظر دلالت هم روشن نیست زیرا که مورد روایت باب زکات و اموال فقراء است و حقی است که باید به فقرا داده شود که نمی شود به سایر تکالیف الهی محض تعدی کرد علاوه بر این که سائل اصل وجود نصاب و موضوع زکات را فرض کرده است که موجود است ولی مقدارش را نمی داند در حقیقت علم به اصل تعلق دارد و شک در مقدار دارد.

ثالثاً:

سؤال سائل از وجوب فحوص و احتیاط نبوده بلکه از وجود زکات در دراهمی که نقد رائج نیست سؤال می کند زیرا که به شهر دیگری رفته که آن دراهم خراسانی را در آنجا نمی گیرد لهذا می پرسد اگر از آنها داشتم بازهم زکات آنها بر من واجب است در صورتی که بدانم مقدار و نصاب در آنها باشد و امام (علیه السلام) - در صورت صدور روایت - فرموده است که برای یکسال لازم است زکاتش را بدهد - شاید به جهت آن که نقد رایج در خراسان بوده است قبلاً مالک آنها بوده و برای تشخیص مقدار آن طریقه مذکور را بیان نموده است بنابراین اصل دلالت حدیث بر وجوب فحوص در شبهات موضوعی حتی در باب زکات روشن نیست.

این است که از روایات باب حج مخصوصاً روایاتی که در رابطه با بیان این که چه چیزی عذر است آمده و گفته است که حج از ارکان اصلی دین است و تارک آن کافر می باشد و اگر ترک کند و بمیرد مات یهودیا او نصرانیا خلاصه مجموع این روایات اهتمام شارع به حج را نشان می دهد که یک واجب مهمی است در حدی که بر تارکش اطلاق کافر شده است

نتیجه وجه چهارم:

اهمیت مضاعف چنین تکلیفی ثابت می شود که در موارد شبهه هم باید حفظ و رعایت شود و از فعلیت موضوع آن فحوص شود خصوصاً این که در بعضی از روایات معذوریت تارک حج را حصر کرده است در عذرهای تکوینی نه جهل و عدم فحوص مثل معتبره ذریح مجاریبی (مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ذَرِيحِ الْمُخَيَّرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحِجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَمْنَعُهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لَا يُطِيقُ فِيهِ الْحَجَّ أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلَيْمَتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا) (۱)

مستفاد از روایت:

در این روایت شك و جهل و عدم علم را به عنوان عذر ذکر نکرده است و معذوریت را منحصر در عذرهای تکوینی کرده است البته مورد قطع و جهل مرکب بر عدم استطاعت یا عدم وجوب حج بر او خارج از اطلاق آن است یا انصرافاً و یا از باب مقید عقلی بدیهی ولیکن بیشتر از آن وجهی برای تقیید اطلاق آن نیست.

ص: ۵۹۹

حاصل این که از سیاق تشدید و تأکید در این قبیل روایات اهتمام بلیغ نسبت به فریضه حج استفاده می شود که عرفاً از آن نوعی دلالت التزامی عرفی و عقلایی بر عدم جریان برائت و اصول ترخیصی قبل از فحص می شود که مقید اطلاق اصول عملیه می شود و فقها این مطلب را در ابواب فقهی که شارع اهمیت خاصی به آنها می دهد مطرح کرده اند مثل باب دما و نفوس و اعراض که در شبهات موضوعی آنها باید احتیاط و فحص نمود با این که در فقه دلیل خاصی ندارد ولی فقها فتوی به احتیاط داده اند چون که نزد شارع حکم محتمل مهم است و راضی به تفویت احتمال آنها هم نیست و در مانحن فیه نسبت به اصل حجه الاسلام از مجموع احکام و ادله حج این اهتمام استفاده می شود که شارع تفویت آن را به این سادگی که فحص از اموالش و یا هزینه حج نکند قبول ندارد و راضی به آن نمی باشد و این وجه لااقل موجب احتیاط به وجوب فحص می شود.

