



# شرح مکاسب

جلد سوم

علی محمدی خراسانی



شبكة الفطر



# شرح مکاتب

جلد سوم

علی محمد

علی محمدی خراسانی.

شرح مکاسب، علی محمدی خراسانی، - قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام،

۱۳۸۸.

۹ مجلد.

ISBN 978 - 964 - 7686 - 13 - 6 (ج. ۳) ۵۲۸ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: به صورت زیر نویس

۱. انصاری، مرتضی، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. شرح مکاسب استاد محمدی

خراسانی. ۲. فقه شیعه. الف. انصاری، مرتضی، مکاسب. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان:  
مکاسب.

### شناسنامه کتاب



- نام کتاب: شرح مکاسب جلد ۳
- علی محمدی خراسانی
- ناشر: الامام الحسن بن علی علیه السلام
- نوبت چاپ: دوم / ۱۳۸۸
- تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
- قیمت: ۵۲۰۰ تومان
- چاپخانه: قلم
- صحافی: ممتاز

مرکز پخش:

۰۲۵۱-۷۷۵۲۹۲۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(۲۶)

## (ولایت و الی جور)

مسئله بیست و ششم از مجموعه مسائل نوع رابع در رابطه با یکی دیگر از اعمالی است که دین مقدس اسلام آن را تحریم فرموده [و ضمناً از افعالی است که اکتساب به آن متعارف بوده و جمع کثیری از مردمان از این طریق امرار معاش نموده و ما یحتاج زندگی خود را تأمین می کنند و در نتیجه آوردن آن در زمره مکاسب محرّمه بجا و بااصالة می باشد و از باب استطراد نیست] و آن کار عبارتست از قبول ولایت از سوی سلطان جائز و ستمگر و طاغوت .

در ارتباط با این مسئله مطالبی به ترتیب عنوان می شود .

مطلب اوّل :

بیان موضوع یا واژه ولایت :

کلمه ولایت معانی متعددی دارد و معنای مورد نظر حکومت و امارت و سرپرستی است، و والی یعنی حاکم چه حاکم بر تمامی امت اسلامی باشد مثل



خلفاء بنی امیه و بنی عباس و ... و چه حاکم بر ایالت و ولایتی باشد که والی والی است مثل استاندار - فرماندار و ... و ولایت یا حکومت گاهی از ناحیه والی عادل و حاکم شرع است و گاهی از ناحیه والی جور و حاکم جائز است. مورد بحث ما همین قسم اخیر است.

مطلب دوم:

بحث حکمی: شیخ اعظم ره می فرماید: ولایت از جانب والی جور و متولی شدن امری از امور در حکومت طاغوتی شرعاً حرام است. و برای اثبات این مدعا به سه دلیل استناد می کنند.

دلیل اول: تردیدی نیست در اینکه چنین والی و حاکمی از اعوان و انصار ظلمه است و بلکه از مصادیق اتم و اکمل این عنوان است «صغری» و به حکم روایات وارده در مسئله ۲۲ که قبلاً گذشت اعوان ظلمه فردای قیامت مستحق عقاب هستند «کبری» پس چنین حاکمی مستحق عقاب است «نتیجه» و هوالمطلوب زیرا از این بیان به وضوح حرمت ولایت از سوی جائز بدست می آید.

به عبارت دیگر: ولایت از ناحیه جائز از مصادیق معونة الظالمین است «صغری» و معونة الظالم حرام است «کبری» پس ولایت مذکور حرام است. «نتیجه» و هوالمطلوب.

دلیل دوم: فرازی از روایت ارزشمند تحف العقول که در اول مکاسب ذکر شد: در آن حدیث امام صادق علیه السلام تمام وجوه مکاسب و اکتسابات بندگان را به چهار بخش تقسیم کردند. و هر بخشی دارای دو شعبه حلال و حرام بود، بخش اول مسئله ولایات بود که فرمود: اما ولایت حلال و مشروع ولایت والیان عادل و کسانی است که اینها آنها را به منصب و مقامی نصب کنند [چنین ولایتی گاهی مباح است و گاهی مستحب و گاهی واجب می گردد]

و اما بخش حرام از ولایت عبارتست از ولایت والی جائز مثل وزیری که

ستمگر نصب می کند و نیز ولایت والیان حاکم جور مثل اینکه وزیر هم استاندار یا فرماندار منصوب می کند و ... که تمام اینها در ولایت والی جائر داخل است .  
 آنگاه عمل و کار برای ولات جور و طواغیت و کسب و تحصیل مال برای آنها از هر راهی که شده البته به جهت ولایت و به عنوان تقویت شوکت آنان و إعلاء کلمه آنها [نه به جهت اینکه فلان استاندار هم فردی از افراد است قطع نظر از منصب و مقامش ، و نه به جهت تأمین زندگی فردی خودش و نه به جهت قیام به مصالح دیگران و ... بلکه به جهت ولایت والی جور که چون والی و حاکم شده و متولّی امری از امور است خود را مسئول دانسته و کارهایی انجام می دهد . ]  
 همه و همه حرام است و محرّم است .

[وجه آوردن محرّم بدنبال حرام را در اوّل جلد اوّل تبیین کردیم]

و فاعل چنین افعالی معذب است چه کارش کم و ناچیز بوده و چه زیاد و قابل توجه باشد و دلیل مؤاخذه آنست که هر کاری [کوچک و بزرگ] از این زاویه که موجب کمک به حاکم جور و اعانت او باشد معصیت خدا آنهم از معاصی کبیره است . [و لذا به ضرس قاطع امام فرمود: معذب ...] و حکمت حرمت این ولایت آنست که در زمان ولایت و حکومت والی و حاکم جور مفساد بزرگی بوجود می آید: از قبیل اندراس و کهنه و پاره پاره شدن حق تماماً .

و احیاء و زنده کردن باطل تماماً که همه حق نابود شده و باطل با تمام قوا به میدان می آید و ظلم و جور و فساد در جامعه آشکار و علنی می شود . آنهم انواع فسادها و مفساد اخلاقی و اجتماعی و ... کتب آسمانی ابطال و بکلی نابود یا دچار تحریف می شوند پیامبران الهی کشته می شوند ، مساجد ویران می شود سنت خداوندی تغییر می یابد .

شرائع یعنی احکام الهی از حلال و حرام متبدّل می شود یعنی اهل بدعت حلالها را حرام و حرامها را حلال می کنند ، برای اینگونه مفساد و امثال آن است

که کار با ظلمه و طواغیت و والیان جور و کمک به آنان و کسب مال با آنان و برای آنها حرام است. و هیچ مسلمانی حق ندارد از ناحیه والی جور قبول ولایت کند مگر در هنگام اضطرار و ضرورت که اگر مضطر به آن باشد به مقدار رفع ضرورت می تواند ولایت را بپذیرد همانطوری که نسبت به اکل میته و لحم خنزیر و شرب خون و بول و ... اگر مضطر باشد به اندازه ضرورت حق استفاده دارد. (۱)

دلیل سوّم: روایت زیادبن ابی سلمه از موسی بن جعفر رضی الله عنه: متن روایت مفصل است و مرحوم شیخ محلّ شاهد را آورده: امام فرمود: ای زیاد، همانا کمترین کاری که فردای قیامت خداوند با متولیان امور حاکمان جور می کند آنست که خیمه ای از آتش بر آنها زده می شود [و آنان در آن خیمه باقی می مانند و معذب اند] تا زمانی که خداوند از حساب همه بندگان فارغ شود. (۲) [که تازه حسابرسی اینان شروع می شود. از این حدیث هم حرمت ولایت و تولی امر از ناحیه جائز به وضوح مستفاد است.

قوله: ثم ان:

مطلب سوّم:

اصل حرمت ولایت از ناحیه سلطان جائز مسلّم و لاریب فیه است، انما الکلام در اینست که: محرّمات شرعیّه از یک نظر دو دسته می باشند:

۱ - محرّمات ذاتیه

۲ - محرّمات غیریه

حرام ذاتی آن حرامی است که بنفسها و بذاتها و خودش دارای مفسده ملزمه و حرام باشد قطع نظر از اینکه حرام و معصیت دیگری بر آن مترتب بشود یا نه، مثل شرب خمر، زنا و ...

(۱) تحف العقول ص ۳۳۱، وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۵۵ باب دوّم از ابواب ما یکتسب به.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۴۰ باب ۴۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۹.

حرام غیری آنست که بخودی خود و با قطع نظر از حرام و معصیت دیگر، حرام نبوده و مفسده ندارد بلکه در واقع مقدمه حرام دیگر است و بلحاظ اینکه حرام دیگری بر او مترتب می شود اینهم حرام شده است مثل اعطاء تازیانه بدست ظالم که سبب ظلم و ضرب و جرح مظلوم می گردد.

حال آیا ولایت از جانب طاغوت از محرّمات نفسیه است یعنی بنفسها و استقلالاً و به همین عنوان ولایت و حاکم شدن و صاحب منصب شدن و تسوید الاسم فی دیوان الجائر حرام است چه معصیت دیگری بدان ضمیمه بشود و بدنبال آن تحقق پیدا بکند «مثل ظلم، قتل نفس محترمه، تعرض به اموال و اعراض مردمان و ...» یا از محرّمات غیریه است یعنی بخودی خود حرام نیست بلکه به جهت اینکه معمولاً بدنبال والی شدن، ظلم و قتل و غارت و ... محقق می شود حرام است و الاً اگر اینها نباشند نفس تولی امر من قبل الجائر بلا مانع است؟

[ثمره بحث: اگر حاکم و والی مرتکب یکی از محرّمات مذکور نشود بنا بر قول اوّل نفس ولایت حرام و موجب استحقاق عقاب است و بنا بر قول ثانی عقابی نیست و اگر مرتکب ظلم و تعدی شود.

بنا بر وجه اوّل دو عقاب دارد چون تعدّد اسباب موجب تعدّد مسببات است. بنا بر وجه دوم یک عقاب دارد آنهم برای محرّمات خارجیّه ای که بدنبال ولایت مرتکب شده نه برای خود والی شدن.]

مرحوم شیخ و قبل از ایشان مرحوم علامه طباطبائی در مصابیح و بعض دیگر مدّعی شده اند که ولایت بنفسها و به عنوان آنها ولایه حرام است و منتظر ترتّب معاصی دیگر از قبیل ظلم و بی عدالتی نیستیم و شیخ ره این قول را از روایات باب استظهار می کنند [به این بیان که مثلاً روایت تحف العقول می فرماید:

فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته و ... حرام محرّم ... و مقید نکرده بود که

حرام دیگری مرتکب بشود یا نه، البته بعداً فرموده: وذلک ان فی ولایة الوالی الجائر دروس الحق ...

ولی این معلوم نیست علت حکم به حرمت باشد تا دلالت کند بر حرمت ولایت بلحاظ ترتب حرام خارجی، شاید حکمت حکم باشد و حکم دائر مدار او نباشد. و نیز در روایت زیاد بن ابی سلمه فرمود: اھون ما یصنع اللہ بمن توکلی لھم عملاً... و دنبالش قید نکرد که: وظلم علی الناس و... پس اطلاق دارد و هكذا روایات دیگر باب]

قوله: مع ان:

علاوه بر اینکه از ظاهر روایات حرمت نفسی ولایت را استفاده کردیم می گوئیم: اساساً ولایت از ناحیه جائر از معصیت منفک نیست یعنی ملازمه دارند.

[این عبارت دو احتمال دارد: ۱ - مراد از معصیت همان تسوید الاسم فی دیوانهم، تقویة شوکتهم و اعلاء کلمتهم و... باشد که در نفس ولایت است و همینها در حرمت ولایت و مفسده دار شدن او کافی است پس تأیید همان حرمت نفسی است.

۲ - مراد این باشد که این دعوا چندان ثمره ای ندارد چون غالباً ولایت از معاصی دیگر جدا نیست پس چه حرمتش را نفسی بگیریم و چه غیراً بالآخره حرام و موجب عقاب است بنابراین جمله مذکور مؤید مدعای شیخ نیست و رد آن است.]

در مقابل شیخ اعظم و بعضی، به قول مرحوم شهیدی<sup>(۱)</sup> «مشهور فقهاء» و بقول صاحب جواهر «اجماع فقهاء» بر آنند که ولایت بنفسها حرام نیست و از جهت محرمات خارجی ای که بر آن مترتب می شود حرام است.

مرحوم شیخ این قول را صریحاً بیان نمی کنند و تنها اشاره ای به دلیل آن کرده و ردّ می کنند و آن اینکه: بعض روایات اشاره ای دارند به اینکه حرمت ولایت از جهت حرامهای خارجیّه مترتّب بر آن باشد. به عنوان نمونه به روایت صحیحّه داود بن زربی .

[به قول مرحوم مامقانی در رجال: کلمه زربی سه جور ضبط شده: ۱ - زربی ۲ - زُربی ۳ - زِربی<sup>(۱)</sup>]  
توجه فرمائید: داود می گوید:

غلامی از غلامان امام علی بن الحسین علیه السلام برای من چنین نقل کرد: من در شهر کوفه بودم که امام صادق علیه السلام وارد حیره [از شهرهای قدیم عراق واقع در ۱۲ کیلومتری کوفه] شد، من به محضرش شتافتم و عرضه داشتم: فدایت شوم چه خوب بود که با داود بن علی [لابد از طرف حکومت بنی عباس فرماندار آنجا بوده] یا بعض از این درباریان و وابستگان به سلطان، صحبت می فرمودید و وساطت می کردید تا مرا هم در بعض از این ولایات داخل کنند.

خلاصه به من هم منصبی بدهند تا زندگی راحتی داشته باشم و ... [کلمه لو در لو کلمت ... احتمال دارد شرطیه باشد و جزاء محذوف باشد ای لکان احسن و انفع .

و شاید برای تمّنی و آرزو کردن باشد یعنی ای کاش این کار را می کردی که در این صورت محتاج به جزاء نیست .

امام علیه السلام در جواب من فرمود: من کسی نیستم که این کار را بکنم. من از محضر امام مرخص و به منزل مراجعت کردم، و پیش خود خیلی فکر کردم که چرا امام تقاضای من را ردّ کرد و وساطت نکرد؟ بالاخره به این نتیجه رسیدم که سبب منع امام این باشد که خیال کرده من هم مثل دیگران پس از حاکم

شدن خود را گم کرده و ظلم و جور خواهم کرد و ...

لذا امام علیه السلام از ترس اینکه مبدا منم ظالم و جائر شوم تقاضای مراد کرد. دنبال این فکر و خیال با خود گفتم به خدا سوگند به حضور امام رسیده و قسم می خورم که اگر بر احدی ظلم و ستم روا دارم همه زنانم مطلقه باشند، همه بنده هایم آزاد باشند و قسمهای غلیظ و شدید دیگر که حتماً عدالت خواهم کرد.

[از اینجا معلوم می شود که یا این شخص سنی مذهب بوده که این قسمها را صحیح می دانند و یا اگر شیعی بوده آگاهی از بطلان آن در مذهب شیعه نداشته] لذا به خدمت رفتم و همان قسمها را خوردم ...

امام علیه السلام با تعجب فرمود: کیف قلت؟ یعنی چی گفتی؟ من قسمهای مذکور را اعاده کردم امام علیه السلام سر برداشت یا نگاهی به آسمان کرد و فرمود:  
تعال هذه السماء ایسر علیک من ذلک .

[در کلمه تعال یا نسخه بدلی که با او دارد سه احتمال هست :

۱ - تعال فعل مضارع مخاطب ثلاثی مجرد باشد و از قبیل : تسمع بالمعیدی خیر من ان تراه باشد که به تأویل مصدر می رود و مراد اینست که : نیلک و وصولک هذه السماء ...

۲ - تناول بصورت مصدر باب تفاعل باشد .

۳ - تناول بصورت فعل مضارع از باب مفاعله باشد . [ یعنی رسیدن به این آسمان آسانتر است بر تو از آن <sup>(۱)</sup> ] تعلیق به محال کرده از قبیل حتی یلج الجمل فی سمّ الخیاط ]

کیفیت استدلال : مشارالیه کلمه ذلک همان عدل و ترک ظلم و جور باشد یعنی همانظوری که محال است به این آسمان بررسی هکذا محال است که عدل بکنی [ و لذا وساطت نمی کنم . ]

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۳۶ باب ۴۵ حدیث ۴ .

بنابراین نفس ولایت ممنوع نیست اگر معنی هست بخاطر اینست که ولایت از ناحیه طاغوت، از ظلم و جور و ... منفک نیست و به جهت حرام خارجی است.

ولی مرحوم شیخ می فرماید: احتمال هم دارد کلمه ذلک اشاره باشد به تریخیص امام علیه السلام یعنی محال است که به تو رخصت ورود در ولایت جائز را بدهم.

[تظیر تعبیرات عرفی که می گوئیم: اگر به زمین بروی یا به آسمان اجازه نمی دهم یا اگر بمیری هم موافقت نمی کنم و ...] و قیدی ندارد که این عدم رخصت برای ظلم و جور باشد یا نه بلکه در نفس ولایت اجازه نمی دهم، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

نتیجه: به عقیده مرحوم شیخ: ولایت از قِبَل جائز از محرمات نفسیه است. قوله: ثم انه:

به عقیده امامیه حکم اصلی واولی ولایت عن الجائر همان حرمت است چه نفسی یا غیری، ولی مسئله ولایت هم مثل مسئله کذب، غیبت، غناء و ... مستثنیاتی دارد و مواردی هم هست که در اسلام قبول ولایت عن الجائر تجویز شده و آن دو مورد است که ذیلاً مطرح می شود:

قوله: احدهما:

مورد اول عبارتست از قیام به مصالح عباد: یعنی قبول ولایت از سلطان جائز با فرض قیام به مصالح عباد جایز است به اینکه شخصی والی و حاکم شود و بدنبال آن کارهایی را که به صلاح جامعه و مردم تحت حکومت او است انجام دهد قطع الطریق را بگیرد، امنیت مالی و جانی فراهم کند، حق افراد را به آنها بدهد و ... چنین ولایتی بلا خلاف جایز است و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن<sup>(۱)</sup>

(۱) فقه القرآن ج ۲ ص ۲۴ باب مکاسب محرّمه و مکروهه.



تصریح به اجماع کرده آنجا که فرموده:

به عهده گرفتن مسئولیتی از ناحیهٔ جائر جائز است مشروط بر اینکه شخص متولی بتواند با قبول ولایت حق را به مستحق آن برساند و خلاصه دادگر و دادگستر و دادستان باشد و دلیل جواز به عقیدهٔ راوندی (ره) سه امر است:

### ۱- اجماع

۲- سنت. صحیحه [مراد روایت زید شحّام و ... است که خواهد آمد]

۳- آیهٔ شریفه: وقتی عزیز مصر به یوسف گفت: ﴿انك اليوم لدينا مکین امین﴾ و یوسف فرصت را غنیمت شمرده و فرمود: ﴿اجعلنی علی خزائن الارض اّتی حفیظ علیم﴾<sup>(۱)</sup>

کیفیت استدلال: عزیز مصر سلطان جائر بود و جناب یوسف پیامبر که کار حرام نمی‌کند از طاغوت خواست که او را خزانه دار خود قرار دهد و به این منصب نصب کند و سبب را ذکر کرد که حفیظ و علیم باشد یعنی امانت را خوب حفظ و نگهداری کرده و می‌دانیم که کجاها مصرف کنم و . . که به عبارت دیگر همان عدالت کردن و قیام به مصالح عباد است. پس تولی امر حتی تقاضای این تولی با همان قید قیام به مصالح بندگان امری جایز است و گرنه پیامبر خدا این کار را نمی‌کرد [آنگاه اضافه می‌کنیم به این مطلب و می‌گوئیم: گرچه آن حکم مال شرائع سابقه بوده ولی چون در شرع مقدس اسلام دلیلی بر نسخ آن نرسیده استصحاب حکم شریعت سابقه جاری می‌شود و بالتیجه برای ما مسلمانها هم این امر جایز می‌شود.]

قوله: ویدل:

مرحوم شیخ هم قبول ولایت را مع القیام و الاقدام به کارهایی که به مصلحت مردم باشد تجویز می‌کنند و به سه دلیل استناد می‌کنند.

### ۱- اجماع فقهاء شیعه

۲- قبل از اجماع [تعبیر به قبل یا بعد الاجماع را کراراً توضیح داده ایم و اجمالاً می گوئیم:

بعد الاجماع یعنی اجماع یکدلیل مستقل است و علاوه روایات و دلائل دیگر هم داریم. و قبل الاجماع یعنی اجماع استقلال ندارد و مدرکی است و مستند به همین دلائلی است که بیان می شود و دلیل جدا نیست] دلیل اصلی ما بر جواز اینست که: ولایت مذکور که شرعاً تحریم شده از دو حال خارج نیست.

الف: یا حرمت آن ذاتیه است که مختار ما بود در این صورت می گوئیم:

ما من حرام الا اینکه برای یک مصالح مهمتر و یا دفع مفسد بزرگتر جایز الار تکاب می گردد. و در ما نحن فیه مفسده دخول شخص آنها در ظاهر و اسم در اعوان ظلمه به مراتب کمتر است از مصلحت قیام به مصالح عباد و لذا آن حرام فدای این امر اهم می گردد و حلال می شود نظیر کذب مصلحتی و غیبت مصلحتی و ...

ب: و یا حرمت آن غیریه است یعنی چون بدنبال آن ظلم و جور و ... می آید حرام است در این صورت هم می گوئیم: فرض بحث ما اینست که والی به مصالح عباد قیام می کند و دست از پا خطا نمی کند پس این محرمات خارجیه متحقق نمی شود ذاتاً هم که ولایت حرام نیست. پس مانعی از قبول آن نخواهد بود پس با قیام به مصالح مردمان، قبول ولایت علی کلا المبنین جایز است.

۳- دلیل سوّم و عمده دلیل بر جواز چنین ولایتی، اخبار است که ذیلاً به برخی اشاره می شود:

الف: حدیث نبوی (ص) که شیخ صدوق در ضمن حدیث مناهی [اموری که رسول خدا ﷺ مسلمانان را از آنها نهی کرده] آن را روایت کرده و آن اینکه: هر کس عرافت [ای سیاسة قوم و تدبیر امورهم] قومی را به عهده بگیرد.

فردای قیامت او را می آورند در حالی که دو دست او به گردنش غل و زنجیر شده آنگاه اگر در میان بندگان طبق دستور الهی رفتار کرده [عدل و داد کرده] خداوند او را آزادش می کند و اگر ظالم و ستمگر باشد او را به آتش جهنم می افکنند و چه بد جایگاهی است. <sup>(۱)</sup>

ب: از کتاب عقاب الاعمال صدوق ره نقل شده:

هر کس عرافت [تدبیر امور] قومی را متولی شود و در میان آنان به نیکی رفتار نکنند عوض هر روز از ولایتش در دنیا، هزار سال بر لبه جهنم زندانی می شود و روز قیامت در حالی محشور می شود که دو دست او بر گردنش زنجیر شده، آنگاه خداوند به حساب او رسیدگی می کند، پس اگر در میان بندگان به عدل و داد حکومت کرده آزادش می کند و اگر ستم کرده او را در آتش می افکنند و تا هفتاد خریف [پائیز کنایه از هفتاد سال] در جهنم می سوزد. <sup>(۲)</sup>

قوله: ولا یخفی:

ممکن است کسی به این دو روایت اشکال کند که در آنها سخن از عرافة قوم است و این اطلاق دارد چه آن قوم خوب و عادل باشند یا ظالم، و به درد مدعای ما نمی خورد، شیخ ره می فرماید: عریف که شغلش عرافت است آنهم در زمان ائمه حتماً از ناحیه جائر بوده و لا غیر، [چون آنها حاکم بودند] پس بدر ما می خورد.

ج: صحیحۀ زید شحام که از امالی صدوق ره از امام صادق علیه السلام نقل شده:

امام فرمود: هر کس امری از امور مردم [شأنی از شئون زندگی آنها] را

(۱) من لا یحضره الفقیه ج ۴ ص ۱۸ ذیل حدیث ۴۹۶۸، وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۳۶ باب ۴۵ حدیث ۶.

(۲) عقاب الاعمال ص ۲۸۸ باب مجمع العقوبات، وسائل ج ۱۲ ص ۱۳۷ باب ۴۵ حدیث ۷.

به عهده بگیرد و در میان آنان به عدل و داد حکم و عمل کند و درب خانه اش را بروی دیگران بگشاید و پرده ها را بالا بزند [تا مردمان او را دیده و مشکلات خود را با او در میان بگذارند و ...] و در امور و کارهای مردمان نظر نماید، بر خداوند حق است که در روز قیامت [که همگان مضطربند] خوف و اضطراب او را به امنیت و آرامش تبدیل کند [و با قلبی آرام برود] و او را وارد بهشت سازد. (۱).

د: روایت زیاد بن ابی سلمه از امام موسی بن جعفر علیه السلام:

ای زیاد هر آینه اگر از بالای بلندی [کوهی - صخره ای، ساختمانی] پرت شوم [و به اعماق دره ها سقوط کنم] پاره پاره شوم برایم بهتر است و آنرا دوستتر دارم از اینکه برای سلطان جائز کاری را متولی شوم یا بر روی فرش آنان گام بگذارم [و در مجالس آنان حاضر شوم] مگر برای چی؟ [منظور اینست مگر یک کار اگر گفתי آن کار چیست؟] زیاد می گوید: عرض کردم: فدایت شوم. نمی دانم برای چی امام فرمود: مگر برای گشایش گرفتاری مؤمنی یا آزاد کردن اسیر و زندانی او یا اداء دین و بدهکاری او. (۲)

ه: روایت علی بن یقظین: امام علیه السلام فرمود: خداوند در دربار سلاطین کسانی را دارد که بوسیله آنان بلا و ظلم و ستم را از اولیاء خودش دور می سازد. (۳)

و: مرسله صدوق: در روایت دیگر بدنبال تعبیری که در روایت قبل داشت آمده: این کسان [مؤمنینی که در دستگاه ظلمه هستند ولی به مؤمنان کمک می کنند ...] آزاد شدگان خداوند از آتش جهنم اند. (۴)

(۱) امالی صدوق مجلس ۴۳ ص ۲۰۳، وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۴۰ باب ۴۶ حدیث ۷.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۴۰ باب ۴۶ حدیث ۹.

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۳۹ باب ۴۶ حدیث اول.

(۴) من لا یحضر الفقیه ج ۳ ص ۱۷۶ حدیث ۳۶۶۵.

ز: امام صادق علیه السلام فرمود: کفّاره عمل سلطان [یعنی کار برای سلطان جور] بر آوردن حوائج برادران دینی است. <sup>(۱)</sup>

ح: از شیخ صدوق در کتاب مقنع روایت شده: از امام صادق پرسیده شد: مردی است که آل محمد علیهم السلام را دوست می دارد ولی نامش در دفتر بنی عباس ثبت است و در زیر پرچم آنان قتال می کند [با دشمنان دین] امام فرمود: خداوند او را بر حسب نیتش محشور می کند. <sup>(۲)</sup>

ط: و غیر اینها از روایات دیگر که دلالت دارند بر اینکه ولایت از قبل جائز برای قیام به مصالح عباد مستثنی است و تجویز شده است.  
 قوله: و ظاهرها:

به فرموده مرحوم شهیدی در حاشیه: و فی العبارة تشویش والظاهر بقرینه قوله: فیکون نظیر الکذب فی الاصلاح ان یقول: و ظاهرها حرمة الولاية من حیث هی و اباحتها مع المواساة والاحسان بالاخوان. <sup>(۳)</sup>

حال مرحوم شیخ پس از نقل روایات در دو مرحله و به دو بیان جمع بندی‌هایی دارند که ما بصورت کاملتر عرضه می کنیم:

بیان اول: همه روایات مذکوره در رابطه با تجویز ولایت مع القیام بمصالح العباد... در یک جهت مشترکند و آن اینکه: از تمامی آنها استفاده می شود که ولایت از قبل جائز من حیث هی و بما آنها ولایة حرام است و قطع نظر از احسان و مواسات و... حرام است و تنها در فرض قیام به مصالح و احسان و عدل کردن و... جایز است ولی آیا مکروه است؟ یا مباح؟ و... لسان روایات چهار دسته است:

(۱) من لا یحضر الفقیه ج ۳ ص ۱۷۶ حدیث ۳۶۶۶.

(۲) الجوامع الفقیه «المقنع» ص ۳۱ و وسائل ج ۱۲ ص ۱۳۲ باب ۴۶ حدیث ۶.

(۳) هدایة الطالب ص ۱۱۱.

۱- از بعض روایات استفاده می شود که قبول ولایت با همان فرض مرجوح است و ترك آن اولی است و آن روایتی است که بعداً در بیان دوّم خواهیم آورد.  
و مرحوم شیخ در بیان اول این دسته را متعرض نیست.

۲- از بعض روایات اباحه ولایت در فرض مذکور مستفاد است یعنی بدون احسان و مواسات به مؤمنین ولایت حرام است و با احسان کردن تازه جایز و مباح می شود و آن روایاتی است که در فرض مذکور قبول ولایت را تجویز کرده ولی هیچگونه ترغیب و تشویقی یا تنقیصی ندارد تا رجحان یا مرجوحیت را برساند  
تنظیر: مسئله ولایت مع الاحسان الی الاخوان نظیر مسئله کذب در مقام اصلاح ذات البین است که کذب ذاتاً حرام است ولی در مقام اصلاح حلال و جایز می شود

۳- از بعض روایات، استحباب ولایت مذکور استظهار می شود. [از قبیل روایت علی بن یقظین که فرمود: اولئک عتقاء الله، یعنی این کار آنقدر ثواب دارد که چنین و یانی آزاد شدگان از نار هستند، و مثل صحیححه زید شحّام که فرمود: کان حقاً علی الله ان یدخله الجنّة و مثل روایت محمد بن اسماعیل که از همه واضحت و براستحباب مؤکّد آن دلالت دارد و در بیان دوّم خواهد آمد.

۴- واز بعض روایت هم استفاده می شود که حتی در فرض قیام به مصالح عباد هم قبول ولایت حرام و موجب استحقاق عقاب است منتهی احسان به مؤمنین و ... کفّاره آن گناه شده و آن را تکفیر می کند نه اینکه نفس ولایت حلال باشد مثل روایت مرسله صدوق که فرمود:

قال الصادق علیه السلام [تمام و سائط را حذف کرده و مستقیماً به امام اسناد داده و لذا مرسله است. ولی مراسیل صدوق حساب ویژه ای دارد ...] کفّاره عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان یعنی قضاء حاجات مؤمنان تازه کفّاره عمل و کار برای سلطان می شود و گرنه خود آن عامل بودن گناه است و حرام.

و مثل فرازی از روایت زیاد بن ابی سلمة که فرموده: اگر هم بخشی از کارهای ستمگران را متولی شدی بکوش که نسبت به برادران دینی خود نیکی کنی تا یکی در مقابل یکی باشد یعنی یک حسنه و کار خیر [احسان] در مقابل یک سیئه و کار بد [ولایت] قرار گیرد و این کفاره آن شود. در اینجا مناسب است مشروح روایت زیاد را بیاوریم:

عن زیاد بن ابی سلمة قال: دخلت علی ابی الحسن موسی رضی الله عنه فقال لی: یا زیاد انک لتعمل عمل السلطان؟ قال: قلت: اجل: قال لی: ولم؟ قلت: انا رجل لی مروءة وعلی عیال و لیس وراء ظهری شیء، فقال لی: یا زیاد لئن أسقط من حالق فانقطع قطعة قطعة احبّ الی من ان اتولی لاحد منهم عملاً او اطأ بساط رجل منهم الا لماذا؟

قلت: لا ادری جعلت فداک، قال: الا لتفريج کربة عن مؤمن، او فک اسره، او قضاء دینه. [این فراز در ضمن روایات تجویز و ولایت برای قیام به مصالح بندگان نقل شده] یا زیاد ان اھون ما یصنع الله عزّوجلّ بمن تولی لهم عملاً ان یضرب علیه سراق من نار الی ان یفرغ «الله» من حساب الخلائق «الخلق». [این فراز در اوائل مسئله و به عنوان یکی از ادله تحریم ولایت عن الجائر مطرح شد.] یا زیاد فان ولّیت شیئاً من اعمالهم فاحسن الی اخوانک فواحدة بواحدة.

[این فراز هم در دسته چهارم از روایات که حرمت ولایت حتی در فرض احسان به دیگران و کفاره شدن احسان ... نقل شد] واللّه من وراء ذلك، یا زیاد ایما رجل منکم تولی لاحد منهم عملاً ثم ساوی بینکم و بینه فقولوا له: انت منتحل کذاب، یا زیاد اذا ذکرت مقدرتک علی الناس فاذکر مقدره الله علیک غدأ و نفاذ ما اتیت الیهم عنهم و بقاء ما اتیت الیهم علیک. <sup>(۱)</sup>

قه له : والاولی ان یقال :

بیان دوّم: در واقع در بیان قبلی نوعی از تعارض در روایات به چشم می خورد که بعضی ظهور در استحباب و بعضی در مرجوحیت و ... داشتند و در این بیان و جمع بندی غرض رفع تعارض است :

بطور کلی ولایت یا از سوی سلطان عادل است که گاهی قبول آن بر انسان جایز و گاهی مستحب و گاهی واجب است و فعلاً کاری به آن نداریم .

[مرحوم شهیدی در حاشیه از قول مرحوم فاضل مقداد در کنز العرفان ده شعبه از ولایت را عنوان کرده اند که دیدن آن خالی از لطف نیست .<sup>(۱)</sup>] و یا از ناحیه سلطان جائز است و چنین ولایتی محکوم به هر یک از احکام خمسه می باشد :

۱ - ولایت حرام و آن قبول ولایت از سوی حکّام جور است بدون اینکه در کنار آن احسان به اخوان در بین باشد و بلکه حتی ظلم هم بکند .

۲- ولایت مرجوح : و آن در صورتی است که هدف اصلی شخص والی از قبول ولایت، امرار معاش و تأمین زندگی شخصی و رسیدن به رفاه نسبی است ولی ضمناً هم قصد دارد که اگر مؤمنین به او مراجعه کردند به آنها کمک کند و ضرر و ظلم را از آنها دور کند و ... چنین ولایتی به حکم انما الاعمال بالنیات، لکل امرء ما نوى، یحشر الناس علی نیاتهم و ...

مرجوح و ترك آن اولی است، چرا که خداوند روزی رسان است و آنچه مقدر باشد از روزی دنیا به او خواهد رسید .

و روایت ابی بصیر هم مربوط به همین ولایت است، که امام فرمود: هیچ جبّار و ستمگری نیست مگر آنکه در دستگاه او مؤمنی وجود دارد که خداوند بواسطه او از مؤمنان دفاع کرده و جلو ظلم به آنها را می گیرد و بلایا را از آنها دفع

(۱) هدایة الطالب ص ۱۰۹ .



می‌کند، چنین مؤمنی چون هم صحبت با جبّاران گردیده است فردای قیامت حظّ و بهره اش از همه مؤمنان کمتر خواهد بود<sup>(۱)</sup>

[این تعبیر ظهور در مرجوحیت قبول ولایت دارد]

۳- ولایت مباح: در بیان اوّل به این قسم اشاره شد ولی در این جمع بندی از آن ذکری به میان نمی‌آورند. و روایاتی که نه ترغیب کرده و نه تنقیص مال این فرض است.

۴- ولایت مستحب: و آن در صورتی است که هدف اصلی شخص از قبول ولایت صد در صد احسان و نیکی به مؤمنین باشد و تأمین زندگی مدّ نظرش نباشد، چنین ولایتی مستحب است و روایاتی که ترغیب به قبول ولایت کرده مربوط به این صورت است و مهمترین روایتی که استحباب و رجحان ولایت مذکور را دلالت دارد این حدیث است:

عن رجال الکشی [این روایت در رجال کشی نیست و صاحب جواهر در ج ۲۲ ص ۱۶۱ آن را به کشی نسبت داده و حدیث در رجال نجاشی ص ۳۳۱ ذیل ترجمه حال محمد بن اسماعیل رقم ۸۹۳ بیان شده است]

در بیان احوالات محمد بن اسماعیل بن بزیر از امام رضا علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمود:

همانا خداوند همیشه در دربار ستمگران کسانی را دارد که بوسیله آنها برهان و حجت را بر همگان ظاهر و واضح کرده [آنان حجّت بر دیگران هستند و بوسیله آنها اتمام حجّت می‌شود که هر کس می‌خواهد وارد دستگاه ظلمه بشود مثل اینها عمل کند.]

خداوند به آنان موقعیت و قدرت داده تا بوسیله آنها هر نوع بلائی را از اولیاء و دوستان خود دفع کند، و بوسیله آنان امور مسلمین را اصلاح کند، ملجاء

(۱) و سائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۳۴ باب ۴۴ حدیث ۴.

و پناهگاه مؤمنانند، مرجع و محل رجوع شیعیان نیازمند ما هستند، خداوند بوسیله آنان خوف و اضطراب مؤمنان را تبدیل به امنیت و راحتی می کند.

اینگونه افراد مؤمنان حقیقی هستند، اینان امانت داران الهی در روی زمین می باشند، آنان فردای قیامت نور خدا در میان رعیت و بندگانشانند.

نور آنان برای اهل آسمانها درخشندگی دارد همانگونه که نور ستارگان فروزان برای اهل زمین می درخشد، فردای قیامت نور وجود اینان قیامت را روشن می سازد.

سوگند به خدا که اینان برای بهشت آفریده شده اند و بهشت هم برای آنان خلق شده، پس گوارایشان باد، هر یک از شما اگر بخواهید به تمام این مدالهای معنوی می توانید برسید.

[شاید کلمه ما موصوله باشد یعنی آنچه برهریک از شما است اینست که لوشاء... و شاید سؤال و استفهام توییخی باشد یعنی چرا هر یک از شما این کار را نمی کنید؟ چه شده است شما را؟

و شاید نافییه و بتقدیر الّا باشد ای ما علی احدکم الّا... یعنی هیچ یک از شما نیست مگر اینکه اگر بخواهد به همه این مقامات می رسد]

راوی می گوید: عرض کردم: به چه وسیله به همه اینها برسیم؟ حضرت فرمود: با آنان [ظلمه و سلاطین جور و بنی امیه و بنی عباس] باشد و با ادخال سرور بر شیعیان ما، ما را مسرور سازد.

[در پایان هم امام سفارش کرد که: ] پس ای محمد بن اسماعیل از این گروه

باش<sup>(۱)</sup>

[تمام اینها تشویق و تحریص و دالّ بر رجحان و استحباب ولایت است]

۵- ولایت واجب: و آن عبارتست از ولایتی که والی پس از قبول آن نه تنها

هیچ حرامی را مرتکب نمی شود و هیچ واجبی را ترك نمی کند بلکه امر به معروف و نهی از منکر هم می کند، حدود الهی را هم اجراء می کند و ...

و خلاصه اینکه: ولایت مذکور مقدمه منحصراً امر به معروف و نهی از منکر شده است و چون خود امر به معروف و نهی از منکر واجب است و ولایت مذکور مقدمه واجب است و ما لا یتّم الواجب الا به فهو واجب، پس این ولایت هم واجب است.

[مرحوم شیخ این ولایت را از باب مقدمه واجب می داند و مبنای اصولی ایشان هم اینست که: مقدمه ای که به قصد توصل به ذی المقدمه اتیان شود آن مقدمه واجب خواهد بود.

و ما نحن فيه من هذا القبیل زیرا والی به قصد امر به معروف و نهی از منکر قبول ولایت می کند. [قوله: وریما یظهر:

به عقیده ما ولایتی که مقدمه امر به معروف و ... شده واجب است ولی در عین حال از کلمات عدّه ای از بزرگان از فقهاء [بلکه به قول صاحب جواهر که بعداً عبارتش را خواهیم آورد: مشهور چنین می گویند] استفاده می شود که این ولایت واجب نیست و حدّ اکثر مستحب است. اینک نقل پاره ای از کلمات:

۱- شیخ طوسی در النهایة فرموده: قبول ولایت و متولی شدن امری از امور از ناحیه سلطان عادل کاری است مشروع و بلکه ترغیب به آن شده [که استحباب را می رساند] و بلکه چه بسا به سر حدّ و جوب می رسد از باب اینکه مقدمه واجب شده یعنی بواسطه والی شدن می تواند امر به معروف و نهی از منکر نماید به هر کس حق او را بدهد، هر چیزی و کسی را بجای خود بکار گیرد، عدل و داد کند و ...

و اما ولایت از جانب سلطان جائز: در صورتی که شخص یقین داشته باشد یا حداقل ظن غالب و اطمینان داشته باشد که اگر در دستگاه ظلمه وارد شد و قبول

ولایت کرد می تواند در سایه آن حدود الهی را اجرا کند، امر به معروف و نهی از منکر نماید، خمس و زکات اموال مردم را میان مستحقین آنها قسمت کند، میان برادران دینی دوستی و رابطه ایجاد کند [و کینه ها را بزداید] و در کنار همه آنها اخلال به هیچ واجبی نرساند، هیچ کار زشتی را هم مرتکب نشود، تازه با همه آنها مستحب است که برود و از سوی جائر والی شود<sup>(۱)</sup> [اما واجب نیست]

این عبارت صریح در عدم و جوب است .

۲ - ابن ادریس در سرائر فرموده: <sup>(۲)</sup> اما سلطان جائر: کسی حق ندارد در حال اختیار و بدون اکراه و اضطرار از سوی جائر ولایتی را بپذیرد مگر اینکه یقین یا اطمینان داشته باشد ... تمام کلمات شیخ طوسی در نهایتاً را عیناً آورده است .  
۳- محقق اول در شرایع فرموده:

اگر انسانی که از طرف سلطان جائر قبول ولایت می کند ایمن باشد از ارتکاب حرام [به عبارت دیگر یعنی علم یا ظن غالب داشته باشد که هیچ حرامی را مرتکب نمی شود و هیچ واجبی را ترك نمی کند ... که در کلام شیخ و ابن ادریس هم بود] و از طرف دیگر قدرت بر امر به معروف و نهی از منکر پیدا می کند و این دو فریضه مهم را انجام می دهد .

در چنین فرضی و برای چنین انسانی قبول ولایت از سلطان جائر مستحب است<sup>(۳)</sup>

ملاحظه می کنید که عبارت محقق هم نص در استحباب است و مفهومی آنست که واجب نیست]

(۱) النهایة ص ۳۵۶ .

(۲) السرائر ج ۲ ص ۲۰۲ .

(۳) شرایع الاسلام ج ۲ ص ۱۲ .

قوله: قال فی المسالك:

شهید ثانی ره در کتاب مسالك الافهام که شرح شرایع است پس از نقل کلام محقق اوّل به عنوان انتقاد مطلبی را گفته [که ما نیز همین اعتراض را داریم] و آن اینکه: مقتضای فرمایشات محقق [و نیز شیخ طوسی و ابن ادریس و ... که انتقاد به همه آنان است که قائل به وجوب نیستند] اینست که ولایتی که مقدمه امر به معروف شده واجب باشد نه مستحب [چون مقتضی برای وجوب موجود است که مقدمیت لواجب باشد و مانع هم مفقود است که ولایت همراه با ظلم و ... باشد پس علی القاعده باید مشهور و از جمله محقق و دیگران که مقدمه واجب را هم واجب می دانند در اینجا فتوی به وجوب ولایت می دادند نه استحباب، پس چرا فتوی به وجوب نداده اند؟]

قوله: ولعلّ

شهید ثانی بدنبال اعتراض مذکور در صدد توجیه برآمده و کوشیده تا وجه مقبولی برای فتوای مشهور به عدم وجوب پیدا بکند، که در واقع از اینجا تا پایان این بخش تماماً راجع به همین نکته بحث می کنیم و در مجموع شش توجیه را ذکر می کنیم تا ببینیم کدام مقبولتر است؟

توجیه اوّل: شهید ثانی فرموده: شاید وجه عدم وجوب ولایت کذائی عند المشهور یکی از دو جهت ذیل باشد:

الف: بالاخره انسانی که از سوی جائر والی می شود اگر چه دست از پا خطا نکرده و پیوسته در صدد مصالح عباد بوده ولی این را نتوان انکار کرد که وی هر چند در ظاهر و صورت و اسماً عنوان نیابت از ظالم را یدک می کشد و نماینده ظالم محسوب می شود و نفس همین نیابت از ظالم عنوانی قبیح و مفسده دار و مشمئز کننده است و مؤمنان به او به چشم دیگری نگاه می کنند و هر اندازه در مسیر اصلاح جامعه بکوشد ولی در اعماق قلب به او ظنین هستند.

روی این اصل می گوئیم: علی القاعده باید قبول ولایت ممنوع و حرام باشد چون والی نماینده جائر می شود و... ولی چون در کنار قبول ولایت مصالح مهمتری هم هست که قیام به مصالح عباد باشد لذا چنین ولایتی حرام نیست اما از آن طرف نتوان گفت که حالا که حرام نیست پس واجب است اینهم خیلی جرأت می خواهد بناچار می گوئیم: واجب هم نیست.

ب: عموماتی داریم به عنوان اینکه: من سوّد اسمہ فی دیوان ولد سبع [مقلوب عباس] حشره الله يوم القيامة خنزیراً<sup>(۱)</sup>

این عمومات می گوید: نفس نام نویسی در دفتر ظلمه و طواغیت حرام است اعمّ از اینکه مصالحی در کنار آن باشد یا نه، باز به حکم این روایات باید بگوئیم: ولایت مذکور حرام است

ولی چون در کنار آن مسئله امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و... زنده می شود نتوان گفت: این ولایت هم حرام است ولی از آنطرف هم نتوان گفت: واجب است. پس قدر متیقن اینست که واجب هم نباشد<sup>(۲)</sup>. اینست وجه عدم وجوب ولایت کذائی عندالمشهور.  
قوله: ولا یخفی:

مرحوم شیخ می فرماید: این توجیه ضعیف و ناتمام است و ما قبول نداریم، چنانکه بسیاری از بزرگان هم به سستی آن اعتراف کرده اند. [منجمله اوّل از همه خود شهید ثانی است در مسالک که دنبال توجیه مذکور فرموده: ولا یخفی ما فی هذا التوجیه، و مرحوم سید مجاهد در کتاب مناہل ص ۳۱۶ و مرحوم صاحب جواهر که بعداً رتّه جیه چهارم کلامش خواهد آمد.]

و وجه ضعف توجیه مذکور آنست که: خود شما اعتراف کردید که با وجود

(۱) سابقاً در مسئله ۲۲ ذکر شد.

(۲) مسالک الافہام ج ۳ ص ۱۳۸-۱۳۹.

امر به معروف و نهی از منکر دیگر ولایت مذکور حرام نیست و نایب شدن، تسوید الاسم بلامانع است.

ما می گوئیم: از طرفی این ولایت مقدمه واجب است و مقدمه واجب هم واجب است، از طرفی هم فعلاً حرام نیست تا با وجوب جمع نشود، پس مقتضی وجوب را که مقدمیت باشد دارد و مانع از وجوب را که حرمت فعلیه و ممنوعیت باشد ندارد.

با این حساب چرا ولایت مذکور از باب مقدمه واجب نباشد؟ چه مانعی وجود دارد؟ فالاشکال علی المشهور که چرا فتوی به وجوب نداده اند به قوت خود باقی است.

توجیه دوم: خود مرحوم شیخ توجیهی برای عدم وجوب ولایت دارند که بیان ایشان سه فراز دارد:

فراز اول: هدف اصلی از این فراز صرفاً بیان وجه عدم وجوب و عدم حرمت ولایت است و اما آیا مستحب است یا نه؟ کاری به آن نداریم [

شیخ می فرماید: ما در اینجا دو کار قبیح و حرام داریم:

یکی نفس ولایت از ناحیه جائر است که بنفوسها و بذاتها قبیح و مفسده دار و حرام است و مفسده اش همانا اعلاء کلمه باطل، تقویت شوکت آنان و تنظیم امور آنان در مملکت داری و حکومت و ... است و لو در کنارش امر به معروف و نهی از منکر هم باشد.

و دیگری مسئله ترك امر به معروف و نهی از منکر است که چون فعل آنها واجب است پس ترك آنها حرام و معصیت خواهد بود حال در قبول ولایت دوران امر بین دو قبیح مذکور است و علی الفرض این دو متزاحمین هستند یعنی مکلف قدرت ندارد که هم تارك ولایت باشد تا از مفسده قبول ولایت فرار کند و هم فاعل ولایت باشد تا از مفسده ترك امر به معروف و نهی از منکر رهائی یابد.

بالتیجه قانون متزاحمین پیاده می شود به اینکه: اگر یکی ازدو حرام مذکور اقل قبحاً از دیگری باشد و این معنی محرز شود معیناً باید همان را مرتکب شد و از قبیح بزرگتر گریخت و باصطلاح دفع افسد به فاسد کرد ولی اگر محرز نشد که قبح کدام کمتر و کدام بیشتر است کما فیما نحن فیه که علی الفرض نمی دانیم قبول ولایت اقبیح است یا ترک آن.

نوبت به تخییر می رسد و می گوئیم: مکلف مختار است که فاعل ولایت باشد و آن را قبول کند تا به مصلحت امر به معروف و نهی از منکر برسد و از مفسده ترك آنها اجتناب کند و یا تارك ولایت باشد تا از مفسده ثبت نام در دفتر ظلمه و تقویت شوکت آنان و ... اجتناب کند و به هر حال قبول ولایت واجب نیست.

اینست وجه فتوای مشهور به عدم وجوب.

فراز دوم:

قوله: نعم:

هدف اصلی در این فراز بیان استحباب ولایت مذکور است که مشهور، ولایت با قدرت بر امر به معروف و واجب یا حرام ندانسته و از میان سه حکم دیگر هم مشخص کرده اند که مستحب است و وجه استحباب چیست؟ وجه فتوای مشهور به استحباب هم شاید این باشد که بالاخره امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود که مصالحی داشته و آنها از بین نرفته منتها لولا المزاحمة آن مصالح ملزم بودند ولی در سایه مزاحمت و عدم تشخیص اهم و مهم آن مصالح به حد الزام نرسیده تا قبول ولایت را موجه کند.

اما بالاخره اصل مصلحت هست و هر جا در کاری مصالحی غیر ملزمه وجود داشته باشد دلیل بر استحباب است پس در فرض توقف امر به معروف بر ولایت هم امر به معروف مستحب است و مقدمه مستحب هم مستحب خواهد



بود پس قبول ولایت هم مستحب می شود.

قوله: والحاصل:

فراز سوّم: [این فراز حاصل و خلاصه فراز اوّل و در واقع بیان وجه عدم وجوب ولایت است و کاری به استحباب آن ندارد] قضیه جواز فعل یا ترك ولایت و در یک کلام عدم وجوب و حرمت آن در مقام تصوّر می تواند به یکی از دو امر مستند باشد که در مقام تصدیق یکی از آن دو باطل است.

امر اوّل: کسی بگوید: عموماً حرمت و قبح ولایت عن قِبَل الجائر نسبت به فرض قدرت بر امر به معروف و نهی از منکر تخصیص خورده و دلالت می کند بر اینکه ولایت جائز همه جا حرام است مگر در جائی که مقدمه امر به معروف و نهی از منکر باشد که اینجا حرام نیست. [البته واجب نیست را باز متعرض نیست]

مرحوم شیخ این امر را قبول ندارند و می فرماید: اینکه ولایت کذائی جایز است و حرام نیست از باب تخصیص مذکور نیست. [چون ذیلاً خواهد آمد که نسبت ادّله تحریم و ولایت با اطلاعات وجوب امر به معروف عموم من وجه است نه عموم و خصوص مطلق تا پای تخصیص در میان باشد]

امر دوّم: خلاصه فراز اوّل است که ما در اینجا دو قبیح داریم و یک قبیح که قبول ولایت باشد مزاحم پیدا کرده و قبیح دیگر که ترك امر به معروف باشد مزاحم او است و قانون متزاحمین پیاده می شود که هر جا دو حق یا حکم متزاحم پیدا کرد مکلف باید ملاحظه کند کدام اقوی مناطاً و اهمّ ملاکاً است به همان عمل کند و اگر محتمل الاهیة یا مظنون الاهیة یا مقطوع الاهیة در بین نبود نوبت به تخییر می رسد یعنی نه این و نه آن.

و ما نحن فیهِ من هذا القبیل که نه حرمت ولایت و نه وجوب امر به معروف هیچکدام فعلی نیست و اختیار با مکلف است بین فعل و ترك. و عدم وجوب

ولایت یعنی همین .

قوله : هذا ما :

بعض نسخه ها بجای هذا ما ، کما دارد و به هر حال این جمله تایید امر اوّل است که شیخ فرمود : از باب تخصیص نیست و اینجا کلام شهید ثانی را که قبلاً در توجیه آوردیم ذکر می کنند و شاهد قرار می دهند که ایشان هم طرفدار عموم دلیل حرمت است و از باب تخصیص نیست چون عام و خاص نیستند .  
قوله : وفي الكفاية :

توجیه سوم از مرحوم فاضل سبزواری در کفایة الاحکام است [البته اگر بتوان نامش را توجیه گذاشت ، به هر حال ایشان هم طرفدار عدم وجوب ولایت از قِبَل جائر است به بیان ذیل : [ در آغاز دو نکته را بیان می کنیم :  
الف : واجب در تقسیمی دو قسم می شود : ۱- واجب مطلق ۲- واجب مشروط .

واجب مطلق آنست که وقتی او را با مقدمه اش می سنجیم نسبت به آن اطلاق دارد و اصل وجودش مقید به تحقق آن مقدمه و قید نیست مثل نماز نسبت به وضو ، حج نسبت به قطع مسافت .

واجب مشروط آنست که قید و شرط دارد و تا آن قید یا مقدمه متحقق نشود اصلاً وجوب و تکلیفی از ناحیه مولی نخواهد صادر شد مانند حج نسبت به استطاعت و ...

ویژگی مهمّ واجب مطلق آنست که مقدّماتش لازم التحصیل است یعنی بر خود مکلف لازم است که برود و آن مقدمات را در خارج ایجاد و تحصیل نماید تا بتواند ذی المقدمه را صحیحاً انجام دهد .

و ویژگی مهمّ واجب مشروط آنست که مقدّماتش مفروض الحصول است نه لازم التحصیل یعنی شارع مقدس فرض حصول آنها را نموده و امر می نماید

و بر عبدهم تحصیل آنها لازم نیست بلکه اگر خود بخود حاصل شد و خوب می آید و الا فلا [مشروح این مطالب در علم اصول بیان شده]

ب: قدرت در تقسیمی سه شعبه پیدا می کند:

۱- قدرت عقلیه یعنی عقلاً و بالدقة العقلیه انسان قادر باشد در مقابل کسی که بکلی عاجز و ناتوان است و عندالعقل مقدور بلا واسطه یا مع الواسطه هر دو مقدور است .

۲- قدرت عرفیه یعنی اینکه عرف و عقلاء هم قضاوت کنند که فلانی قادر است و عندالعرف قدرت فعلیه و حالیه معتبر است تا بالفعل براو قادر اطلاق شود و قدرت بالقوة و مع الواسطه کافی نیست .

۳- قدرت شرعیّه یعنی قدرتی که در ظاهر خطاب و لسان دلیل اخذ شده مثل تمکّن از نصاب در زکات و خمس ، استطاعت در حج و ... با حفظ دو نکته مرحوم سبزواری می فرماید: <sup>(۱)</sup>

در ما نحن فيه [که ولایت مقدمه امر به معروف و نهی از منکر است] قول به وجوب قبول ولایت ، قولی نیکو و پسندیده است به شرط اینکه ما از خارج و در باب امر به معروف و نهی از منکر احراز کنیم که وجوب امر به معروف و نهی از منکر یک وجوب مطلق است و مشروط به قدرت فعلیه حالیه [قدرت عرفی] نیست ، یعنی ثابت شود که چون امر به معروف از این ناحیه مطلق است و همین اندازه که قدرت عقلی بود وجوب می آید چه قدرت عرفی باشد یا خیر .

اگر این معنی ثابت شد می گوئیم : قانون واجب مطلق آنست که مقدماتش لازم التحصیل است . پس تحصیل قدرت برای این منظور [یعنی امر به معروف کردن] از باب مقدمه لازم خواهد بود ، و تحصیل آن به قبول ولایت عن الجائر است ، پس ولایت هم واجب خواهد بود .

ولی مع الأسف برای ما ثابت نشده که وجوب امر به معروف ونهی از منکر از ناحیه قدرت عرفیه مطلق باشد و چون محرز نیست می گوئیم: شاید وجوب مذکور از ناحیه مذکور مطلق باشد پس مقدمه اش که ولایت باشد واجب است و شاید مشروط باشد پس مقدمه اش واجب نیست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس سبزواری (ره) به این دلیل طرفدار عدم وجوب ولایت است.

قوله: وهوضعیف:

مرحوم شیخ می فرماید: به دو دلیل فرمایش سبزواری ره ناتمام است:

۱- ثبوت العدم لازم نیست بلکه عدم الثبوت هم کفایت می کند.

بیان ذلک: لازم نیست برای ما ثابت شود که وجوب امر به معروف مطلق است و مشروط به قدرت فعلی نیست تا شما بفهمائید: این معنی ثابت و محرز نیست، بلکه کافی است که مشروط بودن ثابت نشود یعنی دلیلی نداشته باشیم بر اینکه وجوب امر به معروف مشروط به قدرت حالیه و فعلیه است.

و همینکه ثابت نشد می گوئیم: بلا شک در باب امر به معروف وجوبی هست ولی نمی دانیم که قدرت فعلیه شرط او می باشد یا خیر؟ با اصل عدم اشتراط آن را بر می داریم و نتیجه عدم اشتراط است و بدنبال آن تحصیل مقدماتش هم واجب است.

۲- ادله وجوب امر به معروف ونهی از منکر از ناحیه اشتراط به قدرت عقلی یا عرفی اطلاق دارند و در لسان ادله نیامده که: اگر قدرت داری امر به معروف بکن و الا فلا، بلکه بقول مطلق فرموده: ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر، یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر و...

منتهی از خارج و به حکم دلیل عقلی قطعی این اطلاقات به باب قدرت عقلی تقیید خورده یعنی عقل می گوید: امر به معروف هم مثل بقیه واجبات وقتی واجب است که قادر باشی وگرنه تکلیف بما لا یطاق است، پس باید قدرت عقلی

باشد که علی الفرض در ما نحن فیه وجود دارد چون شخص می تواند برود قبول ولایت کند تا بدنبالش امر به معروف نماید. و اما بیش از این که قدرت فعلی هم باشد دلیلی نداریم.

و قانون اینست که در شک در تقیید زائد به اصالة الاطلاق مراجعه کرده و بگوئیم: اگر قدرت فعلی هم در غرض مولی مدخلیت داشت بر مولی بود که بیان بکند و چون نکرده پس کشف می کنیم که دخیل نیست.

در نتیجه وجوب امر به معروف و نهی از منکر مطلق می شود و مقدماتش هم لازم التحصیل است. پس صرفاً عدم الثبوت نیست که در جواب اول روی آن تکیه کردیم بلکه ثبوت العدم است یعنی اطلاقات می گوید: وجوب امر به معروف از ناحیه قدرت عرفی مشروط نیست. [

قوله: نعم

البته همانطوری که در همه مطلقات ادعای انصراف می شود، در ما نحن فیه هم ممکن است کسی توهم کند که این اطلاقات انصراف دارند به فرضی که قدرت عرفیه باشد که علی الفرض در ما نحن فیه وجود ندارد، و در نتیجه انصراف مانع از تمسک به اطلاق است.

ولی باید دانست که این یک تشکیک ابتدائی و یک انصراف بدوی است که در بدو امر و آغاز برخورد با اطلاقات بذهن می آید و با اندک تأملی زائل می شود و لذا ضرری به مطلق نمی زند و انصراف ظهوری هم که ثابت نیست، فلا مانع من التمسک بالاطلاق.

قوله: واضعف منه:

توجیه چهارم از مرحوم صاحب جواهر است:

ایشان فرموده اند: شاید بتوان قول مشهور به عدم وجوب ولایت را در مورد

بحث [که مقدمه امر به معروف است] به این صورت توجیه کرد که:

دو دسته ادّله و آیات و روایات داریم :

۱- عموماً تحریم ولایت از ناحیه جائر که به عموماًش ولایتی را هم که مقدّمه امر به معروف باشد شامل گردیده و بر تحریم آن دلالت دارد.

۲- اطلاقات و جوب امر به معروف و نهی از منکر که به اطلاقش آن امر به معروفی را هم که متوقف بر ولایت باشد شامل بوده و دلالت بر وجوب آن دارد. نسبت این دو دسته دلیل از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است :

ماده افتراق عموماً تحریم، آن ولایتی است که مقدّمه واجب نباشد. ماده افتراق اطلاقات و جوب، آن امر به معروفی است که متوقف بر ولایت نباشد.

ماده اجتماع آنجائی است که ولایت مقدّمه امر به معروف بوده و امر به معروف و نهی از منکر به او متوقف باشد.

در اینجا عموماً می گوید: چنین ولایتی هم حرام است و اطلاقات می گوید: چنین ولایتی از باب مقدّمه الواجب، واجب است.

در نتیجه دلیلین متعارض می شوند به تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه.

[البته قبلاً بخشی داشتیم که آیا حرمت ولایت ذاتی است یا بالعرض است؟ فعلاً می گوئیم: تعارض بنا بر اینست که حرمت آن ذاتی باشد و الاً اگر بالعرض باشد دیگر تعارضی نیست چون ولایتی که مقدّمه واجب شده که حرام نیست و معصیتی بر آن مترتب نیست. و عندنا حق این بود که حرمت ولایت بذاتها است، پس تعارض هست.]

حال ما هستیم و این متعارضین چه باید کرد؟ قانون اینست که: الجمع مهماً ممکن اولی من الطرح و جمع به اینست: مکلف مخیر است بین الفعل و الترك که قبول ولایت بکند یا نکند و چنین تخییری مقتضی جواز و اباحه بالمعنی الاخصّ

است، به این صورت که: حرمت عبارتست از اذن در ترك با منع از فعل و وجوب عبارتست از اذن در فعل با منع از ترك و تمناع میان فصل هر کدام با دیگری است یعنی منع از فعل با منع از ترك.

ما بگوئیم: منع از فعل را از حرمت الغاء می‌کنیم و منع از ترك را هم از وجوب و در نتیجه آنچه می‌ماند عبارتست از اذن در فعل و اذن در ترك و این چیزی جز اباحه یا جواز الفعل و الترك نیست. اینست وجه فتوای مشهور به عدم وجوب.

قوله: واما الاستحباب:

سپس صاحب جواهر فرموده: واما اینکه مشهور فتوی به استحباب این ولایت مقدّمی [مقدّمه امر به معروف] داده‌اند دلیلش ظهور برخی از روایات باب است که در صورت وجود مصلحت، ترغیب و تشویق به قبول ولایت کرده است. از قبیل روایت محمدبن اسماعیل از امام رضا علیه السلام [که قبلاً ذکر شد] و غیر آن [از قبیل صحیحۀ زید شحام و ...] پس هم وجه عدم وجوب روشن شد و هم وجه تعیین استحباب از میان سایر احکام ثلاثه. سپس صاحب جواهر فرموده: خود همین روایات استحباب هم شاهدهی است بر جمع بین المتعارضین که ما آوردیم.

چون از اینها استحباب درمی‌آید و در هر مستحبی هم انسان مخیر است میان فعل و ترك و البته دیگر حل تعارض میان استحباب یا اباحه خیلی مهم نیست، مهم رفع تعارض و وجوب با تحریم بود که با وجه الجمع ما بیان شد. [مخصوصاً که فتوای مشهور هم پشتیبان این دلیل الاستحباب است.

سپس دفع اشکالی کرده و آن اینکه: ممکن است شما بفرمائید: ولایت مقدّمه واجب است و کیف یعقل که مقدّمه واجبی واجب نباشد و بلکه جایز باشد در حالی که مشهور مقدمه الواجب را واجب می‌دانند؟

جوابش آنست که عدم معقولیت جواز و اباحه در مقدمه واجب در موردی است که چیزی با وجوب آن معارضه نکند و دلیلی با دلیل وجوب آن تصادم نداشته باشد و الا اگر معارضی پیدا کرد در سایه تساقط یا تخیر یا جمع بینهما ای چه بسا وجوب می رود و اباحه و جواز می ماند<sup>(۱)</sup> و ما نحن فیه من هذا القبیل که عموماً تحریم معارض با وجوب ولایت مقدمی هستند ...  
 قوله: و فیه:

مجموعه اعتراضات شیخ ره به صاحب الجواهر به پنج وجه می رسد:  
 اعتراض اول: اینجا بیان نمی کنند ولی قبلاً در توجیه دوم که از خود شیخ بود در دو فراز به آن پرداختند و آن اینکه: اساساً ما نحن فیه از باب تعارض نیست بلکه از صغریات تراحم است.

بیان ذلک: تعارض مربوط به مقام جعل و تشریح است، تکاذب الدلیلین فی مقام الجعل یعنی چنین نیست که هر دو دلیل دارای ملاک و مقتضی بوده و از مولی قابل صدور باشند بلکه قدر مسلم احدهما فاقد ملاک بوده و صادر نشده است ولی ما در ظاهر نمی دانیم که کدام صادر نشده است لذا دلیلین هر کدام می کوشد دیگری را تکذیب کند و از صحنه خارج سازد و بگوید: آن دیگری صادر نشده و دروغ است ...

ولی تراحم مربوط به مقام امثال است یعنی در اصل مقام جعل هیچکدام کمبودی ندارند و هر دو حکم دارای ملاک هستند و هر دو هم از مولی قابل صدور است و صادر هم شده ولی در مقام امثال چون عبد قدرت بر امثال هر دو حکم ندارند لذا تراحم پیدا می شود و ناگزیر باید قوانین اهم و مهم را پیش بکشیم ...

و ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که ولایت از قبل جائر عنوانی است مستقل و دارای مفسده است لذا تحریم شده و امر به معروف دارای مصالح مهمه ای



است لذا واجب شده و در مورد ولایت مقدّمی با یکدیگر تراحم دارند و مزاحمت در واقع بین حرمت ذاتیه مقدّمه با وجوب ذاتی ذی المقدّمه است و هر کدام اهم بود همان فعلی می شود.

اعتراض دوّم: صاحب جواهر فرمود عمومات حرمت ولایت با اطلاقات امر به معروف متعارضند به نحو عموم من وجه و قانون تخییر است.

ما می گوئیم: در جای خود [علم اصول مبحث تعادل و تراجیح] به ثبت رسیده که قانون متعارضین به نحو عموم من وجه تخییر نیست بلکه قانون اینست که از فتوی به هر یک از متعارضین متوقّف شویم و به اصول و قواعد دیگر مراجعه کنیم، وقتی که به اصول و قواعد مراجعه می کنیم می بینیم مقتضای اصول نسبت به ولایت اباحه است چون شک می کنیم.

[منشأ شبهه تعارض نصّین است] که آیا چنین ولایتی حرام است یا مباح؟ اصل اوّلی در اشیاء که اباحه باشد حکم به جواز و اباحه آن می کند و نسبت به امر به معروف هم اگر ما بودیم و مقتضای اصل می گفتیم واجب نیست ولی در باب خودش [مباحث کلامی] ثابت شده که: العقل مستقل به وجوب امر به معروف و نهی از منکر [از باب قاعده لطف ...]

لذا می گوئیم: ولایت حرام نیست، امر به معروف واجب است پس مقدّمه اش هم واجب خواهد بود نه صرفاً مباح و هوالمطلوب.

البته این اعتراض وارد نیست چون توقّف و رجوع به اصول مقتضای قاعده اوّلیه در متعارضین است و اما مقتضای قاعده ثانویه یا اخبار علاجیه که بر قاعده اوّلیه هم مقدّم است، عبارتست از تخییر عندالمشهور نه توقّف و رجوع به اصل.

قوله: ثمّ علی تقدیر:

اعتراض سوّم: مقدّمه: تخییر از یک زاویه دو قسم می شود:

۱- تخییر ظاهری یا در مسئله اصولیه: که عبارتست از تخییر بین الحجّتين و الروایتین و یا تخییر در مقام فتوی که مخصوص مجتهد است و آن وقتی است که مجتهد به دو حدیث متعارض بر خورد کرده و از نظر مرجّحات آنها را متساوی و متكافئ یافته و چون از واقع خبر ندارد در ظاهر به حکم اخبار علاجیه ناچار است یکی از آندو را به عنوان حجّت اخذ کرده و بدان ملتزم شود و روایات می گوید: اذن فتخییر احدهما و تدع الاخر.

و واضح است که این تخییر یک تخییر ظاهری است و در ظاهر ما مأمور بدان هستیم و همینکه واقع را فهمیدیم جای این تخییر نیست.

۲- تخییر واقعی یا در مقام عمل که همه مکلفین را شامل است و آن وقتی است که یک عملی از نظر شرعی فعل و ترکش مساوی باشد و رجحانی نباشد مثل همه افعال مباح، در اینجا مکلف مخیر است بین فعل و ترك، و نیز آنجا که یک مصلحت واقعی بیشتر نیست و هر یک از دو یا چند عمل آن را تأمین می کند مثل تخییر میان خصال کفاره باز هم مکلف مخیر است و این یک تخییر واقعی است و حکم واقعی که عندالله ثبت و ضبط می باشد همین است و لاغیر.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: جناب صاحب جواهر بر فرض که از اعتراض قبلی صرف نظر کنیم و بپذیریم که حکم در عامین من وجه تخییر است نه توقّف و رجوع به اصل.

ولی اعتراض دیگری داریم و آن اینکه: آن تخییری که در باب متعارضین مطرح است و اخبار علاجیه می گوید: مخیری بین وجوب و حرمت یک تخییر ظاهری است که تا دسترسی به واقع نداری فعلاً باید در ظاهر به یکی از متعارضین ملتزم باشی یا دلیل وجوب را بگیری و به فعل آن ملتزم باشی و یا دلیل حرمت را و به ترك پابند باشی و حق نداری هر دو دلیل را طرح کنی و به سراغ حکم ثالث بروی.

پس تخییر در متعارضین یک تخییر ظاهری است نه تخییر واقعی که تخییر میان فعل و ترک باشد که سراز اباحه در می آورد و طبق جمع بندی شما بین متعارضین و الغاء قید منع از ترک و منع از فعل نتیجه تخییر واقعی یعنی جواز الفعل والترک یعنی اباحه بود و این غیر از آن تخییر بین متعارضین است.

[به نظر می رسد که این اعتراض هم وارد نیست زیرا اگر چه صاحب جواهر تعبیر به تخییر کرد ولی مرادش تخییر باب متعارضین نیست که از اخبار علاجیه مستفاد است تا شما بگوئید: مستفاد از آن اخبار اینست که حتماً یکی را اختیار کن و دیگری را طرح کن... بلکه ایشان از راه جمع بین متعارضین پیش آمده و حکم به تخییر یا اباحه و جواز فعل و ترک نمودند و لاریب در اینکه تا جمع میسور باشد نوبت به اعمال قوانین باب متعارضین نمی رسد]

قوله: ثمّ المتعارضان:

اعتراض چهارم: مقدمه: ویژگی متعارضین به نحو عموم من وجه آنست که: تنها نسبت به ماده اجتماع تعارض دارند و نسبت به ماده افتراق معارضه ای نیست، آنگاه در اینگونه متعارضین دو نظر مطرح است:

۱- عندالمعارضه: باید از خیر احدهما بطور کلی گذشت هم نسبت به ماده اجتماع و هم افتراق، یا طرح سندی باید کرد و یا از ظهور آن مطلقاً باید گذشت حتی نسبت به ماده افتراق حال ظهور هر دو را الغاء کنیم یا یکی را بر حسب موارد که در اصول بیان شده.

۲- تنها باید نسبت به ماده اجتماع از خیر احدهما یا کلاهما بگذریم و ظاهرش را طرح کنیم و اما نسبت به ماده افتراق هر کدام به ظهور خودش باقی است و نباید الغاء یا طرح شود.

مبنای حق همین است زیرا که در قدم اوّل متعارضین هر دو جامع شرائط حجّیت هستند و در هر دو مقتضی برای عمل وجود دارد و لولا المعارضه به ظهور

هر دو اخذ می‌شد ولی در قدم دوّم چون معارضه پیش آمده تعارض مانع از عمل به هر دو ظهور است و ناچار باید از ظهور صرفنظر کنیم و چون مسئله ضرورت و ناچاری است می‌گوئیم: الضرورات تتقدّر بقدرها و قدر ضرورت همان نسبت به مادهٔ اجتماع است.

و اما نسبت به ماده‌های افتراق دست به ترکیب ظهور نمی‌زنیم و حفظ ظاهر می‌کنیم چون مقتضی موجود و مانع هم مفقود است.

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: با توجه به اینکه نهی از ولایت در مادهٔ افتراق به ظهورش در تحریم باقی است و امر به امر به معروف و نهی از منکر هم در ماده افتراق به وجوبش باقی است و یک خطاب بیشتر نیست، اگر نسبت به مادهٔ اجتماع و معارضه نهی را بر اباحه و نیز امر را بر اباحه حمل کنیم [که شما این کار را کردید از باب جمع بین متعارضین] لازمه اش استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است یعنی صیغهٔ لا تفعل در باب ولایت هم در حرمت و هم اباحه استعمال شده و هكذا صیغهٔ افعال در باب امر به معروف و نهی از منکر هم در وجوب و هم اباحه استعمال شده و در اصول خواندیم که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز نیست.

[این اعتراض هم مبنائی است: اگر ظهور فعل امر و فعل نهی در وجوب و تحریم یک ظهور وضعی بود و اینها در وجوب و حرمت استعمال شده بودند جا داشت که بگوئیم: در اباحه هم استعمال شده اند و استعمال در اکثر جائز نیست ولی علی التحقیق ظهورات مذکور به حکم عقل یا به حکم اطلاق و مقدمات حکمت است و ربطی به وضع و استعمال ندارد و اصلاً صیغهٔ امر در وجوب و نهی در حرمت استعمال نشده تا استعمال در اکثر بشود یا نه و سالبه به انتفاء موضوع است.

قوله: ثم دلیل الاستحباب:

اعتراض پنجم: صاحب جواهر فرمود: واما وجه فتوای مشهور به استحباب ولایت عبارتست از روایاتی که ترغیب به آن کرده ...

ما می گوئیم: اگر دلیل الاستحباب اخبار خاصه باشد پس ما دو دسته دلیل نداریم بلکه سه دسته ادله داریم که باید تکلیف آنها روشن شود:

۱- عموماً تحریم ولایت اعم از اینکه مقدمه واجب قرار بگیرد یا نه، همراه با قیام به مصالح عباد باشد یا نه، توأم با احسان به اخوان باشد یا خیر.

۲- خصوص اخباری که بر استحباب قبول ولایت در فرض قیام به مصالح عباد، دلالت دارند نظیر روایت محمدبن اسماعیل و ...

۳- اطلاقات امر به معروف و نهی از منکر که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارند مطلقاً یعنی چه متوقف بر ولایت باشد یا نه.

آنگاه ما نباید اول عموماً تحریم را با اطلاقات امر به معروف محاسبه کنیم و حلّ تعارض کنیم و سپس خصوصیات باب ولایت را که دالّ بر استحباب هستند جداگانه در نظر بگیریم، بلکه قانون اینست که اول عموماً باب ولایت را با خصوصیات همان باب جمع کنیم و تکلیف را روشن کنیم سپس حاصل جمع را ببریم به جنگ مطلقاً باب امر به معروف و نهی از منکر.

و وقتی دلیل استحباب ولایت را با دلیل تحریم آن مقایسه می کنیم می بینیم دلیل تحریم اعم است و دلیل استحباب اخصّ است و تنها صورت وجود مصلحت را دلالت دارد و قانون مسلم اینست که یقدم الخاص علی العام.

پس با دلیل استحباب دلیل تحریم را تخصیص زده و کنار می گذاریم. نتیجه آنست که در فرض وجود مصلحت ولایت حرام نیست و امر به معروف هم یکی از مصالح است آنگاه در فرض مقدمیت ولایت برای امر به معروف دلیل استحباب ولایت می گویند: باز هم این ولایت مستحب است. دلیل وجوب امر به معروف می گوید: این ولایت از باب مقدمه واجب،

واجب است و واضح است که دلیل استحباب با دلیل وجوب قدرت مقابله ندارد زیرا دلیل استحباب حکم را روی شیئی به عنوان اولی و اصلی اش می برد با قطع نظر از عروض و طرو هر گونه عنوان الزام آور و دلیل وجوب حکم را روی همان شیئی پس از طاری شدن عنوان ملزم بار می کند و در حقیقت در طول هم هستند نه در عرض هم .

[مثلاً نماز شب به عنوان اصلی اش که صلوة اللیل باشد مستحب است ولی اگر انسان نذر کرد و یا قسم خورد که نافله شب بخواند به عنوان وفاء به نذر بر او واجب می شود و لا منافاة، چون در عرض هم نیستند .]

ما نحن فیه هم چنین است یعنی دلیل استحباب ولایت می گوید: ولایت از قبَل جائز اگر مصلحت دار شد به عنوان ولایت بودن مستحب است و کاری ندارد که مقدمه واجب هست یا نه .

و دلیل وجوب امر به معروف می گوید: همین ولایت مستحبّه چون فعلاً مقدمه واجب شده واجب است یا مثلاً چون مورد امر والدین قرار گرفته و اطاعت آنها واجب است به این عنوان واجب است یا مثلاً چون متعلق نذر و عهد و یمین شده بالعرض واجب است و ... و اثبات وجوب با این عناوین منافاتی با استحباب به عنوان اصلی و اولی آن شیئی ندارد .

در نتیجه باید بگوئیم: مطمئن باشید که چنین ولایتی واجب است نه اینکه صرفاً مستحبّ باشد .

قوله: فالاحسن:

توجیه پنجم برای فتوای مشهور به عدم وجوب: توجیهاتی که تا به حال ذکر شد نوعاً نقطه یا نقاط ضعفی داشت که ملاحظه شد .

در پایان مرحوم شیخ می فرماید: بهترین توجیه برای کلام مشهور [که با مبانی آنها هم بسازد که مقدمه واجب را مطلقاً واجب می دانند] اینست که

بگوئیم: سه نوع تعبیر در فتاوی مشهور است:

۱- برخی تعبیر به جواز کرده اند [علامه ره در قواعد ج ۱ ص ۱۲۲]

۲- برخی تعبیر به استحباب کرده اند [مثل محقق در شرایع ج ۲ ص ۱۲ و نیز

شیخ طوسی و ابن ادریس و دیگران که قبلاً عبارات این عده نقل شد.]

۳- جمعی هم مثل خود شیخ اعظم تعبیر به وجوب کرده اند که مشکلی

نداشت حال بگوئیم: آنها که تعبیر به جواز کرده اند مرادشان جواز بالمعنی

الخاص یعنی اباحه نیست تا اشکال کنیم که چنین ولایتی مباح نیست و واجب

است بلکه مرادشان جواز بالمعنی الاعم است که در مقابل حرمت است و جایز

است یعنی ممنوع نیست و این با وجوب هم می سازد فلا یبعد که بتوان گفت:

مراد آنها هم وجوب است و اگر گفته اند: جایز، تمام هدف ردّ حرمت بود و آنها

که تعبیر به استحباب کرده اند مرادشان استحباب عینی و شخصی است که با

وجوب کفائی منافاتی ندارد زیرا هر واجب کفائی مستحب عینی هم هست بدین

معنی که شخص من اگر از ما بین من به الکفایة قیام و اقدام کردم ثواب را به من

می دهند و اگر من قیام نکردم و دیگران کردند به من ثوابی نمی رسد چه اینکه

عقاب هم نمی شوم، پس منظور مشهور همان واجب کفائی است و ولایت را

واجب می دانند ولی هر واجب کفائی مستحب عینی هم هست.

تنظیر: لاشک در اینکه قضاوت برای اهلس و افراد جامع شرائط واجب

کفائی است ولی معذک فقهاء در باب قضاء می گویند: یستحب تولی القضاء لمن

یشق من نفسه. (۱)

خوب اینها که قضاء را واجب می دانند پس چرا تعبیر به استحباب کرده اند؟

می گوئیم: مرادشان استحباب عینی است که با وجوب کفائی هم می سازد.

(۱) محقق در شرایع ج ۴ ص ۶۸، علامه در تحریر ج ۲ ص ۱۷۹ و قواعد ج ۲ ص ۲۰۱

و سبزواری ره در کفایة الاحکام ص ۲۶۲ و ...

در نتیجه همه فقهاء ولایتی را که مقدمه امر به معروف باشد واجب می دانند و تنها تعابیر فرق داشت که وجه آن ذکر شد .  
 قوله : او یقال :

توجیه ششم : مقدمه : گاهی بالفعل در جامعه یک سلسله معروفها متروک و مهجور است مثلاً نماز خوانده نمی شود، زکات داده نمی شود و ... و یک سری منکرها رائج و مورد عمل است مثلاً شرب خمر می شود، زنا می شود، احتکار، کم فروشی، ظلم، خیانت، غش و ... شایع است . و گاهی هم بالفعل در خارج معروفی ترک نمی شود، منکری اتیان نمی شود ولی بالقوه چرا، یعنی به حسب عادت می دانیم یا اطمینان داریم که دیر یا زود معروفهائی متروک می شوند و منکرهائی مفعول می شوند و زمینه برای امر به معروف و نهی از منکر پیدا می شود و این دو واجب موضوع پیدا می کنند .

حال گاهی آن آینده دقیقاً برای ما مشخص و معلوم است که مثلاً ده روز دیگر چنین می شود و گاهی تفصیلاً معلوم نیست و تنها اجمالاً می دانیم که منکری در راه است، معروفی در شرف فراموش شدن است .

با این مقدمه می گوئیم : اینکه مشهور گفته اند قبول ولایت ولو مقدمه امر به معروف هم باشد واجب نیست مورد کلامشان مواردی است که فعلاً معروفی متروک نیست و منکری مفعول نیست تا امر و نهی واجب باشد آری در آینده چنین موردی پیش خواهد آمد و نسبت به آینده از حالا دلیل نداریم که امر و نهی واجب باشد و پیشگیری لازم باشد و الا در مواردی که فعلاً معروفها ترک می شوند و منکرها رائج اند مشهور هم نمی گویند که باز هم ولایت از باب مقدمه واجب نیست .

پس آنجا را که آنها واجب نمی دانند و نفی می کنند ماثبات نمی کنیم و آنجا را که ما واجب می دانیم و اثبات می کنیم مشهور نفی و انکار نمی کنند پس نزاع لفظی



است و از حیث معنی توافق حاصل است .

قوله : و کیف کان :

ما خیلی کوشیدیم که مشهور با ما موافق باشند و مرادشان وجوب باشد .  
در پایان می گوئیم : کیف کان یعنی چه قول مشهور به عدم وجوب رابشود  
توجیه کرد و چه نشود در هر حال عقیده ما اینست که اگر بالفعل زمینه امر  
به معروف و نهی از منکر در جامعه وجود دارد ولایت هم از باب مقدمه واجب ،  
واجب خواهد بود .

قوله : الثانی :

مورد دوم از دو موردی که قبول ولایت از ناحیه جائر حرام نیست و جایز  
است مورد اکراه و اضطرار است : اگر ظالمی انسان را تهدید کند که باید ولایت  
از ناحیه سلطان جور را بپذیری و گرنه یک آسیب مالی یا آبرویی یا بدنی و جانی  
به تو وارد خواهد آمد و یا به یکی از بستگان درجه یک تو که ضرر رساندن به آنها  
ضرر به تو می باشد از قبیل پدر ، فرزند ، برادر و خواهر ، همسر و ... ضرری  
وارد خواهد شد و تهدید هم جدی باشد نه زبانی ، در این صورت قبول ولایت  
مباح می گردد و این نکته از مسلمات است و جای کمترین شبهه ای نیست که اکراه  
یکی از مسوغات قبول ولایت عن الجائر است و دلیل مطلب دو دسته ادله است :

۱- عموماً باب اکراه و اضطرار و تقیه از قبیل :

الف : آیه شریفه : ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ ... إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ

تَقِيَةً﴾<sup>(۱)</sup> یعنی مؤمنان حق ندارند کافرین را دوست و سرپرست خویش بگیرند  
مگر در یک صورت و آن فرض تقیه است که از آنان بترسند [از اینکه خطر  
و ضرری از ناحیه کفار متوجه آنان شود] که در این فرض قبول ولایت آنان بلا مانع  
است .

ب: عموم حدیث رفع: رفع عن امتی ما اکرهوا علیه<sup>(۱)</sup> یعنی هر آنچه که امت من نسبت به آن مکروه و مجبور شوند از آنان برداشته شده یعنی در حق آنها حرام نیست و عقاب ندارند و این عموم، مسئله ولایت عن الجائر را هم شامل است.

ج: ائمه علیهم السلام فرموده اند: التقیة فی کل ضرورة<sup>(۲)</sup> یعنی هر جا ضرورتی ایجاب کند تقیة روا است و مورد اکراه و تهدید بر قبول ولایت چنین است پس تقیة بردار است و برای دفع ضرر مورد تهدید می توان آن را پذیرفت.

د: عموماتی که می فرماید: ما من شیء الا وقد احله الله لمن اضطر اليه<sup>(۳)</sup> یعنی هیچ کار حرامی نیست مگر آنکه خداوند آن کار را برای انسان مضطر حلال کرد و شامل قبول ولایت عن الجائر هم می شود که اگر مکروه و مضطر شدیم حلال است.

۲- خصوصیات باب: در خصوص باب ولایت از قبیل جائر هم روایاتی داریم که در صورت تقیة و خوف و ضرورت، قبول ولایت بلامانع است. از قبیل فرازی از روایت تحف العقول که در اول مسئله ولایت بدان اشاره شد که: «الأبجھة الضرورة نظیر الضرورة الی الدم والمیتة... و نیز روایاتی که در وسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۴۵، باب ۴۸ وارد شده است.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۲۹۵ باب ۵۶ حدیث ۱ و ۲.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۴۶۸ باب ۲۵ حدیث ۱ و ۸.

(۳) وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۹۰، حدیث ۷ و ۱۱.

## تنبيهات ولايت عن الجائر

پس از بیان حکم ولايت عن الجائر و بیان مستثنیات مسئله که دو مورد بود وارد می شویم در بیان پنج امر به عنوان تنبيهات مسئله ولايت عن الجائر که در واقع تمامی این امور در رابطه با مسوِّغ دوم یعنی مسئله اکراه بر قبول ولايت است و این مسئله را از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار می دهد:

### تنبيه اوّل

قوله: الاوّل:

تنبيه اوّل عبارتست از اینکه:

همانطوری که در سایه اکراه، نفس قبول ولايت از قبَل جائر مباح می گردد و در الثانی مّا یسوِّغ... مبسوطاً بیان و مورد استدلال واقع شد.

