

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

حج

جزء دهم

جلد ۳۰

محرر: سید هاشم خاتمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّدنا ونبينا محمّد وعلى آله الطيّبين
الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين.

جلسه ۵۱۸

۲۴ محرم ۱۴۳۴

تابع عرائض دیروز عبارت مقدمه مقنع مرحوم شیخ صدوق را می‌خوانم که دیروز یک جمله قبلش را بخاطر اختصار نخواندم که حالا با آن جمله می‌خوانم که ببینیم چه ظهور دارد و این ظهور بما هو مورد استفاده فقهاء بعد از ایشان نبوده، پس معلوم می‌شود که این ظهور مراد نیست، چون اراده استعمالیه غالباً کاشف از اراده جدیه است یعنی طریق ظهور کاشف از این است که متکلم این را اراده کرده است، آن وقت شخصی مثل صدوق دارد توثیق می‌فرماید این توثیقش معتبر است حالا چه صدها فرد را یک جا توثیق کند و چه تک تک را توثیق کند. عبارت مقنع این است: وحذفت الأسانید منه لئلا يتقل حمله، (مقنع کتاب فتواست نه کتاب روایات، اما ایشان می‌خواهد بگوید من روایات را سندهایش را قطع کردم و خود متون روایات را آوردم) ولا يصعب حفظه ولا يمله قاربه إذ كان ما أبنيه فيه في الكتب الأصولية (آن‌هایی که سندهایش را حذف کرده‌ام در کتب اصول اخبار و روایات بوده) موجوداً مبيناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقة رحمهم الله. در این تکه ایشان چهار مطلب

را می‌گویند: ۱- اینکه این کتاب تماماً روایات است فقط سندهایش حذف شده. ۲- تمام این کتاب مسند است یعنی یک مرسل در آن نیست. ۳- روایاتی که هم‌اکنون مسند است از کتب اصول آورده‌ام (اصول شیعه و اربعه، اصولی که اصحاب معصومین علیهم‌السلام نوشته‌اند. ۴- آن اسناد ثقات هستند. ایشان فرموده سند من به این کتب اصول ثقات هستند. یعنی تمام آنچه در کتاب مقنع هست متون روایاتی است که هم‌اکنون مسند است و سندهای آن روایات، نه سند من به اسناد این کتب ثقات هستند. آن وقت این متون مقنع را انسان بردارد و ببیند در کدام روایات آمده، آن روایات تمام اسنادش تا معصوم ثقات هستند و احدی بعد از شیخ صدوق نه معاصرین ایشان و نه تلامیذ ایشان این معنی را برداشت نکرده‌اند. این ظهور هست اما اراده استعمالیه وقتی طریق است به اراده جدیه که یک قرینه اقوائی برخلاف نباشد، در حالیکه این قرینه است. صدها سال بعد از کتب شیخ صدوق تلامیذ ایشان که یکی شیخ مفید است یکی از این‌ها نیامده در یکی از این صدها سندی که توی روایاتی است که مقنع را از آن روایات برداشته، نه اینکه عبارت را عوض کرده نه، همان عبارت روایات را آورده فقط سندهایش را حذف کرده، یکی از این‌ها را گفته باشند ثقه، چرا؟ چون شیخ صدوق در مقنع فلان روایت را نقل کرده که این روایت در سندش مثلاً فلان کس هست و شیخ صدوق او را توثیق کرده، این برداشت را نکرده‌اند با اینکه این ظاهرش هست. یعنی ما در زمان شیخ صدوق این عبارت را می‌دیدیم، قرینه‌ای برخلاف نداشتیم می‌گفتیم توثیق است. اول کتب اصولیه را ذکر کرده و بعد فرموده العلماء الفقهاء الثقات. یعنی آنچه در این کتب اصولیه است که من در این کتاب از آن‌ها آورده‌ام این روایات تمامش مسند است و از علماء ثقات است.

می‌خواهم عرض کنم اینکه در کامل الزیارات یا تفسیر قمی وارد شده، اینطور تعبیرات ظاهراً متعارف بوده، نهایتش این است که می‌خواسته‌اند شیوخشان را بگویند یعنی در توثیق ولو لفظ عموم آورده‌اند و جمع محلی به "ال" است یا ثقاتنا در بعضی‌اش هست و جمع مضاف است که ظهور در عموم دارد اما مرادشان از عموم نه عموم اسانید است، بلکه عموم شیوخ خودشان است این قدر متیقن است.

اگر مشایخ ابن قولویه در کامل الزیارات و مشایخ علی بن ابراهیم در تفسیر و مشایخ صدوق در مقنع را نگاه کنید اگر مجهول در آن باشد یکی دو تا است از صدها، اینطور نیست که حتی ۱۰ درصد ثقات نباشند، همه ثقاتند و اگر بخواهیم بگوئیم اصلاً توثیق نیست، ظاهراً کم لطفی است چون کلمه ثقات را بکار برده‌اند.

علی کل بحث سر ظهور است، کلمات ظهور در توثیق دارد، گیری ندارد ما قبول داریم فقط این ظهور مراد نیست بخاطر قرینه اقوائی که در کار هست اینهم که چند تا را ذکر کردم و غیر از این‌ها باز هم هست و یک موارد دیگری که تشکیک در خود قائل شده از نظر اعتبار بخاطر این است که یک چیزی است که بخواهیم بگوئیم اینکه کامل الزیارات یا علی بن ابراهیم فرموده و صدوق هم همین را فرموده و صاحب مزار کبیر هم همین را فرموده و بشاره المصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم فرموده، این‌ها اگر معنایش این است که توثیق کل اسناد است که باید این‌ها هم باشد و این هم غیر از اینکه نمی‌شود به همچنین چیزی ملتزم شد آنقدر ضعیف در این‌ها هست، یعنی ۱۰ تا و ۱۰۰ تا و ۲۰۰ تا نیست که نمی‌شود گفت مراد این باشد، پس مراد شیوخشان است، آیا کل شیوخشان ثقات هستند؟ بله، چه گیری دارد. یعنی این دارد توثیق شیوخشان

را می‌کند. بله شما اجتهاداً از این چند صد تا چند تا را به قرائن دیگر می‌گوئید ثقه نیستند یا بخاطر تعارض، این توثیق کرده و آن تضعیف کرده آن قدر ما در کتب رجال داریم استاد و شاگرد، این تضعیف کرده و آن توثیق کرده، شیخ طوسی تضعیف کرده، شیخ مفید توثیق کرده.

پس ظاهر فرمایش صدوق این است که من این روایات را در مقنع آوردم و یک کتاب فقهی درست کردم، سندهایش را حذف کردم که کتاب قطور نشود و این روایات را از کتب اصول درآوردم و آن روایاتی که در آوردم در کتب اصول سندهایش تا معصوم علیه السلام ثقات هستند.

دنباله مسأله عروه این است. مسأله این بود که مرد از زن و زن از مرد ضروره از ضروره و غیر ضروره و غیر ضروره از ضروره و غیر ضروره مطلق می‌شود نایب شود در حج. **نعم یکره ذلک**، (زن از مرد نایب شود مکروه است. البته این فقط در حج است نه در نماز و روزه و اعتکاف چون دلیل نداریم عمومات نیابت می‌گیرد) **خصوصاً مع کون المنوب عنه رجلاً، بل لا یبعد کراهة استیجار الضرورة ولو کان رجلاً عن رجل**. اگر اینطور که نسبت به مشهور داده شده معنایش اقل ثواباً است، یعنی این حج ثوابش کمتر است و اگر همینطور که یک عده‌ای فرمودند و به نظر می‌رسد که اقرب این است، این معنایش نیست که ثواب کمتر است.

وجه در کراهت چیست؟ وجهش این است که روایاتی داریم که نهی کرده‌اند و معصوم فرموده‌اند: نه. اما یا روایت سند ندارد و نمی‌دانیم که آیا معصوم گفته‌اند یا نه و حجت تام نیست و یا اگر سند دارد، دلالت ندارد و ظهور ندارد در اینکه نهی حجت باشد.

چند تا از روایات را عرض می‌کنم: **مکاتبه بکر بن صالح، قال کتبت إلی**

أبي جعفر عليه السلام إِنَّ ابْنِي مَعِيَ وَقَدْ أَمَرْتَهُ أَنْ يَحْجَّ عَنْ أُمِّي، أَيْجُزِي عَنْهَا حُجَّةَ الْإِسْلَامِ؟ فَكُتِبَ عليه السلام: لَا، بَعْدَ مَيِّ گويد و كان ابْنه صرورة و كانت أُمّه صرورة. (وسائل، ابواب النيابة، باب ۶ ح ۴) چرا حمل بر کراهت شده، نه ظهور در حرمت دارد، نص که نیست. این روایت معارض است با صحیحه محمد بن مسلم که فرمودند: فرقی نمی کند. صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: لا بأس أن يحج صرورة عن صرورة. (وسائل، ابواب النيابة، باب ۶ ح ۱). لا بأس نص در صحت است. لا ظهور بر بطلان دارد و تکیه این دو با هم تعارض کرد حمل ظاهر بر نص می شود. یعنی اگر بنخواهیم بگوئیم لا یعنی باطل، لا بأس را باید اصلاً کنار بگذاریم. چون دیگر معنی ندارد. لا بأس یعنی صحیح. اما اگر بگوئیم لا بأس یعنی صحیح است، لا مورد حمل دارد یعنی خوب نیست نه باطل است. چون لا بمعنای باطل است که معنای حقیقی اش است و بمعنای کراهت هست که معنای مجازی اش است، اما لا بأس دو معنی ندارد یک حقیقی و یک مجازی، یک معنی دارد یعنی اشکالی ندارد. در باب حج اینقدر از این روایات داریم که اگر بنخواهیم روایاتی که ظاهرش نهی است، اینها را در باب حج بکار ببریم و عنایت به اظهر و ظاهر و نص و ظاهر نکنیم، محرمات احرام ۲۴ تا نیست، بیش از ۱۰۰۰ تا می شود محرمات، آنها مستحبات است.

برداشت من این است که صحیحه محمد بن مسلم این است که حضرت می فرمایند: لا بأس، مانعی ندارد که صرورة از صرورة حج کند. اگر بنا باشد حرام باشد و باطل باشد، باید لا بأس را کنار بزنیم و معنای مجازی ندارد. پس ما باید این را حمل بر کراهت کنیم تا لا بأس بسازد. صحیح است اما مکروه است.

جلسه ۵۱۹

۲۶ محرم ۱۴۳۴

بعضی تفصیل قائل شده‌اند در صحت اسناد بین کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم. گفته‌اند نسبت به کامل الزیارات نه نمی‌گوئیم که این عبارت ابن قولویه در مقدمه کتاب ظهور دارد در توثیق کل افراد سندهائی که در کتاب هست، اما فرمایش علی بن ابراهیم در مقدمه تفسیر ظهور در این معنی دارد. این یک ادعائی است. به نظر می‌رسد انسان تعبیرها را که نگاه می‌کند لفظها فرق می‌کنند فقط چیزی که هست یک نسق و یک گونه است و هر دو می‌گویند این روایات از راه ثقات به دست ما رسیده، آن وقت این ثقاتی که گفته‌اند آیا مراد شیوخ خودشان است که روایات را از آنها تلقی کرده‌اند، یا مراد کل افرادی است که در سندها ذکر شده، چه خود شیوخ و چه آنهائی که شیوخ به وسائط آنها تا معصوم علیه السلام روایت را نقل کرده‌اند.

تکه شاهد دو عبارت را می‌خوانم که ببینیم آیا ما اینچنین فرقی را می‌فهمیم یا نه؟ به نظر نمی‌رسد که فرقی باشد. ابن قولویه اول اسم روایات و معصومین علیهم السلام را آورده و بعد ثقات فرموده، علی بن ابراهیم بعد از ثقات

روایات و نام معصومین علیهم السلام را آورده و این فرقی نمی‌کند. ابن قولویه فرموده: **وانا لا نحيط بجميع ما روي عنهم (معصومين علیهم السلام) لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته. یعنی از بین آنچه روی عنهم، ما وقع لنا من جهة الثقات اینها را من در این کتاب آورده‌ام.**

علی بن ابراهیم اینطور فرموده: **ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم. آنچه را که ثقات از معصومین علیهم السلام نقل کرده‌اند. ابن قولویه فرمود آنچه از معصومین علیهم السلام روی که ثقات نقل کرده‌اند را من آورده‌ام. چه فرقی می‌کند؟ دقت عقلی هم یک مطلب را نشان می‌دهد و لطیف این است که صاحب وسائل به عکس فرموده، فرموده عبارت ابن قولویه ابلغ از عبارت علی بن ابراهیم است. یعنی بعضی فرموده‌اند که عبارت ابن قولویه ظهور ندارد که تمام اسناد ثقه هستند و روایات تفسیر علی بن ابراهیم ظهور در این معنی دارد. صاحب وسائل فرموده هر دو ظهور دارد و کامل الزیارات ابلغ است.**

مرحوم صاحب وسائل در آخر وسائل ج ۲۰ ص ۶۸ مقدماتی را ذکر فرموده که فرموده: **المقدمة السادسة، وقد شهد علي بن ابراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره بأتمها مروية عن الثقات عن الأئمة علیهم السلام وكذلك جعفر بن محمد بن قولویه فإنه صرح بما هو أبلغ من ذلك (و ظهورش اقوی است) في اول مزاره (کامل الزیارات) ظاهراً فرقی نمی‌کند ابلغ است یعنی أظهر، آن هم معلوم نیست این دو تا تعبیر است.**

نسبت به شیوخ مباشر بیش از ۹۰ درصد اینها مسلم الوثاقه هستند و اگر کسی مورد شک باشد خیلی کم است و شاید در صدها شاید ۱۰ نفر نباشند که مورد شک یا معارض باشند آن وقت گیری ندارد که آدم ملتزم شود. بله

اگر آنها صغری مورد اعراض شد بله، توثیق کرده ابن قولویه و علی بن ابراهیم، اما مشهور اعراض از آنها کرده اند دست می کشیم، اما اگر اعراض روشن نبود یا محرز بود عدمش و یا لا اقل شک شد جائی ندارد.

روایت بکر بن صالح که خوانده شد اینطوری داشت که کتبت إلى أبي جعفر عليه السلام إن ابني معي قد أمرته أن يحج عن أمي أيجزي عنها حجة الإسلام، فكتب: لا. وكان ابنه ضرورة وكانت أمه ضرورة. عرض شد که عمده اشکال در استدلال به این روایت این است که "لا" ظهور دارد در عدم اجزاء و صحیحه محمد بن مسلم یا اظهر است در اجزاء و یا نص است در اجزاء. صحیحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: لا بأس أن يحج الصرورة عن صرورة. اینجا می گوید از حضرت پرسیدم که پسر من از مادرم حج بکند؟ فرمودند: نه، مجزی نیست. در صحیحه محمد بن مسلم فرمودند مانعی ندارد که صروره از صروره حج کند. مانعی ندارد یا اظهر است در اجزاء و یا نص است و آن ظاهر است. لا یعنی نه مجزی نیست و لا یجزی نص در عدم کفایت نیست ظهور دارد و ظهور متبع است بشرطی که معارض نشود در موردش در اظهر که از ظاهر ما دست برمی داریم بخاطر اظهر. نکته جمع بین ظاهر و اظهر و جمع بین ظاهر و نص همین است که اگر ما حمل ظاهر بر اظهر و ظاهر بر نص کردیم عمل بهماست چون هر دو سندش حجت است و بالتعبّد هر دو از معصوم عليه السلام صادر شده، اگر شما شخصاً از یک معصوم عليه السلام در دو جلسه یا از دو معصوم عليه السلام یک بار می شنیدید در یک مسأله واحده می گفتند لا یجزی و یک بار فرموده بودند: لا بأس، اگر بخواهید لا یجزی را بمعنای حقیقی اش بگیرید که کافی نیست لا بأس را باید ترک کنید و حذف شود، اما اگر بخواهید لا یجزی را به معنای مجازیش بگیرید که لا یجزی حذف نشده، توجیه شده و

معنای مجازی اش گفتیم مراد است، خلاف اصل است اگر قرینه اقوی نباشد، اما اگر قرینه اقوی بود که نص یا اظهر باشد آنجا مورد اصل است چون الجمع مهماً ممکن اولی من الطرح و عرف اینطور می فهمد. بعضی اوقات می گویند باطل است کمالش بطلان است نه اصلش، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد، لا صلاة یعنی باطل، نماز نیست، نفی است، یک وقت نفی حقیقت است یک وقت نفی بعض مراتب است، این نفی بعض المراتب مجاز است و خلاف اصل، اصل نفی نفی خودش باشد و نفی حقیقت، اما وقتی که ما دلیل داریم که حقیقت سر جایش هست و حقیقت از بین رفته، این لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد، حمل بر مجاز می کنیم، فرقی نمی کند حکم تکلیفی و حکم وضعی از این جهت. بله مگر بگوئید نص است و معنای مجازی اصلاً ندارد، لا بأس معنای مجازی ندارد. لا بأس یعنی صحیح، صحیح مراتب دارد. اما یک مرتبه صحیح، غیر صحیح نیست و لهذا تعبیر می کنند به نص یا اظهر و فقه پر است که حمل ظاهر بر اظهر یا حمل ظاهر بر نص شده، همه اش حکم تکلیفی نیست مکرر در آن احکام وضعیه هست. بله چیزی که هست ظاهر چون جا دارد و حذف نمی شود با عمل به نص، اما عمل به ظاهر اگر به معنای حقیقی اش بکنیم معنایش حذف نص است. گذشته از اینکه نص است و آن اقوی است و ظاهر را باید حمل کنیم نه نص را، گذشته از این عمل به دلیلین است که هر دو سندهای معتبر و دلالتش خوب است و وجه عقلائی ندارد که یکی را حذف کنیم باید به یکی عمل کنیم، آن وقت چطور می شود به هر دو عمل کرد؟ مرحوم شیخ در رسائل در باب تعادل و ترجیح می فرمایند: تنافی، آن وقت دلیلین تنافی ندارد. این نفی می کند آن را ولی آن این را نفی نمی کند. آن بمعنای الحقیقی نفی

می کند این را نه به تمام معانی، این به کل معانی نفی می کند آن را. لا بأس به کل معانی که یکی بیشتر نیست، نفی می کند او را اما لا یجزی یا باطل بطلان مراتب دارد، بطلان اصل شیء و کمال شیء، چون مراتب دارد متعارف است و در روایات و کلمات عقلاء هست آن را حمل بر این می کنیم.

اگر راوی بعد از اینکه روایت را نقل کرد یک معنائی برای روایت کرد و چیزی گفت که مورد و موضوع روایت است می گویند حجت است چون مشافه بوده.

علی اختلاف المذاهب و المشارب ببینید در این روایت که وکان ابنه ضروره و أمه ضروره را آنقدری که من دیدم جاهائی که این روایت بوده در کتب محقق و علامه و محقق اردبیلی هیچکدام اشاره به این اشکال نکرده اند و می گویند این اشکال مورد بنای عقلاء نیست.

اینجا یک چیزی که هست اینکه بکر بن صالح را نجاشی فرموده ضعیف، ابن غضائری فرموده ضعیف جداً، کثیر التفرد بالغرائب، علی المبنی فرمایش ابن غضائری اعتباری ندارد که مکرر عرض شد گاهی و ما می مانیم و نجاشی. نجاشی فرموده ضعیف، اگر این ضعیف معارض نداشته باشد و یا معارض داشته باشد، بالتلیجه ما نمی توانیم به حرفهای بکر بن صالح در احکام الزامیه الهیّه اعتماد کنیم. اگر معارض ندارد و کسی بکر بن صالح را توثیق نکرده، خوب تضعیف دارد چطور ما می خواهیم به آن عمل کنیم. اگر توثیق هم داشته باشد و یا معارض داشته باشد، بالتلیجه ما نمی توانیم به حرفهای بکر بن صالح در احکام الزامیه الهیّه اعتماد کنیم. اگر معارض ندارد و کسی بکر بن صالح را توثیق نکرده خوب تضعیف دارد، چطور ما می خواهیم به آن عمل کنیم. اگر توثیق هم داشته باشد تعارض می کند و تساقط می کند اگر متکافیء باشد با تضعیف نجاشی اگر تساقط شد ما می مانیم و بی دلیل که بکر بن صالح

حجیتی داشته باشد. بله بکر بن صالح هم از رجال کامل الزیارات و هم تفسیر علی بن ابراهیم است. تضعیف نجاشی حتی توثیق ابن قولویه و علی بن ابراهیم بالعموم را خراب می‌کند. تضعیف نجاشی توثیق خاص را خراب می‌کند فکیف بتوثیق عام. فرضاً توثیقات کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم معتبر باشد، خوب کامل الزیارات و علی بن ابراهیم فرموده‌اند آن افرادی که در این کتاب هستند ثقه هستند که یکی‌اش بکر بن صالح است توثیق عام است، وقتی که نجاشی انگشت می‌گذارد روی یکی که این ضعیف است اخص مطلق می‌شود بالنتیجه. اگر ابن قولویه و علی بن ابراهیم هم تصریح کرده بودند که بکر بن صالح ثقه است با تضعیف نجاشی از بین می‌رفت.

پس اینکه مکرر در کتب شروح عروه آمده که بکر بن صالح چون توثیق علی بن ابراهیم و کامل الزیارات را دارد پس معتبر است. این یا تضعیف نجاشی دیده نشده و اگر دیده شده انصافاً فی غیر محله است و جائی ندارد که بکر بن صالح را بگوئیم معتبر است چون جزء رجال کامل الزیارات است، اگر بالصرحاً توثیقش کرده بود با تضعیف نجاشی ساقط می‌شد. بله تضعیف ابن غضائری اعتبار ندارد و کلامی هم که ابن غضائری گفته که کثیر التفرد بالغرائب این هم ضعیف می‌کند در اطمینان شخصی اما از حجیت نمی‌اندازد حالا اگر کسی ثقه بود و کثیر التفرد بالغرائب بود، بله آن ثقه‌ای که کثیر التفرد بالغرائب نیست او اقوای از این است اما در حجیت بالنتیجه تکافؤ دارند. مگر در رجال نیست که اصحاب اجماع بلکه امثال زراره و محمد بن مسلم را با یک ثقه‌ای که عادی است تعارض می‌داریم و بنا نیست که این را مقدم داشته و آن را طرح کنند. پس این اشکال نسبت به بکر بن صالح که راوی این روایت است که حضرت فرمودند: لا. این اشکال ظاهراً تام است.

جلسه ۵۲۰

۲۷ محرم ۱۴۳۴

مرحوم صاحب جواهر روایت بکر بن صالح را در کتاب حج جواهر ج ۱۸ ص ۴۰۶ اینطور فرموده: خبر بکر بن صالح او صحیحه، و چند تائی از فقهای بعد از صاحب جواهر اینها هم همینطور تعبیر فرموده‌اند. این از کجا درست شده؟ احتمالاً از فرمایش ابن داود رجالی معروف. ابن داود معاصر علامه است و هم‌دوره ایشان است و اینطوری که نوشته بین ولادت ابن داود و ولادت علامه یک چند ماهی فاصله بوده است و هر دو شاگردهای مرحوم محقق و ابن طاووس هستند. ابن داود در رجالشان دو قسمت دارد: ثقات و ضعفاء و در هر دو قسم این بکر بن صالح را نوشته‌اند. ابن داود در قسم اول از رجالش ص ۵۷ نوشته‌اند به شماره ۲۶۲: بکر بن صالح الرازی، ثقة. بعد در قسم دوم رجالشان ص ۲۳۴ شماره ۸۰ نوشته‌اند: بکر بن صالح الرازی ضعیف، این تناقض است. وقتیکه تناقض شد تعارض است و تنافی، این با آن منافات دارد، اگر ثقة است ضعیف نیست و اگر ضعیف است ثقة نیست. ابن داود نسبت به این شخص کأنه چیزی نگفته چون چیزی فرموده که بعد آن را

نقض فرموده. آن وقت می‌ماند مسأله رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی بودن و تضعیف نجاشی صریحاً. نجاشی فرموده: **بکر بن صالح الرازی مولی بنی قبه** روی **عن أبي الحسن موسى ضعيف**. عرض شد که تضعیف ابن غضائری هم که علی المبنی چیزی نیست، فقط ما هستیم و بکر بن صالح و تضعیف نجاشی، معتبر نیست.

یک روایت بکر بن صالح دارد که به هیچ وجه نمی‌تواند موجب ضعف در مقام روایت باشد. روایتش را می‌خوانم (وسائل، کتاب النکاح، ابواب احکام الأولاد، باب ۳ ح ۱) کلینی روایت فرموده که بکر بن صالح گفت کتبت إلى **أبي الحسن (حضرت کاظم علیه السلام) إني اجتنبت طلب الولد منه خمس سنين** (پنج سال است که نگذاشته‌ام بچه‌دار شوم) **وذلك أن أهلي كرهت ذلك وقالت إنه يشتد عليّ تربيتهم لقلة الشيء** (چون پول نداریم) **فما ترى؟ فكتب علیه السلام إليّ، أطلب فإن الله عز وجل يرزقهم**. این ربطی به وثاقت و عدم وثاقت ندارد. یک کاری کرده بوده حضرت فرمودند که این کار را نکن.

مرحوم حاجی نوری که انصافاً زحمتهای زیادی کشیدند و خیلی جاها هم بدرد می‌خورد و مفید است ایشان اینجا سعی کردند با تضعیف صریح نجاشی می‌فرمایند چون اجلائی از ایشان روایت نقل کردند ما نمی‌توانیم بگوئیم ایشان ضعیف است. البته این خودش مبنائی است و مشکک هم هست علی الاصطلاح که چقدر اجلاء از ایشان روایت نقل کرده‌اند و کدام اجلاء؟ با اینکه خیلی عادی و کثیر است بالمئات نه عشرات که اجلاء از افراد ضعیف روایت نقل کرده‌اند. علی کل ما یک علم تبعدی داریم و آن این است که نجاشی فرموده ضعیف و برای ما حجت است و برای ما منجز و معذر است، آن وقت اگر یک علم تبعدی اقوی پیدا شد مثل یک معارض اقوائی، یا اینکه

یک علم وجدانی پیدا شد بخاطر قرائن مطمئن شدیم که آدم خوبی است و صدق لهجه دارد، آن وقت علم تعبدی را می‌زنیم کنار و گرنه تا علم حاصل نشود و بفرمائید اطمینان که علم عادی عند العقلاء.

حاجی نوری در خاتمه مستدرک ج ۴ ص ۱۸۵، بعد که قدری صحبت فرموده‌اند، فرموده‌اند: **لمنافاة رواية الاجلة عنه وهو بهذا المكان من الضعف** (اولاً بهذا المكان من الضعف نیست، نجاشی فرمود ضعیف و مبالغه‌ای در ضعف نکرده. بله ابن غضائری فرمود: **كثير التفرد بالغرائب**. آن هم تضعیف شخص نیست) مثل ابراهیم بن هاشم (کسانی که از بکر بن صالح روایت نقل کرده‌اند) والحسین بن سعید وعلی بن مهزیار و احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن محمد بن خالد لمنافاة روایات هؤلاء خصوصاً احمد الأشعری (احمد بن محمد بن عیسی) در این شخص بحثی هست که بعضی گفته‌اند شیوخ ایشان معتبرند و چند نفر در رجال هستند مثل جعفر بن بشیر و احمد بن محمد بن عیسی است که بعضی فرموده‌اند این‌ها مثل ابی عمیر و صفوان و بزنی هستند، اما خوب بالتتیجه فی محله قرائن و شواهدش موجب اطمینان نشد و مشهور مطمئن نشدند و خود من هم مکرر مراجعه کردم و موجب اطمینان نشد که لا یروون إلا عن ثقة. بله شخص جلیلی است و در این جهت بین الاحتیاط بوده بیش از متعارف و اگر احمد بن محمد بن خالد برقی است که کتاب ایشان پر است از روایات ضعفاء، ضعفاء مسلّم. این‌ها انصافاً کافی نیست. رجالی می‌گویند ضعیف، اگر یک اطمینانی به خلاف این شد فبها وگرنه حجت همین است و چیزی دیگر نداریم.

عرض شد چند تا روایت هست که به آن‌ها استدلال شده که الصرورة نمی‌تواند حج کند به نیابت که یکی روایت بکر بن صالح بود. روایت دیگر

مکاتبه ابراهیم بن عقبه (من اصحاب الجواد و الهادی و العسکری علیهم السلام است) قال کتبت إلیه (مسلماً معصوم است و شبهه‌ای نیست که در تقطیع که مسائل متعدده بوده حاصل شده و گیری نیست) أسأله عن رجل صرورة لم یحج قطّ، حجّ عن صرورة لم یحجّ قطّ أیجزي کل واحد منها تلك الحجّة عن حجة الإسلام أو لا؟ بین لی یا سیدی إن شاء الله. فکتب علیه السلام لا یجزي ذلك. (وسائل، ابواب النیابة، باب ۶ ح ۳). اینجا یک اشکال سندی هست که ابراهیم بن عقبه مجهول است، تضعیف نشده مثل بکر بن صالح که نجاشی تضعیف کرده بود، بلکه از رجال کامل الزیارات است و اگر کسی این را اعتبار دانست که فيها وگرنه تضعیفی نشده، اما کافی نیست که تضعیف نشده، اعتبار حجت و دلیل می‌خواهد. حرفی بیش از این هم ندارد. بقیه سندی گیری ندارد و قتیکه و ثاقتش ثابت نشده، و قتیکه از معصوم چیزی نقل می‌کند برای ما، ما نمی‌توانیم اعتماد کنیم و رویش حکم کنیم نه سلباً و نه ایجاباً. فقط چیزی که هست نسبت به این روایت هم با صحیح محمد بن مسلم که پرسید از حج صروره حضرت فرمودند: لا بأس، این دو تا را پهلوی هم بگذاریم. بر فرض که این روایت ابراهیم بن عقبه حجت باشد باز مشکلی درست نمی‌کند چون روایات معصومین علیهم السلام مثل کلام شخص واحد در مجلس واحد می‌ماند. در صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما علیه السلام حضرت فرمودند: لا بأس که صروره از صروره حج کند، یعنی لا مانع. اینجا می‌گوید: لا یجزي، لا یجزي بر فرض که در موضوع باشد یعنی لا بأس را با لا یجزي با هم جمع کنیم لا بأس را نمی‌شود کاری کرد معنای مجازی ندارد، یک معنای حقیقی دارد که یا هست و یا نیست. یا لا بأس تام است و یا باید این روایت صحیح محمد بن مسلم را کنار بگذاریم. اما لا یجزي دو مرتبه دارد. لا یجزي را اگر بخواهیم توضیح

دهیم بگوئیم باطل، لا یجزی قابل حمل بر لا یجزی حجه کامله هست، لغو نیست و متعارف هم هست که در روایات مکرر داریم، لا یجزی که حمل بر کراهت شده و حمل بر لا اقتضائی شده، پس خود ما باشیم در یک جا معصوم فرموده‌اند: لا بأس و در یک جا فرموده‌اند: لا یجزی، لا یجزی حمل می‌شود به لا بأس مثل جاهای دیگر.

پس بر فرض که اشکال دلالی نداشته باشد قابل جمع است و اگر جمع شد دیگر تنافی نیست تا بخواهیم بگوئیم این مقدم است یا آن، علی فرض حجیته که عرض شد ما راهی به حجیت سندی نداریم.

دو اشکال دلالی در این روایت شده، گذشته از اینکه سندش تام نیست و نمی‌تواند مقابل صحیحه محمد بن مسلم، لا بأس ظهوری داشته باشد. به نظر می‌رسد یکی از دو اشکال دلالی خوب است و روشن است و یکی اش نیست. اشکال دلالی اول این است که یک سؤال کرده و یک بابی در وسائل هست و آن این است که روایات متعدد دارد صحیحه هم در آن هست که معرض عنهاست که فرمودند اگر کسی حجة الإسلام نکرده و یکی دیگر هم حجة الإسلام نکرده، این به نیابت از آن حجة الإسلام کرد برای هر دو حجة الإسلام حساب می‌شود. روایت ظهورش هم خوب است و گیری هم ندارد و یک روایات مستفیضه هست. (وسائل، ابواب وجوب الحج، باب ۲۱) مرحوم حاجی نوری هم در مستدرک ۴ - ۵ روایت دیگر هم اضافه کرده‌اند که یکی از روایت این است که صحیحه است: صحیح معاویه بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حجّ الصرورة یجزی عنه وعن حجّ عنه. ما باشیم و این عبارت ظهور دارد. بعضی روایات دیگر هم دارد که آن‌ها هم ظهور دارند. (همان، باب ۲۱ ح ۱) یعنی کسی که صروره است و خودش حج نکرده اگر

به نیابت از کسی رفت هم برای خودش و هم او حجة الإسلام حساب می‌شود. روایت ابراهیم بن عقبه می‌خواهد بگوید دو تا حج حساب نمی‌شود. ظاهراً این اشکال فی محله است و روایت ابراهیم بن عقبه معارض با این مستفیضه است که می‌گوید از هر دو کافی است گرچه چون سند تام ندارد روایت ابراهیم بن عقبه نمی‌تواند معارض باشد. پس استناد به این در این مسأله که آقایان از جواهر و غیر جواهر تا به امروز استناد کرده‌اند این استناد تام نیست چون این روایت می‌خواهد بگوید یک نفر که حج می‌کند برای دو نفر حجة الإسلام حساب نمی‌شود هم خودش و هم منوب عنه. پس ربطی به ما نحن فیه ندارد. این اشکال تام است.

اشکالی دیگر شده و آن این است که این روایت می‌خواهد بگوید اگر شخصی حج نرفته و خودش زنده است و یک ضروره‌ای می‌خواهد از این حی کند که بحثی است که بعد می‌آید این کافی نیست نه اینکه اگر ضروره مرده و حج نکرده حالا این شخص ضروره از طرف او می‌خواهد حج کند درست نیست. از کجا؟ گفته‌اند: لم یحج قط. یعنی تا حالا حج نکرده و اگر عبارت اینطور بود لم یحج إلى الآن قط این إلى الآن معنایش این است که هنوز هست و گرنه مرده را که نمی‌گویند تا حالا حج نکرده می‌گویند در عمرش حج نکرد. گفته‌اند لم یحج قط یعنی هنوز زنده است و حج نرفته. پس نمی‌خواهد مطلقاً بگوید ضروره از ضروره ولو آن ضروره مرده و نمی‌تواند از طرف او حج کند. این یک استظهاری است که همانطور که اول خواندم آیا به ذهن آمد که مرده است؟ اگر خاص به مرده نباشد لا اقل اطلاق دارد. لم یحج قط یعنی حج نکرده، ضروره یعنی حج نکرده و قط هم تأکید همین است.

این روایت سند تام ندارد و چاره‌ای هم نمی‌شود کرد، اگر روایت بکر بن

صالح را طوری بنخواهیم بخاطر اینکه شیوخ یک عده‌ای است توجیه کنیم این روایت آن حرف‌ها در این نیست و سند ندارد و دلالتش هم مقابل آن روایاتی که می‌گویند یک حج برای نایب و منوب عنه حساب نمی‌شود که در روایات دارد که حساب می‌شود این مقابل آن روایات است و در ما نحن فیه نیست. پس بالتیجه همان فرمایش مشهور که صاحب عروه هم همین را فرمودند و نسبت به مشهور هم قدیماً و حدیثاً داده شده این است که ضروره چه زن و چه مرد می‌توانند به نیابت حج کنند و اصل حج گیری ندارد.

جلسه ۵۲۱

۱ صفر ۱۴۳۴

دو روایت معتبره السند هست که ظاهرش این است که اگر منوب عنه زنده و ضروره بود، نائب باید مرد باشد و ضروره. یعنی اگر منوب عنه مرد زنده بود و بخاطر پیری نمی تواند به حج برود یا اینکه خلو سرب برایش نیست و نمی تواند به حج برود، نائب می فرستد، اگر منوب عنه زنده مرد بود و ضروره نائبش هم باید مرد باشد و هم ضروره. این دو روایت ظاهرش این است و این سبب شبهه برای بعضی شده که استثناء باشد بخاطر این دو روایت. دو روایت این هاست و اگر ما بودیم و این دو روایت علی وجه البتة نه مطلقاً، فی محله بود این حرف:

۱- صحیحہ معاویة بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام انّ علياً عليه السلام رأى شيخاً لم يحج قطّ (ضروره است) ولم يطق الحج من كبره، فأمره أن يجهّز رجلاً فيحج عنه، حضرت امر کردند که بجهز رجلاً نه شخصاً یا انساناً (وسائل، ابواب وجوب حج، باب ۲۴ ح ۱) که این دلالت می کند که نائب از مرد ضروره حی باید مرد باشد. روایت دوم می گوید باید ضروره باشد.

۲- صحیحہ حلبی عن أبي عبد الله عليه السلام وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرضاً أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له (همان باب ح ۲) این صحیحہ دلالت می‌کند که نائب باید ضروره باشد آن می‌گفت رجل باشد و این می‌گفت ضروره باشد. ما بودیم و همین، قاعده‌اش این بود که همین حرف را بگوئیم که اگر کسی زنده است و نمی‌تواند حج برود و مستطیع است و ضروره است اگر مرد است نائیش هم مرد باشد بخاطر آن صحیحہ و هم ضروره باشد بخاطر این صحیحہ. آن می‌گفت مرد باشد این می‌گفت ضروره باشد هر دو با هم باید جمع شود، لکن ما چون مطلقات داشتیم بلکه صحیحہ محمد بن مسلم عموم داشت اینجا مثبتین تقیید نمی‌کند و تقیید و تخصیص در این نیست. این می‌گوید یک ضروره بفرست عقد السلب که ندارد، اگر عقد السلب داشت با مطلقات تنافی پیدا می‌کرد چون وصف است و وصف مفهوم ندارد مگر از قرائن استفاده مفهوم شود، یعنی روایتی که می‌گوید حج رجلاً این معنایش نیست لا إمرأه، نسبت به إمرأه چیزی نمی‌گوید و ساکت است، اگر کسی گفت زید عالم آمد منزل ما، معنایش این نیست که زید جاهل نیامد، بنابر مشهور که وصف بما هو مفهوم ندارد، مگر قرائنی دلالت کند بر وجود مفهوم، مثل لقب می‌ماند و آن قرائن عقد السلب درست کرده نه لقب، خبر، حال، وصف، تمییز این‌ها بما هو مفهوم ندارد. مطلقات می‌گفت هر کسی از طرف هر کسی می‌تواند حج کند، ضروره از غیر ضروره و غیر ضروره از ضروره، مرد از زن، زن از مرد، این می‌گوید أمير المؤمنين عليه السلام می‌فرمایند: یک مرد بفرستد و آن روایت می‌گفت یک ضروره بفرستد، حمل بر استحباب می‌شود. جاهای دیگر فقه چکار می‌کنیم؟ در باب مطلق و مقید و عام و خاص اگر مثبتین بود اگر مولی به

عبدش گفت وقتی که می‌خواهی سفر کنی صدقه بده، یک دفعه دیگر گفت یک دینار صدقه بده، آیا این معنایش این است که نه نیم دینار؟ مطلقاً می‌گوید چه نیم دینار و چه یک دینار. آن می‌گوید یک دینار و نهایتش حمل بر استحباب می‌شود مگر اینکه بگوئیم وصف بمفهوم دارد و یا در اینجا وصف مفهوم دارد که این مفهوم را مشهور نفهمیده‌اند و خود ما هم نمی‌فهمیم این مفهوم را یعنی عقد السلب ندارد. ضروره معنایش این نیست که لا یکفی غیر الصوره، خوب است ضروره باشد و با مستحب بودن می‌سازد، گرچه خلاف اصل است، اما باید ظهور داشته باشد. شرط ظهور در دو معنی دارد. وقتیکه می‌گوید إن جائك زيد فأكرمه، یعنی دو چیز می‌گوید یا یک لفظ. یک منطوق می‌گوید اگر زید آمد اكرامش كن و یک مفهوم که اگر نیامد اكرامش نکن، این اكرامی که گفتم در جائیکه نیامد نیست، نه فقط سکوت از جهت منفی‌اش است و از جهت سلبش در باب وصف و خبر و تمیز و حال سکوت است نسبت به آنها، نه مفهوم دارد که آن مفهوم اخص مطلق باشد از آن مطلقاً و تقید کند آن مطلقاً را و عمومات را تخصیص بزند.

قاعدہ‌اش همین است که بیان شد، مگر اینکه اصلاً بگوئیم نسبت به رجلاً این وصف اصلاً نیست و تعبیر متعارف است. یعنی وقتیکه گفتند یک مرد بفرستد آیا معنایش این است که یک زن نفرستد؟ این از باب مثال است چون غالباً ذکر مرد شده. در مسأله بعد چند تا روایت هست که یکی‌اش را جلو می‌خوانم تا برسیم به آن.

یک مسأله‌ای است که کسی که به نیابت حج می‌کند مستحب است که نام آن منوب عنه را ذکر کند. آن وقت روایاتش یک مثنی است که یکی‌اش این است: **عن أبي جعفر عليه السلام قلت له: ما يجب على الذي يحج عن الرجل؟ قال: يسميه**

في المواطن والمواقف. حالا بگوئیم اگر از مرأه باشد همچنین استحبابی ندارد. کلمه مرد عادتاً از باب مثال گفته می‌شود و اگر شک کردیم، شک در سعه و ضیق جعل است و شک در ظهور می‌شود که آیا رجل در اینجا خصوصیت دارد؟ اصل عدمش است و این استحباب را هم گیر می‌اندازد. آن قدر کلمه رجل در صلاه و صوم و دیگر ابواب فقه بکار برده شده، این معنایش نیست که نه یعنی مرأه. از باب مثال گفته شده چه در سؤالها و چه جوابها. یحج عن الرجل، آیا یعنی اگر منوب عنه رجل باشد و اگر مرأه بود نه؟ اصلاً به ذهن نمی‌آید پس یعنی ظهور نیست، یعنی هذا مثال، حتی وصف هم نیست. در حج وصف هم نیست که حمل بر استحباب کنیم، مثل جاهای دیگر که ما اکثره فی الفقه. خلاصه اصل استحباب اگر اعتماد بر شهرت بر استحباب نکنیم که البته قاعده‌اش این است که اعتماد بکنیم در شهرت خصوصاً در لا اقتضائیات، اگر این نباشد اصلاً رجل بودن و مستحب گفتنش هم جای تأمل است.

مسأله ۷: يشترط في حجة النيابة قصد النيابة وتعيين المنوب عنه في النية ولو بالإجمال. شرط صحت نیابت دو چیز است: قصد کند که این حج را به نیابت از دیگری انجام می‌دهد و آن دیگری باید معلوم باشد که کیست. "واو" ظهور در این است که معطوف و معطوف علیه دو تا هستند، مگر قرینه‌ای برخلاف باشد. شبیه این عبارت را شرائع فرموده، در شرائع که من عبارت را از جواهر نقل می‌کنم ج ۱۷ ص ۳۶۲، فرموده: لابد (يجب) من نية النيابة وتعيين المنوب عنه. مرحوم صاحب مدارک گفته‌اند که اینها دو تا نیستند، یکی است. چرا لفظ بی‌خود اضافه کرده‌اند. وقتیکه تعیین منوب عنه کرد یعنی نیابت. حج می‌کند و در دلش نیت می‌کند که خدایا من حج را از طرف زید انجام می‌دهم

این یعنی نیابت، چیزی دیگر بعنوان نیابت لازم ندارد، دو تا قصد نمی‌خواهد بمجردی که تعیین منوب عنه کرد یعنی نیابت. به نظر می‌رسد که این از باب توضیح است، اگر این باشد حرف صاحب مدارک درست است. ایشان فرموده: **اعتباره (محقق حلی) تعیین المنوب عنه بالقصد مغن عن نية النيابة فلا وجه للجمع بينهما.** حرف درستی است. وقتیکه گفت خدایا این حج را از طرف زید انجام می‌دهم، آیا باید قصد کند که خدایا نیابت انجام می‌دهم و این نیابتش از طرف زید است؟ از طرف زید نیابت اصلاً قصور ندارد.

همین کار را صاحب عروه در صلاة نیابت کرده و اسم نیابت را نیاورده. در صلاة قضاء صاحب عروه این کار را نکرده و شاید از شرائع گرفته، دیده فرمایش شرائع این است ایشان هم اینطور گفته و شرائع توضیحاً خواسته بگویند ولو خلاف ظاهر عطف است. در کتاب صلاة عروه، صلاة نیابت مسأله ۲۶ فرموده: کسی که نماز می‌خواند به نیابت از میت **يجب تعيين المنوب عنه ويكفي الإجمال فلا يجب ذكر اسمه** (نفرموده يجب قصد النيابة و تعیین المنوب عنه، کاری که در حج ایشان کرده‌اند، اینجا هم مثل همان می‌ماند و مسأله دلیل خاص ندارد. مسأله این است که عبادات امور قصدی است و احتیاج به قصد دارد. وقتیکه گفت نیابت از زید می‌کنم دیگر قصد نیابت جدا نمی‌خواهد) **عند العمل بل يكفي من قصده المستأجر أو صاحب المال أو نحو ذلك.**

پس این‌ها دو تا نیستند. **يشترط في صحة النيابة تعيين المنوب عنه**، وقتی که این شد نیابت هم هست. یعنی امکان ندارد که نیت نیابت از طرف زید را نکرده باشد و در عین حال از طرف زید حج کند، این خودش نیابت است، دلیل خاصی هم در مقام نیست و همین حرفی که در قصد و در باب وضوء مفصل فرمودند و در صلاة، قصد هم به معنای التفات و ذکر نیست، قصد

همان داعی‌ای است که آنجا هم فرمودند. همان که در عبادات دیگر کافی است در اینجا هم کافی است، خلاصه قصد همان داعی است و همان مقدار کافی است، و قتیکه نیت احرام می‌کند اگر کسی از او پرسد برای چه کسی احرام می‌بندی؟ در ارتکاز و داعی‌اش الذی دعاه که برود در میقات احرام ببندد اینکه به نیابت از کسی که برایش پول داده‌اند و نائش شده. پس باید اولاً قصد خلاف نداشته باشد و دیگر اینکه لا قصد نباشد که همان داعی است.

صاحب عروه فرمودند: لا یشرط ذکر اسمہ، لازم نیست که اسم منوب عنه ذکر شود چون دلیلی نیست، مثل بقیه نیابتها در صلاه و صوم و تمام نیابت دیگر. بعد ایشان فرموده‌اند: وإن کان یتحب ذلک فی جمیع المواطن والمواقف. این المواطن والمواقف در روایت وارد شده. مواطن و مواقف دو اصطلاح هستند در حج، یک جاهائی از حج تعبیر شده به موقف مثل الوقوف بعرفات و مزدلفه و منی و غیر این سه تا، بقیه اعمال حج مواطن هستند، یعنی محل انجام دادن. رمی و طواف و سعی و احرام موطن هستند. مستحب است که این از طرف هر کس که به حج رفته اسم آن منوب عنه را ذکر کند.

صحیح محمد بن مسلم اینطور دارد: عن أبي جعفر عليه السلام قلت له: ما يجب على الذي يحج عن الرجل؟ قال عليه السلام: يسميه في المواطن والمواقف. ما بودیم و این روایت می‌گفتیم واجب است. چون سؤال کرد که چه چیزی واجب است؟ حضرت فرمودند اسمش را در مواطن و مواقف ببر (وسائل، کتاب الحج، ابواب النيابة باب ۱۶، ح ۱) لکن این وجوب حمل بر معنای لغوی شده، ثبوت، چون روایات مستفیضه داریم که لازم نیست.

جلسه ۵۲۲

۲ صفر ۱۴۳۴

مستحب است که نائب در اول احرام و در موطن و مواقف حج، اسم منوب عنه را ذکر کند. وجهش روایتی است که خوانده شد صحیحه محمد بن مسلم که به حضرت باقر علیه السلام عرض می‌کند که ما **يجب على الذي يحج عن الرجل**، قال **الرجل** یسمیه فی الموطن والموقف. سندش گیری ندارد و لفظ **يجب** در سؤال آمده. حضرت در جواب **يجب** فرمودند: یسمیه. اگر ما بودیم و این، می‌گفتیم واجب است چون بحث ظهور در وجوب دارد. لکن دو قرینه است بر اینکه مراد از **يجب** وجوب نسیت بلکه استحباب است: یکی اجماع، مکرر آقایان نقل اجماع کرده‌اند که احدی قائل به وجوب نیست. حالا اجماع اتفاق الكل هم بر فرض حدس زده نشود که می‌شود شهرت عظیمه است، این **يجب** را فقهاء متقدمین و متأخرین بمعنای ظاهرش که الزام باشد نفهمیده‌اند، بلکه به معنای لغوی استفاده کرده‌اند، یعنی ثبت و خوب است و مستحب است. دیگر این است که ما در مسأله روایات مختلف داریم و اینکه عرض کردم بعنوان یک دلیل دیگر که اجماع باشد، چون ما در موارد متعدد در فقه کلمه وجوب

داریم در روایات معتبره و یک روایتی که قرینه باشد بر اینکه مراد از وجوب الزام نیست، از روایات نداریم إلا فهم فقهاء مثل در باب غسل احرام. روایت صحیحۃ السند بلا إشکال داریم که غسل احرام واجب، اما فقهاء گفته‌اند غسل احرام مستحب است با اینکه همان کسانی که این روایت را نقل کرده‌اند همان‌ها در کتب فقهی شان گفته‌اند مستحب است، آن وقت این قرینه می‌شود فهم فقهاء و لازم هم نیست که اجماع مسلم اتفاق الكل بالاستثناء باشد. این از نظر عقلائی ظهور را از حجیت و معذرت و منجزیت می‌اندازد. ماده وجوب بما هو ظهور در الزام دارد، اما اگر اهل خبره از ثقات این‌ها از آن وجوب نفهمیدند و استحباب از آن فهمیدند، این بنای عقلاء در حجیت ظواهر در اینطور جا دیگر نیست، بلکه حجیت ندارد و در فقه ما از این‌ها بسیار داریم. بله در ما نحن فیه روایت صحیحه داریم که حضرت فرمودند واجب نیست که یجب حمل بر استحباب می‌شود.

صحیحۃ البنظری أنه سأل رجل أبا الحسن الأول (حضرت کاظم علیه السلام) عن الرجل يحج عن الرجل يسميه باسمه؟ قال عليه السلام: إن الله لا تخفى عليه خافية. چیزی که از مردم مخفی است از خدا مخفی نیست، یعنی نیت کرده که از طرف زید، چه لزومی دارد که اسمش را ببرد. یعنی لازم نیست. این ظهور در تعلیل هم دارد (همان باب ۱۶ ح ۵).

یک روایت دیگر دارد که ظاهراً حسنه است چون بعضی از رجالین فرموده‌اند لا بأس به و غالباً آقایان خبر تعبیر کرده‌اند. حسنة المثني ابن عبد السلام عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يحج عن الإنسان، يذكره في جميع المواطن كلها؟ قال عليه السلام: إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، الله يعلم انه قد حج عنه، ولكن يذكره عند الأضحية إذا ذبحها. در آنجا هم لازم نیست بخاطر عمومات و

اطلاقات چون مثبتین است، این می‌گوید ذکر کند و عمومات و اطلاق می‌گوید لزومی ندارد که ذکر کند. بالنتیجه این روایات قرینه و شاهد می‌شود بر اینکه یجب در صحیحہ محمد بن مسلم مراد از آن وجوب بمعنای الزام نیست و مراد وجوب لغوی است که ثبوت است یعنی این مطلب ثابت است و مستحب است و خوب.

محقق اردبیلی در همین مسأله در کتاب مجمع الفائدہ والبرهان ج ۶ ص ۱۳۳ یک عبارتی دارد که بحث فنی است و اکثر من علمياً، اما بد نیست عرض شود محقق اردبیلی فرموده‌اند: **وقوع الوجوب بمعنی الاستحباب مؤید لجواز التأویل فی کلامهم**، اینکه سائل اینجا وجوب گفته و حضرت روی آن وجوب جواب داده‌اند و فرموده‌اند یجب و مراد از وجوب استحباب است، ایشان می‌فرمایند مؤید این است که کلام ائمه **لِلَّيْلَةِ** قابل تأویل است که وجوب تأویل به استحباب شده. ایشان یک مثال هم زده‌اند به غسل جمعه، فرموده‌اند خصوصاً ما ورد فی غسل الجمعة من لفظ غسل الجمعة واجب که آنجا هم نمی‌گوئیم واجب است، می‌گوئیم مستحب است و وجوب را تأویل به استحباب می‌کنیم فافهم. این چون نظائر دارد، تعبیر ایشان به تأویل اینجا چطور است؟ تأویل یعنی چه؟ یعنی چیزی را که عرف نمی‌فهمد و لهذا قرآن کریم فرموده: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**. تأویل یک چیزی غیر عرفی است و غیر المفهوم لعامة الناس. اگر مقتضای جمع دلیلین یک معنایی شد که عرف اینطور جمع می‌کند. عرف می‌بیند که در یک مواردی گفته‌اند وجوب و در همان مورد گفته‌اند حمل بر استحباب می‌کنیم. این اسمش تأویل نیست این ظهور است، فقط ظهور من جمع امرین که یکی اجماع و یکی وجوب باشد، یا یکی وجوب باشد و یکی **إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل**

باشد. ظهور گاهی از یک لفظ می آید و گاهی از جمع بین الفاظ می آید. به حضرت عرض کرد از کجا درمی آید که اقل حمل شش ماه است. حضرت دو آیه با هم ذکر کردند که جمعش ظهور در این دارد: ۱- حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا. ۲- وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ. رضاع دو سال است و حمل و رضاع ۳۰ ماه است. که ۶ ماه می ماند. این اسمش تأویل نیست ظهور است، فقط ظهور یک وقت از یک لفظ می آید و یک وقت از جمع لفظ مع لفظ آخر می آید و یک وقت از یک لفظ با فهم اهل خبره آنجا، این اسمش تأویل نیست.

وجوب خیلی زیاد است و در حدی است که بعضی ها گفته اند اصلاً وجوب ظهور در الزام ندارد، آن قدر در استحباب استعمال شده شبیه فرمایش صاحب معالم که در صیغه امر این را می فرمایند بعید نیست اگر انسان تتبع کند، کلمه وجوب در قرآن کریم و روایات در استحباب و عدم الزام در مورد غیر الزام بیش از موارد الزام بکار برده شده، البته من مانع نیستم از اینکه ظهور را خراب نمی کند. قبول دارم، اما یک عده ای در این تشکیک کرده اند.

پس تعبیر ایشان از تأویل، تأویل چیزی است که فهم عرفی در آن دخلی نداشته باشد، عرف آن را نمی فهمد این را تأویل می گویند. اما اگر مقتضای جمع شد، جمع یک بحثی است که در اصول خوانده ایم و در فقه هم موارد زیادی دارد، مثبتین ظهور در تقیید ندارند، باید یکی نفی و یکی اثبات باشد تا ظهور در تقیید داشته باشد.

خود ایشان در مجمع الفائدة والبرهان مکرر اینطور جاها را تعبیر به حمل می کنند نه تأویل، یعنی وجوب ظهور در الزام دارد بخاطر یک أظهر یا نص آن را حمل بر غیر وجوب می کنیم.

یک عده روایات دیگر هم هست که می‌توانید مراجعه کنید در باب ۱۶ ابواب النیابة و مستدرک الوسائل هم روایات دیگر دارد.

مرحوم شهید ثانی در مسالک منکر اصل استحباب شده‌اند که نائب ذکر اسم منوب عنه را بکند. ایشان چه می‌خواهند بفرمایند؟ در بعضی از روایات باب ۱۶ دارد که نائب بگوید: خدایا من این حج را به نیابت از فلان کس انجام می‌دهم، خدایا هم به او و هم به من اجر بده. مرحوم شهید ثانی فرموده‌اند: مستحب این است که این دعا را بخواند نه فقط اسمش را ببرد. خاص دلالت بر عام نمی‌کند اگر گفتند یک دعائی بخوان که در آن دعا اسم منوب عنه هست، آیا بنحو مطلق می‌گوئیم اسم منوب عنه را بیاورد؟ نه، گفته‌اند این را بخوان. عجیب‌تر این است که ایشان ادعای اجماع کرده‌اند که احدی قائل به استحباب نشده. مسالک ج ۲ ص ۱۶۵ فرموده: **ولا یفتقر** (در نیابت) **إلی التعین لفظاً اجماعاً وجوباً ولا استحباباً وإنّما المستحب ذکر المنوب عنه لفظاً فی المواطن وعند الأفعال بلفظ خاص** (فلان دعا را بخواند که اسم منوب عنه در آن است و این دلالت نمی‌کند که مطلقاً اسم بردن مستحب است) **کما سیأتی وهو أمر آخر غیر النیة**. ایشان از اینطرف فرموده‌اند اجماعاً بعد خود ایشان می‌گویند کسانی که گفته‌اند مستحب، پس معلوم می‌شود که اجماعی نیست) **فقول بعضهم هاهنا ان تعین لفظاً مستحب، غیر واضح**. اگر اجماع بر عدم استحباب است معلوم می‌شود بعضی گفته‌اند که ایشان می‌گویند کسانی که گفته‌اند مستحب واضح نیست.

اینکه ایشان فرمودند بلفظ خاص، بله چند تا روایت دارد که یکی‌اش را می‌خوانم. **صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل یحج عن أخیه أو عن أبیه أو عن رجل من الناس** (که همه این‌ها مثال است و خصوصیت

ندارد) هل ينبغي له أن يتكلم بشيء؟ قال عليه السلام: نعم، يقول بعد ما يحرم اللهم ما أصابني في سفري هذا من تعب أو بلاء أو شعث (غبار آلود شدن) فأجر فلاناً فيه وأجرني في قضائي عنه. (همان باب ۱۶ ح ۲). چند حدیث دیگر از این قبیل هست.

همین فرمایش را شهید ثانی در شرح لمعه همین را فرموده‌اند. می‌گویند ایشان مسالک را قبل از شرح لمعه نوشته‌اند و شرح لمعه از کتاب‌هائی است که آخرها نوشته‌اند و لهذا ادقّ از مسالک است.

لمعه تألیف شهید اول است و شرحش از شهید ثانی است. لمعه فرموده ذکر اسم، شهید ثانی شرح مزجی کرده‌اند و یک کلماتی این وسط آورده‌اند که بیان عدم استحبابش است که حتی مستحب هم نیست و تصریح به عدم استحباب کرده است که یکی از مستحبات این است که نائب اسم منوب عنه را در مشاعر و مواظن و مواقف ببرد نیست. این دعایش مستحب است.

متن لمعه این است (ص ۵۴): **ويشترط نية النيابة وتعيين المنوب عنه** (که قاعده ایشان هم از محقق گرفته‌اند چون نیت نیابت را ذکر کرده‌اند و تعیین المنوب عنه. این شرط صحت نیابت است که باید در دلش تعیین کند که از طرف چه کسی دارد حج را انجام می‌دهد) **قصداً ويستحب لفظاً عنه الأفعال**. شهید ثانی عبارت را اینطور کرده‌اند: **ولا يستحب التلفظ بمدلول هذا القصد وإنما يستحب تعيينه لفظاً عند باقي الأفعال وفي المواطن كلها بقوله: اللهم ما أصابني ...** مستحب این است که در مواظن این دعاها را بخواند که توی این دعا اسم شخص آمده، اما وقتی می‌خواهد طواف کند بگوید خدایا این را از طرف زید انجام می‌دهم، نه مستحب نیست. بعد شهید ثانی فرموده‌اند: **وهذا أمر خارج عن النية يتقدم عليها أو بعدها**. اینکه گفته این دعا را بخواند ربطی

ندارد که آن نیتی که در دلش در تعیین منوب عنه واجب بود و شرط صحت نیابت بود مستحب باشد که بر زبانش جاری کند، نه. ممکن است این دعا را قبل از طواف بخواند یا بعد بخواند. طواف را به نیت زید انجام می‌دهد و آیا به زبانش هم بگوید؟ نه.

اما ظاهر روایت همین است. صحیحه محمد بن مسلم که گفت یجب، و فقهاء از آن استحباب فهمیدند و فتوای به استحباب دادند یکفیی، آن وقت اجماع بر عدم استحباب با اینکه قبلی‌های ایشان همینطور از محقق و علامه گرفته تا خود شهید اول عبارتشان صریح بود.

جلسه ۵۲۳

۳ صفر ۱۴۳۴

مسأله ۸: كما تصح النيابة بالتبرع وبالإجارة كذا تصح بالجعالة. همینطوری که می شود کسی را اجیر کنند به نیابت از دیگری یا اینکه کسی تبرعاً به نیابت از کسی به حج برود، همینطور نیابت به جعاله حاصل می شود. کسی به زید بگوید اگر شما به نیابت از فلانی به حج بروی اینقدر پول به تو می دهم این اسمش جعاله است، یا بگوید هر کس به نیابت از فلانی حج برود اینقدر پول می دهم. دلیلش عمومات جعاله است و دلیل خاصی هم ندارد و احتیاج به دلیل خاص هم ندارد. عمومات جعاله می گیرد تمام موارد قرار دادن جعل، مالی یا شیءای را برای کسی که عملی را انجام دهد. بله احکام اجاره را ندارد احکام جعاله را دارد اجاره عقد لازم است. جعاله ابتدائش عقد لازم نیست. از طرف عامل همیشه جعاله عقد جائز است نه لازم، از طرف جاعل اگر آن عمل را انجام داد و وسط کار ترک کرد می شود لازم. ظاهراً حرف تام است و بمجرد عقد اجاره باید به او پول دهد، آن وقتیکه عمل را انجام داد در جعاله پول می دهد و خاص به جعاله نیست و تمام عقودی که این فایده را بدهد

نیابت حج صحیح است، مثل شرط در ضمن عقد. یک عقد نکاح، بیع، هبه معوضه و عقود لازم وقتی عقد غیر لازم، شرط در ضمن عقد می‌کند و بجای پدرش عقد بکند گیری ندارد یا صلح می‌کند. مصالحه چیزی را به او می‌دهد که در مقابلش نیابت از فلان شخص بکند یا هبه معوضه می‌کند، چون این‌ها احکامش فرق می‌کند یا مهر قرار می‌دهد. خانم مهرش را در عقد نکاح چه موقت و چه دائم این قرار می‌دهد که از طرف پدرش حج کند اشکالی ندارد یا عوض خلع قرار می‌دهد. جعاله خصوصیت ندارد و به همان ملاکی که جعاله صحیح است، چیزهای دیگر هم صحیح است. هر عقد و شرطی که این فایده را بدهد که این شخص به نیابت از او حج کند و مستحق فلان شیء بشود مال باشد یا حق باشد. حق التحجیر، حق الرهن دارد که مقابل این حق، نیابت حج را قرار می‌دهد. ظاهراً گیری ندارد بخاط عموماتی که هست که اینهم یکی است.

بعد صاحب عروه فرموده: **ولا تفرغ** (چه در اجاره و غیر اجاره و جعاله و شرط و هبه معوضه) **ذمة المنوب عنه إلا بإتیان النائب صحیحاً**. چه اجاره یا تبرع و یا جعاله و یا شرط بوده و هر چه بود، تا نائب حج را انجام ندهد و این حج صحیح نباشد ذمه منوب عنه چه حی چه میت فارغ نمی‌شود. چرا؟ قاعده همین است. حالا یک روایتی هست که آیا از این استفاده می‌شود خلاف قاعده یا نه؟ البته این خاص به نیابت در حج نیست. هر کس کسی را نائب قرار داده باشد که هر کاری را انجام دهد مثلاً بنائی کند تا عمل صحیح انجام نشده حق ندارد اجرت را بگیرد و ذمه منوب عنه چه مرده و چه زنده فارغ نمی‌شود.

ولا تفرغ بمجرد الإجارة (به مجرد اینکه به نائب پول داد و اجیرش کرد

که حج کند، الآن ذمه منوب عنه فارغ نمی‌شود. اگر حج انجام نداد و یا باطل انجام داد، ذمه منوب عنه فارغ نمی‌شود) وما دَلَّ من الأخبار (چند تا روایت هست که از آن برداشت شده که بمجرد اجاره ذمه منوب عنه فارغ می‌شود، حتی اگر او حج را انجام نداده باشد. بحث حول این روایت است که اگر ثابت شد فبها وگرنه علی القاعدة است مثل جاهای دیگر. نیابت حج با جاهای دیگر فرقی نمی‌کند. در نیابت صلاة و صوم و دیگر اعمال این مسأله را مطرح نکرده‌اند. چون این روایات در حج است. اگر روایات تام باشد و در این جهت گیری نداشته باشد، آن وقت در حج قائل می‌شویم، باید بینیم روایات چیست؟) **علی کون الأجر ضامناً وكفاية الإجارة في فراغها** (فراغ ذمه منوب عنه) ایشان می‌گویند به یکی از روایات نمی‌شود عمل کرد یا باید حملش کنیم و یا طرح کنیم) **منزلة علی أن الله تعالی يعطيه ثواب الحج إذا قصر النائب بالإتيان**، (صاحب عروه تسلیم فرموده‌اند مثل مجموعه‌ای از فقهاء که روایات دلالت دارد بر اینکه ذمه منوب عنه فارغ می‌شود) **أو مطروحة لعدم عمل العلماء بها بظواهرها**. دو حرف است که در اصول هم بحث شده که بعضی تصریح کرده‌اند به این مطلب که روایت چند تا شرط می‌خواهد برای منجز و معذر بودنش یکی این است که علماء به آن عمل کرده باشند، بعضی فرموده‌اند که اعراض از آن نشده باشد. یعنی شرط حجیت عمل نیست، اعراض مانع از حجیت است. صاحب عروه اول را ذکر فرموده‌اند. صاحب عروه می‌فرمایند این روایات که معتبره است و دلالت دارد بر اینکه به مجرد اجیر گرفتن برای حج ذمه منوب عنه فارغ می‌شود، می‌خواهد او حج را انجام بدهد یا نه؟ مثل روایاتی که نایب رفت به حج و احرام بست و وارد حرم شد و مرد ذمه منوب عنه فارغ می‌شود و دیگر احتیاج ندارد که برایش حج دهند، ولو مناسک حج

را هم انجام نداده باشد، به دلیل خاص. این دلیل خاص در موردی که اصلاً نایب به حج نرفت و یا حج را باطل انجام داد، این روایت هست ولی علماء به آن عمل نکرده‌اند و یا اعراض کرده‌اند. پس این روایات نمی‌تواند خلاف اصل حجت باشد می‌ماند بر اصل تا نایب حج را انجام ندهد و آن حج صحیح نباشد، اما وجداناً و اما تعبداً، ذمه منوب عنه ساقط نمی‌شود.

چند تا روایت هست که می‌خوانم یا ببینیم غیر از این وجهی دیگر دارد یا نه؟ چون قائل یا ندارد و یا خیلی نادر است. روایت را بخوانم تا ببینیم سندهایش تام است و یا ظهور در این معنی دارد یا نه؟ چون عده‌ای منکر شده‌اند که این روایات ربطی به ما نحن فیه ندارد. یا سند ندارد و یا دلالت ندارد، پس برخلاف قاعده نیست این روایات.

۱- موثقة عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أخذ درهم رجل ليحج عنه فانفقها (نایب رفت پول‌ها را خرج کرد و وقت حج پول برای سفر نداشت) فلما حضر أوان الحج لم يقدر الرجل على شيء. قال عليه السلام يحتال ويحج عنه صاحبه كما ضمن (حيله یعنی چاره‌جوئی، یعنی یک کاری بکند که به حج برود، قرض کند و از کسی درخواست کند که برود) سئل إن لم يقدر. قال عليه السلام: إن كانت له عند الله حجة أخذها منه وجعلها للذي أخذ منه الحجة. گفته‌اند این معنایش این است که اگر نایب نرفت به حج، منوب عنه ذمه‌اش فارغ می‌شود چون حج گیرش می‌آید. (وسائل، ابواب النیابة، باب ۲۳، ح ۳).

۲- مرسله ابن أبي عمير عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أخذ من رجل مالاً ولم يحج عنه ومات ولم يخلف شيئاً، فقال عليه السلام: إن كان حجّ الأجير أخذت حجته ودفعت إلى صاحب المال، پس منوب عنه حج گیرش آمد، وإن لم يكن حجّ كتب لصاحب المال ثواب الحج (همان باب ۲۳ ح ۱).

مسأله مراسیل ابن ابی عمیر بحث مبنائی است که مشهور قدیماً و حدیثاً اینها به مراسیل ابن ابی عمیر عمل کرده‌اند و مرحوم شیخ طوسی تعبیر ایشان این است که علماء به آن عمل کرده‌اند، یعنی نقل اجماع شده. در ابن ابی عمیر سه اجماع جمع شده: ۱- از اصحاب اجماع است، آن ۱۸ یا ۱۹ یا ۲۱ نفر علی الخلاف. ۲- اجماع نسبت به سه نفر هست که صفوان و بزنی و ابن ابی عمیر باشد. ۳- یک اجماع هم جدا نسبت به خود ابن ابی عمیر است که ابن ابی عمیر لا یرسل إلا عن ثقة. شیخ طوسی در کتاب عُده ج ۱ ص ۱۵۹ آخر بحث خبر واحد فرموده است: **وَلَا جَلْ ذَلِكِ يَسْتَوِي الطَّائِفَةُ** (نسبت به شیعه داده این حرف را نه فقط نظر خودش را فقط نقل کرده) بین ما یرویه محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و أحمد بن محمد بن ابی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا عن یوثق و بین ما أسنده غیرهم و لذلك عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم. این فرمایش شیخ طوسی ظهور در اجماع عملی دارد که به مراسیل اینها عمل کنند. این بحث مبنائی است که چهار اشکال بر این حرف کرده‌اند که بحث مفصلی است که در کتب رجال و درایه این بحث شده و جزء توثیقات عامه است که آیا همچنین چیزی تام است یا نیست، اما نتیجه عملاً، معظم فقهاء همینطور عمل کرده‌اند، گرچه اشکال‌های متعددی بر آن شده و به نظر می‌رسد علی ما بنی علیه المشهور که ادعای شهرت هم فی محله است، اینکه مشهور عمل کرده‌اند، این چهار تا هیچکدامش وارد نیست، بحث بالنتیجه مبنائی است. اگر کسی مراسیل ابن ابی عمیر را حجت ندانست این روایت حجت نیست و اگر کسی مراسیل ابن ابی عمیر را حجت دانست که مشهور حجت دانسته و عمل کرده‌اند، آن وقت این روایت سندش گیری ندارد و متنش را باید ببینیم.

۳- مرسل الصدوق فی الفقیه (قبلاً اشاره شد که باز بحث مبنائی است. شیخ صدوق بعضی گفته‌اند ۳۰۰ تا کتاب دارد و معظم هم کتب اخبار است، غیر از یکی که مقنع است که فتاواست که آنهم متون اخبار است. از ایشان یک کتاب هست بنام من لا یحضره الفقیه، یعنی آن کسی که فقیه در دسترسش نیست که مسائل را از او بپرسد و در مقدمه این کتاب نوشته که این کتاب را من همینطوری جمع نکرده‌ام، یک یک را بررسی کردم و روایات که مورد فتوای خود من است و بین من و خدا حجت است، این‌ها را ذکر کرده‌ام. بعضی نادر غیر کثیر از علماء گفته‌اند که تمام فقیه حجت است مگر اینکه معارضی داشته باشد، البته این را غالباً نگفته‌اند. بعضی گفته‌اند هیچکدامش حجت نیست مگر یک یک سند داشته باشد که گروهی بزرگ از علماء اینگونه هستند، بله برای خود شیخ صدوق حجت بوده ولی برای فقهاء دیگر حجت ندارد. بله یک کتابی است که بیشتر روایات معتبره دارد. یک قسمتی هم تفصیل قائل شده‌اند. گفته‌اند آنجاهائی را که صدوق مرسل نقل کرده و گفته رُوی، این‌ها حجت نیست چون نمی‌دانیم که من رُوی، اما آن جاهائی که نسبت به معصوم داده و گفته قال الصادق علیه السلام، گفته‌اند این‌ها حجت است بخاطر فرض‌هایش، این بحث مبنائی است. این روایت از آنهائی است که به معصوم نسبت داده. بنابر این قول سندش معتبر می‌شود که البته فائلین به این قول هم خیلی نیستند. مرسل الصدوق فی الفقیه قال: **قيل لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يأخذ الحجة من الرجل فيموت فلا يترك شيئاً** (که احتمال دارد همان روایت ابن اُبی عمیر باشد، اما احتمال کافی نیست و شاید دیگری باشد که از حضرت سؤال شده) **فقال عليه السلام: اجزأت عن الميت**، گفته‌اند ظهور دارد که از منوب مجزی است و فارغ می‌شود) **وإن كان له عند الله حجة أثبتت لصاحبه**

(همان باب ۲۳ ح ۲).

۴- روایتی است که بعضی اینجا ذکر کرده‌اند که می‌تواند مؤید باشد و چه بسا می‌تواند دال بر مطلب باشد. صحیح ابن حمزه و الحسین فی رجل أعطاه رجل مالا یحج عنه فحج عن نفسه (اصلاً حج برای منوب عنه نبود) فقال الکلبی هی عن صاحب المال. در ما نحن فیه مؤید است بل یدل علی ذلک (همان باب ۲۲ ح ۱). در من لا یحضره الفقیه هم یک مرسله‌ای به همین مضمون دارد که نائب به نیت خودش حج کرد نه منوب عنه.

حالا آیا از این روایات برمی‌آید که مجرد الإجاره ا فراغ ذمه منوب عنه را می‌کند یا نه بر نمی‌آید؟ صاحب عروه و بسیاری گفته‌اند ظهور دارد و لا اقل بعضی‌هایش تام است و گیری ندارد خصوصاً اولی که موثقه بود و اشکالی سندی ندارد، آن وقت معرض عنهاست و یا غیر معمول بهاست.

جلسه ۵۲۴

۴ صفر ۱۴۳۴

مسأله این بود که شخصی نائب شد و اجیر شد از طرف کسی که به حج برود و نرفت به حج، صرف اجیر شدن موجب سقوط حج از منوب عنه می شود که اگر بعد معلوم شد که حج نکرده و بر منوب عنه لازم نباشد که حج بدهند، یا مجرد استیجار موجب سقوط حج از منوب عنه نمی شود؟ فرموده اند که موجب سقط نمی شود و لکن یک عده ای روایت در مسأله هست که فرموده اند ظهور دارد در سقوط حج از منوب عنه و این روایات چون از آن ها اعراض شده لهذا ما روی قاعده اولی که در غیر حج عمل می کنیم که مجرد استیجار در نماز، روزه، اعتکاف و اعمال و عبادات دیگر، موجب سقوط حکم وضع و تکلیفی از منوب عنه نمی شود در حج هم همین را می گوئیم. چند تا روایت خواندم و یک روایت که غالباً نقل نکرده اند این روایت را و بعضی فرموده اند که می خوانم تا بعد راجع به اصل مسأله بحث شود.

مؤثقه اسحاق بن عمار قال سألته (مسئلاً سؤال از معصوم است) عن الرجل يموت فيوصي بحجة فيعطي رجل دراهم يحج بها عنه، فيموت قبل أن يحج، ثم

أعطي الدراهم غيره، فقال عليه السلام إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فإنه يجزي عن الأول (یعنی اگر از خانه‌اش بیرون نیامده و در راه نبوده و یا در مکه نرفته لا یجزی) قلت فإن ابتلى بشي يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل أيجزي عن الأول؟ قال: نعم، قلت: لأن الأجير ضامن للحج؟ قال: نعم. یعنی حج منتقل می‌شود از ذمه میت به ذمه نائب (وسائل، ابواب النیابه، باب ۱۵ ح ۱).

این روایت علی خلاف المطلوب اول. بحث این است که شخص بمجرد اجیر شدن منوب عنه آیا ذمه‌اش رفع می‌شود یا نه؟ این می‌گوید باید رفته باشد در راه بمیرد و یا در مکه بمیرد که مفهومی این است که اگر بیرون از خانه‌اش نیامده بمجرد اجاره، ذمه او بری نمی‌شود. این باب که صاحب وسائل روایت را از آن ذکر کرده، چند روایت دیگر هم ذکر کرده که در بعضی از روایات در منطوق تصریح به این مفهوم شده. این روایت مفهومی این است که این.

چند روایات است: یکی صحیح ابن ابی عمیر است عن ذکره عن ابی عبد الله عليه السلام که یکی هم روایت حسین بن عثمان است از عن ذکره عن ابی عبد الله عليه السلام که صحیح ابن ابی عمیر را می‌خوانم که اینطوری دارد: فإن مات في منزله قبل أن يخرج فلا يجزي عنه، (یعنی مجرد الاستیجار موجب فراغ ذمه منوب عنه می‌شود یا نه؟ مفهوم روایت موثقه بود و این روایت اینطور دارد) وإن مات في الطريق فقد أجزء عنه (وسائل، ابواب النیابه، باب ۱۵ ح ۳ و ۴) پس این روایت برخلاف المطلوب اول، چون صریح در این جهت است که بحث این است که مجرد الاستیجار یفرغ ذمه المنوب عنه یا نه؟

حالا می‌آئیم سر روایاتی که خوانده شد دیروز. راجع به این روایات بحث

سندی نسبت به این‌ها یک بحث فنی هست اما محتاج إلیه نیست، چون یکی که موثقه عمار بن موسی سباباطی باشد یکفینا، سندش معتبر است و مسأله فرعیه است که اگر آن ثابت شود کافی است، حالا مراسیل ابن ابی عمیر حجت است یا نه و مراسیل صدوق در فقیه که نسبت به معصوم صریحاً داده و رُوی نفرموده معتبر است یا نه، آن را علی المبنای که هست که یکی مبنای مشهور و یکی مبنای بعضی هست، آن‌ها سر جایش. فرض کنید ما هستیم و موثقه عمار بن موسی سباباطی که بعنوان اولین روایت خوانده شد. پس روایت سندش گیری ندارد، می‌آئیم سر دلالتش. آیا این موثقه دلالت بر ما نحن فیه می‌کند یا نه؟ اگر دلالت نمی‌کند که بحثی نیست، چون قاعده این است که هر عملی که شخصی در آن اجیر شد تا آن عمل را کاملاً انجام نداده باشد و حج را صحیحاً انجام نداده باشد از ذمه منوب عنه خارج نمی‌شود، قاعده اولیه این است. می‌خواهم ببینم موثقه عمار بن موسی سباباطی، آیا این قاعده را می‌خواهد تخصیص بزند مثل روایاتی که می‌گفت إذا أحرم ودخل الحرم أجزاء عن منوب عنه که قاعده را تخصیص می‌زد، آیا این را هم تخصیص می‌زند که مجرد الاستیجار و دیگر اصول حرم را هم لازم ندارد و رفتن لازم ندارد، یا نه؟ ظاهراً همانطور که مشهور فهمیده‌اند دلالتش بد نیست فقط مسأله اعراض است که عرض می‌کنم. این روایت را دوباره می‌خوانم. فی رجل أخذ دراهم رجل لیحج عنه (اخذ دراهم رجل آیا معنای این است که از خود او گرفته یا اطلاق دارد و شامل این می‌شود که اگر زید مرد و وصیت کرده که برایش حج بدهند. پول زید را به عمر و دادند که برای زید حج کند، عمر و اخذ دراهم زید، ندارد که از دست خود زید گرفته، آیا این برایش صدق می‌کند یا نه معنایش این است که از دست زید زنده گرفته؟ به نظر می‌رسد که اطلاق دارد.

شخصی پول کسی را گرفت که از طرف او حج کند. یک مصداقش این است که از خودش گرفته که برایش حج کند و یک مصداقش این است که خودش مرده از وصی اش گرفته که از طرف میت حج کند) فانفقها، فلما حضر أوان الحج لم يقدر الرجل على شيء، قال النبي ﷺ يَحْتالُ وَيُحِجُّ عَنْ صَاحِبِهِ كَمَا ضَمَنَ، سَأَلَ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ، قَالَ النبي ﷺ إِنْ كَانَتْ لَهُ (نائب) عِنْدَ اللَّهِ حِجَّةٌ أَخَذَهَا مِنْهُ فَجَعَلَهَا (حِجَّةً) رَأَى نَبِيَّ اللَّهِ (را) لِلَّذِي أَخَذَ مِنْهُ الْحَجَّ. اگر ما باشیم و همین تعبیر روایت ظهور دارد که حجه را به او می دهند وقتی که حجه را به او دادند دیگر ذمه اش فارغ شده، لازمه عرفی اش این است و ظهور در این جهت دارد و لهذا این روایت مورد عمل نبوده چون این معنی از آن استفاده شده، از این معنی اعراض شده آن وقت حملش کرده اند که ثوابش را به او می دهند، یعنی برخلاف ظاهر حمل کرده اند. اگر ما باشیم و این تعبیر ظهور دارد که مشهور هم همین ظهور را فهمیده اند، پس این است. اگر ما بودیم همه معنایش همین است و لهذا چون آقایان نخواستند به روایت عنوان طرح دهند، گفته اند ثواب حج به او می دهند و تأویل و حمل کرده اند. ما نظیرش در روایات مکرر داریم که روز قیامت که می شود، اعمال غیر مؤمنین را در اعمال مؤمنین می نویسند.

چیزی که هست صاحب عروه اینجا تعبیر عدم العمل کرده اند و بنده تعبیر اعراض کردم، البته عده ای دیگر هم تعبیر به اعراض کرده اند. این مضمون معرض عنهاست و مفتی بها نیست. این روایات که مستفیض هم هستند فقهاء و محدثین ذکرش کرده اند، اما خودشان به اینها فتوی نداده اند همین مقدار برای ما کافی است، علی المبنی والمحمول بهذا المبنی عند المشهور که اگر یک روایتی سندش تام بود و دلالت و ظاهرش خوب بود اما مشهور از آن اعراض کرده اند و یا همه از آن اعراض کرده اند از عمل به آن، این روایت

منجز و معذر نیست. عقلاء به خبر ثقه عمل می‌کند و به ظاهر عمل می‌کنند. مشروط است این ظهوری که در خبر ثقه هست به اینکه اهل خبره اتقیاء اعراض از آن نکرده باشند و گرنه منجزیت و معذرت عقلائی ندارد و طریقت عقلائی ندارد.

برای دفع استبعاد از فقه و اصول مرحوم میرزای نائینی یک اصولی محقق، دو تعبیر راجع به اعراض نقل می‌کنم. در کتب اصولیین و فقهاء این تعبیر پر است و نمی‌شود گفت ده‌ها بلکه صدها و صدها، إلا من خرج بالدلیل که یک مورد من خرج بالدلیل من سراغ ندارم که ابدأً به اعراض هیچ جا اعتناء نکرده باشند.

یکی از شروط حجیت نقل از معصوم این است که ناقل اعتبار داشته باشد و یکی این است که لفظ منقول از معصوم علیه السلام ظهور داشته باشد و یکی این است که منقول از معصوم، مورد اعراض اهل خبره اتقیاء نباشد، به هر جهتی که باشد. میرزای نائینی در فوائد الأصول (تقریرات مرحوم کاظمی) ج ۴ ص ۷۸۷، چاپ‌هایی که حاشیه محروم آقا ضیاء عراقی هم بر آن هست) لَأَنَّ إِعْرَاضَ الْأَصْحَابِ عَنِ الرَّوَايَةِ (قید هم نکرده‌اند که اعراض به چه جهتی باشد) أقوى موهن لها (یعنی به نظر میرزای نائینی در کتاب اصول این است که اگر از روایت اصحاب اعراض کردند و در منظرشان بوده و عمل نکرده‌اند، قوی‌ترین چیزی که موجب موهن و ضعف روایت می‌شود این است.

کتاب صلاة میرزای نائینی (تقریر مرحوم کاظمی) ج ۲ ص ۳۵۰، در مسأله‌ای که تکه‌هایش را می‌خوانم: در روایتی ایشان می‌فرمایند و اما اعراض الأصحاب عنها فالأنه لم يذهب إلى مدلوها غير شاذ نادر وهو العلامة ونقل الشيخ عن بعض الأصحاب ومال إليه الشهيد الثاني (با تمام این توصیفات) لا يؤثر في

العمل. صدها فقیه از این اعراض کرده و عمل نکرده‌اند و ما نمی‌توانیم به این روایت به مجرد اینکه ثقه از معصوم علیه السلام نقل کرده و ظهور هم دارد و یک عده‌ای هم به این عمل کرده‌اند ولی ما نمی‌توانیم به این عمل کنیم، آیا این‌ها عقلاء نیستند. من حالا یک یک را دارم عرض می‌کنم شما مراجعه کنید جداً می‌شود گفت ۹۵ درصد از فقهاء قولاً یا عملاً همین هستند و همینطور عمل می‌کنند. این محقق نائینی محقق و اصولی و فقیه از باب نمونه به نظر می‌رسد که بناء عقلاء تام است. عقلاء اگر دیدند چیزی و مطلبی اهل خبره ثقات این‌ها که اگر اعراض این‌ها نبود حجیت تام بود، حجیت را خراب می‌کند و منجز و معذر نیست. در احکام فقهیه میرزای نائینی کل عمرشان را خرج این ۳ - ۴ کتاب کرده‌اند.

بالتیجه اگر اعراض تحقق پیدا کرد حتی اینطوری که قدماء بعضی‌ها عمل کرده‌اند مع ذلک فقیهی مثل میرزای نائینی می‌گوید فایده‌ای ندارد. آن وقت چرا این را می‌گوید آیا دلیلی خاص دارد؟ آقا ضیاء و آخوند و شیخ و بقیه هم همین هستند. میرزای بزرگ و اعظام محققین و قبلی‌هایشان پر است فقه و یک دانه نیست، آن وقت یا باید همه را به آن عمل کنیم و یا باید اینطور بگوئیم و حمل کنیم و یکی از حمل‌هائی که کمتر ذکر کرده‌اند و بد نیست که انسان این را مطرح کند اینکه یک قضیه خارجییه بوده گرچه خلاف اصل است، اما اولی است که بگوئیم روایت طرح می‌شود و یا حمل بر استحباب کنیم که یک مؤونه زائده بخواهد چه می‌دانیم که استحباب است.

جلسه ۵۲۵

۸ صفر ۱۴۳۴

این روایات که استظهار شده بود از آن که اگر کسی حج نیابی گرفت برای کل میت یا حی و آن حج را انجام نداد، مبرء ذمه این منوب عنه خواهد بود، چند تا اشکال دلالی اینجا شده که یکی این است که در حج مستحب است نه در حجة الإسلام. یعنی اگر شما به کسی یک حج مستحب دادید که برای شما یا میتتان انجام دهد و او حج نکرد، این حج مستحبی را به میتتان می‌دهند نه در حجة الإسلام که موجب سقوط اعاده مره ثانیة باشد. صاحب وسائل و بعضی‌ها احتمال داده‌اند این را، بعضی‌ها حمل کرده‌اند بر حج مستحب. اینجا ما باید ببینیم آیا همچنین چیزی وجهش چیست؟ روایتش که همان روایت عمار بن موسی سباطی باشد که اشکال سندی هم نداشت می‌خوانم ببینیم آیا اطلاقش گیری دارد یا نه؟ عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أخذ دراهم رجل ليحج عنه. فأوقفها فلما حضر أوان الحج لم يقدر الرجل على شيء، قال عليه السلام: يحتال ويحج عن صاحبه كما ضمنه، سئل إن لم يقدر قال عليه السلام: إن كانت له عند الله حجة أخذها منه فجعلها للذي أخذ منه الحج. اینجا کجایش دارد که

مستحب باشد؟ اولاً: ظاهر روایت اطلاق است، می گوید حج اینطوری است که وقتی که کسی پول بگیرد که حج کند و حج نکرد اگر حج داشته نائب آن حج را گرفته به منوب عنه می دهند. ثانیاً اشکال شده به این تعبیر که یک قاعده‌ای هست که صاحب جواهر متعرضند و حاج آقا رضا همدانی در صلوات مستحبه در کتاب مصباح الفقیه، ایشان مفصل این مطلب را بیان کرده‌اند و شاید غالباً جروا بر این که آنجا مفصل ایشان بیان کرده‌اند و آن این است که عبادات، معاملات، وضوء، صلاة، غسل، صوم، اعتکاف، حج، یک اقسام واجبه و یک اقسام مستحبه دارد. ظهر شده می خواهد نماز بخواند وضوء می گیرد واجب است حالا ظهر نشده می خواهد وضوء بگیرد که با طهارت باشد این وضوء مستحب است، اجزاء، شرائط، موانع، قواطع در مرکبات ارتباطیه، عبادات و غیر عبادات ظاهر این است که یکسانند إلا ما خرج بالدلیل. یعنی اگر گفته‌اند لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، یعنی نماز واجب و مستحب. اگر گفته‌اند اگر یک رکن زیاد شد یا کم شد ولو جهلاً و نسیاناً و سهواً و غفلةً، نماز باطل است، فرقی نمی‌کند که نماز واجب باشد یا مستحب، مگر جایی دلیل خاص داشته باشیم. اگر گفتند در حج کسی که می‌توانست عرفات را اختیاری انجام دهد و نداد حجش باطل است، حج مستحب هم همین است. اگر یک عنوان را شارع قرار داد و گفت حج و یک حکمی را برای این قرار داد، معنایش این است که حج اینطور است حالا می خواهد امر الزامی به او خورده باشد، حجة الإسلام باشد یا حج نذری و عهد و یمینی باشد یا حج نیابی یا حج مستحبی باشد، لنفسه باشد و یا للغير باشد للمیت باشد و یا للحي. معنایش این است که حج اینطور است و نماز اینطور است و وضوء و غسل اینطور است. این مسأله مطرح است و چون عوام جاهل هستند

خلافش مطرح است و آن این است که اگر کسی روزه بود یادش رفته بود و چیزی خورد روزه‌اش باطل نیست، حالا فرقی می‌کند که روزه واجب باشد یا مستحب؟ پیش عوام این است که روزه واجب باطل نمی‌شود و مستحب باطل می‌شود. اگر گفتند روزه باطل نمی‌شود با اکل و شرب نسیانی معنایش این است که روزه واجب باشد یا مستحب، برای خودش باشد یا قضاء از دیگری باشد، قضاء خودش باشد یا صوم شهر رمضان باشد. یک قاعده و کبرای کلیه هست و آن کبرای کلیه ظهور و دلیل و مدرکش ظهور است، در بیع و صلح هم همین است و در اجاره و رهن هم همینطور است، یکی هم حج است که اگر بنا شد کسی که نیابت حج گرفت و بعد حج نرفت و نائب حج داشته می‌گیرند به منوب عنه می‌دهند فرقی نمی‌کند که حج خودش باشد و حجة الإسلام باشد که می‌خواسته از میت انجام دهد و یا حج مستحب انجام دهد، از حی انجام دهد یا میت، این یک قاعده است، آن وقت در اینجا اگر این قاعده خرم شده باشد و تام نباشد دلیل خاص می‌خواهد. بله یک جاهائی در حج و نماز و روزه ادله خاصه داریم که مستحب اینطور نیست و یا هست. روایت دارد و فقهاء هم فتوی داده‌اند و در عروه هم مسأله‌اش هست که اگر در نماز مستحب اشتباه کرد و رکن را عمداً اضافه کند نماز باطل نیست. مثلاً در نماز غفیله یادش رفت **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ** را بخواند و بجایش **قُلْ هُوَ اللَّهُ** خواند و رفت به رکوع، در رکوع یادش آمد و یا از رکوع که بلند شد یادش آمد که این آیه را نخوانده، روایت دارد که آیه را بخواند و دوباره به رکوع برود و اینکه رکوع که رکن است اگر زیاد شود یا کم شود عمداً موجب بطلان است، نماز مستحب از آن استثناء است چون دلیل خاص دارد، اگر دلیل خاص نداشت کما اینکه در جاهائی دلیل خاص نداریم بگوئیم مستحب مثل واجب

می ماند. اگر یادش رفت که وضوء بگیرد و یا استصحاب طهارت کرد و نماز مستحب خواند و بعد یادش آمد که استصحاب تام نبوده و وضوء نداشته نمازش باطل است، چون در اینجا دلیل نداریم. در طهارت دلیل نداریم اما در رکوع و سجود دلیل داریم. در طهارت لازم نیست که ما دلیل بر تفریق داشته باشیم، همینکه دلیل نداشته باشیم قاعده اش این است و گرنه لازمه اش این است که در یک از عبادات و یک از معاملات واجبش و مستحبش، لنگه یا لغیره اش، عن الحی باشد یا میت، یک یک باید دلیل داشته باشیم و نداریم و اکثر موارد دلیل نداریم. اینجا هم همینطور است وقتیکه از حضرت سؤال می کند که شخصی پول کسی را گرفته که برایش حج کند و پول را خورده و مصرف کرده حالا وقت حج شده پول ندارد که حج کند. حضرت فرمودند یک طوری چاره جوئی کند و به حج برود، از حضرت سؤال شد که اگر نتوانست که برود، حضرت فرمودند اگر حج دارد، حج را از او می گیرند و به منوب عنه می دهند، فرقی نمی کند که حج مستحب باشد و یا واجب باشد، از میت باشد یا حی، حجة الإسلام یا حج نذری باشد. اگر ما باشیم و این روایت، ظهور در اطلاق دارد که اطلاقش مثل جاهای دیگر اعتبار دارد.

یکی هم وحدت حکم در عبادات مستحبه و واجبه إلا ما خرج بالدلیل، اگر فرق کند دلیل می خواهد. حالا اگر گفتیم حج مستحب و واجب فرق می کند، آیا در تکه دومش هم می گوئیم، یعنی اگر کسی نایب شده بود که برای کسی حج مستحب انجام دهد. یک آدم زنده که حجة الإسلام را هم رفته، پول داد به کسی که برایش حج مستحب کند مثل علی بن یقظین، و این به حج مستحب نرفت و بجا نیورد. ذیل روایت که می گوید اگر نایب حج دارد از او حجش را می گیرند و به این می دهند یا می گوئیم نه چون حجة

الإسلام داشته می گوئیم حجة الإسلام را می گیرند و به این می دهند یا می گوئیم نه چون حجة الإسلام بوده نمی گیرند، اطلاق دارد. اگر می گوئیم، آنجا هم می گوئیم. چون روایت این است، إن كانت له عند الله حجّة، اطلاق دارد. نمی گوید حج مستحب یا واجب داشته باشد، مستحب باشد یا واجب، اگر اینجا هم این را می گوئیم که اگر نائب حج مستحب داشته آن وقت حج مستحبش را می گیرند و به منوب عنه می دهند کجاست قرینه بر این قید؟ یعنی ما هستیم و این روایت و این تعبیر اگر ما باشیم و این اولاً. همینطور که عرض شد اطلاق دارد. ثانیاً وحدت حکم در مستحبات و واجبات و عبادات است إلا ما خرج بالدلیل. ثالثاً: نسبت به ذیل چکار می کنیم؟ این یک اشکال که حج مستحب است. بعضی فرموده اند که در حج مستحب است. چرا؟ چون فرموده اند: اگر حجة الإسلام باشد و واجب، فأخذها من النائب وجعلها للمنوب عنه لا يرجع إلى المعنى المحصل. چرا؟ چیست وجه لا يرجع إلى المعنى المحصل؟ اگر حج مستحب باشد يرجع إلى المعنى المحصل، حج واجب باشد لا يرجع؟ چه فرقی می کند؟ ما در تفریق دلیل می خواهیم. اگر جایی اطلاق داریم منجز و معذر است و فرقی نمی کند، این یک اشکال.

اشکال دوم همین اشکالی است که جاهای مکرر عنوان می شود که اطلاق در مقام بیان من هذه الجهة نیست که مکرر عرض شد که اولاً: در حجیت و منجزیت و معذرت اطلاق، اینکه احراز کنیم در مقام بیان من هذه الجهة احتیاج نداریم و دونکم العرف همینکه احراز عدم نشود کافی است و حجة للعبد و علی العبد، للمولی و علی المولی. ثانیاً اینکه در مقام بیان بودن ملاکش چیست؟ ملاکش ظاهر لفظ مطلق است، اراده استعمالیه است که اینجا هست، لفظش مطلق استعمال شده. این هم یکی.

یکی دیگر همینکه ایضاً صاحب وسائل تبعاً لجماعتی حمل کرده‌اند این را بر ثواب حج، حجش را می‌گیرند و به او می‌دهند، یعنی ثواب حجش را می‌گیرند و به او می‌دهند. چرا؟ با اینکه در یکی از روایات تصریح داشت که اگر حج دارد حجش را گرفته و می‌دهند به منوب عنه و اگر ندارد ثوابش را به منوب عنه می‌دهند. روایتش مرسله ابن اُبی عمیر بود **عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل أخذ من رجل مالا ولم يحج عنه ومات ولم يخلف شيئاً. فقال عليه السلام: إن كان حجّ الأجير أخذت حجته ودفعت إلى صاحب المال وإن لم يكن حجّ كتب لصاحب المال ثواب الحج.** خود حضرت فرمودند اگر حج دارد خود حجش را می‌دهند و اگر ندارد ثواب حج. تقسیمش کرده به دو قسم. آن وقت در آنجائی که خودش حج دارد بیائیم حمل کنیم بر اینکه به او ثواب حج می‌دهند. خوب ممکن است گفته شود چه اثری دارد؟ ما چه می‌دانیم هر اثری دارد. اولاً ثواب یک چیز است و آثار یک چیز دیگر است. ثواب حج را به کسی بدهند یک مطلب است و آدمی که حج کرده در نامه عملش حاج حساب می‌شود. شاید در آخرت یک درجاتی دارد و یک لوازمی دارد که ما نمی‌دانیم. وقتیکه خود حضرت به دو قسمت تقسیم کردند، گرچه اگر به دو قسم هم تقسیم نمی‌کردند، همانطور که عرض شد اطلاق برای ما کافی بود. داعی ندارد که حمل بر ثواب حج کنیم. حضرت می‌گویند حجش را گرفته به او می‌دهند، این می‌شود بی حج و او می‌شود با حج. روایت دارد که کسی به کسی ظلم که می‌کند یا غیبتش را می‌کند، روز قیامت نامه عمل را به این می‌دهند می‌بیند که در نامه عملش حجش نیست می‌گوید من مثلاً به حج رفته بودم و صدقه داده بودم، می‌گویند به فلان کس ظلم کردی و یا غیبتش کردی، عملت رفت برای او. او می‌گوید من حج نکردم در حالیکه در نامه عملم حج

نوشته شده؟ می‌گویند فلان کس به تو ظلم کرد و حج او را به تو دادیم. در قتل و جاهای دیگر هم دارد. چه گیری دارد که خدای تبارک و تعالی اینطوری جزا می‌کند، چه شخص مقصر باشد یا نباشد. حالا اگر شخص پول گرفت که نیابت حج انجام دهد و مطمئن بود که پول گیرش می‌آید و به وقتش می‌تواند به حج برود و پول گیرش نیامد و در این قضیه مقصر هم نبود بینه و بین الله و نتوانست به حج برود، آیا می‌گوئیم این مال مقصر است، اگر قاصر بود حجش را نمی‌گیرند. چه گیری دارد که بگوئیم حکم وضعی است و اطلاقش می‌گیرد، لازم نیست که همه جا عقوبت باشد مثل ضمانات و دیات، آیا ما مقصر لازم داریم یا اینکه علم باشد؟ نه. خلاصه ما هستیم و اطلاق که مقتضی اش این است که فرقی نکند که حجة الإسلام باشد یا نباشد. خلاصه شاهی ندارد بلکه شاهد برخلافش است.