صدق و عدم صدق عنوان استطاعت با وجود شک در بقاء مال غائب ۹۴/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: صدق و عدم صدق عنوان استطاعت با وجود شک در بقاء مال غائب

(مسأله ۲۲ لو كان بيده مقدار نفقه الزهبا و الإياب و كان له مال غائب لو كان باقيا يكفيه في رواج أمره بعد العود لكن لا يعلم بقاءه أو عدم بقاءه فالظاهر وجوب الحج بهذا الذي بيده استصحابا لبقاء الغائب فهو كما لو شك في أن أمواله الحاضرة تبقى إلى ما بعد العود أو لا فلا يعد من الأصل المثبت) (۱)

ص: ۶۰۰

۱- [۱] العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۴، ص ۳۸۳، ط.ج.

تبیین مسئله:

در این مسئله متعرض این فرع شده است که اگر مقدار زاد و راحله و هزینه رفت و آمد را مالک شد و یک مال دیگری هم دارد که غائب است و اگر آن مال باقی نباشد این مالی را که تحصیل کرده است گر چه کافی است برای رفتن به حج و برگشتن ولی برای آنچه را که لازم دارد برای بعد از برگشت از مؤونه و قوت (رجوع به کفایه) مال دیگری ندارد اما اگر مال غائب باقی باشد آن مال، برای رجوع به کفایه کافی است و در حرج نمی افتد و چون که نمی داند مال باقی است یا خیر تکلیفش چیست؟

اثبات وجوب حج با استفاده از استصحاب:

می فرماید (فالظاهر وجوب الحج بهذا الذی بیده استصحابا لبقاء الغائب) یعنی با استصحاب بقای آن مال غائب می گوئیم این شخص مستطیع است و حج بر او واجب است

مثال:

بعد می فرماید این مثل جایی است که مال حاضری داشته باشد که لازم است برای معیشت بعد از عودش ولیکن احتمال می دهد که تا آن وقت تلف شود که این احتمال مانع از وجوب حج نیست زیرا که ملک زاد و راحله را دارا است با آن مال حاضر، که برای موونات مستقبلی او کافی است و احتمال این که مال بعد از عود از بین برود رافع استطاعت نیست زیرا که استصحاب استقبالی بقاء آن مال حاضر جاری است.

استثناء:

بله، اگر علم دارد که باقی نمی ماند مستطیع نیست و وجوب حج ندارد و در ذیل می فرماید که این اصل مثبت نیست و در حقیقت هم استصحاب را ذکر می کند با فرض این که استصحاب در این جا حالی است و استقبالی نیست بر خلاف احتمال تلف مال حاضر در آینده و هم تشبیه می کند به جایی که مال حاضری دارد و احتمال می دهد در آینده تلف گردد.

ص: ۶۰۱

این بیان ایشان یعنی استصحاب بقای مال، روشن است که برای اثبات وجوب حج، اصل مثبت است و نمی تواند موضوع وجوب حج را ثابت کند

بیان اصل مثبت:

چون موضوع وجوب حج یا عنوان رجوع الی الکفایه است که برخی گفته اند به عنوانه شرط و دخیل است در وجوب حج و یا از باب این که عدم رجوع به کفایه و وقوع در حرج رافع استطاعت و وجوب حج است و استصحاب بقاء مال تا بعد از برگشت چه در مال حاضر و چه مال غائب نه عنوان رجوع الی الکفایه را اثبات می کند و نه عنوان استطاعت و عدم حرج را زیرا که لازمه عقلی بقاء مال این است که بعد از حج به حرج نمی افتد و یا رجوع الی الکفایه داشته باشد که البته بعداً خواهیم گفت این عنوان در ادله نیامده است و فقط استطاعت موضوع که با فرض وقوع در حرج مرتفع می شود

نتیجه:

پس رجوع الی الکفایه به عنوان رجوع الی الکفایه شرط نیست به عنوان دخل در استطاعت و دفع حرج شرط است و اگر هم باشد با استصحاب بقای مال ثابت نمی شود و اصل مثبت است چونکه لازم عقل است و حکم شرعی نیست و استصحاب بقاء مال چه در مال غائب و چه در مال حاضر به لحاظ آینده که ایشان فرموده است اصل مثبت است و این روشن است.