همینطور در سایه اکراه محرمات دیگر هم که از لوازم و تبعات ولايت می باشد، مباح می گردد، یعنی اگر بدنبال والی شدن هم او را مجبور کنند که شراب بخورد، مسجدی را ویران سازد، فلان واجب را ترك کند و... اینها نیز به همان دلیل که نفس ولايت مباح شد، مباح می شوند یعنی عمومات باب اکراه واضطرار و... و همچنین در سایه اکراه کارها و مأموریهائی که در طول مدت ولايت، گاه و بیگاه به وی محوّل می شود و باید اوامر سلطان جائر را اجرا کند و... اینها هم مباح می شوند [چه مأموریت نسبت به اقدام بر یک کار جایز باشد و چه بر کارهای حرام] دلیل همان دلیل است که عمومات نفی اکراه و... باشد.

قوله: ما عدا:

این کلمه استثناء از کذلک تباح... می باشد یعنی هر کار حرامی اگر والی را مکره کردند برایش مباح می شود مگر نسبت به خون ریزی و کشتن بیگناهی که این

کار اکراه بردار نیست و اکراه مجوز آن نمی شود و حق ندارد بگوید: المأمور معذور و من مجبورم و حق دارم خون فلانی را بریزم و ... خیر به حکم روایات باب تقیّه که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد، خون و جان تقیّه بردار نیست. ولی ما عدای خون از سایر محرّمات و معاصی همه و همه در سایه اکراه جایز می گردد.

قوله: اذا لم یمكن

این کلمه هم قید دیگری است برای کذلک یباح ... یعنی ما یلزمها من المحرمات ... و ما یتفق فی خلالها ... همه و همه در سایه اکراه حلال می شود به شرط اینکه شخص والی راه فراری از ارتکاب محرّمات نداشته باشد و گرنه با امکان تفصی می توان گفت که مکره نشده و حق ارتکاب ندارد.

قوله: ولا اشکال:

آنچه تا به حال در تنبیه اول آوردیم جای کمترین اشکالی نیست انما الاشکال در اینست که: محرّمات دو دسته می باشند:

- ۱- محرّمات خالقیه: محرّماتی که صدد در صد حق الله است و حق الناس در آن نیست مثل شرب خمر، ترک صلوة و صوم و ...
- ۲- محرّمات خلقیه: محرّماتی که پای خلق در میان است و به حق الناس مربوط می شود از قبیل هتک حرمت دیگران، غارت اموال کسان، صدمه جانی به آنان و ...

حال بواسطه اکراه و تهدید محرّمات الهیه مباح می شوند و قدر متیقّن از رفع ما اکرهوا علیه همین قسم است یعنی اگر انسان را مجبور کردند به افطار در ماه رمضان، این افطار برای او حرام نخواهد بود و موجب کفّاره هم نمی شود و ...

ولی سخن در اینست که آیا در اثر اکراه محرّمات خلقیه هم مباح می شود یا خیر؟ به عبارت دیگر کارهایی که هر کدام به نحوی اضرار به غیر است از قبیل ضرب و جرح و قتل فلانی، غارت اموال او، هتک حرمت او و ... از کارهایی که جزء

عظائم امور مردم یا گناهان عظیمه است آیا بوسیلهٔ اکراه اینها هم مباح می‌شوند؟  
 به بیان دیگر: لا شک در اینکه اضرار به غیر از محرّمات است [لا ضرر و لا  
 ضرار فی الاسلام] حال آیا در نتیجهٔ اجبار این حرام هم حلال و جایز می‌شود یا  
 خیر؟ سه وجه در مسئله هست:

۱- آری بواسطهٔ اکراه اضرار به غیر هم جایز می‌شود مطلقاً [در مقابل تفصیل  
 که خواهد آمد] پس اگر انسان شریف و آبرومندی را تهدید کنند که یا باید تمام  
 اموال فلانی را غارت کنی و یا صد تا ناسزا به او بگوئی و آبرویش را بریزی و یا اگر  
 نکردی بدان که اموال خودت را خواهیم گرفت، آبروی خودت را می‌بریم و ...  
 و او خائف است از اینکه مبادا کلمه‌ای درشت در محضر جمع بشنود و آبرویش  
 بریزد بگوئیم برای حفظ مال یا آبروی خود و دفع این ضرر حق دارد دست به هر  
 کاری بزند و هر گونه ضرر مالی به دیگری برساند و لو بلغ ما بلغ یعنی هر چند  
 ضرری که متوجه خود او است در صورت ترك آن کار مورد تهدید به مراتب کمتر  
 باشد از ضرری که به دیگری می‌رساند.

دلیل این وجه: عمومات نفی اکراه و اضطرار است که در حدیث رفع  
 می‌خوانیم: رفع ما اکرهوا علیه، این حدیث عامّ است یعنی نسبت به هر آنچه که  
 مکره شدید آزادی و حرمت ندارد و به عمومش مسئله اضرار به غیر را هم  
 می‌گیرد پس آنهم جایز می‌شود مطلقاً.

و نیز روایات می‌گوید: الضرورات تبیح المحظورات، یعنی اگر ضرورت  
 ایجاب کند هر کار محظور و ممنوعی مباح می‌شود، اکراه هم یک ضرورت  
 و ناچار است، اضرار به غیر هم یک محظور است پس به عمومش شامل اضرار  
 به غیر هم می‌شود.

۲- خیر بواسطهٔ اکراه اضرار به غیر جایز نیست، مطلقاً [در قبال تفصیل  
 بعدی، ضمناً جناب شیخ به این وجه تصریح نکرده اند اگر چه دو بیانی که خواهد

آمد مال همین وجه است]

دلیل این وجه به دو بیان در کتاب آمده :

الف: ادلّه نفی اکراه و اضطرار در مقام دفع ضرر وارد شده اند، یعنی هدف شارع مقدّس اینست که پیروانش متضرّر نشوند و در سایه تهدید و اضطرار، ضرر مالی یا جانی یا آبرویی نبینند [لذا فرموده: رفع ما اگر هوا یعنی اگر مکره شدید به کار حرام، آن را انجام دهید تا ضرری را که به آن تهدید می شوید متوجه شما نشود.

اما دفع ضرر از خود به هر قیمتی ولو به قیمت اضرار به غیر باشد خیر، اینجا را ادله شامل نیست چون برای شخصی دفع ضرر شد ولی از شخص دیگر دفع ضرر نشد بلکه اضرار به او وارد شد، پس اگر تهدیدش کنند که یا به فلانی ضربه مالی وارد کن یا این ضربه را به خودت وارد می کنیم باید خودش این ضرر را متحمل شود و حق ندارد به دیگری ضرر برساند مطلقاً یعنی هر چند ضرری که بر غیر وارد می کند به مراتب کمتر باشد از ضرری که خود متحمل می شود.

ب: حدیث رفع و مانند آن در مقام امتنان و منت گذاری وارد شده یعنی چیزهایی در امم سابقه وجود داشته و تکالیف شاقّه ای داشتند ولی خداوند بر امت رسول اکرم منت گذاشته و آنها را از دوش آنان برداشته [و در حدیث رفع به نه مورد اشاره شده] آنها امتنان بر فرد یا گروه خاصی مطرح نیست بلکه امتنان بر جنس امت اسلامی و مجموعه آنان است.

بنابراین اگر کسی را مکره کنند به اضرار به غیر نمی تواند بگوید: شارع بر من منت گذاشته و اضرار را در حق من مباح کرده پس من حق دارم ضرر برسانم، خیر این اباحه اضرار به غیر در حق مکره امتنان و لطف است ولی نسبت به غیر امتنان نیست بلکه خلاف امتنان است و چون امتنان بر جنس امت است پس اینگونه موارد را که امتنان نسبت به شخصی با امتنان نسبت بدیگری مقابله می کند، حدیث رفع شامل نیست و حق نداریم به قیمت اضرار به غیر ولو قلیلاً

دفع ضرر از خود بکنیم و لو کثیراً.

۳- وجه سوّم قول به تفصیل است که در چنین مواردی شخص مکره باید ضرری را که به خود او متوجه است با ضرری که به غیر می خواهد بزند، ملاحظه نماید و ببیند کدام قلیل یا کثیر است؟ اگر ضرری که متوجه خودش می شود کمتر است همان را مرتکب و متحمل شود و حق اضرار ندارد و اگر ضرری که بدیگری وارد می کند کمتر است همان را مرتکب شود و خود متحمل ضرر عظیمتر نشود و اگر ضرر خودش با ضرر دیگری مساوی و برابر است مخیر است بین احدهما. خلاصه اینکه اقلّ الضررین را مرتکب شود و عندالمساوات مخیر است. [این وجه را جناب شیخ در متن آورده ولی در مقام استدلال مستقلاً برای آن دلیلی نیاورده و دو بیان قبل هم که مربوط به وجه ثانی بود ولی دلیل وجه ثالث شاید همان مسئله تزاحم و اهمّ و مهمّ و دفع افسد به فاسد و به فرمایش محقق ایروانی تشریح ناقص برای دفع زائد باشد].

قوله: ولکن الاقوی:

مرحوم شیخ ره از سه وجه مذکور همان وجه اول را تقویت می کنند و می فرمایند بواسطه اکراه هر نوع حرامی حتی اضرار به غیر آنهم مطلقاً مباح می شود و شخص مکره برای دفع ضرر از خودش حق دارد بزرگترین ضررها را به دیگری وارد کند.

برای اثبات این مدعا به سه دسته عمومات تمسک می کنند:

۱- عمومات نفی اکراه و اضطرار: رفع ما اکرهوا علیه و ما اضطرروا الیه، والضرورات تبیح المحظورات و...

این عمومات بوسیله ماء موصوله، همه محرمات را شامل می شوند و دلالت می کنند که عندالضرورة هر نوع حرامی حتی اضرار به غیر آنهم مطلقاً و بلغ ما بلغ مباح می شود مگر یک حرام و آن مسئله قتل و آدم کشی است که بواسطه اکراه

مباح نمی شود آنهم دلیل خاص خود را دارد که ذیلاً از روایات تقیّه استفاده خواهیم کرد اما از جریان خون و جان که بگذریم ضرر مالی یا آبرویی و ... تماماً بالاگراه مباح می شود و دلیلی بر تخصیص این عموماً وجود ندارد.

۲- عموماً نفی عسر و حرج: اینکه شارع مقدّس شخص مکره را ملزم بسازد و بفرماید: الاّ لابدّ باید خودت ضرر را متحمّل شوی و حق نداری بدیگران ضرر برسانی، این برای مکره حرج و مضیقه است و ما در اسلام الزام حرجی نداریم [ما جعل علیکم فی الدین من حرج] پس مکره ملزم به تحمّل ضرر نیست و می تواند عندالاکراه اصرار به غیرداشته باشد و لو بلغ ما بلغ.

۳- عموماً باب تقیّه: رسول خدا ﷺ فرموده:

انّما جعلت التقیّه لتحقن به الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقیّه.

یعنی تقیّه در اسلام جعل و تشریح شده و به شخص مسلمان اجازه داده شده که در مواقع خطر تقیّه کند و از روی تقیّه کار خلافی را هم انجام بدهد، اما فلسفه تشریح تقیّه حفظ خون و جان مؤمنین است و اگر به سر حدّ خون و کشتن مؤمنی و ریختن خون او رسید دیگر تقیّه ای نیست<sup>(۱)</sup> [والاّ نقض غرض خواهد بود]

کیفیت استدلال: منطوق جمله شرطیه حدّ تقیّه را رسیدن به خونریزی معین کرده است و فرموده: وقتی به این مرز رسید تقیّه مشروعیت ندارد و روا نیست مفهوم این جمله آنست که: ما دامی که به حدّ خون نرسیده تقیّه مشروعیت دارد پس در مقام اصرار به غیر به ضرر مالی یا آبرویی هم تقیّه هست و اگر انسان مضطر و خائف شد و تهدیدش کردند می تواند به این کارها اقدام نماید و هوالمطلوب.

قوله: واما ما ذکر:

در این قسمت در صدد ردّ وجه ثانی هستیم و می فرمایند: اما آنچه در وجه

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۴۸۳ باب ۳۱ من ابواب الامر والنهی.



دوم آنها به دو بیان ذکر شد مبنی بر اینکه: ادله اکراه و نیز عسر و حرج و ... در مقام امتنان و به منظور دفع ضرر است و آنها امتنان بر جنس امت ...

مرحوم شیخ در جواب می فرماید: هر دو بیان شما مسلم است ولی آن بیان به ما نحن فیه ارتباطی ندارد و دو جواب داریم:

۱- اجمالی:

۲- تفصیلی:

اما اجمالی: معنای آن دو بیان اینست که: باید کاری کرد که از اول ضرر متوجه غیر نشود و مقتضی ضرر پیدا نشود، نه اینکه منظور این باشد که پس از حصول مقتضی للضرر باید مانع شد و ضرری را که متوجه غیر است دفع کرد، [به بیان دیگر: منظور از دو بیان اینست که باید از حدوث مقتضی از برای ضرر بدیگری یا به نفس منع کرد نه اینکه پس از حدوث مقتضی مانع شد از اقتضاء مقتضی.]

به عبارت سوم: اینکه شارع مقدس به مکره رخصت داده که بر فعل یا ترکی که مکره است حق دارد که اقدام کند برای آنست که مقتضی للضرر موجود نشود بحيث که اگر اقدام نکند مقتضی یافت می شود، نه برای این باشد که بدین وسیله مانعی از تأثیر مقتضی پیدا شود و ما نحن فیه من هذا القبیل [قوله: بیان ذلك:

و اما تفصیلی: دو صورت در ما نحن فیه متصور است:

۱- اولاً وبالذات و ابتدا به ساکن ضرر متوجه شخص مکره می شود یعنی مقتضی للضرر برای او پیدا می شود و آن اینکه مثلاً تهدیدش می کنند که باید فلان کار را انجام دهی یا فلان مبلغ مال بردازی و گرنه جانت در خطر است و ... و فرض هم این باشد که مکره زورش می رسد که فلانی را ملزم به آن کار یا پرداخت آن وجه نماید ولی از اول ضرر متوجه خود مکره است. در چنین فرضی

حق ندارد ضرر را از خود دفع کرده و متوجه دیگری بکند و دیگری را بجای خود ملزم به انجام فلان کار بنماید چون مقتضی ضرر برای او پیدا شده و نباید آن را به قیمت اضرار به غیر از خود دور کند چنین دفع ضرری نه شرعاً واجب است [چنانچه تقیّه واجب بوده] و نه حتی در بعض موارد جایز است .

[فی الجملة یعنی فرضی که ضرر به خودش قلیل و ضرر به غیر کثیر باشد] و آن دو بیان که مقام امتنان است و ... مال همین فرض است ولی اینجا از بحث خارج است .

۲- قوله : و كذلك اذا اکره :

اولاً وبالذات ضرر متوجه غیر است و ظالم از والی خود می خواهد که از فلان تاجر فلان مبلغ بگیرد یا به فلان عالم ضرر عرضی برساند و ... که هدف ظالم از اول همان غیر است ولی در قدم بعدی برای اینکه والی حتماً آن کار را بکند می گوید والا اگر این کار را نکنی مبلغ مذکور را خودت باید بدهی ، آبروی خودت را می ریزیم و ... در چنین فرضی تحمل ضرر و دفع ضرر از غیر واجب نیست و با مقام امتنان هم منافی نیست چون از اول مقتضی الضرر آنهم بالغیر لا بالنفس حاصل شده و ربطی هم به والی ندارد و او تنها فاعل مباشر است ، پس اگر مکره شد حق اضرار به غیر دارد و مورد بحث ما چنین موردی است فلا مانع از جریان عمومات نفی اکره و حرج و ...

قوله : و توهم :

در واقع از و اما ما ذکر من استفاده ... با اضافه این توهم سه احتمال مستفاد

است :

۱- در و اما ما ذکر ... هدف مستشکل این بود که فرقی بین دو صورت توجه الضرر الی نفسه یا الی غیره اولاً وبالذات ... نیست و همانطوری که در صورت اول حدیث رفع الاکراه جاری نیست هکذا در صورت دوم هم جاری نیست چون

امتنان در حق فردی منافی با امتنان در حق دیگری است .

۲- در جواب مرحوم شیخ از آن اشکال و نیز در جواب ایشان از توهم که خواهد آمد هدف مرحوم شیخ فرق گذاری میان دو صورت است و اینکه در صورت اول حدیث رفع جاری نمی شود ولی در صورت دوم بلامانع است و جاری می شود .

۳- در توهمی که ذیلاً خواهد آمد ، هدف متوهم اینست که بین صورتین فرقی نیست ولی به عکس احتمال اول یعنی متوهم می گوید : همانطوری که در صورت ثانی حدیث رفع جاری می شود [هکذا در صورت اولی هم جاری است بلا فرق] .

متوهم می گوید : به عقیده ما فرقی میان دو صورت نیست و همانطوری که در صورت دوم [صورتی که ضرر اولاً و بالذات متوجه به دیگری است مثلاً ظالم به والی خود می گوید : باید به فلانی ضرر بزنی و اموال او را غارت کنی و اگر نکردی اموال خودت به یغما می رود که هدف اصلی اضرار به غیر است نه به شخص والی مکره ، ولی او را هم تهدید می کند تا جدی باشد و اموال فلان را مصادره کند .] غارت اموال فلانی جایز و مباح است [و شمای شیخ ره هم قبول دارید .] و دلیل این جواز عموم رفع اکراه است که می گوید : رفع ما اکرهوا علیه ،

و این والی نسبت به اضرار به غیر مکره است «صغری»

و نسبت به هر حرامی که مکره شویم در حق ما مباح می شود «کبری»

پس اضرار به غیر در حق مکره مباح می گردد «نتیجه»

همچنین در صورت اول هم [که ضرر ابتداءً و اولاً و بالذات و بالاصالة به شخص مکره متوجه شده مثلاً ظالمی به زید می گوید : باید فلان مبلغ از اموالت . را به ما بدهی و سخن از شخص ثالث در میان نیست ، ولی شخص مکره بوازی

دفع ضرر از خویش به سر وقت دیگری رفته و اموال او را به زور می گیرد و در اختیار ظالم می گذارد. [باید این غارت اموال فلانی جایز باشد] برخلاف شیخ اعظم که حرام دانست [به این دلیل که شخص مکره یعنی زید مثلاً مضطر شده چاره ای ندارد جز اینکه از هر راهی شده مبلغ مذکور را به ظالم بدهد «صغری»

و حدیث رفع می گوید: رفع ما اضطرّوا الیه «کبری»

پس اضرار به غیر و غارت اموال او از باب ضرورت و ناچاری جایز خواهد بود و حرمتش مرتفع شده «نتیجه»

سپس متوهم برای تأیید توهّمش شاهی آورده و آن اینکه:

اگر دفع ضرر از خویشتن عندالضرورة، متوقف بر مسئله اضرار به غیر [که یکی از محرمات شرعیّه است] نباشد، بلکه متوقف بر ارتکاب حرام دیگری باشد [مثلاً بگوید: تو باید روزه ات را در ماه مبارک افطار کنی و گرنه چنین و چنان خواهم کرد، یا باید نماز واجب را ترک کنی و الا کذا و کذا یا باید شرب خمر بکنی یا باید قبول ولایت بکنی و ... که در تمام اینها شخص نسبت به ارتکاب حرام مضطر است و ناچار است برای حفظ جان خویش و دفع ضرر از خود افطار کند یا شراب بنوشد و ...

حال در تمام این موارد فقهاء می گویند: چون اضطرار به حرام پیدا کرده مجاز است که آن حرام را مرتکب بشود.

پس در ما نحن فیه هم که مضطر شده به پرداخت مبلغ مذکور از هر راه در واقع نسبت به اضرار به غیر ضرورت پیش آمده پس باید حق داشته باشد به غیر این ضرر را بزند.

به عبارت دیگر متوهم می خواهد بگوید: اضرار به غیر یکی از محرمات شرعیّه است و این حرام همانطوری که توسط اکراه جایز می شود [که صورت دوم بود و قبلاً گذشت]. [هکذا بتوسط اضطرار هم باید جایز شود] که صورت

اوّل و مورد بحث است. [ زیرا در حدیث رفع بطور مساوی و به سیاق واحد فرموده: رفع ما اضطرّوا الیه و رفع ما اکرهوا علیه، و این دو عبارت از حیث رافع بودن نسبت به حرمت، فرقی ندارند پس طبق توهّم متوهم باید گفت مطلقاً و در هر دو صورت حدیث رفع جاری می شود و اضرار به غیر را تجویز می کند.

قوله: مدفوع:

مرحوم شیخ می فرماید: این توهّم مدفوع است به اینکه: دو صورت یا دو مثال مورد بحث یک کبری دارند که هر دو در آن مشترک هستند و هر کدام صغرائی دارند که در صغری با هم فرق دارند و همین موجب تفاوت حکمی آندو می شود.

مناسب است شکل قیاس شکل اوّل منطقی دو صورت را از خاشیۀ مرحوم شهیدی بیاوریم:

و ان اردت تألیف قیاس فی المثالین بطور الشكل الأوّل فقل فی المثال الأوّل هكذا: زید المکره علی اعطاء مقدار من ماله او اتلافه، شخص توجه الیه الضرر «صغری»

و کل من توجه الیه الضرر فلا یجب علیه بل لا یجوز فی الجملة دفعه عن نفسه باضرار غیره بان یعطى هذا المقدار من المال او یتلفه من مال غیره بدلاً «کبری»

فزید المکره علی اعطاء مقدار من ماله لا یجب علیه دفع ذاک الضرر عن نفسه باضرار غیره «نتیجه»

و فی المثال الثانی هكذا: الذی اکره زید علی ان یأخذ من ماله ای مال عمرو مقداراً شخص توجه الیه الضرر من المکره بالكسر ابتداءً «صغری»

و کل من توجه الیه الضرر ابتداءً لا یجب دفعه عنه باضرار غیره «کبری»

فعمرو الذی اکره زید علی أخذ المال منه لا یحب دفع هذا الضرر عنه باضرار زید .

ای ان زیداً لا یجب علیه دفع الضرر عن عمرو بمخالفة المکره بالكسر و ایراد الضرر علی نفسه من جهة تلك المخالفة «نتیجه» [

اما کبرای کلیّ مشترک: ضرری که متوجه شخصی «مثلاً زید» گردیده دفع آن به توسط اضرار به غیر «مثلاً بکر» واجب نیست بلکه گاهی جایز نیست:

در صورت اول که ضرر متوجه خود مکره است دفع الضرر عن نفسه والاضرار بالغير جایز نیست، چون ادله حرمت اضرار به غیر عام است و در این مورد مخصّصی هم ندارد.

و در صورت دوم که ضرر متوجه دیگری است بر شخص مکره دفع آن ضرر از دیگری و تحمّل ضرر از سوی مکره واجب نیست اگر چه جایز است از باب ایثار و...

و اما بیان فرق میان دو صورت در صغری:

در صورت اول [چنانکه کراراً ذکر شد] ضرر اولاً و بالذات و بالاصالة به خود شخص مکره متوجه شده و خود باید متحمّل ضرر و خسارت شود و حق ندارد بدیگری آن ضرر را وارد سازد و دفع الضرر عن نفسه به قیمت اضرار به غیر سزاوار نیست.

قوله: وعموم:

متوهم گفت: چنین دفع ضرری جایز است بدلیل عموم رفع ما اضطرراً

الیه ...

شیخ می فرماید: عموم این جمله مورد بحث ما را که مسئله اضرار به غیر مطرح است، شامل نیست زیرا که حدیث رفع با همه فرازهایش در مقام امتنان وارد شده آنها بر جنس امت نه شخص خاص و در ما نحن فیه دفع ضرر از

خویشتن به قیمت اضرار به دیگری اگر چه در حق خود مکره و دافع الضرر امتنان است ولی با امتنان در حق غیر منافی است و لذا در چنین موردی جای عموم رفع ما اضطرروا نیست، و وقتی این عموم جاری نشد نوبت می رسد به ادله تحریم الاضرار بالغير.

می گوئیم: به حکم این ادله اضرار به غیر حرام است و عمومات رفع ما اضطرروا مال مواردی است که پای اضرار به غیر در میان نباشد مثل اضطرار به افطار صوم، ترك صلوة، شرب خمر و ...  
قوله: بل:

نه تنها جریان رفع ما اضطرروا اليه در اینجا منافی با امتنان بر امت است بلکه شبیه ترجیح بلا مرجح است زیرا خود مکره «زید» بر دیگری «بکر» رجحانی ندارد که بگوئیم: حق دارد از خود دفع ضرر کرده و ضرر را به دیگری متوجه سازد و ترجیح بلا مرجح در تکوینات محال است و ما نحن فيه هم که تشریحات است شبیه آن باب است [و بلکه شاید بتوان گفت: ترجیح مرجوح «زید» بر راجح «بکر» است چون ابتداءً ضرر متوجه زید بود نه بکر و چنین ترجیحی حتماً روا نیست و با مذاق شرع مقدّس نمی سازد]

اما در صورت دوّم ضرر اولاً وبالذات وبالاصالة به دیگری متوجه شده و ظالم گفته باید از فلانی مبلغی مال بگیری و اگر نگیری از خودت می گیرم در چنین فرضی شخص واقعاً مکره است و عموم رفع ما اكرهوا پیاپی می شود و چنین اضرار به غیر جایز می شود.  
قوله: والمکره:

شما نفرمائید: که شخص مکره فاعل مباشر است و بالمباشرة به دیگری ضرر رسانده در حالی که خود می توانست متحمل ضرر شود مثل صورت قبلی ... زیرا ما می گوئیم: هر گاه سبب و مباشری بود باید دید کدام قویتر است و فعل را

به همان نسبت داد و در ما نحن فیه شخص مکره مباشر است ولی آلتی در دست ظالم بیش نیست .

ولذا فی الحقیقة نتوان اضرار به غیر را به او نسبت داد بلکه سبب که ظالم و مکره باشد اقوی است و به او نسبت داده می شود، پس شخص مکره تقصیری ندارد و کسی نمی تواند بگوید: او به دیگری ضرر رساند تا خود متضرر نشود خیر او مجبور است و لذا در این صورت حدیث رفع جاری می شود.  
 قوله: نعم:

اگر در همین صورت هم شخص مکره به دیگری ضرر نرساند و خود متحمل ضرر شود ایثار کرده و کار جوانمردانه ای کرده است و ضرری را که متوجه برادر دینی اش بود به خود برگرداند و دیگران را بر خود مقدم داشته، ولی شرعاً تحمل ضرر بر او واجب نیست و شارع مقدس هم او را به چنین کاری ملزم نکرده است.  
 قوله: والامتنان:

اگر بفرمائید که مکره به حکم رفع ما اکرهوا علیه حق دارد اضرار به غیر بکند تا خود گرفتار ضرر نشود، و این در حق خود مکره امتنان است ولی در حق غیر خلاف امتنان است و همان منافات که رفع ما اضطررا بود اینجا هم می آید خواهیم گفت: هر امتنان بر بعضی که قبیح نیست و هر خلاف امتنان بودن نسبت به بعض دیگر که ممنوع نیست چون از اوّل ضرر متوجه غیر است و به مکره ربطی ندارد فلا مانع من جریان رفع ما اکرهوا علیه .  
 قوله: كما انه:

ما نحن فیه شبیه فرضی است که در خارج شخص ثالثی به نام زید مثلاً در صدد اضرار به شخص دیگری است «مثلاً بکر» و شما هم که خالد هستید ناظر صحنه هستید و اصلاً طرف اکراه نیستید و ضرر از آغاز متوجه بکر است در اینجا



آیا بر شما واجب است که بروید و از ناحیه بکر متحمل ضرر شوید و از او دفع ضرر بکنید؟ خیر احدی از فقهاء این را نفرموده اند فهکذا در ما نحن فیه .  
 قوله : مع انّ:

علاوه بر اینکه میان دو صورت فرق بود که گفتیم ، در اینجا اضافه می کنیم این را که عموماً نفی حرج در فرق گذاری میان دو صورت ما را بس است .  
 بیان ذلک : در صورت اوّل که ضرر متوجه خود مکره است .

اگر شارع مقدس بفرماید : تو حق نداری آن را به دیگری وارد کنی و ملزم هستی که خودت آن را متحمل شوی ، آیا چنین دستوری حرجی است؟ خیر عرفاً بر چنین آدمی حرجی نیست تا حق انتقال به غیر داشته باشد .

اما در صورت دوّم که ضرر از ابتدا به دیگری متوجه است اگر شارع بفرماید : تو حق نداری این ضرر را به غیر وارد کنی و خود ملزمی به تحمل ضرر چنین الزامی در حق مکره عسر و حرج و مضیقه است و عموماً نفی حرج آن را بر می دارد و در نتیجه مکره مجاز است که ضرر به غیر برساند . پس بالا کراه بیاح الاضرار بالغير .

### تنبيه دوّم

قوله : الثانی :

در تنبیه اوّل معلوم گشت که اکراه مجوّز هر نوع حرامی حتی اضرار به غیر است و اینک در تنبیه دوّم سؤال اینست که : الاکراه بماذا یتحقق؟ کجاها عرفاً اکراه صدق می کند و مصداق پیدا می کند تا مشمول عموم رفع ما اکرهوا علیه شود؟ و کجاها اکراه متحقق نمی شود و صغرای آن کبرای کلی نیست؟ در مسئله سه صورت متصور است :

۱ - ظالمی انسان را به یک ضرر مالی یا آبروئی یا جانی نسبت به خودش تهدید

کند، مثلاً بگویند: اگر ولایت و حکومت فلان منطقه را نپذیری اموالت را مصادره می‌کنم، یا آبرویت را می‌برم یا تو را شکنجه می‌دهم و ضرر بدنی وارد می‌کنم و یا تو را می‌کشم و... قدر متیقن از موارد صدق اکراه همین مورد است و عندالعرف چنین انسانی نسبت به قبول ولایت، حقیقتاً مکره است و برای دفع ضرر از خودش مجبور است که والی عن الجائر شود و وقتی اکراه صدق کرد عموماً رفع اکراه پیاده می‌شود.

به این صورت: هذا الشخص مکره «صغری».

و رفع ما اکرهوا علیه «کبری».

رفع ما اکره هذا الشخص علیه «نتیجه».

و قبلاً در تنبیه اول گفتیم که: در سایه اکراه هر حرامی مباح می‌گردد حتی اضرار به غیر هم فی الجمله [در صورت ثانیه از دو صورت تنبیه اول] جایز می‌شود.

۲- ظالمی انسان را به یک ضرر مالی یا عرضی یا جانی نسبت به یکی از بستگان و منسوبین او تهدید می‌کند، مثلاً می‌گوید: اگر قبول ولایت نکنی اموال پدرت را غارت خواهم کرد، یا به فرزندت یک لطمه آبرویی وارد می‌کنم، یا برادرت را می‌کشم و... که اینها از کسانی هستند که ضرر به آنها ضرر به خود مکره است و نازل منزله او هستند و به هیچ قیمتی انسان راضی نیست که به یکی از آنها ضرری متوجه شود.

در این صورت هم عرفاً این انسان مکره است و عنوان اکراه که کاری را با کراهت انجام دادن است صدق می‌کند زیرا او بطور رضا و رغبت قبول ولایت نمی‌کرد و قضیه ضرر مالی یا جانی یا عرضی متعلقین یا متعلقات او را مجبور کرد که تن به قبول ولایت بدهد، باز وقتی اکراه آمد و صغری محقق شد کبرای کلی هم می‌آید که: رفع ما اکرهوا علیه.

در نتیجه در سایهٔ اکراه هر نوع حرامی غیر از اراقة الدم مباح می‌گردد حتی محرمانی که مربوط به حق الناس می‌شود از قبیل اضرار به غیر به یک ضرر مالی یا جانی .

پس اگر ظالمی بگوید: یا از فلانی هزار تومان بگیر و یا اگر نگرستی از پدر یا فرزندان خواهیم گرفت، این شخص مکره می‌شود و حق دارد مبلغ مذکور را از فلانی بگیرد و ...

۳- ظالمی انسان را تهدید کند به اینکه اگر مثلاً قبول ولایت نکنی به فلان کس [که هیچ رابطهٔ خویشاوندی با تو ندارد و تنها رابطهٔ ایمانی با هم دارید و او بعضی المؤمنین است] ضرر مالی یا عرضی یا جانی وارد خواهد شد، یا بگوید: باید به زید ضرر مالی بزنی و گرنه ما به بکر این ضرر را خواهیم زد [و فرض هم این باشد که زید و بکر هر دو نسبت به من اجنبی و بیگانه و غریبه هستند و رابطه‌ای میان ما نیست .]

در چنین فرضی که ظالم مرا تهدید می‌کند که اگر فلان کار را نکردی ضرری به بعضی المؤمنین مترتب می‌شود آیا عرفاً من مکره می‌شوم؟ خیر اکراهی نیست زیرا اکراه در موردی است که انسان بترسد از اینکه اگر نکنم ظالم تهدیدش را عملی می‌کند و من متضرر می‌شوم و لذا برای دفع ضرر آن کار را می‌کنم، و در ما نحن فیه چنین خوفی نیست و مکره اصلاً وحشتی ندارد و می‌گوید: به من ربطی ندارد که ظالم به بعضی المؤمنین ضرر می‌رساند یا خیر، پس عرفاً نمی‌گویند: ظالم او را مجبور و مکره کرد و او چاره‌ای نداشت جز اینکه فلان کار مورد اکراه را انجام دهد ...

پس به عقیدهٔ مرحوم شیخ در دو صورت اکراه محقق شد و در صورت سوم محقق نشد .

قوله: و بما ذکرنا:

جماعتی از بزرگان فقهاء از قبیل محقق اول در شرایع<sup>(۱)</sup> و علامه در تحریر<sup>(۲)</sup> و شهید ثانی در شرح لمعه<sup>(۳)</sup> و دیگر اعظام<sup>(۴)</sup> نیز همین حرف ما را زده اند و تصریح کرده اند که اکراه در فرضی محقق است که انسان بترسد از اینکه اگر عمل مکروه علیه را انجام ندهد ضرری به خود یا بستگان او از پدر و فرزند و ... وارد می شود.

و اما در فرض توجه ضرر به بعض المؤمنین الاجانب، اکراهی نیست.

قوله: نعم لو خاف:

نسبت به تهدید بر اضرار بعض مؤمنین اکراه محقق نمی شود و احکام این باب جاری نمی شود اما مسئله دیگری مطرح است و آن اینکه: اگر انسان مؤمنی خائف باشد و بترسد از اینکه مبادا به بعض از برادران دینی اش ضرری برسد [در جان یا مال یا آبروی آنها] حال این خوف از هر راهی که پیدا شود چه از راه اکراه و تهدید ظالم و چه از راه دیگر که دائره خوف بر ضرر از دائره اکراه اوسع است. حال آیا به مجرد خوف بر بعض مؤمنین هم مثل فرض اکراه، هر حرامی برای انسان مباح می شود؟ چه محرمات خالقیه و چه محرمات خلقیه؟ شیخ می فرماید: اگر انسان بترسد از اینکه: قبول نکند ضرر مالی و ... به بعض مؤمنین می رسد.

در اینجا برای دفع ضرر عن المومن قبول ولایت عن الجائر جائز می شود با اینکه حکم اصلی آن حرمت بود ولی برای صیانت و حفاظت از مال و جان و عرض مؤمن حلال می گردد، و نه تنها ولایت عن الجائر حلال می شود بلکه

(۱) شرایع الاسلام ج ۳ ص ۱۳.

(۲) تحریر الاحکام ج ۲ ص ۵۱.

(۳) الروضة البهیة ج ۶ ص ۱۹.

(۴) از قبیل محدث بحرانی در حدائق ج ۲۵ ص ۱۹۵.

سایر محرمات الهی هم حلال می‌گردد، از قبیل شرب خمر و افطار عند التقیّه قبل از غروب شرعی و ...

و بلکه بزرگترین گناهان و محرمات که مسئله تبرّی و اظهار برائت ازائمه معصومین علیهم‌السلام باشد نیز مباح می‌گردد و می‌تواند به جهت دفع ضرر از مؤمنی هر یک از این کارهای حرام را انجام دهد.

دلیل این جواز و اباحه آنست که: روایاتی داریم مبنی بر اینکه باید مؤمن مراعات مؤمن دیگر کند و حتی الامکان مانع شود از اینکه مؤمنی در معرض ضرر قرار بگیرد و ... و لو این ممانعت به وسیله ارتکاب اعظم المحرمات الالهیه باشد، در اینجا برای نمونه یکی از روایات را می‌آوریم:

در کتاب احتجاج طبرسی از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام چنین نقل کرده:

حضرت فرمود: اگر در مقام تقیه ساعتی [ساعت در کلام غرب معنای وسیعی دارد و یک لحظه را هم می‌گیرد] آنهم تنها بازبانت [چون سر نیزه بر زبان تحمیل می‌کند ولی کسی مالک قلب شما نیست غیر از خدا و می‌توانید در قلب چنین عقیده‌ای نداشته باشید] از ما تبرّی بجوئی و اظهار برائت کنی در حالی که در قلب و دلت موالی و دوست دار ما هستی، آنهم هدف از تقیه و اظهار برائت این باشد که بدین وسیله جان خود را که قوام بدن به او است حفظ و حراست کنی و از مرگ نجات دهی، یا مالت را که نظام معاش تو است حفظ کنی، یا جاه و مقام و منزلت و موقعیت اجتماعی‌ات را محافظت نمائی و با تقیه کردنت کسانی را که به ولایت و دوستی ما معروف گشته‌اند حفظ کنی [و جان و مال و آبروی برادران ایمانی‌ات را بیمه کنی].

چنین کاری به مراتب با ارزشتر است از اینکه [تقیه نکنی] و خود را در معرض هلاکت و کشته شدن قرار دهی و بدین وسیله نصیب خودت را از دنیا قطع کنی و اعمال صالحه بیشتر انجام دهی.

و نیز بهتر از آنست که صلاح و مصلحت برادران دینی ات را در معرض هلاکت قرار دهی و موجب گرفتاری آنها شوی زنه‌ار، زنه‌ار، از اینکه در اینگونه موارد تقیّه‌ای را که تو را به آن امر کردم، کنار بگذاری [خودت را در این سپر قرار بده و حفظ کن]

چرا که اگر ترك تقیه کنی با جان خود بازی کرده و خون خودت را هدر داده‌ای و باعث تلف جان برادران مؤمن خود گشته‌ای، سبب ضرر مالی گردیده و نعمتهای خود و مؤمنین دیگر را در معرض زوال و نابودی قرار داده‌ای، مؤمنان را در چنگال دشمنان دین گرفتار کرده و سبب ذلّت و خواری آنها شده‌ای در حالی که تو مأمور بودی که آنها را عزیز گردانی.

پس بدان که اگر به این وصیت من عمل نکنی و موجب ضرر بر خود یا مؤمنین شوی، در این صورت ضرر تو بر مؤمنین شدیدتر از ضرر ناصبی کافر، بر ما خواهد بود<sup>(۱)</sup> [پس خیلی گناه ترك تقیه سنگین است]

حال از این حدیث به خوبی استفاده می شود که اگر خوف ضرر بر خودت یا بعض المؤمنین داشتنی حق داری حرام الهی را مرتکب شوی و جان خود را نجات دهی.

[سابقاً هم آیاتی از قبیل: الأ من اکره و قلبه مطمئن بالايمان در بحث کذب، وإلا ان تتقوا منهم تقاة این مطلب را می رساند]  
 قوله: لکن لا یخفی:

از نعم لو خاف... تا اینجا فهمیدیم که اگر خوف از ضرر بر بعض مؤمنین داشتنی ارتکاب محرمات الهیه برای دفع ضرر مخوف جایز است.

ولی سخن در اینست که: یکی از محرمات الهیه مسئله اضرار به غیر است که بواسطه اکره مباح می شد، حال آیا بواسطه خوف از ضرر بر مؤمن اینگونه از

(۱) الاحتجاج للطبرسی ج ۱ ص ۳۵۵، وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۴۷۹ باب ۲۹ حدیث ۱۱.

محرمات هم جایز می شود؟ مثلاً برای دفع ضرر مالی یا عرضی یا جانی از یک مؤمن به مؤمن دیگری یک ضرر مالی یا جانی یا آبرویی وارد نکنیم، آیا جایز است یا خیر؟

شیخ اعظم می فرماید: خیر، بدین وسیله اضرار به غیر جایز نمی شود و انسان حق ندارد برای دفع الضرر از زید مثلاً به بکر ضرری وارد بکند، دلیل مرحوم شیخ اینست که: حکم اصلی و اولی اضرار به غیر، حرمت است و اگر بخواهد جایز باشد باید تحت عنوانی از عناوین ثانویه از قبیل اکراه و ... جای بگیرد تا بالعرض جایز شود.

و در ما نحن فیه اینچنین نیست زیرا عمومات اکراه اینجا را شامل نیست.

[چنانکه قبل از نعم بیان کردیم که عرفاً اکراه در دو صورت صدق می کرد:

۱- ضرری بر خود مکره متوجه باشد.

۲- ضرری بر بستگان او متوجه باشد نه بر اجنبی و بیگانه] پس انسان نسبت

به اضرار بر غیر مکره نیست تا بگوئیم: رفع ما اکرهوا علیه، و بالاکراه یباح کل حرام حتی الاضرار بالغیر ...

پس از این ناحیه مجوزی پیدا نشد.

هکذا عمومات نفی حرج هم اینجا پیاده نمی شود زیرا که فرض اینست که

هر دو مؤمن نسبتشان با من یکسان است چه اولی که من مأمور شده ام به او ضرر

برسانم [مثلاً زید] و چه دومی که اگر من اضرار به اولی را ترك کردم ظالم به او

ضرر می رساند [مثلاً بکر] و وقتی نسبت مساوی داشتند در اینجا شارع مقدس

بفرماید: تو رخصت نداری در اضرار به زید برای دفع ضرر از بکر، و منع کند از

این اضرار و آن را در حق من حرام کند و مرا ملزم به ترك آن کند چنین تحریم

و منع و عدم ترخیص و الزام به ترکی در حق من حرجی نیست تا بگوئیم: حکم

حرجی در اسلام منفی است پس حق دارم ضرر بزنم.

[و هکذا عمومات تقیّه هم اینجا نمی آید زیرا همانطوری که از روایات تقیّه [منجمله روایت احتجاج و قبل از آن روایت نبوی ﷺ و ...] استفاده می شود اساس تشریح تقیّه برای صیانت مال و عرض و نفس مؤمن است نه برای اضرار به دیگران پس از باب تقیّه هم مجوزی ندارم .

پس دلیلی بر جواز اضرار به غیر در ما نحن فیه که مسئله خوف باشد وجود ندارد و بالتیجه حکم اصلی و اولی اضرار به غیر که حرمت باشد بجای خود محفوظ است فالاضرار بالغیر حرام عندالخوف عن الضرر علی بعض المؤمنین .  
 قوله : بل تسویغه :

نه تنها اضرار به غیر در فرض خوف مجوزی و دلیلی بر جواز ندارد بلکه دلیل بر خلاف و عدم جواز داریم و آن اینکه قبیح است که شارع مقدّس برای دفع ضرر از شخصی اجازه دهد که به شخص دیگر ضرر وارد کنیم و لو خائف هستیم و مقام تقیّه هم هست ولی از خود روایات تقیّه استفاده شد که اضرار به غیر جایز نیست .

قوله : خصوصاً

بوژه [و این قبح بیشتر می شود] در فرضی که ضرر مالی که من به زید وارد می کنم بیشتر از ضرر مالی ای باشد که ظالم به بکر وارد می کند .

[مثلاً می گوید : یا از زید هزار درهم بگیر یا من از بکر صددرهم خواهم گرفت .] که در این فرض به طریق اولی اضرار به زید روا نیست و عاقلانه نیست که شارع چنین ترخیصی بکند .

و این کار در مثل شبیه اینست که کسی از باران فرار کند و به زیر ناودان پناهنده شود یا از چاله در آید و در چاه بیفتد و به اصطلاح دفع فاسد با افسد کند .

قوله : بل اللازم

وظیفه در اینگونه موارد اینست که اضرار به زید مثلاً برای دفع ضرر از بکر



مثلاً اصلاً جایز نیست حتی اگر ضرری که به زید وارد می شود کمتر باشد و به بکر بیشتر، برای دفع ضرر بزرگتر هم این اضرار جایز نیست چون مجوز ندارد.  
 قوله: نعم الا:

برای دفع ضرر مالی از بکر نتوان به زید ضرر زد، برای دفع ضرر آبرویی از مؤمنی نتوان به مؤمن دیگر ضرر زد.

آری اگر پای نفس و جان در میان باشد حسابش جدا است و برای دفع ضرر نفس [یعنی کشته شدن بعض مؤمنین] اضرار مالی به بعض دیگر جایز است آنهم فی وجه یعنی یک احتمال و قول اینست.

[و البته قوی است که عندالشیخ قوی است و شاهدش جمله فلا اشکال فی تسویغه... است که خواهد آمد] و دلیل این وجه هم خواهد آمد، تازه تنها از نظر حکم تکلیفی این اضرار جایز می شود یعنی حرام نیست و عقاب ندارد و گرنه از نظر حکم وضعی مسئله فرق می کند و انسان ضامن مالی است که به زید ضرر زده.

و دلیل ضمانت اینست که: ضمان در اینجا موضوع پیدا کرده و آن اتلاف مال غیر بدون رضایت مالک است و عموماً می گوید: من اتلف مال الغیر فهو له ضامن و یا عموم علی الید ما اخذت حتی تؤدّی و در ما نحن فیه چیزی که رافع ضمان باشد نیامده زیرا رافع الضمان اکراه است که علی الفرض در ما نحن فیه نیست.

پس اضرار به غیر برای حفظ جان دیگری تکلیفاً جایز ولی وضعاً ضامن است و آزاد نیست، باید از عهده بر آید و عندالتلف خسارت را به زید بپردازد.  
 قوله: و بما ذکرنا:

[جماعتی از فقها<sup>(۱)</sup> فرموده اند: اگر انسان تهدید شود به یک ضرری که اگر

(۱) مثل علامه در تحریر ج ۱ ص ۱۶۳، محقق در شرایع ج ۲ ص ۱۲، شهید اول در دروس ج ۳ ص ۱۷۴، صاحب ریاض در ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۱۰ و....

فلان کار را که ظالم می خواهد انجام ندهد ضرری متوجه می شود] چه نسبت به خود شخص مکره، چه نسبت به اهل و بستگان او و چه نسبت به مؤمنین دیگر که با او بیگانه هستند در هر یک از این صور شخص مکره حق دارد عمل مکره علیه را انجام بدهد چه از محرمات الهیه باشد و چه مسئله اضرار به غیر فقط تنها چیزی که مستثنی است و اکراه بردار نیست ریختن خون دیگری و اضرار جانی بدیگری است.

حال از این اطلاق کلام استفاده می شود که در مورد بعض المؤمنین هم مسئله اکراه صادق است و منحصر به دو صورت اول نیست و همینکه تهدید شد به اضرار بر بعض مؤمنین حق اضرار دارد...

شیخ اعظم می فرماید: از مطالبی که در ولکن لا یخفی تا اینجا آوردیم روشن می شود که این اطلاق قابل خدشه است و تهدید اگر به ضرری علی بعض المؤمنین باشد که مورد بحث ما است [مثل اینکه بگوید: اموال زید را غارت کن و گرنه اموال بکر غارت می شود و ...] مجوز ارتکاب هر حرامی حتی اضرار به غیر نمی شود چون دلیلی بر جواز و اباحه اضرار به غیر پیدا نشد.  
 قوله: الآن یریدوا:

مگر اینکه مراد این جماعت هم از اطلاق کلامشان خوف از ضرر بر خصوص جان بعض المؤمنین باشد [نه خوف ضرر بر مال یا عرض] که اگر این باشد ما هم قبول داریم و در نعم الا... توضیح دادیم و اینجا هم تصریح می کنیم به اینکه: لا اشکال در اینکه برای حفظ جان مؤمن ارتکاب هر حرامی حتی اضرار مالی بدیگری جایز است چرا که طبق آنچه از روایات بر می آید: لا یعادل نفس المؤمن شیئی یعنی هیچ چیزی با جان مؤمن برابر و معادل نیست و جان مؤمن از هر چیزی بزرگتر است پس باید مال فدای جان شود و چون حفظ جان مؤمن اهم است، اضرار مالی گرچه حرام بود ولی این مهم باید فدای آن اهم بشود و تنها در

این فرض اضرار به غیر جایز است و الاً برای دفع ضرر مالی از بکر اضرار مالی یا عرضی یا جانی و بدنی به زید جایز نیست .  
 قوله : فتأمل :

به فرموده محقق ايروانی : لعلّه اشاره الى تسويغه للدم ايضاً اذا دار الامر بين دم واحد ودماء متعددة [اختلاف كمّي] او كدم سوقى ودم امام معصوم [اختلاف كیفی]

پس گاهی برای حفظ نفس مهمتر باید حتی اراقة الدم و ریختن خون نفس مهم را تجویز کرد و استثناء الدم بی معنی است<sup>(۱)</sup>  
 و به قول مرحوم شهیدی : اشاره الى انه تصرف فى ظاهر كلامهم بلا قرينة عليه<sup>(۲)</sup>

قوله : قال فى القواعد :

علامه ره در قواعد فرموده : ولایت از ناحیه جائر حرام است مگر در دو صورت که حلال و جایز می گردد : [البته جواز بالمعنى الاعم که با وجوب هم بسازد]

۱- در فرض تمکن والی از امر به معروف و نهی از منکر کردن [یعنی ولایت مقدّمه این دو فریضه بزرگ الهی شود که قبلاً گفتیم : عندالمشهور مستحب بود و عندنا واجب شده]

۲- در فرض اکراه و اجبار ، که ظالمی او را وادار به قبول ولایت کند و اکراه به این محقق می شود که در سایه تهدید ظالم انسان خوف بر جان خود پیدا کند ، یا بر مالش بترسد ، یا بر اهلش [که اعم از آبروی خودش یا بستگان او باشد .] خائف باشد ، و یا لاقفل بر بعض از مؤمنین که با او نسبتی هم ندارند بترسد ،

(۱) حاشیه مکاسب ص ۴۷ .

(۲) هدایة الطالب ص ۱۱۳ .

[مثلاً بگوئید: یا قبول ولایت بکن و یا اگر نکردی جانت، مالت، آبرویت، یا جان و مال و آبروی منسوینت یا جان و مال و عرض بعض مؤمنین در خطر است.]

در این فروض علامه می فرماید: آن شخص مکره می شود و اکراه که آمد رفع ما اکرهوا علیه، پیاده می شود و به هر حرامی که جائز او را فرمان دهد، برای دفع ضررهای مذکور شرعاً می تواند آن حرام را مرتکب شود و امر جائز را امتثال کند [چه حرام الهی و چه حرامی که مربوط به حق الناس می شود از قبیل اضرار به غیر به ضرر مالی و ...]

و تنها حرامی که به هیچ وجه مباح نمی شود، اکراه هم مجوز آن نیست مسئله قتل و آدم کشی است که اگر او را مکره کنند به اینکه باید زید را بکشی و گرنه خودت کشته می شوی باز حق اقدام ندارد<sup>(۱)</sup> [و مبسوطاً در تنبیه پنجم خواهد آمد].

قوله: و لو اراد:

ظاهر عبارت علامه هم مثل جماعتی که قبلاً نقل شد مطلق است و دلالت دارد که خوف علی بعض المؤمنین هم مجوز ارتکاب هر حرامی حتی اضرار به غیر است که قبلاً این اطلاق ردّ شد، مگر اینکه کلام علامه را توجیه کنیم و بگوئیم: مراد ایشان از خوف بر بعض مؤمنین، خوف بر مطلق ضرر اعم از مالی و غیره نیست، چون قبلاً گفتیم که در این فرض اکراه صادق نیست، بلکه مرادشان خوف بر خصوص نفس و جان بعض المؤمنین است، که اگر این مراد باشد با نظر ما مخالف نخواهد بود زیرا که گرچه در این فرض هم اکراه صدق نمی کند ولی خوف بر نفس مؤمن خود به تنهایی مسوّغ قبول ولایت و بلکه ارتکاب محرمات عظیمه است که قبلاً به تفصیل بیان شد.

قوله: وقد شرح:

کاشف الغطاء ره نیز در شرح قواعدش کلامه علامه را به همین نحوی که ما گفتیم شرح کرده و آن اینکه فرموده: ولایت عن الجائر حرام است مگر در صورت اکراه و اکراه به چند صورت محقق می شود:

۱- بواسطه خوف بر جان: از اینکه اگر مخالفت کند تلف و کشته شود و یا ضرری بدنی بر او وارد شود.

۲- به سبب خوف بر مال: از اینکه مالش را مصادره کنند و تلف کنند یا مالش را به زور گرفته و در جائی نگهدارند و مانع و حائل شوند بین او و مالش، البته باید مال یک مالی باشد که تلف آن به حال انسان مکره مضر باشد نه هر مالی و لو یسیر و غیر مضر.

۳- به علت خوف بر آبرو: از اینکه آبروی خودش یا بستگانش ریخته شود.

۴- بترسد بر حال بعضی از مؤمنین در ماعدای وسطی از سه صورت قبل یعنی بر جان بعضی مؤمنین یا بر آبروی آنها خائف باشد که اگر با ظالم مخالفت کرد اینگونه ضررها بدنبال داشته باشد.

در تمام این صور شرعاً امتثال امر ظالم جایز می شود و اگر فرمان به ارتکاب حرامی داد برای دفع ضرری از ضررهای مذکور، آن حرام جایز می گردد و حدیث رفع می آید<sup>(۱)</sup>

قوله: و مراده:

مرحوم شیخ می فرماید: مراد کاشف الغطاء از ماعدا الوسط، عبارتست از خوف بر جان بعضی مؤمنین یا بر آبروی آنها، یعنی خوف بر ضرر مالی بعضی مؤمنین مجوز ارتکاب حرام نمی شود و اضرار به غیر را تجویز نمی کند ولی خوف بر جان مؤمن به دلیل اهمیت جان مؤمن مجوز اضرار مالی به دیگران می شود.

[البته کاشف الغطاء مسئله عرض بعض مؤمنین را به جان آنها ملحق کرد که از این جهت با ما موافق نیست].

قوله: وکیف کان:

به عقیده ما پس از هضم مطالب تنبیه دوّم، در اینجا دو موضوع و عنوان جدا مطرح است که هر کدام حکم مخصوص به خود را دارد:

۱- عنوان اکراه که با تهدید مالی یا جانی یا عرضی نسبت به شخص مکره یا منسوبین او حاصل می شود.

۲- خوف از ضرر مالی یا جانی یا آبروئی بر خودش یا فامیلش و یا بعض مؤمنین، بدون اینکه اکراهی در اینجا صدق کند. [و خوف اعم از اکراه است زیرا هر جا اکراه بود بدنبالش خوف هم هست ولی چنین نیست که هر جا خوف بود اکراه هم باشد فی المثل ظالمی به شما پیشنهاد قبول ولایت می کند و صرفاً عرضه این مطلب است و تهدیدی در بین نیست ولی شما می ترسید از اینکه اگر پیشنهاد او را رد کنید به چند مؤمن ضرری برسد در اینجا خوف هست ولی اکراه نیست.]

اما حکم اکراه: مکرر گفتیم که به حکم رفع ما اکرهوا علیه، اگر انسان مکره شد هر گونه حرامی چه حق الله و چه حق الناس بر او حلال و جایز می شود مگر مسئله اراقة الدّم.

و اما حکم خوف: خوف بر خود یا متعلقین خود یا بعض مؤمنین سه صورت کلی دارد:

۱- خوف بر نفس: یعنی می ترسد از اینکه اگر فلان حرام را انجام ندهد آسیب جانی ببیند در اینجا برای دفع ضرر مخوف ارتکاب حرام الهی از قبیل افطار در ماه رمضان، تبرّی جستن و ... جایز می شود.

و اما ارتکاب حرام مربوط به بندگان یعنی اضرار به غیر برای دفع ضرر

مخوف از جان مؤمن: آیا اضرار مالی جایز است؟ قبلاً گفتیم: آری جایز است چون لا یعادل نفس المؤمن شیئی، جان مهمتر است و مال باید فدای آن شود پس این مهم که اضرار مالی به غیر باشد برای آن اهم که حفظ جان مؤمن باشد جایز می شود و حرمتش از فعلیت می افتد.

متهی با تکرار همان نکته که اگر این اضرار مالی موجب تلف مال شخص شد و سبب ضمانت که اتلاف است محقق شد، شخص مُتلف ضامن هم هست و باید از عهده بر آید [به حکم علی الید ما اخذت حتی تؤدّی، و به حکم من اتلف مال الغیر فهو له ضامن و...]

پس مقتضی برای ضمان محقق است و از طرفی مانعی هم از ضمانت نیست چون مانع همان اکراه بود که اگر مکره بود به این اضرار حدیث رفع می آمد و حکم می کرد به رفع ما اکرهوا علیه.

و در نتیجه هم حکم تکلیفی حرمت را بر می داشت و هم حکم وضعی ضمان را ولی در ما نحن فیه علی الفرض اکراه نیست و مجرد خوف از ضرر جانی است پس دلیل برای عدم ضمانت نیست.

قوله: المانع عن الضمان او استقراره:

در مواردی که دو یا چند دست بر مالی گشته و گذشته مثلاً زید مالی را بدون اسباب مملکه بلکه با بیع فاسد از بکر گرفت و سپس به خالد داد و او به چهارمی و... مالک اصلی حق دارد به هر کدام مراجعه کند و مالش را طلب کند چون تمام اینها بر مال او ید پیدا کرده اند و ضامن هستند منتها اگر به زید مراجعه کرد زید هم حق دارد به بکر مراجعه کند و هکذا... یعنی ضمانت اینها ابتدائی است و استقرار ضمان بر عهده کسی است که فعلاً مال دست او است یا نزد او تلف شده.

در ما نحن فیه هم مراد از ضمان، ضمان بدوی است و مراد از استقرار ضمان هم ضمان حقیقی و اصلی است، آنگاه اگر من مکره بودم به اضرار مالی،

اکراه مانع می شد از اصل ضمان ابتداءً و یا اگر هم مالک اصلی حق داشت به من مراجعه کند من هم به ظالم مراجعه می کردم و ضمان اصلی بر عهده او است و اکراه مانع می شد از استقرار ضمان بر عهده من . ]

آیا اضرار عرضی برای حفظ جان و دفع ضرر مخوف جانی جایز است مثلاً به آبروی کسی لطمه بزنند و با محارم او زنا کنند یا به آنها نسبتهای ناروا بدهند و ... برای اینکه جان مؤمنی را از خطر مرگ نجات بدهد، آیا این روا است؟

اول می فرماید: فیه تأمل، یعنی تجویز اضرار آبرویی برای دفع ضرر النفس [جان مؤمن] مورد تأمل و جای اشکال دارد زیرا در شرع مقدس همانطوری که به جان مؤمنی اهتمام شده هکذا به آبروی مؤمن دیگر هم اهتمام شده پس نباید یکی فدای دیگری شود.

ولی بعد می فرمایند بعید نیست که نفس و جان را بر عرض و آبرو ترجیح بدهیم و فدا شدن آبروی مسلمانی را برای نجات جان مسلمان دیگر تجویز کنیم زیرا که لا یعادل نفس المؤمن شیئی، پس نفس اھم است و غرض که مهم است فدای اھم می شود.

آیا اضرار جانی به مؤمنی برای دفع ضرر جانی از مؤمن دیگر چطور؟ جایز است یا خیر؟ مثلاً مؤمنی را به قتل برساند برای حفظ جان مؤمن دیگر که جانی را فدای جان دیگر کرده آیا روا است؟

مرحوم شیخ این را صریحاً بیان نکرده ولی با استفاده از مجموع فرمایشات ایشان می گوئیم: خیر این نوع از اضرار جایز نیست زیرا که به همان نسبت که به جان مؤمن دوّمی اهتمام شده به جان اولی هم اهتمام شده، مگر کسی همان فتاّمّل سابق را که از زبان محقق ایروانی و جهش را آوردیم بیاورد و بگوید: در باب نفس به نفس هم مسئله اھم و مهم پیاده می شود و مهم باید فدای اھم شود کدم واحد نسبت به دماء کثیره، و کدم السوقی بالنسبة به دم المعصوم.



۲- خوف بر مال: اگر انسان از ضرر مالی بر خود یا بعض مؤمنین خائف باشد و امر دائر شود بین تضرر مالی او یا تضرر مالی یا جانی دیگران، سؤال اینست که: آیا برای دفع ضرر مالی از خود یا مؤمن دیگر حق دارد یک ضرر جانی بدیگری وارد کند؟ جواب: هرگز، چون نفس اَهم و مال مَهم است و نباید اهم فدای مهم گردد.

آیا برای جلوگیری از ضرر مالی می توان به دیگری اضرار عرضی رساند؟  
جواب: خیر، چون عرض و آبرو هم یا از مال اَهم است و یا مساوی با او و نمی توان این را فدای آن کرد.

آیا برای دفع ضرر مالی از خود یا فامیل یا مؤمنی می توان به مؤمن دیگر ضرر مالی رساند؟

جواب: باز هم خیر آنهم چه ضرر مالی که بدیگری وارد می کنیم یسیر و ناچیز باشد و چه کثیر و فراوان پس کلمه اصلاً در عبارت یعنی لا نفساً و لا عرضاً و لا مالاً کثیراً او یسیراً.

مثال: بنابراین اگر درنده ای به طرف اسب شما می آید شما حق ندارید برای دفع ضرر از خود اسب خویش را فراری داده و مثلاً حمار دیگری را مقابل اسد بیاورید و بر او عرضه کنید و آن را در معرض دریده شدن و هلاکت قرار دهید.

۳- خوف بر عرض: اگر خوف شما بر آبروی خود یا یکی از بستگان یا یکی از مؤمنین باشد آیا برای دفع ضرر آبرویی از شخصی می توانیم یک ضرر مالی به دیگری وارد کنیم البته با ضمانت؟ شیخ می فرماید: فیه تأمل: یعنی تجویز این اضرار مالی مشکل است چون شرع مقدس همانطوری که به آبروی مؤمن خیلی اهمیت داده هکذا به مال مؤمن دیگر هم اهتمام قائل شده و فرموده: حرمة ماله کحرمة دمه، و من قُتل دون ماله فهو شهید و... پس دلیلی بر جواز فدا شدن یکی برای حفظ دیگری نیست.

آیا آبروی سبکتر را می توان فدای آبروی بزرگتر قرار داد؟ مثلاً برای دفع ضرر عرضی از یک رجل دینی که موقعیت خاصی دارد و خیلی حفظ آبروی او مهم است و لطمه به آبروی او، لطمه به دین و اعتقادات مردم است و ... بیائیم به یک انسان معمولی لطمه آبرویی بزنیم و یکی را سپر دیگری قرار دهیم، آیا این روا است؟

باز می فرمایند: فیه تأمل، یعنی تجویز این اضرار هم مشکل است.

آیا اضرار به نفس مؤمنی برای حفظ آبروی مؤمن دیگر روا است؟ می فرمایند: این قطعاً جایز نیست، چرا که نفس از آبرو مهمتر است و نباید اهم فدای مهم شود. آیا برای دفع ضرر آبرویی از یک فرد معمولی می توان یک ضرر آبرویی به یک فرد ممتاز و دارای موقعیت ویژه وارد کرد، باز هم به ضرر قاطع می فرمایند: خیر جایز نیست.

این هم احکام صور گوناگون خوف از ضرر مالی یا جانی یا عرضی بر خودش یا بر بعض مؤمنین.

قوله: وقد وقع:

به عقیده ما دو عنوان در کار بود: ۱- اکراه ۲- خوف، و هر کدام حکمی داشت ولی از کلام بعض فقهاء [مثل شهید ثانی در مسالک] استفاده شده که اینها دو عنوان نیستند و یک عنوان بیش نداریم و آن اکراه است و جناب شهید اکراه را به معنای عامی گرفته اند که خوف از حقوق ضرر ولو ببعض المؤمنین باشد، آنجا که فرموده:

ضابطه و معیار در آن اکراهی که مسوِّغ ولایت عن الجائر می شود، عبارتست از خوف بر نفس یا مال یا آبرو، چه خوف بر این امور نسبت به خودش باشد و چه نسبت به بعض المؤمنین ولو بیگانه باشند<sup>(۱)</sup>

پس طبق بیان شهید ثانی اکراه معنای اعمی پیدا کرد و شامل خوف علی بعض المؤمنین هم شد.

[در حالی که ما فرق گذاشتیم و اکراه را از خوف جدا کردیم]

و غیر واحدی از فقهاء را همین تعبیر به اشتباه انداخته و خیال کرده اند که آن اکراهی که در شرع مقدّس رافع حرمت حرام است و هر نوع حرامی را در حق مکره مباح می کند حتی الاضرار بالغير، ماعدا اراقة الدم، اکراه به همین معنای وسیع است در حالی که قبلاً گفتیم اکراه به این معنای وسیع نیست و شامل خوف بر ضرر علی بعض المؤمنین نمی شود.

پس یا باید بگوئیم: به عقیده شهید ثانی هم مثل جماعتی از فقهاء اکراه معنای وسیعی دارد و یتحقق بالخوف علی بعض المؤمنین.

و یا باید کلام شهید را توجیه کنیم و بگوئیم: ایشان در صدد بیان ضابطه اکراه مصطلح نیستند که مجوز ارتکاب جمیع المحرمات است، بلکه مرادشان از اکراه مطلق چیزی است که مجوز ولایت باشد [چه اکراه مصطلح باشد یا نه، مثل خوف بر بعض مؤمنین که مجوز قبول ولایت و بلکه تبری از معصومین علیهم السلام می شد و مبسوطاً گذشت]

و از قضا قرینه مقام این احتمال را تقویت می کند چون جناب شهید در مقام بیان اکراهی است که مسوّغ ولایت است نه اکراه مصطلح. پس همچنان عنوان اکراه و خوف دو عنوان جدا و حکم جدا دارند.

### تنبيه سوّم

قوله: الثالث:

تنبيه سوّم از تنبيهات مسئله اکراه بر قبول ولایت از ناحیه جائر، در رابطه با قدرت یا عجز از تفصی از حرام است.

بیان ذلک: بطور کلی انسانی که بر امری از امور و حرامی از محرّمات مکره می شود از دو حال خارج نیست:

۱- گاهی هیچ راه فراری ندارد و چاره ای جز از ارتکاب عمل مکره علیه ندارد مثل اینکه در چنگ ظالم گرفتار آمده و او را به قبول ولایت یا کار دیگر تهدید کرده اند. و قدرت بر تفصی هم ندارد.

۲- و گاهی قدرت بر تفصی دارد، فرار از حرام مورد اکراه برایش مقدور است، مخالفت با ظالم برای او میسر و ممکن است و خود این فرض دو شعبه دارد:

۱- قدرت بر تفصی و مخالفت دارد منتها با تحمل ضررهائی و پرداخت مبالغ هنگفتی مثلاً باید میلیونها تومان رشوه بدهد تا ظالم از ظلمش منصرف شود، یا باید آواره و وطن شود تا مرتکب حرام نشود که گاهی ضرر است و گاهی حرج و مشقّت.

۲- به راحتی راه فرار دارد و می تواند با ظالم مخالفت نماید و خواسته او را عملی نکند بدون کمترین ضرر یا حرجی مثلاً ظالمی او را تهدید کرده که اموال فلان مؤمن را بگیرد و یا او را مورد شکنجه و حبس قرار دهد، و وی در ظاهر اینگونه وانمود کند که دستور ظالم را عملی کرده ولی در باطن چنان نکند. از این دو شعبه:

شعبه اول در حکم عدم قدرت بر تفصی است و جدا محاسبه نمی شود. حال گفتیم اگر کسی را به قبول ولایت و نیز محرّمات دیگر بعد از ولایت مکره ساختند، به حکم حدیث رفع و برای دفع ضرر، وی می تواند ولایت را قبول کند ولی سؤال اینست که آیا علاوه بر اکراه و تهدید عجز از تفصی هم شرط است یعنی اگر راه فرار نداشت آن حرام مکره علیه در حق او مباح می شود؟ یا عدم قدرت بر تفصی شرط نیست یعنی اگر راه فرار هم دارد باز حق دارد آن

حرام را واقعاً مرتکب شود و به صرف تهدید در حق او مباح می شود؟  
 مرحوم شیخ می فرماید: بعضی از مشایخ معاصرین<sup>(۱)</sup> ما [منظور مرحوم  
 سیّد مجاهد است که شیخ دو سال در حوزه کربلا از محضر ایشان استفاده کرده]  
 فرموده اند: از کلمات اصحاب [فقهاء شیعه] سه قول در این رابطه مستفاد  
 است:

۱- عده ای می گویند: عدم قدرت بر تفصی یا عجز از آن مطلقاً معتبر نیست  
 یعنی چه نسبت به خود قبول ولایت و چه نسبت به محرّمات دیگر پس از قبول  
 ولایت، همینکه مکره شد حق ارتکاب دارد راه فراری داشته باشد یا خیر.

۲- جمعی می گویند: علاوه بر اکراه عجز از تفصی هم معتبر است مطلقاً  
 یعنی چه نسبت به اصل قبول ولایت و چه نسبت به سایر محرّمات صرف مکره  
 شدن مجوّز نیست بلکه باید راه فراری هم نداشته باشد و گرنه با امکان تفصی  
 و مخالفت، حق ارتکاب ندارد.

۳- و برخی می گویند: باید میان قبول اصل ولایت که یکی از محرّمات  
 است، با محرّمات دیگر که ظلم به مردم، هدم مساجد و ... باشد فرق بگذاریم،  
 یعنی بگوئیم: نسبت به اصل ولایت مجرداً از هر حرامی، نفس اکراه کافی است  
 و می تواند آن را قبول کند، ولی نسبت به سایر محرّمات صرف اکراه کافی نیست  
 بلکه باید راه فراری هم نداشته باشد تا ارتکاب آنها مباح شود.  
 قوله: وَالَّذِي يَظْهَرُ:

شیخ اعظم ره می فرماید: آنچه از کلمات اصحاب بدست می آید اینست  
 که: [چهار صورت متصور است که دو صورت را شیخ آورده: ]

۱- تفصی عن الحرام هم حرجی باشد مثل اینکه باید آواره وطن شود و هر  
 ساعت یکجا فراری و پناهنده باشد تا مرتکب حرام نشود که خیلی سخت و طاقت

فرسا است، و هم ضرری و متوقف بر ضرر باشد مثل اینکه اگر فرار کند و زین بارنرود اموالش را هم غارت می کنند، در این فرض بلا اشکال تفصی و فرار واجب نیست و عجز از آن شرط نیست نه برای قبول اصل ولایت و نه سایر محرّمات .

۲- تفصی عن الحرام نه حرجی باشد و نه ضرری مثل اینکه مکره شده به مصادره اموال فلان مؤمن، آنگاه در ظاهر و برای اینکه دهان ظالم را ببندد، وانمود می کند که اموال او را گرفته و در بیت المال قرار داده در حالی که واقعاً نگرفته باشد، یا آشکارا و در روز روشن و جلو چشم مأمورین ظالم، اموال او را بگیرد و بعد مخفیانه و دور از چشم آنها این اموال را به صاحبش مسترد دارد .

چنانکه علی بن یقطین وزیر هارون الرشید اینگونه عمل می کرد، یا مکره شده به زندانی کردن فلانی و شکنجه دادن او و ... و وی این مؤمن را گرفته و در یک منزل وسیع و مجللی اسکان داده و به بهترین وجه ممکن از او پذیرائی کند و در ظاهر هم وانمود کند که او را زندانی کرده و بر او سخت گرفته و ...

شیخ می فرماید: لا خلاف در اینکه عجز از این نوع تفصی حتماً شرط است و با امکان آن در واقع شخص مکره نیست تا مجوز ارتکاب حرام پیدا کند .

۳- تفصی از حرام فقط حرجی باشد یعنی اگر مخالفت کند خودش در مضیقه می افتد و زندگی با فشاری پیدا می کند، اگر چه متحمل ضرری نمی شود . حکم این قسم هم اینست که: چنین تفصی و فرار و مخالفتی واجب نیست چون حرجی است و عجز از آنها شرط نیست پس با قدرت بر این نوع از تفصی هم همینکه مکره شد ارتکاب حرام جایز می شود چه نسبت به قبول ولایت و چه امر دیگر، پس باز هم تفصیلی در کار نیست .

۴- تفصی از حرام ضرری باشد یعنی اگر بخواهد از دستور ظالم سر پیچی کند و ولایت را نپذیرد یا حرام دیگر را انجام ندهد باید مبالغی رشوه بدهد و ضرر

مالی متحمل شود.

در اینجا شیخ می فرماید: لا خلاف در اینکه اگر ضرر یک ضرر کثیر و مضرّ به حال او است باز تفصّی واجب نیست و عجز از آن هم شرط نیست و با امکان آنها ارتکاب حرام مباح است چه نسبت به ولایت و چه سایر محرّمات و تفصیلی نیست.

[و اگر ضرر یسیر و ناچیز باشد از مفهوم کلام شیخ بر می آید که با امکان تفصّی با ضرر یسیر، هنوز واقعاً مکره نیست و حق ندارد حرامی را مرتکب شود.]  
 حال همانطوری که ملاحظه شد در هیچ موردی میان نفس و ولایت با محرّمات بعد الولاية فرقی و تفصیلی مطرح نشد.  
 قوله: و کان منشأ:

مرحوم سید مجاهد اقوال ثلاثه را از کجا آورده؟ قول به تفصیل را از کدام عبارت فهمیده؟

شیخ اعظم می فرماید: گمان دارم منشأ و سرچشمه این پندار که در مسئله اختلاف وجود دارد و عدّه ای مفصل هستند [کلامی است از شهید ثانی در مسالک در رابطه با شرح عبارت شرایع که از عبارت شرایع مطلبی را بر خلاف عقیده خودش استظهار کرده و منشأ تفصیل مذکور اینجا است، حالا برای روشن شدن مطلب به تمام اطراف آن، می گوئیم:

اولاً باید عبارت محقّق در شرایع را ببینیم.

ثانیاً استظهار شهید ثانی را از این عبارت ملاحظه کنیم.

ثالثاً اعتراض شهید ثانی را بر محقّق اوّل طبق استظهارش بدانیم.

رابعاً عقیده خود شهید ثانی را.

و خامساً قضاوت مرحوم شیخ را که مراد محقّق کدام است؟ و اشتباه شهید

در کجا است؟

اما کلام محقق: ایشان اول در شرایع فرموده: اذا دار الامر بين قبول ولايت یا تحمل ضرر مالی، برای دفع ضرر مالی دخول در ولايت جائز بلا مانع است منتها اگر ضرر مالی کم و ناچیز باشد قبول ولايت مکروه است [ولی کل مکروه جایز] و اگر زیاد باشد قبول ولايت جایز است آنهم بدون کراهت.

سپس فرموده: اگر جائز و ستمگر انسان را بر قبول ولايت مکره کند، قبول ولايت جایز می شود و نه تنها قبول ولايت بلکه امتثال او امر بعدی او و عمل به دستورات او هم جایز می گردد.

البته با عدم قدرت بر تفصی، یعنی اگر عاجز از تفصی بود عمل به دستورات او جایز است و الا فلا.

بعد هم فرموده: دماء محترمه [که دم مؤمن باشد که بالذات محترم است یا کافر ذمی و مخالف که بالعرض محترم است و سیأتی در تنبیه پنجم] مستثنی است و تقیه بردار نیست و نسبت به ریختن خون مؤمن حق ندارد اقدام کند چه مکره بشود یا نه، قدرت بر تفصی داشته باشد یا نه، با عجز از تفصی هم حق ندارد خونی بریزد. <sup>(۱)</sup>

و اما برداشت شهید ثانی از این کلام: ایشان در کتاب مسالک در شرح کلام مذکور از محقق مطالبی دارند که خلاصه و چکیده اش اینست:

جناب مصنف [محقق اول] در این مسئله [جواز قبول ولايت و محرمات دیگر] دو شرط ذکر کرده اند:

۱- اکراه [اول فرمود: اذا اکراهه ...]

۲- عجز از تفصی: [در پایان فرمود: مع عدم القدرة ...] و این دو شرط از لحاظ مفهومی متغایر و متباین هستند و هر کدام معنائی دارد، و از نظر مصادیق عام و خاص مطلق هستند به اینکه:

(۱) شرایع الاسلام ج ۲ ص ۱۲.



اکراه اعم و عجز از تفصی اخص است [زیرا هر جا عجز از تفصی بود اکراه هم هست ولی چنین نیست که هر جا اکراه صدق کرد عجز از تفصی هم صدق کند]. [ و ظاهر کلام محقق [به قول مرحوم شهیدی در حاشیه: یعنی الظاهر من عبارة الشرايع بقريئة الحكم بجواز دخول المكره على الولاية فيها بمجرد الاكراه قبل هذا الفرع بلا فصل من دون اعتبار العجز عن التفصی<sup>(۱)</sup>]. اینست که: همانطوری که شرط متعدد است، مشروط هم متعدّد است یعنی هر شرطی مشروط خاص به خود را دارد.

به این بیان که: شرط اول یعنی اکراه، شرط اصل قبول ولایت است مجرداً عن کلّ شیئی، و دومی یعنی عجز از تفصی، شرط عمل به دستورات جائز است که پس از والی شدن صورت می گیرد. [این استظهار منشأ قول به تفصیل است که سیّد مجاهد فرمود، بعد هم دو قول دیگر را بدون اینکه قائل آن مشخص باشد اضافه کرد و سه قول بیان فرمود].

و اما اعتراض شهید ثانی بر محقق اول ره: جناب شهید طبق استنباطی که کرد فرموده:

اما اولی که ولایت باشد، اگر ما ولایت را خالی از امر به سایر محرّمات گرفتیم [چنانکه به زعم شهید، محقق اینطور فرض کرده] دیگر نباید بگوئیم: اذا اکره جاز الدخول، که اکراه را شرط قبول بدانیم، خیر ولایت خالی از حرام دیگر شرطش اکراه نیست بلکه اکراه باشد قبول جایز است، خوف عن الضرر علی المؤمن باشد قبول جایز است، مصلحتی در ولایت باشد قبول جایز است و بلکه حتی هیچکدام هم که نباشد همینکه حرام دیگری مطرح نیست، ولایت جایز است، و شرطی به نام اکراه ندارد که اذا اکره... تا مفهوش این باشد که: اگر اکراه نبود ولایت جایز نیست خیر باز هم جایز است كما ذکر.

[از این فراز بوضوح استفاده می‌کنیم که شهید ثانی برای ولایت عن الجائر حرمت ذاتیه قائل نیست و حرمت آن را برای حرمت کارهای دیگر می‌داند] و اما دوّمی که مسئله عمل به اوامر ظالم باشد، آنهم به عقیده ما [شهید ثانی] تنها شرط جواز آن محرّمات اکراه است و غیر از آن چیزی به نام عجز از تفصّی مطرح نیست و دلیلی ندارد.

بنابراین اشتراط عجز از تفصّی هم در این بخش برای ما روشن نیست. مگر اینکه مراد محقّق از کلمه مع عدم القدرة علی التفصّی، همان اکراه به محرّمات دیگر باشد و از باب تفنّن در عبارت این تعبیر را آورده و گرنه شرط مستقلّی در کار نیست.

و اما عقیده خود شهید ثانی: در پایان هم جناب شهید فرموده: به عقیده ما آنکه مجوّز امثال اوامر ظالم و انجام محرّمات می‌باشد همان اکراه و تهدید است مطلقاً یعنی چه قدرت بر مخالفت و تفصّی داشته باشد یا خیر، و شرط دیگری مطرح نیست، البته با خوف ضرر.

[که در واقع از ویژگیهای اکراه است و کما سیّاتی در باب شروط متعاقدین، اکراه وقتی است که مکره بترسد از اینکه اگر ترك کرد ظالم تهدیدش را عملی خواهد کرد.]

این بود کلام شهید ثانی که محلّ شاهد را بطور خلاصه آوردیم.<sup>(۱)</sup>

قوله: اقول:

مرحوم شیخ به دو بیان یک مطلب را از کلام محقّق برداشت کرده و می‌فرمایند: به عقیده ما محقّق ره یک شرط بیشتر معتبر نمی‌دانند و آن همان اکراه است که اوّل آوردند و فرمودند: اذا اکرهه الجائر علی الولاية جاز له الدخول والعمل بما یأمره، که شرط اصل ولایت و نیز شرط جواز عمل به دستورات ظالم

را مسئله اکراه دانسته اند .

و اما اینکه در پایان فرمود: مع عدم القدرة على التفصی عنه، یک شرط جدا نیست بلکه بیان واقع و حقیقت امر است .

بیان ذلک: جناب محقق اصلاً راجع به ولایت مجرد از حرام دیگر دستورات دیگر را مطرح نکرده اند تا اکراه شرط خصوص آن باشد و تا شهید ثانی اعتراض کنند که: لا یشرط فی جوازها الاکراه اصلاً بلکه سخن محقق پیرامون ولایت متعارف است که معمولاً بدنبال ولایت اوامر فراوانی نسبت به حلالها و حرامها از سوی جائر صادر می شود و ولایت توأم با این دستورات است، آنگاه عملاً و واقعاً انسان نسبت به برخی از آنها قدرت بر تفصی دارد و راه فرار دارد آنهم بدون عسر و حرج و بدون تحمّل ضرر و نسبت به برخی از این دستورات راه فرار ندارد و چاره ای جز امتثال ندارد، آنگاه نسبت به بخش اول در واقع اصلاً اکراهی نیست و درباب شروط متعاقدین در شرط اختیار خواهد آمد که اکراه وقتی صادق است که عجز از تفصی در میان باشد و الا فلا، پس باید عاجز باشد قدرت بر این تفصی هم نباشد تا اکراه درست شود نه اینکه علاوه بر اکراه چیز دیگر هم شرط است .

قوله: ولیس:

همانطور که قبلاً گفتیم گاهی مخالفت با ظالم و تفصی از حرام برای انسان گران تمام می شود یعنی عسر و حرج است یا ضرری است و گاهی هم چنین نیست .

حال مرحوم شهید ثانی خیال کرده که مراد محقق از عدم قدرت بر تفصی اینست که: والی بکلی از مخالفت عاجز باشد و صد در صد مُلجأ و مجبور به انجام حرام باشد و با امکان تفصی ولو با صرف مبالغی حق ندارد بدستورات ظالم عمل کند، لذا اعتراض کرده که خیر رسیدن به حدّ الجاء و اضطرار صددر

صد شرط نیست و همان اکراه کافی است .

چه اینکه سید مجاهد هم همین خیال را کرده و از کلامی که مرحوم شیخ در ادامه از قول سید خواهند آورد این مطلب واضح می شود غافل از اینکه مراد محقق این نیست که حتماً با تحمل ضرر هم اگر امکان مخالفت بود باید مخالفت کند و حق ارتکاب ندارد، خیر مراد ایشان همان بیان واقع است که ذکر شد .

[در اینجا عبارتی از مرحوم شهیدی<sup>(۱)</sup> می آوریم :

اقول : یعنی آن مراد المحقق من الولاية فی عبارته هی الولاية المتعارفة وهی الولاية المشتملة علی الامر بالمحرّم فلا تعم الولاية المجردة عنه حتی یورد علیه بانه لا یشرط فی جوازها الاکراه اصلاً، وهذا القسم من الولاية الذی هو مراده من العبارة لم یعتبر فیهِ شيئاً زائداً علی مطلق الاکراه اعنی من هذا الزائد، خصوص الاکراه البالغ حدّ الالغاء حتی یستظهر انّ المشروط بهذا الشیء الزائد، هو العمل بما امر به من المحرّم لا الدخول فی اصل الولاية .

ثم یستشکل علیه بعدم اعتبار هذا الحدّ من الاکراه فی جوازه، بل ینکفی مطلق الاکراه، وذلك لأن المراد من التفصی فی کلامه لیس هو مخالفة امر الجائر علی نحو یقتضی ترتب الضرر المتوعد علیها المکره حتی ینکون العجز عنه الجاء فیكون شرطاً آخر غیر الاکراه ...

وانما المراد منه المخالفة الغير المقتضیة للوقوع فی الضرر المتوعدّ والعجز عن التفصی بهذا المعنی لا ربط له بمسئلة الالغاء وانما هو علی ما یأتی فی مسئلة اشتراط الاختیار فی المتعاقدين من کتاب البیع شیئی اعتبر فی تحقیق موضوع اصل الاکراه بحيث لا تحقّق له بدونه اصلاً فالتقید بالقیّد المذكور لاجل التنبیه علی ما لا تحقّق معه للاکراه المجوّز للامثال]

(۱) هداية الطالب ص ۱۱۳ و ۱۱۴ .

قوله: و مما ذکرنا:

از بیاناتی که کردیم روشن شد که کلام سید مجاهد ناتمام است چرا که ایشان فرمود: اصحاب در این مسئله اختلاف دارند و سه قول است در حالی که دیدیم که مخالفی نیست و احدی غیر از اکراه شرط دیگری را به نام الجاء یا عجز از تفصیٰ مطرح نکرده است.

قوله: و من انه:

سید مجاهد فرموده: برخی عجز از تفصیٰ را معتبر می دانند [چه مطلقاً و چه نسبت به محرمات بعد الولاية] و متفرّع بر این شرط: اگر مخالفت با ظالم مستلزم بذل مال کثیر باشد باید شخص متحمل ضرر بشود و حق ندارد حرام را انجام دهد، چون با پرداخت مال قدرت بر مخالفت دارد پس هنوز مُلجأ و عاجز شده.

سپس سید مجاهد فرموده همین قول و فتویٰ احوط است بلکه اقرب به واقع است و فتویٰ داده به لزوم تفصیٰ ولو با تحمّل ضرر کثیر<sup>(۱)</sup> غافل از اینکه احدی از فقهاء عجز از تفصیٰ را معتبر ندانسته و اکراه مطرح بود و لا غیر و مسئله عجز از تفصیٰ هم این بود که به آسانی و بدون تحمّل ضرر با ظالم مخالفت کند نه حتی با تحمّل ضرر پس فرمایشات شهید ثانی و استنباطش از کلام محقق و نیز بیانات سید مجاهد و اختراع اقوال صحیح نیست.

### تنبیه چهارم

قوله: الرابع:

تنبیه چهارم از تنبیهات باب اینست که:

اذا دار الامر میان قبول ولایت و دفع ضرر جانی یا تحمّل ضرر جانی و لو در حدّ ضرب و شتم و شکنجه و عدم قبول ولایت، چه باید کرد؟ پر واضح است که

دفع ضرر مذکور شرعاً واجب است و در نتیجه قبول ولایت مشروع بلکه لازم می شود.

و اذا دار الامر بين اينکه ولایت را بپذیرد و یا متحمل یک ضرر آبرویی بشود باز واضح است که دفع ضرر عرضی واجب است و برای دفع آن قبول ولایت مشروع و بلکه لازم می گردد.

تا اینجا نیاز به ذکر نداشت و لذا مرحوم شیخ نیاورد.

أما الکلام در اینست که: اذا دار الامر بين قبول ولایت یا تحمل ضرر مالی، کدام مقدم است؟ مرحوم شیخ تفصیل می دهند و آن اینکه:

[اگر ضرر مالی یک ضرر کثیر و مضرّ به حال شخص باشد باز دفع آن لازم

و قبول ولایت نیز لازم می گردد. البته این مفهوم کلام شیخ است.]