والحاصل از تمام این حرف‌ها بالتیجه با این عرائضی که شد، اگر ما بودیم و این روایت و گیر اعراض نداشت، قاعده‌اش بود که طبق روایات بگوئیم، اما چکار کنیم که اعراض به این عظیمی در این هست. اعراض شبه اجماع هست. همان‌هایی که این روایات را گفتند خودشان به آن عمل نکرده‌اند و لهذا قاعده‌اش این است که بگوئیم علی القاعده عمل کنیم و این روایات استثناء نکرده. اگر کسی به نیابت از کسی حج گرفت و نرفت به حج و معلوم شد که به حج نرفته و نلحق به اگر حج رفت و کالعدم بود حجش، حجش را افساد کرد و باطل کرد، بنابر اینکه بگوئیم این حج فاسد می‌شود که بحثی است که بعد می‌آید که آیا این حج فاسد می‌شود یا آن حجی که انجام می‌دهد، و این حج درست نیست و باید یک حجی عقوبه انجام دهد که خلاصه فرقی نمی‌کند نلحق به کل الأقسام، چه حج نکرد چه تقصیراً و چه

قصوراً، یا حج کرد و حج فاسد بود، مسقط ذمه آن طرف نمی شود، گرچه روایات ظهور دارد، للإعراض و لهذا اگر خود شخص فهمید و اگر پول دارد و می تواند و زنده است و عاجز بوده و حالا می تواند، ذمه اش رفع نشده، ممکن است در آخرت عقوبت نداشته باشد، اما ذمه اش از حج رفع نشده و باید دوباره حج بدهد و اگر ۱۰ بار حج داده و بعد کشف شد که حج نرفته و یا حجش باطل بوده، در مسأله اختلاف عامه در ذیحجه، اگر اختلاف باشد حتی روی استصحاب جماعتی فتوی داده اند که حج باطل است، حتی اگر محرز نشد که عامه اشتباه کرده اند در حکم به اول هلال، اگر نتوانست علی الواقع انجام دهد حجش باطل است. بعضی ها فرموده اند یک روز اگر خلاف شد اشکالی ندارد اما اگر دو روز اختلاف شد، حجش باطل است. خلاصه تمام این اقسام فرقی نمی کند حکم حج این است و در اقسامش از اطلاق استفاده می شود، مقتضای عدم تقیید این است، تمام این احکام بر آن بار می شود، چون اعراض است نمی گوئیم و علی القاعدة حمل می کنیم و این روایات را نوکل امرها إلی من صدر منهم عليه السلام. وجهش چیست؟ نمی دانیم، یا قضیه خارجییه بوده و یا هر چیزی دیگر بوده و اگر اعراض شد حجت نیست.

یک کلمه ای صاحب جواهر دارند که بد نیست بخوانم. ایشان در اینجا فرموده اند: لا أن المراد منها الأجزاء حقيقة بحيث لو علم الولي بذلك (که نائب حج نرفت) و أمکنه الاستیجار عنه ثانياً وثالثاً لم يجب علیه فإنه من المقطوع ببطلانه، فما وقع من بعض متأخر المتأخرين من العمل بهذه النصوص (که اگر معلوم شد حج نرفته نائب یا حجش را باطل انجام داده دیگر لازم نیست برای منوب عنه حج بدهند) غیر مستأهل للالتفات. عمده هم همین است که صاحب عروه فرمودند که عمل به این روایات نشده که یک بحثی در خبر

واحد هست که آیا در حجیتش شرط است عمل یا اینکه اعراض مانع است؟
 مسأله بعد که صاحب عروه مطرح کرده‌اند خیلی حرف ندارد ولی محل
 ابتلاء زیاد هست. مسأله ۹: لا یجوز استیجار المعذور فی ترک بعض الأعمال.
 کسی را می‌خواهید که به حج برود. مرد مرده و حج به گردنش است و یک
 حج را بجای او به می‌فرستید، حتماً این خانم قصه دوره ماهانه پیدا می‌کند و
 اعمالش فرق می‌کند و معذور می‌شود نسبت به بعضی از اعمال و تقدیم و
 تأخیر می‌کند و طواف حج و عمره حج را جائز است برایش تقدیم کند و حج
 تمتعش مبدل به افراد می‌شود و اگر مبدل شد گوسفند ندارد و هکذا مثال‌های
 دیگرش. صاحب عروه بنحو مطلق فرموده‌اند شخصی که تمام اعمال حج را
 اختیاریش را نمی‌تواند انجام دهد و معذور است، اگر فرضاً دشمن دارد و
 بخاطر دشمنی که دارد از قبل معصوم است که نمی‌تواند عرفات و مشعر
 اختیاری را انجام دهد، باید اضطراری انجام دهد، آیا می‌شود این را نایب کرد؟
 صاحب عروه فرموده‌اند: نه، باید کسی را نایب کرد که تمام اعمالش را
 اختیاری انجام می‌دهد. لا یجوز (تکلیفی و وضعی یعنی لا یصح) استیجار
 المعذور فی ترک بعض الأعمال، بل لو تبرع المعذور یشکل الاکتفاء به، مثلاً یک
 خانمی است که گفت خودم بجای شوهرم به حج می‌روم و تبرع کرد، و در
 بعضی از اعمالش معذور می‌شود، آیا وصی باید دوباره برای میت حج بدهد؟
 ایشان فرمودند: فایده‌ای ندارد. تبرع کرده که کرده باشد. حج معذور درست
 نیست. در وقتی درست است که حج اختیاری ممکن نباشد. همین مسأله
 بعینها در صلاة قضاء هست. اگر این در بعضی از افعال معذور است، مثلاً یک
 دستش قطع است که وقتیکه سجده می‌کند علی سبعة اعضاء سجده نمی‌کند و
 بر شش عضو سجده می‌کند. یا یک زانویش مشکل دارد نمی‌تواند روی زمین
 بگذارد، آیا می‌شود نماز استیجاری به او داد؟

جلسه ۵۲۶

۹ صفر ۱۴۳۴ هـ

مسئله ۹ که دیروز متنش را خواندم، شخصی که معذور است در بعضی از اعمال حج و نمی‌تواند انجام دهد صاحب عروه فرمودند نمی‌شود اجیر کرد برای نیابت حج، بلکه اگر خودش تبرعاً حج انجام داد کافی نیست و مشکل است که اکتفاء به این حج کرد. مسئله دلیل خاص ندارد. مسأله‌ای است سیاله که در ابواب مختلف فقه می‌آید. آیا می‌شود ذو العطاش را در صوم نایب گرفت؟ ذو العطاش آب می‌خورد و روزه‌اش هم حالا در اقوال مختلفه‌ای هست، کم آب بخورد یا خیلی. اگر بله، دلیلش چیست و اگر نه دلیلش چیست؟ در صلاة خود صاحب عروه متعرض این مسأله شده‌اند. در کتاب صلاة، باب صلاة القضاء مسأله ۱۲ فرموده‌اند: لا يجوز استیجار ذوی الاعذار خصوصاً من كان صلاته بالإیاء أو كان عاجزاً عن القيام (نماز ده‌ها جزء دارد و شرط و مانع که ممکن است این جزء با شرط یا مانع را نتواند انجام دهد و معذور باشد. ایشان بنحو مطلق فرموده‌اند لا يجوز که مثلاً اگر یک دستش قطع کرد روی هفت عضو سجده نمی‌کند روی شش عضو سجده می‌کند مقتضای

اطلاق این است که نمی‌شود او را نایب کرد و هکذا در حج، کسی که یک دست ندارد، در نماز طواف شش عضو را روی زمین می‌گذارد نه هفت عضو) **وَيَأْتِي بِالصَّلَاةِ جَالِسًا أَوْ نَحْوَهُ وَإِنْ كَانَ مَا فَاَتَ مِنْ الْمَيْتِ أَيْضًا كَانَ كَذَلِكَ**. میت وقتیکه زنده بود نمازهایش را نشسته می‌خواند و یک عده نماز از او فوت شده که اگر خودش می‌خواست قضاء کند نشسته می‌خواند، حالا آیا می‌شود به کسی داد که نشسته نماز می‌خواند که به نیابت از او بخواند؟ ایشان بنحو مطلق فرموده‌اند: نه. غالباً هم آقایان حاشیه نکرده‌اند نه باب صلاة و نه حج را. یک عده از آقایان هم حاشیه کرده فرموده‌اند: بنحو مطلق درست نیست. عذرها فرق می‌کند. یکی مرحوم میرزای نائینی است که در هر دو جا حاشیه فرموده‌اند هم در صلاة و هم در حج و در هر دو جا، یک جا فرموده‌اند **اطلاقه بالنسبة إلى جميع الإعذار مشكل بل ممنوع**. در کتاب حج فرموده‌اند: **هذا بإطلاقه مشكل بل ممنوع ولكن الأحوط (احتیاط استحبابی)**. نوه صاحب جواهر نوشته‌اند: الجواز غیر بعید. اما غالباً ساکت شده‌اند. مسأله دلیل خاص ندارد نه در صلاة و نه در صوم.

على القاعدة مقتضای اطلاقات ادله اجزاء و شرائط همین است اگر شک کردیم و این دلیلی که می‌گوید باید هفت عضو روی زمین باشد در سجود فرقی نمی‌کند و سجود نماز ظهر باشد یا نماز طواف. کسی که می‌تواند استنابه بکند شخصی را که بی‌عذر انجام می‌دهد. حالا خود این شخص اگر دستش گیری نداشت آیا می‌توانست روی شش عضو سجده کند؟ نه. حالا که می‌خواهد نایب بگیرد اگر هست کسی که نایب شود که حج کامل انجام دهد آیا می‌شود به کسی داد که نایب شود و حج ناقص انجام دهد؟ قاعده‌اش این است که بگوئیم نه. اگر شک کردیم و از ادله چیزی بدست نیاوردیم، مقتضای

اطلاقات اجزاء و شرائط همین است که حج عذری برای کسی که معذور است می شود انجام داد، اما اگر کسی معذور نیست و کسی هم هست که حج کامل انجام دهد قاعده اش این است که آنکه حج کامل انجام نمی دهد به او ندهید و دلیل می خواهد که نیابت حج ناقص صحیح است. مثل اینکه خودش وقتی که قادر هستید که حج کامل انجام دهید نمی توانید حج ناقص انجام دهید.

یک مورد که من ندیدم اینجا متعرض شده باشند و در بعضی از شروح و مسائل دیگر متعرض شده اند و آن این است که اگر غیر ناقص نیست آیا ناقص را بدهیم یا نه؟ زید فوت کرده و با پولی که گذاشته یک آدم کامل حج نمی رود ولی ناقص با این مبلغ به حج می رود بعنوان نیابت، مثلاً معذور است و طوافین را قبل از عرفات انجام می دهد چون بعد شلوغ است. آیا برای میت حج ندهیم یا وقتی که پولش نمی رسد إلا با اینکه معذور است به معذور بدهیم؟ قاعده اش این است که اطلاقات ادله اجزاء و شرائط آن جائی را می گیرد که اختیاری ممکن باشد، اگر اختیاری ممکن نیست و پول قدر اختیاری نیست، آیا حج عذری ندهیم؟ این بحث را محسوب کنیم که اختیاری بدهیم، بلکه برای حج اضطراری کافی است و این مسائل بسیار اتفاق می افتد. پس قاعده اش این است که بگوئیم در صورتی که نمی تواند نائب اختیاری بیاورد و یا نیست و یا اگر هست مقداری پول می گیرد که میت ندارد چه از ثلث و چه از اصل مال، قاعده اش این است که مسأله را محصور کنیم به مورد اختیاری، خوب حالا می آئیم سر اختیاری، کسی هست که حج اختیاری می کند و یکی هم حج اضطراری، در این حال آیا جائز است به نائبی که حج اضطراری انجام می دهد پول بدهیم که حج کند یا نه؟ به این نماز بدهیم بخواند که یک دستی

است؟ یک مواردی مسلم است که لا يجوز حالا یا در ارتکاز متشرعه یا ارتکاز فقهاست و یا روی هر چیزی دیگر. مثلاً شخصی تکلیفش حج تمتع است جائز نیست که حج افراد انجام دهد. اگر هم خودش می‌تواند حج افراد انجام دهد واجب نیست. شخصی مستطیع است که حج تمتع انجام دهد، اگر پول دارد قدری که حج افراد انجام دهد نه تمتع، آیا مستطیع است؟ آدمی که حج تمتع تکلیفش است اگر رفت به حج و آنجا مشکلی برایش پیش آمد که نمی‌تواند به حج برسد اگر تمتع انجام دهد تکلیفش مبدل به افراد می‌شود درست، اما از اول شخصی که آفاقی است و تکلیفش حج تمتع است، یعنی اگر پول دارد قدر حج تمتع آن وقت یجب علیه الحج، اگر پول قدر حج افراد دارد او مستطیع نیست. دلیلش چیست؟ قاعده میسور که سر جایش است.

می‌خواهم عرض کنم یک عذرهایی است که مسلم است حالا هر چه که دلیلش باشد و اگر کسی در بعضی از این عذرها تشکیک کرد می‌آئیم سر قاعده‌اش که بینیم چیست؟ یک مواردی مسلم است که حج عذری نمی‌شود انجام داد. شخصی که تکلیفش حج تمتع بوده و اهل ایران و عراق بوده و آفاقی بوده حالا مرده و پول گذاشته که برایش حج بدهند، آن‌هایی که حج تمتع می‌کنند، حج تمتع گوسفند می‌خواهد، افرادی نمی‌خواهد حج تمتع عمره دارد، حج افراد لازم نیست که عمره‌اش متصل به آن باشد. حج افراد شرائطش سبک‌تر است. تقدیم طوافین در حج افراد جائز است. در حج تمتع است که محل کلام و اشکال است. لهذا حج افراد پول کمتر می‌گیرد آیا برای این شخص حج افراد بدهیم؟ نه.

در خود صلاة صاحب عروه فرمودند: خصوصاً من یأتی بالصلاة جالساً، پول گذاشته و وصیت کرده که اینقدر برایم نماز قضاء بدهید. یک کسی هست

که نماز نشسته می خواند و ارزان می گیرد و پول میت قدر آن هست، اما آنکه نماز ایستاده می خواند پول بیشتر می گیرد آیا این پول را بدهیم که شخص نشسته برایش نماز بخواند؟ یا کسی که نماز ایمانی می خواند. آیا برای میت نماز قضاء ایمانی بدهیم؟ شاید ارتکاز متشرعه و فقهاء باشد که نه. اما یک کسی ضعیف البنیة است و رمی جمرات را نمی تواند خودش انجام دهد و از اول می داند حج که می رود برای رمی جمرات نائب می گیرد، این عذری است دیگر. آیا می شود این را نائب بگیرند در حالی که کسی دیگر هم هست که رمی جمرات را خودش انجام می دهد؟ چه اشکالی دارد. یک دستی است و نماز طواف را در سجده شش عضو بر زمین می گذارد، چه اشکالی ندارد. ما هستیم و دو دلیل: ۱- اطلاق ادله اجزاء و شرائط. ۲- اطلاق ادله نیابت مؤیداً این اطلاقات به اینکه موارد متعددی هست که اشخاص حج عذری انجام می دادند و متعارف بوده و کم و نادر نبوده مع ذلک توی هیچکدام از ادله نیامده که عذری نباشد. یکی مسأله زن که عرض شد. زن هائی که به حج می روند و به سن یائسگی نرسیده اند گرفتار می شوند به اعذار زنانگی و وضع حج بهم می خورد. حضرت در آن روایت سرشان را پائین انداختند که جمال برایش صبر نمی کند و در روایت هست که مرد از طرف زن نائب بشود در چنین حالتی. حالا زید مرده و خانمش هست و برادرش و هر دو حاضرند از طرف او حج بکنند، إلا باید برادرش برود که عذر پیدا نمی کند؟ در ادله شرعی اشاره به این نشسته با اینکه متعارف است که زن عذر پیدا می کند. در روایات صحیحه دارد که معمول بها هم هست نسبتاً و مورد فتوای خیلی ها هم هست، صحیح هم هست و روایات متعدد دارد که برای زن خدا یک تسهیلاتی قرار داده، یکی این است که از عرفات بیرون می آید به مشعر و لازم نیست بیتوته

کند در مشعر، عبور می کند از مشعر و می آید به منی و شبانه رمی می کند و همانجا سفارش می کند که فردا برایش ذبح کنند و همانجا تقصیر می کند و شبانه می آید مکه مکرمه و طواف و سعی را انجام می دهد. حالا ما زنی را به حج می فرستیم که این کار را می کند و یک مرد هم هست که او هم حاضر است به حج برود. زن خیلی مسائش با مرد فرق می کند ولی در ادله اشاره نشده که تا می شود مرد بفرستید زن نفرستید و در بعضی از روایات بود که حمل بر استحباب شده.

یکی دیگر اینکه ضعفائی بودند که حج می کردند، ضعیف تقدیم طوافین می کند و سعی را تقدیم می کند و با زنها از مشعر به منی می رود و وقوف اضطراری به مشعر می کند و یا مردی که با زنهاست، بنا بر اینکه تکلیفش تکلیف زنهاست. در روایت دارد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند زنها در مشعر نمانند و بروند به منی و همانجا رمی جمره نموده و همانجا سفارش کنند که فردا برایشان ذبح کنند و تقصیر کنند و به مکه برگردند. مرد ضعیف هم همین است و آن مردی هم که بخاطر زنها همراه آنهاست در روایت صحیحه دارد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث معهن اسامه و فرمودند اسامه بعد بیاید خودش روز عید رمی کند. حالا این اسامه که بناست با زنها برود که تکلیفش تکلیف زنها می شود علی القول به، نه به این نیابت ندهیم. همچنین ادله ای وارد نشده و اطلاقات دارد. اطلاقات نیابت داریم که اینها مؤیداتش است. زن، مرد معذور. اینکه این اعدار متعارف بوده مع ذلک بیان نشده که به غیر معذور بدهید اگر ممکن است و به معذور ندهید. کدام یک از این دو مقدم است؟ اینطور بنحو مطلق که مرحوم صاحب عروه فرمودند که: لا يجوز استیجار المعذور، زن یکی از معذورهاست. مرد ضعیف یکی از معذورهاست. آن مردی که با زنها

می‌رود یکی از معذورهاست. آیه و روایت که ندارد، ما هستیم و تنها اطلاقات ادله اجزاء و شرائط، اطلاقات کم چیزی نیست و قبول داریم فی محله، اما از اینطرف هم اطلاقات نیابت داریم در موردی که کم نیست موارد معذورش. یکی کل زنها، مگر آنهایی که یائسه هستند که باز یائسه‌ها هم یقدهمن در طواف را یا اعدار دیگر پیدا می‌کنند. البته غالباً آقایان نه اینجا عروه و نه کتاب صلاة عروه را، قاعده‌اش چیست؟ اگر گفته شود که اطلاقات نیابت ظهور دارد در اطلاق خصوصاً بنابر اینکه ما نگوئیم که در حجیت اطلاق شرط است احراز اینکه مولی در مقام بیان از این جهت بوده. نسبت به زن این مسأله محرز هست که مولی در مقام بیان از این جهت بوده که زن اگر عادت هم شد اشکالی ندارد و معذور هم شد اشکالی ندارد، چون متعارف بوده و نمی‌شود گفت در مقام بیان از این جهت نبوده، اما نسبت به مرد ضعیف و مردی که با زنهاست، بنابر اینکه تکلیفش تکلیف زنها می‌شود، نسبت به آنها خوب ممکن است و جای این است که بگوئیم محرز نیست که مولی در مقام بیان از این جهت بوده، اما اگر گفتیم احراز عدم نباشد قاعده‌اش این است که بگوئیم **يجوز استيجارى ذوي الإعذار مطلقاً في الصوم والصلاة والحج، إلا ما خرج بالدليل.** یعنی ادله نیابت حاکم است بر ادله اجزاء و شرائط. چون ادله نیابت وارد بر آنهاست. آنها ادله اولیه است و ادله نیابت در حکم ادله ثانویه است. اطلاق نیابت آنها را کنار می‌زند. ما اگر یک مسأله زن هم داشتیم خوب بود برای ما. بله یک جاهائی مسلم است مثل مسأله نماز جالس و نماز ایمائی و اینکه شخص می‌تواند حج افراد می‌تواند انجام دهد نه نیابی و پول هم قدری هست که حج تمتع انجام دهد، در اینجا نمی‌گوئیم حج افراد، اما بقیه اجزاء و شرائط چه اشکالی دارد. شخصی خائف است و مجبور است که مشعر و

مزدلفه و عرفات را اضطراری انجام دهد، چه اشکالی دارد؟ چه اشکالی دارد که به اطلاعات نیابت تمسک کنیم که اصل اولی بخاطر اطلاعات نیابت اشاره نشده به اینکه نائب معذور هست یا نیست با اینکه کم نبوده‌اند معذورها و یک شاخصش زن‌ها هستند و معذوره‌های دیگر هم بوده‌اند و قاعده چیز متعارفی بوده، نه اینکه بعد معذور می‌شده که یک مسأله دیگر است. حج است و مردم فرق می‌کنند و اینطور نیست که همه بتوانند اعمال حج را انجام دهند. این همه مسائل عذری که وارد شده مال چه کسانی است؟ خیلی از حجاج اینطور بوده‌اند. گاهی بعد اتفاق می‌افتاده و حاصل از اول معلوم بوده و بحث مال جایی است که از اول معلوم باشد. اگر کسی اینطور بگوید چه گیری دارد؟ بگوئیم اصل اولی این است که یجوز استیجار المعذور إلا ما خرج بالدلیل که باید ببینیم آنکه اجماعی است که درست نیست و آنکه ارتکاز بر آن است درست نیست و آنکه تسالم بر آن است که درست نیست، آن‌ها را خارج کنیم. اگر آقایان اینطور فرموده بودند و صاحب عروه بجای لا یجوز فرموده بودند یجوز.

اگر کسی بگوید از این اطلاعات می‌شود استفاده کرد، چون این‌ها وارد و ناظر به ادله اجزاء و شرائط هستند مؤیداً به یک مسأله هم که شده آن هم مسأله زن، حرف بدی نیست. البته طریق الاحتیاط واضح ایضاً.

جلسه ۵۲۷

۱۰ صفر ۱۴۳۴

کسی که می‌خواهد نایب در حج بشود از طرف کسی اگر حجش حج معذور است و بعضی از اعمال را ترک می‌کند للعذر و بعضی از اعمال را بگونه‌ای دیگر انجام می‌دهد، صاحب عروه بنحو مطلق فرمودند نمی‌تواند نایب شود. عرائضی که دیروز شد یک جهتش این بود که حالا کسی که عمل اختیاری و حج اختیاری می‌تواند انجام دهد نیست، یا پول آن قدری می‌خواهد که نیست، آیا حج اضطراری استنابه نشود یا همین را نایب بگیریم؟ عرض شد ولو صاحب عروه تصریح به این جهت نکرده‌اند، اما مقتضای اطلاق کلامشان این است که اینجا این نایب فایده‌ای ندارد، حتی در صورتی که نایب اختیاری نیست که عرض شد که قاعده‌اش این است که در صورتی که نایب اختیاری ممکن نباشد یا امکان عقلی نداشته باشد یا امکان شرعی، لا ضرر ولا حرج جلویش را می‌گیرد، یعنی آنکه نایب در حج اختیاری می‌شود خیلی پول می‌گیرد و اجحاف می‌کند که لا ضرر جلویش را می‌گیرد و امکان شرعی تعبد نیست یا حرجی است که باید آن قدر با او صحبت کنند و التماس کنند تا

قبول کند. یعنی تعبداً در حکم نیت است. آیا در اینجا به چه وجهی می‌گوئیم اینجا نایی که حج اضطراری انجام می‌دهد را استنباه کنند و یکفی عن منوب عنه. به دو دلیل علی سبیل منع الخلو. ۱- خود دلیل اینکه کسی که نمی‌تواند حج اختیاری انجام دهد، نمی‌تواند نائب شود دلیلش چه بود؟ اصل بود. عدم دلیل بود. یک لفظی نداشت که اطلاق داشته باشد که بخواهیم به آن اطلاق تمسک کنیم مثل عبارت صاحب عروه که اطلاق داشت. در ادله ما نداشتیم کسی که حج اختیاری نمی‌تواند انجام دهد نمی‌تواند نائب شود. چون نیابت خلاف اصل است و شک داشتیم که آیا آنجا که اختیاری است می‌تواند نائب شود اما آنکه باید حج اضطراری انجام دهد شک می‌کنیم که می‌تواند نائب شود یا نه؟ اصل عدمش است. آن وقت این اصل در مقابل اطلاقات ادله نیابت علی فرضها قیامی ندارد مقابل دلیل. اطلاقات نیابت می‌گوید شخص می‌تواند نائب شود با حرف‌ها و اشکالات در اطلاق نیابت. این یک اطلاقی در مقابل اطلاقات نیابت نیست تا اینکه بگوئیم کدامیک از این دو اطلاق مقدم است. دیروز عرض کردم که بر فرض اطلاق داشته باشد، اطلاقات نیابت ناظر است و عموم من وجه است و درست است و حکم بعد از اصل حج است و اجزاء و شرائط است. حالا عرض این است که دلیلی که می‌گوید این نمی‌تواند نائب شود چیست؟ عدم دلیل. اطلاقات دلیل است. آیا انصرافی هست، اما بحث سر این است که آیا انصرافی هست؟ اگر شک در انصراف کردیم اصل عدمش است. انصراف باید احراز شود و اگر احراز شد بحثی نیست. این یکی.

دوم قاعده میسور است. کسانی که قاعده میسور را قبول دارند، دومی دیگر اطلاقات نمی‌خواهد. کسانی که قاعده میسور را قبول دارند، ظاهراً اگر در فقه تتبع شود می‌شود از مشهور احراز کرد که شهرت عظیمه هست در

کتاب فقهیه در مختلف موارد که عمل به قاعده میسور شده و به آن فتوی داده شده، از محدثین مثل والد شیخ صدوق و خود شیخ صدوق در فتاوی فقهیه و مثل صفار و علی بن ابراهیم و منقول عنهم، آنهایی که هست تا فقهائی دیگر مثل شیخ مفید تا به امروز. غالباً به قاعده میسور نه به کلمه میسور یا استناد به روایات ما لا یدرک لا یترک کله، نه فتوی در جائیکه دلیل خاص ندارد، طبق میسور عمل کرده‌اند. کسی که قاعده میسور را قبول دارد که به نظر می‌رسد که تام باشد إلا ما خرج بالدلیل و آن خرج بالدلیل هم ما باید دلیلش داشته باشیم که از فلان مورد قاعده میسور جاری نیست مثل در باب صوم، فقهاء فرموده‌اند و حرف ظاهراً خوبی هم هست که اگر کسی در ۱۶ ساعت صبح تا شب ۱۴ ساعت می‌تواند روزه بگیرد، نباید روزه بگیرد، گرچه میسور است عرفاً.

خلاصه کسانی که قاعده میسور را قبول دارند این یک دلیلی دیگر در ما نحن فیه می‌شود. شارع فرموده برای میت حج بدهند فلیجهز رجلاً که به حج برود. آن وقت آن رجلی که حج کامل اختیاری می‌تواند انجام دهد نیست و یا پولش قدرش نیست و یا حرجی است، اما آن رجلی که می‌رود باید برای طواف نایب بگیرد و برای رمی نایب بگیرد، آیا کافی است؟ قاعده میسور می‌گوید: بله. اگر کسی قاعده میسور را قبول ندارد که بحث مبنائی است، وگرنه قاعده میسور می‌تواند یک وجه دیگر در ما نحن فیه شود در مواردی که نایب حج اختیاری نیست، یا وجداناً و یا تعبداً.

وهكذا در غیر حج نیابت و حجة الإسلام. حج خود شخص، یعنی شخص نذر مطلق کرده که حج کند لازم نیست که امسال یا سال دیگر به حج برود. اگر امسال می‌خواهد به حج برود باید حج اضطراری انجام دهد و می‌داند که امسال ضعف بنیه دارد و اگر برود برای رمی باید نایب بگیرد، آیا

می تواند بدار کند و عجله کند و امسال برود یا نه چون مقید به امسال نبوده نذرش سال های دیگر برود. بنابر عرائضی که سابقاً شد قاعده اش این است که می تواند بدار کند. اگر سال های دیگر نمی تواند برود که به طریق اولی که امروز عرض شد. اما اگر سال های دیگر استصحاب حیات و قدرت برای آینده می کند آیا می تواند بدار کند؟ چه اشکالی دارد؟ یعنی خصوصیت در نائب ندارد و همان وجهی که در نائب گفته شد در خودش گفته می شود. بله دیروز هم اشاره شد که یک مواردی است که به هر دلیلی، هر چه وجهش است، اگر وجهش تام نبود ملحق به ما ذکرناه می کنیم که از جایی استفاده شده که اینطور اضطرار لا یقفی. مثل تبدیل حج تمتع به حج افراد. این شخص نائی است و باید حج تمتع انجام دهد، نائی که حج تمتع انجام می دهد پول زیاد می گیرد، نائی که حج افراد انجام می دهد قدری که پول هست حاضر است برود. آیا حج افراد برایش می دهیم؟ نه. چرا نه؟ اصل این است که می شود داد، این نه یا بنخاطر ارتکاز یا اجماع است که اگر این دو نبود اینجا هم می گفتیم اشکالی ندارد.

صاحب عروه این مسأله را بالخصوص مطرح کرده اند در همین فصل مسأله ۲۴ که صحبتش می آید. در مسأله ۲۴ فرموده اند: لا یجوز استیجار من خاف وقته عن إتمام الحج تمتعاً وکانت وظیفته العدول إلی حج الافراد عمن علیه حج التمتع. منوب عنه نائی بوده که تکلیفش حج تمتع بوده، حالا کسی است که حج تمتع اگر هم نیت کند نمی تواند انجام دهد و نمی رسد باید منقلبش کند به افراد، چون اگر حج تمتع نیت کند باید از میقات بیاید به مکه مکرمه و اول عمره تمتع انجام دهد و بعد احرام ببندد برود برای عرفات و عرفات از دستش می رود و نمی تواند، این باید از میقات که احرام بست برود رأساً به

عرفات و نیت حج افراد کند که عمره اش قبلش نیست، آیا می شود این را نائب گرفت؟ صاحب عروه فرموده اند: نه. که صحبتش می آید که وجهش چیست؟ اگر بنا شد که اصل این باشد که یجوز استنابۀ المعذور، همانطور که دیروز صحبت شد، چرا از حج تمتع به افراد نمی شود که ایشان فرموده اند و غالباً آقایان محشین هم پذیرفته اند و حاشیه نکرده اند. آن وقت باید این را برایش دلیل پیدا کنیم. صاحب عروه دلیل نمی خواهد چون یکی از مصادیق کبرائی است که ایشان گفته اند معذور است نمی تواند نائب بگیرد این هم یک معذور است. معذوره های دیگر نمی شود این هم یکی. اما اگر بنا شد که اصل اولی این باشد که معذور را می شود نائب گرفت، خصوصاً در موردی که غیر معذور گیر نمی آید، آن وقت چرا معذور از حج تمتع به افراد نمی شود؟ آن وقت در مسأله اش که رسیدیم باید ببینیم وجهش روی این مبنی چیست؟

مسأله ۱۰: سابقاً گذشت که کسی که حجة الإسلام به گردنش است و برای خودش به حج رفت، احرام بست و وارد حرم شد هنوز طواف نکرده مرد دلیل خاص داشتیم که کافی است، آیا نسبت به نائب هم این درست است؟ صاحب عروه فرمودند: بله، درست است. **إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك فإن كان (موت) قبل الإحرام** (اینجا چهار مسأله است: یک وقت نائب پول می گیرد و اجیر می شود که نیابت کند و از خانه اش اصلاً در نمی آید و به حج نمی رود. مسأله دوم این است که احرام بست و قبل از اینکه وارد حرم شود می میرد. مسأله سوم این است که احرام بست و رفت و وارد حرم شد، هنوز طواف نکرده می میرد. مسأله چهارم این است که احرام نبسته وارد حرم شد و در حرم مُرد. (یادش رفت که احرام ببندد) آیا حج این کافی است یا نه؟ اطلاق بعضی از روایات دارد و بعضی احتمال داده اند اما مشهور نیست. آیا

این چهار مسأله نسبت به نایب هم همین است یا نه؟) لم یجز عن المنوب عنه من كون الأصل عدم فراغ ذمته إلا بالإتيان. بعد حمل الأخبار الدالة على ضمان الأجير على ما أشرنا إليه (صحبت‌هایش در مسأله هشت شد) وإن مات بعد الإحرام ودخول الحرم (که مسلم است و گیری ندارد و اجماع است که منوب عنه ذمه‌اش فارغ می‌شود و لازم نیست که دوباره برایش حج بدهند) أجزأ عنه (منوب عنه) (صاحب جواهر یک استدلالی کرده‌اند که صاحب عروه نفی می‌کند استدلال صاحب جواهر را) لا يكون الحكم كذلك في الحاج عن نفسه (صاحب جواهر فرموده‌اند در کسی که برای خودش حج کرده اگر احرام بست و وارد حرم شد و مُرد، ادله می‌گفت کافی نیست و بنا نیست برایش حج دهند، این روایات را در نایب می‌آوریم، نه از باب قیاس نایب با خود شخص، از باب اینکه ظاهر این روایات این است که حکم حج اینطوری است نه اینکه اگر برای خودش باشد این است. حکم حج این است که اگر احرام بست و وارد حرم شد و مرد یکفیی، موردش مورد خود شخص است. صاحب عروه می‌فرمایند این دلیل نیست. لا يكون الحكم كذلك في الحاج عن نفسه لاختصاص ما دلّ عليه به (الحاج عن نفسه) دلیل می‌گوید کسی که برای خودش حج می‌کند اگر احرام بست و وارد حرم شد و مرد دیگر بنا نیست که برایش حج بدهند اما نگفته که نایب هم همین است) وكون فعل النائب فعل المنوب عنه لا يقتضى الإحاق. (صاحب جواهر می‌خواهند بفرمایند این نایب چکار دارد می‌کند؟ نایب بجای منوب عنه دارد انجام می‌دهد. اگر منوب عنه بود خودش کافی بود، این هم بجای منوب عنه انجام می‌دهد، پس کافی است) صاحب عروه می‌فرمایند: لا يقتضى الإحاق. این دلیل کافی نیست برای اینکه بگوئیم حالا که اگر شخص برای خودش حج می‌کرد اگر احرام بست و

داخل حرم شد و مرد کافی است، پس نایب هم که بجای منوب عنه انجام می دهد، او هم کافی است. به چه دلیل؟ این اشاره ایشان است.

من عبارت جواهر یک تکه اش را بخوانم به نظر می رسد که حرف صاحب جواهر تام است و به نظر نمی رسد فرمایش صاحب عروه تام باشد.

صاحب جواهر فرموده: در ج ۱۷ ص ۳۴۹ لما سمعته سابقاً من الخبرین (دو صحیحه داشت: صحیحه ضریس و برید که در وسائل ابواب وجوب الحج باب ۲۶ ح ۱ و ۲) یک تکه صحیحه ضریس این بود: **إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام** که روایت برید هم شبیه همین بود. صاحب جواهر فرموده اند چرا نایب هم مثل خود شخص می ماند؟ **الذین وإن کان موردهما الحج عن نفسه إلا ان الظاهر ولو بمعونة فهم الأصحاب کون ذلك كيفية خاصة في الحج نفسه سواء كان عن نفسه أو عن غيره** (صاحب جواهر اشاره به یک فرمایشی کردند که حالا بعد عرض می کنم که از اول فقه در خود عروه و مبسوط شیخ طوسی و لمعه و شرح لمعه و حدائق و مستند در مختلف موارد فقهاء همین حرف را می زنند و خود صاحب عروه هم مکرر طبق این حرف فتوی داده اند و آن این است که اگر یک شرطی، جزئی، مانعی، قاطعی، حکمی نسبت به نماز و روزه و حج و نسبت به هر چیزی ظهور دارد در اینکه نماز این است، در مستحب می آوریم و در نیابت می آوریم و در همه جا می آوریم. صاحب جواهر اشاره به این می کنند می فرمایند در روایات سؤال شده بعنوان مورد نه بعنوان تمام الموضوع. از امام علیه السلام سؤال شده که شخصی برای خودش حجة الإسلام می کند احرام بست وارد حرم شد و مُرد، فرمودند کافی است. **فقد أجزأت عنه حجة الإسلام**. ظاهر این است که حج اینطور است نه چون برای خودش

است. حالا اگر حجة الإسلام نبود و حج مستحبی بود یا افسادی بود، اگر نائب باشد ایشان می فرمایند **ولو بمعونة فهم الأصحاب**، این یک تأثیری است که ایشان آورده اند حتی اگر فهم اصحاب را نداشته باشیم. انشاء الله مواردی را بیان می کنم و شما تأمل کنید تا ببینیم فردا چطور می توانیم برداشت کنیم.

حتی اگر فهم اصحاب نبود، صدها مسائل ما داریم که خیلی هایش را اصلاً اصحاب متعرض نشده اند که فهم اصحاب باشد. اگر یک حکمی نسبت به مرکب ارتباطی چه عبادات، چه عقود و چه احکام و در موارد دیگر گفته شد، در موردی سعه شد. اصل عقلائی یعنی ظهور در این دارد که هذا الحكم لهذا المركب الارتباطی، حالا می خواهد وجه این مرکب ارتباطی وجوب باشد، استحباب باشد، نیابت یا هر چیز دیگر باشد. اگر این تام باشد نه فقط فرمایش صاحب عروه اینجا محل مناقشه و منع است، آن وقت منافات دارد فرمایش ایشان با خیلی فرمایشات خودشان در جاهای دیگر.

وإن كان موردهما الحج عن نفسه إلا أن الظاهر ولو بمعونة فهم الأصحاب

(که خودش فی محله تام است و قبول داریم و جبر دلالی را قبول داریم اما می خواهم عرض کنم احتیاج به این نداریم و ظهور فی حد نفسه هست) کون ذلك کیفیتاً خاصة في الحج نفسه (حج اینطور است که اگر احرام بست و وارد حرم شد یکفیی، نه چون حج برای خودش است، نه چون حجة الإسلام گرچه موردی که سؤال شده از معصوم علیه السلام حجة الإسلام بوده و حج برای خودش بوده بقیه اش انشاء الله فردا، چون مسأله ریشه ای است.

جلسه ۵۲۸

۱۱ صفر ۱۴۳۴

تمام کسانی که بجای دیگری یک عملی را انجام می‌دهند چه عبادت و چه غیر عبادت مثل نایب در صوم و صلاه و حج و وکیل در عقود و ایقاعات، مثل ولی مثل پدر که ولی صغیر است یا حاکم شرع هر عملی که انجام می‌دهند باید اگر خود آن مؤلفی علیه انجام می‌دهد و یا موکل انجام می‌داد و یا منوب عنه انجام می‌داد، چه شرطی، مانعی، و جزئی و قاطعی بود، قاعده‌اش این است که نایب همان را بما علیه من الشروط والاجزاء والموانع والقواطع انجام دهد، فقط بجای او و عوض او و هکذا وکیل و ولی. یعنی در یک یک ما دلیل نمی‌خواهیم و در معظم موارد نداریم. در عقد نکاح چه شرط است وقتیکه زوجین خودشان عقد بخوانند؟ شرط این است که اگر زوجه بکر باشد اذن پدر یا جدش علی القول به شرط است. حالا اگر این زوجه شما را وکیل کرده که برایش عقد زواج را بخوانید، در وکیل هم این شرط هست که باید پدرش اجازه بدهد، دلیلی در اینجا نداریم، می‌گوئیم بله باید باشد. چرا؟ چون این شرط شرط نکاح باکر است، فرقی نمی‌کند که خودش بخواند برای

خودش عقد بخواند یا بخواهد و کیلش عقد بخواند و هکذا کسی که وکیل می‌شود در عقود دیگر مثل عقد و بیع و بیع کالی به کالی باطل است. بیع سلف بدون تسلیم تمام پول قبلاً باطل است یعنی آن مقداری که تسلیم نکرده. بیع ربا باطل است و کنجا ربا هست یا نیست نسبت به خود شخص است. حالا اگر یک وکیلی از طرف زید می‌خواهد بیعی انجام دهد و صلح انجام دهد یا هبه معوضه انجام دهد یا می‌خواهد جائی را وقف کند، آیا در وقف چه چیزی شرط است و یا نیست تمام آن‌ها قاعده‌اش این است که در اینجا هم می‌آید إلا ما خرج بالدلیل. چون این نایب جای آن است هر جا که دلیل داشتیم که فرق می‌کند فبها، اگر دلیلی نداشتیم این قاعده ظهور در تفاهم است. وقتیکه گفته‌اند در حج صحیح است که کسی نایب شود از حی عاجز یعنی تمام احکام حی عاجز برای نایب هست مگر استثنائی باشد. اگر گفتند در حج صحیح است که کسی از طرف میت نایب نشود تمام احکام خود میت اگر حج را انجام می‌داد احکامش چه بود، اجزاء و شرائطش چه بود، تمامش در نایب می‌آید مگر یک موردی دلیل خاص داشته باشیم. دلیل این حرف چیست؟ همان فرمایشی است که از صاحب جواهر خواندم به این مناسبت که ایشان اشاره به این مطلب کرده‌اند و متبادر و منساق به ذهن که تبادر علامت حقیقت است و ظهور است و متبادر در محاورات همین است که وقتیکه بنا شد در طلاق شرط است که شاهدین عدلین طلاق را بشنوند و باید زوجه در طهر غیر مواقعه باشد. خوب حالا خود زوج طلاق نمی‌دهد آمده شما را توکیل می‌کند که شما بجایش طلاق دهید. آیا ما باید دلیل داشته باشیم که اگر شما وکیل از طرف زوج می‌خواهید زنش را طلاق دهید باید اینجا هم زوجه در طهر غیر مواقعه باشد که اگر دلیل نداشته باشیم بگوئیم اصل عدم است؟

باید دلیل داشته باشیم که دو شاهد باید این طلاق را بشنوند که شمای وکیل زوج انجام می‌دهید. این مرتکز و متبادر دلیل نمی‌خواهد، عکسش دلیل می‌خواهد، اگر برخلاف این بود آن دلیل می‌خواست. و هکذا در ولی همین است و حاکم شرع هم همین است. اگر حاکم شرع می‌خواهد از طرف صغیر اخذ به شفعه کند که با چند نفر شریک است آیا حاکم شرع می‌تواند اخذ به شفعه کند؟ نه. اگر اخذ به شفعه ضرری است نه. در تمام جاها وقتیکه گفتند صحیح است این باید از شارع گرفته شود فلان جا ولایت هست، ولی کیست؟ فلان جا وکالت و نیابت صحیح است معنایش این است که آن شخص تمام احکامی که داشت، احکامش و اجزاء و شرائط و موانع و قواطعش همینطور باشد. نه اینکه در یک یک موارد دلیل می‌خواهد و گرنه تمسک به اطلاق کنیم. چند مائل عرض می‌کنم، مثلاً در صوم روایات متعدد دارد شاید بیش از ۱۰ روایت است که شاید متواتر باشد در اینکه اگر شخصی روزه بود برای خودش و نسیاناً خورد یا آشامید روزه‌اش باطل نمی‌شود. یک روایتش این است: **مَوْثِقٌ سَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَامٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَأَكَلَ وَشَرِبَ نَاسِيًا.** **قَالَ النَّبِيُّ: يَتَمُّ صَوْمَهُ وَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءُهُ** (وسائل، ابواب وجوب الصوم، باب ۹ ح ۵) حالا اگر کسی به نیابت از کسی روزه ماه رمضان را بگیرد، اصل عدم صحت صوم است برای کسی که چیزی می‌خورد، دلیل خاص گفت اگر نسیاناً بود اشکالی ندارد، در نائب هم همین است؟ آیا باید دلیلی داشته باشیم که در نائب هم همین است تا بگوئیم اگر به نیابت کسی روزه گرفت اگر خورد نسیاناً روزه‌اش صحیح است که اگر دلیل نداشته باشیم در نائب بگوئیم روزه‌اش باطل است. اصلاً این به ذهن می‌آید؟ ممکن است به ذهن بیاید اما اگر به ذهن بیاید می‌بینند که حکم نائب حکم خود شخص است مگر اینکه

دلیل داشته باشیم. و در صوم مستحب هم اگر روایتی نداشتیم همین کافی بود که اگر نسیاناً خورد یا آشامید روزه‌اش صحیح است.

دیگر اینکه اگر کسی در حج مضطر است، اگر حجش افراد یا قران باشد می‌تواند اول که احرام بست و قبل از اینکه به عرفات برود طواف زیارت و سعی و طواف نساء را الآن انجام دهد و بعد برود به عرفات، کارهای منی که تمام شد تمام است و دیگر بنا نیست که این طواف‌ها را انجام دهد در افراد و قران، اما در حج تمتع بنا بر مشهور اختیاراً حق ندارد. این طوافین و سعی را مقدم بدارد ولی اضطراراً حق دارد. حالا خودش حق دارد اگر کسی نایب شد نه اینکه از اول می‌دانست که مضطر می‌شود در تقدیم طوافین، احرام بست در مکه، تا احرام بست به او گفتند فلان کس که دشمن توست دارد می‌آید در مکه و دنبالت می‌گردد، برایش خطر شد که بعد از منی به مکه برگردد، همین الآن این نایب که مضطر است مثل خود شخص که اگر مضطر بود در حج تمتع، تقدیم طوافین و سعی جائز بود برایش، حالا اگر نایب مضطر شد حکم منوب عنه را دارد؟ یا دلیل خاص می‌خواهیم؟ نه قاعده‌اش این است که بگوئیم این هم همان است. یک روایتش را برای نمونه می‌خوانم:

موشق ابن فضال عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام من خاف امراً لا يتهيأ له الانصراف إلى مكة (بعد از منی به مکه برگردد چون از چیزی می‌ترسد نمی‌تواند از منی به مکه برگردد) أن يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى إذا كان خائفاً. (وسائل، ابواب الطواف، باب ۶۴ ح ۱). حالا بگوئیم اگر نایب بود دلیل می‌خواهد. خیر. نایب هم مثل خود منوب عنه است. از این روایت استفاده می‌شود که حج اینطوری است که اگر خائف بود متمتع می‌تواند طوافین و سعی را مقدم بدارد. آن وقت فرقی نمی‌کند که حجة الإسلام، حج

افسادی، مندوب و یا نیابتی باشد. ظهور دارد که حج اینطوری است مگر دلیل خاص برخلاف داشته باشیم.

یک مثال دیگر: کسی که یادش رفت در میقات احرام ببندد و بلد نبود مسأله را روایات متعدد دارد که اگر فهمید همانجا احرام ببندد. اگر هم یادش نیامد و برگشت به شهرش و بعد یادش آمد که احرام نبسته بود حضرت فرمودند حجش درست است. این نسبت به خود شخص است، حالا اگر کسی نایب از کسی شد، او هم همین است؟ در نیابت دلیل خاص نداریم، قاعده‌اش این است که بگوئیم او هم همین است، چون حج اینطوری است و فرقی نمی‌کند که چه کسی این اعمال را انجام دهد، واجب باشد یا مستحب، زن باشد یا مرد، نایب باشد یا خود شخص. یک روایتش را می‌خوانم: صحیح علی بن جعفر عن أخیه رضی الله عنه قال سألته عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحج، حتى رجع إلى بلده، قال رضی الله عنه: إذا قضی المناسک كلها فقد تم حجّه. (وسائل، ابواب المواقیت باب ۲۰ ح ۱ و ۲). حالا اگر نایب بود می‌گوئیم در نایب دلیل می‌خواهد؟ احرام یکی از واجبات حج است و مأتی به در نایب در مأمور به توافق نکرده پس حج باید باطل باشد. آن روایت هم در مورد شخصی است که حج مال خودش است، به چه دلیل می‌گوئیم که در نایب هم همین است، آیا این را می‌گوئیم یا نه؟ قاعده‌اش این است که بگوئیم حکم نایب هم مثل خود شخص است. صاحب جواهر بالاتر رفته‌اند، روایت در حج تمتع است، حالا اگر حج افراد بود و یا حج قران بود، در حج افراد از میقات احرام ببندد برود به عرفات یا جاهل بود و احرام نبسته رفت به عرفات و یادش هم نیامد که باید احرام ببندد تا برگشت به شهرش، صاحب جواهر فرموده: ج ۱۸ ص ۲۳، واحتمال الفرق بین میقات احرام حج

التمتع و غیره بعید. حالا اگر نائب است و حج تمتع انجام می دهد او هم همین است و اصلاً به ذهن عرفی می آید که اگر در نائب بود نه، چون نمی دانیم که آیا نائب هم همین حکم را دارد؟ و همینطور مسائل دیگر در حج و شکوکی که در حج وارد می شود در اکثر این ها اسم نائب نیست و در متعدد از این ها سؤال از حجة الإسلام شده آیا در یک یک این ها ما دلیل می خواهیم که در نائب هم همین حکم است یا نه همانطور که صاحب جواهر فرمودند: ظاهر این ادله این است که این احکام، احکام حج است بما هو حج، حالا می خواهد قائم به آن حج نائب باشد یا خود شخص، مستحب یا واجب باشد. لهذا بنای فقه در غالب جاها بر همین است، اگر هم یک موردی کسی تشکیک کند بینه و بین الله موارد دیگر چکار می کند؟ موارد دیگرش هم همین است.

یک مورد را بالعجالة به نظر آمد از خود عروه دیدم که برای آقایان در غیر حج می خوانم: در صلاة الاستیجار عروه مسأله ۱۴: کسی که اجیر شد که نماز به نیابت بخواند: **لَوْ حَصَلَ لِلْأَخِيرِ سَهْوًا وَشَكًّا** (یک نکته ای را عرض می کنم بد نیست. در کتابها زیاد است. "لو" اینجا اگر إن و إذا باشد بی شبهه و بی اشکال است. گرچه محل خلاف بین نحویین است، اما معروف این است که حرف امتناع للامتناع. در جائیکه این امر ممتنع است بخاطر امتناع آن دیگری مثل: **لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**، که نه آلهه دیگری هست و نه فسادی هست. این دو امتناع مرتبط به هم هستند. شاید غالباً هم در کلام فصیح و قرآن کریم و نهج البلاغه و ادعیه معصومین علیهم السلام غالباً لو در جائیکه امتناع للامتناع باشد نه مجرد شرط است، شرط در مورد امتناع للامتناع است، اما در کتابها بسیار هست. این ابلغ و بی اشکال است که بجای لو "إن یا إذا" بود) آیا باید نماز را اعاده کند چون ادله شک و سهو برای کسی است که برای

خودش نماز می خواند. اما اینکه برای دیگری نماز می خواند به چه دلیل نایب هم همان حکم را دارد. ایشان این را فرموده و آن قدری که من دیدم احدی هم حاشیه نکرده است و یک دلیل خاص هم ندارد. یعنی خود مرحوم صاحب عروه که در اینجا در نیابت اشکال کرده اند خودشان در آنجا فرموده اند نایب هم حکم اصل را دارد) **يعمل بأحكامه على وفق تقليده أو اجتهاده ولا يجب عليه إعادة الصلاة.** دلیل گفته اگر شما شک در سه و چهار کردید بنابر چهار بگذارید و سلام دهید و بعد یک رکعت بخوانید اگر واقعاً سه رکعت بوده قبول است از شما. حالا اگر نایب شک بین سه و چهار کرد بنابر چهار بگذارد سلام بدهد و یک رکعت احتیاط بخواند. حالا اگر نمازش صحیح است؟ آن وقت تمام مسائل شک و سهو که بسیار هست. این مسأله از کجا آمده و وجه این مسأله چیست؟ این عموم در تمام شک و سهو نماز هست. همین عموم در شک و سهو روزه و حج و دیگر عبادات می آید و در عقود و ایقاعات و شک بعد از فراغ و محل می آید، مگر دلیلی برخلاف باشد.

جلسه ۵۲۹

۱۲ صفر ۱۴۳۴

مرحوم صاحب عروه که در این جا قبول نکردند این فرمایش صاحب جواهر و بعضی دیگر را که فرموده بودند اگر در یک موردی دلیلی قائم شد بر حکمی برای یک مرکب ارتباطی مثل حج، ظهور دارد در اینکه این حکم، حکم این مرکب ارتباطی است و این مورد خصوصیت ندارد، گرچه اطلاق یا عمومی در دلیل نباشد، اگر دلیل گفت کسی که احرام بست و وارد حرم شد و مرد دیگر حجش مجزی است و اگر حجة الإسلام بوده بنا نیست بعد برایش حجة الإسلام بدهند، این ظهور دارد که این حکم حکم حج است، نه خصوص حجة الإسلام حج اینطور است که وقتی کسی احرام ببندد و وارد حرم شود اگر مرد حساب شده و مجزی است، آن وقت فرقی نمی‌کند که واجب باشد یا مستحب، حجة الإسلام باشد یا حج نذر، حج برای خودش باشد یا حج نیابی باشد. آن وقت در حج نیابی دیگر گرفتار این اشکال نمی‌شویم که اگر کسی نائب بود از طرف کسی حج برود و وقتی که احرام بست و وارد حرم شد نائب مُرد، دیگر کافی است و بنا نیست برای منوب عنه

دوباره حج بدهند ولو مأتی به فقط احرام و دخول حرم بوده و هیچ از مناسک را انجام نداده غیر از احرام، اما دلیل خاص گفته که حج مجزی است اینجا، آن وقت نایب هم همین است. صاحب عروه که این کبرای کلی را اینجا نپذیرفته‌اند و عرض شد خود ایشان در نظائرش که یک نمونه‌اش را نقل کردند ایشان پذیرفتند، خود ایشان چه استدلال کردند؟ استدلال به روایت کرده‌اند. روایت خاص. به نظر می‌رسد که اگر این کبرای کلی که صاحب جواهر فرمودند را ما نپذیرفیم و مطمئن نشدیم فرمایش صاحب عروه فی محله است. روایت هم دلالت دارد و وجه دیگر برای مسأله می‌شود که اگر نایب هم احرام بست و وارد حرم شد و مرد مجزی عن منوب عنه است و دیگر بنا نیست که برای منوب عنه حج بدهند بخاطر روایت خاص. گرچه در این روایت خاص اشکالات متعددی شده و مرحوم صاحب عروه خودشان به بعضی‌اش اشاره می‌کنند، فرمایش صاحب عروه را می‌خوانم. ایشان فرموده‌اند اینکه اگر شخصی نایب از دیگری احرام بست و مُرد، حج از منوب عنه کافی است، نه برای استدلال صاحب جواهر، بل لموثقة اسحاق بن عمار المؤیدة بمرسلتي حسين بن عثمان و حسين بن يحيى الدالة على أنّ النائب إذا مات في الطريق أجزأ عن المنوب عنه (ایشان در موثقه اسحاق بن عمار فرمودند اینطور دارد که اگر کسی نایب در حج شد و در راه مرد طریق مطلق است چه قبل و چه بعد از احرام باشد و چه قبل از دخول حرم و چه بعد از احرام و دخول حرم باشد) المقيدة (این اطلاق) بمرسلة المنعنة (مرحوم مفید در منعنة مرسلاً نقل کرده‌اند این روایت را) من خرج حاجاً. فمات في الطريق فإنه إن مات في الحرم فقد سقطت عنه الحج. (یعنی إن لم يمتم في الحرم و موتش في الحرم بود فایده‌ای ندارد) الشاملة للحاج عن غيره أيضاً (چون مرسله می‌گوید من

خرج حاجاً و نمی‌گوید که برای خودش حج باشد و یا به نیابت باشد. هر کسی که خرج حاجاً اینطور است چه نائب باشد یا غیر نائب) پس این موثقه روی این فرمایش با تقييدش به مرسل مقنعه دلالت می‌کند بر اینکه هر کسی که حج کرد فرقی نمی‌کند نائب با غیر نائب و در طریق مرد، در طریقی که دخل الحرم باشد، چون مفهوم إن كان في الحرم این است که إن كان مات قبل الحرم این حکم را ندارد و سقط عنه الحج نمی‌شود. این فرمایش صاحب عروه که آن کبری را مطمئن نشدند و نپذیرفتند می‌فرمایند مسأله دلیلش این است که موثقه اسحاق بن عمار است با تقييد اطلاقش که مات في الطريق که اطلاق دارد که إن مات قبل دخول الحرم لا يكفي، آن وقت این مفهوم آن اطلاق را تقييد می‌کند چون تنافی است بین آن مفهوم و این اطلاق و این مفهوم اخص مطلق است و آن اطلاق اعم مطلق است، اگر تنافی شد بین اخص مطلق و اعم مطلق، اعم مطلق تقييد می‌شود.

این فرمایش بنابر مبنای مشهور و منعم خود صاحب عروه که مرسله اگر معمول بها شد معتبر خواهد بود، مرسله مقنعه را می‌کند معتبر و لهذا این فرمایش درست می‌شود. اما اگر کسی مرسله را با عمل اعتبار نداند برایش، مرحوم شیخ مفید یک چیزی را بدون سند نقل کرده‌اند. خوب این یقیناً سند داشته ولی سندش را ذکر نکرده‌اند، حالا یا خودشان می‌دانسته و یا نمی‌دانسته‌اند. پس بالنتیجه شیخ مفید قطعاً معصوم عليه السلام را درک نکرده‌اند پس بی‌واسطه نقل نمی‌کنند و یقیناً واسطه بوده، واسطه کیست؟ نمی‌دانیم. پس بما هو مرسله حجیت در مقام تنجیز و اعدار در مقام احکام اقتضاییه ندارد، اما اگر یک مرسله‌ای معمول بها شد می‌شود حجیت، روی این مبنی که صاحب عروه کما بیش پذیرفته‌اند و تبعاً و یا وفاقاً للمشهور این مبنی درست است، اما اگر

کسی این مبنی را قبول نداشته باشد آن وقت کأنه مرسله نیست، می ماند مطلقه اسحاق بن عمار آن هم به اطلاقها که معرض عنهاست. پس مسأله می شود بی دلیل. اگر کسی فرمایش صاحب جواهر را نپذیرفت و مبنای مشهور را هم نپذیرد که مرسله اعتبار پیدا می کند با عمل، آن وقت این مسأله که اگر نایب احرام بست و وارد حرم شد و مرد، اجزاً، اجزاً می شود بی دلیل، اصل عدمش است.

موثقه اسحاق بن عمار این بود: **عن الرجل يموت فيوصي بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل أن يحج ثم أعطي الدراهم غيره، فقال النبي: إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنه يجزي عن الأول** (یعنی حتی اگر احرام نبسته) **قلت فإن ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل** (حالا اگر رفت و حج کرد و حجش را فاسد کرد) **أيجزي عن الأول** (که فاسد کرد و باید حج افسادی را باید انجام دهد) **قال نعم، قلت: لأن الأجير ضامن للحج؟ قال: نعم.** اگر ما باشیم و این روایت، این اطلاق **إن مات في الطريق أصلاً** به آن نمی خورد قبل **أن يقضى مناسكه** به او بمکه می خورد قبل **أن يقضى مناسكه**. این اطلاق معمول بها نیست و ساقط است و معرض عنهای اجماعی است مثل همان روایت سابق که داشت. اگر کسی فرمایش صاحب جواهر را پذیرفت و ظهور را در همه جا یکی هم اینجا قبول کرد که وقتیکه نسبت به یک عمل ارتباطی یک حکمی بیان شد معنایش این است که هذا حکم لهذا العمل الارتباطی، آن وقت موارد و موضوعات خصوصیت ندارد، حتی اگر موضوع مسأله باشد، این ظهور را اگر کسی پذیرفت که اگر شما فقیهی پیدا کردید که این ظهور را هیچ جا نپذیرفته باشد من خیلی خوشحال می شوم که بینم. نه در اینجا نپذیرفته باشد. خود صاحب عروه که در اینجا

نپذیرفته‌اند که خصوصیت ندارد مسائل شک و سهو را نسبت به موارد خاصه که سؤال شده، خاص به موارد خاصه نیست و انما صلاه معنایش این است که اگر شک یا سهو کرد حکمش این است. اگر کسی این را نپذیرفت آن وقت صاحب عروه فرموده روایت اسحاق بن عمار دلیل است، این موثقه اطلاق دارد. این اطلاق معرض عنهاست. صاحب عروه می‌فرمایند این اطلاق مقید به مرسل مقنعه است. یعنی ما باید جمع کنیم بین مرسل مقنعه و این اطلاق در موثقه اسحاق بن عمار، آن وقت می‌شود کأنه یک روایت است که مات فی الطریق وأحرم ودخل الحرم. چون آن می‌گفت اگر دخول حرم نبود لا یجزی. این متوقف بر همان مبثائی است که مشهور قبول دارند و ما هم قبول داریم، لهذا این را وجه دوم می‌دانیم و قبول داریم که دلیل مرسل مقنعه وقتیکه معمول بها شد می‌شود معتبره، وقتیکه معتبره شد قید می‌زند.

در مسأله همانطور که صاحب عروه بعد اشاره می‌کنند اجماع هست. اجماع است که اگر کسی احرام بست و داخل حرم شد بنحو مطلق چه نائب باشد و چه اصیل باشد و حج برای خودش باشد حج کافی است، این اجماع را اگر کسی پذیرفت اجماع مقطوع الاستناد حجت است بدرد می‌خورد، چون اجماع در اینجا مقطوع الاستناد است نه فقط محتمل الاستناد، بخاطر اینکه بعضی از مجمعین استناد به همین ادله کرده‌اند بالتتیجه و بعضی از ادله را ذکر هم کرده‌اند. پس اجماع محصلی که محتمل الاستناد هم نباشد نیست، آن وقت این اجماع حجت نیست چون مستند به این است و یا محتمل الاستناد به این‌هاست و این‌ها هم که این اشکال را دارند پس مقید نمی‌تواند باشد و حجیت ندارد تا بخواهد آن را تقیید کند، موثقه سنداً حجیت دارد و اطلاقش معرض عنهای اجماعی است پس ما می‌شویم بی‌دلیل، فرمایش صاحب جواهر

را اگر کسی برداشت کرد و موثقه هم اطلاقش معروض عنهاست بالإجماع و ظهور در اطلاق دارد، تقییدش به مرسله مقنعه هم من غیر وجه معتبر است چون مرسله حجیت ندارد اگر کسی عمل را جابر نداند اجماع هم که محتمل و یا مقطوع الاستناد است، پس می شود بی دلیل. پس باید گفت اگر شخصی برای خودش حج کرده بود و احرام می بست و داخل حرم می شود و می مرد کافی بود از او اما اگر مرد و حج نکرده برایش نایب گرفته و نایب احرام بست و دخل الحرم و مرد فایده ای ندارد و باید دوباره برایش حج بدهند. عرض بنده این است که ما همه این ها را می پذیریم، هم آن به نظر تام می رسد و هم این. آن یک وجه است برای کفایت و این هم یک وجه برای کفایت.

اینجا مرحوم صاحب عروه اشاره کرده اند به فرمایش بعضی ها که فرموده اند این موثقه اسحاق بن عمار چون معارض دارد نمی توانیم به آن استناد کنیم. چون صاحب عروه نپذیرفتند فرمایش صاحب جواهر را و استدلال به موثقه اسحاق بن عمار کردند با تقییدش به مرسله مقنعه، حالا بعضی ها گفته اند این موثقه اسحاق بن عمار معتبر نیست چون معارض دارد و تساقط می کند، صاحب عروه می فرمایند این معارض درست نیست و معارض ندارد **ولا معارضها موثقة عمار الدالة على أن النائب إذا مات في الطريق عليه أن يوصي،** این می گوید **إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي المناسك أجزاء،** موثقه عمار می گوید اگر نایب در طریق مرد فایده ای ندارد. پس موثقه اسحاق بن عمار می گوید اگر کسی در طریق مرد یکفنی و موثقه عمار می گوید اگر در طریق مرد لا یکفنی و تساقط می کنند پس موثقه اسحاق بن عمار نمی تواند برای ما دلیل باشد.

موثقه عمار ساباطی چیست؟ **عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل حج عن آخر**

ومات في الطريق. قال النبي: وقد وقع اجره على الله ولكن يوصي فإن قدر على رجل يركب في رحله ويأكل زاده فعل. (وسائل، ابواب النيايه باب ۱۵ ح ۵) اين می گوید اگر در طريق مرد فايده‌ای ندارد و ثواب خدا به او می‌دهد و باید وصیت کند که کسی دیگر انجام دهد. حالا یک اشکال است که کسی که مرد چگونه وصیت کند؟ اين معنايش اين است که قبل الموت وصیت کند که اين یک نوع بلاغت است و آن روايت اسحاق بن عمار می‌گفت يكفئ تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند. صاحب عروه می‌گويد تعارض نمی‌کنند. چرا؟ فرموده است ما روايت را حمل می‌کنيم. هر روايتی را اگر بنخواهيم حمل کنیم که دیگر معارضی نمی‌ماند. معارض باید ظهور در معارضه نداشته باشد نه بعد از اینکه ما حملش کنیم. بله اگر حمل یک قرينه عرفی داشته باشد می‌شود ظهور و اين ظهور در اطلاق ندارد تا اینکه با آن معارض باشد. اما چون ما می‌خواهيم حملش کنیم پس معارضی نیست، که با اين کار بساط معارضه باید برچيده شود. صاحب عروه فرموده‌اند: **لأنها محمولة** (موثقه عمار) (یک وقت مراد ایشان از محموله اين است که مشهور اينطور فهميده‌اند بلی ما قبول داریم، ما جبر دلالي را قبول داریم اما آن‌هائی که قبول ندارند بدرد نمی‌خورد و در معارضه اگر حمل مسلم باشد یعنی اگر یک جامعی داشته باشد و یک ظهور عرفی داشته باشد، فبها. پس ظهور در اطلاق ندارد تا بنخواهد با آن معارض باشد، اما اگر ما بنخواهيم حمل کنیم پس معارض نیست. معارضه‌ای در کار نمی‌ماند. معارضه معنايش بما هو است، یعنی موثقه عمار اينطور از معصوم النبي نقل کرده، اسحاق بن عمار آنطوری از معصوم نقل کرده، اگر تعارض کردند تساقط می‌شود و كأنه معصوم نفرموده‌اند، چون اين حجت است و آن حجت است و تعارض دو حجت با هم می‌شود و تکاذب هست و

تنافی هست یعنی یقین داریم که معصوم یکی از این دو اطلاق مرادشان نیست و این اطلاق که اراده استعمالیه طریق به اراده جدیه است این حجیت ندارد و بنای عقلائی در اینطور جا نمی آید. صاحب عروه فرموده اند یکی از دو تا حمل است. **لَأْتَمَّا** (موثقه عمار) **محمولة على ما إذا مات قبل الإحرام.** (و حمل این دلیل می خواهد. اگر قرینه ای باشد برای این موثقه بالخصوص عیبی ندارد) **أو على الاستحباب** یا حمل بر استحباب می کنیم. بعضی جاها دلیل جمع عرفی است. یعنی آن می گوید یجزی و این می گوید لا یجزی، لا یجزی راه دارد که بگوئیم یستحب که برایش دوباره حج بدهند، اما یجزی راه ندارد نص است، آن وقت حمل ظاهر بر نص می کنیم اخذ به نص می کنیم و ظاهر را حمل می کنیم. حمل بر استحباب اگر اینطوری باشد که این حرف بد نیست و یک عده ای هم این فرمایش را فرموده اند. اما حمل بر اینکه مات قبل الإحرام شاهد می خواهد که یا باید شاهد عرف باشد و یا یک حجتی باشد.

بعد صاحب عروه فرموده اند: **مضافاً إلى الإجماع على عدم كفاية الموت في الطريق.** اگر این اجماع تمام شد هذا هو العمدة که قبول داریم، ولو منقول است اما شهرت عظیمه قطعاً هست و این مقدار شهرت عظیمه اهل خبره ثقات حرف بدی نیست. اگر اجماعی نبود نقل می شد و لا اقل صدها سال اجماع بوده و بعضی از متأخرین آمده و تشکیک کرده اند.

جلسه ۵۳۰

۱۵ صفر ۱۴۳۴

مرحوم صاحب عروه موثقه اسحاق بن عمار را که نقل کرده و استناد فرمودند بعد فرمودند: **وضعها سنداً بل دلالة مجبر بالشهرة والاجماع المنقولة فلا ينبغي الإشكال في الصورة المزبورة**. نایب احرام بست به نیابت از منوب عنه وارد حرم شد هنوز هیچ عملی انجام نداده غیر از احرام مرد، یکفیی نه برای نایب اگر پول دارد ورثه‌اش برایش حج بدهند و ذمه منوب عنه هم رفع می‌شود. حالا می‌فرمایند دو تا ضعف در این روایت ادعاء شده، یک عده‌ای مثل محقق اردبیلی و بعضی دیگر فرموده‌اند. ایشان می‌فرمایند چون این روایت معمول بهاست و مشهور از فقهاء بلکه نقل اجماع مکرر شده که اجماع فقهاء هست در یک عصوری مسلم اجماع هست و نقل خلافی نمی‌شود، ایشان می‌فرمایند این روایت که به این معنی که نایب احرام بست و وارد حرم شد و مرد یکفیی عنه و عن منوب عنه، این معنی مورد عمل مشهور است بلکه اجماعات منقوله، آن وقت وضعی که سنداً بعضی فرموده‌اند گرچه خود صاحب عروه قائل به این ضعف نیستند، می‌گویند اما این‌هائی که این‌ها را

ضعیف دانسته‌اند بل اشکال دلالی کرده‌اند، این دو ضعف منجر به این عمل است.

در ضعف سندی را محقق اردبیلی دو اشکال گرفته‌اند: ۱- سند تا اسحاق صحیح است و گیری ندارد و خود ایشان مکرر در مجمع الفائدة تعبیر کرده‌اند به صحیح الإسحاق بن عمار، سند تا اسحاق بن عمار صحیح است اما این روایت اسحاق دو مشکل دارد که خود اسحاق موثق است نه ثقة است. بنابر اینکه روایت موثق معتبر نباشد که علامه حلی در رجال این را فرموده‌اند و این افراد موثق یک عده‌ای ایشان را در قسم ثانی خلاصه الرجال قرار داده، یعنی معتبر نیست و نمی‌شود به روایتشان عمل کرد و یکی هم اسحاق بن عمار است. ۲- اضمار است. چون این روایت در آن ذکر شده که معصوم فرموده‌اند، روایت اینطور بود: **قال اسحاق ابن عمار سألته**، مرحوم محقق اردبیلی فرموده، اسحاق بن عمار از چه کسی سؤال کرده؟ قول معصوم برای ما معتبر است. اسحاق بن عمار از چه کسی سؤال کرده؟ روایت مضمرة است. این دو اشکال هم علی المبنی تام نیست و هم مثل خود محقق اردبیلی و بعضی دیگر که اینطور اشکال را فرموده‌اند خودشان در جاهای دیگر ملتزم نشده‌اند. اما مبنی اسحاق بن عمار موثق است بنابر اینکه موثقات حجت است. از شیخ مفید گرفته تا به امروز غالباً موثقات را معتبر می‌دانند و لازم نیست که راوی اثنی عشری باشد باید مسلمان باشد و راستگو باشد. می‌خواهد هیچکدام از ائمه علیهم السلام را به امامت قبول نداشته باشد نه اینکه ناصب باشد که ناصب حکم غیر مسلمان را دارد و یا اینکه بعضی از ائمه علیهم السلام را قبول نداشته باشد. بنای مشهور در فقه والمنصور، شهرت مسلمة قطعیه، حتی یکی هم خود محقق اردبیلی در موارد مختلف است که اشکالی ندارد.

محقق اردبیلی در ج ۶ مجمع الفائدة والبرهان ص ۹۵ فرموده: **لأنَّ إسحاق فيه قول**، این کلمه کلمه علامه است در مختلف، یعنی مورد حرف است و روشن نیست که آدم معتبری باشد که بشود در مقام احکام شرعیه روی او اعتماد کرد. علامه در مختلف چاپ جدید ج ۴ ص ۱۷ در همین روایت اسحاق، دو روایت نقل فرموده: **في طريق الأول اسحاق بن عمار وفيه قول**.
 بالنتیجه بنا بر این نیست که موثق حجت نباشد بنا بر این است که حجت باشد و در فقه هم غیر عزیز، بل هو کثیر. محقق اردبیلی فرموده: **والمقول عنه غير ظاهر لقوله سألته**. فرموده اسحاق بن عمار گفته سألته، از چه کسی؟ مضمّر است و معلوم نیست که منقول عنه چه کسی است؟ این هم اشکال دوم در سند.

خود علامه و محقق اردبیلی کتاب‌هایشان را که می‌بینید مکرر اعتماد کرده و فتوی داده‌اند روی روایات اسحاق بن عمار.

و اما اضمار، ظاهراً از مسلمات بل متسالم علیه است که این روات معروف چه ثقه و چه موثق و چه حسن باشد، اضمار از توزیع و تقطیع روایات درست شده. شما کتب اصول را که بعضی‌هایش چاپ شده مراجعه کنید. راوی آمده خدمت حضرت، ۲۰ تا ۳۰ تا مسأله کمتر و بیشتر پرسیده از اول تا آخر فقه و وقتیکه نقل کرده یا نوشته روایت را نوشته سألت أبا جعفر عليه السلام عن فلان وسألته از مسأله زکات و سألته از مسأله خمس وقتیکه نقل کرده‌اند اصحاب کتب اربعه و تبویب کرده‌اند برای اینکه سهل باشد رجوع به روایات، این مسأله را همینطور گذاشته‌اند و شاید به ذهنشان نمی‌آمده که این ضمیر کیست تا اینکه تکرار کنند که این مسأله یعنی حضرت باقر عليه السلام یا حضرت صادق عليه السلام، ظاهراً مسلم و مطمئن إليه است. یک راوی مجهول باشد

و یا ضعیفه باشد نمی شود اعتماد کرد، اما وقتیکه راوی دارد حکم شرعی نقل می کند و متعارف هم هست و اشکال یک مقداری وقت در آن بیشتر اعمال شده تا عرفیت.

در ج ۳ مجمع الفائدة والبرهان ص ۲۳۸ ایشان یک مضمرة نقل می کند و بعد می فرمایند: والظاهر اده المنقول عنه، هو الإمام عليه السلام. این ظهور از کجا آمده؟ از اینکه دو تقطیع این اضمارها درست شده و اینکه معروفین از روایت خصوصاً معتبرین شان که یکی و ده تا روایت ندارد و یکی و ده تا اضمار نیست، در اینها مراد معصوم عليه السلام است. پس اشکال سندی اینجا ظاهراً تام نیست و همان هائی که این اشکال سندی را کرده اند چه قسم اول که موثق بودنش و چه قسم دومش که مضمرة است، در جاهای دیگر پایبند شده و این اشکال را نکرده اند.

یک نکته ادبی لغوی اینجا عرض کنم که بد نیست. در بعضی از کتب دیدم نوشته اند اسحاق را منصوب کرده اند، "اسحاقاً" اسحاق غیر منصرف است و دو جهت در آن هست. غیر منصرف نمی شود تنوین بر آن وارد کرد. البته در مجمع الفائدة اسحاقاً ندارد و اسحاق دارد، اسحاق غیر منصرف است چون عجمه دارد و علمیت. اسحاق علم است و عربی نیست. چون می گویند عرب از نسل برادر اسحاق است که حضرت اسماعیل عليه السلام باشد درست شدند لهذا ابراهیم، اسحاق، یعقوب، تمام اینها اسم غیر منصرف هستند و شما در قرآن کریم و نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و ادعیه معصومین عليهم السلام زیارات معصومین عليهم السلام هر جا اسم اسحاق آمده یک مورد پیدا کنید که با تنوین ذکر شده باشد یا مجرور شده باشد. ظاهراً نیست، گرچه مرحوم شیخ طوسی در تبیان ج ۱ ص ۱۵۴ یک بحث مفصلی دارند حول چند تا اسم که یکی هم

اسحاق است که بعضی از لغویین خواسته‌اند بگویند اسحاق ولو اعجمی است اما مستعرب است یعنی معامله کلمه عربی با آن شده، اگر این باشد باید گفت لأنّ إسحاقاً و عرض می‌کنم اسم اسحاق مکرر در قرآن کریم آمده و یکی از آن‌ها با تنوین نیست. مرحوم شیخ طوسی خلاف این جهت را نقل می‌کنند، اما ظاهراً آنکه گفته مستعرب است اشتباه کرده. به چه مناسبت مستعرب باشد. اگر یک چیزی مسلم شد که عرب در عین اینکه این کلمه اعجمی است با آن معامله کلمه عربیه کرده باشند نکرده‌اند. این قرآن بلسان عربیّ مبین. این نهج البلاغه و کلمات معصومین علیهم‌السلام که سادات العرب هستند. خلاصه اگر جائی اسحاقاً هست ظاهراً اشتباه است و تنوین بر اسحاق وارد نمی‌شود. این مسأله سند این روایت اسحاق بن عمار.

و اما دلالتی که اگر مراد همین موثقه باشد که باز اشکال دلالتی در خود موثقه مرحوم محقق اردبیلی کرده‌اند در ج ۶ ص ۹۵، اشکال دلالتی کرده‌اند به اینکه این عام است و معرض عنه است. این می‌گوید اگر کسی اجیر شد و در طریق مرد حتی اگر احرام نبسته باشد این معرض عنه است. اگر معرض عنه بود نمی‌شود به آن استدلال کرد حتی استفاده خاص نمی‌شود از آن کرد، گرچه این یک بحثی است اما محقق اردبیلی این اشکال را کرده‌اند.

بالتیجه این اشکال‌ها در مرسله مقنعه وارد است و در موثقه اسحاق بن عمار وارد نیست و دلالتی هم وارد نیست بخاطر اینکه متسالم علیه است این جهت تقریباً إلا نادر از فقهاء. لهذا صاحب عروه هم فرمودند: **فلا یبنّی الإشکال فی الصورة المزبورة** و اگر اشکالی هست اشکال علمی است نه فتوائی که اگر احرام بست نائب و وارد حرم شد و مرد کفی عنه از نائب و المنوب عنه.

عمده مسأله مشکل آن هم نه در مقام فتوی، مشکل از نظر صناعی مسأله دوم است. عروه فرموده: **واما إذا مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم**، از این مشکل تر مسأله اینکه اگر مات فی الحرم قبل الإحرام و یادش رفته بود احرام ببندد و رفت و وارد حرم شد و مرد، چون در بعضی از روایات دخول الحرم فقط دارد و اسم احرام را ندارد. **واما إذا مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم ففی الاجزاء قولان بل قول واحد، لا قولان**. چون قول دیگر فقط ابن ادریس است در صدها سال گذشته. حالا در معاصرین و من تقدمهم أيضاً یک قولی پیدا شده، اما از قبلی ها فقط ابن ادریس است که آنهم مجال نشد که تتبع کنم که جداً همینطور است یا نه؟

این تعبیری که صاحب عروه کرده اند یا بی نظیر است در عروه و یا اگر باشد شاید یک مورد است. لا یبعد در اول عروه دارد که ظهور در فتوی است و اصطلاح علماء است و الأقوی و الأظهر و غیر بعید همه فتوی است. صاحب عروه عبارتشان اینجا این است: **ولا یبعد الاجزاء وإن لم نقل به فی الحاج عن نفسه (در نائب می گوئیم اجزاء ولی اگر کسی برای خودش حج می کند و احرام بست و وارد حرم نشده و مُرد، نگوئیم) لا اطلاق الأخبار فی المقام (در نائب) والقدر المتیقن من التقیید هو اعتبار کونه بعد الإحرام لکن الأقوی عدمه**. از یک طرف فرموده اند لا یبعد و از یک طرف فرموده اند: **الأقوی عدمه**. البته باید حمل بر این کرد که ایشان می فرمایند از نظر جمع روایات (یعنی باید اینطور تأویل کنیم و گرنه با هم تنافی دارند لا یبعد و گرنه قوی هر دو فتوی هستند که عرض می کنم. از نظر جمع روایات لا یبعد است، اما به چه دردی می خورد روایاتی که در مقام تنجیز و اعدار اعتباری نداشته باشد. اگر بنا شد اعتباری نداشته باشد لا یبعد نیست، لا یحتمل اصلاً نه فقط لا

یبعد است) **لكن الأقوی عدمه** (عدم الاجزاء) و صاحب عروه هم فتوی به عدم الاجزاء داده‌اند و غالباً هم معلقین و محشین ساکت شده‌اند.

بیانیم ببینیم آیا در سابقین قول دیگری هم دارد یا نه؟ نقل می‌کنند از شیخ طوسی و تبعه ابن ادریس که گفته‌اند نائب اگر احرام بست و قبل از دخول حرم مرد یکفی این حج، اما شیخ طوسی از دو تا کتاب علمی ایشان نقل نشده حسب نقل که فرموده‌اند که اگر نائب احرام بست و وارد حرم نشده و مرد یکفی، اما کتاب فتوای شیخ طوسی النهایه است که در دست است. در نهایه متصلاً در تعبیر مفهوماً و منطوقاً از دو عبارت پشت سر هم فتوی می‌دهد که لا یکفی. کتاب خلاف شیخ طوسی ایشان در مقابل عامه نوشته و استدلال‌های علمی است دارد و کتاب مبسوط هم اسمش رویش است که مبسوط است و هشت جلد است با تحقیق. نهایه یک جلد و رساله عملیه ایشان است. در مقام فتوی گفته‌اند فایده‌ای ندارد و کافی نیست. آیا شیخ طوسی را می‌شود جزء قائلین به اجزاء شمرد؟ اقل فتوی ندارد چون متناقض است، گذشته از اینکه این کتاب فتوای ایشان است. در نهایه ص ۲۷۸ فرموده‌اند: **فإن مات النائب في الحج وكان موته بعد الإحرام ودخول الحرم، (این "إن" "إِنْ" شرطیه است و مفهوم دارد که در غیر اینصورت نه) فقد سقطت عنه عهدة الحج وأجزأ عن حجّ عنه.** اگر همین تکه را داشتیم فتوای ایشان است که بدون احرام و دخول الحرم مجتمعین لا یجزی، مع ذلك بعد ایشان تصریح کرده‌اند **وإن مات قبل الإحرام ودخول الحرم** (هر دو را گفته، معلوم می‌شود که این دو تا مجتمع اثر دارد) **كان علی ورثته إن خلف في أیدیهم شیئاً** اگر پول گذاشته باید بجای نائب برایش حج دهند، آیا ایشان قائل به اجزاء و عدم اجزاء هستند. هم مفهوم صدر کلام و هم منطوق ذیل. با اینکه جمع کرده بین احرام و دخول الحرم. و همین شیخ

طوسی منقول از ایشان در کتاب مبسوط و خلاف فرموده‌اند کافی است. پس یک ابن ادریس داریم که از ایشان نقل شده، آیا ایشان هم در جائی دیگر خلافی فرموده‌اند؟

پس مخالف از سابقین تا مثل صاحب مستند برسد آن قدری که مجال شد و رسیدم، مخالفی در مسأله نیست. قولان نیست بلکه قول واحد است که ابن ادریس مخالف است. این اهانت به مرحوم ابن ادریس نیست، عرض این است که وقتی که می‌گویند قولان اقلأً ۵۰ نفر آن طرف و ۵ نفر اینطرف باشند و تعبیر قولان متبادر این است که دو قول است که این را یک عده و آن را عده‌ای دیگر گفته‌اند. این‌ها بیشتر آن‌ها کمتر.

عمده مسأله دو چیز است: ۱- روایات مسأله، انصافاً ما بودیم و تنها روایات مقتضای جمع دلالی یکفی و به فتوای فقهاء اگر کاری نداشتیم. یعنی اگر معصوم علیه السلام این روایات را فرموده باشند و این اراده استعمالیه طریق باشد به اراده جدیه یعنی ظهور داشته باشد که معصوم مرادشان همین است، مقتضای جمع دلالی این است که بگوئیم اگر احرام بست و وارد حرم نشده و مرد کافی است. اما وقتی که آن‌هائی که نقل کرده‌اند که یکی شیخ طوسی است و یکی شیخ صدوق است و دیگر فقهائی که نقل کرده‌اند و خودشان فتوی برخلاف داده‌اند، این روایت چطور می‌تواند منجز و معذر باشد. عمده این است که این روایات معرض عنها هست یا نیست تا بینیم روایاتش چگونه است.

جلسه ۵۳۱

۱۵ صفر ۱۴۳۴

عرض شد این روایات را ببینیم بالنسبه به این شخصی که احرام بست به نیابت از دیگری و رفت وارد حرم شد و مرد، این کافی است حجش، هم از منوب عنه ساقط می شود و هم بنا نیست که ورثه برای این نائب حج بدهند. اما اگر نائب احرام بست و هنوز وارد حرم نشده مُرد، این حکمش چیست؟ دو روایت موثقه اینجا داریم که سابقاً هر دو گذشت و خوانده شد برای مسأله جمع بینهما که دیروز اشاره کردم که اگر ما بودیم و این روایات، قاعده اش این است که بگوئیم حج کافی باشد فقط چون اعراض شبه اجماع هست، بخاطر آن نمی توانیم بپذیریم و گرنه روایات قابل جمع است. روایت اگر حجت بود و معرض عنها نبود قابل جمع است. این دو روایت را می خوانم و حرف های مختلف در جمع بین این روایات زده اند که آنها را نقل نمی کنم فقط آنچه به نظر می رسد این است که جمع عرفی دارد این دو روایت لولا مسأله اعراض، قابل جمع بودند. حالا ببینیم این جمع عرفی تام است یا نه؟ یکی موثقه عمار سبابی بود و یکی هم موثقه اسحاق بن عمار. موثقه عمار

ساباطی اینطور بود: عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل حج عن آخر ومات في الطريق (کل حرف‌ها در این مات فی الطريق است که هم در این موثقه آمده و هم در موثقه اسحاق بن عمار) قال عليه السلام: وقد وقع أجره على الله ولكن يوصي فإن قدر على رجل يركب في رحله ويأكل زاده فعل. لكن اضراب از قبل است. اگر کسی پیدا شود که رحل این نایب که مرده را سوار شود و زاد این نایب را که برداشته بوده که در حج استفاده کند آن زاد را بخورد، اگر پیدا شد چنین شخصی فعل. باید این کار بشود. این ظهور دارد که اگر مات فی الطريق النایب لا یکفی، ثواب به او می‌دهند و ظهور در این معنی دارد که باید حج برایش بدهند اگر می‌توانند و گرنه هیچ.

روایت دوم می‌گوید: موثقه اسحاق بن عمار قال سألته عن الرجل يموت فيوصي بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل أن يحج، ثم أعطي الدراهم غيره، فقال عليه السلام: إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فإنه يجزي عن الأول (وسائل، ابواب النیابه، باب ۱۵ ح ۵ و ۱) در روایت اول گفت مات فی الطريق که حضرت حکم کردند که ظاهرش این است که باید برای نایب یک حج بدهند که ظهور در وجوب دارد. پس موت فی الطريق فایده‌ای ندارد. در روایت اسحاق بن عمار فرمودند اگر در طریق مرد و یا در مکه فائنه یجزی عن الأول. اگر ما بودیم و این دو روایت، یجزی نص در کفایت است، روایت اول فعل، ظهور در وجوب استنباه دارد، حمل ظاهر بر نص می‌کنیم. می‌گوئیم واجب نیست که برایش حج بدهند اما مستحب است. مثل جاهای دیگر که حمل ظاهر بر نص می‌شود. اگر ما بودیم و این دو روایت، آن گفت: مات فی الطريق و این هم گفت مات فی الطريق، فقط این او بمکه در آن بود و قبل أن يقضى مناسكه، یعنی این دو روایت را اگر به عرف بدهیم، هر دو از

معصوم عليه السلام صادر شده بالتعبد چون سند معتبر دارند و دلالتش هم ظهور دارد. آن می گوید باید بجای نایب حج بدهند، این می گوید یجزی عن الأول، از میت کافی است. وقتی که یجزی شد بنا نیست که برایش حج بدهند. این موثقه اسحاق بن عمار نص در کفایت است و موثقه عمار ساباطی ظهور دارد در اینکه بجای نایب باید یک نایب دیگر بگیرند.

نتیجه این می شود که قضاء واجب نیست بلکه مستحب است که صاحب عروه هم به همین استحباب اشاره فرمودند. اگر ما بودیم و این دو روایت چون اطلاق دارد فی الطریق، یک فرد در طریق این است که قبل از اینکه احرام ببندد مرد و یک فرد فی الطریق این است که احرام ببندد و وارد حرم نشده مرد، یک فرد فی الطریق این است که وارد حرم شده و دارد می رود و در مسیر است. آنجائی که وارد حرم شده گیری ندارد و اجماعی است، اصلاً ما دلیل نمی خواهیم چون مسلم است و روایات هم به آن تصریح داشت. موردی که احرام نبسته این هم مسلم است ولا شبهه ولا إشکال است که معرض عنها بود و احدی به آن عمل نکرده. ما می مانیم و فی الطریق، یعنی فرد دوم که احرام بسته اما هنوز وارد حرم نشده، این دو روایت هر دو آن را می گیرد، یکی می گوید یجزی عن الأول و نص در این است که کافی است و یکی دیگر ظاهر این است که کافی نیست و باید برایش نایب بگیرند. لهذا ما بودیم و این دو روایت، اشکال اعراض در آن نبود، قاعده اش این بود همانطوری که مرحوم ابن ادریس فرموده و شیخ طوسی در دو کتاب فرمودند و در نهایت مخالفش را فرمودند، این بود که یکفی چون جمع دلالتی دارد. صاحب عروه دو جمع کرده اند بین این دو. یکی حمل بر استحبابی که به نظر می رسد که جمع عرفی است. عجیب این است که بعضی از شرّاح عروه نوشته

این جمع را لا یساعد علیه العرف و دلیل می‌خواهد که حمل بر استحباب کنیم و دلیل هم نداریم. در دهها و دهها مورد از اول تا آخر فقه که روایاتی که حمل بر استحباب می‌شود بخاطر اینکه یکی نص است و یکی ظهور است، خیلی داریم. آیا در تمام آنجاها قرینه می‌خواهیم و شاهد استحباب می‌خواهیم؟ اگر عرفی شد دیگر شاهد استحباب نمی‌خواهیم، یعنی ظهور است. یعنی به عرف بگوئیم معصوم علیه السلام در یک جا فرموده: یجزی (یکفی) عن الأول و در یک جا فرموده‌اند برایش نائب بگیرند، عرف می‌گوید اگر نائب گرفتن واجب باشد معنایش این است که لا یجزی، یجزی حملی ندارد و یک معنای مجازی ندارد و باید ساقط شود. یجزی دو معنی ندارد، یکی اینکه کافی است و یکی اینکه واجب است یعنی کافی نیست. اما امر "فعل" و "یوصی" ظهور در الزام دارد، حمل ظاهر بر نص می‌کنیم مثل تمام جاهای دیگر.

صاحب عروه فرموده‌اند: **محمولة علی ما إذا مات قبل الإحرام أو علی الاستحباب.** حمل بر استحباب را که عرض کردم که شاهد نمی‌خواهد و حمل عرفی است و نظیرش هم در فقه خیلی داریم. اگر در حمل ظاهر بر نص و ظاهر بر اظهر شاهد بنخواهیم، خیلی جاها در فقه بی‌دلیل می‌مانیم، با اینکه در جاهای دیگر اگر انسان استعراض کند و در نظر بگیرد مواردی دیگر که از این قبیل است و غیر عزیز بل کثیر فی الفقه تابع جمع روایات. اما حمل این روایت بر اینکه خصوص ما إذا مات قبل الإحرام، آن روایت اول داشت **عن رجل حج عن آخر ومات فی الطريق، بگوئیم مات فی الطريق یعنی هنوز احرام نبسته، بر خصوص این حمل کنیم که حمل اولی بود که مرحوم صاحب عروه نقل کردند و یک عده آن را گفتند، این مجاز است و مجاز قرینه می‌خواهد. بله ممکن است که اعراض قرینه‌اش باشد، اما تا جمع عرفی دارد**

که حمل بر استحباب باشد نوبت به این مجاز نمی‌رسد. مات فی الطریق بگوئیم فی الطریق یعنی خصوص قبل از احرام که بعد از احرام نیست چون بعد از احرام طریقی نیست؟ چرا، هر دو را می‌گیرد. گذشته از اینکه ما روایات متعدد در کتاب حج داریم که طریقی گفته شده، در روایات دیگر فی الطریق را ببینید، یکی: صحیح ضریس فی رجل خرج حاجاً فمات فی الطریق فقال صلى الله عليه وآله: إن مات فی الحرم فقد اجزأت عنه حجة الإسلام، که هنوز در حرم نرفته اسمش طریقی است مگر اینکه بگوئیم امام صلى الله عليه وآله نعوذ بالله برخلاف سؤال سائل جواب داده‌اند. به حضرت می‌گوید: مات فی الطریق، حضرت می‌گوید اگر فی الحرم مرده، آیا جواب سؤال را نمی‌دهند. اگر بگوئیم طریقی یعنی طریقی قبل الإحرام، حضرت می‌گویند اگر در حرم مرده یعنی آمده احرام بسته و وارد حرم شده و مرده، طریقی یعنی هنوز به مسجد الحرام نرسیده و به مکه فرضاً نرسیده این طریقی است، یک قسمتش اینکه هنوز احرام بسته، یک قسمتش احرام بسته و به حرم نرسیده و یک قسمتش احرام بسته و در حرم هم وارد شده اما هنوز به مطاف و مسجد الحرام نرسیده. به حضرت عرض می‌کند مات فی الطریق، حضرت تقسیم کردند و یک جوابی دادند که اگر این قسم فی الطریق بود که وارد حرم شده بود این حجش تام است، پس معلوم می‌شود که به این هم فی الطریق می‌گویند، نه اینکه حضرت غیر سؤال سائل را جواب می‌دهند. طریقی سه مصداق دارد: یک مصداق قبل از میقات و یک مصداق بعد از میقات بعد الحرم و یک مصداق بعد ورود حرم. حضرت می‌فرمایند اگر مصداق سوم است یعنی ظاهر در این است. حمل یعنی مجاز اگر راهی نداشتیم این مجاز را مرتکب می‌شدیم اشکالی ندارد. اینکه در این روایت فی الطریق دارد و صحیحه برید هم فی الطریق دارد: (وسائل ابواب وجوب الحج، باب ۲۶ ح ۱

و ۲) غیرش هم همینطور است. پس وقتی که گفته می شود فی الطریق طریق یعنی راه، اگر سؤال شد کسی رفته به مشهد مقدس و در راه برایش فلان قضیه اتفاق افتاده ممکن است سؤال شود قبل از سبزواری اتفاق افتاده، بعد از ورودش در شهر و یا عند الورد در شهر، اینها همه طریق است. پس اگر ما بودیم و مسأله اعراض نبود قاعده اش این بود که بگوئیم همانطور که مرحوم ابن ادریس فرموده بگوئیم اگر احرام بست و وارد حرم نشد کافی است، چون جمع دلالی دارد. بلکه مستحب است که برایش حج دهند بخاطر آن موثقه دیگر. یعنی وقتی که بررسی کنیم این یک فی الطریق است، آنجا هم که او بمکه دارد او دارد و فی الطریقش هم همین حکم را دارد. حالا چه ذیل را که قبل آن یقزی مناسکه را به هر دو بزیم و چه به مکه بزیم که قاعده به مکه می خورد و اگر شک کردیم در استثناء متعقب حمل قدر متیقنش این است که به جمله اخیره بخورد مگر یک قرینه ای داشته باشد و ظهور داشته باشد که به هر دو بخورد.

خلاصه ما بودیم و این دو روایت و مسأله اعراضی در کار نبود بنا بود طبق فرمایش ابن ادریس بگوئیم اگر احرام بست نایب ولو وارد حرم نشده کافی است. اما این مورد اعراض است. وقتی که مورد اعراض شد مثل روایتی که سند ندارد و ظهور ندارد علی المبنی بالنتیجه.

این دو روایت گیرش اعراض است. حالا شما در کتابها ببینید آمده اند مرتباً این را طوری معنی کرده اند و یا حمل کرده اند. باید این دو روایت را با هم بررسی کرد و باید با نظائرش بررسی کرد، فی الطریق را اینجا طوری معنی کرده اند و آنجا طوری دیگر که ظاهراً دور از ظهور و جمع عرفی است. پس این دو روایت جمع عرفی دارد و مقتضای حمل بر استحباب است،

اما چون معرض عنهاست باید بگوئیم که واجب است که برایش نیابت دهند و اگر کسی بخواهد احتیاط کند، بگوید لأقل احتیاط وجوبی. گرچه فتوی دادن هم گیری ندارد.

بعد از این صاحب عروه فرموده‌اند: **والظاهر عدم الفرق بين حجة الإسلام وغيرها من أقسام الحج**، این نایب که مرد اگر قبل از میقات یا بعد از احرام قبل از دخول حرم مرده بود، بناست بجایش یکی دیگر را بفرستند به حج، آیا فرقی می‌کند که حج نیابی چه بوده؟ صاحب عروه فرموده‌اند فرقی نمی‌کند. نایب بوده در حجة الإسلام یا اقسام دیگر حج. **وكون النيابة بالاجرة أو التبرع**. چرا فرق نمی‌کند؟ بخاطر همان دو جهتی که سابقاً عرض شد: ۱- **فهم عدم الخصوصية** (بین حجة الإسلام و غیرش) ۲- اگر یک چیزی نسبت به یک مرکب ارتباطی بعنوان جزء، شرط، مانع یا قاطع، احکام شک، سهو گفته شد، این ظهور دارد در اینکه حکم این مرکب ارتباطی اینطوری است **بعیداً عن الخصوصية**، مگر یک قرینه اقوائی از ظهور در کار باشد که تفریق کنیم بینهما از ورود به حرم، حج کافی است و قبلش بود فایده‌ای ندارد در هر قسمی از اقسام حج که باشد. همین مسأله در حج لنفسه را صاحب عروه ذکر کرده‌اند. مسأله ۷۳ ابواب شروط الحج و آنجا صاحب عروه فرمودند اگر حج برای خودش باشد فرموده‌اند: فرق می‌کند. کسی که برای خودش به حج رفته اگر حجة الإسلام است و مرد بعد از احرام و دخول حرم کافی است اما اگر حج‌های دیگر بود کافی نیست. در نیابت اینجا اینطور فرمودند. با اینکه نحوه روایات یکسان است. اگر در تمام ابواب فقه یک تفحصی بکنید ببینید می‌توانید این تفصیلات را قائل شوید در همه جا؟ اشکالی ندارد ولی فکر نکنم بتوانید مقید شوید. چرا؟ بخاطر ظهور عقلانی.

مرحوم آقای بروجردی همین اشکال را که عرض کردم اینجا فرموده‌اند: عدم الفرق بينهما هنا (صاحب عروه فرمودند حجة الإسلام یا غیرش باشد) مع الفرق في حج نفسه كما اختاره هناك في غاية البعد وعدم الفرق بينهما في المقامين لا يخلو من قرب. بله اگر قرینه‌ای داشتیم فيها وگرنه در تمام مرکبات ارتباطی همین است. در عقود همین است و در ایقاعات همین است، آیا در همه می‌توانیم ملتزم شویم به این تفصیل؟

صاحب عروه در شرائط وجوب حج مسأله ۷۳ فرموده‌اند: ثم الظاهر اختصاص حكم الاجزاء بحجة الإسلام. فلا يجري الحكم في حج النذر والافساد إذا مات في الأثناء، بل لا يجري في العمرة المفردة أيضاً وإن احتمله بعضهم. در همانجا ظاهراً صحبت شد که نوشته‌ام الاختصاص غير تام والجريان في محله. فرقی نمی‌کند اگر قوت یک ظهوری بود، بالاختصاص فيها، قبول دارم اما مجرد ذکر مورد، این ظهور را خراب نمی‌کند که ظاهر این است که حج اینطوری است و این جزء و شرط و حکم و سهوش است. اگر در طواف شک کرد که بین ۶ و ۷ چکار باید بکنم در طواف عمره، همین را در حج هم جاری می‌کنند و در طواف نساء. اینطوری نیست که هم در طواف نساء و حج و عمره مفرده دلیل داشته باشیم. سعی و رمی و ذبح هم همین است. تمام مسائلی که نظائر دارد عرضم این است که صاحب جواهر در نیم سطر فرمودند و جاهای دیگر هم اشاره فرمودند که ظهور دارد که این مرکب ارتباطی اینطوری است و حکم کیفیت مرکب ارتباطی است و در شک و سهو و مانع و قاطع فرقی نمی‌کند که نائب باشد یا اصیل باشد، استحباب و یا وجوب باشد.