میان مال حاضر و غائب تفاوت وجود دارد:

لیکن نسبت به احتمال تلف مال حاضر در آینده یک اصل دیگری داریم که آن سبب فرق میان مال غائب و مال حاضر شده است که گفته اند در فرض وجود مال حاضر، احتمال مذکور رافع وجوب نیست و حج واجب است و همچنین اگر احتمال دهد که در آینده زاد و راحله اش تلف و یا دزدیده شود باز هم مجرد این احتمال مسقط وجوب حج نیست زیرا که در این جاها فرق است با محل بحث نه به جهت استصحاب بقای مال، بلکه به یکی از دو دلیل.

جریان استصحاب بقا خود استطاعت که موضوع وجوب حج است چون فعلاً هم مال مونه اش را دارد و هم زائد بر آن مالک زاد و راحله هست و این یعنی استطاعت مالی که موضوع وجوب حج است در اینجا فعلی است و در حقیقت شک او در این است که آیا این استطاعت بقائاً رفع می شود یا خیر و استصحاب استقبالی در بقای استطاعت جاری است که اجرای اصل در موضوع حکم شرعی است پس در مورد نقض استصحاب موضوع حکم شرعی را داریم که استطاعت است و اگر باقی بماند حج بر او از الان فعلی است و اگر باقی نماند حج ساقط می شود و این استصحاب استقبالی بقای آن را احراز می کند.

تطبیق فرق اول با ما نحن فیه:

ولی در محل بحث که مال غائب است و حالا که مالک زاد و راحله شده است نداند آن مال باقی مانده یا نه شک در اصل حصول استطاعت می کند زیرا اگر که باقی نباشد و تلف شده باشد استطاعت شکل نگرفته است و ملک زاد و راحله ملک مالی خواهد بود که مؤونه آن را دارد پس در این جا شک در حدوث استطاعت دارد و حصول استطاعت محرز نیست و مشکوک است و در این جا بر عکس می شود و مقتضای استصحاب حصول عدم استطاعت است و می گوید قبل از تحصیل زاد و راحله مستطیع نبود و بعد از تحصیل آن چون که احتمال می دهد مال غائبش تلف شده باشد ممکن است باز هم مستطیع نشده است و استصحاب عدم استطاعت که نافی وجوب است جاری می شود و این فرق اول است.

فرق دیگر این است که ممکن است کسی ادعا کند که در جایی که استطاعت فعلی شد ولی احتمال می دهیم در آینده برخی از اموال قوت و مؤونه اش تلف شود این نحوه از نیاز به مؤونه رافع وجوب حج نیست و استصحاب بقا استقبالی استطاعت را هم نمی خواهیم

تطبیق فرق دوم با ما نحن فیه:

زیرا موضوع حج ملک زاد و راحله زائد بر ملک اموال قوت و مؤونش است به نحوی که صرف آن در حج موجب سلب قوت از عیالش نشود که در اینجا سلب قوت به جهت صرف در حج نشده بلکه بوسیله تلف آن مال دیگر که وجود داشته حتی بعد از صرف در حج سلب قوت شده است و این ربطی به استطاعت مالی ندارد بلکه، اگر از ابتدا و قبل از صرف زاد و راحله در حج می داند که مال دیگرش تلف می شود عدم استطاعت و سلب قوت عیال صدق می کند ولیکن به مجرد شک و احتمال استطاعت صادق است و از ادله هم بیش از این استفاده نمی شود

تطبیق تفاوت دوم با روایت ابن ربیع:

روایت ابن ربیع که مقید اطلاقات ملک زاد و راحله بود بیش از این نمی گفت که به جهت صرف در حج قوت خود و عیالش را سلب نکند و این در مورد مال حاضر صحیح است و اما جایی که مال غائب است و در بقائش در زمان ملک زاد و راحله شک دارد اصل استطاعت او حاصل نشده است و اگر مال غائب تلف شده باشد مال حاصل شده مؤونه قوت او است که صرفش در حج موجب سلب قوت است که استطاعت نیست و چون که محتمل است استصحاب عدم حصول استطاعت جاری است.