ولی اگر ضرر مالی یک ضرر یسیر و ناچیز باشد و تحمل آن به حال شخص

ضرر نداشته باشد و خیلی مهم نباشد در این فرض قبول ولایت رخصت است نه عزیمت و واجب.

[و مثل فروض قبلی نیست که عزیمت بود] و وقتی رخصت شد،

شخص می تواند قبول ولایت کند و این ضرر مالی ناچیز را از خود دور کند

و می تواند متحمل ضرر شده و زیر بار ولایت نرود زیرا که قاعده سلطنت می گوید:

الناس مسلطون علی اموالهم<sup>(۱)</sup> پس این شخص سلطنت دارد و می تواند مال

بدهد ولی والی نشود. [البته اگر مدرک قاعده مذکور باشد باید گفت بطور مساوی

ضرر کم و زیاد هر دو را شامل است و حال آنکه شما تفکیک قائل شدید] نه تنها

تحمل ضرر جایز است بلکه ای چه بسا راجح و مستحب است به منظور اجتناب از

اعلاء کلمه باطل و تقویت شوکت آنان و تمشیت امور آنان و ...

(۱) بحار الانوار ج ۲ ص ۱۹۲.

### تنبيه پنجم

قوله: الخامس

تنبيه پنجم از تنبيهات مسئله پيرامون محدوده رفع اکراه است: بطور کلی در سايه اکراه کلیه محرماتی که صدر صدق الله است مباح می گردد و کراراً ذکر شده و از محرمات مربوط به حق الناس، عند الاکراه اضرار مالی به غیر جایز می شود. چه اینکه اضرار عرضی هم جایز می شود.

انما الکلام در اضرار جانی است، سؤال اینست که: آیا بواسطه اکراه قتل مؤمن هم مباح می گردد؟

می فرمایند: خیر ریختن خون مؤمن چه در حال اختیار و چه اکراه مطلقاً جایز نیست چه تهدیدش کنند به ضرر مالی به اینکه: **أقتل زیداً و الأ نهبت مالک.** و چه به ضرر آبرویی مثل اینکه: **أقتل زیداً و الأ هتکت سترک.**

و چه حتی به ضرر جانی و از همه بالاتر اینکه اگر تهدید به قتل هم بشود حق ندارد، یعنی اگر بگویند: **أقتل زیداً و الأ قتلک**، باز حق ندارد دستش را به خون مؤمنی آلوده کند.

و این مطلب ظاهراً از نظر فقهاء شیعه اجماعی است و در بعضی از کتب فقهیه به اجماعی بودن آن تصریح شده است.<sup>(۱)</sup> و جای بحث نیست که قتل اکراه بردار رتقیه پذیر نیست.

قوله: وان كان:

اگر شما بفرمائید: ما سه دسته عمومات داریم که حتی قتل را هم شامل می شوند و بر جواز آن دلالت می کنند و آنها عبارتند از:

۱- عمومات ضرورت و تقیه که قبلاً در الثانی از مجوزات ولایت آوردیم

(۱) ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۱۰ و جواهر الکلام ج ۲۲ ص ۱۶۹.

مبنی بر اینکه: الضرورات تبيح المحظورات، ما من شیئی الا وقد احلّه الضرورة و... و این عمومات [در اوّلی جمع با الف و لام، در دوّمی نکره در سیاق نفی] دلالت دارند که اگر ضرورت ایجاب کرد هر حرامی حلال و مباح می گردد و به عمومشان شامل قتل هم می شوند.

۲- عمومات نفی اکراه، از قبیل: رفع ما اکرهوا علیه، که با ماء موصول آمده و هر آنچه را که به او مکره شویم شامل است و از جمله آنها قتل مؤمن است که در حدیث استثناء نشده، پس باید عندالاکراه جایز باشد.

۳- عمومات نفی حرج، از قبیل: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(۱)</sup> و... که اینها هم دلالت دارند که ما در اسلام هیچ حکم حرجی نداریم، الزامات حرجیه برداشته شده و استثناء هم ندارد، آنگاه اگر شارع به شخص مکره بفرماید: تو حق نداری زید را به قتل برسانی و ملزم به ترك قتل هستی و خود باید تحمل ضرر بکنی، این برای مکره حرجی است و حکم حرجی منفی است پس الزام مذکور می رود و باید جایز باشد.

حال با وجود این عمومات، چرا اکراه به قتل را از اکراه به ضرر عرفی و مالی جدا می کنید و می گوئید: اکراه هم مجوّز آن نیست؟

مرحوم شیخ می فرماید: آری ما این عمومات را داریم و اگر ما بودیم و تنها همین عمومات می گفتیم: قتل هم مثل بقیّه محرّمات با اکراه مباح می شود ولی در کنار اینها روایاتی داریم که به طریق صحیح و معتبر از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام وارد شده مبنی بر اینکه:

۱- عن الباقر علیه السلام انّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقيّة.

۲- عن الصادق علیه السلام: انّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس

تقيّة. (۲)

(۱) سوره حج آیه ۷۸.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۴۸۳ باب ۳۱ حدیث ۱ و ۲.



از این روایات به وضوح استفاده می شود که مرز تقیّه و ترك واجبات از باب تقیّه، ارتکاب محرّمات از این باب، تا حدّ خون است و وقتی پای خون به میان آمد جای تقیّه و حفظ جان نیست، چون هدف از تقیّه حفظ جان ها است و اگر بخاطر تقیّه قتل و خونریزی جایز گردد که نقض غرض می شود، و لذا به حکم این روایات می گوئیم: اگر انسان بر مال و آبرو و جان خود هم بترسد حق ندارد مؤمنی را به قتل برساند.

قوله: و مقتضى العموم:

ضمناً روایات تقیّه مطلق یا عام است یعنی فرموده:

فاذا بلغ الدم ... و كلمة الدم اطلاق دارد، یا لا تقیّه فی الدماء که قول فقها است و از روایات اخذ شده و جمع با الف و لام و مفید عموم است و لذا مقتضای اطلاق و عموم این تعبیرات آنست که: میان افراد مؤمنین از این حیث فرقی نیست و خون احدی نباید ریخته شود چه صغیر و خردسالشان و چه کبیر و بزرگسالشان پس اگر انسان ۴۰ ساله ای را تهدید کنند به قتل بچّه یک روزه باز حق ندارد و نیز از حیث مذکر و مؤنث بودن فرقی ندارد، از لحاظ عالم و جاهل بودن، آزاد یا برده بودن، فقیر و غنی بودن، سالم و مریض بودن، عاقل و مجنون بودن و ... فرقی نیست و احدی حق ندارد برای اینکه نجات یابد مؤمن دیگر را به قتل برساند.

قوله: ولو كان:

اگر مؤمنی گناهی مرتکب شده و به عنوان حدّ الهی مستحق قتل شده [مثلاً زنای با محارم و ...]

حال اگر انسان را تهدید به قتل چنین مؤمنی بکنند آیا جایز می شود یا خیر؟ می فرماید: دو وجه مطرح است:

۱- خیر قتل مستحق قتل کذائی هم جایز نیست و مکره نمی تواند او را بکشد

[آری حاکم شرعی می تواند حکم اعدام او را صادر کند و با اذن حاکم او را بکشند . ] بدلیل اینکه روایات تقیه اطلاق دارند و فرموده : لا تقیة فی الدم و دنبالش نفرموده : این دم مستحق قتل هم نباشد پس شامل مستحق هم می شود و لا یجوز قتله .

۲- آری جایز است زیرا که فلسفه تقیه در خود روایات حقن و حفظ خون است و انسانی که مستحق قتل شده باید خونش ریخته شود و در واقع تقیه برای حفظ خونی است که محقون الدم باشند نه مهدور الدم و مستحق القتل لحدّ محقون الدم نیست . پس قتل او جایز است و مشمول این روایات نیست . مشهور فقهاء به وجه اول فتوی داده و اکراه را مجوز قتل این مؤمن هم ندانسته اند .

قوله : واما المستحق :

مؤمنی که عمداً مؤمن دیگر را به قتل رسانده به عنوان قصاص مستحق قتل شده ، حال ظالمی مؤمن دیگر را تهدید می کند که چنین مستحق قتلی را بکشد آیا با اکراه و اجبار ، چنین قتلی جایز می شود؟ می فرمایند : خیر زیرا که عمومات لا تقیة فی الدماء این مؤمن را می گیرد و فلسفه تقیه را هم دارد چون او نسبت به غیر اولیاء دم محقون الدم است و کسی حق تعرض به او را ندارد ، آری اولیاء دم حق دارند قصاصاً او را به قتل برسانند یا عفو نموده و دیه بگیرند .

قوله : و ما ذکرنا :

روایات تقیه کلاً مربوط به مؤمن [شیعه اثنی عشری] است و هدف از تشریح تقیه هم حفظ دماء شیعیان است و اما نسبت به مخالفین و اهل سنت ، روایات تقیه [از جمله دو روایت قبل] نفیاً و اثباتاً ساکت است .

لذا جای این سؤال هست که اگر مؤمنی را تهدید کنند به قتل یک مخالف آیا چون مکروه شده حق دارد او را بکشد یا خیر؟

شیخ می فرماید: آری زیرا که هدف از تقیّه حفظ دماء شیعه است و حدّ و مرز تقیّه هم خون شیعیان است نه دیگر فرقه ها، پس قتل مخالفین هم عندالاکراه جایز است. به عبارت دیگر: حاصل روایات تقیّه اینست که تقیّه برای حفظ خونها تشریح شده است و تجویز خونریزی برای تقیّه و در مقام تقیّه نقض غرض است و لذا خونریزی تقیّه بردار نیست و اگر مؤمنی به قتل مؤمنی مکره شود و بگوئیم: یجوز القتل، آن نقض غرض می آید، ولی اگر به قتل غیر مؤمن مکره شود، از فتوی به جواز قتل، نقض غرضی پیش نمی آید فلا مانع من جواز قتل المخالف عندالاکراه.

همه اینها در مورد مخالفی است که ناصبی مسلک نباشد و اما سنی ناصبی که خود را برای عداوت و دشمنی و دشنام به امیرالمؤمنین و ائمه معصومین علیهم السلام نصب کرده است و در فقه شیعه محکوم به کفر است که از اصل محقون الدم نیست و اگر شرع مقدس گفته: نباید خون ناصبی ریخته شود برای اینست که فتنه ای بر پا نشود و گرنه خون او حرمتی ندارد. و لذا عندالاکراه به قتل ناصبی باید گفت: رفع ما اکرهوا و این قتل جایز است.

قوله: و مما ذکرنا:

و اما حکم کفار: کافر حربی که تکلیفش روشن است که از اصل مهدور الدم است و در غیر مواقع تقیّه هم جایز القتل است تا چه رسد به موقع اکراه و ضرورت.

و اما کافر ذمی: شیخ می فرماید از مطالبی که در مورد مخالفین آوردیم حکم کافر ذمی هم روشن می شود و آن اینکه: خون او نیز بالذات محترم نیست و برای جهات عرضیه باید با او مدارا کرد و زندگی مسالمت آمیز داشت، و لذا اگر مؤمنی را به قتل چنین کافری مکره نمودند قتل جایز می شود.

قوله: و بالجمله:

قاعدۀ کلی آنست که: بعضی از خونها در نزد شارع بالذات محترم است مثل خون مؤمن.

بعضی از خونها بالعرض محترم است مثل دم المخالف و کافر ذمی. بعضی از خونها هم که به هیچ عنوان محترم نیست مثل کافر حربی و مرتد در مواردی حال روایات تقیّه آن خونی را که بالذات محترم است می گیرد و دلالت بر عدم جواز آن می کند و اما خونهایی که بالذات وبالاصالة محترم و محقون نیستند چه بالعرض حرمت داشته باشند یا نه، از مورد روایات باب خارج است و در تحت عمومات رفع اکراه و نفی حرج داخل می شوند و حکم سایر محرّمات را دارند که با اکراه و اجبار مباح می شوند.

قوله: بقی الکلام:

آنچه در روایات تقیّه آمده کلمه دم و بلوغ الدم است و دم در سه مورد کاربرد دارد:

- ۱- در باب قتل و ریختن خون کسی.
  - ۲- در مورد جراحت وارد کردن.
  - ۳- در مورد قطع عضو، در تمام اینها خون و خونریزی وجود دارد.
- حال آیا کلمه دم در اخبار تقیّه هر سه مورد را شامل است و در نتیجه اگر مکره به قتل شود حق ندارد بکشد، اگر به جرح یا قطع عضو هم مجبور شود باز حق ندارد و اینها تقیّه بردار نیستند؟ و یا اختصاص به قتل و کشتن دارد و جرح و قطع عضو را شامل نیست و در نتیجه مع الاکراه بر جرح و قطع عضو اینها جایز می شوند؟

شیخ اعظم ره می فرمایند: دو وجه است:

- ۱- بلوغ دم شامل هر سه مورد می شود و عندالاکراه هیچکدام جایز نیست.
- بدلیل اطلاق دم در روایت که فرمود: اذا بلغ الدم، و خون در هر سه مورد هست

و بلوغ دم صدق می کند پس جای تقیّه نیست. مختار شیخ طوسی همین است<sup>(۱)</sup>

۲- بلوغ دم مخصوص قتل است و دو مورد جرح و قطع عضو را شامل نیست و عندالاکراه جرح و هر چه ما دون قتل باشد جایز می شود به چند دلیل:

۱- عموماً تقیّه: که قبلاً در الثانی ممّا یسوغ گذشت: التقیّه فی کل ضروره، ما من شیئی الا وقد احلّه الله لمن اضطر اليه ...

۲- عموماً رفع اکراه: رفع ما اکرهوا علیه.

۳- عموماً نفی حرج: ما جعل علیکم فی الدین من حرج، حال این عموماً

قدر متیقن راجع به قتل تخصیص خورده اند و قتل جایز نیست، ولی راجع به جرح و قطع عضو دلیلی بر تخصیص نرسیده و در شک در تخصیص زائد به عموماً تمسک کرده و می گوئیم: قطع عضو و ... هم عندالاکراه جایز است.

قوله: و ظهور الدم:

جواب دلیل وجه اول است که از اطلاق دم استفاده کرد می گوئیم: این

اطلاق هم ظهور در خونی که موجب زهاق یا بقاء روح باشد دارد و می گوید: در

این خون تقیّه ای نیست و ظهور عرفی کلمه خون همین است و جرح و قطع را

شامل نیست. و همین وجه دوّم از شهید ثانی در شرح لمعه<sup>(۲)</sup> و علامه طباطبائی

در مصابیح<sup>(۳)</sup> و صاحب ریاض در کتاب ریاض<sup>(۴)</sup> حکایت شده است<sup>(۵)</sup>

مرحوم شیخ هم همین وجه را تقویت کرده و می فرمایند: ولا یخلو عن

قوة، بدلیل همان سه طائفه عموماً می که ذکر شد.

(۱) به نقل از شهید ثانی در مسالک ج ۳ ص ۱۴۱.

(۲) الروضة البهیة ج ۲ ص ۲۴۰.

(۳) کتاب خطی است و چاپ نشده است.

(۴) ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۱۰.

(۵) حاکی مرحوم سید مجاهد در مناهل ص ۳۱۷ می باشد.

## خاتمه

قوله: خاتمة فیما ینبغی للوالی:

در خاتمهٔ مبحث ولایت از ناحیهٔ جائر روایت مفصلی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند در رابطهٔ با وظائف والی و اینکه چه چیزهایی عمل به آنها برای والی سزاوار است؟ و چه چیزهایی ترکش بایسته است؟ چه وظائفی حاکم در رابطه با خدایش دارد که بین خود و خدا باید آنها را دارا باشد؟ و چه وظائفی در ارتباط با رعایا و افراد تحت ولایت و حکومت خویش دارد؟ و این مطالب دیگر اختصاص به والی عن الجائر هم ندارد، بلکه مطلق والی چه والی عن السلطان العادل و چه والی عن الجائر باید چنین باشند:

مرحوم شهید ثانی در کتاب کشف الریبه عن احکام الغیبه به اسناد خودش از جناب شیخ الطائفه [شیخ طوسی ره] و او از جناب شیخ مفید ره و او از جناب جعفر بن محمد بن قولویه و او از پدرش و او از سعد بن عبدالله و او از احمد بن محمد بن عیسی و او از پدرش محمد بن عیسی اشعری و او از عبدالله بن سلیمان نوفلی چنین نقل کرده اند:

عبدالله بن سلیمان می‌گوید: روزی در محضر امام جعفر صادق علیه السلام بودم، در این هنگام غلامی از غلامان عبدالله نجاشی [بقول مرحوم شهیدی: کنیهٔ عبدالله نجاشی ابو بَجیر است].

و می‌گویند کسی در رجال خود حدیثی را آورده مبنی بر اینکه وی در آغاز عقیدهٔ زیدیه را داشته و بعد از امام سجاد به امامت زید بن علی بن الحسین، همان زید شهید ره معتقد بود، سپس برگشت و به امامت امام صادق علیه السلام معتقد شد، و این نامه را به محضر امام صادق علیه السلام نوشت که به رسالهٔ اهوازیه معروف است...<sup>(۱)</sup>

بر امام علیه السلام وارد شد، پس از عرض سلام نامه ای را به امام علیه السلام تقدیم کرد، امام مهرنامه را شکسته و آنرا گشوده و خواندند، در سطر آغازین نامه چنین آمده بود:

بسم الله الرحمن الرحيم، خداوند عمر شریف مولایم را طولانی فرماید: و مرا از هر گزند و بدی فدای او نماید [پیش مرگ او باشم، و اگر قرار است بلیه و ناراحتی برای حضرتش پیش آید، آن ناراحتی بر من وارد شود.] و خدا نیاورد آن روز را که در مولایم مکروه و غمی را مشاهده کنم، چرا که خدای ولی و توانای بر این امور است.

مولای من، چند صباحی است که به ولایت اهواز مبتلا شده ام و از طرف منصور دوانیقی والی اهواز گشته ام.

[به فرموده مرحوم شهیدی: الاهواز علی ما فی المجمع بلاد مشهورة فی ناحية البصرة و يقال الاهواز سبع کور لکل کورة منها اسم مشهور و یجمعهن الاهواز و الکورة بالضم المدينة و فی حاشیة خطیة ... آنها تسع کور و هی ۱- تستر ۲- رامهرمز ۳- عسکر مکرم ۴- جندیسابور ۵- سوس ۶- نهریتری ۷- ایزج ۸- مناوز<sup>(۱)</sup>]

اگر مولایم صلاح می دانند تقاضا مندم برای من دستور العملی بنویسند و چهار چوبه خاصی را مشخص کنند و چهره والی خوب را برایم ترسیم کند تا در آن کانال حرکت کنم و دستورات حضرتش برای من حجتی باشد که بدانوسیله احتجاج کنم بر کارهائی که مرا به خدایم نزدیک سازد، تقاضا می کنم بطور فهرست وار بفرمائید:

در دوران ولایت چه کارهائی باید انجام دهم؟ چگونه کارهایم را توزیع کنم؟ زکات مالم را کجاها بگذارم؟ در راه چه کسانی مصرف نمایم؟ با چه کسی

انس و الفت پیدا کنم؟ به چه کسی آرامش و استراحت پیدا کنم؟ به کدام انسان اعتماد کنم؟ چه کسانی را ملجأ و محرم اسرار خویش کنم؟

امیدوارم خدای متعال به برکت ولایت آن حضرت و هدایت او مرا نجات و رهائی ببخشد، چرا که شما حجّت خدای بر خلق او هستید و امین پروردگار در بلاد و شهرهائید، همواره نعمتهای الهی بر شما مستدام باد [زنده و پاینده باشید] عبدالله بن سلیمان می گوید: امام صادق علیه السلام پس از خواندن نامه بلافاصله جواب را اینگونه مرقوم فرمودند:

بسم الله الرحمن الرحيم، خداوند تو را در حیظه عنایت خود قرار دهد و از بلا یا حفظ نماید و بر تو منت نهاده و مورد لطف و عنایت خویش قرار دهد و در پناه او از هر گزندى مصون و محروس باشی، که او ولی [مالک و مقتدر] این امور است.

اما بعد: بیک تو نامه ات را براریم آورد، آن را خواندم، و تمام آنچه را یاد آور شده و از آن پرسیده بودی دانستم، در نامه نوشته بودی که به ولایت اهواز مبتلا شده ای [و از طرف منصور حاکم آن استان شده ای]

از این بابت هم خوشحال شدم و هم غمگین و به زودی سبب شادمانی و ناخرسندی خود را خواهم خبر داد.

اما اینکه از بابت والی شدن تو خوشحال شدم سببش اینست که با خود گفتم: امید است خداوند به واسطه تو مظلوم غمزده و ترسانی از دوست داران و موالیان اهل بیت پیامبر را کمک نموده و به فریاد آنها برسد، ذلیل و گرفتار آنها را بوسیله تو عزیز و مکرم نماید، برهنه آنها را به سبب تو بپوشاند، ضعیف آنان را به برکت تو تقویت فرماید و قوت عنایت کند، آتش کینه و خشم دشمنان را به سبب تو از آنان خاموش فرماید.

و اما آنچه مایه نگرانی و اندوه من شده از بابت والی شدن تو آنست که:



کمترین گناهی که بر تو از آن ترسان هستم اینکه مبدا بواسطه ظلم و ستم بر دوستان ما بلغزی و سقوط کنی که اگر چنان کنی بوی بهشت را نخواهی استشمام کرد.

در نامه خواسته بودی خلاصه وار دستوراتی را بیان کنم من نیز چنان می کنم و فهرستی از وظائف کلی تو را بیان می کنم و به تمام پرسشهایت پاسخ می دهم پس اگر به این دستورات مو به مو جامه عمل بپوشی و از آن تعدی نکنی امید است که سالم بمانی و اهل نجات شوی.

ای عبدالله نجاشی پدرم [امام باقر علیه السلام] از پدرانش [امام سجّاد علیه السلام] امام حسین علیه السلام] از علی علیه السلام] از رسول خدا صلی الله علیه و آله] چنین نقل کرده: هر کس که برادر مؤمنش او را طرف مشورت قرار داده و در کارها با او مشورت نماید و او خالصانه وی را نصیحت نکند [و آنچه به ذهنش می آید دلسوزانه باز گو نکند و مشورت کننده را هدایت نکند] خداوند لبّ و عقل او را از او می گیرد.

بدان که من طیّ نامه نظر خودم را برای تو بیان خواهم کرد، و اگر بدان عمل کنی از آنچه تو را نگران کرده [انحراف و گرفتاری و جهنّم رفتن] خلاص خواهی شد.

بدانکه راه خلاص و نجات تو

۱- در حفظ خونها است [کوشش کن که در حکومت تو خونی به ناحق

ریخته نشود]

۲- در خود داری از اذیت و آزار اولیاء خداوند است.

۳- در رفق و مدارا با رعیت و مردمان تحت حکومت تو است.

۴- در تآتی و با احتیاط و تحقیق گام برداشتن است [در کارها عجول

و شتابزده حرکت نکن]

۵- در حسن معاشرت با مردمان است.

۶- در نرمش خالی از ضعف است [با مردم نرمی داشته باش اما نه نرمشی که سر چشمه اش ضعف و ناتوانی و زبونی و ترس از شدائد باشد که در آن صورت هیبت و ابهت تو در هم کوبیده شده و قدرت بر حکومت بر مردم نخواهی داشت]

۷- شدت به خرج داده و سخت گیری داشته باش اما بدون عنف و کینه توزی و دشمنی و قساوت قلب [در جایی که باید شدید باشی بجا و بموقع شدت نشان بده و روی غرض و رزیه‌ها و خط و باند بازیها سختگیری نکن.]  
 ۸- با صاحب [منصور دوانیقی] و کسانی که به عنوان رسول و پیک از طرف او نزد تو می آیند مدار کن.

۹- نسبت به رعیت خود رفق و دلسوزی داشته باش و آنان را در آنچه عدل و حق است آگاه کن [فرهنگ عدالتخواهی و حقجوئی را در میان آنان بگستران]  
 و از کسانی که اهل سعایت و سخن چینی هستند [و نزد تو از این و آن بدگوئی می کنند و می خواهند ریشه تو را بزنند] بر حذر باش، مبادا حتی یک نفر از آنان به تو بچسبد و در اطراف تو باشد خدا نیاورد آن روز را که تو از اینگونه کسان توبه یا فدیة ای پذیرفته باشی که در آن صورت خداوند بر تو خشم کند و آبرویت را بریزد.

ای عبدالله نجاشی از مکر و حیله خوزیان اهواز بپرهیز چرا که پدرم از پدرانش از امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمود: همانا ایمان در دل یهودی و خوزی ثابت نمی ماند یا رشد و نمو نمی کند. [به قول مرحوم شهیدی: الخوز اما عبارة عن صنف خاص من الناس كالعرب والعجم والفارس والترك والکرد كما هو قضية تفسیره فی الصحاح بجیل من الناس.]

فعلی هذا یکون خوزی الاهواز مثل کردی بغداد مثلاً یعنی احذر جماعة خاصة سكنوا فی صقع الاهواز واما عبارة عن المكان الخاص فی الاهواز مثل

البصرة بالنسبة الى العراق فيكون حينئذ مثل بصرى العراق يعنى احذر مكر شخص منسوب الى خوز الاهواز وهذا هو المناسب لىء النسبة لا الاول .

و نقل لى بعض السادة من اهل تلك الناحية عن عمه ان الخوز اسم شجر هناك كبير الورق اذا كسرت غصنه يخرج منه شئى ابيض كاللبن كثير الوجود وفى قطعة خاصة من قطعات الاهواز يقال الان قَلْبَلَب تسمى تلك الاراضى بالخوز وخوزستان بذلك اللحاظ، وكيفكان فلا ينبغى الاشكال فى عدم شمولها لتمام اهل الاهواز<sup>(۱)</sup> ]

و اما اینکه با چه کسی انس بگیری، در کنار چه کسانی آرام و راحت باشی [به راحتی بتوانی اسرار را با او در میان بگذاری] در امور و کارهايت چه کسانی ملجأ و ملاذ باشند؟ مردى که انيس و مونس و ملاذ و ملجأ تو در امور باشد کسی است که امتحان و آزمایش شده [او را آزموده و به او اطمینان پیدا کرده ای] آگاهی و بصیرت به کارها دارد. امین و امانت نگهدار است با توهم کیش است، یاورانت را از دیگران تمیز ده، دوست و دشمن را تجربه کن و بیازمای .

پس از آزمون اگر در مورد کسی رشد و خیرى یافتى و او را انسانی رشید و خردمند و هوشمند یافتى پس شأن تو و او [یعنى برو به سمت او و او را برگزین] مبادا در راه غیر خداوند [یعنى در جهت خشنودى سلطان جائر و دستگاه ظلمه] به شاعری یا خنداننده و دلچکى [که با سخنان یاه و نیز حرکات مخصوص مردمان را مى خندانند] و یا مزاح کنى [که با سخنان هزل و شوخی مردم را مى خندانند و اهل مزاح است و لطیفه گوی] درهمی اعطاء کنى یا جامه ای خلعت دهی یا او را بر مرکبى نشانى [مرکبى به او هدیه نمائى] مگر اینکه به همان نسبت در راه رضای خداوند بذل و بخشش داشته باشی .

[و به اهل و مستحقین این هدایا اعطا کنى] بایسته است که جایزه ها و عطیه ها

وخلعتهایت به قوآد [جمع قائد یعنی سران لشگر] و رسل [جمع رسول یعنی پیکها] و احفاء [جمع حافد یعنی خدمتگزاران و کمک کاران] و اصحاب الرسائل [نامه رسانان] و اصحاب الشرط [جمع شرطی یعنی آندسته از سربازان که در جنگ پیشتاز و اولین گروه هستند که خود را برای مرگ آماده کرده اند و پیش مرگان و خط شکنان و داوطلبان میدان مین و تله های انفجاری] [الاحماس [جمع خمیس یعنی سربازان و رزمندگان و چون در جنگها لشگر را به پنج دسته تقسیم می کردند آنها را اصحاب الاحماس گفته اند و آن پنج دسته عبارتند از:

۱- مقدمه لشگر

۲- قلب لشگر

۳- میمنه

۴- میسره

۵- ساقه و دنباله لشگر باشد و به اینها هدایائی اعطاء کنی .

و نیز بایسته است که آنچه را می خواهی در راه خداوند و در امور خیریه مصرف کنی ، مبلغی را که می خواهی صدقه بدهی ، زکات فطره ات ، آنچه را در راه حج می خواهی مصرف کنی ، در جهت تهیه آب آشامیدنی یا تأمین مشرب [سقآخانه] خرج کنی ، و جامه ای که می خواهی با آن نماز بگذاری ، صله رحم کنی ، هدایائی که به خدا و رسول [و در راه آنها] اهداء می کنی همه و همه از پاکیزه ترین کسب و درآمد تو باشد .

ای عبدالله بنگر یا بکوش [نسخه بدل انظر یا اجهد دارد] که طلا و نقره گنج نکنی و زر اندوز نباشی و گرنه از مصادیق این آیه خواهی بود که می فرماید :

﴿الَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ

الیم﴾ . (۱)

یعنی آنان که طلا و نقره گنج می اندوزند و آنها را در راه خداوند انفاق نمی کنند پس به عذابی دردناک بشارتشان ده .

هیچ شیرینی [یکدانه خرما مثلاً] یا زیادی طعام و خوراکی را که به گرسنگانی می دهی و در راه شکمهای گرسنه مصرف میکنی و بدان خشم خداوند را فرو می نشانی کوچک و ناچیز مشماز [و از آن غافل مشو و هر چند کم در راه مذکور بده]

بدانکه از پدرم او از پدرانش از امیرالمؤمنین علی علیه السلام شنیده ام که فرمود: روزی رسول خدا به اصحاب و یارانش فرمود: ایمان به خداوند و روز جزا ندارد آن کسی که شب با شکم سیر می خوابد و حال آنکه همسایه اش گرسنه است .  
علی علیه السلام می گوید: ما [اصحاب النبی صلی الله علیه و آله] عرض کردیم: یا رسول الله هلاک شدیم [یعنی طبق این بیان شما مؤمن بودن خیلی سخت است و ما این کارها را نمی کنیم]

رسول خدا فرمود: از زیادی طعامتان، از زیادی خرمایتان، از زیادی روزیتان، از جامه های کهنه و دست دوم، از خرقة ها و قطعه های پارچه بپردازید و بدین وسیله غضب خداوند را خاموش کنید .

ای عبدالله به زودی تو را خبر دهم از پستی دنیا و پستی و بی ارزش بودن شرف و منزلت دنیوی، طبق آنچه که بر پیشینیان گذشته است .

پدرم [محمد بن علی الباقر علیه السلام] فرمود: هنگامی که امام حسین علیه السلام آماده سفر کوفه شد، ابن عباس به خدمت امام علیه السلام آمد و با او مناشده کرد یعنی او را به خداوند و به قرابت و خویشاوندی که بین او و امام علیه السلام بود سوگند داد که از این سفر منصرف شود و مبادا او همان کسی باشد که پیامبر فرموده و در سرزمین طف یعنی کربلا به شهادت می رسد .

امام حسین علیه السلام فرمود: من به قربانگاه خود از دیگران آشناترم و نیست قصد

من [اگر وکد به فتح و او باشد] سعی و کوشش من [اگر وکد به ضم و او باشد] از دنیا مگر مفارقت و جدا شدن از آن .

سپس امام حسین فرمود: ای ابن عباس دوست داری ماجرای علی علیه السلام و دنیا را بشنوی؟

ابن عباس گفت: آری به جان خودم سوگند من دوست دارم آن جریان را بشنوم .

امام صادق می فرماید: پدرم فرمود، علی بن الحسین علیه السلام فرموده: از امام حسین شنیدم که می فرمود: [به ابن عباس فرموده] امیر المؤمنین علیه السلام فرموده: روزی از روزها در یکی از باغستانهای فدک بودم در حالی که فدک از آن فاطمه علیه السلام گشته بود، ناگهان زنی به سوی من هجوم آورد [و باتمام وجود داشت خود را به من نزدیک می کرد] و در دستان من بیلی بود که با آن مشغول کار بودم، هنگامی که سر برداشتم و به او نگاه کردم زیبایی و جمال او مرا مبهوت و از خود بی خود کرد و دلم به سوی او پرکشید، و در دل او را به بئینه دختر عامر جحمی که از زیباترین زنان قریش بود تشبیه کردم [با خود گفتم او در زیبایی نظیر ندارد و مثل بئینه است که ضرب المثل زیبایی در زنان قریش است]

آن زن به من گفت: ای فرزند ابیطالب، آیا مایلی با من ازدواج کنی تا تو را از این بیل [کارگری و عرق ریختن و خاک خوردن و گرما تحمل کردن] بی نیاز ساخته و به گنج های زمین راهنمایی کنم، و زمین و گنجهایش از آن تو باشد و تازنده ای خودت از آن بهره مند شوی و پس از مرگت فرزندان نسل اندر نسل از آن استفاده کنند؟

علی علیه السلام به آن زن فرمود: تو کیستی و از کدام خاندانی تا بروم از اهل و ولی تو تو را خواستگاری کنم؟ آن زن گفت: من دنیا هستم [که به صورت زنی زیبا مجسم شده و می خواهد علی علیه السلام را آزمایش کند]

علی علیه السلام به او فرمود: برگرد و شوهری غیر از من طلب کن، چرا که تو از شأن من نیستی [علی را با تو سنجی نیست، علی و دنیا کفونیستند]

سپس به بیللم روی آورده [و سرگرم کار شدم و این اشعار را سرودم:

لقد خاب من غرته دنیا دنیة	و ماهی آن غرت قروناً بنائل
اتتنا علی زى العزیز بثینة	وزینتها فی مثل تلک الشمال
فقلت لها غرّی سوای فأنّی	عزوف من الدنیا ولست بجاهل
وما انا والدنیا فانّ محمّداً	أحلّ صریعاً بین تلک الجنادل
وهیئات أمني بالکنوز وودّها	واموال قارون وملك القبائل
الیس جمیعا للفناء مصیرنا	ویطلب من خزائنها بالطوائل
فغرّی سوای آنّی غیر راغب	بما فیک من عزّ وملك ونائل
فقد قنعت نفسی بما قد رزّفته	فشائک یا دنیا واهل الغوائل
فأنّی اخاف الله یوم لقائه	واخشی عذاباً دائماً غیر زائل

ترجمه: تحقیقاً دچار خسران گردیده آنکس که دنیای دنی و پست او را فریفته و معروف ساخته است\* همان دنیائی که با زرق و برق و منافعش قرنهای را\* گول زده است.

دنیا در هیئت خانم بئینه و با زینت او نزد ما آمد و همانند شمائل بئینه را داشت من به دنیا گفتم: غیر مرا فریب ده چرا که من از دنیا بسیار بسیار اعراض کننده و رویگردانم و در اینکار هم جاهل و ناآگاه نیستم [یعنی اعراضم از روی شناخت و آگاهی به ماهیت دنیا است].

مرا با دنیا چه کار [همان دنیائی که پیامبر صلی الله علیه و آله را از ما گرفت] و او هم اینک در میان سنگهای خرد و کوچک واقع شده است [یعنی در خانه قبر و از میان ما رفت است].

هیئات که آرزوی علی گنجها [زر و سیم دنیا] و دوستی آنها باشد و در

آرزوی اموال قارون [سنبل زراندوزی و سرمایه داری در قرآن که از قوم بنی اسرائیل بوده] و ملک یا مُلک قبیله‌ها باشد [علی در اندیشهٔ لقاء پروردگار و رسیدن به وصال حق است و ثروت و مقام دنیوی چشم‌علی را پرنکرده و آرزویش رسیدن به آنها نیست . ]

[چرا به فکر مال و منال دنیوی باشم] و مگر نه اینست که همهٔ ما [چه آنها که دنیا به آنان اقبال کرده و چه آنها که دنیا به آنها پشت کرده یعنی غنی و فقیر، سلطان و رعیت و ...] عاقبت فانی شده و سرانجام از دنیا خواهیم رفت؟ و روز قیامت صاحبان گنجها و زراندوزان پای محاسبه می‌نشینند و از آنها به طوائل مطالبه می‌شود [جمع طائل به معنای نعمتهای فراوان یا جمع طویل یعنی محاسبهٔ طولانی]

حال که چنین است پس ای دنیا برو و غیر علی را بفریب، چرا که علی نسبت به آنچه در تو است [از ابزار فریب انسانها] از عزت ظاهری، و ملک و مقام ظاهری، و نعمتها و منافع ظاهری، تمایلی ندارد و راغب نیست  
نفس علی به آنچه که خدایش روزی کرده [دو قرص نان جو و ...] قانع است، پس شأن تو ای دنیا [با علی سنخیت ندارد، پس برو به سراغ: ] اهل غائله‌ها و شرور و مفساد.

چرا که علی از خداوند در فردای قیامت و روز ملاقات با حق خائف و از عذاب همیشگی که هرگز زوال پذیر نخواهد بود ترسان است .

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: پس علی در حالی از دنیا رفت که هیچ مظلومه و حق الناسی به گردنش نبود [سبکبال به ملکوت اعلی پرواز نمود و نجی المخفقون] و در حالی خدای را ملاقات نمود که ستوده و پسندیده و مرضی خدا بود و نه ملامت و مذمت و سرزنش شده،

سپس ائمه و پیشوایان معصوم بعد از علی علیه السلام هم بدو اقتدا نمودند و همان



مسیر را اختیار کردند که خبرش به گوش شماها رسیده است [خاندان عصمت و طهارت] به چیزی از سرور و شادیهای گذرای دنیا آلوده نشدند، [پاک زیستند و پاک بمردند و شهید شدند و السلام علیهم یوم ولدوا و یوم ماتوا و یوم هم یبعثون حیاً]

ای عبدالله نجاشی: تمام مکارم و فضائل دنیا و آخرت را در این نامه برایت بیان کردم و آنهمه را از قول صادق مصدق یعنی رسول خدا ﷺ برایت نوشتم، پس اگر به این دستورات عمل کنی و سپس برگردنت از گناهان و خطاهای بیشمار به وزن کوهها و شماره امواج دریاها، سنگینی کند امیدوارم که خدای از تو درگذرد و آنها را نادیده انگارد.

ای عبدالله نجاشی: پرهیز از اینکه مؤمنی را بترسانی، زیرا من از پدرم و او از جدش علی ﷺ شنیده است که علی ﷺ فرمود: هر کس به مؤمنی بگونه ای نگاه کند که او را بترساند و بلرزاند خدای در آن روز که سایه ای جز سایه لطف و رحمت الهی نیست [روز قیامت] او را خواهد ترسانید و گوشت و پیکر و همه اعضا و وجود او را به صورت ذرّ [منظور حیوانات و حشرات بسیار کوچک مثل مورچه باشد یا منظور ذرات پراکنده بدن باشد] محشور خواهد کرد تا او را به جایگاه و ورودگاهش [جهنم] وارد کند

و نیز پدرم از پدرانش از علی ﷺ از پیامبر ﷺ نقل کرد: حضرت ﷺ فرمود: هر کس غمزده مظلوم و مهمومی از مؤمنین را فریاد رسی نماید در عوض خدای در روزی که سایه ای جز سایه او نیست به فریادش خواهد رسید و او را از فزع اکبر قیامت در امان خواهد قرار داد و از جایگاه بد [جهنم] ایمن است.

و هر کس حاجتی از حاجات برادر دینی خود را برآورد در عوض خداوند حاجات بسیاری از او را که یکی از آنها بهشت باشد برآورده خواهد ساخت. و هر کس مؤمن برهنه ای را بپوشاند خداوند او را از جامه های بهشتی

[سندس: جامه های قیمتی رقیق و نازک، استبرق: جامه های قیمتی ضخیم و گرم کننده، حریر: جامه های ابریشمی] خواهد پوشاند، و مادامی که در دنیا از آن جامه تنها نخ می مانده باشد و مؤمن محتاج از آن استفاده کند دهنده و بخشنده جامه پیوسته در رضوان الهی شناگر است.

و هرکسی که برادر دینی اش را از گرسنگی درآورد و بدو اطعام نماید خدای او را از طیبات و پاکیزه های بهشتی اطعام می کند، و هرکس مؤمنی را از تشنگی سیراب نماید خداوند [در روز قیامت] او را از رحیق مختوم [شرابهای ناب و خالصی که مهر زده شده و دست نخورده است] سیراب کند

و هرکس خدمت برادر دینی کند خداوند از ولدان مخلصین [خادمان بهشتی در خدمت او درآورد و به او خدمت نمایند و او را در بهشت برین با اولیاء معصومین علیهم السلام ساکن و هم نشین سازد،

و هرکس برادر مؤمنش را بر مرکبی [وسیله سواری که امروز اتومبیل است] سوار کند [تا او به مقصد برسد] خداوند او را بر ناقه ای از ناقه های بهشتی سوار کند و روز قیامت بر فرشتگان مقربین به خاطر داشتن چنین بنده ای فخر و مباهات کند.

و هر کس برای برادر دینی اش زنی پیدا کند و به تزویج او درآورد، زنی که انیس مؤمن باشد، بازوی او را محکم کند [پشتیبان و حامی او باشد] مایه آرامش و سکون او شود، خداوند از حور العین به عقد او درآورد و او را با صدیقین از اهل بیت پیامبر و برادران دینی اش مأنوس سازد و آنان را هم با او مأنوس کند.

هرکس برادر دینی اش را در مقابل سلطان جائری یاری کند خداوند روز قیامت او را یاری کند تا از صراط عبور کند و آن هنگام که قدمها می لغزند او ثابت قدم از صراط عبور کند.

هرکس به زیارت برادر دینی اش رود آنهم بدون حاجت و کاری [صرفاً

به قصد زیارت به منزل مؤمنی رفته [خداوند او را از زائران خود به حساب آورد و نامش را در لیست زوآر الهی ثبت می کند و بر خدا است که زائرش را گرامی بدارد .

ای عبدالله نجاشی: پدرم از پدرانش علیه السلام از علی علیه السلام نقل کرد: روزی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خطاب به اصحابش فرمود: ای گروه انسانها مؤمن نیست آنکس که به زبان اظهار ایمان کند ولی به قلب مؤمن نباشد پس لغزشهای مؤمنین را دنبال نکنید [و دنبال نقاط ضعف آنان نروید]

چرا که هر کس در دنیا دنبال لغزشهای مؤمن باشد خداوند روز قیامت لغزشهای او را دنبال می کند و او را در اندرون خانه اش رسوا می کند .

پدرم از پدرانش از علی علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمود: خداوند در این دنیا از مؤمن نسبت به کارهایی پیمان گرفته است :

۱- مؤمن در مقاله و گفتارش تصدیق نشود [یعنی غالب موارد وقتی مطلبی را می گوید شنونده او را تصدیق نکرده و باور نمی کند و به چشم سوء ظن به او می نگرد [کافر همه را به کیش خود پندارد] و کم است که کسی او را تصدیق کند، و او باید براین امر صابر و شکیبیا باشد]

۲- از دشمن او انتقام گرفته نشود و حق مؤمن در دنیا ادا نشود .

۳- غیظ و خشم خود را شفا ندهد و زائل نکند مگر به رسوائی خودش [مرحوم شهیدی در حاشیه فرموده: ای لایزلی غیظه المسبب عن ذکر الناس له بالسوء والعیب والهجا ولایبرئه منه الا بالصبر عن المكافات والسکوت عن المقابلة والدفع عن نفسه الکاشف نوعاً من تسلیم ما یقال فی حقه الموجب لافتضاح نفسه<sup>(۱)</sup>]

چرا که مؤمن دارای لجام و دهنه است، و آزاد نیست هر ناسزائی را با ناسزا

پاسخ دهد، و این همه سختیها برای مدتی کوتاه [زندگی دنیا] است که راحت طولانی و آرامش ابدی را بدنبال دارد.

خداوند از مؤمن برجیزهائی پیمان گرفته است که کمترین و آسانترین آنها چهار چیز است که ذیلاً می آوریم:

۱ - هر مؤمنی از هم کیشان خود یعنی مؤمن دیگر کسی هست که باو بغی و تجاوز نموده و برکارها و موقعیتهای او حسد ورزد.

۲ - شیطانی دارد که پیوسته درصدد اغواء و اضلال او است و او را دشمن می دارد.

۳ - سلطان ظالمی دارد که پیروی می کند دنباله او را [در کمین او است] و لغزشهای او را تبعیت می کند [و در صدد آنست که نقطه ضعفی از او پیدا کند]

۴ - کافری هم هست که ریختن خون مؤمن را برای خود دین و آئین گرفته و تجاوز به حریم او را غنیمت و فایده برای خود می داند.

با اینهمه دیگر ماندن مؤمن در دنیا جز رنج و ناراحتی چه سودی دارد؟

ای عبدالله نجاشی پدرم از پدراناش از علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرد که فرمود: جبرئیل بر من نازل شد و عرضه داشت: ای محمد صلی الله علیه و آله همانا خدای تو را سلام می رساند و می گوید: برای مؤمن اسمی از اسماء خود رامشوق کردم و او را مؤمن نامیدم [من مؤمنم و او هم مؤمن است] پس مؤمن از من است و من از مؤمن هستم،

هر کس مؤمنی را خوار بشمارد به جنگ من آمده است

ای عبدالله، پدرم از پدراناش از علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده که روزی از روزها فرمود: ای علی با هیچ مردی مناظره نکن مگر اینکه نخست از سریره و باطن او آگاه شوی پس اگر سریره اش نیکو باشد بدانکه خداوند دوست خود را خوار نمی کند و اگر سریره اش پست و زشت باشد پس بدیهای او وی را

بس است و تو هرچه کوشش کنی از آن وی را به معاصی خدای بکشانی نخواهی توانست .

ای عبدالله پدرم از پدراناش از علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرد که می فرمود: کمترین و نازلترین مرحله کفر آن است که مردی از برادر دینی اش کلمه ای را بشنود سپس آن را درحافظه کند برای اینکه یک روزی مؤمن را با این کلمه مفتضح کند چنین کسی نصیبی از بهشت نخواهد داشت .

ای عبدالله پدرم از پدراناش از علی علیه السلام حدیث کرد که فرمود: هرکس درباره مؤمن بگوید آنچه را که دوچشم او دیده یا با دوگوش شنیده و سبب شین و ننگ مؤمن است و مروّت او را لگدمال می کند، چنین کسی از مصادیق این آیه است: ﴿ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم﴾ <sup>(۱)</sup> . یعنی آنانکه دوست می دارند که در رابطه با مؤمنان اشاعه فحشاء شود عذاب دردناکی در انتظار آنان است .

ای عبدالله پدرم از پدراناش از علی روایت کردند که می فرمود: هرکس از برادر دینی اش مطلبی را نقل کند که هدفش هدم مروّت او باشد و به رسوائی کشیدن او باشد خداوند او را با همان خطیئه روز قیامت هلاک و معذّب می سازد تا زمانی که مخرج و راه فرار و عذری بیاورد و هرگز نخواهد توانست عذری بیاورد [پس همیشه معذّب خواهد بود .]

هرکس برادر دینی اش را مسرور کند اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را شادمان کرده است و هرکس اهلیت را مسرور کند پیامبر صلی الله علیه و آله را مسرور کرده است و هرکس پیامبر را مسرور کند خدای را شادمان ساخته است و هرکس خدای را خوشحال کند سزاوار است که خداوند او را وارد بهشت سازد .

ای عبدالله در پایان تو را به تقوای الهی سفارش می کنم، بکوش که همیشه

طاعت پروردگار را بردیگران مقدم بداری، به ریسمان الهی چنگ زنی، چرا که هرکس به این ریسمان چنگ زند به صراط مستقیم هدایت یافته است و رضا و هوای احدی را بر رضا و هوای حق تعالی مقدم مدار که این وصیت الهی به بنندگانش می باشد، خدای از آنان غیر تقوی را نمی پذیرد، و جز تقوی و اخلاص را تعظیم نمی کند و بزرگ نمی شمارد.

ای عبدالله بدان که خلائق به هیچ چیزی بزرگتر از تقوای الهی واگذار نشده اند و همین تقوای الهی وصیت ما خاندان است، پس اگر خواسته باشی به چیزی از نعمتهای دنیا برسی که فردای قیامت از آن پرسیده می شوی پس چنان کن.

عبدالله بن سلیمان نوفلی [راوی این حدیث مفصل از امام صادق علیه السلام] می گوید: هنگامی که این نامه بدست عبدالله نجاشی رسید و آن را مطالعه کرد گفت: سوگند به خدائی که جز او خدائی نیست مولایم [امام صادق علیه السلام] راست گفت هیچ انسانی به مضمون نامه عمل نکند مگر اینکه اهل نجات شود. عبدالله بن سلیمان می گوید: خود نجاشی پیوسته تا زنده بود به این نامه عمل می کرد. <sup>(۱)</sup>

(۱) کشف الریبه ص ۱۲۲، ووسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۵۰، حدیث اول باب ۴۹.



(۲۷)

### (هجاء مؤمن)

مسئله بیست و هفتم از مجموعه ۲۸ مسئله نوع رابع، راجع به یکی دیگر از اعمالی است که شرع انور آن را حرام دانسته است [و ضمناً از اموری هم هست که اکتساب به آن و امرار معاش از طریق آن مرسوم و متعارف نیست، یعنی اگرچه در عالم ممکن است چند نفر از این راه زندگی خود را تأمین کنند ولی چنین نیست که قشری و گروهی اینچنین باشند، و به همین دلیل ذکر آن در زمره مکاسب محرّمه استطرادی خواهد بود کالکذب والغیبة و ...] و آن عبارتست از: هجاء المؤمن، که در رابطه با آن مطالبی به ترتیب مطرح است:

الف: کلمه هجاء از لحاظ صرفی مصدر دوّم باب هجا یهجو هجواً و هجاء است.

ب: هجاء از نظر لغت به معنای ذکر معایب و نواقص دیگری و شمارش کاستیهای او است [منظور اموری است که عرف آنها را عیب و نقص می شمارد چه مربوط به اخلاق فردی او باشد یا اجتماعی و ...] و نیز نکوهش کردن و دشنام بدیگری است.

ج: هجاء از نظر اصطلاح فقهاء و اهل لغت سه گونه تفسیر شده:

۱ - هجاء عبارتست از ذکر عیوب دیگران مطلقاً یعنی چه آن عیب در او باشد



و چه نباشد که بهتان است، باز چه در قالب شعر باشد یا نثر و این در فرضی است که هجاء نقطهٔ مقابل مدح باشد و مدح یعنی ستایش و هجاء یعنی نکوهش و سرزنش چه بما فيه یا بما لیس فيه، بالشعر و غیره که صحاح اللغة اینچنین معنی کرده<sup>(۱)</sup>

۲ - هجاء عبارتست از بیان و شمارهٔ عیوب و نقائص دیگران مطلقاً یعنی چه به عیوبی که در او هست و چه آنها که در او نیست، ولی تنها در قالب شعر، و کتابهائی نظیر قاموس<sup>(۲)</sup> و نهایهٔ ابن اثیر<sup>(۳)</sup> و مصباح المنیر<sup>(۴)</sup> همین معنی را گفته و هجاء را تخصیص زده اند که با شعر باشد [شاید وجه این تخصیص آن باشد که در عرب جاهلی معمولاً هجوها در قالب شعر انجام می گرفت لذا تقیید کرده اند و گرنه دلیلی بر تخصیص وجود ندارد.]

۳ - محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>(۵)</sup> فرموده: هجاء آنست که معائب شخصی را برشماریم اما فقط نسبت به عیوبی که در او وجود دارد، آنهم فقط در قالب شعر [و گرنه هجاء گفته نمی شود]

مرحوم شیخ می فرماید: این بیان خالی از تأمل نیست [زیرا که معنای لغوی کلمه عام است و وجهی برای این تخصیص ها وجود ندارد.]  
د: سه بحث قبلی راجع به موضوع مسئله یعنی واژهٔ هجاء بود

و اما بحث حکمی:

شیخ اعظم می فرمایند: هجاء مؤمن به حکم ادلهٔ اربعه حرام است زیرا

(۱) الصحاح ج ۶، شماره ۲۵۳۳.

(۲) القاموس المحيط ج ۴، ص ۴۰۵.

(۳) النهایه لابن الاثیر ج ۵، ص ۲۴۸ مادهٔ هجا.

(۴) المصباح المنیر ج ۲ ص ۳۴۸ مادهٔ هجا.

(۵) جامع المقاصد ج ۴، ص ۲۶.

هجو کردن مؤمن در تحت هریک از عناوین ذیل داخل است:

۱ - هجاء همز و لمز مؤمن است: [در معنای این دو واژه مفسرین شیعه و سنی سخنان بسیاری دارند ولی قدر جامع تمام آنها اینست: عیبجوئی و بدگوئی از مردمان کردن، دیگران را مسخره کردن و بر آنها طعنه زدن، خواه در غیاب یا در حضور و روبرو، خواه با زبان یا با اشارهٔ سرو دست و چشم و لب و یا هر وسیلهٔ دیگر.]

۲ - هجاء اکل لحم مؤمن است: هجو کننده مانند کسی می ماند که گوشت برادر دینی اش را می خورد [چون با سخنان و حرکات خُرد کننده او را پاره پاره کرده و به حریم روح و آبروی او تجاوز کرده است.]

۳ - هجاء تعبیر و سرزنش مؤمن است.

۴ - هجاء افشاء و پخش سرّ یا ستر دیگران است.

۵ - هجاء ایذاء مؤمن است.

۶ - هجاء اهانت به مؤمن و اذلال او است.

۷ - هجاء در مواردی بهتان به مؤمن است [اگر بمالیس فیه باشد]

۸ - هجاء ظلم و تعدّی در حق مؤمن است.

۹ - هجاء خیانت به مؤمن است.

و در مباحث قبلی در ضمن مسئله ۹ و ۱۲ و ۱۴ و ۱۸ بیان شد که تمامی این عناوین حرام است [به حکم آیه: و یل لکل همزة لمزة، ایحبّ احدکم ان یأکل لحم اخیه میتاً، ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم . و به حکم روایات بی شماری که در رابطه با تعبیر و هتک حرمت مؤمن و ... وارد شد و نیز به حکم اجماع مسلمین و نیز به حکم عقل مستقل که هجو کردن را ظلم و ایذاء مؤمن می داند.] پس به حکم ادلّهٔ اربعه هجاء المؤمن حرام است و نه تنها حرام بلکه از گناهان کبیرهٔ موبقه [یعنی مهلکه و موجبهٔ للعقاب] است.

قوله: ولا فرق:

آیا در حکم مذکور [حرمت هجاء مؤمن] فرقی هم میان مؤمنِ فاسق [اهل فسق و فجور و مرتکب عاصی مثل غیبت کننده و ...] با غیر فاسق وجود دارد؟ می فرمایند: خیر، فرقی نیست و هجاء هر دو کس حرام است [زیرا که ادلهٔ اربعه ای که برای حرمت هجاء آوردیم تماماً دارای عموم یا اطلاق بوده و هجاء مؤمن را مطلقاً حرام می دانست و در هیچکدام قید نشده بود که مؤمن عادل باشد و مخصص یا مقیدی نه متصل و نه منفصل وجود ندارد و به حکم اصالة العموم والاطلاق می گوئیم: هجاء مؤمنِ فاسق هم حرام است.]  
قوله: واما الخیر:

این جمله دفع توهمی است و آن اینکه: چگونه شما فرمودید فرقی میان عادل و فاسق نیست در حالی که ما خبری داریم مبنی براینکه: محصوا ذنوبکم بذکر الفاسقین<sup>(۱)</sup> یعنی گناهانتان را با ذکر و یاد فاسقان و گناهکاران بشوئید، که امر به ذکر فاسقین و تشویق به آنست و بدیهی است که مراد از ذکر فاسقین بیان خوبیهای آنها نیست بلکه بیان گناهان و عیوب آنها [و عبرت گرفتن و توبه کردن] است پس به حکم این خبر شمارش عیوب فاسق از مؤمنین جایز بلکه راجح است و فرق است میان عادل و فاسق.

مرحوم شیخ می فرماید: [از آنجا که مطلقات و عمومات تحریم الهجاء فراوان و در مقام بیان هم وارد شده اند و معذلتک تقییدی نداشت ما به آنها اخذ کرده و می گوئیم: این خبر به تنهایی قدرت مقاومت در برابر آنها را ندارد و نمی تواند مخصص یا مقید باشد، بناچار باید در ظاهر این حدیث توجیه و تصرفی صورت پذیرد تا با ادلهٔ اربعه منافی نباشد و توجیه آن به یکی از دو امر است:]

۱ - یا منظور از فاسقین آن کسانی هستند که از ایمان [شیعهٔ اثنی عشری

(۱) - مفتاح الکرامه ج ۶، ص ۶۴ به نقل از حواشی شهید.

بودن] خارج شده اند که ذکر عیوب آنان بلامانع است .

[در آیه شریفه هم مؤمن در مقابل فاسق قرار داده شده و مراد از فاسق، غیر مومن است و آیه اینست: ﴿افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾<sup>(۱)</sup> و خلاصه مرادِ خبر از فاسقین مصداقِ اکملِ آن یعنی بی دین و بی ایمان است نه هر فاسقی، پس منافی با اطلاقات نیست .]

۲ - و یا مراد از فاسقین، آنگروه از مؤمنان هستند که متجاهر به فسق هستند و آشکارا مرتکب فسق و فجور می شوند که چون خود حرمت خویش را شکسته اند شرع مقدس هم در همان جهت، برای آنان احترامی قائل نیست و قبلاً در باب غیبت گفتیم: غیبت متجاهر به فسق جایز است. و به هر حال این خبر مطلق الفاسقین ولو غیر متجاهر را شامل نیست .  
قوله: واحترز:

آیا هجاء مخالفین [اهل سنت] جایز است یا خیر؟ شیخ ره می فرماید: آری هجو مخالف روا است، چرا که او نزد شارع احترامی ندارد تا هتک حرمتش حرام باشد [البتة هذا اذا لم تترتب علی هجوهم مفسدة وفتنة والافهو حرام بالعرض ودفعا للفتنة .]  
قوله: وكذا:

انسانی که در ظاهر مؤمن [شیعه اثنی عشری] است ولی هم فاسق است و هم مُبدع و بدعت گذار در دین [و فسق او به همین خاطر مبدع بودن اوست] آنهم به منظور اینکه دیگران اطراف او را نگیرند و فریب بدعتهای او را نخورند و دچار انحراف و گمراهی نشوند، آیا هجو چنین کسی برای چنان هدف مقدّسی جایز است یا خیر؟

شیخ می فرماید: آری جایز است [دلیل نمی آورند ولی در مسئله ۹ و ۱۴ یعنی

باب سبّ مؤمن و باب غیبت روایت آوردند که :

قال رسول الله ﷺ : اذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدى فاطهروا البرائة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية ... [ منتهی جواز هجو بدعت گذار حدودی دارد و آن اینکه : باید به عیوبی که در او هست اکتفا شود

[مثلاً اگر اهل نماز نیست بگوئیم : فلانی که اینهمه ادّعی‌های روشنفکری دارد نماز نمی‌خواند، یا فلانی که ادّعی‌های اسلام شناسی دارد تمام مبانی اش ریشه‌های مادّی و مارکسیستی دارد و ...] و حق نداریم هر بهتانی و خلاف واقعی را به او نسبت دهیم و هر دروغی را درباره اش بگوئیم ،

بدلیل اینکه ادله حرمت کذب که در مسئله ۱۸ گذشت اطلاق و عموم داشت و دروغ را مطلقاً حرام می‌کرد و فرقی بین موارد نمی‌گذاشت پس ما نحن فیه را هم شامل است .

قوله : وما تقدّم :

این جمله دفع اشکالی است :

اما اشکال : چگونه می‌فرمائید : بهتان زدن و دروغ بستن به بدعت گذار در دین جایز نیست ، در حالیکه طبق روایت رسول خدا که در باب غیبت [و نیز در باب سبّ المؤمن] ذکر شد رسول خدا در حق بدعت گذاران فرموده بود : باهتوهم لکیلا یطمعوا فی اضلالکم ... یعنی حتی اگر شده به آنان بهتان بزنید [و دروغ ببندید و نسبت های ناروا بدهید .] تا در مسیر گمراه کردن شما گام برندارند و در شما طمع نکنند؟ پس به حکم این حدیث هجاء بدعتگذار مطلقاً جایز است چه بما فیه و چه بما لیس فیه .

وامّا دفع : [با توجه به اینکه اطلاقات و عمومات تحریم کذب و بهتان خیلی زیاد است و با یک حدیث نتوان به جنگ آنها رفت ، ناگزیر باید همان ادله حرمت را گرفت و مثل ما فتوی به حرمت بهتان و افتراء داد و این حدیث را به نحوی

توجیه کرد و از سوی بزرگان توجیهاتی درحواشی آمده، مرحوم شیخ به دو توجیه اشاره می‌کنند: [

۱ - منظور حدیث آنست که اهل بدعت را متهم سازید و به آنان سوءظن داشته باشید، آنگونه اتهاماتی که در حق مؤمن غیر مبتدع هرگز روا نیست. مثلاً بگوئید: شاید فلانی مزدور اجنبی است، شاید عقدۀ حقارت دارد، شاید زانی است، شاید سارق است، شاید شارب الخمر است و ... که با شاید و احتمال توأم است و دروغ نیست بلکه صرفاً اتهام آنان است تا جلب مسلک انحرافی آنان نشویم  
 قوله: وکذا:

همانطوری که اتهام مذکور جایز است هکذا اگر به عنوان مبالغه بعضی از اموری را که در او نیست به زبان آورد نیز بلامانع است مثلاً ۸۰٪ کلمات او باطل است شما در مقام مبالغه می‌گوئید: این مقاله یا سخن یا فلانی اصلاً کلام حقی ندارد و تمام مبانی او باطل است. که باز مبالغه غیر از کذب است و قبلاً در باب کذب فرقاشان بیان شد.

۲ - و احتمال هم دارد که حدیث با هتوهم را به همان ظاهرش ابقاء کنیم و منظور این باشد که: حق دارید حتی به آنها بهتان بزنید و دروغ ببینید، پس دروغ هم جایز است

اما از مصادیق دروغ مصلحت آمیز است که از راست فتنه انگیز بهتر است. و مصلحتی که در اینجا هست، عبارتست از: مصلحت متنفر ساختن مردمان از بدعتگذار که این مصلحت عمومی از آن مفسدۀ شخصی کذب مهمتر و قویتر است و مهم باید فدای اهم شود.  
 قوله: و فی روایة:

ابوحزمه از امام باقر علیه السلام روایت کرده: به امام علیه السلام عرض کردم: بعضی از

شیعیان به مخالفین افتراء بسته و نسبتهای ناروا می دهند،

امام علیه السلام فرمود: خودداری کردن از مخالفین زیباتر است، یعنی افتراء و قذف حرام نیست ولی نگویند زیباتر است.

سپس فرمود: به خدا سوگندای ابا حمزه به استثناء شیعیان ما سایر انسانها همگی اولاد زنا هستند، سپس فرمود: ما اصحاب الخمس هستیم [خمس مال ما است و به نص قرآن: ﴿واعلموا انما غنمتم فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی﴾<sup>(۱)</sup>] و ما خمس را بر همه مردم حرام کرده ایم مگر بر شیعیان خود.<sup>(۲)</sup>

هدف مرحوم شیخ از نقل این روایت در واقع اقامه شاهی است بر دو توجیه مذکور در مورد حدیث با هتوهم ... و می فرمایند: صدر حدیث ابی حمزه دلیل بر جواز افتراء بر مخالفین است که منظور از افتراء همان قذف و نسبت ناروا دادن است [با اینکه مخالف هم برای خود عقد ازدواجی و مقرراتی دارد و طبق مسلک خود زانی نیست و ...]

منتهی جواز را با کراهت دلالت دارد یعنی افتراء و قذف مکروه است ترکش بهتر است آنجا که فرمود: الکف عنهم اجمل،

ولی ذیلاً امام اشاره کرده اند به اینکه تا راهی برای صدق گفتار باشد نوبت به کذب و افتراء نمی رسد و صدق اولی است به اینکه مراد از ولد الزنا به آن معنای متعارف نیست [که مخصوص زنای حقیقی است]

بلکه مراد اعم از زنای حقیقی و تنزیلی است یعنی غیر شیعه چون خمس مالش را نمی دهد و برای او هم حلال نیست

قهرأ خمس مال علی الاشاعه در میان اموال او هست، ووی از این مال طعام می خورد و چون مال حرام است پس نطفه از راه حرام منعقد شده و منظور از ولد

(۱) سوره انفال آیه.

(۲) الکافی ج ۸، ص ۲۸۵، حدیث ۴۳۱.

الزنا یعنی کسی که نطفه اش از حرام منعقد شده است .

و خود امام باقر علیه السلام در حدیث مذکور که فرمود: الناس کلهم اولاد بغایا ...

همین معنا منظورشان می باشد به قرینه اینکه بعدش فرمود:

نحن اصحاب الخمس ... یعنی خمس مال ما بود و هست و غیر شیعه آن را

حلال شمرده و نمی پردازند و چون ما راضی نیستیم مال حرام و حلال مخلوط

می شود و نطفه ای که منعقد می شود از راه حرام است و لذا فرمود اولاد بغایا ...

[و اما هجو کفار اعم از اینکه در ظاهر از فرقه های اسلامی باشند مثل

نواصب و غلات ، یا نباشند مثل یهودی و مجوسی و ... و در صورت دوّم هم کافر

حربی باشند یا ذمّی ، خیلی روشن است که احترامی برای آنان نیست و هجوشان

جایز است . ]





(۲۸)

### (هَجْرُ مُؤْمِنٍ)

بیست و هشتمین و آخرین مسئله نوع رابع، در رابطه با هَجْر و فحش است: عنوان مسئله اینست که: الهَجْر حرام یعنی فحش حرام است. معنای هَجْر روشن است که همان فحش دادن و اقوال قبیحه ای است که تصریح به آنها قبیح است و انسانها از ذکر آنها حیا می کنند. و حکمش هم حرمت است و لا خلاف بین المسلمین فی حرمته بلکه عند العقلاء مبعوضیت و قبیح دارد، و از نظر روایات هم مسئله مسلّم است که در اینجا به چند روایت اشاره می کنیم:

- ۱ - صحیحہ ابی عیبیدہ حذاء: بَدَاء [به فتح باء و الف ممدوده] که همان فحش باشد از جفا است [جفا در حق کسی که فحش می شنود] و جفا کار در آتش است. <sup>(۱)</sup>
- ۲ - رسول خدا فرمود: همانا خدای بهشت را برهرانسان فحاش و بددهن حرام فرموده است، انسانی که نه باکی دارد که چه می گوید؟ و چه کلمات رکیکی از دهانش خارج می شود؟ و نه برایش مهمّ است که دیگران درباره اش چه می گویند؟ <sup>(۲)</sup> [نه غیرت دارد و نه دارای عَقْت کلام است].

(۱) اصول کافی ج ۲، ص ۳۲۵، حدیث ۹.

(۲) اصول کافی ج ۲، ص ۳۲۳، حدیث ۳.

- ۳- روایت سماعة: بر حذر باش و پرهیز از اینکه فحاش و بد دهن باشی<sup>(۱)</sup>
- ۴- روایت نبوی ﷺ: بدترین بندگان خدا کسی است که دیگران همشینی با او را خوش ندارند بخاطر فحش و بد دهنی او<sup>(۲)</sup>
- ۵- روایت دیگر: از نشانه‌های شرکت شیطان در نطفه انسانی [آنهم نشانه مسلم که جای شبهه ندارد. اینست که آدمی فحاش باشد و بی باک نسبت به آنچه می‌گوید و آنچه می‌شنود<sup>(۳)</sup>
- ۶- ومانند اینها از روایات بیشمار دیگر که در باب وارد شده [از جمله این حدیث: وفي وصية النبي ﷺ لعلی ﷺ قال: يا علی افضل الجهاد من اصبح لا يهمّ بظلم احد، يا علی من خاف الناس لسانه فهو من اهل النار، يا علی شرّ الناس من اكرمه الناس اتقاء شرّه وأذى فحشه، يا علی شرّ الناس من باع آخرته بدنياه وشرّ منه من باع آخرته بدنيا غيره.<sup>(۴)</sup>
- قوله: هذا آخر:
- مجموعه ۲۸ مسئله مذکور نهایت مقداری است که در بخش مکاسب محرّمه [آنهم در نوع چهارم نه مطلق مکاسب محرّمه] موفق به تحریر آنها شدیم. و بحث از این نوع را همینجا خاتمه می‌دهیم.

(۱) اصول کافی ج ۲، ص ۳۲۶، حدیث ۵.

(۲) اصول کافی ج ۲، ص ۳۲۵، حدیث ۸.

(۳) اصول کافی ج ۲، ص ۳۲۳، حدیث ۱.

(۴) مصباح الفقاهة ج ۱، ص ۴۵۹.

(۵)

## (نوع پنجم از انواع مکاسب محرّمه) (اخذ اجرت برواجبات)

مرحوم شیخ کلّ مکاسب محرّمه را به پنج نوع تقسیم کردند:  
نوع اوّل در رابطه با اکتساب به اعیان نجسه و متنجّسه بود که مشتمل بر هشت مسئله اصلی و چهار مسئله فرعی به عنوان مستثنیات بود.  
نوع دوّم در رابطه با اکتساب به اشیائی بود که لا یُقصد منها بوجودها الخاصّ الا الحرام، و خود این نوع سه قسمت داشت و هر قسمتی مسائلی داشت که ذکر شد.

نوع سوّم در ارتباط با اکتساب به اشیائی بود که پست و حقیر بودند و دارای منافع محلّله معتده نبودند.

نوع چهارم راجع به اکتساب با افعال و کارهائی بود که قطع نظر از اکتساب به آنها و نظر به ذاتشان در شریعت حرام بودند و بخاطر حرمتشان اکتساب به آنها هم حرام بود منتهی برخی از موارد فعل اختیاری از افعالی بود که اکتساب به آن متعارف بود و گاهی چنین نبود و مجموعاً در بیست و هشت مسئله مطرح شد.

حال نوع پنجم و آخرین نوع از انواع خمسّه مکاسب محرّمه عبارتست از

اكتساب به افعال و کارهاییکه برانسان واجب شده اند .

عنوان مسئله اینست که آیا اخذ اجرت برواجبات جایز است یا حرام؟ آیا چیزی که اسلام آن را برما واجب کرده و باید انجام دهیم، حق داریم در قبال انجام آن عوضی هم دریافت کنیم یا خیر؟

البته مراد از اجرت در عنوان مذکور، آن اجرت مصطلح در باب اجاره نیست که حتماً بین باذل [کسی که عوض را بذل می کند] و عامل [کسی که وظیفه واجب را انجام می دهد] عقد اجاره ای منعقد شده باشد و عنوان مستأجر و اجیر صدق کند .

بلکه مراد اخذ عوض است یعنی در ازاء کار واجبی که کرده مالی دریافت کند و در واقع عمل و اجبش را با آن مال مبادله کند و عمل بدهد، پول و عوض بگیرد چه این عوض که عطاء و اخذ می شود به عنوان اجاره و در ضمن این عقد باشد که از عقود لازم است و احکام و شرائط خودش را دارد، و چه در ضمن عقد صلح باشد و باذل و عامل برانجام فلان واجب در مقابل فلان مبلغ از مال مصالحه کند و چه در ضمن جُعالة باشد که باذل بگوید: هرکس این واجب را انجام دهد فلان مبلغ به او می دهم و ...

حال که گوشه ای از عنوان مورد بحث روشن شد [عنوان مسئله اخذ اجرت برواجبات است که کلمه اجرت معنی شد ولی واجبات هنوز تشقیق شقوق نشده است]

می گوئیم: در مسئله جواز یا تحریم اخذ اجرت و عوض برواجبات اقوالی مطرح است .

[مرحوم سید در حاشیه تا شش قول شمرده اند<sup>(۱)</sup>] و تدریجاً این اقوال مطرح خواهد شد، فعلاً در صدر مسئله اشاره ای به نظریه مشهور داریم:

(۱) حاشیه المکاسب للسید ص ۲۳ و ۲۴ .

به نظر مشهور اخذ اجرت در مقابل واجبات مطلقاً حرام است چه آن واجب یک واجب عینی باشد و چه کفائی، چه تعبدی باشد و چه توصلی [تخیری باشد یا تعیینی کما سیأتی] و قبل از اقامه دلیل بر مدعای مذکور لازم است تعبیری حلّ شود: مرحوم شهید ثانی در مسالک تعبیر به شهرت کرده و فرموده: علی المشهور اخذ اجرت برواجبات حرام است<sup>(۱)</sup>

مرحوم شیخ می فرماید: اینکه ایشان حکم حرمت اخذ عوض علی الواجب را به مشهور نسبت دادند معنایش آنست که در مقابل مشهور قول شاذّ و نادری هم هست که اخذ اجرت برواجبات را حرام نمی داند و نظرشان از وجود مخالف به مرحوم سید مرتضی در مسئله تجهیز میت است که تجهیز میت از واجبات کفائیه است و معذک سید ره اخذ اجرت بر آن را حرام ندانسته برخلاف مشهور ...

مرحوم شیخ می فرماید: نسبت مخالفت با مشهور به مرحوم سید ناتمام است و وی موافق مشهور است و طرفدار حرمت اخذ اجرت برواجبات است و در مسئله تجهیز میت نزاع سید با مشهور یک نزاع صغروی و موضوعی است نه کبروی و حکمی .

بیان ذلک: مشهور می گویند: تجهیز میت همانطوری که بر ولی میت واجب است هکذا بر غیر ولی از سایر مؤمنین هم [با شرائطی که در فقه دارد] واجب است و صغرای وجوب را قبول دارند و لذا کبری را می آورند که فالاجرة علیه حرام، حال اگر سید هم طرفدار وجوب تجهیز میت بر غیر ولی بود معذک اخذ اجرت را تجویز می کرد، مخالف مشهور می شد، ولی سید در اصل وجوب بحث دارد و مدعی است که تجهیز میت بر غیر ولی واجب نیست و لذا اخذ اجرت هم بر آن بلامانع است، پس در کبرای کلی حرمت اخذ اجرت برواجبات

سید با دیگران شریک است و تنها نزاع در برخی از صغریات آن کبرای کلی است که مثلاً آیا تجهیز میت واجب است تا صغرای کبرای مذکور قرار گیرد یا خیر .  
 محقق اردبیلی ره در کتاب مجمع الفائدة والبرهان فرموده: گویا دلیل این تحریم اخذ اجرت همان اجماع است<sup>(۱)</sup> [وگرنه دلائل دیگر قابل مناقشه است .]

مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>(۲)</sup> در مورد اخذ اجرت در مقابل یاد دادن صیغه نکاح به متعاقدين [موجب و قابل] و یا القاء و تلقین آن به متعاقدين که کلمه به کلمه از زبان ملقی و ملقن بگیرند و بگویند [این تعلیم یا القاء واجب هم هست] جایز نیست ، و ادعای اجماع کرده بر عدم جواز ، [ولا شک در اینکه تعلیم مذکور خصوصیتی ندارد و معیار کلی مسئله واجب بودن یک عمل در حق شخص است ، پس مطلب ایشان را هم تعمیم می دهیم به هر کار واجبی چه تعلیم صیغه نکاح یا غیره و دال بر تحریم اجرت است .  
 قوله: وکان لثلث:

مرحوم صاحب ریاض فرموده: بر این حکم [حرمت اخذ اجرت برواجبات] در کلام جماعتی ادعای اجماع شده است . شیخ اعظم می فرماید: شاید مرادشان از جماعت همان ادعای شهید ثانی و محقق اردبیلی و محقق ثانی و امثال آنان است که گروهی را تشکیل داده و دعوی اجماع کرده اند . و خود صاحب ریاض می فرماید: همین اجماع حجّت بر حرمت اخذ اجرت برواجبات است<sup>(۳)</sup> [جناب صاحب ریاض ره اجماع منقول به خبر واحد را هم حجّت می دانند کالمشهور ولذا فرموده: وهو الحجّة، ولی مرحوم شیخ انصاری در

(۱) مجمع الفائدة والبرهان ج ۸ ص ۸۹ .

(۲) جامع المقاصد، ج ۴، ص ۳۷ .

(۳) ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۵ .

کتاب فرائد الاصول خود ریشه این اجماعات را زدند و عقیده به حجیت آنها پیدا نکردند. [

قوله: واعلم:

موضوع مسئله ما عبارتست از اخذ اجرت بر واجبات و قانون اینست که در هر بحثی اول باید حساب موضوع تصفیه و روشن شود و ما بدانیم که: کجاها مورد بحث است و دائره نفی و اثبات تا چه حد است؟ کلمه اجرت را که قبلاً معنی کردیم اى مطلق العوض، مهم بیان کلمه واجبات است: آیا هر واجبی مورد بحث است و اخذ اجرت بر او حرام است یا خیر؟

مقدمه: قاعده کلیه در هر معاوضه و معامله ای آنست که عوض به ملک کسی درآید که معوض از ملک او درآمده و هر کدام از عوضین جای خالی دیگری را در ملک غیر پُر کند.

مثلاً در بیع که به عین تعلق می گیرد باید ثمن جای عین را در ملک بایع پُر کند و عین یا ثمن هم جای ثمن را در ملک مشتری و گرنه معامله سفیهانه و اکل مال به باطل خواهد بود.

یا مثلاً در اجاره که به منفعت تعلق می گیرد باید مال الاجاره جای منفعت را پُر کند و بالعکس تا حقیقتاً مبادله و جابجائی صدق کند و گرنه اجاره سفهی بوده و اکل مال در قبال آن، اکل به باطل خواهد بود و مشمول آیه و لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل می شود.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: واجبات [و هکذا مستحبات ولی فعلاً بحث در واجب است] در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱- آندسته از واجباتی که دارای هیچ منفعتی که به غیر عامل عود کند و به باذل برسد نیستند، و تنها نفع آنها به حال عامل است و لا غیر، همانند فرائض یومیّه، صوم شهر رمضان، حج واجب بر مستطیع و... که انجام اینها بر مکلف



واجب است و ثواب هم مال عامل است و هیچ نفعی به باذل نمی رسد که کسی عامل را اجیر کند براداء فرائض مذکور یا از راه جعله به او عوضی بدهد.

۲- آندسته از واجباتی که دارای منافعی است که به باذل برمی گردد و در مقابل بذل مال قرار می گیرد فی المثل تجهیز میت واجب کفائی است و برهریک از ده نفری که در آنجا هستند واجب است ولی یکی از آنها به جهتی از جهات و غرضی از اغراض عقلانیّه به دیگری یا دیگران پول می دهد و آنها را اجیر می کند که میت را تجهیز کنند، در اینجا اگر اجاره صحیح باشد فائده اش اینست که آن واجب از عهده این باذل ساقط می شود و نفس همین سقوط منفعتی از منافع است و اجاره را از لغویت و سفهی بودن در می آورد، یا مثلاً قضاوت به نفع مدعی در شرائطی برقاضی واجب عینی می شود.

[اگر قاضی دیگر نباشد و ...] ولی مدعی به قاضی عوضی می دهد تا هرچه زودتر به نفع او [که حق با او است و الا رشوه خواهد بود] حکم کند و این خود تنفعی است که به باذل عود می کند یا مثلاً طبابت واجب کفائی یا احیاناً عینی می شود ولی مریض یا اطرافیان او وجهی را به طبیب می دهند جهت تسریع در امر معالجه و ... که اگر اجاره مذکور صحیح باشد نفعی هم برای مستأجر و باذل وجود دارد و ...

حال بحث ما در قسم دوم از واجبات است که مقتضی برای صحت اجاره در آنها هست و کلام در اینست که آیا وجوب اینها برعامل، مانع از صحت اجاره می شود یا خیر؟

به عبارت دیگر: مورد بحث ما در آن واجباتی است که تنها و تنها مانع از اخذ اجرت در آنها مسئله وجوب آنها است بگونه ای که اگر واجب نبودند و فرضاً مستحب بودند هیچ مانعی از جواز اخذ اجرت نداشتند و در یک کلام: بحث در واجباتی است که از جهات و حیثیات دیگر نقص و کمبودی ندارند و همه آنچه را

در عوضین در باب اجاره معتبر است دارند و تنها محذورشان مسئله وجوب است پس مقتضی موجود است ولی آیا وجوب مانع از جواز اخذ اجرت می شود یا نه؟  
 قوله: فمثل:

متفرع برسخنان مذکور اینست که: کسی که نماز واجب خودش را می خواند، یا صوم واجب خود را می گیرد و ... حق ندارد بر آنها اخذ اجرت کند و این حق نداشتن نه به خاطر وجوب این اعمال بر عامل است، چرا که اگر مستحب هم بود [مثل نوافل یومیّه، نافله شب و ...] باز اخذ اجرت صحیح نبود. بلکه حرمت اخذ اجرت به خاطر اینست که: در عوض مالی که باذل بذل کرده چیزی به او نمی رسد و قانون معامله را ندارد و اجاره سفهی است.

پس پیش از آنکه بخواهد مسئله عدم جواز اخذ اجرت در مثل فرائض و نوافل مذکور مستند به وجود مانعی باشد، قبل از آن به نبود مقتضی مستند است و نوبت به وجود مانع نمی رسد.

[فی المثل اگر فرش مرطوب است و این مانع از سوختن آنست ولی اصلاً ناری هم نیست، در اینجا اگر گفتیم فرش نمی سوزد کسی نمی گوید بخاطر مرطوب بودن آنست بلکه می گویند: بخاطر نبود نار است.]  
 قوله: ومن هنا:

مرحوم سیّد در حاشیه فرموده<sup>(۱)</sup>: لا یخفی ان هذا الوجه لم یظهر ممّا ذکره فی قوله: واعلم ... حتی یصح منه ان یقول: ومن هنا یعلم ... مع بیان وجهه بقوله لانتقاضه.

خلاصه اینکه مطالبی که از اینجا به بعد آورده از ما قبل دانسته نمی شود تا بفرماید: ومن هنا یعلم ...

پس از روشن شدن موضوع مسئله می گوئیم: بحث در اخذ اجرت

(۱) حاشیه المکاسب للسیّد ره ص ۲۴.

برواجباتی است که مقتضی دارند و اجاره منعقد ساختن بر آنها سفهی نیست و بذل مال اکل مال به باطل نیست. ولی یکی از دو امر اساسی مانع است از صحت اجاره و جواز اخذ اجرت برواجبات:

۱ - مسئله عبادیت

۲ - مسئله وجوب

اما محور اوّل یا عبادیت: جناب صاحب ریاض مدعی شده که اخذ اجرت

برواجبات حرام است و به دو دلیل استدلال کرده:

۱ - اجماع منقول که قبلاً ذکر شد.

۲ - فرموده: <sup>(۱)</sup> اخذ اجرت برواجبات با قصد قربت و اخلاص در عمل

منافی است زیرا کسی که پول گرفته و واجبی را انجام می دهد نیت او صد در صد رسیدن به مال الاجاره است نه تقرّب به خداوند، و یا صد در صد هم نباشد بلکه قصد اجرت هم دخیل است و در هر صورت عمل را باطل می کند و لذا برای صحت عمل و مقربیت باید عوض و اجرتی در کار نباشد.

از این دلیل دو جواب ارائه شده:

۱ - جواب مرحوم شیخ: این استدلال شما طرداً و عکساً ماده نقض دارد

یعنی نه مانع اغیار است و نه جامع افراد.

اما مانع اغیار نیست برای اینکه مستحبات عبادی را هم شامل است چون در

آنها نیز اخذ اجرت با قصد قربت منافی است پس نباید جایز باشد در حالی که به ادعای شما فقط در مقابل واجب، اخذ اجرت جایز نیست و در مقابل غیر واجب جایز است.

و اما جامع افراد نیست برای اینکه این دلیل واجبات توصلی را شامل

نمی شود زیرا در آنها قصد قربت و اخلاص اصلاً معتبر نیست تا اخذ اجرت با

اخلاص منافی باشد و لذا باید اخذ اجرت بر توصلیات جایز باشد در حالی که شما مدّعی هستید که واجبات چه تعبدی و چه توصلی اخذ اجرت بر آنها حرام است . خلاصه اینکه : دلیل شما از جهتی اعمّ از مدّعا است چون مستحب عبادی را هم شامل است و از جهتی اخصّ از مدّعا است چون واجب توصلی را شامل نیست ، و بین الدلیل والمدّعی عموم من وجه است و چنین دلیلی به درد چنان مدّعائی نمی خورد .

قوله : وقديرّد :

[به فرموده مرحوم سيّد در حاشیه : راّد صاحب الجواهر است<sup>(۱)</sup> و بفرموده مرحوم شهیدی در حاشیه : راّد صاحب مفتاح الكرامه است<sup>(۲)</sup> ولا يبعد که هر دو باشند فعليکم بالمراجعة به کلمات جواهر و مفتاح]

به هر حال صاحب جواهر یا مفتاح الكرامة در ردّ استدلال صاحب رياض فرموده اند :

اخذ اجرت بر واجبات و اجاره بستن بر آنها و اجير شدن برای آنها نه تنها منافاتی با قصد قربت و اخلاص ندارد بلکه موکّد آنهاست زیرا که خود عمل ذاتاً واجب بود و ما به قصد امثال امرش اتیان می کردیم ، الان هم که اجاره آمد یک وجوب هم از این ناحیه تولید شد [چون عموم او فوا بالعقود اینجا را شامل شده و وجوب و فاء به عقد می آورد .] و وجوب دوباره ای برای آن عمل واجب تولید شد که موکّد وجوب قبلی است نه منافی با آن ، فلا مانع من جواز اخذ الاجرة على الواجب<sup>(۳)</sup>

(۱) حاشیه المكاسب للسيّد ص ۲۴ .

(۲) حاشیه شهیدی یا هداية الطالب ص ۱۲۱ .

(۳) جواهر الكلام ج ۲۲ ص ۱۱۷ و مفتاح الكرامة ج ۴ ، ص ۹۲ ، ضرورة كون الاجارة مؤكدة له . باعتبار تسببها للوجوب ايضاً .

مرحوم شیخ در اعتراض به این ردیه یا جوابیه، سه اعتراض دارند:

۱- اشکال نقضی: لازمه این جوابیه آنست که ما فرق بگذاریم بین باب اجاره و جعاله و بگوئیم: اجاره برواجبات صحیح است ولی جعاله صحیح نیست زیرا اجاره عقد لازم است و لزوم و فاء می آورد و وجوب بالاچاره مؤکد و وجوب اصل عمل می شود ولی جعاله عقد جائز است و از این ناحیه وجوبی نیامده تا مؤکد و وجوب قبلی باشد پس همان منافات که مستدل می گفت در اینجا هست و باید جعاله صحیح نباشد. در حالی که احدی در ما نحن فیه بین باب جعاله و اجاره فرق نگذاشته است یا هر دو را جایز و یا هر دو را غیر جائز دانسته اند.

۲ - قوله: اِنَّهُ ان ارید:

جواب اصلی و حلی اینست که: اخلاص و قصد قربت که در عبادات معتبر است دو مرتبه دارد:

الف - مرتبه اشتراط که مربوط به مولی است، یعنی وقتی مولی به عبادتی از قبیل صلوة امر می کند همانطوری که طهارت، استقبال و ... را شرط صحت یا وجوب قرار می دهد هکذا اخلاص را شرط صحت قرار داده است. ﴿وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾<sup>(۱)</sup>.