جلسه ۵۲۲

۱۰ ربيع الأول ۱۴۳۴

مسأله ۱۱: إذا مات الأجير بعد الإحرام ودخول الحرم يستحق تمام الأجرة إذا كان أجيراً على تفریغ الذمة (اینکه اجیر شده که به حج برود رفت و احرام هم بست و وارد حرم هم شد، هنوز هیچ مناسکی بعد از احرام انجام نداده مرد، ادله بر این بود که این حجش صحیح است و کافی است آن وقت آیا این کفایت می‌کند که این حج که صحیح است تمام اجرت را بگیرد؟ صاحب عروه دو صورت ذکر کرده‌اند: ۱- یک وقت این اجیر شده برای اینکه افرغ ذمه منوب عنه کند. اگر برای این جهت گرفته که حاصل شد. چون حسب ادله افرغ ذمه اش شد) وبالنسبة إلى ما أتى به من الأعمال إذا كان أجيراً على الإتيان بالحج بمعنى الأعمال المخصوصة (اما اگر اجیر بود بر اینکه حج انجام دهد، حج یعنی: احرام، طواف، سعی، رمی، مواقف، انجام نداده همه را، آن قدری که انجام داده که احرام باشد و رفته تا حرم رسیده، بالنسبة چند درصد است از اعمال حج، آن مقدار درصد از اجرت را حق دارد و بقیه را باید برگرداند.

این مسأله دلیل خاص ندارد در اجاره هم فروع مختلف دارد. والحاصل مسأله این است که العقود تابعه للقصد، اجاره یکی از مصادیق عقود است که عقد اجاره برای حج است، وقتیکه اجیر و مستأجر عقد اجاره می‌بندند بر اینکه اجیر حج انجام دهد و قصد دو طرف آنکه انشاء می‌کند و قبول می‌کند چیست؟ تابع آن است. چون بالنتیجه شارع اینجا حکم خاصی ندارد. مسأله این است که وقتی حمالی را اجیر می‌کنند که مسجد یا خانه را بسازد، یک طبیب را اجیر می‌کنند که طبابت کند برای مریض که این عمل را انجام دهد. توافق و قصد طرفین چیست، آن ملاک است. در اجیر گرفتن برای حج هم همین ملاک است. عوام همه چیز خواص را دارند فقط بلد نیستند بیان کنند.

ما یک چیز داریم مسلم و متسالم علیه و آن این است که عقد تابع قصد است، آنکه انشاء می‌کند و آنکه قبول می‌کند، این‌ها قصدشان چیست؟ آیا مستأجر پول داده به اجیر که ا فراغ ذمه میتش را بکند که ا فراغ ذمه شد و تمام اجرت را نائب مالک است و اگر اینطور نبود، نه. اما اگر این مستأجر چرا این قدر پول می‌دهد؟ برای رفتن تا مسجد شجره و احرام بستن و وارد حرم شدن که نیست، پول داده که احرام ببندد و وارد حرم بشود و تمام مناسک را تماماً انجام دهد، اگر اینطور است که به نسبت به نائب پول می‌دهند و بقیه را باید پس بدهند.

خلاصه تمام مطلب همین است که قصد چه بوده و طبق آن قصد به اجیر اجرت داده می‌شود و لهذا غالباً آقایان در این مسأله حاشیه نکرده‌اند مگر یک حاشیه توضیحی. بعضی‌ها هم که حاشیه کرده‌اند فرموده‌اند: اجاره بر تفریغ ذمه نیست در خارج، خوب نباشد، بحث این نیست که اجاره هست یا نیست،

صاحب عروه می‌فرمایند اگر عقد اجاره بر تفریغ ذمه بود اینطور است حرف تام است و گیری ندارد.

همین مطلب چند جا در کتاب اجاره عروه وارد شده که به چند جایش اشاره می‌کنم چون از اشباه و نظائر انسان گاهی مزید اطمینان پیدا می‌کند و گاهی ضعف اطمینان پیدا می‌کند: ۱- در آخر کتاب اجاره، خاتمه مسأله ۱۰: إذا أجره ليوصل مكتوبة إلى بلد كذا إلى زيد مثلاً في مدة معينة فحصل مانع في أثناء الطريق أو بعد الوصول إلى البلد (بالتسوية) بالنتيجة نامه و امانت در وقت معینی بدست معینی که زید باشد نرسید، آیا اجیر اجرت را مستحق است یا نه؟) فإن كان المستأجر عليه الإيصال (روز جمعه) وكان في الطريق مقدمة (مقدمه وجود بود، نه اینکه پول داده بود برای چند چیز که یکی خرج رفتنش تا آخر شهر، نه، غرض از اجاره یک امر منفرد بود، امر بسیط عرفی بود و اجاره ذو اجزاء نبود) لم يستحق شيئاً وإن كان المستأجر عليه مجموع السير والايصال استحق بالنسبة، هر چقدر که از مقصود حاصل شده به همان نسبت به اجاره را مستحق است) ومثل الصورة ما إذا جعلت الأجرة في مقابلة مجموع العمل من حيث المجموع (اگر اجاره بر این نبود که نامه برسد فقط و بر تمام این اعمال نبود و انما اجاره بر مجموع عمل من حيث المجموع بود که باز متفرد می‌شود اصل. یعنی ذو اجزاء نبود مستأجر علیه وإنما یک شیء بود وهو مجموع هذه الأجزاء، اینجا هم لا يستحق) كما إذا استأجره للصلاة والصوم فحصل مانع في الأثناء من إتمامها، این اجیر نشده بر تفریغ ذمه، اجیر شده بر از الله أكبر گفتن تا سلام، اما من حيث المجموع. اگر سه رکعت را خوانده بود و رکعت چهارم را نخوانده بود نمازش باطل بود حقی در اجرت ندارد چون اجرت بر مجموع من حيث المجموع بوده نه مجموع من حيث انه اجزاء متعدده. خود همین

مسأله عاشره کتاب اجاره دلیلش چیست؟ هیچ دلیلی خاص ندارد. العقود تابع للقصود، قصد و توافق بر چه بوده؟ ملاک همان است.

مسأله دیگر در همان کتاب اجاره فصل اول کتاب اجاره، فی أركان الإجارة، مسأله ۱۲: إذا استأجره أو دأبته ليحمله أو يحمل متاعه إلى مكان معين في وقت معين بأجرة معينة. (مثلاً اجیر کرده بود ماشینش را که خرماها را قبل از ماه مبارک به فلان شهر برساند چون در ماه رمضان رغبت به خرما بیشتر است، این خرماها را برده بود با مشکلات زیاد و بعد از ماه رمضان شده بود، فایده‌ای ندارد) كأن استأجر منه دابة لإيصاله إلى كربلاء قبل ليلة من نصف شعبان، ولم يوصله، (حالا چه اختیاراً یا غیر اختیاری) ... فإن كان ذلك على وجه العنوانية والتقييد لم يستحق شيئاً من الأجرة لعدم العمل بمقتضى الإجارة أصلاً نظير ما إذا استأجره ليصوم يوم الجمعة فاشتبه وصام يوم السبت، ممكن است تفریغ ذمه میت بشود ولی استحقاق اجرت ندارد چون اجیر شده بود برای روز جمعه نه روزی دیگر. این مسأله مثل العقود تابعة للقصود است. ممکن است ده‌ها فرد در مختلف ابواب صلاة و صوم و حج و موارد دیگر که تابع همین است. عقد یعنی موجب و قابل با تمام شرائطش با قصد و اختیار و همه چیز. عقدی کرده‌اند بر چیزی در باب اجاره، آن عقد بر چه چیزی شده، اجرت بر همان داده می‌شود. اگر بر چند چیز بوده و بعضی‌هایش انجام شده به نسبت اجرت می‌دهند. اگر بر یک امر وحدانی بوده و آن چیزهای دیگر بعنوان مقدمه بوده، نه لا يستحق اگر انجام نشده.

بعد عروه فرموده: **وإن مات قبل ذلك**. این بحث در جائی بود که شخص اجیر شد که حج کند و رفت و احرام بست و وارد حرم شد و مرد، چقدر از اجرت را باید به او بدهند؟ کاشف چیست که چقدر باید به او بدهند؟ یا علم

است یا حجیت تعبدیه است و اگر هم شک کردیم که عرض می‌کنم که صاحب عروه مورد شک را مطرح نکرده‌اند.

اما اگر اجیر مرد قبل از دخول حرم، و *إن مات قبل ذلك لا يستحق شيئاً* (بنابر همان مسأله‌ای است که سابقاً گذشت و مشهور هم همین را فائندند گرچه اجماعی نیست حالا می‌خواهد احرام نبسته و وارد حرم نشده یا اصلاً احرام نبسته مرد) *سواء مات قبل الشروع في المشي أو بعده وقبل الإحرام أو بعده وقبل الدخول في الحرم فإنه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لا كلاً ولا بعضاً*. چون اجاره بر این بوده که این کار انجام شود و نشده. حتی جزئی که اثر ندارد که جزء نیست مثل اینکه سه رکعت نماز ظهر خواند و مرد، حقی در این نماز ندارد.

اینجا بد نیست که یک نکته ادبی عرض کنم گرچه خارج از بحث است و آن این است که در کتاب نحو مکرراً ذکر شده و در قرآن کریم حرف تام است و خلافتش ذکر نشده و دیگر کتب ادعیه و کلمات معصومین *عليه السلام* و آن این است که بعد از کلمه "سواء" "او" نمی‌گویند "أم" می‌گویند: *سواءٌ عليهم* *أستغفرت لهم أم لم تستغفر*. هر جا که در قرآن سواء آمده بعدش "أم" است. یا "او" است نه "أو" مثل *فاصبروا أو لا تصبروا سواءً عليكم*. اما او هست اگر سواء بعد آمده. اما بعد از سواء نیست و لکن در کتب فقهی غالباً او ذکر می‌کنند و از نظر علم الأدب درست نیست.

ایشان فرمودند لا کلاً ولا بعضاً. چرا؟ چون وقتی که عمل ارتباطی شد در عقد اجاره مستأجر علیه را مرتبط قرار داده‌اند. شخص به مهندس گفت این خانه را برایم بساز، ۱۰ طبقه با این مواصفات و لکن اول محرم باید کامل تحویل دهی. اگر نرسید که کامل تسلیم کند فایده‌ای ندارد و هیچ اجرتی نباید

به او بدهند. چون عمل ارتباطی است و مستأجر علیه یک امر وحدانی است. امر وحدانی یا مجموع من حیث المجموع است که یکی است یا اینکه غرضی که مترتب بر مجموع من حیث المجموع می شود. لهذا صاحب عروه فرمودند لم یأت بالعمل المستأجر علیه لا کلاً ولا بعضاً بعد فرض عدم اجزائه من غیر فرق بین أن یكون العمل المستأجر علیه نفس الأعمال (در مناسک) أو مع المقدمات من المشی ونحوه.

جلسه ۵۳۳

۱۱ ربيع الأول ۱۴۳۴

مسأله این بود که شخصی اجیر شده بود که برای کسی حج انجام دهد و قبل از اینکه وارد حرم شود مرد. حالا چه بعد از احرام و قبل از دخول فی الحرم مرد و چه قبل از احرام مرد و چه قبل از شروع به مشی از خانه‌اش بیرون نیامده بود مرد، در تمام این صور چون حج حساب نمی‌شود بجهت اینکه وارد حرم نشد بنابر قول مشهور، چون یک قولی بود که گذشت که اگر احرام بست ولو وارد حرم نشده استظهار از بعضی از روایات شده بود که آن هم کافی است. نه، بنابر قول مشهور که دخول حرم لازم است برای کفایت حج، اما در اجاره آیا مستحق اجرت می‌شود یا نه؟ صاحب عروه بعد از آنکه دیروز خواندم فرمودند: نعم، لو كان المشي داخلًا في الإجارة على وجه الجزئية (اینکه اجیر کرده که این حج را انجام دهد اجیرش نکرده که حج انجام شود فقط، اجیرش کرده که پول ایاب و ذهاب دهد و دیگر خرج‌هایش کند و یکی حج انجام دادن است. نه اینکه حج انجام دادن فقط متعلق اجاره است و مشی و خرج‌های دیگر مقدمه باشد. این مسأله ارتکاز و تبادل بین مستأجر و اجیر

است که خارجاً چه جور است. ممکن است دو جور باشد اینطور و آنطور که این مقدمه است و آنکه پول می دهد که برای میتش حج انجام دهند می خواهد فقط ذمه میت فارغ شود و داعی است یا متعلق عقد اجاره است. می خواهد این حج صحیح و حجی که شارع قبول کرده که اگر احرام بست و وارد حرم شد و هیچیک از مناسک دیگر را انجام نداده حجش صحیح است. این را می خواهد انجام دهد یا نه، یا اجیر کرده برای چند چیز مثل خرج ایاب و ذهاب و مکان و دیگر چیزها، آیا آنها علی وجه المقدمه است یا علی نحو الجزئیة؟ عرض کردم که خاص به اجاره حج نیست، در همه اجاره ها همین است (بأن یکون مشی) مطلوباً فی الإجارة نفساً (مشی در حج واجب مقدمی است نه نفسی اما اگر در اجاره این مشی نفساً متعلق اجاره بود، اگر اینطور بود) استحق (الاجیر) مقدار ما یقابله (مشی) من الأجرة، بخلاف ما إذا لم یکن (مشی) داخلاً اصلاً. أو کان داخلاً فیها (اجاره) لا نفساً بل بوصف المقدمیة (شخصی نذر کرده بود که کسی را به زیارت امام حسین علیه السلام بفرستد، آن وقت این پولی که می دهد فقط برای یک زیارت خواندن آنجا که نمی دهند برای این است که از آن شهرستان برود و برگردد. حالا رفت و در حرم امام حسین علیه السلام افتاد و مرد، آیا باید یک نفر دیگر را بفرستد؟ بله. اگر این رفتن علی نحو المقدمیة بوده نه اینکه در عقد اجاره و در ارتکاز متعاملین (اجیر و مستأجر) بنحو جزئیت بوده، هیچ مستحق نیست.

چند تا مخالف اینجا در مسأله هست. صاحب عروه گفته اند حالا کسانی که اینطور و آنطور گفته اند تام نیست. یک مخالف منقول از علامه و محقق (استاد و شاگرد) است و صاحب حدائق نسبتش داده به تصریح اصحاب، این ها بنحو مطلق گفته اند اجرت تقسیم می شود به نسبت مشی، یعنی کسی که

فرضاً از ایران و عراق به او پول داده‌اند که به نیابت از کسی حج کند. چقدر پول داده‌اند؟ اینقدر پول که داده‌اند اینکه به حج می‌رود چند درصد از این پول خرج می‌شود تا به میقات برسد؟ چند درصد از پول خرج می‌شود از میقات تا مناسک؟ آن مقدار از پول را بنحو مطلق گفته‌اند اجیر مستحق است بدون اینکه تقییدش کند به اینکه علی نحو المقدمه نباشد بلکه علی نحو الجزئیة باشد. صاحب عروه می‌فرمایند اینکه ما گفتیم اگر جزئیت است يستحق الأجرة بالنسبة و اگر مقدمه است لا يستحق شيئاً من الأجرة. در صورتی که قبل از دخول حرم مرد که حساب نمی‌شود حج) فما ذهب إليه بعضهم (محقق و علامه) من توزيع الأجرة عليه (مشی) مطلقاً (عبارت فقهاء مطلق است که تقیید نکرده‌اند توزیع اجرت را به جائیکه این مشی قبل از میقات مقدمه نباشد و متعلق اجاره به نفسه باشد) لا وجه له (چون العقود تابعه للقصد. اگر قصد مقدمیت است پس یک فلس هم برای مشی نداده، مشی بعنوان مقدمیت است، از باب اینکه نمی‌تواند مناسک حج را انجام دهد مگر مشی کند از آن باب است، وگرنه پول داده که حج برایش انجام دهد و این هم انجام نداد. این یک قول که وجهش هم معلوم است که اگر بذل مال برای مشی بعنوان نفسی نشده به چه عنوان پول بدهند؟ اجیر شده بوده که حج انجام دهد که انجام نداده و باید یک پول دیگر به دیگری بدهند تا به حج برود. چرا مستأجر خسارت کند صاحب عروه می‌فرمایند: لا وجه له.

صاحب مدارک فرموده: آنقدر خرجی که از بعد از احرام کرده باید به او بدهند اما مال مشی تا میقات نه، اما از میقات که محرم شده و رفته بطرف حرم و مرده پول ماشین و خورد و خوراکش چقدر بوده و چقدر پول داده که موانعی که در راه بوده برداشته شود، این خرج‌ها را برمی‌دارند ورثه و بقیه را

برمی گردانند. صاحب عروه باز هم می فرماید: لا وجه له. اگر پول داده که حج کند و این نه خارجاً حج کرده و نه وارد حرم شده بوده که شارع این حج را بپذیرد.

كما أنه لا وجه لما ذكره بعضهم (که صاحب مدارک نقل می کنند) من التوزيع على ما أتى به من الأعمال بعد الإحرام (و قبل دخول الحرم) صاحب عروه مثال می زند که اگر کسی اجیر کرده که نماز بخواند وسط نماز نمازش باطل شد سه رکعت خوانده بود نمازش باطل شد، آیا باید سه ربع پول را به او بدهند؟ نه، چون اجیر شده بوده که چهار رکعت علی نحو الارتباطية انجام دهد، و قتیکه انجام نداد بنا نیست که قسمتی از پول را به او بدهند) نظیر ما إذا استؤجر للصلاة فأتى برکعة أو أزيد ثم انطلق صلاته فإنه لا إشكال في أنه لا يستحق الأجرة على ما أتى به، آن قدری که بجا آورده را نباید به او اجرت بدهند.

منقول از کاشف اللثام این است که از الاجرة المسمى چیزی نمی گیرد اما اجرة المثل باید به او بدهند. صاحب عروه می فرماید این هم به چه دلیل؟ آنکه برایش اجیر شده را انجام نداده. اگر هزار دینار داد که شخص حج کند این هم رفت که حج کند و احرام هم بست و قبل از دخول فی الحرم که شارع این حج را می پذیرد مرد، پس این حج حج نشد و باید برای میت دوباره حج بدهند و اگر هم خودش زنده و عاجز است باید یک نائب دیگر بگیرد تا حج کند برایش، آن وقت از این هزار دینار که أجره المسمى است چیزی بنا نیست که به او بدهند، اما نتیجه چه کسی این نائب را در خرج انداخته؟ مستأجر. اجرة المسمى مقابل حج است و این هم حج نکرده و شارع هم نپذیرفته است بعنوان حج و چیزی بنا نیست که به او بدهند، چون اجرة

المسمى گاهی بیشتر و گاهی کمتر از اجرة المثل است. اما خرجی که کرده از آنجا تا رسیده به میقات و احرام بسته و قبل از حرم مرده، این خرج‌ها را کاشف اللثام گفته مستأجر ضامن است. صاحب عروه می‌فرماید: ودعوى انه وإن كان لا يستحق من المسمى بالنسبة لكن يستحق اجرة المثل لما أتى به حيث ان عمله محترم. خوب عملش محترم است که باشد به چه مناسبت از مستأجر پول بگیرند، اگر این تغیر کرده بود که به گردنش بود، این تغیر نکرده و مستأجر او را وادار نکرده بود به رفتن بدون حج، او به رفتن با قید حج اجاره کرده بوده. صاحب عروه می‌فرماید: این ادعاء هم مدفوعة بأنه لا وجه له والمفروض أنه (اجیر) لم یکن مغروراً من قبله.

صاحب عروه اینجا یک تعلیلی کرده‌اند که روشن نیست، فرموده‌اند: بعد عدم نفع للمستأجر فيه. نفع مطرح نیست نه وجوداً و نه عمداً. اگر نفع داشت اثر نداشت. وقتیکه خلاف عقد اجاره است. عقد اجاره این بوده که حج انجام دهد و این هم حج انجام نداده، پس اگر خلاف عقد اجاره شد اجاره باطل است حالا چه نفع داشته باشد یا نداشته باشد. آیا ما در ادله داریم که مستأجر باید منتفع باشد یا نباشد؟ مسأله این است که العقود تابعة للقصد. این توافق اگر در خارج انجام نشد اجاره باطل است حالا می‌خواهد این توافق به نفع مستأجر باشد یا نباشد. نفع اگر ضمن توافق نیست اینجا چه خصوصیتی دارد؟ مثلاً اجیر را اجیر کرد که برود حج کند برای میت، اجیر هم رفت در میقات احرام بست و وارد حرم نشده مرد که نه مناسک حج را انجام داده و نه شارع این را بجای حج پذیرفته، اما این رفتنش سبب شد که در راه یک رفیقی مال مستأجر را دید و آن رفیق هدیه‌ای داد که برای مستأجر بیاورد که اگر این نرفته بود، این هدیه بزرگ به مستأجر نمی‌رسید، این رفتن به نفع مستأجر

است، اگر به نفع بود آیا موجب این است که به اجیر پول بدهد اگر حج نکرده مرد؟ اصلاً کلمه نفع اینجا چه نقشی دارد؟

بعد صاحب عروه فرموده‌اند: **وحيثئذ** (حالا چکار باید کرد؟ پول باید به مستأجر برگردد اگر نائب میت پول دارد اگر هم ندارد که هیچ) **فتنفسخ الإجارة إذا كانت للحج في سنة معينه ويجب عليه الإتيان به إذا كانت مطلقة** (اما اگر اجاره مطلق بوده که برای مستأجر حج بکند نه امسال و مرد، ورثه اش حق دارند پول را به دیگری بدهند که سال دیگر از طرف مستأجر به حج برود و عقد اجاره باطل نیست) **من غير استحقاق لشيء على التقديرين**. (چه اجاره باطل باشد و چه صحیح باشد و سال دیگر ورثه کسی دیگر را به حج بفرستند برای رفتن این نائب که مرد لا يستحق شيئاً).

اینجا یک نکته لغوی عرض کنم که صاحب عروه ذکر فرموده و در کتب فقهی هم بسیار زیاد است. انفساخ، این انفساخ مجاز است باطل نیست، صحیح است اما حقیقت نیست. فسخ حقیقت است عقد باطل و نقض شود. **تفسخ** صحیح است بمعنی، اما انفساخ در لغت عرب آمده به یک معنای دیگر، اما چون فقهاء ذکر کرده‌اند در کتب لغت هم آمده و گفته‌اند عیبی ندارد اما مجاز است. انفسخ را در لغت عرب اینطور نوشته در تاج العروس، انفسخ: **الفسخ التفريق والضعيف العقل**. بله از باب اینکه اینها از هم جدا می‌شود، اما عقد را نمی‌گویند جدا عقد متنقض می‌شود. مجازاً گفته‌اند صحیح است و من **المجاز انفسخ العزم والبيع والنكاح بمعنای انتقض**. پس **فتنفسخ الاجارة** معنای حقیقی غیر مجازی‌اش این است که **فتنقض الإجارة**، انفساخ اینطور که در کتب لغت می‌گویند به این معنی نیامده.

پس بالتیجه این شخصی که رفت مقدمات حج را انجام داد، اما حج

نکرد یا اینکه نه اعمال حج را انجام داد و نه کاری کرد که شارع آن را پذیرفت بجای حج که مشهور این است که احرام بسته و وارد حرم شود و بمیرد و غیر مشهور فرمودند احرام ببندد ولو وارد حرم نشود شارع پذیرفت هیچکدام از اینها نشد وقتی که نشد هیچ مستحق نیست، قاعده‌اش هم همین است که غالباً هم آقایان محشین عروه ساکت شده و این را پذیرفته‌اند.

جلسه ۵۳۴

۱۴ ربیع الأول ۱۴۳۴

مسأله ۱۲: **يجب في الإجارة تعيين نوع الحج من تمتع أو قران أو أفراد.** ایشان فرموده‌اند و غالب محشین هم اینجا را پذیرفته‌اند و حاشیه فرموده‌اند که در نیابت در حج که به اجاره انجام می‌شود، در عقد اجاره حج واجب است که تعیین شود. یعنی مستأجر برای اجیر و یا اجیر برای مستأجر تعیین کند که چه حجی انجام می‌دهد، تمتع یا قران یا أفراد ولی همینطور اجیر کند که برای میت حج کن که نه مستأجر تعیین کرده که چه نوع حج و نه اجیر تعیین کرده چه نوع حج این اجاره صحیح نیست.

اینجا این مسأله خوب است تأمل بیشتر شود. ما در این مسأله دلیل خاص نداریم و ادعاء هم نکرده‌اند. صاحب جواهر استظهار اتفاق بر مسأله کرده است و قطعاً در این مسأله اتفاقی نیست که می‌آید. روایت خاصی ندارد و استدلال به روایت خاصی هم نشده که تعیین لازم است. آن وقت ما در اینجا یک اطلاقات داریم در باب اجاره حج که مقتضای اطلاقات این است که تعیین لازم نیست. یک قاعده غرر داریم که باید اجاره غرری نباشد، این را

قبول داریم. مقتضای اطلاقات اجاره این است که اجاره تعیین اگر غرری نباشد بدون تعیین لازم نیست. اگر عدم تعیین غرری بود آن را قبول داریم و گیری ندارد، اما بحث در این است که اجاره کلی چه فی المعین و چه لافعی المعین، آیا اشکالی دارد؟ چون بحث بحث اجاره است نه حج، چون بحث اجاره در حج است، اما دلیل خاص ندارد که باید برگردیم به کبریات اجاره. شما زنگ می‌زنید به شرکت‌هایی که ماشین اجاره می‌دهند که یک ماشینی می‌خواهید که بروید به تهران تعیین هم نمی‌کنید نوع ماشین را، آیا این اجاره باطل است؟ حالا یا پیکان یا پراید یا سمند می‌فرستد که تند می‌رود، آیا اجاره باطل است؟ یعنی باید تعیین شود که ماشین فلان قسم باشد و چند سال کار کرده باشد یا کار نکرده این‌ها فرق می‌کند. یا می‌خواهد اتاقی در هتل یا مسافر خانه اجاره کند که اکثراً شبیه به هم است، بله یک وقتیکه پنجره را باز می‌کند گنبد امام رضا علیه السلام را می‌بیند که بیشتر به او خوش می‌گذرد و یکی طبقه‌های بالاتر است که پله بیشتر دارد و یکی طبقه اول است که کمتر پله دارد، آیا اگر کلی اجاره کرد اجاره باطل است؟ که عند العقلاء غرر نیست، اگر غرر باشد قبول داریم و بحثی نیست. اما خصوص تمتع و قران و افراد اگر غرری نبود دلیل بطلانش چیست؟ در باب اجاره دلیلی غیر از غرر نداریم. در کتاب حج هم احدى استدلال اینجا به دلیلی خاص نکرده. تنها چیزی که هست در حج اجاره از اول کسی که دیدم که نقل شده و خودم هم قدری نگاه کردم ندیدم صاحب مدارک در جاهائی که مشهور استناد به یک ادله‌ای می‌کنند ایشان اشکال می‌کنند و اینجا تعیین را لازم دانسته‌اند. عبارت صاحب مدارک و صاحب جواهر را بخوانم بعد می‌آئیم سر اصل مسأله:

صاحب مدارک ج ۷ ص ۱۲۰ فرموده: مقتضی قواعد الاجارة (باید دنبال

این بگردیم که مقصود ایشان از قواعد چیست؟ چه قواعدی در اجاره هست که ایشان می‌فرمایند مقتضایش لزوم و تعیین است) انه يعتبر في صحة الإجارة على الحج تعيين النوع الذي يريده المستأجر لاختلافها (انواع ثلاثة حج) في الكيفية والاحكام. (آیا این آیه یا روایتی است؟ نه، تساوی با غرر دارد و هر جا که اختلاف در کیفیت و احکام شد غرری است؟ اما ما می‌خواهیم ببینیم آیا باید مطلقاً تعیین شود حتی اگر غرری نباشد).

اغرب از فرمایش ایشان، فرمایش صاحب جواهر است، ج ۱۷ ص ۳۵۵. ظاهرهم الاتفاق عليه من كون التمتع والقران والافراد انواعاً للحج مختلفة وأنه يجب في الإجارة تعيين احدها. چه کسی قبل از صاحب مدارک متعرض این مسأله شده است؟ مسلماً اتفاقی نیست. خود صاحب جواهر بعد فرمایش صاحب مدارک را بعنوان تعلیل ذکر کرده‌اند لاختلافها في الكيفية والاحكام والالزم الضرر. اینطور نیست که تمام موارد اجاره حج اگر تعیین نشود نوع حج غرری باشد. اگر غرری باشد قبول داریم. اینکه صاحب جواهر فرمودند: وگرنه لزوم الضرر، اگر می‌خواهند ادعا بفرمایند که تساوی بین غرر و بین عدم تعیین قران و افراد و تمتع است ظاهراً تساوی نیست، اگر تساوی نیست در جائیکه غرری بود صحیح نیست و اشکال دارد. کما اعترف به في المدارك. مدارک فرمودند غرری است، همان لاختلافها في الكيفية والاحكام را فرمودند، من عرض می‌کنم که بحث غرر را قبول دارم که نیست، می‌خواهم عرض کنم این کبرای کلی و لزوم تعیین مطلقاً لازم است؟ ببینید بحث بحث اجاره حج است نه خود حج، مرحوم علامه در چند تا از کتاب‌هایشان که یکی منتهی است، ایشان در اصل نیت حج این را فرموده‌اند، اما در اجاره حج که بحث صحت اجاره هست این را ندیدم که متعرض شده باشند. در اصل حج که

کسی می‌خواهد خودش به حج برود و قتیکه می‌خواهد احرام ببندد آیا باید تعیین کند که این احرام را برای حج تمتع یا افراد و قران می‌بندم؟ ایشان فرموده‌اند: بله، که همانجا محل کلام است که به چه دلیل؟ اگر می‌خواهد احرام ببندد و نه تمتع و نه قران و نه افراد بلد است به یک نفر مسأله‌دان گفت چکار کنم؟ مسأله‌دان گفت: تو نیت کن احرام برای حج می‌بندی نه تمتع و افراد و قران را گفت و نه فرق این‌ها را گفت اینهم احرام بست و شرائط احرام هم کامل بود. بعد آمدند به مکه مکرمه و گفت بیا طواف کن و اعمال عمره تمتع را به او گفت و گفت مُحل شود و بعد گفت احرام ببندد آیا حجتش باطل است؟ عمل تمتع را انجام داد آیا باید نیت کند که تمتع است، یا عمل افراد را انجام داد آیا باید نیت کند که تمتع است، یا عمل افراد را انجام داد آیا باید نیت کند که افراد است. این تمتع و افراد و قران وصف برای این‌هاست یا محقق موضوع است؟ حج تمتع کرد اما نیت تمتع نکرد نه نیت ضد کرد آیا باطل است. مرحوم علامه در چند جا یکی در منتهی ج ۲ ص ۶۷۶ در اصل خود حج نه اجاره، فرموده: ولابد من تعیین النوع من تمتع أو قران أو افراد یعنی اگر تعیین نکند باطل است. ما یا باید دلیل عام داشته باشیم و یا دلیل خاص یؤید ذلک، شما عروه را ملاحظه کنید چون مسأله خاص به حج نیست. اگر اجماع بود که می‌گفتیم در حج اجماع است گیری ندارد، ما اجماع را قبول داریم. اما مسأله مسأله صحت اجاره است. باید ببینیم در کتاب اجاره تعیین چه لازم است؟ یک چیز هست والسلام و دوم هم ندارد و آن غرر است. هر جا که غرری بود صحیح نیست نه در اجاره، در بیع و صلح هم همین است. خود عروه را ملاحظه کنید مکرر در کتاب اجاره کلمه تعیین را استفاده کرده‌اند و عده‌ای از آقایان معلقین هم پذیرفته‌اند ما یک یک باید

دلیلش را ببینیم چیست، هر جا که غرر بود قبول داریم نه چون تعیین لازم است چون غرر موجب بطلان است. اما اگر جائی غرری نبود و اعم من وجه بود، شک کردیم در اینکه غرری است یا نه؟ که مرجع شک، شک در اصل معامله نباشد، دلیل می‌خواهیم. نحن ابناء الدلیل بفرمایش میرزای قمی.

جاهای دیگر که بعضی فقهاء در اجاره یک قیودی کرده‌اند و بعضی دیگر اشکال کرده‌اند بخاطر اینکه دلیل نداریم چیست؟ عرض کردم که ما هستیم و دو چیز که این دو چیز محور است: ۱- اطلاقات اجاره، با العقود تابعه للقصد که جزئش است و گیری ندارد باید قصد طرفین یکی باشد، اما اگر طرفین کلی قصد کردند یعنی مستأجر این را اجیر کرد که یک حج انجام دهد و تعیین نکرد که چه نوع حجی انجام دهد. او هم قبول کرد که حج انجام دهد و قبول کرد بعنوان کلی که بعد چگونه حجی انجام دهد.

همین مسأله در کتاب صلاة عروه هست. آیا همین را صاحب عروه در باب صلاة اجاره مطرح می‌کنند که باید تعیین کند که آیا با مستحبات انجام دهد یا نه؟ یک قدری انصراف هست که قبول داریم آیا با تمام مستحبات، مقداری از مستحبات بدون استحباب، آیا اقامه هم جزئش هست؟ با قنوت باشد یا نه؟ تسبیحات اربع را سه تا یا یکی بگویند، بنابر اینکه سه تا واجب نباشد و مستحب باشد. خود ر مطرح نکرده.

در بحث اجاره در عروه اول کتاب، مسأله ۴ فرموده‌اند: لابد من تعیین العین المستأجرة فلو آجره احدی هاتین الدارین لم یصح ولا بد أيضاً من تعیین نوع المنفعة إذا كانت للعین منافع متعددة. حالا اگر دو آپارتمان شکل هم هستند و این یکی را اجاره می‌دهد، اگر غرری است عرفاً درست نیست، اما عرفاً این چیزها غرری نیست و اگر عرفاً غرری نباشد مع ذلک باطل است و تعیین لازم

است؟ سؤال این است. حالا اگر کلی اجاره کرد آیا باید بگوئیم اجاره باطل است، آن وقت ثمن المثل باید بدهد نه ثمن المسمی که اجاره باطل شد و اگر ثمن المثل بیشتر یا کمتر باشد و یا ثمن المسمی بیشتر یا کمتر باشد بنخاطر اینکه اجاره باطل شد ثمن المسمی نیست باید ثمن المسمی دهد.

اگر یک اجماعی بود که باید تعیین باشد قبول داریم، در نکاح اجماع داریم اما اینکه خود صاحب عروه فرمودند اینجا فرمودند همین را در کتاب اجاره صلاۀ فرمودند با اینکه آنجا هم فرق می کند.

پس از اول باید بگوئیم **يجب في الإجارة تعيين نوع الحج من تمتع أو قران أو أفراد، إذا كان تركه غرراً**. آیا این را می خواهیم بگوئیم یا مطلق تعیین را حتی اگر غرری نباشد اشکالی ندارد. تعیین در جائی لازم است که ترکه غرری باشد و اگر غرری نبود تعیین بما هو خصوصیت ندارد. بله اگر بر شخص حج تمتع واجب بوده و حج افراد انجام دهد معلوم است که حجش درست نیست نه اجاره گیری دارد. **العقود تابعة للقصود**، این قصد حج تمتع کرده و او حج افراد انجام داده از آن جهت اشکال دارد نه اینکه تعیین بما هو است. اگر یک قیدی شد بما هو لولا قیود دیگر شرط است آن وقت دلیل شرعی می خواهد و دلیل شرعی نداریم. اگر دلیل شرعی غرر است بگوئید للغرر عیبی ندارد. و پذیرفته ایم.

جلسه ۵۳۵

۱۸ ربیع الأول ۱۴۳۴

حاصل عرائض گذشته این بود که ما در باب اجاره یک اطلاعات داریم و یک تقیید این اطلاعات به اینکه غرری نباشد و یک چیز سوم دیگر نداریم. اگر این تعیین که صاحب عروه اینجا فرمودند و جاهای دیگر فرمودند مرادشان همین است. یعنی مراد این است که کسی را که اجیر می‌کند که برای او حج کند باید تعیین کند که حج تمتع یا افراد یا قران می‌خواهد، در صورتی باید تعیین کند که اگر تعیین نکند و مطلق بگذارد و اجیر منحیر باشد چه تمتع و چه قران و افراد انجام دهد آیا این غرری است، تعیین لازم است چون نهی النبی ﷺ عن الغرر. اما اگر غرری نباشد این تعیین لزومی ندارد، هر کدام را که دلش می‌خواهد انجام می‌دهد چون دلیل خاص در اینجا نداریم. دلیل عامی هم نمی‌گیرد این مورد را غیر از نهی النبی ﷺ عن الغرر، با بحث‌هایی که در غرر هست. غرر را هم عرف تعیین می‌کند چون شارع یک اصطلاح خاصی در غرر ندارد. یعنی اگر به شخص بگویند در موردی که تکلیف خاص نباشد. یعنی یک وقت منوب عنه تکلیفش حج تمتع است خوب نائب باید حج تمتع

انجام دهد، یک وقت شخص اهل مکه مکرمه است و تکلیفش حج افراد است نایب باید حج افراد انجام دهد این بحثی نیست، اما در جائیکه همچنین بایدی نباشد مثل حج مستحب و شخصی که مدتی در مکه ساکن است و ذو وطنین است و یا نائی و دور است که مخیر است در این دو حج، آن وقت نایب و اجیر می‌گیرد که برایش حج کند یا نذر کرده که حج کند و تقییدش نکرده که حج تمتع و یا قران و افراد باشد و خودش نمی‌تواند برود و نایب می‌گیرد. آن بحث حج است و ربطی به اینجا ندارد. گرچه بعضی مطرح کرده‌اند. بحث این است که چه حجی بر او واجب است، نایب هم باید همان را انجام دهد. اما در صورتی که معین نباشد که خودش یک چیزی، برای نایب آیا باید تعیین کند این *العقود تابعة للقصود، أو تُؤا بالعُقود*، این عقد اجاره و گره زدن اجاره باید برای حج معین باشد یا نه بر حج باشد، هر کدام را که دلش خواست انجام دهد. مسأله این است که ملاک غرری نبودن است. اگر غرری است عدم التعین *يجب التعین چون غرری است*، نه اینکه تعیین خصوصیت دارد و دلیل خاص یا عام دارد. اگر غرری نیست لا *يجب التعین*. پس این فرمایش صاحب عروه که *فرمودند يجب في الاجارة تعيين نوع الحج من تمتع أو قران أو افراد*، باید بگوئیم مراد *يجب تعيينه إذا كان ترك التعین غرریاً و گرنه بنحو مطلق دلیلی ندارد*.

یؤید *مطلب بالا را تقریباً کل کتب فقهاء که در معاملات هست و یکی هم عروه در معاملات عروه بخصوص کتاب اجاره، در کتاب اجاره ده‌ها مورد ایشان کلمه تعیین را بکار برده‌اند به صیغ مختلفه تعیین و در یک عده از موارد خود صاحب عروه تصریح فرموده تعیین تا اینکه غرر نباشد و آن مواردی که ایشان تصریح کرده که تعیین می‌گوئیم که غرر نباشد، پس مراد ایشان از تعیین*

آن لا یكون غریاً، آن موارد دلیل خاص ندارد که بگوئیم بخاطر دلیل خاص این را گفته‌اند. آن وقت باید بگوئیم موارد دیگر هم همین است. اگر مراد ایشان از تعیین آن لا یكون غریاً ولو نگفته‌اند تام است، اما اگر صاحب عروه بخواهند فرق بگذارند و بگوئیم به نظر ایشان فرق دارد این مسأله که نگفته‌اند: إذا لم یکن فی ترکه غرر و بین مسائل دیگری که تصریح کرده‌اند بأن لا یكون غریاً، اگر فرمودند: لا فرق کل مسائل در باب اجاره بغیر از اجاره، در باب بیع و مضاربه و مساقات هست در باب‌های دیگر هست. چند تا مثال عرض می‌کنم و همه عبارت عروه را نمی‌خوانم که وقت گیر نباشد.

در کتاب اجاره عروه فصل اول مسأله ۶: إذا استأجر دابة للعمل علیها لابد من تعیین ما یحمل علیها ولو بالمشاهدة والتخمین إن ارتفع به الغرر. این تعیین بخاطر این است که غرر نباشد. ولو اینکه تعیین نکند و بگوید می‌خواهم این جنس‌ها را بار بر دابه کنم یا اینکه تخمین بزند و بگوید جنس‌هایی است در حدود ۱۰۰ کیلو مثلاً می‌خواهم بار شتر کنم. ایشان می‌فرمایند بشرطی که آن مشاهده یا تخمین إذا ارتفع به الغرر. پس معلوم می‌شود در این فرع که صاحب عروه متعرض شده‌اند ملاک غرر است و تعیین خصوصیت ندارد. خوب آیا تعیین اینجا دلیل خاص دارد؟ نه. دلیلی خاص دارد که غرری نباشد؟ نه. نهی النبی ﷺ عن الغرر. آن وقت اینجا که صاحب عروه در مسأله ۱۲ ما نحن فیه اسم غرر را نیاورده‌اند باید بگوئیم یا مثل این مسأله مرادشان همین است و اگر مرادشان اعم است عموم من وجه است بین غرر و تعیین.

۲- فصل سادس از کتاب اجاره مسأله ۷: يجوز استئجار المرأة للإرضاع، ... وكذا لابد من تعیین المرضعة، به شخصی می‌گوید که آیا شما شخصی داری که شیر داشته باشد که بچه را شیر دهد؟ می‌گوید توی فامیل ما چند نفر هستند

که شیرده هستند و اجیر می شوند، می گوید یکی از آنها را بفرست من ماهی ۱۰ دینار به او می دهم. می گوید: نه یکی را بفرست فایده ای ندارد، باید تعیین شود که کدام خانم است. جوان ۲۰ ساله است و شیرش فرق می کند با خانم ۵۰ ساله که شیر می دهد. اهل دهات است و محکم یا شهری است که شیرهایش فرق می کند. صاحب عروه فرموده: **وَكَذَا لَا بَدَّ مِنْ تَعْيِينِ الْمَرْضِعَةِ شَخْصًا أَوْ وَصْفًا عَلَى وَجْهِ يَرْتَفِعُ الْغَرَرُ** (اگر با اشاره می گوید این خانم و او هم توی عبا خودش را پیچیده و طرفی که می خواهد بچه اش را به مرضعه بدهد نمی داند که این مرضعه ۲۰ ساله است یا ۵۰ ساله. خود ایشان تعیین را قید کرده اند و مطلق نگذاشته اند مثل مسأله ما نحن فیه) آیا لازم است که بگوید در شبانه روز چند بار به بچه شیر بدهد؟ یا هر بار که شیر می دهد چند دقیقه شیر دهد؟ یا هر وقت که گریه کرد شیر دهد؟ نه. اگر غرری است باید تعیین کند و گرنه نه. اطلاعات اجاره می گوید اجاره صحیح است و توافق موجر و مستأجر اگر شد اطلاعات آن را می گیرد و دلیل گفته اجاره نباید غرری باشد. اگر غرری است باید تعیین کنند، پیامبر ﷺ را تسلیم حلیمه سعیدیه کردند که شیر دهد و پولی هم برایش تعیین کردند. حالا آیا حلیمه سعیدیه معلوم بوده که چقدر شیر بدهد و روزی چند بار و چقدر شیر دهد، آیا سن حلیمه سعیدیه معلوم نبوده؟

پس ما عمومات اجاره داریم یکی هم در باب حج همین مسأله ما نحن فیه. اجیرش می کنند که حج کند اگر تعیین نکردند چون جاها فرق می کند. اگر تعیین نکردند تمتع یا قران و افراد غرری است باید تعیین کنند، نه چون تعیین خصوصیت دارد. تعیین دلیلی ندارد باید غرری نباشد، اگر تعیین نکردند و غرری نیست نه تعیین لازم ندارد. پس این قید لازم نیست و در حاشیه هائی

که دارم احدی حاشیه نکرده که مقیدش بکنیم به غرری نبودن.

۳- خاتمه اجاره عروه مسأله ۱۲: **يَجُوزُ اشْتِرَاطُ كَوْنِ نَفَقَةِ الْمُسْتَأْجِرِ عَلَى الْأَجِيرِ** (سابقاً که دو اب اجاره می کردند و حالا ماشین اجاره می کنند می خواهد برود مشهد و برگردد. خوب چه کسی اجاره می دهد؟ راننده. شرط می کند که این چند روزه ماشین را به شما اجاره می دهم بشرطی که ناهار و شام مرا هم بدهید. گیری ندارد و یا می گویند ماشین تو را که اجاره می کنیم ناهار و شام ما را هم بده، خوب ناهار و شام چه بدهد؟ نان و پنیر یا چلو کباب؟ آیا باید تعیین شود یا نه؟ این تعیین خصوصیت ندارد بشرطی که غرری نباشد) **أَوْ الْمَوْجِرِ بِشَرَطِ التَّعْيِينِ أَوْ التَّعْيِينِ الرَّافِعِينَ لِلْغَرْرِ** (چند روزه و چه نوع غذائی می دهد؟ یا از نظر عرفی معلوم باشد که کاروان دارها که به حج می برند چه نوع غذائی به مسافری می دهند؟ این تعیین و تعیین دلیل ندارد. نهی النبی ﷺ عن الغرر. اینجا هم احدی را ندیدم از معلقین که حاشیه کرده باشند یا کسی گفته باشد که تعیین لازم است حتی اگر غرری نباشد، خوب چه خصوصیتی دارد همه جا همین است:

۴- الخاتمة در کتاب اجاره: مسأله ۱۷: **وَيَجُوزُ اشْتِرَاطُ كَوْنِ الدَّوَاءِ عَلَيْهِ** (طیب) **مَعَ التَّعْيِينِ**، (که چقدر دوا می دهد و دواهای چطوری می دهد گران یا ارزان، قیمت هایش فرق می کند) **الرَّافِعِ لِلْغَرْرِ**. اینجا هم احدی حاشیه نکرده. این الرافع للغرر را همه جا باید آورد و یکی هم مسأله ما نحن فيه ۱۲ است و گرنه تعیین خصوصیتی ندارد و اینجائهایی که ذکر کرده اند شما مراجعه کنید بیش از این در کتاب اجاره عروه هست.

پس بحث این است که یک اطلاعات اجاره داریم که بگوید اجاره درست است، بله باید حرام نباشد و دیگر شروطش اما اینکه مجهول باشد و یا مبهم

باشد آن قدری از ابهام و یا جهالت که غرری نیست عرفاً اشکالی ندارد، باشد مبهم و آن قدری که از ابهام و جهالت غرری است نه چون جهالت است و خصوصیت دارد و نه چون تعیین لازم است و نه چون ابهام ضرر دارد، چون غرر گیر دارد و باید غرری نباشد، حالا هر چه معنای غرر هست که در مکاسب کمابیش خوانده‌ایم روی همان ملاک. این همه جا می‌آید و گرنه تعیین خصوصیت ندارد.

شما ملاحظه کنید از مبسوط شیخ طوسی گرفته تا به امروز تا جواهر و بعد از جواهر در کتب غالباً همینطور است، گاهی تعیین را تقیید به غرر کرده‌اند، عدم غرر و گاهی تقیید نکرده‌اند، باید بگوئیم آنجائی که تقیید نکرده‌اند یا مرادشان این است که مثل همان جائی که تقیید کرده‌اند و اگر مرادشان نیست لا دلیل علیه.

مرحوم صاحب مستند اتعب نفسه الشریفه که برداشت من این است که الآن خیلی فکر کرده و مطالعه نموده‌اند و اینجا یک تفصیل قائل شده‌اند و گفته‌اند یک جاهائی تعیین لازم است و یک جاهائی تعیین لازم نیست. حاصل فرمایش ایشان در ج ۱۱ ص ۱۳۰ فرموده‌اند: اگر شخص اجیر است تعیین لازم نیست، اما اگر اجاره بر یک عمل است اجیر شد که حج انجام دهد، پیراهن بدوزد و یا جارو کند باید تعیین کند. فارق ایشان چیست؟ می‌فرمایند: وقتیکه شخص خودش را اجیر کرد برای مدتی، این باید هر چه که مستأجر می‌گوید انجام دهد و بدنش برای کار کردن به امر مستأجر است این تعیین نمی‌خواهد. اما اگر شخص اجیر می‌شود برای عملی خاص مثل حج فرموده‌اند باید تعیین کند. چرا؟ **لاختلاف العمل والکیفیه وزمان کل منها (عمل و کیفیت) فلا يتحمل التخییر.** اگر این آیه بود و یا روایت معتبره بود اشکالی نداشت.

فرمایش مرحوم نراقی که برای ما دلیل نمی‌شود. دلیل این حرف چیست که اگر اختلاف عمل و کیفیت و زمان هر دو بود باید تعیین کند. اولاً: چه فرقی می‌کند آنکه خودش را اجیر می‌کند چرا نباید تعیین شود؟ مگر کارها فرقی نمی‌کنند. اجیرش می‌کند برای کارهای سنگین، عملگی یا بازاری کردن، خیلی فرق می‌کند. آیا به بچه‌ها غذا دهد یا اصطبل را تمیز کند خیلی فرق می‌کند. عمل و کیفیت و زمان فرق می‌کند. یکی روزی ۱۰ ساعت و یکی ۲ ساعت وقت می‌گیرد. پس برای اجیر شدن خودش هم باید تعیین باشد. ثانیاً: دلیل بر این چیست؟ دلیل ما غرر است اگر می‌گوئید اگر غرری بود صحیح نیست بله قبول داریم، چه اجیر کند خودش را یکساله و دو ساله و چه اجیر کند برای یک عملی که انجام دهد.

می‌خواهم عرض کنم همه چیز برمی‌گردد به اینکه نهی النبی عن الغرر، هر جا که غرری بود می‌گوئیم فرقی نمی‌کند اجاره شخص باشد یا للعمل باشد. اگر غرری نیست اشکالی ندارد. پس ما یک اطلاعات اجاره داریم و یک نهی النبی عن الغرر، دائره ما این است. هر جا که اجاره غرری شد باطل است. باید تعیین کند در حدی که غرری نباشد و هر جا که غرری نبود اشکالی ندارد. یعنی متعارف مردم اقدام می‌کنند با یک مقداری از جهالت و ضرر و عرفاً اسمش غرر نیست، آن مقدار تعیینش لازم نیست. اگر مقداری است که العرف لا یقدم علیه و عرف آن را غرر می‌بیند بله باید تعیین کنند.

جلسه ۵۳۶

۱۶ ربیع الأول ۱۴۳۴

امشب ذکرای میلاد فخر تاریخ اشرف اولین و آخرین سید الأنبیاء والمرسلین پیامبر اسلام ﷺ است و ذکرای میلاد حفیدشان اَبی عبد الله حضرت جعفر بن محمد الصادق علیه السلام است. من این دو مناسبت بزرگ را به آقایان علماء مدرسین و عاظ و مؤمنین گرامی تبریک عرض می‌کنم و کذلک به تمام مؤمنین و مؤمنات در اطراف این ایضاً به تمام ضعفاء و بیچارگان و مظلومین در دنیا. امیدوارم با تعجیل الهی در فرج آقا و مولایمان حضرت بقیه الله مهدی موعود علیه السلام و عجل فی فرجه الشریف این مشکلات پر مصیبتی که در تمام دنیا خصوصاً در کشورهای اسلامی نسبت به مؤمنین و مؤمنات هست بزودی مرتفع شود.

پیامبر اسلام ﷺ اگر تاریخشان را آنطوری که عترت طاهره علیهم السلام نقل فرمودند امیر المؤمنین، حضرت زهرا علیها السلام و بقیه ائمه اطهار علیهم السلام، این تاریخ یک تاریخ بی‌نظیر است، این روش پیامبر اسلام ﷺ گفتار و کردارشان یک روش بی‌نظیر است. پیامبر صلی الله علیه و آله در هر بعدی فَمَّه هستند. گرچه نسبت به

أمیر المؤمنین علیه السلام قرآن کریم نفس تعبیر فرموده **وَأَنْفُسَنَا**، اما **أمیر المؤمنین علیه السلام** مردی است که فرمودند: **أنا عبد من عبید محمد صلی الله علیه و آله پیامبر صلی الله علیه و آله ناجح ترین فرد در تاریخ هستند و بعد از ایشان **أمیر المؤمنین علیه السلام** ناجح ترین فرد در تاریخ هستند. البته به اتباعشان از پیامبر صلی الله علیه و آله، بلکه تاریخی که نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله افراد منافقین از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله که قرآن کریم تعبیر به منافقین فرموده و یک سوره کامله در ذمشان نازل فرموده، بلکه آن چیزهایی که آنها در پیامبر خدا نقل کردند آنها چیزهای جالبی نیست، گذشته از اینکه دروغ است و تناقض با وصف قرآن کریم، پیامبر خدا را دارد. این خود پیامبر صلی الله علیه و آله هستند. از این اقرارها به عظمت پیامبر صلی الله علیه و آله از غیر مسلمین از کفار حتی از ملحدین غیر اهل کتاب یکی و دو تا و ده تا و صد تا نیست و اگر کسی بخواهد جمع کند یک موسوعه می شود نه یک جلد کتاب. یک کلمه از قرآن کریم نقل می کنم و یک کلمه از **أمیر المؤمنین علیه السلام** راجع به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله قرآن کریم فرموده: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام** فرمودند **فَتَأْسَى** متأس بنبیه. آنکه متأسی است از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله یاد می گیرد.**

مهم ترین مسأله در دنیا مسأله حکومت است و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حکومت کردند در یک وضع سخت و دشوار و لکن هیچ نقطه ضعف حتی دشمنان بر پیامبر صلی الله علیه و آله نتوانستند بگیرند. بلکه یک دروغ هائی گفته اند که این دروغ ها را نسبت به خدای تبارک و تعالی هم داده اند. خدا جسم است، خدا روی صندلی تخته ای می نشیند و خود پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: **كثرت عليّ الكذّابة فتكثر من بعدي** که بعد از حضرت هم بود. اما تاریخ واقعی و صحیح پیامبر خدا صلی الله علیه و آله یک تاریخی است که حکومت عادتاً دو مشکل دارد هر حکومتی که باشد: ۱- حالت طغیان حکومت عادتاً می شود طاغی و حاکم می شود طاغوت. چرا؟

همان فرمایش حضرت زینب عَلَيْهَا السَّلَامُ به یزید که فرمودند: ببینید که امور در اختیارش است و مردم در اختیارش هستند و پول دارد و هر کاری می‌خواهد بکند می‌شود طاغوت. پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گذشته از مقام عصمتی که معتقدیم و یک واقعیت است، پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هیچیک حتی به سر یک سوزن که بشود به ایشان نسبت طغیان داد در تاریخشان نیست. قرآن کریم فرموده: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ**. حاکم چون عادتاً طاغوت می‌شود خشن می‌شود و قساوت قلب پیدا می‌کند. **وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا، خَشِنَ فِيكَ** غلیظ القلب، قسی شود و برخوردش خشن شود، مردم از دورش متفرق می‌شوند قدری که بتوانند. این نرمش پیامبر و لین ایشان در حکومت، معجزه پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و یکی از معجزه‌های بسیار بزرگ است که هم قرآن کریم فرموده: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** که از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یاد بگیرید ای حکومت‌های کفر، اگر می‌خواهید حکومت کنید از پیامبر خدا یاد بگیرید. **أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ** هم فرمودند: فتأسی متأس بنبیه.

تاریخ قصه‌های مختلف از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دارد که آقایان کمابیش مستحضر هستند که یکی دو تا را اشاره می‌کنم. آن وقت شما این‌ها را با زمان خود ما که می‌بینید و می‌شنوید در دنیا، چه حکومت‌های اسلامی و چه غیر اسلامی با هم را مدّ نظر بگیرید. ببینید چرا حکومت پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا به امروز بخوبی مانده. حکومتی که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داشتند با آن همه فراز و نشیب‌ها و چرا حکومت‌ها امروز یکی بعد از دیگری دائماً از بین می‌رود و با یک وضع فجیعی و مظالم زیادی و نه حالا، در تاریخ، بنی امیه، بنی العباس، بنی العثمان و دیگرانی که به اسم اسلام حکومت می‌کردند و آن‌هایی هم که به اسم اسلام نبودند همین بودند. بخاطر طغیان است. در قصه عقبه، قصه معروف در تاریخ،

پیامبر ﷺ از حج تشریف می آوردند. یک عقبه بود که داشتند از آن عبور می کردند شب بود و تاریک بود، عقبه ای که وصف می کنند یک جایی بوده که آنطرف دره عمیق بوده و یک جاده باریکی بوده که آن طرفش هم کوه بوده. پیامبر ﷺ بنا بود از اینجا رد بشوند. در تاریخ و روایات دارد که پیامبر ﷺ به سه نفر که حذیفه و عمار و سلمان باشد که با پیامبر ﷺ بودند فرمودند مردم را نگه دارید، چون جمعیت زیادی دنبال پیامبر ﷺ بودند. و نگذارید در این عقبه دنبال ما بیایند چون خدای تبارک و تعالی به پیامبر ﷺ خبر داده بود و پیامبر ﷺ برایشان روشن بود وقتی که از عقبه رد شدیم، آن وقت به مردم اعلان کنید که اگر می خواهند بیایند. جریان چه بوده؟ یک عده ای از منافقین از اصحاب پیامبر ﷺ رفته بودند بالای کوه و مشک هائی را قبلاً گرفته بودند و توی آفتاب گذاشته بودند تا خشک شده بودند و توی این ها ریگ ریخته بودند و این ریگ ها توی مشک ها صدا می دهد و این ها را جلوی شتر پیامبر ﷺ از آن بالا پرتاب کردند و شتر هم حالت آسیب پذیری دارد و زود رم می کند. وقتی که رم کرد شروع می کند به بالا و پائین پریدن و یک راه باریکی هست و پیامبر ﷺ سوار شتر هستند و پرت می شوند در دره عمیق و تلف می شوند. خدای تبارک و تعالی نگه داشت و نگذاشت این بشود و مشک های خشک که در آن ریگ بود جلو شتر پیامبر ﷺ پرت کردند و این فقط سوء قصد به پیامبر نداشتند بلکه سوء عمل داشتند چون وارد عمل شدند و می خواستند پیامبر خدا را بکشند. خدای تبارک و تعالی پیامبر را نجات داد و سلمان و عمار و حذیفه آنها را دیدند و شناختند با قصه مفصلی که دارد و به حجاجی که دنبال پیامبر ﷺ بودند گفتند رد شوید و پیامبر ﷺ به روی آنانی که این سوء قصد را نمودند نیاوردند. **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ**. این برای

دشمن داخلی، برای کسی که اسم خودش را مسلمان می‌گذارد اما حقیقه از منافقین است. نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد و نوشته‌اند که در تاریخ حذیفه بر یکی از این‌ها در نمازشان حاضر نشد و مسلمانان وقتیکه دیدند حذیفه بر نماز یک یک این‌ها که می‌مردند حاضر نمی‌شد می‌فهمیدند که این یکی از آن‌هاست. این عقل پیامبر ﷺ بود و اختلاف پیامبر بود که اول اخلاق بود و بعد حکومت. نه اول حکومت بود و بعد اخلاق و یا اول و آخر حکومت، نه اخلاق اول و آخر. اخلاق را قیّم حکومت قرار داده بودند و کیفیت حکمشان. آیا در زمان خودمان یک حاکم را پیدا می‌کنید روی کره زمین که یک کسی به او سوء قصد بکند، از او بگذرد؟ قرآن می‌فرماید از پیامبر ﷺ یاد بگیرید. در مجال حکومت حکام یاد بگیرند و در مجال علم علماء یا بگیرند و در مجال داد و ستد پولی پولدارها یاد بگیرند و در مجال عبادت عامه مسلمین یاد بگیرند.

من یادم است این قصه مال سال ۱۹۶۱ میلادی است شاید یعنی ۵۱ سال قبل. عبد الکریم قاسم حاکم بود در عراق آن روز. در شارع رشید نقل شد که به او سوء قصد شده، حالا عبد الکریم را مثال می‌زنم، در تاریخ امروز و دیروز بنخوانید آن قدر که خودمان معاصر بودیم قصه‌ای که من یادم است. یک سوء قصد شد به عبد الکریم قاسم بلائی هم سرش نیامد. آن‌هایی که سوء قصد کرده بودند فرار کردند که اسم‌هایشان در تاریخ عراق هست. عبد الکریم یک عده از رفقای آن‌ها که اصلاً در آن جریان نبودند و در آن ساعت در شارع الرشید بغداد نبودند، آن‌ها را گرفت و اعدام کرد. این را بگذارید با پیامبر خدا ﷺ. چرا پیامبر خدا ﷺ با درخشندگی ماندند در تاریخ و این حکومت‌ها می‌آیند چهار روز و از بین می‌روند؟ آن وقت می‌رود و اقلماً ذکر چیزی هم از

او نمی ماند. اگر هزاران خیر هم کرده تحت فشار آن ظلم‌هایی که کرده آن‌ها بی رنگ و ارزش است.

قصه حمزه عموی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با آن وضع فجیعی که در احد کشته شد و قصه هنده و قاتل حمزه (وحشی) در تاریخ عامه و خاصه هست. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خون وحشی را هدر فرمودند و فرمودند هر کس هر کجا که وحشی را دید بکشد. وحشی دید نجات پیدا نمی کند آمد اسلام ظاهری آورد. ببینید تاریخ درباره اسلام وحشی چه نوشته اند پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند خونس هدر و می دانستند که اسلام وحشی اسلام زبانی و دروغ است، در تاریخ آمده که دروغ است. ببینید ج ۲۱ بحار الأنوار را در قصه غزوه احد، پیامبر می دانستند اما **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ**، حاکم اسوه پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکام هستند. لین کردند و گذشتند با آن وضعی که حمزه را کشته بودند و قصه‌هایی که کمابیش آقایان می دانند که در تاریخ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نوشته که چقدر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در قصه حمزه اذیت شدند. حضرت سجاد عَلَيْهِ السَّلَام در جایی فرمودند: هیچ چیز سنگین تر بر قلب مقدس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این نبود که در روز احد بر جنازه تکه تکه شده حمزه ایستادند. ما کان یوم أعظم علی رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من یوم أحد إذ قتل فیہ عمه حمزه، که توی همین روایت حضرت یکی یکی فرمودند تا آخرش فرمودند نسبت به حضرت سید الشهداء ولا یوم کیوم الحسین عَلَيْهِ السَّلَام ازدلف إلیه ثلاثون ألف در آخر این روایت. اما هیچ روزی مثل روز امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام نمی شود.

خوب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفتند وحشی را بکشید و امر کردند، هم حاکم ربّانی بودند و هم حاکم دنیا بودند. بعد وحشی اسلام دروغی آورد و از او گذشتند. چرا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاطعیت نکردند؟ اینکه در دهان‌ها هست قاطعیت قاطعیت این

بر ضد سیره دائمه پیامبر خدا ﷺ است. نه، ملاک پیامبر خدا ﷺ لین بوده. قرآن کریم هم با کلمه لین پیامبر را مدح کرده نه به قاطعیت ایشان. آخر پیامبر ﷺ حاکمند، گفته‌اند یک چیزی، آیا عیب نیست که حرفشان را پس بگیرند؟ نه. چون قاطعیت در اینجا بدتر است و عیب‌تر. گفتند من گفتم پس او را بکشید ولی این بدتر است، اگر پیامبر ﷺ راست هستند و درست که درست و راست هستند، اگر قرآن کریم راست است، قرآن اینطوری مدح می‌کند. آن وقت یکی و دو تا نیست. این قصه‌های لین پیامبر ﷺ مکرر افراد را در تاریخ دارد که پیامبر ﷺ امر به قتلشان کردند، بعد یکی شفاعت کرد. آخر پیامبر ﷺ کسی را بی‌جا امر به قتل نمی‌کنند. فلان شخص شفاعت کرد از او دست برداشتند. درخشنده‌گی پیامبر ﷺ مال این است که پیامبر ﷺ وصف به لین شده‌اند. این پیامبر خشن نیست. این پیامبر قلبش قسی نیست. هر حرفی که با عمل پیامبر و معصومین علیهم‌السلام در تضاد و تناقض است و تخالف است آن محکوم است نه پیامبر ﷺ.

یک وقت در یک قصه‌ای یک عده‌ای آمده بودند پیش من راجع به یک حرفی که یک وقتی مطرح شده بود از خارج آمده بودند که بعضی از عامه به ما اشکال می‌کنند که این حرف خلاف عمل پیامبر خدا ﷺ است. من مقداری طفره رفتم اما بعد گفتم اصل پیامبر خدا ﷺ هستند چون معصوم هستند و هر چه با عمل و فرمایش پیامبر ﷺ تطابق پیدا کرد درست است و هر چه که تخالف کرد ملاک پیامبر ﷺ هستند. بعد که آن‌ها رفتند یک آقائی آنجا بود که آن آقا هنوز هست به من گفت اینطوری که شما جواب دادید تضعیف فلان کس بود. گفتم متوجه بودم اما چاره نداشتم، دیدم امر دائر است بین تضعیف رسول الله ﷺ و بین تضعیف کسی دیگر. خوب تضعیف کسی دیگر اولی

است از تضعیف پیامبر ﷺ گذشته از اینکه خلاف اعتقاد ماست. رسول الله ﷺ اصل هستند.

من یک پیامبر به این مناسبت عظمای ذکرای میلاد پیامبر خدا ﷺ و میلاد امام صادق علیه السلام برای مسلمین دنیا دارم و یک پیامبر برای مردم دنیای غیر مسلمین دارم. اما پیامبر برای مسلمین دنیا این است که اسلام را از پیامبر خدا ﷺ بگیرید. از بس اسلام عوض شده (این را بعنوان پیامبر دارم عرض می‌کنم، یکی از مسلمات این است که اسلام را باید از پیامبر خدا گرفت. اگر می‌خواهید اتحاد اسلامی هم درست کنید از پیامبر خدا ﷺ اتحاد اسلامی را بگیرید. فرمودند: کتاب الله و عترتی اهل بیتی. محور اتحاد این است. همین روایت متواتری که هست. هر چه که می‌خواهید بگیرید در اقتصاد، سیاست، اجتماع، خانواده، فرد، اخلاق، همه را از پیامبر ﷺ بگیرید. اتحاد اسلامی هم اگر می‌خواهید پا بگیرد (من بیش از پنجاه سال است که می‌شنوم اتحاد اسلام از زبان ملکین در عراق و بعد هم عبد الکریم قاسم و بعد عبد السلام عارف و بعد عبد الرحمان عارف و همینطور که آمد تا جاها و جاهای دیگر که نقل می‌کنند. من در عراق بودم و حاضر بودم و می‌شنیدم) کجاست اتحاد اسلامی؟ آیا یک گام پیش رفت؟ نه. چرا؟ چون آنکه پیامبر اسلام ﷺ در اتحاد اسلامی مطرح کردند اصلاً آن مطرح نمی‌شود، چیزهای دیگر مطرح می‌شود و حرف‌های دیگر می‌زنند لهذا فایده‌ای نمی‌کند. خدا می‌داند میلیاردها پول برای اتحاد اسلامی خرج شده و می‌شود. یعنی این ۱۰ سال را نگاه کنید از ۱۰ سال قبل وضع مسلمین بدتر است و این ۲۵ سال را نگاه کنید از ۲۵ سال قبل بدتر است نه اینکه جلو نرفته‌اند بلکه عقب رفته‌اند. چرا؟ پیامبر اسلام ﷺ ملاک اتحاد اسلامی را در دو کلمه گفته‌اند، لازم نیست که پیامبر ﷺ کلمه اتحاد

اسلامی را بکار برده باشند. قرآن مضمون را تعبیر فرموده، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند ملاک این است، **لَنْ تَضَلُّوا مِنْ بَعْدِي أَبَدًا**. یک چیزی برایتان بنویسم که اگر به این عمل کردید **لَنْ تَضَلُّوا**. عمل نشد و تَضَلُّوا شده، مفهومش همین است. **إِنْ شَرَطِيهِ** حضرت فرمودند و شرط مفهوم دارد. اگر عمل کنید **لَنْ تَضَلُّوا** نشد. چاره‌ای هم ندارد اگر این نشود فایده‌ای ندارد. صد سال دیگر هم همین است عقب‌گرد است و نه پیشرفت. ملاک پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند. این یک پیامبر برای مسلمین جهان، چه حکومت‌های اسلام به اسلام اسلام و چه بقیه مسلمین در بقیه دنیا. ملاک را پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرار دهید. هر چه که می‌خواهید در سیاست و اقتصاد و اجتماع انجام دهید، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکومت کردند و دنبالشان نفس پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۴/۵ سال حکومت کردند. ببینید این‌ها چکار می‌کردند؟ اول بروید سر این‌ها، آن‌ها را در عمل کنید تا موفق شوید. قرآن دروغ نگفته پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نعوذ بالله دروغ نفرمودند و قرآن نعوذ بالله دروغ نگفته. فرموده: **لَنْ تَضَلُّوا**. این دروغ نیست و راست است. چون مقدم نشد تالی هم نمی‌شود در جمله شرطیه.

یک پیام هم به دنیای غیر اسلام دارم و آن این است که ای دنیای غیر اسلام اگر می‌خواهید از پیامبر اسلام چیزی بخوانید و بنویسید بروید از اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بگیرید نه از دیگران، هر کس می‌خواهد باشد. اهل بیت اداری بما فیه. این‌ها که چیزهای ناجور می‌نویسند و نوشته‌اند و کاریکاتور درست می‌کنند نسبت به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این‌ها خیلی‌هایشان را اگر بروید و بگردید ریشه‌اش در کتاب‌ها و حرف‌های کسانی است که از غیر راه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را معرفی کرده‌اند. دنیا اگر می‌خواهد پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را واقعاً می‌خواهد ببیند و راستی می‌خواهد بررسی کنید بروید از **أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ**

پرسید که ایشان چگونه بوده‌اند؟ در نهج البلاغه پر است در ابعاد مختلف. برو از حضرت زهرا علیها السلام پرس که چگونه بوده‌اند. در خطبه‌ها فرمایشات حضرت زهرا علیها السلام مکرر وصف پیامبر خدا صلی الله علیه و آله هست. اگر می‌خواهید در مورد پیامبر خدا چیزی بنویسید از اهل بیت علیهم السلام پرسید که پیامبر چگونه بوده‌اند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله سیاست و حکومت و نماز و اقتصادشان چگونه بوده است؟

همینجا خاضعانه و متواضعانه یک درخواست از مقام شامخ مراجع تقلید جامع الشرائط من دارم و آن این است که اگر خواستند پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را کفار و دنیا و غیر کفار از راه اهل بیت علیهم السلام پیدا کنند کجا بروند بگردند؟ کتاب‌هایی که در دنیا هست و رسانه‌هایی که در دنیا هست، از مجلات و رادیوها و تلویزیون‌ها و ماهواره‌ها، این‌ها ۹۰ درصد یا بیشتر شده، آنچه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند از غیر راه اهل بیت علیهم السلام گرفته‌اند، آن‌ها در دنیا مطرح است.

اخیراً یکی از کشورهای اسلامی تاریخ طبری را ترجمه کرده‌اند به انگلیسی مفتخرانه اینطور که شنیده‌ام بدون تعلیق، با اینکه تاریخ طبری پر است از اشیاء باطل نسبت به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و نسبت به امیر المؤمنین علیه السلام. شما ببینید اولین کسی که نقل کرده این اکذوبه غریب را که امیر المؤمنین علیه السلام شراب خوردند نعوذ بالله و مست شدند و ایستادند و امام جماعت شدند و نماز خواندند و در نمازشان سوره حجر را خواندند و نعوذ بالله خواندند، قل یا ایها الکافرون، أعبد ما تعبدون، بجای لا أعبد و آیه در مورد علی بن ابی طالب علیه السلام نعوذ بالله نازل شد که لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون. اگر دُرّ المنثور و غیرش نقل کرده‌اند از طبری نقل کرده‌اند. اول کسی که نقل کرده طبری است و قاعده طبری این را جعل کرده، قریب العهد بوده و یکی دو واسطه نقل می‌کند که می‌گوید از این‌ها شنیدم. خوب آیا در دنیائی

که این قصه را از علی بن ابی طالب علیه السلام می شنوند برای آن‌ها جالب نیست. این پیامبر خدائی که این نسبت‌ها را به ایشان می دهند منافقین از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله جالب نیست. چه کسی باید این خلأ را پر کند؟ شایسته ترین و بهترین و موفق ترین کس مراجع معظم تقلید هستند، خصوصاً آن مراجعی که در جهان مقلدین بسیاری دارند، این‌ها از رسانه‌ها استفاده کنند. این‌ها واجبات کفائیه است که شکی در این نیست. واجب کفائی که من فیہ الکفایه نیست و دلیلش هم همین است که امروز در دنیا می بینم. بر همه واجب است. اما مراجع عظام تقلید که جامع الشرائط هستند، اولی هستند. چون این‌ها اکثر اتباعاً لرسول الله صلی الله علیه و آله ولأهل البيت علیهم السلام هستند. استفاده کنند از رسانه‌ها و یکی هم همین ماهواره‌ها هستند تا چهره درخشان و واقعی پیامبر صلی الله علیه و آله را که عترت طاهره آن را بیان کرده‌اند را به دنیا بیان کنند و به دنیا برسانند. بله این‌ها پول می خواهد. آن مراجع تقلیدی که جامع الشرائط هستند عادتاً پول اندوخته نمی کنند و پول هم ندارد. قصه‌های مختلفی که مال گذشته است را شنیده‌اید و در زمان خودمان را هم دیده‌اید. مرحوم آسید ابو الحسن اصفهانی از دنیا رفتند و خانه‌شان اجاره‌ای بود و کلی مقروض بودند، مقروض خانه و زندگیشان که نبودند، قرض کرده بودند برای مصالح اسلام و مسلمین و حوزه‌های علمیه و آنجاها مصرف کردند که نقل کردند که مرحوم آیه الله العظمی بروجردی یک لجنه‌ای از تجار را فرستادند که قرض‌های ایشان را بدهند. مراجع تقلید ندارند. قرض کنند، اگر مردند و قرضشان داده نشد یک روزی قرضشان را می دهند. ببینید در تاریخ که پیامبر صلی الله علیه و آله مدیون از دنیا رفتند. برای زندگی شخصی شان که نبود برای مصالح اسلام بود. امیر المؤمنین مدیون از دنیا رفتند، امام حسن و امام حسین علیهم السلام مدیون از دنیا رفتند، امام رضا علیه السلام مدیون از دنیا رفتند،

این هائی که من دیدم. ندارند قرض کنند. گذشته از اینکه در دنیا آدم‌های خوب هستند و اگر یک مرجع تقلیدی شایسته دست زد به رسانه‌های عمومی جهانی برای معرفی پیامبر خدا ﷺ معرفی درست و صحیح، اگر مانند تجار مؤمنین، خانم‌های پولدار مؤمنات کمک می‌کنند و اصلاً زیر قرض و دین نمی‌مانند. در ایران و عراق و خلیج و در جاهای دیگر دنیا هست. در کافی روایت دارد که پیامبر خدا ﷺ برای یکی از مصالحتی که می‌دانستند قرض کرده و به کسی دادند و بعد آن طلبکار چند بار آمد خدمت حضرت که طلبش را بگیرد حضرت فرمودند: ندارم. یک مرتبه گفت یا رسول الله ﷺ متی یكون؟ چه وقت می‌شود؟ حضرت یک قرض دیگر کردند، این قرض را دادند. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ. چه اشکالی دارد که ما هم قرض کنیم و تا قرض به ما می‌دهند قرض کنیم چه اشکالی دارد؟ این چهره درخشان پیامبر خدا ﷺ را به دنیا معرفی کنیم. اگر امروز با وجود این وسائل معرفی نکنیم پس چه موقع وقت معرفی کردنش است؟

امیدوارم خدای تبارک و تعالی با تعجیل در فرج آقا و مولایمان حضرت بقیه الله مهدی موعود علیه السلام تمام این مشکلات را بزودی و کامل حل بفرماید.

جلسه ۵۳۷

۱۸ ربيع الأول ۱۴۳۴

بیان اصل مسأله که صاحب عروه فرمودند: **يجب في الإجارة تعيين نوع الحج من تمتع أو قران أو أفراد** که عرض شد با صحبت‌هایی که گذشت که این در جائی است که عدم تعیین غرری باشد و گرنه مطلقاً نه دلیل خاص دارد و نه ادله عامه دلالت بر آن دارد. بنابراین در جائیکه مستأجر تعیین کرد اجیر را که حج افراد انجام دهد آیا جائز است حج تمتع کند یا قران؟ صاحب عروه می‌فرماید: **ولا يجوز للموَجِر (اجیر) العدول عما عین له وإن كان إلى الأفضل** (حج تمتع روایات دارد که افضل از حج افراد و قران است، حالا اگر مستأجر گفت حج قران انجام بده یا افراد، این جائز نیست که قسم دیگر از حج را انجام دهد ولو آن قسم دیگر افضل باشد مثل حج تمتع) **كالعدول من الأخير (قران و أفراد) إلى الأول (تمتع)**.

این دو مسأله است: ۱- عدول کند به غیر افضل، عدول به مساوی یا أدون کند، گفته حج افراد انجام بده این هم حج قران انجام می‌دهد که مساوی است با حج افراد در فضیلت جائز نیست. چون عقد اجاره بر این قرار گرفته. دو

دلیل دارد: ۱- اجماع، که مکرر متأخرین نقل کرده‌اند و می‌شود حدس اجماع زد. مرحوم صاحب مستند، مرحوم مامقانی در منتهی المقاصد، یکی لا خلاف از ایشان نقل شده و یکی الاتفاق که اجماع باشد. ظاهراً گیری ندارد و می‌شود خود ما از اینکه خلافت نقل شده حدس اجماع بزنیم که درست است. یعنی ببینیم مخالفی در مسأله نیست حتی آن‌هایی که متعرض مسأله نشده‌اند. بالتیجه مناسبت حکم و موضوع گاهی سبب حدس می‌شود، گرچه این حدس برای فقیه دیگر اعتبار ندارد اگر او آن حدس را نداشته باشد، اما به نظر می‌رسد که فی محله باشد. ۲- وجوب الوفاء بالعقود. عقد اجاره شده برای حج افراد، این به چه مناسبت حج قران می‌کند. ولو حج قران همان ثواب را داشته باشد، اگر راضی باشد می‌آید و صاحب عروه متعرضند. ظاهراً گیری ندارد و این دو تا می‌تواند مستقلاً دلیل باشد إلا علی الإشکال معروف در این اواخر هست بر اجماعات که اگر محتمل الاستناد بود اعتبار ندارد و ممکن است مجمعین استناد بر **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** کرده‌اند و آن که انعقد علیه حج افراد بود نه قران یا بالعکس. و اجماع می‌شود مقطوع الاستناد یا محتمل الاستناد، پس دلیل جدا نیست. اما سابقاً مناقشه در این فرمایش گذشت گرچه یک عده‌ای در این اواخر به ضرس قاطع این فرمایش را دارند و آن این است که ما اگر اجماع را به آن جوهری که در رسائل و غیر رسائل و کفایه مطرح شده بگوئیم خوب سه وجه این اشکال، اما اگر اجماع را به اعتبار اینکه کاشفیت عقلائییه دارد نه حقیقیه و کاشفیت در مقام تنجیز و اعدار و حجیت، عقلاء به اتفاق اهل خبره عمل می‌کنند حالا محتمل الاستناد باشد یا مقطوع الاستناد. اگر ما بودیم و تنها آن مستند، این استفاده را می‌کردیم یا نه؟ اما وقتی که اتفاق اهل خبره شد عقلاء اعتماد می‌کنند و منجز و معذر می‌دانند. روی این مبنی آن وقت دیگر احتمال

استناد می‌شود قطع الاستناد و گیری ندارد و بحش سابقاً شد و بحث مبنائی است. این در جائی است که می‌خواهد عدول کند به مساوی او إلى الأدون.

اما اگر می‌خواهد عدول به افضل کند، اجیرش کرده که حج افراد انجام دهد حج تمتع انجام می‌دهد، یا اجیر شده حج قران انجام دهد حج تمتع می‌کند صحیح نیست. این مسأله که اگر عدول به افضل باشد یک قول، قول صاحب عروه و غالب معلقین است که ساکت شده‌اند و تأیید فرموده‌اند کلام صاحب عروه را و به نظر می‌رسد آخر کار همین برداشت می‌شود که فرمایش صاحب عروه تام باشد. اما غیر فرمایش صاحب عروه از مختلف فقهاء، متقدمین و متأخرین پنج قول دیگر در مسأله نقل شده و این پنج قول هیچکدامش را نمی‌توانیم به آنها ملتزم شویم، یا باید حمل کنیم بر غیر ما قالوا و تقییدش کنیم و گرنه تام نیست. من این اقوال پنج گانه را مختصراً می‌گویم و رد می‌شوم فرقی با صاحب عروه نسبت به معظم قبلی‌ها دارند.

اجمالاً عدول به افضل یجوز یا لا یجوز: ۱- فرمایشی است که نقل شده از شیخ طوسی فی جمله من کتبه و إسکافی و قاضی ابن برآج و غیرهم. گفته‌اند: **جواز العدول إلى الأفضل و مطلق گذاشته و تقییدش نکرده‌اند.** این وجهی ندارد. **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می‌گوید آنکه انعقد علیه بین الطرفين باید انجام شود و وفا به آن واجب است، حالا یک چیزی افضل است مثلاً اجیرش کرد و پولش داد که برود آبگوشت درست کند و با نان مردم را اطعام کند، حالا این می‌رود چلو مرغ و چلو کباب اطعام می‌کند، می‌گوید افضل است. چیست دلیلش؟ بله یا باید فرمایش شیخ طوسی و آقایان را حمل کنیم بر اینکه وقتیکه افضل باشد و او هم دنبال ثواب است پس حتماً راضی است و عیبی ندارد.

۲- نقل شده از یک عده از فقهاء که یکی محقق است در شرائع در نافع،

گفته‌اند **عدم الصحة وعدم استحقاق الأجير الأجرة مطلقاً**. این ظاهراً همان قول اول است چون عدم استحقاق الأجير الأجرة مطلقاً مترتب بر عدم صحت است. یعنی وقتی که او را اجیر کرد که ۱۰۰۰ دینارش بدهد که حج افراد انجام دهد. این دید حج تمتع افضل است و رفت و آن را انجام داد، حج ممکن است صحیح باشد اما عقد اجاره صحیح نیست چون برخلاف عقد انجام داده، وقتی که صحیح نبود پس مستحق اجرت نیست.

۳- نقل شده در معتبر و از محقق و از علامه در منتهی که گفته‌اند و **غيرهما عدم الصحة في الاجارة وعدم استحقاق الأجرة إلا في الحج المندوب**. این‌ها گفته‌اند اگر حج مستحبی است اشکالی ندارد و غیر مندوب نه صحیح نیست. این قول هم وجهی برای استثناء حج مندوب نیست مگر العلم بالرضاء که می‌آید. چه فرقی می‌کند مندوب و غیر مندوب؟ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می‌گوید آنچه که عقد بر اساس آن بسته شده، قاعده این است که بر عقد عمل شود و غیرش دلیل می‌خواهد یا بدانیم که طرف راضی است.

۴- دو استثناء کرده‌اند که نقل شده عن جمع کثیر و کشف اللثام نسبت داده‌اند **إلى المعظم** که همین فرمایش صاحب عروه است فقط یک اضافه دارد که آن اضافه دلیل می‌خواهد و آن این است که اگر اجیر شده بود بر حج قران و افراد و افضل انجام داد صحیح نیست و مستحق اجرت هم نیست مگر در حج مندوب **أو أحرز المحبوبة في الأفضل للمستأجر**. این قبول است که اگر می‌داند که مستأجر راضی است که حج تمتع انجام دهد اشکالی ندارد. اما **إلا في المندوب** تام نیست. وجهش چیست؟ آن وقت یا باید بگوئیم تام نیست و یا حملش کنیم که خدا در منوب این را قبول دارد، از کجا معلوم؟ خدا فرموده: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و قرینه خارجی و دلیل می‌خواهد که خدا قبول دارد.

۵- مرحوم صاحب مستند فرمودند که اگر مجال شد وجه فرمایش ایشان را ذکر می‌کنم و حالا نقل اصل قول را می‌کنم و رد می‌شوم. در مستند ج ۱۱ ص ۱۳۱ فرموده‌اند: **جواز العدول مطلقاً بدون استحقاق الأجرة**. برود حج کند و حرمت ندارد ولی حق ندارد که اجرت را بطلبد چون او خواسته حج افراد را و این حج تمتع کرده.

۶- مختار متن است. صاحب عروه و کسانی که بعد از ایشان آمده‌اند غالباً اینجا را پذیرفته‌اند. عبارت عروه این است: لا يجوز ۱- **إلا إذا رضی المستأجر بذلك** اما اجیر یا علم وجدانی و یا تعبدی دارد از قرائن که مستأجر راضی است که حج تمتع انجام دهد. ۲- **فيما إذا كان مخيراً بين النوعين أو الأنواع**. در جایی است که برای منوب عنه جائز بوده که این دو نوع یا انواع را انجام دهد. **كما في الحج المستحبی**. در حج مستحب جائز است که اهل مکه است حج تمتع انجام دهد. اهل ایران و عراق است حج افراد و قران می‌کند. **والمندور المطلق أو كان ذا منزلين متساويين** (در سکنی) در سال شش ماه ساکن مکه مکرمه است و شش ماه ساکن مدینه منوره است، خوب **يجوز له حج الأفراد وحج التمتع**. این علی القاعده است چون مقتضای **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** همین است و خلاف قاعده نیست.

یک نکته لغوی اینجا عرض کنم. صاحب عروه اینجا فرمودند: ما فی الحج المستحبی کلمه مستحبی فارسی است نه عربی. الحج المستحب درست است. این "یاء" در مستحبی نسبت به چیست؟ در فارسی می‌گوئیم حج مستحبی. حج خودش مستحب است. مطلوب بلا إلیزام. آیا می‌گوئیم حج مکروهی؟ یا حج حرامی؟ چرا نمی‌گوئیم؟ این "یاء" فارسی است. یک وقت در کتب فقهاء عرب تتبع کردم، حج مستحبی ندیدم مثل شیخ مفید و سید

مرتضی و شیخ طوسی که اصلاً فارسی است و عرب نیست ندیدم حج مستحبی گفته باشند. حتی صاحب جواهر نفرموده‌اند. اما نقل کرده در جواهر کلمات بعضی از فقهاء غیر عرب را که عرب بوده‌اند اما ساکن ایران بوده‌اند که در کلمات آن‌ها حج مستحبی هست. عروه و حاج آقا رضا همدانی هم حج مستحبی در کلماتشان هست. چون این‌ها دارند نسبت به چه می‌دهند؟ مستحب یعنی چیزی که مطلوب خدای تبارک و تعالی است اما الزام ندارد. مثل المندوب، چطور نمی‌گویند: المندوبی. مندوب را ایرانی‌ها استعمال نمی‌کنند. کلمه مستحب را ایرانی‌ها استعمال می‌کنند و یک "یاء" به آن می‌چسبانند. در کتب لغت هم هر چه گشتم المستحبی نیست، حتی لغویین که فارس هستند اما لغت عرب را نوشته‌اند مثل قاموس و خلیل و کتاب العین.

بعد صاحب عروه فرموده‌اند: **وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَا عَلَيْهِ مِنْ نَوْعٍ خَاصٍّ (اگر منوب عنه یک نوع خاص حج بر او واجب است مثل نائی که حج تمتع بر او واجب است یا مقیم بمکه المکرمه که بر او حج افراد واجب است، حالا اگر مع ذلک راضی شد که حج تمتع انجام دهد، صاحب عروه فرموده‌اند: فلا ینفع رضاه أيضاً بالعدول إلی غیره.** (این لا ینفع معنایش این نیست که اجاره باطل است، معنایش این است که این حج بدرد مستأجر نمی‌خورد و مسقط تکلیف از مستأجر نشد وگرنه اجاره صحیح است و اجرت را هم حق دارد).

بعد صاحب عروه فرموده: **وفي صورة جواز رضاه یكون رضاه من باب اسقاط حق الشرط.** جواز رضاه باید گفت جواز العدول سبب رضاه، اضافه اضافه بیانیه است مثل خاتم حدید وگرنه تعبیر مسامحه دارد و صریح نیست. یعنی در جائیکه منوب عنه گفته حج افراد یا قران انجام بده و این رفته چون افضل تمتع است تمتع انجام داده و می‌داند آن کسی که اجیر کرده بر افراد یا

قران راضی است که تمتع کند، ایشان می‌فرماید اگر این راضی که باشد، این چکار می‌کند چون عقد بسته شده بر افراد و یا قران و اگر این غیرش را انجام داد مجرد رضاه چکار می‌کند؟ ایشان فرموده‌اند رضاه اسقاط شرط می‌کند یعنی اسقاط قید می‌کند، یعنی اسقاط قید می‌کند. یعنی گفته بوده حج افراد و افراد که گفته یا شرط خارج خود عقد است در ضمن عقد یا قیدی است که در داخل خود عقد است. اگر نائب می‌داند که مستأجر راضی است به حج دیگر معنایش این است که می‌داند که آن شرط را اسقاط کرده یا قید را اسقاط کرده، پس به آن قرینه می‌شود عقد بر خصوص افراد یا قران نشده، عقد بر اعم شده. وفي صورة جواز رضاه (در صورتی که عدول جائز باشد به سبب رضاه، یکون رضاه من باب اسقاط حق الشرط إن كان التعین بعنوان الشرطية ومن باب الرضا بالوفاء بغير الجنس إذا كان بعنوان القيدية).

این کلمه شرط و قید چیست که صاحب عروه "أو" آورده‌اند: یک وقت حج را قید می‌کند به افراد، می‌گوید حج افراد را شما نائب هستید که برای من انجام دهی که در ضمن عقد است. حج مقید بأن یکون افراداً، شما را نائب کردم که بجای من انجام دهی، آن وقت اگر نائب می‌داند که او راضی است که حج تمتع کند معنایش این است که می‌داند که راضی است این عقد بغير آن جنسی که عقد کرده انجام دهد. مثل اینکه عقد کرده بوده که برنج برایش بفرستد اما می‌داند که راضی است که برایش عدس بفرستد. پس معنایش این است که از قید دست برداشته، یک وقت نه گفته حج انجام بده و نگفته افراد و در ضمن همین عقد می‌گوید بشرط اینکه این حج، حج افراد باشد و اصطلاحاً به این می‌گویند شرط و به آن می‌گویند قید و حرف واقعی هم دارد. حالا که این شخص می‌داند که راضی است که حج تمتع انجام دهد یعنی عاقد

و کسی که این را عقد کرده از شرطش دست برداشته. چون شرط افاده وضع می‌کند و حکم وضعی است، مثل تمام شروط دیگر در عقود دیگر. فقهاء متعرضند که اگر یک خانم را در نکاح عقد کرد بشرطی که دخول نکند، یک بحثی است که آیا این شرط درست است یا نه؟ آنهایی که می‌گویند درست است می‌گویند این شرط حرام می‌کند و دخول را تا مادامی که زن راضی نشده، وقتیکه راضی شد معلوم است که دست از شرطش برداشته و گیری ندارد. حالا اینجا شرط کرد و قید نبود که حج افراد، گفت یک حج بجای من انجام بده بعد گفت بشرطی که حج افراد باشد و حالا که راضی است که حج تمتع انجام دهد یعنی دست از شرطش برداشته. این از نظر علمی یک گرهی است تا بعد عرض کنم.

جلسه ۵۳۸

۲۱ ربیع الأول ۱۴۳۴ھ

اجیر کرد زید را برای اینکه حج تمتع انجام دهد برای میتش زید چون می دانست که این راضی است رفت حج افراد انجام داد. صاحب عروه فرموده: **وفي صورة جواز الرضا** (ما وقع عليه عقد الاجارة عدول کند، چون می داند که مستأجر راضی است که نوعی دیگر از حج را انجام دهد) **يكون رضا من باب اسقاط حق الشرط إن كان التعيين بعنوان الشرطية ومن باب الرضا بالوفاء بغير الجنس إن كان بعنوان القيدية.** (صاحب عروه فرق گذاشته اند شرط خارج از مشروط است، اما مشروط مقید به شرط است، اصطلاحاً اینطوری است. قید در داخل است. یعنی یک وقت می گوید برای میت شما اجیر هستی به این مبلغ پول که یک حج انجام دهی، پشت سرش می گوید بشرطی که آن حج حج افراد باشد. این را می گویند شرط. یک وقت می گوید یک حج افراد انجام دهی. خود حج را مقید به افراد می کند و عقد اجاره را وارد بر این مقید می کند. ایشان می فرمایند اگر در عقد اجاره شرط کرده نوع خاصی از حج را، حالا می داند که اجیر راضی است که نوع دیگر از حج را انجام دهد که می داند

مستأجر راضی است، این علمه برضاه یعنی علمه بأنّ المستأجر اسقط هذا الشرط، اما اگر قید بوده یعنی گفته بوده حج افراد اجیر هستی که انجام دهی، این نوع را قید قرار داده بوده برای حج، حالا که اجیر می‌داند که مستأجر راضی است که یک نوع دیگر انجام دهد یعنی چه؟ یعنی اجیر می‌داند که وفاء برای مستأجر بغیر جنس مورد رضایت مستأجر است. که در نتیجه در هر دو چه آن نوع قید حج باشد و چه شرط حج باشد، این افراد یا قران یا تمتع، نتیجه فرق نمی‌کند، اگر راضی است به اینکه نوع دیگر انجام دهد صحیح است، فقط ایشان می‌خواهند بیان کنند که اگر شرط باشد معنایش اسقاط شرط است وقتی که می‌داند راضی است به خلاف این شرط و اگر قید باشد معنایش این است که می‌داند او راضی است که وفاء کند به جنس آخر.

اینجا چند مطلب است که خوب است مورد تأمل قرار گیرد. یکی این است که وقتیکه یک چیزی مشروط به شرطی شد و یا مقید به قیدی شد، سه تا امر هست: ۱- اینکه یک حکم تکلیفی تابع للوضع درست می‌شود. وقتیکه مستأجر به اجیر گفت این پول را بگیرد و اجیر هستید که حج کنید حج افراد. وقتی که اجیر شد که حج افراد انجام دهد یک حکم وضعی درست می‌شود و آن این است که متعلق می‌شود برای مستأجر حق به گردن اجیر که حج افراد را انجام دهد. بله به گردن مستأجر هم هست بر اجیر که حق اجیر را بدهد. این حکم وضعی یستتبع حکماً تکلیفیاً **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** که شارع می‌گوید واجب است که عمل کنید و وفا کنید. این حکم تکلیفی تابع حکم وضعی است در اینجا. یعنی چون مستأجر و اجیر برای همدیگر حق دارند که اسمش عقد است. شارع فرموده هر جا که عقد بود (إلا ما خرج بالدلیل) این حق دارد که برای او حج افراد انجام دهد و او حق دارد که به او پول بدهد.

تابع این حق حکم تکلیفی است که شارع می گوید يجب. بر اجیر که حج را انجام دهد و بر مستأجر لازم است که پول را به اجیر بدهد (اجرة المسماء) که حکم تکلیفی تابع حکم وضعی است. این حکم وضعی مطلق است یا مادام لم یرض بغيره است؟ سوم این است که نه، مادام لم یرض بغيره است. اگر رضی بغيره حکم وضعی نیست. این گفته بود که حج افراد انجام بده و به گردن اجیر هم آمد که حج افراد انجام دهد. شارع هم تابع این گفت يجب الوفاء، این مادامی است نه مطلق مادامی است که او راضی نشده باشد که حج غیر افراد انجام دهد. یا بیشتر، اصلاً راضی شد که به جای حج، نماز استیجاری برایش بخواند یا روزه استیجاری بگیرد. این حکم مادامی است که او راضی نشده باشد که حج غیر افراد انجام دهد. یا بیشتر، اصلاً راضی شد که به جای حج، نماز استیجاری برایش بخواند یا روزه استیجاری بگیرد. این حکم مادامی است نه مطلقاً. به چه دلیل؟ للتبادر. متفاهم ظهور است که حجت است. وقتیکه عقدی بین دو طرف قرار می گیرد و طبق یک الفاظی و یا طبق معاطاة ظاهر است در اینکه یک قیدی و شرطی هست. این حکم وضعی حق بر همدیگر پیدا می کنند و تابع آن حق حکم تکلیفی است که واجب است که وفاء کنند هر کس به حق دیگری، این مادامی است نه مطلق. اگر علم پیدا کرد که او راضی است به غیرش، این عقد از آن گره باز می شود، از حج افراد به تمتع گره می خورد. از حج تمتع باز می شود به نماز و روزه گره می خورد. از حج باز می شود به بنائی مسجد می شود یا اطعام فقراء می شود اگر یقین کرد که مستأجر یرضی، این حکم وضعی مادامی است که تابعش حکم تکلیفی است که آن هم مادامی است، دلیل این مسأله تبادر است. اصلاً از اول که گفت این پول را بگیر و شما اجیر هستی که یک حج افراد انجام دهی، افراد

بودن و حج بودن مراعی است به اینک عدول نکند و یا معلوم نباشد که مرادش از حج افراد خصوص افراد نیست، مرادش از حج افراد حج نیست، اگر علم شد چه اشکالی دارد؟ چه گیری دارد، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می گوید آنکه بین دو طرف انعقد درست است. انعقد یک وقت بواسطه لفظ ما می گوئیم مقید است که حج باشد، افراد باشد و نه حج غیر افراد، اما اگر معلوم شد که اعم است چه گیری دارد؟ عقد بر آن اعم وصل شده نه بر خصوص این، ولو در لفظ این گفته شده. این یک مطلب که ظاهراً گیری ندارد و دلیلش تبادل و ظهور است. وقتیکه مراعی بود یرتفع الحج بعلم به عدم خصوصیت در رضاه، یعنی مادامی که رضای به خلاف گونه‌ای دیگر نیست این عقد هست و یتبعه وجوب وفاء الشرط.

یک مطلب دیگر: این دو تعبیری که مرحوم صاحب عروه فرمودند یکی در شرط و یکی در قید، آیا این فرقی که صاحب عروه فرمودند آیا فارق است یا مجرد دو تعبیر است؟ ظاهراً این است که فارق است، ایشان فرمودند قید اینطور است و شرط اینطور است، اما این دلیل آیه و روایتی که ندارد، ما باید بدانیم که خارج چطور است؟ ظاهراً هیچ فرقی ندارد. همان چیزی که ایشان در قید فرموده‌اند در شرط می‌توانیم بگوئیم و همان چیزی که در شرط فرمودند در قید می‌توانیم بگوئیم و یکشف از دو نوع تعبیر از یک مطلب. بله در خارج شرط با قید این فرق را دارد که شرط یک چیزی است که منضم به مشروط و قید یک چیزی است در داخل مشروط، یعنی متحد مع المشروط فی الخارج. یعنی یک وقت می‌گوید شما این پول را بگیرید و اجیر شوید که برای فلان کس حج کنید، بعد می‌گوید بشرطی که حج تمتع انجام دهید و یا افراد. خود حج خارجاً متحد است با افراد و تمتع، دو امر چسبیده به هم

نیست، یکی است اما این علی نحو الشرط ذکرش کرده‌اند. یا از اول بگوئید شما اجیر هستید که حج تمتع انجام دهید و قیدش می‌کند و اینکه ایشان دو تعبیر فرمودند. یکی گفتند رضا باسقاط حق الشرط و یکی را فرمودند الرضا بالوفاء بغير الجنس، در شرط این را بگوئید و در قید آن را بگوئیم آیا فارق است؟ فارقش چیست؟ حج افراد دو تا چیز نیست. وجوداً متحد است افراد با حج، وجوداً متحد است تمتع با حج، اما حالا بنحو شرط بگوئید یا تقییدش کند. این از نظر حکم وضعی و تکلیفی فیما نحن فيه فارق ظاهراً ندارد. بله یک فرق علمی اینجا هست. اما اگر بعکس ما گفته بودیم ایشان فرمودند: **يكون رضاه من باب اسقاط حق الشرط إن كان التعيين بعنوان الشرطية ومن باب الرضا بالوفاء بغير الجنس إن كان بعنوان القيدية**. حالا اگر این تعبیرها را جابجا کنیم آیا اشکالی پیدا می‌کند؟ یعنی در باب قید گفتیم رضا من باب اسقاط حق القيد إن كان التعيين بعنوان القيدية و در آن گفتیم من باب الرضا بغير الجنس إن كان بعنوان الشرطية. دو لفظ و حقیقت است اما در ما نحن فيه فارق نیست فرق هست ولی این را جای آن و آن را جای این بگذارید خصوصیت ندارد. یعنی اینکه مرحوم صاحب عروه اینجا شرط و قید را جدا کردند خصوصیت ندارد. یؤیده وقتی که وقت پیدا کردید در کتب علمی فقهاء و یکی کتاب علمی خود مرحوم صاحب عروه که حاشیه مکاسب باشد ببینید چقدر شرط و قید را با هم مخلوط می‌کنند. شرط و قید یک چیز هستند. فرق دارند ولی فارق نیست در احکامش و دو سبک و تعبیر است. یک فرق‌های علمی هم دارد من منکر این نیستم، یک موردش را عرض می‌کنم مؤید این جهت: در شرح حاشیه مکاسب مرحوم صاحب عروه ص ۱۹۶ مسأله‌اش را مطرح نمی‌کنم چون مفصل است. عبارت ایشان را ببینید در شروط صحیح فرموده

است: القید لیس وجود المشروط فی الخارج بل ملکة المشروط له. در شرط تعبیر قید کرده‌اند ایشان. قید و شرط یک چیز هستند از نظر اثر و حکم شرعی و وضعی یک چیز هستند. لذا ایشان در شرط تعبیر قید کرده‌اند. ایشان متوجه این جهت بوده‌اند.