نتیجه، در ما نحن فیه استصحاب بقای استطاعت جاری نیست:

بنابر این دو فرق است بین مورد نقضی که مسلم است و این جا در ما نحن فیه که حالت سابقه عدم استطاعت است زیرا از وقتی که مالک شده است نمی داند مال غائبش موجود بوده است یا نه لهذا استصحاب عدم استطاعت و عدم وجوب حج جاری است بله اگر زاد و راحله در زمان علم به وجود مال غائب حاصل شده باشد و بعد از حصول زاد و راحله شک کند که آیا مال غائب تلف شده است یا خیر استصحاب بقای استطاعت جاری است لهذا باید میان این دو صورت تفصیل داد.

شک در وقوع حرج:

برخی از اعلام فرموده اند که استصحاب مال روشن است که اصل مثبت است ولیکن خواسته اند فتوای مرحوم سید (رحمه الله) را از راه دیگری و از طریق وجه دیگری توجیه کنند و فرموده اند که در این گونه موارد - هم در مانحن فیه یعنی مال غائب و هم در مال حاضر - احتمال تلف شدن مال رافع وجوب حج نیست چون آنچه که موضوع وجوب حج است ملک زاد و راحله است و این شخص علی کل حال مالک زاد و راحله شده است پس موضوع وجوب حج نسبت به او فعلی است و فقط نمی داند اگر با آن به حج برود در حرج می افتد یا خیر که اگر مال غائب و یا حاضر تلف شده باشد در حرج می افتد و اگر باقی بماند در حرج نمی افتد ایشان می فرمایند این شک در وقوع در حرج است و برای رفع وجوب حج کافی نیست و تا احراز نکند که در حرج خواهد افتاد وجوب حج فعلی است.

ص: ۶۰۵

اشکال بر شک در وقوع حرج:

این بیان صحیح نیست زیرا که

اولاً:

قبلاً گذشت که داشتن حاجت و مؤونه لازم فعلی و یا بعد از بازگشت، استطاعت را رفع می کند هر چند مالک مقدار زاد و راحله باشد یعنی جایی که در حرج می افتد حرج رافع موضوع استطاعت است نه این که استطاعت هست و قاعده لا-حرج حکم آن را رفع می کند یعنی اگر قاعده نفی حرج را هم نداشتیم استطاعت که موضوع وجوب حج است با در حرج افتادن صادق نیست نه این که مستطیع است و وجوبش را از باب قاعده نفی حرج نفی می کنیم فلذا در این جا اگر آن مال غائب تلف شده باشد تملک مقدار زاد و راحله برای صدق استطاعت کافی نیست هر چند هم نتوان به قاعده لا-حرج هم تمسک کرد و مانحن فیه از موارد شک در استطاعت است که مجرای استصحاب عدم حصول استطاعت است.

ثانیاً:

فرض کنیم استطاعت موضوعاً صادق است و حرج رافع حکم است نه رافع استطاعت و استطاعت فقط ملک زاد و راحله است و در مورد استلزام حرج وجوب حج به وسیله قاعده لا-حرج رفع می شود باز هم مطلب ایشان تمام نیست به جهت این که همچنان که با شک در وقوع در حرج نمی توان به دلیل حرج تمسک کرد همچنین به دلیل وجوب حج هم نمی توان تمسک کرد زیرا که ادله لا حرج بدون شک قیدی در ادله اولیه اضافه می کند و می گوید وجوب حج شرط اضافی زاید بر ملک زاد و راحله دارد و آن این است که وجوب حج حرجی نباشد و فعلیت حکم مستلزم وقوع در حرج نباشد چون ادله نفی عسر و حرج ادله واقعی هستند که مقید و حاکم بر اطلاقات اولیه می باشند یعنی آنها به غیر موارد حرج قید می زنند و مقید