ب: مرتبه امثال که مربوط به عبد است، یعنی وقتی عبد در خارج می خواهد صلوة را امثال کند باید آن را به قصد قربت بجای آورد و به قصدهای دیگری مجزی نیست.

حال شما که می فرمائید: وجوبی که از ناحیه اجاره می آید مؤکد اخلاص و قصد قربت در عبادت است، منظورتان کدام مرتبه است؟ آیا مرادتان اینست که وجوب اجاره ای مؤکد اصل اشتراط اخلاص است؟ یعنی کان مولی دوبار فرموده: نماز را با قصد قربت بجا آورید، یا قصد قربت شرط نماز است و امثال

این تعابیر؟

یا منظور اینست که وجوب مذکور مؤکد اخلاص در عمل مکلف است؟ یعنی اگر اجاره و اخذ اجرت نبود اخلاصش کمتر بود حالا که عوض هم مطرح است اخلاصش بیشتر و مضاعف است؟

اگر اوّلی مراد شما باشد خواهیم گفت: این معنی دو اشکال دارد:

الف: هنگامی وجوب آمده از ناحیه اجاره مؤکد اخلاص است که یک وجوب تعبدی باشد و با وجوب قبل از آن دمساز باشد و نتیجه اش این باشد که اخلاص از دو ناحیه و با دو دلیل بیان شده و شرط گردیده پس حتماً باید باشد ولی متأسفانه وجوب مذکور توصّلی است و معنای وجوب توصّلی آنست که در متعلّق آن قصد قربت شرط نشده اگرچه در مثبت معتبر است و شرط ترتب الثواب بر عمل توصّلی است ولی شرط صحت نیست و بدون آن هم عمل صحیح است، و وقتی توصّلی شد اصلاً از ناحیه این وجوب اخلاصی مطرح نمی شود و شرط نمی گردد تا مؤکد اعتبار و اشتراط اخلاص در عبادت بشود یا خیر.

ب: این معنی با غرض مستدلّ هم نمی سازد، زیرا مستدلّ [صاحب ریاض] که فرمود: اخذ اجرت با قصد قربت منافی است منظور منافات در مقام عمل و امثال بودن در مقام اشتراط و اعتبار قصد قربت، پس شما تیر به تاریکی می زیند و چیزی را که مراد مستدلّ نیست اثبات می کنید.

و اگر دومی مرادتان باشد یعنی اگر کسی عوض مالی دریافت کند اخلاصش در عمل بیشتر است. خواهیم گفت: اینهم بطور قطع و جزم خلاف واقع است زیرا که شما را به وجدانتان ارجاع داده و از شما می پرسیم:

آیا اگر یک عملی خالی از جهات مادی و دنیوی [از مال - مقام - شهرت - ریا و ...] باشد خالصتر و بی غلّ و غش تر است؟ یا عملی که آمیخته با جهات مادی باشد آخلّص است؟ لا ریب در اینکه هر چه جهات ظاهری و مادی در یک عمل

کمتر باشد به همان نسبت خالصتر است .

نتیجه : پس چنان نیست که وجوب برخاسته از اجاره مؤکد اخلاص در عمل عبادی باشد .  
 قوله : مع انّ :

تا بحال سخن از مرحله وقوع و لا وقوع تاکید بود و اینکه آیا وجوب ناشی از اجاره مؤکد اخلاص در عبادت است یا خیر؟ ثابت کردیم که نیست ، حال قدمی جلوتر برداشته و سخن از امکان و امتناع به میان آورده و می گوئیم .  
 اصولاً امکان ندارد که وجوب ناشی از اجاره مؤکد اخلاص باشد و جمع میان اخذ اجرت با قصد قربت ممکن نیست .

زیرا که وقتی ما تحلیل می کنیم می بینیم وجوب ناشی از اجاره توسط او فوا بالعقود ثابت می شود بدان معنی است که باید عمل را به عنوان وفاء به عقد اجاره انجام دهی ، یعنی با بستن قرارداد اجاره خودت راملزم کرده ای که فلان کار را انجام دهی به عنوان اینکه عوض باشد برای طرف قرارداد که شما را اجیر کرده و مبلغی را داده پس اخلاص در اینجا بدان معنی است که شما این عمل را که ملک غیر شده و غیر استحقاق آن را یافته به عنوان اینکه او استحقاق این عمل را دارد صد در صد به این منظور انجام دهی .

از طرفی هم معنای اقم الصلوة مثلاً اینست که این عمل را چون خدا بر من واجب کرده و او استحقاق این را دارد صد در صد به این منظور انجام می دهم و لا ریب در اینکه اتیان عمل خالصاً لوجه الله و بعنوان انّ الله مستحق لهذا العمل و خالصاً لوجه العوض و بعنوان انّ الباذل مستحق لهذا العمل ، ایندو باهم متنافیان هستند و از قبیل اجتماع دو علت تامه مستقل بر معلول واحد شخصی است که دو علت همان دو داعی است که هم داعی و انگیزه و محرک درونی بر عمل خدا است و هم داعی پول است ، و معلول شخصی همان یک عمل خارجی است . و چنین

چیزی از محالات است چون منجر به اجتماع نقیضین می شود پس قبل از مرحله وقوع، اصلاً امکان ندارد که وجوب ناشی از اجاره مؤکد اخلاص باشد بلکه صد در صد منافی با اخلاص است.

[البته اینجا که دو داعی مستقل مطرح است فروض مختلفی قابل طرح است از قبیل اینکه

۱ - هر کدام مستقلاً داعی باشد و در عرض هم بالفعل هر دو را نیت کند که قطعاً تناقض و محال است.

۲ - هر کدام جزء العلة باشند یعنی مثلاً ۵۰٪ برای خدا و ۵۰٪ برای عوض باشد که باز فایده ای ندارد و شرک است.

۳ - فقط داعی الهی داشته باشد.

۴ - فقط داعی مادی و قصد عوض داشته باشد که اینها از مورد بحث خارج است . ]

قوله : ولذا :

شاهد بر منافات مذکور و عدم امکان تأکید آنست که : اگر فرضاً بجای اجاره که تا حال مطرح بود و عقد لازم و وجوب آور بود، عقد جعاله ای منعقد شود که از عقود جایزه است و وجوبی نمی آید تا صحبت از تأکید باشد در اینجا قطعاً منافات بود بین انجام عمل خالصاً لوجه الله با انجام عمل لوجه العوض و قابل جمع نبودند. پس اگر قصد عوض آمد اصلاً اخلاصی نیست تا بگوئید با آمدن اجاره وجوب می آید و با آمدن وجوب اخلاص دو چندان می گردد.

مشکل اصلی ما اینست که اگر در مقابل عبادت عوض مطرح شد و عمل را به قصد عوض انجام دادیم و محرک ما این جهت شد دیگر ممکن نیست یک عمل صحیح انجام دهیم [و در حقیقت استدلال صاحب ریاض را اینطور تکمیل می کنیم که : اخذ اجرت با قصد قربت منافات دارد و چون جمع بینهما ممکن



نیست از سه حال خارج نیست :

- ۱- نه اجرت و نه قصد قربت باشد که عمل باطل می شود و اجاره هم باطل .
- ۲- تنها قصد قربت باشد نه اجرت ، عمل صحیح است ولی اجاره معنی ندارد چون اجاره بی اجرت نداریم .
- ۳- تنها قصد عوض باشد نه قربت که عمل صحیح نیست چون عبادی است ، پس هیچگاه مکلف قدرت بر تحویل یک عمل صحیح ندارد تا اجاره بیاید و چون از خیر قصد قربت نتوان گذشت زیرا رکن عبادت است پس ناچار باید از خیر اجرت و اجاره گذشت ، پس اخذ اجرت بر واجب عبادی جایز نیست . [ قوله : وَاَمَّا تَاتِي :

حال که سخن از تنافی قصد قربت و اخذ اجرت به میان آمد در اینجا سؤال و مشکله ای در ارتباط با عبادات استیجاری از قبیل صوم و صلوة استیجاری مطرح می شود که : بلاشک فقهاء فتوی به صحت صوم و صلوة استیجاری داده اند و مشروعیت این امر جای تردید نیست ، در حالی که اینها عبادتند و قصد قربت می طلبند ، پس چگونه ممکن است که اجیر هم این عبادات را به قصد قربت بجا آورد و هم مستحق اخذ اجرت و عوض شود؟ آیا این جمع بین اخلاص و اجرت ، خدا و پول نیست؟

در جواب از این مشکله فقهاء عظام طرق و راه حلهائی ارائه داده اند که در جای خود مطرح است .

و فعلاً راه حل مرحوم شیخ اینست که : میان عبادات استیجاری با ما نحن فیه فرق است و آن اینکه : حقیقت استیجار و اجیر شدن برای عبادات دیگران آنست که : انسان اجیر و نائب خودش رانائب فلان مؤمن که از دنیا رفته و عباداتی به عهده و ذمه اش مانده ، قرار می دهد ، آنهم نیابت در عملی که قصد قربت می طلبد بعد که تنزیلاً و جعلاً نائب نازل منزله منوب عنه شد و بجای او نشست ،

وقتی نایب نماز می خواند گویا خود منوب<sup>۱</sup> عنه زنده شده و با عمل خودش به خدا تقرب می جوید اینست ماهیت نیابت، آنگاه حکم اصلی و اولی این نیابت و تنزیل، آنست که چون این کار احسان به منوب عنه و رساندن نفع اخروی به حال او است امری مستحب و ممدوح است و خدا اجر محسنین و کسانى را که به فکر دیگران هستند تضييع نمی کند. ﴿انّ الله لا یضیع اجر المحسنین﴾<sup>(۱)</sup>

پس اصل این کار یعنی نایب شدن و خود را بجای دیگری گذاشتن و کارهای او را قربۀ الی الله و بدون چشم داشت مادّی انجام دادن فی نفسه و قطع نظر از اجاره و جعاله و ... کاری مستحب است، و گاهی همین امر استحبابی در سایه اجاره واجب می شود البته وجوب اجاری توصلی است نه تعبدی ولی این اجاره در مقابل خود عمل نیست بلکه در مقابل نیابت است، یعنی برای اصل نایب شدن اجرت می گیرد و پس از اینکه نایب شد و به نفس نیابت مستحق اجرت شد در خارج خود را جای منوب عنه گذاشته و عمل را با قصد قربت بجای می آورد بطوری که کانّ خود میت زنده شده و عمل می کند فلا منافاة که هم اجرت باشد و هم عبادیت و قصد قربت، زیرا که اجرت در مقابل نیابت است و نیابت که عبادت نیست، واجب هم نیست تا اجرت نداشته باشد.

و اما خود عمل صد در صد به قصد قربت است نه اجرت، پس محذوری ندارد و محالی پیش نمی آید.

[و در حقیقت ما قصده المستشکل لم یقع چون او می گفت: اجرت در مقابل عمل عبادی است ولی چنان نشد، و ما وقع لم یقصده المعترض، چون اجرت مقابل نیابت واقع شد.]

ولی در ما نحن فیه که اخذ اجرت بر واجبات باشد مسئله نیابت مطرح نیست، بلکه عبادت بر شخص عامل شرعاً واجب شده و باید به قصد قربت بجا

آورد، و لذا اجیر شدن برانجام فرائض عبادی بدان معنی است که اخذ اجرت بر خود عمل است نه بر چیزی به نام نیابت و ... و اخذ اجرت بر خود عمل صحیح نیست، چون نفعی به حال باذل ندارد، زیرا او که با این عمل به خدا نزدیک نمی شود خود عامل به خدا نزدیک می شود و عامل هم اگر بر عملش پول بگیرد و اجیر شود نمی تواند قصد قربت بکند و لذا اخذ اجرت بر چنین واجباتی حرام است.

قوله: فان قلت:

چه مانعی دارد کسی بگوید: اخذ اجرت بر واجبات عبادی صحیح است و منافاتی هم با اخلاص ندارد؟ به این بیان که: اول با شخص قرار داد اجاره بست و مستحق اجرت شد به نفس عقد اجاره، سپس عمل را که انجام می دهد صد در صد برای خدا باشد و اجاره در اتیان آن هیچ نقشی نداشته باشد و به کلی از آن قطع نظر شود بطوری که کانّ اصلاً اجاره ای نبوده، پس اگر چنین فرض کنیم هم اجاره صحیح می شود هم عبادت.

قوله: قلت:

چنین فرضی ممکن است ولی مفید نیست زیرا در باب اجاره این نکته مسلم است که وقتی اجاره صحیح است که عمل یک عملی باشد که قابلیت داشته باشد که به عنوان وفاء به عقد اجاره اتیان شود، به عنوان اینکه مستأجر استحقاق آن را دارد آورده شود، به عنوان اینکه این عمل ملک غیر شده و در مقابل پولی که داده مالک عمل شده و باید مال او را به صاحبش تسلیم کرد بجای آورد، و عمل عبادی چنین قابلیت را ندارد و نمی توان آن را به قصد استحقاق باذل انجام داد چون با استحقاق خداوند این عمل را جمع نمی شود چنانکه گفتیم، پس باز هم وجهی برای صحت اجاره پیدا نشد.

قوله: ان قلت:

مستشکل می گوید: چه مانعی دارد که ما نحن فيه از قبیل داعی برداعی باشد و دو انگیزه متفاوت در طول هم مطرح باشد، به این صورت که داعی اصلی و اولی و هدف مباشری از انجام این عبادت همان اخلاص و تقرّب به خداوند باشد، و داعی دوّم و مع الواسطه عامل این باشد که مستحق اجرت شود یعنی مثلاً بگوید: من نماز را برای تقرب به خداوند انجام می دهم و این نماز با این قصد را مجموعاً برای استحقاق اجرت انجام می دهم.

[و بقول سیّد در حاشیه: در عبادات چیزی بیش از توسط امتثال و اینکه داعی اول عبادت باشد مطرح نیست و لازم نیست که قصد قربت غایه الغایات هم باشد.]<sup>(۱)</sup> پس هم قربت هست هم اجرت [هم خدا و هم خرما].

نظیر اینکه انسان عباداتی را قرّبه الی الله انجام می دهد مثلاً نماز می خواند، روزه می گیرد و ... خالصاً لوجه الله یعنی هدف مباشری و غایت بلا واسطه و داعی اولی همین تقرّب است.

ولی مقصد اصلی و غایه الغایات این عمل عبارتست از یک سلسله مطالب و خواسته های دنیوی از قبیل اینکه نماز جعفر طیار می خواند برای اداء دین، گشایش در زندگی و ... همانطوری که در این موارد امور دنیوی مطرح است، هکذا در ما نحن فيه هم حق داشته باشد برای عبادت واجب اجیر شود منتها بصورت داعی برداعی، این چه اشکال دارد؟

قوله: قلت:

[از اصل اشکال اینگونه جواب می دهیم که باید عمل عبادی به جمیع مراتبش عبادت باشد یعنی غایه الغایات هم فقط و فقط خدا باشد و بس و الا صحیح نیست. و اما جواب از تنظیر: [قیاس ما نحن فيه به آن موارد مع الفارق است، زیرا در آن موارد درست است که دنبال مطالب دنیوی است ولی همان را هم از خدا

(۱) حاشیه المکاسب ص ۲۴.

می طلبد و طلب حاجت از خداوند محبوب و مطلوب خدا است و نه تنها به حال عبادت قادح نیست بلکه مؤکّد هم هست که این شخص اینقدر توکل و ایمان و اعتقاد و اعتمادش به خدا نزدیک است که به همه کارها رنگ الهی داده و با اینکه خود می کوشد ولی آنها را از خدای می طلبد.

اما در ما نحن فيه آن غرض دنیوی یعنی اجرت را از خدانمی طلبد بلکه از غیر خدا می طلبد و برای خدا شرك قائل شده است و چنین امری مبعوض خدا است.

نتیجه نهائی: در ما نحن فيه مسئله اخذ اجرت با قصد قربت منافی است و حق با صاحب ریاض است و اعتراض صاحب جواهر یا مفتاح الکرامه وارد نیست.  
 قوله: وکیف کان:

پس از اینکه مرحوم شیخ به سه بیان از اعتراض صاحب جواهر یا مفتاح الکرامة پاسخ دادند و نیز سه ان قلت و قلت را مطرح کردند در پایان جمع بندی کرده و می فرمایند: به عقیده ما فی الجملة حق با صاحب ریاض است و اخذ اجرت با قصد قربت منافات دارد در خصوص واجبات تعبّدیه، و فی الجملة هم یعنی واجب تعبّدی که عینی باشد نه کفائی، تعیینی باشد نه تخییری و گرنه در تعبّدی کفائی و یا تخییری هم منافاتی نیست و به زودی در بیان نظریه خود مرحوم شیخ این مطلب روشن خواهد شد.

پس فی الجملة منافات هست و ایراد صاحب جواهر به مؤکّد بودن را نمی پذیریم البته ایرادی که خود ما داشتیم به قوت خود باقی است و آن اینکه: این دلیل نه مانع اغیار است و نه جامع افراد.

اما مانع اغیار نیست برای اینکه مستحبات تعبّدی را نیز شامل است در حالی که به نظر مستدلّ اخذ اجرت برواجبات حرام است نه مستحبات.

و اما جامع افراد نیست برای اینکه واجبات توصلی را شامل نمی شود چونکه

در آنها اصلاً قصد قربت معتبر نیست تا اخذ اجرت با آن منافی باشد یا خیر، در حالی که مدّعی مستدلّ مطلق واجبات است اعمّ از توصلی و تعبدی، پس این دلیل با آن مدّعا دمساز نیست.

قوله: نعم قد استدّل:

۳- دلیل سوّم از ادلّه مشهور بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات [در این دلیل روی وصف و خوب تکیه شده و چنانکه قبلاً آوردیم تمامی ادلّه مشهور بر حرمت روی دو محور تکیه دارد: بعضی ها بر محور عبادیت و قصد قربت تکیه کرده مثل دلیل دوّم که از صاحب ریاض بود، و بعضی ها بر محور و خوب متکی است مثل همین دلیل سوّم.]

این دلیل را مرحوم کاشف الغطاء در شرح بقواعد خودش آورده<sup>(۱)</sup> البته ایشان به وجوهی تمسّک کرده اند ولی قویترین آنها این وجه است که ما در اینجا آورده و به نقد و بررسی آن می پردازیم:

میان وصف و خوب [که روی سخن در واجبات است و مفروض بحث ما

هستند]

و وصف تملیک و تملک یا اجاره دادن عمل، یک تنافی و تعاند ذاتی هست و با یکدیگر هرگز جمع نمی شوند، زیرا که وجوب معنایش آنست که: مکلف چه بخواهد یا نه باید آن را انجام دهد و از طرف مولی الزام در کار است.

و در یک کلام این عمل مملوک خداوند است و خداوند استحقاق این عمل را دارد که برای او انجام شود و عملی که ملک او است در برابر عوض و پاداشی که به ما می دهد، به مالک اصلی اش تحویل و تسلیم کنیم، و سلطنت مطلقه بر این عمل از آن الله است. و معنای عقد اجاره بر این عمل آنست که این عمل صد در صد ملک مستأجر باشد، و او بخاطر پولی که داده استحقاق این عمل را پیدا کرده

(۱) شرح قواعد خطی ص ۵۹.

و سلطنت مطلقه از آن او است .

این دو باهم قابل جمع نیستند ، زیرا عملی که به واسطه ایجاب شرعی ملک طلق خداوند گردیده معنا ندارد که در همان آن به دیگری [باذل و مستأجر] تملیک شود و ملک طلق او باشد ، المملوك لا يملك ثانياً مادام مملوکاً ، و عملی که خدای استحقاق آن را یافته دیگر معقول نیست در همان آن دیگری هم مستحق آن باشد که المستحق لا يُستحق ثانياً ، زیرا که جمع بینهما مستلزم اجتماع دو مالک مستقل بر مملوك واحد شخصی در آن واحد است ، و اجتماع مالکین مستقلین بر مملوك واحد ، اجتماع مثلین در شیئی واحد است و اجتماع مثلین در شیئی واحد منجر به اجتماع نقیضین در شیئی واحد است .

[یعنی مثلاً خدا هم مالک این عمل هست و هم نیست ، یا آن مستأجر هم استحقاق این عمل را دارد و هم ندارد] و اجتماع نقیضین هم که از محالات ذاتیه است و ابده البدیهیات و مبدء المبادی است .

قوله : و توضیحه :

اگر اجاره برواجبات صحیح باشد معنای اجاره آنست که : مستأجر و باذل مال و پولی را به مؤجر تملیک می کند و متقابلاً مؤجر هم در عوض عمل خود را به مستأجر تملیک می کند و قانون اجاره اینست که : همانطوری که مستأجر باید خودش ابتدا مالک عوض و مال باشد تا بتواند آن را به مؤجر [یعنی همان عامل که عملش را اجاره می دهد] تملیک کند و گرنه تملیک بدون تملک قبلی از قبیل اعطاء بدون وجدان و دارائی است و فاقد الشیئی معطی الشیئی نمی شود ، هکذا مؤجر هم چیزی را که متقابلاً به مستأجر تملیک می کند [که همان عملش باشد] باید خودش مالک آن باشد و برآن سلطنت داشته باشد و قدرت بر تسلیم آن باشد تا بتواند در مرتبه بعدی به مستأجر تملیک کند و الا تملیک بلا تملک است که همان اعطاء مع فقدان است ، حال که قانون اینست که می گوئیم : اگر عملی فی نفسه و قبل

الاجاره مباح یا مستحب باشد و در تحت اختیار و سلطهٔ عامل باشد اجاره بر آن صحیح است و بتوسط اجاره به ملک مستأجر درمی آید و مانعی هم ندارد.

ولی اگر عملی فی نفسه واجب بود [کما هو المفروض] و مکلف حق نداشت آن را ترک کند، بلکه ملزم به فعل آن بود، چنین عملی ملک خدا شده است و دیگر عامل نسبت به آن مالکیت و سلطنتی ندارد تا بتواند به مستأجر تملیک کند و وقتی نتوانست اجاره منعقد نمی شود.

قوله: الاتری:

چند نمونه نظیر می آوریم:

الف: در باب اجاره بر اعیان: اگر شما منفعت منزل را که همان سکنایش باشد یکساله با همهٔ شرائط اجاره بدیگری منتقل کردید و الان هم اجاره به قوت خود باقی است، دیگر معنا ندارد که در همان مدّت به شخص ثالث هم اجاره دهید، شما مالک چیزی نیستید که تملیک کنید.

ب: در باب اجاره بر عمل: اگر شما عمل امروزتان را به مستأجری تملیک کرده و با او قرارداد بستید که امروز را برایش کار کنید دیگر امکان ندارد که مجدداً برای همان روز معین با دیگری قرارداد ببندید.

ج: دو مثال قبلی از واجبات نبود، ولی این مثال که شیخ اعظم آورده از واجبات است: انسانی که خود را به دیگری اجاره می دهد و از طرف او اجیر می شود که فلان میّت را دفن کند [و فرض هم این باشد که اجاره صحیح است]. دیگر امکان ندارد که برای همان کار شخصی و جزئی خود را به فرد دیگر هم اجاره بدهد زیرا که این عمل با اجارهٔ اوّل که علی الفرض صحیح هم بوده، ملک اوّلی شد و او حقّ استیفاء این عمل را دارد، و دیگر چیزی برای عامل نمانده و ملکی ندارد که بتواند همان را مجدداً به دوّمی هم تملیک کند و اجارهٔ بلاعوض و یکطرفه هم که نداریم پس اجارهٔ دوّم سفهی و اکل مال به باطل خواهد بود و با



اولی جمع نمی شود.

حال ما نحن فیه هم چنین است یعنی چنین عملی را خدا واجب کرده و او مالک شده دیگر معنا ندارد که دیگری هم در همان آن بتواند مالک این عمل گردد و جمع بینهما نشاید.  
 قوله: خصوصاً:

برخی از کارها را که خدای برما واجب کرده صد در صد به حق الله مربوط است از قبیل صوم و صلوة و ... ولی برخی از واجبات به نحوی به حقوق دیگران مربوط می شود مثل تجهیز میّت که حقی است از میّت برگردن زندگان و خداوند این حق را قرار داده و میّت را مستحقّ این عمل ساخته است، حال در هر دو قسم معنا ندارد که عامل بتواند دوباره همان عمل را اجاره دهد به ویژه در قسم دوّم که عمل رامالکی و مستحقّی از آدمیان تشکیل می دهد [خود میّت] و معنای صحت اجاره آنست که این عمل را مستأجر استحقاق دارد و جمع بینهما از قبیل اجتماع دو مالک یا دو مستحق صد در صد و مستقل برشیئ واحد است که منجر به تناقض می شود و هو محال و حیث اینکه علی الفرض این عمل واجب است و حق خدا است، و از طرفی این وجوب و ملک خدا شدن با اجاره و ملک غیر شدن منافی است و جمع آندو نشاید، به ناچار باید از خیر اجاره بگذریم و بگوئیم: این عمل اجاره بردار نیست [چون اصل وجوبش محرز است و از خیر آن نتوان گذشت] و هو المطلوب.

قوله: ولكن الانصاف:

مرحوم شیخ می فرماید: این دلیل نیز همانند دلیل قبلی [از صاحب ریاض] قابل مناقشه است و به عقیده ما ممکن است بگوئیم: میان وجوب [که به معنای طلب شارع و استحقاق و تملک او نسبت به این عمل است] با اجاره دادن و تملیک به غیر [که به معنای استحقاق مستأجر و مالکیت او نسبت به این عمل است]

منافاتی وجود ندارد و نمونه هائی هم که در استدلال ذکر شد می گوئیم:

قیاس مالکیت خدا نسبت به چیزی با مالکیت آدمیان مع الفارق است، زیرا که در ملکیت آدمی مالکیت زید نسبت به عبا مثلاً، با مالکیت خالد نسبت به آن در عرض هم و هم‌رتبه هستند و اجتماعشان جایز نیست به همان بیان که در استدلال آمد.

اما مالکیت خدا نسبت به چیزی با بنده نسبت به چیزی در عرض هم نیستند تا تنافی داشته باشند، و جمع آندو نشاید، بلکه همواره مالکیت انسان در طول مالکیت خدا است و مسئله طولیت و ترتب، قضیه تنافی را حل می کند و منافاتی هم ندارد [چه در ملکیت‌های حقیقی مثل مالکیت نفس نسبت به قوای گوناگون و افعالش، و چه در ملکیت‌های اعتباری مانند زید نسبت به منزل و اتومبیل و ...]

و نظیر آن را در شرعیات و عرفیات هم داریم، فی المثل اگر ما قائل شویم که عبد هم قابلیت مالک شدن را دارد می گوئیم: این شیئی هم ملک عبد است و هم ملک مولی و منافاتی هم ندارد زیرا مالکیت عبد در طول مالکیت مولی است و در مرتبه بالاتر خود عبد و مالش ملک مولی است، العبد و مافی یده کان لمولاه، یا مثلاً شما وکیل تامّ الاختیاری دارید که مستقلاً حق تصرف در اموالتان را دارد و همزمان خود شمای موکل هم حق دارید ولی منافاتی نیست زیرا استحقاق وکیل در طول استحقاق شما است، و بدین معنی همه عالم وجود با همه مالکها و مملوکهای که دارد ملک خداوند است و لا منافاة که هم ملک عبد باشد و هم ملک مولی چون طولیت که آمد تنافی را می شوید و به زباله دان تاریخ می افکند، پس منافاتی نیست که عمل هم بر مکلف واجب باشد و ملک خدا و هم بدیگری اجاره دهد و ملک مستأجر شود، و از این ناحیه خیالمان راحت است که مانعی از اجاره نیست.

قوله: ثم ان:

اعتراض دیگری که به این استدلال داریم آنست که: خود کاشف الغطاء هم اعتراف کرده به اینکه: دلیل مذکور فقط در واجب عینی قابل جریان است و اختصاص به واجبات عینیّه دارد و واجبات کفائیّه را شامل نیست [زیرا در واجب کفائی برآنکه واجب است عنوان کلیّ احد المکلفین است نه خصوص این فرد یا آن فرد و لذا مانعی ندارد که هم بریکی از مکلفین واجب باشد و هم در مقابل عمل اجرت باشد زیرا ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد]

و لذا برای حرمت اخذ اجرت بر واجب کفائی جداگانه استدلال کرده و آن اینکه: وقتی فرد معینی از مکلفین کار را شروع می کند این عمل واجب برای همان فرد متعیّن می شود [بدین معنا که منافع و آثار دنیوی و اخروی عمل، مسئله مدح و ثواب همه و همه به عامل تعلق می گیرد]. و دیگر معنا نداشت که به ملک دیگری [مستأجر] درآید، زیرا مستأجر از این عمل سودی نمی برد تا اجاره اش صحیح باشد بلکه اکل مال به باطل است.

و نظیر آنست که شما به کسی بگوئید: تو را اجیر کردم تا منافع تو را که مملوك خودت یا دیگری است همزمان من مالک شوم [که چنین چیزی معقول نیست]. پس اخذ اجرت بر واجب کفائی هم نشاید.<sup>(۱)</sup>

قوله: و فیه منع:

مرحوم شیخ در جواب از این قسمت می فرماید: قبل از اینکه عامل عمل خود را بدیگری اجاره دهد، اگر اقدام می کرد و فعل واجب را انجام می داد، منافع و آثارش هم به خود او تعلق می گرفت و ربطی بدیگری نداشت ولی پس از اجاره صحیح دیگر معنی ندارد که عمل مال خود عامل باشد بلکه عمل ملک مستأجر شده و او مستحق این عمل گردیده و در نتیجه آثار و منافع آنها به مستأجر تعلق می گیرد [عامل مالک پول و اجرت است و مستأجر مالک عمل و تبعات آن]

(۱) شرح قواعد خطی ص ۵۹.

و بنا بر این اجاره مذکور سفیهانه و اکل مال به باطل نخواهد بود.  
**قوله: فاذا وجب:**

در این قسمت چند مثال زده و مطلب را محاسبه می کنند:

۱ - فرض کنید انقاذ غریق به صورت یک واجب کفائی مطرح است و برزید هم به عنوان یکی از مکلفین واجب است، حال شخص دیگری یعنی بکر، زید را برای این عمل اجیر کرد در اینجا ثواب انقاذ از آن مستأجر خواهد بود که فاعل بالتسبیب است نه از آن اجیر و عامل که فاعل مباشر است و عامل فقط مستحق اجرت است.

آری از آنجا که واجب یک واجب کفائی بوده و مستأجر با پولی که داد بدان قیام و اقدام نمود از عهدهٔ عامل هم ساقط می شود لحصول الغرض من الامر، پس اجاره بیهوده و بیفائده نیست.

۲ - فرض کنید ازاله نجاست از مسجد بریکی از مکلفین واجب شده و تمام آن حرفها را بیاورید.

۳ - در مواردی که جهاد و دفاع از کیان اسلام بصورت واجب کفائی بریکی از دو نفر [اجیر و مستأجر] واجب است و با اقدام یکی من به الکفایه پیدا شده و نیازی به دیگری نیست باز اگر احدهما به دیگری پول داد و او را اجیر کرد باز ثواب جهاد از آن مستأجر خواهد بود و اجاره عبث و سفیهی نیست [متهی دو مثال قبل از واجب کفائی توصلی بود و این مثال از واجب تعبدی کفائی].  
**قوله: وبالجملة:**

پس از اینکه مرحوم شیخ مهمترین ادلهٔ مشهور را که دو دلیل بود  
 [۱ - دلیل صاحب ریاض که روی صفت عبادیت تکیه کرده بود و آن را مانع از اخذ اجرت دانسته بود

۲ - دلیل کاشف الغطاء که بر صفت وجوب و مانعیت آن تکیه کرده بود.]

عنوان کرد و مورد مناقشه قرار دادند.

اینکه به جمع بندی نشسته و می فرمایند: ما هیچ دلیل قابل قبولی مبنی بر حرمت اخذ اجرت برواجبات نیافتیم که وافی به تمام مدّعا باشد و بر حرمت اخذ اجرت بر مطلق الواجب [تعبدی و توصلی، عینی و کفائی، تعیینی و تخییری] دلالت کند، تنها دلیلی که باید تکلیفش را روشن کنیم ادّعی اجماع است، که در صدر مسئله به چند نمونه از عبارات قوم اشاره کردیم و اینک در جواب آن می گوئیم:

اولاً تنها کسی که به صراحت ادّعی اجماع نموده مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد است [زیرا که شهید ثانی در مسالک فرمود: علی المشهور، محقق اردبیلی هم که فرمود: وکانّ دلیلہ الاجماع، یعنی گویا اجماعی است و صاحب ریاض هم که روی اجماع همین گروه تکیه کرد و سخن جدائی نداشت، و این تنها محقق ثانی بود که فرمود: اخذ اجرت بر تعلیم صیغۃ النکاح والقائها حرامٌ بالاجماع.] و اجماع منقول به خبر واحد نزد ما اعتباری ندارد.

ثانیاً این اجماع موهون است زیرا گروه کثیری از اعیان و شخصیت‌های بزرگ عالم فقه از قدمات و متأخرین در مسئله مخالف رأی مشهور هستند و اخذ اجرت را بمطلق واجبات حرام نمی دانند، و این مطلب را هم فقهاء دیگر در کلماتشان نقل فرموده اند [یعنی اشاره به خلاف در مسئله کرده اند] و هم خود ما تتبع کرده و در کلمات آنان یافته ایم [قبل از توضیح مطالب کتاب اشاره ای به فهرست اقوال در مسئله می کنیم]:

۱- قول مشهور که قبلاً گذشت و اخذ اجرت را برواجبات مطلقاً حرام

می دانستند.

۲- قول منسوب به سید مرتضی در مسئله تجهیز میّت که اخذ اجرت

برواجب کفائی مطلقاً جایز است چه تعبدی چه توصلی و برواجب عینی مطلقاً

جایز نیست و قبلاً فرمودند که این نسبت ناتمام است و نزاع سید با مشهور صغروی است نه کبروی .

۳- قول فخرالدین و جماعتی که تفصیل داده اند میان تعبدیات و توصلیات و فرموده اند در واجبات تعبدی اخذ اجرت حرام است ولی در توصلیات جایز است .

۴- تفصیل فخرالدین میان واجب کفائی توصلی با واجب کفائی تعبدی و واجبات عینی اعمّ از تعبدی و توصلی ، که در کفائی توصلی اخذ اجرت را جایز دانسته اند و در سه قسم دیگر حرام دانسته اند .

۵- قول منسوب به صاحب مفتاح الکرامه که بر واجبات اصلی و نفسی اخذ اجرت را حرام دانسته ولی در مقابل واجب تبعی و غیره و مقدمی اخذ اجرت را جایز می دانند .

۶- تفصیل میان شش صورت از مرحوم شیخ انصاری که بعداً در والذی ینساق الیه النظر خواهیم آورد .  
 قوله : اما الحکایة :

اما وجود مخالفی که بزرگان در کتابهایشان برای ما حکایت کرده اند و بدان اشاره نموده اند عبارتست از : هم محقق اول ره و هم جناب علامه ره و هم دیگر بزرگان از بعض از فقهاء<sup>(۱)</sup> نقل کرده اند که آنها اخذ اجرت در مقابل قضاوت را تجویز کرده اند [با اینکه بلاشک قضاء براهلش واجب است چه عینی یا کفائی .]  
 اما عبارت محقق : وی در شرایع فرموده : اما اگر قاضی بخواهد از متحاکمین یعنی طرفین دعوی جعل و عوضی دریافت کند مورد اختلاف است<sup>(۲)</sup>  
 [یعنی برخی اخذ جعل را تجویز کرده و برخی تحریم کرده اند .]

(۱) المقنعه شیخ مفید ص ۹۰ .

(۲) شرایع الاسلام ج ۴ ، ص ۶۹ .

علامه ره نیز در کتاب مختلف خود همین مطلب را آورده است. <sup>(۱)</sup>  
 و نیز مرحوم علامه طباطبائی در کتاب مصابیح <sup>(۲)</sup> خود از جناب فخرالدین  
 و جماعتی از فقهاء نقل فرموده که اینان طرفدار تفصیل میان عبادات و توصیلات  
 هستند یعنی اخذ اجرت را در تعبدیات حرام می دانند اما در توصیلات جایز  
 می دانند و از همه واضحتر نقل اقوالی است که جناب شهید ثانی در مسالک در  
 باب متاجر آورده است که ملاحظه آن اقوال به خوبی روشن می کند که مسئله  
 حرمت اخذ اجرت برواجبات مورد اتفاق کلمه نیست و اختلافی است. [و قبلاً  
 به شش قول اشاره کردیم] این بود مقداری که دیگر فقها برای ما نقل کرده اند.  
 قوله: واما ما وجدناه:

اما آن مقدار از قول مخالف که خود ما در کتب تتبع کرده و یافته ایم آنست  
 که: ظاهر کلام شیخ مفید در مقنعه و شیخ طوسی در نهاییه و ظاهر کلام سید  
 مرتضی طبق آنچه دیگران حکایت کرده اند آنست که به عقیده این حضرات، اخذ  
 اجرت در مقابل قضاوت جایز است و قاضی حق دارد اجرت دریافت کند آنهم  
 مطلقاً یعنی چه فقیر باشد یا غنی، چه قضاوت براو واجب عینی باشد یا کفائی.  
 [ملاحظه می فرمائید که: با اینکه قضاوت بلاشک بر قاضی جامع شرائط واجب  
 است معذک اخذ اجرت بر آن تجویز شده است]

و جناب فخرالدین در کتاب ایضاح تصریح کرده است که: اخذ اجرت  
 برواجب عینی توصلی، و عینی تعبدی، و کفائی تعبدی حرام است ولی برواجب  
 کفائی توصلی جایز است.

وی در شرح عبارت پدر بزرگوارش علامه ره در کتاب قواعد در مسئله اخذ  
 اجرت بر تعلیم فقه و احکام شرعیّه [که تعلیم آن واجب است. ] مطالبی آورده که

(۱) مختلف ص ۳۴۲ و ...

(۲) در اختیار ما نیست.

عین عبارت ایشان چنین است: به عقیده من حق آنست که: هر عملی که بر شخص معینی واجب گردیده [یعنی واجب عینی] مکلف حق ندارد در مقابل آن اجرت بگیرد. [در این قسم میان تعبدی و توصلی تفصیل نداده و منظورش هر دو قسم است یعنی واجب عینی چه توصلی باشد یا تعبدی اجاره بردار نیست.]

و اما واجب کفائی: اگر عمل از آن اعمالی است که بدون قصد قربت صحیح نیست [یعنی تعبدی است]. باز اخذ اجرت در برابر آن حرام است، چرا که این عمل یک عبادت است و خدای متعال در قرآن فرموده: ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾<sup>(۱)</sup> که کلمه ما والاً مفید حصر است [در اصول خواندیم که استثناء از نفی افاده حصر می کند.]

و لام لیعبدوا لام غایت و غرض است، و به حکم این آیه شریفه غرض از اوامر الهی [آنجا که فرموده: اقیموا الصلوة، آتوا الزکاة و ...] اخلاص است یعنی اینکه مکلف مأمور به را فقط برای خدا و به قصد قربت بجای آورد.

واضح است که کاری که به نیت عوض و اجرت انجام می گیرد خالصاً لوجه الله نخواهد بود و با غرض از عبادت سازگار نیست و نقض غرض است. پس در این بخش نیز اخذ اجرت حرام است.

و اما غیر اینها یعنی مواردی که واجبی کفائی توصلی باشد [مثل انقاذ غریق، ازاله نجاست عن المسجد و ...] از نظر قاعده اخذ اجرت در مقابل آن جایز و بلا مانع است مگر مواردیکه نص خاصی بر تحریم اخذ اجرت وارد شده.

نظیر دفن میت که نص خاص دارد<sup>(۲)</sup> ولی این یک استثناء بدلیل خاص است و گرنه قانوناً محذوری ندارد.<sup>(۳)</sup> [کلام فخرالدین را ملاحظه فرمودید که تفصیل

(۱) سوره بینه آیه ۵.

(۲) مرحوم سید در حاشیه بر مکاسب ص ۲۷ فرموده: ما بر این نص واقف نشدیم.

(۳) ایضاح الفوائد ج ۲، ص ۲۶۴.



داد میان چهار صورت و چنان نبود که مطلقاً اخذ اجرت برواجبات را حرام بداند . [

قوله : نعم رده :

البته محقق ثانی [که مدعی اجماع بر حرمت اخذ اجرت برواجبات بود .] در کتاب جامع المقاصد، تفصیل فخرالدین را رد کرده و فرموده : این با نصّ اصحاب نمی سازد .<sup>(۱)</sup>

قوله : اقول :

ولی مرحوم شیخ می فرماید : به عقیده ما فخرالدین به نصّ اصحاب آشناتر است تا محقق ثانی [یعنی اگر چنین نصّی بود وی با آن مخالفت نمی کرد .] و چنین نصّی نیست شاهدش اینست : پدر همین فخرالدین جناب علامه در مختلف تصریح کرده که اگر قضاوت بر قاضی واجب عینی نشود [بلکه کفائی باشد] می تواند در مقابل آن اجرت بگیرد .<sup>(۲)</sup>

و پیش از علامه ، جناب محقق فتوی به جواز اخذ اجرت برای قاضی داده منتهی دو قید ذکر کرده و فرموده با دو شرط حق اخذ اجرت دارد :

۱ - قضاوت بر او واجب عینی نشود .

۲ - احتیاج به اخذ اجرت داشته باشد یعنی فقیر باشد .<sup>(۳)</sup> و بخاطر همین

تصریحات .

جناب علامه طباطبائی در کتاب مصابیح خود همین تفصیل فخرالمحققین را اختیار نموده است .<sup>(۴)</sup> حال این شما و این وجدانتان آیا با وجود اینهمه مخالف در مسئله می توان به اجماع محقق ثانی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟ و روی آن حساب

(۱) جامع المقاصد ج ۴ ، ص ۳۶ .

(۲) المختلف ص ۳۴۲ .

(۳) شرایع الاسلام ج ۴ ، ص ۶۹ .

(۴) مصابیح در اختیار ما نیست .

کرد؟ و بر آن تکیه نمود؟ حاشا و کلاً.

۳- قوله: مع ما:

ایراد سوّمی که اجماع محقق ثانی دارد آنست که: جناب شهید ثانی [با همه جلال شأن که دارد.] به اجماعات محقق ثانی طعن زده و در رساله ای که در رابطه با نماز جمعه نوشته فرموده: اجماعات محقق ثانی ارزشمند نیست. (۱)

پس ما هیچ دلیل قابل قبولی نه از اجماع و نه غیر آن نداریم که اخذ اجرت بر واجبات را مطلقاً تحریم کرده باشد.

قوله: والذی ینساق:

نظریه شیخ اعظم در مسئله اخذ اجرت بر واجبات:

نخست مقدّمه ای را ذکر می کنند: قانون کلی در باب معاملات اینست:

هر چیزی که [چه عینی از اعیان خارجیّه باشد مانند خانه، اتومبیل، فرش و... و چه منفعتی از منافع عین باشد مانند سکنای دار، رکوب دابّه و... و چه عملی از اعمال مکلف باشد مانند اجیر شدن بر خیاطت، بنائی، عبادات استیجاری و... قاعده ای که بیان می کنیم در همه اینها است ولی جناب شیخ چون در مورد واجبات و عمل المكلف بحث دارند لذا دائره قضیه را تنگ گرفته اند] دارای منفعت محلّله [شرعاً] مقصوده [عرفاً و عند العقلاء و به عبارت دیگر: معتدّبها] باشد [و در یک کلام شرعاً و عرفاً مالیت و ارزش داشته باشد]. معاوضه بر آن جایز است چه به صورت بیع باشد [بر اعیان] و چه به صورت اجاره باشد [که از عقود لازمه است و بر منافع و اعمال تعلق می گیرد]. و چه به صورت جعاله باشد [که عقد جائز است].

حاصل اینکه: هر عملی که دارای منفعت حلال قابل توجهی باشد معامله

بر آن و تسلیم آن به دیگری و تملیک آن در مقابل عوض مشروعیت دارد.

منتهی گاهی عمل یک عمل مباح یا مستحبی است مانند خیاطت، بنائی، کتابت و ... که در مواقع عادی شرعاً اینها واجب نیستند اما عملی است ارزشمند، منفعت دار و عقلاء قصد آن می کنند لذا معاوضه اش صحیح است.

گاهی هم آن عمل شرعاً معنون به عنوان واجب است و از اموری است که شارع مقدس آن را در حق مکلف واجب کرده است باز هم نفس و جوب مانع از اخذ اجرت نیست و اجاره بر آن صحیح است، منتهی عمل واجبی که مورد عقد اجاره واقع شده دو گونه است:

۱ - گاهی همان عملی که بدیگری به اجاره داده شده و در مقابل اجرت انجام می گیرد، یک عملی است که صلاحیت دارد که واجب را از دوش خود عامل [چون بر او هم واجب است] اسقاط کند یعنی عامل هم استحقاق اجرت را یافته و هم واجب از عهده اش برداشته شده و خود این صورت سه فرض دارد:

الف: گاهی این عمل موجب امثال هم هست: مثل اینکه اجیر شد برای ازالة نجاست عن المسجد و سپس عملیات تطهیر مسجد را به قصد امثال امر ازل النجاسة عن المسجد انجام داد در اینجا هم امثال امر صادق است و هم استحقاق اجرت ثابت است [چون اجاره توصلی است و لازم نیست به قصد امر اوفوا بالعقود عمل را انجام دهد آنچه لازم است اینست که: عمل قابل باشد و شأنیت آن را دارا باشد که بوسیله آن وفاء به عقد شود ولی در توصلیات ذات العمل مهم است و فعلاً هم قصد امر اجاره ای را بکند لازم نیست.] و هم سقوط الوجوب عن المستأجر و هم سقوط وجوب از اجیر عامل.

ب: قوله: او اسقاطه به:

و گاهی عمل موجب امثال نیست ولی مسقط ایجاب مولی هست و آن در فرضی است که همین تطهیر مسجد را به قصد امثال امر ازالة نجاست بجا نیاورد بلکه به قصد عوض و اجرت بجای آورد در اینجا هم استحقاق اجرت می آید

و سقوط الواجب عن المستأجر والاجرير می آید ولی امتثال صدق نمی کند .  
ج : قوله : او عنده :

گاهی عمل موجب امتثال نیست ولی عند هذا العمل یسقطُ ایجاب المولی [یعنی وقتی عمل انجام شد وجوب می رود چون موضوع ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است مثلاً اجیر شد برای دفن میت و به قصد اجاره آن کار را کرد در اینجا امتثال صدق نمی کند چون به قصد امر ادفنوا موتاکم این کار را نکرده ولی استحقاق اجرت دارد و ضمناً عند هذا الفعل واجب از دوش خود مستأجر و عامل برداشته می شود چون دیگر میتی نیست که دفن ، موضوع داشته باشد و چنانکه در اصول خوانده ایم سقوط الوجوب قد یکون بالامثال و قد یکون بالعصیان و قد یکون بانتفاء الموضوع . ]

البته در اینجا محشّین بزرگوار اظهار عجز کرده اند و مرحوم سید در حاشیه فرموده :

أمّا الامتثال فکما اذا استأجره لدفن الميت عن نفسه فدفنه كذلك .

وأمّا الاسقاط به ای بالفعل فکما اذا استأجره للدفن نیابة عنه ... و أمّا السقوط عنده فلم افهم المراد منه<sup>(۱)</sup>

و مرحوم شهیدی هم اوّل تفسیری ارائه کرده به اینکه و أمّا الاسقاط عنده فبان یکون اجیراً علی الدفن نیابة عن المستأجر و قصد عند الاتیان بالفعل نیابة و کونه عنه فانه حیثذ یکون بواسطة التنزیل و نیابة فعلاً للمستأجر لا للاجیر و لکن یسقط عنه نظیر سقوطه عنه عند اتیان الاخر ایاه مباشرة لا نیابة .

سپس فرموده : وبالجملة الفرق بین هذا و بین سابقه و عن الاسقاط فی الاوّل بفعله فی الثاني بفعل الغير و هو المنوب عنه غاية الامر تنزیلاً ، سپس فرموده : هذا

غایة ما خطر بیالی عاجلاً فی شرح مراد المصنف ...<sup>(۱)</sup> و آنچه که ما ارائه کردیم تفسیری بود از مرحوم آیت ا... العظمی خوئی<sup>(۲)</sup>]

۲- و گاهی عمل یک عملی است که اگر عامل انجام دهد هر چند مستحق اجرت می‌گردد ولی این عمل مُسْقَط واجب از عهده او نیست و صلاحیت برای این منظور ندارد فی المثل کسی اجیر می‌شود که نماز مغرب را مثلاً از اوّل تا آخر بلند بخواند تا آنکه جاهل است کلمات را از او گرفته و نمازش را فرا بگیرد که هدف تعلیم غیر است، و آقای اجیر هم عمل را به قصد اجاره انجام می‌دهد، در اینجا اجاره صحیح است و وی مستحق اجرت می‌شود ولی این نماز به درد خودش نمی‌خورد و واجب را از عهده اش بر نمی‌دارد چون قصد قربت ندارد و لذا اگر وقت باقی است باید نماز واجب خود را بجای آورد و اگر وقت تمام شده او را بخاطر ترك واجب در وقت عقابش می‌کنند. پس بستگی دارد که عمل واجب صلاحیت اسقاط و جوب را داشته باشد یا خیر.

. و اما اینکه کسی مثل مشهور مدعی شود که مجرد جوب مانع از اخذ اجرت است مطلقاً و تفصیلی ندهد، ما این را قبول نداریم و معتقدیم که باید قائل به تفصیل شد.

قوله: فان كان:

با حفظ مقدمه مذکور می‌گوئیم: واجب یا عینی است یا کفائی، و نیز یا تعینی است یا تخییری، و نیز یا توصلی است یا تبعیدی.

حال مرحوم شیخ در رابطه با این تقسیمات شش صورت فرض کرده و حکم هر صورت را بیان کرده‌اند:

۱ و ۲- صورت اوّل و دوّم آنست که واجب یک واجب عینی تعینی باشد

(۱) هدایة الطالب ص ۱۲۳.

(۲) مصباح الفقاهة ج ۱، ص ۴۷۲.

[یعنی بر شخص عامل واجب است و بدل هم ندارد. ] چه این واجب یک واجب تعبیدی باشد مثل صلوة و صوم و ... و چه توصلی باشد مانند قضاوت در فرض انحصار به فلان قاضی که بالعرض واجب عینی است و عدل هم ندارد.

حکم هر دو صورت اینست که: اخذ اجرت در مقابل چنین واجباتی حرام است و چنین اجاره ای اکل مال به باطل است و منعقد نمی شود، بدلیل اینکه: عمل وقتی اجاره بردار است که محترم باشد [منظور احترامی است که در معاملات مطرح است و گر نه احترام به معنای ثواب به جای خود محفوظ است. ] یعنی زمام امر آن بدست عامل باشد و با طیب نفس او از عمل استفاده شود.

و در ما نحن فیه چون براو واجب شده دیگر طیب نفس او ملاک نیست بلکه چه بخواهد و چه نخواهد، طوعاً او کرهاً، او مقهور اراده تشریعی خدا است و ملزم است که این واجب را انجام دهد و عملی که قهری و جبری باشد و صاحب آن از خود اختیاری نداشته باشد نزد عرف و عقلاء ارزش مالی ندارد و برای آن اجاره ای پرداخت نمی شود.

قوله: و ممّا یشهد:

شاهد عرفی مطلب اینکه: اگر مولائی به عبدش دستور دهد که فلان کار را انجام بده و کار هم بگونه ای باشد که خیر و نفع آن به دیگری هم می رسد یا تمام نفع آن از آن دیگری است [مثلاً بگوید: برو و دیوار منزل همسایه را ترمیم کن و ... ]

در اینجا عبد حق ندارد بابت کاری که می کند از همسایه اجرتی دریافت کند و عقلاء او را مذمت می کنند چراکه وقتی مولی به او دستور داد او ملزم به اطاعت است و مجاناً باید آن را انجام دهد و طیب نفس خود او مطرح نیست و بالنتیجه چنین عملی حرمت و احترام ندارد تا اجرت و عوض داشته باشد.

قوله: ثم انه لا ینافی:

اگر کسی بگوید: ما موردی سراغ داریم که عمل واجب عینی تعیینی است و معذک شارع مقدس اجازه داده که بعد العمل اجرت آن دریافت شود و آن باب وصایت است که اگر وصی قبول وصایت کرد و کارهای موصی و وصایای او را پس از مرگش به تمام و کمال انجام داد حق دارد اجرت المثل کارش را از مال موصی بردارد و یا به قدر کفایت [چه به اندازه اجرت المثل و چه کمتر از آن و چه بیشتر] اخذ کند.

حال چگونه می فرمائید: اخذ اجرت برواجب عینی تعیینی حرام است یا اینکه در مورد وصی تجویز شده؟

مرحوم شیخ در جواب می فرماید: این مورد که شما ذکر کردید یک حکم شرعی خاصی است که بدلیل خاص در باب وصی ثابت شده و قانونیت ندارد و براساس موازین باب معامله نیست تا منافی سخن ما باشد و قانون همان است که ما گفتیم.

[و منظور شیخ از حکم شرعی اشاره به صحیحۀ هشام بن حکم است که می گوید: سئلت ابا عبد الله علیه السلام عنّ تولی مال الیتیم ماله ان یاکل منه؟ فقال علیه السلام ینظر الی ما کان غیره یقوم به من الاجر لهم فلیاکل بقدر ذلک. <sup>(۱)</sup>]  
 قوله: ثم لا فرق:

همانطوری که ذکر شد در واجب عینی تعیینی مطلقاً [چه تعبدی چه توصلی] اخذ اجرت حرام است و دلیل مطلب همان بود که آوردیم [اکل مال به باطل] ولی در اینجا اضافه می کنیم به اینکه: در خصوص واجب عینی تعیینی تعبدی یک جهت دیگر هم مطرح است و آن اینکه اخذ اجرت با قصد قربت هم منافی است چنانکه قبلاً در وکیف کان بدان اشاره شد.

و نیز از زبان صاحب ریاض آوردیم، و نیز از فخر المحققین در تفصیلی که

داشت و به آیه شریفه استدلال کرده بود، آوردیم، و بعضی از متأخرین هم کلام فخر را تأیید و امضاء فرموده اند.

قوله: ومنه يظهر:

اگر چه بحث ما در واجبات است ولی از این تعلیل اخیر در رابطه با واجب عبادی روشن می شود که اخذ اجرت بر مستحبات عبادی هم جایز نیست به همان دلیل که با قصد قربت منافی است.

۳ و ۴ - واجبات تخییری توصلی و تعبدی: واجب عینی تعیینی تکلیفش روشن شد و اما واجباتی که عینی هستند یعنی بر شخص عامل واجب شده ولی تخییری است یعنی عدل و بدل دارد اینها اگر واجب توصلی باشند فی الجمله اخذ اجرت بر آن جایز است یعنی چنانکه در اصول خواندیم، ماهیت واجب تخییری اینست که قدر جامع واحد الامرین او الامور واجب است، آنگاه اگر اجرت بر همان جامع باشد باز صحیح نیست به همان دلیل که در بخش عینی تعیینی آوردیم که جامع شرعاً واجب شده و طیب نفس مطرح نیست و چنین عملی احترام مالی ندارد و اجاره بر آن اکل مال به باطل است. ولی اگر اجاره بر خصوص یکی از افراد واجب تخییری باشد بخاطر غرضی که مستأجر دارد، این اجاره بلامانع است چون خصوص این فرد که واجب نیست، آنکه واجب است که قدر جامع باشد اجاره ندارد، آنکه اجاره به آن تعلق گرفته یعنی خصوصیت که واجب نیست [فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد] و نسبت به انتخاب خصوص این فرد مکلف مخیر است و طیب نفس او شرط است و مقهور نیست و لذا عمل محترم است و صلاحیت دارد که در برابرش اخذ اجرت شود.

به عنوان مثال دفن میتی در اثر اجیر شدن یا غیره بر شخصی واجب عینی شده ولی امر دائر است که این نقطه از زمین را از باب مقدمه دفن، حفر کنند یا نقطه



دیگر را در اینجا اصل الدفن براو واجب شده اما اینکه در خصوص این نقطه از زمین باشد که واجب نشده و لذا اگر ولی میت خصوص فلان مکان را اختیار کرد حال یا به منظور صلابت و سختی زمین را که مانع از حملهٔ درندگان می شود و یا به منظور اینکه آنجا مکان شریفی است [مثل مشاهد ائمه علیهم السلام] یا رفت و آمد و طلب رحمت برای اموات در آنجا بیشتر است و ... و برای این منظورها شخص را اجیر کرد که خصوص فلان مکان را حفر کند.

در اینجا اگر چه مطلق الحفر از باب مقدمهٔ واجب یعنی مقدمهٔ دفن، واجب است ولی حفر خصوص هذا المكان که واجب نیست و وی ملزم و مقهور به آن نیست و برای متسأجر هم که غرض عقلائی یا دینی در میان است لذا اجاره صحیح است و عامل هم مستحق اجرت می شود.

قوله: وان كان تعبدياً:

اما اگر واجب تخییری یک عمل تعبدی باشد فی المثل برزید واجب شده که یکی از دو رقبه را آزاد نماید، یا یکی از خصال کفّاره را بپردازد، یا در موطن اربعه بین القصر والاتمام مخیر شده است و ... که اینها از عبادات هم هستند، حال آیا اخذ اجرت در مقابل چنین واجبی جایز است یا خیر؟

مرحوم شیخ تردید دارند و می فرمایند: [در اینجا ما یک قدر جامع و کلی داریم که عنوان احد الامرین او الامور باشد و یک فرد و خصوصیت فردیه داریم که خصوص این رقبه یا این فرد از خصال کفّاره و ... باشد و واجب تخییری هم ماهیتش چنین است که قدر جامع واجب است. حال] اگر قائل شویم به اینکه: در عبادت اخلاص و قصد قربت لازم است ولی برای خصوص این فرد از واجب قصد قربت لازم نیست بلکه به همان قدر جامع و در برابر همان قدر مشترك [اصل عتق رقبه مثلاً] که اخلاص داشته باشد کفایت می کند و خصوص هر فرد را به دواعی و انگیزه های دیگر هم که بجا آورد محذوری ندارد.

در این فرض واجب تخییری تعبدی همانند واجب تخییری توصلی است و همانطور که آنجا اخذ اجرت در برابر خصوص حفر این مکان برای دفن، اخذ اجرت جایز بود اینجا هم برای خصوص عتق این رقبه که [مثلاً دوست یا خویشاوند مستأجر است و در عتق او غرضی دارد] اخذ اجرت بلامانع است، زیرا که اخذ اجرت نه در مقابل واجب است که بقول کاشف الغطاء منافی با وجوب باشد و بقول ما عمل المسلم محترم نباشد و اکل مال به باطل باشد، بل الواجب هو الجامع والاجرة فی مقابل الخصوصية، و نه در مقابل قصد قربت است تا منافی با هم باشند زیرا که اخلاص در برابر جامع [علی الفرض] و اجرت در برابر خصوصیت است.

و اما اگر قائل شویم به اینکه درست است که در ظاهر وجوب روی قدر جامع رفته ولی در واقع حکم روی معنوها رفته است و تفکیک میان کلی و قدر جامع با جزئی و خصوص این فرد یا آن فرد صرفاً مفهومی است و گرنه مصداقاً عینیت و اتحاد است.

[زیرا در منطق آموختیم که کلی طبیعی به عین وجود فرد موجود می شود] در نتیجه اخلاص بر قدر جامع به اخلاص بر این فرد یا آن فرد محقق می شود. و وقتی در فرد اخلاص معتبر بود دیگر نمی توانیم آن را به دواعی و انگیزه های دیگر اتیان کنیم، و در این فرض حکم واجب تخییری تعبدی، حکم تعیینی تعبدی خواهد بود که اخذ اجرت بر آن حرام است.

[حال مرحوم شیخ دو فرض تصویر کردند ولی هیچکدام را اختیار نمی کنند.]

۶۵ - قوله: واما الکفائی:

صورت پنجم و ششم اینست که: اگر واجبی کفائی بود یعنی فی الواقع علی احد المکلفین واجب بود نه علی الجمیع همانند قضاوت، طبابت انقاذ غریق و ...

آیا اخذ اجرت در برابر آن جایز است یا خیر؟ می فرمایند: اگر واجب کفائی یک واجب توصلی باشد [یعنی ذات العمل مطلوب و محصل غرض باشد نه عمل قریبی و با قصد قربت فقط بلکه به هر قصدی اتیان شود محصل هدف مولی است].

مانند انقاذ غریق، اطفاء حریق، تجهیز میت، تطهیر المسجد عن النجاسة و ... حکمش آنست که اخذ اجرت در برابر آن جایز است و عامل می تواند به قصد اجرت و برای باذل اجرت آن را انجام دهد و اگر انجام داد خود عامل مستحق اجرت است و مستأجر یعنی باذل مستحق عمل است و عامل حقیقی او است اگر چه فاعل مباشری دیگری است ولی باذل با بذلش در عامل انگیزه ایجاد کرد، پس ثواب و مدح عمل از آن مستأجر است.

البته اخذ اجرت در برابر قدر جامع [احد المکلفین] نیست بلکه در برابر خصوصیت خارجی است که خصوص زید انجام دهد که به این عنوان واجب نیست، و در اینجا هیچیک از موانع گذشته نمی آید نه منافات اخذ اجرت با قصد قربت، چون علی الفرض واجب توصلی است نه تعبّدی و نه منافات اخذ اجرت با وجوب، چون قبلاً ردّ شد که اینها در طول هم اند نه در عرض هم و نه مسئله الزام و مقهوریت و عدم حرمت عمل است، چون الزام بر قدر جامع است نه خصوصیات فردیه، و لذا مقتضی برای اخذ اجرت موجود است و مانع هم مفقود است.

و اما اگر واجب کفائی یک واجب تعبّدی باشد [که قصد اخلاص شرط صحّت آنست] مثل نماز میت، در اینجا قصد امتثال یعنی اینکه نیت کند که نماز بر میت را صرفاً برای امتثال امر می آورم، با اخذ اجرت قابل جمع نیست. و حق ندارد اخذ اجرت کند.

قوله: نعم:

گاهی عمل عبادی نیابت بردار نیست و بر شخص عامل بالاصالة واجب است در اینجا اخذ اجرت روا نیست .

ولی گاهی عملی است که نیابت بردار هست، یعنی در همان مثال نماز بر میت فرض کنیم که ابتداءً بر ولی میت واجب است ولی او حق دارد برای تجهیز میت نایب بگیرد، اگر چنین باشد ما نحن فیه همانند صوم و صلوة استیجاری یا حج استنابی می شود و اخذ اجرت در مقابل نفس نیابت واقع می شود و سپس عمل را به قصد قربت بجا می آورد و مانعی هم ندارد .  
 قوله : لکنه :

و لکن فرض نیابت از موضوع بحث ما خارج است زیرا بحث ما در اخذ اجرت بر واجبات، راجع به واجباتی است که اصالةً و استقلالاً بر خود اجیر واجب باشد، نه در واجبی که بواسطه نیابت بر انسان واجب می شود و بالاصالة چنین نیست .  
 قوله : فافهم :

شاید اشاره باشد به اینکه : عمل نیابتی دو گونه است :

۱ - عملی که بالاصالة بر نایب واجب نیست و بالنیابة واجب می شود مانند صوم و صلوة استیجاری .

۲ - عملی که بر خود اجیر و نایب هم واجب است منتهی مشروط به شرطی است، و ما نحن فیه یعنی نماز بر میت چنین است زیرا در قدم اول بر ولی واجب است و در قدم بعدی اگر ولی اذن داد بر دیگران هم واجب می شود یا اگر ولی نبود و حاکم شرع هم نبود از باب امور حسبه بر عدول مؤمنین و یا حتی فساق آنان واجب می شود و خروج چنین نیابتی را از محل بحث قبول نداریم، پس داخل در بحث است پس اجاره بردار است .

خلاصه نظریه شیخ اعظم در شش بند :

- ۱- در مقابل واجبِ عینیِ تعیینیِ تعبُدی، اخذ اجرت حرام است.
- ۲- در مقابل واجبِ عینیِ تعیینیِ توصلی، اخذ اجرت حرام است.
- ۳- در برابر واجبِ عینیِ تخییریِ توصلی، اخذ اجرت جایز است  
بر خصوصیتِ فردیه.
- ۴- در برابر واجبِ عینیِ تخییریِ تعبُدی، شیخ تردید داشت و بصورت  
اگر، رد شد.
- ۵- در قبال واجبِ کفائیِ توصلی، اخذ اجرت جایز است.
- ۶- در مقابل واجبِ کفائیِ تعبُدی، اخذ اجرت جایز نیست ...  
قوله: ثم انه:

این فراز توطئه و زمینه سازی برای طرح اشکال مهم است:  
می فرمایند: هنگامی که ما ادله و اجبات کفائیه را مطالعه می کنیم، از آن ادله  
چنین استنباط می شود که شارع مقدس که فلان عمل را واجب کفائی قرار داده در  
حقیقت برای آنست که آن عمل یک حقی از یک مخلوق دیگر برگردن مکلفین  
است که باید حق او را ادا کنند و از عهده برآیند.

فی المثل تجهیز میّت که برزنده ها واجب شده در واقع حقی است که میّت  
برگردن آنها دارد و باید زنده ها آن حق را به مستحقّ آن اداء کنند.  
یا انقاذ غریق یک حقی است از شخص غریق بر عهد گروه نجات غریق که  
باید حق او را ادا کنند.

معالجه بیمار و نجات او از مرگ حتمی، حقی است از ناحیه بیمار برگردن  
طیب باید از عهده برآیند و ...

اگر اینچنین است باید گفت: هرکس از مکلفین که اقدام کند و واجب  
کفائی مذکور را انجام دهد فی الواقع حق آن انسان مستحق را تأدیه نموده است،  
پس حق ندارد نه از همان انسان و نه از دیگر مکلفین که بر آنها هم این عمل واجب

کفائی بود، عوض و اجرتی دریافت کند.

زیرا که وقتی این عمل را صد در صد همان مخلوق [میت، غریق و مریض و ...] استحقاق دارد دیگر معنا ندارد که در همان آن صد در صد هم مستأجر استحقاق آن را داشته باشد و مالک عمل باشد و در نتیجه چنین اجاره‌ای اکل مال به باطل خواهد بود که جایز نیست پس علی القاعده باید گفت: اخذ اجرت در برابر واجبات کفائی چه تعبدی و چه توصلی جایز نیست.

قوله: ثمَّ انَّ:

در فراز قبلی زمینه برای یک اشکال مهم فراهم شد و آن اینکه: ما در جامعه صناعاتی داریم که از واجبات کفائیه هستند [از قبیل: خیاطت، خبازت، نساجی، مکانیکی، آهنگری، جوشکاری، مهندسی، کارگری، کشاورزی و ...] و اینها از صناعاتی هم هستند که نظام معاش جامعه و مردم براینها متوقف است و اگر اینها نباشند نظام معاش مختل می‌شود و از آن رهگذر که اقامه نظام زندگی از ضروریات است و عقل و نقل متفقاً آن را واجب دانسته و اختلالش را حرام می‌دانند.

از طرفی صناعات مذکور و غیر مذکور هم مقدمه این واجب مهم هستند. و مقدمه واجب هم که واجب است پس صناعات مذکور واجب هستند.

منتهی اگر من به الکفایه باشد واجب کفائی اند و اگر من به الکفایه نبود و دیگران از عهده فلان صنعت بر نمی‌آیند و به شخص خاصی منحصر شده است بر همان فرد واجب عینی می‌شود. و وقتی واجب شدند [به حکم مقدمه و توطئه‌ای که ذکر شد] باید بگوئیم: این صناعات که واجب شده اند در واقع حقیقی است که جامعه و دیگر قشرها به گردن این قشر صنعتگر دارد و دیگران مستحق این عمل هستند، پس باید صاحب حرفه و شغل و صنعت، عملش را مجانی انجام دهد و حق ندارد اجرت بگیرد، درحالی که بلا اشکال و به اتفاق کلمه، فقها

فتوای به جواز داده و اخذ اجرت بر این صناعات را جایز دانسته اند.

حال چه باید کرد؟ چگونه است که اینها هم واجب کفائی اند و انسانهای دیگر استحقاق آن را دارند و صاحبان عمل در واقع مدیون جامعه بوده و حقیقتاً را ادا می کنند و هم اینکه حق دارند اجرت هم بگیرند؟

وجه جواز اخذ اجرت چیست؟ همچنین طبق بیانات مذکور طیب هم نباید در برابر طبابت اخذ اجرت کند چون طبابت یا براو واجب کفائی است و مریض استحقاق آن را دارد... و یا گاهی در فرض انحصار واجب عینی می شود که و بطریق اولی حق ندارد اخذ اجرت کند، چنانکه فقیه در برابر فقاقت و تعلیم فقه و بیان فتوی و حلال و حرام نباید اجرت دریافت کند. پس دامنه مشکل وسیعتر است، حال چه باید کرد؟

قوله: وقد تفصّی:

از اشکال مذکور در باب صناعات، به وجوهی تفصّی شده و هر فقیه‌ی راه حلّ و فراری از عویصه عرضه کرده که مجموعاً در مکاسب هشت راه حل ارائه شده که هفت راه از قول دیگران و راه هشتم تحقیق خود شیخ اعظم است:

۱ - بگوئیم: اصل قاعده قبول است که اخذ اجرت در برابر مطلق واجبات و از جمله واجبات کفائیه حرام است، منتهی ما من عامّ الاً وقد خصّ، یعنی هر قاعده‌ای مستثنیاتی هم دارد و ما نحن فیه من هذا القبیل، یعنی صناعاتی که اقامه نظام معاش بر آنها متوقف می باشد بدلیل خاص استثناء شده اند و اخذ اجرت بر آنها جایز است و آن مخصوص عبارتست از اجماع قطعی و سیره قطعیه [منظور اجماع قولی و عملی هر دو است یعنی هم فتوای فقهاء بر جواز اخذ اجرت است و واحدی آن را در مورد صناعات منع نکرده است.

و هم سیره مستمرّه مسلمین من یومنا هذا الی زمن المعصومین علیهم السلام بر همین امر مستقرّ بوده و هست و سیره هم در منظر و مسمع معصوم بوده معذک ردعی

نکرده پس سیره قطعیه و مفید قطع ولا ریب فیه است. [ پس در حقیقت جواز اخذ اجرت بر صناعات مذکور، یک استثناء و خلاف قاعده می باشد.

۲ - همانطوری که سابقاً جناب علامه طباطبائی در کتاب مصابیح از جماعتی نقل فرمود، بیائیم و در اصل مسئله اخذ اجرت بر واجبات تفصیل بدهیم میان واجبات عبادی با واجبات توصلی و بگوئیم: اگر واجب یک واجب تعبّدی باشد اخذ اجرت بر آن حرام است چه عینی و چه کفائی.

ولی اگر واجب توصلی بود اخذ اجرت بر آن جایز است چه عینی یا کفائی و صناعات واجبه از این قبیل است یعنی واجب کفائی توصلی هستند، فلا مانع من اخذ الاجرة علیها.

قوله: وهو ظاهر:

مرحوم شیخ می فرماید: کلیه کسانی که در مسئله قضاوت گفته اند اخذ اجرت بر قاضی جایز است و اطلاق کلامشان فرض و جوب کفائی و عینی را می گیرد.

و قبلاً از زبان محقق در شرایع و علامه در مختلف از قول بعض الفقهاء آن را نقل کردیم، ظاهر اینها هم همین تفصیل است که اگر واجبی توصلی شد [که قضاوت چنین است] چه کفائی و چه عینی اخذ اجرت بر آن جایز است.

قوله: و فیه:

مرحوم شیخ در ردّ راه حلّ دوّم می فرماید: سابقاً ما عدم جواز را اختیار کردیم و حرمت اخذ اجرت را بر قضاء تقویت کردیم. [شاید منظور مرحوم شیخ مطالبی باشد که در النوع الرابع در مسئله هشتم در بحث رشوه آوردند و فرمودند که قاضی باید از بیت المال ارتزاق کند و حق اخذ اجرت ندارد.

و شاید منظور ایشان همان بل اللّازم التفصیل باشد که در همین باب اخذ اجرت بر واجبات عنوان کردند و آنجا بیان شد که اگر واجب توصلی عینی شد باز



اخذ اجرت بر آن حرام است و اصل مبنای این تفصیل باطل می گردد.

۳- جناب محقق ثانی در جواب از اشکال مذکور چنین فرموده:

در واجبات کفائی گاهی من به الکفایه قیام می کند و گاهی خیر.

در فرض دوّم همچنان وجوب واجب کفائی به حال خود باقی است و اخذ اجرت بر آن حرام است، ولی در فرض اوّل اخذ اجرت جایز است زیرا با قیام من به الکفایه، وجوب از دیگران برداشته می شود و وقتی عمل واجب نبود، اجرت گرفتن هم در قبال آن حرام نخواهد بود. <sup>(۱)</sup> پس ایشان جواز اخذ اجرت بر صناعات مذکور را به فرض قیام من به الکفایه منحصر ساخته است.

قوله: و فیه:

مرحوم شیخ در ردّ محقق ثانی می فرماید: هم ظاهر عمل الاصحاب و سیره عملی آنها و هم ظاهر فتوی [و اجماع قولی] آنان اینست که اخذ اجرت در برابر صناعات مذکور جایز است مطلقاً یعنی چه من به الکفایه قیام بکند و چه قیام نکند، چه وجوب این صناعات باقی باشد و چه مرتفع شده باشد و بلکه حتی اگر واجب عینی هم بشوند [که در فرض انحصار فلان صنعت به فلان صنعتگر باشد] باز اخذ اجرت جایز است، پس اختصاص دادن محقق ثانی، جواز اجرت را به فرض قیام من به الکفایه باطل است.

۴- صاحب مفتاح الکرامه راه حلّ چهارمی عرضه کرده و آن اینکه: واجب کفائی دو قسم است: <sup>(۲)</sup>

۱- واجب کفائی ذاتی و نفسی که در خود این عمل مصلحت ملزمه است و برای خودش واجب شده نه برای توصل به واجب دیگر، مانند احکام اموات یعنی تجهیز میت از غسل و کفن و نماز و دفن و نیز تعلیم فقه

(۱) جامع المقاصد ج ۷، ص ۱۸۲.

(۲) مفتاح الکرامة ج ۴، ص ۹۲.

و حلال و حرام بدیگران .

واجب کفائیِ مقدمی و غیره که برای مصلحت غیر واجب شده نه برای خودش و صناعات از این قبیل هستند یعنی برای رسیدن به یک واجب مهمتر که اقامه نظام معاش باشد واجب شده اند و گرنه خود آنها مطلوب بالذات نیستند و بالتبع مطلوبند، آنها در زندگی وسیله هستند نه هدف .

حال حرمت اخذ اجرت بر واجبات، مخصوص واجب کفائیِ نفسی است، و اما بر واجبات کفائیِ غیره اخذ اجرت بلامانع است، و ما نحن فیه من هذا القبیل پس اخذ اجرت بر صناعات جایز است .  
**قوله : وفیه :**

مرحوم شیخ در ردّ این نظر می فرماید : جناب صاحب مفتاح شما این اختصاص را از کجا آوردید؟ تفصیل میان واجب نفسی و غیره را به چه دلیل ادّعا کردید؟ آیا معاهد اجماعات فقهاء [که بالاجماع اخذ اجرت را بر واجبات نفسی حرام و بر غیره تجویز کرده باشند] این تخصیص را دلالت دارد؟ خیر زیرا معاهد اجماعات مطلق است، آیا ظاهر عنوان مسئله در کلمات فقهاء این تفصیل را دلالت دارد؟ خیر عناوین مطلق است و در هیچ تعبیری صحبت از غیره و نفسی به میان نیامده، و خلاف آن چیزی است که در کلمات آنها هست . و اگر دلیل خاصی بر این تفصیل و فرق گذاری دارید لطفاً بیان کنید تا ما تصدیق یا تکذیب کنیم ولی شما صرفاً ادّعا کردید و دلیلی نیاوردید، پس تفصیل محقق کرکی هم صحیح نیست .

۵- قبول داریم که علی ما استفاد من الادلّة، اخذ اجرت بر صناعات واجبه، جایز نیست و علی القاعده باید حکم به حرمت شود، ولی فتوای فقهاء به جواز، و تریخیص شارع مقدس در اخذ اجرت بر صناعات مذکور از باب ضرورت و ناچاره است .

بیان ذلک: تردیدی نیست در اینکه وجوب صناعات واجبه بمنظور اقامه نظام معاش است پس وجوبش مقدّمی است و هدف اصلی همان اقامه نظام است که شرعاً و عقلاً واجب است.

حال اگر شارع بفرماید کسی حق ندارد در برابر صناعات مذکور اجرت بگیرد و همه باید مجاناً کار کنند [خیاط مجانی خیاطت کند، آهنگر مجانی آهنگری کند و ...] نتیجه اش آنست که: [جز گروه قلیلی از انسانها که روحیه انقیاد و اطاعت آنها از مولی خیلی قوی و بالا است و به هر نحوی ولو بتضحیه النفس و الاهل و المال در صدد تأمین غرض مولی هستند].

اکثریت مردمان گرفتار معصیت شوند و واجب مسلّم را که اقامه نظام است انجام ندهند یا به اینکه کلیه صناعات را ترك کنند [چون مجاناً است و رغبت به انجامش ندارند] و یا لاقلاً صناعات شاقه [از قبیل کشاورزی، کارگری در کارخانجات، حمل اشیاء ثقیل، استخراج معادن و ...] را کنار بگذارند و به سراغ صناعات آسانتر بروند.

و دلیل این ترك اکثریت صناعات شاقه را در فرض مجاناً کارکردن آنست که: محرک و داعی اکثریت نسبت به کارهای سخت و طاقت فرسا و نیز کارهای دقیق و ظریف و فنی که خیلی باید دقت نظر به خرج دهد اشتباه نکند، قضیه طمع در اجرت است.

و اینکه این کارها چون اجرتش بیشتر است لذا تن به این کارها می دهند، و اگر شارع بفرماید: حق ندارید در برابر آنها اجرت بگیرید، دیگر داعی و انگیزه به انجام آن کارها نخواهد داشت و در نتیجه کارهای سنگین و اساسی و زیر بنائی و حیاتی برای جامعه زمین می ماند و تعطیل می شود، و به تعطیلی کشاندن این کارها منجر به اختلال نظام معاش می شود زیرا جامعه بدون تکیه به این صناعات محکوم به فنا است و نمی تواند ادامه حیات بدهد.

این نقض غرض است چون غرض اقامه و حفظ و تداوم نظام زندگی است پس برای اینکه اختلال نظام پیش نیاید و نقض غرض نشود از باب ضرورت و ناچاری شارع مقدّس اخذ اجرت بر صناعات مذکور را تجویز فرموده است که در حقیقت این رخصت و تجویز یک نوع لطف است از مولی در ارتباط با تکلیف به اقامه نظام [در علم کلام در تعریف لطف آورده اند:

هر کاریکه بنده را به طاعت پروردگار نزدیک و از معصیت الهی دور سازد، بدون اینکه: به سرحدّ الجاء و سلب اختیار و قدرت از مکلف برسد، نامش لطف است و بر خداوند واجب است. فی المثل ارسال رسل، انزال کتب، وعده و وعید، امر به معروف و نهی از منکر و... تماماً لطف است چون هر کدام به نوبت خود مکلفین را به پیروی از دستورات حق دعوت کرده و از نافرمانی بر حذر می دارند و زمینه ساز سعادت او هستند.

در ما نحن فیه چنین است یعنی اقامه نظام واجب است و اگر شارع از اخذ اجرت بر صناعاتی که در برپائی این نظام دخیل و نقش آفرین هستند، منع نماید و جلوگیری کند، زمینه رسیدن به واجب را در اکثریت کشته و نابود کرده و این برخلاف لطف است، لطف آنست که اخذ اجرت را تجویز کند تا داعی در آنها پیدا شود و تا در سایه آن به اطاعت خداوند و جامعه عمل پوشیدن به آن واجب نزدیک شوند. ]

قوله: و فیه:

مرحوم شیخ این وجه را نیز نمی پذیرند و می فرمایند: اینکه فرمودید: در اکثر انسانها انگیزه برانجام کارهای شاقّ و سنگین، طمع در اجرت و رسیدن به درآمد بیشتر است و اگر این جهت نباشد آنها داعی برانجام آن کار ندارند.

ما این را قبول نداریم و می گوئیم: این برخلاف آن چیزی است که مادر خارج مشاهده می کنیم و آن اینکه: انتخاب شغل های دشوار و رفتن به سراغ

کارهای سنگین و تحمّل مشقّات .

[في المثل مدتها در کنار کوره سوزان ذوب کننده نشستن و عرق ریختن و صنعتگری کردن، ساعتها در زیر خروارها خاک و در دل زمین مشغول استخراج معادن بودن و خاک خوردن و ...] در افراد بشر عوامل و انگیزه های گوناگونی دارد:

الف: در برخی انسانها انگیزه مالی مطرح است و صرفاً دنبال اجرت بیشتر است .

ب: و در بعض افراد انگیزه انتخاب کار سنگین و کمرشکن، عدم قابلیت او است یعنی چون در مشاغل دیگر توفیقی ندارد، از عهده انجام آنها بر نمی آید، در آنها کارآئی ندارد [فی المثل بیسواد است و نمی تواند در اداره ای مشغول کار شود و ناچار باید در مزرعه یا معدن و ... تلاش کند .] ولذا صناعات شاقّه را برمی گزینند .

ج: برای برخی انسانها اصلاً فلان شغل و صنعت شاق نیست، چون به کارش علاقه دارد، ذوق و استعداد سرشاری در آن کار دارد .

لذا ساعتها در آزمایشگاه پشت دستگاههای علمی نشسته و با میکروسکوپ به دقت موجودات ذره بینی را مورد بررسی و مطالعه قرار می دهد یا با تلسکوپ به مطالعه در آفاق و اجرام علوی می پردازد و هرگز هم خسته نمی شود، آن دیگری با شوق و ذوق تمام در دامنه های کوهها و برلبه پرتگاهها با جان خود بازی کرده و به هیزم کنی می پردازد و اصلاً مریض و معتاد به کار مورد علاقه اش هست و اصلاً مسئله مادیات و عوض مادی برایش مطرح نیست [اصولاً الناس معادن کمعادن الذهب والفضة .

همانطوری که معدنهای طلا و نقره از نظر عیار و ارزش متفاوت بوده و یکسان نیستند، انسانها نیز از نظر ذوق و استعداد مختلف هستند، و هر

کسی را بهر کاری ساختند، تا در جامعه همه کارها انجام شود کاری معطل نماند. ]

د: صناعات شاقه برای برخی افراد که ناز پرورده هستند و در ناز و نعمت بزرگ شده و دست از آب گرم به آب سرد نزده اند شاق و طاقت فرسا است و گرنه برای افرادی که از آغاز باسختی ها نشو و نما پیدا کرده اند [و کال الشجره البریه شده اند] انجام کارهای سنگینی بارکشی، کشاورزی و ... اصلاً شاقه نیست بلکه خیلی هم برای آنها راحت است و یک کار معمولی برای خود تلقی می کنند. پس انگیزه از اختیار کار سنگین همیشه مسائل مالی نیست بلکه انگیزه های گوناگون دارد.

قوله: الاتری:

شاهد بر انگیزه های دیگر غیر از جهات مالی، آنست که هم در خارج می بینیم که بسیاری از صناعات شاقه که از واجبات کفائی هستند از قبیل کشاورزی، شیار کردن زمین، درو کردن زراعت، کوبیدن خرمن و جدا کردن گاه از گندم، کار در معدن و ... مزدشان از کارهای به مراتب آسانتر، زیادتر نیست و ای چه بسا یک منشی و کاتب مزدش بیشتر باشد.

یک سایه نشین و پشت میزی و اداری به مراتب مزدش بیشتر هم هست، پس انگیزه کشاورز و غیره از انجام کار سنگین همیشه رسیدن به مزد بیشتر نیست تا بگوئیم: اگر مزد گرفتن ممنوع شد این کارها زمین می ماند و منجر به اختلال نظام می شود و نقض غرض است ... پس این وجه هم نا تمام است.

۶ - قوله: السادس:

توجه ششم برای جواز اخذ اجرت در صناعات مذکور، از مرحوم کاشف الغطاء است:

مقدمه: واجب در تقسیمی دو قسم می شود:

۱ - واجب مشروط: واجبی که اصل وجوبش مشروط و مقید به شرطی است.

حال آن شرط هر چه باشد مثلاً استطاعت در باب حج باشد، یا تمکن از نصاب در باب زکات باشد و... و تا این شرط نیامده اصلاً وجوبی هم نیست.

۲ - واجب مطلق: واجبی که اصل وجوبش نسبت به فلان امر مشروط و مقید نیست بلکه آن امر چه باشد و چه نباشد این عمل واجب است، کالحج بالنسبة الی قطع المسافة، والصلوة بالنسبة الی الوضوء و... با حفظ این مقدمه:

به عقیده کاشف الغطاء ره صناعات ضروری در یک جامعه [که از اولویت درجه یک برخوردارند و قوام جامعه بدانها است] واجب مشروط هستند، یعنی اصل وجوب آنها مشروط به عوض و اخذ اجرت است.

تنظیر: باطن قضیه اینست که: اگر عوض و اجرتی در مقابل این صناعات باشد و به صنعتگر بدهند، این صناعات واجب می شوند و الا فلا، و وقتی اینها واجب مشروط شدند، قانون واجب مشروط آنست که: قبل از حصول شرط اصلاً وجوبی نیست، پس قبل از عوض و اجرت اصلاً صناعات مذکور بر مکلف واجب نیستند، تازه به شرط عوض [خواه این عوض در اجاره باشد که عامل بر عملش اجیر شود، یا در جعاله و به عقد جعاله باشد و یا به مصالحه و مانند آن] اینها واجب می شوند

ولا فرق که مع العوض واجب به وجوب کفائی باشند [اگر من به الکفایه هست و دیگران هم برانجام آن کار توانائی دارند]

و یا وجوب عینی پیدا کنند [در فرض انحصار فاعل به فلان متخصص و صنعتگر و هنرمند و اینکه فرد دیگر فعلاً نیست که توان انجام آن کار در او باشد].