اگر رضای علم اجیر به رضی المستأجر به نوع آخر من الحج کافی باشد برای اینکه این نوع آخر من الحج را انجام دهد فرقی نمی‌کند علی نحو الشرط این قید را آورده باشد یا علی نحو القید، شرط را گفته باشد. یعنی شرط خارج که می‌چسبد به مشروط می‌شود یک امر متحد خارجاً و قید که از اول داخل در مقید است و چیزی جدا از آن نیست فارق نیست در اینجا. فرقی نمی‌کند. بله اگر کشف شد که علمش درست نبوده و بینه گفته بود این راضی است و بعد خلافش ظاهر شد، یک بحث دیگر است. بحث این است که اگر ایشان کلمه شرط و قید را ذکر نکرده بود ایشان فرمودند: **وفي صورة جواز الرضا يكون رضاه كافياً في أداء ما عليه**، اسم شرط و قید را اصلاً نمی‌آوردند این فرق می‌کرد و می‌گفتیم دو قسم است: یک قسم شرط است و یک قسم قید است و ایشان خوب بود توضیح می‌دادند؟ نه، چه فرقی می‌کند. این گفت برای میت حج افراد انجام دهید، اجیر از همان اول می‌داند که برای میت حج انجام دهد و می‌خواهد ذمه میت بری شود یا اصلاً استحبابی است و می‌خواهد حج انجام داده شود و ذمه میت بر چیز واجب نبوده یا میت نذر کرده بوده که حج انجام دهد نه مقید به افراد و این همینطوری گفته افراد، همینطوری یعنی راضی است به غیر افراد هم. اصلاً عقد اجاره منعقد نشده بر این مقید و مشروط، عقد اجاره بر اعم است ولو لفظ را گفته. این للتأمل باشد.

جلسه ۵۳۹

۲۲ ربیع الأول ۱۴۳۴

در عروه فرموده است: وعلى أي تقدير چه اینکه گفت حج افراد بجا بیاور علی سبیل القید باشد. یعنی گفت حج افراد بجا بیاور و چه علی سبیل الشرط باشد که گفت یک حج بیاور و بعد گفت بشرطی که این حجی که بجا می آوری حج افراد باشد. وعلى أي تقدير يستحق الأجرة المسماة. اجیر که می داند که او راضی است که حج تمتع برایش انجام دهد، ولو گفته بوده حج افراد و این حج افراد را انجام نداد و حج افراد انجام داد چون می داند راضی است مستأجر که حج تمتع انجام دهد، اجرتی که تعیین شده را مستحق می شود ولو حج افرادی که گفته بود این انجام نداده) وإن لم يأت بالعمل المستأجر عليه على التقدير الثاني. چرا؟ لأنّ المستأجر إذا رضی بغير نوع الذي عينه فقد وصل إليه ماله على الموجر (اجیر). مستأجر هزار دینار داد که حج افراد انجام دهد و چون اجیر می دانست که او راضی است که حج تمتع انجام دهد رفت حج تمتع انجام داد، چون مستأجر راضی هست پس آن حقی که داشت بر این اجیر که حج افراد انجام دهد به آن حق رسید، چون حج تمتعی کرد که راضی بود.

صاحب عروه مثال می‌زنند: *كما في الوفاء بغير الجنس في سائر الديون* وقتی که اجیر شد که یک حج انجام دهد، یک دین شد به گردنش آمد آن حجی را که او گفته انجام دهد، حالا اگر راضی شد به غیر آن حج وفا شده، مثل اینکه کسی از زید هزار دینار طلب دارد و می‌داند که زید راضی است که بجای هزار دینار، ۱۰ هزار نقره به او بدهد یا ۱۵ گوسفند به او بدهد، این وفا شده. بالنتیجه این یک حق است و حکم شرعی نیست، اگر راضی شد به چیزی غیر از حش، حشش به او رسیده چون راضی بوده) *فكأنه قد أتى بالعمل المستأجر عليه ولا فرق فيما ذكرنا بين العدول إلى الأفضل أو المفضول*. فرقی ندارد که عدول از افراد به تمتع کرده باشد که افضل است یا به او گفته حج تمتع انجام بده که افضل است. این می‌داند که حج تمتع هدی دارد و افراد هدی ندارد و می‌داند که راضی است که حج افراد انجام دهد که مفضول است و خرجش هم کمتر است. بالنتیجه این یک حق است و اجاره که شد یک حقی است حسب توافق بین طرفین می‌شود. اگر علم پیدا شد که راضی است به غیر آن به یک چیز دیگر چه اشکالی دارد چون این باید به حق و وفاء عرفاً حساب می‌شود، دلیلش هم تبادل عرفی خارجی است و اینجا دلیل شرعی لازم نداریم و فرقی نمی‌کند که عدول به افضل باشد یا مفضول، اگر علم به رضا بود گیری ندارد. و این اهون از التزام در باب فضولی است. در فضولی اصلاً عقدی نیست. زید عباي شما را فروخته و بعد از یک سال به شما خبر داد که عباي شما را فروختم و شما گفتید بارک الله قبول دارم، این اصلاً عقدی نبوده، شما مالک عبا عقد نکردید و همین که قبول کردید عرفاً می‌شوید طرف عقد، به قول معروف شیخ *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* یعنی عقودکم، بمجرد اینکه شما صاحب عبا بعد از چند سال و ورثه بعد از شما قبول کردند می‌شود عقودکم.

حالا آیا این رضا مُبرز لازم دارد یا نه، صرف اینکه علم دارم که او راضی است آیا کافی است یا نه؟ این جای بحث هست. یک جایی هم در فقه بحثش شده بمناسبتی شاید در بحث فضولی هست یا جای دیگر و قاعده‌اش این است که فرقی نکند. چون از نظر عرف و عقلاء نسبت املاک و امور اعتباری که شارع اعتبارش را به ید مردم قرار داده، یعنی آن چیزی که مردم می‌تبرون (إلا ما خرج بالدلیل) آن را پذیرفته و امضاء فرموده. در اینطور امور، ابراز صرف برای حجت است. اگر علم بود بدون ابراز قاعده‌اش این است که کافی باشد مگر در مثل طلاق و نکاح که کافی نیست و مبرز لفظی لازم دارد. یعنی زید اگر می‌داند که عمرو راضی است که زوجه‌اش را طلاق دهد و او هم طلاق داد فایده‌ای ندارد. عمرو می‌داند که زید راضی است که برایش زنی ازدواج کند و زنی ازدواج کرد و می‌داند راضی است، اما نفهمید و مرد قبل از اینکه امضاء کند و اگر می‌گفت امضاء می‌کرد فایده‌ای ندارد للدلیل الخاص، وگرنه از نظر عقلاء رضا کافی است بدلیل اینکه یک جاهائی دیگر فقهاء این را قبول دارند و در باب غصب صحبت شده که مع العلم بالرضا دیگر غصب نیست حتی اگر مبرزی نداشته باشد. خلاصه هر جا که شارع توسعه و یا تضيیقی نداد قاعده‌اش این است که رضا کافی است.

بعد صاحب عروه نقل خلاف می‌کنند. این فرمایش صاحب عروه است که احدی از ده‌ها حاشیه‌ای که بر عروه من دارم، حاشیه نکرده‌اند و پذیرفته‌اند که اگر کسی شخصی را اجیر کرد که حج بجا بیاورد و برایش تعیین کرد که مثلاً حج افراد و اجیر می‌داند که مستأجر راضی است که حج تمتع انجام دهد، اگر حج تمتع انجام داد اشکالی ندارد و مستحق همان اجرة المسماة هست، بلکه إلى المفضول اگر بود. اجیرش کرد که حج تمتع انجام دهد ولی می‌داند

که راضی است که حج افراد انجام دهد. اینجا می تواند حج مفضول را انجام دهد. بعضی این قید که اگر می داند راضی است، جماعتی فرموده اند لازم نیست که بداند که راضی است اینکه گفت حج افراد انجام بده، او نمی داند که این راضی است که حج تمتع انجام دهد یا نه و رفت حج تمتع انجام داد. جماعتی فرموده اند اشکالی ندارد.

ویظهر من جماعة (که در نقل در اقوال اسم عده ای را آورده اند مثل شیخ طوسی و محقق و علامه و غیر این ها) جواز العدول إلى الأفضل كالعدول إلى التمتع، تعبداً من الشارع. دلیل خاص داریم که اگر اجیر شد که حج افراد انجام دهد و حج تمتع انجام داد اشکالی ندارد. دلیل خاص روایت است. لخبیر أبي بصیر عن أحدهما عليه السلام في رجل أعطى رجلاً دراهم يحج بها مفردة، أيجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ (این کلمه ای است که در قرآن کریم هم استعمال شده، فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ. تمتع از متعه است و از خوش گذرانی است یا تعبیر قریب به این. به عمره تمتع پیدا کرد بسوی حج، یعنی عمره ای که موجب خوش گذرانی برای حجش بود چون بین عمره تمتع و حج در عین اینکه رسول الله صلی الله علیه و آله شبک بین اصابعه و فرمودند دخلت العمرة بالحج، یعنی عمره تمتع و حج تمتع در حکم عمل واحد است، لهذا جائز نیست این را در یک سال انجام دهد و آن را در سال دیگر، در همان سال که عمره تمتع را انجام داده باید در همان سال حج تمتع را هم انجام دهد و جائز نیست در غیر اشهر حج انجام دهد و نمی تواند عمره تمتع را در ماه رمضان و حج تمتع را در ذیحجه. اما در عین حال وقتیکه تقصیر کرد و از عمره تمتع فارغ شد تا بخواهد احرام برای حج ببندد حکم محرم را ندارد و تمام محرمات احرام (غیر از محرمانی که للحرم است) برایش حلال می شود) قال عليه السلام: نعم. ناقل از

خدا هم معصوم عليه السلام هستند. (وسائل، کتاب الحج، ابواب النیابة، باب ۱۲ ح ۱) دنبال نعم یک جمله دارد که بعد بحث می‌شود که مورد اشکال شده در اصل دلالت روایت. حضرت یک تعلیل ذکر کردند که بعضی اشکال کرده‌اند که این تعلیل اصلاً دلالت روایت را از بین می‌برد. قال عليه السلام: نعم، إنما خالفه إلى الأفضل. گفته‌اند اگر این تعلیل باشد معنایش این است که در نماز و روزه هم همین باشد و این قطعاً درست نیست، پس در حج هم درست نیست که بعد صحبتش می‌آید.

در مقابل این، یک روایت دیگر هست که می‌گوید اگر گفت فلان قسم حج را انجام بده طوری دیگر انجام ندهد و معارض این است.

عبارت عروه این است: **والاقوی ما ذکرنا** (صاحب عروه فرمودند: **ویظهر من جماعة جواز العدول إلى الأفضل تعبداً من الشارع** برای این روایت)، صاحب عروه می‌فرمایند: **والاقوی ما ذکرنا** (که باید علم به رضا باشد و گرنه فایده‌ای ندارد، ولو حج تمتع افضل باشد. خوب روایت را چکار می‌کنید مثل خبر اُبی بصیر که مطلق است و قیدش نکرده که اگر علم به رضا باشد. صاحب عروه می‌فرمایند: **والخبر منزل** (باید روایت را تأویل کنیم چون خبر اطلاق دارد و ظهور در اطلاق است که علم به رضا لازم نیست) **على صورة العلم برضا المستأجر بذلك مع كونه مخیر بين النوعین** (اینکه او را اجیر کرده که حج کند و مخیر بوده بین افراد و تمتع نه اینکه تکلیفش افراد بالخصوص بوده. دیگر اینکه در جائیکه علم بوده که راضی بوده که حج تمتع را انجام دهد. چرا خبر را تأویل می‌کنیم با اینکه اطلاق دارد و چرا تقییدش می‌کنیم به علم به رضاه) **جمعاً یبیند و بین خبر آخر فی رجل أعطی رجلاً دراهم یحج بها حجة مفردة** (یمین عبارت همین سؤال اول است فقط یک کلمه حجة اضافه شده، یعنی موصوف

مفرده ذکر شده) قال عليه السلام: ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج لا يخالف صاحب الدرهم (وسائل، بعد از روایت قبل ذکر شده).

ظاهر روایت ابو بصیر این است که جواز العدول إلى الأفضل مطلقاً، علم به رضا باشد یا نباشد، ظاهر روایت دوم عدم جواز است. اگر این دو روایت سنداً و دلالتاً حجت باشد که هم در سند هر دو بحث شده و هم در دلالت بحث شده، اگر فرضاً این دو روایت هر دو حجت بود و تعبداً صدرتاً عن المعصوم عليه السلام، خوب یکی از معصوم نقل کرده که می شود حج تمتع کند و یکی نقل کرده که نه، لیس له و نمی شود حج تمتع کند و دلالتش هم گیری نداشت می گفتیم متعارضین هستند و تساقط می کنند و نمی شود معصوم عليه السلام هر دو را فرموده باشند و نمی دانیم که کدام درست است و کدام درست نیست، ما می شویم کآنه نه این و نه آن روایت را داریم از باب تعارض تساقط می کنند و می مانیم اصل اولی که ناراضی نباشد نمی شود خلافش کرد.

جلسه ۵۴۰

۲۳ ربیع الأول ۱۴۳۴

قبل از اینکه وارد مباحث این دو روایت شویم و فرمایشاتی که در این زمینه شده را نقل کنم خوب است یک تأمل مختصری اینجا بشود نسبت به این دو روایت که دیروز عرض شد و ظاهرش متعارض است، آیا اینها متعارضند یا جمع عرفی دارند؟ یعنی آیا نص و ظاهرند و قابل جمع هستند یا نصین متعارضین یا ظاهرین متعارضین هستند. من متنش را دوباره می‌خوانم، عنایت کنید تأمل کنید. **في رجل أعطى رجلاً دراهم يحج بها مفردة أيجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: نعم.** این نعم، نص در جواز است نه ظاهر است. نص در حجت است نه ظاهر است و معنای دیگر ندارد. مگر به آن عمل نکنیم و خرجش کنیم. روایت دوم به نظر می‌رسد که ظهور باشد نه نص. **في رجل أعطى رجلاً دراهم يحج بها حجة مفردة، قال النبي: ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج لا يخالف صاحب الدراهم.** این لیس له، آیا نص در عدم جواز است یا ظهور در عدم جواز دارد؟ لیس له، ما مکرر در روایات داریم که حمل بر کراهت شده، پس معلوم می‌شود که قابل هست و یک معنای دیگر دارد. یعنی

لیس له ظهور دارد که حق ندارد. آن دیگری می گوید اشکالی ندارد. حق ندارد فقط متوقف بر طرح نیست. بگوئیم حق ندارد کراههً. مکروه است این کار، نهی است. امر و نهی ظواهرند نه نصوص. اما تجویز نص است. و نظیر اینها در روایات ما خیلی داریم که آقایان هم جمع کرده اند و عرفاً هم همینطور است. از مولی می پرسد راجع به یک امری، مولی می فرماید نکند. بله همین تنها باشد ظهور در نهی تحریمی دارد و نهی الزامی دارد. اما اگر همین مولی گفت اشکالی ندارد. اشکال ندارد نص است چون معنای دیگر ندارد، اما حق ندارد نص نیست چون معنای دیگر دارد. یعنی حق تنزیهی ندارد. حالا این در نظرمان باشد چون بنای صحبت های آقایان متقدمین و متأخرین حتی در عصرنا هذا در کتاب هائی که دیدم اینها را روایتین متعارضتین حساب کرده اند آن وقت حولش بحث شده و اگر این باشد دیگر بحثی نداریم و قابل این هست، یعنی از نظر روایت بحثی نداریم و گرنه بحث فقهی اش سر جای خودش هست.

مرحوم صاحب مدارک یک اشکالی فرموده نه در اینجا تنها، در هر چه روایت ابو بصیر است. چون اشکال می کنند، مگر از خارج قرینه داشته باشیم و این مسأله ابو بصیر یک مسأله ای است که شاید خود من بیش از ۱۰ تا رساله از بزرگان دیده ام خاص به ابو بصیر است. یعنی کتاب مستقل، یکی رساله للشیخ الأنصاری که خطی است که این ابو بصیر کیست؟ یک رساله مستقل که چاپ شده که امیرزا ابو المعالی کلباسی فرزند مرحوم حاجی کلباسی دارند. یک رساله چاپ قدیمی است که اگر چاپ جدید شود شاید بیش از ۵۰۰ صفحه شود راجع به ابو بصیر است که این ابو بصیر کیست؟ ما ۵ ابو بصیر معاصر با یکدیگر داریم. یکی مسلّم الصحه است و یکی علی الأظهر و أشهر

صحیح است و سه تای دیگر هم هست. یکی ضعیف و دو تا هم مجهولند. آن وقت اگر ابو بصیر روایتی نقل کرد و سند تا خود ابو بصیر صحیح بود، این ابو بصیر مشترک بین ثقه و غیر ثقه است. وقتی که مشترکند ما نمی‌دانیم که این آیا آن ثقه هست یا نه؟ یک قرینه‌ای شخصی از خارج می‌خواهیم یا قرینه نوعیه بر اینکه این ابو بصیر آن ثقه است و اینکه عرض می‌کنم در چند دقیقه کتاب‌ها در موردش نوشته شده.

۱- ابو بصیر بنام لیث بن بختری (به نظر من این بختر باشد، چون الآن کسانی که محشور هستند با کسانی که از جاهای مختلف دنیا می‌آیند، مکرر دیده‌ام که بهتر را بختر می‌گویند. حالا آیا این تصحیف است چون کلمه بهتر فارسی است و خواسته عربی‌اش کند تغییرش داده یا هر چیز دیگر) ثقه بلا إشکال. ابو بصیر اسمش لیث بن بختری.

۲- یحیی بن القاسم یا ابن ابی القاسم که شاید مشهور معتبر است. سه تای دیگر هم هستند که یکی تضعیف شده و دو تا دیگر نه توثیق و نه تضعیف دارند. ۳- یوسف بن حارث بن کمیدانی که تضعیف شده. ۴- عبد الله بن محمد بن الاسدی. ۵- حماد بن عبد الله ابن أسیداد که این پنج تا همه ابو بصیرند و معاصر هم هستند که در زمان حضرت باقر و صادق علیهما السلام بوده‌اند و وقتی که مشترک شد نمی‌دانیم کدامند و قرینه می‌خواهد و اگر قرینه نداشته باشیم ضعیف است. صاحب مدارک جاهای مختلف هر جا که روایت ابو بصیر هست می‌گوید معتبر نیست چون نمی‌دانیم که ابو بصیر کیست و مشترک است بین ثقه و غیر ثقه و وقتی که ندانستیم، احراز می‌خواهد اعتبار.

مرحوم صاحب وسائل در وسائل، این روایت را که نقل فرموده، فرموده است: **عن أبي بصير یعنی المرادي (لیث بن البختری) وسائل، ابواب النیابة، باب**

۱۲ ح ۱) فقط چیزی هست این روایت را مشایخ ثلاثه در کتب اربعه نقل کرده‌اند و صاحب وسائل از کافی و من لا یحضر و تهذیب و استبصار نقل کرده. توی این چهار کتاب می‌گویند هیچکدامش یعنی المرادی نیست. اگر مرادی باشد که ثقه است و همان ابن البختری است. صاحب وسائل این قرینه را از کجا پیدا کرده‌اند و چرا می‌گویند این مرادی است. با اینکه این روایت را از آن چهار کتاب نقل کرده‌اند و آن‌ها نمی‌گویند مرادی است. اگر در آن چهار کتاب بود، خوب، ولی صاحب وسائل از کجا فرموده‌اند. صاحب وسائل مسلماً مطمئن شده‌اند روی هر قرینه‌ای. آقایان عده‌ای گفته‌اند این برای ما اعتبار ندارد. چون حدس صاحب وسائل است. اگر گفته بود که از کجا و چه کسی گفته، آن وقت بنا بود که بررسی شود و حدس صاحب وسائل برای یک اهل خبره دیگر اعتبار ندارد. حسن اعتبار دارد برای اهل خبره و حدس برای مقلد و عامی اعتبار دارد.

اینجا یک نکته کوچک عرض کنم. این حرف فی نفسه بما هو علی الأصل است، این اشکالی که ما نمی‌دانیم صاحب وسائل از کجا آورده است. اگر فرض کنید که من لا یحضر فرموده بود که این "مرادی" است آیا می‌پذیرفتیم یا آنجا هم می‌گفتیم حدس است؟ صدوق ۲۰۰ - ۳۰۰ سال فاصله داشته با ابو بصیر، از کجا می‌گوید: مرادی؟ یا اگر کلینی یا شیخ فرموده بودند. قاعده‌اش بود که همین اشکال صاحب وسائل در آنجا هم بیاید. بله این حدس نسبت به آن‌ها اقرب و نسبت به صاحب وسائل أبعد است. اما قاعده‌اش این است که فرقی نکند. پس اشکال به این نیست که صاحب وسائل از کجا آورده است؟ اگر شیخ هم گفته بود همین بود. اما چیزی که مکرر عرض شده ما باید ببینیم یک وقت تشکیک کار سهلی است. چیزی که هست اگر الغاء شک شود

شک بر انسان واقع می‌شود. اینکه من عرض می‌کنم عنایت کنید و تأمل کنید، جاهای متعددی در فقه بدرمان می‌خورد و آن این است که آیا حدس اهل خبره برای اهل خبره دیگر که جاهل است نسبت به آن حدس، نه اینکه می‌داند اشتباه آن حدس را آیا عقلاء اعتماد می‌کنند یا نه؟ اگر کسی بگوید بناء عقلاء بر این است که اهل خبره در موردی که خودش چیزی ندارد و راهی ندارد به حدس دیگری از اهل خبره اعتماد می‌کند. اگر همچنین چیزی باشد در بناء عقلاء که شما مفاتیح الأصول را که مراجعه کنید ایشان از یک عده از اعظام نقل می‌کند این کبری را که یکی ما نحن فیه است که در اینجا بدرد می‌خورد و شاید در غیر مفاتیح الأصول بیشتر باشد چون بالتیجه مفاتیح الأصول متأخر است از اینکه زحمت کشیده و جمع کرده. یعنی اینطور نیست که یک حرف نو باشد که من بخواهم عرض کنم. اگر بناء عقلاء بر این باشد که جماعتی به این قائل شده‌اند قاعده‌اش این است که اگر صاحب وسائل بگوید: یعنی المرادی برای ما معتبر باشد و برای ما حجت و منجز و معذر است و این روایت می‌شود ملزم العمل، اگر الزامی داشته باشد و اگر تریخی داشته باشد برای انسان معذر است. این عرضی بود که اگر توانستید به مفاتیح الأصول مراجعه کنید.

اگر اشکال صاحب مدارک تام بود که من ندیدم احدی بعد از صاحب مدارک این فرمایش را داشته باشد، نه ابو بصیر صحیح است، چرا؟ برای یک کلمه، که آن کلمه ظاهراً کلمه خوبی است و آن این است که زمان حضرت صادق علیه السلام پنج نفر بودند مکنی به ابو بصیر بودند. اما آن سه تا که یکی ضعیف دو تا مجهول معروف نبودند. لیث مرادی معروف بوده، زمان مرحوم آقای بروجردی شاید ۱۰۰ تا آقای بروجردی بوده و بعضی‌ها هم اسمشان

حاج آقا حسین بوده اما وقتیکه گفته می‌شود آقای بروجردی، حالا آیه الله العظمی هم گفته شود که نگوئید آیه الله العظمی بروجردی این قدر زیاد نبوده. اگر گفته شود حاج آقا حسین بروجردی، انصراف ذهنی به آن شخص معروف می‌شده. وقتی که گفته می‌شود آسید ابو الحسن، هزار تا سید ابو الحسن هست، اما منصرف می‌شود به آسید ابو الحسن مرجع تقلید. اگر یک اسمی مشترک بود بین یک عده‌ای و بعضی از این‌ها معروف بودند و بعضی غیر معروف، این را مشرک نمی‌گویند. این را عقلاء شک در آن نمی‌کنند. گرچه دقه عقلیه شک هست، از نظر عقلی نمی‌دانیم شاید اینطوری باشد اما در مقام تنجیز و اعذار عقلاء اعتبار می‌کنند این را آن معروف، این حرف ظاهراً عقلانی است و اگر این را ما نپذیریم باید خیلی جاها نه در ابی بصیر، ده‌ها و ده‌ها و ده‌ها روایت همینطور مورد اشکال و گیر شود. البته نمی‌خواهم این را دلیل بگیرم. از اینکه بالنتیجه خلفاً بعد السلف اعظام فقهاء ما و محدثین ما در طول صدها سال این اشکال و تشکیک را نکرده‌اند و اعتماد کرده‌اند بر اینکه وقتیکه گفته می‌شود عن ابی بصیر یعنی ابی بصیر معروف، حالا می‌خواهد معروف به خوبی یا بدی باشد، وقتیکه گفته می‌شود در زمان حضرت کاظم علیه السلام علی بن ابی حمزه، منصرف به بطائنی می‌شود ولو یک علی بن ابی حمزه هم باشد. اگر این تام باشد که ظاهراً این حرف خوبی است، گذشته از اینکه در مختلف موارد فقه فهم فقهاء یؤید این را. آن وقت این اشکال مرحوم صاحب مدارک در ابی بصیر، نه در اینجا و نه در غیر اینجا وارد نیست. ابی بصیر که راوی این روایت است همان ابو بصیر لیث مرادی است و آن ثقه مسلم است. حتی مشترک بودنش بین لیث مرادی و یحیی بن القاسم هم یک بحثی در یحیی بن قاسم هست که گرچه بنابر اعتبارش است، آن هم نیست و

لیث مرادی است احتمال دارد صاحب وسائل که فرمودند یعنی المرادی اعتماد بر همین کرده باشند اما این محرز نیست. اگر می دانستیم که اعتماد بر این کرده اند آن وقت مبتنی می شود که آیا این قاعده تام است یا نه. احتمال هست، وقتیکه احتمال شد آن قاعده ای دیگر که عرض کردم که کسی که اهل خبره است اگر حدسی زد در چیزی که در آن حدس اهل خبره است که صحبتی است فی محله. این یک اشکال در این روایت.

مطلب دوم این است: روایت دوم که دیروز خوانده شد روایت حسن بن محبوب. (وسائل، ابواب النیابۀ، باب ۱۲ ح ۲) سند تا حسن بن محبوب تام است و حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است، نه آن سه تا شش تا، جزء ششمی است که مرحوم کشی نقل فرموده، صاحب عروه فرمودند: خبر آخر روایتی است که تا حسن بن محبوب سند تام است و خود حسن بن محبوب ثقه لا اشکال که از اصحاب اجماع است. حسن بن محبوب گفته عن علی فی رجل، این علی کیست؟ گفته اند یکی از سه احتمال است: یا روایت مرسله است عن علی یعنی امیر المؤمنین علیه السلام که در روایت هست عن علی علیه السلام، که از حسن بن محبوب تا امیر المؤمنین علیه السلام چند واسطه بوده اند و چه کسانی بوده اند؟ نمی دانیم، روایت می شود مرسله. اگر کسی گفت مراسیل این ۱۸ نفر اصحاب اجماع اعتبار دارد که مکرر مرحوم نراقی، صاحب جواهر و شیخ انصاری اعتماد کرده و فتوی داده اند. البته این مطلب برای من تام نیست چون یک وقتی بحث مفصلی حولش داشتم مطمئن شوم و نمی خواهم وارد این بحث درائی مفصل بشوم. اگر کسی این را تام دانست گیری ندارد. اگر مراد حضرت علی علیه السلام باشد گیری ندارد چون حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است که می گوید: عن علی علیه السلام و گیری ندارد سند. احتمال دوم این

است که حسن بن محبوب از اصحاب حضرت رضا علیه السلام است و عن علی، شاید علی بن موسی الرضا علیه السلام باشد. گفته‌اند این احتمال بعید است چون مألوف در روایات نیست که از حضرت رضا علیه السلام تعبیر به عن علی بکنند، یا می‌گویند عن ابی الحسن یا علی بن موسی الرضا علیه السلام. پس لا یحمل علیه. سوم این است که گفته‌اند احتمال دارد این علی بن رئاب باشد که خودش هم ثقه است. خوب اشکالش این است که علی بن رئاب فتوایش برای ما حجت نیست. بله ثقه است و از اصحاب معصومین علیهم السلام است، حسن بن محبوب از علی بن رئاب فتوی نقل کرده که بدرد ما نمی‌خورد و معلوم نیست که کدام است، پس حجت نیست روایت.

روایت این است: **في رجل أعطى رجلاً دراهم یحج بها حجة مفردة، قال علیه السلام: لیس له أن یتمتع بالعمرة إلى الحج، لا یخالف صاحب دراهم.**

اینکه روایت باشد عن علی، یعنی امیر المؤمنین علیه السلام احتمال فی محله است چون روایت زیاد داریم عن علی علیه السلام، احتمال علی بن موسی الرضا علیه السلام ظاهراً متقی است چون مألوف نیست و این تشکیک گرچه دقه عقلیه احتمال دارد یک مورد در تمام هزاران روایت اینطور قصد کرده باشد ولی عقلاء این تشکیک را موجب شک نمی‌دانند و شک عقلانی نیست. پس عن علی، مراد حضرت رضا علیه السلام باشند منفی است. ما می‌مانیم و علی بن رئاب، ظاهراً آن هم منفی است، چون اولاً متعارض نبوده که اصحاب معصومین علیهم السلام فتوای خودشان را نقل کنند، گاهی نقل کرده‌اند و آنکه از آن نقل کرده گفته این نظر زراره است یا محمد بن مسلم است. در مواردی که روایات مختلف بوده. اما نقل کنند از راوی‌ای که مثل زراره که فتوای خودش را بعنوان حکم شرعی گفته باشد، آن وقت شخص جلیل القدری مثل حسن بن محبوب بیاید حکم

شرعی را از علی بن رثاب نقل کند، انصافاً این هم احتمالش وارد نیست و عقلانی نیست که بگوئیم حسن بن محبوب از اصحاب اجماع که لا شک در وثاقت و جلالت قدرش بیاید مسأله شرعی را از راوی نقل کند که فتوای خود راوی هم هست، پس ما می‌مانیم و اینکه این روایت مرسله است، عن علی یعنی أمير المؤمنين عليه السلام و می‌ماند مسأله اینکه آیا ارسال اصحاب اجماع تام است یا نه؟ روی مبنای تمامیتش گیری ندارد سند می‌شود تام و روی مبنای عدم تمامیتش نه.

جلسه ۵۴۱

۲۴ ربیع الأول ۱۴۳۴

به شخصی نیابت دادند که حج افراد انجام دهد اگر می‌داند نایب که مستأجر راضی است که حج تمتع انجام دهد که اشکالی ندارد اما اگر نمی‌داند که راضی هست یا نه و این رفت و حج تمتع انجام داد که افضل از حج افراد است، حکمش چیست؟ دو روایت داشت که خوانده شد. یک روایت صحیحه بود که می‌گفت اشکالی ندارد و قیدش نکرده بود به علم به رضا، و روایت دیگر داشت، روایتی که اعتبارش بنابر مشهور تام نیست از نظر سند و داشت که: لیس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، مرحوم صاحب عروه تبعاً یا وفاقاً لجماعتی از بزرگان جمع بین این دو روایت کردند. چون همینطور که عرض شد این روایت دوم که اعتبار سندی‌اش بخاطر وجود بعضی از اصحاب اجماع در سندش است که متأخرین خیلی‌ها نپذیرفته‌اند گرچه عرض شد که در کلمات صاحب جواهر و شیخ و صاحب مستند و دیگران مکرر اعتماد کرده‌اند گرچه گاهی هم اعتماد نفرموده‌اند. مرحوم صاحب عروه بین این دو روایت را جمع کرده‌اند، همانطور که عبارت عروه خوانده شد که فرمودند: والخبر منزل

علی صورة العلم برضی المستأجر جمعاً بینہ و بین خبر آخر. صحیحہ می گفت اشکالی ندارد اگر اجیرش برای حج افراد و حج تمتع انجام دهد چون افضل انجام داده، روایت حسن بن محبوب می گفت: که لیس له أن یتمتع بالعمرة إلى الحج. حق ندارد. صاحب عروه فرمودند این حق ندارد یعنی در صورتی که مستأجر راضی نباشد. صحیحہ که می گوید اشکالی ندارد و حج تمتعی که انجام داده درست است و عقد اجاره بهم نمی خورد، آن حمل شده بر اینکه علم به رضا باشد. این جمع از مرحوم صاحب عروه بقول بعضی از متأخرین جمع تبرعی است و قرینه می خواهد. دو روایت که دو جور صحبت کرد: یکی فرمود: اشکالی ندارد چون افضل انجام داده و یکی دیگر فرمود: لیس له أن یتمتع بالعمرة إلى الحج، در حالیکه پول داده بوده که مفرده انجام دهد. این جمع شاهد می خواهد. یا باید یک روایتی دیگر باشد که شاهد جمع باشد و یا یک چیزی باشد که معنای این دو روایت را بتواند به رضا و عدم رضا کند.

در مسأله شهرت مسلمة هست و این شهرت می تواند قرینه خارجیہ بر این جمع صاحب عروه باشد، گرچه ندیدم این را که بالخصوص فرموده باشند اینجا، اما از فرمایشاتی که در جاهای دیگر در نظائر دیگر فرموده اند که نسبت به مشهور داده شده که اگر اجیر می داند که مستأجر راضی است اشکالی ندارد ولو عقد اجاره بر حج افراد بوده اشکالی ندارد که حج تمتع انجام دهد. اگر نمی داند که راضی است یا نه حق ندارد که حج تمتع انجام دهد و اگر حج تمتع انجام داد مستحق اجرت نیست همانطور که می آید و صاحب عروه هم تصریح می فرمایند. روی مبنای مشهور در فقه نه در اصول بلکه حتی در اصول متعرض این شده اند عده ای از بزرگان که اگر یک خبر مورد عمل مشهور بود این اعتبار دارد ولو سندش معتبر نباشد و اگر یک خبر مورد اعراض مشهور

بود این اعتبار ندارد ولو سندش معتبر باشد. روی این مبنی که صاحب عروه هم غالباً جری بر همین معنی دارند و صاحب جواهر و دیگران و شیخ انصاری مکرر تصریح به این مطلب کرده‌اند در موارد مختلف فقه چون خیلی نظائر در فقه دارد. روی این مبنی این می‌تواند یک قرینه خارجیه باشد بر این جمع. حالا این جمع تبرعی است اگر راضی بود، اگر راضی نبود از کجا؟ یک روایت ثالثه‌ای اگر بود که می‌گفت اگر راضی بود یا راضی نبود، آن وقت می‌گفتیم این روایتی که مطلق می‌گوید اشکال دارد حمل شود بر اینکه راضی نیست و آنکه می‌گوید اشکال ندارد حمل بشود بر آنکه راضی هست، خوب بود اما همچنین روایتی نداریم و نقل هم نمی‌کنند.

علی المبانی عرض می‌کنم، اگر ما این جمع را بگوئیم جمع عرفی است که بعد اشاره می‌کنم، صاحب عروه فرموده‌اند جمع کرده‌اند بین این دو روایت به رضا و عدم رضا، این رضا و عدم رضا یا باید از عرف بدست بیاید یعنی عرف این را اینطور بفهمید که اینطور بدست نمی‌آید مگر کسی ادعا کند که از عرف بدست می‌آید این مطلب، آن وقت در جاهای دیگر که نعم و لا هست آنجا هم همینطور می‌کنید در صلاه و صوم و دیگر جاها؟ یا نه اگر نگفته بودند جمع بین رضا و عدم رضا اصلاً به ذهن عرف نمی‌آمد، پس قرینه می‌خواهد. روی مبنای عملی مشهور که اعتماد می‌کنند بر فتوای مشهور چه تقویۀ و چه تضعیفاً، چه کسراً و چه جبراً، چه سنداً و چه دلالتاً، فرمایش صاحب عروه که ایشان این مبنی را عادهً قائل هستند و طبقت فتاوی عروه است گیری ندارد، اما اگر کسی این را قبول ندارد، این مبنائی که عملاً مشهور می‌گویند و آن این است که کسر و جبر دلالتی و سندی را قائل نیستند و فتوای مشهور ولو استناد داشته باشند مؤثر نیست، بلکه اگر استناد داشته باشند چه

بسا ضعیف‌تر خواهد بود، چون استناد به چیزی کرده‌اند که تام نیست، همانطور که اجماع محتمل الاستناد را قبول ندارند، دیگر چه برسد به اینکه شهرت مستنده باشد که آن به طریق اولی گیر دارد، روی آن مبنی حرف صاحب عروه تام نیست. بله دیروز یک عرضی کردم که باز هم تأمل کردم دیدم به نظر می‌رسد که فی محله است و آن اینکه جمع دلالی دارد. لیس له و نعم لیس له، ظهور است نه نص در بطلان و نعم، نص است از صحت و حمل ظاهر بر نص می‌شود. آن وقت لیس له حمل می‌شود بر جهات تنزیهیه، می‌خواهد راضی باشد یا نباشد بنحو مطلق است و دیگر مسأله رضاه نیست. اینکه من عرض می‌کنم یک مورد واحد و مسأله واحد را دو نفر از معصوم علیه السلام نقل کرده‌اند که کسی که اجیر شد که حج افراد را انجام دهد؟ حضرت در یک نقل فرمودند: نعم، و در نقل دیگر فرمودند: لیس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج. لیس له اگر نص باشد با نعم تعارض می‌کند که سابقاً عرض شد و یا اگر نعم ظهور باشد، این هم ظهور و دو تا ظاهر تعارض می‌کنند، اما اگر یکی نص باشد و یکی ظاهر، فرق نص و ظاهر این است که نص آن است که اگر بخواهیم معنای دیگر برایش بکنیم، معنای دیگر ندارد، معنای اسقاطش است و معنایش ترک روایت است. ظاهر آن است که اگر معنای دیگر برایش بکنیم معنا خلاف ظاهر است، اما طرح روایت نیست. قبل از اینکه امر را حمل بر استحباب کنیم و نهی را حمل بر کراهت کنیم که خلاف ظاهر است، اما طرح و ترک روایت نیست. پس لیس له، نص در این نیست که باطل است، ظاهرش این است که حق ندارد، یعنی صحیح نیست. این حق ندارد دو مرتبه دارد: ۱- مرتبه ظهور که لا یجوز. ۲- مرتبه غیر ظاهر که معنایش این است که تنزیهاً لیس له، مکروه است این کار نه اینکه حرام و باطل و صحیح نیست.

اگر این شد که به نظر می‌رسد اینطور باشد قاعده‌اش این است که حمل ظاهر بر نص کنیم. اما چون این جمع دلالتی قائل ندارد (مگر نادری) و معرض عنه است و فتوی برخلاف این جمع دلالتی است، دو مبنای مشهور که به نظر می‌رسد که تام باشد ما نمی‌توانیم به این جمع عرفی عمل کنیم.

پس اگر بنخواهیم بنحو مطلق همانطور که روایت اول مطلق است و عبارت روایت دوم مطلق است و قدر مسلمش می‌خواهیم موردی که نمی‌دانیم راضی هست یا نیست، به او گفته برایم مسجد بنائی کن احتمال می‌دهد که راضی باشد که حسینیه برایش درست کند، اینجا لا ینخالف صدق می‌کند در اینجا. این بالنسبه به اینکه عرض شد که جمع دلالتی دارد معنایش این نیست که من جمع دلالتی را در اینجا می‌پذیرم، اما جمع دلالتی دارد نه تعارض، فقط نمی‌شود پذیرفت بخاطر اعراض از این جهت. این یک عرض.

یک عرض دیگر این است که آن اطلاق روایت صحیحه، صاحب عروه فرمودند آن رضا و این عدم رضا، اطلاق روایت صحیحه که فرمود: نعم صحیح است، این اطلاق مورد اعراض است پس حجت نیست روی مبنای مشهور. این روایت که می‌گوید لیس له مورد عمل و قبول است در همین مورد و مشهور طبق فتوی داده‌اند حتی آقایان در اینجا حاشیه نکرده‌اند غالباً و پذیرفته‌اند که لیس له حق ندارد، این مورد عمل است حتی اگر روایت حسن بن محبوب مرسله باشد و بگوئیم مرسلات اصحاب اجماع تام نیست و کافی نیست برای حجیت و صرف فرمایش مرحوم کشی که نقل فرموده‌اند، اگر این را نگوئیم، اما چون معمول بهاست این روایت می‌شود معتبره که عرض دیگری است در اینجا. پس ما دو روایت در مسأله داریم: ۱- صحیحه که معرض عن دلالته‌ها. ۲- غیر صحیحه که معمول بهاست. روی مبنای مشهور

که روایت معرض عنها ولو صحیحه باشد کافی نیست برای حجیت و روایت معمول بها کافی است برای حجیت، ولو سندش معتبر نباشد که مشهور قدیماً و حدیثاً طبق همین عمل کرده‌اند. روی این مطلب که روایت صحیحه اگر معرض عنها شد مشهور به آن عمل نمی‌کنند و روایت ضعیفه اگر معمول بها شد مشهور به آن عمل نموده و فتوی می‌دهند در فقه که تتبع کنید پر است. دو موردش را ذکر می‌کنم از ده‌ها و ده‌ها و ده‌ها مورد انشاء الله بعد.

جلسه ۵۴۲

۲۵ ربیع الأول ۱۴۳۴

تابع عرائض دیروز یک عبارت از مرحوم آقا ضیاء نقل می‌کنم و بعد هم چند تا مثال از باب این است که اگر روشن بود که بنای عقلاء بر جبر و کسر است این‌ها می‌تواند مؤید برای انسان باشد یا اطمینان را بیشتر کند. مرحوم آقا ضیاء در کتاب تقریرات اصولشان بنام نهاییه الأفکار که آشیخ محمد تقی بروجردی نوشته‌اند ج ۳ ص ۱۸۶ که چهار جلد است بمناسبتی ایشان می‌فرمایند **فعلى المختار فإذا كان الخبر مما يفيد الوثوق النوعي بالصدور**. یک بحثی در حجیت خبر هست که مرحوم شیخ انصاری در آخر بحث خبر واحد در رسائل اشاره فرموده‌اند و آن این است که بنای عقلاء در حجیت نقل حسّی چیست؟ آیا فقط وثاقت نوعیه به صدور کافی است یا نه وثاقت شخصیه هم می‌خواهد، که مرحوم شیخ در فقه اکتفاء به اول می‌فرمایند غالباً خودشان و دیگران و شاید بنای فقه بر همین است تقریباً که وثاقت نوعیه به صدور در نقل حسّی کافی است، اما شیخ در رسائل احتیاط می‌کنند که وثاقت شخصیه هم باید باشد. از باب اینکه شاید آن وقتی که اینجای رسائل را می‌نوشته‌اند

ایشان شک کرده‌اند که آیا عقلاء در وثاقت نوعیه وثاقت شخصیه نبود اکتفاء می‌کنند؟ این دو بحث خوب است که در ذهن از هم جدا شود در بناء عقلاء. بناء عقلاء در مقام تنجیز و اعدار، این مورد بحث است که مولی و عبد از هم چه می‌توانند بخواهند و چه بر همدیگر می‌توانند الزام کنند. عقلاء یک وقت می‌خواهند هر طوری که هست این عمل انجام بشود احتیاط می‌کنند، حتی احتیاط غیر لازم. اما اگر مولی به عبد امری کرد از نظر عقلاء عبد چقدر ملزم است و اگر عبد خلاف کرد در کجا عبد معذور است در این خلاف که مولی حق عقوبت بر او ندارد؟ ایشان فرمودند: **فإذا كان الخبر مما يفيد الوثوق النوعي بالصدور ولو من جهة استناد المشهور إليه** که این وثوق نوعی از اینجا بیاید. یک وقت ناقل حسن ثقه است، عدل است، بینه است، این وثوق نوعی به این نقل از خود ناقل است و سبب وثوق نوعی خود شخص ناقل است، یک وقت ناقل آدم ضعیف است و فاسق است، اما چون مشهور اهل خبره به نقل او استناد کرده‌اند و طبق نقل او فتوی داده‌اند، این سبب می‌شود که وثاقت به صدور این مطلب باشد) **كان حجة وإن كان ضعيفاً في نفسه بمقتضى القواعد الرجالية**. (وهب بن وهب در رجال نوشته‌اند من أكذب البريء، آن‌هایی که در کل بشر بسیار دروغگو هستند چه کسانی هستند؟ یکی وهب بن وهب است، در فقه ببینید مکرر نقلی که از اصحاب حضرت صادق عليه السلام کرده این من أكذب البريء مورد اعتماد مشهور شده و طبق همین فتوی داده‌اند و استناد به آن کرده‌اند. آن وقت نه همه فقهاء بلکه بعضی هم استناد نکرده‌اند. اما اگر مشهور استناد کرده‌اند این وثوق نوعی می‌آورد و این وثوق نوعی ملاک تنجیز و اعدار عند العقلاء است. **كما أنه بإعراض المشهور عنه لابد من طرحه ولو كان في نفسه صحيحاً وكان رواه جميعاً مزكاةً بتزكية عدلين**. روایتی است که عرضاً

در سندش پنج نفر هستند تا امام معصوم علیه السلام و هر کدام از این پنج نفر دو تا عادل تزکیه‌اش کرده‌اند. روایت صحیح‌ه اعلائی به تعبیر بعضی‌ها. اما اگر معرض عنه شد، این نقلی که از معصوم علیه السلام شده در این روایت مشهور فقهاء برخلافش فتوی داده‌اند، ایشان فرموده‌اند: لابد من طرحه) ومن هذه الجهة اشتهر بينهم (فقهاء) بأنّ الخبر كلما ازداد صحةً ازداد باعراض المشهور عنه وهناً. اگر روایتی خیلی صحیح بود از نظر سند و سندش خیلی بالا بود از نظر صحت، اما مشهور از آن اعراض کرده‌اند، دلالت بر وهن بیشتر می‌کند چون مشهور فقهاء یعنی صدها فقیه، اهل خبره و اتقیاء که ملتزمند به فرمایشات معصوم علیه السلام عمل کنند. این موردی که این قدر سند خوبی دارد، مع ذلک از آن اعراض کرده و برخلافش فتوی داده‌اند. هر چه صحهٔ سند بالا برود در مورد اعراض، سبب بالای رفتن وهن این خبر می‌شود از نظر حجیت. این فرمایش ایشان که نسبت به مشهور می‌دهند و مشهور واقعاً قدیماً و حدیثاً هم همین است. چند مثال از ده‌ها مثال نقل می‌کنم:

۱- مسأله طواف است. طواف باید بین البیت والمقام باشد و از این حد بیرون نرود. در طواف ما دو طائفه روایات داریم: ۱- روایات متعدده صحاح که می‌گویند اشکالی ندارد که از بیرون مقام طواف کنید، مهم این است که دور کعبه چرخیده شود و کعبه در سمت چپ انسان باشد، اما لازم نیست که تا حد مقام حضرت ابراهیم علیه السلام حفظ شود حتی اختیاراً نه اضطراراً. اما مشهور به این روایت عمل نکرده‌اند. در مقابل روایاتی می‌گویند که باید مقید شوید بین بیت والمقام روایاتی است که شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه فرموده: روی. شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه گاهی مرسلات دارد اما نسبت به معصوم می‌دهد و گاهی می‌گوید و روی. روایت تقید بین البیت والمقام مع

الإمكان این روی است که فقهاء به آن عمل کرده‌اند. جواهر ج ۱۹ ص ۲۹۳ به بعد. این روایتی که نقل می‌کنم ص ۲۹۷ است. صحیح الحلبي. سُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنِ الطَّائِفِ خَلْفَ الْمَقَامِ، فَقَالَ عليه السلام: مَا أَحَبُّ ذَلِكَ وَمَا أَرَى بِهِ بِأَسْأَلاً. مسلماً بالتعبد حضرت صادق عليه السلام این را فرموده‌اند و این نص است و ظهور نیست و قابل حمل نیست مگر اینکه بخواهیم بگوئیم خلاف نص است و بعد فرمودند: **فلا تفعله إلا تجد منه بُدْلاً**. فاء فاء تفریع است. **فلا تفعله بعد لا أرى به بأساً** است. اشکالی ندارد اما این کار را نکن. اگر تنهائی هم بود ولا أرى به بأساً هم نبود تازه ظهور بود و بیش از این نیست. (وسائل، کتاب الحج، ابواب طواف، باب ۲۸ ح ۲). چند صفحه قبل در ص ۲۹۵ خود جواهر نقل کرده خبر حریر عن ابن مسلم که سندش هم معتبر نیست. **قال سألته عن حدِّ الطواف الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبیت؟ قال عليه السلام: ما بين المقام وبين البيت، فمن جازه فليس بطائف (همان باب ح ۱)** این حدیث که سند معتبر ندارد. صاحب وسائل چون مورد عمل این است را اول باب قرار داده و آن صحیح را بعد گذاشته. صاحب جواهر بعد نقل این خبر اینطور فرموده المنجبر والمعتضد بما عرفت (فتوای مشهور) از آن صحیح دست برداشته‌اند چون مشهور به آن عمل نکرده‌اند و به این روایتی که به نظر خودشان سندش معتبر نیست که در ماه رمضان نمی‌شود این عبارت را به حضرت صادق عليه السلام نسبت داد بعنوان یک خبر حسّی، چون معلوم نیست که حضرت این را فرموده باشند، اما وقتیکه فقهاء عمل کردند می‌شود معتبر، از این جهت می‌شود به حضرت نسبت داد چون اعتبار دارد.

یک مسأله دیگر مسأله نماز است در صحرا، نمی‌داند که قبله از کجاست؟

روایات متعدد دارد. روایت صحیح دارد که یک نماز بخواند. قبله برای کسی

که بدانند قبله کجاست شرط صحت نماز است و اگر ندانند شرط نیست. روایت ضعیفه دارد که چهار نماز بخواند. مشهور به این روایت ضعیفه عمل کرده‌اند و روایت صحیحه را کنار گذاشته‌اند. روایت این است. صحیحه زراره و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام **يَجْزِي الْمُتَحِيرَةَ ابْدَأُ أَيْنَمَا يَتَوَجَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ أَيْنَ وَجْهَ الْقِبْلَةِ**. هر وقت که ندانست قبله از کجاست به هر طرف که ایستاد کافی است و شرطیت قبله برای کسی است که يعلم أين وجه القبلة (وسائل، کتاب الصلاة، ابواب القبلة، باب ۸ ح ۲). در مقابلش روایت روی است، **رُوي أَنَّ الْمُتَحِيرَ يُصَلِّي إِلَى أَرْبَعَةِ جَوَانِبٍ وَ يَكُ رُوي دِيْگَر هَسْت: إِلَى أَرْبَعِ جَوَانِبٍ** (ح ۱ و ۳، همان باب ۸).

اینجا یک کلمه عرض کنم. جانب مذکر است. باید باشد اربعه جوانب که در یک روی دارد اربعه جوانب. اربع مال مؤنث است. مغنی در باب ۶ - ۷ و ۸ از این بحث‌ها دارد که گاهی کلمه‌ای اشراب به معنای کلمه‌ای دیگر می‌شود و معامله آن می‌شود در تذکیر و تأنیث و توجیه دارد اربع جوانب. آن وقت شاهد این است که این صحیحه زراره و محمد بن مسلم که هر دو با هم از حضرت نقل کرده‌اند معرض عنهاست عند المشهور و این مرسله و روی معمول بهاست. آن وقت در عروه، فصل فی القبلة مسأله ۱۱ فرموده: **إِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْاجْتِهَادِ أَوْ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ الظَّنُّ بِكُونِهَا فِي جِهَةِ صَلَّيْ إِلَى أَرْبَعِ جِهَاتٍ**، عمل به روایت مرسله، روی و ترک روایت صحیحه، یعنی فایده‌ای ندارد که یک نماز بخواند به هر جهت که شد. عروه را ببینید غیر از یکی و دو سه تا معظم حاشیه نکرده و قبول کرده‌اند و فتوی داده‌اند و احتیاط وجوبی هم نکرده‌اند و فتوی داده‌اند و روایت روی طبقش فتوی داده‌اند در وقتی که در همان مورد کلمه متحیر روایات صحیحه هست که معرض عنهاست، ملاک حجیت تنها

این نیست که شخصی که نقل کرده آدم درستی است، اما شرط تمام الملاک این نیست، شرطش این است که این نقل مورد اعراض مشهور اهل خبره اتقیاء نباشد و اگر شد فایده‌ای ندارد. در فقه آن قدر از این شواهد هست از اول کتاب طهارت تا آخر دیات و شاید صدها اینطوری باشد. پس ملاک مشهور است نه اجماع است. اگر اجماع بود که بحثی نیست، اما شهرتی که پیش مرحوم آقا ضیاء و امثال ایشان شهرت حجت نیست و شهرت را بما هی حجت نمی‌دانند، اما شهرت را جابر و کاسر می‌دانند. جابر روایت روی ضعیفه السند و کاسر روایت صحیحه السند مثل زراره و محمد بن مسلم. در ما نحن فیه همین است که برای دفع استبعاد عرض می‌کنم و گرنه جزء مکررات است. در ما نحن فیه روایت حسن بن محبوب هست، اگر گفتیم روایت حسن بن محبوب چون از اصحاب اجماع است لا ینظر إلی من بعده که عرض کردم مکرر در جواهر و حدائق و مستند و شیخ انصاری اعتماد کرده‌اند که هیچ، اما اگر گفتیم نه، اعتبار سندی ندارد. حسن بن محبوب آدم بسیار خوبی است اما وقتیکه مرسله نقل می‌کند نمی‌توانیم اعتماد کنیم و می‌گوئیم عقلاء بنائشان در اینطور جاها نیست و می‌شود روایت ضعیفه، ولی مورد عمل شده و مشهور به این عمل کرده‌اند. در مقابلش روایت صحیحه هست و منجز و معذر می‌دانند.

جلسه ۵۴۳

۳۰ ربيع الأول ۱۴۳۴

عروه فرموده: وعلى ما ذكرنا من عدم جواز العدول إلا مع العلم بالرضا إذا عدل بدون ذلك لا يستحق الأجرة. کسی را اجیر کرد که برایش حج کند و تعیین کرد مثلاً حج افراد و این رفت حج تمتع انجام داد. بنابر مطلبی که گذشت که عدول از آن چیزی که تعیین شده و از آن نوع حج معین جائز نیست. حالا عدول کرد از حج افراد به حج تمتع، صاحب عروه می‌فرمایند ما گفتیم اگر علم به رضا دارد اشکالی ندارد، یعنی علم دارد که مستأجر راضی است که حج دیگری مثلاً تمتع انجام دهد. اما مع عدم العلم، ایشان فرمودند: لا يستحق الأجرة في صورة التعيين على وجه القيدية. (همانطور که سابقاً اشاره شد فرموده‌اند اگر این تعیین به اعلى وجه اگر قید بوده یا اعلى وجه شرط بوده، اگر اعلى وجه قید بوده این مستحق اجرت نیست گرچه حج تمتعی که انجام داده حج صحیح است و موجب براءة ذمه منوب عنه می‌شود، چون قربۀ إلى الله نیۀ حج کرده به نیابت از زید، ذمه او بری می‌شود ولی مستحق پول نیست چون اجیرش کرده بوده که حج مقیداً بأن يكون الحج أن يكون

افراد و این انجام نداده) **وإن كان حجّه صحيحاً على المنوب عنه ومفرقاً لذمته،** (چون اجیر مالک بوده و خراب کرده عقد اجاره را نه عمل را) **إذا لم يكن ما في ذمته متعيناً فيما عُيّن.** یک بیانی است که قبلاً عرض شد و مسلم است و گیری ندارد. این در جائی است که اگر حج تمتع از طرف این شخص کرد اینطور نباشد که حج افراد منحصراً وظیفه منوب عنه باشد. یعنی اهل مکه مکرمه است و حق ندارد که حج تمتع کند و اگر نائش حج تمتع کرد فایده‌ای ندارد و مفرق ذمه‌اش نیست و در جائی مفرق ذمه منوب عنه است که ما عین متعین بر او نباشد. یعنی جائز بوده که حج تمتع هم بکند که واضح است. ایشان فرموده‌اند در جائی است که قید باشد. **و اما إذا كان على وجه الشرطية فيستحق.** (اگر مستأجر تعیین کرد که حج افراد انجام بده بنحو قید نبود بلکه بنحو شرط بود، گفت شما ۱۰۰ دینار بگیری و یک حج افراد برای زید بکنید و بعد در همان عقد گفت بشرطی که این حج، حج افراد باشد و نگفت یک حج افراد کنید، این هم حج کرد و شرط را انجام نداده ولی مشروط را انجام نداده) **إلا إذا فسخ المستأجر الإجارة من جهة تخلف الشرط** (و بگوید من شرط کرده بودم که حج افراد انجام دهی و شما خلاف شرط کردید، حق دارد مستأجر بنخاطر خیار تخلف شرط اجاره را باطل کند چون شرط را مراعات نکردید وقتی که اجاره را باطل کرد آن اجرة مسماء را حق ندارد. چون گفته بود ۱۰۰ دینار می‌دهم مقابل اینکه حج کنی بشرطی که افراد باشد و این شرط را انجام نداد. بعد صاحب عروه می‌فرماید: **اذ حينئذ لا يستحق المسمى بل اجرة المثل.** اما این حج چقدر ارزش دارد، این مستحق است در صورت شرط. یعنی ۱۰۰ دینار را مستحق نیست ولی اگر همچنین حجی در خارج ۸۰ دینار است آن را مستحق است.

اینجا چند تا عرض هست که خوب است تأمل شود. مسأله مربوط نیست به حج بالخصوص، در حج آورده‌اند از باب اینکه زیاد است اجاره، مسأله مسأله اجاره است، باید رجوع شود به کتاب اجاره و دید که آنجا چه گفته‌اند، این هم یکی از مصادیقش است، اجره حج یک نوع اجاره است. شخص خودش را اجیر می‌کند که حج را انجام دهد. اجمالش این است که تفصیلش در کتاب اجاره است. صاحب عروه بنحو مطلق گفتند قید، شرط. هم قید را مطلق گذاشتند و هم شرط را مطلق گذاشتند فرمودند اگر علی نحو القید بود که اجاره باطل است، اما اگر بنحو شرط بود اجاره صحیح است مگر مستأجر ابطال کند اجاره را به خیار شرط. اگر ابطال کرد اجره المثل بنحو مطلق فرمودند می‌برد، نه اجره المسمی. اینجا چند تا عرض است:

۱- این قید و شرط یک وقت این مقید با قید و مشروط با شرط متعددند در خارج مثلاً می‌گوید شما اجیر هستید که یک حج انجام دهید بشرط اینکه یک قبا هم برای من بدوزید که قبا دوختن در خارج یک عمل است و حج یک عمل دیگر است. یک وقت این مقید و قید و مشروط و شرط متحد است در خارج ولی در گفتن دو تاست، می‌گوید: حج افراد را انجام دهید علی نحو القید، یا می‌گوید یک حج انجام دهید بشرطی که آن حج، افراد باشد که در خارج حج یک چیز نیست و افراد یک چیز دیگر. افراد و حج در خارج متحدند، یک چیز است که اسمش حج افراد است و یک چیز دیگر است که اسمش حج تمتع است که دو تا نیست. اگر مشروط و شرط و مقید و قید دو تا بود، اسمش را قید و مقید یا مشروط و شرط بگذارید فرقی نمی‌کنند. اگر دو عمل شد، گفت حج کن و علی نحو القید ذکرش کرد. گفت صد دینار به شما می‌دهم که اجیر باشید که یک حج با خیاطت یک قبا انجام دهید و قیدش

کرد، یا یک حج انجام دهید بشرطی که یک قبا هم بدوزید، علی نحو الشرط بگوید و یا علی نحو القید بگوید در لفظ فرقی نمی‌کند، اثنین اثنین است و واحد واحد است و اثنین نیست، اگر علی نحو الشرط والمشروط بود یا قید و مقید و این‌ها دو چیز بودند در خارج بله این یکی مشروط را انجام داده و مقید را انجام داده و قبا ندوخت، خیار فسخ دارد و اگر هم فسخ نکرد اجرت را مستحق است (اجره المثل نه اجره المسمی، چون اجرت المسمی صد دینار مقابل دو چیز بوده، یکی حج در خارج انجام شود و یکی خیاطت قبا در خارج انجام شود و نشد پس صد دینار را مستحق نیست، حج را انجام داد، اجره المثل را مستحق است) اما اگر متحد بود در خارج مثل مثال ما نحن فیه، چه علی نحو الشرط و چه علی نحو القید بگوید متجزء نیست، چه بگوید صد دینار به شما می‌دهم که یک حج افراد (علی نحو القید) انجام دهی یا بگوید صد دینار می‌دهم یک حج انجام دهی بشرطی که آن حج افراد باشد وقتیکه در خارج مشروط و شرط یک عمل خارجی است و این آمد یک حج غیر افراد انجام دهد، هیچ انجام نداده است، چون یک امر متحد در خارج بوده و در دقت عقلیه این‌ها دو تا هستند و از هم جدا هستند و مفهوماً دو تا هستند ولی خارجاً دو تا هستند. این اجیرش کرده که مفهوم را انجام دهد یا امر خارجی را انجام دهد؟ گفته یک حج انجام بده بشرطی که افراد باشد، مفهوماً دو تا است و گرنه در خارج قابل تفکیک نیستند. حج بی افراد و افراد بی حج قبول نیست. حج افراد یک وجود خارجی است، مثل حیوان ناطق می‌ماند که در خارج یک شیء است و مفهوماً فرق می‌کند. اما اگر اینطور بود چه علی نحو القید بگوید و چه علی نحو الشرط بگوید، چه صیاغت قید باشد یا شرط باشد، چه نعت کند حج را به این کلمه افراد وصفش کند و چه جدا بیشتر کند

و اسمش را شرط بگذارد، فرقی نمی‌کند. این اجیرش کرده که حجی انجام دهد علی نحو الشرطی که گفت، بشرطی که آن حج افراد باشد، این رفت حج تمتع انجام داده و افراد را انجام داده و افراد را انجام نداده؟ نه، اصلاً آنکه اجیر شده مطلقاً انجام نداده، یک امر خارجی است. اگر گفت برو یک کسی را بیاور که این جنس را به جائی دیگر حمل کند، او رفت یک دابه آورد، این حیوان را آورده و ناطقش را نیاورده؟ نه هیچ را نیاورده. اجاره متعلق به امر خارجی است و مسأله مسأله مفهومی نیست، مفوماً دو تاست.

می‌خواهم عرض کنم که تفریق ایشان بین قید و شرط بنحو مطلق این تأمل دارد.

بنابر این حتی اگر علی نحو الشرط بود، در ما نحن فیه که حج است، چون متحد است خارجاً معه، لا يستحق الأجرة المثل ولا أجرة المسمی.

می‌آئیم در کبرای مسأله که خارج از ما نحن فیه است و آن جائی است که شرط و مشروط دو چیز باشند. در آنجا فرمایش صاحب عروه تام است و فرمایش ایشان در غیر مثل حج افراد و تمتع تام است. اگر مشروط و شرط خارجاً دو چیز باشند. یک وقتی می‌گوید یک عبدی که کتابت بلد است را اجیر کن. این در خارج متحد است، عبدی که کاتب نیست اصلاً لم يتعلق القصد باجارته. یکی عبدیتش نیست در خارج و یکی کتابتش. گرچه مفهوماً دو چیزند اما در خارج متحدند. این همان زید است که عبد است و همان زید است که کاتب است. یعنی عبد است که کاتب است نه زید است که کاتب مطلق است غیر عبد و عبد مطلق غیر کاتب، خارجاً متحد است. اما اگر گفت عبدی را اجیر کن که برای او یک قرآن بنویسد و یک امر خارجی که دو چیز است. یکی خود عبد و یکی قرآن نوشتن. آن وقت اگر یکی را انجام داد و

یکی را انجام نداد و قرآن نوشت، نصف مقصود در اجاره را انجام داده نه نصف حقیقی را. در اینجا قید و شرط فرق می‌کند.

اینکه صاحب عروه فرمودند: **في صورة التعيين على وجه القيدية، لا يستحق الأجرة**، هیچ چیزی را مستحق نیست، این در جائی است که خارجاً قید و مقید دو چیز باشد اما علی نحو القید در عقد اجاره آورد، یعنی العقود تابعه للقصود، قصدش در عقد اجاره دو چیز نبود و یک چیز متصف بود. این هیچی را مستحق نیست. گفت این شخص را اجیر می‌کنم که حج کند مقیداً به اینکه یک قبا هم بدوزد که حج بی قبا نمی‌خواهم و قبا بی حج نمی‌خواهم. این حج کرد و قبا را ندوخت، هیچی را مستحق نیست، چون پول مقابل این دو چیز به قید اجتماع قرار داده شده، اجتماع پیدا نکرد. بله اگر علی نحو الشرط انجام داده بود، گفته بود من این صد دینار را می‌دهم که این شخص برایم دو چیز انجام دهد. یکی حج برایم انجام دهد و یکی برایم قبا بدوزد. حج را انجام داد و قبا را دوخت، مستحق اجرة المثل بالنسبة به حج هست. پس تفریق ایشان بین قید و شرط در غیر مثل انواع حج صحیح است، اما در ما نحن فیه که حج باشد، نه ظاهراً تام نیست. این یک تأمل در فرمایش ایشان.

یک اشاره از فرمایش مرحوم صاحب عروه در حاشیه مکاسب را خواندم که ایشان فرمودند: **ان الشرط قد يكون بنحو التقيد كما في اشتراط الأوصاف للعین الشخصية**. ج ۲ ص ۱۱۸ چاپ قدیم که خود ایشان فرموده‌اند شرط گاهی بنحو تقید است، آن وقت مثل مثال حج زده‌اند که فرموده‌اند: **كما في اشتراط الأوصاف للعین الشخصية**، می‌گوید عبد زنجی باشد، عبد کاتب باشد، فرقی نمی‌کند که عین تکوینی باشد یا عین اعتباری باشد. حج یک عین اعتباری

خارجی است. حج یعنی احرام بستن و طواف و سعی کردن و یک عین خارجی اعتباری است، شارع مجموعه مناسک را یک عین اعتبار داده و شده یک عین شخصی، آن وقت این عین شخصی و حج سه رقم است از نظر اعتبار شخصی: یا یوصف العین بالقران یا یوصف بالافراد و یا یوصف بالتمتع. که این از این قبیل می شود و خود ایشان هم تعبیر به این کرده اند که الشرط قد یكون بنحو التقييد، یعنی قید و شرط دو تا چیز نیست. دو نوع مطرح کردن است و دو نوع گفتن این شیء است، ممکن است بنحو شرط بگوید اما واقعاً قید است فرمودند ان الشرط قد یكون بنحو التقييد، اگر شرط یک چیز مقابل قید است، چطور شرط قد یكون بنحو التقييد. این شرط و تقييد والحاصل این است اگر امر خارجی است و متحدند، همه اش قید است ولو بنحو شرط بگوید. اگر امر خارجی است و غیر متحدند، أمران إن قد یكون مع التقييد حتی بنحو شرط بگوید و قد یكون بنحو الشرط. پس از این جهت فرق می کند اثنین بودن یا متحد بودن فرق می کند نه از اینکه تقييد و یا شرط کرده و در جائیکه متحد است چه تقييد و چه شرط کند همه اش تقييد است و در جائیکه اثنین هستند این دو تا فرق می کنند.

جلسه ۵۴۴

اربيع الثاني ۱۴۳۴

دو تا مطلب اینجا هست: یکی مسأله اصل استحقاق اجرت و یکی علی فرض الاستحقاق، أجره المثل که صاحب عروه فرمودند. اما اصل استحقاق اجرت، عرض شد این مسأله‌ای است مربوط به کتاب اجاره، فرع این بود که شخصی کسی را اجیر کرده که حج افراد مثلاً انجام دهد علی نحو الشرط نه قید، یعنی گفته ۱۰۰ دینار به شما می‌دهم که یک حج انجام دهی بشرطی که این حج، حج افراد باشد که متحد است در وجود خارجی مشروط و شرط. در خارج ما یک چیزی نداریم حج بدون افراد یا افراد بدون حج، مثل حج و خیاطت ثوب. فرض مسأله این است که گفت حج برای میت بکن بشرطی که این حج افراد باشد و این حج تمتع کرد که افضل است فی نفسه. یک بحث بحث اصل استحقاق اجرت است که آیا استحقاق اجرت دارد یا نه؟ چون وقتیکه عدول کرد عما عین له مع عدم العلم برضا المستأجر به این عدول که عبارت عروه این بود: **وعلى ما ذكرنا من عدم جواز العدول إلا مع العلم بالرضا إذا عدل بدون ذلك.** آن وقت ایشان فرمودند: **إذا كان على وجه الشرطية فيستحق**

و بعد فرمودند: لا يستحق المسمى بل أجره المثل. هر دو اینها محل تأمل و اشکال است. اولاً چرا يستحق؟ لا يستحق. بحث این است که حج افراد و حج تمتعی که بالاعتبار الشرعی بالتعدد دو چیز متغایر هستند و وصف افراد متحد است وجوداً با خود حج، یک چیز جدا نیست و وصف تمتع متحد در وجود خارجی با حج است و یک چیز جدا از آن نیست و اجیر شد که حج افراد انجام دهد. این عدل مع عدم العلم برضا المستأجر که عدم العلم در حکم علم به عدم است بلا إشکال در اینطور جاها، چون لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه که احراز می‌خواهد و عدم الإحراز حکم احراز العدم را دارد در حکم و در واقع دو چیز بیشتر نیست، اما در مقام ظاهر و اثبات سه چیز است، احراز الوجود، احراز العدم، عدم الإحراز. در همچنین جائی طرف حج تمتع انجام داد و نمی‌داند که مستأجر قبول دارد حج تمتع را یا نه، با اینکه گفت من حج افراد می‌خواهم؟ قاعده‌اش این است که لا يستحق الأجره، چون چیز دیگر انجام داد. او گفته حسینیه بساز و وقف کن، این مسجد ساخت و وقف کرد. کأنه هیچ عملی را انجام نداد و مستحق اجرت نیست. شبیه این را صاحب عروه در کتاب اجاره فرموده‌اند و تصریح کرده‌اند که لا يستحق. در آخر کتاب اجاره یک فصلی دارند بنام خاتمه که یک عده مسائل را ذکر کرده‌اند: المسألة العاشرة: ... فالإجارة قد تكون على العمل المركب من اجزاء (اجاره این است که اجیرش می‌کند که عمل انجام دهد و یک قبا برایش بدوزد که دو جزء است) وقد تكون على نتيجة ذلك العمل. (یک جزء حج و یک جزء افراد است، اما این حج افراد می‌خواهد که یک چیزی می‌خواهد که نتیجه‌ی هذا العمل است نه حج جدا، افراد جدا، بعد فرموده فمع عدم حصول تمام العمل (حج افراد خواسته) لا يستحق شيئاً. (چون حج تمتع حج افراد نیست).

مسأله دوم این است که اگر استحقاق، بر فرض که يستحق در موردی که يستحق که دو چیز باشد. گفت این صد دینار را به شما می‌دهم که یک حج برایم بکنید بشرطی که یک قبا هم برایم بدوزی و قابل این هست که از هم جدا شود و علی نحو الشرط هم گفت این شخص حج را انجام داد و جبه را ندوخت، يستحق الأجره، چون دو چیز است که علی نحو الشرط گفته و يتوزع الأجره بر حج و قبا دوختن. چه نسبتی از این پول برای حج است از نظر عرف و چه نسبتی برای قبا دوختن است، آن نسبت حج را حق دارد. آن نسبت را از اجرة المسماء یا از اجرة المثل؟ صاحب عروه فرموده‌اند اجرة المثل. عبارت این بود: **وأما إذا كان على وجه الشرطية فيستحق إلا إذا فسخ المستأجر الاجارة من جهة تخلف الشرط، إذ حينئذ لا يستحق المسمى بل يستحق أجره المثل.** اینکه ایشان اینجا فرمودند بنحو مطلق اجرة المثل آیا تام است؟ جاهای دیگر خود صاحب عروه و دیگران می‌گویند اقل الأجرتين. اگر اجرة المثل اقل است (چون عقد که باطل شد و این نصف عمل را انجام داده و نصف اجرت را حق دارد. آن اجرتی که او قرار داده بود برای حج مشروط به قبا دوختن بود و شرط را انجام نداد. اگر آن اجاره را فسخ کرد این عملش که حج باشد محترم است، اجرت حج را مستحق می‌شود، حالا اگر اجرة المسماء اقل باشد لا يستحق المثل، چرا؟ چون خودش رضی بالأقل. اقل الأجرتين را حق دارد. اگر آن اجرتی که ذکر شده اقل است (مسماء) همان را مستحق است اما اگر اجرة المثل اقل است، چون آن باطل شد و این نصف عمل را انجام داده بنابر اینکه يستحق در موردی که يستحق، اگر اقل است اجرة المثل را مستحق است. مثل مطلقاً نیست، مثل در جائی است که اجرة المثل اقل باشد از اجرة المسماء. نه اینکه مطلقاً است.

یک عبارت برای دفع استبعاد از میرزای نائینی دیدم که می خوانم: مسأله در حج نیست، حاشیه مکاسب مرحوم میرزای نائینی مرحوم محقق آملی است. ج ۱ ص ۲۲۴، الوجه الأول هو أنه لو كان المسمى أقل من المثل فالعامل نفسه أقدم على الرضا بالأخذ بالأقل من أجره المثل وعلى إقدامه فلا يكون مستحقاً للزائد على المسمى. البته خود میرزای نائینی در این مطلب مناقشه دارند و بحث است اما بالتیجه روی این مبنی و قاعده که عمل شخص محترم بود و نباشد که استحقاق اجرت داشته باشد و فسخ نکرد معامله را بنحاطر تخلف شرط تا اینکه هیچی لا يستحق و چون مستحق شد، حالا چه چیزی را يستحق؟ دائماً يستحق المثل؟ نه. اگر نصف اقل از مسمى بود آن وقت يستحق أجره المثل را، اما اگر مسمى اقل بود چون رضی به، يستحق المسمى را.

بحث این است که مورد مناقشه هم هست، اما همینطور که جماعتی فرمودند که اقل الأجرین را می برد که یکی هم همین است که از مرحوم میرزای نائینی نقل کردم که عده ای هم قائل هستند به نظر می رسد که اینطور باشد که آیا عقد قید این رضای به اجرت است یا این رضی بالعمل تحت هر شرائطی، تحت انجبار، پول لازم داشت و مع ذلك راضی شد مقابل این عمل و پول، وقتی که راضی شد العقود تابعه للقصود و العقود تابعه للقصود، بر این قصد انعقد العقد، عقد باطل شد قصد سر جایش هست.

جلسه ۵۴۵

۲ ربیع الثانی ۱۴۳۴

مسأله ۱۳: لا یشرط فی الاجارة تعیین الطريق وإن کان فی الحج البلدی لعدم تعلق الغرض بالطریق نوعاً. مسأله گذشته راجع به اجیر کردن برای نوع حج بود، افراد، قران، تمتع، این مسأله راجع به این است که آیا تعیین راه شرط است؟ نه. می خواهد از راه دریا یا هوا یا زمین، از این راه، یا آن راه برود، شرط صحت اجاره حج تعیین طریق نیست، گرچه طرق مختلفند و پولش زیاد و کم دارد. یک طریقی ۱۰۰ دینار و یک طریقی ۲۰۰ دینار است اما شرط صحت اجاره نیست. چرا؟ چون غرض در اجاره برای حج غالباً به تعبیر ایشان نوعاً اینطوری است که می خواهد حج انجام شود از این راه یا آن راه و ملاک در عقد اجاره مثل عقود دیگر این است که غرری نباشد، یعنی عرفاً این عقد غرری نباشد ولو پولش فرق کند و صرف اختلاف ثمن موجب غرر نیست دائماً، گاهی جزئاً هست اما کلیاً اینطور نیست. لهذا چون نوعاً آنکه شخصی را اجیر می کند و غالباً کسی را که اجیر می کنند برای حج این است که حج انجام شود از هر راهی و به هر سبکی. این وجه این است که شرط در صحت

اجاره تعیین طرق نیست. ظاهراً واضح است و گیری تا اینجایش ندارد و بحثی هم ندارد.

بعد صاحب عروه فرمودند: **ولكن لو عُيِّنَ**، (اگر اجیرش کردند که از راه دریا به حج برود باید از راه دریا برود و یا هر قیدی دیگر گذاشتند باید آن قید را رعایت کنند، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**) ولا يجوز العدول إلى غيره چرا؟ بخاطر **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** هر عقدی که بین دو نفر می شود با تمام خصوصیات که آن عقد گره زده شده روی آن خصوصیات باید انجام شود و مقتضای **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** همین است. روی آن خصوصیات باید انجام شود و مقتضای **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** همین است.

بعد فرموده اند: **إلا إذا أنه لا غرض للمستأجر في خصوصيته و إنما ذكره على المتعارف، فهو راض بأى طريق كان.** این استثناء است از لو عيّن تعينه. مگر اینکه وقتی که مستأجر راهی را تعیین می کند اجیر بداند که این خصوصیت برایش ندارد و همینطوری این راه را ذکر کرده. اما اگر احتمال خصوصیت بدهد باید ملتزم شود) **فحينئذ لو عدل صح واستحق تمام الأجرة.** گفت بود با هواپیما برو و این با هواپیما رفته خصوصیت ندارد و این پول کمتر صرف کرد و با ماشین رفت عقد صحیح است و تمام اجرت را مستحق می شود چون عقد تابع عقد است.

بعد صاحب عروه فرمودند: **وكذا إذا أسقط بعد العقد حق تعينه،** تعیین طریق کرد و خصوصیت هم برایش داشت و بعد گفت نمی خواهم از راه دیگری بروی پول می دهم که از راه هوایی بروی و قید هم کرد، بعد اجیر گفت چرا برای من تعیین می کنی؟ مستأجر گفت اشکالی ندارد. این حق در عقد اجاره حق هر شرط سائغی و قید سائغی مال طرفین است، هر کدام را

حق دارد وقتی که خصوصیتی را تعیین کرد این حق است نه حکم. یعنی حکم شرعی به وجوب و فاء تابع حقی است که شارع برایش قرار داده در عقود و این از حقی است استفاده کرده، اگر از حقی تنازل کرد اشکالی ندارد، اَوْفُوا بِالْعُقُودِ می گوید مادامی که این حق هست اگر بعد از حقی تنازل کرد و گفت حقم را برداشته، از هر راهی که می خواهی برو این تعیین به آن می چسبند، چون حکم شرعی در سلسله معالیل این حق است نه در سلسله علت است. چون این همچنین حقی دارد، این حق را هم شارع برایش قرار داده. الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطاً أَحْلَ حَرَاماً وَ حَرَمَ حَلَالاً. خود شارع برای دو طرف حق قرار داده و اگر کسی از این حق استفاده کرد و در عقد قیدی گذاشت، شارع می گوید باید به این قید وفا کنی و این حکم وضعی و حکم تکلیفی است اما وقتی که از حقی دست برداشت علت حکم شرعی و وضعی و تکلیفی برداشته می شود و معلول از بین می رود.

و كَذَا إِذَا اسْقَطَ بَعْدَ الْعَقْدِ حَقَّ تَعْيِينِهِ. بلکه لازم نیست بعد العقد و قبل الحج باشد حتی اگر بعد الحج اسقط کشف می کند که حق فی محله ثابت نبوده و بعبارة اخرى حق مراعی است به اینکه ذو الحق اسقاط نکند حقی را حتی ولو بعدها. این قید کرده بود که یا هواپیما حج بکن و بنحو قید هم گفت و اینهم حج کرد با ماشین، بعد که از حج برگشت گفت چرا با ماشین رفتی؟ گفت خوب رفتم، گفت قبول کن مستأجر گفت اشکالی ندارد. خود حق مراعی است به عدم اسقاط و اسقاط لازم نیست که قبل از عمل باشد. حق اگر بعد العمل و بعد الموت باشد طرفین مردند وارثین از همه راضی شدند چه گیری دارد؟ چون این حق است که منتقل به وارث شده، در جائیکه حق منتقل می شود، حتی اگر وارث طبقه دهم بودند احکام بر آن مترتب می شود. چون

معنی حق این است که بدست اینطرف باشد. شارع می‌فرماید: اگر این مرد به دست وارثش می‌رسد. این حق بودن مراعی است به عدم العدول عنه. مراعی است نه از باب اینکه دلیل داریم معنای حق همین است. وقتیکه حق برای طرف قرار داده شد در عقد این حق دارد که شرط و قید کند، المؤمنون عند شروطهم، شرط سائغ کند معنایش مراعی بودن است. پس خصوصیت ندارد که قبل از حج از حقیقتش تنازل کرده باشد. چون حق است بدست این است، هر وقت که انجام دهد و اگر مرد از حقیقتش تنازل نکرد حق منتقل به وارث شد، اگر وارث تنازل می‌کرد گیری ندارد. البته این مقام واقع است نه مقام ظاهر. اینکه صاحب عروه فرمود **إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا غَرَضَ كَمَسْتَأْجِرٍ فِي** خصوصیت، علم برای شخص منجز و معذر است، اما در مقام اثبات حجت می‌خواهد. یعنی اگر زید کسی را اجیر کرد برای اینکه حج کند که یا هواپیما یا از فلان راه برود و اجیر می‌داند که آن خصوصیت راه که ذکر کرده برایش خصوصیت ندارد و از راه دیگر رفت این برایش گیری ندارد. اما اگر بعد نتوانست معلولش را اثبات کند و طرف مرد ورثه‌اش حق دارند که بقیه‌اش را بگیرند که آنکه پدرمان گفت نکردی، می‌گویند من می‌دانم که پدرتان مقصودش این خصوصیت نبوده فایده‌ای ندارد. علم برای خود انسان منجز و معذر است اما در مقام اثبات حجت می‌خواهد و این معنایش نیست که همین قدر که علم داشت حکمش روی دیگری هم بار شود. مگر دیگری هم علم داشته باشد یا این بر بینه‌ای اثبات کند وگرنه علم که ایشان فرمود صرف تنجیز و اعدار برای خود اجیر است و بیش از این نیست و یک واقع را مرحوم صاحب عروه بیان کرده‌اند (مقام ثبوت) مقام اثبات را در مقامش نیستند و قاعده‌اش هم این است که فایده‌ای برای مقام اثبات ندارد. اگر کسی یقین صد

در صد داشت که دوستش راضی است که با عبایش نماز بخواند و با عبای او نماز خواند بعد از نماز گفت چرا با عبای من نماز خواندی؟ گفت می دانستم که راضی هستی، گفت به چه دلیل می گوئی راضی ام که نمازش درست است اما باید اجرت عبا را به او بدهد که اگر واقعاً راضی بوده اجرت ندارد، همیشه علم برای آنکه عالم است منجز و معذر است از نظر تکلیف و وضع. یعنی اینکه با عبای دیگری نماز خواند می داند که آنوقت راضی بوده و بعد می گوید راضی نبودم، می دانید که دروغ می گوید از نظر شرعی ملزم نیست که اجرت عبا را به او بدهد اما در مقام اثبات نمی تواند و حقی ندارد.

یک روایت صحیح در مسأله هست به دو طریق که از هر دو طریق صحیح نقل شده، موجب این شده که جماعتی در این مسأله خلاف کرده اند. مسأله این است که زید کسی را اجیر کرد که حج کند و تعیین راه هم برایش کرد که از این راه برو و اجیر از راه دیگر رفت روایت دارد که اشکالی ندارد، حتی اگر غرضی خاص در آن راه بود. بعضی فرموده اند عند الشک اشکالی ندارد. یک بحثی است حول این روایت که این روایت سبب شده که تا الآن علی القاعدة است این حرفها، مقتضای عقد و اجاره این است. اگر اجیر یا مستأجر یک شرط سائعی کرد و در وقت عقد اجاره طرفین آن عقد را قبول کردند باید ملتزم شوند و بخلافش اگر کرد حیت لا یتحق الأجره.

صاحب عروه فرموده اند: **فالقول بجواز العدول مطلقاً** (یعنی اجیر در حج عدول کنه از طریقی که برایش تعیین شده، حتی اگر بداند که آن طریق برایش خصوصیت دارد و راضی نیست برای راه دیگر رفتن) **أو مع عدم العلم بفرض في الخصوصية**، یا اینکه بگوئیم اجاره صحیح است در جائیکه شک داشته باشد و علم به عدم نباشد. یک قول این است که حتی علم دارد که آن راه دیگر را

نمی‌خواهد و یک قول دیگر فرموده اگر می‌داند آنکه گفت از کوفه برو برایش خصوصیت دارد مع ذلک اگر از بصره برود اشکالی ندارد. قول دیگر گفته اگر نمی‌داند اشکالی ندارد. قول صاحب عروه مشهور این است که فقط در یک صورت می‌تواند مخالفت کند و آن این است که بداند که خصوصیت ندارد. اگر می‌داند که این راه خصوصیت دارد و یا شک در خصوصیت دارد، لایجوز العدول. یک قول فرموده اگر شک دارد یجوز العدول و یک قول فرموده اگر خلاف را بدانید یجوز العدول، صاحب عروه می‌فرمایند این دو قول ضعیف هستند. چرا؟ چون خلاف **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** است. **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** یعنی عقدی که شده طبقش عمل کن و دلیلی دیگر لازم نداریم.

قول به جواز العدول مطلق از عده‌ای از متقدمین نقل شده، نقل شده از مفید در مقنعه، شیخ طوسی در نهاییه و تهذیب، قاضی ابن براج در مهذب، ابن ادریس در سرائر و علامه در الراشد و غیرهم. تعیین کرده چون حق دارد و اجیر هم قبول کرد. یکوقت می‌گوید از این راه نمی‌روم اشکالی ندارد اما اگر قبول کرد حق ندارد عقدی که بسته عدول کند.

قول به اینکه یجوز عند الشک صاحب شرائع فرموده. عبارت شرائع را می‌خوانم و یک تکه هم بعد جواهر اضافه کرده. عبارت شرائع از جواهر می‌خوانم: ج ۱۷ ص ۲۷۴، **ولو شرط الحج علی طریق معین لم یجز العدول ان تعلق بذلک غرض**. که این فرمایش صریح است در اینکه ان لم یعلق غرض او شک یجوز، گرچه به صاحب شرائع نسبت داده شده که ایشان مطلق گفته‌اند. صاحب جواهر بعد از این فرموده‌اند: وفاقاً للمشهور که فرمایش صاحب شرائع را نسبت به مشهور داده‌اند که یا معلوم نیست این شهرت و اگر معلوم العدم نباشد. بعد خود شرائع فرموده: وقیل یجوز مطلقاً که فرمایش مفید

و شیخ طوسی و بقیه باشد.

خوب وجه این دو قول چیست؟ از یک روایت صحیح است. عروه فرموده: کالاستدلال له، چون ایشان فرمودند: کالقول بجواز العدول ضعیف بخاطر منافاتش با المؤمنون عند شروطهم وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ استدلال به این صحیح هم تام نیست. صحیح چیست؟ اینکه در مسأله خلاف درست شده بخاطر وجود این صحیح است. شنیدنش هیچ شبهه و گیری ندارد، بحث سر دلالتش است. عروه فرموده: کالاستدلال له (به قول به جواز عدول چه مطلقاً حتی مع العلم بوجود الخصوصية یا نه فی صورة عدم العلم بوجود الخصوصية) بصحیحة حریز عن رجل أعطی رجلاً حجة یحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، فقال عليه السلام: لا بأس إذا قضی المناسک فقد تم حجّه (وسائل، کتاب الحج، ابواب النیابة باب ۱۱، ح ۱).

عمده بحث این است که ما باشیم و این روایت خصوصاً بخاطر تعلیش حضرت می فرمایند این می خواهد برایش حج شود یعنی خصوصیت ندارد. والمتبادر من الروایة و ما باشیم و این روایت اطلاق ندارد و اراده خصوصیت نیست. اگر این باشد که علی خلاف القاعده نیست و علی القاعده است و از اول هم صاحب عروه فرمودند که اگر می دانیم که برایش خصوصیت ندارد و علی نحو المتعارف گفته و اجیرش کرد که از تهران برایم فلان چیز را بیاور و گفت صبح سحر برو از کنار حرم حضرت معصومه علیها السلام ماشین سوار شد برو تهران و فلان چیز را بخر و بیاور، این برایش خصوصیت ندارد که سحر برود و از کنار حرم برود و یا با اتوبوس برود. نه، اگر همسایه اش هم داشت به تهران می رفت مسأله ای نیست و عادتاً اینطور تعبیر خصوصیت در اطلاق ندارد و در مقام این است که می خواهد برایش حج کند و مثلاً از کوفه به حج

رفتن. خصوصیت نداشته و شرط نیست و یک چیز متعارف است. ولی عمده حرف این است که آن معنای روایت این است؟ اگر این باشد که فرمایش صاحب عروه و غالباً متأخرین که فرموده‌اند درست است و نباید بر خلاف قواعد اجاره باشد و روایت هم بر خلاف قواعد اجاره نیست، اما اگر امام معصوم علیه السلام بر خلاف قواعد اجاره فرموده باشند بلا اشکال می‌پذیریم ولی گیر عبارت این است که در این روایت خصوصیت چه قصدی کرده‌اند؟ حتی اگر خصوصیت دارد یا حتی اگر احتمال می‌دهد خصوصیت دارد و مع ذلک بعنوان یک استثناء در باب حج در این جهت حج و هذه الخصوصية خلافش اشکالی ندارد؟ این یک معنای روایت: یک عده فرموده‌اند و صاحب حدائق تصریح به این جهت کرده که بُعدی ندارد و روایت مخصص است و حضرت فرمودند: لا بأس و این اطلاق دارد و این تعلیلی که فرمودند این اطلاق لا بأس را تقیید نمی‌کند. صاحب حدائق در ج ۱۴ ص ۲۷۰ می‌فرمایند: *والرواية كما ترى صحيحة ظاهرة بل صريحة فيما ادعاه* (ادعای شیخ طوسی در اینکه مخالف طریق با علم به اینکه خصوصیت برای مستأجر دارد، مع ذلک مانعی ندارد) *ولا معارض لها في الباب إلا مخالفة قواعد الاجارة، فلهذا اضطربوا في الجواب عنها فقهاء واستثناء هذا الحكم من قواعد الاجارة لا يُعد فيه*. و لا بأس را مطلق گرفته‌اند. دلیلی که می‌گوید لا يجوز بالعقود إلا در باب حج و تعیین طریق و این شرط لازم نیست.

جلسه ۵۴۶

۵ ربیع الثانی ۱۴۳۴

در عروه فرمودند: **إذ هي محمولة على صورة العلم بعدم الغرض كما هو الغالب.** عقد اجاره یکی از عقود بود، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می گوید طرفین اگر عقد اجاره کردند روی اینکه کسی حج را انجام دهد، زید و عمرو عقد اجاره را بستند بر اینکه زید به نیابت حج کند و هر قید و شرط سائعی که در عقد اجاره شد مقتضای **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و المؤمنون عند شروطهم این است که طرفین باید ملتزم باشند. گفت از فلان راه به حج برو این باید ملتزم شود. **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می گوید عقدی کرده‌اید که از این راه برو و المؤمنون عند شروطهم می گوید این شرط شرط سائع است و یا ملتزم به آن شد. در حج نیابت یک روایت دارد که خوانده شد که مورد مناقشه فقهاء قرار گرفته که آیا این روایت سندش گیر ندارد و چند تا طریق دارد و مشایخ ثلاثه این روایت را ذکر کرده‌اند. ظاهراً و بحث سر این است که دلالتش چیست؟ آیا بر خلاف قاعده اجاره است؟ که اگر بر خلاف قاعده باشد و اعراضی از آن نباشد سند تام است و اگر ظهور در خلاف قاعده اجاره باشد چون اخص مطلق است

قاعدہ‌اش این است که به آن عمل کرد یا اینکه نه؟ در دلالتش بحث‌هایی شده که آنکه به نظر می‌رسد که مورد تبادر از عبارت روایت است همین حمل اولی است که صاحب عروه فرموده و اسمش را جهل گذاشته که به نظر می‌رسد این ظهور است نه حمل. حمل جائی می‌گویند که بر خلاف ظاهر باشد، این ظهور است للتبادر، یعنی متبادر از این مطلق اطلاق من هذه الجهة نیست متبادر از آن انصراف به یک قسم خاص است. روایت این بود. صحیحه حریر از حضرت صادق علیه السلام **عن رجل أعطى رجلاً حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، فقال عليه السلام لا بأس** (ظاهرش این است که پول داده بود از کوفه حج کند و این از بصره حج کرد. از کوفه به طرف حجاز یک راهی دارد که بیاید بصره و از آنجا برود، این راه دورتر است. یک راه نزدیک دارد که از پشت نجف اشرف است که در زمان ما هم عده‌ای می‌رفتند از آن راه، که این راه خیلی نزدیکتر است اما در مسیرش کمتر آبادی است) **إذا قضی جميع المناسک فقد تم حجّه**. صاحب عروه اول همان که فرمودند که عرض کردم، متبادر است این است ولو سؤال مطلق است، این سه صورت در خارج دارد: ۱- آنکه به او پول دادند که حج کند از کوفه و او از بصره رفت، می‌داند که برای او کوفه و بصره فرقی نمی‌کند و غرضش این است که برایش حج انجام شود. ۲- می‌داند که برای او کوفه و بصره فرق می‌کند. ۳- یکوقت شک می‌کند که نمی‌داند که فرق دارد یا نه؟ صاحب عروه فرموده‌اند روایت محمول است بر اینکه غرض این است که حج انجام شود و بصره و کوفه خصوصیتی ندارد ولو گفته کوفه ولی کوفه را بعنوان قید یا شرط نگفته، بلکه اسم کوفه را آورده چون در کوفه بوده‌اند و یا متعارف اینطور بوده، حضرت فرمودند: اشکالی ندارد که فرض این است که منصرف است، ولو سؤال مطلق است و این مطلق سه صورت در

خارج دارد، اما منصرف است به صورتی که معلوم باشد که برایش فرقی نمی‌کند. مهم است که حجی انجام شود. صاحب عروه فرمودند که ما هو الغالب، من عرض می‌کنم که متبادر همین است نه اینکه جهل است، یعنی عادةً وقتی که گفته می‌شود که به کسی پول داده‌اند که از فلان شهر برود و اجیر از شهری دیگر رفت، ظهور احتمال خلاف هست نه اینکه نیست، آن مضر است که احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود. اما ظهور آن است که لا یعنی به احتمال خلاف، به فرمایش مرحوم شیخ الغ احتمال الخلاف، نه اینکه نیست و خراب نمی‌کند ظهور را، إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال در ادله عقلیه است نه در ظواهر نقلیه، در ظواهر لفظیه احتمال داده می‌شود. صاحب عروه بعنوان حمل فرمودند که حمل بر این معنی شده است، اما به نظر می‌رسد که این حمل نیست فقط بلکه ظهور است. اگر این ظهور باشد که اینطور به نظر می‌رسد که غالباً هم همین را استفاده کرده‌اند آنوقت روایت دیگر خلاف قاعده نیست. قاعده اجاره این است که آنکه مستأجر است و پول می‌دهد به اجیر که حج کند حسب توافق باید عمل شود، توافق این است که برایش حجی انجام شود که حضرت در آخرش فرمودند: **إذا قضی جمیع المناسک فقد تمّ حجّه** یعنی استظهار این است که خواسته حجی انجام شود که شده. البته این مطلب محل توافق نیست و عروه هم اسمش را حمل گذاشته‌اند. این فرمایشی که اینجا صاحب عروه فرمودند، فرمایش بتی مرحوم علامه است در چند تا از کتابهایشان، علامه فرموده‌اند این یک معنای روایت است و بعنوان حمل نگفته‌اند، چون به صاحب عروه که رسیده بزرگان یک چیزهای دیگر فرموده‌اند. ایشان اسمش را جهل گذاشته‌اند. علامه اینطور فرموده در منتهی چاپ قدیم ج ۲ ص ۸۶۶: **لأنه أتى بالمقصود من الأفعال و**

وضع المسافة لأجل الأفعال (دارند بیان می کنند که ظهور اینطوری است. مقصود آن کسی که پول داره افعال و مناسک حج است و مقصود دو چیز نیست، یکی حج و یکی اینکه از کوفه باشد نه از بصره) **فيكون مجزية فلا تسقط من الأجرة شيء لأنه لم يُخل بامر مقصود**. اصلاً گفته اند ظاهرش این است و اگر ظاهر این باشد تمام اجرت را می برد و بحث اجرت بعد می آید. مرحوم علامه به ذهنشان آمده که ظاهرش این است که بعنوان احد المصادیق ذکرش کرده اند نه قید یا شرط، پس مخالف قواعد اجاره نیست. حالا اگر برداشت از روایت ظاهرش این باشد که علامه برداشت کرده اند و صاحب عروه اولین حمل را ذکر فرمودند و بنابر این فرمودند این مخالف قواعد نیست. گفتند من الكوفة خصوصیت ندارد پس بحثی در روایت نیست اگر این باشد.

بعد صاحب عروه چند حمل دیگر ذکر فرموده اند و فقهاء و بزرگان دیگر حمل های دیگر فرموده اند. بعد عروه فرموده: **مع أنّها إنّما دلّت على صحة الحج من حيث هو لا من حيث كونه عملاً مستأجراً عليه كما هو المدعى**. این یک جهل دیگر است و آن این است که بعضی فرموده اند این روایت ربطی به استیجار و اجاره ندارد که اجیر کرده که از کوفه برود و این از بصره رفته، طرف می خواهد سؤال کند که اینکه به او گفته اند از کوفه حج بکن و اجیر از کوفه رفتن را امتثال نکرد و از بصره رفت اما حج درست انجام داد، آیا حجش درست است یا نه؟ روایت سؤال از استیجار نیست، سؤال از این است که حج درست است یا نه؟ فرمودند: لا بأس. حج درست است و صاحب جواهر ادعای اجماع کرده اند بر صحت حجش. یعنی سؤال از این نیست که او را اجیر کرده که از کوفه برود و او از بصره رفته، **مع أنّها إنّما دلّت على حجة الحج من حيث هو لا من حيث كونه عملاً مستأجراً كما هو المدعى**. انصافاً این روشن

نیست. حضرت فرمودند: لا بأس در سؤال آمده و از سؤال از این است که از کوفه ولو از بصره رفت، سؤال از این نیست که حجش صحیح است یا نه؟ سؤال از این است که در همچنین اجاره‌ای که مخالفت کرد، حکم این حج چیست؟ حضرت فرمودند: لا بأس.