ص: ۶۰۶

در نتیجه اگر صرف زاد و راحله در حج مستلزم وقوع در حرج بشود و جوب حج هم فعلی نخواهد بود و چون که این قید در موضوع و جوب حج اخذ می شود زائد بر استطاعت که ملک زاد و راحله است شک در آن شبهه مصداقیه مخصص است که تمسک به عام در آن جایز نیست و باید تحقق آن قید احراز شود و استصحاب بقای مال آن را احراز نمی کند چون که اصل مثبت است. بنابراین فرقی نمی کند که حرج رافع استطاعت باشد و یا رافع حکم به و جوب حج بنابر تقدیر اول شبهه مصداقیه نفس عام است و بنابر تقدیر دوم شبهه مصداقیه مخصص است و در هر دو تمسک به عام جایز نیست و باید احراز شود.

موارد صحت استصحاب:

بنابراین چه در مورد نقض و چه در مورد مال حاضر استصحاب بقای مال اصل مثبت است ولیکن اگر شک در بقا و عدم آن بعد از تحقق استطاعت و ملک زاد و راحله باشد مثل مال حاضر می شود که استصحاب بقای استطاعت در هر دو مورد جاری می شود هر چند در مورد مال حاضر استصحاب استقبالی است نه حالی و ممکن است گفته شود بدون استصحاب هم استطاعت صادق است اما جایی که حالت سابقه اش عدم استطاعت باشد یعنی از زمانی که حاصل شده ملک زاد و راحله حاصل شده شک در بقای آن مال داشته این جا حکم برعکس می شود و استصحاب عدم استطاعت که نافی و جوب حج است و جاری است قیاس این نحو مال غائب به مال حاضر قیاس مع الفارق است در اینجا یک اشکال است بر اصل استصحاب بقای استطاعت که لازم است بررسی شود.

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع:

(مسأله ۲۲ لو كان بيده مقدار نفقه الذهب و الإياب و كان له مال غائب لو كان باقيا يكفيه...) (۱)

خلاصه جلسه قبل:

در مسئله ۲۲ عرض شد جایی که مالی به اندازه مقدار زاد و راحله تحصیل می کند و موناتتی هم دارد ولو بلحاظ بعد از برگشتن از حج و رجوع الی الکفایه که لازم است و مال غائبی هم دارد که اگر باقی باشد کافی است برای موناتش اینجا مرحوم سید (رحمه الله) بقای آن مال غائب را استصحاب کرده و وجوب حج را اثبات نموده است که گفتیم اصل مثبت است و نقض کرده است به مال حاضر که عرض کردیم میان آنها فرق است و استصحاب بقای مال در مانحن فیه جاری نیست بلکه استصحاب عدم استطاعت جاری است در صورتی که تحصیل زاد و راحله بعد از شک در بقاء مال غائب باشد چرا اگر قبل از آن باشد استصحاب بقای استطاعت جاری است همچنانکه در مال حاضر هم نسبت به آینده استصحاب بقای استطاعت به نحو استصحاب استقبالی جاری است.

اشکال بر استصحاب بقای استطاعت:

در اینجا یک اشکالی بر استصحاب بقای استطاعت به ذهن می رسد که معمولاً در موارد تلف مال گفته می شود کشف می شود که از اول مستطیع و مطلع نبوده است و این بدان معناست که استطاعت و قدرت در جایی که در لوح واقع بعداً نخواهد بود از آن کشف می شود که از ابتدا نبوده است یعنی هر چند ذات مانع موخر است ولی قدرت که مرفوع است مقدم است و کشف می شود از ابتدا موجود نبوده است حال که این گونه است اگر شک کند که قدرت و استطاعت باقی می ماند یا خیر این جا استصحاب جاری نیست چون شک در ارتفاع استطاعت در آینده شک در اصل حدوث استطاعت سابق هم می باشد و شک ساری می گردد و دیگر یقین سابق به استطاعت هم نخواهد داشت پس استصحاب بقاء استطاعت هم جاری نیست نه در مورد مال حاضر و نه مورد مال غائب که تا زمان حصول ملک زاد و راحله بوده است

ص: ۶۰۸

۱- [۱] العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۴، ص ۳۸۳، ط.ج.