در هر صورت چون واجب مشروط هستند، اخذ اجرت در مقابل آنها بلامانع است. و دلیل عدم منع هم اینست که: علی هذا عوض و اجرت سابق بر وجوب است [چون شرط وجوب است و شرط از اجزاء علت تام است و علت تامّه به جمیع اجزایش مقدم بر معلول است]

و در آن مرحله وجوبی نیست تا مانع اخذ اجرت شود، و بعد که عوض معین شد و وجوب آمد الان این صناعت بر آن صنعتگر واجب است ولی دیگر مجدداً در قبال آن عوضی دریافت نمی کند تا اخذ اجرت بر واجب باشد و ممنوع باشد پس آنگاه که اجرت مطرح بود وجوبی نبود و الان که وجوب آمده اجرتی مطرح نیست فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

قوله: كما انّ:

كاشف الغطاء ره ما نحن فيه را به باب بذل طعام و شراب للمضطر تنظیر فرمود:

به این بیان که: در سال قحطی که بعض افراد برای تهیه غذای لازم خود هم مضطر می شوند، یا در وسط بیابانی یکی از همسفران مضطر به آب و غذا گردیده و دیگران دارند که به او بذل کنند، در اینجا بذل طعام و نوشیدنی بر آنان واجب است [چه به نحو واجب کفائی اگر من به الکفایه باشد و چه به نحو وجوب عینی ولو بالعرض، اگر باذل در زید مثلاً منحصر شده است.]

ولی به هر حال بذل طعام و شراب به مضطرّ، مجاناً و تبرّعاً واجب نیست و باذل حق دارد از مضطرّ تقاضای عوض کند، دلیل جواز اخذ عوض در قبال بذل واجب آنست که: وجوب بذل مشروط به عوض دادن است، پس تا عوضی نباشد اصلاً وجوبی نیست و عوض سابق بر وجوب و وجوب لاحق بر آنست، و پس از عوض که وجوب بذل می آید، عوض جدیدی در قبال واجب نیست تا مانع داشته باشد و اخذ اجرت بر واجب شود.



پس در واقع به نظر کاشف الغطاء اینجاها اصلاً از مصادیق اخذ اجرت برواجبات نیست و تخصصاً بیرون است.

قوله: بخلاف ما وجب:

مطالب مذکور تماماً در واجب مشروط بود، حال می فرمایند: برخلاف واجبات مطلقه که در آنها اخذ اجرت در مقابل خود واجب واقع می شود و جایز نیست.

ولا فرق که واجب مطلق از واجبات بالاصالة باشد که اصالةً و اولاً وبالذات در شریعت واجب شده اند مثل نفقات [نفقه والدین، نفقه اولاد، نفقه عبد، نفقه زوجه و ...] که مثلاً نفقه اولاد بر والدین متمکن واجب است و در برابر آن حق دریافت عوض ندارند که از فرزند مطالبه عوض کنند، و یا واجب بالعرض باشد که ابتداءً و به عنوان اولی واجب نبود ولی به عنوان ثانوی واجب شده فی المثل نذر کرده یا قسم خورده یا با خدایش عهد کرده که هزار تومان به فلان بدهد در اینجا به مجرد نذر، بذل واجب می شود و حق مطالبه عوض هم از گیرنده ندارد.<sup>(۱)</sup>

پس به عقیده کاشف الغطاء چون صناعات مذکور واجب مشروط هستند لذا اخذ اجرت در قبالی آنها بلامانع است و در واقع اخذ اجرت برواجب نیست و سالبه به انتفاء موضوع است.

قوله: وفیه:

مقدمه: در اصول خواندیم که وجوب مقدمه از حیث اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدمه است، یعنی نسبت به هر چیزی که وجوب ذی المقدمه مشروط باشد وجوب مقدمه هم مشروط است، و نسبت به آنچه وجوب ذی المقدمه مطلق باشد وجوب مقدمه هم مطلق است و قانون تبعیت وجوب مقدمه

(۱) شرح قواعد خطی ص ۶۰.

از وجوب ذی المقدمه این جهات را اقتضا می کند .

با حفظ این مقدمه می گوئیم : وجوب صناعات ضروری مقدمه اقامه نظام است و چون اقامه نظام که ذی المقدمه باشد ، یک واجب مطلق و بی قید و شرط است ، پس وجوب مقدمه هم که صناعات باشد مطلق و بی قید و شرط خواهد بود ، و مشروط به عوض نمی باشد ، و اگر صناعات مذکور واجب مطلق شد ، اخذ اجرت بر آن ، اخذ اجرت بر واجب خواهد بود که بقول شما جایز نیست . پس از راه واجب مشروط هم نتوان حلّ مشکل نمود .  
 قوله : فَإِنَّ الطَّبَاةَ :

این فراز هم مثال و هم دلیل آنست که صناعات واجب مشروط نیستند زیرا که طبابت ، رگ زدن ، حجامت کردن ، خون دادن ، جرّاحی و ... از اموری هستند که گاهی بقاء حیات و زندگی یک انسان در گرو آنهاست و این امور بر طبیب و حجامتگر و ... واجب هستند چه عوضی به آنها داده شود یا نه و چنان نیست که اگر عوضی نبود اصلاً وجوبی هم نباشد . پس اینها واجب مطلق اند نه مشروط .

۷ - هفتمین توجیهی که از سوی بعض فقهاء برای جواز اخذ اجرت بر صناعات ضروری ، ذکر شده اینست که :

مقدمه : واجب در تقسیمی دو قسم می شود :

۱ - واجب ذاتی و نفسی : و آن واجبی است که وَجَبَ لِنَفْسِهِ یعنی در خود این عمل یک مصلحت ملزمه وجود دارد و برای استیفاء آن مصلحت شارع این عمل را بر ما واجب کرده مثل نماز ، روزه ، تجهیز میّت ، انقاد غریق و ...

۲ - واجب تبعی و غیری : و آن واجبی است که وَجَبَ لِغَيْرِهِ یعنی صرفاً مقدمه از برای غیر است و گرنه در خود آن کار مصلحتی نیست . مثل قطع مسافت للحجّ .

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: لا شک در اینکه صناعات مذکور، و خوب ذاتی و نفسی ندارند که در نفس این صنعت مصلحت ملزمه ای باشد، بلکه آلات و ابزاری هستند برای توصل به واجب مهمتر که اقامه نظام باشد، پس و خوب اینها مقدمه و بخاطر امر به اقامه نظام و رسیدن به آن واجب است.

پس باید دید که و خوب اقامه نظام چگونه و خوبی است؟ آیا و خوبش مشروط به تبرّع و مجانیت است یعنی اقامه نظام واجب است بشرط شیئی ای بشرط التبرّع، تا در نتیجه مکلف حق نداشته باشد اجرت بگیرد؟ یا مشروط به عوض و قصد عوض است تا بدون عوض اصل ذی المقدمه هم واجب نباشد.

حق اینست که و خوب اقامه نظام نه مشروط به تبرّع و مجانیت بودن است و نه به عوض داشتن، بلکه از این حیث لا بشرط است یعنی اصل اقامه نظام واجب است با قطع نظر از تبرّعیّت و عوض داشتن، و خاصیت لا بشرط اینست که: یجتمع مع الف شرط یعنی هم با مجانیت می‌سازد و هم با اخذ عوض.

در نتیجه مقدمه آن هم که صناعات واجبه باشند چنین هستند یعنی مکلف می‌تواند آنها را تبرّعاً انجام دهد تا به اقامه نظام برسد و یا به قصد عوض انجام دهد، با این محاسبه باز مانعی از اخذ اجرت بر صناعات نیست.

قوله: فالذی:

به عنوان مثال: آنچه بر طبیب به منظور احیاء نفس [من احیایها فکانتما احیی الناس جميعاً<sup>(۱)</sup>]

و اقامه نظام و نجات انسانها از مرگ و ... واجب می‌باشد آنست که: وی اعلان آمادگی نموده و حاضر باشد در هر شرائطی طبابت را انجام دهد.

اما اینکه این اعلان حتماً به قصد تبرع هم باشد دلیل ندارد و از این حیث لا بشرط است.

ولذا هم می تواند قصد تبرع داشته باشد [و برای کمک به هم‌نوع یا برای رضای خداوند مدتی از طبابت را تبرّعی انجام دهد و از بعضی پول دریافت نکند] و هم می تواند از بیمار مطالبه اجرت نماید.

و در هر حال واجب خود را انجام داده است، و در فرض مطالبه اجرت اگر مریض حاضر شد و بذل اجرت کرد دیگر عذری برای طیبب نمانده و براو معالجه واجب می گردد، و اگر بذل اجرت نکرد [چنانچه بیماری اش خطرناک نیست و منجر به هلاکت نمی شود که کاری با او نیست و خود خواسته که رنج بیماری را متحمل شود]

ولی اگر بیماری خطری و منجر به مرگ او می شود معذک از بذل اجرت امتناع می کند در اینجا از باب حسبه [یعنی اموری که در هیچ شرائطی نباید زمین بماند و اگر حاکم شرع هم نبود عدول مؤمنین باید آن را به انجام برسانند اگر آنهم نبود باید فساق مؤمنین چنان کنند].

برحاکم شرعی است [یعنی فقیه جامع الشرائط مبسوط الید] که مریض را مجبور به پرداخت اجرت کند تا طیبب کارش را شروع کند، و اگر بیمار در حال اغماء به سر می برد، برولی مریض است که از جانب مریض و بجای او و بدل از او بذل اجرت کند، و اگر هیچکدام میسور نبود یعنی نه حاکم شرعی هست، نه ولی بیمار و خود بیمار هم حاضر به پرداخت نیست یا در حال اغماء است در اینجا طیبب می تواند قصد تبرع کند و می تواند به قصد اجرت جان بیمار را از مرگ حتمی نجات دهد.

و اگر چنین کرد: مبلغ عوض و اجرت را از اموال مریض استحقاق پیدا می کند که باید به وی بدهند.

و حتی اگر مریض مالی هم ندارد، طیبب بر ذمه او طلبکار می شود و در زمان حیات خود مریض یا حتی بعد از مماتش باید به نحوی از عهده برآمده و حق طیبب

به او داده شود، حال از زکات اموال به او داده شود یا از بیت المال که معدّ است لمصالح المسلمین و یا از راه دیگر .  
 قوله: وبالجمله:

این فراز خلاصه و جمع بندی فراز قبل و توجیه هفتم است و مطلب جدیدی ندارد و لذا به ترجمه خالی اکتفا می کنیم:

آندسته از واجبات کفائی که از دلیلشان استفاده می شود که وجوبشان ذاتی و نفسی است و نفس همان عنوان واجب است [مثل تجهیز میت، انقاز غریق، ازاله نجاست از مسجد و ...] به عقیده مشهور در مقابل اینگونه واجبات اخذ اجرت جایز نیست. [لتنافی الوجوب مع اخذ الاجرة، اگرچه به عقیده شیخ اعظم جایز است]

اما آندسته از واجبات کفائی که برای اقامه نظام واجب شده اند [و وجوبشان مقدّمی است] در اینجا اصل اقامه نظام به این حاصل می شود که شخص خود را برای عمل به وظیفه بذل کند و به میدان بیاید.

اما فی الجمله یعنی با قطع نظر از قصد تبرع یا قصد عوض داشتن، اصل این آمادگی لازم است.

و اما انجام طبابت به قصد تبرّع که واجب نیست تا اخذ اجرت حرام باشد پس می تواند در مقابل عمل طبابت اجرت دریافت کند، آنگاه اگر معمول له [کسی که این عمل طبابت برای او انجام شده] اهلیت مطالبه را دارد [به اینکه بالغ و عاقل و غیر محجور است]. از خود او مطالبه می کند و اگر اهلیت طلب را ندارد مثل اینکه غائب است و فعلاً مال او دچار حریق یا خطر دیگر است و او نیست تا از او مطالبه اجرت کند و قرارداد ببندد، در اینجا می تواند به قصد عوض کار را شروع کند، یا هست ولی بیهوش و در حکم غائب است باز می تواند قصد عوض کند. و به هر حال عملیات مجّانی واجب نیست تا با اخذ اجرت منافی باشد.

قوله: وفيه:

مرحوم شیخ در ردّ این توجیه می فرماید: اگر قبول کردیم که احیاء نفس و نجات انسان مریض از هلاکت واجب است [ذی المقدمه] پس باید قبول کنیم که طبابت و معالجه هم از باب مقدمه، واجب است، و اگر طبابت واجب شد دیگر غیری یا نفسی بودن در آن نقشی ندارد و مهمّ اصل وجوب است که باید گفت اخذ اجرت برواجب جایز نیست زیرا اکل مال به باطل است [چون شرعاً ملزم و مقهور به انجام است و عمل المسلم محترم اینجا نمی آید ...] و مشمول آیه لا تأکلوا است.

[البته اگر واجب عینی باشد چنین است ولی کفائی حسابش جدا است.]

قوله: فالتحقیق:

مرحوم شیخ پس از ردّ توجیهاست سبعة، خود وجهی را ارائه می کنند و آن را مبتنی می کنند بر همان تفصیل شش ضلعی که سابقاً در مسئله اخذ اجرت بر مطلق واجبات ارائه کردند و صناعات ضروریه هم یکی از مصادیق مطلق الواجب است و همان احکام را دارد و لذا می فرمایند: اگر واجب یک واجب عینی تعیینی باشد چه تعبدی یا توصلی، چه از صناعات واجبه باشد که در اثر انحصار به فلان صنعتگر در حقّ او واجب عینی شده و چه از واجبات دیگر غیر از صناعات باشد کانفاذ الغریق و اطفاء الحریق و تعلیم الفقه و احکام الموتی و ... در تمامی این فروض حکم اینست که: اخذ اجرت برواجب عینی تعیینی حرام است [دلیل مطلب هم همان است که سابقاً آوردند که اکل مال به باطل و عدم حرمت این عمل باشد.]

بنابراین طیب حق ندارد در مقابل بیان دارو و صدور نسخه، تشخیص درد و ... [که بر او واجب عینی شده] اجرت دریافت کند. پس سخن تازه ای نداریم و مطلب همان است که قبلاً در اخذ اجرت بر مطلق واجب آوردیم.

قوله: واما اخذ الوصی:

اگر کسی بگوید: در باب وصایت که شخصی وصیت کرده و شخص دیگر را وصی خود معرفی نموده و او هم قبول وصایت نموده، الان که به وصایای موصی جامه عمل می پوشد این عمل به وصیت در حق وصی واجب است.

و معذک هم اجماع و هم اخبار دلالت دارند بر جواز اخذ اجرت در برابر عمل مذکور، و اطلاق روایات هم فرض وجوب کفائی را شامل است [در صورتی که فرد معینی را وصی نکرده بلکه چند نفر را وصی قرار داده که هر کدام قیام کند من به الکفایه قیام کرده و از دیگران ساقط می شود].

و هم فرض وجوب عینی را شامل است. [در صورتیکه عمل به وصیت منحصر به زید شده و از اول موصی او را معیناً وصی خود قرار داده و یا اگر یکی از چند نفر بوده فعلاً نفقات دیگر نیستند و منحصر به زید شده]

و در نتیجه اخذ اجرت در قبال عمل به وصیت جایز است حتی اگر این عمل، واجب عینی هم باشد. با این بیان اشکال اینست که: اگر اخذ اجرت برواجبات عینیّه حرام است، پس باب وصایت را چه جواب می دهید که در فرض وجوب عینی هم اخذ اجرت جایز است؟

شیخ اعظم ره در جواب می فرماید: مسئله حرمت اخذ اجرت برواجبات یک عام و قاعده کلی است ولی مامن عامّ الا و قد خصّ، این عام هم به باب وصایت تخصیص خورده و این باب یک استثناء و خلاف قاعده و تعبّدی است و مخصّص آن هم عبارتست از اجماع [که همه فقهاء فتوی به جواز آن داده اند] و روایات مستفیضه<sup>(۱)</sup> [که از سه خبر متجاوز است ولی به حدّ تواتر هم نرسیده]

البته در روایات چنین آمده له ان يأخذ شيئاً من مال الموصی ... یعنی وصی حق دارد چیزی از مال موصی بردارد، و تصریح به اجرت و عوض نکرده، آنگاه

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۸۴ تا ۱۸۶ روایات باب ۷۲ و ۷۱.

عده‌ای از فقها این شیئاً را کنایه از مقدار کفایت گرفته‌اند یعنی به مقداری که کفایت زندگی او باشد حق دارد بردارد [چه کمتر از عمل باشد یا بیشتر یا به اندازه].

بنابراین برداشت، باب وصایت ربطی به ما نحن فیه ندارد و نقضی بر ما نمی‌شود که چطور اخذ اجرت بر این واجب جایز شده؟ خیر اصلاً صحبت از اجرت و عوض در میان نیست.

و عده‌ای هم فرموده‌اند: مراد از «شیئاً» همان اجرة المثل است، و اخذ اجرت را بر عمل به وصیت تجویز کرده‌اند بدلیل خاص و از باب استثناء، و وجه حمل شیئی بر اجرة المثل دو امر است:

۱ - ما هرچه فکر می‌کنیم چیزی غیر از اجرة المثل از کلمه شیئاً بذهن ما نمی‌آید ولذا روایات را بر همان حمل می‌کنیم.

۲ - وقتی عمل مسلمانی محترم شد [اگر بگوئید: کجای این عمل محترم است با توجه به اینکه وصی ملزم است و باید انجام دهد و قبلاً گفتید: عمل کذائی محترم نیست و اجرت ندارد...؟

می‌گوئیم: به حکم اجماع و نصوص مذکوره این عمل محترم است و روایات برای آن اجرت و احترام قائل شده [پس عوض و اجرت هم خواهد داشت، و هر جا اجرة المسمی نبود قهراً نوبت به اجرة المثل می‌رسد.

خلاصه اینکه: اگر کسی فتاوی فقها را دیده باشد و نصوص را ملاحظه کرده باشد تصدیق می‌کند که اخذ اجرت در مقابل عمل به وصیت از ما نحن فیه یعنی حرمت اخذ اجرت بر واجبات عینی خارج است [و این خروج یا تخصیصاً است اگر مراد از شیئی، قدر کفایت باشد و یا تخصیصاً خارج است اگر مراد، اجرة المثل باشد].

قوله: واما باذل المال:



اگر کسی بگوید: در مسئله بذل طعام و شراب به شخص مضطر [که قبلاً هم از زبان کاشف الغطاء عنوان شد.] در فرض انحصار باذل در زید مثلاً، با اینکه الان بذل بر باذل واجب عینی شده ولی معذک حق دارد در برابر آن مطالبه عوض کند، یا به قصد عوض بذل کند و واجب نیست که مجاناً بذل کند، سؤال اینست که: اگر اخذ اجرت در مقابل واجب عینی حرام است، پس چرا اینجا تجویز شده است؟

[از این مسئله دو جواب می توان داد:

۱ - همان که کاشف الغطاء فرمود که در اینگونه موارد اصل وجوب مشروط به عوض است و تا عوضی نباشد بذل اصلاً واجب نیست و ... که قبلاً بیان شد.]

۲ - شیخ اعظم ره می فرمایند: در اینجا دو چیز وجود دارد:

۱ - بذل طعام و شراب که فعل باذل و براو واجب است و مخالفتش عقاب دارد.

۲ - خود طعام و شراب یا مبذول که عین خارجی است و معنا ندارد که خودش واجب یا حرام باشد.

حال اینکه باذل حق دارد مطالبه عوض کند و به قصد عوض بذل کند این عوض در مقابل عمل بذل نیست تا اشکال کنید که: بذل واجب است و اخذ اجرت در قبایل آن حرام است، بلکه عوض در مقابل مبذول و عین خارجی است که متعلق فعل مکلف است نه خود فعل:

در نتیجه آنکه واجب است [بذل] عوض ندارد، و آنکه عوض دارد [مبذول] واجب نیست. پس این مسئله هم نقضی بر ما نحن فیه [حرمت اخذ اجرت بر واجب عینی] نیست.

قوله: واما رجوع:

اگر کسی بگوید: ارضاع لباً [لبأ عبارتست از اولین شیری که مادر پس از

زایمان به فرزندش می دهد و در فارسی به آن فله و آغوز می گویند. [بر مادر واجب عینی است از باب اینکه: حیات ولد بردادن این اولین شیر بستگی دارد و چون حفظ حیات طفل واجب است. پس ارضاع لباً مقدّمه واجب گردیده و از این باب آنهم واجب می شود.

و معذّلک که بر مادر طفل دادن این شیر واجب عینی است معذّلک حق دارد در برابر آن از پدر طفل تقاضای عوض کند و لازم نیست قصد تبرع کند.

باز سؤال اینست که: اگر اخذ اجرت بر واجبات عینی حرام است پس چرا در این مورد اجازه داده شده؟

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند: این مسئله یا از قبیل مسئله بذل طعام للمضطر است و به آن باب ملحق می شود. [چون بچه و پدر بچه مضطرّ به دادن اولین شیر به بچه هستند و چاره ای جز آن برای حفظ جان ولد وجود ندارد.] و در نتیجه همان دو جواب که در آن مسئله بود اینجا هم می آید که اولاً واجب مشروط باشد ...

وثانیاً اخذ عوض در مقابل مبذول یعنی «آغوز» است نه در برابر عمل بذل ... و یا از قبیل اخذ وصیّی از اموال موصی است که اجرة المثل می گیرد، یعنی باب وصایت یک استثناء بود که بدلیل خاص تعبداً استثناء شده بود، باب اخذ عوض در برابر ارضاع اللبّاء هم چنین باشد و در واقع تخصیص دیگری بر بیکره عموم تحریم اخذ اجرت بر واجب عینی باشد و مخصّص در این مسئله همانا عموم آیه شریفه است که می فرماید:

﴿فان ارضعن لکم فاتوهن ارجوهرن﴾<sup>(۱)</sup>

یعنی اگر مادران فرزندان شما برای شما [به فرزندان] شیر دادند پس اجر و مزد آنها را بدهید، که کلمه فان ارضعن لکم مطلق است و به اطلاقش اولین

ارضاع را هم که همان شیرِ آغوز باشد شامل می شود.

و دلالت می کند که در برابر آنهم حق دارند عوض و اجر بگیرند.

آنگاه به حکم این آیه می گوئیم: عموم تحریم اخذ اجرت بر واجب عینی در واقع یک بار به باب وصایت تخصیص خورده بود و بار دیگر به باب ارضاع اللبأ تخصیص خورده و این موارد تعبداً و به نص خاص از تحت آن عموم خارج شده اند.

قوله: فافهم:

اشاره به اینکه: ظاهر آیه به قرینه «اجورهن» دلالت می کند بر جواز اخذ اجرت به عنوان عوض کار [کار کرده پس مزد او را بدهید] نه به عنوان یک حکم تعبدی تا یک استثناء و خلاف قاعده باشد بلکه روی قاعده است و عوض را اجرت نامیده است.

در نتیجه باب رجوع الام... را نتوان به باب وصایت ملحق کرد، آنگاه همان جواب قبلی می ماند که این را به باب بذل للمضطر ملحق سازیم...  
قوله: وان كان كفايًّا:

تا به حال سخن از واجب عینی بود، حال می گوئیم: واما اگر واجبی یک واجب کفائی شد [به ویژه کفائی توصلی که مورد بحث است و البته لا فرق که این واجب کفائی از صناعات واجبه باشد که معمولاً چنین اند و یا از غیر صناعات باشد مثل تجهیز میّت و ... پس باز بحث کلی است.]

حکمش اینست که: اخذ اجرت در مقابل آن جایز است و شخص عامل می تواند به قصد اجرت این کار را بکند [زیرا وجوب بر عنوان کلی احد المکلفین است نه بر خصوص زید، پس اگر خواست خصوص زید انجام دهد باید اجرت بدهد.] و اگر انجام داد آن عمل واجب و مستأجر علیه هم از دوش عامل برداشته بشود و هم از دیگران که بر آنها واجب بود کفایۀ.

منتهی اگر به قصد امتثال خصوص امر همان واجب عمل را انجام دهد، عنوان امتثال امر هم صدق می کند و اگر به قصد اخذ اجرت انجام دهد، واجب ساقط شده [چون در توصیلات غرض ذات العمل است .] ولی امتثال امر دیگر حاصل نیست .

قوله : ومن هذا الباب :

این فراز در واقع مثالی برای واجب کفائی توصّلی است : فرض کنید معالجهٔ بیماری بر پزشکی واجب عینی شده اما مقدّمهٔ آن که حضور مریض نزد دکتر و ملاقات آندو با یکدیگر باشد، منحصر نیست به اینکه طبیب به بالین بیمار بیاید و در منزل او را علاج کند بلکه راه دیگر هم دارد که اولیاء مریض، بیمارشان را به مطب دکتر یا بیمارستان بیاورند و لذا به صورت واجب کفائی بریکی از طبیب و ولی مریض واجب است که میان طبیب و مریض جمع کنند و آنها را به هم برسانند تا طبیب او را معالجه و مداوا کند، آنگاه حضور طبیب در منزل مریض واجب کفائی خواهد بود و برای این حضور و حق القدم می تواند اجرت بگیرد، اگرچه برای امر طبابت که علی الفرض واجب عینی شده حق اجرت گرفتن ندارد .

قوله : نعم :

در واجب کفائی قانوناً اخذ اجرت بلامانع شد ولی یک مورد مستثنی است و آن اینکه : اگر در مواردی از ادلهٔ واجب کفائی این معنی را استنباط کردیم که : وجوب این واجب از باب حقوق دیگران برگردن مکلف است و این عمل حقّی است که دیگری از عامل استحقاق دارد و باید حق او را ادا کند .

در اینجا حق ندارد در قبال این عمل اجرت هم بگیرد، چون اکل مال به باطل است و عملی را که همین غیر یکبار مجاناً استحقاق آن را یافته بار دیگر معنی ندارد که اجرت هم بدهد و به عوض هم مستحق شود، یا عملی را که شخصی

مستحق آن گردیده معنا ندارد که شخص دیگر هم همزمان با پرداخت عوض و مال الاجاره آنرا مستحق شود. و لذا در اینگونه از واجبات اخذ اجرت جایز نیست.

منتهی تشخیص موارد و مصادیق و اینکه در چه مواردی واجب کفائی از این قبیل است و حقی است از غیر برگردن انسان؟ و کجاها چنین نیست؟ یک ضابطه کلی ندارد و باید با قریحه و ذوق لطیف و ظریف موارد را از یکدیگر باز شناخت و فعلاً به دو نمونه اکتفا می شود:

۱- از ظاهر ادله و جوب تجهیز میت برزنده ها استظهار شده که: در واقع تجهیز میت حقی است که میت برگردن دیگران دارد، بنابراین هر کس اقدامی کرد و گوشه ای از تجهیز میت را به انجام رساند آن حق مسلم را ادا کرده و حق ندارد در قبال آن اجرت بگیرد.

۲- مسئله تعلیم جاهل هم از این باب است یعنی بر شخص فقیه و عالم و مسئله دان که احکام فقه و مسائل عبادات را بخوبی می داند، احکام معاملات را می داند واجب است کفایه که مسائل مبتلا به شخص جاهل را به او بیاموزد و این آموزش یک حقی است از جاهل برگردن عالم که عالم در قبال جامعه مسئولیت دارد و باید اینها را تعلیم بدهد و اگر حق شد دیگر نباید بتواند در قبال تعلیم مسائل حلال و حرام از جاهل اجرت بگیرد.

قوله: هذا تمام الکلام:

بطور کلی هر کاری از کارهای اختیاری ما مکلفین در شرع مقدس محکوم به حکمی از احکام خمسۀ تکلیفی است یعنی یا واجب است، یا حرام، یا مکروه، یا مباح و یا مستحب حال اخذ اجرت در مقابل کارهای حرام از قبیل قمار، ولایت عن الجائر و... قطعاً حرام است و در النوع الرابع طی ۲۸ مسئله گذشت.

و روایات می گوید: اِنَّ اللّٰهَ اِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ، و اخذ اجرت بر کارهای واجب هم در النوع الخامس تا حالا وضعش روشن شده و اخذ اجرت در مقابل مکروهات و مباحات هم قطعاً جایز است، ولی سخن در اخذ اجرت بر مستحبات است: آیا عملی که بر شخص عامل شرعاً مستحب شده می تواند در قبال انجام آن از دیگران اجرت هم بگیرد یا خیر؟

از باب مقدمه همانطوری که در واجبات آوردیم، در مستحبات هم می گوئیم: هر مستحبی مورد بحث ما نیست، بلکه مستحبات دو قسم اند:

۱ - آنها که دارای نفعی نیستند که قابلیت آن را داشته باشد که به مستأجر برگردد مثل نوافل یومیّه و نافله شب و روزه های مستحبی که بر شخص عامل مستحب شده و اگر انجام داد ثواب به خود او داده می شود و سودی به حال مستأجر ندارد. این قسم قطعاً از محلّ بحث خارج است.

منتهی اگر مستحب توصلی باشد جهت خروجش آنست که چنین اجاره ای اکل مال به باطل است و اگر تعبدی باشد که علاوه بر اکل مال به باطل بودن، مسئله منافات اخذ اجرت با قصد قربت هم مطرح است و اینگونه از مستحبات مثل واجباتی از قبیل خود صلوات یومیّه و صوم شهر رمضان است که اجرت بردار نیستند.

۲ - مستحباتی که به نوعی نفع آنها عائد مستأجر می شود و لغو و سفیهانه و اکل مال به باطل نیست و اجاره بر آنها بخاطر منافی که دارند صحیح است و مقتضی دارد که در ادامه مثالهایش خواهد بود، و بحث ما در همین قسم است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: در همین قسم ثانی گاهی مستحب یک مستحب عبادی است یعنی اگر بخواهد نفعی از آن به مستأجر برسد باید عامل آن عمل را به قصد قربت انجام دهد و الا فایده ای ندارد، حال اگر مستحب ما اینگونه باشد اخذ اجرت بر آن جایز نیست بدلیل اینکه با انعقاد اجاره دیگر داعی انسان

بر عمل قصد قربت نخواهد بود بلکه قصد اجرت می شود و با نیامدن قصد قربت هم آن عمل صحیح نیست و فایده ای ندارد که به مستأجر عود کند.

و با نبود چنین فائده ای هم که اجاره باطل است چون اکل مال به باطل می شود، فیلزم من وجود الاجارة، عدمها ومن صحتها فسادها، و در اینجا برای نمونه دو مثال می آوریم:

الف: شخصی نماز ظهر و عصرش را خوانده شخص دیگر او را اجیر می کند و به او پول می دهد که دو مرتبه نمازش را اعاده کند [که صد البته این اعاده به منظور جماعت مستحب است نه واجب] تا مستأجر به او اقتدا کند و از فیض جماعت بهره مند شود، چنین اجاره ای باطل است زیرا صحت اعاده نماز در گرو قصد قربت است، و قصد قربت با اخذ اجرت منافی است، و وقتی قصد قربت نبود پس صحت هم نیست و صحت که نبود نفعی عائد مستأجر نشده بلکه چه بسا نماز او را هم باطل می کند و باید اعاده کند، و نفعی که نبود اجاره سفهی و اکل مال به باطل است.

ب: شخصی شما را اجیر می کند در مقابل اینکه شما فلان عبادت مستحبی مثلاً نافله شب را برای رضای خدا آنهم از طرف خودتان و برای خود انجام دهید و مسئله نیابت از غیر مطرح نیست.

منتهی می گوید: نماز شب بخوان و در برابر آن صد تومان می پردازم بشرط اینکه ثوابش را به من هدیه کنی، باز اجاره باطل است چون تا صحبت از اجرت شد، داعی و محرک اجرت می شود و قصد قربت می رود و صحت عمل می رود و دیگر نفع و ثوابی نخواهد داشت که به مستأجر عود کند باز اجاره کدائی اکل مال به باطل می شود.

قوله: وان كان:

و گاهی هم مستحبی که به حال مستأجر نفع دارد، یک عمل توصیلی است

یعنی کاری که رسیدن نفع آن [که همان ثواب است] به دیگری [مستأجر یا منوب عنه] متوقف بر نیت و قصد قربت عامل [اجیر یا نائب] نیست بلکه چه عامل قصد قربت کند و چه قصد اجرت به حال باذل فرقی ندارد و نفع آن کار به وی خواهد رسید [البته بستگی دارد که هدف خود باذل از آن کار چه باشد؟ اگر معاذ الله قصد ریا و سمعه و ... دارد که خسر دنیا و الاخرة ولی اگر قصد مقدسی دارد و هدفش تقرب به مبدأ متعال است، آری ثواب عمل به او می رسد.]

فی المثل شخص تاجری عدّه ای معمار و بنّاء و کارگر را اجیر می کند تا برای او مسجدی بسازند که اصل ساختن مسجد در اسلام مستحب است [من بنی مسجداً بنی الله له بیتاً فی الجنة و ...] و بنّاء می تواند به نیت أمثال همین امر استجابی مسجدی را بنا کند و می تواند صد در صد به قصد اجرت مسجد بسازد، همانطوری که منزلی را برای کسی می سازد در هر صورت نفع این مسجد سازی به مستأجر و باذل می رسد و لذا اجاره بر چنین مستحبی صحیح است.

[چون مقتضی برای صحت موجود است و آن منفعت داشتن این عمل و قابلیت داشتن للاجارة و مانع از صحت هم مفقود است.

زیرا مانع یا مسئله قصد قربت است که علی الفرض ما نحن فیه توصلی است و قصد قربت در عمل عامل معتبر نیست، و یا مسئله وجوب است که با تملک منافی است که علی الفرض مستحب است نه واجب، و یا مسئله ملزم بودن و عدم حرمت عمل و قضیه اکل مال به باطل بودن مانع است که علی الفرض در ما نحن فیه عمل الزامی نیست و کسی بنّاء را مجبور نکرده به بناء المسجد تا عمل المسلم محترم نباشد و ... بلکه به طیب نفس این کار را قبول می کند و لذا هیچ مانعی از صحت این اجاره نیست.]

یا مثلاً شخص ثروتمندی شخص یا اشخاصی را اجیر می کند و به آنان مزد و اجرت می دهد و در مقابل از آنها می خواهد که بروند و مستمندان را شناسائی



کنند، کمکهای نقدی و جنسی او را به محتاجان برساند، و ... که نفس اعانت افراد نیازمند و مشی و گام برداشتن در این طریق مستحب است و اجیر می تواند به نیت امتثال او امر استجابی اعانة المحتاجین و ... این کار را بکند و می تواند هم صد در صد به قصد اجرت آن کارها را بکند و فاعل مباشر در رساندن کمک ها به مستمندان باشد، و در هر صورت ثواب و نفع این کارها به شخص مستأجر که فاعل مع الواسطه و غیر مباشر است خواهد رسید باز هم اجاره صحیح است [لوجود المقتضى وفقد المانع]

قوله: ومن هذا القبيل:

عبادات مستحبه در اسلام از یک زاویه به دو بخش تقسیم می شوند:

- ۱ - عباداتی که باید خود شخص بالمباشره انجام دهد و نیابت بردار نیست همانند نوافل یومیه و ... نسبت به اینها طبعاً اجاره هم صحیح نخواهد بود.
- ۲ - عبادات مستحبه ای که نیابت بردار هستند از قبیل حج مستحبی که شخصی حجة الاسلام خود را انجام داده و تا آخر عمر همه ساله فردی را نایب گرفته و به نیابت از خود به حج می فرستد تا برای او حج مستحبی بجا آورد. و یا زیارت که کسی را نایب می گیرد تا ماهی یا سالی یکبار به زیارت یکی از امامان معصوم علیهم السلام برود و ...

حال شیخ اعظم می فرماید: اینگونه از عبادات مستحبه که نیابت بردار هستند و نفع آنها هم به مستأجر و منوب عنه و اصل می شود همانند بخش مذکور از مستحبات [یعنی مستحب توصلی کبناء المسجد و ...] می باشند و اجاره براینها صحیح است.

بیان ذلک: در مثل بناء مسجد و ... نفس عمل مستحب بود و بناء می توانست به قصد همان امر استجابی انجام دهد تا ثواب هم ببرد و می توانست صد در صد به قصد اجرت انجام دهد.

در مثل عبادات نیابتی هم اصل نیابت و نایب شدن از مسلمان دیگری امر مستحبی است و روایاتی داریم که امر ندبی دارند به اینکه: چه خوب است مسلمان در کارهایی که نیابت بردار است، از مؤمن دیگری نایب شده و کاری را به نیابت از او انجام دهد، پس به حکم او امر نیابت عن المؤمن، نفس نیابت مستحب است.

منتهی لازم نیست نایب این نیابت را به قصد امتثال او امر نیابت انجام دهد تا عملش به حال منوب عنه سودی و ثوابی داشته باشد، بلکه کافی است که نایب خود را نازل منزله منوب عنه قرار دهد و عمل حج یا زیارت را به قصد قربت انجام دهد که بعد از جعل و تنزیل مذکور در واقع، حج نایب حج منوب عنه است، تقرّب او هم تقرّب منوب عنه است چون او با الاصاله که این کار را نمی کند بلکه بالنیابة این اعمال را بجا می آورد.

پس گویا خود منوب عنه حج می کند، خود او قصد قربت می کند خودش تقرّب پیدا می کند و ... و در این جهت که عمل برای منوب عنه منفعت دارد لا فرق که نایب اصل نیابت و تنزیل و جعل نفسه بمنزله الغیر را به قصد امتثال او امر نیابت از مؤمن بجای آورد یا اصلاً التفاتی به آن او امر نداشته باشد و حتی علم و آگاهی از آن هم نداشته باشد تا چه رسد به اینکه قصد امتثال آن را بکند یا نه، در هر حال نفع عمل به باذل و منوب عنه می رسد.

قوله: الاتری:

شاهد براینکه در اصل نیابت قصد او امر نیابت لازم نیست، اینکه اکثر عوام الناس که همه هفته یا هر ماه مثلاً برای اموات خود و به نیابت از آنها خیرات و میراثی انجام می دهند ای چه بسا اصلاً نمی دانند که در اسلام امر نیابت از مؤمن هم وارد شده و بر نفس این نیابت آنهم اگر به قصد امتثال آن امر باشد ثواب مترتب است [بدون اینکه از ثواب منوب عنه چیزی کاسته شود]. و خیال می کنند که کار

نیابتی آنها صرفاً احسانی در حق امواتشان است و سودی به حال خود آنها ندارد و لذا قصد قربت هم در اصل نیابت ندارند.

ولی این لطمه به ارزش کاری آنها نمی زند و مانع از صحت آن عمل نمی شود، و این شاهد خوبی است که اصل نیابت مثل اصل بناء مسجد است و به هر نیّتی باشد مهم نیست، پس می تواند برای اصل نیابت اجرت بگیرد و آن را صد در صد به قصد استحقاق عوض انجام دهد و بعد از نیابت یعنی جعل و تنزیل، عمل مورد اجاره را که حج یا زیارت است به قصد قربت بجا آورد بدلاً و نیابة عن المنوب عنه که تقرّب او تقرّب منوب عنه است.

چون تنزیل نفس به منزله منوب عنه در اتیان یک عمل قربی است نه ذات العمل و بعد التّنزیل این خود منزلّ علیه و منوب عنه است که مقرّب می شود، پس عمل نایب به حال او سودمند است و اجاره صحیح است.  
 قوله: ثم اذا عرض:

اصل نیابت از مؤمن در امری از امور نیابت بردار یک کار مستحبی است و امر دارد، و بدون اجاره و اجرت هم ثواب دارد.

ولی گاهی همین نیابت مستحبی متعلق اجاره قرار می گیرد و به سبب آمدن امر او فوا بالعقود واجب می گردد که مورد بحث ما است و وقتی اجاره مطرح شد دیگر اجیر در اصل نیابتش به مولی متقرّب نیست چون ای چه بسا اصلاً از وجود او امر نیابت خیر ندارد که قصد امثال آنها را بکند یا نه.

[و بقول مرحوم شهیدی: چون اخذ اجرت با قصد قربت منافی است<sup>(۱)</sup>] اما پس از انعقاد اجاره و نایب شدن که به معنای تنزیل نفس به منزله منوب عنه است همان عمل را به قصد قربت می آورد که متقرّب بودنش به ذات عمل بالا صالّة و لنفسه نیست بلکه به عنوان نیابت از غیر و به وصف بدلیّت است و در حقیقت

این تقرّب برای منوب عنه حاصل می شود.

در نتیجه هم اخذ اجرت در مقابل نیابت صحیح است و هم قصد قربت در مقابل عمل خارجی صحیح است و منافاتی هم ندارد.  
 قوله: ان قلت:

مرحوم شیخ کوشش کرد که اجاره را بر نیابت و در مقابل آن قرار دهد نه در مقابل عمل تا با قصد قربت نسازد، حال مستشکل می گوید: [مایک نیابت قولی و لفظی داریم که در متن قرارداد شخص قبول می کند که از دیگری نایب شود.

و در ذهن خود هم این امر را تصویر می کند و نیابت به این معنی از خود عمل جدا است ولی بلاشک این منظور نیست زیرا که اگر اجرت در مقابل چنین نیابتی باشد پس باید نایب مستحق اجرت بشود ولو عملی هم انجام ندهد و لیس کذلک، و یک نیابت عملی و خارجی داریم که عبارتست از همان انجام عمل در خارج یعنی حج از منوب عنه، نماز از ناحیه میّت و بدل از او در خارج و نیابت به این معنی اگر چه مفهوماً با خود عمل یعنی الحج عن المنوب عنه نیابةً مثلاً، متباین است ولی مصداقاً و خارجاً متحد و به یک وجود موجودند و همان صلوة خارجی است که متعلق اجاره و نیابت هر دو است و اگر هر دو یکی شد می گوئیم: ]

اگر قصد قربت با اخذ اجرت منافات دارد و با آمدن اجاره اخلاص ممکن نیست، پس این حج یا نماز برای مستأجر یا منوب عنه نفعی نخواهد داشت و اجاره باطل است، و اگر منافاتی نیست و با اجاره هم اخلاص و قصد قربت ممکن است پس نباید بفرمائید که ایندو منافی هستند و اخذ اجرت صحیح نیست در حالی که شما مدّعی منافات و عدم جواز اخذ اجرت بر خود عمل هستید.

و بالجمله چنین نیست که در خارج نفس صلوة یک امر باشد و صلوة مع القرية که نیابت عملی است چیزی دیگری باشد تا بفرمائید: نفس صلوة مورد اخلاص است و صلوة مع القرية که نیابت است مورد اجاره، پس در حقیقت

اجاره بر همان صلوة متقرّبُ بها است آنهم یک عمل است که یا اجاره بردار هست یا نیست .

قوله : قلت :

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند : قبول می کنیم که صلوة یا حج با قصد قربت بدلاً و نیابةً عن الغير ، در خارج یک عمل است و دو عنوان بر او منطبق است ولی این یک عمل دارای دو حیثیت است و فعل دو فاعل محسوب می شود و به هر اعتباری احکامی دارد جدای از اعتبار دیگر :

۱ - بر همین عمل صدق می کند که فعل نائب است به عنوان نیابت از غیر و می گوئیم : صلیّ فلانٌ یا حجّ فلانٌ و ... نیابةً عن الغير ، و به این اعتبار همین فعل در حق نائب به هر یک از احکام خمسة منقسم می شود : گاهی مباح است و گاهی راجح به معنای اعم از رجحان مع المنع از نقیض که وجوب باشد یا بدون منع از نقیض که استحباب باشد و گاهی مرجوح است به معنای اعم از حرمت و کراهت .

[اما مباح : مثل نیابت شخصی از شخص دیگر برای انجام کار مباح از قبیل تعمیر منزل و ... کارهای معمولی و روز مره .

و اما مستحب : مثل نیابت شخصی از دیگری در کارهای مستحبی از قبیل بناء مسجد و ...

و اما واجب : مثل نیابت ولد اکبر از والد میت در نمازها و روزه های واجب .  
و اما مکروه مثل نیابت شخصی از شخص دیگر در کارهای مکروه از قبیل نماز در مواضع مکروهه .

و اما حرام : مثل نیابت شخصی از دیگری در کارهای حرام از قبیل نماز در مکان غضبی و ... ]

۲ - بر همین عمل صادق است که : فعل منوب عنه است البته بعد از نیابت

نائب و تنزیل نفسه منزلة المنوب عنه و صحیح است که بگوئیم: صلی فلان ای المنوب عنه.

[منتهی بر مسلک مشهور این اسناد مجازی است و بر مسلک سکاکی حقیقت ادعائی است.] و به این اعتبار هم احکامی و آثار دارد اعم از دنیوی نظیر مدح و سقوط امر و ... و یا اخروی از قبیل رفع عقاب، استحقاق ثبوت و ... که اینها هم برای منوب عنه منظور می شود.

منتهی در افعالی که مباشرت لازم نیست و فاعل مباشر هم نباشد طوری نیست که ما هو مفروض البحث که نیابت بردار هم هست.

پس در واقع در ضمن این صلاة موجود در خارج به نیابت از غیر دو فعل موجود است یکی نیابت عملی است که از نائب صادر می شود و فعل امر است و می توان به او اسناد داد و گفت: ناب فلان عن فلان و دیگری خود فعل نماز است که گویا از خود منوب عنه صادر شده و هر کدام هم حکمی دارد.

و دلیل بر اینکه این غیر از آن است یکی مسئله اختلاف آثار بود که قبلاً ذکر شد و یکی هم اینست که در مورد عمل نائب می توان گفت: ناب فلان چون او که نائب کسی نیست آری می توان گفت: ناب عن فلان ولی در مورد عمل منوب عنه نتوان گفت: صلی فلان منتهی مجازاً و تنزیلاً پس صلوة یک فعل است و نیابت فعل دیگر است و از راه اختلاف در آثار به اختلاف مؤثرها می رسیم و اگر دو فعل است و هر کدام آثاری دارد چه مانعی دارد که در یکی از آنها یعنی نیابت که فعل نائب است قصد قربت معتبر نباشد و اخذ اجرت بر آن جایز باشد و در دیگری همین صلوة خارجی که فعل منوب عنه است و قصد قربت معتبر است اجاره صحیح نباشد بنابراین اختلاف فعلین بالاعتبار مجوز اخذ اجرت بر احدهما می شود.

قوله: وقد ظهر:

از مطالبی که در جواب ان قلت آوردیم جواب یک مشکله دیگر هم داده

می شود و آن مشکل در رابطه با عبادات استیجاری از قبیل صوم و صلوة استیجاری است .

بیان ذلک: اصل اشکال: صوم و صلوة عبادتند و قصد قربت لازم دارند و نباید اجاره بردار باشند در حالی که عند المشهور از فقهاء متأخرین [هم شهرت فتوایی و هم عملی] اجاره براینها صحیح است، سؤال اینست که: چگونه اخذ اجرت با قصد قربت قابل جمع است؟ جواب همان است که اجاره در مقابل نیابت و تنزیل است و قصد قربت در مقابل خودعمل خارجی و به بیان دیگر: ولو عمل خارجی واحد است ولی دو حیثیت دارد و به دو اعتبار دارای دو دسته احکام است: به اعتبار اینکه فعل نایب است اجاره بردار و به اعتبار اینکه فعل منوب عتہ است قصد قربت دارد.

قوله: خصوصاً:

وعلی الخصوص در باب حج که روایاتی هم وارد شده مبنی بر جواز استیجار و اجیر گرفتن للحج، با اینکه حج بلاشک از عبادات است و معذلک به نص روایات اخذ اجرت برآن و اجیر شدن در قبال آن جایز است و مشکل منافات اخذ اجرت با قصد قربت به بیانی که گفتیم حلّ می شود.

قوله: ودعوی:

اگر کسی مدعی شود که قاعدتاً اخذ اجرت در مقابل عبادات صحیح نیست ولی باب حج مستثنی است و در آنجا دلیل خاص وارد شده بر جواز اخذ اجرت و تعبداً ما تسلیم می شویم .

مرحوم شیخ می فرماید: این ادّعا فاسد است زیرا معنایش اینست که: در باب حج تعبداً اخذ اجرت جایز است و مفروض اینست که قصد عوض که آمد با قصد قربت نمی سازد، پس معنای ادّعای مذکور آنست که در باب حج قصد قربت معتبر نیست و لا یلتزم به احد .

قوله: واضعف:

اگر کسی مدّعی شود که در باب حج که اخذ اجرت جایز است، در واقع اجرت در قبال خود واجب نیست بلکه در قبال مقدمات حج یعنی ایاب و ذهاب و کارهای دیگر است و نقضی بر قاعده مذکور یعنی حرمت اخذ اجرت بر واجب نمی شود.

شیخ ره می فرماید: این ادّعا از ادّعای قبلی هم باطلتر است چون هیچ دلیلی آن را همراهی نمی کند، مضافاً به اینکه دلیل بردّ آن داریم و آن روایتی است که جریان اجیر گرفتن از امام صادق علیه السلام را به نیابت از فرزند مرحومشان جناب اسماعیل تبیین می کند که ظاهر روایت آنست که استیجار در مقابل خود اعمال حج بوده نه بر مقدمات آن، و حلّ مشکل همان است که ما گفتیم که دو فعل است یکی فعل نائب و دیگر فعل منوب عنه ... [و متن روایت مذکور چنین است:

عن عبدالله بن سنان قال: كنت عند ابي عبدالله عليه السلام، اذ دخل عليه رجل فاعطاه ثلاثين ديناراً يحجّ بها عن اسماعيل، ولم يترك شيئاً من العمرة الى الحج الا اشترط عليه، حتى اشترط عليه ان يسعي في وادي محسر .

ثم قال: يا هذا اذا انت فعلت هذا كان لاسماعيل حجة بما انفق من ماله وكانت لك تسع بما اتعبت من بدنك. <sup>(۱)</sup>

قوله: ثم اعلم:

آنچه تا به حال در رابطه با عبادات واجبه و مستحبه آورديم تماماً مربوط به اموری بود که بالاصالة و ابتداءً عمل عبادی بر خود عامل واجب شده بود [مثل نمازهای یومیه] یا بر خود او مستحب شده بود [مثل نوافل یومیه] و در این رابطه گفتیم: اخذ اجرت در مقابل اینگونه از امور عبادی جایز نیست بدلیل اینکه با قصد قربت منافی است، اینک فرض مسئله، عکس مورد مذکور است یعنی بحث در

(۱) وسائل الشیعه ج ۸، ص ۱۱۵، باب اول از ابواب النيابة فی الحج حدیث اول.



اموری است که قابلیت تعلق اجاره را دارند [چون نفعی به حال مستأجر دارد و مقتضی موجود است] و عامل این عمل را بالفعل هم به اجاره داده است و عمل مورد استحقاق مستأجر واقع شده.

و در چنین موردی حق ندارد آن را به عنوان یک عمل عبادی برای خود و به نیت خود بجای آورد و اگر هم به این قصد بیاورد عمل برای او واقع نمی شود زیرا که جلوتر تمام عمل مورد استحقاق مستأجر واقع شده و تمام نفعش مال او است دیگر چیزی نمانده که خود عامل استحقاق آن را داشته باشد و لذا در این فرض صد در صد عمل للمستأجر است و للعامل الاجرة لا العمل و منافعه.

[به عنوان مثال: قبلاً در اوّل تفصیل مرحوم شیخ در اخذ اجرت برواجبات اینطور فرمودند که گاهی عملی که برای دیگر منفعت دارد و اجاره اش اکل مال به باطل نیست، صلاحیت آن را هم دارد که موجب امثال امر برای خود عامل باشد ...

و گاهی صلاحیت آن را ندارد و مثال زدند به کسی که اجیر می شود تا نماز مغرب را مثلاً انجام دهد که جاهل از او اعمال و هیئات و اذکار را بگیرد و بیان کند، چنین نمازی ولو برای مستأجر نفع دارد و اجاره صحیح است و اجیر مستحق اجرت است ولی صلاحیت امثال امر را برای خود اجیر ندارد چون قصد اجرت با قربت جمع نمی شود و ما استحق للغير لا یکون مستحقاً لنفس العامل ثانياً.

و لذا اگر وقت باقی است يجب الاعادة والأ مستحق عقوبت است.

و اینک مثال و فرع دیگری را شیخ عنوان می کنند و آن اینکه]

اگر کسی در ایام حج اجیر شود برای اینکه بچه یا انسان بیهوش و در حال اغماء را طواف دهد که متعلق الاجاره اطافه و طواف دادن است و بعد الاجاره همین اطافه یعنی حرکات معینی که در خارج انجام می دهد و هفت شوط است،

صد در صد مورد استحقاق مستأجر و ولی طفل است و لذا اجیر حق ندارد در ضمن طوافی که برای خود انجام می دهد صبی را هم طواف دهد و با یک تیر دو نشان بزند خیر این طواف برای خود او حساب نمی شود چون مملوک غیر شده و المملوک لا یملک ثانیاً.

پس باید جداگانه برای خود طواف را انجام دهد و علامه در مختلف بر عدم جواز احتساب تصریح کرده است<sup>(۱)</sup>  
 قوله: بل:

فرع دیگری است به عنوان استیجار للحمل، فرع قبلی استیجار برای نفس اطافه و عمل طواف دادن بود و این فرع استیجار برای حمل در ضمن طواف است یعنی کسی دیگری را اجیر می کند که در ضمن طواف خودش او را هم که مریض و عاجز است بردوش گرفته و با خود حمل کند [ولی خود محمول نیت طواف و عبادت می کند و ...]

همانند شیئی جامدی که انسان در حال طواف او را حمل کند که لطمه ای به نیت او نمی زند.

[حال در این رابطه ما تمام عبارت مرحوم شیخ را ترجمه نمی کنیم و به ترتیب ایشان پیش نمی رویم بلکه حاصل فرمایشات ایشان را به ترتیب ذیل بیان می کنیم:

در رابطه با استیجار برای حمل در طواف اقوالی وجود دارد که مجموع به هفت قول بالغ می شود:

۱ - عده ای برآنند که این طواف هم برای حامل حساب می شود و هم برای محمول و طواف هر دو صحیح است و علاوه حامل مستحق اجرت بر حمل هم هست، آنهم مطلقاً که در قبال تفصیل بعدی است، این قول از ظاهر

(۱) مختلف الشیعه ص ۲۸۸ و ۱۱۸.

محقق در شرایع<sup>(۱)</sup>

و علامه در قواعد استفاده می‌شود منتهی علامه فرموده: و الحامل والمحمول وان تعدد یحتسبان وان كان الحمل باجرة علی اشکال<sup>(۲)</sup> که نشان می‌دهد ایشان جازم نیست و مسئله برایش صاف نبوده.

۲- عده‌ای برآنند که این طواف نه برای حامل حساب می‌شود و نه محمول و طواف هیچکدام صحیح نیست [این قول در مصباح الفقاهه از بعضی العامه نقل شده<sup>(۳)</sup>]

۳- مرحوم شهید اول در دروس تفصیل داده میان سه صورت:

الف: اگر استیجار برای حمل در طواف خودش باشد، صحیح است و طواف برای هر دو حساب می‌شود.

ب: و اگر استیجار برای حمل در طواف باشد بقول مطلق، یعنی مقید نکند به طواف خودش یا چیز دیگر، باز برای هر دو حساب می‌شود.

ج: و اگر استیجار از برای حمل لافی طوافه، یعنی حمل نه در طواف خودش، یعنی بشرط لا باشد به اینکه مستأجر بگوید من تو را اجیر می‌کنم که مرا حمل کنی اما نه در طواف خودت بلکه در یک طواف جدا، چنین طوافی فقط برای محمول حساب می‌شود نه برای حامل.<sup>(۴)</sup>

۴- مرحوم شهید ثانی در مسالک تفصیل<sup>(۵)</sup> پنج ضلعی درست کرده:

الف: اگر حامل در حملش متبرع باشد این طواف برای هر دو حساب می‌شود.

(۱) شرایع الاسلام ج ۱، ص ۲۳۳.

(۲) قواعد الاحکام ج ۱، ص ۷۷.

(۳) مصباح الفقاهه ج ۱، ص ۴۷۷.

(۴) الدروس الشرعیه ص ۸۸.

(۵) مسالک الافهام ج ۳، ص ۱۷۷.

ب: و اگر بتوسط عقد جعاله حامل شده یعنی محمول گفت: هر کس مرا حمل کند در طواف فلان مبلغ به او می‌دهم، و حامل شنید و او را حمل کرد، باز این طواف برای هر دو حساب می‌شود. [و فرق اجاره با جعاله در اینست که در اجاره مستأجر مالک خود عملیات حمل است و ملک او شده و همین حرکات مخصوصه نمی‌تواند ملک اجیر هم باشد ولی در جعاله جاعل مستحق انتفاع به این عمل است نه مالک منفعت که خود عمل باشد و لذا خود عمل مملوک عامل است و می‌تواند برای او هم حساب شود.]

ج: و اگر حامل بتوسط اجاره این حمل را انجام می‌دهد خود این سه فرض دارد که قبلاً از دروس آوردیم منتهی شهید ثانی با شهید اول در اینجا اختلاف نظری دارند که بیان می‌کنیم:

فرض اول: اجیر شده برای حمل شخص در طواف خودش، در اینجا طواف برای هر دو حساب می‌شود.

د: فرض دوم: اجیر شده برای حمل مطلق یعنی مقید نکرده که در طواف خودش باشد یا غیر آن در اینجا به عقیده شهید اول باز طواف برای هر دو محسوب می‌شد، ولی به عقیده شهید ثانی برای محمول حساب می‌شود نه برای حامل.

ه: فرض سوم: اجیر شده برای حمل لافی طوافه که شهید اول فرمود: این طواف برای اجیر واقع نمی‌شود و نزد شهید ثانی هم بطریق اولی واقع نمی‌شود.

۵ - برخی از محشّین شرایع فرموده‌اند:

اگر حمل به قصد تبرع یا به عنوان جعاله باشد صحیح است و برای هر دو حساب می‌شود ولی اگر حمل به عنوان استیجاری باشد که شخص اجیر شده بر حمل، این فرض با همه صورش مستثنی است چه استیجار للحمل فی طواف نفسه باشد، چه للحمل لافی طواف نفسه، و چه للحمل مطلقاً که در تمام اینها

این طواف برای خود اجیر و حامل حساب نمی شود.

۶- علامه در مختلف<sup>(۱)</sup> فرق گذاشته میان استیجار برای خود طواف به عنوان طوافی و استیجار برای حمل در ضمن طواف و فرمود در اولی این طواف برای هر دو حساب نمی شود و فقط برای مستأجر است ولی در دومی برای هر دو حساب می شود

[البته این را نباید تفصیلی در مسئله استیجار للحمل فی الطواف که مورد بحث است حساب کنیم بلکه فرق گذاری میان مسئله استیجار للطواف با ما نحن فیه است و گر نه علامه در مختلف در مسئله استیجار للحمل همان نظر جناب محقق در شرایع را دارد.]

۷- فخر الدین در ایضاح<sup>(۲)</sup> مسئله جواز احتساب برای هر دو و عدم جواز را بر مسئله ای در باب وضو مبتنی کرده و آن اینکه:

اگر کسی با آب خنک وضو می سازد به قصد قربت و در ضمن آن قصد خنک شدن را هم دارد آیا ضمیمه قصد تبرّد به وضو که باید به قصد قربت باشد قاذح و مبطل وضو است یا خیر؟ اگر آنجا ضمیمه را مخلّ به وضو دانستیم در ما نحن فیه حکم به عدم جواز احتساب می کنیم و می گوئیم: یک طواف برای هر دو [هم حامل و هم محمول یا هم اجیر و هم مستأجر] حساب نمی شود. و اگر در باب وضو انضمام نیت مذکور را مبطل ندانستیم در ما نحن فیه حکم به احتساب می کنیم و می گوئیم: لا مانع که در طواف خودش دیگری را هم ضمناً حمل کند و این طواف برای خود حامل هم حساب می شود.

مرحوم شیخ در پایان می فرماید: با اینهمه اقوال مسئله قابل تأمل و مورد نظر است و فعلاً به عقیده ما تفصیل شهید ثانی اقوی است.

(۱) مختلف الشیعه ص ۲۸۹ و ۱۱۹.

(۲) ایضاح الفوائد ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹.

## (اخذ اجرت بر اذان)

قول: ثم انه:

فروع دیگری که مطرح است اینکه: آیا مؤذن در مقابل اذان حق دارد اجرت و عوض دریافت کند یا خیر؟ آیا اجاره بر اذان منعقد می شود یا خیر؟ شیخ اعظم می فرماید: از مطالبی که در رابطه با مستحبات عبادی و اخذ اجرت بر آنها بیان کردیم وضعیّت اخذ اجرت بر اذان هم روشن می گردد، و آن اینکه: اذان دو شعبه دارد:

۱ - اذان نماز که نمازگزار پیش از نماز اذان و اقامه می گوید و وارد نماز می شود و قطعاً این اذان عبادت است و به قصد قربت باید اتیان شود و اجماعی است.

۲ - اذان اعلام که به مجرد دخول وقت مؤذن بالای مأذنه رفته و یا از طریق بلندگو اذان می گوید و مردم می فهمند که وقت داخل شده پس حق دارند افطار کنند، نماز بخوانند و ...

اما اذان نماز: گاهی این اذان که برای شخص مصلی و در حق او مستحب عبادی است و بالاصالة برای او ثواب دارد، برای غیر او یعنی مستأجر هیچ نفعی ندارد.

در این فرض اجاره باطل است چون اکل مال به باطل است، ولی فرض بحث آنجا است که این اذان برای مستأجر نفعی دارد مثل بردن ثواب آن، سقوط اذان از عهده خود مستأجر و ... باز هم اجاره صحیح نیست زیرا حصول این نفع به مستأجر متوقّف بر نیّت و قصد قربت مصلی است، و مفروض اینست که اجاره با قصد قربت نمی سازد و با آمدن اجاره و اخذ اجرت قصد قربت منتفی می شود و با انتفاء آنهم که نفعی برای غیر ندارد نه ثواب و نه سقوط الاذان و این از قبیل

آنجا است که: استأجر من یعید صلوته ندباً لیقتدی به وقبلاً در اخذ اجرت بر مستحبات گذشت.

[البته اگر این اذان مفید اعلام بدخول وقت باشد از این حیث بی فائده نخواهد بود که بعداً این جهت بیان می شود.] پس اجاره بر اذان صلوتی منعقد نمی شود.

و اما اذان اعلام: این اذان هم اگر عبادت باشد و شرط صحت آن قصد قربت باشد باز مثل اذان نماز است که اجاره بر آن منعقد نمی شود به همان دلیلی که آنجا آوردیم البته اینجا اجماعی نیست و تعابیر فقهاء مختلف است.

شهید در ذکری فرموده: عند الاکثر اخذ اجرت بر اذان اعلامی جایز نیست<sup>(۱)</sup>

شهید ثانی در شرح لمعه فرموده: علی الاشهر [عبارت مکاسب علی الاشبه دارد که سهو القلم است] یعنی بنا بر اشهر القولین جایز نیست.<sup>(۲)</sup> و علامه در مختلف فرموده: وهو المشهور<sup>(۳)</sup> و همین علامه در مختلف و محقق ثانی در جامع المقاصد فرموده: وهو مذهب اصحابنا الا ما شد<sup>(۴)</sup> شیخ طوسی در کتاب خلاف فرموده: بالاجماع یعنی این عدم جواز اخذ اجرت بر اذان اعلامی اجماعی است.<sup>(۵)</sup> و از بعض روایات هم قول به حرمت اخذ اجرت بر اذان [که اطلاقش اذان اعلامی را هم شامل است.] استفاده می شود و ذیلاً دو روایت را می آوریم:

۱ - روایت زید بن علی بن الحسین از پدران بزرگوارش از علی رضی الله عنه:

مردی به خدمت حضرت امیر آمد و عرض کرد: به خدا سوگند من تو را برای

(۱) الذکری ص ۱۷۳.

(۲) شرح لمعه ج ۳، ص ۲۱۷.

(۳) مختلف الشیعه ص ۹۰.

(۴) جامع المقاصد ج ۴، ص ۳۴.

(۵) الخلاف ج ۱ ص ۲۹۱، مسئله ۳۶.

خدا دوست دارم، حضرت ﷺ فرمود: ولکن من تو را برای خدا دشمن می دارم، آن مرد گفت: چرا یا علی؟ حضرت فرمود: بدان جهت که تو در مقابل اذان گفتن از مسلمین اجرت مطالبه می کنی [و بر اذان اخذ اجرت می کنی] و نیز در مقابل تعلیم قرآن اجرت می گیری. <sup>(۱)</sup> که از کلمه اُبغضک کسی استفاده حرمت کند و بگوید: اخذ اجرت در مقابل اذان حرام است.

۲ - روایت حمران که مبسوط و مفصل است و در ارتباط با فساد دنیا و اضمحلال دین وارد شده [که زمانی می رسد دنیا و اهل آن فاسد می شود و دین نابود می شود ...] و در فرازی از آن می خوانیم: زمانی برسد که مردمان اذان را در مقابل اجرت بدهند و در مقابل نماز نیز اجرت بگیرند <sup>(۲)</sup> [منظور امامت جماعت است که خواهد آمد]  
 قوله: ویمکن:

مرحوم شیخ در مقابل مشهور مدعی هستند که: هیچ مانعی ندارد که اگر ما اذان را عبادت دانستیم، بگوئیم: اخذ اجرت در مقابل آن باعث می شود که ثواب اذان از بین برود، چون اخذ اجرت با قصد قربت منافی است، ولی اگر اذان منافع دیگری داشت که بدون قصد قربت هم به مستأجر واصل می شد از قبیل اعلام بدخول وقت، بگوئیم: اجاره در مقابل آن صحیح است و اکل مال به باطل هم نیست، و خلاصه میان اثر تکلیفی که ثواب نداشتن است با اثر وضعی که فساد اجاره باشد فرق بگذاریم و بگوئیم: ملازمه ای میان عدم ثواب باطلان اجاره نیست و هر کدام قانون خودش را دارد، ثواب نیست چون قصد قربت نیست، اجاره صحیح است چون برای مستأجر منفعت دارد.  
 قوله: نعم:

(۱) و مسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۱۴، باب ۳۰ من ابواب ما یکتسب به حدیث اول.

(۲) و مسائل الشیعه ج ۱۱، ص ۵۱۸، حدیث ۶، فرازی از آن.



مگر کسی بگوید: که تا قصد قربت نباشد نه ثوابی هست و نه اعلامی که در این صورت اجاره بی فائده شده و اجاره هم باطل می شود ولی این بالوجدان باطل است زیرا که اعلام بدخول وقت به مجرد اینکه صدای مؤذن از مأذنه بلند شد، حاصل می شود به هر قصدی که اذان بگوید، پس برای مستأجر منفعت دارد و اجاره صحیح است.

قوله: واما الروایة:

از نظر قاعده اجاره بر اذان صحیح شد ولی روایات مذکور که دلالت بر منع می کرد، می گوئیم:

اولاً این روایات از حیث دلالت مشکل دارند و ظهور در تحریم ندارند چون حضرت فرمود: من تو را برای اجرت گرفتن بر اذان مبعوض می دارم و این با کراهت شدیدیه هم می سازد و دلیل بر حرمت نیست.

و ثانیاً روایت زید از حیث سند هم مشکل دارد که رجال حدیث زیدی مسلک و پیروان زید بن علی بن الحسین علیه السلام هستند و فاسد المذهب اند و لذا روایت ضعیف السند است و روی همین محاسبات که ما کردیم،

عده ای از فقهاء از قبیل: شهید در ذکری<sup>(۱)</sup> و صاحب مدارک در مدارک<sup>(۲)</sup> و محقق اردبیلی در مجمع البرهان<sup>(۳)</sup> و علامه مجلسی در بحار<sup>(۴)</sup> فتوی به کراهت اخذ اجرت بر اذان داده اند و این حکم را از مرحوم سید مرتضی علم الهدی هم نقل کرده اند.

قوله: ولو اتضحت:

از اینجا در تأیید مشهور سخن می گوئیم:

(۱) الذکری ص ۱۷۳.

(۲) مسالک الافهام ج ۱، ص ۱۸۶.

(۳) مجمع الفائدة والبرهان ج ۸، ص ۹۲.

(۴) بحار الانوار ج ۸۴، ص ۱۶۱، حدیث ۶۴.

اگر دلالت دو روایت مذکور بر حرمت اخذ اجرت بر اذان واضح و ظاهر باشد، می‌گوئیم: از لحاظ سندی مشکلی نیست زیرا که اولاً سند روایت اول که ضعیف بود با شهرت عملی که مشهور بدان عمل کرده‌اند این ضعف جبران گردیده و حجت می‌شود.

و ثانیاً روایت دوم حسنه است یعنی روایانش امامی ممدوح هستند، البته حسنه بودنش به ابراهیم بن هاشم است که از مشایخ مرحوم کلینی بوده و ثقه بوده ولی تعدیل نشده است و گرنه بقیه روایات عادل هم هستند، ولی به هر حال خبر دوم خبر ثقه است و همین یک روایت معتبر که پیدا کنیم ما را بس است و حکم به حرمت اخذ اجرت بر اذان می‌کنیم.

### (اخذ اجرت بر امامت جماعت)

قوله: و من هنا:

امامت جماعت هم مثل اذان از مستحبات عبادی است و انجام آن به قصد عوض، و اخذ اجرت در برابر آن جایز نیست، و دلیل آن دو امر است:

۱ - روایت حسنه ابراهیم بن هاشم که در فرازی فرموده بود: والصلوة بالاجر، یعنی زمانی خواهد رسید که مسلمین نماز را در قبال اجر و مزد می‌خوانند، و لا شک در اینکه منظور نماز فرادا نیست چون که احدی آن را به قصد اجر نمی‌خواند، پس مراد نماز جماعت، و امامت در آن است و مذمت دلیل بر حرمت است. [قول مصنف ره و من هنا ... اشاه به همین دلیل است.]

۲ - مضافاً به روایت مذکور، مسئله تحریم اخذ اجرت در مقابل امامت جماعت، موافق است با قاعده‌ای که سابقاً در مستحبات گذشت و آن اینکه: مستحباتی که نفعی به حال غیر دارند، ولی حصول النفع للغير منوط به انجام عمل بروجه اخلاص و به قصد قربت است، بر چنین اموری استیجار و اجیر شدن جایز

نیست. [به دو بیان:

۱- به بیانی که قبلاً گذشت و آن اینکه: وقتی قصد عوض آمد و داعی و محرک بر عمل، اخذ اجرت شد الاً و لابدً قصد قربت از بین می رود، و با انتفاء آن عمل ثواب نخواهد داشت و نفعی به حال مستأجر ندارد، و با نبود نفع هم اجاره باطل است زیرا اکل مال به باطل می باشد و مشمول آیه لا تأکلوا است.

۲- [به بیانی که اینجا ذکر می کنند: عملی را که انسان بر آن اجیر می شود، هر چند بالفعل لازم نیست آن را به قصد امثال او فوا بالعقود، و به نیت استحقاق مستأجر انجام دهد] چون در توصیلات ذات العمل مطلوب است و اجاره هم چنین است. [ولی لا اقل باید قابلیت داشته باشد که اجیر بتواند آن را به قصد امثال امر او فوا و به خاطر استحقاق مستأجر نسبت به آن، اتیان کند تا عرفاً صدق کند که: به عقدش وفا کرد، و اعمال عبادی [چه واجب و چه مستحب] چنین قابلیت را ندارد.

[به بیان اول که قصد استحقاق مستأجر با قصد استحقاق الله نسبت به آن عمل منافی است ...] [بالتیجه عبادیات و منجمله امامت جماعت اجرت بردار نیستند.

### (اخذ اجرت بر شهادت)

قوله: ثم ان:

شهادت مثل روایت دو مرحله دارد:

۱- مرحله تحمیل

۲- مرحله اداء اماً مرحله اداء شهادت: بالاتفاق واجب است و شاهد عادل

حق ندارد آن را کتمان کند و گرنه مشمول این آیه می شود:

﴿ولا تکتُموا الشهادة ومن یکتُمها فانه اثم قلبه﴾<sup>(۱)</sup>

و اما تحمل شهادت: هنگامی که شخصی شاهد عادل را دعوت می کنند که بر امری از امور شاهد و ناظر باشد فی المثل بر قرض دادن، بر پرداخت بدهی، بروقف کردن، وصیت و ... از اموری که اثبات آنها عند الحاکم محتاج به شهادت شهود است، و شخص عادل این دعوت را پذیرفته و آنجا حضور بهم می رساند و نظارت می کند، این نامش تحمل شهادت است، و بحثی است که آیا تحمل شهادت هم مثل اداء شهادت، واجب است، یا خیر؟ اقوالی است:

۱ - مشهور فقهاء آن را واجب می دانند و برای اثبات وجوب به این آیه تمسک می کنند: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾<sup>(۱)</sup>

یعنی هنگامی که شاهد ها دعوت می شوند نباید امتناع داشته باشند، و نهی دال بر حرمت است یعنی امتناع حرام است.

اما سؤال اینست که: به چه چیز خوانده شوند و دعوت گردند؟ آیا به تحمل شهادت؟ یا به اداء آن؟ از این جهت آیه مجمل و ذو احتمالین است، و لذا بلافاصله شیخ اعظم می فرماید: در حدیث صحیح این آیه به دعوت للتحمل تفسیر شده است یعنی هنگامی که برای تحمل شهادت خوانده می شوند، باید بروند و نباید امتناع کنند و اگر امتناع حرام شد پس قبول دعوت واجب می شود و هو المطلوب<sup>(۲)</sup>

۲ - صاحب جواهر ره فتوی به استحباب تحمل داده است. <sup>(۳)</sup>

۳ - و ابن ادریس فتوی به عدم وجوب و استحباب داده است <sup>(۴)</sup>

[در اینجا متن روایت مشار الیه را می آوریم: عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: «و لا يأب الشهداء» قال قبل الشهادة وقوله:

(۱) سورة بقره آیه ۲۸۳.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۸، ص ۲۲۵، کتاب الشهادات باب اول حدیث اول.

(۳) جواهر الکلام ج ۴۱، ص ۱۸۲.

(۴) جواهر الکلام ج ۴۱، ص ۱۸۰.

«ومن یکتّمها فانه آثم قلبه» قال: بعد الشهادة

حال بنا بر قول مشهور که طرفدار وجوب تحمل هستند می گوئیم:  
تحمل شهادت و اداء آن، چه واجب عینی باشند و چه کفائی [اگر منحصر  
به دو شاهد عادل شود، وجوبش عینی می گردد، و اگر منحصر نباشد، کفائی  
خواهد بود.]

در هر حال اخذ اجرت در قبال آنها جایز نیست اما بنا بر وجوب عینی: دلیل  
آن همان است که قبلاً در تفصیل شیخ در اخذ اجرت بر مطلق واجبات گذشت که  
فرمودند: عملی که عامل بدان ملزم و مقهور است و طیب نفس او مطرح نیست،  
احترامی نداشته و اجرت بردار نیست و ...

و اما بنا بر وجوب کفائی: باز هم کبرای کلیّ مطلب قبلاً گذشت که: هر  
واجبی که از ادله اش استفاده شود که آن واجب حقیّی است از غیر برگردن عامل  
و غیر استحقاق آن را دارد مجاناً، عامل نمی تواند در قبال آن اجرت طلب کند، ما  
نحن فیه هم صغرای آن مطلب است یعنی از ادله شهادت<sup>(۱)</sup> استفاده می شود که  
تحمل و اداء شهادت حقیّی است از مشهود له برگردن شاهد، و وقتی شاهد می آید  
و در خارج متحمل شهادت می شود یا آن را در محکمه ادا می کند حقّ مشهود له را  
به صاحبش برگردانده است، و حق الشخص معاوضه بردار نیست و نباید مالی در  
برابر آن بپردازد و گرنه معاوضه حق خود انسان با مقداری از مال خودش پیش  
می آید که معقول نیست، پس شاهد در قبالی تحمل و اداء حقیّی ندارد و مجاناً باید  
چنان کند و حقّ غیر را به ذیحق برساند و لذا اجرت گرفتن از مشهود له در قبال  
آن، اکل مال به باطل می گردد که مشمول آیه لا تأکلوا است. پس اخذ اجرت در  
قبال شهادت حرام است.

قوله: ومنه یظهر:

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۸، ص ۲۲۵، باب شهادات.

در فرض واجب کفائی بودن تحمل و اداء هم، اخذ اجرت حرام است و در این جهت لا فرق که از خود مشهود له اجرت بگیرد، یا از بعضی از شهود دیگر که برای اسقاط شهادت از خودشان [که مثلاً محاسباتی می کنند و می گویند: ما رفتیم و شهادت دادیم دشمن تراشی می شود ...] به فلان شاهد وجهی پردازند، از احدی حق ندارد اجرت بگیرد و دلیل همان است که وی بدهکار است و این حق را باید ادا کند و اخذ اجرت در برابر آن اکل مال به باطل است.

قوله: ثم انه:

گاهی تحمل شهادت یا اداء آن متوقف بر قطع مسافت طولانی نیست [فی المثل در همسایگی شاهد است و کافی است دو قدم تا منزل همسایه بیاید] ولی گاهی محتاج به قطع مسافت طویله است [فی المثل باید فرسخها راه برود تا تحمل شهادت یا اداء آن کند]

حال در حرمت اخذ اجرت بر شهادت، لا فرق که متوقف بر مقدمه ای از قبیل قطع مسافت کذا باشد یا نه، زیرا که مقدمه واجب هم واجب است و اجرت بردار نیست.

قوله: نعم:

قطع مسافت طویله گاهی موجب بذل مال نمی شود در این فرض باید برود و نباید اجرت بگیرد، ولی گاهی باید بذل مال کند [مثل کرایه ماشین و ...] آیا بذل هم واجب است یا خیر؟ می فرماید: الظاهر عدم وجوبه، یعنی به نظر ما بذل واجب نیست.

[اولاً بدلیل لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام.]

ثانیاً: بدلیل انصراف ادله شهادت از مثل این مقام که مستلزم بذل مال

است<sup>(۱)</sup>

قوله: ولو امکن:

نظیر مطلبی که قبلاً در رابطه با طبیب آوردیم که معالجه براو واجب عینی شده ولی حضور او بر بالین مریض، یا احضار مریض در مطب طبیب واجب کفائی است... در ما نحن فيه هم هست و آن اینکه: تحمل شهادت یا اداء بر شاهد عادل واجب است ولی امر دائر است میان رفتن شاهد و حضورش نزد واقعه [قرض دادن، وصیت و... ] و یا احضار واقعه نزد او، که هر دو میسور است، در چنین فرضی بر شاهد قطع مسافت واجب نیست و می تواند از آن امتناع نموده و از مشهود له بخواهد که واقعه را نزد شاهد بیاورند.

### (ارتزاق از بیت المال)

قوله: بقی الکلام:

بسیاری از فقهاء شیعه تصریح کرده اند به این که: در کلیه واجبات [از قبیل تجهیز میت، شهادت، قضاوت، انقاذ غریق و... ] و مستحباتی [از قبیل: اذان، امامت و... ] که اخذ اجرت در قبال آنها حرام است، ارتزاق از بیت المال جایز است، یعنی اگر عاملی اقدام کرد و وقت صرف کرد و واجبات یا مستحبات مذکور را انجام داد ولی امر مسلمین طبق صلاحدید خودش از بیت المال مبلغی را به وی می دهد، و دلیل جواز ارتزاق از بیت المال آنست که:

«کارهای مذکور از جمله مصالح مسلمین است «صغری»

و بیت المال هم برای مصالح مسلمین آماده شده «کبری»

پس کارهای مذکور به بیت المال حواله می شود و از آن چیزی به عامل داده

می شود «نتیجه»

قوله: و لیس المراد:

اینکه از بیت المال به او می دهند به عنوان عوض و مزدکار او نیست که اجرت

باشد [در عقد اجاره] یا جعل باشد [در عقد جعاله] و دلیل اینکه عوض کار نیست، دو امر است:

۱- ادله‌ای که بر تحریم اخذ اجرت در مقابل واجبات و مستحبات مذکور، دلالت می‌کند، فرقی نمی‌گذاشت میان اخذ اجرت از شخص ذی نفع، یا از بیت المال، و به اطلاقش هر دو را شامل می‌شد.

۲- قوله: بلکه وقتی از ادله همان واجبات و مستحبات دانستیم که اینها حقوقی هستند از غیر به گردن انسان که باید عامل آن را ادا کند [حال واجب یا مستحب عینی باشند در فرض نبودن به الکفایه، یا کفائی باشند] و اخذ اجرت در برابر آنها اکل مال به باطل است، می‌گوئیم: اگر اخذ اجرت از شخص ذی نفع حرام است، پس از بیت المال بطریق اولی حرام است زیرا که در فرض قبلی تضييع مال یک شخص است ولی در این فرض تضييع مال همه مسلمین است در مقابل حقی که مسلمین برگردن عامل دارند و حرمت آن شدیدتر است [نظیر سرقت از مال یک شخص یا از اموال همه مسلمین].  
قوله: بل المراد:

تا به حال به دو دلیل ثابت شد که مراد اجرت نیست، حال می‌پرسیم: پس مراد از ارتزاق از بیت المال، چیست؟  
جواب: تأمین معاش مکلف عامل است.

بیان ذلک: هنگامی که از طرفی مکلفی قیام می‌کند و اموری را انجام می‌دهد که به مصالح مؤمنین و جامعه اسلامی و حقوق آنان مربوط می‌شود.

[از قبیل قضاوت در اختلافات، فتوی دادن، اذان و اقامه گفتن، امامت جماعت ...] که انجام این کارها را شارع مقدس بر آن مکلف واجب عینی یا کفائی قرار داده است، و از طرفی هم حاکم و ولی امر مسلمین صلاح می‌داند که روزانه یا ماهیانه یا سالانه مبلغی را برای او مقرر کند، و از طرفی هم مکلف فقیر



است و قیام به این امور موجب می شود که نتواند زندگی اش را تأمین کند و رفتن به سراغ تأمین معاش هم مانع می شود که این کارها را انجام دهد، با این خصوصیات به مقدار کفایت و رفع نیاز و تأمین زندگی، از بیت المال به اومی دهند و این مقدار، اجرة المثل کار او محسوب نمی شود، زیرا که اجرة المثل عمل مشخص است ولی مقدار کفایت در اشخاص فرق دارد و ای چه بسا به اندازه اجرة المثل باشد یا کمتر باشد یا بیشتر: و لا فرق که تعیین رزق برای مکلف پیش از شروع به آن کارها باشد یا پس از آن ... .

قوله: و کیف کان:

با محاسباتی که به عمل آمد، که این امور حقّ مسلمان برگردن مکلف است و ... قاعده اینست که: اگر مکلف مستغنی از کمک مالی است و زندگی او تأمین است، هر چند بتوسط کار و کسبی که دارد و روزهای دیگر جبران می کند و ... حق ندارد از بیت المال هم چیزی دریافت کند، آری اگر اقدام به این امور موجب اختلال زندگی او می گردد، البته شریعت راضی بدان نیست و لذا وجهی از بیت المال برای او منظور می شود.

قوله: ویظهر:

با اینکه قاعده همان بود که آوردیم، معذک از اطلاق تعبیر گروهی بلکه تصریح جمعی از فقهاء مستفاد است که قاضی حتی با داشتن مال به قدر کفایت هم حق دارد ارتزاق کند و مقید به صورت حاجت و فقر نکرده اند.

### (خاتمة)

تا اینجا انواع پنجگانه مکاسب محرّمه [طبق تقسیمی که شیخ اعظم ره داشتند] به پایان رسید، درخاتمة بحث از مکاسب محرّمه، سه مسئله را مطرح می کنند.

## (۱) (خرید و فروش مصحف)

قوله: الاولى:

مسئله اول از مسائل خاتمه، در ارتباط با بیع و شراء مصحف است [مصحف، صحیفه، صحف، در لغت به: مجموعه ای از اوراق که در یک جلد جای دهند، اطلاق شده، به کتاب، کتاب آسمانی، قرآن هم اطلاق شده، و در اصطلاح عکَم شده برای مجموع ما بین الدفتین یعنی همین قرآنهائی که در میان ما مسلمانها وجود دارد.] سؤال: آیا خرید و فروش قرآن چه حکمی دارد؟

شیخ اعظم می فرماید: گروهی از فقهاء از قبیل: شیخ طوسی در نهاییه<sup>(۱)</sup> و ابن ادریس در سرائر<sup>(۲)</sup> و علامه در تذکره<sup>(۳)</sup> و شهید اول در دروس<sup>(۴)</sup> و محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>(۵)</sup> به صراحت فتوی به حرمت آن داده اند و منظور این

---

(۱) النهایه ص ۳۶۸.

(۲) السرائر ج ۲ ص ۲۱۸.

(۳) تذکرة الفقهاء ج ۱ ص ۵۸۲.

(۴) الدروس ص ۳۲۷.

(۵) جامع المقاصد ج ۴ ص ۳۳.

جماعت از مصحف چنانکه شهید در دروس<sup>(۱)</sup> تصریح کرده: همان خطوط و نقوش و کلمات قرآن است [نه اوراق و جلد و ... کما سیأتی] [و بعضی ها فرموده اند: مراد اوراق مشتمله بر کلمات الهی و آیات قرآنی است نه خطوط خالی<sup>(۲)</sup> ولی مراد هر دو در واقع یکی است و نزاع لفظی است.]

و طبق ظاهر آنچه از کتاب نه‌ایة الاحکام علامه ره حکایت شده، مسئله حرمت بیع مصحف در میان صحابه پیامبر ﷺ مشهور بوده، دلیل این استظهار آنست که: علامه برای حرمت، به منع صحابه تمسک کرده و فرموده: اصحاب النبی ﷺ از این کار ممانعت می کردند<sup>(۳)</sup> [پس معلوم می شود در میان آنان شهرت داشته]

شیخ اعظم می فرماید: ظاهر روایات فراوانی که در حدّ استفاضه هستند، بر حرمت بیع مصحف دلالت دارد و در این قسمت به روایاتی اشاره می کنیم:

۱- مؤتفه سماعة بن مهران: امام صادق ﷺ فرمود: مصحف ها را بفروشید، چرا که فروش آنها شرعاً حرام است. [این جمله نص در تحریم است] راوی می گوید: عرض کردم: نظر مبارک شما در رابطه با خریدن قرآن چیست؟ حضرت تفصیل داده و فرمودند: دقتین [دو طرف قرآن یا دو جلد آن] و آهن [مرحوم شهیدی فرموده: والمراد من الحديد ما كان متعارفاً في الاعصار الماضية من وضع صفايح الحديد على القرآن والكتب وتعليق الاقفال عليها صيانة عن الاوساخ وكثرة تناول الايدي لها<sup>(۴)</sup>] و غلاف [چیزی از پارچه یا پوست که قرآن را درون آن قرار می دهند مثل غلاف شمشیر که شمشیر را در آن جای دهند] قرآنها را خریداری کنید، و پرهیزید از اینکه ورقهای مشتمل بر قرآن را که

(۱) الدرروس ص ۳۲۷.

(۲) مصباح الفقاهة ج ۱ ص ۴۸۳.

(۳) نه‌ایة الاحکام ج ۲ ص ۴۷۲.

(۴) هدایة الطالب ص ۱۲۵.