بعد صاحب عروه فرموده‌اند: **وربما تحمل علی محامل آخر** (قبل از اینکه این را معنی کنم، بد نیست عرض کنم که آخر آیا صحیح است یا نه آخری باشد؟ چند تا عروه با حاشیه و بی حاشیه نزدم بود دیدم همه آخر نوشته. باید آخر باشد چون محامل چون مجالس است جمع مجلس است، مجلس وقتیکه مذکر شد آخر جمع مؤنث است، آخر مفرد مؤنث است برای جمع مذکر به اعتبار جماعت می‌آید. پس اگر مفرد مؤنث بود آخر صحیح بود) من سه تا را که آقایان ذکر کرده‌اند عرض می‌کنم. یکی صاحب مدارک فرموده احتمال داده ایشان که این من الكوفة صفت مرد باشد نه حج، یعنی یک مردی از اهل کوفه به او پول داده‌اند که حج کند. روایت این بود: **عن رجل أعطی رجلاً حجاً یحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة**، گفته یعنی عن رجل من اهل الكوفة به او پول داده‌اند که حج کند و این رفت از بصره حج کرد، خوب از هر جای دنیا حج کنند اشکالی ندارد. پس ربطی به مسأله ندارد و یک خلافتی در قاعده اجاره نیست که بحث کنیم که بعنوان اخص مطلق باید به آن عمل کنیم یا نه. این را مرحوم صاحب حدائق از مدارک نقل کرده‌اند. ج ۱۴ ص ۲۷۰. **صفة لرجل لا صلة لیحج**، بعد خود صاحب حدائق فرموده‌اند: **ولا یخفی ما فیه من التعصف والبعد الذی لا یخفی علی المنصف**. انصافاً یک حمل مسائل عقلیه و دقیه باشد این چیزهایی که انسان می‌گوید. اما اگر مسأله‌ای مبتنی بر ظهور است **عن رجل أعطی حجاً لیحج عنه من الكوفة** ظاهر این است که حج از

کوفه کند نه اینکه این مرد از اهل کوفه است.

یکی دیگر مرحوم صاحب ذخیره نقل از ایشان کرده‌اند نه صاحب حدائق گفته است أن يكون من الكوفة متعلقاً بأعطائي (یعنی عن رجل أعطى من الكوفة، یعنی اینکه پول داد اهل کوفه بود یا اینکه در کوفه به کسی پول داد که حج کند و این رفت از بصره حج کرد) لا بقوله يحج عنه صاحب حدائق فرموده‌اند: وهو أشد تعصفاً وبعده تعصف یعنی بی ملاک صحبت کردن و زور گوئی.

سومین احتمالی که ایشان نقل کرده‌اند از مدارک ایضاً بعنوان احتمال نقل کرده‌اند. وهو كون المدفوع إليه على وجه الرزق لا الاجارة. أعطى رجلاً حجة، این حجاً را بعنوان اجاره نداده، گفته شما بیا یک حجی بکن و این پول را هم خرج کن نه بعنوان اجاره بوده و نه اینکه اجرش کرده که حج کند از کوفه و این از بصره است، این هم خلاف ظاهر است. پس می‌ماند یکی از آن دو احتمالی که مرحوم صاحب عروه فرمودند که اگر به نظر رسید که ظاهر همان اولی است که بحثی ندارد.

بعد عروه فرمودند: وكيف كان (در صورتیکه مخالفت عقد اجاره کرده، حج درست است) لا اشكال في صحة حجه وبراءة ذمة المنوب عنه إن لم يكن ما عليه مقيداً بخصوصية الطريق المعين. بر فرض که مخالفت اجاره کرد و مسلم بود و فرضاً به او پول داد و گفت از کوفه حج کن و نمی‌خواهم از جای دیگر حج کنی، قید هم کرد و تصریح هم کرد اینهم مع ذلک محل نداد و از بصره به حج رفت به میقات که رسید قصد کرد به نیابت از فلان کس و یک حج کامل صحیح انجام داد، منوب عنه ذمه‌اش بری می‌شود، چون حجی از او کرده جامعه الشرائط و قصد قربت و مناسک و همه چیزش درست بوده ذمه او فارغ

می شود. فقط بحث سر این است که آیا او حق اجرت دارد یا نه که بعد ایشان مطرح می کنند).

جوهر در ج ۱۷ ص ۳۷۵ فرموده: لا اشکال و لا خلاف فی صحة الحج من حیث انه حج. صاحب عروه قید کرده اند که این قدری فی محله است) ان لم یکن فاعله مقید انه بخصوصیة طریق معین. بشرط این است که منوب عنه حجش مقید به راه معین نباشد. یعنی فرضاً نذر کرده بود و قسم خورده بوده که از کوفه حج کند، خودش نمی تواند حج کند و مایوس هم هست که بتواند برود یا فوت شده، به کسی پول می دهند که این چون نذر کرده که حج برود برای این از کوفه حج بکن و او رفت از بصره حج کرد، ذمه منوب علیه بری نمی شود. چون قید بوده که از کوفه حج کند. صاحب عروه می فرمایند: بشرطیکه همچین چیزی نباشد.

بله یک فذلکه دیگر بد نیست اینجا و آنهم بحثی که مفصل گذشت در حج بلدی که باز داخل مقیداً می شود و آن اینکه اگر گفتیم برای میت حج میقاتی کافی نیست و باید حج بلدی داد که بعضی نادر قائل بوده اند به این و گفتم در بلدی بحث بود که گذشت که آیا بلد الموت ملاک است و این که مرده اصل بصره بوده اما در کوفه مرده، خوب اگر گفتیم بناست که از کوفه برایش حج بدهند و این از بصره رفت فایده ای ندارد و ذمه اش بری نمی شود در این جهت و سابقاً مسأله اش گذشت که مشهور و المنصور است که حج میقاتی صحیح است و کافی است.

بعد صاحب عروه وارد مسأله اجرت می شوند، می فرمایند: انما الکلام فی استحقاقه الاجرة المسماة علی تقدیر العدول و عدمه، مسأله ای است معركة الآراء و خلاف شدید در این هست که صاحب عروه مطرح می کنند.

جلسه ۵۴۷

۶ ربیع الثانی ۱۴۳۴

أما الكلام في استحقاقه الاجرة المسماة على تقدير العدول و عدمه. فرع این بود که شخصی را اجیر کردند که حج کند از یک طریق معین، مثلاً از مدینه به حج برود و این از راه دیگر رفت. این ۱۰۰ دینار اجرت را آیا مستحق هست یا نه؟ بحثی است پیچیده که فروعش مختلف است و فروضش مختلف است. مبتنی بر مبانی مختلفی است و این بحث بحث اجاره و بیع و شرط در بیع است که آیا شرط در اجاره مثل شرط در بیع می‌ماند یا نه؟ حج هیچ خصوصیتی ندارد اما چون مسأله‌ای است محل ابتلاء در باب حج در اینجا ذکرش کرده‌اند.

مسأله اقوال متعدد دارد ۵، ۶ قول از اعظم نقل شده که ابتداءً فرمایش صاحب عروه را می‌خوانم که یکی از اقوال مسأله است. ایشان یک تفصیل ثلاثی قائل شده‌اند. گفته‌اند باید دید اینکه گفته بشرط اینکه از مدینه بروی در خارج سه گونه است و احکامش فرق می‌کند: ۱- علی نحو الجزئیة است، یعنی گفته ۱۰۰ دینار می‌دهم و واقع مراد مستأجر این است که یک جزء پول

برای حج است و یک جزئش برای این است که از راه مدینه برود. ۲- علی نحو القیدیة است، ۱۰۰ دینار می دهد برای حجی که از راه مدینه باشد مقابل این طریق پول قرار نداده. ۳- طریق را علی نحو الشرطیة الفقهیة اخذ می کند. یعنی ما یک کلمه شرط و در لغت عرف هست، همین اقسام متعدده ای است که دارد و متعارف است. شرطیکه از فقه گفته می شود، این است که یک التزامی بین دو نفر منعقد می شود. آنوقت در این الزام جعل یک جعل دیگر می شود که این اسمش جعل فقهی است. یعنی می گوید ۱۰۰ دینار می دهم که شما حج کنی. این یک عقد و اجاره.

والاقوی أنه (اجیر) يستحق من المسمی بالنسبة ویسقط منه عقد المخالفة إذ كان الطريق معتبراً في الاجارة علی وجه الجزئية (که یک جزء پول برای راه و یک جزء را برای حج قرار داده بود و این حج کرد از غیر راه مدینه، آن مقدار پولی که مقابل حج بود را به او می دهند و آن مقدار پول که از راه مدینه باشد را به او نمی دهند) ولا يستحق شيئاً علی تقدير اعتباره (طریق) علی وجه القیدیة. (گفته بود ۱۰۰ دینار می دهم اجیر می کنم مقابل حج از راه مدینه که از راه مدینه قید باشد و این از غیر راه مدینه کرد. هیچی مستحق نیست چون انجام نداده) **لعدم إتيانه بالعمل المستأجر علیه حينئذ (چون عمل مستأجر علیه دو چیز بودند یک چیز در اینجا ایشان بین قولین یک فرمایشی دارند که بعد می رسند سر قسم سوم و می گویند این حجی که کرد اگر جامع الشرائط بقصد قربت کرد به نیابت از میت، حج صحیح است و میت هم ذمه اش بری می شود و آنکه بنا بوده که پول بدهد برای حج میت یک دینار هم نمی دهد و دوباره هم حج نمی دهد برای میت) وإن برئت ذمة المنوب عنه بما أتى به، لانه حينئذ متبرع بعمله (نه اینکه قصد تبرع کرده، با سوء عملی که کرده که اجیر شده بود**

که از راه مدینه برود او از راه دیگر رفت و این آنی نبود که مستأجر می خواست. حالا اگر مستأجر تصریح می کرد که من نمی خواهم برایم هر حجی بکنی من پول می دهم مقابل حجی که از راه مدینه باشد. اگر به هر تعبیری این مقصود را بیان کرد و اینهم از غیر راه مدینه حج کرد اجاره را انجام نداده و لا یتحقق، اگر حج جامع الشرائط به نیت میت کرده، برئت ذمته. اینجا صاحب جواهر یک فرمایشی دارند (در قسم دوم) مرحوم صاحب عروه می خواهند از فرمایش حضرت جواهر جواب دهند. صاحب جواهر فرموده اند: وقتیکه قید می کند حجی که از راه مدینه منوره باشد مقابلش ۱۰۰ دینار می دهم و این از غیر راه مدینه حج کرد. صاحب جواهر خواسته بفرمایند عرفاً این یک قسمتی از پول حج است و یک قسمتی از پول مقابل از راه مدینه بودن است. پس ولو علی نحو التقیید گفته اما می خواهند ادعای تبادل کنند. گرچه تعبیر تبادل و ظهور نمی کنند. خواسته اند بگویند علی نحو التقیید ایضاً اگر باشد، عرفاً در حکم جزئیت است. یعنی عقد اجاره بر جزئیت قرار داده شده ولو به عبارت قیدیت گفته شده باشد. صاحب عروه می فرمایند این چه فرمایشی است؟ فرض این است که علی نحو الجزئیه نیست و عرفاً هم علی نحو الجزئیه نیست که اگر علی نحو الجزئیه نبود چطور؟

صاحب عروه فرموده اند و دعوی، این دعوی فرمایش صاحب جواهر است: و دعوی أنه (أجیر) يُعَدُّ فِي الْعَرَف (صاحب جواهر می خواهند بفرمایند در عرف چیزی بعنوان قید ما نداریم. اگر هم گفته اند قید، همان جزئیت است) انه أتی ببعض ما استؤجر علیه فيستحق بالنسبة (که به عبارت آخری ولو گفته حج کن از راه مدینه مقابل ۱۰۰ دینار، اما این واقعاً متبادر آنکه می گوید حج کند از راه مدینه و آنکه می روند و حج را انجام می دهد از غیر راه مدینه، هر

دو اینطور قصد دارند که این ۱۰۰ دینار یک قسمتش برای خود حج است و یک قسمتش برای از مدینه بودن، یعنی عین جزئیت و انکار قیدیت در متبادر در خارج اینطور اجاره‌های حج که حج من طریق آخر یعد جزئین و این یک جزء را انجام نداده که از راه مدینه باشد ولی حج را انجام داده) **وقصد التقید بالخصوصية** (اینکه مستأجر می‌خواهد ۱۰۰ دینار به اجیر بدهد تقید کرده حج را از راه مدینه بودن) **لا یخرجه عرفاً من العمل ذي الاجزاء** (در عرف ما همچنین چیزی نداریم. قید و مقید یک واقعیتی است، اما در ما نحن فیه همچنین چیزی نیست، این همان جزئیت است ولو بنحو قیدیت گفته شود. صاحب عروه فرموده‌اند: **كما ذهب اليه في الجواهر** (ج ۱۷ ص ۳۷۵) لا وجه لها (به نظر می‌رسد که لا وجه لها مال این است که عرف چکاره است که مداخله کند در اینکه مستأجر و اجیر چه قصد کرده‌اند؟ عرف کاشف است، یعنی عرف می‌آید می‌گوید وقتیکه مستأجر اینطور گفت و اجیر اینطور قبول کرد مرادشان این است. اگر گفتند مرادشان این نیست، عرف چکاره است؟ اما محرز شد که علی نحو القید بود، صاحب جواهر می‌گویند: عرف علی نحو القید اجاره را نمی‌گیرد. صاحب عروه می‌فرمایند اگر علی نحو القید بود چه؟

بالنتیجه صاحب جواهر می‌خواهند بگویند ما یک چیز نداریم، دو چیز است: یکی جزئیت و یکی قیدیت و یکی شرطیت، صاحب جواهر می‌فرمایند: جزئیت و قیدیت در نظر عرف یکی هستند. صاحب عروه می‌فرمایند: اگر محرز شد که این اجیر و مستأجر قصد قیدیت کردند. فرض کنید رفقائی دارد از اهل مدینه که از آن راه می‌روند و اگر نایب می‌فرستاد به رفقایش خبر داده، آن‌ها هدیه‌ای برای این مستأجر می‌فرستند که این نایب می‌آمد و یک قصد معقولی دارد که تقید به این راه می‌کند و این اجیر که از راه دیگر رفت هیچ

هدیه‌ای گیر مستأجر نیاید، این چه گیری دارد. اگر قصد کرد علی نحو القیدیة. پس صاحب جواهر خواسته‌اند بفرمایند قیدیت عرفاً جزئیت است و بی خود اسمش را قیدیت می‌گذارند. اگر طرفین هم اسمش را قیدیت بگذارند، مرادشان عرفیت است. صاحب عروه می‌فرمایند: عرف کاشف مراد است و بیش از این نیست. اگر محرز شد که علی نحو القیدیة است صاحب عروه می‌گویند ما فرض می‌کنیم که علی نحو القیدیة است و من می‌گوییم که رغبات مختلف است و گاهی یک فوایدی برای مستأجر دارد از آن راه رفتن مثلاً اگر از آن راه برود سر راهش قبر ابوذر است که اجیر او را زیارت می‌کند و برای مستأجر ثواب می‌نویسند.

خلاصه اینکه ما در خارج قید نداریم و عرف قید را بلد نیست و عرف وقتیکه قید هم بگوید مرادش قید نیست، خیلی روشن نیست از صاحب جواهر و همینطور که صاحب عروه فرمودند: لا وجه له گرچه لا وجه لها، گرچه اینطور تعبیر نسبت به صاحب جواهر، اگر انسان مؤدبتر تعبیر کند، لا وجه یعنی هیچ قابل توجیه نیست، فیه تأمل واشکال، شیخ انصاری بیشتر مقید به این تأدبها هستند.

جلسه ۵۴۸

۷ ربیع الثانی ۱۴۳۴

قسم سوم در عروه فرمودند: **و يستحق تمام الاجرة ان كان اعتباره (طریق)** **على وجه الشرطية الفقهية بمعنى الالتزام** (آنکه در فقه به آن شرط می گویند این است که در عقد یک الزام و التزامی هست بین دو طرف که در این الزام و التزام یک الزام و التزام دیگری باشد. اینهم که الان کلمه التزام را گفتند از باب این است که التزام بدون الزام نمی تواند باشد. التزام نه التزام فارسی، التزام عربی. چون الزام انفعال است و باید فعلی باشد تا این انفعال او باشد. می فرمایند شرطیت فقهیه این است معنایش. اگر اینطوری بود یعنی گفت من ۱۰۰ دینار می دهم به شما که شما یک حج برای فلان میت انجام دهید (این یک الزام) و او هم گفت قبلت (التزام) آنوقت در ضمن این الزام و التزام یک الزام و التزام دیگری کرد و آن این است که گفت به شرطیکه این حج را از راه مدینه منوره انجام دهید که لا الزام و لا التزام هست، یکی متعلق به دیگری است، یکی اصل است و یکی تابع، اگر شرط طریق در عقد اجاره حج این قید بود (شرط فقهی) که التزام در یک الزام دیگر است، حالا اگر از راه مدینه

نرفت و از راه دیگر رفت ۱۰۰ دینار را بدهد، بله بعد می آیند می گویند که آن طرف حق خیار دارد (مستأجر) چون اجیر شرط را مخالفت کرده، یک خیار در عقود هست بنام خیار تخلف شرط. ایشان می فرمایند اگر این قسم باشد فرمودند اگر جزئیت باشد به نسبت از اجرت حق دارد. اگر از راه دیگری رفت و اگر علی نحو القیدیّه بوده طریق، هیچ حقی ندارد. اما اگر علی نحو الشرطیّه فقهیه بود تمام اجرت را حق دارد.

اینجا یک عرض هست تا برسیم به فرمایش مرحوم صاحب عروه خود این مطلب در شرطیت فقیه التزام در التزام را اگر مخالفت شرط کرد مستحق تمام اجرت است یک بحثی است، ایشان مسلم فرمودند نه این مسأله محل خلاف است. یک مسأله ای در مکاسب که مفصل بحث شده و در جاهای دیگر فقه و در کتابهای دیگر فقهی مثل جواهر و دیگران هست و آن این است که هل یوزع علی المشروط والشرط؟ آیا للشرط قسط من الثمن؟ فرمایش صاحب عروه بر مبنای این است که لیس للشرط قسط من الثمن، لهذا می گویند تمام ثمن را می گیرد، فرمودند: **ویستحق تمام الاجرة ان كان اعتباره** (طریق) **علی وجه الشرطیة الفقهیة**. بعضی فرموده اند در هر مشروط و شرطی در عقود چه اجاره حج و یا اجاره دیگر باشد و چه در بیع مشروط باشد و چه صلح مشروط باشد و چه هبه مشروط باشد، آیا اگر یک عقد بود بعنوان مشروط و یک شرط در ضمن این عقد کرد و مختلف شرط کرد آن کسی که علیه الشرط بود، آیا یستحق تمام الاجرة؟ این بنا بر این است که بگوئیم الشرط لا یقابل بالثمن که قولی است در مسأله، نسبت به شهرت هم داده شده که مشهور این است. یک قول دیگر هم هست که آنهم نسبت به مشهور داده شده و یک عده قائل دارد که یکی هم خود مرحوم صاحب عروه هستند در بعضی

از کلماتشان به اینکه بگوئیم الثمن توزع علی المشروط والشرط. وقتیکه گفت ۱۰۰ دینار می‌دهم برای حج کردن بشرطیکه این حج را از راه مدینه منوره بروی، یک قسمت پول مال حج است و یک قسمت پول مال شرط است.

جواهر ج ۱۷ ص ۳۷۶ فرموده: لیس للشرط قسط من الثمن علی وجه التوزیع، (وقتیکه گفت اجیر می‌کنم به ۱۰۰ دینار برای حج انجام دادن بشرطیکه از راه مدینه باشد، ۱۰۰ دینار مقابل حج است و هیچی از این ۱۰۰ دینار مقابل شرط نیست) ودعوی ان هذا الشرط فی خصوص الاجارة كذلك (اگر کسی بگوید شرط مقابل ثمن نیست، اما در باب اجاره اگر شرط کرد، در خصوص باب اجاره قدری از ثمن مقابل شرط است) لا دلیل علیها. (این مبنای صاحب عروه است و کلام صاحب عروه مبنی بر این بناست و بنی بر این مبنی که شرط قسطی از ثمن را ندارد. اما علی القول الآخر نه، که للشرط قسط من الثمن مطلقاً چه در اجاره و چه در غیر اجاره، چه اجاره حج و چه غیر حج باشد. قاعده‌اش این است که قسطی از ثمن مقابل حج باشد.

چند تا از کلمات اعظم را می‌خوانم: شیخ انصاری در مکاسب ج ۶ ص ۵۳: المسألة محل اشکال (که آیا للشرط قسط من الثمن یا نه) و کلماتهم لا یکاد يُعرف التتامها (شخصی مثل شیخ که شاید نصف عمرشان را توی مکاسب گذاشته‌اند می‌گویند کلمات فقهاء نزدیک است که نتوانیم جمع و جورش کنیم. خود صاحب عروه اینجا طوری می‌فرمایند و یک عبارت دیگر از ایشان می‌خوانم که برخلافش می‌فرمایند) حیث صرحوا بأنّ للشرط قسطاً من احد العوضین وان التراضی بالمعاوضة وقع منوطاً به (شرط) تراضی به اینکه حج انجام دهد به ۱۰۰ دینار و رضای طرفین، این تراضی منوط به این شرط بود. بعد فرمایش صاحب عروه ببینید در شرح مکاسب چاپ قدیم ج ۱ ص ۲۴.

من عبارت شاهد را می خوانم: لان للشرط قسطاً من الثمن فاذا كان الشرط مجهولاً فيكون الثمن مجهولاً يترتب عليها فروعيها که یکی هم همین است. خود صاحب عروه در حاشیه مکاسب ج ۱ ص ۹۵: اشتهر أنّ للشرط قسطاً من الثمن. ولو خود ایشان در مکاسب یخالف این را فرموده اند که شیخ انصاری نسبت به قبلی های خودشان فرمودند لا یکاد التأمها. خود مرحوم صاحب عروه در شرط مکاسب ج ۲ ص ۳۴: فلو باع ما يساوي مائة بمائة مع اشتراط الخيار للمشتري، يكون مغبوناً لانه مع الخيار للمشتري قد يكون قيمة اكثر لان للشرط قسطاً من الثمن فكأنه باع بأقل من مائة. برای اینکه للشرط قسط من الثمن، یک فرع فقهی مترتب بر آن نموده و فتوی طبقش داده اند. البته فتوی در کتاب عملی یعنی اگر جنسی به ۱۰۰ دینار می ارزد و اینهم به ۱۰۰ دینار فروخت بشرطیکه خیار داشته باشد بائع، که اگر رأیم برگشت بیایم پس بگیرم. ایشان می فرمایند مشتری مغبون است. چون چیزی که خودش ۱۰۰ دینار می ارزد با جعل خیار که مشتری نمی داند که چه موقع بائع می آید که پس بگیرد، این قیمتش از ۱۰۰ دینار کمتر است، پس مشتری مغبون است. چرا؟ چون للشرط قسط من الثمن. می خواهم عرض کنم این فرمایش صاحب عروه مبتنی بر آن مبنی است. اگر در باب شرط کسی آن مبنی را پذیرفت که لیس للشرط قسط من الثمن، این فرمایش مبتنی بر آن است درست. اما اگر کسی للشرط قسط من الثمن می داند، همانطور که خود صاحب عروه در حاشیه مکاسب نسبت به مشهور داده و اشهر فرمودند، مرحوم شیخ انصاری یک شبهه اجماع نقل کردند، صرحوا فرمودند نه صرح بعضهم یا صرح جماعة منهم.

مرحوم میرزای نائینی در حاشیه مکاسب تقریر مرحوم خوانساری ج ۳ ص ۲۵۷، منية الطالب في حاشية المكاسب، مضافاً إلى ما صرحوا من أن للشرط

قسطاً من الثمن بمعنى انه يوجب زيادة المالية وبذل الثمن بازاء ما كان في طرفه. یک مقداری از پول را مقابل شرط داده، للشرط قسط من الثمن این است معنایش.

پس دو مبنی در مسأله هست. در اینجا ما دلیل خاص نداریم که للشرط قسط من الثمن یا لیس له قسط من الثمن، بحث فقهاء مبتنی بر العقود تابعه للقصد است. چون شرط یک الزام و التزام است و مشروط هم یک الزام و التزام است. العقود تابعه للقصد، این آقایانی که می‌فرمایند که لیس للشرط قسط من الثمن، خارج از العقود تابعه للقصد دارند می‌گویند یا همان را دارند بیان می‌کنند؟ همان را دارند بیان می‌کنند، آن‌هائی هم که می‌گویند لیس للشرط قسط من الثمن، یا آنکه می‌گویند للشرط قسط من الثمن می‌خواهند العقود تابعه للقصد را بیان کنند، چون شکی نیست که سر نخ عقد بدست متعاقدين است. حکمش هم بدست شارع مقدس است. پس دو نوع عقد (بیع، اجاره، رهن، صلح) بید متعاملین است. به نظر می‌رسد که در مقام اثبات شرط سه قسم است و در مقام ثبوت دو قسم است و هر سه هم اسمش شرط است و هر سه هم التزام در التزام است. یکوقت این شرطی که می‌شود، متعاقدين شرط را مقابلش مال قرار می‌دهند نه جزئیت، غیر جزئیت، خود شرط که می‌گوئیم علی نحو الجزئیه است مثل جزئیت در حکم یک وقت لا يجعل فی مقابل شرط ما، یک وقت شک فی مقام الاثبات. در مقام ثبوت واقعاً دو جور است: یعنی در قصد و ارتکاز متعاملین، این چرا ۱۰۰ دینار داده، برای حج ۱۰۰ دینار نمی‌دهند؟ این ۱۰۰ دینار را داده برای اینکه از راه مدینه منوره باشد. یکوقت شرط است و الزام و التزام هست، اما مسلماً لم يبذل بازاء المال و یکوقت هم در شرط شک می‌کنیم. در ارتکاز عرف که دو طرف علی ارتکاز العرف این عقد شرط را کرده‌اند. ممکن است که جزئی از مال مقابل باشد یا

نباشد، گاهی شک می‌کنیم. چون وقتی که شرط را عمل نکرد اگر جزئی از مال مقابل شرط بوده، تمام مال را حق ندارد. اگر تمام مال مقابل مشروط بوده تمام مال را حق دارد و اگر شک کردیم باید ببینیم حکم شک چیست؟ دو سه تا مثل ذکر کرده‌ام: فمن الاول: می‌گوید به خیاطی که من ترا اجیر می‌کنم که از طرف میتم به حج بروی بشرطیکه یک قبا برایم بدوزی، عرفاً در ارتکاز متعاملین وقتی که می‌گوید ۱۰۰ دینار می‌دهم که برای میت حج بروی بشرطیکه یک قبا هم برای من بدوزی، این بیذل المال بازاء الشرط مثال دوم این است که فرض کنید می‌گوید من ۱۰۰ دینار به شما می‌دهم که به نیابت از میت حج کنید بشرطیکه از اول تا آخر احرام گناه نکنید. می‌خواهد ثواب این حج بیشتر باشد. اما لا یبذل ظاهراً بازائه المال، یعنی اگر گناه کرد قیدی از پول مقابل این نیست چون یک امر سلبی است و متعین. قسم سوم که شک می‌شود اینکه به او گفت من ۱۰۰ دینار به شما می‌دهم برای میت حج کنید بشرطیکه در تمام مناسک با وضوء باشید حتی آنجاهائی که شرطش وضوء نیست. اینجا نمی‌دانم که واقعاً بیذل بازائه المال یا نه؟ پس اینطور نیست که همه شرطها با هم مساوی باشند. چون ما دلیل خاص که نداریم که للشرط قسط من الثمن یا لیس له قصد من الثمن، این بیان یک ارتکاز عرفی است. التزام در التزام، تخلف شرط اگر کرد لا يستحق تمام الاجرة، اگر این باشد که لم یبذل المال بازاء الشرط، يستحق تمام الاجرة و خيار فسخ دارد. اگر هم شک کردیم که از این قسم با آن قسم است، باید دید که حکم شک چیست؟

پس نه الشرط مطلقاً یبذل المال بازائه و نه مطلقاً لیس له قسط من الثمن. چون آیه و روایتی نیست که بخواهیم به اطلاقش تمسک کنیم. این را آقایان تأمل کنند تا برسیم انشاء الله.

جلسه ۵۴۹

۸ ربیع الثانی ۱۴۳۴

با عرضی که دیروز شد نسبت به این شرط که الشرط قسط من الثمن یا لیس للشرط قسطاً که در هر دو نسبت به شهرت داده شده و در حدی مبهم و یا مضطرب بوده کلمات بزرگان که مثل مرحوم شیخ انصاری فرمودند کلمات فقهاء لا یکاد یمکن التثامها. شاید به این عرضی که شد بشود التثام کلمات داد. به عبارت آخری اگر شرط أخذ علی نحو الجزئیة و کاشف از این جزئیت ظهور لفظ باشد و متبادر باشد یا کاشف از آن هر چه که باشد. در مقام ثبوت اگر شرط أخذ علی نحو الجزئیة، للشرط قسط من الثمن، اما اگر اخذ الشرط علی نحو القیدیة لیس للشرط فقط من الثمن و اگر شک شد انشاء الله عرض می‌کنم که حکم شک چیست به مقتضای قواعد عامه. پس در مقام ثبوت دو قسم بیشتر نیست. این شرط بین متعاقدین که العقود تابعه للقصود، قصد این‌ها از شرطی که کردند و آن التزامی که او کرد و او التزامی که دیگری کرد و قبول کرده قصدمان این بود که مشروط برایش یک حصه‌ای از ثمن در نظر گرفته شده و یک حصه‌ای از ثمن برای شرط، این اخذ علی نحو الجزئیة است. یک

وقت نه کل ثمن مال مشروط است فقط مشروطی که همچنین شرطی دارد. حجّی که از راه مدینه منوره است، این حج ۱۰۰ دینار برایش گذاشته شده که علی نحو القید می شود. اگر این شد و شخص تخلف شرط کرد المقید عدم عند عدم قیده، المشروط عدم عند عدم قیده، آن مشروط عند عدم شرطه، مشروط است که شرط در آن علی نحو القیدیّه بل یؤخذ علی نحو الجزئیّه. متعاملین آنکه شرط کرد و آنکه شرط را پذیرفت در عقد اجاره مثل ما نحن فیه، اجاره حج به چه نحوی بوده؟ ارتکازشان چه بوده؟ فهم عرف از این تعبیرهایی که متعاملین کرده اند در اجاره حج چیست؟ که این فهم عرف می تواند طرف باشد و کاشف باشد از مقام ثبوت معامله در این عقد اجاره برای حج نیابی. اگر اینطور شد ظاهراً روشن می شود که علیک التّام کلمات القوم اینکه فرموده للشرط قسط من الثمن، یعنی در جائیکه جزئیت باشد. شاید آنکه می گوید لیس للشرط قسط من الثمن، یعنی در جائیکه جزئیت باشد. شاید آنکه می گوید لیس للشرط قسط من الثمن شاید مرادش شرط جزئیت نیست، چون اگر علی نحو الجزئیّه اخذ شد له قسط من الثمن، یک قسط مال مشروط و یک قسط مال جزئیت، آنکه فرموده للشرط قسط من الثمن و ادعای نسبت به مشهور داده در جائیکه علی نحو القیدیّه اخذ شده باشد. شرط گفته شده اما مقصود شرطی است که علی نحو القید اخذ شده که اصلاً به هیچ وجه مستأجر حج از غیر راه مدینه باشد، یعنی به این شرط علی نحو القیده اخذ شده که تمام ۱۰۰ دینار برای حج است. اما نه مطلق الحج از هر راهی که باشد. برای حج با این قید و تعبیر به شرط هم که شده از باب اینکه شرط اعم است و لغّه و عرفاً به هر دو شرط می گویند. اگر این باشد که التّام کلمات اعظام اینطوری درست می شود.

و اما اگر شک شد که آیا علی نحو الجزئیة است یا شرطیة؟ گاهی خود متعاملین شک می‌کنند. گفته به شما ۱۰۰ دینار می‌دهم که حج کنید بشرطیکه از راه مدینه منوره باشد و این از راه مدینه منوره حج نمی‌کند، طرفین می‌آیند پیش حضرتعالی که من شرط کرده بودیم که از راه مدینه منوره حج کند و این از جایی دیگر حج کرده، حالا چکار باید بکنم؟ چقد باید به او بدهم یا ندهم؟ شما به طرفین می‌گوئید شما که گفتید بشرطیکه از طریق مدینه منوره باشد، آیا علی نحو القید بوده یا جزئیت؟ ممکن است این اصطلاحات را نفهمد و برایش باز می‌کنید، می‌گوئید آیا از راه دیگر حج را نمی‌خواستی؟ او همین را فهمیده بود که شما حج از راه دیگر نمی‌خواهید و مع ذلک از راه دیگر رفت، می‌شود علی نحو القیدیة. یک وقت خود طرفین می‌گویند ما نمی‌دانیم. تفهیم می‌شود که جزئیت و قیدیت یعنی چه، اما می‌گوید نمی‌دانم، به او گفتم از راه مدینه به حج برو. او هم می‌گوید من هم همین را فهمیدم ولی حوصله نداشتم از راه مدینه بروم از راه دیگر رفتم. یک وقت خود متعاملین توجه ندارند به اینکه وقت معامله چگونه بوده علی نحو القیدیة یا شرطیه بوده، یکوقت متعاملین مرده و رفته‌اند و حالا ورثه‌شان هستند و می‌خواهند ذمه‌شان بری شود، آیا باید همه ۱۰۰ دینار را بدهند یا هیچ ندهند و یا بعضی را بدهند؟ اگر شک شد حکم چیست؟ ظاهراً ما در اینجا یک اصل عملی ای که حجت باشد نداریم، می‌گوئیم اصالة عدم القیدیة، اصالة عدم الجزئیة. قبل از تعارض، اصلاً اصل عدم قیدیت مثبت است و اصل عدم جزئیت مثبت است. ما چون نمی‌دانیم که این شرط علی نحو القیدیة بوده، پس قید نیست و احکام قید را ندارد، این درست است. اما پس جزئیت است؟ آیا ضد ثابت می‌شود به ندانستن ضدی دیگر؟ نه. این یا علم وجدانی می‌خواهد و یا حجتی کالعلم

است و اماره می‌خواهد. با اصل عملی که مبتنی بر نمی‌دانم است. چون من نمی‌دانم که این شرط علی نحو القیدیة بوده است پس جزئیت است، پس جزئیت است یا اصل مثبت است. قیدیت و جزئیت ضدان هستند. نفی احد الضدین وجداناً یا به اماره مثبت الضد الآخر وجداناً، یا مثبت ضد الآخر باماره. اما نفی احد الضدین بالاصل العملی، لا یتبث ضد الآخر بالاصل العملی، می‌شود اصل مثبت. پس اصلاً اصل عدم جزئیت جاری نیست و اصل عدم قیدیت جاری نیست نوبت به تعارض برسد. حالا اگر کسی اصل مثبت را حجت دانست که در کلمات قبل از شیخ انصاری حتی مثل صاحب جواهر علی جلالته آمده است که اصل مثبت بوده و طبقش فتوی داده‌اند، اما مرحوم شیخ توجیه کرده‌اند که توجه و التفات نبوده که این اصل مثبت است نه اینکه اصل مثبت را قبول داشته‌اند. شاید هم اصل مثبت را قبول داشته‌اند. پس ما اصل عملی اینجا نداریم، چکار کنیم؟ معنایش نتیجه این می‌شود که این مستأجر گفت من ۱۰۰ دینار اجرت می‌دهم که شما حج کنید برای میت بشرطیکه از راه مدینه باشد و شک شد که این شرط علی نحو القیدیة است که اجیر هیچ حقی ندارد و یا علی نحو الجزئیة است که اجیر به نسبتی که حج از مدینه رفتن و از غیر راه مدینه رفتن، آن نسبت را مستحق است. وقتیکه این شد امری مالی دار بین اثنین. چکار باید کرد؟

مرحوم میرزای نائینی در متعدد از کلماتشان در اصول بعنوان یک احتمال تخییر را مطرح کرده‌اند که چون یک بحث اصولی است نمی‌خواهم واردش بشوم، اما نفهمیدم ایشان چه عجب بعنوان احتمال حتی تخییر را مطرح کرده‌اند؟ آنکه معظم قائلند آیا پولی اجیر باید از مستأجر بگیرد به نسبت یا هیچ نباید بگیرد؟ پس این مقدار پول مردد است بین اینکه مال اجیر باشد و

واجب است که مستأجر به او بدهد یا اجیر حق نداشته باشد به گردن مستأجر؟ اصل عدم الاستحقاق چه بعنوان اصل عملی غیر محرز باشد و چه بعنوان استصحاب عدم استحقاق باشد در مالیات جاری نمی‌شود. احتیاط هم در مالیات جاری نمی‌شود، چون احتیاط منافات یا احتیاط را داده امر دائر می‌شود بین قاعده عدل و انصاف و بین قرعه. یعنی نسبت از پول آیا مستأجر باید بدهد به اجیر یا نه؟ قاعده عدل و انصاف جاری می‌شود و تنصیف می‌شود که جماعتی قائلند و یا نه، قرعه زده می‌شود که این مقدار پول آیا به زید باید داده شود یا نه؟ و صلح قهری هم دلیل می‌خورد و اگر موردی هم دلیل خاص دارد، مربوط به آن مورد است و ما می‌مانیم و این مقدار پول، مثلاً ۵۰ دینار یا باید زید به عمرو بدهد و یا عمرو مستحق یک دینارش هم نیست. پس ۵۰ دینار مردد است بین اجیر و مستأجر که یا قرعه می‌زنند و یا قاعده عدل و انصاف که به نظر می‌رسد که قاعده عدل و انصاف مقدم است بر قرعه. مرحوم میرزای نائینی در مکاسبشان که تقریر مرحوم آملی است ج ۱ ص ۳۴۲ فرموده‌اند: باب الاحتیاط والموافقۃ القطعیۃ مسدود فی مورد مالیات وتجب الموافقه الاحتمالیۃ و اینجا اسم قرعه، تخییر، مصالحه، قهریه را آورده‌اند خلاصه ورثه مستأجر آیا ۵۰ دینار باید بدهند به ورثه اجیر که حج کرده از غیر راه مدینه منوره یا نه؟ اصل برائت این است که ورثه مستأجر شک می‌کنند که آیا مورثشان (میت) اصلاً چیزی به ذمه‌اش آمده که به اجیر بدهد یا نه؟ چون اگر قیدیت بوده هیچ چیزی به ذمه‌اش نیامده و اگر جزئیت بوده به ذمه‌اش آمده، اصل برائت عدمش است. اما در مالیات مکرر فرموده‌اند و جای بحث هم هست که اصل برائت چیست؟ یا قبح العقاب بلا بیان و یا رفع ما لا یعلمون است. برائت عقلی یا شرعی. چه به ورثه مستأجر می‌گوید شما ذمه‌تان

بری است؟ اگر هم واقعاً میت مدیون بوده ۵۰ دینار چون نمی دانید ذمه تان بری است. این را چه کسی می گوید؟ یا قبح العقاب بلا بیان؟ می گوید اگر بیانی نرسید و شخصی نمی دانست که مدیون است؟ بعضی گفته اند جاری نمی شود. اگر اجیر چیزی گیرش نیاید و واقعاً مدیون بوده آیا در اینطور جاها تقبیح العقاب؟ گفته اند معلوم نیست یا براءت عقلی شود و اما براءت شرعی رفع ما لا يعلمون، از اینطور جاها در مالیات منصرف است یا لا اقل من عدم الظهور. اطلاق دارد و لفظ مطلق است، رفع ما لا يعلمون، "ما" موصوله یا مطلق و یا عام است. اما ظهور در اطلاق در این حد آیا دارد یا نه؟ اگر گفتیم اصل براءت جاری است که بعضی فرموده اند در جواهر هم ایشان فتوی به اصل براءت داده اند که گیری ندارد. اما بحث سر این است که براءت شرعی و عقلیه محرز است شمولش لمورد گیری ندارد اما اگر کسی شک کرد چه چیزی می گوید: نه؟ غیر از این دو که چیزی ندارد (قبح العقاب بلا بیان و رفع ما لا يعلمون). خلاصه اگر شک کردیم چاره مان بالنتیجه یکی از این دو تا است و غالباً هم به این دو تا پناه برده شده.

مرحوم صاحب عروه علی جلالته و دقته در کتاب خمس در دو مسأله مثبت بر یک جائی تقریب فرموده اند قرعه را و یک جائی دیگر قاعده عدل و انصاف را تعریف فرموده اند با اینکه در هیچکدام دلیل خاص ندارد و مسأله من واد واحد است در هر دو مورد. بالنتیجه مسأله ای سیاله و کثیره الفروع و محل ابتلاء عموم بسیار است و یک موردش اینجاست.

پس اگر شک شد به اینکه این شرط طریق که گفت حج بکن بشرطیکه از راه مدینه باشد و این از غیر راه مدینه حج کرد و ما شک کردیم که علی طریق مدینه آیا علی نحو الجزئیه بوده تا او مستحق اجرت به نسبت باشد یا علی

طریق القیدیہ کہ مستحق نیست. اگر شک کردیم قاعده‌اش یا عدل و انصاف است و یا قرعه. به نظر می‌رسد همانطور که صحبت شد و از اول تا آخر فقه ملتزم می‌شویم، قاعده عدل و انصاف است. هر جایی که شک شد زید باید این پول را به عمرو بدهد یا نه و یا معلوم است که باید بدهد و شک شد که باید ۱۰۰ دینار بدهد یا ۵۰ دینار، آن مقدار مشکوک یا اینکه شک شد که این پول را باید به زید یا عمرو بدهد. مثلاً نذر کرد که اگر حاجتش داده شد برای امامزاده سید محمد یک گوسفند ببرد و حاجتش روا شد و گوسفند را آورد و بعد معلوم شد سه تا امام زاده سید محمد هستند. اینهم نمی‌داند که کدامیک بوده‌اند. چکار کند؟ یا قرعه یا قاعده عدل و انصاف است و از این مسائل بسیار زیاد است. مثلاً به فقیه پول داده‌اند نمی‌داند خمس است یا زکات؟ از اول تا آخر فقه یا باید بگوئیم عدل و انصاف و یا همه جا بگوئیم قرعه، إلا ما خرج بالدلیل، بالتیجه بحث مبنائی است. ما نحن فیه به نظر می‌رسد از این قبیل باشد با یک اضافه و آن این است که شک در اصل تعلق ذمه است. آیا در اینجا هم قاعده عدل و انصاف و قرعه می‌آید یا نمی‌آید؟ که بعضی فرموده‌اند می‌آید و بعضی تمسک به براءت کرده‌اند.

جلسه ۵۵۰

۹ ربیع الثانی ۱۴۳۴

اینکه دیروز عرض شد احتمال تکلیف منجز، منجز است که در کلمات متأخرین در اصول و فقه گاهی وارد شده، این در جایی است که سبب این شک تقصیر مکلف باشد وگرنه احتمال الزام تکلیف منجز ملاک تنجیزش حکم عقل است که عقل حکم می‌کند به وجوب دفع ضرر محتمل. اگر عبد احتمال الزام داد عقل به او می‌گوید اگر به این احتمال اعتناء نکنی و واقعاً الزام باشد ممکن است که در ضرری بیفتی، ملاک تنجیز احتمال حکم عقل است به وجوب دفع ضرر محتمل با بحث‌ها در وجوب دفع ضرر محتمل که آقایان در قوانین و غیرش کما بیشتر دیده‌اند. این در یکی دو جاست که عقل حکم می‌کند: ۱- در جایی است که این احتمال طرف علم اجمالی باشد آنوقت بخاطر علم است. وقتیکه می‌داند یکی از این دو ظرف متنجس است هر کدامش احتمال تکلیف منجز نسبت به آن هست، حالا اگر بنا ندارد از آن دیگری استفاده کنید. آن را بر می‌دارد کنار می‌گذارد. نسبت به این که علم ندارد و احتمال است. اما این احتمال به ملاک وجوب دفع ضرر محتمل،

ملاک حکم عقلی، این احتمال منجز دافع محتمل است. یعنی آن واقع که تنجیز باشد که احکام شرعی الزامیه نسبت به آن هست این احتمال منجز است عقلاً بر مکلف. چون ضرر محتمل در آن هست. یکی دیگر اگر طرف علم اجمالی نباشد شبهه بدویه باشد اما مکلف به تقصیر این احتمال رخ داده و به تقصیر جهل شده و گرنه قابل عمل بود به سبب فحص. قابل علم به عدم تکلیف یا علم به تکلیف. مثلاً دو نفر مدتی نماز نخوانده‌اند هر دو می‌خواهند حالا قضاء کنند هر دو شک می‌کنند که یک ماه باید نماز قضاء کنند یا بیشتر. یکوقت این جهل بخاطر تقصیر است و یکوقت جهل بخاطر تقصیر نیست. اگر یکی عالماً عامداً نماز نخوانده، فاسق بوده حالا توبه کرده می‌خواهد نماز را قضاء کند و نمی‌داند چقدر باید قضاء بکند، یکماه مسلم است و بیشتر از یکماه واقعاً احتمال تکلیف منجز هست، یعنی احتمال می‌دهد که بیشتر از یکماه امر به قضاء شده باشد، طرف علم اجمالی هم نیست، شبهه بدویه است. در اینجا این احتمال موجب می‌شود که عقل به او حکم کند که احتیاط کن. هر قدر که احتمال می‌دهی که به گردنت باشد، انجام بده. چرا؟ اگر انجام ندادی و واقعاً بیشتر از یکماه به گردنت بود معذور نیستی. چون عمداً ترک کرده‌ای. کسی که از زید پول دزدی کرده و نمی‌داند جمعاً از او ۱۰۰ دینار دزدیده یا بیشتر. اگر واقعاً بیشتر از ۱۰۰ دینار به گردنش باشد، اینکه نمی‌داند بیشتر از ۱۰۰ دینار یا کمتر است، اگر مقصر باشد در ندانستن فرض کنید در یک دفتری نوشته بوده که چقدر دزدی کرده و آن دفتر را انداخت در سطل آشغال که شک کند اقل و اکثر است، اقلش مسلم است که قدر ۱۰۰ دینار است و بیشتر از ۱۰۰ دینار شک می‌کند. اگر واقعاً یک دینار هم بیشتر از ۱۰۰ دینار مدیون بوده به این، چون این جهل عن تقصیر است و شک عن تقصیر

است. اگر واقعاً یک دینار اضافه مدیون بوده معذور نیست در این جهل و رفع ما لا يعلمون او را نمی‌گیرد و قبح العقاب بلا بیان نمی‌گیرد. ولو بلا بیان است، چون نمی‌داند که بیشتر از ۱۰۰ دینار مدیون باشد و وجداناً ما لا يعلمون است و "ما" موصوله او را می‌گیرد، اما در همچنین جائی احتمال تکلیف المنجز، منجز. اما اگر قصور باشد و نمازهایش قصوراً قضاء شود، نماز صبح خواب مانده و ظهر و عصر را عن قصور یادش رفته و حالا می‌خواهد قضاء کند نمی‌داند که چقدر است. اینجا قدر یکماه تعیین است و احتمال می‌دهد که بیشتر از یکماه باشد. وقتی که احتمال می‌دهد که بیش از یکماه باشد، این احتمال احتمال تکلیف منجز است. چون اگر بیشتر از یکماه از او قضاء شده بود، آن اضافه قضائش واجب است و تکلیف منجز است. احتمال تکلیف منجز می‌دهد. این احتمال منجز واقع محتمل نیست. چرا؟ قبح العقاب بلا بیان این را می‌گیرد. (قاصر را) رفع ما لا يعلمون قاصر را می‌گیرد چون معذر است. مصداق هست و عند العقل معذور است. نسبت به آنکه مقصر است آنهم مصداق هست، مصداق برائت شرعیه هست، نسبت به آنکه مقصر است آنهم مصداق هست، مصداق برائت شرعیه هست و ما لا يعلمون هست، اما منصرف از آن است. نسبت به برائت عقلی که اصلاً جاری نمی‌شود و این لا بیان عقل حکم به معذر بودن این لا بیان نیست. عقل معذور می‌داند کسی را که عن قصور لا بیان بوده مولی دارد داد می‌زند این احتمال می‌دهد که مولی او را صدا می‌زند و احتمال هم می‌دهد که کسی دیگر را صدا می‌زند. مع ذلک انگشتان را در گوش می‌کند که اگر خودش را صدا می‌زند نشنود. اگر واقعاً مولی او را صدا زده بود معذور نیست در اینکه بگوید من نفهمیدم. ما هستیم و مسأله ظهور یک جاهائی مسلم است که مقصر را می‌گیرد،

اصلاً امتنان منصرف از مقصر است مگر یک دلیل محکم در آن باشد. امتنان اصلاً مال قاصر است. مقصر نه اینکه لائق امتنان نیست.

خلاصه بحث سر این بود که اجیر کرد شخصی را که از راه مدینه منوره حج کند و حج کرد از راه غیر مدینه منوره، عرض شد اینکه شرط فقهی مرحوم صاحب عروه فرمودند، به نظر نرسید که این شرط فقهی قسم جزئیت و قیدیت است. عرض شد این همان جزئیت و یا قیدیت است چون العقود تابعه للقصد و طرفین اگر قصد جزئیت کردند، و اجیر هم قبول همان را کرد، این به نسبت اجرت می‌برد و اگر قصد قیدیت کرده بود نه نمی‌برد. آنوقت مورد شک یا جزئیت است واقعاً و یا قیدیت و اینک شک کرده که نمی‌داند که جزئیت است یا قیدیت، اگر مقصر است، عرض هائی است که دیروز شد. اگر قاصر است نه، احتمال تکلیف المنجز لیس منجزاً. چرا؟ للترخیصیه العقلی والشرعی. ترخیص عقلی، قبح العقاب بلا بیان و ترخیص شرعی رفع ما لا يعلمون. نسبت به قاصر گیری ندارد که می‌گیرد. نسبت به مقصر هم اگر جائی دلیلی عام بود مثل لا تعاد که جماعتی گفته‌اند مقصر را هم می‌گیرد که حرف بدی نیست و نحوه بیان این است که نمازها اعاده نشود مگر آن جائی که مسلم باشد که اعاده لازم دارد. حالا در مسأله اینکه ناسی باشد در لا تعاد و یا جاهل باشد، یک خلاف عظیم هست و بحث مفصلی هست که آیا خاص به ناسی است یا جاهل را هم می‌گیرد که لفظش اطلاق دارد: لا تعاد الصلاة، اگر کم و زیادی شد لا تعاد.

خلاصه عرض من این است صحبت هائی که دیروز شد که احتمال به تکلیف منجز منجز است نسبت به طرف علم اجمالی است که مورد بحث مسأله ما نیست و بالنسبه به مقصر مورد بحث هست. اگر مقصر بوده که

احتمال تکلیف المنجّر منجّر، لهذا این مدیون است و نه اینکه قرعه بزند و یا تنصیف کند. قرعه و تنصیف جایش اینجا نیست این کلاً باید انجام دهد، یعنی در مقصر اگر شک کرد که این علی نحو الجزئیت بوده تا اینکه حق دارد به نسبت حج اجیر پول بگیرد و مستأجر واجب است که به آن نسبت به اجیر پول بدهد و یا علی نحو القید نیز بوده که نه اجیر جائز است که پول بگیرد و نه مستأجر باید به اجیر پول بدهد، اگر شکش علی نحو التقصیر بود تقصیر از هر کدام که باشد، احتمال و جوب اینکه مستأجر به این پول بدهد، این احتمال منجّر است. اگر از جانب اجیر باشد که پول گرفتن برایش اطلاقاً جائز نیست، نه قرعه است و نه تنصیف و نه مصالحه قهریه و نه تخیر.

بعد از این صاحب عروه مطرح فرموده‌اند در شرط که ایشان قسم سومش کردند و مقتضای عرائض این است که قسم سوم نیست و همان دو قسم اول و دوم است، معلومش معلوم و مشکوکش هم همینکه عرض شد.

بعد صاحب عروه در شرط فرموده‌اند: اگر شرط کرد که ۱۰۰ دینار می‌دهم که حج کنی بشرطیکه از راه مدینه منوره انجام دهی و این حج کرد از غیر راه مدینه صاحب عروه فرموده‌اند: نعم، للمستأجر خيار الفسخ. در دو قسم اول، در جائیکه جزئیت بود ایشان فرمودند نسبت به اجرت حج باید بدهد و در جائیکه قیدیت بود طریق، صاحب عروه فرمودند: هیچ حقی ندارد. اما نسبت به شرطیت می‌فرمایند اگر شرطیت قسم آن دو تاست نه قسم آن دو تا) حالا روی فرمایش صاحب عروه: نعم للمستأجر خيار الفسخ (این شرط فقهی که ایشان مطرح فرمودند یک مسأله سیاله‌ای است که اگر بگردید می‌یابید که شرط فقهی یک چیزی جدا از جزئیت و قیدیت نیست و یکی از همان دو تاست) لتخلف الشرط. (شرط این بود که حج را از راه مدینه انجام دهد و

نه جزئیت و نه قیدیت، بنابر این عقد اجاره را مستأجر حق دارد که فسخ کند چون گفته بود که ۱۰۰ دینار دادم که از راه مدینه به حج بروی و طرف از غیر راه مدینه حج کرد و خلاف شرط کرد، اخذ به خیار می‌کند. خیار تخلف شرط، این متخلف از شرط است می‌گوید عقد اجاره را باطل می‌کنم. کأنه اجاره‌ای بین من و شما نبوده تا اینجا گیری ندارد.) **فیرجع إلى اجرة المثل**. پس آن ۱۰۰ دینار که گفت از بین می‌رود، خوب این عملی انجام داده و حج کرده از راه غیر مدینه و عمل مؤمن محترم است و باید به او پول بدهد، حج از راه غیر مدینه قیمتش چقدر است باید همان را به اجیر بدهد ۱۰۰ دینار یا بیشتر. **الكلام هو الكلام** که در مسأله سابق عرض شد. اگر دست برداریم از شرطی که اینجا شد که شرط قسم قیدیت و جزئیت است و قسم آنها نیست که آن حکم قیدیت و جزئیت را دارد و **ثمن المسمى** در جزئیت باطل نمی‌شود و در قیدیت کلاً از بین می‌رود و تکلیفی ندارد. اما اگر گفتیم که چیز دیگر است و چیز سوم است روی فرمایشی که ایشان فرمودند، فرمودند وقتیکه عقد اجاره فسخ شد، عقد اجاره یک طرفش حج از راه مدینه منوره بود و یک طرفش ۱۰۰ دینار بود. وقتیکه آنکه بیده العقد که مستأجر باشد فسخ کرد، یعنی ابطال عقد اجاره را کرد، یعنی عقد اجاره کأنه واقع نشده است. حجی که کرده ابراء ذمه مثبت می‌شود و یک دینار هم به اجیر نمی‌دهد. **اجرة المسمى** هم از بین می‌رود. خوب به امر این حج کرده، ایشان مطلق فرموده‌اند **ثمن المثل** و غالباً هم آقایان حاشیه نکرده‌اند. بحث این است که مقتضای قاعده چیست؟ ما یک دلیل خاصی نداریم در باب حج که حکم در اجاره چیست؟ اجاره حج مثل اجاره جاهای دیگر است. اگر اجاره برای بنائی بود چه بود، اینهم مثل همان است و دیگر کارها. حکمش چیست؟ **قد یکون علی نحو الجزئیة و قد یکون**

على نحو القيدية وقد يكون على نحو الشرطية و آیا این یک قسم سوم است یا اینکه این شرطیت برگشتن به همان است که قد يكون على نحو الشرطية و قد يكونه على نحو القيدية. اگر قیدیت است که حج مال خودش و اینهم پولش مال خودش اگر فتح کرد. اینکه ایشان فرمودند: **ثمن المثل**، چون ثمن المسمى از بین رفت، اگر ما شرط را برگردانیم به جزئیت و قیدیت درست است. ثمن المثل یعنی در جزئیت و در قیدیت هیچ، همان حرفی که سابق عرض شد اینجا هم می آید که ثمن المثل در جائیکه اقل باشد از ثمن المسمى، اما اگر ثمن المسمى اقل بود، این چون قبول کرده به ثمن المسمى با آن عرضی که شد و اشکالی که داشت، بالنتیجه این ثمن المثل در اینجا همان ثمن المثل در مسأله قبل گفته شد، هر چه که آنجا گفتیم اینجا هم می گوئیم. چون آن المسمى اقل باشد، همان ثمن المسمى را باید بگیرد چون راضی شده به آن حج و اگر گفتیم راضی شده به حج از آن راه نه حج مطلق اشکالی ندارد، این بحث در آنجا هم می آید و می گوئیم ثمن المثل. خلاصه همان عرائضی که آنجا شد على المبئائى مختلفه و على البناء بر آن مبائى مختلفه اینجا هم می آید.

جلسه ۵۵۱

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۳۴

إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة في سنة معينة ثم أجر عن شخص آخر في تلك السنة مباشرة أيضاً بطلت الاجارة الثانية. يكوقت خودش را اجير می کند که حجی انجام داده شود برای میت یا حی عاجز، حالا چه خودش و یا کسی دیگر را تکلیف کند. يكوقت خودش را اجير می کند و شرط این است که خودش به حج برود، یعنی مستأجر که عقد اجاره را با او می بندد می گوید اینقدر پول می دهم برای اینکه خود شما نائب بشوی نه اینکه حج را به کسی دیگر بدهید. حالا یک عقد اجاره کرد که نیابت حج کند خودش مباشرة عن زید و بعد یک عقد اجاره دیگر بست با کسی دیگر که همان سال حج کند از طرف عمرو، که هر دو مباشرت بود و هر دو یک سال معین بود. می فرمایند اجاره دوم باطل است. چرا؟ فرموده اند: **لعدم القدرة على العمل بها بعد وجوب العمل بالأولى**. این قدرت عقلیه دارد که بجای دومی به حج برود اما قدرت شرعی ندارد. چون با حجیت عقد اجاره اولی بر این واجب شد که به آن وفا کند که برای اولی حج کند و اینکه شارع او را الزام کرد که فلان سال که عقد

اجاره بود حج کند، شارع بر او واجب کرد که بر طبق عقد اجاره‌ای که کردید **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و واجب است که از طرف اولی حج کنید. این شرعاً دیگر قادر نیست که برای دومی حج کند و قدرت شرعی ندارد. صاحب عروه اینجا فرموده‌اند: **مطلب الاجارة الثانية**. یک عده‌ای از قبلی‌های ایشان یک مجموعه‌ای از فقهاء فرموده‌اند: **لا تجوز الاجارة الثانية**. باید گفت مراد آن‌ها جواز تکلیفی نیست، همان جواز وضعی و بطلان است ولو تعبیر به لا تجوز کرده‌اند و إلاً یک حکم شرعی بر آن مرتب نیست. یعنی شخصی که عقد اجاره کرد که برای اولی حج کند اگر عقد اجاره‌ای نبندد که برای دومی همان سال حج کند عقد باطل است، اما آیا این حرام است؟ نه. این نظیر بقیه عقود است با یک فارق که بعد عرض می‌کنم.

عروه فرموده: **ومع عدم اشتراط المباشرة فیها أو فی احداهما صحة معاً**. اگر اجیر شد که برای اولی حج کند اما شرط نکرد که إلاً خودت حج کنی که حق داشته باشد که به دیگری بدهد و بعد هم اجیر شد که برای دومی حج کند. در هر دو این‌ها یا یکی از این‌ها شرط مباشرت نشد هر دو اجاره صحیح است، یک حج را خودش می‌رود و یک حج را پول می‌دهد که بجای طرف به حج برود.

مرحوم صاحب جواهر یک فرمایشی فرموده‌اند و آخر فرمایشان فرموده‌اند در کتاب اجاره احتمال صحت این مسأله را ذکر کرده‌ایم. مثل اینکه برایشان روشن نبوده، کانه ایشان کتاب اجاره را قبل از حج نوشته‌اند فرموده‌اند: **ولکن قد ذکرنا فی کتاب الاجاره احتمال الصحة**. صاحب جواهر اینجا چیزی فرموده‌اند که من عبارت صاحب عروه را می‌خوانم، این فرمایش صاحب جواهر است. ج ۱۷ ص ۳۷۸، صاحب جواهر فرموده‌اند: **بل قد یقال و**

این حرف را فرموده‌اند که صاحب عروه می‌فرماید: و دعوی همان دعوی صاحب جواهر است که بعنوان قد یقال ایشان فرموده‌اند) **بطلان الثانية وان لم يشترط فيها المباشرة مع اعتبارها في الاولى لأنه يعتبر في صحة الاجارة تمكن الأجير من العمل بنفسه**. اشکال چیست؟ اشکال این است که می‌خواهد بگوید اگر اجیر شد برای اولی که خودش حج کند، اما در اجاره دوم شرط نشد که خودش حج کند، صاحب جواهر فرموده‌اند که قد یقال که این اجاره دوم در این حال هم باطل است، چون صاحب عروه فرمودند در یکی از این دو اجاره‌ها شرط مباشرت نشد هر دو صحیح است، ایشان می‌فرمایند که: قد یقال که اجاره دوم حتی اگر شرط مباشرت از آن‌ها نشده باشد باز هم باطل است. چرا؟ چون آیا می‌شود یک نابینا را اجیر کرد قرآن بخواند؟ اگر مباشرت باشد بله باطل است، اما اگر مباشرت نباشد چه اشکالی دارد؟ به یک نابینا پول دهند که شما اجیر هستید که یک قرآن برای زید خوانده شود، چه خودت یا به دیگری بدهی، آیا گیری دارد؟ صاحب جواهر فرموده‌اند: قد یقال که اجیر باید حین الاجارة خودش قادر بر عمل باشد. صاحب عروه یک مثال دیگر زده‌اند که یک زن حائض را اجیر کنند که مسجد را جارو کند. اگر قید مباشرت باشد که اجاره باطل است، چون این شرعاً قادر نیست که برود در مسجد و جارو کند. اما اگر قید مباشرت نباشد، به یک زن حائض پول بدهند و بگویند این پول را بگیر یا شما و یا دیگری را بیاور که مسجد را جارو کند، آیا این اجاره گیری دارد؟ نه. اگر قید مباشرت شده باشد اجاره باطل است. مرحوم صاحب جواهر فرموده‌اند: **يعتبر (دلیلش چیست؟ صاحب عروه می‌فرماید دلیل ندارد) في صحة الاجارة تمكن الأجير من العمل بنفسه**. این در اجاره‌ای است که شرط مباشرت شده باشد، اما اگر شرط مباشرت نشده باشد لا يعتبر، به چه دلیل. چه

جلویش را می‌گیرد که به یک نابینا پول دهند که شما اجیر هستید که یک قرآن یا خودتان و یا به دیگری بدهید که بخواند، چه جلوی این اجاره را می‌گیرد؟ این نابینا قدرت دارد بدهد به دیگری قرآن بخواند چون تقیید نشده بود که خودش بخواند، البته نابینا که حافظ قرآن نباشد، چون از آن جهت اشکالی ندارد. صاحب جواهر فرموده‌اند: **فلا يجوز اجارة الأعمى على قراءة القرآن** (این در جائی است که مباشرت باشد. مطلع بحث این بود که بطلان الثانیة و ان لم یشرط فیها المباشرة، نه این در جائی است که شرط مباشرت باشد باطل است و گرنه اگر شرط مباشرت نباشد وجه بطلان چیست؟) **و کذا لا یجوز اجارة الحائض لکنس المسجد و ان لم یشرط المباشرة و قد ذکرنا فی کتاب الاجارة احتمال الصحة.** (احتمال صحت نیست قطع به صحت است چه گیری دارد؟ چون اجاره بر جامع است و این قدرت بر جامع دارد در اجاره بر جامع به یکی از افرادش که قدرت داشته باشد کافی است و صدق می‌کند. همیشه جامع لازم نیست که قدرت بر جمیع افرادش باشد، بر یکی از افراد جامع که قدرت باشد قدرت بر جامع هست و گیری ندارد.

صاحب عروه فرموده‌اند: **ودعوی ممنوعه.** این تام نیست. وجه ممنوع بودنش هم واضح است و همین است نه اشکال شرعی و نه عقلی و نه عقلانی دارد و مکلف هم متمکن بر جامع هست لهذا مسأله‌ای نیست.

جلسه ۵۵۲

۱۳ ربیع الثانی ۱۴۳۴

فرمودند: اگر شخصی خودش را اجیر کرد بر اینکه مباشرة خودش امسال حج کند از طرف کسی و بعد دوباره خودش را اجیر کرد که الهی امسال برای دیگری حج کند. این اجاره دوم باطل است. چرا؟ چون وقتیکه خودش را اجیر کرد در اجاره اولی، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** به او می‌گوید وضعاً و تکلیفاً وفا کن به عقد اجاره. این امر شرعی مانع است از انعقاد اجاره در همین امسال برای دیگری این فرمایش مشهور و معروف است. عرض شد این مثل بیع و نکاح می‌ماند که اگر خانه‌اش را به کسی فروخت و بعد همین خانه را بخواهد به دیگری بفروشد بیع دوم باطل است. زن خودش را تزویج کرد برای کسی و بعد خودش را به تزویج دیگری درآورد، تزویج دوم باطل است.

اینجا یک شبهه مطرح شده در اصل در اجاره متتالیتین که این دو اجاره متعلق باشد به امر واحد و نتیجه شبهه این است که اجاره اولی هم باطل می‌شود. گفته‌اند وجهش این است که فرق می‌کند بیع و نکاح با مثل اجاره‌ای که برای آینده است. در ماه رمضان خودش را اجیر کرد که در ماه ذیحجه حج

کند. گفته‌اند اجاره اولی وقتی می‌تواند مانع باشد از صحت اجاره ثانیه که سه شرط در اجاره اولی متحقق باشد: ۱- فعلیت داشته باشد اجاره اولی ۲- منجز باشد اجاره اولی ۳- سلیم شده باشد **العمل المستأجر علیه** به طرف. و در اجاره حج همچنین چیزی نشده. مثلاً یک وقت شخصی یک پارچه دارد که به زید می‌دهد که برایش قبا بدوزد او هم قبول می‌کند با اجرت معین. اینجا هم اجاره فعلی شده و هم تنجز پیدا کرده و هم **سُلم الأمر المستأجر علیه** که خیاطه ثوب باشد بید اجیر. اگر فردا خواست این پیراهن را به دیگری اجاره دهد که بدوزد اجاره دوم باطل است چون اجاره اول تحقق پیدا کرد. **فعلیةً ومنجزةً ومسلمةً العین إلى الأجير**. اما مثل اجاره حج، ماه رمضان اجیر کرد خودش را که برای زید حج کند این اجاره فعلیت پیدا می‌کند. خوب اگر در همان ماه رمضان یا شوال خودش را اجیر کرد که امسال برای عمر و حج برود خودش مباشرة، این مثل این می‌شود که دو اجاره در یک وقت محقق پیدا کرده باشد و عقد اجاره در وقت واحد تحقق پیدا کرده باشد. چطور آنجا می‌گویند هر دو باطل است. اینجا هم گفته‌اند باطل است. پس به این بیان هر دو اجاره در مثل حج باطل است که قبل از شروع به عمل حج و احرام و یا از خانه‌اش بیرون برود برای حج این در اجاره تحقق پیدا می‌کند. اول و بعدی در واقع در عرض هم هستند. وقتی که در عرض هم بودند هر دو باطل می‌شوند.

ما قبول داریم که اجاره باید فعلیت داشته باشد و باید تنجز داشته باشد اما سوم که تسلیم شده باشد عین مستأجر علیها به چه دلیل؟ ما هستیم و ادله اجاره و مفهوم اجاره در عرف و بیشتر از این چیزی نداریم. در اجاره حج در ماه رمضان یا قبل از ماه رمضان که خودش را اجیر می‌کند که در ذیحجه برای میت حج کند اجاره فعلیت و تنجز پیدا کرد، ظرف امتثال این عقد اجاره آن

وقت است، نه اینکه تنجیز پیدا نکرده. حالا اگر زید خودش را اجیر کرد که ۱۰۰ دینار بگیرد و برای میت حج کند و ۱۰۰ دینار را هم گرفت آیا فردا می‌تواند به هم بزند که نمی‌خواهم این حج را انجام دهم؟ نه. چون عقد شد و عقد اجاره تحقق پیدا کرد، ظرف امتثال آن وقت است، هم فعلیت و هم تنجیز پیدا کرد. بله این فرق را با بیع و نکاح دارد که همان لحظه عقد بیع و نکاح تحقق پیدا می‌کند. اما در اجاره اینطوری است که گاهی آن عمل همانوقت تحقق پیدا می‌کند و گاهی عمل در مستقبل تحقق پیدا می‌کند. در اجاره فرقی با بیع و نکاح یک قسم است. فرق در تنجّز و فعلیت نیست. تنجّز و فعلیت عند العقد تحقق پیدا می‌کند. اگر وقتی که پول داد و این را اجیر کرد که برای زید حج کند آن مستأجر اگر مرد آیا اجاره باطل می‌شود؟ نه. پول را گرفته باید حج کند، هم فعلیت و هم تنجّز دارد. تسلیم از کجا آورده؟ یا دلیل خاص شرعی باید داشته باشد که بگوید اجاره بدون تسلیم، تسلیم العمل المستأجر علیه که در ما نحن فیه حج است، تا تسلیم نشود اجاره تحقق پیدا کرده، وقتی که تحقق پیدا نکرده پس شرعاً نمی‌تواند در باطل می‌شوند. این را یا باید شارع فرموده باشد در عقد اجاره شرط صحّش تسلیم العلم المستأجر علیه است که همچنین دلیل شرعی ای نداریم و یا یک مطلب عرفی باید باشد و شارع چون چیز خاصی نفرموده همان را که عرف می‌داند اجاره همان را اخذ می‌کنند.

یک مطلب است که در اجاره محل ابتلاء است در اکثر کشورهای دنیا و آن این است که طلا را اجاره می‌دهند و خیلی سؤال می‌شود که آیا صحیح است یا نه؟ می‌گوید یک کیلو طلا را اجاره می‌دهم به ۱۰۰ دینار که سر سال یک کیلو طلا را برگرداند و ۱۰۰ دینار اجرت را هم بدهد. آقایان می‌گویند

باطل است. چرا؟ چون ما در اجاره که دلیل خاص نداریم که بگویید باطل است یا صحیح، گفته‌اند اجاره آن است که عرفاً به آن اجاره بگویند. عرفاً اجاره به چیزی می‌گویند که العین تبقی و يتصرف فيه و از منافعش استفاده می‌کنند. بله بنخواهد یک کیلو طلا اجاره کند و در ویتترین مغازه بگذارد برای بازار گرمی و خرید و فروش، گفته‌اند این اجاره نیست. اجاره آن است که تبقی عینها و يستفاد من منافعها مثل خانه و باغ. لهذا در باغ مطرح شده است که چطور اجاره است با اینکه میوه‌اش را می‌خورد که اتلاف می‌شود، گفته‌اند آن اشکالی ندارد. پس اجاره یک ساله عرفی است. اگر کسی اشکال کند و بگوید عرفاً در اجاره شرط نیست که إلا عین باقی باشد چون در کتاب اجاره از مبسوط شیخ طوسی تا عروه و حواشی آقایان غالباً می‌گویند موضوع اجاره عرفاً این است و شارع هم زیاد و کم نکرده، پس اگر اجاره بر چیزی شد که از عینش باقی نیست این اجاره نیست بلکه یک چیز دیگر است، باید دید آیا جایی دیگر صحیح می‌شود یا نه؟

پس ما در اجاره یکی از دو چیز را می‌خواهیم: ۱- فضای عرفی اینطور باشد. ۲- دلیل شرعی خاص داشته باشیم. دلیل شرعی خاص در باب اجاره نداریم که عین مستأجر باید تسلیم شود. اجاره دو نوع است گاهی عین تسلیم می‌شود و گاهی نمی‌شود. بله باید فعلیت و تنجیز داشته باشد عند المتبادر و عقلاء و شرع که دلیل خاصی ندارد شرع بر خلافش، این است که عقد دو نوع است: یکوقت فی الحال است مثل اینکه خانه یا باغ را الان اجاره می‌دهد، به مجرد اینکه عقد اجاره را خواند و این گفت آجرتک الدار سنه بمائه و او گفت: قبلت. الان خانه می‌شود تحت اختیار آنکه اجاره کرده. یک قسم اجاره است که از اجیرش می‌کند که فردا بیاید برایش بنائی کند. این عقد اجاره هم

فعلی و هم منجز در حالیکه طرفین هر یک رفته و در خانه شان خوابیده‌اند. اصلاً ظرف امتثال فرداست ولی اجاره الان درست شده فعلیت پیدا کرد و هم تنجیز پیدا کرد. اگر اجاره حج اولی فعلیت و تنجیز پیدا کرد شارع می‌گوید این وقت را و امسال ذیحجه است را یجب الوفاء به عقد اجاره این وقت ایام حج امتثال را شما عملت را فروختی به زید این امر شرعی واقع شرعی است از اینکه این ذیحجه امسال را عمل و حج را به دیگری بفروشد و دومی باطل می‌شود نه اولی. چون اولی اجاره است عرفاً و شارع هم در این دخل و تصرفی نکرده، پس تحقق پیدا کرد فعلیتش و فعلیت اجاره اعم است از اینکه ظرف امتثال حالا باشد یا بعد. عقد اجاره اینطور است که دو گونه است در خارج و شارع هم دخل و تصرفی نکرده است. پس عقد اجاره اولی که خودش را اجیر کرد برای زید که امسال مباشره حج کند، صارت فعلیه و منجزه و ظرف امتثال در ماه ذیحجه است. این مانع شرعی از اینکه خودش را دوباره اجیر کند برای دیگری که امثال حج کند. این جواب حلی و مانعی ندارد و تسلیم هم در آن شرط نیست.

جواب نقضی‌اش این است که اگر این تام باشد خیلی چیزها باید به هم بنخورد چون در اجاره خصوصیت ندارد. در نذر هم همین را می‌گوئیم. اگر کسی نذر کرد که روز جمع روزه بگیرد برای خودش و امروز روز یکشنبه است. آیا نذرش منعقد است؟ بله. روز جمعه ظرف امتثال است و باید روزه بگیرد. بعد از اینکه این نذر را کرد، خواهد نذر را باطل کند. یک نذر دوم می‌کند که روز جمع برای زید به نیابت از پدرش که فوت شده روزه بگیرد. این آیا روزه اول را باطل می‌کند؟ چه فرقی دارد؟ در عقود دیگر هم همین را بگوئید. یعنی آیا عقد خصوصیت دارد؟ فارق یا باید عرف باشد و یا دلیل

شرعی که هیچکدامش نیست و یؤید ذلک در خود اجاره و عروه ملاحظه کنید که چند تا مسأله است که من اشاره می‌کنم مراجعه کنید در فصل خامس قبل از خاتمه. المسألة الرابعة که حاصلش این است که من أجر نفسه لعمل مباشرة لا يجوز له ان يؤاجر نفسه لعمل مباشر بعمل آخر مباشرة، لا يجوز، نه اینکه دو اجاره باطل می‌شود. تقریباً تسالم است و قبلی‌ها هم متذکر شده‌اند. دیگر در مسأله ثالث عشره در همان فصل که حاصلش این است که إذا أجر نفسه لصوم يوم معين عن زيد مثلاً ثم أجر نفسه لصوم ذلك اليوم عن عمرو، لم تصح الاجارة الثانية و اگر این شبهه تام باشد یملک کل شخص أن يبطل اجارته. اجاره‌هائی که ظرف امتثالش بعد است. اجیر کرده که در تابستان روی فلان زمین مسجد درست کند، بعد شب می‌بیند فکر می‌کند که به نفعش نیست می‌آید خودش را در همین وقت اجیر می‌کند که جائی دیگر مسجد بسازد، هر دو می‌شود باطل. پس تنظیم به بیع و نکاح تام نیست چون خود عقد اجاره دو قسم است. عقد بیع یک قسم است. بیع از ماه دیگر شرعاً صحیح نیست باید منشأ با انشاء متصل باشد و از همان زمان عقد بیع تحقق پیدا کند. یک خانم خودش را عقد می‌کند متعه از حالا تا یکماه برای زید و از حالا خودش را متعه عقد می‌کند ماه آینده برای عمرو صحیح نیست، للادله خاصه‌ای که دارد. عقد اجاره را الان میخواند برای ده نفر، اولی ماه دوم ماه دوم و سوم ماه سوم، اشکالی ندارد. به چه دلیل؟ عرف.

عرضی دیگر که دیروز به آن اشاره شد مسأله این است که صاحب عروه فرمودند: اگر خودش را اجیر کرد و مباشرة برای شخصی در یک سال و بعد خودش را اجیر کرد برای شخص دوم، اجاره دوم باطل می‌شود. همانطور که دیروز اشاره شد این بطلان بما هو است. یعنی علی سبیل اصل موضوعی

است. یعنی لولا اجاره الأول، اما بعنوان فضولی گیری ندارد. چون اجاره فضولی هم صحیح است. اگر کسی خانه شما را اجاره داد بدون اطلاع شما بعد به شما گفت و شما گفتید اشکالی ندارد، اجاره صحیح است. انسان ملک خویش را می تواند اجاره دهد. ملک دیگری را نمی تواند اجاره دهد، باطل است به این معنی که فضولی است و اگر طرف اجازه نداد باطل است یا نه. اینکه حتی اگر طرف اجازه داد باطل است. اینهم که صاحب عروه فرمودند اجاره سوم باطل است با اینکه بما هو باطل است، یعنی صرف این سبب صحت اجاره دوم نمی شود. اما اینکه خودش را اجیر کرده بود که برای زید امسال حج کند، وقت حج و مناسک در آن وقت مخصوص، این عمل و منفعت را تملیک به آن شخص کرد. پس این حق مال آن شخص است. اگر این منافع را تملیک به دیگری کرد و اولی اجازه داد و او گفت اشکال ندارد، چه گیری دارد؟

در بحث فضولی که نمی خواهم واردش شوم بحث مفصلی است. مکاسب و جواهر مفصل ذکر کرده اند که در بیع و رهن و صلح ذکر کرده اند بلحاظ مسائل یا مکاسب هم مفصلش را دارند. والحاصل یکوقت ما می گوئیم در عقد فضولی که شخصی مالک رقبه ای نیست و یا مالک یک عملی نیست، شخصی خودش را اجیر کرد که برای زید امسال حج کند، این مالک عمل خودش نسب به آن وقت و مناسک مخصوص نیست چون عمل را فروخت. می خواهد حالا این را به دیگری بفروشد اگر او اجازه داد چه اشکالی دارد. یک وقت ما می گوئیم العقد الفضولی مطلقاً إلا ما خرج که بالتیجه مرحوم شیخ انصاری این را با تمام اشکالها و بحث هایش قائل هستند و غالباً از صاحب جواهر به اینطرف قبول دارند. یک خلافتی است که آیا این خاص

به عقود است یا در ایقاعات هم می آید که بعضی اشکال کرده اند که در ایقاعات نمی آید، جواب داده اند که چه فرقی می کند، از نظر عقلانی فرقی نمی کند. مرحوم شیخ در جایی می فرماید: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** "ال" با اضافه جمع نمی شود، یعنی العقودکم صحیح نیست، یا باید بگوئیم العقود که "ال" در جمع استغراق است و یا باید بگوئیم عقودکم، عقودی که منتسب به شماست که العقد هم معنایش همین است که وقتیکه گفته اوفوا، آنکه مربوط به من است باید به آن وفا کنم. آنوقت مرحوم شیخ می فرماید: این "ال" العقود بجای مضاف الیه "کم" می ماند. یعنی بعقودکم. وقتیکه شما منزل خود را فروختید این عقد خود شماست. اگر فضولی منزل شما را فروخت، شما عقد نکردید اما اگر به شما گفت و می گفتید قبول است می شود عقودکم، بالنتیجه حرف تامی است که وقتیکه شخص اجازه داد آن عقدی که بر ملک شخصی شد و یا بر حق شخص شد، می شود عقد خود این شخص و عقودکم صدق می کند. اگر این باشد باید بگوئیم **الاصِلُ فِي الْفُضُولِيَةِ مَعَ الْاِجَارَةِ الصَّحَّةُ** و **يَتَرْتَبُ عَلَي ذَلِك تَمَام اِحْكَام اِلَّا مَا خَرَج بِالْاِدْلِيل**، یک عده گفته اند این در عقود است نه ایقاعات که اگر فرمایششان تام شود می پذیریم و گرنه چه فرقی دارد عقود و ایقاعات و اگر تام نشد **الاصِلُ فِي الْفُضُولِيَةِ الصَّحَّةُ**.

یک نیم خطی از شیخ انصاری بخوانم برای دفع استبعاد. مرحوم شیخ در مکاسب ج ۳ ص ۳۶۴ ایشان اداء صحت فضولی را نقل می کنند و بعد هم ادله مانعین را ذکر می کنند و مناقشه می کنند و ادله صحت فضولی را نقل می کنند و آخر کار بعد از اینکه ادله صحت فضولی مطلقاً **إِلَّا مَا خَرَج** را ذکر می کنند، عبارت شیخ این است: **هَذَا غَايَةٌ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْتَجَّ وَيَسْتَشْهَدُ بِهِ لِلْقَوْلِ بِالصَّحَّةِ** و **بَعْضُهَا (ادله) وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُ الْخَدَشَةُ فِيهِ، إِلَّا أَنْ فِي بَعْضِهَا الْآخِرُ غِنَاءً وَكِفَايَةً**.

یعنی بالتیجہ شیخ بنحو عموم پذیرفته‌اند و می‌گویند ولو در بعضی از ادله‌اش مناقشه درست باشد، اما آن بعضی دیگر که مناقشه در آن درست نیست فیه غنی و کفایه. فضولیت را غالباً قبول دارند. بعد گفته‌اند در عتق فضولیت نمی‌آید. گفته‌اند از اجماع هست.

پس اگر گفتیم الفضولیة صحتها مع الاجازة علی القاعدة است همه جا می‌آید یکی هم اجاره و یکی هم حج است. پس این بطلانی که صاحب عروه فرمودند که اگر خودش را اجیر کرد برای کسی که امسال مباشره حج کند و بعد خودش را اجیر کرد برای دیگری که امسال مباشره حج کند اجاره دوم باطل است، در صورتی است که اولی اجازه ندهد. چرا؟ بخاطر صحت فضولیت.

در باب رهن صاحب جواهر فرموده‌اند: لان الظاهر جریان الفضولی فیه، بناءً علی موافقته للضوابط. در شفعه اخذ به شفعه می‌کند. شما با زید شریکید که سهم خودش را به دیگری می‌فروشد شما اینجا نیستید رفیق و دوست شما می‌رود به زید که سهمش را فروخت می‌گوید اخذت از طرف شریکت بالشفعة، خوب اخذ به شفعه مال اوست و حق اوست، بعد می‌آید به شریک می‌گوید شریک شما فروخته و من اخذ به شفعه نمودم، می‌گوید خوب کردی. صاحب جواهر می‌فرمایند چه اشکالی دارد. چون وقتی که گفت خوب کردی ینسب إلیه، مثل اینکه خودش اخذ به شفعه کرده باشد. صاحب عروه در شفعه فرموده بناءً علی عدم جریان الفضولی فی الشفعة و فیه انما ذکرناه من دلیله شامل بها. دلیل جریان فضولی شامل شفعه هم می‌شود. چون چه چیزی شفعه را بیرون کرد؟ اگر نسبت است که نسبت داده می‌شود.

جلسه ۵۵۳

۱۴ ربیع الثانی ۱۴۳۴

موضوع مسأله این بود که شخصی خودش را اجیر کرد که امسال مباشرة خودش به نیابت از کسی به حج برود. اجاره صحیح بود و ارکان اجاره تام بود و مشکلی نداشت بعد خودش را اجیر کرد که امسال برای دیگری حج برود. عرض شد که بنابر مشهور آن کسانی که متعرض مسأله شده‌اند این اجاره دوم باطل است و اجاره اول صحیح است. این بطلان نه بمعنای این است که با اجاره مستأجر اول صحیح نمی‌شود علی نحو الفضولیة. مسائل عادة مطرح می‌شود علی سبیل اصل الموضوعی، یعنی بما هو مطرح می‌شود. بنابر اینکه فضولی علی الاصل است و صحیح است. مطلقاً حتی در یک مورد. اگر ادله عامه‌ای که آنهائی که اشکالی در فضولی کرده‌اند و در معاملات فضولیة به آن اشکال کرده‌اند. بله باید اجماع و یا ارتکازی اینجا باشد مثل باب طلاق یا مطلق ایقاعات که ادعاء شده که در مطلقش تام نیست. خلاصه بنابر اینکه فضولی صحیح است و علی القاعده است، اگر به این اولی که اجیر شد امسال حج کند مباشرة خودش اگر او اجاره داد اجاره دوم را اجاره دوم

می شود صحیح، چرا؟ چون در حق او بوده. آن مستأجر اول اگر اجازه داد می شود صحیح. پس فرمایشی که صاحب عروه فرمودند مرادشان نیست بطلان بنحو مطلق که حتی با فضولیت صحیح نشود. نه، مثل باطل بودن در جاهای دیگر است که می گویند علی سبیل اصل الموضوعی به تعبیر بعضی ها. چون مستأجر اجاره است نه حج، حج از محل اینکه کتاب حج است و محل ابتلاء است و اجاره در باب حج مطرح شده. اجیر کرد خودش را که در ماه شعبان برای کسی روزه بگیرد چون فضیلت دارد. به حضرت عرض کرد که ماه رجب فضلش چیست؟ فرمودند: این انتم من صوم شعبان. هر کدام یک فضیلت خاص دارد. بعد خودش را اجیر کرد که برای دیگری در ماه شعبان روزه بگیرد.

خود صاحب عروه برای دفع استبعاد همین مسأله را در کتاب اجاره ذکر کرده اند. این مسأله را می خوانم ملاحظه بفرمائید: در خاتمه کتاب اجاره یک عده مسائل ایشان ذکر کرده اند. المسألة ۱۳: إذا أجز داره أو دابته من زید اجارة صحیحة بلا خيار له، ثم أجزها من عمر و كانت الثانية فضولية موقوفة علی اجارة زید. اگر مستأجر اول اجازه ندهد اجاره دوم باطل است چون منافع خانه مال صاحبخانه نیست که بخواهد اجاره بدهد بلکه مال مستأجر اول است. بله اگر زید اجاره داد از باب اینکه هر شیء ای فضولۀ عقد یا ایقاع باشد که علم اجاره داده شد و بیع و صلح و اجاره شد، اگر ذوالحق اجاره داد می شود صحیح و می شود مال دومی، ما نحن فیه هم همین است. بله یک فرق هست بین اجیر شدن برای حج و اجاره دادن. وقتیکه شخصی اجیر می شود که امسال حج کند خودش مباشرة از طرف کسی، این مدت حج و وقت حج مناسک حج می شود ملک اولی. اگر خودش را اجیر کرد که برای دیگری انجام دهد، وقتیکه اولی

اجازه می‌دهد این فسخ اجاره اولی است بالمقابل، اما در مثل خانه اجاره دادن که خانه را به زید اجاره داد ۱۰۰ دینار، بعد مالک خانه را به ۱۵۰ دینار به عمرو اجاره داد، اجاره دوم باطل است. چون اجاره به عمرو معنایش این است که منافع خانه می‌شود برای عمرو در حالیکه مالک خانه را به زید اجاره داده بود و منافع شد مال زید و منتقل به او نشده. اما اگر زید اجازه دوم را اجازه داد و گفت اجاره‌ای که به عمرو دادی درست است، این فسخ اجاره اولی نیست این اجازه اجاره دوم است، لذا پول اجاره دوم را به زید می‌دهند چون منافع مال زید بوده و شمای مالک منتقل کردید به عمرو، اگر زید اجازه داد آن پول می‌شود مال زید نه مال مالک، پس ۱۵۰ دینار می‌شود مال زید نه مال مالک. پس فرق این است که در حج پول به شما که مالک هستید برمی‌گردد و در خانه به مستأجر اول برمی‌گردد. در حج اگر مستأجر اجازه داد که شما برای دومی حج بروید، یعنی اجاره خودش را فسخ کرده و اجیر شدن این شخص را برای دومی اجاره برای دومی اجازه داد و ۱۵۰ دینار می‌آید به جیب اجیر نه مستأجر اول. این مسأله عرفی محض است فقط کمی تأمل می‌خواهد.

صاحب عروه فرموده‌اند: إذا آجر داره أو دابته من زید اجارة صحیحة بلا خيار له ثم آجرها من عمرو كانت الثانية فضولية موقوفة علی اجازة زید فإن اجاز (زید) صحت له از (زید) و یملک هو (زید) الأجرة فیاطلبها من عمرو و لا یصح له اجازتها علی أن تكون الاجرة للموَجِر. (اصلاً اگر بگویند من اجازه می‌دهم که اجاره برای ماجر باشد اصلاً صحیح نیست چون ربطی به ماجر ندارد) وان فسخ الاجارة الأولى بعدها. در حج فسخ است و در مثل خانه این فرق را دارد و نوع اجاره فرق می‌کند بین این دو نه اینکه اصل اجاره فرق می‌کند. اجاره اجاره است و ماهیت یکی است نوعش فرق می‌کند. اجاره عین

که منفعت عین برای مستأجر باشد، اجاره شخص که عمل شخص برای دیگری باشد فرق می‌کند و گرنه نه حج و نه دار و دابه خصوصیت دارد. خلاصه بین این دو تا فرق طبیعی است. نه اینکه دلیلی خاص دارد و إلاً هیچکدام دلیل خاص ندارد. نوع اجاره فرق می‌کند. کسی که خودش را اجیر می‌کند که عملی انجام دهد این علمش را منتقل کرده به مستأجر. کسی که خانه را اجاره می‌دهد که شخص از منفعت خانه استفاده کند، منفعت این عین خارجی را اجاره داده، ولو خود شخص هم که خودش را اجیر می‌کند در حج یک عین خارجی است و خانه هم عین خارجی است اما فرقی این است که در حج وقتیکه مستأجر اول اجازه داد اجاره دوم را این اجازه اجاره دوم یعنی حج دوم را من اجاره دادم که برای عمر و باشد و لازمه قطعی مسلمش فسخ اجاره اولی است. یعنی نمی‌خواهم حج را برای زید انجام دهی و فسخ شد اما در اجاره دوم فسخ نیست اثبات است لهذا پولش برای خودش می‌آید. احدی هم از شراح اینجا مطرح نکرده‌اند که اشکالی داشته باشد.

ملاک یکی است و اجاره یک اجاره است فقط نوعش فرق می‌کند. وقتیکه این شخص بناء بود حج کند برای زید حجتش مال زید است. از میت یا حی عاجز، این حج بناء بود برای زید شود پس زید مالک شد مناسک مخصوصه را در ایام مخصوصه، اگر اجیر این مناسک مخصوصه را در ایام مخصوصه ذی الحجّه فروخت به عمر و، این منافع مال زید بوده، اگر گفت اشکالی ندارد و این فضولیت را قبول کرد، یعنی اشکالی ندارد که این منافع مخصوصه مال عمر و شود پس مال خودش بودن باطل شد و فسخ شد و وقتیکه نائب برای عمر و کرد می‌شود اجیر برای عمر و و عملش را فروخت به عمر و. اجاره اولی بوده ۱۰۰ دینار اگر باطل شد و اجاره دوم که ۱۵۰ دینار

است را خودش می‌گیرد ولی در خانه که خانه را به زید اجاره به ۱۰۰ دینار داد و گرفته بود بعد همین خانه را به عمرو اجاره داد به ۱۵۰ دینار، منافع خانه مال زید مستأجر اول بوده، وقتیکه زید اجازه داد اجاره داده است که منافی که ملک زید است منتقل شود به عمرو، بجای اینکه خود زید استفاده کند. منتقل به عمرو شود به ۱۵۰ دینار، ۱۵۰ دینار می‌شود برای زید نه برای صاحبخانه. صاحبخانه ۱۰۰ دینار گرفت و رفت و صاحبخانه اجنبی می‌شود چون پولش را گرفت و رفت. وقتیکه این خانه را به زید اجاره داده بود به ۱۰۰ دینار، به عمرو اجاره داد به ۱۵۰ دینار، مالک این منفعت زید است نه مالک پس او اجاره دارد می‌دهد که منفعتی که مال زید است برود پیش عمرو از زید و پولش بیاید پیش مالک خانه و عقد ثلاثی می‌شود که شیخ به تفصیله می‌فرماید که باطل است. یعنی من بیایم به شما ۱۰۰ دینار بدهم که عباى شما بشود مال عمرو، سه تائی می‌گویند باطل است مگر توکیلی در کار باشد که بحثی دیگر است. ولهذا یا شبهه هست که به نانوا پول می‌دهد و می‌گوید شما نانهایتان را هدیه به حساب امام حسین علیه السلام به مردم بدهید. می‌گویند باطل است مگر یک توکیلی کند. می‌گویند عقد دو طرف دارد نه سه طرف، پول از جایی که درآورده جنس و منفعت هم باید همانجا برود. پول را من به شما بدهم که شما نان را به دیگری بدهید می‌گویند باطل است. چون ما عقد ثلاثی نداریم، البته با توکیل صحیح می‌شد. صاحب عروه همین را می‌فرماید: **لأنه لم یکن مالکاً للمنفعة حين العقد الثاني وملکیة لها حال الفسخ لا تنفع إلا إذا جدّد الصیفة.**

جلسه ۵۵۴

۱۵ ربیع الثانی ۱۴۳۴

صاحب عروه بعد فرمودند: **فالأقوی الصحة**، کسی که خودش را اجیر کرد که برای کسی حج کند بعد دوباره خودش را اجیر کرد برای دیگری در همان وقت حج کند اما شرط مباشرت نکرد در نیابت حج دوم، صاحب عروه می فرماید حج اولش صحیح است و گیری ندارد و حج دوم هم که اجیر شده و شرط نیابت مباشرة نکرده خودش نمی تواند مباشرة برای دیگری حج کند اما می تواند کسی را پیدا کند و پول را به او بدهد که حج بکند. می فرماید: اقوی صحت است چون شرط نکرده که خودش مباشرة برود بلکه کسی را بجای خودش پیدا می کند. صاحب جواهر که فرمودند که در کتاب اجاره ما احتمال صحت دادیم احتمال نمی خواهد گیری ندارد. مشکل این است که یک شخص در یک سال برای دو نفر نمی تواند حج کند. اینکه صاحب عروه فرمودند: **الاقوی الصحة**، شاید الاقوی هم نخواهد. اقوی اشاره به این است که جایی مخالفی در مسأله باشد. اگر مخالفت غیر از صاحب جواهر باشد که ندیدم کسی بگوید و اگر صاحب جواهر که فرمودند در کتاب اجاره احتمال صحت

دادیم و مسأله دلیل خاص هم ندارد. قاعده‌اش این است که چه اشکالی دارد یک اجیر شده که برای زید خودش حج کند و یک اجیر شده که برای عمرو حج انجام شود بین خودش که لا یمکن و بین تسبیب که یمکن و جامعی که بعضی افراد جامعش ممکن است گیری ندارد. لهذا صاحب عروه فرموده‌اند: هذا (اینکه محل شبهه صاحب جواهر شده) إذا أجز نفسه ثانياً للحج بالاشتراط المباشرة وأما إذا أجز نفسه لتحصيله (حج لا للمباشرة) فلا اشكال فيه.

فرق بین این دو تا این است که اگر شخصی اجیر شد که با ۱۰۰ دینار کسی را به حج بفرستند ۱۰۰ دینار مال نایب می‌شود، اما اگر گفت من ۱۰۰ دینار می‌گیرم تحصیل نیابت برای میت می‌کنم ۱۰۰ دینار می‌شود و مال خودش، یک نایب می‌گیرد هر چقدر که خواست به او می‌دهد.

یک مسأله‌ای در رساله از شیخ و صاحب جواهر و دیگران هست که اهل علم زهد بوده‌اند و پول نداشته‌اند و زندگی‌شان متوقف بوده که عبادات استیجاری می‌گرفته‌اند و این مسأله مطرح بوده که کسی دو تومان گرفت که یک سال برای میت نماز بخواند آیا جائز است چیزی از این را خودش بردارد و بقیه را به کسی بدهد که یکسال نماز بخواند یا نه؟ آنجا اشکال می‌کنند و بعضی هم اشکال نکرده‌اند. اما غالباً اشکال کرده‌اند و گفته‌اند اگر قدری از نمازها را خودش بخواند اشکالی ندارد. اما اگر یک رکعت از نماز را خودش نمی‌خواند و مقداری از پول را برمی‌دارد و بقیه را به کسی می‌دهد که با آن یک سال نماز بخواند غالباً اشکال کرده‌اند که اکل مال به باطل است. این مقدار پول را که برمی‌دارد برای چه برمی‌دارد؟ بعضی هم اشکال نکرده‌اند و گفته‌اند این یک کار است، کار که حتی نباید عملگی باشد. یکوقت کسی بخاطر شخصیت و موقعیت که در جامعه دارد خود یک کلمه گفت که ارزش

دارد و یک نفر مطمئن پیدا کردن ارزش دارد.

صاحب عروه اینجا فرموده‌اند اگر خودش اجیر شد که امسال برای زید حج کند بعد یک اجیر دیگر شد برای عمرو که لتحصیل الحج لعمرو، اینجا پول می‌شود مال خودش، برای عمرو یک نفر را پیدا می‌کند هر چقدر که خواست به او می‌دهد که قید تحصیل و عدم مباشرت کرد و قید کرد که کسی را پیدا می‌کنم که برای عمرو به حج برود.

و کذا تصح الثانية (نیابت دوم حج) مع اختلاف سنتین أو مع توسعه الاجارتین او توسعه احدهما بل و کذا مع اطلاقهما أو اطلاق احدهما. (ایشان می‌فرمایند خودش را اجیر کرد که برای زید حج کنید، حالا اجیر می‌شود که برای عمرو هم حج کند، در چند صورت دیگر این نیابت دوم اشکالی ندارد. ۱- مع اختلاف سنتین، تنافی ندارد. ۲- تعیین سال نمی‌کند، می‌گوید اجیر می‌شوم برای زید حج کنم ولی تعیین نمی‌کند چه وقت و در یک عقد اجاره برای دو نفر بدون تعیین سال هم اشکالی ندارد یا یکی توسعه دارد و یکی امسال است اشکالی ندارد. ۳- این دو حج علی نحو توسعه نبوده و تعیین سنتین هم نشد بلکه مطلق بود. آن دو نفر گفتند برای پدر ما به حج برو، اطلاق این است که معین نباشد امسال یا سال دیگر. البته شرط انصراف به امسال نباشد) إذا لم یکن انصراف إلى التأجیل. خیلی وقت‌ها انصراف هست. یعنی تبادر و ظهور دارد که الان که پول می‌دهد برای این است که امسال حج کند و حق ندارد که برای امسال دو حج بگیرد مگر یکی اعم از مباشرت باشد. بلکه می‌شود ما به این کلمه انصراف که مرحوم صاحب عروه آورده‌اند بتوانیم با جمع بین کلمات اعظام و فقهاء مثل شیخ طوسی و محقق و علامه و دیگران که یک عده ایجاباً و یک عده سلباً گفته‌اند بنحو مطلق. یعنی بعضی

گفته‌اند اگر اجیر شد که حج کند باید امسال حج کند حتی اگر قید امسال نشده باشد. یک عده گفته‌اند اگر اجیر شد که حج کند و تعیین سال نشد، لزومی ندارد که امسال حج کند، پس دو تایش با هم اشکال ندارد. شاید آن‌هایی که گفته‌اند امسال باید حج کند با اینکه لفظ مطلق بوده شاید به نظرشان انصراف بوده و آن‌هایی که فرموده‌اند اجاره در یک سال برای دو تا حج اشکالی ندارد بدون اینکه تقیید به دو سال شده باشد، نظرشان برای این بوده که همچنین انصرافی نیست. شیخ طوسی و جماعتی بنحو مطلق از آن‌ها نقل می‌کنند که حج دوم باطل است چون انصراف به همان سال است و گرنه وجهی دیگر ندارد اگر لفظ مطلق بود و مثل محقق و علامه که به آن‌ها نسبت داده‌اند که اگر مطلق بود، اجاره دوم اشکالی ندارد، هم اجاره اول صحیح است که با شرط باشد و هم اجاره دوم که مطلق بود بلحاظ دیگره همچنین انصرافی را برداشت نکرده‌اند و گرنه روشن است که در مقام ثبوت دو حج در یک سال نمی‌شود برای دو نفر و هر چه غیر از این بود گیری ندارد. آنوقت طریق اثباتش گاهی اطلاق است و ظهور دارد لفظ مطلق در اطلاق و گاهی لفظ مطلق منصرف است للتأجیل، این‌ها فرق می‌کند و شاید در کلمات فقهاء خلاف نباشد مثل شیخ طوسی و محقق که آن فرموده باطل و دومی فرموده صحیح است، بلکه بلحاظ اینکه آن انصراف استفاده کرده و این استفاده نکرده و گرنه وجهی ندارد اطلاق اینطرف مع الانصراف و نه اطلاق آنطرف بلا انصراف.