دلیل عدم جریان استصحاب بر مبنای اشکال:

زیرا که استصحاب یقین سابق می خواهد و با احتمال تلف مال غائب و یا مال حاضر در آینده نه استصحاب استقبالی استطاعت در مورد مال حاضر جاری است و نه استصحاب حالی استطاعت در مورد مال غائب .

پاسخ اشکال:

جواب این اشکال این است که :

اولاً:

این مطلب در باب قدرت گفته شده است که اگر انسان در واجبی که در آینده است چنانچه واقعا مانعی داشت گفته می شود کشف می شود که این قدرت از اول نبوده است چون قدرت بر واجب استقبالی قدرتی است که در زمان و وقت واجب باشد و اگر قبل بوده است ولی در زمان واجب قدرت نباشد گفته می شود در واقع از اول بر واجب قدرت نبوده است نه این که بوده و بعد رفع شده است زیرا که هنوز زمان واجب نیامده است تا صدق کند که قدرت بر آن واجب را دارا است بلکه کشف می شود که از اول فاقد این قدرت خاص بوده است

عدم تطبیق بحث با ما نحن فیه:

لیکن در این جا بحث ما در استطاعت به معنای قدرت بر حج نیست

تفاوت شرط شرعی و قدرت:

بلکه در استطاعت مالی است که غیر از قدرت بر حج است و شرط خاص شرعی است یعنی شارع آمده است و تملک فلان مقدار از مال را شرط شرعی وجوب حج قرار داده است و این به معنای قدرت نیست و لهذا اگر قادر بر کسب مال باشد قدرت را داراست ولی شرط شرعی را ندارد پس شرط شرعی که از آن به استطاعت مالی تعبیر می شود مالک بالفعل بوده این مقدار از مال است که در روایات مفسره آیه شریفه وارد شده است که موسر بودن و مالک بودن این مقدار از مال است و نفس این تملک شرط وجوب حج است نه قدرت بر مال داشتن

ص: ۶۰۹

ظاهر دلیل این شرط شرعی آن است که باید مالک مقدار زاد و راحله مازاد بر مؤنات و قوت خود و عیالش باشد و این دارائی که بتواند آن را از غیر ناحیه تصرف خودش در حج صرف کند شرط وجوب حج است بقاء هم که در مورد شک در بقای مال در آینده و عدم بقائش شک در بقای چنین دارائی و استطاعت شرعی می شود که حالت سابقه داشته و استصحاب می گردد. بنابراین بقای استطاعت شرعی را استصحاب می کنیم و استطاعت شرعی تملک بالفعل است که بقائش هم لازم است - از غیر ناحیه تصرف اتلافی خودش -

نتیجه اشکال اول:

بنابراین چیزی را که می خواهیم استصحاب کنیم استطاعت به معنای قدرت نیست تا گفته شود قدرت بر واجب استقبالی کشف می شود از اول نبوده است بلکه استصحاب بقای استطاعت شرعی و بقای دارائی و ملک زاد و راحله است که حدوداً و بقاء موضوع وجوب حج است و حالت سابقه وجودی دارد و تلف شدنش ارتفاع بقائی استطاعت به این معنا است که حدوداً حاصل بوده است و بقاء رفع شده است و ظاهر ادله استطاعت شرعی فرق می کند با اخذ قدرت عقلی چون ظاهر این است که خود تملک فعلی مال به نحو مذکور و بقائش شرط وجوب حج است پس استطاعت شرعی مثل قدرت عقلی نیست .

ثانیا:

در قدرت عقلی هم می توان گفت که اگر چه بالدقه نسبت به واجبات استقبالی - واجب معلق - اگر در لوح واقع بعداً قدرت نداشته باشد از ابتدا قدرت نداشته است لیکن این نگاه یک نگاه دقی عقلی است و عرف به این نکته قائل نیست بلکه به حسب نظر مسامحی عرفی می گویند این شخص قادر بوده و بعد قدرتش رفع شده است و میزان در تطبیق ادله استصحاب بر موضوعات احکام نظرات عرفی است و به حسب نظر عرفی وقتی که قدرت در تکلیف شرط باشد جایی که در آینده و یا فعلاً یقین به ارتفاعش ندارد استصحاب بقای قدرت جاری است .