می گرفت، با روایات حرمت غناء که مطلق بود و حتی در قرآن را شامل بود و نسبت بینهما عموم من وجه بود، منافاتی ندارند و اخبار حرمت به نظر ما برنده شد. برخلاف مرحوم سبزواری در کفایة الاحکام که خیال کرد اینها منافی هستند و حلّ تعارض کرد به بیانی که مبسوطاً گذشت. و در حقیقت سبزواری در برخی از کلماتش از محقق اردبیلی تبعیت کرده و آن در رابطه با اینست که قرائت قرآن و مرثیه و ادعیه و ... هیچگاه لهوی نبوده و حرام نیست. قوله: حیث انه:

حال بینیم سخنان محقق اردبیلی چیست؟

ایشان ابتدا فرموده اند: غناء حرام است به استثنای غناء در مرثی و غیر مرثی [یعنی در ادعیه و اذکار و قرائت قرآن] و دلیل ایشان بر استثناء مذکور اینست که: عمده دلیل ما بر حرمت غناء دو امر است و هیچکدام غناء در مرثی و غیرها را شامل نیست: دلیل اول اجماع الامامیه بلکه ضرورت مذهب است که چون دلیل لَبّی است قدر متیقن از آن غناء در کلام لهوی است و غناء در کلام حق مثل مرثی را شامل نیست. پس در اینها اجماع که دلیلیّت ندارد.

دلیل دوم هم بر حرمت غناء اخبار است که آنها هم نه از نظر سند صحیحه هستند [بسیاری از روایات باب قابل مناقشه است چون ضعیف السند می باشند] و نه از نظر دلالت صریح یا ظاهر هستند در دلالت بر تحریم غناء بقول مطلق که حتی غناء در مرثی را شامل شود، پس باز هم به قدر متیقن حمل می شوند که همان غناء در کلام باطل و لهو و لعب باشد.

[مرحوم شیخ از این وجه پاسخی نمی دهند ولی قبلاً روشن شد که به عقیده ایشان اخبار باب غناء که فی غایة الکثرة هستند و شهرت عملی هم دارند هم ضعیف سندشان جبران است و هم از حیث دلالت اطلاق داشتند و به حکم اصالة الاطلاق غناء در مرثی را هم شامل بودند و دلیلی هم که صالح للتقید باشد در

شیرازه کردن، دوختن و ... که مربوط به صحاف می شود] از تو به فلان مبلغ خریدارم. <sup>(۱)</sup>

قوله: و ظاهر:

شیخ اعظم ره می فرماید: اینکه امام با کلمهٔ لَنْ که برای نفی ابد است، فرمود: اِنَّ المصاحف لَنْ یشتري، ظاهرش آنست که هرگز مصحف به عنوان عوض از ثمن و پول در ملک کسی داخل نمی شود، و احدی نمی تواند مالک آن شود و مثل سایر اموال با او معاملهٔ ملکیت و مالیت کند، و شأن قرآن بالاتر از اینست، و اینکه در پاره ای از روایات مذکور از قرآن به عنوان: کلام الله یا کتاب الله تعبیر کرد نیز نظر به همین جهت دارد و دالّ بر تعظیم است [شاید این فراز توطئه و زمینه سازی برای اختیار تکلیف صوری است که بعداً خواهد آمد.]  
قوله: و کیف کان:

با عنایت به اخبار مذکور، حرمت بیع مصحف از واضحات است علی الخصوص که فقیهی مانند ابن ادریس حلّی هم که به خبر واحد عمل نمی کند، به این اخبار عمل کرده و این مؤید مسلم بودن مطلب است. <sup>(۲)</sup>  
قوله: و ربّما یتوهم:

در مقابل اخبار مذکور که ظاهر یا نص در تحریم بود، اخباری هم هست که ظهور در جواز دارد و ممکن است کسی توهم کند که این اخبار قرینه برخلاف شده و اخبار قبل را از ظهورش منصرف می کند و مقتضای جمع بین دو دسته آنست که اخبار حرمت را حمل بر کراهت کنیم، و اخبار مجوّز، عبارتند از:

۱- روایت ابی بصیر: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: خرید و فروش قرآنها چه حکمی دارد؟ امام فرمود: در صدر اسلام رسم بر این بود که ورقی [که قرآن بر آن

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۱۴، باب ۳۱، حدیث اول.

(۲) السرائر ج ۲، ص ۲۱۸ به بعد.

مکتوب بود] ما بین قامت [منظور دیوار مسجد النبی است که قبل از آنکه مسقف و مظلّل شود به اندازه قامت یک انسان بوده] و منبر، نهاده می شد، و ما بین دیوار و منبر به اندازه گذرگاه گوسفندی یا انسان منحرفی [که به صورت مستقیم و با مقادیم بدن نگذرد بلکه با دست راست یا چپ حرکت کند]. راه وجود داشت، آنگاه مردی می آمد و سوره ای را که در ورق بود استنساخ می کرد و می رفت، مرد دیگری می آمد و ...

سپس کم کم این کار تعطیل شد و کسان خاصی می رفتند و کل قرآن را کتابت کرده، و سپس مسلمانها از آنان می خریدند.

به امام عرض کردم: نظر مبارکتان در این باره [خرید و فروش مسلمین صدر اوّل نسبت به قرآن] چیست؟

حضرت فرمود: قرآن را خریداری کنم بهتر است و دوستتر دارم تا آن را بفروشم<sup>(۱)</sup>

۲- روایت روح بن عبدالرحیم: این حدیث مثل حدیث قبلی است با این اضافه که راوی از امام می پرسد: نظر شما راجع به اجاره بر کتابت قرآن چیست؟ [یعنی خودم اجیر شوم یا کسی را اجیر کنم که قرآن را بنویسد و در برابر کتابت مزدی به او دهم] حضرت فرمود: اشکالی ندارد، ولی مسلمانها آنگونه عمل می کردند [که خرید و فروش باشد نه اجاره بر کتابت]<sup>(۲)</sup>  
 قوله: فانها:

در این دو روایت چندین شاهد برجواز شراء قرآن وجود دارد:

الف: امام از مسلمین صدر اوّل حکایت کرد که آنها اشتروا بعد ذلک، و ردع هم نفرمود پس دلیل برجواز است.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۶۰، باب ۳۱ من ابواب ما یکتسب به.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۶۰، باب ۳۱ من ابواب ما یکتسب به.

اما مؤید اول ایشان: ایشان غناء را مُعین بر بکاء دانستند.

شیخ اعظم ره می فرماید: این سخن ممنوع است زیرا اولاً بر مبنای ما که غناء عبارت بود از صوت لهوی یعنی صوت متناسب با مجالس لهو و لعب، و هرگز چنین آهنگی مُعین بر بکاء و ناله زدن نیست. و بر مبنای مشهور هم که غناء را به صوت مرجع مطرب تفسیر کردند باز ناتمام است زیرا که طرب که ریشه اطراب بود عبارت شد از خفة تعتری الانسان لشدّة سرور او حزن.

حال اگر این مطربیت را از ماده طرب به معنای سرور و شادمانی بگیریم که نه تنها معین بر بکاء نیست بلکه نقطه مقابل آن و منافی با بکاء است. و اگر از ماده طرب به معنای حزن هم بگیریم. باز می گوئیم: این محزون شدن و گریستن که غناء محرک آن شده، نه بر سادات الزمان بل الازمنه یعنی ائمه علیهم السلام و حضرت حسین علیه السلام است بلکه بر یک سلسله جهات نفسانیه ای است که در روح حیوانی و دنیوی انسان مرتکز و ریشه دار است که از فقدان و از دست دادن برخی خواهشها و تمایلات نفسانی [از قبیل مال - مقام - فرزند و ...] ناشی می شود و ربطی به بکاء مطلوب و مرغوب و دارای ثواب عظیم ندارد.

قوله: مع انه:

در اشکال اول گفتیم: اصلاً غناء مُعین بر بکاء نیست. حال می گوئیم: ثانیاً بر فرض که اعانت صدق کند و غناء مُعین بر بکاء باشد ولی غناء حرام مقدمه از برای بکاء مستحب یا مباح واقع شده و قبلاً گفتیم که هرگز: حرام به صرف مقدمه بودنش از برای مستحب، جایز و مباح نمی شود.

بلکه باید در دلیل حرمت دقت شود که آیا عمومیت دارد یا خیر؟ اگر عمومیت داشت و حتی موردی را هم که معین بر مستحب و خیر است شامل بود و حرمت آن را دلالت می کرد فهو المطلوب یعنی باید حکم به حرمت کنیم. و اگر دلیل حرمت تعمیم نداشت شک می کنیم که چنین غنائی حرام است یا نه؟

مقابل خطوط چیزی قرار نمی گرفت؟ یا در مقابل مجموع بود؟

در نتیجه باید گفت: روایات طائفه ثانیه از نظر بیان جزئیات امر ساکت است و روایات طائفه اولی مفصّل و مبین است که چه چیزهایی را خریداری کن و کدام را خریداری نکن... و روایات مبین و مفسّر بر روایات ساکته مقدم است و معارضه ای هم بینشان نیست. اصولاً این یک قاعده کلی است که روایات و آیاتی که در مقام بیان و حاجت مجمل گوئی کرده و از ذکر جزئیات صرف نظر کرد. با روایاتی که تفصیل داده و تبیین کرده معارضه ای ندارند پس باید روایات طائفه اول را گرفت.

قوله: وفی بعض:

از برخی روایات هم استفاده می شود که: وقتی آدمی خود مستقیماً به استنساخ قرآن نمی پردازد، بهتر آنست که از کاتبی طلب کتابت کند اما نه به نحو اجاره که او را اجیر کند و اجرتش را معین سازد، بلکه بدون شرط و طی کردن، کاتب کتابت کند. و آن مسلمان هم مبلغی به او بدهد که وی راضی شود.

و آن روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله، از امام صادق علیه السلام است:

حضرت فرمود: ام عبد الله دختر امام حسن، خواست که برایش قرآن نوشته شود، بدین منظور اوراقی با پول خود خریداری کرد و از مردی خواست که برایش قرآن را بنویسد ضمناً با او قرار داد اجاره هم نبست و هنگامی که نسخه کامل شد پنجاه دینار به او داد، و در صدر اسلام بیع و شراء قرآن مرسوم نبود و جدیداً انجام می شود.<sup>(۱)</sup>

[البته این حدیث مستقیماً به درد بحث ما نمی خورد، چون ما سخن از بیع

و شراء داریم.]

قوله: ومما يدل:

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۶۰ باب ۳۱ من ابواب ما یکتسب به.



در ادامه روایات دسته دوم باز روایتی است که از آن جواز بیع مصحف استفاده می شود و آن حدیث عنبسه و راق است: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من مردی هستم که شغلم فروش قرآنها است و اگر شما مرا از این کار منع کنید، دیگر نخواهم فروخت.

امام علیه السلام فرمود: آیا چنین نیست که ورق را می خری و روی آن می نویسی؟ عرض کردم: آری و معالجه هم می کنم [کارهایی که روی ورقها انجام می داد تا ورق سالم بماند و ...] حضرت فرمود: لا بأس به <sup>(۱)</sup> یعنی اشکالی ندارد.

قوله: وهی

مرحوم شیخ همان جواب را که در لکن الانصاف ذکر شد در اینجا تکرار می کنند که: قبول داریم که این حدیث دالّ بر جواز بیع است و لا بأس دارد ولی از این جهت که بیع چه چیزی جایز است ساکت است و با روایات دسته اولی که مبین بود و تعیین می کرد که چه چیزهایی را بخر و بفروش و چه چیزهایی را نه: معارضه ای ندارد و طائفه اولی مقدم است.

ولذا شیخ هم می فرماید: مختار ما همان است که گروهی از اساطین فقه [در صدر مسئله نامشان ذکر شد] اختیار کرده بودند، یعنی ما نیز بیع و شراء خطوط را حرام می دانیم.

قوله: بقی الکلام:

در این قسمت مشکله ای را در ارتباط با اصل حرمت بیع و شراء مصحف، عنوان می کنند: بلا شک کاتب قبل از کتابت، مالک اوراق بوده، و بلا شک مالک مرکب و دوات هم بوده، و بعد از کتابت آیات در این اوراق چیزی که ملکیت او را باطل سازد نیامده، پس الان هم مالک اوراق مشتمل بر خطوط و نقوش

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۵۹ باب ۳۱ من ابواب ما یکتسب به.

هست، اگر چنین است پس فلسفهٔ تحریم بیع مصاحف [که چیزی جز همین اوراق مشتمله ... نیستند] چیست؟ احتمالاتی که مطرح است چهار احتمال است.

۱- بگوئیم: آنکه قابل معاوضه است و یُقَابَلُ بِالْمَالِ عین خارجی است چه جوهر و چه عرض و این خطوط و نقوش و کلمات مکتوب بر صفحات از اعیان خارجی نیستند تا خرید و فروش آنها جایز باشد، بلکه اینها از صفات عین خارجی و مملوک هستند [همانند کتابت و خیاطت و ... که از صفات عبداست].

و قانون صفات عین خارجی آنست که اگر چه بود و نبودش در زیاده و نقیصهٔ قیمت عینی خارجی دخالت دارد و با بودنش قیمت عین بالا می رود و با نبودنش تنزل می کند، ولی تمام ثمن در مقابل خود عین خارجی است نه صفات آن، پس در قبال خطوط چیزی واقع نمی شود و حرمت معاوضه بر آنها از این باب است.

اشکال این احتمال آنست که: اگر عرفاً و شرعاً این خطوط از اعیان خارجی نبوده و از صفات باشند، خود به خود بیع و شراء ندارند و دیگر نیازی به نهی شارع نبود که بفرماید: لا تشر کلام اللّٰه و ... و سالبه به انتفاء موضوع بود یعنی اساساً ثمن به ازاء آنها واقع نمی شود تا مشمول بیع باشند و باید موضوع درست شود تا حکم حرمت روی این موضوع بیاید در حالی که نهی آمده، پس این احتمال مراد نیست.

۲- بگوئیم: خطوط هم از اعیان خارجی هستند [و دارای هیئت و ماده ای هستند، مثل اوراق] و عند العرف ملکیت و مالیت هم دارند [و لذا اگر کسی آنها را محو کند ضامن است و ...] و بعد از بیع، اوراق و جلد و ... به مشتری منتقل می شود ولی خطوط کما کان به ملک کاتب باقی می ماند و بیع ندارد.

اشکال این احتمال: لازمهٔ این مطلب آنست که: فروشنده با خریدار در مصحف به نسبت شریک باشند یعنی خریدار مالک اوراق و ... باشد و فروشنده

مالک خطوط، و این خلاف اتفاق است یعنی طرفین توافق کرده اند و عرف هم اینطور می فهمد که با بیع مصحف این اوراق و خطوط تماماً به مشتری منتقل می شود و با بیع حتی از خطوط هم اجنبی می گردد نه اینکه شراکتی در بین باشد.

۳ - بگوئیم: خطوط از اعیان خارجیه هستند و بعد از بیع مصحف، آنها نیز به مشتری منتقل می شوند آنها هم به جزئی از عوض، یعنی فی الحقیقه ثمن در قبال مجموع مرکب از ورق و جلد و ... با خطوط قرار گرفته که به نسبت بخشی از ثمن در قبال ورق و جلد و ... بخشی هم در قبال خطوط قرار گرفته، و به نقل اختیاری از مالک به مشتری منتقل شده است اشکال این احتمال آنست که: این همان بیع منهی عنه است و در نتیجه چنین چیزی معصیت شارع است نه اطاعت، مخالفت با نهی است نه موافقت.

۴ - بگوئیم: خطوط از اعیان خارجی است، و به ملک مشتری هم منتقل می شود اما نه به نقل اختیاری بلکه به نقل قهری یعنی همانطوری که پاره ای از افور در باب بیع به تبع مبیع به ملک مشتری درمی آید از قبیل کلید درب منزل و ... و اینها را ما یدخل فی المبیع می نامند، هکذا خطوط هم ما یدخل فی المبیع باشند و به تبع انتقال ورق و جلد و ... آنها نیز بالجبر، به مشتری منتقل شوند، بدون اینکه بخشی از ثمن در مقابل آنها قرار بگیرد.

اشکال این احتمال اینست که:

اولاً این معنی خلاف مقصود متبایعین است زیرا مقصود طرفین آنست که همه جلد و ورق و خطوط و ... مبیع باشد و غرض اصلی همان کلام الله است نه اینکه غرض اصلی نقوش باشد و غرض عرضی خطوط.

وثانیاً: همانطور که اگر کسی ملتزم شود به اینکه: مبیع مجموع ورق و خطوط و ... نیست که ثمن در قبال هریک توزیع شود، زیرا شرعاً خطوط ملکیت ندارد و دلیل آن همین نهی شارع است، بلکه مبیع ورقی است که مقید

دسته بود:

۱- روایاتی که اطلاق داشت و غناء را بما هو غناء حرام می کرد چه صوت لهوری صدق بکند یا نه.

۲- روایاتی که مقید به قید لهویت و لغویت و باطل و زوریت بود و بوسیله اینها آن مطلقات را تقیید و در نتیجه تنزیل و حمل بر صوت لهوری کردیم.

۳- روایاتی هم بود که خود بخود و فی نفسها و بدون تقیید از خارج، انصراف به صوت لهوری داشت و آن اخبار مغنیه بوده که می گفت: للرجل جاریه تلهیه که کلمه تلهیه داشت و اصلاً اطلاقی نداشت تا تقیید کنیم.

نتیجه اینکه: هر صوتی که لهوری باشد حرام است. و هر صوتی که لهوری نباشد حرام نیست.

### مستثنیات باب غناء

قوله: بقی الکلام:

مشهور فقهاء که برای غناء حرمت قائل بودند، دو مورد را از این حکم استثناء کرده و در آنها فتوی به جواز و اباحه داده اند و آندو عبارتند از:

۱- حُداء برای شتران: کلمه حُداء به ضم حاء برون دُعَاء [به الف ممدوده] و به معنای صوتی است که ترجیع در او ایجاد می شود به منظور سیر و طی طریق با شتران [قدیمتر که کاروانهای تجارتنی- زیارتی- سیاحتی و ... مرکب سواری آنها و بار برکالا هایشان شترها بودند، برای اینکه شتر منازلی را که در نظرشان بود پیماید این نغمه خاص را می خواندند و شتر قطع منازل می نمود].

مرحوم سبزواری در کفایة الاحکام<sup>(۱)</sup> فرموده: مشهور فقهاء این مورد را از غناء استثناء کرده و فتوی به جوازش داده اند. [مقابل مشهور علامه در تحریر

انتقال قهری به میان آید، چون دلیلی ندارد بلکه قانوناً باید گفت: این خطوط به ملک کاتب باقی می ماند و مسئله شراکت مطرح می شود که قبلاً اشکالش بیان شد.

حال که همه احتمالات مبتلا به اشکال شد چه باید کرد؟ منظور شارع از این تحریم بیع چیست؟ شیخ اعظم (ره) دو راه را پیشنهاد می کنند.

۱ - به تکلیف صوری ملتزم شویم یعنی بگوئیم: قانوناً این بیع بلا مانع است ولی شرع مقدس در ظاهر از آن نهی کرده و مجرد نهی صوری و شکلی و ظاهری است [احتراماً به کلام الله]

۲ - بگوئیم: خطوط اگر چه عرفاً ملکیت دارند و همه احکام ملک بر آنها مترتب است ولی شرعاً چنین نیستند [مثل خیلی جاها که عرف حکیم به ملکیت می کند کالخرم و الخنزیر و ... ولی شرع عرف را تکذیب و تخطئه می کند]. [و چون مالیت شرعیه ندارد از بیع آن نهی کرده [ارشاداً به اینکه این امر مالیت ندارد و من شروط صحة البيع المالیّه و ...]

قوله: فتأمل:

اشاره به اینکه: راه دوم قابل قبول نیست و وجهش همان است که در اذ لا اظن ... عنوان کردند.

قوله: ولاجل:

بخاطر همین مشکله ای که در مراد از حرمت بیع مصحف عنوان کردیم، بعضی از فقها چاره ای ندیده اند جز اینکه حکم به کراهت کنند و بفرمایند: اولی و احوط اینست که در مقام بیع مصحف به همان جلد و ورق اکتفا کنند و خطوط را داخل در مبيع قرار ندهند، آنها از باب احترام به کلام الله و از قدیم الایام در میان مسلمانان مرسوم و متعارف شده که نام ثمن قرآن و بهای آن را هدیه می گذارند نه پول خرید، و می گویند: هدیه این قرآن چقدر است و ...

## بیع مصحف به کافر

قوله: ثم ان المشهور:

تا به حال سخن از بیع مصحف به شخص مسلمان بود و نظر ما این شد که بیع خطوط و نقوش جایز نیست ولی بیع اوراق و جلد و ... جایز است. حال آیا بیع مصحف [بلکه مطلق تملیک آن ولو به نحو هبه و صلح، بلکه مطلق تسلیط و لوتملیک هم نباشد کما سیأتی] به کافر جایز است یا خیر؟

بیع خطوط و کلام الله به مسلمان جایز نشد، پس به کافر بطریق اولی جایز نیست [اولویّت قطعیه] و اما بیع مصحف به کافر بر آن وجهی که به مسلمان جایز بود [یعنی بیع جلد و ورق و ...]

آیا جایز است یا خیر؟ مشهور فقها از زمان علامه ره به بعد<sup>(۱)</sup>

[اینها را اصطلاحاً متأخری المتأخرین گویند چه اینکه از محقق اوّل تا علامه را متأخرین گویند و ما قبل محقق را متقدمین نامند. [فتوی به عدم جواز چنین بیعی داده اند.

شیخ اعظم می فرماید: شاید مستند مشهور در این فتوی، فحوی و مفهوم موافقت دو دلیل ذیل باشد:

۱- آیات و روایاتی داریم مبنی بر اینکه: کافر مالک مسلمان نمی شود و قرآن در این باب می فرماید: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾<sup>(۲)</sup> یعنی هرگز خداوند برای کافر بر مؤمن جعل سبیل و سلطه نکرده و قاعده نفی سبیل از همین آیه مستفاد است، و تملک کافر نوعی سبیل بر مؤمن است و به حکم آیه منفی

(۱) تذکره ج ۱ ص ۴۶۳، قواعد الاحکام ج ۱ ص ۱۲۱، ایضاح الفوائد ج ۱ ص ۴۰۷

و ...

(۲) سوره نساء آیه ۱۴۱.

عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: المغنیة التي تزف العرائس لا بأس بكسبها.

کیفیت استدلال به سه روایت: در این سه حدیث اخذ اجرت و مزد در مقابل غناء و آواز خوانی تجویز شده و فرمود: لا بأس به، و اباحه اجرت دلیل بر اباحه فعل و لازمه او است که از لازم به ملزوم می رسیم، زیرا اگر غناء حرام بود احترام و مالیتی نداشت تا اجر و مزدی هم داشته باشد. پس کشف می کنیم از اینکه: در عروسیها با همان شروط، تغنی حرام نیست.  
قوله: ودعوی:

بعضی ها به این سه روایت اشکال دلالتی کرده و گفته اند: اینها دلیل بر جواز غناء در اعراس نیست زیرا در اینها سخن از زف العروس است و شاید اخذ اجرت صرفاً در مقابل زف و آراستن و همراهی او تا خانه شوهر است نه در برابر غناء و آواز خوانی تا دلیل و کاشف از جواز غناء در اعراس باشد.  
مرحوم شیخ می فرماید: این خلاف ظاهر است [ظاهر حدیث اینست که اخذ اجرت از سوی مغنیه و دفع اجرت از سوی صاحبان مجلس به مغنیه برای غناء او بوده نه برای زف العروس الی بیت بعلها که کار اهل و عشیره عروس و دوستان و بستگان او است.]  
قوله: لکن:

خود مرحوم شیخ به این سه روایت اشکال سندی دارند و آن اینکه: در هر سه روایت، راوی ابو بصیر است و این حدیث یا این شخص صحیح و معتبر نیست. [به قول مرحوم مامقانی در رجالش<sup>(۱)</sup>: المشهور علی السنة اصحاب الفن أنه يطلق علی رجال اربعة: ۱ - عبدالله بن محمد الاسدی ۲ - لیث بن بختری ۳ - ویحیی بن القاسم ۴ - ویوسف بن الحارث، و حیث ان بعضهم ثقة دون  
(۱) تنقیح المقال، چاپ سنگی ج ۳، باب الباء من فصل الکنی ص ۵.

برآنند که به مجرّد کفر مولی و اسلام عبد، ملکیت بهم می خورد و قهراً علیه عبد مسلمان از ملک مولای کافر منتقل می شود

ولی بعضی برآنند که به مجرّد کفر، انتقال نیست بلکه اگر مولی کافر شود، هنوز مالک عبد است ولی شرع مقدس راضی به ماندن مسلم در تحت سلطه کافر نیست و لذا مولا را به بیع این عبد مکره می سازد و از مواردی است که در اسلام بیع اکراهی تجویز شده.

اما در مورد مصحف احدی از فقهاء یافت نشد که بگوید پس از کافر شدن مسلمان هم هنوز مصحف به ملک کافر باقی است ولی مجبور به بیع می شود، خیر کافر شدن همان و انتقال قهری از ملک کافر همان، پس حکم مصحف سنگین تر از حکم عبد مسلم است. و بطریق اولی بیعش به کافر و تملک کافر نسبت به آن جایز نیست

نکته: مرحوم سیّد در حاشیه در رابطه با حدیث مذکور می فرماید: اقول:

هذا الخبر یحتمل معان خمسة:

۱- بیان کون الاسلام اشرف المذاهب وهو خلاف الظاهر جداً.

۲- بیان انه یعلو من حیث الحجّة والبرهان.

۳- انه یعلو ای یغلب علی سایر الادیان.

۴- انه لا ینسخ.

۵- ما اراده الفقهاء من ارادة بیان الحکم الشرعی الجعلی بعدم علو غیره

علیه، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال<sup>(۱)</sup>

قوله: وح:

حالا که بیع مصحف به کافر جایز نیست، متفرّع براین: اگر مسلمان که

دارای یک یا چند مصحف است، کافر شد [به این که ارتداد برایش حاصل شد]

(۱) حاشیه السید علی المکاسب ص ۳۱.



بلافاصله و بطور قهری مصحف از ملک اوبه ملک وارث درمی آید [و گویا بدین وسیله مُرد و نابود شد.] و وارث را قوانین باب ارث تعیین می کند که در قدم اوّل طبقه اوّل وارث اند [اگر در میان آنان وارث مسلمانی باشد.]

و در قدم دوم طبقه دوّم، سپس طبقه سوّم، اگر نبود، مولای معتق، اگر نشد، ضامن جریره، و اگر هیچکدام نبودند نوبت به امام می رسد که: الامام وارث من لا وارث له.

قوله: ولکن:

تا اینجا کوشش کردیم تا ثابت کنیم که از نظر مشهور متأخرین، کافر نمی تواند مالک مصحف شود، ولی حالا می گوئیم:

شیخ طوسی ره در مبسوط فتوایی دارد که ظهور در تملک کافر نسبت به مصحف دارد، و آن اینکه: هنگامی که مسلمین با کفار حربی جنگیدند و بر آنها غلبه کردند، تمام آنچه در دارالحرب یافت شود [چه در منطقه جنگی و محاصره مسلمین باشد یا نه، چه اموال منقول و چه غیر منقول] از مصحف ها و کتب دیگر، به استثناء کتب زندقه و کفر [که از کتب ضلال است و قبلاً در مسئله هفتم از مسائل نوع رابع تکلیفش روشن شد که حفظ آنها حرام و محوش واجب است و ارزش و مالیت ندارد.] بلکه کتابهای علمی از قبیل کتب طبّی و ... همه و همه داخل در غنیمت است و بیع آنها جایز است.<sup>(۱)</sup>

مرحوم شیخ اعظم می فرماید: ظاهر این فتوی آنست که: کفار حربی می توانند مالک قرآنها باشند و دلیل این ظهور آنست که شیخ طوسی فرمود: همه اینها جزء غنائم است، و لا شک در اینکه چیزی از غنائم است که ملک کفار حربی بوده و گرنه چیزهایی که ملک آنان نیست [مثل لقیط دارالحرب و علیه اثر الاسلام] که در غنیمت داخل نمی شود، بلکه معنون به عنوان مجهول المالک

است، یعنی مالک مسلمان داشته که ما نمی شناسیم، و مجهول المالک حکم خود را دارد و داخل در غنیمت نیست. پس از دخول مصاحف در غنائم می فهمیم که: کافر می تواند مالک مصحف بشود [برخلاف مشهور متأخرین]  
 قوله: و ارادة:

اگر کسی بگوید: شاید مراد شیخ طوسی از مصاحف، قرآنها نباشد بلکه مراد کتب آسمانی دیگر و... باشد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.  
 شیخ اعظم ره می فرماید: این احتمال بعید است [زیرا که کلمه مصحف برای مجموعه قرآن موجود عند المسلمین، عکم گردیده و عند الاطلاق، همین معنی متبادر است، و غیر آن محتاج به قرینه است. پس در مسئله تملک الکافر للمصحف دو رأی پیدا شد:

۱- رأی مشهور عدم تملک است.

۲- رأی شیخ در مبسوط: تملک است.

### (بیع ابعاض قرآن)

قوله: والظاهر:

تا به حال سخن از بیع مصحف یعنی کل قرآن بود، و اما حکم ابعاض و اجزاء قرآن: آیا بیع یک آیه یا یک سوره یا یک جزء و... حکم بیع خود مصحف را دارد؟ و ملحق به او است؟ و لا يجوز؟ یا خیر؟

مرحوم شیخ سه صورت تصویر می کنند:

۱- این بعض مستقل باشد یعنی در لابلائی کتب و مطالب دیگر نیست بلکه بصورت مجزاً و علیحده و تمام آن کلمات الهی است منتهی چند آیه یا سوره است نه تمام قرآن [مثل همین حزبها و جزء هائی که در دسترس است و در مجالس استفاده می شود یا مثل آیه وان یکاد که نوشته می شود و مورد معامله است]

حکم این بعض حکم کلّ است و هر چه در بیع خود مصحف آوردیم [نسبت به مسلم یا کافر، بیع خط یا جلد و ...]

در اینجا هم می‌آید. چون اینهم بیع قرآن است. و اسماً داخل در بیع مصحف است و یا به وحدت ملاک همان حکم را دارد.

۲- این بعض بصورت متفرق و پراکنده در لابلائی کتب تفاسیر آمده

باز ظاهر تعبیر مرحوم شیخ اینست که: این نیز ملحق به مصحف است و حکم آن را دارد و بیعش جایز نیست چون بی احترامی به قرآن است. [البته ممکن است کسی بگوید: سیره قطعیه بر جواز بیع کتب تفاسیر، قائم است و از قدیم الایام اینها مورد بیع و شراء بوده و احدی هم فتوی به کراهت آنها نداده.

ولی باید دانست که سیره دلیل لئی است و قدر متیقّن آن همان بیع به سبک بیع مصحف مراد است که بیع جلد و ... باشد نه کلمات ... ولی به هر حال بخشهائی که تفسیر مفسّر از آیه است و وجهی برای استثناء آن و عدم جوازش نیست و اشکال به شیخ اعظم وارد است.]

۳- این بعض بصورت متفرقه در لابلائی کتب غیر تفسیری آمده، مثلاً در کتابهای ادبیات عرب [مثل مغنی ابن هشام و ...] یک قاعده ادبی را عنوان کرده سپس به آیه ای استشهاد کرده که این استشهاد به لفظ آیه است. یا در کتب کلامی - فقهی - اصولی، تاریخی و ... مطلبی بیان شده و سپس به آیه ای استشهاد شده که این استشهاد به معنی آیه است.

شیخ می‌فرماید: این قسم سوّم ملحق به خود مصحف نیست و بیع و شراء کتب مذکور ممنوع نیست. زیرا که اگر کسی کتب نحوی و ... را که در ضمن آن آیاتی آمده، بفروشد، عرفاً نمی‌گویند: قرآن را فروخته کلام الله را معامله کرده، و اهانت به قرآن شده و هتک حرمت گردیده، خیر این بیع منافی با احترام قرآن نیست.

## (بیع و شراء ادعیه)

قوله: وفي الحاق:

دعاهائی که در کتب ادعیه [از قبیله مصباح المتهدجّد شیخ طوسی، مفاتیح الجنان محدث قمی و ...] وارد شده و مشتمل بر اسماء حسناى الهی است از قبیل دعاء جوشن کبیر [که بر هزار اسم از اسماء الحسنی مشتمل است .]  
 آیا اینها هم ملحق به قرآن هستند؟ و بیع و شراء آنها حکم بیع و شراء مصحف را دارد؟ یا خیر؟ سه وجه است:

۱- آری اینگونه از ادعیه ملحق به مصاحف است مطلقاً [و دلیل مطلب وحدت ملاک است که: بیع موجب اهانت است، و اینها اجلّ از آنند که مورد معامله واقع شود.]

۲- خیر اینها ملحق به مصاحف نیستند مطلقاً [این وجه به صراحت در مکاسب نیامده]

۳- تفصیل بدهیم بین سه فرض:

الف: بیع ادعیه مذکوره به مسلمان جایز است و ملحق به مصحف نیست یعنی خطوط هم جایز است.

ب: بیع اینها به کافری که معترف به اسماء حسنی است و برای آنها احترام قائل است و هرگز توهین نمی کند، باز هم جایز است. مثل کفّار از اهل کتاب، کفّار از فرق اسلامی.

ج: بیع اینها به کافر ملحد و دهری مسلکی که نام خدا و اسماء الهی برای او قداستی ندارد و احترامی قائل نیست جایز نباشد و در این فرض دعای مذکور ملحق به مصحف باشد که لا یجوز بیعها چون موجب بی احترامی به قرآن یا دعا است.

## (بیع احادیث نبوی)

قوله: وفي الحاق:

آیا احادیث نبویه [ونیز احادیث معصومین علیهم السلام] که از نظر شیعه مثل کلام النبی صلی الله علیه و آله حجّت و دارای اعتبار است. [ملحق به قرآن هستند؟ یعنی همانطوری که بیع مصحف حدودی داشت که مبسوطاً ذکر شد، هکذا بیع حدیث هم حدودی دارد؟ یا خیر؟ سه وجه متصور است:

۱ - آری ملحق به قرآن هستند و همان احکام را دارند [لوحدة المناط که حفظ حرمت باشد] محقق کرکی<sup>(۱)</sup> و فخر الدین<sup>(۲)</sup> به این وجه جازم شده اند.

۲ - خیر ملحق به قرآن نیستند [زیرا احترام اینها به پایه احترام مصاحف نیست بدلیل اینکه بی وضو نتوان به خطوط قرآن دست زد ولی به احادیث نبوی بلا مانع است]

۳ - تردید در الحاق [لوجود المناط] یا عدم الحاق [لضعف المناط] که این وجه از علامه در تذکره<sup>(۳)</sup> حکایت شده است.

قوله: وعلى اللحوق:

بنابر اینکه احادیث نبوی صلی الله علیه و آله به مصحف ملحق شوند و همان احکام را داشته باشند، می گوئیم: اسم مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله [یعنی محمد صلی الله علیه و آله] به طریق اولی ملحق به قرآن است و همان حکم را دارد، و دلیل اولویت آنست که: اسم النبی صلی الله علیه و آله از کلام النبی صلی الله علیه و آله اعظم است [زیرا بدون طهارت باطنی کلام النبی را می توان مس کرد ولی اسم النبی را نمی توان]. پس به طریق اولی ملحق است.

(۱) حاکی مفتاح الکرامه ج ۴.

(۲) حاکی مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۸۳ می باشد.

(۳) تذکره الفقهاء ج ۱ ص ۴۶۳.

قوله: وح:

حالا که اسم النبی هم ملحق به مصحف شد می گوئیم: در ارتباط با درهم و دنانیری که نام پیامبر ﷺ بر آنها حک شده و نقش بسته.

در کتاب المکاسب می خوانیم: قول شیخ: المضروبة فی زماننا ... اشاره است به بدینارهایی که در تهران در زمان سلطنت محمد خان قاجار سومین شاه از سلسله قاجار، سکه زده می شد که به امر شاه قاجار بر روی آنها این کلمه نقش بسته بود: شاهنشاه انبیاء محمد.

و این در عهد شیخ انصاری بوده.

و هکذا درهم و دنانیری که در زمان سلاطین و خلفاء اسلامی از اموی ها، عباسی ها، فاطمیین، آل بویه سکه زده می شد که نام رسول اعظم بر آنها منقوش بود....<sup>(۱)</sup> از سه جهت مشکل تولید می شود:

۱- از جهت تملک کفار نسبت به این درهم و دنانیر که موجب اهانت به نام پیامبر است پس نباید جایز باشد.

قوله: الا ان یقال:

مگر کسی بگوید: کافر که مالک این اسم نمی شود و اساساً از نظر عرفی تمام مالیت، از آن خود دینار یا درهم است نه اسمی که روی آن نقش شده و چیزی از ثمن در قبال این اسم قرار نمی گیرد تا سخن از مالکیت کافر نسبت به این اسم باشد فلا اشکال در تملک از این حیث.

نظیر اینکه نام پیامبر بر روی شمشیری نوشته شده باشد یا بر سردرب منازل یا بر روی دیواری و ... که خریدار شمشیر یا منزل، پول را در قبال شمشیر می دهد نه نامی که روی آن نوشته شده تا محذوری ایجاد شود.

قوله: الا ان یقال:

این فراز استثناء از استثناء است: یعنی گرچه در فراز قبلی سخن از عدم

تملک مطرح شد، ولی کلام بر سر تملک و عدم آن نیست، سخن در تملیک این اسم به کافر چه مع العوض یا بلا عوض نیست، سخن در خصوص تملیک معاوضی نیست تا شما نفی کنید، سخن در تسلیط است، مناط حرمت، مطلق سلطنت کافر بر این نام است، و این مناط در تملک کافر نسبت به اصل درهم و دینار موجود است پس اشکال به حال خود باقی است که کافر نمی تواند مالک این درهم یا دینار شود.

۲ و ۳- قوله: ويشکل ايضاً:

دو اشکال دیگر هم بدنبال تملک کافر نسبت به این درهم و دینار، مطرح است: یکی مسئله مناوله است که عادتاً وقتی درهم را گرفت او را مس می کند و دست بدست میان کفار می گردد و مس اسم نبی بدون طهارت حرام است و دیگری اینکه: مخصوصاً اگر با رطوبت و دست تر، این درهم را مس کند که سبب نجاست آن نیز می گردد و از چند جهت اهانت و بی حرمتی به این اسم است و لذا مالکیت کافر نسبت به این درهم و دینار مشکل دارد.

[الأ ان يقال که: دو چیز است: ۱- خود دینار یا درهم ۲- اسم النبى ﷺ و مالکیت دینار که ملازم است با تسلط بر اسم النبى ولا دليل که متلازمین هر حکمی احدهما داشت دیگری هم داشته باشد، فلا مانع که تسلط بر اسم حرام باشد ولی تملک درهم حرام نباشد.]

در خاتمه به نکته ای اشاره می کنیم و آن اینکه: بر فرض حرمت بیع مصحف یا ابعاض آن، یا ادعیه مذکوره و... آیا معامله مذکور فاسد هم هست یا خیر؟ این مربوط به مبحث اصولی دلالة النهی علی الفساد در معاملات است که مشهور می گویند: خیر دال بر فساد نیست، مگر نهی ارشادی باشد و تمام الکلام فی محلّه<sup>(۱)</sup>.

## (۲) (جوایز سلطان و عمال او)

قوله: الثانیه:

مسئله دوم از مجموع سه مسئله در خاتمه، راجع به جوایز سلطان جائز یا عمال و کارگزاران او است، عنوان مسئله:

جائزه ای که انسان از سلطان جائز دریافت می کند [مثلاً در کشوری که طاغوت حاکم است شخص یا اشخاص یک کار مهمی را برای او انجام داده اند یا در مسابقه ای برنده شده اند و از دست سلطان جور جائزه می گیرند]. و یا از عمال سلطان جائز [استاندار، فرماندار، وزیر و وکیل و ... از سوی حاکم جور] دریافت می کنند، چه حکمی دارد؟ آیا اخذ جائزه از دست طاغوت یا عمالش جایز است؟

آیا تصرف در آن حلال است؟ یا خیر؟ بلکه دائره موضوع از این وسیعتر است و آن اینکه: مطلق اموالی که انسان مجاناً از سلطان جور یا عمالش دریافت می کند [چه جایزه باشد و چه هبه یا هدیه یا صلّه یا عطیه و ...] چه حکمی دارد؟ اخذ جایزه و تصرف، حلال است؟ یا حرام؟

بلکه از اینهم وسیعتر، و آن اینکه: مطلق اموالی که از سلطان جائز یا عمال او



اخذ می شود چه مجاناً اخذ شده [مثل موارد مذکور] و چه به نحو عوض در معامله ای دریافت کند .

[مثل عوض عامل در جعاله، عوض بیع، عوض اجاره، صلح معاوضی، هبه معوضه] چه حکمی دارد؟ آیا اخذ و تصرف حلال است؟ یا حرام؟

بلکه دامنهٔ موضوع بحث از اینهم گسترده است و آن اینکه: کلیه کسانی که به نحوی از انحاء مال حرام در میان اموال آنها است و یا کلون فریقاً من اموال الناس ظلماً وعدواناً چه سلطان جائز باشد که در رأس هرم قدرت واقع شده و امّ الفساد است و چه ارکان نظام طاغوتی و عمّال او و چه سارقین و قهطاع الطریق، و چه غاصبین و چه ربا خواران، رشوه خواران، قمار بازان و ... [و به قول سید ره در حاشیه: الاشخاص الذین یکون العلم حاصلأبوجود الحرام فی مالهم من السلطان و عمّاله و العشارین و الأکلین للربا و المانعین من الخمس و الزکاة و الغاصبین لاموال الناس و السارقین و التجار الذین غالب معاملاتهم باطلة من جهة الجهل بالمسائل و المعاملین مع احد هؤلاء<sup>(۱)</sup>] آیا مالی که از اینها اخذ می شود چه جایزه و چه غیر آن، چه مجاناً و چه به عوض، حلال است؟ یا حرام؟ پس کاملاً موضوع بحث منتقح شد .

مرحوم شیخ ابتدا تشقیق شقوق می کنند و سپس حکم هر صورت را جدا ذکر می کنند:

بطور کلی پنج صورت متصور است:

۱ - آخذ و گیرندهٔ آن مال یقین دارد که این مال مأخوذ از آن گروهها، مال حرام نیست بلکه مال حلال و شخصی خود آنها است که به تجارت یا زراعت یا هبه یا ارث، مالک شده اند، و لا فرقی که غیر از مال مأخوذ، سایر اموال آن با ذل و دهنده هم یقیناً حلال باشند یا یقیناً حرام و یا مشکوک الحرمه و الحلیه باشند، ولی

خصوص مالی که این شخص گرفته قطعاً مال حلال است .

حکم این فرض روشن است که جواز اخذ و حلیت تصرف باشد و هیچ ایرادی ندارد و اصلاً مرحوم شیخ متعرض این فرض نیستند .

۲ - صورت عدم العلم: یعنی گیرنده نمی داند که این مال مأخوذ حلال است یا حرام؟ و منشأ ندانستن او هم اینست که: اساساً نمی داند که در میان اموال این ظالم یا غاصب و ... مال حرامی وجود دارد یا نه، و صرفاً سه احتمال می دهد:

الف: شاید تمام اموال او در واقع حرام باشد .

ب: شاید تمام اموالش فی الواقع حلال باشد .

ج: و شاید بعض حلال و بعض حرام باشد .

پس اساساً نمی داند که در میان اموال این ظالم مال حرامی وجود دارد که این مال مأخوذ از همان حرام باشد، یا چنین مالی وجود ندارد .

۳ - صورت علم اجمالی: یعنی آخذ علم اجمالی به وجود حرام در میان اموال این ظالم دارد ولی نمی داند که آیا تمام آن مال حرام، یا بخشی از آن در میان همین مالی است که بدست او رسیده یا در میان اموالی است که در دست خود ظالم است؟

۴ - صورت علم تفصیلی: یعنی آخذ می داند که در میان اموال این با ذل مال حرامی هست، و می داند که تمام یا بعض مال حرام در میان همین مال مأخوذ [از جائر است و به تفصیل و معیناً آن مقدار حرام را می داند که مثلاً این گوسفند یا فرش یا درهمی که در میان این مال مأخوذ هست، حرام واقعی است .

۵ - صورت علم اجمالی: یعنی می داند که اموال ظالم مشتمل بر حرام است، و کل آن حرام یا بخشی از آن در میان همین مال مأخوذ است ولی معیناً نمی داند که کدامیک از این اغنام یا جواری یا دنانیر و ... حرام است تا او را جدا کند بلکه اجمالاً می داند که یکی از این اجناسی که بدست او رسیده حرام

و غضب و ... می باشد.

[البته طرزی که بیان شد اصطلاحاً تقسیم استقرائی نامیده می شود، و طرزی که شیخ در مکاسب عنوان کرده اصطلاحاً تقسیم انحصاری نام دارد که بصورت تقسیم ثنائی و نفی و اثبات در هر مرحله پیش می آیم که نیازی به توضیح ندارد.]  
حال از پنج صورت مذکور، چنانکه اشاره شد، مهمّ بیان چهار صورت اخیر است که شیخ اعظم بدانها اکتفا کرده اند:

### (صورت اوّل) (عدم العلم بوجود الحرام)

قوله: اما الاولى:

صورت اوّل از چهار صورت، فرض شک و عدم العلم است: یعنی آخذ اساساً شک دارد و نمی داند که آیا در میان اموال با ذل، مال حرامی وجود دارد که قابل انطباق بر این مال باشد، و صلاحیت آن را داشته باشد که آن حرام همین مال مأخوذ باشد؟ یا چنین چیزی وجود ندارد؟ این را شک بدوی و شبهه تحریمیّه بدویّه می نامند، حکم این فرض آنست که: بلا اشکال اخذ چنین مالی شرعاً جایز است، و تصرف در آن هم حلال است، و دلیل جواز سه امر است:

۱- اصل: یا مراد شیخ ره از این اصل همان اصل اوّلی در اشیاء است که:

الاصل فی الاشیاء الاباحه والجواز الاّ ما اخرجه الدلیل و بین حرمته، که یک اصل عقلی است. و یا مراد اصالة الاباحه و الحلیة است که یک اصل شرعی است و از اخبار کلّ شیء حلال حتی تعرف انه حرام مستفاد است، و یا مراد اصل براءت است که اگر مرتکب شدی و تصرف کردی عقابی نیست، چه براءت عقلی که روی قبح عقاب بلا بیان تکیه می زند و چه براءت شرعی که روی عدم العلم دور می زند.

و با این بیان نیازی به تفصیلات مرحوم ایروانی در حاشیه<sup>(۱)</sup> و مرحوم خوئی در مصباح الفقاهه<sup>(۲)</sup> نیست که اصل را بر قاعدهٔ ید حمل کرده و گفته اند: ید امارهٔ ملکیت است و شیخ مسامحهٔ تعبیر به اصل کرده و ... که تمام اینها خلاف ظاهر است.

۲- اجماع: اخباری و اصولی متفق هستند بر اینکه: اخذ جایز و تصرف حلال است.

[ان قلت: اخباری که در شبههٔ تحریمیّه طرفدار احتیاط است نه براءت، قلت: آری اما در شبههٔ تحریمیّه حکمیّه، نه شبهات موضوعیه، که در موضوعات آنها نیز طرفدار احتیاط نیستند بلکه براءتی اند و فحوص و یأس هم لازم نیست، و ما نحن فیه من هذا القبیل پس همگان بر جواز و حلیّت تصرف اتفاق نظر دارند.]

۳- اخبار خاصهٔ ای که بعداً خواهد آمد. [منظور صحیحهٔ ابی ولاد، روایت ابی المعز و ... است که در فرض سوّم صورت ثانیه از چهار صورت خواهد آمد.

و امام می فرماید: جائزهٔ سلطان را بگیر و در آن تصرف کن، و لک المهنّا و علیه الوزر و ... کما سیأتی.]

و مصداق اکمل آن اخبار مجوزه همین فرض شک و عدم العلم است.

قوله: لکن ربّما:

ما گفتیم: مجرد شک و عدم العلم به حرمت کافی است در جواز اخذ و حلیّت تصرف ... ولی از ظاهر برخی روایات، استفاده می شود که عدم العلم به حرمت کافی نیست بلکه فی الجمله علم به حلیّت لازم است یعنی باید در میان

(۱) حاشیهٔ المکاسب ص ۵۶.

(۲) مصباح الفقاهه ج ۱ ص ۴۹۳.

اموال جائز مال حلالی در واقع باشد و برای ما احراز شود آنهم بگونه ای که احتمال بدهیم که شاید این مال مأخوذ از همان مال حلال باشد تا اخذ جایز باشد و الاً با عدم ثبوت مال حلال، جواز اخذ و تصرف نمی آید و آن روایت حمیری است که در احتجاج طبرسی آمده:

حمیری به محضر امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نامه ای مرقوم داشته و از حضرتش این مسئله را پرسیده: مردی است که از وکلاء وقف است [در اداره اوقاف طاغوت مسئولیت دارد و امور موقوفات بدست او سپرده شده ...] و شخصی است که آنچه را از مال وقف که در دست او است حلال می شمارد و پرهیزی از اخذ مال وقف [و صرف آن در مصارف شخصی] ندارد و گاه می شود که من وارد قریه ای می شوم که آن وکیل در آن قریه اسبت [و با هم برخورد می کنیم] یا به منزل او وارد می شوم در حالی که سفره غذا گسترده است، و او مرا به تناول از آن غذاها دعوت می کند، و می دانم که اگر دعوت او را اجابت نکنم کینه مرا به دل گرفته و با من عداوت خواهد کرد، در چنین موقعیتی آیا شرعاً مجازم از طعام او بخورم، و به جای آن صدقه ای بدهم؟ و مقدار صدقه چقدر است؟

و اگر همان وکیل وقف، هدیه ای را به مرد دیگری داد و آن مهدی الیه از من خواست که از این هدایا نصیبی داشته باشم، و من هم نیک می دانم که وکیل الوقف آدم باورع و پرهیزی نیست، که از اموال وقف اجتناب کند... آیا اگر من از آن هدیه چیزی برداشتم، و به نوائی رسیدم چیزی برعهده من می آید؟ و مسئولیت دارم یا خیر؟

امام (عج) در جواب مرقوم فرمودند: اگر این مرد [وکیل وقف] مال و معاش دیگری غیر از آنچه دست او است [یعنی غیر از مال موقوفه] دارد که قهراً منظور مال حلال است، پس احسان او را قبول کن، و اما اگر دیگری

ندارد، حق نداری برّ و احسان او را قبول کنی،<sup>(۱)</sup>

قوله: بناءً:

کیفیت استناد به این حدیث: اگر شرط حلیّت در این جواب امام علیه السلام عبارت باشد از وجود واقعی مال دیگر یعنی مال حلال که ظاهرش همین است و مسئله عدم العلم مطرح نیست، در این صورت باید مال حلال واقعی باشد تا اخذ جایز باشد و مفهوم شرط اینست که اگر علم به وجود مال دیگر نبود پس حلیّتی نیست. [حال این مفهوم که فاذا لم یعلم... از کجا در می آید؟ این از مقایسه با نکته ای که در رابطه با آیه نبأ مطرح شده، معلوم می شود.

بیان ذلک: آیه نبأ فرموده: ان جائکم فاسق... و نفرموده: ان جائکم معلوم الفسق...، کلمه فاسق ظهور در فاسق واقعی دارد و الفاظ برای معانی واقعی و نفس الامری وضع شده اند نه معانی معلومه با قید علم به آنها، پس منظور آیه اینست که: فاسق واقعی خبرش حجت نیست چه شما علم به فسق او داشته باشید یا نه، و طبعاً سه صورت درست می شود:

الف: مخبر معلوم الفسق است، خبرش حجت نیست، و تبیین لازم دارد.

ب: مخبر معلوم العدالة است، خبرش بدون تبیین حجت است.

ج: مخبر مشکوک العدالة و الفسق است، در اینجا دو تبیین لازم است: یکی از حال مخبر تا عدالت یا فسق او محرز شود، و دیگری پس از احراز فسق، از حال خبر تا صدق و کذبش روشن شود.

در ما نحن فیه هم وجود واقعی مال حلال شرط است، نه وجود علمی آن، و سه صورت متصور است:

الف: علم به وجود مال حلال دیگر داریم، قبول هدیه جایز است.

ب: علم به عدم مال حلال دیگر داریم، قبول هدیه جایز نیست.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۶۰ باب ۵۱ حدیث ۱۵.

ج: نمی دانیم که مال دیگری حلال دارد یا نه، اول باید فحص کنیم و احراز کنیم که مال حلالی دارد تا بعد قبول کنیم و تا احراز نشده حق نداریم و لذا فرموده: فاذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ...

[البته بعض از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی در مصباح فرموده: اولاً انّ الرواية مرسله فلا يجوز الاستناد اليها، وثانياً انها غريبة عن محلّ البحث، فان مورد كلامنا هي الصورة الاولى، وهي ما اذا لم يعلم باشمال اموال الجائر على مال محرم. و مفروض الرواية عكس ذلك، فتكون راجعة الى الصورة الآتية، ولعلّ ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم.<sup>(۱)</sup>

ولی به نظر می رسد که سهو القلم از شیخ یا اشتباه از ناسخ نیست و درست است که سؤال سائل با صورت بعدی که خواهد آمد یعنی صورت علم اجمالی به حرمت متناسب است چون داشت: مستحلاً لما فی یده ولا يتورّع... ولی العبرة بعموم الجواب لا خصوص السئوال، و شیخ ره روی عموم جواب تکیه کرده و روایت را اینجا آورده اند. فتأمل [قوله: لكن:

چیزی که مشکل را حلّ می کند اینست که اساساً صورت اولّ که: عدم العلم بالحرام و اینکه ندانیم که در میان اموال جائر مال حرامی هست یا نه، فرضی است فایل التحقّق و در خارج خیلی کم است و غالباً اموال ظلمه خالی از حرام نیست و علم عادی به وجود حرام داریم، ولی قلیل التحقّق یا کثیر، هر چه که باشد حکمش بیان شد.

## (صورت دوم)

### (علم اجمالی به وجود حرام)

صورت دوم از چهار صورت، این بود که: آخذ اجمالاً می داند که در میان اموال ظالم مال حرام وجود دارد ولی نمی داند که آیا آن حرام در میان همین مالی است که بدست او رسیده؟ یا در میان اموالی است که در دست خود ظالم و غاصب و ... باقیمانده؟ این صورت خود سه فرض دارد:

۱- گاهی شبهه، غیر محصوره است، یعنی اجمالاً می داند که یکی از هزاران درهم یا دینار یا فرش یا گوسفند یا جاریه ... که در دست ظالم است، حرام می باشد، که اطراف علم اجمالی و شبهه خیلی زیاد است و عرفاً می گویند: حدّ و حصر ندارد و غیر محصوره است.

حکم این فرض: این فرض از صورت ثانیه، در حکم صورت اولی [صورت شک و عدم العلم] و ملحق به آن است و اخذ و تصرف در این مال جایز است. زیرا در علم اصول به ثبت رسیده که در شبهات غیر محصوره علم اجمالی منجز نبوده و احتیاط و اجتناب از همه اطراف را واجب نمی کند. و لذا ملحق به صورت شک بدوی است.

۲- و گاهی شبهه، محصوره است یعنی اجمالاً می داند که یکی از این دو شیئی حرام است ولی همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلف نیست، مثل اینکه اجمالاً می داند یا این جایزه ای که ظالم به او داده [مثلاً جاریه ای را به او جایزه داده] غصب و حرام است و یا آن جاریه ای که ام ولد سلطان جائز شده و از خواص زنان او [البته زن او نیست بلکه مملوک او است که دیگر قابل تملیک بدیگری نیست و در شرف آزادی است و با موت مولی از سهم الارث فرزند آزاد می شود ... و تعبیر به خواص نساءه مسامحی است. [گردیده مغضوب و حرام



است. که یک طرف شبهه یعنی جاریه ای که به او داده شده مبتلا به است ولی طرف دیگر از محلّ ابتلاء او خارج است.

این فرض هم مثل فرض قبلی که غیر محصوره بود، به صورت اوّل [شکّ و عدم العلم] ملحق شده و حکم به جواز اخذ و حلّیت تصرف می شود.  
 قوله: لما تقرّر:

و دلیل مطلب همان است که در علم اصول در مبحث علم اجمالی آمده که خود شیخ ره در رسائل در تنبیه سوّم از تنبیهات علم اجمالی آورده و خلاصه اینکه: هر علم اجمالی و شبهه محصوره ای که منجز تکلیف واقعی نیست موجب احتیاط نمی شود، بلکه شروطی دارد.

از جمله شروط تنجز تکلیف واقعی معلوم به علم اجمالی آنست که همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلف باشد بگونه ای که حرام واقعی در هر طرف بود تکلیف به اجتناب از آن، در حق مکلف منجز و فعلی شود و حالت تعلیق نداشته باشد مثل انائین مشتبّهین که می خواهیم از آن دو وضو بگیریم و هر دو در اختیار ما است اینجا جای احتیاط و اجتناب است.

اما اگر همه اطراف شبهه اینگونه نیست، بلکه حرام واقعی در این طرف باشد تکلیف تنجیزی می آید ولی در طرف دیگر باشد چون مبتلا به نیست، تکلیف منجز ندارد، حد اکثر بصورت تعلیق و اگر تکلیف می آید که اگر در آینده مبتلا به آن شدی باید اجتناب کنی و فعلاً اجتنابی در بین نیست مثل همان مثال ام ولد که اگر در واقع او مغضوب باشد بر من و جوب اجتناب نمی آید چون مورد ابتلاء من نیست. آنگاه نسبت به یکطرف که خطاب منجز ندارم چون مبتلا به نیست و نهی از آن عبث و تحصیل حاصل است. نسبت به طرف دیگر هم مجرد شک بدوی است و لزوم اجتناب ندارد. و لذا در این فرض هم احتیاط واجب نیست.<sup>(۱)</sup>

(۱) رسائل محشی ص ۲۵۰ تنبیه سوّم از تنبیهات علم اجمالی.

قوله: ثم آته:

تا به حال دو فرض از سه فرض صورت ثانیه را عنوان کردیم و به نظر ما هر دو فرض در حکم صورت اولی بود و اخذ و تصرف در مال مأخوذ حلال بود و دلیل بر احتیاط و اجتناب پیدا نشد، حال جماعتی از فقها<sup>(۱)</sup>

در این دو فرض تصریح کرده اند: به کراهت اخذ مال مذکور، و مجموعاً به چهار دلیل برای کراهت می توان استدلال کرد:

الف: علامه در کتاب المنتهی،<sup>(۲)</sup> به احتمال حرمت استدلال کرده:

چون علم اجمالی به وجود حرام داریم، پس نسبت به این مال مأخوذ احتمال می دهیم که حرام واقعی همین باشد و هر جا احتمال حرمت آمد، العقل مستقلّ بر جحان الاحتیاط، و اگر احتیاط و اجتناب حَسَنٌ و راجح شد، پس ارتکاب و اخذ مرجوح می شود و هذا معنی الکراهة.

ب: استدلال به اخبار الاحتیاط [که شیخ اعظم مبسوطاً آنها را در رسائل در سه بخش عنوان کرده اند.]

از قبیل قول امام علیه السلام: «دع ما یریبک الی ما لایریبک»<sup>(۳)</sup> و قول ائمه علیهم السلام: «من ترک الشبهات نجی من المحرّمات»<sup>(۴)</sup> و ... که از این اخبار که امر به احتیاط و اجتناب از مشتهات کرده حدّ اقلّ حُسن و رجحان [ارشادی یا مولوی] احتیاط استفاده می شود و باز اجتناب که راجح بود، ارتکاب مرجوح خواهد بود و هذا معنی الکراهة.

ج: اخذ مال از سلطان جائز و عمّال او [علی الخصوص اگر بر نحو جائزه و مجاناً باشد] موجب محبّت و موادّه آنان می شود «صغری».

(۱) مجمع الفائده ج ۸ ص ۸۷، کفایة الاحکام ص ۸۸، مناهل ص ۳۰۳.

(۲) منتهی المطلب ج ۲ ص ۱۰۲۶.

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۱۲۷ باب ۱۲ حدیث ۵۶.

(۴) من لا یحضره الفقیه ج ۳ ص ۶ باب ۹ حدیث/۲.

دلیل این صغری: قلوب و دلها بطور جبلی و فطری کسی را که به انسان احسان و نیکی کند دوست می دارند و این یک امر طبیعی است. پس اخذ مال از سلطان موجب حبّ او است. و محبّت و موادّه ظلمه و طواغیت شرعاً منهی و مرجوح است [و قبلاً در معونه الظالمین و ... روایاتی در این زمینه آوردیم] «کبری».

و دلیل این مرجوحیّت مفاسدی است که بر این محبّت و علاقه مترتب می شود و طبق روایت صحیح: انّ احدکم لا یصیب من دنیاهم شیئاً إلا اصابوا من دینه مثله<sup>(۱)</sup>

یعنی این هدایا و کمکهای مالی از سوی جائر تبعاتی دارد و بدین وسیله بر مرکب مراد سوار شده و از شما در جهت مطامع خود پلی می سازد و لطمات جبران ناپذیر دینی برای شما دارد پس زنهار از دنیای آنان بهره مند شوید که آنان از دین شما بهره مند می شوند.

نتیجه صغری و کبرای مذکور اینست که اخذ مال از آنان مرجوح است. [البته موادّه و محبّت ظلمه و طواغیت تنها مرجوح نیست بلکه حرام است، و خود شیخ هم می فرماید: مفاسدی بر آن مترتب است ... پس این دلیل با حرمت می سازد نه کراهت.]

د: روایت امام کاظم علیه السلام هنگامی که هارون الرشید «لع» مقداری خلعت به همراه دو بدره زر، به رسم هدایا برای امام هفتم علیه السلام فرستاد. امام علیه السلام آن هدایا را پذیرفت سپس فلسفه پذیرش را چنین بیان کرد:

اگر نبود این جهت که در میان فرزندان ابو طالب جوانهای عزیزی هستند و نیاز به ازدواج دارند، و صلاح دیدم آنها ازدواج کنند تا نسل آل ایتطالب منقطع نشود.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۲۸، باب ۴۲ حدیث/۵.

[خلاصه: امر مذکور از نظر امام مصلحت اهم است و اهمّ مجوّز قبول هدیه شده و واضح است که هر جا مصلحت اقوائی بود حرام را هم حلال می کند.] حال اگر این جهت اهم نبود هرگز آن هدایا را قبول نمی کردم، یعنی در شرائط عادی و نبودن مصلحت اهمّ، آن هدایا را نمی پذیرفتم.<sup>(۱)</sup>

کیفیت استدلال: اگر قبول هدیه امری مباح بود، امام علیه السلام نمی فرمود: ما قَبَلْتُهَا اَبْدًا.

زیرا امام مرتکب مباحات می شود، پس یا قبول هدیه ظالم امری حرام است و یا حد اقل مکروه است و امام کار مکروه نمی کنند و لذا می فرماید: ما قَبَلْتُهَا اَبْدًا.

و چون دلیلی بخصوص حرمت آن نیست، می گوئیم: لا اقلّ و قدر متیقن حمل برکراهت است. پس به حکم این حدیث هم اخذ مال از ظالم و جائر و تصرف در آن مکروه است.

قوله: ثم انهم:

در فرض اوّل [شبهه غیر محصوره] و فرض دوّم [شبهه محصوره] ایکه بعض الاطراف آن مبتلا به نیست. [از سه فرض صورت ثانیه] یعنی صورت علم اجمالی به وجود حرام ...]

مرحوم شیخ فرمودند: اخذ جایز و تصرف حلال است، و سخن از کراهت مطرح نبود، ولی جماعتی از فقهاء فرمودند:

در این دو فرض اخذ و تصرف در آن مال مکروه است و چهار دلیل برای آنها ذکر شد، اینک همین جماعت که طرفدار کراهت بودند، مدّعی شده اند که اموری و عواملی چند، باعث رفع کراهت می گردد و اگر یکی از آن امور محقق شد، اخذ و تصرف در مال مذکور صد درصد حلال و مباح واقعی می گردد

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۵۹ باب ۵۱ حدیث ۱۱.

و کراهت آن منتفی می شود، و آن امور در مجموع سه امر است که مرحوم شیخ متعرض شده اند:

قوله: منها: اخبار المجیز:

امر اول از اموریکه موجب ارتفاع کراهت از مال مأخوذ از جائز می شود، خبر دادن شخص مجیز [جایزه دهنده] به حلالیت این مال است یعنی خود ظالم در هنگام دادن این جایزه و هدیه، به او بگوید: دغدغه خاطر و نگرانی نداشته باش، این مالی که به رسم یاد بود به شما می دهم از تجارت شخصی خودم، یا از زراعت و کشاورزی خودم، یا از مال الارثی است که از پدرم به ارث برده ام و از اموال مالیاتی و غیره نیست، خلاصه: مال حلال رابه تو می دهم، نه مال حرام یا شبهه ناک را.

حال گفته اند: اگر مجیز خودش به چنین امری اعتراف کرد و خبر داد، همین کافی است و آخذ قول او را می پذیرد و دیگر در حق او کراهت نیست بلکه مباح واقعی است.

دلیل مطلب: مرحوم سید مجاهد فرزند صاحب ریاض، در کتاب مناهل صریحاً اعتراف کرده به اینکه: ما هیچ مدرک و مستندی برای این مطلب [که اخبار مجیز رافع کراهت باشد] نداریم<sup>(۱)</sup> ولی معذک دو دلیل قابل ذکر است:

۱- ادعای نفی خلاف: جناب صاحب ریاض در کتاب ریاض المسائل<sup>(۲)</sup> به پیروی از جناب محدث بحرانی در کتاب حدائق<sup>(۳)</sup> ادعای نفی خلاف کرده و گفته اند: لا خلاف در اینکه با اخبار مجیز، کراهت مرتفع می شود.

مرحوم شیخ در مقام اعتراض به این ادعا می فرماید: تنها کسی که صریحاً

(۱) المناهل ص ۳۰۳.

(۲) ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۰۹.

(۳) الحدائق الناظره ج ۱۸ ص ۳۶۱.

فتوی داده به رفع کراهت با اخبار مجیز، مرحوم محقق اردبیلی<sup>(۱)</sup> و پس از ایشان علامه طباطبائی در مصابیح است<sup>(۲)</sup> و واضح است که با فتوای دو نفر نتوان دعوی نفی خلاف نمود.

۲ - قوله: ویمکن:

خود مرحوم شیخ می فرماید: ممکن است مستند و مدرک رفع کراهت بوسیله اخبار مجیز این باشد: شخص جائز ذی الید است و بر مال سلطه دارد و ید اماره ملکیت است و در ظاهر آثار ملکیت بر این مال بار می شود ولی چون ظالم و جائز است، نمی توان گفت در واقع هم ملک اوست و مباح واقعی است و احتمال حرمت و کراهت، منتفی است، خیر ممکن است در واقع مکروه باشد.

و لذا اگر بینه شرعی قائم شد بر مالکیت این جائز، یعنی دو نفر عادل شهادت دادند که این مال، ملک شخص این ظالم است و حلال است، ما به بینه عمل می کنیم، و ادله حجیت بینه می گوید:

صدق العادل، ای اعمال بالبینه، ای رتب الاثر، و پس از آن دیگر مباح و حلال است و مکروه هم نیست، هکذا اگر خود ذی الید خبر داد به حلیت این مال، ادله ای داریم مبنی بر اینکه: قول ذی الید پذیرفته است و به قول او عمل می شود یعنی آثار ملکیت واقعیه را بر آن مال مترتب می کنیم و در نتیجه هر نوع تصرفی در آن مال مأخوذ جایز است.

قوله: وشبهة الحرمة:

سئوال: آیا با اخبار خود ذی الید، احتمال حرمت از این مال منتفی می شود؟

و ما یقین به حلیت آن پیدا می کنیم؟

(۱) مجمع الفائدة والبرهان ج ۸ ص ۸۶.

(۲) در اختیار ما نیست.

جواب: خیر با اخبار یک نفر، علی الخصوص ظالم و جائر یقین به حلالیت نمی آید، و شبهه حرمت منتفی نمی شود، ولی با این اخبار، کراهت منتفی می شود یعنی اگر خبر نمی داد، ما می گفتیم: تصرف در این مال مکروه است. حالا که خبر داد، می گوئیم: تصرف جایز و مباح است و لا کراهة فیه، و دلیل ارتفاع کراهت آنست که: منشأ کراهت و آن عاملی که موجب کراهت بود، مجرد شبهه و احتمال حرمت نبود تا شما بگوئید: بعد الاخبار هم این احتمال هست، پس باید کراهت هم باشد.

دلیل براینکه مجرد احتمال حرمت موجب کراهت نبود، آنست که: اگر این احتمال منشأ کراهت باشد، باید بگوئیم: هر مالی را از هر کسی که می گیریم [چه ظالم و چه دیگران چه مجاناً و چه با عوض و ...] اخذش مکروه و تصرف در آن مرجوح است، زیرا که در هر مالی احتمال حرمت می دهیم، شاید فروشنده غصب کرده و ما خبر نداریم، شاید سرقت کرده، شاید در جهل مرکب است و مال دیگری را اشتباهاً به ما می دهد، شاید مقبوض به عقد فاسد را به ما می دهد و ... و اگر به صرف احتمال حرمت، اخذ مکروه باشد. باید ۹۹ درصد موارد اخذ مال از دیگران مکروه باشد و لا یلتزم به احد، چون منجر به اختلال نظام معاش می گردد.

پس منشأ کراهت در ما نحن فیه چیست؟ منشأ آنست که دهنده مال انسانی ظالم و جائر است، و چنین کسی در مظنه ظلم و تعدی و تجاوز به اموال و حقوق دیگران، و غصب اموال آنان است، و از محرّمات الهی ورع ندارد، و ما به او ظنین هستیم و او در نزد ما متهم است.

و به این دلیل می گوئیم: احتمال قوی دارد که همین مالی هم که به ما می دهد مال غصبی و حرام باشد و لذا اخذ مکروه است و ترک راجح است. تنظیر: ما نحن فیه نظیر باب سور الحائض یا کلّ متهم بعدم الاجتناب

و خودداری از نجاست است که سؤر الحائض مکروه است چون متهم است به عدم مراعات نجس و پاکی، سؤر هر انسانی که متهم به بی مبالاتی در امر طهارت و نجاست باشد مکروه است چون مظنّه نجاست است. <sup>(۱)</sup> ما نحن فیه هم کذلک .

قوله: وهذا المعنى:

حال که منشأ کراهت در معرض ظلم و غصب بودن، و متهم بودن ظالم شد می گوئیم: این اتهام و مظنّه حرمت بودن با اخبار خود مجیز و ظالم و اعتراف او مرتفع می شود و دیگر به او ظنین نیستیم، و وقتی منشأ کراهت رفت، قهراً کراهت هم می رود.

قوله: الأ إذا كان:

ظالمی که به جان و مال مردم رحم نمی کند و به غصب و قتل و غارت می پردازد یا هر انسان فاسد و فاسق و گنهکاری که عادل نیست، از نظر صدق گفتاری دو گونه است:

۱- گاهی از این نظر ثقه است یعنی متحرّز عن الکذب است و ذاتاً از دروغ متنفر است.

۲- و گاهی از این نظر هم قابل اعتماد و اطمینان نیست، و گفتارش هم مثل کردارش سرتاپا مورد اتهام و سوء ظن دیگران است، «وخبیره کیده».

حال اینکه گفتیم: با اخبار خود جائز و مجیز، کراهت مرتفع می شود، در صورتی است که از این نظر اطمینان داشته باشیم که اهل دروغ نیست، و راست می گوید:

(۱) در شرح لمعه می خوانیم: ویکره سؤر الحائض المتهمه بعدم التنزه عن النجاسة، والحق بها المصنف في البيان كل متهم بها، وهو حسن. «اللمعة دمشقیة ج ۱ ص



اما اگر از این حیث هم به او ایمان نداریم، و اخبار او مظنه کذب است، چنانکه عمل او مظنه ظلم و غصب بود، دیگر اخبار هم فایده ندارد، و همانطوری که ید داشتن ظالم فایده ای نبخشید و صرفاً یک ملکیت ظاهریه درست کرد که با حرمت یا کراهت واقعی منافعی نبود و آنها را مرتفع نمی کرد.

هکذا خبر دادن او هم صرفاً یک حلیت ظاهری می آورد و با حرمت یا کراهت واقعی منافاتی ندارد و رافع کراهت واقعی نیست، و اباحه واقعی [که ما دنبالش هستیم] نمی آورد.

در نتیجه با توضیحی که از: الا اذا كان... آوردیم باید بگوئیم: اطلاق «اخبار المعجز رافع للکراهة» مقید می شود به فرض ثقه بودن مخبر و ایمنی از کذب او، و گرنه هر خبر دادنی موجب رفع کراهت نمی شود.  
قوله: وقد صرح:

پیش از ما مرحوم محقق اردبیلی هم در رابطه با اخبار و کیل ظالم [مثل وکیل و قفس و ...] همین قید را آورده که: وقتی این اخبار قابل قبول است که آن وکیل ثقه و مأمون از کذب باشد و الا ارزشی ندارد<sup>(۱)</sup>  
قوله: وبذلك يندفع:

بعضی ها بطور کلی راه اول را انکار کرده و گفته اند اخبار معجز رافع کراهت نیست، به این دلیل که خبر ظالم باید و تصرف او هیچ فرقی ندارد، همانطوری که ید و تصرف او و ذی الید بودنش تنها موجب یک ملکیت ظاهریه برای او می شود و ما در ظاهر بر آن آثار ملکیت را مترتب می کنیم، و با حرمت واقعی منافعی نیست و احتمال آن را بر نمی دارد، بلکه یحتمل فی الواقع حرام باشد.

و همین احتمال باعث رجحان احتیاط کردن و اجتناب است، هکذا خبر دادن جائز هم تنها یک اباحه و حلیت ظاهری درست می کند و با حرمت واقعی یا

(۱) مجمع الفائدة والبرهان ج ۸ ص ۸۶.

کراهت واقع منافاتی ندارد و آن را مرتفع نمی سازد، پس جاندارد که بگوئیم: بدون اخبار و به صرف ذی الید بودن اگر از ظالم مالی را اخذ کردیم: تصرف در آن مکروه است، ولی با تکیه بر اخبارش اخذ کردیم مکروه نیست، خیر در هر دو صورت احتیاط اقتضا می کند که اجتناب از آن مال راجح و ارتکاب آن مرجوح باشد.

مرحوم شیخ می فرماید: از تقییدی که زدیم که مخبر ثقه باشد و ... دفع این اشکال روشن می شود و اینکه میان ید و تصرف ظالم با اخبارش فرق است زیرا در فرض ید و تصرف، مظنه ظلم و غضب هست و کراهت موجود است، ولی در فرض اخبار به حلیت آنها باثقه بودن، مظنه مذکور می رود و اتهام برداشته می شود، پس کراهت هم می رود.

نتیجه: از مطالب مذکور در رابطه با ارزش قول و اخبار مجیز، سه وجه استفاده می شود:

- ۱- جماعتی بقول مطلق، اخبار را رافع کراهت دانسته اند.
- ۲- وقد یقال به اینکه: اخبار ظالم ارزشی ندارد و مطلقاً رافع کراهت نیست.

۳- تفصیل میان ثقه بودن ظالم در اخبارش با عدم وثوق و اطمینان به او.

قوله: فتأمل:

مرحوم شهیدی در حاشیه فرموده:

لعله إشارة الى عدم اندفاع ما یقال بمجرد قید المأمونیة فی المجیز، اذ، غایة ما یترتب علیه هو زوال الظن بحرمة المأخوذ لا القطع بحلیته، ومن المعلوم ان مجرد احتمال الحرمة وان لم یبلغ مرتبة الظن كاف فی الکراهة الناشئة من حسن الاحتیاط ...

نعم یضعف بذلك مرتبة الکراهة بواسطة ضعف الاحتمال الموجب لضعف

الاحتیاط و این‌ها ارتفاع الکراهة؟<sup>(۱)</sup>

و مرحوم ایروانی در حاشیه فرموده:

لعله اشاره الی آن اخبار الاحتیاط تقتضی حسن الاحتیاط فی صورتی الاخبار

و عدمه، فلا وجه للاخذ بها فی صورة و ترکها فی اخرى...<sup>(۲)</sup>

قوله: و منها: اخراج الخمس:

امر دوم از اموریکه کراهت را از مال مأخوذ از جائز مرتفع می‌سازد،

اخراج الخمس از این مال است، یعنی همینکه آخذ  $\frac{۱}{۵}$  آن را به اهل الخمس یعنی

معصوم یا فقیه جامع شرائط یا مأذون از قبل اینها، رساند  $\frac{۴}{۵}$  باقیمانده حلال و طیب

و ظاهر است واقعاً.

این امر ثانی از جناب علامه در منتهی<sup>(۳)</sup> و جناب محقق اردبیلی در مجمع

الفائده<sup>(۴)</sup> حکایت شده است.

و مرحوم صاحب ریاض در این امر ثانی هم مثل امر اول [اخبار المجیز]

دعوی نفی خلاف کرده و فرموده: لا خلاف در اینکه اخراج الخمس رافع

کراهت است<sup>(۵)</sup>

و اما دلائل مسئله:

از مجموعه فرمایشات شیخ شش وجه برای مدّعی مذکور مستفاد است:

۱ - ادّعی نفی خلاف از صاحب ریاض که ذکر شد.

۲ - علامه در منتهی فتوی به استحباب اخراج خمس از مال مذکور داده و در

(۱) هدایة الطالب ص ۱۲۹.

(۲) حاشیة مکاسب ص ۵۶.

(۳) منتهی المطلب ج ۲ ص ۱۰۲۵.

(۴) مجمع الفائدة والبرهان ج ۸ ص ۸۷.

(۵) ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۰۹.

وجه این استحباب دلیلی دارد که اولیّت باشد، و اینجا مطرح است، و آن اینکه: در باب خمس، یکی از اموری که خمس در آن واجب می باشد، مال حلال مخلوط به حرام است [آنهم با شرائطش که مالک مال حرام را نمی شناسی، خود مال حرام در میان حلال متمایز نیست بلکه ممزوج شده، مقدار مال حرام را هم نمی دانیم] که با یقین به اختلاط حرام با حلال فرموده اند اخراج خمس کافی است.

حال اگر در مال حلال مختلط کذائی اخراج الخمس مطهر و پاک کننده بقیّه است، پس در ما نحن فیه که یقین به حرام نیست، مجرد احتمال حرمت است و محتمل الحرمة است، اخراج الخمس بطریق اولی باید مطهر باشد.<sup>(۱)</sup>  
 قوله: فان مقتضى:

این کلام شیخ و بیان وجه و کیفیت استدلال به این اولویّت در ما نحن فیه است. و آن اینکه: همانطوری که در مال حلال مختلط به حرام یقینی، اخراج خمس موجب طهارت بقیّه مال بود واقعاً [نه اینکه صرفاً ظاهری باشد] هکذا در ما نحن فیه هم اخراج الخمس موجب حلیّت واقعی باقیمانده است [نه صرفاً اباحه ظاهری] و اگر حلیّت واقعی آمد دیگر حکم شبهه [حکم شبهه کراهت است در ما نحن فیه، و حرمت است در مال مختلط] باقی نمی ماند.  
 [بقول مرحوم سیّد در حاشیه:

والوجه في كون المال حلالاً واقعياً بعد الخمس: انّ المستفاد من الاخبار الواردة في ذلك الباب انّ الخمس بدل عن الحرام الواقعي بجعل الشارع، فكأنه وقعت المصالحة بين الشارع الذي هو وليّ المال وبين المكلف فيصير ما بقى بعده حلالاً واقعياً...<sup>(۲)</sup>]

(۱) المنتهى المطلب ج ۲ ص ۱۰۲۵.

(۲) حاشیه السیّد علی مکاسب ص ۳۲.

قوله: لكن يمكن الخدشة:

مرحوم شیخ می فرماید: مادر اصل این استدلال مناقشه داریم و معتقدیم که قیاس ما نحن فيه به باب مال حلال مختلط به حرام، مع الفارق است، بیان الفرق: در مورد اصل یا مقیس علیه یعنی مال مختلط به حرام که اخراج الخمس مطهر بود، سرش آن بود که آنجا مال حلال واقعی داشتیم که یقیناً حلال و پاک بود، سپس مقداری مال حرام با او مخلوط و ممزوج شده بود و موجب قذارت عرضیه و آلوده شدن آن مال حلال واقعی شده بود [آنگاه جمعاً بین الحقیقین: حق شارع که ولی مال است و می تواند از تصرف در کل آن منع کند چون حرام داخل آنست، و حق مالک که اموال حلالی در بین دارد و همه را کنار بگذارد اجحاف است.] شارع مقدس در واقع با این مالک مصالحه کرده و فرموده خمس این مال را بده و بقیه پاک است، یعنی در واقع این  $\frac{1}{5}$  را بدل از حرام واقعی قرار داده و برآن مصالحه کرده و واضح است که بعد از تراضی طرفین و وقوع مصالحه باقیمانده در دست مصالح له حلال و طیب و طاهر است واقعاً.

ولی در ما نحن فيه و در مورد فرع یا مقیس یعنی جائزه ای که از سلطان جائز می گیریم و محتمل الحرمة است، مطلب فرق دارد و آن اینکه: اینجا جای مصالحه نیست، موردی برای قبول  $\frac{1}{5}$  به عنوان بدل از حرام واقعی نیست، زیرا که شاید تمام این مال مأخوذ در واقع حلال بوده پس  $\frac{1}{5}$  بدل از چیست؟ و شاید تمام آن در واقع حرام بوده و  $\frac{1}{5}$  بدل از  $\frac{4}{5}$  دیگر نمی شود بلکه جای خود را می گیرد و از همه پنج قسمت باید اجتناب کند و لذا من الممكن که تمام این مال قدرالعین باشد، و در نتیجه قابل تطهیر نیست، پس با اخراج الخمس کراهت مرتفع نمی شود و لابد من الاجتناب عنه [اما وجوباً اذا كان احد اطراف العلم الاجمالي المنجز: واما استحباباً اذا لم یکن كذلك.]

پس قیاس ما نحن فيه به باب خمس مع الفارق است.

قوله: بل المناسب:

این بل برای ترقی است، یعنی نه تنها اخراج خمس در ما نحن فیه به طریق اولی مطهر نیست، و نه تنها اولویتی نیست، بلکه حکم اصل یعنی باب خمس و مال مختلط این شد که اختلاط سبب قذارت عرضیه مال حلال شده و قابل تطهیر است و با اخراج  $\frac{1}{5}$  پاک می شود.

حال مناسب با این حکم آنست که در ما نحن فیه بگوئیم:

آن حرام واقعی اگر در بین باشد قذارتش دیگر عرضیه نیست بلکه قذرا لعین است و در نتیجه مال کذائی اصلاً قابل تطهیر نیست.

۳ - قوله: نعم یمكن:

دلیل سوم براینکه: اخراج خمس رافع کراهت است: شیخ پس از ردّ دلیل اولویت از زبان علامه، می فرماید: ما می توانیم به وجوه دیگری تمسک کنیم: یکی مسئله فتوای شیخ طوسی در کتاب النهایه<sup>(۱)</sup> است که برای ما حکم روایت را دارد [چون نهاییه ولو کتاب فتوائی است ولی فتاوی به عین تعبیر روایات است].

وهمین ما را بس است در حکم به استحباب اخراج الخمس از مال مأخوذ و مرجوحیت ترك اخراج خمس [و مستحبات چندان مؤنه ای ندارد و با خبر واحد ضعیف هم ثابت می شود فکیف به خبر عدل قوی مثل شیخ]

۴ - دیگری فتوای ابن ادریس در سرائر است<sup>(۲)</sup> که وی با اینکه به خبر واحد عمل نمی کند و تنها به قطعیات عامل است معذک در اینجا فتوی به استحباب خمس داده که کاشف از وصول وی به یک دلیل قطعی است و همین ما را بس است.

(۱) النهایه ص ۳۵۷-۳۵۸.

(۲) السرائر ج ۲ ص ۲۰۳.

۵- دلیل دیگر شیخ که اول بصورت استیناس [یعنی خیلی دلیلیت آن قرص نیست یا خیلی متناسب با مورد بحث نیست و تنها جهت استحسانی دارد.] سپس بصورت استدلال [که صحیح همین است.]

بیان می کنند و آن تمسک به روایت موثقه عمار است: در این روایت از امام علیه السلام پرسیده شده که: شخصی برای سلطان جائر اجیر می شود و کار می کند و در مقابل عملش مزدی دریافت می کند، آیا جایز است؟

امام علیه السلام می فرماید: خیر حق ندارد برای سلطان کار کند مگر اینکه قدرت نداشته باشد بر چیزی که بخورد یا بنوشد و قدرت بر حيله [راه چاره، مثل قرض کردن و تأمین معاش و ...] هم نداشته باشد، در همین فرض نا چاری هم اگر رفت و کار کرد باید خمس مالی را که از سلطان دریافت می کند به اهل بیت علیهم السلام که خمس مال آنها است برساند. <sup>(۱)</sup>

قوله: فان موردها:

مورد حدیث آنجائی است که مالی به عنوان عوض کار از سلطان جائر به عامل برسد، و مورد بحث ما در جائزه سلطان است که مجاناً به انسان داده می شود ولی فرقی بین ایندو نیست، یعنی مناط واحد است، چه به ازاء کارش مالی از سلطان دریافت کند و چه مجاناً احتمال حرمت می دهد و برای رفع کراهت مستحب است خمس آن را پردازد.

انته به توسعه ای که در صدر مسئله برای موضوع بحث، قائل شدیم دیگر وجهی برای این فرمایش نیست که حکم جائزه را به وحدت مناط بفهمیم، بلکه بحث در مطلق مال مأخوذ از ظالم بود چه مجاناً و چه عوضاً و ...]

۶- قوله: ویمکن ان یستدل:

دلیل دیگر شیخ اینست که: در کتاب الخمس این مسئله مطرح است که: آیا

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۴۱ باب ۴۸ حدیث/۳.

جائزه، هدیه، هبه، میراث، وصیت و مطلق اموالی که مجاناً و بلا عوض به انسان منتقل می شود، خمس دارد یانه؟ گروهی از قدما و متأخرین طرفدار وجوب خمس هستند از قبیل: ابوالصلاح حلبی و شهید اوّل در متن لمعه که فرموده: و اوجه ابوالصلاح فی المیراث والصدقة والهبة ... والأوّلُ حسن<sup>(۱)</sup> و از قبیل مرحوم سیّد در حاشیه که فرموده: ثم ان الحق علی ما بین فی محلّه وجوب الخمس فی الجایزه والهدیه للاخبار...<sup>(۲)</sup> در مقابل مشهور فقهاء فتوی به استحباب الخمس در جائزه داده اند [به دلائلی که در کتاب الخمس مطرح است . ]

آنگاه از نظر روایات، اخبار فراوانی هست که ظهور در وجوب خمس در جائزه و هدیه و ... دارند.<sup>(۳)</sup>

و به عقیده گروه اوّل این اخبار به ظاهرش باقی است ولی مشهور اینها را بر استحباب حمل کرده اند، حال هر کدام که باشد، این اخبار از این حیث مطلق است که تعبیر به جائزه و هدیه و فائده کرده و اطلاقش هم جائزه از سلطان و هم از غیر جائز را شامل می شود.