اینجا یک فرعی متفرع برخلاف سابق هست. شخصی اجیر می‌شود که امسال برای زید حج کند بعد اجیر می‌شود که برای عمرو حج کند امسال، مشهور فرموده‌اند که اجاره دوم باطل است چون جا ندارد. یک اشکالی بود که

اجاره‌ای که امسال حج کند (اجاره دوم) برای عمرو، این اجاره اول را هم باطل می‌کند. بنابر این حرف تمام اجاره‌ها باطل نیست، اجاره اول و دوم باطل می‌شود ولی اجاره سوم صحیح است و اگر چهارم اجیر شده اجاره اول و دوم و سوم باطل می‌شود و چهارم صحیح است. یعنی اگر این شخص اجیر شد که برای ده نفر حج کند همه باطل می‌شود و اگر برای یازدهم گرفت این صحیح است. ظاهراً این هم گیری ندارد مگر بنابر فضولیت که صحتش شد که اگر فضولی بوده و اجازه داد گیری ندارد که غالباً متأخرین قائل به فضولیت هستند.

بعد صاحب عروه مسأله‌ای دیگر مطرح فرموده‌اند. این مسأله تا بحال این بود که اجیر شده بود که برای زید حج کند بعد اجیر شد برای عمرو. حالا می‌فرمایند اگر دو تا اجاره در یک وقت بود. ولو اقترنت الاجارتان فی وقت واحد بطلت معاً مع الشراط المباشرة فیهما. اگر رفت به حج، حج صحیح است و از ذمه میت رفع می‌شود ولی اجاره باطل است و باید برگردد و به مبحث ثمن المثل از باب اینکه من یضمن بصحیحه یضمن بفاسده یا ثمن المثل بگیرد چه کمتر و یا بیشتر و یا عرضی که شد اقل الثمنین را بگیرد. اگر ثمن المثل اقل است همان و اگر ثمن المسمی اقل است همان.

اینجا دو تا مطلب هست که خوب است عرض شود. مطلب خاص به اینجا نیست مال تمام متنافیین است یکی هم اینجاست که ایشان فرمودند: بطلت معاً وجه بطلتاً. وجه بطلت معاً چیست؟ گفته‌اند بخاطر اینکه صور مسأله ۵ تاست. یکی درست است و آن بطلت معاً و چهار تای دیگر صحیح نیست. این در وقت واحد اجیر شد که خودش امسال برای زید حج کند و برای عمرو، یا باید بگوئیم هر دو صحیح است که درست نیست چون متناقیان

هستند پس هر دو صحیح نیست یا بگوئیم برای زید صحیح است نه برای عمرو و یا برای عمرو صحیح است نه برای زید، اینها هم ترجیح بلا مرجح است. صورت چهارم بگوئیم برای احدهما صحیح است نه زید معین و نه عمرو معین. می گویند: واحد مردد وجود خارجی ندارد، غیر از زید و عمرو کسی دیگر نیست. یک مفهومی است که در خارج وجود ندارد پس می ماند صورت پنجم بطلت معاً. این یک صبر و تقسیمی است که آقایان در مختلف مسائل فقهیه از این قبیل ذکر می کنند که یکی هم اینجاست که صاحب عروه فرمودند: بطلت معاً.

جلسه ۵۵۵

۱۶ ربیع الثانی ۱۴۳۴

فرمودند اگر یک نفر اجیر شد که برای دو نفر حج کند و این دو اجاره در وقت واحد بود، عرض کردم مثل اینکه کسی را وکیل کرده بود که برایش یک حج پیدا کند و خودش هم بعداً کسی را پیدا کرد که اجیر شد برای حج و بعد معلوم شد در همان وقتی که عقد اجاره بین خودش و کسی تحقق پیدا کرده نیز همان وقت وکیلش با دیگری عقد اجاره بسته، گفته‌اند هر دو این‌ها باطل است و غالباً هم همین را فرموده‌اند. دلیل خاص هم مسأله ندارد ظاهراً. در ابواب مختلفه هم همین را فرموده‌اند. در نکاح هم همین را فرموده‌اند و عرض شد که دلیل خاص شرعی ندارد. بلکه در صبر و تقسیم به ۵ صورت که ۴ تایش صحیح نیست و می‌ماند یک صورت که بطلان الاجارتین باشد که دو تا اجاره باطل است. وقتیکه دو اجاره باطل شد نه مستأجر و نه اجیر هیچکدام تعهدی نسبت به اجاره ندارند و می‌تواند اجیر دیگری شود و مستأجر کسی دیگر را می‌تواند اجیر کند و اگر بخواهد همین را اجیر کند باید یک عقد اجاره دیگر ببندد. فقط دو تخریج برای اینجا ذکر شده، مسأله سیاله

که یک جا تحقیق شود همه جا همین است مگر دلیل خاص در جایی باشد که در ذهنم نیست یک موردی در همچنین جایی دلیل خاص باشد.

دو تا تخریح شده: ۱- مسأله قرعه ۲- مسأله تخییر. صورت پنجم این بود که احدهما صحیحه است که گفتند واحد مردد وجود خارجی ندارد. گفته‌اند اشکالی ندارد با قرعه تعیینش می‌کنیم واحد مردد را. عمومات و اطلاقات قرعه می‌گویند القرعه لکل امر مشتبه و این امر مشتبه است که دو تا اجاره شده بر یک نفر که حج کند و دو تایش با هم قابل جمع نیست واحدهما معین ترجیح بلا مرجح است و بگوئیم هر دو درست است که متنافیان هستند و صحیح نیست و واحد مردد هم که وجود ندارد گفته‌اند چرا با قرعه وجودش می‌دهم؟ دو عقد شده که با قرعه یکی را استخراج می‌کنیم. دو اشکال به قرعه شده: ۱- قرعه مال جائی است که یک واقعی باشد در مقام ظاهر ندانیم آن واقع کدام است. یک پول یا مال زید و یا مال عمرو است و نمی‌دانیم مال کیست قرعه می‌زنیم. اما یک چیزی که اصلاً واقع ندارد چکار می‌تواند اینجا بکند؟ و ما نحن فیه از این قبیل است. دو تا اجاره که در یکوقت نشده اینطور نیست که یکی صحیح باشد و یکی باطل و ندانم کدام صحیح و کدام باطل است. اگر فرضاً دو اجاره شده بود متتالیتین یکی قبل و یکی بعد، اولی صحیح بود و بعدی باطل و نمی‌دانستیم کدام قبل و کدام بعد است خوب اینجا قرعه می‌زنیم، اما اگر یک چیزی اصلاً واقع ندارد، این دو اجاره در عرض همدیگر و در وقت واحد متنافیان هستند و این اجاره آن دیگری را منتفی می‌کنند و آن اجاره این اجاره را منتفی می‌کند پس واقعی ندارد که آن واقع مجهول و مشتبه باشد و با قرعه تعیینش کنیم. این اشکال ظاهراً وارد نیست. چرا؟ اولاً: للاطلاقات والعمومات لکل امر مشتبه و این امر مشتبه است. اگر کسی

خواست تشکیک کند که مشتبه معنایش این است که واقع را داده نمی‌دانم کدام است. لکن امر مجهول یعنی یک واقعی هست ولی ما نمی‌دانیم کدام است. اگر کسی اینطور کرد در بعضی از موارد قرعه روایت صحیحه دارد و مفتی بهاست که واقع ندارد و امام فرمودند: قرعه نمی‌خواهم حالا بحث قرعه را بکنم، اشاره می‌کنم و رد می‌شوم. یکی این است:

صحیحه محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام (وسائل، کتاب عتق باب ۶۵ ح ۱) عن الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعق ثلثهم، فقال عليه السلام كان علي عليه السلام يسهم بينهم (قرعه) این یک ثلث یک واقعی آیا دارد؟ اگر فرضاً ۹ عدد هستند، وصیت کرده که یک پنجم این‌ها را آزاد کنند که این آیا یک سوم معین است و ما نمی‌دانیم کدام است یا نه یک سوم از اینها؟ آیا سه تا اسم معین گفته، یک سوم را آزاد کنید واقع ندارد. یعنی یک واقع معین ندارد که برای ما مجهول باشد. روایت صحیحه است و در این مورد روایت هم فقهاء عمل کرده‌اند چون روایت دارد.

پس بر قرعه این اشکال وارد نیست هم بخاطر اطلاق و هم اگر در اطلاق تشکیک شد روایت خاص دارد که دلیل می‌شود که اطلاق شامل المجهول واقعاً و المشتبه واقعاً هم هست. بله قرعه یک اشکال دیگر که به نظر می‌رسد که آن تام باشد و آن این است که قرعه عمل می‌خواهد. اگر فقهاء در یک موردی عمل کردند اعتبار دارد و إلا نه. وگرنه یدور الأمر بین احد الاثنین، با ترجیح بلا مرجح و یا تأسیس فقه جدید. یا ما به عموم قرعه عمل می‌کنیم از اول تا آخر فقه، که یک فقه دیگر می‌شود که قطعاً درست نیست. هر جا که مشتبه و مشکوک بود، دو کاسه آب است یکی طاهر و یکی نجس و می‌خواهد وضوء بگیرد، علم اجمالی است که نمی‌داند کدام است؟ قرعه بزند.

یکی طاهر یکی نجس بردارد هر کدام طاهر بود طبق آن عمل کند. شخصی است خنثی در غیر موارد که نص خاص دارد، قرعه بزنند که مرد است یا زن و هکذا از اول تا آخر فقه، تمام موارد علم اجمالی، آنجا که دلیل خاص دارد در اجمالی مثل یهریقهما و یتیمم در باب آب برای وضوء در آنجا می گوئیم نمی تواند با آن آب وضوء بگیرد که در همان مورد هم فقهاء گفته اند می شود وضوء گرفت و یا در ثوبین مشتبهین یُصلی فیهما جمیعاً. هر کجا که دلیل خاص داشتیم فبها و گرنه اگر بخواهیم به قرعه عمل کنیم یک فقه دیگر می شود. آنوقت یا باید این کار را بکنیم یا در بعضی جاها به قرعه عمل کنیم که دلیل خاص هم ندارد و در بعضی عمل نکنیم که ترجیح بلا مرجح است. پس قرعه عمل می خواهد. بله این یک اشکال دارد که این اشکال مقابل این استدلال قوت ندارد و آن اینکه شما که می گوئید قرعه عمل می خواهد یعنی مشهور عمل کرده باشند، آن اول آدمی از فقهاء مشهور که عمل کرده اند که مشهوری در کار نبوده گفته و رد شده، خوب چکار کنیم؟

به نظر می رسد که اشکال اول که باید یک واقع معین باشد و ظاهر مجهول باشد تا جای قرعه باشد، نه لزومی ندارد هم اطلاعات اعم است و هم موارد خاصه ای که معمول بهاست و روایت صحیحه دارد در موردی است که واقع معین ندارد. اشکال دوم بله تام است، بخاطر مسأله ای که چاره ای نداریم. امر ما دائر است بین اینکه تأسیس فقه جدید کنیم که قطعاً باطل است و بین ترجیح بلا مرجح که قطعاً تام نیست، این از نظر عقلاء منجز و معذر است و طریقت عقلائیة دارد. این اشکال درست است که در ما نحن فیه اجارترین اگر فقهاء به قرعه عمل کرده باشد فبها که معلوم نیست که عمل کرده باشند، لهذا به قرعه نمی توانیم تمسک کنیم بخاطر وجه دوم نه وجه اول.

حل دوم: گفته‌اند تخییر. این مسأله را وارد نمی‌شویم چون مسأله مفصلی است که بحث مفصلی انصافاً می‌خواهد، چون شهرت به دو طرف نسبت داده شده و آن این است که در حدسیات و حدسیات اگر تنافی شد، در حدسیات دو مجتهدند، دو پزشک و مهندس در موضوع واحد فتوای متنافی دارند. در حدسیات معظم متأخرین فرموده‌اند که تخییر هست. بله مسأله اجماعی نیست و محل خلاف است. گرچه ادعای اجماع شده اما آنچه که مسلم است شهرت است. در عروه باب تقلید مسأله ۱۳ و ۳۳ یکی این است که إذا کان هناک مجتهدان متساویان و متنافی در فتوی هستند یتخیر المقلد بینهما با اینکه این خلاف علم اجمالی است یکی می‌گوید نماز جمعه واجب و یکی می‌گوید مستحب است. حالا نه اینکه دوران بعد المحذورین باشد که بحث عقلی در کار بیاید و قولی هم هست که حرام است در غیر زمان امام عادل مبسوط الید و قولی هم هست که واجب عینی است و قولی هم هست که تخییری و قولی هم احتیاط و جوبی به ظهر یا جمعه کرده‌اند. در همچنین جائی که مسأله حدسی است و دو اهل خبره هستند. یک وقت مقام مقام احتیاط است و شخص در مقام وصول به واقع است هر طور که باشد که در شبهه بدویه هم احتیاط می‌کند حول آن بحث نداریم. بحث سر تنجیز و اعدار است. بحثی است که اگر شبهه بدویه بود احتیاط نمی‌کنند. آیا در همچنین جائی که مقام تنجیز و اعدار است و در تعارض دو حدس که تنافی با هم دارند گفته‌اند بناء عقلاء بر تخییر است. بله اصل اولی تساقط است اما عقلاء تساقط نمی‌کنند و به احتیاط هم عمل نمی‌کنند. احتیاط خوب است نه اینکه لازم است، نه اینکه این‌ها تساقط می‌کنند حجیت ندارد. ببینید عروه و حواشی عروه را ۴۰، ۵۰ حاشیه عروه را که در این مسأله ببینند شاید ۲، ۳ تا حاشیه

کرده‌اند با اینکه مسأله مورد تعارض است. گفته‌اند چرا تخییر است با اینکه قاعده اصل عقلی تساقط است؟ گفته‌اند چون بناء عقلاست و بنای عقلاء اماره است و قتیکه اماره شدند اینکه فاحکم را از بناء عقلاء می‌گیریم، نه **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ**، موضوع را از بناء عقلاء می‌گیریم. یعنی عقلاء تساقط نمی‌بینند در حدسین متنافیین متضادین، متناقضین تخییر می‌بینید. یکی از شواهدش این است که فقهاء جزء عقلاء هستند و معظمشان اینجا گفته‌اند.

در حسین که خبر باشد و خبر از معصوم **عليه السلام** باشد، دو روایت تنافی یکی از معصوم اینطور نقل کرد و یکی از معصوم برخلافش نقل کرده در آن هم بحث است. شیخ انصاری در رسائل نسبت به مشهور داده‌اند تخییر را. یک تکه‌اش را می‌خواهم از باب جمع شواهد عرض می‌کنم.

مرحوم سید مجاهد در کتاب مفاتیح الاحول ص ۶۳۱ بحث مفصلی دارد که چند خطش این است: **إذا تساوى المجتهدان في العلم والورع، فهل يتخير في تقليد أيهما شاء حينئذ أو لا** (تخییر خلاف اصل است و در تعارض تساقط است اگر مختلفین در فتوی باشند) **اختلف فيه الاصوليون على اقوال** که ایشان چهار قول نقل کرده‌اند و بعد فرموده‌اند: **الاول أنه يتخير (مقلد) و هو (قول علماء) للمعارج (محقق) والنهاية (علامه حلی) والتهذيب والمنية والقواعد للشهيد والذكرى والدروس والجعفرية، والمقاصد العلیة والمعالم والزبدة وشرحها لجددي الصالح و آخر کار فرموده: والمعتمد عندي هو القول الأول.** (تخییر نه تساقط در حدسین).

در حسین مرحوم شیخ انصاری در فرائد (رسائل) ج ۴ ص ۳۹ می‌فرماید: **الاخبار المستفیضة بل المتواترة قد دلت علی عدم التساقط** (در خبرین که حسن هستند نه حدس) **و حينئذ فهل يحکم بالتخیر أول العمل بما طابق منها**

الاحتیاط أو بالاحتیاط ولو كان مخالفاً لهما (یا به احتیاط عقلی اخذ می‌کنند ولو بخلاف هر دو قول باشد) وجوه: المشهور و هو الذی علیه جمهور المجتهدین الاول (تخیر). البته شهرت هم بر خلاف نقل شده بر خلاف تخیر. آنوقت آیا در ما نحن فیه می‌شود گفت تخیر؟ بحث علمی است نه فتوی چرا نه؟ چه گیری دارد؟ اگر بنای عقلاء در حدس

و حسن و در متنافیین تخیر هست چه گیری دارد که در ما نحن فیه هم بگوئیم؟ یک گیر دارد که اگر این گیر حل شود می‌شود گفت که تخیر است و گیر این است که بنای عقلاء بر خلاف قاعده است، اما در آن مورد می‌گویند اشکالی ندارد. بنای عقلاء در حدسین و در حسیین یکی واقع دارد و یکی ندارد اما در اجارتین هیچکدامش واقع ندارد. چون این شخص در یک سال که نمی‌تواند دو تا حج کند. نایب شده که امسال برای دو نفر حج کند خودش، این را نمی‌تواند پس واقعی ندارد، وقتی که واقع نداشت تنافی هست و قاعده‌اش بر می‌گردد به اصل اولی تساقط است. این گیر آیا تام است یا نه؟ عقلاء در حدسیات اگر نباشد بگویند که مشهور فقهاء این را گفته‌اند، آیا فرق دارد حسی یا حدسی یا مثل اجارتین باشد یا نه عقلاء در اینطور مواقع که تنافی شد به یکی مخیراً اخذ می‌کنند. یعنی این شخص اجیر مخیر است بین اینکه این اجاره را قبول کند یا آن را نه اینکه ساقط می‌شود و هر کدام را که اختیار کرد ملزم به همان است هم خودش و هم مستأجرش. البته اگر شهرتی بر خلاف این حرف باشد انسان جرأت نمی‌کند که بگوید چون خلاف اصل اولی است اما اگر بنای عقلاء باشد و دونکم سوق العقلاء که چکار می‌کنند؟ در اینطور جاها؟ اگر بنای عقلاء باشد در مقام بحث علمی چه گیری دارد که قائل شویم؟ حالا در مقام فتوی نخواهد فتوی دهد فبها، ولی این بحث علمی

است چه خصوصیتی دارد به حدسیین یا حسیین نه حدسیین است و نه حسیین، اینهم مثل آن.

در ذهنم هست که موارد متعددی از این قبل تعارض هست که بعضی قائل به تخییر شده‌اند و بعضی قائل به تخییر شده‌اند و بعضی قائل به قرعه شده‌اند. در باب نکاح و اجاره و بیع و حدود قضاء هست. در باب شهادتین که حسیین است لا اشکال تخییری نیست و شاید تطابق اخبار و اجماع باشد بر تساقط اما اصل عقلائی اولی در حسیین ایضاً شیخ نسبت به شهرت داده‌اند تخییر. البته شیخ تخییر را استناد به اخبار می‌کنند که فرمودند ما اخبار متواتره داریم و باز اینجا بحث بنای عقلاء را نکرده‌اند در خود بنای عقلاء اختلاف است و بعضی از آقایان تصریح کرده‌اند که ما همچنین بنای عقلائی نداریم در باب حدسیین متخالفین اما گفته‌اند عقلاء احتیاط می‌کنند و مثال به مریض هم زده‌اند. انسان را مریضش حتی در شبهات ابتدائیه احتیاط می‌کند اگر از دستش برآید. بحث بحث تخییر و اعدار است. بحث طاعت امر مولی است و اینکه مولی چقدر حق طاعت بر عبد و عبد چقدر ملزم به اطاعت هست؟ یکوقت انسان یک مریض دارد که حتی در شبهات بدویه هم احتیاط می‌کند، نه در جائیکه اگر شبهه بدویه بود و احتیاط نمی‌کرد در همچنین جائی اگر تنافی شد آیا تخییر می‌گوید یا احتیاط می‌کند؟

علی کل یحتمل که در ما نحن فیه اجارتین متنافیین انسان قائل به تخییر شود لبناء العقلاء. اگر بناء عقلاء نباشد نمی‌گوئیم اشکالی ندارد اما به نظر می‌رسد که شاید بناء عقلاء باشد وقتی در حسیات هست چه خصوصیتی حسیات و حدسیات دارند؟ در حسیات که شیخ اذعان تواتر دارند و ۱۴ روایت همانجا ذکر کرده‌اند که یکی مقبوله عمر بن حنظله است که مشهور به

آن عمل کرده‌اند که یک عده مثل صاحب جواهر و حاج آقا رضا همدانی و عده‌ای دیگر از روایت محمد بن حنظله گاهی تعبیر به صحیحه کرده‌اند و از نظر رجالی هم حرف بدی نیست که آدم بگوید عمر بن حنظله ثقه، عدل، امامی. اگر چه بعضی هم خبر و روایت گفته‌اند.

پس صاحب عروه فرموده در اجارتین یتساقطان اگر در وقت واحد بود، این تساقط این حرف‌ها نسبت به آن هست و اگر جواب از این حرف‌ها داده شد کسانی که در قرعه اشکال نمی‌کنند که عمل لازم دارد و صریحاً مکرر بعضی از فقهاء فرموده‌اند که چرا عمل لازم دارد. اگر دلیلش تام است که عمل می‌کنیم و اگر تام نیست عمل نمی‌کنیم و اگر دلیلش تام است اطلاق و عموم دارد احتیاج ندارد که فقهاء قبل از ما عمل کرده باشند خوب کسی که این را نمی‌گوید به قرعه عمل کند. عرض کردم این اشکال عمده است که به نظر بنده تبعاً و یا وفاقاً لجماعه و یا تخیر. اگر قرعه را جواب دادید و تخیر را هم جواب دادید آنوقت تساقطی که صاحب عروه فرمودند چاره‌ای از آن نیست و باید به آن برگشت کنیم.

جلسه ۵۵۶

۱۹ ربیع الثانی ۱۴۳۴

یک دنباله‌ای نسبت به عرض سابق کنم و بعد بروم دنباله مسأله صاحب عروه. در مسأله سیاله کثیره الفرع و عقود و ایقاعات که اگر دو تا من جمیع الجهات متعلق به یک شیء واحد در زمان واحد واقع شد که مثالش همین مسأله گذشته بود که شخصی اجیر شد از جهت دو نفر برای حج در دو عقد اجاره‌ای که در یک وقت انجام شد خودش را اجیر کرد برای زید که امسال به نیابتش به حج برود و وکیلش او را نائب کرد که برای عمرو امسال نائب از حج باشد، بعد معلوم شد که این دو عقد در یک لحظه بوده که فرموده این دو عقد باطل است. بنای فقه و فقهاء غالباً نه دائماً همین است. دو تا نکاح در یک وقت واقع شد، دو تا بیع در یک وقت واقع شد و هكذا. اینکه هر دو باطل است، مشکل کجاست که گفته‌اند باطل است و مشکل از چه جهتی ناشی است؟ آیا از جهت عقل است یا شرع که دلیل خاص باشد و یا از جهت بناء عقلاست؟ چون بحث راجع به موضوع است که عقد باشد نه راجع به حکم شرعی پس شرعی نیست و دلیل خاص هم ندارد و اگر داشت که

شارع باید توسیع یا تضییق دهد مسأله را. پس مشکل از جهت شرع نیست. می‌آئیم سر عقلاء، این صبر و تقسیمی که کرده‌اند (۵ قسم که صحبت شد) خواسته‌اند بگویند مشکل عقلی دارد. مشکل عقلی در جایی است که بگوئیم هر دو عقد صحیح است یا بگوئیم واحد مردد که لا وجود له فی الخارج صحیح است. حالا اگر ما یک شیء ششم اینجا مدعی شویم و بگوئیم واحد مختار که مکلف باید این و یا آن را اختیار کند، نه واحد مردد که وجود خارجی ندارد. این دو عقد اجاره که سنده مجتمعی تام نیست چون اشکال عقلی دارد چون تنافی دارد. بگوئیم واحد مردد که وجود خارجی ندارد، اما اگر بگوئیم آنکه مکلف اختیار می‌کند اشکال عقلی که ندارد چیزی که هست می‌گوئید دلیل ندارد. دلیل شرعی ندارد، موضوع خارجی است که با دلیل شرعی نمی‌خواهیم. مانع شرعی نباشد برای ما کافی است بله باید دلیل عقلانی داشته باشد. اگر عقلاء این را بپذیرند چه اشکالی دارد؟ یعنی در خارج و سوق عقلاء نه عقلاء متدین، مسأله مسأله عقد و نسبت اجاره است به این شخص (مستأجر و اجیر) مسأله مسأله صدق عقد است و صدق نسبت است که این شخص خودش را اجیر کرده برای حج برای زید و عمرو برای هر دو صحیح نیست برای احدهما المردد هم صحیح نیست، برای زید دون عمرو، عمرو دون زید ترجیح بلا مرجح است، اشکال عقلی دارد. اما اگر بگوئیم ان اختار احدهما عقلاء این را می‌پذیرند. اگر همچنین چیزی باشد آیا گیری دارد؟ برویم در سوق عقلاء ببینیم آیا می‌پذیرند یا نه؟ اگر پذیرفتند چه اشکالی دارد؟ اگر عقلاء فرموده بودند روی بنائی که عقلاء می‌پذیرند آیا گیری داشت؟ خوب است مورد تأمل شود چون خیلی مسائل متوقف بر این است.

همین اشکال تقسیم خماسی صبر و تقسیم را در مجتهدین متنافین فی الفتوی که در حدسیین باشد فرموده‌اند یک عده‌ای در شروح عروه که ما می‌خواهیم ببینیم اگر اشکال عقلائی است و عقلاء این را می‌پذیرند و به عقلاء مطرح کنیم می‌گویند چه اشکالی دارد، آنوقت مشکل نداریم نه در اینجا و نه در همه جا، لا اقل اینکه مسلم البطلان نیست. علی کل خوب است که مورد تأمل قرار بگیرد.

بعد از این صاحب عروه فرموده: اگر همین تنافی در فضولیت شده یعنی شما در منزلتان نشسته‌اید و اراده حج هم ندارید زید و عمرو آمدند: زید گفت من شما را فضولیه اجیر کردم که برای فلانی به حج بروید عمرو هم گفت منم شما را اجیر کرده‌ام که برای فلانی به حج بروید. فتیین اینکه این دو عقد در یک وقت بوده، ولو آجره فضولیان من شخصین مع اقتران الاجارتین يجوز له اجازة احدهما (شما نه برای این و نه برای آن اجیر نیستید اگر اجازه دادید یکی از این دو را آنوقت می‌شوید اجیر و ینسب عقد الاجارة الیکم و مسأله تنافی نیست، چون تا شما اجازه نداده‌اید هیچ چیزی نسبت به شما نیست و این دو تا هم متنافیان نیستند چون آن دو شما را اجاره داده‌اند و تا شما اجازه ندهید به شما هیچکدام منتسب نشده) كما في صورة عدم الاقتران. اگر یکی را اجازه دادید، آن دیگری چون لغو بوده و باطل می‌شود. ظاهراً مسأله گیری ندارد.

حالا این تکه را عروه نفرموده: اگر هر دو را با هم اجازه دادند، هر دو باطل است روی مبنای بطلت و اگر دو تا را اجازه داد علی التعاقب اجازه اول درست و دوم باطل است. ظاهراً روشن است. چون فضولی مع الاجازه حکم اصیل را پیدا می‌کند.

مسأله دیگر صاحب عروه فرموده‌اند: ولو آجر نفسه من شخص، ثم علم انه آجر. فضولی من شخص آخر سابقاً علی عقد نفسه، روز جمعه خودش را اجیر کرد که به نیابت از کسی به حج برود و فردا کسی آمد او را فضولی گفت روز پنجشنبه فضولیۀ من شما را اجیر کردم که برای دیگری حج بروی با پول بیشتر، آیا حق دارد که آن عقد فضولی را اجازه بدهد یا نه؟ می‌فرمایند: حق ندارد، ولو بگوئیم اجازه کاشف است که مشهور هم همین است چون شیخ می‌فرماید کشف حکمی است و بعضی دیگر ظاهر عبارتشان این است که کشف حقیقی است و خیلی دور از آبادی نیست چون مسأله مسأله عقلانی است و مسأله این است که عقد چگونه صدق می‌کند عند العقلاء؟ چه اشکالی دارد کاشفش آن وقت است.

اجازه کاشف است یعنی چه؟ یعنی گوسفند شما را زید فروخته به عمرو و امروز به شما گفت و شما هم اجازه دادید. این گوسفند از دیروز از ملک شما بیرون رفته (این معنای کاشف است) همان وقتی که عقد کرده که شما اجازه ندادید و اگر بعد از یک سال گفت من خانه شما را فروختم، حالا شما اجازه دادید از یک سال قبل خانه شده مال او، شما در خانه‌ای نشسته‌اید که باید اجاره بدهید به کسی که خانه را خریده، گوسفند بچه زائیده و بچه مال اوست و مرغ تخم کرده تخم مال اوست. ایشان می‌فرمایند اگر کسی خودش را روز جمعه اجیر کرد که برای کسی به حج برود و روز شنبه یک نفر فضولی به او گفت که من شما را فضولۀ روز پنجشنبه اجیر کردم که برای دیگری حج کنید. این دید پول دیگری بیشتر است روز پنجشنبه‌ای، گفت آن را اجازه می‌دهم. وقتی که اجازه داد خودش اجیر شده از روز پنجشنبه، پس روز جمعه جایی نداشته که خودش را اجیر کرده، اجاره خودش باطل می‌شود، چون آن

اجازه فضولی سابق بوده و اگر بگوئیم کشف است، کشف است از اینکه اجازه روز پنجشنبه صحیح بوده، ایشان می فرمایند درست نیست. چرا؟ چون وقتی که این روز جمعه خودش را اجیر کرد برای اینکه به حج برود برای کسی، اجیر کرد که چه موقع به حج برود یا برای ایام ذی الحجّه و عقد اجاره پنجشنبه شده بوده برای ایام ذیحجه، اینکه خودش عقد کرده جا نمی گذارد در اینکه در ایام ذیحجه برای این باشد که روز پنجشنبه عقد کرده. چرا؟) لیس له اجازة ذلك العقد وإن قلنا یكون الاجازة کاشفة بدعوی أنّها حینئذ (اجازه فضولی) تکشف عن بطلان اجارة نفسه لكون اجارته نفسه مانعاً عن صحة الاجارة حتى یكون کاشفة وانصراف ادلة صحة الفضولی عن مثل ذلك. و ادله ای که می گوید فضولی صحیح است اگر اجازه داد این مورد را نمی گیرد.

مرحوم آقا ضیاء اینجا یک حاشیه ای کرده اند که ظاهراً توضیح فرمایش صاحب عروه است نه چیزی دیگر می خواهند بیان کنند. فرموده اند: والاولی که دلالت می کند که تعبیر اینطوری است. البته اولویتی ندارد فقط بیانی برای فرمایش صاحب عروه است. ایشان فرموده اند: والاولی أن یقال فی وجهه ان صحة الاجازة فرع سلطنته علی ایجار نفسه فی زمان العمل لا فی زمان العقد. شخص وقتی می تواند عقد فضولی را اجازه بدهد که در زمان عمل قدرت داشته باشد بر آن عمل و اگر قدرت ندارد اجازه صحیح نیست و نمی تواند اجازه دهد. صاحب عروه فرمودند: مانعاً، این مانعاً را. مرحوم آقا ضیاء دارند بیان می کنند چرا مانع است؟

اگر ما بودیم و این استدلال، این فرمایش قابل مناقشه است. وجه دوم ایشان به نظر می رسد که تام است. بحث بحث این است که در عقود اینکه عقلاء چه را می پذیرند و چه صحیح است نسبت به شخص دوم ایشان

فرمودند: وانصراف ادله صحه که عرض شد عقودکم، وقتی شخص فضولی را اجازه داد می شود عقودکم، آنوقت این را کجا عقلاء می پذیرند، درست در همچنین جائی عقد فضولی را نمی پذیرند ولو اجازه کاشف باشد و عقد فضولی عقل باشد. اما حرف اول صاحب عروه قابل مناقشه است.

جلسه ۵۵۷

۲۰ ربیع الثانی ۱۴۳۴

مرحوم صاحب عروه این فرع را اینگونه فرمودند که مثلاً شخصی فضولۀ اجیر شد که برای زید حج کند و خود اجیر خبر ندارد، روز جمعه خودش خودش را اجیر کرد که برای عمرو حج کند، روز شنبه خبردار شد که فضولی اجیر کرده بود روز پنجشنبه که برای دیگری حج کند، می‌فرمایند اجازه خودش صحیح است و برای همانی باید حج کند که خودش را اجیر او قرار داده بوده و حق ندارد اجازه دهد آن عقد فضولی را که روز پنجشنبه بوده حتی علی القول بالكشف. دو وجه ایشان برایش ذکر کرده‌اند: ۱- للكون اجارته نفسه مانعاً عن صحة الاجازه حتى تكون كاشفاً. ۲- وانصراف ادلة صحة الفضولی عن مثل ذلك. عرض این است که تعلیل دوم ایشان به نظر می‌رسد که فی محله باشد، ادله‌ای که می‌گوید عقد فضولی مع الاجازه صحیح است، عقودکم می‌شود اگر اجازه داد که عمده‌اش بناء عقلاست و جزئیاتی در روایات متعدده مثل صحیح محمد بن قیس در جزئیاتی وارد شده، تصحیح عقد فضولی با اجازه، این در جائی است که خودش مباشرۀ عقد نکرده باشد. اگر خودش

برای خودش یک عقدی کرده مثل ما نحن فیه که خودش را اجیر کرده در همچنین جائی نه روایاتی که دلالت دارد بر صحت عقد فضولی با اجازه شامل می شود این را و نه بناء عقلاء که بر صحت عقد فضولی هست اینجا را می گیرد. این فرمایش درست است. وقتی که به یک شخصی گفت که من خانه شما را به این قیمت فروختم، گفت قبول دارم. این اجازه مصحح عقد بیع است، عقلاء این را عقود کم حساب می کنند. اما اگر عقلاء بدانند که این شخص خودش روز جمعه اجیر کرده بود به کسی و بعد روز شنبه خبردار شد که روز پنجشنبه فضولی کسی او را اجیر کرده بود. برای کسی عقلاء نمی بینند که این حق دارد اجازه دهد آن عقد را. می گویند تو خودت را اجیر کردی و جا ندارد حتی بنابر کشف، یعنی حتی بنابر کشف که بگوئیم اجازه کشف می کند از اینکه آن وقتی که عقد شده از همان وقت صحیح بوده مع ذلک فایده ای ندارد در همچنین جائی عقلاء اجازه را مصحح عقد فضولی نمی دانند و در روایات محمد بن قیس را در بیع ولیده صحیحه آنهم گرچه آن را کبرای کلیه ندارد و یک جزئی است، همان جزئی هم این ظهور را ندارد که شمول در این مورد داشته باشد، این فرمایش درست است.

تعلیل اول این بود که حتی بنابر کشف اینکه خودش را روز جمعه اجیر کرده مانع است، دلیلش چیست؟ اگر این حرف دوم نباشد و بناء عقلاء بر حصر تصحیح عقد فضولی به اجازه به جائی است که شخص خودش را عقد نکرده باشد و خودش را اجیر نکرده باشد. خوب دلیل اینکه خودش را اجیر کرده چه مانعی دارد. دلیلش حرف دوم است درست، خصوصاً بنابر کشف که اگر ما قائل به کشف شدیم که شده ایم. یک بحثی هست بین دو قسم کشف حقیقی که شیخ مفصل در مکاسب نقل فرمودند و سومش هم کشف حکمی

است، مسأله مسأله اعتباری است و عقلائی. مسأله عقدی نیست و در این مورد دلیل شرعی هم نداریم و ادله مؤیدات است و یک جزئیاتی است. مسأله اعتباری است کیف ما يعتبر المعتبر، عقلاء چگونه اعتبار کرده‌اند این نسبت عقد را به او می‌دهند چگونه است. **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** این را می‌گیرد و می‌گوید هر جا که عقد داشت نسبت به شما باید وفا کنی. عقدش را او کرده و شما که صاحب ملک هستید اجازه که دادید عقد منتسب به شما می‌شود و می‌شود عقودکم و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** شما را می‌گیرد موضوع محقق پیدا می‌کند خارجاً عرفاً. این مسأله منفصل بودن منشأ از انشاء و حرفهائی که فی محله درست است و گیری ندارد. منشأ از انشاء منفصل نمی‌شود اما متعلق انشاء که منفصل می‌شود، چه اشکالی دارد. بحث انشاء و منشأ نیست، مشغول کرده‌اند قدری وقت آقایان را و نفوس زکیه خودشان را بزرگان صرف کرده‌اند در اینکه فلسفی است که فی محلها فصل المنشأ عن انشاء معقول نیست، درست است اما ربطی به اینجا ندارد و اینجا فصل متعلق انشاء است نه فصل منشأ از انشاء. منشأ یعنی مفهوم، یعنی زید که به عبدش می‌گوید بچه را به دکتر ببر، این انشاء است، حالا که می‌گوید بچه را به دکتر ببر، این نمی‌تواند منفصل باشد از الزام عبد که بچه را به دکتر ببر، چه وقت؟ به او می‌گوید فردا ببر. آن متعلق انشاء است چه اشکالی دارد؟ اگر مسأله اجماع و شبهه اجماع یا بعضی از ادله نبود عقلاء برایشان مانعی نیست، شما امروز خانه‌تان را می‌فروشید که از سال دیگر او مالک شود، چه اشکال و گیری دارد؟ فصل انشاء از منشأ نیست و متعلق انشاء است. این چیزها قبل و بعدش هم فرقی نمی‌کند. مثل اینکه خانه را امسال یک ساله اجاره می‌دهد و بعد می‌فروشد. گاهی الفاظی درست کرده‌اند بعضی از آقایان که فی محلهاست و گاهی این الفاظ انسان را ایهام

می‌کند یک چیزهایی. شما منزلتان را اجاره می‌دهید، بخاطر این شبهه‌ها و اشکالات شیخ علی جلالته العلمیه و العملیه قائل به کشف حکمی خواسته‌اند بشوند نه کشف حقیقی. چه گیری دارد کشف حقیقی، ما که در کشف حقیقی نمی‌خواهیم ادعای مسأله عقلیه کنیم مسأله اعتباریه است. حقیقیه اعتباریه و عقلائیه. این کشف می‌کند که از آن وقت مالک بوده و تمام آثار ملکیت هم اجراء می‌کنیم و قبل و بعد هم فرقی نمی‌کند. اگر بنا شد ممکن باشد عرفاً خارجاً متعلق انشاء از انشاء و منشأ منفصل باشد، فرقی نمی‌کند که قبل یا بعد باشد چون اعتبار است.

صاحب عروه فرموده‌اند: انصراف، انصراف یعنی ادله فضولی اینطور موارد را نمی‌گیرد وقتیکه روز جمعه خودش را اجیر کرده حالا روز شنبه فهمید که روز قبل از جمعه فضولی مناسک حج را فروخت به دیگری، دیگر مالکش نیست تا به دیگری اجاره دهد. بله اگر گفتیم کشف حقیقی که می‌گوئیم لولا اعتبار عقلائی چه گیری داشت که بگوئیم اگر روز شنبه اجازه دهد عقد روز پنجشنبه را و روز پنجشنبه این اجیر شده، چون حقیقیه کشف می‌کند که روز پنجشنبه اجیر شده و آن سبب نمی‌شود که آن حق نداشته وقتیکه خودش را اجیر کرده بود، اجازه دهد برای اجیر شدن دوباره در همان زمان. اگر نگوئیم مسأله انصراف عقلائی را، توجیه وجه اول هیچ درست نیست چه گیری داشت، اگر عقلاء مانعی نداشتند آیا گیری داشت که این حرف را بزیم؟ من می‌خواهم بگویم وجه دوم تام است و وجه اول قابل مناقشه است و اصلاً وجه اول وجه نیست. اگر وجه دوم را نمی‌گفتیم، نمی‌گفتیم ادله صحت فضولی منصرف از اینطور اجازه‌هاست، اگر این را نمی‌گفتیم چه اشکالی داشت که بگوئیم اینکه اجازه می‌دهد عقد روز پنجشنبه

را و روز پنجشنبه این شده اجیر، آنوقت روز جمعه خودش را اجیر کرده اینک که حق نداشته که خودش را اجیر کرده، روی حق دیگر خودش را اجیر کرده.

عبارت صاحب عروه این بود: حتی تکون کاشفهُ. بنابر کشف توجیه اول تام نیست. اگر گفتیم وقتیکه اجازه داد کشف می کند حقیقهُ یا حکماً (که هیچ فرقی با هم ندارد جمعه اجیر کرد که برای زید حج کند بعد روز شنبه فهمید که فضولی ای او را اجیر کرده در روز پنجشنبه که برای دیگری حج کند و پول بیشتری هم می دهد، این چون روز جمعه خودش را اجیر کرده، حق ندارد فایده ای ندارد که اجازه دهد عقد روز پنجشنبه را بنابر کشف. چرا؟ للانصراف. اما اگر انصراف ادله و عقلائی نباشد چرا حق ندارد. اگر کشف کند اجازه روز شنبه که عقد روز پنجشنبه درست بوده جا ندارد که خودش را عقد کند، خوب بی خود عقد کرده. بفرمائید انصراف درست است، اما وجه اول چه گیری دارد؟ پس انصرافی که مرحوم صاحب عروه فرمودند به نظر می رسد که تام باشد و اگر کسی در این تشکیک کند وجه اول ظاهراً لیس بوجه.

یک چیزی شبیه این را مرحوم شیخ در جائی دارند که مفادش این است که می فرمایند وقتیکه شخص خودش را اجیر کرد، در مکاسب ج ۳ ص ۴۲۷، که شخص یک عقدی نسبت به خودش بیعاً و یا اجاره کرد صلحاً یا رهنماً یا هر چیزی دیگر، معنایش این است که آن چیزی که حقش بوده، از حق خودش بیرون برد و به کسی دیگر داد، دیگر حق ندارد آن چیزی را که از حق خودش بیرون برد به کسی دیگر بدهد، چون مالش نیست. وقتیکه در مثال ما نحن فیه روز جمعه خودش را اجیر کرد، پس در ایام حج نسبت به مناسک حج، عمل خودش را فروخت به دیگری بعنوان اجاره، عرفاً و شرعاً و اجیر

کرد خودش را. پس خودش مالک این نیست؟ بخواهد بفروشد برای آینده و یا بخواهد اجازه دهد فروختن قبل را چرا مالک نیست؟ چون عقلاء لا یساعدون علی هذا و ادله لا یساعد علی ذلک، همینکه صاحب عروه فرموده‌اند: انصراف است.

صاحب عروه بعد مسأله ۱۵ را مطرح کرده‌اند. مسأله ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ هر سه یک مسأله است، فقط چون در فروع مختلفه بعضی بزرگان فرمایشاتی فرموده‌اند صاحب عروه سه مسأله‌اش کرده‌اند.

اجیر کرده‌اند زید را که حج تمتع کند و او حج قران یا افراد کرد، اجیر کرده‌اند زید را که از طریق خاص به مکه برود از راه دیگری رفت. مسأله سوم این است که اجیر کرده‌اند زید را که فلان سال حج کند، زید سال دیگر حج کرد. همه یکی هستند یعنی صاحب عروه می‌توانسته در همان مسأله اول که ذکر کردند که شخصی اجیر شده که حج تمتع کند و حج دیگر انجام داده بفرمایند و کذلک اگر اجیر شده بود که از طریق خاص برود و کذلک اگر اجیر شده بود که در سال معینه به حج برود و سالی دیگر رفت، اما بنخاطر بعضی از حرف‌هایی که در بعضی از این‌ها هست ایشان جدا کرده‌اند و إلاً مطلب یکی است و اینکه صاحب عروه در آنجا تقسیم ثلاثی فرمودند که علی وجه الجزئیة یا تقیید باشد یا الشرطیة الفقهیة باشد، همان سه تا در هر دو مسأله دیگری می‌آید. ولو ایشان در آن دو مسأله تقسیم ثلاثی نکرده‌اند و تقسیم ثنائی کرده‌اند و مسأله جزئیت را مطرح نکرده‌اند یا اینکه ممکن است علی نحو الجزئیة باشد. همینطوری که حج از طریق مدینه منوره ممکن است علی نحو الجزئیة باشد یا تقیید باشد و یا شرطیت فقهیه باشد، فی سنه معینه هم گاهی علی نحو الشرطیة الفقهیة و یا علی نحو الجزئیة و یا قیدیت باشد.

مسأله ۱۵: إذا أجر نفسه للحج في سنة معينة لا يجوز له التأخير بل ولا التقديم. اجیرش کرد که سال دیگر برایش حج کند، این اگر امسال به حج رفت یا دو سال دیگر رفت فایده‌ای ندارد وجهش این است که منافات دارد با **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**. چون عقد شده در زمان معین). یک تکه از جواهر بخوانم که اینجا اینطور فرموده‌اند: ج ۱۷ ص ۳۷۵، ولو قدّمه على السنة المعينة، (علامه دو تذکره فرموده‌اند کار خوبی کرده، فضیلت را تقدیم کرده) فعن التذكرة الاقرب الجواز که ولا التقديم که صاحب عروه فرمودند اشاره به فرمایش (علامه است) **لانه زاد خيراً وفي المدارك في الصحة وجهان اقربها ذلك** (که صحیح است) **مع العلم بانتفاء الغرض في التعيين** (این معنایش این است که تعیین نکرده و تعیین را از باب مصداق ذکر کرده و اخراج مسأله است عما ذکره العلامة، علامه فرموده اگر تقدیم سنه معین شد مع ذلك تقدیم کرد). **وفيه انه يرجع إلى عدم التعيين من الذكر في العقد، انما الكلام فيما اعتبر فيه التعيين.** (بحث سر این است که اگر در عقد اجاره تعیین شد که سال دیگر به حج برود) **ولا ريب في عدم الاجتزاء به على الاجارة** (لا یجزی و کافی نیست).

این فرمایش صاحب مدارک بعینه با تغییر کمی در تغییر فرمایش جلد ایشان شهید ثانی است در مسالک است. شهید ثانی در مسالک ج ۲ ص ۱۷۵ فرموده‌اند: **زاد خيراً و من مخالفته المشروط.** (زاد خيراً پس صحیح است و مخالفه المشروط صحیح نیست، زاد خيراً اصلاً خیری نیست چون مخالفت مشروط کرده) **و امکان تعلق الغرض بالتأخير فإن مراتب الاغراض لا تنحصر وقربة التذكرة الاجزاء وهو حسن إن عُلِم انتفاء الغرض.** اگر علم انتفاء الغرض مثل همان جائیکه گفت از مدینه منوره حج کن اما می‌داند خصوصیتی ندارد و یا گفت حج تمتع انجام بده و می‌داند که برایش خصوصیتی ندارد اگر می‌داند که خصوصیت دارد که بحث نیست و اسمش مخالفت نیست.

جلسه ۵۵۸

۲۱ ربیع الثانی ۱۴۳۴

فرمودند اگر اجیر شد که یک سال معین حج کند جائز نیست نه تأخیر و نه تقدیم. بعد فرمودند: **إِلَّا مَعَ رَضِي الْمُسْتَأْجِرِ**. اجیر کرد زید را که سال آینده حج کند، اجیر به مستأجر گفت اجازه بده امسال به حج بروم. مستأجر هم قبول کرد. گفت اجازه بده سه سال دیگر به حج بروم و گفت اشکالی ندارد. عقد اجاره منعقد شده بود که سال آینده به حج بروم، اینکه مستأجر راضی شد که امسال بروم آیا همان عقد است که عوض شده که فرمودند **إِلَّا مَعَ رَضَا الْمُسْتَأْجِرِ** یا یک عقد جدید است؟ وقتیکه اجیر شد که سال آینده به حج بروم، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** تکلیفاً و وضعاً می‌گوید که سال آینده باید حج بروی و حق نداری که امسال بروی و یا دو سال دیگر بروی، حالا اگر مستأجر راضی شد این **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** مراعی است مع عدم عدول من له الحق. اگر عدول کرد همان **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می‌شود امسال یا سال آینده للتبادر. این رضای مستأجر چکار می‌کند؟ همان کار را می‌کند که آن عدم رضا می‌کرد. ابتداءً که گفت پول را می‌دهم که سال دیگر حج کنی، وقتیکه راضی شد که امسال حج کند،

امسال می شود مصداق برای **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و قبل از اینکه راضی شود مصداق نبود برای **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** امسال، اما وقتیکه راضی به تعجیل شد این می شود مصداق و آن که گفت سال دیگر به حج برو بخاطر این بود که حق این می شود مصداق و آن که گفت سال دیگر به حج برو، بخاطر این بود که حق نداشت تعجیل کند یا تأخیر بیاندازد چون عقد اجاره منعقد شده بود بر سال دیگر، چون عقود تابع قصود است. اگر قصد برگشت آن عقد یکشف از اینکه مراعی بوده، این حرفها را از کجا می آوریم؟ از تبادر. ما یک **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** که بیشتر نداریم. این رضایت مستأجر **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** را عوض نمی کند، از اول **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** مراعی است مع عدم الرضا به رفع الید عن القید. از اول اینطوری است. چه کسی می گوید به اجیر که چون شما اجیر شدی که سال دیگر به حج بروی حق نداری که امسال بروی و حق نداری دو سال بعد بروی چه کسی می گوید؟ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**. چون ظاهر اینکه عقد اجاره منعقد شد بر اینکه این سال دیگر حج برود این است که غیر سال دیگر را نمی خواهد. اگر قرینه پیدا شد که سال دیگر هم مانعی ندارد می شود تعدد مطلوب، همان می شود تعدد مطلوب، نه اینکه یک عقد جدید است. آنهم نه اینکه آن عوض می شود، نه از اول مراعی است و تا قرینه ای برخلاف نیامده، حق نداشت که تأخیر یا تعجیل بیاندازد، چون این تابع رضا مستأجر بوده تمام می شود و شروط از همین قبیل است. اینکه در باب عقد نکاح گفته اند اگر در نکاح منقطع شرط کرد که دخول نکند خوب عقد نکاح منعقد بر این شد، بنابر اینکه این شرط صحیح باشد که هست. حالا اگر راضی شد این حق مال مرد نیست مال زن است، چون اوست که شرط کرده که دخول نکند. حالا اگر از شرط رفع ید کرد می شود جائز. همان عقد می شود جائز نه اینکه یک چیز جدید است،

چون آن شرط عند العقلاء مادامی است و متبادر در سوق عقلاء اینطوری است که شرطیکه متعاقدین می‌کنند، آن کسی که له الشرط والحق، مادامی و مراعی است، مادامی که از آن شرط و حق رجوع نکرد، اگر رجوع و عدول کرد، ولو این عدول بنخاطر این بود که به او پول داد یا اینکه برایش مهم است که اجیر امسال به حج برود، **بالتیجه إذا رضی بالتقدیم یجوز وإن رضی بالتأخیر یجوز**. رضا این کار را می‌کند و از اول عقد مراعی است. این مراعی بودن لازم نیست که طرفین عقد التفات به آن داشته باشند. یک واقعی است ولو ملتفت الیه نباشد و در ذهن طرفین هم نباشد. مسأله مسأله عرفی است والعقود تابعه للقصود، قصد اگر با قید بودن قید ملزم نمی‌کند من له الحق را که از قیدش دست بردارد. من له الحق حق دارد که از قیدش دست بردارد و اگر دست برداشت کشف می‌کند که این قصد و عقد مقید نبوده ولو خودش ملتفت نیست و لازم هم نیست که التفات داشته باشد و این را از برداشت عرف می‌گوئیم.

بعد فرموده‌اند: **ولو أخرج (اجیر)، (اجیر شد به حج برود و نرفت بدون عذر) لا يعذر أثم** (چون مخالفت کرده وجوب تکلیفی **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** را، شارع که فرموده **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ظهور در دو چیز دارد: ۱- وجوب تکلیفی که حرام است مخالفتش از هر دو طرف، البته این اثم باز هم مراعی است. چون بلحاظ حق شارع واجب کرده که پایبند به حق شود و اگر راضی شد چه اشکالی دارد. ولی اگر عذر عقلی داشت که امسال به حج برود گناه نیست، چون قدرت شرط برای تکلیف است، مولی برای کسی که قادر نیست تکلیفی ندارد. اما اگر قدرت هست و عذر شرعی است، اجیر شد امسال به حج برود و حج رفتنش حرجی شد یا برایش ضرری شد. شارع فرموده لا ضرر فی

الاسلام. پس واجب نیست که برود و لازم نیست **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** کند. حالا اگر این ضرر و حرج قدری است که لا يجوز تحمله، می شود حرام این حج، ولی اگر این حرج و ضرری است که يجوز تحمله مکلف مرخص است که حج بکند و این ضرر را تحمل بکند و یا حج نکند، آنوقت در تمام این صور اثم نیست. بنابر اینکه لا ضرر و لا حرج رخصت باشد نه عزیمت که یک بحثی است که مرحوم صاحب عروه در کتاب حج در فصل اول حج از مسائل اخیرش فرمودند: ضرر و حرج رخصت است نه عزیمت که بحثی است و برداشت فقهاء هم در این مسأله مختلف است که شارع فرموده: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**، یکی از بزرگان همین تازگی اصرار داشتند که **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** می گوید: جعل نشده پس عزیمت است عرض کردم به ایشان خداوند فرموده ما جعل علیکم نه ما جعل لکم. اگر لکم بود عیبی نداشت و علیکم، علی الضرر است، یعنی ملزم نیستید که امر حرجی را شما عمل کنید. حالا این بحثی است مربوط به لا ضرر و لا حرج که آیا هر دو رخصت است که به نظر می رسد اینطور باشد هر دو عزیمت است، لا ضرر رخصت است و لا حرج عزیمت است که بعضی فرموده اند یا به عکس، لا حرج رخصت و لا ضرر عزیمت است. هر چه که در لا ضرر و لا حرج گفتیم اینجا هم می آید.

پس اگر لا لعذر اثم و عذری بود چه عقلی و چه شرعی، اثم نیست و اگر اثم نبود، در جائیکه رخصت است لا ضرر و لا حرج يجوز الفعل و يجوز الترك، می تواند پایبند شود و امسال حج برود و این مقدار لا ضرر و لا حرج را تحمل کند و می تواند بخاطر اطلاق و عموم لا حرج و لا ضرر حج نکند امسال، آنوقت حکم تکلیفی از بین می رود.

اما حکم وضعی، اگر اجیر شد که امسال حج کند و نکرد، حالا چه اثم و قدرت عقلی و شرعی داشت و نرفت و چه نه انجام نداد، چون حکم وضعی و تکلیفی ارتباطی ندارد به قدرت و عدم قدرت، صاحب عروه فرموده‌اند: **وتنفسخ الاجارة (حکم وضعی) إن كان التعین علی وجه التقييد ويكون المستأجر خيار الفسخ لو كان علی وجه الشرطية.** همین حرف‌هایی که در دو مسأله گذشته گذشت که یکی تقييد اجاره به حج تمتع نه افراد و قران و این یا افراد یا قران کرد و یکی تقييد اجاره به حج از مدینه منوره و این از راه دیگر حج کرد. این هم مثل همان می‌ماند و همان حرف‌هایی که آنجا زدند اینجا هم می‌آید و همان صحبت‌ها و ایرادهایی که بعضی‌ها داشته اینجا هم هست و چیز تازه‌ای نیست.

صاحب عروه در مسأله سابقه اینجا را دو قسم کردند: تقييد و شرطیت. در مسأله سابقه جزئیت را هم اضافه کرده بودند. فرمودند اگر جزئیت باشد گیری ندارد و تعدد مطلوب می‌شود و اینجا اسم جزئیت را نیاورده‌اند و این مسأله با آن قبلی فرق نمی‌کند. بالنتیجه اجیر برای حج شده، یکوقت اجیر برای امسال است و یا مقید به از راه مدینه منوره است و یا مقید است که نوع حج تمتع باشد نه افراد و قران در این جهت فرقی نمی‌کند.

بعد صاحب عروه فرمودند: **وإن أتى به مؤخراً،** (اگر اجیر که بنا بود امسال حج کند نرفت و به مستأجر هم مراجعه نکرد و سال دیگر رفت به حج، بعد مستأجر را دید و گفت شما تعیین کرده بودید پارسال و من امسال رفتم، ایشان مسأله رضا را اینجا مطرح نکرده‌اند که بعد عرض می‌کنم، فرموده‌اند این حج اگر علی نحو القید بوده هیچی مستحق نیست چون انجام نداد، چون مقید و قید یک چیز هستند) **لا يستحق الاجرة علی الأول** (فرقی نمی‌کند که معذور

بوده یا نه، چون عذر و عدم عذر در حکم تکلیفی فرق می‌کند و در حکم وضعی فرقی نمی‌کند) وان برئت ذمة المنوب عنه به (مثلاً حی عاجز کسی را به نیابت گرفته بود که امسال برود و او هم امسال نرفت و سال آینده رفت و برگشت و گفت من سال گذشته نتوانستم بروم و امسال رفتم، این حی عاجز ذمه‌اش بری شده و بنا نیست که کسی دیگر را به حج بفرستد و یک فلس هم به نایب نمی‌دهد. چون تقييد کرده بود به امسال) ويستحق المسماة على الثاني (اگر علی نحو الشرطیة بود، یعنی از او حج خواسته بود که به نیابتش برود و شرط کرده که امسال باشد آن حج) إلا إذا فسخ المستأجر. یعنی یک نوع تعدد مطلوب بوده و شرط فقهی بوده یعنی قصد این است که این حج می‌خواهد و می‌خواهد امسال باشد. حالا اگر سال دیگر حج رفت آن اجرت را می‌برد مگر اینکه چون تخلف شرط شده مستأجر حق فسخ را دارد. اگر فسخ کرد چون بقدر مطلوب بود اجرت المثل این حج را می‌برد که سابقاً هم گفته شد و حرفهایش هم همین است.

حرف تازه این است: وإذا اطلق الإجارة وقلنا بوجوب التعجيل گفت من به شما ۱۰۰ دینار می‌دهم که به نیابت از من حج کنید و نگفت امسال یا سال دیگر و نگفت می‌خواهید امسال یا سال دیگر و مطلق گذاشت، این اطلاق ظهور در تعجیل دارد یا نه؟ مسأله‌ای است غریب و از مسائلی است که شاید قلیل النظیر باشد در فقه که اینقدر اعظم در آن خلاف کرده‌اند. خلافش هم مربوط به ادله شرعی نیست، نه اینکه روایات مختلف است، سند دارد یا ندارد. عموم مطلق یا من وجه است، نه مسأله بازار و سوق عقلاء و عرفی است. این را مراجعه کنید. مرحوم صاحب جواهر در حج جواهر ج ۱۷ ص ۳۹۲ از فقیه محققى مثل صاحب شرائع که کم نظیر هستند در فقهاء ما نقل می‌کنند از

کتاب شرائع و معتبر متناقض در این مسأله نقل می‌کنند. ایشان از شرائع نقل می‌کند که تصریح کرده است که اگر اجاره مطلق بود، یجب التعجیل و یترتب علیه (احکام التعجیل، یعنی اگر گفت یک حج برایم بکن و نگفت امسال یا سال دیگر، یا هر طور خواستی امسال یا سال دیگر، واجب است که امسال بروی. مثل اینکه گفته باشد امسال و تمام احکام امسال را دارد. در اطلاق یجب التعجیل. همین صاحب جواهر از کتاب معتبر نقل کرده که فرموده عدم التعجیل و اگر می‌خواست افعال را تعیین می‌کرد. می‌تواند سال دیگر بروی. در اجاره عروه مراجعه کنید فصل یک و پنجم. هر دو مسأله ۵، فرموده‌اند: و إن اطلق اقتضت التعجیل و در مسأله ۵ فصل ۵ فرموده‌اند: ودعوی ان إطلاق العقد من حیث الزمان یقتضی وجوب التعجیل ممنوعه.

به نظر می‌رسد که مسأله، تنازع لفظی است و اصلاً نزاع و خلافی نیست، یک اعظامی مثل صاحب عروه و شرائع توی یک مطلب با یک نوع تعبیر یک جا می‌گویند یجب و یک جا می‌گویند لا یجب. نزاع لفظی است که انشاء الله عرض می‌شود.

جلسه ۵۵۹

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۳۴

کسی که اجیر می‌شود برای حج یک وقت تعجیل هست و یک وقت توقیت هست و یک وقت تأجیل است. یک وقت تعیین وقت نمی‌کند و از این جهت مطلق است. اما این اطلاق یقتضی التعجیل روی مرتکبات عرفیه در عقود. صاحب عروه فرق می‌گذارند بین تعجیل و توقیت که در مسأله ۱۵ می‌آید. عرض این است که جمع بین کلمات بزرگان حتی شخصی مثل محقق حلّی در شرائع و معتبر و حتی مثل صاحب عروه در کتاب اجاره عروه که دو عبارتش را دیروز خواندم، همان کلمه تعجیل را یک بار مورد ایجاب قرار داده‌اند و یک بار مورد سلب قرار داده‌اند. یک بار فرموده‌اند: إن أطلق اقتضی و یک بار فرموده‌اند و دعوی اطلاق لعقد من حیث الزمان یقتضی وجوب التعجیل ممنوعه. باید گفت صاحب عروه با فاصله سه تا مسأله، مسأله یک و پنج یک جای می‌فرمایند این دعوی ممنوع است و یک جا این ادعاء را می‌کنند. این تضاد یا تناقض نیست، جمع بین کلمات اقتضاء می‌کند که قابل جمع باشد به همین معنی که اطلاق که شد مثل همین که در باب اوامر گفتند

که امر ظهور ندارد نه در فور و نه در تراخی، اینکه می‌گوید مولی به عبدش که آب بیاورد، این معنایش آب آوردن فوری نیست، توی آب بیاور چیزی جز آب آوردن نیست، فوراً توی آب بیار نخوابیده و نه در آب بیاور خوابیده که حالا بیاور، فور و تراخی از مناسبات حکم و موضوع و از قرائن داخلی و خارجی و حالیه و مقالیه، حالت مکلف و کیفیت امر و قرائن لفظیه و غیر لفظیه برداشت می‌شود. پس خود لفظ دلالت ندارد. صاحب عروه در مسأله ۱۹ که می‌آید می‌فرمایند فرق بین این است که شخص توقیت کند که بگوید من شما را اجیر کردم که حج کنید امسال یا بگوید من شما را اجیر کردم که حج کنید و از حیث وقت مطلق بگذارد ولی استفاده تعجیل می‌شود مقابل اجل و تأجیل. یعنی معنایش این نیست که تأجیل است که دو سال دیگر انجام دهی، اما مقابل آن است یعنی تعجیل، آنوقت یقتضی التعجیل به تعبیر صاحب عروه در مسائل عروه بمعنی حلول الزمان. لا اشکال که بحث سر الفاظ نیست. باید دید که متبادر چیست؟ چون آنکه تبادر به ذهن می‌کند که وقتی که مستأجر یک لفظی می‌گوید همان را اراده می‌کند و اجیر هم همان معنی را می‌فهمد. متبادر چیست؟ صاحب عروه می‌فرمایند الإطلاق یقتضی التعجیل فرموده‌اند این معنایش این نیست که امسال و معنایش نیست فوراً، اصل عدم فوریت است اصل عدم توقیت چیست؟ معنایش این است که یجب علیه الاتیان و للمستأجر المطالبه. عرض این است که چه فرقی می‌کند. توقیت یا تعجیل از خود اجاره در نمی‌آید. مثل اینکه از امر فور و تراخی در نمی‌آید درست است، اما اطلاق الأمر یقتضی التعجیل أم لا؟ اسمش را تعجیل نگذارید، یقتضی حلول وقت وجوب العمل أم لا؟ بله. این تعبیرهای مختلف بخاطر اینکه یک فقیه واحد مثل صاحب عروه در کتاب واحد اجاره عروه در دو مسأله یا فاصله سه مسأله

اینجا می گویند دعوی ممنوع است و یک جا می فرمایند: یقتضی التعجیل. این تناقض نمی گویند. یک فقیهی مثل صاحب شرائع و معتبر صریحاً دو گونه می گویند آنطور که صاحب جواهر می گویند: ما هستیم و تبادر عرفی، نه مسأله دلیل خاصی دارد و نه ادعای دلیل خاص شده، انما تبادر عرفی چیست؟ کسی که به کسی پول می دهد که حج کند و یا برای میت نماز میت بخواند یا برای میت روزه بگیرد یا قرآن بخواند برای میت و اطلاق بود، نه گفت الآن و نه گفت ماه رمضان. اجل برایش تقیید نکرده و تقییدش هم نکرد که فوراً، الآن، عاجلاً، امسال، هیچ نگفت. متبادر از این چیست؟ متبادر فرق می کند. یک جاهائی است که چیزهائی که وقت و زمان دارد مثل حج در دوره سال فقط چند روز معین است، اگر امسال نشد می رود تا سال دیگر، بخلاف نماز برای میت خواندن. بخلاف روزه قضاء برای میت گرفتن. ما باید از مناسبت حکم و موضوع بگوئیم افراد و موارد فرق می کند. صاحب عروه می خواهند بفرمایند این مثل بیع می ماند. یعنی وقتی که کسی خانه اش را می فروشد و یا فرش می فروشد یا میوه می فروشد می گویند اجاره مثل همان می ماند. اگر تعیین وقت نکرد معنایش الحلول است. یعنی حال است نه مؤجل. حال یعنی چه؟ یعنی الآن. الآن عرفی. اینکه سفارش می دهد و نمی گوید الآن می خواهد. متبادر چیست؟ آقایان می خواهند آن متبادر را بیان کنند. به نظر می رسد که حلول و تعجیل و توقیت فرقی نمی کنند و الفاظ مختلفه هستند. مسأله مسأله عرفی و تبادر خارجی است. اگر گفت در عقد اجاره که اجیر یک حج بکند و اجیر هم قبول کرد، اسم سال و زمان را نیاورده اند که امسال یا سال دیگر، آیا لازم است که امسال انجام دهد یا سال دیگر؟ صاحب عروه می فرمایند این معنایش حلول است یعنی حالاً یعنی امسال، چه فرقی می کند با توقیت؟ بالنتیجه العقود

تابعه للقصود، والفاظ و عقد روی آن قصد شده و عقد اجاره منعقد شده و
 گره خورده به قصد طرفین (مستأجر و اجیر) چه فرقی می‌کند که کاشف از
 این قصد (قصد مستأجر) اطلاق کاشف باشد یا کاشف از آن تصریح به امسال
 باشد. اگر ظهور داشته در حلول نه توقیت گفت اجیرت کردم که به این مبلغ
 حج کنید برای فلان میت، او هم گفت قبلت، عقد اجاره منعقد شد. بر چه
 منعقد شد؟ بر آن چیزی که قصد مستأجر است و اجیر هم همان را گفته
 قبلت. کاشف از این قصد چیست؟ یکوقت می‌گوید امسال و کلمه امسال یا
 هذه السنه، کاشف از توقیت است به آن می‌گوئیم توقیت، یکوقت می‌گوید
 عاجلاً ایضاً یعنی امسال، یک وقت نه می‌گوید امسال و نه می‌گوید عاجلاً و
 مطلق می‌گذارد این اطلاق ظهور در حلول دارد به تعبیر صاحب عروه یعنی
 حالاً، نه به أجل و سالهای دیگر. این فارق هست و ممکن است در یک
 وقت‌هایی در قوت ظهور و اقوائیت ظهور فرق کند مثل نص و ظاهر و ظاهر
 و أظهر. مراتب قوت فرق می‌کند. نه اینکه اصل آن نیست نه، اطلاق یقتضی
 التوقیت و چرا آدم از لفظ فرار کند. بله لفظ استأجرتک للحج معنایش نیست
 امسال، اما ظهور در امسال دارد. اینکه می‌گوید آب بیاور ظهور ندارد الآن. آب
 یعنی آب و بیاور یعنی متبادر از آن هست. همینکه خود صاحب عروه
 می‌فرمایند: الاطلاق یقتضی الحلول که حال است نه مؤجل، این از کجا آورده؟
 گفت استأجرتک للحج و هذه السنه هم نگفت. اینکه صاحب عروه می‌فرمایند
 این توقیت نیست و تعجیل نیست و حلول است، چرا توقیت نیست؟ چرا
 تعجیل نیست؟ چرا حلال است؟ گاهی مطلب از لفظ درمی‌آید و گاهی از
 تبادر درمی‌آید و موارد فرق می‌کنند، بله بما هو ظهور دارد در ظهور و لیس
 مؤجلاً. وقتیکه پول می‌دهد که یک قبا برایش بدوزد خیاط، این معنایش نیست

که سال دیگر قبا را بده. اینهم نگفت الآن یا یک ماه دیگر، این ظهور در حلول و حال دارد. خود صاحب عروه معنایش کرده‌اند که حال معنایش این است که هم واجب است بر اجیر که الآن انجام دهد و هم مستأجر حق مطالبه دارد. و اگر فردا آمد و قبا را فروخته بود می‌گوید چرا ندرختی؟ می‌گوید شما که نگفتی من امروز بدوزم، صاحب عروه می‌فرمایند: حال است نه مؤجل. نگفته‌اند که در یک اجلی در آینده بدوز. هم مستأجر حق مطالبه دارد و بر اجیر هم واجب است که انجام دهد، این یعنی توقیت. این عبارت آخری از توقیت است. چه خصوصیتی دارد کلمه توقیت. بله کلمه توقیت در لفظ نیامده، مثل اینکه حال و حلول در لفظ نیامده. اگر این را عرض کنیم آنوقت جمع بین کلمات می‌شود یعنی تنافی، تضاد، تناقض بین کلمات آقایان کمتر است. نمی‌خواهم بگویم مسأله خلافی نیست یک قدری خلافی هست اما نه اینطوری که اینکه این می‌گوید مخالف آن است که دیگری می‌گوید صد در صد در یک خصوصیتی ممکن است اختلاف باشد، الفاظ خلاف دارد و خود صاحب عروه می‌فرمایند دعوی التعجیل ممنوعه و خودشان می‌فرمایند: الاطلاق يقتضی التعجیل و غیر از این‌ها هم چیزی نداریم، متبادر عرفی است و اگر این‌ها را به عرف بدهیم آیا فرق را می‌فهمد؟ نه، یکی است، آنوقت باید گفت آنکه گفته توقیت با اینکه گفته توقیت نیست یک چیز را می‌خواهند بگویند. آنکه گفته توقیت نیست یا مثل صاحب عروه که در یک مورد فرمودند: دعوی تعجیل ممنوع است و اطلاق ظهور در تعجیل ندارد، معنایش این است که وقتی که گفت من اجیر کردم شما را به این مبلغ پول که حج برای میت کنی در لفظ نیامده امسال اما متبادر است که این قصد کرده امسال و بر او هم واجب است که امسال انجام دهد و اگر انجام ندهد حق مطالبه دارد

که صاحب عروه فرمودند، حالا اسمش را توقیت بگذارید یا بگوئید توقیت نیست و توقیت آن است که در لفظ آمده باشد. توقیت یعنی این عقد اجاره موقت قرار داده، یعنی قصدشان این است که اجاره موقت باشد و کاشف از اینکه این قصد موقت است گاهی لفظ است که می‌گوید امسال و گاهی کاشف اطلاق است در موردیکه متبادر از آن امسال است و کاشف فرق می‌کند نه اینکه فرق واقعی است. اگر این را نگوئیم باید خلاف متفاهم طرفی که خارجاً هست چیزی بگوئیم بلا دلیل خاص و باید فقهای محققین را بگوئیم که یک فقیه توی دو کتاب مثل محقق در شرائع و معتبر و یا یک فقیه مثل صاحب عروه در یک کتاب تناقض گفته است.

برداشت من این است که لااقل نه فرمایشات تمام فقهاء یک قدری نزاع لفظی است و لَبّی و واقعی نیست. اگر آن را هم نخواهیم بگوئیم ما هستیم و خارج عرفی وقتی که پول می‌دهد که برای میت حج کن. متبادر از این کلمه چیست؟ یعنی سال دیگر حج کن؟ نه.

خلاصه ما هستیم و این، صاحب عروه فرمودند: **وَإِذَا أُطْلِقَ الْإِجَارَةُ وَقَلْنَا بِوَجوبِ التَّعَجِيلِ**، گفت شما را اجیر کردم به ۱۰۰ دینار که برای میت حج کنید و از حیث سال قید نکرد و نگفت امسال یا سال دیگر و نگفت حق داری تأخیر بیاندازی و نگفت حق نداری تأخیر بیاندازی و از این جهت ساکت بود لفظ مطلق بود و قلنا بوجوب التعجیل، این کلمه وجوب را صاحب عروه رویش عنایت دارند از فرمایشات دیگرشان. یعنی همانطور که صاحب عروه در مسأله ۱۹ می‌فرمایند اگر گفت تو را اجیر کردم که حج کنی معنایش این نیست امسال، اما یجب علیه امسال اگر این موضوع معنا نیست و در عقد و در تبادر از عقد اجاره نیست، این وجوب از کجا آمده؟ اگر مراد نباشد که وجوبی

نیست؟ صاحب عروه در مسأله ۱۹ می‌فرماید: بمعنی انه يجب علی الأجير که الان مبادرت نموده و انجام دهد و المستأجر له المطالبه، این له المطالبه و آن واجب است که مبادرت کند، این وجوب شرعی تابع عقد است، اگر عقد لا یقتضی التعجیل وجوب از کجا آمده؟ شارع فرموده آنکه تعاقدم یعنی عقودکم، آن چیزی که گره زدید و عقدی که بین طرفین بسته شد آن را يجب الوفاء وجوب التعجیل، اگر متبادر از قصد طرفین تعجیل نباشد این وجوب از کجا می‌آید؟

شکی نیست که آنچه که طرفین در استیجار حج (بعنوان یک مثال که در همه اجاره‌ها همین است) اراده کرده‌اند همان را شارع فرموده يجب الوفاء به، آنوقت آن چیست؟ در جائیکه در لفظ نیامده امسال یا سال دیگر تعجیل و تأجیل در لفظ نیامده و توقیت و فوریت یا عدم فوریت در لفظ نیامده، یقتضی الاطلاق (ظهور) ظهور در چه دارد که هم بر اجیر واجب باشد که پایبند به آن ظهور باشد و هم مستأجر بیشتر از آن حق مطالبه نداشته باشد؟ اگر ظهور در حال ندارد مستأجر حق ندارد بگوید امسال چرا به حج نرفتی و اگر ظهور در امسال دارد مستأجر حق دارد که بگوید چرا نرفتی و بر اجیر واجب شرعی است (چون طرفین تعاقد بر امسال کرده‌اند) کاشف است که فرق می‌کند، گاهی لفظ و گاهی غیر لفظ است.

اگر بگوئیم إذا أطلق الإجارة وقلنا بظهور الإطلاق فی التعجیل اگر این ظهور نباشد وجوب نمی‌آید و این ظهور هم کاشف است از اینکه العقود تابعه للقصد، قصد التعجیل یعنی توقیت یعنی مبادرت یعنی فوریت و قصد این را کردند. وقتی که صدق این را کردند شارع فرموده: آنچه را قصد کردید واجب است که به آن عمل کنید و کاشف از اینکه قصد امسال کردن یا نکردن همین

است. اقتضای اطلاق کاشف نیست ولی در اینجا کاشف است و از اینجا ما می‌توانیم بگوئیم صاحب عروه در فاصله سه مسأله تناقض نفرمودند که یک جا فرموده تعجیل نه و یک جا فرموده: یقتضی التعجیل. محقق در شرائع و معتبر تناقض نفرموده که یک جا فرموده باشد تعجیل و یک جا فرموده باشد نه و با این کلماتی که عرض شد می‌شود بین کلمات توقیف انداخت، این معنایش این نیست که تمام فقهای که این تعبیرهایی که کرده‌اند متفق بر این هستند یعنی می‌شود بینش جمع کرد.

جلسه ۵۶۰

۲۳ ربیع الثانی ۱۴۳۴

ایشان فرموده بودند و إذا أطلق الاجارة وقلنا بوجوب التعجيل. (عرض کردم که این مسأله سیاله‌ای است که در همه اجاره‌ها می‌آید و مرحوم صاحب عروه در کتاب اجاره متعرض نظائرش شده‌اند. بلحاظ کثرت ابتلای اجاره در حج استیجاری اینجا متعرض شده‌اند. اجیر کرد او را که حج کند و گفت این مقدار پول می‌دهم که برای میت حج کنی و نگفت امسال و لهذا واجب می‌شود بر او که امسال حج کند. چون وجوب تعجیل حکم شرعی است برای مستأجر و اجیر که قصد امسال کرده باشند. شارع می‌گوید **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**، پس واجب است که امسال انجام دهی) لا تبطل مع الاهیة که عرض شد اگر این شخص اهمال کرد و امسال به حج نرفت ولو اینکه واجب بوده که امسال به حج برود اما اگر امسال به حج نرفت و اهمال کرد عقد اجاره باطل نمی‌شود و سال دیگر به حج رفت، آنچه که قصد متعاقدين بوده که اصل الحج است را انجام داده که عرض شد خارجاً اطلاق حسب موارد فرق می‌کند. در مقام ثبوت دو قسم است. در مقام اثبات شک هم اضافه می‌شود و می‌شود سه قسم.

وقتیکه به کسی می‌گویند این پول را بگیر و برای میت حج کن و نگفتند امسال یا هر سالی دیگر که دلت خواست ایشان فرموده‌اند ظهور در تعجیل دارد. گاهی روی مناسبت حکم موضوع و روی قرائن حالیه و مقالیه، روی اینکه این مستأجر چگونه آدمی است و آنکه اجیر است چگونه آدمی است مثلاً، استفاده می‌شود انصراف دارد به امسال و جماعتی هم مطلق این را فرموده‌اند إلا ما خرج بالدلیل، گاهی از قرائن داخلیه و خارجیه و لفظیه و حالیه استفاده می‌شود که نه مقصودش این نیست که امسال می‌خواهد یک حجی بشود چه امسال و چه سال دیگر فرقی ندارد. اگر این دو تا روشن شد گیری ندارد که صاحب عروه می‌فرمایند: وقلنا بوجوب التعجیل یعنی ظهور دارد، نه اینکه وجوب از هوا می‌آید بدون ظهور. اجیر خودش را اجیر کرده و بنا ندارد که امسال حج برود و مستأجر هم او را اجیر کرده و تصمیم نگرفته که اجاره برای این باشد که این امسال به حج برود، مع ذلک می‌فرمایند وجوب التعجیل، وجوب شرعی فقط ملاکش **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** است، آنوقت **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** در جایی است که العقود تابعه للقصود، تابع قصد است. در واقع و مقام ثبوت دو گونه است. اگر این بود این و اگر آن بود آن، گیری ندارد و از قرائن استفاده می‌شود که امسال قید است و سال دیگر نه امسال قید است که می‌گوئیم مراد شک شد اصل عدمشاست و اصل عدمش است نه معنایش این است که می‌گوئیم مراد مستأجر این بوده، این مثبت می‌شود. ما با اصل عدم نمی‌خواهیم اثبات مراد مستأجر را بکنیم. می‌خواهیم اثبات حکم تکلیفی کنیم و این موضوع را اثبات نمی‌کنیم. چون مثبت می‌شود و انما منتقل می‌شود این اصل به اصل حکم و آن این است که این واجب است که امسال حج کند؟ نه. البته این شبهه موضوعیه است و شک در موضوع است بنابر اینکه در شبهات

موضوعیه فحوص لازم نیست، اگر ما قائلی اینطور پیدا کنیم، قائل دارد و مکرر این را فرموده‌اند. اما قائلی که ملتزم به این باشد، اگر این باشد که فحوص هم نمی‌خواهد حتی اگر فحوص ممکن هم باشد. اما اگر گفتیم در شبهات موضوعیه هم فحوص می‌خواهد مثل شبهات حکمیة إلا ما خرج که ما خرج ظاهراً سه مورد است: باب طهارت و نجاست، حلیت مأكول و مشروب و ملبوس و نکاح، غیر از این سه تا فحوص می‌خواهد و عمل معظم فقهاء در معظم فقه که دلیل خاصی هم ندارد دائماً فرموده‌اند بعد الفحوص یعنی اصول ترخیصیه، اصل عدم تقیید در ما نحن فیه، این اصول ترخیصیه جاری نمی‌شود إلا بعد الفحوص، آنوقت اگر فحوص کرد و به جائی نرسید یا راه فحوص نداشت چون مستأجر مرده و دسترسی به او ندارد که از او بپرسد آنوقت نوبت به اصل عدم می‌رسد، ظاهراً این تکه را صاحب عروه متعرض نشده‌اند و گیری ندارد که اگر شک شد اصل عدم قیدیّت است چون قید تضییق است و لا یعملون است و اصل عدمش است و هر تضییقی که شک کنیم از اول تا آخر فقه اصل عدمش است، برائت عقلیه و شرعیه و اگر بی قید انجام داد و مقصودش این بوده که امسال، معذور است قبح العقاب بلا بیان، رفع ما لا یعلمون، در مقام ظاهر و اصول عملیه اصل عدم قید است.

اینجا ایشان فرموده‌اند: **لا تبطل مع الاهیة**. این مورد مناقشه است و آن این است که لا تبطل مع الاهیة در جائیکه قلنا بوجوب التعجیل، چرا الابطال مع الاهیة؟ بخاطر اینکه این دو چیز خواسته و این باید خارجاً ثابت نشود. اگر قلنا بوجوب التعجیل، از کجا برداشت می‌شود که مستأجر دو چیز خواسته و حکمش مثل جزئیّت می‌ماند. یکی حج خواسته و یکی امسال بودن جدا از هم خواسته، نه، چون خارجاً دو جور است اگر شک کردیم، بله اصل عدم

است اما اگر قلنا بوجوب التعین، با این فرض چرا لا تبطل مع الاهیال؟
قاعده‌اش این است که تبطل مع الاهیال، چون خلاف کرده. بله اگر آن لا
تبطل شرط فقهی بود مسأله خیار است که بعد خود ایشان متعرض می‌شوند و
صحبت‌هایی که کما بیش دیروز عرض شد.

فرموده‌اند: **وفي ثبوت الخيار للمستأجر حينئذ** (وقید اطلاق بود) و این
اطلاق هم ظهور در تعجیل داشت چون فرمودند و قلنا بوجوب التعجیل)
عدمه (خیار) که آیا خیار دارد. یعنی حالا که امسال نرفت به حج و سال دیگر
می‌خواهد برود و سال دیگر هم به حج رفت و مستأجر فهمید، گفت من قبول
ندارم که سال دیگر رفتی، حق دارد که فسخ کند لتخلف الشرط یا نه) و جهان:
ایشان در اینجا لفّ و نشر مشوش را به اصطلاح گفته‌اند. اول وجه دوم را
گفته‌اند و بعد وجه اول ثبوت الخیار و عدم خیاره بعد فرمودند) **من ان
الفوریه لیست توقیتاً**، پس خیار ندارد. گرچه در فرمایش مرحوم صاحب عروه
روی این است که این فوریت آیا توقیت است یا نه؟ یعنی چه فوریت بی
توقیت، یعنی امسال حج را انجام دهد و توقیت نباشد چطور می‌شود تصور
کرد؟ در مقام فروض می‌شود تصور هر چیزی را کرد اما اگر ما گفتیم يجب
التعجیل يجب که دلیل خاص ندارد نه روایت و نه چیزی دیگر. يجب التعجیل
از باب اینکه ینصرف الاطلاق إلى التعجیل، ینصرف یعنی چه؟ **یعنی له ظهور فی
ان المستأجر قصد التعجیل.**

صاحب عروه می‌فرمایند اینکه در حج تعجیل خوابیده این فوریت لیس
توقیتاً، البته ایشان احد الوجهش را می‌گویند، من عرضم این است که فوریت
غیر توقیت یعنی چه؟ حج فوراً انجام دهد یعنی چه؟ یعنی امسال این تقابل
سال دیگر است که اسمش فور نیست.

من ان الفوریة لیست توقیتاً، من عرضم این است که ایشان همانطور که برداشت شد و قبلاً اشاره کردم، توقیت را می‌خواهند برداشت کنند از جائیکه در لفظ آمده باشد، یعنی گفت شما اجیر هستید که اینقدر پول بگیرید که امسال حج بروید، این را توقیت می‌گویند. اما اگر این امسال را بر زبان نیاورد، ولکن استفاده شد و متبادر از اطلاق امسال بود این را می‌گویند فوریت آنوقت وقتی که گفت امسال اینکه تعیین نیست که این سال دیگر را نمی‌خواهند، ظهور است و بیشتر از این نیست، اما این ظهور منجز و معذر است و حجت است و توقیت است و احتمال دارد که آن مقید به این نباشد و علی نحو تعدد المطلوب برایش باشد که در صحبتهای قبل ایشان هم گذشت، اما چون گفت امسال اجیر حق ندارد که سال دیگر برود و فایده‌ای ندارد و عقد اجاره روی امسال بوده است.

سؤال این است که چه فرقی می‌کند که ما برداشت کنیم که مستأجر امسال حج را می‌خواهد و از کلمه امسال که گفت یا برداشت کنیم که مستأجر امسال حج را می‌خواهد از اطلاقی که متبادر از آن امسال باشد. چه فارقش هست؟ ایشان که فرمودند من ان الفوریة لیست توقیتاً، پس خیار تخلف شرط ندارد و تخلف نشده، از آنطرف فرمودند من کونها بمنزلة الاشتراط وقتیکه فوراً انجام نداد تخلف شرط کرده و حق دارد که فسخ کند.

یعنی بالنتیجه در مسأله اجاره ما هستیم و از اول تا آخر فقه تمام اجاره‌ها مقام ثبوتش اگر لفظ گفت که لفظ ظهور دارد، متبّع است و حجیت دارد و گیری ندارد. اما اگر مطلق بود و لفظ نبود ولکن گفته شد المتبادر من الاطلاق التعجیل این در هر جائی که گفتیم، فرض کنید از شهرش با عجله آمده، کار هم دارد و می‌خواهد برگردد مزاحم شما شده و شما هم وقت نداشتید و روز

آخر ماه رجب است و می‌گوید این یکماه روزه مال پدرم است و نگفت برای ماه شعبان است و ماه رمضان هم که نمی‌شود روزه برای پدرش بگیرد. از این قرائن برداشت می‌شود که ظهور عقلانی دارد و یا یک الفاظی هم گفت اما نگفت که در ماه شعبان روزه بگیرد. ولی الفاظ ظهور داشت که می‌خواهد قبل از ماه رمضان روزه گرفته شود. این ظهور متبع است.

والحاصل شخص به کسی پول داده که حج کند و نگفته امسال یا سال دیگر و مقید به امسال و فوریت نکرده و توصیف نکرده و لفظی نگفته، اما استفدنا و قلنا بوجوب التعجیل. صاحب عروه کل فرع را روی این بناء می‌کنند و قلنا بوجوب التعجیل این یک رأی خاص که نیست یعنی برداشت شده بود از عقد اجاره که تعجیل مقصود است و لهذا یجب می‌آید و اوفوا می‌گوید تعجیل بکن. عرض شد که این در مقام اثبات سه قسم است: ۱- استفاده می‌شود که مستأجر خواسته امسال، حالا چه اسمش را تعجیل بگذارید و یا فوریت و یا مبادره و یا توقیت، که متفاهم از آن این است که امسال حج کند یا اینکه این استفاده نشد که امسال حج کند. اگر استفاده شد که امسال حج کند باید امسال حج کند و مسأله تقیید و اشتراط می‌آید که دو قسم است که گاهی علی نحو التقیید و گاهی علی نحو الاشتراط الفقهی است. اگر علی نحو التقیید باشد تقییدی که اصطلاحاً آقایان می‌فرمایند یعنی حج غیر امسال را نمی‌خواهد اصلاً و اگر علی نحو الاشتراط الفقهی باشد که مسأله تخلف شرط است و خیار شرط تخلف شرط دارد و اگر استفاده نشد توقیت و فوریت و تعجیل همانطور که عده‌ای فرمودند و اگر لفظ را مطلق گذاشت متبادر از آن عدم التعجیل است و عدم المبادره است و اگر این استفاده شد که اگر این امسال را میخواست می‌گفت، پس ظهور دارد که تقیید به امسال ندارد و شرط

امسال را ندارد و اگر اینهم باشد که گیری ندارد. اگر هم شک شد که من عرض کردم و ظاهر فرمایش صاحب عروه این است که ایشان مورد شک را نمی‌خواهد بگوید ایشان و مورد اماره و حجت را می‌خواهند بگویند.

لفظ و غیر لفظ پل هستند و چیزی هستند که در مقام اثبات العقود تابعه للقصود، مقصود متعاملین را اظهار می‌کنند، آنوقت آنچه که ظاهرش چیست؟ ملاک آن است. هر چه که ظاهر شد در مقام تنجیز و اعذار همان است که اوفوا می‌گوید به آن وفا کن، یجب. و خارجاً گاهی در حد شرطیت و گاهی قیدیت و گاهی هم از این جهت مجمل است. یعنی اینطور نیست که همیشه لفظ قید باشد و توقیت باشد و همیشه غیر لفظ شرط باشد. این معبرها فرق می‌کند و تعبیرها و لفظها هم فرق می‌کند و اینطور نیست که یکی باشد و عرض من این است که توقیت و فوریت بنابر اینکه فوریت یعنی امسال، یک وقت فوریت می‌گوید در وقت مناسب که معلوم است امسال یا سال دیگر است و یا اگر امسال ثبت نام کند برای ۱۰ سال دیگر می‌تواند به حج برود که اولین وقت ۱۰ سال دیگر است، اما اگر مراد از فوریت امسال بود که به نظر می‌رسد که منظور آقایان امسال است.

مسأله ۱۶ صحبت دارد و فقط هم آنقدر نیست تا انشاء الله بعد بررسی

کنیم.

جلسه ۵۶۱

۲۷ ربیع الثانی ۱۴۳۴

مسأله ۱۶: قد عرفت عدم صحة الاجازة الثانية فيما إذا أجر نفسه من شخص في سنة معينة ثم أجر آخر من تلك السنة. در مسأله ۱۴ گذشت که اگر یک شخصی خودش را اجیر کرد که امسال برای زید حج کند و بعد خودش را اجیر کرد که همین امسال برای عمرو حج کند این اجاره دوم باطل است چون در حق دیگری قرار گرفته است. ایشان این مسأله را مطرح کرده‌اند برای یک مطلب و آن اینکه اگر مستأجر اول اجازه داد آیا اجازه دوم صحیح می‌شود یا نه؟ فهل يمكن تصحيح الثانية باجازه المستأجر الأول أو لا؟ فيه تفصيل.

این را قبل از اینکه عبارت ایشان را بخوانم عرض کنم. ایشان چه می‌خواهند بفرمایند؟ مسأله دلیل خاصی ندارد و مسأله تطبیق کبریات بر صغریات است و این در صغری آیا صغرای یک کبری هست یا صغرای دو کبری؟ ایشان می‌فرمایند در یک صورت می‌تواند اجازه دهد اجاره دوم را و در یک صورت نمی‌شود. فارق را این فرموده‌اند. این شخص آمده و خودش را اجیر کرده که برای زید حج کنید. فرض کنید زید حی که حج به گردنش

است و قادر نیست بر حج کردن و مستطیع است و تکلیف این است که نائب بگیرد. حالا یک نفر پیدا شد که اجیر از طرف زید شد که امسال به حج برود. ایشان می‌فرمایند این دو گونه است: ۱- نائب می‌شود که حج کند برای زید، این منفعت امسالش را دارد می‌فروشد به زید، یعنی در ایام حج مناسک مخصوصه این را که انجام می‌دهد، از احرام تا طواف نساء این عملش را به زید فروخته و شده مال زید و بعد آمد همین عمل را که مال زید است را به عمرو می‌فروشد، زید می‌تواند اجازه بدهد، چون عمل شده مال زید و نائب دیگر مالک اعمال مخصوصه در ایام مخصوصه نیست و اگر زید اجازه داد صحیح است و إلا نه. ۲- نائب ذمه‌اش را مشغول می‌کند برای زید، اعمال حج را انجام دهد نه اینکه منفعت خودش را که مناسک مخصوصه در اوقات معینه باشد به زید نمی‌فروشد، خودش را اجیر کرد برای زید که این اعمال را انجام دهد، صاحب عروه هم با یک لام این دو را با هم فرق گذاشته‌اند که عبارت ایشان را می‌خوانم. یعنی زید طلبکار این شخص است و ذمه این شخص را مالک است که مناسک مخصوصه را انجام دهد. ایشان می‌فرمایند اگر اینطور است پس این مناسک مخصوصه مال زید نشده و ملک زید نشده. آنکه در این اجاره شده نائب ذمه‌اش را مشغول کرده برای زید که این اعمال را انجام دهد، حالا می‌آید ذمه‌اش را مشغول می‌کند برای عمرو که همین اعمال را برای عمرو انجام دهد. زید چه چیزی را اجازه می‌دهد، مالک چیست؟ هیچی. حال باید ببینیم که فارق چیست تا ببینیم این فارق هست یا نیست تا ببینیم در عمومات اجاره آیا یکسانند یا فرق می‌کنند. یک وقت عملش را شخص به زید می‌فروشد که زید مالک است، حالا همین را به عمرو می‌فروشد، اگر زید اجازه داد می‌شود مال عمرو اشکالی ندارد، اجاره دوم صحیح است. اما اگر نه

این اعمال را نفروخته، اجاره اینطور بوده که ذمه‌اش را مشغول کرده یعنی خودش را مدیون زید کرده که این مناسک را برایش انجام دهد، حالا می‌آید خودش را مدیون عمرو می‌کند که این مناسک را برایش انجام دهد. زید چه چیزی را اجازه می‌دهد؟ ذمه‌اش مدیون زید است و یک چیزی مال زید نشده که زید اجازه بدهد. کل فرمایش ایشان همین است. حالا فرمایش ایشان را بخوانم تا ببینیم مقتضای قواعد همین است یا نه قابل مناقشه است؟

قد عرفت عدم صحة الاجارة الثانية فيما إذا أجر نفسه من شخص في سنة معينة ثم أجر من آخر في تلك السنة، فهل يمكن تصحيح الثانية باجازة المستأجر الأول أو لا؟ (اگر زید که اجیر کرده بود این شخص که به نیابتش حج برود اجازه داد اجاره دوم را، آیا اجاره دوم صحیح است یا نه؟) فيه تفصیل، وهو أنه إن كانت الاولى (اجاره اولی) واقعة على العمل في الذمة لا تصح الثانية بالاجازة (یعنی اجیر به مستأجر اول گفت من مقابل مبلغ ذمه‌ام را مدیون شما می‌کنم برای شما که حج انجام دهم، یعنی اعمال را به زید نفروخته بلکه ذمه‌اش را فروخته) لأنه لا دخل للمستأجر بها (مستأجر اول) إذا لم تقع على ماله (اینکه مستأجر اول اجاره دوم را می‌خواهد اجازه بدهد باید مالش باشد که اجازه می‌دهد، منفعت مالش نشده بعد ایشان فرموده‌اند: وإن كانت الاجارة الاولى واقعة على منفعة الأجير في تلك السنة (نائب که می‌رود که حج را انجام دهد یک بدن دارد که جسمش است، آنوقت این جسم یک منفعتی دارد که قصد قربت می‌کند و زبانش را به حرکت درمی‌آورد و احرام می‌بندد و لبیک می‌گوید و قصد قربت می‌کند و دور خانه کعبه می‌چرخد، جسمش را نفروخته، منفعت‌هایش را فروخته) بان تكون منفعته من حيث الحج أو جميع منافعه له (یعنی یک وقت است که منفعت این شخص که همان حرکت در

طواف و حرکت شخص در دیگر مناسک باشد، اینها را با نیت قصد قربت به زید فروخته. یک وقت شخص می گوید من اینقدر پول می گیرم که برای زید حج کنم، یعنی منفعت را به زید می فروشد، یکوقت اینقدر پول می گیرد که کل منافعش را در این مدت زمان که از او صادر می شود می شود مال زید و آنوقت زید از اول می گوید برای من اینجا احرام ببندد، اینجا طواف کن تا آخر مناسک، که کل منافع این مدت را به زید می فروشد (جاز له، ایشان می فرمایند اگر منفعت شده مال زید حالا که این منفعت را به عمرو می فروشد زید می تواند اجازه دهد و اجاره دوم صحیح می شود، اما اگر منفعت را به زید فروخته و با اجازه منفعت را به زید فروخته ذمه اش را مشغول کرده که این حج را انجام دهد می فرمایند نمی شود.

ما هستیم و این مسأله که دلیل خاص ندارد که بگوید اینجا صحیح هست یا نیست ما هستیم و عمومات اجاره که یک مصداقش هم حج است که ایشان مثل به غیر حج هم می زنند که آنها هم همینطور است مثل اینکه اجیر می شود که برای کسی خیاطی کند یا چیزی بنویسد و قرآن بخواند. شکی نیست که اینها دو نوعند. یک وقت اجیر می شود که به ذمه می گیرد که حج کند و یکوقت اجیر می شود به این معنی که مناسک مخصوصه را به زید منتقل می کند. در هر دو به نیابت انجام می دهد و قصد قربت دارد اما در عقد اجاره، عقد چگونه بوده؟

یک عرضی اینجا هست و آن اینکه در همان صورتی که ایشان می فرمایند صحیح نیست و آن این است که اجیر ذمه اش را مشغول کرد برای زید که برای او امسال حج کند، ذمه می شود مال زید. چون امر اعتباری عقلانی است و به جای زید لیبیک می گوید و طواف می کند و رمی بجا می آورد. حالا اگر

ذمه‌اش را مشغول کرد که برای زید این اعمال را انجام دهد آیا این ذمه نمی‌شود مال زید؟ اگر می‌گوئید اعتبار عقلائی نیست در اینجا قبول می‌کنیم، اما اگر کسی بگوید در اعتبار عقلائی فرقی نمی‌کند ذمه‌اش را مشغول برای زید کند که حج انجام دهد یا نه منافعش را منتقل به زید کند.