کلا- در موارد این گونه یک اصل عقلایی بقای سلامت و حیات و قدرت هم گفته شده است مخصوصاً در جایی که ظن به بقای موجود باشد و این اصل عقلایی هم اگر ثابت شود بازهم در مورد احتمال زوال استطاعت معلوم الوجود حجت است و وجوب را منجز می کند همچنین نکته دیگری را که قبلاً عرض کردیم که اصلاً تلف احتمالی مالی که لازم است برای مؤونه از غیر ناحیه صرف زاد و راحله در حج، رافع استطاعت نیست.

مسئله ۲۳:

(مسأله ۲۳ إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج يجوز له قبل أن يتمكن من المسير أن يتصرف فيه بما يخرج به عن الاستطاعة و أما بعد التمكن منه فلا- يجوز و إن كان قبل خروج الرفقه و لو تصرف بما يخرج عنها بقية ذمته مشغوله به و الظاهر صحه التصرف مثل الهبه و العتق و إن كان فعل حراماً لأن النهي متعلق بأمر خارج نعم لو كان قصده في ذلك التصرف الفرار من الحج لا لغرض شرعي أمكن أن يقال بعدم الصحه و الظاهر أن المناط في عدم جواز التصرف المخرج هو التمكن في تلك السنه فلو لم يتمكن فيها و لكن يتمكن في السنه الأخرى لم يمنع عن جواز التصرف فلا يجب إبقاء المال إلى العام القابل إذا كان له مانع في هذه السنه فليس حاله حال من يكون بلده بعيداً عن مكة بمسافه سنتين) (۱)

تبیین مسئله:

در این مسئله متعرض تصرف در مال الاستطاعه می شود که اگر حاصل شد آیا می تواند در آن تصرف کند آن تصرفاتی که لازم نیست و آیا ممکن است قبل از خروج برای حج این گونه تصرفات را انجام دهد یعنی جایز است تکلیفاً یا خیر و اگر تصرف وضعی کند مثل هبه و عتق نافذ است وضعاً یا خیر و مبدا عدم جواز چه زمان است و از چه زمانی جایز است و از چه زمانی جایز نیست و یک جهت هم این است که اگر امسال قادر بر حج نباشد ولی برای وی مال به اندازه زاد و راحله حاصل شده است آیا واجب است که آن را برای سال آینده حفظ کند یا خیر.

ص: ۶۱۱

اولین جهتی که مناسب است بحث شود این است که در جای خودش ثابت شده است که تکلیفی که فعلی شده است مثل نماز وقتی که وقت داخل شود اگر مکلف عمداً خود را تعجیز کند عصیان کرده است مثلاً نماز با طهور مائی مقدور او بوده است که اگر آب را تلف کند قدرت بر آب و طهور مائی را رفع می کند ولی این رفع قدرت رافع تکلیف نیست بلکه تکلیف به طهور مائی فعلی و منجز شده است و این شخص عصیان کرده است و اگر اثری داشته باشد مثل ثبوت قضا و یا استقرار حج بار است و این در تکلیفات منجزه مشخص است و در تکالیف معلقه هم همین طور است زیرا که تکالیف دو نوع است:

انواع تکلیف:

واجب منجز:

واجب منجز که زمان واجب و وجوب یکی است

واجب معلق:

واجب معلق آن واجبی است که زمان واجب متاخر است ولی زمان وجوب مقدم است مثلاً وجوب صوم رمضان از شب یا اول ماه می آید ولی واجب یعنی امساک و صوم از هنگام فجر است مثال دیگر حج است که اگر مکلف مستطیع شود وجوب حج فعلی می گردد ولی واجب که افعال و مناسک حج است زمانش متاخر است و مقید به روز عرفه و ما بعد از آن است اما وجوب از قبل می آید ولذا مقدماتش مثل سفر و غیره از قبل واجب می شود