بالتیجه به حکم اطلاق این اخبار، اخراج خمس از جائزه سلطان [و به تنقیح مناط از مطلق مال مأخوذ از جائز و حرام خواران] یا واجب و یا مستحب است، پس تا تخمیس نشده تصرف در آن یا حرام و یا مرجوح و مکروه است، و با اخراج خمس به قولی حرمت می رود، و به قول مشهور: کراهت مرتفع می شود. و هو المطلوب، پس اخراج الخمس رافع کراهت است.  
 قوله: ثم انّ:

(۱) شرح لمعه چاپ سنگی ج ۱ ص ۱۸۱ .

(۲) حاشیه السید علی المکاسب ص ۳۳ .

(۳) وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۴۹ و ۳۵۰ و ۳۵۱ حدیث ۵ و ۷ و ۱۰ .



امر سوّمی که رافع کراهت است و کراهت را از اخذ و تصرف در مال مأخوذ از جائز و جائزه او، رفع می کند، عبارتست از وجود یک مصلحت اقوی و اهم در اخذ، که به مقتضای قانون باب تزاحم: هر جا اهم و مهمّی مطرح بود، باید مهم فدائی اهم باشد و اهم فعلی می شود، فی المثل اگر اخذ جائزه سلطان موجب حفظ نفس محترمه ای از هلاکت باشد، صد البته این اخذ جایز است لوجود المصلحة الاقوی.

بلکه ای چه بسا از باب مقدمه واجب، واجب هم باشد، و در ما نحن فیه اجتناب از شبهه در نظر شارع مهمّ است ولی نجات جان یک انسان مؤمن اهمّ است و لذا اجتناب راجح نیست و اخذ مرجوح نیست.

و از روایتی که قبلاً از امام هفتم علیه السلام نقل کردیم، همین معنی استفاده می شود که امام علیه السلام هدایای طاغوت عصرش را قبول کرد، به این دلیل که با آن پولها نسل آل ابیطالب استمرار یابد، عزّاب از طالبین تزویج کنند و... و این برای امام علیه السلام مهم بود که دشمنان هر کجا یک هاشمی تباری را می دیدند نابود می کردند و در صدد این بودند که نسل بنی هاشم را ریشه کن کنند، و متقابلاً امامان علیهم السلام به طرق گوناگون سعی در حفظ و تکثیر این دودمان مقدّس و شجره طیّبه بودند که اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کلّ حین باذن ربّها، و برای این امر مهم، آن هدایای شبهه ناک را پذیرفتند.

قوله: و من غیره:

عطف است بر ممّا تقدّم، یعنی مستفاد از ما تقدّم که حدیث موسوی علیه السلام بود و مستفاد از غیر آن از اخبار دیگر اینست که مصلحت اهمّ و اقوی، رافع کراهت است.

قوله: و یمكن:

در حدیث امام کاظم علیه السلام دو احتمال وجود دارد:

۱ - آنچه امام علیه السلام از هارون (لع) قبول کرد هدیه بود ولی لمصلحة اقوی قبول کرد ... پس حدیث متناسب با بحث ما است و به درد ما می خورد .

۲ - این اموال به عنوان هدایا پذیرفته نشد، بلکه به عنوان مظالم [اموال مختلف و پراکنده ای که از این و آن نزد انسان جمع شده و مالک آنها را نمی شناسد و مظلومه ای است بر گردن او] قبول کرد که باید مظالم به اهلش رد شود و اهل آن امام علیه السلام و ولی امر است [من جهة کون اختیار هذا المال بیده علیه السلام لانه اولی بالمؤمنین من انفسهم] که مظالم را گرفته و در جهاتی که صلاح بدانند مصرف می کند و در غیبت امام، حاکم شرع و فقیه جامع الشرائط یا مأذونین از ناحیه او چنین حقی دارند، نه هر کسی و اگر این اموال که هارون برای امام علیه السلام فرستاد مظالم عباد نبود و حق امام نبود که آنها را گرفته و در مصالح مسلمین صرف کند، هرگز قبول نمی کرد .

و اگر به عنوان مظالم شد فیجب [اگر در میان اموال ظالم مال معلوم الحرمة و مجهول المالک باشد] او ینبغی [اگر محتمل الحرمة و مجهول المالک باشد] که امام اینها را گرفته و در مصارفش صرف کند .

طبق این احتمال، حدیث مذکور از ما نحن فیه اجنبی است و به درد اثبات کراهت و سپس رفع کراهت برای مصلحت اقوی، در رابطه با جائزه السلطان نمی خورد، ولی این مهم نیست زیرا برای کراهت، سه دلیل دیگر قبلاً ذکر شد، و برای ارتفاع کراهت با وجود مصلحت اهم نیز نیازی به این حدیث نیست، ادله دیگر از عقل و نقل ما را بس است .

قوله: وهذه الفروع:

فروعاتی که تا بحال با کلمه ثم بیان شد از قبیل:

۱ - ثم آتیه صرح جماعة بکراهة الاخذ ... .

۲ - ثم انهم ذکروا ارتفاع الکراهة بامور ... .

۳- ثم ان المستفاد مما تقدم ... .

همه اینها پس از فراغت از اصل جواز بود یعنی همه اینها در فرض جواز اخذ جایزه از جائر بود، و آن مقداری که متفق علیه بود و بالاجماع جایز بود و تا بحال بیان شد.

یکی عبارت بود از صورت اول از چهار صورت اصل مسئله که صورت شک و عدم العلم بود

و دو فرض هم مربوط به صورت ثانی یعنی صورت علم اجمالی بود: یکی فرض شبهه غیر محصوره و دیگری فرض شبهه محصوره ای که در حکم غیر محصوره بود یعنی اجتناب از اطراف آن واجب و لازم نبود در اثر عدم تنجز تکلیف واقعی علی کل حال ... که مبسوطاً گذشت.

۳ - قوله: وان كانت الشبهة:

فرض سوم از سه فرض صورت ثانیه آنست که: آخذ، علم اجمالی دارد به وجود حرام در میان اموال جائر، شبهه هم محصوره است یعنی یکی از چند مال حرام است، نه یکی از هزاران مال، و ضمناً اطراف شبهه بگونه ای است که قاعدة الاحتیاط مقتضی لزوم اجتناب از همه آنها است.

یعنی همه اطراف، قابلیت و شأنیّت ابتلاء به آنها را دارند و بگونه ای است که حرام واقعی در هر طرف که باشد تکلیف واقعی در حق آخذ منجز بوده و عقاب آور است.

و خلاصه اینکه همه جهات تنجیز فراهم است و کمبودی ندارد [مثالها و فروض مختلفه آن خواهد آمد.]

حال در چنین فرضی مقتضای مطالبی که در رسائل در مبحث علم اجمالی ص ۲۴۰ به بعد داشتیم، آنست که بگوئیم: علم اجمالی کالعلم التفصیلی مؤثر و منجز و موجب فعلیّت اجتناب از حرام واقعی است، و حدیث اینکه حرام

واقعی را به تفصیل نمی‌شناسیم، بناچار باید از همه اطراف شبهه اجتناب کنیم، زیرا که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

ولی در عین حال جماعتی از فقهاء فرموده اند: در باب جائزه السلطان تنها در فرض علم تفصیلی به حرمت و غصبیت مال مأخوذ، اجتناب واجب و اخذ و تصرف حرام است، و اما در فرض علم اجمالی احتیاط واجب نیست، و علم اجمالی را کالجهل رأساً دانسته اند، و فتوی به جواز اخذ جائزه مذکور داده اند، به عنوان نمونه به موارد ذیل توجه فرمائید:

محقق اول در شرایع فرموده: جوایزی که از سلطان جائز دریافت می‌کنی، اگر عین حرام را می‌شناسی یعنی علم تفصیلی به حرمت آن داری، پس آن جائزه حرام است<sup>(۱)</sup> [مفهوم کلام اینست که: والّا فلا یعنی ان لم تعلم الحرام بعینها فهو لک حلال، و این مفهوم هم صورت شک بدوی را می‌گیرد و هم فرض علم اجمالی را.]

علامه ره در نه‌ایة الأحکام نظیر همین مطلب را دارد.<sup>(۲)</sup>

شهید هم در دروس همین مطلب را دارد<sup>(۳)</sup> و دیگران هم کذلک.

و مرحوم شهید ثانی در مسالک<sup>(۴)</sup> در شرح کلام محقق که فرمود: ان علمت حراماً بعینها... فرموده: تقیید محقق علم به حرام را به کلمه بعینها، برای اشاره به اینست که: فقط در صورت علم تفصیلی به حرام، اخذ جایز نیست، و اگر علم تفصیلی نبود و حرام معلوم العین و الشخص نبود، حتی اگر علم اجمالی هم داشته باشی و اجمالاً بدانی که در اموال سلطان مظالمی [مال دیگران

(۱) شرائع الاسلام ج ۲ ص ۱۲.

(۲) نیافتیم.

(۳) دروس ص ۳۲۹.

(۴) مسالک الافهام ج ۳ ص ۱۴۱.

که مجهول المالک است. [هم وجود دارد،] چه اینکه مقتضای حال ظالم همین است که در مظنهٔ ظلم و غضب است و معمولاً اموال دیگران را به زور در اختیار دارد. [باز هم اخذ جائز است و حکم این جائزه سلطان، حکم مال حلال مخلوط به حرام در موارد دیگر نیست و این حسابش جدا است و مستثنی است، یعنی همه جا اگر حلال و حرام بود، احتیاط و اجتناب از همهٔ اطراف شبهه لازم و واجب است، به جز باب جائزهٔ السلطان که ولو بدانی که در میان اموالی که در دست ظالم است، مال حرام هم وجود دارد معذک اخذ جائزه جائز و تصرف در آن حلال است، و دلیل این جواز نصّ و روایت است] در ادامه به این نصوص خواهیم پرداخت و جوابش را خواهیم داد. [

قوله: اقول:

مرحوم شیخ می فرماید: در شبهات مقرونه به علم اجمالی بنا وجود همهٔ شروط تنجز تکلیف [که فعلاً همین فرض مطرح است.]. قاعدهٔ الاحتیاط حاکم است و باید از همهٔ اطراف شبهه اجتناب کرد و اخذ الجائزه در این فرض حرام است، و هیچ دلیلی و نصّی هم حاکم بر این قاعده نیست، و چون قاعدهٔ احتیاط در فرض مذکور یک قاعدهٔ عقلی و قطعی است و تخصیص بردار نیست ما این قاعده را گرفته و فتوی به وجوب اجتناب می دهیم.

و اما اخبار الباب که شهید ثانی بدانها اشاره کرد و خود ما هم مبسوطاً خواهیم آورد [اولاً اطلاق ندارند که صورت علم اجمالی را هم بگیرند و مخصوص صورت شک بدوی و عدم العلم هستند، چنانکه قبلاً در صورت اول از چهار صورت به اصل و اجماع و اخبار آتیه تمسک کردیم، و ثانیاً بر فرض اطلاق با اخبار الاحتیاط تعارض می کنند و مقتضای جمع بینهما حمل این اخبار بر صورت شک بدوی است، که مبسوطاً در رسائل این بحثها را داشتیم، و مرحوم شیخ اینجا متعرض نیست.

و ثالثاً بر فرض اطلاق و عدم معارضه می گوئیم: [از آنجا که احتیاط و اجتناب از اطراف علم اجمالی، یک حکم عقل قطعی است، ما این را گرفته و اخبار مجوزّه را بر مواردی حمل می کنیم که این قاعده در آن موارد جاری و ساری نباشد، و در مجموع چهار محمل برای این ظواهر اطلاقات درست می کنند:

۱- بر شبهات غیر محصوره [که فرض اول بود] حمل می کنیم، که ما نیز آنجا را پذیرفتیم و گفتیم: ملحق به شبهه بدویّه است و احتیاط لازم نیست.

۲- بر شبهات محصوره ای که در حکم شبهه غیر محصوره هستند [که فرض دوم بود] حمل کنیم یعنی بگوئیم: این اخبار مجوزّه مال فرضی است که همه اطراف شبهه، شأنیت ابتلا، به آن را ندارند مثل دوران امر بین این جاریه با جاریه ای که ام ولد جائر شده است.

۳- حمل کنیم بر این فرض که: مالی را که خود جائر در آن تصرف کند یعنی از میان اموالش خارج کرده و به شخص اعطا می کند، اخذ چنین مالی جایز است از باب حمل فعل مسلم بر صحیح، که به حکم اصالة الصحة، فعل او را حمل کنیم بر صحیح و اینکه انشاء الله از مال حلال خودش داده و به این دلیل مجاز باشیم در اخذ، [اصالة الصحة بر استصحاب مقدم است و استصحاب بر اصالة الاحتیاط و در رسائل مبسوطاً گذشت، و روی این اصل، اصالة الصحة بر قاعده الاحتیاط مقدم می شود.]

۴- و یا بگوئیم: وقتی امر دائر شد میان اینکه: مال مأخوذ که دست من است حرام باشد یا اموالی که در دست ظالم باقی مانده و به من تملیک نکرده حرام باشد، در چنین فرضی ولو علم اجمالی به حرام دارم ولی در مبحث قطع رسائل در تنبیه چهارم در رابطه با علم اجمالی خواندیم که هرگاه پای دو نفر در میان باشد کواجدی المنی فی الثوب المشترك، هر کدام باید به حساب خود رسیدگی کنند،

و در اینجا آخذ وقتی به حساب خود می‌رسد که آیا مالی که دست او می‌باشد حرام است یا نه؟ مجرد شک است و اعتنا نمی‌کند، و اما اینکه شاید حرام واقعی مالی باشد که در دست ظالم است، به آخذ ارتباطی ندارد و برای او تکلیف را منجز نمی‌کند.

[۵- و می‌توان محمل دیگری درست کرد و آن جواز اخذ باشد اعتماداً

به قاعدهٔ ید که امارهٔ ملکیت است]

قوله: فلو فرضنا:

اما اگر صوری از علم اجمالی را تصویر کردیم که از وجوه مذکور خارج بود و همهٔ اطراف شبهه برای شخص آخذ مورد ابتلاء بود، دیگر دلیلی بر جواز اخذ و عدم وجوب احتیاط، نخواهیم داشت و به عنوان نمونه سه فرض ذیل را طرح می‌کنیم:

۱- باب تقاص قهری: اگر شما از کسی طلبکار هستید و او انکار می‌کند و شما هم بینه و مدرکی ندارید، یا او ملاحظه می‌کند و با فرار سیدن زمان پرداخت هم، نمی‌پردازد، در اینجا شرعاً حق تقاص دارید، یعنی مخفیانه و از هر طریق ممکن، به مقدار مطلب خود می‌توانید از اموال او بردارید.

حال اگر از ظالم و جائز طلبکارید و می‌دانید که در میان اموالی که الآن می‌خواهید تقاص کنید، مال حرامی هست و یکی از این ده قلم جنس مثلاً حرام است، در اینجا همهٔ اطراف شبهه مورد ابتلاء شخص شما است و می‌توانید از هر کدام حقتان را بردارید، ولی با علم اجمالی به حرام آیا مجازید که تقاص کنید یا خیر؟

۲- خود سلطان جائز کلید انبار یا گاوصندوق یا خزانه را به شما می‌دهد و می‌گوید: برو و از میان اموال خزانه هر مالی را که دوست داری انتخاب کن و برای خودت بردار، الآن شما می‌دانید که در میان این اموال مال حرام وجود دارد

و همه اطراف هم مورد ابتلاء شما است [مثل اینکه دوظرف آب است که احدهما نجس است و شما مخیرید از احدهما رفع عطش کنید]. [باز آیا حق دارید از آن اموال اخذی کنید یا نه؟

۳- می دانید که سلطان جائز که این جایزه را به شما می دهد از اموالی است که به اعتقاد خود جائز مخلوط به حرام است و در میان آنها مظالم وجود دارد، و به اعتقاد خود او هم شرعاً حق ندارد تصرف کند و باید اجتناب کند، حال شما حق دارید آن جایزه را بگیرید؟ خیر، مگر کسی از راه اینکه یداماره ملکیت است وارد شود ولی آنها بافرض علم اجمالی به حرمت جاری نمی شود زیرا که امارت ید برای ملکیت در مال مأخوذ با امارت آن للملکة در مالی که دست ظالم مانده، تعارض و تساقطاً، و منشأ تعارض، علم اجمالی است. پس قاعده ید هم در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود. باز مجوزی برای اخذ نمی ماند.

تنظیر: ما نحن فیه مثل آنست که شخصی علم اجمالی دارد که یکی از دو جامه نجس است، و احدهما را به ما عاریه می دهد، ما نمی توانیم بگوئیم: این یکی مشکوک الطهارة است و قاعده طهارت در آن جاری می شود. زیرا قاعده طهارت در این ثوب با قاعده طهارت در ثوب دیگر، در سایه علم اجمالی به نجاست، تعارض و تساقطاً، و مجوزی برای حکم به طهارت نمی ماند.

حال در این سه فرضی که درست کردیم، فقیهی فتوی دهد به اینکه: تقاص جایز است، اخذ مال از خزانه جایز است و ... و به قاعده احتیاط و علم اجمالی اعتنا نکند، بافرض اینکه علم اجمالی کمبودی ندارد، این فتوی فی غایة الاشکال، یعنی خیلی مشکل است، و بلکه از اشکال و تردّد گذشته، این فتوی فی غایة الضعف و البطلان است، چون شروط تنجّز تکلیف فراهم است و الاحتیاط واجب و جای اباحه و جواز اخذ نیست.

قوله: فلنذكر:



از نظر قاعده در فرض مورد بحث [فرض سوّم از سه فرض صورت ثانیه] باید از اطراف شبهه اجتناب کرد و اخذ جایز نیست، اماّ بینیم اخبار الباب چه دلالتی دارند؟ و آیا قدرت دارند جلوی قاعده احتیاط را بگیرند و حاکم شوند یا خیر؟

قوله: فمن الاخبار:

از جمله اخباری که در ما نحن فیّه [حلیّت جائزۃ السلطان حتی با علم اجمالی به حرمت و انحصار شبهه و مبتلا به بودن همه اطراف شبهه] بدان استدلال شده، اخبار حلیّت است. از قبیل:

کلّ شیءٍ فیّه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه<sup>(۱)</sup> یعنی هر چیزی که در او قسم حلالی و قسم حرامی وجود دارد، پس آن چیز برای شما حلال است [و این حلیّت ادامه دارد] تا زمانی که حرام از آن شیء را بعینه و بشخصه [تفصیلاً و به علم تفصیلی] شناسائی کنی و از آن اجتناب نمائی. و قول امام علیه السلام کلّ شیءٍ لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه<sup>(۲)</sup>

یعنی هر چیزی [در ظاهر] برای شما حلال است، تا زمانی که علم تفصیلی به حرمت آن پیدا کنی [مفهوم غایت اینست که: اذا عرفت الحرام بعینه فهو لک حرام.].

کیفیت استدلال: این دو حدیث عامّ است، و کلمه کلّ شیءٍ جائزه سلطان را هم شامل است، و از طرفی اطلاق دارند یعنی هم شبهه بدویه را شامل می شوند و هم موارد علم اجمالی و شبهه مقرونه را و در هر دو مورد حکم به حلیّت می کنند، پس اطلاق حدیث، مورد بحث ما را شامل است و با وجود نصّ بر حلیّت جائزۃ السلطان نوبت به قاعده احتیاط نمی رسد.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۶۰ حدیث/ ۴.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۵۹ حدیث اوّل.

قوله: ولایخفی:

مرحوم شیخ می فرماید: این طائفه از اخبار نمی تواند مدرک و مستند قول به جواز و حلیت جائرة السلطان حتی در فرض علم اجمالی به حرمت، باشد و بر قانون احتیاط حکومت کند، بدلیل اینکه: از طرفی در اینجا سه فرض متصور است:

۱- شبهه بدویه

۲- علم اجمالی

۳- علم تفصیلی،

و از طرفی اخبار مذکور مغیبا به غایتی هستند و در مغیبه حکمی و در غایت حکمی بیان شده، حال می گوئیم: اگر بخواهیم در ما نحن فیه به امثال این روایات اعتماد کنیم، از دو حال خارج نخواهد بود و هر کدام که باشد تالی فاسد دارد:

۱- بگوئیم: مغیبا در این دو حدیث هم فرض شک بدوی را شامل است و هم فرض علم اجمالی را، و غایت که مبین حرمت می باشد، مخصوص علم تفصیلی است. و معنای کل شیء حلال اینست که: هر چیزی که برای شما حلیت و حرمتش مشکوک و یا معلوم به علم اجمالی است، در ظاهر حلال است و این عموم مغیبا یک نتیجه کلی بدست ما می دهد که: هر مشکوک به شک بدوی، در ظاهر حلال است، و هر مشتبه به شبهه مقرونة به علم اجمالی در ظاهر حلال است، یعنی قاعده کلی در باب شبهه محصوره همانا عدم وجوب احتیاط است، و علم اجمالی همه جا [چه در ما نحن فیه و باب جائرة السلطان و چه در موارد دیگر] کالجهل رأسا است و حجّت نیست، [چه اینکه بعضی از متأخر المتأخرین در باب علم اجمالی همین نظر را دارند<sup>(۱)</sup>]

حال اگر مستند قائل به جوازِ جایزه در ما نحن فيه اخبار حلیت باشد طبق احتمال مذکور، نتیجه اش این شد: قاعده کلی در شبهه محصوره عدم وجوب اجتناب است، در حالی که این لازم قابل قبول نیست زیرا منافی و مناقض است با آنچه که خود مشهور قائلند [که احتیاط را در اطراف علم اجمالی واجب می دانند] و با آنچه از کلام شهید ثانی در مسالک گذشت که فرمود: للنص علی ذلک، یعنی از نظر قاعده، جای احتیاط و اجتناب از همه اطراف است، ولی نص خاص در خصوص جایزه سلطان برخلاف قاعده است. پس قاعده وجوب احتیاط است و نتیجه روایت طبق احتمال مذکور عدم وجوب است و این دو متناقض اند.

۲- بگوئیم: مغبّای دو روایت، فقط صورت شک بدوی را شامل است و غایت آن که معرفة الحرام باشد هم علم اجمالی و هم تفصیلی را شامل است [کما هو الحقّ و بین فی محلّه من الاصول] نتیجه این احتمال آنست که علم اجمالی ملحق به علم تفصیلی است و باید از اطرافش احتیاط و اجتناب نمائیم، آنگاه اگر مستند شما این اخبار باشد اینها مخصوص شک بدوی شد، پس باید بگوئیم:

عنوان مسئله در کلام اصحاب که جایزه السلطان حلال، مخصوص شک بدوی و مجرد احتمال حرمت است و مورد شبهه محصوره و علم اجمالی به حرمت این جایزه یا مال دیگر، از عنوان مذکور تخصصاً بیرون است. و اصحاب در ما نحن فيه، فرض علم اجمالی را متعرض نشده اند، این نیز منافی است با آنچه از شهید ثانی گذشت که فرمود: التقیید بالعين اشاره الی جواز اخذها وان علم ان... که علم اجمالی منظور بود پس نتوان گفت: اصحاب متعرض علم اجمالی نشده اند.

نتیجه: در اخبار حلیت دو احتمال متصور بود و هر کدام تالی فاسد داشت و مؤدّی الی التناقض بود، پس اخبار مذکور نمی تواند مدرک جواز در صورت علم

اجمالی و شبهه محصوره ... باشد و ناگزیر اطلاق این اخبار یا بر شبهه بدویه حمل می شود و یا بر شبهه غیر محصوره و ...

قوله: و منها:

یکی دیگر از روایاتی که در ما نحن فیه به آن استدلال شده، صحیحه ابی ولاد

است:

راوی می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی است که عهده دار اعمال سلطان [منظور سلطان جائر است] است و راه معاشی ندارد مگر از راه اعمالی که برای ظلمه انجام می دهد [یا رسماً در استخدام آنها است و عامل سلطان است از قبیل استاندار و ... و یا اجیر شده و در قبال اجرت برای سلطان کارهائی انجام می دهد] و من گاهی براو مرور می کنم، و براو فرود می آیم، او مرا ضیافت می کند، به من احسان می کند و گاهی [به غلامشان] فرمان می دهد که برای من دراهمی و جامه ای بیاورند [و آنها را به من هدیه می کنند] و من از این بابت دل چرکین هستم، و سینه ام تنگ شده و ناراحت هستم، حال یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله نظر مبارک شما راجع به این امر چیست؟

امام علیه السلام فرمود: کُلُّ، یعنی از غذای او بخور، و «خُذْ» یعنی مالی را به تو هدیه کرد، بگیر. و گوارائی و بهره مندی از این مال از آن تو است، و وزر و وبال آن به گردن آن عامل است<sup>(۱)</sup>

کیفیت استدلال: مالی که عامل به این سائل [سئوال کننده حکم از امام علیه السلام] می دهد، از سلطان گرفته، و در میان اموال سلطان مال حرام وجود دارد و معذلتک حدیث به اطلاقه می گوید: کُلُّ و خُذْ... که فرض علم اجمالی را هم شامل است و ما به حکم این روایت حکم به حلیت جائزه سلطان نموده و قاعده احتیاط را نقض می کنیم.

(۱) و سائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۵۶ باب ۵۱ حدیث اول.

قوله: والاستدلال:

مرحوم شیخ می فرماید: این حدیث هم به درد ما نحن فيه نمی خورد، زیرا که در این حدیث امام علیه السلام حکم به حلیت مال مأخوذ از عامل سلطان کرد، و فرمود: کُلُّ وَخُذْ... باید دید منشأ این حکم به حلیت چیست؟ امام علیه السلام بر چه اساسی چنین حکمی نمود؟ دو احتمال متصور است:

۱- منشأ حکم امام علیه السلام به حلیت این مال برای آخذ، عبارت باشد از حلیت این مال برای خود عامل سلطان، یعنی چون این مالی که عامل در قبال عملش از سلطان دریافت کرده، برای خودش حلال است پس به دیگری هم که می دهد، برای او نیز حلال است.

این احتمال باطل است زیرا در خود روایت تعبیر کرد به اینکه: «و علیه الوزر» یعنی وزر و وبال مال به گردن عامل سلطان است، و اگر برای او حلال بود که وزری نبود.

و نیز از روایات دیگر هم استفاده می شود که: این مال برای عامل حرام است [از جمله روایت تحف العقول که می فرمود: فالعمل لهم والكسب معهم... حرام محرّم] و نیز روایاتی در مسئله ۲۲ در رابطه با معونة الظالمین گذشت که از همه اینها استفاده می شود که عمل برای سلطان جائز از مکاسب محرّمه است و آنچه را عامل در قبال عملش از سلطان دریافت کرد، حرام است چون: انّ الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه و... پس منشأ کُلِّ وَخُذْ... حلالیت مال برای خود عامل نیست.

۲- قوله: فالحکم بالحلّ:

مرحوم سید در حاشیه فرموده: شیخ در فراز قبلی فرمود: لان الاستشهاد ان كان من حيث... احتمال دارد که این جمله شرطیه از مواردی باشد که برای بیان تحقق موضوع آمده مثل ان رزقت ولداً فاختنه، که در این صورت مفهوم ندارد

و عدلی برای او مورد انتظار نیست .

و معنای کلام اینست که منشأ حکم به حلیت، حلال بودن مال برای خود عامل است، که آنهم باطل شد پس بناچار باید منشأ دیگری جستجو کنیم ... .

و علی هذا کلمة للسائل متعلق به کلمه حلّ است در جمله من حیث حکمه بحلّ مال العامل المجیز للسائل، و احتمال دارد این شرط عدل و بدیل داشته باشد که کلمه فالحکم ... اشاره به آن دارد ای وان کان الاستشهاد من حیث حکمه بالحکم بحلّ ما اخذه السائل من العامل، للسائل ففیه ان منشأ حلیته له یحتمل ... <sup>(۱)</sup>

منشأ حکم به حلیت این باشد که: تو کاری با عامل نداشته باش، و قطع نظر کن از اینکه برای عامل حلال است یا نه، برای خودت حلال است، کُل و خُذْ و ... می پرسیم: وجه این حلیت برای آخذ چیست؟ می فرماید:

دو احتمال بیشتر وجود ندارد:

۱ - یا وجه حلیت آنست که: آخذ احتمال می دهد که: شاید عامل این مالی را که به او می دهد از عین مالی که از سلطان گرفته، نباشد. بلکه از اموال شخصی خودش باشد.

[ان قلت: فرض روایت این بود که عامل مال دیگری ندارد، لیس له مکسب الّا من اعمالهم .

قلت: راه دارد که مال شخصی برای او فرض کنیم] به اینکه رفته از کسی قرض کرده و این فرد را ضیافت کرده، یا چیزی را به ذمه خریداری کرده و حالا همان را به این هدیه می کند و ... اگر مراد حدیث این باشد، از ما نحن فیه اجنبی است، چون بحث ما در مورد علم اجمالی است و طبق احتمال مذکور، حدیث، مربوط به شبهه بدویّه می شود.

۲ - قوله: واما من حیث:

(۱) حاشیه السید علی المکاسب ص ۳۳ و ۳۴ و هدیة الطالب ص ۱۳۲ .

و یا وجه حلیّت این باشد که: هر مالی که از سلطان بدست شما برسد حلال است، و مالی که بدست عامل رسیده در قبال عملش، از سلطان است، و مال السلطان حلال لمن وجده، پس این مال که از عامل به من هدیه می شود و جائزه جائر است بما هو جائزة السلطان، حلال است. و طبق این احتمال حدیث به درد ما می خورد و به اطلاقش فرض علم اجمالی را هم می گیرد.

قوله: لکن:

ولی احتمال دوّم که ذکر شد دو اشکال دارد:

۱- احتمال اوّل هم در حدیث بود که مربوط به شبهه بدویّه باشد و آن احتمال مانع است از استدلال به این حدیث بر جواز اخذ جائزه سلطان و عمّالش، و حکومت این حدیث بر قاعده الاحتیاط در شبهه محصوره، زیرا که بنابر احتمال اوّل جواز اخذ این مال [یا از باب اصالة الحلیّة در شک بدوی است، یا از باب اصالة الصّحة در فعل مسلم است و یا از باب] اینست که: ید اماره ملکیت است، و من می توانم آثار ملکیت را بر آن بار کنم و اخذ کنم و اختصاص به ظلمه هم ندارد در غیر آنها هم قصه همین است. نه از باب اینکه جائزه بما هی جائزة، حلال باشد، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۲- قوله: ان الحكم:

اینکه گفتیم: جواز اخذ از باب اینست که: مال السلطان حلال لمن وجده، این بر چه اساسی است؟ آیا مالی که به عامل می دهد از باب اینکه از صلب [اصل مال و اموال شخصی و حلال خودش] مال خود به او داده بر سائل، گرفتن حلال است؟ خیر، از این باب نمی تواند باشد، بدلیل اینکه ولو سلطان راضی باشد ولی مجاناً که راضی نیست، به عوض عمل عامل به او می دهد، و عمل مذکور احترامی ندارد چون شرعاً العمل لهم حرام، و وقتی عمل حرام شد عوض او هم حرام خواهد بود چون ان الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه، پس عامل حق ندارد از

سلطان بگیرد و بر او حرام است، بر سائل هم باید حرام باشد.

آیا از صلب مالش نیست و از اموال دیگران است که غضب کرده و به عامل می دهد و از مظالم عباد است؟ اگر این باشد که هم بر سلطان اعطاء آن به عامل حرام است. و هم از عامل گرفتن حرام است، و هم بر سائل اخذ و تصرف حرام است، و مجهول المالک المسلم است و در راه صدقه و ... باید صرف شود کما سیأتی.

پس هیچ وجه و جیهی ندارد مگر اینکه بگوئیم: مالی که سلطان به عاملش می دهد از خراج و مقاسمه است [خرّاج یعنی مالیات بردرآمد، و مطلق نفعی که عائد انسان می شود از زراعت و تجارت و ... باید مبلغی را به دولت بپردازد به جهت مصالحی که کشور دارد، و در ما نحن فیه مراد مالیات اراضی است، و مقاسمه هم عبارتست از حصّه معینی که از محصولات و غلات ارض باید زارع به دولت بدهد مثلاً  $\frac{1}{5}$  یا کمتر و یا بیشتر] و در زمانی که امام علیه السلام یا حاکم شرعی و ولی فقیه بسط ید دارد و تشکیل حکومت داده این اراضی در اختیار او است و هر کس که از اینها استفاده می کند باید خراج یا مقاسمه آن را به امام بپردازد و در زمانی که امام بسط ید ندارد آنها را برای شیعیانش مباح کرده و هر کجا بیابند برای آنها حلال است.

حال سلطان جائز چون خود را خلیفه خدا می داند اینها را بر خود حلال می شمارد و می گیرد ... که مبسوطاً در مسئله سوّم از سه مسئله خاتمه خواهد آمد. [که اینگونه از اموال برای شیعیان مباح شده اند، همانطوری که انفال در باب خمس، ملک امام است ولی برای شیعه مباح شده است. ]

حال اگر کُل و خُذ از این باب باشد، باز ربطی به جائزه بما هو جائزه ندارد و به درد استدلال در ما نحن فیه نمی خورد.

قوله: وکیف کان:



بالاخره بعد اللُّتْيَا وَالَّتِي، حدیث مذکور یا از ادله ای است که دلالت می کند بر حلیت مال سلطان، که اطلاق آن بر همان خراج و مقاسمه حمل می شود.

[و منشأ این حمل و انصراف همان غلبه وجود این اموال در میان اموال ظالم است.] و یا از ادله حلیت مالی است که از مسلمان گرفته می شود آنهم بدلیل اینکه شاید از مال شخص خود می دهد و ید اماره ملکیت است و به این دلیل اخذ جایز است و در این جهت لا فرق میان سلطان جائز، عمال او، مطلق ظالم ولو غیر سلطان و عمالش، و یا حتی غیر ظالم از افراد دیگر که وقتی مالی به شما می دهد و از دست مسلمان می گیری، بگو انشاء الله مال حلال است، قاعده ید، اصالة الصحة و... مشکل را حل می کند.

حال که تکلیف حدیث روشن شد و بریکی از دو فرض مذکور حمل شد می گوئیم: این حدیث چه ربطی به ما نحن فیه دارد و چه دلالتی بر حلیت مال جائز به عنوان جایزه آنهم در فرض علم اجمالی به حرمت و شبهه منحصره دارد؟ پس از ما نحن فیه اجنبی است و معنا ندارد که حاکم بر قاعده الاحتیاط باشد.

قوله: و مما ذکرنا:

از مطالبی که در رابطه با صحیحه ابی ولاد طرح کردیم، تکلیف روایات دیگر هم روشن می شود که به عنوان نمونه به سه روایت دیگر اشاره می کنیم:

مصححه ابی المعز: به امام عرض کردم: به عامل سلطان مرور می کنم، و او دراهمی به من جایزه و هدیه می دهد، حق دارم بگیرم؟ امام فرمود: آری، عرض کردم: می توانم با آنها حج کنم؟ فرمود: آری، حج هم بجا بیاور<sup>(۱)</sup>

روایت محمد بن هشام: بر عامل سلطان می گذرم و او مراصله و هدیه می دهد، می توانم آن را بپذیرم؟ امام فرمود: آری، عرض کردم: می توانم با آن

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۵۶ باب ۵۱ حدیث/ ۲.

حج کنم؟ فرمود: آری، حج هم بکن<sup>(۱)</sup>

روایت محمد بن مسلم و زراره از امام باقر علیه السلام: حضرت فرمود:

جائزه های سلطان اشکالی ندارد [و می توانید آن را بگیرید].<sup>(۲)</sup>

و مانند اینها از روایات دیگر<sup>(۳)</sup>

حال اطلاق تمام این روایات فرض علم اجمالی به حرام را هم شامل است و دلالت بر جواز اخذ می کند. ولی شیخ ره همان تجزیه و تحلیلی که در صحیحۀ ابی ولاد داشت اینجاها هم دارد؟ چون جواب امام به نعم، لا بأس، حج بها و ... مثل جواب به: كُلْ وَخُذْ ... است.

واشکال این احادیث هم اشکال همان حدیث است

قوله: الَّتِي لَا يَشْمَلُ:

همانطوریکه در اوائل بحث از فرض سوّم یعنی علم اجمالی و شبهه محصوره فرمودند: فلا بدّ حينئذ من حمل الاخبار ... .

و چندین توجیه داشتند، اینجا هم پس از بیان نصوص و روشن ساختن وضعیّت آنها یک جمع بندی کرده و طیّ پنج مرحله توجیهاتی برای اخبار ذکر می کنند، و آن اینکه: در ما نحن فيه یعنی باب علم اجمالی و شبهه محصوره و محلّ ابتلاء بودن همه اطراف، قاعده احتیاط حاکم است، و اخباریکه ظهور در حلیّت و جواز جائزه سلطان دارد به طریقی از طرق ذیل باید تأویل کرد:

۱- در قدم اوّل: این اخبار را به فرض شبهات بدویّه و مجرد شک، حمل

می کنیم.

۲- در قدم دوّم: اگر مستدلّ به این اخبار [مثل شهید ثانی و ...] اصرار کنند

(۱) و مسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۵۷ باب ۵۱ حدیث/۳.

(۲) و مسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۵۷ حدیث/۵ باب ۵۱.

(۳) و مسائل الشیعه ج ۱۲ روایات دیگر همان باب.

که: اخبار از این ناحیه اطلاق داشته، و فرض علم اجمالی را هم می گیرند، خواهیم گفت: بناچار باید بر فرض شبهه غیر محصوره حمل شوند تا تعارض برود.

### ۳- قوله: وعلی تقدیر:

در قدم سوم: بر فرض شما اصرار کنید که اطلاق اخبار، فرض علم اجمالی و شبهه محصوره را هم شامل است و اختصاص به غیر محصوره ندارد، خواهیم گفت: این شمول به درد شما نمی خورد، زیرا حلیت در این فرض، مستند به اصاله الصحة در فعل مسلم است [و نیازی به این اخبار نیست]

بیان ذلک: دو صورت در اینجا متصور است که فعلاً یک صورت مطرح

است [و در قدم بعدی صوت دیگر].

و آن اینکه: مُجاز [جائزه داده شده] معتقد است و علم اجمالی دارد به اینکه: یکی از این چند مال که دست جائر است حرام می باشد، ولی خود مُجیز [جائزه دهنده] چنین اعتقادی ندارد و لذا در اموالی که در دست او است، تصرف می کند.

حال مُجاز شک دارد که آیا مُجیز در مال حرام تصرف کرد و آن را در حق وی مباح کرد [به اینکه گفت: ابحت لک التصرف فی هذا المال، یا طعامی آماده کرد و او را دعوت به اکل نمود، که بدین وسیله برای ضیف، استفاده مباح می شود ولی طعام ملک او نمی شود]. یا به وی تملیک کرد؟ [به اینکه گفت: ملکتک هذا، و هبتک هذا، یا معاطاتاً به او داد و ما معاطات را مفید ملکیت دانستیم کما سیأتی]. یا اینکه در مال حلال تصرف کرد، و حلال را به مُجاز اعطاء کرد؟ در اینجا به حکم روایات باب اصاله الصحة، فعل مسلم را [که جائر هم در ظاهر مسلمان است] حمل بر صحت می کند، [و یا ید او را اماره ملکیت می گیرد]. و از این باب اخذ و تصرف آن جائزه حلال می شود، نه به استناد اخبار مجوزه در ما نحن فیه.

۴ - قوله : مع انه :

در قدم چهارم : اگر شما اصرار داشته باشید بر اینکه : اخبار و نصوص وارده در مقام [صحيحه ابی ولاد و غيره که قبلاً آوردیم .] شبهات بدويه ، موارد علم اجمالی و شبهه غیر محصوره ، موارد شبهه محصوره از نوع مذکور در قدم سوم را شامل است و مضافاً مورد چهارمی را هم شامل است [همان صورتی که در قدم سوم وعده دادیم]

و آن اینکه : نه تنها مجاز علم اجمالی به حرمت و غضبیت احد المالین او الاموال دارد ، بلکه مجیز هم معتقد به این امر است و در نظر خود جائز هم این مال مشتبه به شبهه محصوره است ، که در این صورت جای اصالة الصحة و حمل فعل مسلم بر صحت نیست ، زیرا وقتی خود مجیز علم اجمالی به حرمت دارد باید احتیاط کند و از اطراف شبهه اجتناب کند آنگاه تصرفش در هر کدام در ظاهر و به حکم اصالة الاحتیاط ، حرام است . و جای حمل بر صحت نیست [للعلم بفساد تصرفه بحسب ظاهر الشرع من جهة تکلیفه بالاجتناب عن جمیع اطراف الشبهة]

حال اخبار ، این فرض را هم شامل است و جای اصالة الصحة هم نیست ، بناچار باید گفت : به حکم این اخبار ، تصرف در مال مأخوذ از سلطان در این فرض جایز است .

مرحوم شیخ می فرماید : اگر شما این حرف را زدید ما از راه دیگر وارد می شویم و آن اینکه تردّد حرام واقعی میان مالی که جائز به مجاز تملیک کرده یا در حق وی مباح کرده با مالی که در دست خود جائز باقی مانده ، از قبیل تردّد میان چیزی است که مورد ابتلاء مکلف است با چیزی که مبتلا به نیست ، یعنی یک طرف شبهه از مورد ابتلاء خارج است .

[یا بخاطر عدم قدرت بر یکطرف ولو پای یک نفر در میان است کالانائین

المشتبهین که یکی اینجا و دیگری آنطرف دنیا است .

و یا بخاطر اینکه پای دو نفر در میان است و هرکس باید حساب خود را برسد، و مُجاز یکطرف قضیه است و وقتی به حساب خود می‌رسد، مجرد شک در حرمت است و جای احتیاط نیست . [ باز هم علم اجمالی منجز نیست و اجتناب از هیچکدام واجب نیست .

و از این جهت لا فرق میان موارد مختلفه شبهه محصوره با فرض اختصاص ابتلاء، به بعض اطراف .

[و در رسائل فرموده اند: و کذا لو کان ارتکاب الواحد المعین ممکناً عقلاً، لکن المکلف اجنبی عنه و غیر مبتلی به بحسب حاله کما اذا تردّد النجس بین اناؤه و بین اناؤه الاخر لا دخل للمکلف فيه اصلاً... و هذا باب واسع ینحلّ به الاشکال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فی مواقع مثل ما اذا علم اجمالاً بوقوع النجاسة فی اناؤه او فی موضع من الارض التي لا یتتلی به المکلف عادة، او بوقوع النجاسة فی ثوبه او ثوب الغير... (۱)] پس باز هم مسئله عدم وجوب اجتناب از همه اطراف، بخاطر اینست که شرائط منجزیت [فراهم نیست، و علم اجمالی اثر ندارد، نه بخاطر اخبار و نصوص، و فرض ما در جائی است که همه اطراف مورد ابتلاء باشد و آنجا را اخبار جواز، شامل نیست .

۵ - قوله: ثم لو فرض:

آخرین قدم: بر فرض که شما اصرار کنید که: ما یک نصّ مطلق داریم که تمام این فروض را شامل است حتی فرض شبهه محصوره ای که جای اصالة الصحة در آن نیست، و همه اطراف هم مبتلا به است، و معذک می‌گوید: اخذ جایز است و اجتناب از اطراف شبهه واجب نیست .

مرحوم شیخ می‌فرماید: همانطوری که اخبار کل شیء لک حلال...

(۱) رسائل محشی ص ۲۵۱ . تنبیه سوّم از تنبیهات علم اجمالی .

نتوانست بر قاعده احتیاط حاکم باشد، این نصّ مطلق هم که به اطلاقش همه فروض را می گیرد، نمی تواند بر قاعده احتیاط در اطراف شبهه محصوره حاکم باشد. [زیرا به عقیده شیخ در اصول، علم اجمالی علت تامه تنجز تکلیف واقعی است، و قانون علیت تامه آن است که: تا علت آمد، معلول هم می آید که تنجز و احتیاط باشد، و تخلف معلول از علت تامه از محالات است. و این یک حکم عقل قطعی و تأویل بردار نیست، بناچار آن نصّ مطلق را باید از اطلاقش رفع ید کنیم، پس قاعده الاحتیاط حاکم است.

قوله: و بما ذکرنا:

اشکال اول ما بر شهید ثانی ره این بود که: نصوص مذکور، قدرت حکومت بر قاعده احتیاط را ندارد، اشکال ثانی اینست که: شهید ثانی در شرح عبارت شرایع فرموده: للنصّ علی ذلک ...

ما می گوئیم: از مطالبی که تا بحال بیان کردیم روشن می شود که جماعت مذکور [الف و لام الجماعة عهد ذکری است یعنی جماعت مذکور که محقق و علامه و ... باشند.] که فرمودند: جائزة سلطان حلال است مادامی که علم به حرمت آن بعینه پیدا نشود، برفرض که این کلام موارد علم اجمالی و شبهه محصوره را هم شامل باشد اما به استناد نصّ نیست که شهید ثانی به آنها نسبت داد بلکه یا به استناد حمل فعل مسلم بر صحت است [که موردش بیان شد.] و یا به استناد اینست که: بعضی الاطراف از محل ابتلاء خارج است و علم اجمالی منجز نیست. و خلاصه شروط تنجیز علم اجمالی فراهم نیست، نه اینکه فراهم است و این مورد استثناء شده و تعبداً خارج گردیده، یعنی همه جا حکم شبهه محصوره احتیاط است الا اینجا که تعبداً و بالنصّ الخاص احتیاط واجب نیست.

قوله: نعم:

مستشکل می گوید: شما در قدم سوم از راه اصالة الصحة و حمل فعل مسلم

برصحت وارد شدید.

ما می گوئیم: نسبت به تصرفات ظالم حمل برصحت مشکل است زیرا ظالم بی مبالاات است، و نسبت به آنچه از حلال و حرام در دست او است بطور مساوی اقدام می کند و تصرف می کند و باکی از حلال و حرام ندارد، با این حساب چگونه فعل او را برصحت حمل کنیم؟

سپس مستشکل تنظیم می کند و می گوید: همانطوری که اگر کسی مال حلال مخلوط به حرامی نزد او باشد و با علم به اینکه حلال و حرام آمیخته است در آن تصرف کند، کسی نیامده تصرف او را حمل برصحت کند [للعلم بفساد تصرفه بحسب ظاهر الشرع من جهة تکلیفه بالاجتناب عن جمیع اطراف المعلوم بالاجمال]. [هكذا در ما نحن فيه هم که مجاز معتقد بوجود الحرام است و علم اجمالی دارد به حرمت ولی مجیز چنین اعتقادی ندارد، نباید فعل مجیز را حمل برصحت کنیم، چون لأبالی است.

قوله: ولكن:

مرحوم شیخ می فرماید: این اعتراض وارد نیست زیرا که در باب حمل فعل مسلم برصحت، احدی نگفته که مسئله تورع و پرهیز از حرام شرط است و فعل کسی حمل برصحت می شود که متورع از حرام باشد و حرام را بما هو حرام ترك کند،

بلکه کافی است که احتمال بدهیم که شاید تصرف او صحیح بوده، و مال حلال را داده و لو انگیزه اش یک انگیزه دینی نباشد بلکه انگیزه های دنیوی داشته باشد.

ولی اینها در حمل برصحت دخالت ندارد و همینکه امکان و احتمال فعل صحیح بود، حمل برصحت می شود.

و اما نظیری که کردید: قیاس مع الفارق است زیرا در آنجا خود اقدام کننده

علم اجمال به حرمت دارد و معتقد به فساد است و علم به فساد تصرف دارد و جای حمل بر صحت نیست .

قوله : وعلی ای تقدیر :

جمع بندی نهائی : ما معتقد شدیم که با وجود شرائط منجزیت علم اجمالی [که عمده اش در ما نحن فیه مسئله محصوره بودن و مبتلا به بودن همه اطراف است] قاعده الاحتیاط محکم است ، و ثابت نشد که در چنین فرضی نص بر جواز داشته باشیم ، یا کسی فتوی به جواز ارتکاب داده باشد .

قوله : ووضح ما :

بهترین شاهد براینکه : مستند فقهاء در جواز ، نصوص نیست ، عبارتی از ابن ادریس در سرائر است که فرمود : اگر انسان می داند که در میان اموال سلطان مال مغضوبی هست [علم اجمالی] ولی آن مال حرام متمیز العین نیست [علم تفصیلی ندارد] بلکه در میان اموال ظالم و غلاتی که به عنوان خراج از مسلمین گرفته مخلوط و پخش است . چنین مالی ، خریدنش از سلطان جائز است ، اگر به شما هدیه کرد ، قبولش بلامانع است [احتیاط واجب نیست .] بدلیل اینکه این اموال حرام ، در سایه خلط و مزج با اموال حلال ، به منزله مال مستهلک [استهلاک شده مثل یک من آب در میان ده من شیر .] گردیده است ، و احتیاط ندارد .

و دلیل مستهلک بودن آنست که : وی قدرت برد مال حرام به عین و شخص آن ندارد . و تکلیف به رد ساقط است .<sup>(۱)</sup>

نظیر همین عبارت از نهایی شیخ طوسی ره<sup>(۲)</sup> آمده منتهی بدون تعلیل

مذکور .

(۱) سرائر ج ۲ ، ص ۲۰۳ .

(۲) النهایة ص ۳۵۸ .



قوله: ولا ريب:

مرحوم شیخ می فرماید: ملاحظه می کنید که: ابن ادریس برای حکم به جواز اخذ مال مذکور از جائز، به نصّ تمسک نکرد بلکه به قاعده استهلاك تمسک کرد. [پس مستند فقهاء نصوص نیست. ] البته به نظر ما قاعده مذکور ناتمام است [واستهلاك موجب عدم قدرت برد نیست چون مصالحه بردار است و یا قاعده ای به این عنوان در شرع نداریم که استهلاك موجب جواز اخذ شود. ] مگر مراد ابن ادریس همان شبهه غیر محصوره باشد و تعبیر به استهلاك هم شاهد آنست که یعنی یک بار گندم در میان صدها بار دیگر در انبار یا کندو مستهلک شده و قابل تمیز نیست. و از این باب احتیاط واجب نیست.

قوله: فتامل:

شاید اشاره باشد به اینکه: استهلاك قرینه بر غیر محصوره بودن نیست، و با محصوره هم می سازد زیرا امتزاج به نحوی که قابل تمیز نباشد مثل یک کیلو آب در ده من شیر، باز هم استهلاك صدق می کند.

### (صورت سوّم)

#### (علم تفصیلی به وجود حرام)

در رابطه با مطلق مالی که از سلطان جائز یا عمال او یا هر ظالم و غاصبی، اخذ می شود چهار صورت تصویر شد:

صورت اوّل: فرض شک و عدم العلم بود که حکمش بیان شد.

صورت دوّم: فرض علم اجمالی به حرام بود که خود سه فرض داشت، و مبسوطاً گذشت.

صورت سوّم: فرض علم تفصیلی به حرام است: اخذ علم تفصیلی دارد به اینکه مال مأخوذ از جائز، مال غصبی و حرام است [چه قبل الاخذ چنین علمی

پیدا کند، و چه بعد الاخذ، چه یقین کند که تمام این مال، حرام و غضب و ملک غیر است و چه یقین کند که بخش معینی از این مال مثلاً نصف یا ثلث معین و نه مشاع، غضب و حرام است. [حکم این صورت آنست که: بلا اشکال این مال مأخوذ، برآخذ و گیرنده حرام است. [منظور شیخ ره از حرمت چیست؟ اگر منظور، حرمت اخذ است، یعنی اصل گرفتن این مال از دست ظالم، حرام است، خواهیم گفت: این کلیت ندارد، زیرا که اگر اخذ حین الاخذ جاهل بود و بعداً علم به حرمت پیدا کرد نمی توان گفت: اصل اخذ براو حرام است. چون جاهل است و خیال می کند، ظالم، مال خودش را به او می دهد، و او تقصیری ندارد.

همچنین اگر قبل الاخذ علم به حرمت و غضبیت داشت ولی به نیت رد المال به مالک اصلی، آن را از دست ظالم گرفت، باز اصل اخذ حرام نیست، آری اگر با علم قبلی و به نیت تملک بگیرد، اصل اخذ هم حرام می شود.

پس منظور شیخ ره چیست؟ بناچار باید گفت: مراد، حرمت تصرف و اکل است.

یعنی حالا که مال کذائی در دست آخذ، قرار گرفته و فعلاً علم تفصیلی به غضبیت آن دارد دیگر حق ندارد در آن مال تصرف کند. [پس در بعض موارد، اصل اخذ هم حرام است، و در بعض صور، تصرف در این مال، بعد الاخذ حرام است. و این جای بحث نیست، انما الکلام در سایر احکام این مال است، که حالا که در دست آخذ واقع شده با این مال چه کند؟ [احکام قابل طرح عبارتند از: امساک جایز است یا خیر؟ ردّ الی المالک واجب است یا خیر؟ و جواب ردّ فوری است یا خیر؟ اگر مالک اصلی مجهول است، فحص لازم است یا نه؟ مقدار الفحص کماً و کیفاً چقدر است؟ بعد الفحص و الیأس آیا يجب التصدق به نیت صاحبش یا يجب الحفظ یا يرجع امره الی الحاکم؟ اگر در دست آخذ،

تلف شد ضامن است یا خیر؟ و ... از احکام متنوعی که خواهد آمد. ]

قوله: فنقول:

مرحوم شیخ برای بیان حکم این مال مأخوذ شقوقی تصویر می کنند: علم تفصیلی آخذ، به حرمت و غضبیت، از دو حال خارج نیست:

۱- یا پیش از وقوع مال حرام، در دست آخذ، علم به حرمت داشته.

۲- و یا پس از اخذ مال و وقوع آن در دست وی، چنین علمی پیدا می کند.

اگر قبل از اخذ، علم به حرمت پیدا کرده، باز از دو حال خارج نیست:

۱- یا به نیت ردّ به صاحب اصلی، این مال را از ظالم اخذ می کند.

۲- و یا بدون نیت مذکور، این مال را از جائز می گیرد.

اگر به نیت ردّ مال به مالک اصلی، از ظالم می گیرد اولاً چنین آخذی محسن

و نیکوکار است و قصد خیر دارد «صغری» و قرآن می گوید:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>(۱)</sup>

و نیز می گوید: ﴿وَإِحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾<sup>(۲)</sup>

و نیز می گوید: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾<sup>(۳)</sup>

و نیز می گوید: ﴿وَمَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾<sup>(۴)</sup>

یعنی نیکوکار مؤاخذه ندارد، کسی بر او سبیل و سلطه ندارد و نمی تواند او را ملزم به پرداخت غرامت و ... نماید «کبری»

پس اصل گرفتن، جایز و امساک به نیت ردّ به صاحبش هم جایز است.

«نتیجه» و ثانیاً چنین کسی مال مأخوذ در دست او امانت است.

(۱) سوره نحل آیه ۹۰.

(۲) سوره قصص آیه ۷۷.

(۳) سوره یونس آیه ۲۶.

(۴) سوره توبه آیه ۹۱.

[البته امانت شرعی یعنی شارع به او اذن داده که برای مصلحت برادر دینی اش و دفع ظلم ظالم، چنین کاری بکند، و گرنه امانت مالکی نیست. چون مالک به رضایت خودش که آن مال را نزد آخذ، به امانت نگذاشته. این صغری.]

و کبرای کلی هم اینست که: در باب امانت، اگر شخص امین، خیانت در امانت کند یعنی افراط یا تفریط کند و موجب تلف امانت گردد، چون مقصّر است، ضامن خواهد بود، ولی اگر افراط یا تفریط نکرد، و به آفت سماوی، مال نزد او تلف شد، او ضامن نیست.

و اگر هم شک کردیم می گوئیم: لیس علی الامین إلا الیمین، و حکم به عدم ضمان می شود. باز هم نتیجه اینست که: اخذ به نیت مذکور جایز است.

و اما اگر به غیر نیت ردّ مال به مالک اصلی، [یعنی به نیت تملک، یا به نیت حفظ برای خود ظالم، و یا حین الاخذ مردّد بود که به چه نیت بگیرد.] این مال را بگیرد، چنین اخذی جایز نیست، و حق ندارد از ظالم بگیرد، و اگر بدون نیت ردّ، اخذ کرد غاصب است [زیرا غصب عبارتست از تصرف در مال غیر بدون رضا و طیب نفس مالک، و تا طیب نفس مالک احراز نشود به حکم روایات، تصرف جایز نیست.]

و در مانحن فیه مالک اصلی شخص دیگر است، و آخذ نمی داند که او راضی است یا نه؟ و تا علم و احراز نباشد، تصرف غصب است. [این صغری]

و کبرای کلی هم اینست که: بر این مال مأخوذ تمام احکام غصب، مترتب است [از قبیل: حرمت اخذ، حرمت امساک، حرمت تصرف، و جوب ردّ فوری به مالک، ضمانت عند التلف و ...]

در نتیجه با فرض علم تفصیلی به حرمت و غصبت، اگر مال را نه به نیت ردّ، بلکه به نیت تصاحب و تملک و ... اخذ کند، کار حرامی کرده و غاصب

و ضامن است. و در این حکم لا فرق بین اینکه: مال مذکور را به اختیار و میل و طوعاً از جائز بگیرد، یعنی اگر قبول هم نکند خطرری متوجه او نمی شود ولی به اختیار می گیرد و تملک می کند، قطعاً اخذ حرام است، و یا از روی تقیّه یعنی خوف بر جان یا مال یا آبرویش این مال را اخذ می کند، باز هم غاصب و ضامن است.

اگر بفهمائید: در فرض تقیّه چرا ضامن باشد؟ در این فرض که ضرورت اقتضا کرده و مجبور است بگیرد چرا ضامن باشد؟ می گوئیم: درست است که بر اصل اخذ مضطرّ است و اگر نگیرد آسیبی به او می رسد ولی بر نیت ردّ یا تملک که مضطرّ نیست، [و سرنیزه بر ابدان حاکم است نه بر ارواح و نیات]. می توانست به نیت ردّ الی المالک اخذ کند، تقیّه هم کرده باشد ولی نیت تملک کرده و این زائد بر حدّ تقیّه است و به این مضطرّ نبوده، پس ضامن است. و در حقیقت با تمکن از قصد ردّ، و مندوحه از عدم قصد تملک و امکان تفصی از عدم نیت تملک، اگر قصد تملک کرد، تقیّه ای نبوده و مضطرّ الیها نیست [نظیر آنچه قبلاً در باب جواز کذب با قدرت بر توره گفته شد، و در باب اکراه بر ظلم به غیر با قدرت بر تفصی از آن ذکر شد]

[ضمناً صورت نیت ردّ و نیت تملک را به عکس آنچه در متن مکاسب مطرح شده، شرح کردیم و صورت نیت ردّ را اوّل آوردیم للاختصار.]  
 قوله: وان كان العلم به:

و اما اگر علم تفصیلی به غصبیت و حرمت، پس از وقوع مال حرام در دست اخذ باشد، یعنی حین الاخذ، جاهل به حرمت بود و به نیت تملک گرفت، ولی بعداً فهمید که این مال، مال غصبی بوده و ملک خود ظالم نیست. در اینجا اصل اخذ، حرام نیست چون جاهل بوده، ولی بعد الاخذ، الان حکم این مال چیست؟ سه وجه [یعنی سه احتمال دارای وجه و دلیل] در مسئله مطرح است.

۱ - این فرض هم مثل فرض قبلی باشد یعنی همانطور که در فرض علم تفصیلی سابق برآخذ گفتیم: اخذ به نیت ردّ جایز است. و به نیت تملک جایز نیست ...

هكذا درمانحن فیه هم، اگر به نیت ردّ الی المالک، حفظ و امساک کند [چون حدوداً اخذ جایز شد ولی بقاء و استمراراً که همان امساک باشد مورد بحث است] چنین کسی مُحسن و نیکوکار است، و مال، نزد او امانت شرعیه است، و ضامن نیست. ولی اگر به نیت تملک نگهدارد، خود امساک یکنوع تصرف است و بدون طیب نفس مالک جایز نیست و اگر نگهداشت و تلف شد ولو بدون افراط یا تفریط، ضامن است

۲ - خود شیخ می فرماید: به احتمال قوی در این فرض، اخذ، ضامن است مطلقاً یعنی چه بعد از علم به حرمت، به قصد ردّ به مالک، مال را حفظ و حراست و امساک کند، و چه به قصد تملک.

دلیل مرحوم شیخ اینست که:

آخذ از اوّل که مال را اخذ کرد، چون جاهل به حرمت و غصبیت بود، به قصد تملک آن مال را گرفت، نه به نیت ردّ به مالک اصلی تا مُحسن و امانت دار شود «صغری»

و کبرای کلی هم که در کلام مطوی است و صریحاً مذکور نیست، آنست که: هر کسی هم که مال دیگری را بدون رضای مالک اصلی به نیت تملک و مالک شدن، اخذ کند، پس او غاصب و ضامن است.

و دلیل این کبرای کلی، عموم حدیثی نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که فرمود: علی الید ما اخذت حتی تؤدّی<sup>(۱)</sup>، و عموم علی الید، ید مذکور را شامل است.

در نتیجه: این اخذ ضامن است. آنگاه بعد از اینکه علم به حرمت پیدا کرد،

اگر به نیت تملک نگهدارد که بطریق اولی ضامن و غاصب است، و اگر به نیت ردّ به صاحب اصلی نگهدارد، می گوئیم: قبل العلم که ضامن بود [به حکم صغری و کبرای مذکور] بعد از علم و قصد ردّ کردن نمی دانیم آیا ضامن است یا نه؟ یقین سابق به ضمانت و شک لاحق در بقاء آن داریم و ارکان استصحاب تامّ است بقاء ضمانت را استصحاب می کنیم. [البته جای این ایراد هست که: پس صورت جهل بدوی و علم لاحق، از صورت علم تفصیلی سابق حکمش سنگین تر است چون در فرض علم تفصیلی سابق فرمودید: اگر به نیت ردّ اخذ و امساک کند جایز است و ضامن نیست ولی در این فرض می گوئید: بعد از علم هم ضامن است به برکت استصحاب، در حالی که بعد از علم به حرمت و قصد ردّ کردن نباید ضامن باشد و ملاک این فرض با فرض قبلی یکسان است.]

۳- مرحوم شهید ثانی در مسالک فرموده: اگر قابض در حین قبض جاهل به غصبیت بوده و به گمان اینکه ملک اصلی ظالم است از او گرفت، چنین کسی رأساً ضامن نیست [یعنی چه جهل او مستمرّ بماند تا مال نزد او تلف شود، و چه جهلش مرتفع شده و علم به غصبیت پیدا کند، و بعد العلم هم چه به نیت ردّ الی صاحبه امساک کند و چه به نیت تملک]. و دلیل عدم ضمانت مادام جاهلاً اینست که:

ید قابض، ید امانی است [البته منظور، امانت مصطلح نیست که مالک اصلی به او امانت سپرده یا شارع آن را امانت حساب کرده و مثل فرض اخذ به نیت ردّ دانسته، بلکه منظور از امانت، عدم العدوان است، چون ید ضمان، ید عدوانی است و شرطش عدوان است، و عدوانی بودن متوقف بر علم به غصبیت است، و اذ لا علم فلا عدوان، و مع عدم العدوان فهی ید امانه، و معها لا ضمان، لعدم المقتضی للضمان]. و ید امانی ضامن نیست، پس آخذ مادام جاهلاً ضامن نیست، و اگر مال نزد او تلف شود دَرَكُ و خسارت برعهده اش نیست.

و دلیل عدم ضمانت بعد العلم اینست که :

با آمدن علم به غصبت و نیت ردّ به مالک داشتن ، شک می کنیم که آیا امانت بودن یا عدم ضمان همچنان باقی است یا مرتفع شد؟ استصحاب بقاء امانت بودن یا استصحاب عدم ضمانت جاری می کنیم . پس رأساً ضامن نیست .<sup>(۱)</sup> علامه طباطبائی ره هم در کتاب مصابیح<sup>(۲)</sup> خود با شهید ثانی موافقت کرده و طرفدار عدم ضمانت شده است .

قوله : لکن المعروف :

در این فراز مرحوم شیخ به جناب شهید ثانی اعتراض دارند و می فرمایند : این فتوای شما هم با فتاوی شما در نظائر ما نحن فیه منافی است و هم با فتوی الاصحاب و اجماع منافی است و قابل قبول نیست .

وسه نمونه را از نظائر ما نحن فیه می آورند که در آنها خود شهید ثانی در مسالک<sup>(۳)</sup> و دیگران در کتابهای خود فتوی به ضمانت داده اند .

و جای این سؤال هست که : پس چرا در ما نحن فیه ، حکم به عدم ضمانت کردید؟

نمونه اول : مسئله ترتب یا تعاقب ایدی بر مال دیگری : اگر شخص فضولیاً یا از روی غصب و سرقت و ... مال کسی را به زید تملیک کرد و در اختیار زید قرار داد ، زید هم دانسته یا ندانسته به بکر تملیک کرد ، بکر هم به خالد و ... و در تمام این مراحل ، مالک اصلی اصلاً خبر نداشته تا راضی باشد یا نه؟

در چنین فرضی فتوی الاصحاب اینست که : تمام این ایدی به حکم علی الید ما اخذت حتی تودی ، ضامن هستند و مالک اصلی حق رجوع به هر یک از آنها را

(۱) مسالک الافهام ج ۳ ص ۱۴۲ .

(۲) کتاب مذکور در اختیار ما نبود ولی حاکی صاحب جواهر است درج ۲۲ ص ۱۷۹ .

(۳) مسالک الافهام ج ۲ ص ۲۵۵ چاپ سنگی .



دارد، چه آنها که عن علم بالحرام این مال را اخذ کرده و برآن ید پیدا کرده اند، و چه آنها که عن جهل چنین کرده اند [همینجا محل شاهد است که در مسئله ترتب الایدی، هم این شخص جاهل بوده و مال غیر را گرفته، و شما می فرمائید: ضامن است، پس چرا در ما نحن فیه حکم به عدم ضمانت کردید؟]

منتهی اگر به عالم رجوع کرد، او عن علم اقدام کرده و حق رجوع به غیر ندارد، ولی اگر به جاهل رجوع کرد و از او عین مال یا عوض مالش را گرفت، او هم حق دارد به عالم رجوع کند و از او پولش را بگیرد یعنی ضمانت ابتداء به گردن جاهل هم آمد، ولی استقرار آن به گردن عالم است. تازه نه هر جاهلی، بلکه خصوص آن جاهلی که اقدام نکرده بر اخذ مال با قید ضمانت، حق رجوع به عالم دارد، و اما جاهلی که بر اخذ مال با قید ضمانت اقدام کرده، روی قانون اقدام، خودش باید خسارت را متحمل شده و اگر مالک اصلی به او رجوع کرد او حق رجوع به عالم سابق بر خودش را ندارد [الاقدام علی اخذه مضموناً کالآخذ بالبیع ونحوه اذلو آخذة كذلك لا يرجع اللاحق إلى السابق لأن المدرك فيه قاعدة الغرور وهي لا تجرى في مثل ذلك وإنما تجرى في مثل الاخذ المجانی... (۱)]

نمونه دوم: اگر شخصی مال دیگری را به شخصی هبه کرد، و متّهب به خیال اینکه مال خود و اهب است، گرفت و همچنان جاهل او به غصبیت و مال غیر بودن ادامه یافت تا زمانی که مال در دست او تلف شد، در چنین فرضی لا اشکال عند الفقهاء از شهید ثانی و دیگران، که متّهب ضامن است و مالک اصلی حق دارد به او رجوع کند، حال در ما نحن فیه هم آخذ، حین الاخذ جاهل بوده و اگر جهلش تا تلف شدن مال مأخوذ ادامه می یافت. علی القاعدة باید می گفتیم: ضامن است. ولی حالا چیزی که پیش آمده اینست که: بعد الاخذ عالم به حرمت شده ولی یقین به عدم ضمانت که نیامده بلکه فوقش شک در ضمانت پیدا

می‌کنیم، و چون قبل‌العلم، ضمانت بود بعد‌العلم باید بقاء ضمانت را استصحاب کنیم نه عدم ضمانت را در حالی که شما عدم ضمانت را استصحاب کردید، می‌پرسم مال‌الفرق بین باب هبه و ما نحن فیه؟  
نمونه سوّم: خود شهید ثانی در مسالک فرمود:

اگر غاصبی مال غصبی را نزد کسی امانت بگذارد، آن ودعی وقتی مال را گرفت حتی الامکان نباید به غاصب مسترد کند و اگر به میل خود ردّ کرد، ضامن است، حتی اگر غاصب به زور از او گرفت باز احتمال ضمانت ودعی هست، چون ید بر مال غیر پیدا کرده ولو احتمال عدم هم دارد چون اوبه قصد ردّ به مالک گرفته بود و غاصب به زور از او گرفت [ولذا فرموده: ففی الضمان نظر].

بعد فرموده: مقتضای قواعد باب غصب اینست که: چون هر یک از غاصب و ودعی ید پیدا کرده سپس ضامن است و مالک اصلی می‌تواند به هر کدام مراجعه کند، غایه الامر اینست که: اگر به ودعی مراجعه کرد، او هم حق دارد به غاصب مراجعه کند و استقرار ضمان به گردن غاصب است.<sup>(۱)</sup>

شیخ می‌فرماید: [از قبل و بعد این جمله در مسالک] استظهار می‌شود که مورد کلام شهید آنجا است که ودعی در هنگام اخذ و دیعه از غاصب، خبر از غصبیت نداشته و جاهل بوده و بعد از اخذ به غصبیت آن پی برده، و معذک فرمود: ودعی ضامن است و مقتضای قواعد، ضمان است. حال ما نحن فیه هم کذلک، یعنی آخذ حین الاخذ علم به غصبیت نداشته و بعداً عالم شده، در اینجا اگر ظالم آن مال را از او پس بگیرد یا بدون تفریط در دست او تلف شود، فرمودید: آخذ، ضامن نیست. می‌پرسیم: مال‌الفرق بین ما نحن فیه و بین مسئله ودعی و غاصب؟

قوله: وعلی‌ای حال:

(۱) مسالک الافهام ج ۵ ص ۹۹-۱۰۰.

در فرض جهل به غصبیت حین الاخذ، چه بگوئیم: ضامن است، و چه بگوئیم: ضامن نیست، بعد از علم تفصیلی به حرمت، حکم مال مأخوذ آنست که: برآخذ واجب است که این مال را به مالک اصلی و یا ولی مالک [اگر مالک مجنون یا طفل یا محجور از تصرفات است]. مسترد کند [این یک حکم تکلیفی است]. [و لاخلاف در اینکه: وجوب ردّ یک وجوب فوری است] که اگر تأخیر انداخت معصیت کرده است. [

قوله: نعم:

ردّ مال، بر مالک اصلی واجب است. ولی همین وجوب ردّ بتوسط اعلام و اخبار ساقط می شود، یعنی اگر به مالک اصلی خبر داد که مال تو نزد من است، دیگر ردّ واجب نیست.

[و شاید این نعم... تبصره ای بر فوریت باشد یعنی بعد از اعلام، فوریت رد ساقط می شود ولی این احتمال بعید است، و طبق احتمال اول هم اشکال مرحوم شهیدی وارد است که فرموده:

اقول: ظاهر العبارة أنّ الاعلام غیر واجب ولكن یسقط به الواجب، وفيه منع لأنّه لو كان الردّ والاداء عبارة عن الاقباض، فلا وجه ظاهرًا لسقوطه به، وان كان عبارة عن عدم الحبس فالظاهر أنّ الاعلام فرد للواجب مثل الاقباض لانه مسقط عنه. <sup>(۱)</sup>

قوله: و ظاهر:

پس از علم تفصیلی به حرمت، و وجوب رد مال حرام به صاحب اصلی آن، و قصد اخذ ردّ مال را بر مالک، این مال نزد قابض و ذی الید امانت خواهد بود. و ادلّه وجوب اداء الامانة الى صاحبها [از قبیل: این آیه، ﴿فلیؤدّ الذی اؤتمن امانته﴾ <sup>(۲)</sup> که

(۱) هدایة الطالب ص ۱۳۴.

(۲) سورة بقره آیه ۲۸۳.

امر به اداء امانت است و ظهور در وجوب دارد.

و از قبیل این روایت: قال ابو عبد الله علیه السلام: لا تنظروا الى طول ركوع الرجل وسجوده، فان ذلك شيء اعتاده؛ فلو تركه استوحش لذلك، ولكن انظروا الى صدق حديثه واداء امانته <sup>(۱)</sup> و از قبیل اینکه العقل مستقل بوجوب ردّ الوديعة و حرمت خیانت در امانت و ... ]

دلالت می کنند بر اینکه اداء امانت و ردّ آن به مالک اصلی واجب است.

اما آیا اقباض و تسلیم یابد لازم است؟ یعنی برانسان واجب است که امانت را به دست صاحبش برساند و تا نرسانده وظیفه را انجام نداده؟ یا اینکه مجرد تمکین، و تسلیط، و رفع المنع، و رفع الحبس، و تخلیه بین المالك و بین الامانة، و اعلان این که از ناحیه من مانعی نیست و مزاحم شما نمی شوم و بیائید و مالتان را بردارید و ببرید کافی است؟

ما باشیم و ظاهر ادله مذکور، باید بگوئیم: ادله می گوید: اداء واجب است؟ و اداء ظهور در تسلیم و اقباض دارد، پس اقباض واجب است و مجرد تخلیه و رفع المنع کافی نیست.

ولی جا دارد کسی مدعی شود که این ادله در مقام بیان وجوب اقباض نیست، بلکه صرفاً در مقام بیان اینست که: حبس کردن مال دیگری حرام است، تمکین [متمکن ساختن مالک از مالش] واجب است، و بیش از این را دلالتی ندارد [و به فرموده محقق ایروانی]:

الظاهر ان الاداء معناه واحد وبهذا المعنى الواحد يطلق على اداء الامانة و اطلاق في دليل على اليد ما اخذت حتى تؤدى وفي اداء الفرائض و اداء الدين و اداء حقوق الاخوان الى غير ذلك.

و المعنى الجامع بين جميع تلك الموارد هو ايصال الشيء الى محله، ولما

كان محلّ الاموال هو تحت سلطنة ملائکها و خارج محلّها هو سلطات الاجانب فاذا خلع الاجنبى نفسه عن السلطنة و ادخلها تحت سلطنة المالك فقد اوصل المال الى محلّه و هذا العزل و النصب يحصل باعلام المالك بأنّه غير مزاحم لسلطانه و لتصرفه فى ماله ، فلئن بسط يده الى ماله فما هو ببسط يده اليه ... و همين مقدار كافي است<sup>(۱)</sup>]

قوله : و من هنا :

شاهد بر اینکه ادله امانت در مقام رفع المنع و وجوب تمکین است نه اقباض اینست که : غیر واحدی از فقهاء از قبیل علامه در تذکره<sup>(۲)</sup> شهید ثانی در مسالک<sup>(۳)</sup> محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>(۴)</sup> فرمودند : مراد از ردّ و اداء امانت عبارتست از : رفع ید از آن ، تخلیه بین مال و مالک ، مزاحمت نکردن ، مانع نشدن ، تمکین ، و اما اینکه علاوه بر اینها اقباض هم واجب باشد ، معلوم نیست .  
قوله : و علی هذا :

اگر اداء به معنای اقباض باشد باید گفت : حمل امانت و انتقال آن به ملک اصلی بلا مانع و بلکه از باب مقدمه اداء واجب ، واجب هم می باشد . ولی اگر به معنای مجرد التمکین و رفع المنع شد ، در اینجا آیا امانت دار و کسی که مال امانت نزد او است ، حق دارد این مال را حمل و نقل کند و از نقطه ای به نقطه دیگر ببرد ، از شهر خودش به شهر مالک ببرد یا خیر ؟

می فرماید : حمل امانت به سوی مالک ، مشکل است ، زیرا که خود حمل و جابجائی نوعی از تصرف در مال غیر است و باید با اذن و رضای مالک باشد که

(۱) حاشیه مکاسب ص ۶۰ .

(۲) تذکره الفقهاء ج ۲ ص ۲۰۵ .

(۳) مسالک الافهام ج ۵ ص ۹۷ .

(۴) جامع المقاصد ج ۶ ص ۴۳ .

علی الفرض محرز نیست، فلا يجوز الحمل، البته در حمل سه صورت متصور است:

- ۱- حمل به مکانی که احفظ است و امانت مال در آنجا بیشتر است.
  - ۲- حمل به مکانی که مساوی بامکان فعلی امانت است از حیث امنیت.
  - ۳- حمل به مکانی که امنیت مالی در آنجا کمتر است از مکان فعلی مال.
- در صورت اول و دوم، بدلیل شرعی حمل جایز است، ولی در صورت سوم جواز حمل مشکل است و اگر حمل کرد و در اثناء راه یا در شهر مالک، قبل از وصول مال بدست او، تلف شد، این حامل تقصیر کرده و ضامن است.
- قوله: ولو جهل صاحبه:

حالاً رد مال مأخوذ، به مالک اصلی واجب شد، می گوئیم: گاهی آخذ مالک اصلی را می شناسد، در این فرض بحثی نیست و باید به همان کس رد کند، یا اقباض و یا تمکین.

ولی گاهی مالک اصلی را نمی شناسد، و مال در دست او مجهول المالک است، در این فرض آیا برآخذ، فحص از مالک واجب است تا او را بیابد و مالش را تحویل دهد یا فحص و جستجو، واجب نیست؟ دو وجه متصور است:

- ۱- فحص واجب است، البته مع الامکان [چون بدون امکان، تکلیف بما لایطاق است]. و دلیل وجوب الفحص دو امر است.

الف: اصل اداء امانت [به معنای اقباض یا تمکین] واجب است، و این واجب متوقف بر فحص از مالک و شناسائی او است، پس فحص از مالک اصلی مقدمه واجب است و مقدمه الواجب واجبه، فالفحص واجب.

ب: در رابطه با دین و قرض مجهول المالک، که دینی به گردن ماهست و مالک اصلی و صاحب الدین را نمی شناسیم، روایات، امر به فحص از مالک نموده.

[من جمله روایت صحیحہ معاویة بن عمّار: عن ابی عبد الله عليه السلام فی رجل

کان له علی رجل حقّ ففقده ولا یدری این یطلبه ولا یدری اخی هوام میت، ولا یعرف له وارثاً ولا نسباً وولدأ قال علیه السلام اطلبه، قال: ان ذلک قد طال فاتصدّق به، قال علیه السلام اطلبه. <sup>(۱)</sup> بحال به حکم این حدیث که فرموده: اطلبه، امر به طلب و فحوص از صاحب الدین است، و لاریب در اینکه دین خصوصیتی ندارد، و تمام مناط و جوب فحوص، همانا مجهول المالک بودن آنست، و این مناط در ما نحن فیه [مال مأخوذ از جائز با علم تفصیلی به حرمت و ...] هم وجود دارد، پس به وحدت مناط در ما نحن فیه هم فحوص واجب است.

قوله: ثم:

بنابر همین وجه که فحوص واجب است، این فرع مطرح می شود که: اگر آخذ فحوص و جستجو کرد و اعلان نمود، و شخصی مدعی شد که این مالی که از ظالم گرفته ای، ملک من است، آیا به صرف ادعا شرعاً رد مال به او جایز است یا خیر؟ در این مسئله سه وجه وجود دارد:

الف: ادعای مدعی مطلقاً مقبول است [چه توصیف بکند یا نه، چه بیّنه بیاورد یا نه] و آخذ باید مال را به او رد کند، دلیل این وجه: قاعده ای است در باب قضا و شهادات که: قول مدعی بلا معارض مقبول است.

ب: به صرف ادعای او اعتماد نمی شود بلکه مع الوصف از او پذیرفته می شود، یعنی اگر مال مذکور را توصیف کرد و نشانی آن را دقیقاً ذکر کرد به حرف او اعتماد می شود و امانت به او مسترد می شود. دلیل این وجه: ما نحن فیه نازل منزله باب لقطه است، و در باب لقطه توصیف لازم است، هکذا در ما نحن فیه.

ج: به صرف ادعا نتوان مال را به مدعی تحویل داد بلکه باید شرعاً این ادعا ثابت باشد یعنی مدعی نزد حاکم، بیّنه اقامه کند و دو شاهد عادل با شرائط باب

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۱۱۰ باب ۲۲ حدیث/ ۲.

شهادت عند الحاکم شهادت دهند که این مال، مال فلانی است تا پذیرفته شود و بدون بینه پذیرفته نمی شود، دلیل این وجه: للاصل، یعنی اصل عدم قبول قول مدعی است مگر معیار شرعی داشته باشد و بینه بیاورد، یا اصل اشتغال ذمه قابض به وجوب حفظ است تا زمانی که طبق ضوابط شرعی تحویل دهد.

۲- احتمال غیر بعیدی [یا احتمال قریب به واقع] هم هست که: فحوص از مالک اصلی واجب نباشد، و دلیل این احتمال آنست که: بسیاری از اخبار بقول مطلق فرموده: اگر مالک را نمی شناسی، آن مال را به نیابت از مالکش صدقه بده و صحبت از فحوص نکرده و تقیید به فحوص ننموده که بعد الفحص صدقه بده، پس اطلاق قبل از فحوص راهم شامل است، فالفحص غیر واجب.

[از قبیل روایت علی بن ابی حمزة: قال کان لی صدیق من کتاب بنی امیه فقال لی استأذن لی علی ابی عبدالله علیه السلام فاستأذنتُ له، فلما ان دخل سلم وجلس ثم قال: جعلت فداک انی کنت فی دیوان هؤلاء فاصبت من دنیاهم ما لا کثیراً و اغمضت فی مطالبه.

فقال ابو عبد الله علیه السلام: لو لا ان بنی امیه وجدوا لهم من یکتب ویجیبی لهم الفیئ ویقاتل عنهم ویشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا ولو ترکهم الناس وما فی ایدیهم ما وجدوا شیئاً الا ما وقع فی ایدیهم، قال: فقال: جعلت فداک فهل لی مخرج منه؟ قال علیه السلام: قلت لک تفعل؟ قال: افعل، قال علیه السلام له: فاخرج من جمیع ما اکتسبت فی دیوانهم، فمن عرفت منه رددت علیه و من لم تعرف تصدقت به و انا اضمن لک علی الله عزوجل الجنة، فاطرق الفتی طویلاً ثم قال له علیه السلام لقد فعلت جعلت فداک<sup>(۱)</sup>

محل شاهد در جمله: «و من لم تعرف تصدقت به» است که فرمود: فمن لم تعرف يجب الفحص عنه... بلکه بقول مطلق امر به تصدق کرد، پس فحوص (۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۴۴ باب ۴۷ حدیث اول.



واجب نیست .

قوله : ثم ان المناط :

بنابر اینکه فحوص واجب باشد، این سؤال مطرح می شود که : از نظر کیفیت، چگونه باید فحوص کنیم؟ می فرماید : مناط فحوص در ما نحن فیه همان مناط در باب لقطه است و آن اینکه : موالات و پی در پی بودن و اینکه شب و روز کسب و کارش را تعطیل کند و در صدد یافتن مالک اصلی باشد، لازم نیست بلکه مناط، صدق عرفی است یعنی عرفاً بگویند که فلانی اشتغال به فحوص دارد و در این جهت از هیچ کوششی فروگذار نمی کند و بیش از این دلیلی بروجوبش نیست .

قوله : ولو احتاج :

اگر فحوص از مالک اصلی، نیازمند بذل مال باشد، فی المثل کسی را اجیر می کند و یا دلال و واسطه قرار می دهد که برود و در اجتماعات داد بزند، و به اعلی صوته اعلان کند تا مالک را بیابند، و این دلال اجرت می طلبد، [پا در زمان ما از طریق روزنامه ها، مجلات، اطلاعیه ها اعلان می کند که هر کس مالک اصلی است بیاید و مالش را بگیرد، و درج این خبر در روزنامه ها احتیاج به بذل پول دارد، و نشر اطلاعیه خرج دارد و ...] آیا براین شخص، بذل مال در مسیر فحوص از مالک، واجب است یا خیر؟ دو وجه است :

۱ - خیر، واجب نیست که آخذ از مال خود بذل کند، [زیرا موجب ضرر است و لاضرر و لا ضرار فی الاسلام] پس چه باید کرد؟ وظیفه آخذ ارجاع الامر به حاکم شرع است، و حاکم که در این امور ولایت دارد، خود متولی این امر شده و به نیابت از مالک اصلی بذل نموده و از عین این اموال اجرت دلال، مخارج روزنامه و اعلامیه و ... را می پردازد، آنگاه اگر پس از اعلانات، مالک اصلی یافت شد، باقیمانده را به او می دهد و اگر پیدا نشد، بقیه را به نیابت

از او صدقه می دهد .

۲- آری، بذل واجب است، زیرا که بذل مقدمه فحوص است، و فحوص مقدمه اداء امانت است، و اداء امانت واجب است، و مقدمه المقدمه مقدمه [به حکم قیاس مساوات] پس بذل هم از باب مقدمه واجب، واجب خواهد بود.  
 قوله: و ذکر جماعه:

این فراز شاهد بر وجوب بذل است، و آن اینکه: گروهی از فقهاء<sup>(۱)</sup> در باب لقطه فرموده اند: اگر تعریف و اعلان نیازمند اجرت باشد، اجرت تعریف به عهده واجد و یا بنده خواهد بود که از مال خودش بپردازد [چون مقدمه واجب است].  
 قوله: ولکن:

این فراز استدرک از استشهاد قبلی است و دلالت دارد که بذل برآخذ واجب نیست، و آن اینکه: از علامه در تذکره حکایت شده<sup>(۲)</sup> که [اگر آخذ قصدش اینست که به مقدار واجب تعریف کند و سپس تملک نماید، در اینجا اجرت و بذل بر خود آخذ واجب است] ولی اگر قصدش حفظ مال برای صاحب آنست دائماً، یعنی بعد از مقدار فحوص واجب هم که مایوس شده باز به نیت صاحبش حفظ می کند، [حتی اگر بمیرد هم وصیت می کند که آن مال را برای ایصال به صاحبش نگهدارند].

در اینجا وی مُحسن است و ما علی المحسنین من سیبیل، پس اجرت حفظ و نگهداری بر عهده او نخواهد بود بلکه امر این مال را به حاکم شرعی ارجاع می دهد تا حاکم شرعی اگر صلاح دانست، اجرت این حفظ را از بیت المال بپردازد، یا از اموال مالک اصلی استقراض کند و به حافظ بدهد و یا برخی از این اموال را بفروشد و پول آن را به عنوان اجرت حفظ، به حافظ بدهد [پس اینچنین

(۱) علامه در قواعد ج ۱ ص ۱۹۸، دروس ص ۳۰۲ و ۳۰۳، کفایة الاحکام ص ۲۳۸.

(۲) حاکی محقق کرکی در جامع المقاصد ج ۶ ص ۱۶۲، تذکره ج ۲ ص ۲۵۸.

نیست که مطلقاً اجرت بر عهده آخذ یا واجد مال باشد و در حقیقت سه وجه شد:

۱ - مطلقاً بر آخذ واجب نیست .