این مسأله را صاحب عروه در کتاب اجاره عروه آورده و همین‌ها را فرموده و غالباً هم آقایان پذیرفته‌اند و حاشیه نکرده‌اند. مسأله مسأله اعتبار عقلائی و عمومات اجاره است که آیا هر دو را می‌گیرد یا نه؟ عمده مطلب هم همینجاست که آیا ذمه منتقل می‌شود یا نه؟ مسأله اعتباری است و متأصل بالوجود که نیست و امر تکوینی که نیست. شارع فرموده هر چه که اسمش عقد اجاره است إلا ما خرج مثل اجاره محرمات، فرموده **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** اجاره هم در خارج دو گونه است یکوقت ذمه را مشغول می‌کند که این عمل را انجام دهد یکوقت این عمل و منعت را که این عمل باشد را منتقل به زید می‌کند و می‌شود مال زید. آیا زید مالک ذمه نمی‌شود؟ همانطور که من می‌توانم حرکت پا را دور کعبه مقدسه منتقل به زید کنم و پول در مقابلش بگیرم، همانطور ذمه‌ام را منتقل می‌کنم و پول در مقابلش می‌گیرم. اگر عقلاء نمی‌پذیرند نه قبول داریم، ولی مناقشه در این است که آیا برای عقلاء فرقی هست یا نه؟ که بعضی می‌فرمایند انسان عملش را می‌تواند منتقل کند ولی ذمه‌اش را نه. بله فرق هست ولی آیا فارق هست که من عملم را منتقل به زید کنم یا ذمه‌ام را منتقل کنم؟ مفهوماً دو تا هستند و خارجاً هم دو گونه‌اند، تعبیر از آنهم درست است که قبول دارم، اما از حیث اینکه آن شخص منتقل الیه در وقتی که من به عهده می‌گیرم و به ذمه می‌گیرم که برای زید حج کنم، زید هیچ ربطی به ذمه من ندارد یا زید می‌شود مالک ذمه من نسبت به این عمل؟

بحث سر این نیست که یک ذمه را می‌تواند به دو جا بفروشد، بحث سر این است که همانطور که منعت را به زید فرخت و بعد به عمرو فروخت چون دید مالک این منعت شد می‌تواند این فروختن به عمرو را اجازه دهد؟ بله. اما اگر ذمه بود می‌گویند چه چیزی مال زید شد که اجازه بدهد؟ ذمه مال او شد، چه کسی می‌گوید ذمه مال او شد؟ عقلاء و اعتبار عقلائیه. این‌ها می‌خواهند بفرمایند به اعتبار عقلائیه ذمه را مالک نمی‌شود، منعت مال زید می‌شود. وقتی منعت مال زید شود و بعد مال عمرو بفروشد، زید مالک منعت شده و می‌تواند اجازه دهد. اما وقتی که ذمه‌اش مشغول شد که برایش حج کند. پس اگر این ذمه را دوباره مشغول کرد برای عمرو، زید چیز یمال تو نیست که اجازه دهد. اگر عقلاء این را نمی‌پذیرند قبول، اما جای مناقشه هست که آیا پیش عقلاء فرقی می‌کند یا نه؟

جلسه ۵۶۲

۲۸ ربیع الثانی ۱۴۳۴

بیان مطلب بعبارة اخری اینطور است که کسی که اجیر می شود که برای کسی حج انجام دهد، این چکار می کند؟ بیان این اجازه این است که این اجیر متعهد می شود که برای حی عاجز و یا میت به نیابتش حج بجا آورد. این پولی که نائب می گیرد مقابل چیست؟ یکوقت مقابل تعهد است که حج انجام دهد و مقابل این التزام که حج انجام دهد، مقابل این به ذمه گرفتن است که حج انجام دهد، اینها عبارة أخرای از این یک مطلب است و یکوقت پول را مقابل حج انجام دادن آن می دهد و این می گیرد. بعد همین شخص می آید و اجیر می شود از دیگری که برای دومی حج انجام دهد، دومی باطل است. صاحب عروه فرمودند اگر اولی اجازه دهد آیا اجازه دوم صحیح می شود یا نه؟ ایشان فرمودند یکوقت برای زید این پولی که گرفته این بوده که حجی انجام دهد به عمل نه مقابل تعهد و ذمه. اگر پول را مقابل عمل و حج گرفته، این عمل می شود مال زید که از او پول گرفته، حالا که اجیر می شود که برای دیگری حج کند یعنی عملی که مال زید بوده دارد فضولیة می فروشد به دیگری، حالا

تعبیر فروش مسامحه است و اگر زید اجازه داد اشکالی ندارد چون مال خودش بود و به دیگری اجازه داد. اما نه، پول را گرفته مقابل تعهد، چون متعهد شد که برای زید حج کند و فرضاً هم پول مقابل تعهد بود و تصریح کرده بود در این مورد که شخص اجیر به ذمه بگیرد که برای زید حج کند. ایشان فرموده‌اند اگر رفت و متعهد شد که برای دومی حج کند اولی حق ندارد که اجازه دهد چرا؟ چون تعهد که مال اولی نشده اولی چه چیزی را می‌خواهد اجازه دهد؟ تعهد یک معنائی است که متعلق به شخص اجیر است و متعهد شده که برای زید حج شده و حج شده مال زید و مالیت ندارد مثل عمل. حالا اگر تعهد کند که برای دومی حج کند و ربطی به زید ندارد که اجازه دهد.

اینجا ما باید ببینیم آیا تعهد مال نیست؟ مگر عمل مال است؟ عمل چیزی است که عقلاء بخاطر آن پول می‌دهند ولی آیا برای تعهد عقلاء پول نمی‌دهند؟ برای التزام پول نمی‌دهند؟ برای ارزش پول نمی‌دهند؟ تعهد و ارزش چیزی است ملک خود اجیر مثل حج حالا این ملکش که حج باشد را به زید می‌فروشد، چرا به چرخیدن دور کعبه مقدسه را مال می‌گویند؟ پول نیست ولی شیء خارجی است که بذل المال بازائه تعهد یک مطلب واقعی است و التزام یک مطلب واقعی است و اعتباری، یک تأصل تکوینی دارد که العقلاء یعتبرونه و برایش پول می‌دهند. آیا تعهد عند العقلاء مالیت ندارد و پول برای تعهد نمی‌دهند؟ می‌آید پول به شما می‌دهد و می‌گوید به من قول بده که این کار را بکنی. این یعنی التزام، ذمه و تعهد یا هر چیزی که اسمش را می‌گذارید و دونکم سوق العقلاء.

خلاصه مسأله مسأله خارجی و سوق العقلاء است. اولاً: تعهد و به ذمه

گرفتن مال است عند العقلاء و ثانیاً: چه کسی گفته پولی که داده می‌شود در باب اجاره اگر بازاء مال بود این زید که حج مال او شد می‌تواند برای دیگری اجازه دهد، اما اگر مال نبود خوب حق که هست آیا زید ذی حق شد یا نه؟ این به زید قول داد که مقابل ۱۰۰ دینار برایش حج کند و او گفت این پول در مقابل ملتزم شدن به تو می‌دهم و بگوئیم تعهد لیس بمال عند العقلاء، اما وقتیکه به زید تعهد داد که برایش حج کند، زید ذی حق در این تعهد شد یا نه عند العقلاء؟ وقتیکه ذی الحق شد حش را اجازه می‌دهد چه گیری دارد؟ مسأله آیه و روایتی که ندارد یک مسأله خارجی است. اینکه در خارج اگر کسی پول در مقابل عمل گرفت آیا تعهد نمی‌شود حق برای آن کسی که پول داده، اما اگر پول مقابل تعهد گرفت این تعهد نمی‌شود و حق برای آن کسی که پول داده چرا می‌شود حق و از حش تنازل می‌کند و می‌گوید این حق مرا که به دیگری دادی من تنازل می‌کنم. به نظر می‌رسد که هر دو در سوق العقلاء قابل بذل مال در ازایش هست. اولاً. ثانیاً بذل مال به ازایش نمی‌شود و لا یسمی مالاً، آن شخص حق دارد که تنازل از حش برای دیگری بکند یا نه؟ بله، گیری ندارد حالا اسمش را بیع بگذارند محل اشکال است که باز هم آن اشکالی ندارد و شیخ و مجموعه‌ای اشکال فرموده‌اند که اسمش بیع نیست، چه اشکالی دارد که اسمش را بیع بگذاریم، می‌گوید حقم را فروختم. آقایان بعضی‌ها مثل شیخ فرموده‌اند که فلان شخص از لغوین گفته‌اند بذل مال بمال باید باشد، اولاً حق ماله حصه من المال. بر فرض که مال نباشد به چه دلیل بذل مال بمال؟

بالتیجه صاحب عروه اشکالشان این است که خود عمل مال، اگر مقابل عمل پول داده و حالا اجیر دارد به کس دیگری می‌فروشد (نگوئید می‌فروشد

مجازاً عرض می‌کنم، در اختیار دیگری قرار می‌دهد) این مالیت را اجازه می‌دهد. اما اگر مقابل التزام شد نه. ان توضیحی برای فرمایش قبل صاحب عروه.

صاحب عروه محصور کرده‌اند صحت اجازه را به جائیکه اجاره بر عمل خارجی باشد چون عمل خارجی شده مال برای مستأجر و اگر اجیر برای دیگری شد، مستأجر مالش است و اجازه می‌دهد و اگر ذمه شد مال نیست لذا منتقل نمی‌شود. عرض این است که اولاً مال و یبذل العقلاء المال بازائه و ثانیاً به چه دلیل که باید مال باشد، همان حق را اجازه می‌دهد.

بعد از این صاحب عروه می‌فرماید غیر از این مثال هم همین است. وكذا الحال في نظائر المقام فلو آجر نفسه ليخيط لزيد في يوم معين (شخصياً) آجر نفسه ليخيط أو ليكتب لعمر و في ذلك اليوم (شخصياً) ليس تزيد اجازة العقد الثاني، (چون پول اجاره مقابل تعهد خیاطت قرار گرفته "ولام" مقابل تعهد و به ذمه گرفتن است. "ولام" سبب است) أما إذا ملكه منفعة الخياطة فأجر نفسه للخياطة أو للكتابة لعمر و، جاز له اجازة هذا العقد (یعنی پول را گرفته که خیاطی کند یعنی عمل خیاطه) لأنه تصرف في متعلق حقه (وقتیکه زید این عمل را مالک شد، اما اگر خودش را اجیر کرده برای تعهد، نه.

والحاصل مرحوم صاحب عروه و وافقه بزرگانی که اینجا را حاشیه نکرده‌اند و در کتاب اجاره هم نظیر همین مسأله را ایشان ذکر کرده‌اند و در فصل ظاهراً پنجم کتاب اجاره مسأله ۴ و یک صفحه مفصل بیان کرده‌اند و چهار صورت را صاحب عروه ذکر کرده‌اند که در مستمسک هم این چهار صورت را از کتاب اجاره گرفته‌اند.

والحاصل ایشان می‌خواهند بفرمایند وقتیکه اجاره واقع شده باشد بر عمل

خارجی که حج باشد و مناسک مخصوصه، این عمل خارجی شده مال مستأجر و اگر خودش را به کسی دیگر اجیر کرد، این عمل مستأجر را به دیگری خودش را اجیر کرده و او می‌تواند اجازه بدهد. اما اگر یخیط الثوب بود، پول گرفته بود برای التزام خیاطت ثوب، لیحج پول گرفته بود نه مقابل حج و مناسک مخصوصه، چیزی برای زید نشده تا وقتیکه به دیگری داد آن را اجازه بدهد. مسأله مسأله عقلائی و خارجی است و مسأله این است که مال أم لا؟ که به نظر می‌رسد که مال و اگر شک شود که مال حق دارد و تنازل از حقش می‌کند و اجازه می‌دهد.

جلسه ۵۶۳

۲۹ ربیع الثانی ۱۴۳۴

ذیل مسأله قبل ماند. در عروه فرمودند: **وإذا أجاز يکون مال الاجارة له لا للمؤجر**، در موردیکه اجازه صحیح باشد چه مطلقاً همانطور که تقریر شد و چه در موردیکه صاحب عروه فرمودند در جائیکه اجازه صحیح است. زید اجیر شد برای شخصی که امسال برای او حج کند به ۱۰۰ دینار شخصياً، خوب عملش را فروخته به مستأجر، بعد یکی دیگر پیدا کرد که گفت من ۱۵۰ دینار می‌دهم، اگر امسال از طرف من حج بروی، این عقد اجاره بست با دومی که از طرف او به حج برود. خوب اجاره دوم باطل است چون مال اولی است. حالا اگر مستأجر اول اجاره دوم را اجازه داد که در اینمورد صاحب عروه فرمودند صحیح است که اجازه بدهد. وقتیکه اجازه داد، چه چیزی را اجازه می‌دهد؟ مستأجر اول که ۱۰۰ دینار را داد یا نمی‌دهد حجی که این شخص امسال می‌کند، این حج را خرید و شد مال مستأجر اول، حالا این حجی که حقش است و فروخت به شخص دوم، اگر اجازه داد یعنی اجازه داده است حق خودش را که ۱۵۰ دینار فروخته، ۱۵۰ دینار می‌آید در جیب مستأجر اول،

زید اجیر همان ۱۰۰ دینار را می‌گیرد و حج می‌کند برای مستأجر دوم. این علی نحو بیع الغاصب است، فضولی ای است که اجازه بدهد. ولو غاصب نیت کرده که برای خودش بفروشد اما در عین حال مالک اصلی که اجازه می‌دهد، اجازه می‌دهد که پول فرش به جیب خودش بیاید نه جیب غاصب و **یُنسب إلی المالك لا إلی الغاصب**، مصداق او فوا عقودکم می‌شود. اجیر در ما نحن فیه که خودش را به ۱۰۰ دینار اجاره داده بود که برای مستأجر اول حج کند، حش شد ملک و مال زید و حق زید، بعد این ملک و حق زید را به دیگری فروخت، وقتیکه مسأله اول اجازه داد اجازه داده به ۱۵۰ دینار که حق را فروخته و ملک مستأجر اول می‌شود. چون اجازه دوم را برای خودش اجازه داده. اگر بنا باشد توی جیب اجیر برود ۱۵۰ دینار می‌شود عقد سه طرفی، یعنی ملک مستأجر اول در آمده رفته توی جیب اجیر و پول طرف ثالث رفته پیش اجیر نه اینکه از آن ملک در آمده، ملک از جائی در آمده و پول توی جیب دیگری رفته که معامله سه طرفی است، مگر یک توکیلی باشد پس موجر باید یک حج انجام دهد برای مستأجر دوم به ۱۰۰ دینار که از مستأجر اول گرفته و ۱۵۰ دینار مستأجر دوم می‌رود در جیب مستأجر اول چون حش و مالش را به مستأجر دوم داده و تقابل بوده بین حج برای مستأجر دوم و ۱۵۰ دینار که ۱۵۰ دینار توی جیب مستأجر اول می‌رود.

ایشان بعد می‌فرمایند: **لو ملک اجیر منفعة خاصة لخياطة ثوب معین أو الحج عن میت معین علی وجه التقييد** (یعنی اجیر آمد و گفت من حج می‌کنم از طرف میت معین به ۱۰۰ دینار و یا ثوب معین را می‌دوزم به فلان مبلغ) **ملك منفعة خاصة برای مستأجر علی وجه التقييد؟** غیر این را نمی‌خواهد. همان که صاحب عروه فرمودند نمی‌تواند اجازه بدهد، **یکون کالأول فی عدم امکان اجازته**. اگر

تقیید بود و بعد حج رفت و اجیر کرد برای دومی، اولی اصلاً نمی‌تواند اجازه بدهد چون باطل شد. چون وقتیکه علی نحو تقیید بود این اجاره امرش دائر است بین صحیح بودن و فاسد بودن. اجاره صحیح است و تقیید هم که کرد تقییدش سر صحیح است و اگر اجیر کرد برای دومی، مستأجر اول اجاره‌اش صحیح است و باید برای مستأجر حج کند و ثوب را برای مستأجر اول بدوزد و پول هم همان پول است و اگر بخواهد اجازه بدهد که رفته خودش را به دیگری حجش را فروخته، مستأجر اول اصلاً نمی‌تواند اجازه بدهد و اجازه مورد ندارد و به فرمایش صاحب عروه که قبلاً فرمودند چه چیزی را اجازه می‌دهد؟ مالش نیست که بخواهد اجازه دهد. همان فرقی که آنجا شد اینجا هم می‌شود که چه گیری دارد؟ ما هستیم و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**، تقیید یا اشتراط باشد، وقتی که اجازه داد یعنی دست از قید برداشت و وقتیکه دست از قید برداشت صدق می‌کند و نسبت داده می‌شود و **دونکم العرف و العقود**. پس اگر مستأجر اول دست از قیدش برداشت و اجازه داد چه گیری دارد و عقودکم می‌شود و عقد با قید بوده، می‌شود بدون قید، صدق عرفی هم می‌کند. این تقیید و غیر تقیید چه فرقی می‌کند؟ همین حرفی که سابق شد که ما هستیم و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**، **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می‌گوید عقد اجاره‌ای که کردید باید پایبندش بشوید و علی نحو التقیید کردید باید پایبندش شوید، اما اگر دست برداشت از قید و آن یکی دیگر هم دست برداشتن را قبول کرد، آیا نمی‌شود عقودکم، از بیع غاصب که بدتر نیست، قصد کرده غاصب که برای خودش بفروشد وقتیکه اجازه داد مالک اصلی بیع ما خودش می‌شود. یا بالاتر از این در شروح مکاسب هست پس مثلاً فرشهای پدر را می‌فروخت، پدر به او گفت هر کاری که کردی این فرش را نفروش و نهی کرد. فردا پسر همین فرش را فروخت و

بعد پدر فهمید که پسرش فرش را به فلانی فروخته، اگر اجازه داد آیا اشکال دارد یا اینکه نهی سابق کرده بوده؟ نه.

در عبارتهای گذشته بود که مرحوم صاحب عروه هم فرمودند و در جاهای دیگر هم دارند که این دست برمی دارد از آن شرط یا به جنس آخر وفا می کند، حتی اگر به جنس آخر وفا کند می شود عقودکم، چون امر دست خود طرف است، بله چون عقد طرفینی است هر دو باید قبول داشته باشند. بگوئید عقودکم صدق نمی کند، العرف ببابکم، بله اگر عرفاً صدق نکند گیری ندارد. بحث هم بحث عقلی نیست و بحث عرفی خارجی است.

یک کلمه از مکاسب بخوانم: ج ۳ ص ۴۸ در بیع غاصب فرموده: **وبیع الغاصب لنفسه یقع للمالک مع اجازته علی قول کثیر**. اجماعی است اما ظاهراً در متأخرین بناء فقه بر آن هست ولی در قبلی ها محل بحث بوده و برای همین استبعاد می کرده اند که غاصب آمده فرش را به خودش فروخته و او اجازه می دهد عقدی را که برای خودش فروخته؟ خوب می شود برای غاصب، چرا برای خود او می شود؟ گفته اند صحیح است، **یقع للمالک، العقود تابعة للقصد**، آن طرف فرش را از غاصب خریده چون فکر می کرده که غاصب مالک است، غاصب هم برای خودش فروخته، تقابل شده بین پول و بین این فرش، پس از پیش غاصب درآمده به قصد خود غاصب در بیع و پول هم رفته جای فرش پیش غاصب و مالک وقتی که اجازه داد این چیزی که قصد نبوده صحیح می شود، چون صدق می کند **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**، و مدعی این است که عرفاً می شود و دونکم العرف.

جلسه ۵۶۴

۱ جمادی الاول ۱۴۳۴

مسأله ۱۷: إذا صُدَّ الأجير أو أحصر كان حكمه كالحاج عن نفسه فيما عليه من الاعمال. کسی که اجیر در حج شده بعنوان نیابت اگر مصدود شد و دشمنی او را منع کرد از استمرار در حج، یا محصور شد و مریض شد و نتوانست حج را ادامه دهد. حکمش مثل کسی است که برای خودش حج می‌کند، اگر مصدود و یا محصور شد چکار باید بکند؟ فاذا أحصرتم فما استسیر من الحج، احکام محصور و مصدود فرق نمی‌کند بین اینکه شخص برای خودش حج می‌کند یا اینکه به نیابت از دیگری حج می‌کند. وجهش چیست؟ دو وجه دارد: ۱- اطلاقات ادله مصدود و محصور، ادله‌ای که دارد می‌گوید اگر مصدود و محصور شد حکمش چیست، نگفته در حجة الإسلام برای خودش باشد یا حج نیابی باشد. مثل اینکه در موارد دیگر مثل حج نذری یا غیرش. ادله اطلاق دارد که در آخر بحث حج فقهاء بحث محصور و مصدود را می‌کنند، البته در عروه نیست چون عروه تمام حج را ندارد. برای نمونه یکی از روایات معتبره مصدود و محصور، روایت موثقه عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام. المصدود يذبح

حيث صُدَّ فان أحصرتم فما استيسر من الهدى و اینجا فرموده‌اند که المصدود فرق می‌کند و باید برای خودش باشد یا نیابت باشد. کسی که مصدر شد در حج حکمش این است، پس اطلاق دارد المصدود از این جهت که حج برای خود باشد و یا به نیابت از دیگری باشد. (وسائل کتاب حج، ابواب الاحصار و الصد باب ۱ ح ۵). بر فرض که همچنین روایت مطلقه‌ای نداشتیم یک قاعده عامه‌ای داریم که ظهور است یعنی اماره است و موارد مختلفه به آن استناد می‌شود و آن این است که اگر یک حکمی، یک جزئی، یک شرطی و یک مانع و قاطعی برای حج ذکر شد ظهور دارد در اینکه طبیعت حج این است، مثل نماز و روزه و دیگر احکام. اگر گفتند فرضاً می‌داند که روز جمعه برای غسل روز جمعه دسترسی به آب ندارد، روز پنجشنبه می‌تواند غسل جمعه را بجا آورد، نباید یک یک احکام غسل جمعه در این روایت ذکر شده باشد. یک روایت فقط می‌گوید کسی که نتوانست روز جمعه غسل کند و می‌داند آب گیرش نمی‌آید روز پنجشنبه می‌تواند غسل جمعه را بکند و در جمع احکام همان احکامی است که اگر بخواهد روز جمعه غسل کند مگر ما خرج بالدلیل که بحث نیتش است که بحثی است که آیا نیت تقدیم بکند یا نه؟ توسعه در وصیت است یا تقدیم که این مسأله‌ای است برای خودش مثل اینکه نماز شب را قبل از وقتش بخواند. آیا تقدم کند یا بگذارد فردا قضاء کند؟ روایت دارد که قضائش افضل از تقدیم است حالا اینکه تقدیم می‌کند آیا شارع در نماز شب توسعه داده، یعنی نماز شب دو وقت دارد یکی افضل که از نیمه شب به بعد است و یک وقت دیگرش هم مال قبل است، اول شب، آیا این وقتش است یا نیست و تقدیم است؟ وگرنه ظاهر اینکه یک حکمی برای موردی. پس وقتی که یک حکمی برای صید و حصر گفته شد، گذشته از اینکه

اطلاق دارد، آخر گاهی یک تشکیکاتی در اطلاقات می شود مثل همین تشکیکی که معروف بین متأخرین بین شیخ و در کلمات قبلی ها یک مورد را هم یادم نیست و اگر باشد خیلی نادر است در کلمات محقق اردبیلی و یا صاحب مدارک، مسأله اینکه باید احراز شود که مولی در مقام اطلاق من هذه الجهة بوده، لا یکفی عدم احراز عدم. باید احراز شود و این جهت ایجابی باشد. حالا اگر اطلاق تشکیک شد خود این یک مسأله و مطلبی است. اگر کسی بخواهد این را مفصل مراجعه کند، مرحوم حاج آقا رضا همدانی در صلوات مستحبه که اگر آدم شک کرد که فلان چیز در صلوات مستحبه هست یا نیست مثلاً اگر شک کرد که در صلاة باید سبحان ربی العظیم و بحمده بگوید باضافه آن ذکر خاصه ای که دارد یا نه؟ یکوقت می گوئیم این اطلاق مقامی دارد، وقتیکه گفته شد که فلان ذکر را بگو آیا سبحان ربی العظیم و بحمده را بگو یا نگو حاج آقا رضا این را مفصل دارند که این قاعده است و یک ظهور است و یا یک متبادر است و می شود اماره و اگر با وجود اماره شک کردیم دیگر به اصل عدم تمسک نمی کنیم، الاصل اصل حیث لا دلیل، این می شود دلیل و آن این است که هر چیزی نسبت به هر کدام از عبارات مخترعه که گفته شد حتی نسبت به معاملات و ایقاعات هر چه که گفته شد برای همه اقسامش است و بمعنای این است که مثلاً وقتیکه در حج گفته می شود مصدود و محصور حکمش این است، در آیه شریفه دارد **فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**، نگفته (حصرتم در حج ندبی، حج نیابی، حجة الإسلام، چگونه حجی؟ این ظهور دارد در اینکه حکم حج مصدود این است، فرقی نمی کند که چه نوع حجی باشد و هر جا که دلیل بر تفریق نداریم این خودش یک قاعده است و حرف خوبی هم هست و فقهاء هم در موارد مختلف به آن

تمسک کرده‌اند لهذا ما هر جایی احتیاج نداریم که ببینیم اجزاء نماز حضرت جعفر علیه السلام رکوعش چگونه باید باشد و سجودش چگونه باشد؟ یا مثلاً هر جا که در قرائتهایش شک شد که در دلیلش نیامده و در آن شک نشد، نماز چطوری است، مبطلات نماز چیست؟ مبطلات نماز حضرت جعفر علیه السلام هم همان است. فرض کنید که حدث مبطل نماز است واقعاً نه علماً و ذکراً، اما نجاست خبیثه مبطل نماز است علماً و ذکراً، یعنی اگر نمی‌دانست که بدن و لباسش نجس است و نماز خواند نمازش صحیح است، حالا این شخص اجیر شده که برای فلان میت یک نماز حضرت جعفر علیه السلام بخواند، وقتی نماز خواند و تمام شد متوجه شد که لباسهایش متنجس است، آیا باید یک نماز دیگر بخواند؟ این تابع قاعده عام است. نماز اینطور است که شرط صحت نماز این است که طهارت بدن و لباس است، اما این طهارت بدن و لباس شرط واقعی نیست، شک ذکری است و باید علم داشته باشد که اگر جاهل بود نمازش صحیح است و بنا نیست در یک یک نمازها این را داشته باشیم که هر جا که شک کردید تمسک به اصل عدم بخواهیم بکنیم، نه نوبت به اصل نمی‌رسد این قاعده‌ای است که همه جا می‌آید و این یک وجه دوم است که ظاهراً گیری ندارد.

اینجا اشکالی ندارد که من یک نکته ادبی عرض کنم. صاحب عروه فرموده‌اند: کالحاج عن نفسه. عن در عربی دو نفر می‌آیند یک نفر الحاج لنفسه باید باشد. ابن مالک می‌گوید: علی للاستعلاء و معنی فی و عن بعن تجاوزاً علی من فتن. عن مال تجاوز است یعنی عبور یعنی مال کسی دیگر است، ناب عنه، حج عن زید، اما حج خودش را می‌گویند حج لنفسه نه عن نفسه. این یک مسامحه‌ای در تعبیر است که صاحب عروه فرموده‌اند کالحاج عن نفسه.

خود صاحب عروه هم در بعضی از موارد دیگر در باب نیابت به این جهت توجه داشته و تفریق را فرموده‌اند. در همین فصل مسأله اول: **فلا حج عن غیره مع تمکنه من الحج لنفسه** فرموده‌اند عن نفسه و در فارسی هم می‌گوئیم حج از کسی کرد برای خودش کرد و نمی‌گوئیم حج از خودش کرد یا نماز خواند از خودش، نه نماز از پدرش خواند.

بعد صاحب عروه فرموده‌اند: این شخص نایب بود آمد که به حج برود مصدود شده و دشمن جلوی او را گرفت یا محصور شد و مریض شد، روایت دارد که حضرت سید الشهداء علیه السلام تشریف بردند که به مکه بروند، احرام هم بستند وسط راه مریض شدند که نتوانستند ادامه دهند و مرض سختی هم بوده که **أمیر المؤمنین علیه السلام** خبر دار شدند، و مسائلی است که محل بحث مفصلی است.

حالا این مصدود و محصور شده و دشمن منعش کرد، صاحب عروه فرموده: **تنفسخ الاجارة مع كونها مقيدة بتلك السنة وبقی الحج في ذمته مع الاطلاق**. اجیر مقید بوده که امسال حج کند، خوب مصدود و محصور شد و حج نکرد اجاره منفسخ می‌شود و باطل می‌شود و اگر نیابت مقید نبوده که امسال حج کند، گفت این ۱۰۰ دینار را بگیر و حج بکن هر وقت شد، این امسال رفت به حج و مصدود یا محصور شد، عقد اجاره باطل نمی‌شود و سال دیگر به حج می‌رود. اینهم گیری ندارد و علی القاعده است.

اینجا یک اشاره بکنم سابقاً اشاره شد در قید که ایشان فرمودند: **تنفسخ** اگر مقید باشد. این **تنفسخ** بما هی، اما اگر طرف اجازه داد و گفت امسال حج بکن و می‌شود یک نوع فضولیت، اینهم رفت به حج و مصدود و محصور شد و برگشت و گفت نتوانستم امسال حج کنم گفت سال دیگر برو. اگر گفت اشکالی ندارد آیا یک عقد جدید است یا همان عقد است بماله من الاحکام

همان عقد است ولی دست از قید برداشته، چون اگر گفتیم همان عقد است آن اجرتی که گفته شده باید همان را بدهد، اما اگر گفتیم عقد جدید است باید اجرت مشخص شود یا به تبادل یا به هر چیزی دیگر که اگر مشخص نشد اشکال پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد اینکه فرمودند تنفس یعنی بما هی و به تعبیر بعضی‌ها علی سبیل اصل موضوعی مرحوم صاحب عروه دارند مسأله را می‌گویند. یعنی اگر اینطور باشد اجاره باطل می‌شود و اطلاق ندارد که اگر اجازه داد چه؟ خوب لا تنفسخ و همین عقد صحیح می‌شود. علی بحثی که سابقاً شد روی آن جهت و ظاهراً فرقی نمی‌کند که این اجازه قبل از حج سال آینده باشد یا قبلش، گفت این پول را بگیر و امسال حج کن و اینهم رفت و مصدود و محصور شد به مستأجر نگفت، سال دیگر گفت پارسال نشد بروم، گفت اشکالی ندارد می‌شود اجازه، یا اگر اصلاً قبل از حج نگفت و سال دیگر رفت به حج و برگشت و گفت پارسال نشد به حج بروم ولو شما تقیید کردید که امسال حج کردم گفت اشکالی ندارد تنفسخ نمی‌شود، همان اجازه است با تمام خصوصیات که ذکر کرده و اگر ما گفتیم که عقد فضولی یک نوع فضولیت است و بدون اجازه این شخص سال دیگر حج کرده، اگر گفتیم که بسیار فرموده‌اند از شیخ به اینطرف معظم که گفته‌اند در فضولی اصل این است که اگر اجازه داد صحیح است و در همه جا، فقط طلاق را استثنا کرده‌اند و بعضی کل ایقاعات را استثنا کرده‌اند که یک محل اشکال و بحث شده، حتی در طلاق اگر کسی بدون خبر زوج آمد از طرف زوج زنش را طلاق داد بعضی گفته‌اند طلاق صحیح است. البته محل اشکال است و عمده اشکال این است که در ایقاعات وارد می‌شود یا نه؟ اجماع هست که نمی‌شود ولی همچنین اجماعی مسلماً نیست. در اطلاق بالخصوص گفته‌اند اجماع هست، شاید در طلاق باشد اما خلاصه مخالف هم هست. یعنی اگر ما

گفتیم عقودکم ایقاعکم، بنیابتکم، تمام این هائی که عمومات و اطلاقاتی دارد صرف می کند عند الاجازه در فضولی، اینهم یک مصداقش است. اگر کسی در اصل فضولی اشکال کند که مرحوم شیخ در مکاسب مفصل فرموده اند. اما بنا بر اینکه الفضولیة تجری فی کل مکان، نسبت به مالک باشد و ولی باشد. یک اجنبی می آید در اموال صغیر تصرف می کند می فروشد و صلح می کند و رهن می دهد و بعد می آید به ولی می گوید، اگر ولی اجازه داد صحیح است و علی الاصل عقلائی است و شارع هم نهی از آن نکرده و در یک جزئی اش هم روایت عروه بارقی است نسبت به پیامبر ﷺ فرمودند: بارک بصفقه یمینک و امضاء فرمودند کار فضولی ای که کرده بود.

حالا اگر گفتیم فضولی در همه جا صحیح است و یا گفتیم در عقود صحیح است و اینهم یک عقد اجاره است و گیری ندارد.

بعد صاحب عروه فرموده: وللمستأجر خيار التخلف إذا كان اعتبار تلك السنة على وجه الشرط ضمن العقد. فرموده اند اگر قید نبود بلکه شرط ضمن عقد بود، گفت این ۱۰۰ دینار را بگیر به نیابت از فلان میت حج کن بشرطیکه حج را امسال انجام دهی و امسال مصدود و محصور شد و نتوانست انجام دهد آیا عقد اجاره باطل است چون شرط تحقق پیدا نکرده یا نه عقد اجاره می ماند که سال دیگر انجام دهد؟ نه عقد اجاره می ماند تا سال دیگر انجام دهد فقط مستأجر خيار تخلف نائب (اجیر) الشرط را دارد. چون اجیر مخالفت شرط کرده حق دارد اجاره را فسخ کند و اگر فسخ نکرد مع عمله با خصوصیات که در خيار ذکر شده خصوصاً در خيار شرط سال دیگر به حج می روید ولو شرط کرده مشروط باطل نمی شود.

جلسه ۵۶۵

۴ جمادی الاول ۱۴۳۴

مرحوم صاحب عروه سه صورت ذکر فرموده‌اند برای اینکه در حج کسی را اجیر کرد که امسال حج کند. یک صورت تقييد به امسال، ديگر علی نحو الاشتراط گفت و یکی علی نحو الاطلاق و تقييد به سنه نکرده و در هر سه صورت شخص حج نکرد فرمودند اگر تقييد بوده که اجاره منفسخه می‌شود و اگر اطلاق بوده از حیث سنه اجاره باقی است و اگر علی نحو الشرط بوده مستأجر خيار شرط دارد و خيار تخلف اجیر شرط را. یک صورت چهارم هم دارد که ایشان متعرض نشده‌اند و آن این است که اگر سنه نه قید و نه اطلاق و نه اشتراط بود بلکه فوراً ففوراً بود. یعنی گفت این پول را بگیر و حج کن امسال اگر نکردی سال بعد و اگر نکردی در سال بعد. این صورت چهارم است و اینطور شرط فوراً ففوراً مثل شرط علی نحو تقييد و لا علی نحو التقييد و اطلاق، اینهم یک صورتی است، صورتی است عقلانی و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** آن را می‌گیرد. چون در تمام عقود که یکی هم عقد اجاره است یک موردش هم اجاره در حج است، هر جا که شارع تضییق و یا توسعه فرموده باشد آنچه را

که عقلاء عقد می دانند آن ملاک است و اگر نظر آقایان باشد در باب معاطات مرحوم شیخ و دیگران عمدۀ چیزی که معاطات را تصحیح می کند به آن و می گویند مثل عقد لفظی الزام آور است و تمام احکام عقد لفظی را دارد، عمدۀ همین است که عقلاء می گویند بیع، اجاره، رهن.

موضوعاتی که مستنبطه نیست و موضوعات صرفه است از عرف گرفته می شود مگر شارع توسعه یا تضییق نموده باشد. اجاره محرمات باطل و حرام است، اجیر شود که خمر و یا خنزیر را منتقل کند از اینجا به آنجا. لهذا این صورتی است عقلائیۀ که می گوید می خواهم امسال حج کنی و اگر به هر دلیلی نکردی سال دیگر حج کن، اجاره اینطوری است و عقلاء وقتیکه قبول داشته باشند که این مصداق للاجاره گیری ندارد. این یک تتمه مال عرض قبل. بعد از این صاحب عروه فرموده اند: ولا یجزی عن المنوب عنه وان كان بعد الإحرام و دخول الحرم. شخصی اجیر شد که حج کند محصور و مصدود شد، می فرمایند از منوب عنه کافی نیست ولو اینکه این صد یا حصر بعد از احرام و دخول حرم باشد. روایت دارد که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام از دست منصور دوانیقی یک مدتی در مکه مکرمه در خانه ای مخفی بودند. حالا اگر کسی اجیر شد که حج بکند و احرام بست و وارد حرم هم شد و محصور شد و مریض شد و مصدود شد و دشمن مانعش شد و از ترس دشمن مخفی شد، پولی که گرفته که حج کند برای میت حج برای میت حساب نمی شود. چرا؟ چون حج نکرده. دلیلی هم که می گوید اگر احرام بست و وارد حرم شد و مرد کافی است از منوب عنه خاص به موت است به چه دلیلی توسعه اش بدهیم؟

ما یک قاعده اولیه داریم و آن این است که کسی که بنا شد که حج کند

برای میت یا حی عاجز، اگر حج را کامل انجام نداد ذمه میت حی عاجز رفع نمی‌شود. در جائیکه نائب بمیرد بعد از احرام و دخول حرم، دلیل خاص هست که کافی است. آنوقت به چه دلیل این را ما در حصر و صدّ بیاوریم؟

ولا یجزی عن المنوب عنه و ان کان (صدّ و حصر) بعد الإحرام و دخول الحرم لان ذلك (که کفایت می‌کند و مجزی است بعد الإحرام و دخول الحرم) **کان فی خصوص الموت (أنهم من جهة الأخبار که ادله خاصه و روایت داشتیم و اگر در موت هم روایت خاص نمی‌داشتیم می‌گفتیم کافی نیست) والقیاس علیه لا وجه له.** ما قیاس کنیم صدّ و حصر را بر موت وجهی ندارد. چرا ایشان این را می‌فرمایند؟ چون مرحوم شیخ طوسی منقول است در کتاب خلاف که ایشان فرموده‌اند که: محصور هم مثل موت می‌ماند اگر بعد احرام بود یکفی. خلاف چاپ جدید ج ۲ ص ۳۹۰ مسأله ۲۴۴: **إذا مات (الاجیر) أو أحصر بعد الإحرام سقطت عنه عهدة الحج.** این احصر را شیخ طوسی از کجا آورده‌اند؟ مرحوم کاشف اللثام فرموده‌اند این احصر اشتباه است یا از قلم شیخ طوسی سهو شده و یا کسانی که استنساخ کرده‌اند کتاب خلاف را او احصر سهو شده. معلوم نیست که سهو باشد. خود صاحب جواهر هم مثل این مطلب را پسندیده‌اند که سهو باشد. او احصر دلیل ندارد، مرحوم شیخ طوسی در کتاب‌های متعدد دیگری که دارند آنجاها هم نقل نمی‌کنند که ایشان او احصر فرموده باشند، احتمال دارد که آنوقتی که مرحوم شیخ طوسی این را نوشته‌اند، به نظر رسیده عدم خصوصیت موت. البته حرف تام نیست و ما چه می‌دانیم که خصوصیت ندارد. خلاصه حرف تام نیست. فقط یک عبارتی شرّاع دارد که می‌گویند این دلالت دارد بر موافقت شیخ طوسی که باز از صاحب شرّاع در کتاب‌های دیگرشان مثل مختصر النافع و معتبر و رسائل دیگری که دارند

این نقل نشده و معلوم نشده که عبارت شرائع ظهور داشته باشد که محصور را همین حکم می‌دانند و تنها شیخ طوسی هستند آنهم در یکی از کتاب‌هایشان. من تکه عبارت شرائع را از جواهر می‌خوانم: (ج ۱۷ ص ۳۷۹) **ولو صدّ الاجیر قبل الإحرام و دخول الحرم، استعید من المتخلف الاجرة بنسبته** (گفته‌اند تقیید ایشان قبل الإحرام و دخول الحرم، اگر مرد به نسبت اجرت از او پس می‌گیرند، گفته‌اند مفهومش این است که اگر صد بعد الإحرام دخول الحرم لا یؤخذ منه. این ظهورش نیست. این مفهوم چیست؟ شرط علت، غایت به وصف است؟ ظاهرش این است که مفهوم لقب است و لقب مفهوم ندارد و ظهور ندارد در مفهوم دیگر اینکه از قرائن استفاده شود. بحث تقصیر نیست، اجاره باطل نیست.

علی کل ما قاعده عام داریم که یک مرکب ارتباطی است که یک جزئش اگر انجام نشد کل مرکب باطل می‌شود، در همچنین جائی اگر کسی حج کرد به نیابت از کسی و کامل حج را انجام نداد اجاره منفسخ می‌شود و از منوب عنه عم مجزی و کافی نیست همه جا همین است، اگر یک مورد خارج شده و آن موت بعد الإحرام است ولو قبل دخول الحرم یا بعد الإحرام و دخول المکة یا بعد الإحرام و بعد دخول الحرم ولو وارد مکه مکرمه نشده باشد که مسأله روایات متعدد هم دارد که گذشت. اگر اعظام و مشهور فقهاء می‌فهمیدند خصوصیت را با جبر دلالی می‌شد یک کاری‌اش کرد، اما وقتی کسی همچنین فرمایشی نفرموده ما چه می‌دانیم شاید خصوصیت دارد، بالنتیجه نحن ابناء الدلیل. دلیل می‌گوید مرکب ارتباطی باطل می‌شود بترک بعضه إلا در حج و موت.

اجیر برای میت روزه گرفت و قبل از مغرب مجبور شد که افطار کند

روزه باطل است و مجزی از میت نیست، یا نماز برای میت می‌خواند. وسط تشهد آخر مرد، این نماز فایده‌ای ندارد و کافی نیست و باید دوباره برای میت نماز بدهند. بالتیجه مرکب ارتباطی یتفی بانتفاء بعض اجزائه. در موت آنهم در حج بالخصوص آنهم إذا أحرم و مات قبل الإحرام و دخول الحرم و یا مات بعد الإحرام و دخول الحرم و یا مات بعد الإحرام مطلقاً بالدلیل خارج شده. اگر نائب از شما بود از شما رفع نشده، آیا باید دوباره پول بدهید که حج برود؟

بعد صاحب عروه فرموده‌اند: **ولو ضمن الموجه (اجیر) الحج في المستقبل في صورة التقييد لم تجب إجابه.** در صورت تقييد اجیرش کردند که امسال حج برود و این حج نکرد به هر دلیلی اجاره باطل است. این اجیر می‌آید و به مستأجر می‌گوید به من اجازه بده که سال آینده حج کنم. یک عده‌ای گفته‌اند که واجب است که از او بپذیرند. صاحب عروه فرموده‌اند: **لم تجب إجابه لعدم الدلیل و حرف درستی هم هست.**

جواهر ج ۱۷ ص ۳۸۰ نقل فرموده از عده‌ای که فرموده‌اند: **تجب إجابه و** از ظاهر مقنع شیخ مفید و نه‌ایه شیخ طوسی و مهذب ابن برّاج و مبسوط شیخ طوسی و سرائر ابن ادریس و غیرها صاحب جواهر نقل فرموده که اجابتش واجب است. عروه فرموده: **والقول بوجوبه (اجابت اجیر) ضعيف.** چرا ضعیف است؟ لعدم الدلیل.

حدس بنده است، مسأله روشن است وقتی که مستأجر قید کرد مسأله خلاصه است، حج و غیر حج چه فرقی می‌کند؟ در اجاره‌های دیگر هم همین است و مسأله دلیل خاص هم ندارد. فقط از اینکه این اعظم فرموده‌اند من احتمال می‌دهم مال مورد تقييد نباشد و گرنه خود اعظم بهتر می‌دانند که اجاره

باطل می شود. چون مسأله دلیل خاص که ندارد. حج هم در اینجا خصوصیت ندارد مسأله مسأله اجاره است. اگر اجاره حج نبود و اجاره بناء مسجد بود، اجیر کرد مهندس را که مسجدی یا این خصوصیات و شروط بنائی کند امسال و تا سر سال انجام نداد. مهندس می گوید اجازه بده تا سر سال دیگر انجام دهم آیا واجب است که مستأجر قبول کند؟ نه. اگر تقیید بوده منفسخ است و اگر شرط هم بوده که خیار فسخ دارد. پس این اعاضم که استوانه های فقه هستند من احتمال می دهم روی هر جهتی که هست اینها مورد تقیید را نگفته اند و خیلی غریب به نظر می رسد که نخواسته باشند مورد تقیید را بدون دلیل خاص گفته باشند، بله در مورد اطلاق اگر قید نکرده امسال حج یا بناء مسجد یا خانه باشد و هر چیزی دیگر باشد اگر تقیید کرده لا یجب اجابت.

بعد صاحب عروه رفته اند توی مسأله دیگر که عبارات را می خوانم. بقیه این مسأله بالدقه عیناً بدون کم و زیاد در مسأله ۱۱ گذشت که آنجا بیش از اینجا تفصیل داشت و آنجا چند روز صحبت شد و داعی نیست که تکرار کنیم. و هو مشکل. ایشان مورد تقیید را می گویند به شخصی گفتید رجب حج کن از طرف حی عاجز یا میت و ۲۰۰ دینار هم می دهم که امسال حج کنید. اینهم رفت به حج و بعد الإحرام و دخول الحرم مصدود شد و منعش کرد دشمن و یا محصور شد، حالا این کلی خرج کرده تا به اینجا رسیده، ذمه حی عاجز و میت بری نشده چون آن موت است نه در حصر و صد، ایشان می فرمایند ظاهر فقهاء این است که اینقدر خرجی که کرده را اجیر برمی دارد و بقیه را بر می گرداند. صاحب عروه می فرمایند این مشکل است و عین همین مسأله در مسأله ۱۱ فصل آمد. اگر تقیید بوده یک فلس هم حق ندارد. در مسأله ۱۱ مرحوم صابب همین را فرمودند که لا وجه له، نه اینکه فقط مشکل

است: چرا؟ لان المفروض عدم إيتائه (اجیر) للعمل المستأجر علیه، (عمل مستأجر علیه این بود که حج امسال انجام دهد علی تقيید به امسال) و عدم فائده فیما أتى به، که اینقدر که راه رفت تا به میقات رسید و احرام بست و وارد حرم شد برای مستأجر فایده‌ای ندارد و بدرد مستأجر نمی‌خورد و مستأجر دوباره باید پول بدهد به کسی که به حج برود. فقط اینجا چیزی هست که در مسأله ۱۱ هم در حاشیه بعضی از آقایان گذشت و همانجا هم به نظر می‌رسد که فرمایش بعضی از محشین تام باشد مثل مرحوم آسید عبدالهادی و آقای بروجردی که حاشیه کردند و آن اینکه گفته‌اند اجاره‌های متعارف خارجاً تقيیدی نیست. این بحث موضوعی و خارجی است. یعنی گفته‌اند اینکه مرحوم صاحب عروه مبنی کرده‌اند در صورت تقيید در خارج نادر است که تقيید کند. اصلاً چرا حج میقاتی پولش کمتر و حج بلدی بیشتر است؟ چون قدری از پول مال راه است. چرا حجی که شخص می‌خواهد از جدّه به نیابت برود که از ادنی الحل احرام می‌بندد و پولش کمتر است از اهل مکه که می‌خواهد نیابت بگیرد؟ چون می‌گویند در اجاره منصرف است از باب العقود تابعه للقصود، قصد طرفین در اجاره معتبر است و گیری ندارد و منصرف است به اینکه این پولی که می‌دهد مال حج نیست، یک قسمت مال حج انجام دادن و یک قسمش مال راهی است که می‌پیماند. پس به نسبت به اجیر برمی‌گردد. و اینکه صاحب عروه فرمودند ظاهر فقهاء این است و یک عده از آقایانی که حاشیه کرده‌اند هم در مسأله ۱۱ که ایشان فرمودند لا وجه له و هم مسأله ۱۷ اینجا که فرمودند مشکل حاشیه کرده و فرموده‌اند: مشکل نیست و وجه دارد. وجهش همین است که بحث بحث خارجی است. گمان نمی‌کنم احدی از فقهاء حتی تأمل داشته باشد که اگر تقيید کرد منفسخ

نمی‌شود. بحث این است که اجاره‌های خارجی اینطور نیست. یک بحثی است خارج از بحث علمی صاحب عروه تقیید را عنوان کرده‌اند. تقیید معنایش این است که مستأجر می‌گوید من اینقدر پول می‌دهم که حج بشود و ذمه میت بری شود و نشد، پس اجیر هیچ کار نکرده، مثل اینکه نماز می‌خواند برای میت و در اثناء نماز بمیرد، این هیچ کار نکرده، مرکبات ارتباطیه یتتفی الكل بانتفاء جزء واحد منه. لهذا فرمایش صاحب عروه لا شبهه و لا اشکال فیها، اصلاً مشکل یک خورده سبک گرفتن مسأله است، همان لا وجه له بهتر است که در مسأله ۱۱ گفته‌اند. خارجاً اینطوری نیست و نادر است در خارج که کسی را اجیر کنند برای حج و علی نحو التقیید خواسته باشد که امسال باشد، علی نحو تعدد المطلوب است نه تقیید. اگر تقیید حقیقی بود که اجیر هیچکار نکرده و اگر تعدد مطلوب باشد درست است و خود صاحب عروه هم تعدد مطلوب را قبول دارند که اسمش را جزئیت گذاشته‌اند. آنچه هم که به نظر می‌رسد همین را دو مسأله نوشتم در حاشیه‌ای که از من چاپ شده که خارجاً متعارف تقیید نیست، اما اگر تقیید باشد چه به سال یا میقات خاص یا طریق خاص باشد فایده‌ای ندارد.

جلسه ۵۶۶

۵ جمادی الاول ۱۴۳۴

اجیر شد که حج کامل انجام دهد و نتوانست که انجام دهد اجاره باطل است اگر علی نحو التقیید باشد. اگر علی نحو الجزئیة باشد اجاره بالنسبة صحیح است و اگر علی نحو الاشتراط الفقہی باشد حق فسخ دارد این قاعده است. این قاعده از کجا درست شده؟ العقود تابعة للقصد که یک قاعده مسلمة مستفاده از ادله شرعیة است و از **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فقط یک استثناء دارد و آن این است که اگر احرام بست اجیر یا احرام بست و دخل مکه المکرمة یا علی المشهور احرام بست و دخل الحرم و مرد، اینجا حج صحیح است ولو للدلیل خاص اگر کسی از این دلیل خاص خصوصیت را نفهمید که فرمایش شیخ طوسی در خلاف، نه در کتب دیگر و هكذا منسوب به محقق در سه کتابشان و دلائل تسع که از ایشان است، معتبر و مختصر و شرائع، در شرائع فقط آنها عبارتت است که روشن نیست که ظهور در این جهت داشته باشد، اگر الغاء خصوصیت هم نشد که اگر هم شک کنیم اصل عقلائی این است که الغاء خصوصیت نکنیم، چون الغاء خصوصیت احراز می‌خواهد یا باید ظهور

عقلانی باشد و یا باید یک قرینه حالیّه و یا مقالیه باشد.

چون در مسأله ۱۱ مفصل صحبت شده من بقیه عبارت عروه را می خوانم. ایشان فرمودند: **فهو نظیر الانفساخ في الاثناء**، (اینکه اجاره حج منفسخ شد اگر شخص نائب محصور و یا مصدود شد) **لعذر غير الصدّ والحصر**، (مثل اینکه فرض کنید رفت احرام بست و وارد حرم شد و سیل آمد و نتوانست حج انجام دهد، نه اینکه مریض شد و یا دشمن مانع شد، حکمش چیست؟ می فرمایند صد و حصر هم مثل این ها می ماند) **وكالانفساخ في اثناء سائر الاعمال المرتبطة لعذر في اتمامها**. (خوب این اجیر زحمت کشیده و عمل انجام داده، مسلمان است و احترام عمل مسلم اقتضاء می کند که چیزی به او داده شود. می فرمایند احترام عمل مسلم در جائی است که مستأجر تقصیر کرده باشد. در اینجا که مستأجر تقصیر نکرده) **وقاعدة احترام عمل المسلم لا تجري لعدم الاستناد إلى المستأجر فلا يستحق أجره المثل أيضاً**. البته چون تفصیلش در مسأله ۱۱ گذشت دیگر تکرارش نمی کنیم.

مسأله ۱۸: **إذا أتى النائب بما يوجب الكفارة فهو من ماله**. نائب شد برای حج که ۱۰۰ دینار بگیرد و گرفت و رفت حج، کاری کرد که کفاره به گردش آمد کفاره را باید خودش بدهد. چرا؟ چون ادله کفاره متوجه به آن است که یزاول الحج و یأتی بالحج، چه حج را به نیابت از کسی انجام می دهد یا برای خودش باشد، مستحب باشد یا واجب، حجة الإسلام یا نذر و غیره باشد. کسکیه بخاطر عذر رفته در ماشین مسقف نشسته به این گفته اند کفاره بده و فرقی نمی کند که حج مال خودش یا دیگری باشد و ربطی به مستأجر ندارد و فرقی نمی کند که کار حرامی کرده که کفاره به گردش آمد و یا معذور باشد و کفاره دارد. کسی که آمد روز عید در مکه مکرمه که طواف و سعی را انجام

دهد و شب یازدهم را باید مبیّت در منی کند، این در راه مریض شد و نتوانست برسد به مبنی معصیت نکرده اما باید یک گوسفند بکشد، یا کسی که تضلیل کرده باید گوسفند بکشد. بعضی گفته‌اند کفاره عقوبت است و آن کسی که سبب عقوبت بوده خود حاجی است، چرا کفاره به گردن مستأجر باشد؟ لازم نیست کفاره عقوبت باشد گاهی کفاره یک حکمی است غیر از عقوبت مثل اینکه عذر دارد. کفاره به حاجی گفته تو که به مبیّت منی نرسیدی باید یک گوسفند بکشی و فرقی نمی‌کند حج مال چه کسی باشد.

اما اگر همچنین شرطی در عقد شد، یا شرط لفظی و یا ارتکازی، یعنی گفت به تو ۱۰۰ دینار می‌دهم که از طرف میت حج کنی گفت اشکالی ندارد اما اگر کفاره به گردنم آمد شما باید بدهی، بله می‌شود گردن مستأجر نه اینکه حکم کفاره به گردن اوست، حسب شرط او باید پول گوسفند را بدهد. یا اگر شرط ارتکازی بود که لوازم عمل المستأجر علیه بر مستأجر است و إلاً دلیل خاص ندارد. این العقود تابعه للقصود است. اگر اینطور بود در حج (که اینطور نیست) که کسانی که پول می‌دادند برای حاجی عاجز یا میت که حج بکنند در ارتکاز هم اجیر و هم مستأجر این بود که کفارات را مستأجر بپردازد. حکم اولی مال مستأجر نیست، اگر همچنین چیزی بود می‌شود شرط ضمنی و المؤمنون عند شروطهم است نه از باب اینکه کفاره گردن مستأجر است، خیر به گردن اجیر است. إلاً إذا اشترط و شرط هم دو قسم است: یکوقت شرط مذکور در عقد است و یک وقت شرط ضمنی است مثل شرط صحت بما هو، کفاره حج نائب به گردن خود نائب است و اگر هم فرمایشی فرمودند این‌ها مربوط می‌شود به موردی که خلاف قاعده نیست و تخصیص نمی‌زند العقود تابعه للقصود که بگوئیم به گردنش است حتی اگر شرط عدم کرده بود. گفت

با این ۱۰۰ دینار به حج برو به نیابت ولی هر کفاره‌ای که به گردنت آمد خودت باید پردازی.

مسأله ۱۹: اطلاق الاجارة يقتضي التعجيل بمعنى الحلول في مقابل الأجل لا بمعنى الفورية إذ لا دليل عليها. گاهی شخص می‌گوید ۱۰۰ دینار به شما می‌دهم که سال دیگر حج کنید و به نیابت فلان میت و اجل را برای حج تعیین می‌کند به هر جهتی. ولی یکوقت می‌گوید من ۱۰۰ دینار می‌دهم که حج کنی و نمی‌گوید امسال یا سال دیگر. صاحب عروه می‌فرماید این اطلاق که قیدش نکرد نه به امسال و نه سال دیگر، يقتضى التعجيل و امسال حج کند، نه امسال حج کند به این معنی که امسال باید فوراً حج کند بلکه به این معنی که تأجیل در آن نیست و قید نشده سال دیگر. می‌خواهد امسال یا سال دیگر. فرض کنید شما مدیون به زید هستید که اول ماه به او دینش را بدهید. اول ماه که شد آیا واجب است که به زید بدهد؟ نه. اگر زید نطلبید واجب نیست، اما اگر طلبید واجب است که بدهید، این معنای حلول است. دین حال شده یعنی اگر طلبکار طلبید شما حق تأخیر ندارید، این معنای حال است. صاحب عروه می‌فرماید که اطلاق عقد به این معناست، تعجيل به این معنی.

اگر مستأجر مطلق گذاشت ایشان می‌فرماید ظاهرش به این معناست که اگر امسال ایام حج شد و گفت خوب حرکت کن برای حج، باید حرکت کند اما اگر نگفت حرکت کن معنایش این است که می‌تواند سال دیگر برود و فوریت دلیلی ندارد. اجاره اجاره است، نه فور و نه تراخی است، نه توقیت است و نه تأجیل. اگر از یک شرط لفظی و یا یک شرط ارتکازی که من الشرط الارتكازی انصراف است استفاده تعجيل شد فيها، مثل بیع می‌ماند که شما از زید خانه می‌خرید، یک وقت می‌گوید سه ماه دیگر خانه را خالی

می‌کنم خوب این تعجیل است. یکوقت شما که خانه را خریدید می‌گوئید الآن تخیله کن، این توقیت است. یکوقت نه می‌گوئید الآن و نه او می‌گوید سه ماه دیگر و اصلاً مطرح نمی‌شود. شما پول را می‌دهید و عقد بیع را اجرا می‌کنید و خانه می‌شود مال شما، خوب خانه را چه موقع باید تسلیم کند، الان؟ نه. این حال است که اگر گفت الآن کلید خانه را بده باید بدهید و حق تأخیر ندارید، اما اگر تا ۱۰ سال هم نگفت کلید را بده لازم نیست که بدهید و این معنای حال است. بیع و اجاره و رهن بدون فور و تراخی هستند و همه جا می‌آید العقود تابعه للقصد. وقتیکه اجاره مطلق بود یعنی حال است، یعنی اگر مطالبه کرد باید انجام دهد و بنحو اطلاق حرف تام است. اما غالباً انصراف به توقیت است به امسال و آن می‌شود از باب انصراف که امسال باید حج را انجام دهد و از قرائن حالیه و مقالیه و داد و ستدهائی که در باب اجاره می‌شود.

آقایان در باب اصل صحت می‌فرمایند: حتی اگر در ارتکاز طرف التفات به فساد ندارد، یعنی شما ۱۰ سال است که از این مغازه تخم مرغ می‌خرید و یک بار هم فاسد نبوده، حالا بعد از ۱۰ سال دوباره رفته و تخم مرغ خریده‌اید و احتمال هم نمی‌دهید که فاسد باشد و نه فروشنده احتمال فساد می‌دهد، اما اگر فاسد بود شما خیار دارید. چرا؟ چون می‌گویند اصل صحت شرط ارتکازی است. ارتکاز یعنی بینی العقد علیه در متعارف مردم ولو التفات هم نداشته باشد.

در خارج عادتاً کسی که پول می‌دهد که نیابت حج کند می‌خواهد امسال حج انجام شود، این خواستن از کجا در می‌آید؟ از انصراف و اگر اینطور شد داخل قصد می‌شود العقود تابعه للقصد. صاحب عروه می‌خواهند بفرمایند

اطلاق عقد اگر همچنین انصرافی نباشد ظهور در این معنی ندارد. اجاره یعنی اجاره، یعنی ۱۰۰ دینار مال شما و حجی که می‌کند مال حی عاجز یا میت، اما چه موقع حج کنید، این را باید از جائی دیگر بدست آورد.

بعد فرموده‌اند: **والقول بوجوب التعجيل إذا لم يشترط الأجل ضعيف**. اگر کسی بگوید که گفته‌اند و یکی خود صاحب عروه در مسأله ۱۴ که باید گفت مرادشان این نیست، اما اگر کسی اینطور بگوید که ۱۰۰ دینار بگیر و سال دیگر حج کن، این تأجیل است. اما اگر گفت ۱۰۰ دینار بگیر و حج کن یعنی امسال، اگر کسی این را بگوید بله درست است، دلیل نداریم مگر اینکه انصراف باشد که یعنی امسال یا ارتکاز باشد که یعنی امسال، اما اگر انصراف و ارتکازی نباشد و مناسبت حکم و موضوع اقتضاء نکند که یعنی امسال، از خود اطلاق در نمی‌آید که امسال، حرف خوبی است و درست است و آنکه گفته تعجیل بخاطر انصراف و ارتکاز و مناسبت حکم و موضوع گفته تعجیل بخاطر انصراف و ارتکاز و من سبب حکم و موضوع گفته. مثلاً شما به مغازه دار ۱۰۰۰ تومان می‌دهید و می‌گوئید تخم مرغ می‌خواهم، مغازه‌دار هم پول می‌گیرد و سر جایش می‌نشیند شما به او می‌گوئید خوب تخم مرغ‌ها را بده او هم می‌دهد. مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که پول را که گرفت تخم مرغ را هم بدهد.

لهذا آن کسانی هم که فرمودند: **يقتضى التعجيل عادةً** باید گفت که در این جهت بوده. مثل اینکه می‌گویند امر دلالت بر فور می‌کند روی آن جهت است نه اینکه امر دلالت بر فور می‌کند. از آن چیزی که به امر چسبیده از قرینه حالیه یا مقالیه استفاده فور می‌شود.

من خیال می‌کنم که تمام این حرف‌ها جمعش همین است وگرنه یک فقیهی بیاید بگوید مطلقاً چون تقیید نکرد پس یعنی فوراً دلیل می‌خواهد.

جلسه ۵۶۷

۶ جمادی الاول ۱۴۳۴

مسأله ۲۰: إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر اتمامها كما أنه لو زادت ليس له استرداد الزائد. نائب گرفت برای حج ۱۰۰ دینار اینهم رفت و برگشت و گفت خرج من ۱۲۰ دینار شد واجب نیست که مستأجر ۲۰ دینار را بدهد، چون عقد اجاره بر ۱۰۰ دینار منعقد شده بوده که داد و به عکس اگر به ۱۰۰ دینار اجیر شد که حج کند وقتی که برگشت گفت چقدر خرجت شد؟ می گوید ۸۰ دینار، این ۲۰ دینار را لازم نیست برگرداند. چرا؟ به دلیلی:

۱- **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** می گوید آنکه عقد شد و عقد اجاره بر آن منعقد شد ۱۰۰ دینار بود، نه ۸۰ دینار و نه ۱۲۰ دینار. همه اجاره‌ها همین است و حج هم یک جزئی از این کلی است. ۲- روایات دارد و یا تواتر معنوی و یا تواتر اجمالی دارد که یکی را می خوانم. در وسائل و مستدرک ابواب نیابت باب ۱۰، حدیثی که می خوانم حدیث ۳ است. در جامع احادیث شیعه که روایات را جمع کرده ج ۱۰ ص ۳۰۸ یکی از روایات این است:

موثقه عمار ساباطی عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يأخذ

الدرهم لیحج بها عن رجل هل يجوز ان ینفق منها فی غیر الحج؟ قال **الکلیة** إذا ضمن الحجة فالدرهم یصنع بها ما احب و علیه حجته. اگر حج را ضامن شد پول را هر جا که خواست مصرف کند و باید حج را بجا آورد.

یک مجموعه روایات هست که به لحاظ تعدد اسانیدش می شود ادعای تواتر معنوی یا اجمالی در آنها کرد. این بالنسبه به اصل مسأله که واجب نیست که پول اضافه را برگرداند و اگر پول کم آورد بر مستأجر واجب نیست که تکمیل کند.

بعد صاحب عروه با تردد فرموده اند: هر دو مستحب است. نعم، **یستحب الإتمام كما قیل بل قیل یستحب علی الأجر أيضاً الزائد**. یک مجموعه ای از فقهاء این را بعنوان مستحب گفته اند و نقل می شود از شیخ در مبسوط و نهائیه و از علامه در منتهی و آخرین ایضاً. صاحب عروه هر دو را فرموده اند: قیل. قیل یعنی گفته شده، اما اصطلاحاً در مقام به تعبیر بعضی ها تضعیف است که کلمه قیل گفته می شود، فرموده اند: **قاله بعضهم**.

بعد صاحب عروه فرموده اند: **ولا دلیل بالخصوص علی شیء من القولین**. مسأله دلیل خاص ندارد و بعد فرموده اند: ادله عامه ای ممکن است که به آن استدلال شود. نعم **یستدل علی الأول** (که اگر اجرت کم بود مستأجر بقیه را بدهد) **بانه معاونة علی البرّ و التقوی و علی الثانی** (که رد زائد باشد به مستأجر) بگونه موجباً **للاخلاص فی العبادة**. آقایان هم عادتاً اینجا را حاشیه نکرده اند. چیزی که اینجا هست ایشان فرمودند: دلیل بالخصوص ندارد. شیخ مفید در مقنعه چاپ جدید ص ۴۴۲ فرموده: **وقد جائت رواية (مرسله است) انه ان فضل مما أخذه فانه یرده ان کانت نفقته واسعة** (یعنی با دست و دلبازی خرج کرده و نه اینکه به خودش فشار آورده که ۲۰ دینار اضافه آمده) **و ان کان قطر**

علی نفسه لم یرده (ولی اگر تضییق بر خودش کرده و ۲۰ دینار را اضافه آورده، نه، برنگرداند. این روایت سند ندارد و مرسله است و معمول بها نیست و گرنه ظاهرش وجوب است. فانه یرده، جمله خبریه است که صاحب کفایه فرموده این اقواست بر دلالت بر الزام از صیغه امر، اگر این روایت سند داشت و یا معمول بها بود و طبقه فتوی داده بودند می گفتیم واجب است که برگرداند.

بعضی فرموده اند که یک صحیحهای هست، صحیحیه مسمع که علی الظاهر ثقه است همانطور که تصریح به توثیقش شده، گرچه محل بحث است و توثیقات عامه مثل تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات دارد، روایت ظاهراً معتبر است. مسمع به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد: قال قلت لأبي عبد الله علیه السلام أعطيت الرجل دراهم یحج بها عني ففضل منها شيء فلم یرده عليّ، فقال علیه السلام هو له، لعلّ ضیق علی نفسه فی النفقة حاجته إلى النفقة. این لعل که حضرت فرمودند دائره را تضییق نمی کند که اگر برای حاجتش نبوده و احتیاج نداشته باشد باید برگرداند. (وسائل) ابواب النیابه، باب ۱۰ ج ۱)

بعضی فرموده اند احتمال دارد اینکه مفید فرموده جائت روایه، همین روایت مسمع باشد، خوب احتمال دارد ولی احتمال در حدی نیست که اطمینان داشته باشیم این است گرچه مطلبش شبیه هست و قابل جمع هم هست که همین باشد. بلکه روایت دارد که مکروه است اگر پس ندهد اضافه را و مذمت شده، روایت در جامع الاحادیث شیعه ج ۱۰ ص ۳۰۸ ح ۵، از جعفریات نقل فرموده که یک بحث سندی در جعفریات هست که آیا وجاده است و اعتبار دارد یا نه؟ چون سالها در دست نبوده حاجی نوری در خاتمه مستدرک بحث مفصلی دارد که انسان بخواند ربّما یطمئن به اعتبارش. مقصود بحث سندیش نیست، روایت دارد از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله کیف بکم إذا کان الحج

فیکم متجرأ (تجاره). روایت مفصل است که به حضرت عرض کردند آیا اینطوری می شود که مردم برای تجارت به حج می روند؟ حضرت فرمودند: بله، حج می رود و خرجش را می کند و اضافه را می خورد و به طرف بر نمی گرداند. این در مقام ذم است که یعنی این کار مکروه است.

چیزی که هست اگر قائل به تسامح در ادله سنن نشدیم که بحثی است که در اصول مفصل صحبت شده و در فقه هم بزرگان بالمناسبه بحث کرده اند که ظاهراً شهرت مسلمه هست بر تسامح در ادله سنن و کسانی که قائل به تسامح نیستند مطلقاً به کل انواع تسامح حتی وجود روایه معمول بها من جماعه نه من المشهور، آنها می گویند نمی دانیم، استصحاب یک حکمی است شرعی و کراهت یک حکمی است شرعی و مثل وجوب و حرمت هستند. والله اذن لکم أم علی الله تفترون. باید حجت باشد، مثل اینکه در واجب و حرام باید دلیل کافی باشد، در مستحب و مکروه هم همین است. اگر این را گفتیم بله فرمایش صاحب عروه فی محله است که لا دلیل بالخصوص علی شیء من القولین. اما یؤخذ علی ذلک اینکه همین صاحب عروه که در اینجا فرموده اند لا دلیل بالخصوص علی شیء من القولین با وجود فرمایشی مفید که مرسله نقل فرموده و روایت مسموع و فتوی جماعتی از فقهاء، مع ذلک خود صاحب عروه صدها مستحب و مکروهی که ذکر کرده، دهها از آنها روی قاعده تسامح است. اگر قاعده تسامح درست نباشد تام نیست. با اینکه صاحب عروه تصریح فرموده، یستحب، یکره. یک نمونه از نمونه های بارزش را عرض می کنم و آن اینکه مستحب است که میت وقت دفن یک نگین عقیق توی دهانش بگذارند. احدی در این مورد نقل روایت نکرده و یک مرسله ای نقل نکرده و هر کس هم که گفته گفته روایت ندارد. تنها مدرکش را که

بزرگان عمر صرف کرده و تتبع کرده‌اند و پیدا نکردند این است که جدّ اُمّی سید بن طاووس، ورام بن اُبی فراس ایشان وصیت کرده، او هم نگفته روایت دارد و مستحب است وصیت کرده که من که مردم توی دهانم وقت دفن یک نگین عقیق بگذارید. سید بن طاووس فرموده جدّ من کسی است که یُوخذ بعمله، لهذا خود من هم وصیت کرده‌ام وقتی که مُردم یک نگین عقیق بگذارند در دهانم. با یک عمل ورام بن اُبی فراس، چند صد سال بعد از غیبت صغری است، اینهمه بزرگان قبل و بعدش، چیزی به معصوم علیه السلام ولو سندش ضعیف باشد نقل نکرده‌اند. ورام بن اُبی فراس از عبّاد بود و کسی نگفته از فقهاء بوده.

در عروه کتاب الطهارة فصل المستحبات قبل الدفن و حینه و بعده، السادس والشعرون: ان يُجعل فی فمه (میت) فُص عقیق. کجاست دلیل خاص؟ دلیل خاص این است که جواهر در ج ۴ ص ۲۲۶ از سید بن طاووس نقل می‌کند که: وکان جدّی ورام بن اُبی فراس قدس الله جل جلاله روحه و هو ممن یقتدی بفعله قد أوصی أن یجعل فی فمه بعد وفاته فُص عقیق علیه اسماء أئمة. صاحب عروه روی اینکه ورام بن اُبی فراس با اینکه ندیدم که گفته باشند که از فقهاست و احکام شرعی‌ای از ایشان در دست نیست که نقل شده باشد، فقط سید بن طاووس نوه دختری ایشان فرموده: همین یقتدی به بوده و چون همچنین وصیتی کرده سید طاووس می‌فرمایند برای ما مدرک است و من هم همچنین وصیتی کرده‌ام. صاحب عروه این را بعنوان یستحب بیان کرده، آنوقت چطور این لا دلیل بالخصوص علیه؟ خود عروه پر از این مسائل است. گذشته از اینکه مشهور قائلند در مسأله بالخصوص ما نحن فیه یک عده از اعظام مثل شیخ طوسی و علامه و شهید، هر کدام یک استوانه هستند در علم و تقوی و غیر از این‌ها هم هستند اگر ما قاعده تسامح را مطلقاً قبول

نکردیم، بله حرف درست است و مسأله دلیل خاص ندارد اما اگر قاعده تسامح را قبول کردیم که صاحب عروه حتی بدون روایت قاعده تسامح را قبول دارند که یک موردش را ذکر کردم. بحث قاعده تسامح را بخواهید اقوالش را بیشتر ملاحظه بفرمائید کتاب مفاتیح الاصول سید مجاهد در بحث قاعده تسامح ببینید ایشان از یک عده از اعظام نقل می‌کنند تصریح به اینکه قاعده تسامح شامل حتی فتوی فقیه واحد. یک فقیه فتوی داد، بلغه صدق می‌کند، بلغه ثواب العمل که در صحیح هاشم بن سالم است.

پس اولاً کسکیه قاعده تسامح را قبول ندارد که مشهور قبول کرده‌اند، بالتجیه به نظر می‌رسد که تام باشد و ظهور در استحباب و کراهت دارد و حجت هست بر استحباب و کراهت و در ادله سنن، آن وقتیکه در ادله الزامیات لازم است، لازم نیست، بله قبول داریم که استحباب و کراهت مثل وجوب و حرمت حکم شرعی است و نسبت دادن به خداوند تبارک و تعالی است، اما وقتیکه دلیل معتبر سنداً و دلالتاً معمول بها از مشهور قدیماً و حدیثاً از شیخ مفید و شیخ طوسی بگیرید که فتاوی ایشان در مستحبات و واجبات یکی و دو تا نیست که مدرکش مدرک غیر معتبر است و برای الزام معتبر است اما برای غیر الزام معتبر است.

صاحب عروه دو عام ذکر فرموده‌اند: یکی برای اینکه پول اضافه را برگرداند و یکی اگر پول کم آورد مستأجر بقیه‌اش را به اجیر بدهد که ایشان فرمودند معاونة علی البرّ والتقوی است.

یک جمله کوتاه بگویم: ما یک معاونة بر برّ و تقوی داریم و یک اعانت بر برّ و تقوی. قرآن کریم فرموده: **تعاونوا علی البرّ والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان**. تعاون از باب تفاعل است. تفاعل طرفینی است تعاون بر خیر

این است که دو نفر با هم پول بگذارند و جوان‌ها را تزویج کنند دو نفر با هم دست به یکی شده و یک نفر را بکشند که این تعاون بر اثم است اما اگر یک نفر پول می‌دهد که یک جوان ازدواج کند این اسمش تعاون نیست، این اسمش اعانت است. در قرآن کریم تعاون فرموده و اعانت ظاهراً در قرآن کریم نیست و بعضی بزرگان می‌فرمودند که اصلاً ما دلیل معتبر نداریم در اعانت بر برّ و تقوی و ترک اعانت بر اثم. اما انصافاً قدری لا یخلو من مسامحه است. روایت اعانت بر برّ و تقوی و ترک بر اعانت بر اثم و عدوان روایات متواتر داریم، حالا لفظ اعانت نباشد معنایش هست، لهذا اصل مسأله گیری ندارد. ایشان فرمودند: **معاونة علی البرّ والتقوی**، در معاونه یک مسامحه دقیقه است که باید می‌فرمودند: اعانه علی البرّ والتقوی چون مستأجر که ۱۰۰ دینار داده بود حالا اجیر می‌گوید ۱۲۰ دینار شد این ۲۰ دینار که به او می‌دهد اعانه البرّ و التقوی است، نه معاونه علی البرّ والتقوی است.

و دومی را فرمودند اخلاص در عبارت است. یعنی اضافه را که برگرداند فقط پول حش را گرفته و تجارت با حج نکرده و مزید برای خلاص است. چون اگر اخلاص نباشد که اصلاً حج درست نیست.

ما روایات زیاد داریم یکی عمومات ایثار است. ایثار لازم نیست که خصاصه باشد، این مرتبه اعلایش است. ایثار معنایش این است که شما از پول خودتان قدری را به زید بدهید که هم آیات و روایات متواتره دارد. بله ولو کان بهم خصاصه، مرتبه اعلائی ایثار است. غذا دارد خودش هم گرسنه است و احتیاج به غذا دارد مع ذلک غذا را به دیگری می‌دهد که این مرتبه عالیّه ایثار است. وگرنه ایثار قرآن فرموده ولو کان بهم خصاصه، نه اینکه فقط ایثار این است. ولو یعنی حتی در این حال هم ایثار می‌کنند و اینهم یک نوع ایثار است

و روایات متعددی هم شاید ایضاً متواتر باشد معنأ یا اجمالاً که مطلبی دارند که در ۱۰۰۰ تا یک نفر را هم پیدا نکنیم که اینطور باشند، اما بالتیجه روایات متعدد دارد به این مضمون که نفسه منه فی تعب والناس منه فی راحة. که شاید در بعضی از روایاتش باشد که لا یؤمن احدهم و نفی ایمان شده و نسبت به کسی که اینطوری نیست، یعنی با کسی که با آنها تعامل دارد و زندگی می کند اینطور باشد که خستگی ها و تعب را بر خودش وارد می کند و دیگران را در راحتی بگذارد که این درجه اعلایش است که اگر پول هم ندارد این اضافه خرج حجش را به اجیر بدهد و یا ۲۰ دینار نایب اضافه آورد و احتیاج هم دارد مع ذلک به مستأجر برگرداند.

جلسه ۵۶۸

۱۸ جمادی الاول ۱۴۳۴

مسأله ۲۱: لو أفسد الأجير حجه بالجماع قبل المشعر فكالحاج عن نفسه يجب عليه إتمامه والحج من قابل وكفارة بدنة. در حج نیابی این مسأله در ادله و روایت وارد شده، در حج خود شخصی وارد شده که اگر کسی بعد از احرام و بعد از مشعر حجش را فاسد کرد به اینکه جماع کرد، سه چیز بر او واجب است: ۱- باید حج را تمام کند. ۲- یک شتر به گردنش است. ۳- سال آینده باید یک حج کامل انجام دهد. این در کسی است که حج خودش را اینگونه فاسد کند. اما اگر کسی نائب از دیگری است از حی عاجز یا میت و اینطور حجش را فاسد کرد در ادله وارد نشده و روایت ندارد. می‌فرمایند نائب هم مثل اصیل است که برای خودش حج می‌کند. این مسأله که ظاهراً خلافی نیست نه در اینجا و نه در نظائرش در مختلف ابواب فقه إلا نادراً، چون نادر هست و وجهش هم یک مطلب است و آن ظهور است و تبادر که بعضی از آن تعبیر به عمومات کرده‌اند. همه جا ممکن است که ما عمومات نداشته باشیم. این مسأله در صلاة و صوم و اعتکاف و حج است که وقتیکه شارع

مقدس یک مرکب ارتباطی را اسمش را حج گذاشت که دارای این امور و کارها و شرائط است و موانع و قواطع و احکامش چیست، اگر بعد خود شارع فرمود اگر کسی بجای دیگر حج می کند و اجیر شده و نائب شده، قبول است و حج قابل نیابت هست معنایش این است که تنها یک چیز فرق کرد و آن این است که بنا بوده خودش حج کند و حالا نائیش حج می کند و بجای مباشرت حج، نیابت حج شده و هیچ چیز دیگری عوض نشده و تمام چیزها به همان حکم اولش در نائب هست إلا بدلیل خاص، مگر در جائی دلیل خاص بگوید نائب در فلان شرط و جزء و مانع و قاطع فرق می کند با اصیل. نماز هم همینطور است. نماز ۴۰۰۰ مسأله دارد که مرحوم شهید اول متناً و شهید ثانی شرحاً، نفلیه و الفیه را بعنوان همین ۴۰۰۰ تا نوشته اند. واجبات ۱۰۰۰ تا و ۳۰۰۰ تا مستحبات این ۴۰۰۰ حکم در تمام نمازها می آید، می خواهد شخص نماز ظهر خودش را می خواند یا به نیابت از پدرش می خواند یا اجیر شده یا به تبرع می خواند، روزه و اعتکاف هم همین است. اینکه ایشان فرمودند: فکالحاج عن نفسه یک جزئی است از یکی و یک صغری از کبری که می شود گفت که متبادر ظهور است و می شود گفت عدم ذکر تبدل احکام هم از این عدم می شود استفاده کرد و لهذا برای یک یک اینها برای نائب و اجیر دلیل نداریم و اگر یک جائی و چیزی را دلیل کم و زیاد کرد فیهما ولی اگر دلیل خاص نداشتیم می گوئیم تمام احکام همین است. وقتیکه گفتند حج اینطوری است که اگر قبل از مشعر افساد شود به این طریق این حکم را دارد، در حج مستحب، نیابی، نذری، تبرعی و اجاره و وصیتی هم می آید چون در ادله افساد حج قید نکرده که حج خودش باشد، ولو سؤال شده که اگر شخصی حجش را اینطور فاسد کند ولی معنای این این است که این حکم برای حج است. اگر

گفتند تظلیل ولو عن عذر باشد کفاره دارد و دیگر احکام برای انواع حج هم هست و دلیلش ظهور و المتبادر است ولو کان لبان است. هر چه در حج مکروه هست برای انواع و اقسام حج است و چه مستحب است، همینطور است چون کبرائی است که برای همه جا می آید و اگر کسی بگوید نمی شود دلیل می خواهد و إلا قاعده اش این است که **العبادة المخترعة والمعاملة المخترعة والممضاة، الإيقاع المخترعة والاحکام المختلف** در همه جا همین است.

در عروه گذشت در فصل فی شرائط وجوب حجة الإسلام، شرط ثالث: الحرية مسأله ۵: **إذا أفسد المملوك المأذون حجّه بالجماع قبل المشعر**، این مسأله اصلاً در روایت وارد نشده و نقل نشده و کسی از معصوم سؤال نکرده و خود ایشان هم در این مورد چیزی نگفته اند که اگر عبد مأذون اینطوری حجش را باطل کرد حکمش چیست؟ صاحب عروه فرموده اند: **فكالححرّ في وجوب الإتمام والقضاء** که در بدنه هم همانجا بحث کرده اند که کفاره به گردن عبد است یا مولی؟ این فکالححرّ از کجا آمد؟ از همین کلّیت است و همانجا هم استدلال به عموماً کرده اند و عمده اش عدم دلیل خاص است.

همینطور در باب کفارات احرام که می آید، تمام کفارات (الا ما خرج) چه شتر چه گوسفند و چه گاو باشد و چه غنی و فقیر فرق کند، چه مخیر باشد، در کفارات ما ادله عامه داریم که بر جاهل کفاره نیست، کفاره مال عالم است، همان حرف را در اینجا در بدنه می آوریم، مگر دلیل خاص داشته باشیم. یعنی کسی که قبل از مشعر به اینصورت حجش را فاسد کرد، حجش فاسد است و باید همین حج فاسد را تمام کند که دلیل داریم و باید حج دیگری هم سال بعد انجام دهد و باید یک شتر بکشد، دلیلی که می گوید کفارات حج خاص به عالم است نه جاهل به حرمت و منع، می گوئیم بر او بدنه نیست مگر دلیلی

خاص داشته باشیم که در کفارات می آید. یعنی تمام مرکبات ارتباطیه چه عبادیه و چه غیر عبادیه، یک قاعده است و یک اصل عام عقلائی است و یک ظهور و متبادر از ادله است. یک روایت می خوانم: در صحیح زراره در اینکه مرد و زنی که افساد کردند اگر جاهل بودند، حضرت فرمودند لیس علیهما شیء، و مسائل کتاب الحج، ابواب کفارات الاستماع باب ۳ ح ۹: اینهم که می گوئیم جاهل جاهل به حرمت نه کفاره. یعنی اگر می داند که این کار قبل از مشعر حرام است اما نمی داند که یک شتر باید بکشد، ظاهر جاهل جاهل به حکم شرعی است نه جاهل به کفاره و نه اعم منهم. این را همه جا می گوئیم. این اصل مسأله و دلیلش هم همین است. اگر هم صاحب عروه و مستند و دیگران قبل و بعدشان در اینطور موارد فرموده اند للعمومات یک جاهائی ما عمومات نداریم و اینطور نیست که همه جا عمومات داشته باشیم. آمده از امام نسبت به خودش سؤال می کند در بعضی از مسائل و حضرت هم جوابش دادند فرمودند: هر کسی که مثل تو اینطور باشد یا هر کسی این حج را بکند اگر زن و خنتی هم باشد همین است، فرمودند اگر حج مستحبی هم باشد و نیابت هم باشد همین است تمام اینجاها هم همین است. این "کاد" هائی که در مقنعه و عروه و مبسوط و نهاییه و شرائع آمده همه همین است. بله یک جاهائی دلیل خاص داریم اگر نبود مثل جاهای دیگر که دلیل نداریم که احتیاج نبود. یک مطلبی واضح بود که حضرت بیان فرموده اند.

بله بحث مهم که مورد خلاف اعظام شده حتی مثل شیخ طوسی و در کتاب دوگونه فتوی داده اند و بعضی دیگر از بزرگان دو گونه فتوی داده اند و آن این است که اگر قبل از مشعر حجش را بدین گونه باطل کرد واجب است که تماشش کند و گیری ندارد و باید سال دیگر حج کند، اما آیا حج اصلی حج

سال دیگر است و این تمام کردن عقوبت است یا نه حج اصلی حج اولی است که باید تمامش کند و عقوبت حج دوم است؟ اثر این در کجا ظاهر می شود؟ در چند تا مسأله که یکی اش بحث نیابت است. نایب ۱۰۰ دینار گرفته که حج کند و قبل از مشعر اینطور حجش را باطل کرد حج را تمام می کند، سال دیگر باید می رفت به حج و نرفت و عصیان کرد، آن پول را باید بگیرد یا نه؟ برای حی عاجز این حساب شد و یا باید یک حج دیگر برای خودش بدهد؟ برای میت، حج حساب شد یا باید یک حج دیگر بدهند؟ آیا اجیر مستحق این پول هست یا نه؟ اگر گفتیم حج صحیح که به نیابت آن طرف قرار گرفته حج بعدی است، یک فلس هم به اجیر نمی دهند چون هیچ کار نکرده، ولی اگر گفتیم این حجی است که نیابت از حی عاجز یا میت است و حج دومی عقوبت و کیفر برای خود همین شخصی است که افساد کرده حجش را تمام پول را باید به او بدهند.

صاحب عروه فرموده: **وهل يستحق الأجرة على الأول (فاسد کرد) أو لا؟** قولان. شیخ طوسی در نهایی، یحیی بن سعید در جامع و سبزواری در کفایه و ذخیره و یک عده دیگر فرموده اند فرض واجب همان حج فاسد سال اول است و دومی عقوبت است که نایب سال دوم باید حج کند عقوبت برای خودش است و إلا حج نیابی همان سال اول است و ذمه میت بری شد و اجیر اجرت می گیرد. شرائع و نافع هم همین را گفته اند. ولو عصیاناً عقوبت را بجا نیاورد. خود شیخ طوسی در خلاف و ابن ادریس در سرائر و علامه در مختلف و تحریر و قواعد و منتهی فرموده اند: **الفرض الثاني والحج الاول را نایب عقوبه باید تمامش کند و یک فلس هم به اجیر نمی دهند و اگر حج بعد را انجام داد به او اجرت می دهند.**

صاحب عروه فرمود: وهل يستحق الاجرة على الاول أو لا، قولان مبینان
على أن الواجب هو الأول و أن الثاني هو عقوبة أو هو (واجب) الثاني و أن الأول
عقوبة؟ باید دید دلیل چیست؟ این اختلاف منشأش استظهار از روایات است.

جلسه ۵۶۹

۱۹ جمادی الاول ۱۴۳۴

کسی که برای خودش حج می‌کند اگر قبل از مشعر به آن کیفیت خاص حجش را فاسد کرد، سه تا حکم دارد: حج را باید تمام کند، یک شتر باید بکشد و سال آینده باید دوباره به حج برود. این مسأله را صاحب عروه اینجا مطرح نکرده‌اند چون جزء مسائل کفارات است. در عروه کفارات ندارد اما در کتبی که کفارات را بیان کرده‌اند مثل شرائع و تبصره و لمعه و شرح لمعه و جواهر. صاحب عروه اینجا مطرح کرده‌اند یک مطلب متنوع بر این مسأله را و آن این است که نائب هم همین حکم را دارد. چون در روایات فقط حج خود شخص را مطرح فرمودند، اما اینکه اگر نائب قبل از مشعر مواجهه کرد حکمش چیست را ندارد. لذا صاحب عروه فرموده‌اند نائب هم حکم اصیل را دارد در این جریان. لو افسد الأجير حجه بالجماع قبل المشعر فکالحاج عن نفسه مسأله مال حاج عن نفسه است.

قبل از بیان قولین که صاحب عروه مطرح فرموده‌اند دو ملاحظه هست چون این دو ملاحظه مرتبط می‌شود به دو قول و کل فروع و احکام قولین:

۱- این مسأله و کل فروعش مبتنی است بر اینکه عقد اجاره و اینکه اجیر می‌شود که برای دیگری حج کند، این مسأله مبتنی است بر اینکه این عقد اجاره بر اینکه همچنین افسادی در حج نکند. یعنی اگر در عقد اجاره صریحاً گفت اجاره را مشروط به این شرط کرد، یعنی اگر افساد کند اجاره نیست اصلاً، یا شرط را لفظاً نگفت، انصراف این بود یا انصراف نبوده، ارتکاز از این بود، مثل اصل صحت که ارتکاز است یعنی بالتیجه اگر عقد اجاره مشروط شد به اینکه همچنین کاری در حج نکند اگر همچنین کاری کرد کشف می‌کند که اجاره از اول باطل بوده نه حالا باطل شده. یعنی این دو را اجیر کرده بود که حج درست انجام دهد نه باطل، حالا در مقام اثبات کاشف از هر چیزی باشد، کاشف از اینکه این شرط هست، انصراف یا ارتکاز یا تصریح باشد، اگر اینطور عقد اجاره را کرد و این شخص (نائب) افسد حجه قبل از مشعر به این کیفیت، اجاره باطل است. وقتیکه اجاره باطل شد آیا واجب است که حج را تمام کند؟ اصلاً حج نبوده حج را اگر افساد کرد، این احکام را دارد. برای خودش اگر حج کند این شرط نیست، حجة الإسلام یا استحبابی است یا نذری، اما اگر برای دیگری اجیر شده که حج کند، العقود تابعه للقصد. عقد اجاره منعقد بر قصد شده، اگر اینطور نبود فکالحاج عن نفسه، اینکه صاحب عروه فرموده‌اند لو افسد الأجير حجه فکالحاج عن نفسه، این کالحاج در جائی است که اجاره مشروط نباشد به عدم اینطور افساد، اگر این شد کشف می‌کند که از اول که نیت کرده در احرام که من احرام می‌بندم برای حج از طرف زید، درست نبوده و حج نبوده. وقتیکه این حج نبوده این احکام نیست و او مستأجر نیست، چون او اجیر شده برای حج غیر افساد (بالفرض) و این اجیر نیست چون افساد کرده پس اجیر نیست و محرم هم نیست، چون صوراً

الإحرام را انجام داده.

در باب وضوء و غسل می گویند اگر وقت ضیق است و شخص تکلیفش وضوء نیست و غسل نیست، اگر این وضوء و غسل را مقید کرد بالوضوء والغسل الواجب علیه (در ارتکاز و نیتش) در حالیکه چون وقت تنگ است وظیفه اش تیمم است، می گویند وضوء و غسلش باطل است. چون در نیت نیتی کرده مقید به قیدی که لم یتحقق. اگر بگوئیم از جائی دیگر مطلب درست است گیری ندارد. یک وقت نائب احرام می بندد در نیت و ارتکازش می گوید خدایا من حج می کنم از طرف زید و اگر نشد از طرف زید برای خودم باشد این عیبی ندارد و احکام ثلاثه بر او مرتب است، اما اگر مشروط کرد از طرف زید گفت خدایا اگر از حج طرف زید نباشد نمی خواهم حج کنم که در طهارت و صلاه و صوم مکرر مطرح شده، این اصلاً حج نیست و احرامش احرام نیست. کسی که احرم و احرامش بوده شرعاً و حج کرده و حجش تا اینجا حج بوده این کار را کرد این سه حکم را دارد: این یک ملاحظه که اینکه العقود تابعه للقصود. اگر اجاره باطل شد حج هم علی نحو الشرط مبتنی بر اجاره بوده، اگر در نیتش بنحو مطلق بود. زید نیت می کند که من دو رکعت نماز صبح می خوانم به نیابت از فلان میت که اگر بر ذمه آن میت نماز صبح نباشد اصلاً من نمی خواهم نماز بخوانم و واقعاً نماز صبح بر ذمه آن میت نبود و وسط نماز علم پیدا کرد که نماز صبح بر میت نبوده، آیا لا تبطلوا اعمالکم این را می گیرد؟ نه. مقید به این بوده و اصلاً نماز نیست و روزه اش روزه نیست. پس اگر نیت را مشروط و مقید کرد علی الفرق الدقیق بین الشرط و التقیید ینکشف که اصلاً نیت نبوده. خوب است این ملاحظه مورد تأمل قرار گیرد. بله بفرمائید غالباً اینطور نیست، اشکالی ندارد. اما اگر اینطور بود و

ارتکاز اصلاً بر این است و گاهی انصراف این است خصوصاً نسبت به کسانی که این مسائل را دارند و اهل علمند.

ملاحظه دوم این است که این اقوالی که در این مسأله هست و احکامی که هست در جائی است که اجیر علی نحو الداعی نیابت را قصد کرده باشد اگر نیابت علی نحو التقیید قصد کرده، نه قولین هست و نه احکامش هست یعنی اجیر احرام که می‌بندد و نیت کرده که خدایا من احرام می‌بندم برای حج از طرف زید که اجیر برای او شدم، یک وقت علی نحو الداعی این احرام را می‌بندد اجاره و نیابت باطل شد، حج سر جای خودش هست و احکام ثلاثه بر آن مترتب است، اما اگر علی نحو التقیید بود و علی نحو الداعی این نیت نبود، المقید عدم عند عدم القید. به قصد اینکه حج می‌کند بشرطیکه این حج به نیابت از زید باشد، وقتیکه اجاره باطل شد نیابت هم باطل است، چون نیابت مبتنی بر اجاره است علی نحو الداعی لا علی نحو التقیید. در همان مسأله وضوء و غسل که وقت ضیق است و مکلف به وضوء و غسل برای نماز نیست، همانجا هم گفته‌اند اگر علی نحو الداعی بود اشکالی ندارد و غالباً هم علی نحو الداعی است و اشکالی ندارد.

بله ما یک چیزی داریم بنام اطلاق ادله که در ادله گفته نشده که اطلاق هست که اینطور نباشد درست، اما آیا اطلاق منصرف نیست به اینکه امکان تصحیح داشته باشد حج؟ اگر امکان تصحیح ندارد و با تقیید و عدم وجود القید خارجاً امکان تصحیح این حج ندارد، هیچ بر او نیست. آقایان بالاتر می‌گویند: می‌گویند در تردد در عبادات در مردد در نیت شد اصلاً عبادت نیست و از اول باطل است، چون در نیت جزم می‌خواهد فکیف به اینکه قیدش کرده به قیدی که لم يتحقق آن قید و در فقه ما مکرر موارد داریم که

یک مسأله از باب نیابت عروه را می‌خوانم در مسأله ۱۵: إذا آجر نفسه للحج في سنة معينة لا يجوز له التأخير، ولو آخر لا لعذر أثم و تنفسخ الاجارة، ان كان التعيين على وجه التقييد. چرا اجاره باطل می‌شود؟ چون اجاره را قید کرده که امسال به حج برود و اگر نرفت امسال به حج اجاره نیست، المقيد عدم عنه عدم قیده، وقتیکه اجاره باطل شد، اگر سال دیگر که به حج رفت تا نیتش این است که حج از طرف زید علی‌انه حجی است که من اجیر هستم برای زید، اصلاً احرامش احرام نیست و اگر وسط حج ملتفت شد رها کند و برود.

عروه فرمودند: وهل يستحق الاجرة على الأولى؟ اگر اجیر قبل از مشعر حج را افساد کرد، آیا برای حجی که فاسد است و دارد تمامش می‌کند آیا حق اجرت دارد که پول بگیرد او لا؟ ایشان فرمودند: قولان، مبینان علی ان الواجب هو الاول (در روایات فرموده که اگر قبل از مشعر حج کرد و افساد کرد به اینطرف حجش را فسد الحج، به فرمایش صاحب جواهر یعنی باطل، این نائب شده بود که برای زید حج صحیح انجام دهد نه حج باطل، پس بنا بر قولی که این حج باطل است، برای حج اول حق ندارد که پول بگیرد، وقتیکه حج باطل شد پس حق اجرت ندارد.) وأن الثانية عقوبة أو هو (الواجب) الثاني وأن الأول عقوبة، صاحب جواهر دومی را انتخاب کرده‌اند و صاحب عروه اول را انتخاب کرده‌اند. صاحب عروه فرموده‌اند: قد يقال (فرمایش صاحب جواهر است در ج ۲۰ ص ۳۵۳) در کفارات. که چون بحث طولانی است بقیه باشد برای بعد.

جلسه ۵۷۰

۲۱ جمادی الاول ۱۴۳۴

مسأله این بود که کسی قبل از مشعر افسد حجّه بالرفث. سه تا حکم اولی دارد و دو حکم دیگر ایضاً، این سه تا در روایت تصریح شده که فاسد است و در عین حال باید: ۱- این حج فاسد را تمام کند. ۲- سال آینده حج برود. ۳- یک شتر بکشد. حالا اگر اجیر برای دیگری بود آیا حج اول مال دیگری است (همینکه فاسد شد و تمامش کرد و حج دوم برای خودش است و عقوبت است که حج را فاسد کرد یا حج دوم مال منوب عنه است و حج اول را که فاسد کرد باطل شد؟

صاحب جواهر در این مسأله هشت قول نقل کرده‌اند از فقهاء الآن در صدد بیان آن اقوال نیستم. خود صاحب جواهر پشت سر هم دو گونه فرمایش فرموده‌اند یک بار این معنی را تقریب کرده‌اند که حج فاسد باطل است و حج دوم حج است برای منوب عنه. یکبار فرموده‌اند حج اول که فاسد است موجب برائت ذمه منوب عنه هست و حج دوم عقوبت است.

مرحوم صاحب مستند نراقی تبعاً لشهید اول در دو و سه چیزی فرموده‌اند

که می‌خواهم آن را نقل کنم که به نظر می‌رسد که قول اقرب همین است، ما هستیم و روایات مسأله، اینهم که فقهاء اینطور خلاف فرموده‌اند و صاحب جواهر ۸ قول نقل کرده‌اند. برای جمع بین این روایات است. من ابتداء عرائضی دارم تا روایات را عرض کنم:

ما در روایات دو جمله داریم: ۱- در بعضی از روایات دارد کسی که قبل از مشعر رفت کرد افسد حجه یعنی أبطله. ولی روایت می‌گوید همین را تمام کند و شتر بکشد و سال دیگر به حج دوم برود که حج دوم برای منوب عنه می‌شود. اما روایات دیگر داریم که دو تایش موثقه إسحاق بن عمّار است که می‌فرمایند: حج اول درست است. این دو تعبیر که حج اول درست است، نص در صحت است، فاسد است حج اول، ظهور در بطلان دارد و نص نیست، فاسد است یعنی لا یکتفی به. حالا چون کلاً باطل است که ظاهرش این است، یا اینکه نه باید یک چیزی به آن وصل کرد و حج بعد را انجام داد اگر ما باشیم و همین قدر مطلب، حالا غیر از صحبت‌های زیادی که صاحب جواهر اینجا فرموده‌اند. فقهاء از شیخ طوسی گرفته فقیه واحد مثل شیخ طوسی دو گونه در کتاب فتوی داده‌اند. علامه و بعضی دیگر همینطور، من این دو طائفه روایات را می‌خوانم، ما بودیم و همین مقدار قاعده‌اش این بود که حمل ظاهر بر نص کنیم. روایتی که می‌گویند حج اول فاسد است. معنایش این است که باید دومی را انجام دهد لذا اینکه باطل است. چرا؟ چون روایات دیگر می‌گوید حج اول درست است و برای منوب عنه می‌شود.