واجب معلق در اصول:

در اصول خواندیم که در واجبات معلقه وجوب آنها از قبل فعلی می شود ولی واجب استقبالی است ولیکن قدرت بر ادای واجب در زمان خودش شرط در وجوب است نه به نحو شرط مقارن چون وجوب می خواهد از قبل بیاید بلکه به نحو شرط متأخر ولذا کسانی که قائل به امتناع شرط متأخر هستند می گویند واجب معلق هم محال است

ص: ۶۱۲

حال مکلف جایی که علم دارد آن شرط متاخر حاصل است پس علم دارد که وجوب از قبل منجز شده باشد و یا قادر بر حفظ قدرت برای آن واجب در وقتش می باشد و می تواند کاری کند که قدرت بر رفتن بر حج پیدا می کند بر او هم حج واجب است زیرا که القادر علی القدره قادر مثلاً- اینکه که می تواند ویزا بگیرد قادر بر حج است پس آنچه که شرط متاخر است قدرت بر آن فعل متاخر است هر چند قدرت بر قادر بودن باشد

نتیجه:

لذا در واجب معلق هم مثل واجب منجز تعجیز و رفع قدرت عصیان است زیرا که چیزی که در فعلیت آن اخذ شده است فقط همان شرایط شرعی است و اما قید عقلی قدرت بیش از مقداری که عقلاً لازم است شرط نیست بنابر این در باب واجب معلق هم پس از فعلی شدن شرایط شرعی تعجیز جایز نیست و واجب معلق هم عین واجب منجز است که تعجیز چه به جهت ترک مقدمه لازم و یا ایجاد مانع عصیان است و عین تعجیز در واجب منجز است و هر جا که شارع وجوب را فعلی کند حفظ قدرت هم بر مکلف واجب می شود و اگر آن را تفویض کند واجب فعلی را تفویض کرده است و معیار در آن فعلی شدن زمان وجوب است نه رسیدن زمان واجب و چه واجب حالی باشد و چه معلق از نظر این که با تعجیز خود عصیان کرده است فرقی نمی کند و معیار در تحقق عصیان و تنجز که همان معیار عصیان است فعلیت زمان وجوب است .

جهت دوم بحث تطبیق کبری مذکور در مانحن فیه است که چه زمانی وجوب حج فعلی می شود زمان واجب حج روز عرفات است ولی زمان وجوب چه زمانی است که مکلف دیگر نمی تواند استطاعت خود را رفع کند

زمان فعلیت وجوب حج:

فقها مبدا آن را متفاوت گفته اند برخی گفته اند اشهر حج است و برخی خروج رفته را قائلند و برخی مثل مرحوم سید (رحمه الله) گفته اند هر وقت متمکن از مسیر بوده و استطاعت سبیل را دارا باشد چون که می فرماید (إذا حصل عنده مقدار ما یکفیه للحج یجوز له قبل أن یتمکن من المسیر) برخی هم چیز دیگری گفته اند .

مستند اقوال در زمان وجوب حج:

ولی این نظرات دلیل خاصی ندارد چرا که آیه شریف حج می فرماید (من استطاعت الیه سیلاً) که ظاهرش آن است که استطاعت شرط مقارن است و در روایت استطاعت تفسیر شده است به (ملک زاد و راحله) پس فعلیت وجوب حج از زمان تحقق استطاعت و مالک شدن مال به مقدار مذکور است و قید دیگری در آیه و روایات به نحو شرط مقارن نیامده است و آنچه که لازم است همان قدرت عقلی است که گفتیم اگر از زمان تحقق استطاعت شرعی و فعلیت وجوب باشد باید آن را حفظ کند و تفویض نکند پس هر وقت این استطاعت محقق شد وجوب فعلی است و هرگونه تفویضی در آن انجام بگیرد تعجیز است که من جمله صرف این مال در امور غیر لازم یا اتلاف آن است نه اشهر حج لازم است و نه تمکن از مسیر، شرط است .

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