همیشه ترخیص نص است و اوامر ظاهریه در الزام و ظهور است. اگر الزام با ترخیص تعارض کرد ظاهر را حمل بر نص می‌کنیم. غسل الجمعة واجب که ظهور در وجوب دارد. اما اگر دلیل داریم که لا بأس بترک غسل

الجمعه، این لا بأس حلی ندارد یعنی حرام نیست، آنوقت لا بأس نص در عدم وجوب است، واجب ظهور در وجوب دارد و بخاطر نص لا بأس بترکه دست از ظهور بر می داریم و می گوئیم واجب یعنی تأکید در آن هست و خلاف ظاهر است. واجب یعنی واجب، اگر ما لا بأس بترکه را اگر معتبره باشد یعنی واجب نیست و راه دارد که عمل کنیم به واجب و بگوئیم مؤکده روایتی که می گوید واجب ساقط نمی شود، اما اگر خواستیم به واجب عمل کنیم و بگوئیم غسل جمعه واجب است، پس لا بأس بترکه را چکار می کنیم؟ قابل تأویل نیست و باید طرحش کنیم. ما نحن فیه از این قبیل است. حالا باید دید همینطور است یا نه؟ اگر بخواهید مفصل مراجعه کنید مرحوم نراقی کامل و موجز اینجا را بیان کرده اند. صاحب جواهر خیلی مفصل کَرَّ و فَرَّ کرده اند در مستند ج ۱۱ ص ۱۳۸، المسألة الثامنة عشرة. روایت این است: **عن الصادق علیه السلام في الرجل** (در وسائل، کتاب لاجح، ابواب النیابه، باب ۱۵ ح ۲ و ۱) **يُحج عن آخر فاجترح في حجه شيئاً** (اجترح یعنی اکتسب، اما در بدیع استعمال می شود. اجترح السيئات یعنی اکتسب السيئات، کسی که کار بد می کند، این چند لحظه و چند ساعت و روزش را فروخته، چه گرفته، نیت کرده، چه گرفته؟ سیئه گرفته) **يلزمه فيه الحج من قابل أو كفارة، قال عليه السلام هي للأول تامة**، (تامة للحج نص است و هیچ راهی ندارد و ظهور نیست. این حج برای منوب عنه تام است) **وعلى هذا اجترح** (حج سال آینده به گردن این است، یعنی حج سال آینده عقوبت خود این است که در حج اول کار خراب کرد.

روایت دوم از اسحاق بن عمار در ذیل یک روایت دیگر است که از حضرت صادق علیه السلام سؤال کرده: **فإن ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير**

الحج من قابل (کاری می‌کند که حجش را فاسد می‌کند و فاسد ظهور در بطلان دارد، اما نص در بطلان نیست) **أيجزى عن الاول؟ قال: نعم.** (یعنی منوب عنه ذمه‌اش بری شد با همین حجی که یفسد علیه. یجزی راهی ندارد، ظهور نیست که معنای دیگری داشته باشد، اگر بنخواهیم بگوئیم برای منوب عنه حج حساب نمی‌شود و مبرء ذمه‌اش نیست، باید این روایت را طرح کنیم و معنای دیگری ندارد) **قلت لأن الأجير ضامن من للحج؟ قال: نعم.** در مقابل این روایت روایتی است که حضرت می‌فرمایند حجش (اولی) فاسد شد.

صحيحه سليمان بن خالد وسائل، كتاب الحج، باب كفارات الحج، كفارات الاستمناع، باب ۳ ج ۸) ... **والرفث فساد الحج.** اگر ما بودیم و فقط همین می‌گفتیم حج باطل است، اما نص در بطلان نیست. صاحب جواهر اینجا می‌فرماید: **واحتمال ارادة نقصه من فساد** (ناقص است که باید سال دیگر حج کند) **على معنى انه لا يبرء ذمته مجرداً بل المبري هو مع القضاء** (فاسد است یعنی تنهایی مبرء ذمه منوب عنه نیست بلکه سال آینده باید قضاء هم بکند) ایشان می‌فرمایند فاسد را بگوئیم ناقص است کما تری. اگر ما بودیم و فاسد بله یعنی باطل، یعنی می‌بینید که درست نیست. خود صاحب جواهر بعد نقل می‌فرماید که ما روایت داریم در موردی که اجماع هست بر صحت حج، حضرت تعبیر به فساد کرده‌اند پس فساد قابل این هست که صحیح باشد، اما فاسد است یعنی تکمیل می‌خواهد.

صاحب جواهر می‌فرماید: به حضرت عرض می‌کند (وسائل، ابواب كفارات الاستمناع، كفارات احرام باب ۱۱ ج ۱) که شخصی سه شوط را طواف کرد و بعد از سه شوط موافقه کرد، حکمش چیست؟ حضرت فرمودند: **قد أفسد حجّه و عليه بدنه،** ظاهرش این است که حجش باطل است با اینکه در

این مورد اجماع هست که صحیح است و با این کار حج باطل نمی شود باید برود غسل کند و برگردد و طوافش را تمام کند و حج را تمام کند یک کفاره به گردنش است. افسد نص در بطلان نیست ظهور دارد. آنوقت ما هستیم و این دو روایت. در مسأله اجماع هم نیست و خلاف عظیمی در مسأله هست و از مسائل پر قول است که صاحب جواهر هشت قول نقل می کنند که هشتمین را خودشان انتخاب می کنند. ریشه مطلب همین دو تا است. یک روایت می گوید حجش فاسد است، (الرفث فساد الحج که ظهور بطلان دارد. روایت دیگر می فرماید: **هی للاول** (منوب عنه) تامه. صاحب مستند فتوی داده و فرموده حجی که قبل از (تبعاً لشهید اول در دروس) مشعر نائب رفت کرد، این حج را باید تمام کند و یک بدنه بکشد و در آینده حج کند ولی منوب عنه این حج مبرء ذمه اش است و بنا نیست که یک حج دیگر بدهد، حتی اگر نائب عصیاناً نه بدنه کشت و نه حج دوم انجام داد از منوب عنه برداشته شده و افسد هم نمی تواند معارض تامه باشد در دلالت چون افسد قابل حمل هست و تامه قابل حمل نیست مگر رفع ید از آن بکنیم، چون سندش معتبر است و جماعتی هم به آن عمل کرده اند و از آن اعراض نشده. پس ما هستیم و این دو دلالت، این می گوید حج اول فاسد است و آن می گوید تام است، تام نص در صحت است و افسد ظهور در بطلان دارد. از ظاهر دست برمی داریم و ظاهر را تأویل می کنیم نه نص را.

مرحوم صاحب مستند فرموده اند: المسألة الثامنة عشرة: لو افسد الأجير حجه يجب عليه اتمامه و قضائه من قابل و یجزي عن المستأجر مطلقاً. (می خواهد اجاره معینه باشد یا مطلقه) معینه كانت الأجرة أو مطلقه وفاقاً للدروس، (ج ۱ ص ۳۲۳) لا يستعاد الأجرة منه (أجير) شيئاً (مگر اینکه شرطی کرده باشد که

حج اینطوری نمی خواهد) لموثقی ابن عمار (که دو روایت را نقل کرده اند که عمده اولی است: *في الرجل يحج عن آخر فاجترح في حجه شيئاً يلزمه فيه الحج من قابل او كفاره* (یعنی سائل اعم از این مورد ذکر کرده) قال: *هي للأول تأمة* (این کلمه تأمه در مقابل والرفث فساد الحج است) تأمه نص است و تمام ترخیصها عادة نص است، صح برئت ذمته، تأمه، قابل معنای دیگر نیست. اما يجب، امر و چیزهایی که ظهور در الزام دارد که آقایان تعبیر به ظهور می کنند ظهور است.

خلاصه قاعده از اول تا آخر فقه که ظهور عقلائییه و جمع عرفی است این است که اگر جائی ظاهر با اظهر تعارض کرد، حمل ظاهر با اظهر می کنیم و دست از ظهور ظاهر برمی داریم بخاطر اینکه دست از اظهر که ظاهرش اقواست برنذاریم و یا هر جائی که ظاهر با نص معارضه کرد ما نمی توانیم از نص دست برداریم، از ظاهر دست برمی داریم بخاطر نص و ظاهر را بخاطر ظهورش تأویل می کنیم، بخاطر اینکه نص قابل تأویل نیست. نص امرش دائر است بین اینکه عمل کنیم یا طرح کنیم که همچنین چیزی نیست. اما ظاهر طرح نمی خواهد، الجمع مهما امکنه (نه مهمای عقلی یا مهمای عرفی که ظهور باشد) *اولی من الطرح*. مولی به عبدش می گوید فوراً برو، می گوید می شود نروم؟ گفت اشکالی ندارد، این اشکال ندارد نص است. بخاطر اشکال ندارد عادة تمام ترخیصها نص است. اشکال ندارد، فوراً برو را از وجوب می آورد پائین، ما بخاطر اشکال ندارد دست بر می داریم از ظهور فوراً برو نان بگیر، این یک چیز عرفی است و فقهاء هم از اول تا آخر فقه، مگر یک مواردی که اختلاف شود که ظهور یا نص و ظاهر تا اظهر، وگرنه قاعده اش این است. تأمه نص است و حج برای منوب عنه حساب شد، این کار را خراب کرده مشکل

خودش است، حج خراب نشد و این باید جریمه بدهد. به نظر می‌رسد که فرمایش صاحب مستند اینجا فرمایش خوبی است و جاهای دیگر هم ما همین کار را می‌کنیم. انشاء الله در آینده فرمایش صاحب عروه و جواهر را نقل می‌کنم با اینکه صاحب عروه دیده‌اند که قولی که صاحب جواهر نقل کرده‌اند بسیار مفصل است، لذا آن‌ها را بیان نکرده‌اند.

جلسه ۵۷۱

۲۲ جمادی الاول ۱۴۳۴

عروه فرموده: **قد يقال** (که این فرمایش صاحب جواهر است و عده‌ای که قبلاً نقل شد. البته عرض شد که صاحب جواهر ابتداءً اینطور فرموده‌اند و بعد خود ایشان عدول کرده‌اند، **قد يقال بالثاني** (یعنی شخصی که رفت کرد قبل از مشعر این حجش باطل است و باید تمام کند بعنوان عقوبت و حج دوم صحیح است) **لتعبیر فی الأخبار بفساد الظاهر فی البطلان** (صحیح سلیمان بن خالد که حضرت فرمودند: **الرفث فساد الحج و ظاهر فساد بطلان است.** پس اینکه رفت کرد در حج حج شد باطل، آنوقت دلیل می‌گوید بعد دوباره باید حج انجام دهد و آن حج دوم حج است نه حج اول.) و **حمله** (عبارت عروه به نقل از جواهر) اینکه در صحیحه دارد **الرفث فساد فی الحج، فساد ظاهر در این است که باطل است یا بخواهیم بگوئیم نه، فساد به تنهائی کافی نیست، حج اگر در آن رفت نمی‌شد حج بود و مجزی بود اما حالا رفت شد و حضرت فرمودند فساد است معنایش این است که سال دیگر حج کند آنوقت می‌شود حج، نه اینکه این (اولی) باطل است به تنهائی کافی نیست) **علی ارادة****

النقصان و عدم الكمال (یعنی الرفث فساد الحج، حج می شود ناقص نه اینکه باطل است، حمل کنیم کلمه فساد را در فرمایش معصوم علیه السلام در روایت صحیحہ السند) **على ارادة النقصان و عدم الكمال مجاز** (چون فاسد یعنی باطل و بگوئیم فاسد یعنی غیر کامل و معنایش ناقص بودن است نه اینکه باطل است، مجاز است و خلاف معنای فساد است، وقتی که مجاز شد لا داعی له، چه ما را دعوت می کند که این مجاز را مرتکب شویم؟ ظاهر رفت فساد یعنی بطلان و حملش بر معنای مجازی کنیم قرینه می خواهد که آن قرینه نیست) **لا داعی له و حیثئذ** (بنابر اینکه بگوئیم حجی که قبل از مشعر در آن رفت شود این حج فاسد است حالا که فاسد شد آیا اجیر شده که برای حجی عاجز و میت حج صحیح انجام دهد و این حج باطل شد، اجاره منفسخ می شود.) **فتنفسخ الإجارة إذا كانت معينة** (امسال حج کند) **و لا يستحق الأجرة و يجب عليه** (اجیر) **الأتيان في القابل بلا أجرة** (چون این بنا بوده که امسال انجام دهد و انجام داد و باطل شد و حج سال دیگر هم انجام دهد و صحیح باشد ربطی به اجاره ندارد).

(صاحب عروه می فرمایند اگر اجاره مطلق بود، اجیر شده بود که یک حجی انجام دهد و معین نشده بود امسال) **ومع اطلاق الاجارة تبقى ذمته مشغولة له و يستحق الأجرة على ما يأتي به في القابل** (همه اینها که عرض شد بنابر قول دوم است که حج دوم للمنوب عنه است نه حج اول، چون حج اول باطل شد. (اما بنابر قول خود صاحب عروه که در اثناء مسأله می گویند، می فرمایند: **فالاقوى استحقاق الاجرة على الاول و ان ترك الاتيان به من قابل والاقوى صحة الأوّل و كون الثاني عقوبة**. حالا می خواهند نظر خودشان را بگویند که نایب شد که حج کند و قبل از مشعر رفت کرد، سه حکم رئیسی بر

او بار می‌شود که باید حج را تمام کند و یک شتر بکشد و سال دیگر دوباره حج کند صاحب عروه می‌فرماید: **والاقوی صحّة الأوّل** (همین حجی که اول انجام داده و رفته کرده، این حج صحیح است) **والثانی عقوبة** (دو دلیل صاحب عروه ذکر می‌کند. ما روایت در حج که اگر کسی برای خودش حج می‌کرد و قبل از مشعر رفته کرد باید یک شتر بکشد و سال دیگر باید حج کند، اما حجش صحیح است) **لبعض الاخبار الصریحة فی ذلك فی الحاج عن نفسه و لا فرق بینه و بین الأجر** (که مکرراً عرض شد که ظاهر ادله‌ای که از حضرت می‌پرسد در ده‌ها مورد در حج و نماز و روزه و عقود و ایقاعات که اینطوری در حج انجام داده چکار کند؟ احکامی که ذکر می‌شود ظاهرش این است که هذا حکمه للحج بما هو حج، بدون اینکه این حج برای خودش است یا دیگری) روایتی که ایشان فرمودند صحیح زراره است که در کافی و تهذیب هر دو نقل شده، البته تهذیب از کلینی نقل کرده نه از کافی، سند خودشان شیخ طوسی از کلینی نقل کرده‌اند (وسائل، کفارات حج، ابواب کفارات الاستماع باب ۳ ج ۹) قال سألته (روایت مضمرة است اما مسلماً زراره نمی‌آید مسأله شرعی را از غیر امام نقل کند، گذشته از اینکه این اضمارها تقطیع شده، ۲۰، ۳۰ مسأله در ابواب مختلف فقه سؤال کرده و نوشته و نقل کرده و گفته راجع به صلاة پرسیدم و بعد می‌گوید و سألته و نمی‌گوید عن ابي عبد الله عليه السلام. و اضمار در اثر تقطیع روایت شده و شیخ طوسی و دیگران روایات را تکه تکه کرده و هر کدام را در یک بابی گذاشته‌اند که استخراجش سهل باشد). **عن مُحرم غشي امرأته و هي محرمة، قال عليه السلام جاهلین أو عالمین؟ قلت: اجنبی فی الوجهین جميعاً، قال عليه السلام: إن كانا جاهلین** (ظاهرش جهل به حکم است نه کفاره و قضاء حج) **استغفرا ربهما** (استغفار می‌کنند که این استغفار

برای قاصر مستحب است و برای مقصر واجب است، چون قاصر دلیل خاص می‌خواهد و دلیل قوی می‌خواهد، چون قاصر که عقوبت ندارد و خلاف عدل است، عقوبت قاصر، چرا استغفار کند، بله ما منکر این نیستیم که امکان دارد در قصور یک تکالیف الزامیه‌ای را شارع قرار داده باشد اما خلاف اصل است که دلیل می‌خواهد) و **مَضِيَا عَلٰى حُجَّهٖا وَلَيْسَ عَلَيْهِمَا شَيْءٌ**. در حج ما روایات متعدد داریم که جاهل، ناسی، غافل برایشان تکلیف نیست) وان كانا عالمين (که غشیان نساء حرام است) **فُرِّقَ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي أَحْدَثَا فِيهِ وَعَلَيْهِمَا بَدَنَةُ وَالْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ**. (این تکه مسأله در کفارات حج می‌آید و لهذا این مسأله دو جا مطرح شده) **فَإِذَا بَلَغَا الْمَكَانَ الَّذِي أَحْدَثَا فِيهِ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَقْضِيَا نَسْكَهُمَا** (و در سال آینده وقتی که به آنجائی که موقعه را انجام داده بودند سال قبل رسیدند، آنجا از هم جدا شوند در یک خیمه نباشند. شاهد اینجاست: **قُلْتُ: فَايُّ الْحَجَّتَيْنِ لَهَا؟ قَالَ ﷺ: الْأُولَى الَّتِي أَحْدَثَا فِيهَا مَا أَحْدَثَ وَالْآخِرَى عَلَيْهِمَا الْعُقُوبَةُ**) که صاحب عروه فرمودند این روایت صریح است که هم سندش گیری ندارد که عرض می‌شود و هم صریح است که حج اول صحیح است.

مسأله اضمار مکرر عرض شد و حالا هم عرض می‌کنم و رد می‌شوم، صاحب جواهر این را مطرح فرموده‌اند در آخر حج، ابواب کفارات ج ۲۰ ص ۳۵۴ فرموده‌اند: **وَالْمُنَاقِشَةُ بِاضْمَارِهِ، يَدْفَعُهَا مَعْلُومِيَّةٌ كَوْنُهُ (المضمرة) الْأَمَامِ ﷺ وَلَوْ بِقَرِينَةٍ كَوْنِ الْمَضْمَرِ مِثْلَ زَرَارِهِ الْمَعْلُومِ عَدَمَ نَقْلِهِ عَنِ الْإِمَامِ ﷺ عَلَى أَنَّ الظَّاهِرَ كَوْنِ الاضْمَارِ قَدْ وَقَعَ فِي تَأْلِيفِ الشَّيْخِ (الطوسي) لَا فِي أَصْلِ الْخَبَرِ.** كما هو مذكور في محله و دعوى القطع زيادة على الاضمار ممنوعة (این یک حرف دیگری است که روایت مقطوعه است یعنی تا به زراره برسد، یعنی زراره از امام ﷺ نقل کرده، قبل از زراره، کلینی که نقل فرموده، افرادی را که نقل کرده

که از آن‌ها نقل کرده بعضی از افراد سند مورد اطمینان نیست که همدیگر را دیده باشند و احتمال دارد که در لابلائی سند کسی بوده که اسمش افتاده و یا عمداً ذکر کرده‌اند چون نمی‌دانسته‌اند و یا افتاده که به این روایت می‌گویند مقطوعه. مثلاً علی بن ابراهیم از پدرش نقل می‌کند ولی پدرش از فلان کس نقل می‌کند. یکوقت سابقاً عرض شد که این یک گره‌ای برای عده‌ای از اعظام فقهاء ما چه قبل و چه از متأخرین که در مسأله قصد ما باید احراز کنیم که این فرمایش فرمایش معصوم است و همه افراد سند باید مورد اعتماد باشند، یا ثقه یا حسن و یا موثق باشند علی‌المبنی و دیگر اینکه باید برایمان محرز باشد که کلینی که از علی بن ابراهیم نقل می‌کند، علی بن ابراهیم را دیده، نه اینکه کسی برای کلینی از علی بن ابراهیم نقل کرده و اسمش نیامده و ما نمی‌دانیم کیست، شاید آدم غیر معتبری و یا مجهولی و مهملی باشد، این شکی نیست که باید احراز شود و اگر احتمال عقلائی بدهیم نه دقتی عقلی که کلینی که از علی بن ابراهیم نقل می‌کند علی بن ابراهیم را ندیده باشد و بالواسطه از او نقل می‌کند، فقط واسطه را با کلینی نگفته و با آنکه کتاب کلینی را که بعد استنساخ کرده، افتاده اگر احتمال عقلائی بدهم، حجت نیست، چون باید محرز باشد که روایت جواهر اشاره بر این می‌کند این روایت. احتمال دارد ک مقطوعه باشد و افراد سند از بینشان کسی افتاده و ما نمی‌دانیم کیست، پس روایت اعتبار سندی ندارد که بعد عرض می‌کنم.

جلسه ۵۷۲

۲۵ جمادی الاول ۱۴۳۴

عرض شد که ایشان دو مناقشه نقل فرموده و هر دو را رد کردند. یکی اینکه صحیحۀ زراره مضمهره است و مقصود از مرجع ضمیر محرز نیست که معصوم علیه السلام باشد پس اعتبار ندارد. این را رد فرمودند. شخصی بر جلالت مثل زراره، مستبعد استبعاداً فیها که حکم شرعی از غیر از معصوم علیه السلام بخواهد نقل کند. مناقشه دوم این بود که فرمودند: ودعوی القطع زیاده علی الاضمار ممنوعه. یک اشکال دیگر که اینجا هست و در یک مجموعه‌ای از روایات، این است که سند احتمال قطع دارد. یعنی ممکن است در سند کسی بوده که حذف شده آنوقت سند احراز می‌خواهد، وقتیکه احراز شده باشد اعتبار ندارد. صاحب عروه می‌فرماید دعوی القطع ممنوعه این چیست؟ این یک مطلبی و گیری است که مجموعه‌ای از اعظم در رجال و فقه برای آن‌ها مشکل شد و آن این است که ما دو حماد داریم و هر دو ثقة هستند: یکی حماد بن عیسی و یکی حماد بن عثمان. این اگر سند تا حماد بن عیسی معتبر باشد که گیری ندارد، اگر سند تا حماد بن عثمان معتبر باشد باز هم گیری ندارد. چیزی که

هست دو مطلب است: ۱- اگر گفته شد حمّاد بدون وصف به انه عثمان یا ابن عیسی، کدام است؟ هر کدام که باشد معتبر است و گیری ندارد. اما اگر راوی از حماد یکی از دو حمادها را ندیده و یکی را دیده و گفته عن حماد، شک می‌کنیم اینکه دارد نقل می‌کند از حماد یکی از دو حمادها را ندیده و یکی را دیده و گفته عن حمّاد، شک می‌کنیم اینکه دارد نقل می‌کند از حمّادی که دیده دارد نقل می‌کند یا از حمّادی که ندیده و یک واسطه در بین بوده و آن حذف شده، یا از راوی یا از کلینی یا شیخ طوسی حذف شده یا از دیگران؟ اگر همچنین شکی شد بمجرد اینکه سند روایت تا حماد معتبر است، و حماد هم معتبر است چه ابن عیسی باشد و چه ابن عثمان، لکن اگر شک داریم که این سند متصل است یا مقطوع، اینجا روایت می‌شود غیر معتبر، چون اعتبار احراز می‌خواهد.

دیگر این است که مرحوم شیخ صدوق در روایتی که کلینی نقل کرده از علی بن ابراهیم که همین روایت زراره یکی از آن‌هاست. فرموده عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حمّاد، صدوق فرموده ابراهیم بن هاشم حمّاد بن عیسی را دیده ولی حماد بن عثمان را ندیده. پس اگر یک روایت از علی بن ابراهیم بود (ثقه) ابراهیم بن هاشم (معتبر) از حماد بن عیسی بود گیری ندارد. اما اگر از حماد بن عثمان بود، صدوق بضرر قاطع فرموده که ابراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان را، پس معلوم می‌شود بین ابراهیم بن هاشم و حماد بن عثمان یک واسطه بوده که افتاده، کیست؟ نمی‌دانیم که روایت می‌شود مقطوعه. و هکذا اگر گفته شد که علی بن ابراهیم عن ابیه عن حمّاد و نگفته ابن عیسی یا ابن عثمان و احتمال دادیم که ابن عثمان باشد، لم یلقه سند مشکوک می‌شود و به مجردی که سند مشکوک شد دیگر اعتبار ندارد و اعتبار احراز

می خواهد. صدوق در آخر من لا يحضره الفقيه ج ۴ ص ۵۱۳، تلخیص کرده
 سندها را و اگر ۴۰ روایت از یک راوی داشته، ۴۰ بار سندها را ذکر نکرده ۳۰
 روایت از یک راوی داشته، سندها را ۳۰ بار ذکر نکرده مستقیم ذکر کرده و در
 آخر کتاب یک مشیخه آورده و گفته هر چه که در این کتاب من نقل کردم از
 فلان راوی، طریق من به این راوی اینهاست که دیگر مرتب تکرار نکند.
 آنوقت صدق فرموده: وما كان فيه من وصية أمير المؤمنين عليه السلام لأنه محمد بن حنفية
 فقد روئته عن أبي عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن
 ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام (اینجا حماد بن عیسی است که مشکلی ندارد) و
 يغلط اكثر الناس في هذا الإسناد فيجعلون مكان حماد بن عيسى، حماد بن عثمان و
 ابراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان وإنما لقي حماد بن عيسى وروى عنه. فعلاً
 بحث روی این کلمه است که صدوق به ضرس قاطع فرموده ابراهیم بن
 هاشم، حماد بن عثمان را ندیده، پس اگر یک جائی روایت عن حماد بودند
 وصف به ابن عیسی یا ابن عثمان، مجهول می شود یا اگر گفته بود از حماد بن
 عثمان، چون از حماد بن عثمان روایت ندارد.

یک عده‌ای از اعظم مثل علامه و شیخ حسن صاحب معالم و یک
 عده‌ای از متأخرین طبق فرمایش صدوق و اعتماداً له، روایاتی که محرز باشد
 که ابراهیم بن هاشم از حماد بن عیسی نقل کرده یا صریحاً گفته ابن عیسی یا
 نگفته و بگوئیم شهرت بوده، صغری در اینجا و این شهرت معین است
 می شود معتبر، اما اگر حماد بود بدون وصف به ابن عیسی یا ابن عثمان،
 روایت می شود غیر معتبره مثل روایت ما نحن فيه.

علامه در آخر خلاصه یک عده فوائد نقل فرموده و طبق فرمایش صدوق
 همین حرف صدوق را زده، الفائدة التاسعة. قد يغلط جماعة في الاسناد من

ابراهیم بن هاشم إلى حمّاد بن عیسی فیتوهّمونه حمّاد بن عثمان و هو غلط وان ابراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان، بل حماد بن عیسی.

مرحوم سید بحر العلوم یک کتابی دارند بنام الفوائد الرجالیة که نکات مهمی در آن هست ج ۱ ص ۴۴۷، ایشان بعد از اینکه روایت صدوق را نقل فرمودند که اگر ابراهیم بن هشام از حمّاد نقل کرد اگر حماد بن عیسی است درست است و اگر عثمان است واسطه دارد و اگر واسطه ذکر شده مجهول است و فرموده و تبعه (صدوق) علی ذلك العلامة و ابن داود والمحقق الشيخ حسن ابن الشيخ الثاني و والده علی ما حُكي عنه وغيرهم من اصحاب الفن وحمل ما ورد من ذلك که چیزی که هست در متعدد از روایات ما در کافی و استبصار و تهذیب داریم شاید در کتب دیگر هم اگر تتبع شود داریم که صریحاً گفته شده. ابراهیم بن هاشم عن حمّاد بن عثمان، چند جا اینطور گفته‌اند و باید قطع باشد چون لم یلق حمّاد بن عثمان، سید بحر العلوم می‌فرمایند اگر بخواهیم روایاتی که در سندش ابراهیم بن هاشم عن حمّاد بن عثمان آمده علی کثرته، بگوئیم همه این‌ها اشتباه است) مع کثرته علی التبدیل أو سقوط الواسطة (یا ابن عیسی بوده و ابن عثمان شده و واقعاً ابن عیسی است) أو سقوط الواسطة بین حماد و الحلبي (روایاتی که ابراهیم بن هاشم عن حماد بن عثمان نقل کرد. بگوئیم این‌ها واسطه‌ای افتاده) لا یخلو من اشکال وإن کان الأقرب ذلك. (که اشکال در سند می‌شود) وجهش تناقض بین فرمایش صدوق و این روایات است. کلینی می‌گوید عن حماد بن عثمان و صدوق می‌گوید: ابراهیم بن هاشم حماد بن عثمان را ندیده، پس صدوق اشتباه می‌کند که ابراهیم بن هاشم حماد بن عثمان را ندیده و یا کلینی اشتباه کرده که واسطه بین حماد و ابراهیم بن هاشم را حذف کرده (از قلمش افتاده) یا ابن عیسی بوده، کلینی اشتباه نوشته

عیسی والظاهر انه مصحّف (یعنی حماد ابن عثمان صحیح است نه ابن عیسی) علامه مجلسی تحت تأثیر فرمایش شیخ صدوق قرار گرفته و در مرآة العقول چند جا این را اشاره فرموده‌اند که من بالواسطه از حاشیه کافی نقل می‌کنم، کافی ج ۴ ص ۳۳۶ یک روایتی کلینی نقل فرموده در باب تقلید حج ح ۶: علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عثمان عن الحلبي - در حاشیه از مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول نقل کرده‌اند که ایشان فرموده‌اند: ولا یخفی ما فیہ من النقیصه، فان ابراهیم بن هاشم إنما یروی عن حماد بن عثمان بسقوط ابن ابی عمر و اینجا نیست، پس نقص است. یعنی در سند سقط است و نسخ الکافی و التهذیب فی ذلک متفقہ (همه که حماد بن عثمان را که ذکر کرده‌اند واسطه ابن ابی عمیر را نیاورده‌اند).

مرحوم کاظمی که از محققین رجالیین است و یک مشترکات خوبی را انصافاً دارد بنام هدایة المحدثین، روایتی که در سندها اسم خودش ذکر شده یا وصفش و پدرش گاهی ذکر نشده آنوقت مورد اشتراک قرار گرفته که آیا این است یا آن، ایشان هم فرمایش شیخ صدوق را پذیرفته و دنبال شیخ صدوق یک مجموعه این کلام ایشان را پذیرفته‌اند و تمام این روایاتی که از این قبیل است در آن خدشه سندی کرده‌اند. ایشان در ص ۵۰ فرموده: وکرر و فی الکافی ابراهیم بن هاشم عن حماد بن عثمان و هو سهو و ثوابه ابن ابی عمیر عن حماد کما هو الشایع المعهود و عین همین را در حماد بن عیسی گفته که خودش بی واسطه ابن عیسی است نه ابن عثمان.

اینجا یک عرض هست که جزء فرمایش حاجی نوری است در خاتمه مستدرک از، صاحب جواهر یک کلمه خواندم که فرمودند: ودعوی القطع ممنوعه و فرمایش صدوق را پذیرفته حاجی نوری ۴، ۵ صفحه مفصل این

مسأله را بررسی کرده‌اند. ج ۵ ص ۴۵۱ مفصل مسأله را ذکر کرده‌اند. چند مطلب اینجا هست که عمده یک کلمه است و یک مشت مؤیدات دارد و آن این است که ما باید بگوئیم صدوق یک بار اشتباه کرده و یا باید بگوئیم کلینی مکرر اشتباه کرده، شیخ طوسی مکرر اشتباه کرده و دیگران مکرر اشتباه کرده‌اند. این تعارض قاعده‌اش چیست؟ لا شک که کلینی اضبط است از شیخ صدوق، کلینی چند تا کتاب بیشتر ندارد که عمرش را در این‌ها گذاشته و معروف هم هست که کافی اضبط کتب اربعه است. شیخ صدوق می‌گویند ۳۰۰ کتاب دارد. یعنی کلینی روی هر روایتی فرضاً اگر نیم ساعت وقت صرف کرده. شیخ صدوق نیم دقیقه وقت صرف کرده، گذشته مره و تکرار است یعنی اگر کلینی بارها اشتباه کرده بود و صدوق یک بار، می‌گفتیم آیا صدوق اشتباه کرده یا کلینی؟ چون یقیناً یکی اشتباه کرده و مسأله تعارض است. آیا وقتی کلینی و دیگران بارها اشتباه کرده باشند و صدوق یک بار، آیا تعارض و تساقط است یا ترجیح است؟ اولی این است که بگوئیم شیخ صدوق اشتباه کرده، معصوم که نبوده کلینی هم معصوم نبوده، اما چیزی که هست وقتیکه همچنین تعارضی است معنایش این است که کلینی نه یک بار و دو بار و سه بار و شیخ طوسی و اعظامی دیگر که روایت نقل کرده‌اند و فرمایش شیخ صدوق را دیده‌اند، حالا کلینی فرمایش شیخ صدوق را ندیده چون کلینی معاصر متقدم بر شیخ صدوق است. اما بعد از شیخ طوسی که دیده‌اند. شیخ طوسی اساتیدشان که یکی شیخ مفید باشد از تلامیذ شیخ صدوق هستند و دیده‌اند این را و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار هم مکرر این سند آمده، گذشته از اینکه روایات متعددی و مسائل متعددی بر آن مبتنی است یکی همین صحیح زراره و در ما نحن فیه، در این تعارض نه اینکه تساقط می‌شود

بلکه اولی این است که شیخ صدوق در این فرمایشی که فرموده لم یلق حمّاد بن عثمان اشتباه کرده و حل می‌شود. هم آنجائی که حماد بن تنهاست شک می‌کنیم که حمّاد بن عیسی است یا عثمان و هم آنجائی که حماد بن عثمان صریحاً گفته شده.

پس بنابر این، این دو کلمه‌ای که مرحوم صاحب جواهر فرمودند و دعوی القطع ممنوعه ظاهراً این فرمایش تام است و روایت معتبره است، تا برسیم به دلالت روایت.

جلسه ۵۷۳

۲۶ جمادی الأول ۱۴۳۴

در موضوع حمّاد بن عیسی و حمّاد بن عثمان چند امر هست که خوب است به آن التفات شود: ۱- اگر بکر اسمی مشترک بین دو نفر بود و در یک عصر بودند هر کدامی یک وصف ممیز از دیگری داشت، ذکر شد که در روایات مکرر هست و شک بود بدون آن وصف و شک شد که این است یا آن، اگر هر دو معتبر و یکی غیر معتبر باشد و یا یکی راوی از او کسی باشد که محرز است که این از او روایت می‌کند و محرز است که دیگری از او روایت نمی‌کند، اگر این دو تا یکی معروف باشد و یکی غیر معروف، عقلاء اینطور مقابله می‌کنند در مقام تنجیز و اعدار، آن معروف را می‌گویند مراد متکلم بوده وقتی که نام آسید أبو الحسن برده می‌شود منصرف است به آقای آسید أبو الحسن اصفهانی مرجع تقلید و اگر یک ثقه‌ای مطلبی نقل کرد می‌گوئیم مراد این‌ها هستند این علم نیست ولی علمی است و عقلاء اینطوری برداشت می‌کند. این در معروف و غیر معروف ظاهراً گیری ندارد و در روایات مشترکات ما مکرر داریم از این قبیل، اما اگر امر دائر بین دو تا

معروف شد، یکی اکثر معروفیه من الآخر، مثل حمّاد بن عیسی و حمّاد بن عثمان که بحث ما نحن فیه است. حماد بن عیسی معروف است، از اصحاب اجماع است و حمّاد بن عثمان هم معروف است و از اصحاب اجماع است، اما حمّاد بن عیسی معروفتر است و روایت بیشتر دارد و اگر یک جائی گفته شد عن حمّاد عن زراره که روایت مذکوره مورد بحث از همین قبیل است و گفته نشد که عن حمّاد بن عیسی یا عثمان است اینجا آیا منصرف می شود به معروفتر، اگر دو تا مراجع تقلید بودند که هر دو یک اسم داشتند در یک عصر و زمان و یک کسی این اسم را آورده و یکی معروفتر از اسم دیگر بود، منصرف می شود و بنای عقلاء در مقام تنجیز و اعذار، می گوئیم آیا معروفتر مراد است؟ ممکن است که این مظنون باشد، اما ظنی است که عقلاء منجز و معذر نمی دانند این را. به نظر می رسد که ما نحن فیه، حمّاد بن عیسی و حمّاد بن عثمان هر دو معروفند و از اجلاء هستند و هر دو روایت دارند، اما از حماد بن عیسی بیشتر روایت در دست ما رسیده تا از حمّاد بن عیسی عثمان و اگر یک جائی گفته شد حمّاد، نمی دانیم کدام است، چون مکرر در روایات آقایان حمل کرده اند که حمّاد بن عیسی است این روشن نیست، وجه این حرف چیست؟ اگر حماد بن عیسی مجهول و مهمل بود و غیر معروف، خوب عیبی ندارد، اما حمّاد بن عثمان هم معروف است، حماد بن عیسی معروفتر است و روایت بیشتر دارد. و یکی همین روایت ما نحن فیه، روایت زراره همین است که گفته اند صحیحه است و کسانی که گفته اند صحیحه است حمل کرده اند که حمّاد بن عیسی است نه اینکه حتی اگر حمّاد بن عثمان باشد آن را صحیحه می دانند چون معلوم نیست که ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان نقل کرده باشد. این حرف به نظر نمی رسد. چون روایت

خاص که مسأله ندارد و تشریح خاص که نیست، بحث بحث برداشت عقلانی است و منجز و معذر عند العقلاء. پس المعروفان إذا كان أحدهما أعرف لا يوجب التنجيز والاعذار في الانصراف إلى الأعراف. بله معروف و غیر معروف ينصرف إلى المعروف عند العقلاء. و خیلی جاها این مطلب بدردمان می خورد. یکی دیگر این است که مرحوم محدث نوری همانطور که عرض شد و تفصیلش را عرض نکردم فقط صفحه و جلدش را عرض کردم، یک قرائن متعددی ذکر کرده است که می شود گفت که همانطور ابراهیم بن هاشم نقل می کند از حماد بن عیسی ممکن است ابراهیم بن هاشم هم نقل کرده باشد از حماد بن عثمان. مرحوم حاجی نوری خواسته اند بگویند ممکن است و احتمال می رود که ابراهیم بن هاشم پدر علی بن ابراهیم از حماد بن عثمان نقل کرده باشد. شیخ صدوق فرموده ابراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن موسی، گفته اند اینها تعارض ندارند و این قرائن به چه دردی می خورد. (اشکال بر حاجی نوری شده، شیخ صدوق نفی فعلیت می کند و می گوید ابراهیم بن هاشم ندیده حماد بن عثمان را، پس اگر یک جائی ابراهیم بن هاشم روایت کرد و گفت عن حماد بن عثمان، باید گفت اینجا یک واسطه ای بوده که حذف شده چون او را ندیده تا از او مباشرة نقل کند. حاجی نوری قرائتش این است که ممکن است که ابراهیم بن هاشم دیده باشد، حماد بن عیسی بن عثمان را، امکان معارضه ندارد با فعلیه العدم. بر فرض که ممکن باشد، شما می گوئید در یک عصر بوده اند. پس امکان دارد که دیده باشد، صدوق می گوید: ندیده. این حرف صدوق را خراب نمی کند. صدوق نفی فعلیت لقاء را می کند بین ابراهیم بن هاشم و حماد بن عثمان و قرائن حاجی نوری که دیگران هم قبل از ایشان بعضی هایش را ذکر کرده اند مفصل تر ذکر کرده اند و

این قرائن دلالت می‌کند که ممکن است که همدیگر را دیده باشند و صدوق می‌گوید ندیده‌اند، پس تعارض ندارند. ندیده یعنی اگر روایتی هست بی‌واسطه نیست. پس قرائن مرحوم حاجی نوری، فرمایش شیخ صدوق را خراب نمی‌کند. الجواب: اگر در همین حدّ بود که حاجی نوری می‌فرمود که در یک عصر بوده‌اند، پس امکان دارد که او را دیده باشد و صدوق می‌گوید ندیده و تحقق پیدا نکرده، اما قرائن حاجی نوری در جائی است که ظاهر روایات متعدد این است که او را دیده، وقتیکه کلینی می‌فرماید علی بن ابراهیم عن ابیه عن حمّاد بن عثمان صریحاً در چند جا، قرائن حاجی نوری به تنهایی کافی نیست، اما در موردی که روایات متعدد هست که ظاهرش این است که ابراهیم بن هاشم دیده حماد بن عثمان را، پس معارض است با فرمایش صدوق از این جهت و به لحاظ مورد معارض است با فرمایش شیخ صدوق نه اینکه تعارض بین نفی لقاء و امکان لقاء نیست. امکان لقاء در جائی است که امکان لقاء هست، شیخ صدوق فرموده ندیده، حاجی نوری می‌فرماید ممکن بوده که ببیند و کلینی می‌گوید دیده. برخی متأخرین بر حاجی نوری اشکال گرفته‌اند که شما قرائن جمع می‌کنید که این‌ها دلالت دارد که ممکن است که ابراهیم بن هاشم حماد بن عثمان را دیده باشد، صدوق می‌گوید ندیده و با هم تعارض ندارند. اگر شما می‌گفتید قرائن دلالت می‌کند که دیده، تعارض می‌کنند با اینکه صدوق فرموده لم یلق، اما قرائن شما می‌گوید امکان لقاء و تعارض ندارند. الجواب: حاجی نوری امکان لقاء را در جائی مطرح می‌کنند که کلینی می‌گوید دیده و ظاهر فرمایش شیخ طوسی این است که دیده، پس يتعارضان.

یک مطلب دیگر این است که بعضی از دوستان مطرح کردند که فرمایش

صدوق نص است و نقل کلینی ظاهر است و ما بخاطر نص باید از ظاهر دست برداریم صدوق می فرماید: لم یلق، این نص در این است که همدیگر را ندیده‌اند، کلینی می فرماید علی بن ابراهیم برای من نقل کرد از پدرش ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان که صدوق می گوید ابراهیم بن هاشم حماد بن عثمان را ندیده، این ظاهرش است که ابراهیم بن هاشم حماد بن عثمان را دیده، چون اگر ندیده باشد و مع ذلک کلینی گفته باشد ابراهیم بن هاشم عن حماد بن عثمان، یا کلینی می داند که ندیده و این کار را می کند که تدلیس است و کلینی اجل است و مسلماً تدلیس نمی کند. یا کلینی نمی داند و جهل است و از قلمش افتاده و سهو کرده که اصل عدمش است پس فرمایش کلینی که می گوید: علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عثمان ظهور دارد که ابراهیم بن هاشم حماد بن عثمان را دیده باشد و فرمایش صدوق که می گوید لم یلق نص است و ما بخاطر ظاهر دست از نص بر نمی داریم بلکه بخاطر نص دست از ظاهر بر می داریم. این دو جواب دارد:

اولاً: اینکه ما بخاطر نص دست از ظاهر بر می داریم، در مقام جمع بین امرین است، نه در مقام طرح احد الامرین و از بین بردن احد الامرین است. در تعارض که ما دست از ظاهر بر می داریم بخاطر نص. متعارضان، متعارضان هستند، چه احدهما اظهر باشد و دیگری ظاهر یا یکی نص باشد و یکی ظاهر. در وقتی که می خواهیم به هر دو عمل کنیم دست از ظاهر بر می داریم بخاطر نص، این لا بأس می گوید که نص در جواز است، آن امر می کند که ظهور در وجوب دارد، ما از ظاهر دست بر می داریم به نص یعنی ظاهر را حمل می کنیم نه اینکه ظاهر را کنار می زنیم. اینجا اگر ما بخواهیم فرمایش صدوق را بگیریم که فرمود ابراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان را این نص است درست،

اگر بنخواهیم این را بگیریم باید دیگری را طرح کنیم، ظاهر و نص در مقام جمع بین دلیلین است نه در مقام طرح احد الدلیلین.

ثانیاً: لا شک که کلینی اضبط است از مرحوم صدوق و عقلاء اگر دو چیز متخالف با هم دیدند که با هم متناقض هستند، آنکه اضبط است آن هم مثل کلینی که مسلماً اضبط است. حالا فرض کنید یک وقت صدوق و شیخ طوسی است که صدوق از شیخ طوسی در روایات شاید اضبط باشد اما نه خیلی فرق است، کلینی جداً از صدوق اضبط است و در هر موردی اگر نقل و حرف شیخ صدوق و سند حسنی شیخ صدوق معارضه کرد ولو بالنص والظاهر با نقل حسنی شیخ کلینی که این ظاهر باشد و آن نص مسلماً شیخ کلینی اضبط است. یک عرض دیگر این است که شیخ صدوق کتابی دارد که معروف‌ترین کل کتب شیخ صدوق است و مکرر گفته‌اند این کتاب شیخ صدوق بلا اشکال به تواتر به ما رسیده از هزار سال تا حالا و آن من لا یحضره الفقیه است و خود شیخ صدوق هم در مقدمه‌اش چیزی فرموده که عمر فراوانی صرف این کتاب کرده و اگر کسی خصال و عیون اخبار الرضا علیه السلام و ثواب الأعمال و عقاب الأعمال را ندیده باشد، من لا یحضر را دیده، در من لا یحضر شیخ صدوق فرموده‌اند: لم یلق ابراهیم بن هاشم حمّاد بن عثمان را. علماء بعد معظمشان به این فرمایش شیخ صدوق اعتناء نکرده‌اند و اعراض کرده‌اند. مگر چند نفر نادر و می‌شود گفت المشهور اعراض عملاً از فرمایش شیخ صدوق و روی این تأمل‌ها و تنبیه‌ها، بالتّیجه در مقام تنجیز و اعذار در روایاتی که ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان نقل کرده، قاعده‌اش این است که معتبر باشد. این حرف‌های مسأله قبل.

جلسه ۵۷۴

۲۷ جمادی الأول ۱۴۳۴

در عروه فرموده و لخصوص خبرین فی خصوص الأجير. اجیر به نیابت از کسی به حج رفت و حج را افساد کرد که مستوجب این است که حج را تمام کند و یک شتر هم بکشد بعنوان کفاره و سال دیگر باز حج انجام دهد. عرض شد که روایت نسبت به خود شخص و مکلف که روایت زراره بود که گذشت، صاحب عروه می فرماید ما دو خبر داریم و روایت در خصوص اجیر اگر افساد حج کرد. من این دو روایت را می خوانم تا عرائضی که هست بگویم:

عن إسحاق بن عمار عن أحدهما عليه السلام قال: قلت فإن ابتلى (اجير) بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحج من قابل أيجزي عن الأول (منوب عنه)؟ قال: نعم. (يعني همين حجى كه فاسد شد مبرء ذمه منوب عنه است) قلت فإن الأجير ضامن للحج؟ قال: نعم.

والثاني: سئل الصادق عليه السلام عن رجل حجّ عن رجل فاجترح في حجّه شيئاً يلزم فيه الحج من قابل وكفارة، قال عليه السلام: هي للأول تامّة وعلى هذا ما اجترح (برای اولی تام است اما به گردن نائب هست که کفاره دهد و حج دوباره بکند).

(وسائل، کتاب الحج، ابواب النیابه، باب ۱۵ ج ۱ و ۲).

اینجا دو تا بحث هست: یکی بحث علمی برای امثال ماها خیلی مفید نیست اما برای بسیاری از فقهاء مفید است و آن این است که این دو روایت هر دو از اسحاق بن عمار است، سند تا اسحاق بن عمار درست است و گیری ندارد فقط حرف در خود اسحاق بن عمار است. ما یک نفر در روات داریم بنام عمار سبابی که غیر این است و در ما نحن فیه عمار سبابی نیست، بنخاطر سبابی عرض کردم. یکی از روات از اصحاب حضرت صادق علیه السلام داریم بنام اسحاق بن عمار، یک بحثی است طویل و عریض و جماعتی از فقهاء ما رساله مستقلی در این مورد نوشته‌اند که بعضی‌ها چاپ شده و بعضی هم خطی است که در اصحاب حضرت صادق علیه السلام آیا دو اسحاق بن عمار داریم یا یکی؟ ریشه این مطلب هم این است که نجاشی و شیخ طوسی، نجاشی فرموده: اسحاق بن عمار بن حیّان ثقة (عدل، امامی، ضابط) و اسم دیگری نیاورده. شیخ طوسی در فهرست فرموده‌اند: **اسحاق بن عمار السبابی کان فطحياً إلاّ أنّه ثقة**. فطحی یعنی اثنی عشری نیست و از معتقدین به امامت عبد الله افطح است (پس حضرت صادق علیه السلام)، عبد الله بعد از حضرت صادق علیه السلام زنده بود و یکی از شش نفری بود که حضرت صادق علیه السلام بعنوان امام بعد از خودشان معرفی کردند که آن شش نفر یکی منصور دوانیقی بود. برای خلط مبحث که شیعه‌ها کمتر گرفتار شوند و یکی هم همین عبد الله بود. فطحیه معتقد به امامت عبد الله بودند. شیخ طوسی فرموده اسحاق بن عمار فطحی بوده و مذهبش خراب بوده اما زبانش راستگو بوده. یک بحث عریض و طویلی است که آیا این‌ها دو نفرند و نجاشی گفته پدرش حیّان است و فطحی بودنش را ذکر نکرده، بلکه ظاهراً نفی کرده، چون گفته ثقة، ثقه در

رجال ظهور دارد که دوازده امامی است و اینکه شیخ طوسی اسم پدر عمار را نگفته و فرموده اسحاق بن عمار و نگفته ابن حیان، گفته الساباطی و شیخ طوسی او را وصف به الساباطی کرده و ابن حیان نگفته، نجاشی وصف کرده به ابن حیان و ساباطی نگفته، آیا اینها یک نفرند؟ ساباطی است و پدرش ابن حیان است یا دو نفرند؟ اعظامی مثل شیخ بهائی و سید بحر العلوم و کسانی دیگر هم هستند. شیخ بهائی در مشرق الشمسین ص ۲۲۷ گفته اینها دو نفرند که یکی مذهبش درست بوده و عدل امامی ضابط است که ابن حیان باشد و یکی مذهبش درست نیست، اما صدق لهجه داشته که موثق اصطلاحاً تعبیر می شود که اسحاق بن عمار ساباطی باشد، مرحوم شیخ بهائی جمع کرده بین دو فرمایش نجاشی و شیخ طوسی. مرحوم سید بحر العلوم در کتاب رجال ج ۱ ص ۲۹۰ - ۳۲۲ صحبت کرده اند و در آخر اقامه قرائن کرده اند که اینها یک نفرند نه دو نفر و ثقه است، عدل، امامی، ضابط و شیخ طوسی اشتباه فرموده که گفته فطحی است و مذهبش درست نیست و نسبت سهو در این جهت به شیخ طوسی داده.

کسانی که مثل مشهور متأخرین باشند که به نظر می رسد این تام است که هم روایت صحیحه را قبول داریم و هم روایت موثقه را، برای ما اشکالی نیست در این دو روایت که هر دو از اسحاق بن عمار است. و لطیف این است این قدری که من تتبع کردم در کتب اربعه و وسائل که کلاً تمام کتابها را جمع کرده اند که منها قسمت احکام کتب اربعه باشد، در اینها هیچکدام آن قدری که من تتبع کردم، یک مورد هم ندیدم که نه ابن حیان گفته باشند و نه ساباطی گفته باشند. هر چه که ما در روایات داریم اسحاق بن عمار است، اما اسحاق بن عمار بن حیان نیست. اسحاق بن عمار ساباطی نیست، عمار

ساباطی داریم، اما اسحاق بن عمار السباطی در روایت ظاهراً نیست. فقط نجاشی که اسم آورده فرموده: ابن حیان و شیخ طوسی که اسم آورده، فرموده السباطی. پیش کسانی که هم روایات صحیحه حجت است و هم روایات موثقه گیری ندارد، بالنتیجه یا دو تا هستند و یا یکی هستند، یا ثقه و یا موثقه است، همه حجت است و گیری ندارد. اما نزد کسانی که فرق می‌کند این را اجمالاً عرض کنم چون هر فقیهی باید تتبع کند این جهت را تا خودش مطمئن شود که در خبر واحد چه خبری حجت است و منجز و معذر است؟ اگر امر بود که ظهور در وجوب است بگوئید واجب. گفتن واجب، **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**، واجب یعنی خدا الزام کرده، حجت چیست در نقل، اگر نهی بود که ظهور در حرمت دارد و شما فتوی به حرمت می‌دهید، باید زیر بنا درست باشد. نسبت به اینکه چه خبری حجت است، یک قول هست که فقط روایت صحیحه حجت است نه موثقه و نه حسنه، و یک عده هم اتباع دارد. یک قول هست که صحیحه و موثقه حجتند که جماعتی قائل هستند، یک قول هست که جماعتی قائلند که حسنه حجت نیست و یک قول هست که صحیحه و موثقه هر سه حجتند که متأخرین تقریباً می‌شود گفت از مثل محقق به بعد غالباً هر سه قسم را حجت می‌دانند که روایش عدل، امامی، ضابط باشند یا صدوق ضابط غیر امامی (که از آن موثق تعبیر می‌کنند) یا ممدوح امامی که از آن تعبیر به **حَسَن** می‌کنند. این سه تا حجتند و غالباً از محقق به اینطرف این را قبول دارند. بله علامه حلی در غیر رجالشان در فقه خیلی جاها همینطور عمل کرده‌اند، اما در خلاصه صریحاً می‌گویند. موثقه حجت نیست و لذا اسحاق بن عمار را در قسم ضعفاء خلاصه ذکر کرده‌اند و مکرر در فقه به روایت اسحاق بن عمار که می‌رسند که ده‌ها روایت در فقه دارد در احکام

محل ابتلاء و خیلی جاها دلیل منحصر به روایت اسحاق بن عمار است، یکی هم همین ما نحن فیه، کسانی که روایت زراره را بنخاطر اشکالاتی که شد و قبول نکردند و یا تعدی از خود شخص و اجیر را واضح ندانستند، چون خودش یک گره‌ای است که صاحب عروه از این گره گذشتند و فرمودند فرقی نمی‌کند و تنها دلیل روایت اسحاق بن عمار است علامه در کتب فقهی‌شان مکرر رد کرده و گفته چون اسحاق ثقه نیست و امامی نیست، در عین اینکه علامه حرف شیخ طوسی و حرف نجاشی هر دو را نقل کرده، اما در این حال فطحی بودن را ترجیح داده که صحیح‌ه حجت است و موثقه و حسنه.

یک قول دیگر هست که این سه تا هیچکدام حجت نیستند حتی صحیحه، إلا اگر اطمینان شخصی فقیه پیدا کند، یعنی اگر یک روایتی بود، کلینی از علی بن ابراهیم از احمد بن محمد بن عیسی از ... تا امام معصوم علیه السلام مثلاً. شیخ انصاری از قائلین به این قول هستند در اصول در آخر خبر واحد می‌فرماید خبر واحد اگر موجب اطمینان برای فقیه شد (اطمینان شخصی) حجت است و گرنه فایده‌ای ندارد و ما اطمینان نوعی نداریم که منجز و معذر باشد و صرف اینکه این عادل و عدل و امامی و ضابط عن عدل امامی ضابط تا معصوم علیه السلام و اینکه در رساله‌های امثال حاجی کلباسی، شیخ انصاری، میرزای بزرگ آ میرزا محمد تقی و عده‌ای از اعظام اتقیاء و زهاد فقهاء، اینکه رساله‌هایشان پر از احتیاط است سببش همین است که روایت را با عام جهات اگر کامل بود باید فقیه شخصاً مطمئن شود که از معصوم علیه السلام صادر شده آن وقت فتوی دهد و گرنه احتیاط‌های وجوبی مال همین است، طرف نمی‌تواند فتوی به اصل عملی بدهد چون روایتش صحیح‌ه السند است و نمی‌تواند کنار

بگذارد، از آن طرف هم اطمینان شخصی پیدا نکرده، لذا می‌بینید که مرتب می‌نویسند احتیاط احتیاط احتیاط.

این روایت هر دو از اسحاق بن عمار است، اسحاق بن عمار علی مبنای متأخرین که مبنای منصور هم همین است، چه ثقه باشد که نجاشی فرموده و چه موثق باشد که شیخ طوسی فرموده بالتبیین برای ما حجت است و فرقی نمی‌کند و از غرائب کم نظیر است که اعظامی از محققین مثل مرحوم محقق اردبیلی به اسحاق بن عمار که می‌رسد یک جا می‌گوید صحیح و یک جا می‌گوید موثق، یعنی در تحقیق به یک طرف نرسیده. در مجمع الفائدة والبرهان در یک جلد با چند صفحه فرق، در یک جا می‌گوید صحیح و در یک جا می‌فرماید: موثق. در ج ۶ ص ۲۱۵ می‌فرمایند صحیح اسحاق بن عمار و ص ۲۳۰ می‌فرمایند موثق اسحاق بن عمار و هكذا در مجلدات دیگر و هكذا صاحب جواهر در یک جلد در یک جا می‌فرماید صحیح و در یک جا می‌فرماید موثق. این برای ما مسأله نیست، بالتبیین معتبر است. به نظر می‌رسد که برداشت شخصی بنده است اینکه فرمایش سید بحر العلوم در این زمینه با قرآنی که ایشان فرموده‌اند، به نظر اقرب می‌رسد که اسحاق بن عمار یکی است و آنهم ثقه و صحیح است نه موثق و اگر سهوی باشد از مرحوم شیخ طوسی است. حالا اسم پدرش حیّان است یا نه و یا لقبش ساباطی است یا نه، این را من تحقیق نکردم چون مهم نیست و اثری ندارد در اعتبار و عدم اعتبار، اما کسانی که موثق را معتبر نمی‌دانند مثل علامه در بعضی موارد در فقه و تمام موارد ظاهراً در کتاب رجالشان (خلاصه) که می‌گویند موثق معتبر نیست این دو روایت می‌شوند غیر معتبر و نمی‌توانیم در مسأله ما نحن فیه از آن استفاده کنیم.

و اما بحث دلالتی اش ظاهراً گبری ندارد. روایت اولی ظهور دارد و روایت دوم اظهر در این جهت است، چون هر دو را شخص واحد نقل کرده می شود گفت اگر خفائی در ظهور روایت اولی باشد، چون روایت دوم که اظهر است و خود ایشان نقل کرده اند، عبارت اول هم به قرینه روایت دوم همین است که اگر روایت اول را نداشتیم و روایت دوم را داشتیم ظهورش خوب است که اگر شخصی نائب شد در حج، این نائب اگر کاری کرد که حج را فاسد کرد که هم کفاره به گردن آمد و هم سال آینده دوباره حج بکند، منوب عنه چه حی عاجز و چه میت، ذمه اش با همین حج بری می شود و بر نائب است که کفاره از پول خودش بدهد که سال آینده حج کند.

صاحب عروه بعد از نقل این دو روایت فرموده اند: **والاقوی استحقاق**

الأجرة علی الأول (حج اول) که حج اول مال منوب عنه است، ولو حج را نائب فاسد کرده و باید یک حجی دیگر بکند و کفاره هم بدهد، اما پول را برای حج اول می گیرد چون حضرت فرمودند **للاول تامة**، که ظاهر اول منوب عنه باشد الذی اجترح فیہ) **وإن ترک الإتیان من قابل عصیاناً أو لعذر** (حالا اگر نائب سال آینده لعذر و یا عصیاناً به حج نرفت ربطی به منوب عنه ندارد، خودش کار را خراب کرده، اگر معذور بوده که نرود که تکلیفی ندارد و سال بعد باید برود و یا اینکه معذور هم نبوده، عصیاناً نرفت، پولش را می گیرد و برایش حلال است و حج هم از منوب عنه رفته و حج به گردن نائب عقوبتی است. دلیلش همین دو عبارت است، یکی در روایت اولی به حضرت عرض کرد: **أیجزی عن الأول؟ قال: نعم**. اظهر از این روایت دوم که حضرت فرمودند: **هی للاول تامة**، اطلاق این دو تعبیر در این دو روایت شامل می شود موردی که نائب به تکلیفش عمل نکند، یعنی هنوز حج دوم انجام نداده و شتر نکشته از

حضرت می‌پرسد این حجی که افسادش کرد آیا برای اولی تامّه است؟
می‌فرمایند: بله. این مقتضای اطلاقش است.

جلسه ۵۷۵

۲۸ جمادی الأول ۱۴۳۴

قبل از شروع در بحث صحیحہ اولی اسحاق بن عمار کہ مرحوم صاحب عروہ فرمودند عند احدہما علیہ السلام، آن قدری کہ من تتبع کردم چه در کتب فقہیہ و چه در کتب روایات کہ این حدیث را در دو تا از کتب اربعہ نقل کردہ اند، یکی کافی و یکی تہذیب، کذلک وسائل و جامع احادیث شیعہ، ہمین حدیث را مضمّر نقل کردہ اند. مرحوم صاحب عروہ حدیث اول اسحاق بن عمار را فرمودند عن احدہما علیہ السلام، نمی دانیم ایشان آیا از طریق دیگر پیدا کردہ اند کہ اگر کسی دید کہ این حدیث مسند بہ امام علیہ السلام باشد خوب است کہ من بینم. البتہ این اشکالی وارد نمی کند همانطور کہ مکرر عرض شد کہ بزرگان و عدہ ای فرمودہ اند کہ بہ نظرم می رسد ہمینطور باشد کہ این اضمارها در اثر تقطیع و تبویب احادیث شدہ و اگر مضمّر از اجلاء باشد، شبہہ ای نیست در اینکہ اسحاق بن عمار نمی آید حکم شرعی را از غیر معصوم نقل کند. اگر وقت کردید در اصول احادیث کہ یک عدہ اش چاپ شدہ مثل اشعثیات و کتاب علی بن جعفر کہ احادیث را همانطور کہ راوی نقل کردہ آورده اند

می بینید که ۱۰ - ۲۰ مسأله شخص در یک جلسه از امام معصوم علیه السلام سؤال کرده که یکی مربوط به حج بوده و یکی مربوط به نکاح و شفعه و همان اول گفته از کدام امام معصوم علیه السلام نقل کرده و گفته وسألته وسألته، آن وقت بخاطر تسهیل بر کسانی که می خواهند احادیث را بدست آورند، اصحاب کتب اربعه، کلینی و صدوق و شیخ اینها روایات را تقطیع نموده اند. وهکذا خود صاحب وسائل نسبت به غیر کتب اربعه، یک عده کتب را ایشان روایاتش را تکه تکه کرده اند که هر کدام را در بابش قرار داده اند. مسأله اشکال ندارد، اما آیا حدیث اول صحیحهُ اسحاق بن عمار در کتب فقهیه و حدیثیه مُضمَر نقل شده، صاحب عروه فرموده اند: عن احدهما علیه السلام، اثر عملی خیلی ندارد ولی خوب است که انسان ببیند آیا سهو است یا جائی نقل شده است؟

دنباله مسأله دیروز این است که شخصی اجیر شده که حج کند و حج رفت انجام داد و در روایت تعبیر افسد شده که تکلیفش این است که حج فاسد شده را تکمیل کند و بعد یک شتر بکشد و بعد سال آینده حج را انجام بدهد. آن وقت روی صحبت هائی که شد و صاحب عروه فرمودند و به نظر رسید که این فتوی اشکال نداشته باشد که معظم معلقین بر عروه، دهها از فقهای که بعد حاشیه بر عروه کرده اند این نظر صاحب عروه را پذیرفته اند که این حج در عین اینکه فاسد تعبیر شده که افسد حجّه و افسد ظهور در بطلان دارد و اگر ما باشیم و تنها این کلمه افسد، معنایش بطلان است. افسد صلاته و افسد صومه، یعنی باطل کرد، اما این ظهور محکوم به یک أظهر و اقوی ظهوراً است و آن همین است که در سه تا روایت، صحیح زراره و در صحیح اسحاق بن عمار داشت که عمده اش در ظهور صحیح دوم بود که حضرت فرمودند: هي (حج فاسد شده) للاول (منوب عنه) تامّة (یعنی صحیح است و

باطل نیست و تام اقوی ظهوراً است در صحت از افسد در بطلان و بخاطر این ما افسد را تعبیر می‌کنیم. چون تام با بطلان نمی‌سازد اما افسد می‌سازد، نه اینکه خودش باطل است، تکالیفی بر او آمده لهذا افسد گفته شده و باید بدنه بکشد و دوباره حج برود و استغفار کند و باید در حج آینده فصل بین زن و شوهر شود از کجا تا کجا و احکامی که دارد. اما این ظهور مبتلی است به یک اظهر که هر دو از معصوم بالتعبد صادر شده و بخواهیم جمع بین هر دو بکنیم قاعده‌اش و مقتضای جمع عرفی‌اش این است که تحکیم کنیم آن اظهر را بر ظاهر و دست از ظهور ظاهر برداریم و ظاهر را تأویل کنیم بخاطر اینکه نخواهیم اظهر را تأویل کنیم. این خلاف عرف است. بنابر این حرف‌ها که صاحب جواهر هشت قول نقل کرده‌اند و اعظم خلاف کرده‌اند، روی این مبنی مع ذلک در بعضی از شروح عروه به این اشکال شده و آن این است که اشکال در استحقاق اجرت شده در این تکه‌اش. صاحب عروه فرمود: فالأقوی استحقاق الأجره علی الأول و این ترک الإتیان من قابل عصیاناً أو لعذر. این اجیر که حج را انجام داد و رفت در حج کرد و حج فاسد شد که تکلیف این اجیر این است که یک بدنه بدهد و حج دیگر کند، اما این اجرت مسمی را بر همین اجر اول می‌گیرد حتی اگر حج بعدی را اجیر انجام ندهد و بدنه نکشد، اشکال شده که این مطلقاً نیست (استحقاق اجرت)، بلکه بنابر این است که حج دوم صرف عقوبت باشد نه اینکه مکمل النقص حج الأول باشد. بحث بحث عقلی نیست، بحث اعتباری است و بحث ظواهر ادله است ما هستیم و ادله، دلیل می‌گوید حج بکنید اگر حج نکرده از دنیا رفته بدهید نایب برایش حج کند. دلیل گفته فلا رفت ولا فسوق ولا جدال فی الحج، دلیل گفت این لا رفت فقط صرف یک تکلیف نیست، الرفث فساد الحج، دلیل گفت حالا که

رفت کرد و حج فاسد شد باید یک بدنه بکشد و حج دیگر بکند. اینکه باید حج دیگر بکند، از دلیل چه درمی آید؟ و می آید که چون این رفت در حج اول کرد، حج اول شد ناقص و حج دوم مکمل نقص حج اول است. اگر این باشد ظاهر دلیل، آن وقت لا يستحق الأجره بر حج ناقص. اینکه صاحب عروه فرموده: يستحق الأجره و بنحو مطلق فرموده اند، این اطلاق فرمایش صاحب عروه بر مبنائی صحیح است و بر مبنائی صحیح نیست که این دو مبنی هر دو مبتنی بر استظهار از این روایات است، آیا دلیلی که می گوید این حج رفتی فاسد شد و باید یک حج دیگر بکند ظاهرش چیست؟ آیا ظاهرش این است که حج اول با رفت ناقص شد و اینکه حجاجی دیگر می خواهد بکند ممکن است حج اول است، پس لا يستحق الأجره بر حج ناقص، اما اگر دلیل می گوید حج اول که در آن رفت کرد هیچ نقصی در حج پیدا نشد بلکه چون این اجیر مخالفت کرده، قرآن کریم فرموده: لا رَفْثَ و این رفت کرد و چون مخالفت کرده عقوبت برای خود شخص است نه عقوبت برای حج است و یک مو حج تغییری نکرد، بلکه اینکه شارع فرموده شتر بکشد و کفاره بدهد و یک حج دیگر بکند، این عقوبت برای شخص است نه تکمیل حج است، اگر این باشد که يستحق الأجره علی الحج الأول، چون حج ناقص نبوده و حج دوم مکمل نیست. مستشکل می گوید اینکه صاحب عروه بنحو مطلق فرموده يستحق الأجره مبتنی بر این است که برداشت از روایاتی که می گوید یک حج دوم بکند، آیا عقوبه للحاج أو عقوبه للحج، آیا حج دوم مکمل حج دوم است یا نه صرف و مجرد عقوبت برای شخص است که چرا در حج رفت کرد و عقوبتش این است که حج دوم انجام دهد؟ اگر کسی بگوید این روایاتی که می گوید حج دوم کند ظهور دارد در اینکه حج اول ناقص شد به رفت و حج

ناقص لا يستحق الأجره، اما اگر گفتیم که این روایاتی که می گوید حج دیگر انجام دهد می گوید صرف العقوبه برای شخص است که چرا در حج رفت کرده، بلکه يستحق الأجره... این فرمایش بعنوان یک تقسیم برای ظهور حرف خوبی است و حرف درست است و اگر تام است، لکن مبنای صاحب عروه و مشهور بعد از صاحب عروه و نگوئیم شهرت، خیلی از قبلی های صاحب عروه این است که حج اول مشکلی برایش پیش نیامده و عقوبت برای شخص است. این از کلمه تامه درآمده که حضرت فرمودند، تام یعنی حج مشکلی ندارد. و اگر نقص داشته باشد که تام معنی ندارد مگر بخواهیم خلاف ظاهر تام بگوئیم. اگر گفتند: الصلاة تامه ولی باید سجده سهو کند. حالا اگر سجده سهو نکرد نمازش مشکلی ندارد. اینجا هم همینطور می ماند. اینکه حضرت فرمودند: هی للأول تامه، یعنی حج هیچ مشکلی ندارد پس يستحق الأجره، پس اطلاق و فرمایش صاحب عروه درست است.

این اشکال علی المبنی تام است اما اگر کسی این مبنی را پذیرفت که حج دوم عقوبه للشخص الحاج والاجیر نه مکمل للحج، بنابر این گیری ندارد. البته یک عده ای این را قبول ندارند و اقوال ثمانیه از همین استظهارها درآمده است. بعد صاحب عروه یک چیز دیگر را مطرح فرموده اند: **ولا فرق بین کون الاجارة مطلقة أو معینة** (بسنة خاصة) یک وقت این اجیر شده بوده که یک حج بجا آورد برای میت، نه امسال معین و این امسال حج کرد و در حج رفت کرد و سال دیگر هم حج کرد و شتر را هم کشت که گیری ندارد اما اگر اجازه معین بوده اجیرش کرده که امسال حج کند و در این سال رفت کرد سال دیگر باید حج کند، صاحب عروه فرموده اند فرقی ندارد للإطلاق. هی للأول تامه مطلق است و در اجاره بنحو مطلق فرموده اند اگر اجیر رفت کرد اجیر باید

شتر بکشد و حج دیگر بکشد اما برای منوب عنه همین حجی که برایش رفت شده تامه، پس فرقی نمی‌کند و حضرت تفصیل نداده‌اند بین اینکه اجاره معینه بسنه باشد و یا مطلق باشد. این وجه فرمایش صاحب عروه.

اینجا بد نیست اشاره کنم به عرضی که چند بار شد برخلاف شبهه تسالم از شیخ به بعد، از متأخرین در اصول، اما تخالفهم در فقه غالباً البته که بحثی است بر اثر که عرض شد یک وقتی که در اصول فرموده‌اند که شرط حجیت لفظ مطلق در اطلاق، چون لفظ کاشف از قصد متکلم است و حجیت کاشف از نیت متکلم است و در اصول فرموده‌اند حجیت متوقف است بر اینکه محرز باشد و مطمئن الیه باشد از قرائن داخلی یا خارجی بر اینکه متکلم در مقام بیان اطلاق من هذه الجهة بوده و گرنه لا حجیه له چون اطلاق به مقدمات حکمت است و مقدمات حکمت در صورت عدم این احراز تام نیست که سابقاً عرض شد که همچنین شرطی در اطلاق نیست، این را من از کجا عرض می‌کنم؟ از فقه فقهاء از شیخ طوسی گرفته تا به امروز که در برداشت در مسائل تمسک به اطلاق که می‌کنند این موارد اینطور نیست که محرز باشد که متکلم در مقام اطلاق من هذه الجهة بوده. بله همینقدر محرز نباشد که نبوده در مقام اطلاق من هذه الجهة کافی است. نه اینکه باید احراز شود که در مقام اطلاق من هذه الجهة بوده و یکی از ده‌ها و ده‌ها موارد شاهد همین است. اسم اینکه اجاره معین باشد به سنه و یا مطلقه باشد و اسم سال را در اجاره نیاورده باشند، این نه در سؤال و نه در جواب است، از اطلاق سؤال و جواب معصوم که منصب بر اطلاق سؤال است و اطلاق جواب معصوم الکلیله بنفس الجواب که فرمودند: هی للأول تامه، آن وقت می‌خواهد اجیر شده برای سنه معینه او لا؟ حالا اگر ما بنخواهیم تمسک به این اطلاق کنیم، همین آقایانی که مشهور

بعد از صاحب عروه هستند که این اطلاق را پذیرفتند، آیا جداً محرز است که امام علیه السلام که فرمودند در مقام بیان این بوده‌اند که اجاره چه معینه و چه مطلقه باشد؟ لا اقل من الشک، اما تمسک به اطلاق می‌شود. همین قدر که معصوم تقیید نکرده باشند و تفصیل نداده‌اند بین اینکه اجاره به سنه معینه باشد یا مطلقه باشد، همین برای ما کافی است در مقام تنجیز و اعذار و از این قبیل در اطلاقات دیگری که فقهاء از شیخ طوسی گرفته تا به امروز تمسک به آن می‌کنند، ببینید آیا در تمام این‌ها یک محرز است که معصوم علیه السلام در مقام اطلاق من هذه الجهة بوده؟ به نظر نمی‌رسد که اینطور باشد، پس این شرط را باید از حجیت اطلاق برداریم و بگوئیم بشرط این است که لفظ مطلق جوری نباشد که محرز باشد که مولی مهمل و مغفول عنه این جهت را گذاشته بوده و محرز نباشد که در مقام اطلاق از این جهت نبوده. مثل همان مسأله‌ای که مرحوم شیخ طوسی ظاهراً متفرد هستند و آقایان به ایشان اشکال کرده‌اند در باب اینکه اگر کلب صید دوید و صید را گرفت، قرآن کریم فرموده: **فَكُلُوا مِمَّا** (که این مطلق است) **أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**. این صیدی که سگ دندان گرفت از آن بخورید و در قرآن در روایات نگفته‌اند آنجائی که دندان گرفته را بشوئید، کلوا اطلاق دارد، شیخ طوسی فرموده در اینجا استثناء است چون کلمه کلوا اطلاق دارد. سگ نجس است و اگر جائی را دندان گرفت لعابش نجس است، آنجا را باید شست، استثناء شده کلوا بخاطر اطلاقش که کلوا اطلاق دارد و نگفته‌اند هو إلا ما وضع. دندان گرفتن را و اطلاق دلیل است که شارع اینجا برای تسهیل تا هر چه که هست استثناء فرموده. سگ نجس است و دهان در رطوبتش نجس است، اما در اینجا استثناء فرموده. سگ نجس است و دهان در رطوبتش نجس است، اما در اینجا استثناء است. این فرمایش شیخ طوسی

است و آقایان غالباً به ایشان اشکال کرده‌اند روی چه؟ ولو لفظ مطلق است، قرآن کریم فرموده: **فَكُلُوا مِمَّا** (تمام بدن صید را شامل می‌شود) **أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**. ولو این مطلق است اما محرز است که این کلوا می‌خواهد بگوید این میتة نیست و اطلاق من حیث عدم نجاست موضوع دندان گرفتن نیست در این مقام، بله این نباید باشد که محرز باشد که مولی در مقام اطلاق من هذه الجهة نیست، اما محرز باشد که در مقام اطلاق من تلك الجهة است که بخوایم اطلاق استفاده کنیم، دونکم صدها مسأله‌ای که فقهاء تمسک به آن می‌کنند و یکی هم اینجا. آیا اگر شما هم اگر بخواید به تمام اطلاقات تمسک کنید یک یک در ذهنتان اینطور است که برایتان محرز است و اگر محرز نبود تمسک کنید؟ آیا در فقه می‌توانید این کار را بکنید؟ اشکالی ندارد.

صاحب عروه فرمودند: **ولا فرق بین کون الاجارة مطلقة أو معينة، احدی هم از معلقین آن قدری که من در اختیارم است که ده‌ها حواشی هستند، احدی را ندیدم که اینجا را تعلیق کرده باشند.** صاحب عروه این را فرموده‌اند در مقابل تفصیل در مسأله. جماعتی از اعظام در جواهر نقل فرموده و دیگران هم نقل فرموده‌اند و صاحب عروه فرمودند: لا فرق، جماعتی فرق گذاشته‌اند و مقابل آن‌هاست که نقل شده در جواهر ج ۱۷ ص ۳۵۷، اینجا از شیخ طوسی نقل فرموده و ابن ادریس و علامه در قواعد قائل هستند که گفته‌اند: چرا فرق می‌کند، اگر اجازه معین باشد به سنه لا يستحق الأجرة، اما اگر اجاره مطلقه باشد، آن وقت يستحق الأجرة.

جلسه ۵۷۶

۲۹ جمادی الأول ۱۴۳۴

مرحوم صاحب عروه فرمودند: الأقوی استحقاق الأجرة على الأول. أجیر حج کرد به نیابت از کسی و رفت کرد و بنا شد که بعداً حج دیگری انجام دهد، این اجرت را برای حج اول مستحق هست، ولا فرق بین کون الإجارة مطلقة أو معينة. فرقی نمی‌کند که اجیر بوده که سال معین حج کند با مطلق بوده. در هر دو صورت اجیر مستحق اجرة المسماء در همان حجی که در آن رفت انجام داده هست. این لا فرق ایشان مقابل فرمایش عده‌ای از فقهاء است که صاحب جواهر نقل فرموده از علامه در بعضی از کتبشان و شیخ طوسی و ابن ادریس که این‌ها تفصیل قائل شده فرموده‌اند: اگر اجیر بوده که امسال حج کند و در حج امسال رفت کرد و بناست که حج دیگر بکند پس اجرت در حج امسال حج ندارد. چرا؟ چون اجیر اگر آن چیزی که انعقدت علیه اجازه را انجام داد آن وقت مستحق اجرت است، اما اگر آنکه انعقدت علیه الاجارة را انجام نداد مستحق اجرت نیست. شبیه این مسأله را مکرر صاحب عروه در کتاب اجاره متعرض هستند که ایشان همچنین مثال‌هایی می‌زنند. می‌فرمایند

اگر اجیر شده بود که شخصی را از نجف به کربلا ببرد و برای شب نیمه شعبان به کربلا برساند و اجیر او را برد ولی به هر سببی شب نیمه شعبان نتوانست مستأجر را به کربلا برساند، مستحق اجرت نیست و امثال اینها زیاد است. این قاعده عام اجاره است و همه جا هم همین است.

حالا ایشان مسأله‌ای دیگر را مطرح می‌کنند. اجرت را گرفت و حج هم برای منوب عنه تام بود و بناست که یک شتر بکشد و کشت، بناست که یک حج دوم انجام دهد. این حج دوم را اجیر برای خودش می‌کند یا این را به نیابت از منوب عنه انجام می‌دهد؟ صاحب عروه فرموده‌اند: **وهل الواجب إتيان الثاني بالعنوان الذي أتى به الأول (حج اول) فيجب فيه قصد النيابة عن المنوب عنه وبذلك العنوان.** اگر تقیید کرده بود در اجاره که منوب عنه حجة الإسلام به گردنش است و شما به نیابت از او حجة الإسلام انجام بده و یا حج نذری برایش انجام بده، این هم حج اول را به همان نیت در خواستی انجام داد و در آن رفت کرد، حج دوم را هم باید به همان نیت انجام دهد و همان عنوان و به نیابت از همان شخص؟ **أو هو واجب عليه (اجیر) تعبداً ويكون لنفسه وجهان.** **لا يبعد الظهور في الأول (بعید نیست که حج دوم را هم به نیابت از منوب عنه انجام دهد. چرا؟ چون اینکه شارع که فرمود اگر اجیر در حج رفت کرد باید یک شتر بکشد و دوباره حج انجام دهد ظهور دارد که حج دوم شبه قضای حج اول است و بدیل است) ولا ينافي كونه عقوبة فإنه يكون الاعادة عقوبة** (ایشان می‌خواهند بفرمایند اینکه برداشت نشده که این حج دوم عقوبت است نه اینکه حج عقوبت است، اعاده عقوبت است. یعنی معنای مصدری عقوبت است و این شخص عقوبت می‌شود که حج انجام دهد، اما حج را برای چه کسی انجام دهد؟ چون حج بدل است برای همان باید انجام دهد. اما مع ذلک

ما دلیل خاص داریم که حج اول تام است و دوم، بدل از اول نیست) لکن الأظهر الثاني (حقیقش این بود که ایشان نفرمایند لا یبعد، چون وقتیکه همچنین دلیلی داریم جای لا یبعد نیست بفرمایند قد یقال مثلاً. وجهش هم همین است که عرض شد. وجه اظهار بودن همین است که به حضرت عرض کرد: فأی الحجین لهما (که یک زن و شوهر با هم حج رفته‌اند و رفت کرده‌اند در حج، حضرت فرمودند باید حج را تمام کنند و یک شتر بکشند و حجی دیگر انجام دهند. زراره به حضرت عرض می‌کند فأی الحجین لهما؟ حضرت می‌فرمایند: الأولى التي احداثا فیها ما احداثاه ودر صحیححه دوم اسحاق بن عمار داشت: هي للأول تامّة (حجی که در آن رفت انجام داده برای منوب عنه تامه است. پس حج دوم یک تکلیفی است برای اجیر نه منوب عنه.

بعد صاحب عروه احتیاط استحبابی می‌کنند و می‌گویند حج دومی را که انجام می‌کند نیت نکند نه برای خودش و نه منوب عنه و بگوید یک حجی است که خدا از من خواسته که انجام دهم یا برای منوب عنه یا خودم. والاحوط أن يأتي به ما في الذمة. و هر احتیاطی که قبل یا بعد از فتوی بود و خلاف آن فتوی بود، استحبابی است و بعضی از آقایان بعد گفته‌اند داعی به احتیاط استحبابی هم نیست. چون احتیاط استحبابی یک پشتوانه می‌خواهد. وقتیکه دلیل می‌گوید حج اولی تام است خلاص است و این حج مال خودش است و مکلف است.

حالا ایشان برمی‌گردند سر مطلب قبلی و آن اینکه اگر اجاره برای سال معین بود مستحق اجرت نیست و نسبت به علامه در یکی از کتبشان و شیخ و ابن ادریس داده شده، ایشان می‌فرمایند: ثم لا یخفی عدم تمامية ما ذكره ذلك القائل من عدم استحقاق الأجرة في صورة كون الاجارة معينة. (ایشان می‌خواهند

بفرمایند کسی که این قول را فرموده که اگر اجیر بود که امسال حج انجام دهد و بعد در حج رفت کرد که بناست حج دیگر انجام دهد، گفته‌اند طبق عقد اجاره عمل نکرده، چون حج رفتی انجام داده پس مستحق اجرت نیست. صاحب عروه می‌فرمایند این حرف تام نیست که مستحق اجرت نیست) **ولو علی ما یأتی به فی القابل** (نه برای آن حجی که قبل انجام داده و نه برای حج سال آینده) ایشان دو وجه ذکر کرده‌اند که حق ندارد پولی بگیرد: ۱- عقد اجاره منفسخ شد و حج اول باطل است که البته صاحب عروه و جماعتی می‌گویند باطل نیست ولی اگر بگوئیم حج اول باطل شده، اجاره هم باطل است. برای حج دوم هم که اجاره نشده که حجی انجام دهد، چون مستأجر گفته بوده امسال برای میت حج بکن و این امسال حج باطل انجام دارد بخاطر رفت) **لانفساخها (اجاره) و کون وجوب الثاني تعبداً لکونه خارجاً عن تعلق الاجارة** (اینکه حج دوم را انجام داد هم یک تعبدی است که شارع به گردش شخصی گذاشته که رفت در حج کرده، پس او باید انجام دهد و هم اینکه متعلق اجاره نبوده و این نگفته بوده که یک حج انجام بده، امسال یا سال دیگر. گفته بوده امسال حج انجام بده. پس دومی متعلق اجاره نبوده) **وإن کان (حج اول) مبرءاً لذمة المنوب عنه** (مبرء ذمه بودن یک بحث است و اینکه حج تام باشد یا نباشد بحثی دیگر است ولی این حج ناقص انجام داد. صاحب عروه می‌فرمایند این حرف تام نیست. **وذلك** (وجه عدم تمامیت است و **يستحق الأجره**) **لأن الاجارة وإن كانت منفسحة بالنسبة إلى الأول لكنها باقية بالنسبة إلى الثاني تعبداً لکونه عوضاً شرعياً تعبدياً عما وقع عليه العقد**. این فرمایشی که صاحب عروه دارند غالباً آقایان هم پذیرفته‌اند اما قابل مناقشه هم هست، گفته‌اند چون اصل مطلب تام نیست تا آدم وقت صرف نکند برای

مناقشه. صاحب عروه می‌خواهند بفرمایند حرف حسابی که صاحب عروه فرمودند و ندیدم بعدی‌ها اشکال کرده باشند این است که ادله خاصه گفت هی للأول تامه، پس اجاره اصلاً منفسخ نیست. این اجیر شد که امسال یک حج انجام دهد و این هم انجام داد. شارع هم گفت رفت نکن، اگر رفت کردی حج تام است. این کار اشتباهی کرده و تکالیف به گردن خودش است. پس حج برای منوب عنہ امسال انجام شده. حالا می‌خواهند بفرمایند حتی اگر منفسخ باشد باز هم گیری ندارد. این حرف تام نیست و محل مناقشه است. صاحب عروه چه می‌خواهند بگویند؟ می‌گویند حتی اگر تسلیماً بگوئیم که اجاره منفسخ شد اما شارع برای اجاره منفسخه عوض قرار داده و گفته حجی دیگر، وقتیکه عوض قرار داده گفته کأنه منفسخ نشده، این چه حرفی است؟ اگر قاعده این است که اجاره منفسخ شده باشد، هی للأول نگوئیم معنایش این است که اجاره منفسخ نشده. صاحب عروه می‌خواهند بفرمایند این اجیر مستحق اجرت هست، ولو شرط نبوده که امسال حج کند و حج امسال را باطل کرده و اجاره هم منفسخ شده با اینکه اجاره منفسخ شده. چرا؟ چون شارع فرموده برای این اجاره منفسخه که بخاطر حج امسال بود و حجش خراب شد برایش شارع عوض قرار داده و آن حج سال آینده است، پس حتی اگر اجاره منفسخ باشد، شارع تعبداً عوض قرار داده و این منفسخ کلاً منفسخ است، بخاطر عوضی که شارع برایش قرار داده، آیا این قابل مناقشه است؟

وذلك لأن الإجارة وإن كانت منفسخة بالنسبة إلى الأول لكنها باقية بالنسبة إلى الثاني تعبداً یعنی شارع تعبداً می‌گوید اجاره منفسخ نیست، لکنه (حج دوم) عوضاً شرعياً تعبدیاً عما وقع علیه العقد (عقد واقع بر اجاره اول خراب شد و شارع برایش عوض قرار داده، فلا وجه لعدم استحقاق الاجرة علی الثاني. پس

اگر حج دوم را انجام داد يستحق الأجره على الثانى، ولو اجاره برای سال اول بوده است.

بر فرض که از ادله درآید که شارع فرموده این حج دوم عوض حج اول است و جای حج اول را پر می کند العقود تابعه للقصد، اجاره برای سال اول بوده و نشد، چرا مستحق باشد؟

فرمایش ایشان قابل مناقشه است، البته غالباً مناقشه نکرده اند چون اصل مطلب تام است و گفته که اجاره منفسخ نیست. اگر بگوئیم منفسخ است این حرف روش نیست.

جلسه ۵۷۷

۵ جمادی الثانی ۱۴۳۴

حج را افساد کرد و واجب شد که حج را دوباره انجام دهد و یک شتر بکشد. مرحوم صاحب عروه حالا مطرح می‌کنند، قد یقال، فرمایش جماعتی از اعیان را که این‌ها فرموده‌اند که یک حج سوم هم باید بکنند. وقد یقال بعدم کفایة الحج الثانی أيضاً فی تفریغ ذمة المنوب عنه. بل لابد للمستأجر أن يستأجر مرة أخرى، فی صورة التعین وللأجیر أن یحج ثالثاً فی صورة الإطلاق لأنّ الحج الأول فاسد والثانی انما وجب للإفساد وعقوبة فیجب ثالث اذ التداخل خلاف الأصل. این فرمایش را عده‌ای از اعیان فرموده‌اند من جمله شیخ طوسی، ابن ادریس، محقق صاحب شرائع و نسبت به بعضی دیگر هم داده شده که یک حج سوم لازم است در صورت اطلاق. در صورت تعیین مستأجر باید یک نائب دیگر بگیرد. یک دو تا از عبارات را تکه شاهد را می‌خواهد:

مرحوم شیخ طوسی در خلاف ج ۲ ص ۳۸۸ مسأله ۲۳۹ یک تکه‌های شاهد را می‌خوانم: **فإن أفسد الأجير الحج، انقلب عن المستأجر إليه وصار محرماً بحجة عن نفسه فاسدة** (اجیر که حج را افساد کرد حج می‌شود مال خودش،

ولو نیت کرده بوده برای مستأجر و میت و حی عاجز، اما با افساد می شود حج مال خودش نه منوب عنه) فعليه قضائها عن نفسه والحج باق عليه للمستأجر يلزمه أن يحج عنه فيما بعد (سال سوم) إن كانت الحجة في الذمة (اگر اجاره مطلق باشد، ولی اگر حج متعین بوده امسال نه سال اول که فاسد کرد سال دوم هم بعنوان عقوبت برای خود اجیر می شود). از این صریح تر فرمایش ایشان در مبسوط است. برای دفع استغراب چند عبارت را نقل می کنم. ج ۱ ص ۳۲۲، تکه شاهد را می خوانم: **فإن أفسد الحجة (نائب) وجب عليه قضائها عن نفسه وعليه (نائب) أن يأتي بحجة أخرى في المستقبل عمن استأجره بعد أن يقضى الحجة التي أفسدها عن نفسه.**

مرحوم ابن ادریس در سرائر ج ۱ ص ۶۳۲، شبیه عبارت های شیخ طوسی را نقل فرموده بدون اینکه بفرمایند نقل از شیخ طوسی است و بعنوان فتوای خودشان فرموده اند.

محقق صاحب شرائع در معتبر ج ۲ ص ۷۷۶ فرموده اند: **لو أحرم عن المستأجر ثم أفسد حجّه، وإن كانت مطلقة كان على الأجير الحج عن المستأجر بعد حجة القضاء (پس می شود سه تا حج).**

اگر استفاده از این روایات خاصه نبود که حج اول مال منوب عنه است، ولو گفته شده فاسد، ولی دلیل خاص فرمود: **هی للأول تامه،** اگر این حرف نبود علی القاعده فرمایش شیخ طوسی و محقق تام است و فرمایش این ها علی القاعده است. ولی ما در ما نحن فیه دست از قاعده برمی داریم، یعنی اگر در نماز همچنین چیزی بود و در صوم همچنین چیزی شد، اینکه اجیر می شود که برای میت نماز بخواند باید نماز صحیح بخواند. اگر نماز باطل خواند باید یک نماز دیگر بجایش بخواند (اگر اجاره مطلق بوده).

مرحوم آقای بروجردی به یک حاشیه‌ای متفرد هستند که حاصلش این است که اگر نگوئیم حج اول صحیح است حرف شیخ طوسی درست است البته خود ایشان قائلند که حج اول فاسد است اما برای منوب عنه تام است بنخاطر روایات. ایشان می‌فرمایند **بناءً علی الحج الأول بالرفث لکننا لا نقول بالبطلان**. اما اگر گفتیم باطل است، فرمایش شیخ طوسی و محقق فی محله است و علی القاعده است. چون نایب باید یک حج صحیح برای منوب عنه انجام دهد. حج اول که فاسد شد، حج دوم هم دلیل گفت عقوبت برای شخصی است که رفث کرده، عقوبت حج نیست، عقوبت حاج است. چه کسی رفث کرد، عقوبت رفثش اگر عمداً باشد این است که دوباره حجی بجای آورد. بله ما دلیل داریم که **هی للأول تام**. ما قائل می‌شویم به **بطلان حج اول** و اینکه حج اول، **الرفث فساد فی الحج**، یعنی باطل و مع البطلان، این به عقد اجاره عمل نکرده و عقد اجاره بر این بوده که یک حج صحیح از منوب عنه انجام دهد و این انجام نداده، پس برای منوب عنه نشد و حج دوم هم عقوبت است برای نایب و اگر خود اصیل این کار را می‌کرد می‌شد عقوبت برای خودش و دلیلی نداشت که حج سوم انجام دهد. اما این اجیر شده که یک حج صحیح برای منوب عنه انجام دهد، پس برای منوب عنه چکار کرده؟ پس حرف شیخ طوسی و آقایان با الرفث فساد للحج می‌خواند و علی القاعده هم هست، بله طبق استظهار مشهور که به نظر می‌رسد که این استظهار تام باشد و عمده همان یک کلمه "**هی للأول تامه**" است که در سه روایات به عبارات مختلفه آمده بود. بله این حرف تام نیست، صاحب عروه بعد از اینکه استدلال کرده بر عبارتی که خواندم فرموده: **وفیه (این استدلال تام نیست. چرا؟) إذ هذا (استدلال مرحوم شیخ طوسی و اعاضم) إن یتم إذا لم یکن الحج فی القابل بالعنوان**

الأول الظاهر من الأخبار على القول بعدم صحة الأول وجوب إعادة الأول وبذلك العنوان (ایشان می گویند. این روایتی که می گوید اگیر اجیر رفت در حج کرد باید سال دیگر حج کند، در جائی می گوئیم حج سوم برای منوب عنه بکند که اگر از روایات استفاده نشود که این حج دوم بجای حج اول است، وقتیکه شد بجای آن می شود که منوب عنه و می گویند ظاهر روایت هم همین است. یعنی وقتیکه در روایت گفته شد شخص از حضرت سؤال کرد که شخصی اجیر بود و حج کرد و رفت در حج کرد حضرت فرمودند: حج را تمام کند و یک بدنه بکشد و سال دیگر هم حج کند، ظاهرش این است که این حج جای آن است. آن فاسد شد این می شود جای آن برای منوب عنه نه اینکه این صرف العقوبه است. صاحب عروه می خواهند بفرمایند این روایات ظهور ندارد که این عقوبت عنوان این حج است. یعنی حج عقوبتی نیست و انما معنای اسم مصدری است نه مصدری، یعنی عقوبه للحاج، حالا که این شخص رفت کرد و حج را فاسد کرد عقوبه بجای این حج، حجی انجام دهد، که از تبادر و ظاهر بدست می آوریم و تداخل هم اسمش نیست. چون تداخل در جائی است که دو تاست و تداخل دلیل می خواهد و اصل عدم تداخل است. در جائیکه بگوئیم الحج الثانی عقوبه. اما اگر این را نگفتیم و گفتیم الحج الثانی بدل الحج الأول عقوبه للحاج عنه حج عقوبت است. حاج باید معاقبه شود، اگر این را گفتیم در دو تا حج نیست. پس وقتیکه عنوان دیگر نشد، ظاهر اینکه حضرت فرمودند اینکه این کار را کرد سال دیگر حج کند، بجای اینکه حج اول فاسد شد حج کند و دومی می شود مال منوب عنه، این حرف بدی نیست. ایشان می فرمایند: وفيه إذ أن هذا إنما يتم إذا لم يكن الحج في القابل بالعنوان الأول الظاهر من الأخبار. (می فرمایند ظاهر اخبار این است که

حج دوم به همان عنوان اولی است. حج اول برای منوب عنه بود که فاسدش کرد. حج دوم جای آن است و به همان عنوان اول است نه عنوان جدید که عقوبت باشد) **على القول بعدم صحة الأول** (اگر بگوئیم حج اول درست نیست آن وقت حج دوم می شود مال منوب عنه) **وجوب اعادة الأول وبذلك العنوان** (وقتیکه حج اول فاسد شد ظاهر از اخبار این است که اعاده حج اول باید شود به عنوان اول. یعنی حج اول به نیابت از میت بود یا حی عاجز، این حج دوم هم به نیابت از میت یا حی عاجز است) **فيكفي في التفرغ** (یکفیی در ذمه منوب عنه، همینکه حج دوم بجای اول است، این بجای اول از کجا؟ ظاهر این اخبار این است که حضرت فرمودند اگر اجیر حجش را فاسد کرد باید سال دیگر حج کند، ظاهرش این است که حج سال دیگر جای سال اول است. سال اول به نیابت از میت بود، دومی هم می شود مال او) **ولا يكون من باب التداخل** (تداخل در آن جائی است که ما دو دلیل داشته باشیم. این می گوید حج و آن هم می گوید حج و ما بگوئیم هر دو که حج است پس یک حج انجام دهد، یدخل حج فی حج آخر و یک حج می شود.

بالتیجه حج به معنای مصدری عقوبت است و بمعنای اسم مصدری، حج نیابی است.

بعد صاحب عروه فرموده اند: **فليس الإفساد عنواناً مستقلاً** (تا اینکه بگوئیم چطور می شود که این دو حج تداخل شود؟ اینطوری ایشان از فرمایش شیخ طوسی و ابن ادریس و محقق جواب داده اند. بعد می خواهند فرمایش آقایان را تصریح کنند و می گویند اگر برداشت از روایات اینطور باشد که فرمایش شیخ طوسی درست است و آن این است که روایت گفت اگر حج را فاسد کرد باید حج دومی انجام دهد، اگر اینکه باید حج دیگری انجام دهد از دلیل استفاده

شد این حج للإفساد است و حج عقوبت است نه حاج معاقب است، اگر این شد که باید یک حج مستقل انجام شود چون حج اول را افساد کرد، اگر این شد یک حج مستقر است و از منوب عنه باید حج کند و تداخل می‌شود، پس باید بگوئیم سه تا حج هست اما همچنین استظهاری تام نیست) نعم انما یلزم ذلک (طبق حرف شیخ طوسی و بعضی دیگر) إذا قلنا (که نمی‌گوئیم و تام نیست) إن الإفساد موجب لحج مستقل لا علی نحو الأول. که چون شخص افساد کرد به گردش حج مستقلی آمد، اگر این را گفتیم باید یک حج سومی بجا آورد) وهو خلاف ظاهر الأخبار (که ظاهر اخبار این است که حج دوم جای حج اول است).

حالا مرحوم صاحب جواهر اینجا یک فرمایشی دارند که مطرح می‌کنند و

جواب می‌دهند.

فهرست

۵	جلسه ۵۱۸
۱۰	جلسه ۵۱۹
۱۶	جلسه ۵۲۰
۲۳	جلسه ۵۲۱
۲۹	جلسه ۵۲۲
۳۶	جلسه ۵۲۳
۴۳	جلسه ۵۲۴
۴۹	جلسه ۵۲۵
۵۸	جلسه ۵۲۶
۶۶	جلسه ۵۲۷
۷۴	جلسه ۵۲۸
۸۱	جلسه ۵۲۹
۸۹	جلسه ۵۳۰
۹۷	جلسه ۵۳۱

۱۰۵	جلسه ۵۳۲
۱۱۱	جلسه ۵۳۳
۱۱۸	جلسه ۵۳۴
۱۲۴	جلسه ۵۳۵
۱۳۱	جلسه ۵۳۶
۱۴۳	جلسه ۵۳۷
۱۵۱	جلسه ۵۳۸
۱۵۷	جلسه ۵۳۹
۱۶۳	جلسه ۵۴۰
۱۷۲	جلسه ۵۴۱
۱۷۸	جلسه ۵۴۲
۱۸۴	جلسه ۵۴۳
۱۹۱	جلسه ۵۴۴
۱۹۵	جلسه ۵۴۵
۲۰۳	جلسه ۵۴۶
۲۱۰	جلسه ۵۴۷
۲۱۵	جلسه ۵۴۸
۲۲۱	جلسه ۵۴۹
۲۲۸	جلسه ۵۵۰
۲۳۵	جلسه ۵۵۱

۲۳۹.....	جلسه ۵۵۲.....
۲۴۸.....	جلسه ۵۵۳.....
۲۵۳.....	جلسه ۵۵۴.....
۲۵۹.....	جلسه ۵۵۵.....
۲۶۸.....	جلسه ۵۵۶.....
۲۷۴.....	جلسه ۵۵۷.....
۲۸۱.....	جلسه ۵۵۸.....
۲۸۸.....	جلسه ۵۵۹.....
۲۹۶.....	جلسه ۵۶۰.....
۳۰۳.....	جلسه ۵۶۱.....
۳۰۹.....	جلسه ۵۶۲.....
۳۱۴.....	جلسه ۵۶۳.....
۳۱۸.....	جلسه ۵۶۴.....
۳۲۵.....	جلسه ۵۶۵.....
۳۳۳.....	جلسه ۵۶۶.....
۳۳۹.....	جلسه ۵۶۷.....
۳۴۷.....	جلسه ۵۶۸.....
۳۵۳.....	جلسه ۵۶۹.....
۳۵۸.....	جلسه ۵۷۰.....
۳۶۵.....	جلسه ۵۷۱.....

۳۷۰	جلسه ۵۷۲
۳۷۸	جلسه ۵۷۳
۳۸۴	جلسه ۵۷۴
۳۹۲	جلسه ۵۷۵
۴۰۰	جلسه ۵۷۶
۴۰۶	جلسه ۵۷۷
۴۱۳	فهرست