۲ - مطلقاً واجب است ۳ - تفصیلی که از تذکره آورديم [ محقق ثانی هم در

جامع المقاصد همین نظریه تذکره را وجیه شمرده است. <sup>(۱)</sup>

قوله: ثم الفحص:

بر فرض وجوب فحوص، این سؤال مطرح می شود که: از نظر کمیّت، تا چه اندازه فحوص لازم است؟ آیا تا یکسال؟ یا حدّ دیگری دارد؟ در باب لقطه تعریف اللقطه تا یکسال واجب است ولی در ما نحن فيه فتوای اکثر فقهاء اینست که وجوب الفحص مقید به یکسال نیست بلکه حدّ الفحص، تا اندازه ای است که عرفاً از یافتن مالک، نا امید شود و پس از یأس و نومیدی فحوص واجب نیست [و نوبت به تصدّق و ... می رسد]

مرحوم شیخ می فرماید: مقتضای اصل هم همین است که سال مطرح نیست و یأس ملاک است .

[به قول مرحوم شهیدی: اقول: هذا فيما اذا حصل اليأس فيما دون السنة، واما لو حصل فيما فوقها فهو خلاف الاصل، وبالجملة مقتضى الاصل اقرب الاجلين لا خصوص احدهما مطلقاً اذا كان المراد من الاصل اصابة البرائة عن وجوب الفحص، ولو اريد منه استصحاب وجوب الفحص لانعكس الامر ووجب الفحص الى ابعد الاجلين <sup>(۲)</sup>]

قوله: الآن المشهور:

[گویا این فراز برای بیان اینست که: دلیل برخلاف اصل مذکور داریم و آن روایت جفص بن غیاث است که خواهد آمد، و دلالت می کند که: ملاک فحوص

(۱) جامع المقاصد ج ۶ ص ۱۶۲ .

(۲) هدایة الطالب ص ۱۳۶ .

تا یکسال است، و با وجود دلیل نوبت به اصل نمی رسد، لانّ الاصل دلیل حیث لا دلیل، حال ببینیم آیا واقعاً چنین است؟ [مشهور فقهاء [مدعی شهرت محقق ثانی در جامع المقاصد است] <sup>(۱)</sup> فرموده اند: اگر غاصبی مال غصبی را نزد کسی به ودیعه گذاشت، آقای ودعی حق ندارد آن را به غاصب مسترد کند بلکه باید آن را به مالک اصلی برگرداند و اگر مالک اصلی شناخته شده نیست، باید تا یکسال آن مال را تعریف و اعلان کند و پس از آن اگر دسترسی به مالک پیدا نکرد به نیابت از مالک اصلی صدقه می دهد.

والبته اگر روزی مالک اصلی پیدا شد و رضا به صدقه نداد، وی ضامن است و باید از عهده برآید.  
 قوله: و به روایة:

مرحوم شیخ می فرماید: روایت حفص بن غیاث هم دالّ بر تعریف تا یکسال است.

منتهی این روایت، در مورد دزد و قاطع الطریق مسلمان است که مقداری درهم و یا متاعی را نزد کسی امانت می گذارد، از امام علیه السلام می پرسند: آیا این ودیعه به خود دزد برمی گردد؟ امام علیه السلام فرمود: حق ندارد آن را به دزد برگرداند، بلکه اگر برایش میسور است باید به صاحب اصلی ردّ کند، و اگر ممکن نیست، آن مال در دست ودعی به منزله لقطه ای است که پیدا کرده، که وظیفه اش آنست که: تا یکسال تعریف و اعلان کند، اگر در ظرف یکسال صاحبش را یافت فهو المطلوب، وگرنه به نیت صاحبش آن را صدقه می دهد، آنگاه اگر چنانچه روزی صاحبش پیدا شد شرعاً مخیر است بین احد الامرین:

۱- یا غرامت و خسارت مالش را از ودعی متصدّق می گیرد.

۲- و یا صدقه بودن را امضاء کرده و بدان راضی می شود و به اجر ثواب

صدقه می رسد .

آنگاه اگر اجر و ثواب را برگزید، بهره آخرتی نصیبش شده، ولی اگر غرامت مالش را طلب کرد، ودعی باید از عهده برآید ولی در این صورت ثواب آن صدقه برای ودعی خواهد بود نه مالک اصلی.<sup>(۱)</sup>  
 قوله: وقد تعدی:

مورد روایت از دو جهت خاص است:

۱ - مخصوص دزد است .

۲ - مخصوص ودیعه است .

ولی مشهور فقهاء [چنانکه از طرح مسئله پیدا بود که: اذا اودع الغاصب] عنوان لُصّ و دزد بودن را حمل بر مثال کرده و برای آن خصوصیتی قائل نشده اند و لذا از دزد به مطلق الغاصب و بلکه به مطلق الظالم [ولو خود را غاصب نداند مثل سلطان جائر و عمال او] تجاوز کرده .

و حکم مذکور در روایت را به همه اینها سرایت داده اند، ولی از جهت دوّم یعنی خصوص ودیعه به غیر آن تعدی نکرده اند، و حکم مذکور را به ودیعه مجهول المالک اختصاص داده اند، و به مطلق مجهول المالک و مطلق مالی که غاصب به انسان می دهد و مالکش شناخته شده نیست [ولو به عنوان هدیه و جائزه می دهد نه ودیعه] که مورد بحث ما است تعدی نکرده اند و برای ودیعه خصوصیت قائل شده اند، [پس تا اینجا این فرع مخالف با مقتضی الاصل در ما نحن فیه نیست و دلالت بر فحوص تا یکسال در مسئله ما ندارد .]

قوله: نعم:

ولی در قبال مشهور ابن ادریس در سرائر در ما نحن فیه فرموده: روایت شده که ما نحن فیه [مال مأخوذ از جائر به نحو جائزه و هدیه] به منزله لقطه  
 (۱) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۳۶۸ باب ۱۸ حدیث اوّل .

است<sup>(۱)</sup> [یعنی تا یکسال فحص لازم دارد، و منظورش همان روایت فحص بن غیاث است.]

شیخ ره می فرماید: ابن ادریس از روایت مذکور تعدی را فهمیده [یعنی گرچه روایت در مورد ودیعه بود ولی آن را بر مثال حمل کرده و از آن به ما نحن فیه که جائزه مجهول المالک باشد تعدی کرده و در اینجا هم وجوب فحص را تا یکسال احتمال داده و این خلاف اصل است]

و علامه هم در تحریر فرموده: اجراء حکم لقطه [فحص و تعریف تا یکسال] در ما نحن فیه [مال مأخوذ از جائر مع الجهل بصاحبه] بعید نیست<sup>(۲)</sup> [علامه هم همان برداشت ابن ادریس را تأیید کرده و از مورد ودیعه به ما نحن فیه تعدی کرده است.]  
 قوله: كما انه عكس:

ابن ادریس و علامه مطلق مجهول المالک را به ودیعه ملحق و از ودیعه به آن تعدی و فحص تا یکسال را عنوان کردند، ولی شیخ طوسی در نهایت<sup>(۳)</sup> و ابن ادریس در سرائر<sup>(۴)</sup> عکس کرده اند یعنی ودیعه را به مجهول المالک ملحق کرده اند و حکم مجهول المالک را [که فحص تا یکسال ندارد بلکه فحص الی حدّ الیأس دارد] به ودیعه سرایت داده اند.  
 قوله: والانصاف:

با توجه به فرعی که از قول مشهور در رابطه با ودیعه الغاصب عنوان شد، و با توجه به روایت فحص و مطالبی که ذکر شد، می توانیم بگوئیم: در مجموع

(۱) السرائر ج ۲ ص ۲۰۴.

(۲) تحریر الاحکام ج ۱ ص ۱۶۳.

(۳) النهایة ص ۴۳۶.

(۴) السرائر ج ۲ ص ۲۰۴-۲۰۵.

چهار احتمال در اینجا مطرح است :

۱ - همان قول مشهور که از لصّ به غاصب و ظالم تعدّی کردند . ولی از ودیعه به مطلق مجهول المالک تعدّی نکردند ، و در نتیجه در ودیعه ، تعریف تا یکسال لازم است . بدلیل تصریح روایت حفص ، و در سایر اموال مجهول المالک و از جمله ما نحن فیه [جائزۃ السلطان و ...] فحوص تا حدّ یأس لازم است ، و سال ملاک نیست .

۲ - ابن ادریس و علامّه از آن روایت [روایت حفص] تعدّی را فهمیدند و لذا مطلق مجهول المالک [از جمله ما نحن فیه] را به ودیعه ملحق ساخته ، و ملاک را تعریف و اعلان تا یکسال دانستند .

۳ - شیخ طوسی و بعضی دیگر عکس کرده و ودیعه را به مطلق مجهول المالک ملحق ساختند و قهراً مناط درباب ودیعه هم فحوص تا حدّ یأس خواهد بود .

۴ - خود شیخ اعظم در والانصاف ، یک تفصیل سه شعبه دارند :

الف : نسبت به ودیعه مجهول المالک [که مورد روایت حفص بود] به روایت عمل کرده می گوئیم : به نصّ خاص ، فحوص تا یکسال معتبر است .  
ب : نسبت به مطلق مجهول المالکی هم که به نیت حفظ وردّ برمالک ، و برای مصالح مالک اخذ شده [چه جائزۃ السلطان باشد و چه امر دیگر] باز ملاک فحوص تا یکسال است

[و در حقیقت مرحوم شیخ تا این مقدار از مورد روایت حفص که باب ودیعه بود تعدّی کرده اند ، چون مناطها یکی است و آن مناط در باب لقطه است که یابنده یا گیرنده قصد احسان دارد و می خواهد مال را به مالک ردّ کند و به دلیل خاص تا یکسال فحوص لازم است] [منظور از حسبّه ، یعنی اموری که نباید زمین بماند و کسی از مؤمنین آن را باید به انجام برساند . که اینجا همینطور است

و بالاخره کسی باید این مال را به مالک اصلی برساند .

ج: و اما نسبت به مطلق مال مجهول المالکی که آخذ از غاصب می گیرد ولی نه برای مصلحت مالک، بلکه برای مصلحت خودش [یعنی قصد تملک دارد]. در چنین فرضی اگر علم تفصیلی آمد و شرعاً ملزم به رد مال به صاحبش گردید، چون مالک را نمی شناخت، فحوص واجب شد، دیگر ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه فحوص تا یکسال واجب است، بلکه مناط، و خوب فحوص تا سرحد یأس است، و دلیل این حدّ دو امر است:

۱- اصل: یا منظور از اصل قاعده عرفیه و عقلانیه است که عرفاً در اینگونه موارد تا حد یأس فحوص می کنند نه بیشتر و نه کمتر، ولی مواردی شرعاً از این قاعده مستثنی شده از قبیل لقطه، و دیعه مجهول المالک، ولی ما نحن فیه [جائزه السلطان یا مطلق مجهول المالک المأخوذ لمصلحة الآخذ] مخصّص ندارد و از اصل مذکور خارج نشده، بقی تحت الاصل.

و یا مراد اصل عملی و شرعی است که آنها هم یا اصل برائت است، اگر یأس در کمتر از یکسال برای او حاصل شود، و یا استصحاب و خوب فحوص است، اگر یأس در بیشتر از یکسال برای او حاصل می شود. [قبلاً هم این اصل تبیین شد.]

آنگاه غیر ما نحن فیه یعنی فرض الف و ب در کلام شیخ در والانصاف از این اصل خارج شده چون مُخْرِجٌ و مخصّص دارد و آن روایت حفص است. ولی خود ما نحن فیه دلیلی براستثناء ندارد و ملاکش فحوص تا حد یأس است.

۲- روایاتی که در رابطه با اموال مجهول المالک وارد شده [و اطلاقش ما نحن فیه را هم شامل است.] و آن روایات دلالت دارند بر اینکه: مجهول المالک را باید صدقه داد، مثل روایت علی بن ابی حمزة [قبلاً در فراز بحث از خوب الفحص این روایت را آوردیم.] که در رابطه با بعض عمال بنی امیه لعنهم الله



وارد شده و امام به آن بعض امر کردند که: اموالی را که از بنی امیه گرفته ای و مال دیگران است، آنها را که مالکشان را می شناسی به مالک رد کن و آندسته از اموالی را که به نا حق گرفته ای و مالکش را نمی شناسی صدقه بده<sup>(۱)</sup>

حال در این روایت اصلاً از اصل فحوص هم صحبتی نشده تا چه رسد به مقدر الفحص که یکسال یا غیر آن باشد، و ما باشیم و اطلاق این حدیث باید بگوئیم: اصلاً فحوص هم واجب نیست، ولی بنا به دو دلیلی که قبلاً در اصل وجوب الفحص آوردیم می گوئیم: فحوص واجب است ولی مقدارش هم یکسال باشد هیچ دلیلی ندارد، پس ملاک همان ملاک عرفی یعنی تا حدّ یأس خواهد بود. قوله: ثم الحكم بالصدقة:

بنابر اینکه اصلاً فحوص واجب نیست، از ابتدا که مال غصبی و حرام و مجهول المالك، در دست انسان قرار گرفت، و وظیفه اش چیست؟ بنابر اینکه فحوص واجب شد چه تا یکسال و چه تا حدّ یأس، بعد از این مدت اگر ظفر به مالک پیدا نکرد و وظیفه اش چیست؟ با این مال حرام چه کند؟ وجوه و احتمالاتی در اینجا قابل طرح است:

۱ - مال مذکور را به نیت صاحب اصلی صدقه دهد مع الضمان و این دو گونه است:

الف: استقلالاً صدقه بدهد،

ب: از حاکم شرعی طلب اذن کند و با استیذان و کسب اجازه از حاکم صدقه بدهد کما سیأتی.

۲ - بعد الفحص و الیأس هم به نیت صاحب اصلی اش آن را ابقاء و حفظ کند و حتی اگر مُرد هم باید وصیت کند که بعد از او دیگری آن مال را نگهداری کند تا زمانی که به مالک اصلی برساند.

(۱) و مسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۴۴ باب ۴۷ حدیث اوّل.

۳- بعد الفحص والیاس، مال مذکور، مال امام علیه السلام است و حکم انفال و خراج و مقاسمه را دارد که در عصر غیبت یا در زمان مبسوط الید نبودن امام، برای شیعیان این اموال مباح است.

۴- به حاکم شرع تحویل بدهد، که برغائبین ولایت دارد.

۵- بعد الفحص والیاس خودش تملک کند.

۶- بعد الفحص والیاس یا از ابتداء مخیر باشد بین اینکه خودش صدقه بدهد یا به حاکم شرع تحویل دهد.

۷- و احتمالات متعدد دیگری قابل طرح است که دوتا دوتا، سه تا سه تا و حدّ اکثر تخییر میان جمیع احتمالات خمره را مشتمل است.

از میان این وجوه و احتمالات، فتوای مشهور اینست که: بعد الفحص والیاس به نیابت از صاحب اصلی به نیت او صدقه بدهد.

عمده دلیل این قول عبارتست از یک روایت مرسله ای که ابن ادریس در سرائر<sup>(۱)</sup> نقل کرده و گفته: روی اصحابنا [که سلسله سند را نیاورده و لذا مرسله است و مستقیماً از اصحابنا از امام علیه السلام نقل کرده] که صدقه بدهد، و این روایت گرچه مرسله است و مرسله عندنا حجّت نیست ولی مشهور فقهاء بدان عمل کرده و برطبق آن فتوی داده اند و شهرت عملیه ضعف سند را جبران می کند و چنین حدیثی حجّت می شود.

مضافاً به این دلیل مؤیدات فراوانی برای تصدق وجود دارد که ذیلاً به ترتیب مرحوم شیخ در متن، عنوان می کنیم.

۱- گفته شده: تصدق و صدقه دادن نزدیکترین راه از راههای ایصال نفع این مال به مالک او است: زیرا که حفظ و ابقاء شاید پنجاه سال طول بکشد ولی تا صدقه داد فوراً ثواب و اجر معنوی و اخروی آن در نامه عمل مالک ثبت می شود،

پس صدقه از این حیث اقرب الطرق است و قانون اینست که: الاقرب یمنع الابدع، یقدم الاقرب علی الابدع، الاقرب فالاقرب، پس تا تصدق میسور است نوبت به حفظ نمی رسد.

قوله: وما ذکره:

این اشاره به قول دوم از اقوال مذکور است که قول ابن ادریس حلی است، ایشان فرموده: باید این مال را نزد خود ابقاء و نگهداری کند تا زمانی که مالک را پیدا کند حتی اگر مرگش فرارسید بدان وصیت کند، و حق ندارد صدقه بدهد.<sup>(۱)</sup> مرحوم شیخ می فرماید: ابقاء، مال را در معرض تلف شدن قرار می دهد [زیرا هزار عامل ممکن است موجب تباهی آن شود، تازه حین الموت که وصیت می کند، معلوم نیست کسی به وصیت او عمل بکند یا نه و... و اینها با مذاق شارع سازگار نیست که مالی برای دهها سال همچنان مختل و معطل بماند و در گردش نباشد و...]

۲ - قوله: مع انه:

مؤید دوم برای وجوب تصدق: قرینه حالیه و شهادت حال مالک: آخذ یقین دارد که: در قدم اول مالک اصلی خواهان انتفاع به مالش در دنیا است، ولی در قدم بعدی وقتی ناامید شده و مالش بدست او نمی رسد یقیناً راضی به انتفاع به آن در آخرت است و این انتفاع با تصدق تأمین میشود، پس باید صدقه بدهد.

[البته نتیجه این وجه وجوب تصدق نیست، بلکه جواز آنست.]

۳ - مؤید سوم که در اینجا نیاورده و بعداً می آورند عبارتست از اینکه: صدقه دادن احسان است [احسان یا در حق فقیر و صدقه گیرنده و یا در حق مالک از حیث ثواب و یا در حق هر دو] و احسان حسن و بایستنی است. پس صدقه دادن بلا مانع است.

قوله: والعمدة:

اشاره به اصل دلیل وجوب تصدق است که قبلاً بیان شد.

۴ - قوله: مؤیداً:

مؤید چهارم اخبار باب لقطه است که دلالت دارند بر وجوب تصدق پس از تعریف یکسال<sup>(۱)</sup> [والبته ممکن است باب لقطه خصوصیت داشته باشد پس این اخبار به دردمان نحن فیه نمی خورد و ممکن است به مناط مجهول المالک بودن باشد، پس بدرد ما می خورند و چون هر دو محتمل است به عنوان مؤید ذکر شده دلیل و همین دو احتمال در مؤیدات بعدی هم جاری است.]

۵ - آنچه که به منزله لقطه است، [مثل همان ودیعه ای که از غاصب نزد شما است و قبلاً در روایت حفص عنوان شد که فرمود: والآتصدق بها ...]

۶ - قوله: و ببعض الاخبار:

مؤید ششم پاره ای از روایاتی است که در رابطه با حکم مالی که در دست بعض از عمال حکومت بنی امیه، وارد شده [منظور همان روایت علی بن ابی حمزة است که تا به حال دوبار بدان پرداختیم.]

و در فرازی امام فرمود: أَخْرَجُ مِنْ جَمِيعِ مَا اِكْتَسَبَتْ فِي دِيْوَانِهِمْ ... که کلمه جمیع ما اکتسبت ای انتفعت عام است و ما نحن فیه را که جایزه السلطان باشد شامل است، یعنی از تمام اموالی که از این راه بدست آوردی چه آنها که به عنوان عوض عمل به تو داده اند و چه آنها که به عنوان تشویق و پاداش و هدیه و جائزة و ... داده اند، اگر مالکشان را می شناسی باید رد کنی و اگر نمی شناسی باید صدقه بدهی.

[البته این حدیث با بیان مذکور نباید مؤید باشد بلکه خود یک دلیل است ولی از آنجا که احتمال هم دارد مراد از من جمیع ما اکتسبت، اکتساب یعنی درآمد

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۳۴۹ باب دوم از ابواب لقطه حدیث ۲ و ۷.

و مال در مقابل کسب و کار و عمل برای ظلمه باشد و ما نحن فيه را که جائزة السلطان باشد شامل نیست. و لذا به صورت مؤید ذکر شد.

۷ - قوله: ویؤیده:

روایاتی داریم در رابطه با اینکه: آن مقدار از خاک طلا و نقره، و اجزاء صغار اینها که نزد زرگرها جمع می شود [وقتی که طلای کسی را گرفته و از آن انگشتر و ... می سازند] و زرگر مالک آنها را نمی شناسد.

در اینجا امام علیه السلام امر به تصدق کرده، و آن دو روایت است از علی بن میمون زرگر که می گوید: سئلت ابا عبدالله علیه السلام عما یکنس من التراب فأبیعه فما اصنع به؟ قال علیه السلام: تصدق به فاما لک واما لاهله ...<sup>(۱)</sup>

۸ - قوله: وما ورد:

مؤید هشتم روایاتی است در رابطه با غله و فرآورده ملک وقفی که از باب الوقف و موقوف علیه مجهول و ناشناخته هستند و امام علیه السلام در این رابطه امر به تصدق کرده و فرموده: تصدق بغلتها.<sup>(۲)</sup>

۹ - قوله: وما ورد:

مؤید نهم روایاتی است در رابطه با مالی که از اجیر بر ذمه مستأجر باقیمانده [فرضاً شما شخصی را اجیر کردید و مدتی برای شما کار کرده و مزد او را نداده اید و فعلاً هم به او دسترسی نیست و اصلاً او را نمی شناسید که اهل کجا بود؟ و کجا رفته و ...]

در اینجا هم امام علیه السلام به مستأجر امر کرده که آنچه از اجیر در ذمه تو آمده و مجهول المالک است، آن را به نیت صاحبش صدقه بده<sup>(۳)</sup>

(۱) و مسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۴۸۴ باب شانزدهم از ابواب الصرف حدیث ۲/۱.

(۲) و مسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۳۰۳ باب ششم از ابواب وقوف و صدقات حدیث اول.

(۳) و مسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۱۱۰ باب ۲۲ من ابواب الدین حدیث سوم.

۱۰ - قوله: ومثله:

آخرین مؤید مصححہ یونس است: از امام هفتم علیه السلام پرسیدم: ما در مکه [سفر حج یا عمره] با گروهی مرافق [یعنی همراه و هم سفر و یا هم مسکن بودیم و در زیر یک خیمه و چادر مثلاً زندگی می کردیم] بعد از آنها جدا شدیم و از مکه کوچ کردیم و ندانسته و بی خبر از همه جا برخی از متاع آنان را با خود آوردیم، والان آنها از مکه رفته اند و ما نه خود آنها را می شناسیم، نه اوطان آنها را می شناسیم [هیچ آدرس و نشانی از آنها نداریم] والان متاع آنها پیش ما است، چه کنیم؟

امام علیه السلام فرمود: متاع را با خود ببرید تا در شهر کوفه به آنان ملحق شده و متاعشان را بدهید [لابد آن گروه اهل آن مناطق بوده اند یا از آن منطقه عبور می کرده اند].

یونس می گوید: عرض کردم: ما آنها را نمی شناسیم، و نمی دانیم که با چه نشانی [از مردم اطراف کوفه] از آنها بپرسیم، امام علیه السلام فرمود: این متاع را بفروش و ثمن آن را به اصحاب و دوستانت بده، پرسیدم: منظورتان اهل ولایت و شیعیان است، فرمود: آری. <sup>(۱)</sup> [البته اینکه فرمود بفروش و ثمن آن را به اصحابت بده ممکن است مراد این باشد که: این مال: مال امام علیه السلام است و برای شیعیان ترخیص فرموده: مثل روایت داود بن ابی یزید که خواهد آمد، و ممکن است به عنوان صدقه باشد که باید به شیعیان فقیر داده شود].

نتیجه: با یک دلیل و ده مؤید ثابت شد که: مال مجهول المالک را باید صدقه داد و وجه اینکه روایات مذکور را مؤید قرار دادند، در ضمن مؤید چهارم بیان شد.

قوله: نعم يظهر:

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۳۵۷ باب هفتم از ابواب لقطه حدیث دوم.

بیان قول سوّم از اقوالی که قبلاً فهرست شد، و آن اینکه: از بعض روایات استفاده می شود که: مجهول المالک، مالِ امام علیه السلام است. و آن روایت داود بن ابی یزید از امام صادق علیه السلام است:

راوی می گوید: مردی به امام علیه السلام عرض کرد: من مالی را پیدا کرده ام، و از ناحیه آن برجانم ترسانم، اگر صاحب آن را بیابم، مالش را به او خواهم داد، و خودم را خلاص خواهم کرد.

امام علیه السلام به او فرمود: اگر صاحبش را بیابی حتماً مال را به او خواهی داد؟ [یعنی این قول را می دهی؟]  
آن مرد گفت: آری به خدا قسم.

امام علیه السلام فرمود: به خدا قسم آن مال صاحبی غیر از من ندارد. [یعنی من صاحب و مالک آن مال مجهول المالک هستم.]

سپس امام آن مرد را قسم داد که: قسم بخور که به هر کس من امر کردم به همان خواهی داد، آن مرد قسم خورد که چنان خواهم کرد.

امام فرمود: برو و آن اموال را در میان برادرنت [شیعیان] تقسیم کن، و از آنچه می ترسی در امان خواهی بود. آن مرد رفت و مال یافت شده را میان برادران دینی اش تقسیم کرد. <sup>(۱)</sup>

البته در اینجا بعضی المحشّین به مرحوم شیخ اعتراض کرده اند به اینکه این حدیث دلیل بر ردّ مجهول المالک به امام و اینکه مال امام باشد، نیست و بقول مرحوم محقق ایروانی:

وفی دلالتها بعد الغض عن سندها وعن تحقق الاعراض عنها تأمل لاحتمال ان یکون حلفه علیه السلام بانه لیس له صاحب غیره جاریاً علی واقعه الاوّلی وان المال قد ضاع منه علیه السلام وامره معذک بالتقسیم لعلّه لدفع ایهام جرّ النار الی قرصه ...

وبالجملة استفادة ان المال له بالتبعية بعنوان مجهول المالك لا منشأ له ... (۱)

قوله : واما باقى :

شيخ اعظم برای حکم به تصدق که رأى مشهور بود، به مرسله ابن ادریس به پشتوانه شهرت عملی تکیه کردند، و سپس مؤیدات فراوانی آوردند، حال می فرماید: عمده مؤیدات همان مؤیداتی بود که از روایات آوردیم یعنی از مؤید چهارم به بعد، و اما بقیه مؤیدات یعنی مؤید اول و دوم و سوم یعنی مسئله احسان [سومی] و اقرب طرق الایصال بودن [اولی] و شهادت حال [دومی] اینها هیچکدام صلاحیت مؤید بودن هم ندارند تا چه رسد به اینکه کسی بدانها استدلال کند و آنها را دلیل قرار دهد که بطریق اولی به درد دلیل بودن نمی خورند.

اما مسئله احسان: ما قبول نداریم که هر نوع احسانی در مال غائب جائز باشد [این نظیر بخشش از کیسه خلیفه است]. تا صدقه دادن از این باب مجوز پیدا کند و بقول مرحوم شهیدی: الاولى ان يقول: لمنع كونه احساناً ودعوى كونه ظلماً، وجه الاولوية: ان حسن الاحسان وجوازه من الاحكام العقلية الغير القابلة للتخصيص. (۲)

و اما مسئله اقرب الطرق: ما قبول نداریم که صدقه دادن نزدیکترین راه رساندن مال به مالک باشد، بلکه راه نزدیکتری وجود دارد و آن راه عبارتست از دادن این مال به حاکم شرع که بر غائبین ولایت دارد و نایب شرعی آنان است و نقداً به دست وکیل شرعی می رسد و مثل آنست که خود مالک گرفته، و این راه نزدیکتر است.

و اما مسئله شهادت حال: این نیز عمومیت و کلیت ندارد، زیرا از کجا یقین به رضایت مالک به صدقه و نفع اخروی پیدا کنیم، ای چه بسا بعض الناس راضی

(۱) حاشیه المکاسب ص ۶۲.

(۲) هدایة الطالب ص/ ۱۳۸.



به صدقه نباشند به دلیل اینکه هنوز در واقع از وصول به مالش نا امید نشده و لذا باطناً راضی به تصدق نیست. پس از کجا قاطع به رضایت او شویم؟ بویژه اگر مالک اصلی، کافر ذمی باشد [که مالش محترم است و باید به او برگردد، برخلاف کافر حربی] که هرگز راضی نیست مالش را به مسلمانی صدقه دهند، یا اگر مالک اصلی سنی مذهب باشد که حاضر است مالش تلف شود ولی راضی نیست به شیعیان صدقه داده شود، پس از کجا شما قطع به رضایت مالک به تصدق پیدا کردید که به شاهد حال تمسک می کنید؟

قوله: **فمقتضى القاعدة:**

از اینجا تا وکیل کان، مرحوم شیخ مقدمه چینی و زمینه سازی می کنند تا نظریه خود را در رابطه با مال مجهول المالک بعد الفحص و الیأس، بیان کنند. و می فرمایند: در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- مقتضای قاعده چیست؟

۲- مقتضای نصوص و ادله خاصه چیست؟

اما مقام اول: [منظور از قاعده، ولایت حاکم شرع و فقیه جامع الشرائط بر غائب و مجهول است و مستند این قاعده عمومات باب ولایت فقیه است، از قبیل: مقبوله عمر بن حنظله، مرفوعه ابی خدیجه، توفیق شریف و ... که مبسوطاً در باب ولایت فقیه از کتاب البیع خواهد آمد.]

اگر ما از نصوص باب مجهول المالک صرف نظر کرده و تمام نظر را به قاعده مذکور، معطوف بداریم، باید بگوئیم: مقتضای قاعده مذکور آنست که: آخذ و ذی الید بعد از فحص و یأس از ظفر به مالک، باید مال مجهول المالک را به حاکم شرع دفع کند زیرا حاکم است که شرعاً بر مال کذائی ولایت دارد. آنگاه وقتی که مال بدست حاکم شرع رسید در قدم اول باید از شاهد حال پیروی کند، یعنی وظیفه دارد برود و فحص کند و حال مالک اصلی را بدست آورد.

[البته این در فرضی است که مالک اصلی غائب و مفقود الاثر شده ولی همسایه ها، دوستان و آشنایان او هستند که بشود با تحقیق و تفحص و پرسش از آنان حال وی را بدست آورد.] اگر به این نتیجه رسید که: مالک فردی است که راضی به تصدق این مال است، به نیابت از او صدقه می دهد، و اگر از حال او فهمید که وی راضی به امساک و نگهداری مال است، برای او حفظ و نگهداری می کند.

و اما اگر شاهد حالی نبود و از قرائن، حال او را بدست نیاورد [یا به اینکه غائب است و کسانی او را می شناسند ولی از حال او نسبت به اموالش خبر ندارند، یا قضاوتشان مختلف است، و یا اساساً مالک اصلی مجهول است و احدی او را نمی شناسد و راهی به شناسائی حال او هم نیست که مورد بحث ما همین است.]

در اینجا ابتدا می فرماید: حاکم شرع بین یکی از دو راه مخیر است:  
 ۱- تصدق ۲- امساک.

و دلیل تخییر آنست که: هر یک از تصدق و امساک، نوعی از تصرف در اموال مالک است و نسبت به هیچکدام رضایت مالک محرز نیست، و از طرفی هم حاکم شرع چاره ای ندارد از اینکه یکی را انجام دهد و ترجیحی هم در بین نیست پس مخیر است. و در هر حال اگر صدقه داد یا امساک کرد و مال خود بخود تلف شد و بعد مالک اصلی پیدا شد، حاکم ضامن نیست.

ولی بعداً می فرمایند:

احتمال قوی دارد که بگوئیم: در فرض نبود شاهد حال و قرینه حالیه، بین التصدق و الامساک مخیر نیست. بلکه معیناً امساک واجب است و باید برای مالک حفظ کند، و حق ندارد صدقه بدهد، دلیل عدم جواز تصدق اصالة الفساد است. بیان ذلک: صدقه از عبادات است، و در عبادات قصد قربت معتبر است

و با شک در رضایت مالک به تصدق، قصد قربت میسور نیست و با نبود قصد قربت هم صدقه بودن باطل است. و لذا فقط امساک واجب است:

واما مقام دوم: تا بحال به مقتضای قاعده بحث کردیم،

حال اگر به نصوص باب [مال مجهول المالک، و خصوص جوائز سلطان]

نظر بیافکنیم، باید بگوئیم:

امساک و نگهداری جایز نیست، یعنی آخذ حق ندارد بعد الفحص و الیاس، آن را برای مالک امساک کند زیرا که امساک هم نوعی از تصرف در مال غیر است، و نسبت به آن نه اذن مالک محرز است [کما هو المفروض] و نه اذن شارع مقدس [زیرا شارع امر به تصدق کرده نه امساک] و لذا امساک تصرفی است بدون مجوز، و حرام است. و لذا آخذ یکی از دو راه را باید طی کند یا به مقتضای قاعده عمل کند و مال مذکور را به حاکم شرع بدهد، و یا به مقتضای نص [اخبار فراوانی که قبلاً به عنوان مؤیدات برای قول مشهور آوردیم و درکنار مرسله ابن ادریس و روایت خفص و ... بودند.] عمل کند و آن را به نیابت از مالک صدقه بدهد. حال کدام راه را اختیار کند؟

قوله: قد يقال:

گاهی گفته می شود: در این فرض هیچکدام از دو راه مذکور معین نیست، و آخذ مخیر است بین الدفع الی الحاکم و بین التصدق بنفسه و دلیل التخییر عبارتست از جمع میان دو دسته ادله:

۱- ادله و جوب تصدق به این مال، که ظهور در وجوب تعیینی صدقه دادن

دارند.

۲- ادله ولایت فقیه که ظهور در وجوب تعیینی دفع الی الحاکم دارند<sup>(۱)</sup>

و وجه الجمع به اینست که: از ظهور هرکدام در تعیینی رفع ید کرده و در

(۱) این ادله در کتاب البیع مبسوطاً خواهد آمد.

نتیجه قائل به تخییر شویم، پس در واقع هر یک از ذی الید و حاکم شرع در عرض یکدیگر بر این مال ولایت دارند.

قوله: ویشکل:

مرحوم شیخ به وجه الجمع مذکور و در نتیجه بر قول به تخییر اشکال دارند و می فرمایند: ادله تصدق، ظهور در وجوب تعیین تصدق دارد، و دال بر تخییر نیستند تا حمل بر تخییر شوند.

[البته این بیان بظاهرش ناقص است زیرا کسی را رسد که بگوید: ادله ولایت فقیه هم ظهور در تعیین رفع الی الحاکم دارند.

ولی منظور مرحوم شیخ شاید این باشد که ادله ولایت فقیه عام است و یکی از مصادیق آن ولایت بر مجهول المالک است.

ولی ادله تصدق خاص به مجهول المالک است، و قانون اینست که: یقدم خاص علی العام، و در نتیجه ما ادله تصدق را گرفته و می گوئیم: در خصوص مجهول المالک، حاکم شرع ولایت ندارد و تنها ذی الید است که بر این مال ولایت دارد.]

قوله: نعم:

البته مطلب مذکور بدان معنی نیست که: آخذ حق ندارد مال را به حاکم شرعی بدهد، خیر، حق دارد و می تواند به حاکم شرع بدهد، ولی نه از باب اینکه حاکم بر این مال ولایت دارد بلکه از باب اینکه: او وکیل شرعی مستحقین صدقه یعنی فقراء و مساکین است و از دیگران به مواضع صدقه و ضرورتها واقفتر است، به او می دهد که در واقع مستقیماً و مستقلاً خود ذی الید صدقه داده ولی دست حاکم در این فرض همان دست فقیر و مسکین است و رساندن بدست وکیل فقراء ایصال بدست خود آنها است [عیناً مثل اینکه فقیری وکیل خاص دارد و شخص معینی وکیل او است و رساندن آن وکیل کفایت می کند، حاکم

شرع هم وکیل عام فقراء و مساکین است . [

قوله : ویمکن :

درست است که در ویشکل ... وجوب تعیینی تصدق مطرح شد، ولی به یکی از دو بیان ذیل، می توان مشکل را حل کرد و مسئله دفع به حاکم را موجه ساخت :

۱- بگوئیم : اخبار تصدق در مقام اذن امام علیه السلام به صدقه وارد شده [یعنی مجهول المالک مال امام است و اذن امام لازم است، و آن اذن با همین اخبار حاصل است که فرموده : تصدق به، یعنی به تو اذن دادم که صدقه بدهی نه اینکه خودت مستقلاً و بدون اذن هم حق داشته باشی که صدقه بدهی . مضافاً به احتمال اینکه : امر به تصدق در مقام دفع تو هم حظر است و ظهور در وجوب ندارد بلکه دال بر رخصت است و منافاتی باجواز دفع به حاکم ندارد .]

۲- بگوئیم : اخبار تصدق در مقام بیان اصل مصرف مال مجهول المالک است یعنی بیان می کند که مصرف آن صدقه است و باید صدقه داده شود و اما اینکه خود ذی الید حق دارد صدقه بدهد؟ یا براو واجب تعیینی است که صدقه بدهد؟ یا باید به حاکم رد کنند؟ از این جهات در مقام بیان نیست [و مخصّص عمومات ولایت فقیه نمی شود .] [نظیر آیه ﴿انما الصدقات للفقراء والمساکین﴾<sup>(۱)</sup> و ...]

که در فقه امامیه این آیه در مقام بیان اصل مصرف زکات است و اما اینکه هرکسی باید زکات اموالش را میان هشت گروه مذکور در آیه بسط دهد و توزیع نماید و به همه بدهد، از این لحاظ آیه در مقام بیان نیست<sup>(۲)</sup> . [

قوله : فانك :

گویا کسی می پرسد : مگر ممکن است اخبار تصدق را بر دو فرض مذکور

(۱) سوره توبه آیه ۶۰ .

(۲) اللمعة الدمشقیة ج ۲ ص .

حمل کرد؟ شیخ اعظم ره در جواب می فرمایند: آری، زیرا در شرع مقدس کارها و تصرفات فراوانی هست که متوقف بر اذن حاکم است از قبیل بیّنه که مدّعی اگر بخواهد اقامه بیّنه کند باید رفع الخصومة الی الحاکم کند و سپس با شرائط و احکام خاصّ باب قضا و شهادت حاکم از شاهدین بخواهد که شهادت دهند. و نظیر احلاف و سوگند دادن که حاکم شرع باید طبق موازین قضا و شهادت، منکر را و ادا را به قسم کند و اگر او نکول کند و ردّ قسم به مدّعی نمود، حاکم است که باید از مدّعی بخواهد که قسم بخورد. و نظیر باب تقاص که اگر شما از کسی طلبکار هستید و او طلب شما را نمی دهد، حق تقاص دارید اما اوّل باید نزد حاکم اقامه دعوی کرده و ثابت کنید و سپس اگر بدهکار ملاحظه کرد و زیربار نرفت، حاکم به شما اجازه دهد و شما با اذن او بروید و به مقدار طلبتان، اموال بدهکار را توقیف کنید. حال در تمام این موارد اذن حاکم لازم است ولی بصورت جدا جدا اذن مطرح نیست بلکه بصورت یک حکم عام و کلی در مقبوله عمر بن حنظله و ... این اذن حاکم مطرح شده است.

قوله: و کیف کان:

نظر اصلی مرحوم شیخ در مجهول المالک بعد الفحص و الیأس اینست که: احوط آنست که ذی الید مراجعه به حاکم داشته باشد و استقلالاً و خود سرانه عمل نکند بلکه یا اصل مال را به حاکم شرع دفع کند و خیال خود را راحت کند، و یا از حاکم شرع طلب اذن کند و اجازه بگیرد، سپس خودش صدقه بدهد.

[خلاصه: حاکم شرع در اینجا ولایت دارد و اذن او معتبر است.] به ویژه باملاحظه روایت داود بن ابی یزید که قبلاً آوردیم و دلالت داشت بر اینکه: مال مجهول المالک مال امام است، و در زمان غیبت باید به اذن حاکم شرع باشد. و این ارجاع امر به حاکم در رابطه با دین و قرض مجهول المالک مؤکّد است. زیرا که ویژگی دین آنست که: کلی است و به ذمه مدیون تعلق می گیرد، و این

کلیّی تعین و تشخیص پیدا نمی کند مگر اینکه یابه قبض خود مالک برسد، و یا وکیل مالک آن را قبض کند که يد الوکیل يُد الموکل و یا حاکم شرع که بر مالک اصلی ولایت دارد، آن را قبض کند. وگرنه مدیون کما کان مشغول الذمه خواهد بود، پس اگر مستقلاً خودش صدقه داد، تشخیص کلیّی دین ما فی الذمه در این فرد، مشکل است.

البته ظاهر اخبار وارده در دین مجهول المالک [مثل صحیحہ معاویة بن عمّار که قبلاً آوردیم] آنست که خود مدیون بر این مال ولایت دارد و می تواند صدقه بدهد، ولی با توجه به مطلب مذکور که ذین کلیّی است و ... باید از این ظهور صرف نظر کرده و آنها را مثل اخبار تصدّق به مجهول المالک بر بیان مصرف حمل نمود.

[قبلاً اقوال و احتمالات را آوردیم و تا به حال عمده آنها تبیین شد ولی یکی از آن اقوال هم اینست که: بعد الفحص والیّاس خود آخذ، آن را تملک کند و بر این قول هم روایاتی است که چون مرحوم شیخ طرح نکرده اند ما هم صرف نظر می کنیم.]  
 قوله: ثم ان:

تابه حال سخن از مال مردمی بود که مجهول المالک بود و حکمش بیان شد. حال فرع دیگر اینست که: اگر مالک مالی که نزد ما است، کاملاً معلوم است ولی دسترسی به او نداریم و ایصال المال به او متعذّر است [مثلاً محبوس است یا در اقصی نقاط عالم است و ...] با این مال چه کنیم؟ می فرماید: حکم این مال، همان حکم مال مجهول المالک است که علی المشهور، ذی الید حق دارد آن را صدقه بدهد و بنابر قول ما باید این تصدّق به اذن حاکم شرع باشد. [دلیل مطلب وحدت مناط است زیرا که مناط تصدّق در مال مجهول المالک بعد الفحص والیّاس عبارتست از تعذّر ایصال مال به مالک، همین مناط در معلوم

المالک مذکور هم هست . پس حکمشان یکی است . [ مرحوم محقق در شرایع <sup>(۱)</sup> و گروهی دیگر از فقهاء <sup>(۲)</sup> هم همین را نظر دارند .  
 قوله : ثم ان مستحق :

مقدمه : قانون باب صدقات اینست که : صدقه واجب یعنی زکات به فقراء و مساکین از مؤمنین می رسد آنها با شرائط ویژه ای که در کتب فقهی مطرح است . ولی صدقات مستحبی به فقیر و غنی ، شیعه و سنی ، مسلم و کافر ذمی می رسد و شرطش فقر نیست ، و به فتوای حضرت امام خمینی ره در تحریر الوسیله :

لا يعتبر فی المتصدق علیه فی الصدقة المندوبية الفقر ولا الايمان ولا الاسلام ، فتجوز علی الغنی و علی الذمی و المخالف ... <sup>(۳)</sup>

با حفظ این مقدمه می گوئیم : مستحقین این صدقه [یعنی مال مجهول المالکی که صدقه می دهیم] عبارتند از خصوص فقراء و مساکین [و به اغنیاء نمی رسد .] و دلیل مطلب دو امر است :

[ ۱ - نص که مرحوم شیخ آن را متعرض نیست ولی در بعض از روایات تعبیر به تصدق بر مساکین شده است . ]

۲ - تبادر : از اطلاق امر به تصدق ، تصدق به فقیر متبادر است ، و یا اطلاقات به این فرد منصرف است و یا این فرد قدر متیقن است .

قوله : و فی جواز اعطائها :

مقدمه : صدقه واجب یعنی زکات به فقیر سیّد نمی رسد و باید به فقراء غیر

(۱) شرائع الاسلام ج ۲ ص ۱۳ .

(۲) علامه در تحریر ج ۱ ص ۱۶۳ و سید مجاهد در مناهل ص ۳۰۴ و سبزواری در کفایة الاحکام ص ۸۸ .

(۳) تحریر الوسیله ج ۲ ص ۹۱ مسئله ۵ .



سید داده شود، ولی صدقات مندوبه به فقراء سادات هم می رسد. و در تحریر الوسیله می خوانیم:

تحل صدقة الهاشمی لمثله ولغيره مطلقاً حتى الزكاة المفروضة والفقرة، واما صدقة غير الهاشمی للهاشمی فتحل فی المندوبية وتحرم في الزكاة المفروضة والفقرة، واما غيرهما من المفروضات كالمظالم والكفارات ونحوهما فالظاهر انها كالمندوبية وان كان الاحوط عدم اعطائهم لها وتزهم عنها<sup>(۱)</sup>

با حفظ این مقدمه می گوئیم: آیا مال مجهول المالک را می توان به فقیر هاشمی تصدق کرد یا حتماً باید به فقیر غیر هاشمی باشد؟ شیخ ره می فرماید: دو قول مطرح است:

۱- آری به هاشمی هم داده می شود بدلیل اینکه: صدقه مجهول المالک اگر چه بر خود ذی الید و صدقه دهنده واجب است [چون در روایات امر به آن کرده بود]

ولی بر مالک که واجب نیست بلکه مستحب است [چون بعد از پیدا شدن نمی تواند اجازه کند و یا رد نماید].

نظیر اینکه مالکی به وکیلش امر کند که صدقه بده، مولائی به عبدش، موصی به وصی و... که بر عبد، وکیل، وصی تصدق واجب است ولی بر خود مولی و موکّل و آمر واجب نیست، و وقتی در حق خود مالک صدقه مندوبه شد پس به فقیر سید هم می رسد.

۲- خیر باید به غیر هاشمی داده شود، به دو دلیل:

۱- صدقه دادن این مال که به امر مالک نبود تا صدقه مندوبه باشد، بلکه به امر شارع بود و در روایات فرموده بود: تصدّق به، پس بر صدقه دهنده واجب است و از این حیث صدقه واجب است، پس به هاشمی نمی رسد.

۲- اساساً معلوم نیست این صدقه از مالک باشد تا مندوبه بشود [زیرا شاید بعداً که مالک پیدا شد اجازه نکند و در این فرض صدقه برای او نخواهد بود]. بلکه شاید از خود صدقه دهنده باشد که به امر شارع براو این تصدّق واجب شده است. و همین که احتمال آمد، صدقه مندوبه بودن محرز نیست، پس مجوّزی برای دادن به هاشمی نداریم.

قوله: ثم انّ فی الضمان:

در اوّل صورت ثالثه [صورت علم تفصیلی به حرمت] که تشقیق شقوق می کردیم: یکبار سخن از ضمانت [در بعض شقوق] به میان آمد، اینجا هم بار دیگر سخن از ضمانت مطرح است.

ولی به قول مرحوم شهیدی فرق دو مقام در اینست که:

الكلام هنا فی مقتضى القاعدة من حيث الضمان وعدمه بالسنة الى ما بعد التصرف والاتلاف بالتصدق، بخلافه فی صدر المسئلة فان الكلام هناك انما هو فی بیان الضمان وعدمه بالنسبة الى ما قبله بملاحظة صرف الاخذ واثبات اليد، فلا تکرار كما قد يتوهم فی بادی النظر<sup>(۱)</sup>

طرح مسئله: آقای قابض و ذی اليد بعد الفحص والیأس، مال مجهول المالك را به نیت صاحب اصلی اش صدقه داد، و بعد التصدّق، مالک اصلی پیدا شد. اگر تصدّق مالش را امضاء کرده و اجازه داده و بدان راضی شد، متصدّق ضامن نخواهد بود.

ولی اگر بعد از علم و اطلاع، تصدّق را ردّ کرد و گفت: من راضی به چنین کاری نبودم، آیا در این فرض متصدّق ضامن و مشغول الذمه است و باید از عهده خسارت برآید، یعنی مثلی بوده مثلش را بدهد و قیمی بوده قیمت را به مالک بدهد؟ یا ضامن نیست.

در مجموع از عبارات شیخ اعظم در این رابطه، شش احتمال مستفاد است:

۱- متصدق ضامن است مطلقاً [در قبال تفصیل که قول ثالث است].

۲- ضامن نیست مطلقاً [در قبال تفصیل بعدی].

۳- قول به تفصیل: اگر قبلاً بر این مال ید ضمان مترتب نشده، الان ضامن نیست و عدم ترتب ید ضمان به اینست که: از اوّل که اخذ کرده به نیت ردّ به مالک و از باب حسبه للمالک گرفته و مُحسن است و ابدأً قصد تملک نکرده، و مُحسن ضامن نیست. مفهوم شرط مذکور اینست که: اگر بر مال مذکور ید ضمان مترتب شده، یعنی اوّل به نیت تملک اخذ کرد و بلافاصله ضامن شد [به حکم آنچه در اوائل مبحث علم تفصیلی به حرمت گذشت] بعداً هم که عالم به حرمت شد و رأیش برگشت و به نیت ردّ به مالک نگهداشت و بعد هم به نیت مالک صدقه داد، بگوئیم همان ضمانت باقی است.

قوله: من اصالة براءة:

در این فراز دو دلیل برای احتمال دوم یعنی عدم ضمان می آورند: [البته ترتیب طبیعی ایجاب می کرد که اوّل دلائل احتمال اوّل یعنی ضمان مطلق را بیاورند. ولی این مهم نیست]

الف: اصل براءة: الان که متصدق مال را صدقه داده و مالک اصلی هم رضایت نداده، وی شک دارد که آیا مشغول الذمه و ضامن است و باید از عهده برآید یا نه؟ شک در ضمانت و اشتغال ذمه به شک بدوی دارد و مجرای اصل براءة است [و در اصول خواندیم که اصل براءة هم در احکام تکلیفیه از قبیل شک در وجوب، شک در حرمت، جاری می شود و هم در احکام وضعیه که شک در جزئیت، شرطیت، سببیت، مانعیت، رافعیت، قاطعیت و... باشد جاری می شود، و ما نحن فيه من هذا القبیل، یعنی شک در ضمان و عدم آن، شک در حکم وضعی است و با اصل براءة برمی داریم.

ب: اصالة لزوم الصدقة: صدقه سه حیثیت دارد:

الف: از حیث ارتباط آن به متصدّق: این حیث قبلاً بحث شد آیا بر متصدّق تصدق واجب است یا حدّ اکثر جایز است؟ و آیا استقلال دارد یا باید به اذن حاکم شرع باشد؟

ب: از حیث ارتباط آن به فقیر: از این حیث لا اشکال در لزوم آن، یعنی به مجرد اینکه صدقه به فقیر رسید ولو عین مال موجود باشد کسی حق ندارد آن را استرداد کند و احدی قائل به جواز استرداد نشده و به عبارت دیگر: شخص و عین الصدقة ملک فقیر شده است.

ج: از حیث وقوع و لا وقوعش برای مالک: الان همین جهت مطرح است و منظور مستدلّ اینست که: صدقه از روز اوّل برای مالک واقع شد «صغری» و دلیل آنهم روشن است، چون متصدّق به نیت مالک، این صدقه را داده برای خودش، و کبرای کلی هم اینست که: الشيء لا ینقلب عما وقع علیه. نتیجه آنست که: صدقه از وقوع آن برای مالک، منقلب نمی شود و برای متصدّق واقع نمی شود. پس چه راضی باشد یا نباشد این صدقه برای او است. و متصدّق مسئولیتی ندارد.

[البته این دلیل از حیث صغری و کبری مخدوش است:

اما صغری: قبل از ثم انّ فی الضمان فرمودند: مع انّ کونها من المالك غیر معلوم فلعلها ممن تجب علیه، یعنی اصل وقوع صدقه للمالك، از اوّل مشکوک است و در واقع دو احتمال وجود دارد: شاید برای مالک باشد و شاید برای متصدّق، و با عدم احراز صغری نوبت به کبرای کلی نمی رسد.

البته خود مرحوم شیخ بعداً در احتمال ششم که خواهیم آورد این را ردّ می کنند که تصدق مراعی و متزلزل نیست.

و اما کبری: الشيء لا ینقلب ... در تکوینیات و واقعیات قابل قبول است،

تازه در آنها هم باید دید مراد چیست؟ مگر نه اینست که؟ انقلاب در جوهر و عرض داریم؟ و تغیر در ذات یا ذاتی و عرض یا عرض داریم؟ ولی در تشریحات و اعتباریات که زمام امرش بدست معتبر است، چرا انقلاب الشیء عمّا وقع علیه جایز و ممکن نباشد؟ به هر حال این کبرای کلی ابهاماتی دارد و قابل بحث است. [

قوله: ومن عموم:

در این فراز به یکدلیل برای احتمال اول یعنی ضمان مطلقاً، می پردازند: آنها که می گفتند: اگر مالک راضی نشد، متصدّق ضامن است مطلقاً یعنی چه ترتّب علی المال ید الضمان ام لم یترتّب، دلیلشان اینست:

المتصدّق اتلف مال الغیر «صغری» یعنی متصدّق با تصدّقش مال مالک را اتلاف کرده و دیگر آن مال بدست مالک نخواهد رسید.

ومن اتلف مال الغیر فهو له ضامن «کبری» [البته این قاعده ضمان بالاتلاف به همین بیان منصوص نیست ولی فقهاء آنرا از ادلّه و روایات اقتباس کرده اند. ]

فالمتصدّق ضامن للمال المالك «نتیجه»

قوله: ولا ینافیہ:

اگر کسی بگوید: قبول داریم که متصدّق هم متلف است ولی این متلف با سایر متلفها [ظالم، سارق، غاصب و ...] فرق دارد، زیرا سایر متلفها در اتلافشان نه اذن و اجازه و در یک کلام رضایت مالک را دارند و نه اذن شارع را و لذا صد در صد متعدی و متجاوزند و ضامن، ولی این متلف [یعنی متصدّق] اگر چه رضایت مالک اصلی را ندارد ولی اذن شرعی دارد و شارع به او اجازه داده که: فتصدّق به، و لذا چون شرعاً مجاز است، ضامن نخواهد بود.

مستدلّ در جواب می گوید: فرق مذکور را قبول داریم: ولی می گوئیم: اذن شارع به تصدّق، منافاتی با ضمانت متصدّق ندارد و ملازمه ای هم با عدم

ضمان ندارد، زیرا که در اینجا دو حکم مطرح است:

۱- حکم تکلیفی: آیا اصل تصدق به مال دیگری که نوعی تصرف در ملک غیر

است، شرعاً جایز و حلال است یا حرام؟

۲- حکم وضعی: بر فرض حلیت تصدق آیا متصدق ضامن است یا خیر؟ حال

قدر متیقن آنست که اذن شارع جنبه تکلیفی قضیه را درست می کند و لو لا الاذن این تصدق هم حرام بود و عقاب داشت و هم فاسد بود و ضمان آور، ولی مع الاذن، حرمت رفته، اما اینکه ضمان هم رفته باشد معلوم نیست، شاید این مورد هم از مواردی است که اذن شارع به تصرف مع الضمان و شرط الضمان است که لو لا ضمانت اذن نمی داد، و ما نحن فيه نظائری هم دارد، از قبیل: لقطه مضمونه [قیدش توضیحی است نه احترازی، چون لقطه دو قسم ندارد.] که واجد، بعد از تعریف سنه آن را به نیت صاحبش صدقه می دهد ولی مع الضمان، و نظیر و دیعة الغاصب که در روایت حفص بن غیاث قبلاً تصریح شد که: فیعرفها حولاً فان اصاب صاحبها والّا تصدق بها، بعد فرمود: فان جاء صاحبها بعد ذلك خیر بین الغرم والاجر، ...

و ان اختار الغرم غرم له ... که این کلمه اخیر صریح در ضمانت و غرامت کشیدن است. پس چنین نیست که اگر تصدق جایز بود لازمه اش عدم ضمانت باشد، خیر با ضمانت منافات ندارد، پس این مُتلف از نظر حکم تکلیفی با سایر متلفها فرق دارد ولی از نظر حکم وضعی فرقی ندارد.

قوله: ولیس هنا:

باز اگر در ما نحن فيه [مجهول المالک ...] یک امری از شارع داشتیم که: می فرمود: تصدق به، و این امر هم مطلق بود یعنی نه تنها از حیث جواز و عدم جواز تصدق در مقام بیان بود، بلکه از حیث ضمانت و عدم آن هم در مقام بیان بود. و این جهت برای ما احراز می شد، می توانستیم به اطلاق آن تمسک کنیم

و بگوئیم: مولی در مقام بیان بود و می توانست قرینه بیاورد و بفرماید: تصدق به مع الضمان یا وانت ضامن، ولی نیاورد پس معلوم می شود ضمانتی در بین نیست، و از سکوت در این مقام، عدم ضمانت را احراز می کردیم.

ولی متأسفانه وجود چنین امر مطلقى هم محرز نیست، زیرا که امر فتصدق به چون در مقام دفع توهم حذر است قدر مسلم از حیث حلیت و حرمت در مقام بیان است و برجواز تصدق و عدم حرمت و عدم عقاب بر آن دلالت دارد ولی بر ضمانت و عدم آن دلالتی ندارد و قانون اصولی اینست که تا مطلق از این حیث هم در مقام بیان نباشد نمی توان به آن تمسک کرد. و لذا امر مطلقى هم نداریم تا به آن اخذ کرده و بدین وسیله جلوی کبرای کلی من اتلف مال الغیر... را در ما نحن فیه سد کنیم. نتیجه نهائی: به عقیده مستدل ما نحن فیه جز ما صغرای قاعده اتلاف است و مشمول کبرای کلی مذکور است. پس متصدق ضامن است.

[دلیل دیگر برای ضمان که ممکن است کسی بدان متمسک شود قاعده ضمان الپد است به اینکه: متصدق بر مال دیگری ید پیدا کرده «صغری»

وعلى الید ما اخذت حتى تؤدّی «کبری»

پس این ید هم ضامن است «نتیجه»

مرحوم شیخ این دلیل را نمی آورند زیرا که اولاً این دلیل مخصوص فرض اتلاف نیست و فرض وجود عین را هم می گیرد، پس باید عین مال را از فقیر گرفت و لایقول به احد، پس جای علی الید نیست، و ثانیاً بر فرض که فرض اتلاف و ما نحن فیه را شامل شود با قول به تفصیل می سازد که وجه سوّم است و به درد وجه اوّل که الان مطرح می باشد، نمی خورد. [

قوله: ولکن:

مرحوم شیخ به دو بیان وجه مذکور [استدلال به قاعده اتلاف] را تضعیف ردّ می کنند: بیان اوّل: ظاهر دلیل اتلاف اینست که اتلاف، علت تامه ضمان

است [چون قاعده مذکور به صورت جمله شرطیه بیان شده و در شرط آن فرموده: من اتلف مال الغير، و چیز دیگری بدان ضمیمه نشده، و از اطلاق شرط استفاده می کنیم که تمام الموضوع و علت تامه و مستقله برای ضمانت مال الغير، همان اتلاف است و لا غیر.]

و ما نحن فيه اینگونه نیست، زیرا مجرد اتلاف تصدقی که موجب ضمان نیست، بلکه این اتلاف به ضمیمه عدم رضایت مالک، علت تامه ضمان است. پس ما نحن فيه از تحت آن کبرای کلی خارج است و صغرای آن نیست. و واضح است که صغرای تنها بدون انضمام و صدق کبرای کلی عقیم و غیر منتج است.

۴ - قوله: وایجاب:

این فراز اشاره به احتمال چهارم از شش احتمال است: چه مانعی دارد که بگوئیم: در ما نحن فيه هم اتلاف تصدقی بما هو اتلاف موجب ضمان است اما نه ضمان تنجیزی و حتمی و فعلی بلکه یک ضمان مراعی و متزلزل و مشروط به اینکه اگر مالک بعداً اجازه نداد [که عدم اجازه مالک شرط متأخر باشد برای ضمانت]

مرحوم شیخ می فرماید: ضمان مراعی و تعلیقی احتیاج بدلیل دیگر دارد و از ظاهر قاعده من اتلف مال الغير فهو له ضامن، استفاده نمی شود. چون ظهور قاعده در ضمان فعلی و تنجیزی است [فهو له ضامن، مشتق است و ظهور در فعلیت دارد.] و ضمان مراعی و مشروط و تعلیقی را شامل نیست. و علی الفرض دلیل دیگر هم نداریم.

۵ - قوله: الا ان يقال:

احتمال پنجم: چه مانعی دارد که بگوئیم: متصدق به مجرد اتلاف تصدقی واقعاً ضامن می باشد [و ضمانش فعلی است نه تعلیقی، مطلق است نه مشروط] و مشمول قاعده اتلاف است، چون متلف است. ولی بعداً اگر مالک رضایت



نداد که همچنان ضمانت هست. و اگر اجازه داد این اجازه رافع آن ضمان است. پس مصداقیت ما نحن فیه برای کبرای کلی اتلاف بلا محذور است. مرحوم شیخ در جواب می فرماید: فتأمل که شاید اشاره باشد به اینکه: احتمال مذکور یک احتمال است و علاوه بر آن دو احتمال دیگر هم متصور است که طبق یکی از آنها ضمانت از اوّل و از حین تصدق نیست و آنها معارض با این احتمال هستند [در فراز ثم الضمان هل یثبت ... خواهد آمد. ]  
 قوله: مع انّ:

بیان دوم مرحوم شیخ در تضعیف استدلال مذکور اینست که: قاعده اتلاف و کبرای کلی مخصوص مواردی است که اتلاف علی المالک و بر ضرر او باشد [مثل اتلاف ظالم و غاصب و ...] و دلیل این اختصاص ظهور قاعده مذکور است که شما جمله من اتلف مال الغیر فهو له ضامن را به هر کس عرضه کنید اهل عرف همین رامی فهمند که کسی عمداً مال کسی را تلف می کند و قصد اضرار دارد و متعددی است، [حتی در مواردی که مال کسی را اتلاف می کند برای نجات جان کسی باز هم اتلاف مال، ضرری است ولی برای دفع ضرر بزرگتر و دفع الافسد بالفاسد است. ]

و در ما نحن فیه اتلاف متصدّق، یک اتلافی نیست که علیه مالک باشد بلکه له مالک است، احسان در حقّ او است [ثواب مالش در آخرت به او می رسد. ] پس قاعده مذکور ما نحن فیه را شامل نیست.

بعد می فرماید: و المفروض ... : یعنی فرض بحث ما هم اینست که: ما که قائل به جواز تصدق شدیم منحصرأ به خاطر احسان بودن آن و اقرب طرق ایصال بودن آن بود ... که نفع مالک منظور است نه ضرر او، و تازه از اوّل هم قائل به تصدق نشدیم، بلکه بعد الفحص والیأس بدان قائل شدیم، که در تمام مراحل نفع مالک ملحوظ است و لذا ما نحن فیه ربطی به قاعده اتلاف ندارد.

[البته: خود شیخ قبلاً صدقه بودن را صرفاً بخاطر مرسله ابن ادریس و سایر مؤیدات روائی قائل شدند و مسئله احسان بودن و اقرب الطرق بودن و ... را ردّ کردند، حال چگونگی اینجا می فرمایند: انما قلنا بها لكونها احساناً... و حق این بود که بفرمایند: انما قلنا بها للاخبار...]

۶ - قوله: واما احتمال:

احتمال ششم اینست که بگوئیم: در احتمال چهارم، اصل صدقه بودن این مال مفروغ عنه بود و ضمانت آن مورد بحث بود که مراعی است یا نه؟ ولی طبق این احتمال اصل صدقه بودن مراعی است یعنی همانطور که در بیع فضولی اصل صحت آن مراعی و متزلزل و منوط به اجازه لاحقۀ مالک اصلی است [کما سیأتی].

هکذا در ما نحن فیه اصل صدقه بودن للمالک یا للمتصدّق مراعی است و اگر بعداً اجازه داد صدقه برای مالک خواهد بود یا از حین التصدّق اگر اجازه کاشفه باشد و هو الحق، و یا از حین اجازه، اگر ناقله باشد، و اگر ردّ کرد صدقه برای متصدّق واقع می شود از اصل یا از حین ردّ. [البته اینجا از اصل یا حین ردّ بودن ثمره ای ندارد چون در هر حال نفع صدقه دنیوی نیست که بالا و پائین داشته باشد، اخروی است که در آخرت به او می دهند.]

مرحوم شیخ می فرماید: این احتمال مفروض الانتفاء است. زیرا اگر ما نحن فیه مثل بیع فضولی باشد، قانون فضولی آنست که اگر مالک اصلی ردّ کرد و عین مال هم موجود بود، در دست هر کس که باشد حق دارد آن را بگیرد، پس باید در ما نحن فیه هم بتواند عین مال را از فقیر بگیرد، در حالی که احدی قائل به این امر نیست و همه می گویند: از ناحیه فقیر صدقه بودن لازم است و حقّ رجوع به فقیر نیست. پس این احتمال هم باطل است.

قوله: وانتقال:

اگر کسی در تأیید احتمال ششم بگوید: ما می بینیم که طبق روایت حفص بن

غیاث، اجر و ثواب مراعی و معلق است که اگر مالک اختار الاجر فهو له و... اگر اجازه داد اجر و ثواب برای او است و اگر رد کرد برای مالک است. و اجر و ثواب اثر صدقه است پس باید گفت: در واقع این صدقه است که مراعی است که برای مالک باشد یا متصدق که لازمه اش مراعی بودن ثواب است و در واقع از اثر به مؤثر برسیم.

مرحوم شیخ در جواب می فرماید: مسئله انتقال ثواب از شخص به شخص دیگر یک حکم شرعی است یعنی همین ثواب هم از اوّل برای مالک واقع شده کالصدقه منتهی بعداً که رد کرد این ثواب به دیگری منتقل می شود نه اینکه اجر و ثواب مراعی باشد و صدقه هم کذلک بالكشف، و این انتقال یک حکم شرعی و بدلیل خاص است که منافاتی با اصل تحقّق تصدّق ندارد.

قوله: و کیف کان:

مسئله انتقال الثواب هر طور که باشد، باید بدانیم که در ما نحن فیه چیزی که اقتضای ضمان بکنند [از قانون ضمان اتلافی یا ضمان بالید.] وجود ندارد. البته متقابلاً چیزی هم که مقتضی از برای عدم ضمانت باشد و بدلیل خاص بگوئیم: متصدق ضامن نیست، وجود ندارد [همانطور که قبلاً اشاره شد که: و لیس هنا امر مطلق...] و مجرد اذن شارع در تصدّق هم که موجب عدم ضمان و منافی با ضمان نشد، در نتیجه نه مقتضی ضمان هست و نه مقتضی عدم آن، پس هیچ طرف محرز نیست و عدم العلم است و وقتی شک کردیم به دامان اصل عملی پناهنده می شویم و اصل در اینجا عدم ضمان یا برائت از ضمان است.

قوله: لکن:

این فراز در واقع دلیل احتمال سوّم از شش احتمال است که قبلاً عنوان شد و آن قول به تفصیل بود: اگر بر این مال ید ضمان مترتب نشده، یعنی از اوّل که گرفت به قصد حفظ مال برای مالک و رساندن آن به مالک گرفت [از باب حسبه للمالک

یعنی اینکه این امر زمین نماند و بالاخره کسی آن را به عهده بگیرد. [چنین کسی از اوّل مُحسن و نیکوکار است و ضامن نیست و حالا که با اجازه خود شارع صدقه داده، شک داریم که ضامن است یا نه؟ الاصل البرائة من الضمان جاری می شود.

و اما اگر ید ضمان بر آن مترتب شده یعنی آن را به نیت تملک اخذ کرد، بعداً از غصبیت آگاه شد و تصمیم گرفت که آن را برای مالک حفظ کند و بعد الفحص و الیأس صدقه داد، ولی روز اوّل که گرفت ضامن شد. [به همان بیانی که شیخ در صدر صورت ثالثه یعنی صورت علم تفصیلی آوردند. [و ید ضمان بر این مال مترتب گشت، و الآن بعد التصدق شک در بقاء ضمان داریم، استصحاب الضمان جاری می شود و چیزی که رافع یقینی باشد نیامده، زیرا رافع یقینی رضایت مالک است که آنهم حاصل نشده.

نتیجه تا اینجا: بایان دلیل تفصیل روشن می شود که قول به تفصیل با قواعد موافقت و سازگارتر است. [منظور از قواعد قاعده ضمان بالاتلاف و ضمان بالید است.]

قوله: لکن الاوجه:

نظریه مرحوم شیخ از میان شش احتمال مذکور: ایشان طرفدار ضمانت مطلقه هستند یعنی می گویند: بعد ظهور المالك و عدم رضائه بالتصدق، شخص متصدق ضامن است و باید از عهده غرامت و خسارت برآید، آنهم مطلقاً یعنی مساوی است. که ید ضمان بر این مال مترتب باشد [کما اذا اخذه بنیة التملک من اوّل الامر] و یا ید ضمانی بر این مال مترتب نباشد [کما اذا اخذه بنیة الحسبة للمالك] و منشأ فتوای به ضمان مطلق، یکی از وجوه ثلاثه است:

۱- یا حکم به ضمان از باب تحکیم و تقدیم استصحاب بر اصل برائت است ولو به ضمیمه عدم القول بالفصل.

بیان ذلک: مقدمه: در رسائل در مبحث تعارض اصول عملیه با یکدیگر

مبسوطاً بیان شد<sup>(۱)</sup> که اگر استصحاب با یکی از اصول ثلاثه دیگر [برائت، احتیاط، تخیر] تعارض کرد، استصحاب مقدم است، زیرا یا استصحاب اماره است [بر مبنای متقدمین] و اماره بر اصل مقدم است و یا اگر از اصول عملیه است [بر مبنای متأخرین] اصل محرز است و تقدّم دارد و مورد بحث ما تعارض استصحاب با اصل برائت است که بلا شک استصحاب مقدم است و دلیل آن مبسوطاً در رسائل آمده<sup>(۲)</sup> با حفظ این مقدمه می گوئیم:

در ما نحن فیه که ضمان مطلقاً مطرح است، این مطلقاً دو بخش داشت: در یک بخش آن که سبقه ید الضمان و ترتّب علیه ید الضمان، كما فی الاخذ بنیة التملک، اینجا از حین اخذ، ضمانت آمد، بعد العلم به غصبت و بناگذاری بر ردّ به مالک هم ضمانت استصحاب شد، بعد الفحص والیأس و قبل التصدق هم کذلک، تا می رسد به بعد التصدق که مورد بحث است که آیا متصدق ضامن است یا نه؟ در اینجا دواصل قابل جریان است:

الف: با ملاحظه حالت سابقه ضمان، جای جریان استصحاب ضمان است.  
ب: با قطع نظر از حالت سابقه و در نظر گرفتن اینکه بالفعل شک در ضمان و عدم آن داریم اصل برائت از ضمان جاری می شود. و اصلین متعارض هستند زیرا استصحاب حکم به ضمان متصدق می کند و اصل برائت، حکم به عدم ضمان، و به حکم به مقدمه مذکور استصحاب برنده است.

و در بخش دیگر که: لم یتربّ علیه ید الضمان کالاکخذ بنیة الردّ الی المالک که از اوّل مُحسن و نیکوکار است و ما علی المحسنین من سبیل و این عدم ضمان هست تا هنگام تصدّق، بعد از تصدّق شک می کنیم که آیا ضامن است یا خیر؟ جای استصحاب ضمان نیست چون حالت سابقه ندارد، و تنها مجرای اصل

(۱) رسائل محشی ص ۴۲۳ تا ص ۴۲۴.

(۲) رسائل محشی ص ۴۲۳، اوّل صفحه - المقام الثالث.

برائت از ضمان است. ولی با توجه به اینکه کسی قائل به تفصیل نشده و حکم دو بخش مذکور را از هم جدا نکرده.

[البته قبلاً شش احتمال آوردیم و احتمال سوم قول به تفصیل بود ولی آنها مجرد احتمال بود و قائل نداشت، آنکه قائل دارد دو قول است: یکی ضمان مطلقاً، و دیگری عدم ضمان مطلقاً، پس احدی از فقهاء قائل به تفصیل نشده] می گوئیم: در بخش اول استصحاب مستقیماً جاری شد و به جنگ اصل برائت آمد و آن را دفع کرد.

و در بخش دوم استصحاب مستقیماً به جنگ برائت نمی آید، چون استصحاب مجری و موضوع ندارد ولی به ضمیمه عدم قول به فصل، با اصل برائت تعارض می کند و باز هم استصحاب برنده است. و لذا وجه اول برای قول به ضمان مطلقاً عبارت شد از تحکیم و تقدیم استصحاب به بیان مذکور.

[این وجه قابل مناقشه است، زیرا کسی را رسد که عکس کند و بگوید: در بخش دوم که از اول ید ضمان نبوده و قصد احسان داشته، از اول ضامن نبوده و بعد التصرف هم شک در ضمان می کنیم و استصحاب عدم ضمان جاری می شود و به ضمیمه عدم القول بالفصل در بخش اول هم که ید ضمان مترتب بود حکم به عدم ضمان می کنیم، و بالجمله در هر قسمت استصحابی قابل جریان است و به ضمیمه عدم قول به فصل اینجا تعارض استصحاب با برائت نیست بلکه تعارض الاستصحابین است که احکام آن در رسائل آمده است.<sup>(۱)</sup>]

۲- و یا وجه ضمانت مطلقه، مرسله ای است که قبلاً از ابن ادریس در سرائر گذشت که به نقل مرحوم شهیدی متن عبارت سرائر اینست: روی اصحابنا انه يتصدق به عنه ويكون ضامناً اذا لم يرض بما فعل<sup>(۲)</sup> این مرسله که قبلاً ضعف

(۱) رسائل محشی ص ۴۲۴.

(۲) هداية الطالب ص ۱۳۹.

سندش باشهرت جبران شد صریحاً می گوید: اگر مالک راضی نبود، متصدق ضامن است و اطلاق کلام هم فرضی را که تَرْتَبَ عَلَيْهِ يد الضمان، شامل است و هم فرض را که لم يسبقه يد الضمان، پس به این دلیل متصدق ضامن است مطلقاً.

۳- و یا وجه ضمانت مطلقه، از خبر ودیعه [خبر حفص بن غیاث] مستفاد است.

بیان ذلک: خبر مذکور در مورد ودیعة الغاصب بود، حال اگر گفتیم: ودیعة بودن خصوصیتی ندارد و از باب مثال ذکر شده، ملاک مجهول المالک بودن است، در این صورت از مورد خبر به ما نحن فیه [جائزه سلطان] تعدی می کنیم و به وحدت مناط حکم به ضمان می کنیم، و ما نحن فیه به منزله لقطه می شود که متصدق لقطه ضامن است.

ولی اگر برای ودیعة خصوصیت قائل شدیم و از آن به مطلق مجهول المالک تعدی نکردیم، می گوئیم: باب ودیعة الغاصب احکام فراوانی دارد، از قبیل: تعریف تا یکسال، تصدق بعد از یکسال، ضمانت بعد از ظهور مالک و عدم رضا به صدقه، ثبوت ضمانت به نفس تصدق که از اول اذن در صدقه با همین نحو ضمانت است و ... حال عدم تعدی نسبت به خصوص تعریف سنه است که در ما نحن فیه این را نمی گوئیم بلکه حدّ الیاس ملاک بود، ولی در سایر احکام مذکور که مال مطلق مجهول المالک است فرقی میان ما نحن فیه با باب لقطه و ودیعة نیست پس ضمانت به حکم این روایت می آید، و ممکن است مراد مرحوم شیخ این باشد که ولو در باب ودیعة تعریف سنه ذکر شده ولی یکسال موضوعیت ندارد بلکه اماره بر یأس از ظفر به مالک است و اگر اماره شد ملاک اصلی همان یأس است و احکام تصدق و ضمان بر آن بار می شود منتهی در لقطه و ... چون معمولاً تا یکسال مایوس نمی شود، آن را ملاک کرده و گرنه تعدی که نیست.

قوله: ثم الضمان:

بر مبنای ما که فتوی به ضمان دادیم و گفتیم: متصدّق ضامن است، این سؤال مطرح می شود که: از چه زمانی وی ضامن است؟ سه وجه در مسئله مطرح است:

۱- به مجرد صدقه دادن ضامن شد [نه ضمان تعلیقی و مراعاتی بلکه تنجیزی و واقعی] و بعداً که مالک پیدا شد اگر اجازه کرد این رافع ضمان است و اگر ردّ کرد ضمانت کما کان باقی است. پس في الواقع سه فرض متصور است:

الف: بعداً مالک اجازه کرد. حتماً ضمان رفع می شود.

ب: بعداً مالک ردّ کرد. حتماً ضمانت هست.

ج: شک و عدم العلم است و ردّ یا اجازه هیچکدام محرز نیست، باز هم ضمانت باقی است و تا اجازه احراز نشود رافعی نیامده است.

دلیل این وجه دو امر است:

الف: قاعدة اتلاف: بر متصدّق از حین تصدّق، صدق می کند که: اتلف مال الغير، و کبرای کلی هم می آید که: من اتلف مال الغير... پس به نفس تصدّق در واقع ضامن است.

ب: استصحاب: در بعض صور که صورت ترتّب ید ضمانتی باشد استصحاب ضمانت از حین اخذ تا حین علم به غصبيت تا حین الیأس و تا حین التصدّق جاری است و بلافاصله با تصدّق ضامن است.

[البته این دلیل اخص از مدعا است و بعض صور را شامل نیست]

۲- ضمانت به سبب ردّ بعدی مالک ثابت می شود، آنهم از همان هنگام ردّ ضامن می شود [ردّ مالک ناقل است و از حالا ضمانت می آورد و واقعاً علت و مؤثر در ضمان است و قبلاً ضمانت نبوده] دلیل این وجه اصل عدم ضمان تا قبل از ردّ است یعنی شک می کنیم که پیش از ردّ مالک آیا ضمانت آمد یا نه؟ الاصل في



کلّ امر حادث شکّ فی حدوثه وعدمه ، عدمه .

۳- ضمانت بواسطه ردّ احراز می شود اما نه از هنگام ردّ بلکه از هنگام تصدّق، یعنی ردّ بعدی موجب ضمانت قبلی و از حین تصدّق است، یعنی ردّ متأخر، مؤثر در ضمانت متقدم نیست و ضمانت را در گذشته ایجاد نمی کند، .  
لأن الشیء لا ینقلب عما وقع علیه، بلکه منظور اینست که ردّ مالک کاشف از ثبوت واقعی ضمانت از حین تصدّق است .

و دلیل این وجه همان روایت حفص بن غیاث است بنابر تعدّی از ودیعه به مطلق مجهول المالک و اینکه مانحن فیه هم به منزله لقطه است و چون در لقطه ضمانت از حین تصدّق است و ردّ بعدی کاشف است، هکذا در مانحن فیه، [و ثمره ضمان از حین ردّ یا از حین صدقه در قیمت ظاهر می شود که اگر از حین ردّ ضامن است پس باید قیمت فعلی جنس را به مالک بدهد و اگر از حین تصدّق در واقع ضامن بوده باید قیمت آن روز را پردازد البته در مثلیات ثمره ندارد چون مثل بدمه می آید و باید بدهد و قیمت آن مهم نیست . ]

قوله : ولومات :

اگر مالک اصلی قبل از اینکه باخبر شود و صدقه دادن را امضاء یا ردّ کند، مرد آیا حق الاجازة او الرّد به وارث او منتقل می شود یا خیر؟ دو وجه مطرح است :

۱- آری، منتقل می شود، زیرا که حق مذکور همانند سایر حقوق مالیه [از قبیل حق الخيار حق الشفعه حق الاختصاص و] است و همانطوری که سایر حقوق به ارث برده می شود حق مذکور هم کذلک، پس مسأله به اجازة یا ردّ ورثه منوط می شود .

۲- خیر، منتقل نمی شود، زیرا که علی الفرض بعد از تصدّق، عین مال قابل برگشت نیست و اصالة اللزوم حکم به لزوم صدقه می کند، تنها بدل عین که مثل

یا قیمت باشد باقی می ماند، و نسبت به بدل هم قدر متیقن خود مالک، حق مطالبه داشت. و اما در وارث شک داریم که چنین حقی دارد یا نه؟ اصل عدم جاری می شود، آری اگر عین مال قابل برگشت بود، زمام امرش به دست وارث بود.  
 قوله: ولومات:

اما اگر قبل از اجازه یا رد مالک، شخص متصدق از دنیا رفت، و بعداً مالک پیدا شد و صدقه بودن را رد کرد، حکمش چیست؟ می فرماید: این یک دینی است بر ذمه متصدق و باید غرامت این مال از ترکه میّت خارج شود زیرا قانون اینست:

کلیه حقوق مالیه ای که به سبب فعل شخص به گردنش آمده و فعل او سبب این حق مالی شده، مسبب باید از عهده برآید و اگر مرد، این حق به عنوان دین از ماترک او اخراج می شود مقدماً علی الوصیه و المیراث، چند مثال:

الف: اذا رمی احدٌ رجلاً بحجر و مات الرامی قبل وصول الحجر ثم اصاب الحجر الرجل فقتله فديته تؤخذ من ترکه القاتل لاستناد القتل اليه.

ب: كمن حفر بئراً في طريق المسلمين، فتردى فيه احد و مات بعد موت الحافر فديته تؤخذ من ترکه الحافر لأنه السبب للقتل.

ج و د: كمن سقى سمّاً او طعن رجلاً فجرح فمات بعد موت الساقی او الطاعن فان الدية يكون في مال الفاعل والسبب وكذا الحال في سایر الاتلافات.  
 قوله: هذا كله:

تمام مطالبی که تا بحال در رابطه با ضمانت متصدق آورديم، تماماً مربوط به فرضی بود که آخذ، خود شخصاً اقدام به تصدق نماید و به عنوان فاعل مباشر این کار را انجام دهد، و اما اگر این اموال را به حاکم شرع داد و حاکم صدقه داد و بعد مالک اصلی آمد و راضی نشد آیا ضمانت هست یا نه؟ دو فرض متصور است:

۱- بعد الفحص والیاس، این مال را به حاکم داد، در اینجا دو وجه و احتمال وجود دارد:

الف: نه دافع ضامن است و نه حاکم، اما الدافع: حاکم شرع ولی غائب و مجهول است ویداوید مولی علیه است، و دافع این مال را به ولی غائب داده است، پس گویا به خود مالک رد کرده پس بری الذمه است.

و اما الحاکم: او هم روی ولایتی که دارد تصرفاتش همانند تصرفات مولی علیه است و همانطوری که اگر خود مالک اصلی صدقه می داد کسی ضامن نبود هکذا اگر ولی او هم صدقه داد و تصرف تصدقی کرد کسی ضامن نیست.

ب: محتمل است بگوئیم: دافع ضامن است ولی حاکم ضامن نیست. وجه ضمان دافع: مسأله غرامت کشیدن، به خاطر این نیست که تصرفات دافع نافذ نیست و تصدق او مؤثر نیست، خیر حتماً مؤثر است، و او هم بر این مال ولایت دارد و شاهد تأثیر هم آنست که بعد التصدق ولو عین مال در دست فقیر موجود باشد حق استرداد نیست و اگر مؤثر نبود که هنوز صدقه ای واقع نشد. و باید حق رد عین محفوظ باشد. پس تصرف مذکور لازم و غیر قابل ابطال است. و اما مسأله غرامت، یک حکم شرعی است که بدلیل خاص [استصحاب یا مرسله و ...] ثابت شده و متصدق باید از عهده برآید.

آنگاه در فرضی که فعلاً بحث داریم چون دافع مأمور به فحص و تصدق است چه خودش صدقه بدهد و چه به حاکم بدهد و وی به عنوان وکالت از متصدق واسطه در رساندن مال به فقیر باشد، در هر حال دافع و متصدق ضامن است و بر وکیل او که حاکم باشد چیزی نیست، متصدق اصلی ضامن است.

۲- قبل الفحص والیاس و به مجرد اخذ از ظالم، آن را به حاکم شرع بدهد و خود را راحت کند در این فرض حاکم شرع است که مأمور به فحص می باشد و بعد الیاس این حاکم است که مأمور به تصدق است، و لذا اگر صدقه داد و مالک

اصلی راضی نشد، اینجا سخن از ضمانت حاکم است و تمام بحثها که تا بحال راجع به دافع داشتیم حالا راجع به حاکم شرع مطرح می شود که ضامن است یا نه؟ اقوال و احتمالات و فروعی که بدنبال آن ذکر شد در اینجا می آید.

## (صورت چهارم) (علم اجمالی به اشمال جائزه بر حرام)

قوله: واما الصورة الرابعة:

در اول مسأله ثانيه در خاتمه، یعنی جائزه السلطان، فرمودند: چهار صورت متصور است، تا به حال حکم سه صورت بیان شد:

۱- صورت شک و عدم العلم به حرام، حکمش جواز اخذ و حلیت تصرف

بود.

۲- صورت علم اجمالی به اینکه یا این جائزه حرام است یا آن مال که دست خود جائز است اینهم سه فرض داشت که مبسوطاً بیان شد.

۳- صورت علم تفصیلی به حرمت و غصبت، اینهم مبسوطاً بیان شد.

و اما صورت چهارم: مجاز علم اجمالی دارد که این جائزه مشتمل بر حرام است [فرق صورت چهارم با دوم واضح است، زیرا در صورت ثانیه علم اجمالی به این نحو بود که: یا این جائزه حرام است و یا آن مالی که در دست ظالم مانده، ولی در صورت رابعه کاری به مال در دست جائر نیست، همین مالی که به رسم جائزه به کسی داده همین مال مشتمل بر حرام است ولی تفصیلاً نمی دانیم که کدام قسمت آن حلال و کدامش حرام است؟]

حال خود این صورت دو شعبه دارد:

۱- یا این اشتباه و اجمال موجب حصول اشاعه است یعنی مال حرام بصورت مشاع در ضمن حلال است مثل اینکه روغن حلال با حرامش مخلوط شده یا گندم

با گندم، یا حصهٔ مشاعی از این ماشین یا منزل حرام است و کلّ خانه را به کسی  
جائزه می دهد.

۲- و یا موجب اشاعه نیست مثل اینکه چند قلم جنس به کسی جائزه داده از  
قبیل: دراهم و دنانیر و اثواب و... که اجمالاً می داند یکی از اینها حرام است ولی  
کدام است؟ تفصیلاً نمی داند.

اما شعبهٔ اوّل: خود این قسمت، چهار صورت دارد:

۱- یا مقدار مال حرام و مالک اصلی آن هر دو برای مجاز معلوم و شناخته  
شده اند مثلاً می داند که  $\frac{۱}{۳}$  این روغن یا گندم یا خانه حرام و غصبی است و مالک  
اصلی هم زید است. حکم این صورت روشن است که باید مقدار مذکور را  
به مالک مذکور ردّ کند.

۲- و یا هم مقدار و هم مالک هر دو مجهول اند، حکم این فرض حکم مال  
حلال مختلط به حرام است که اخراج الخمس باشد باید طبق دستورات و شروطی  
که در کتاب الخمس آمده  $\frac{۱}{۵}$  مال را به اهل الخمس بدهد و الباقی حلال است.

۳- مقدار را می داند [که مثلاً  $\frac{۱}{۳}$  مال حرام است] ولی مالک آن را  
نمی شناسد. حکم این فرض مبسوطاً در صورت ثالثه از چهار صورت مسأله  
جائزه السلطان که صورت علم تفصیلی به حرام ولی مجهول المالک بود، بیان  
شد.

۴- عکس صورت سوّم، یعنی مالک را می شناسد ولی مقدار مال حرام را در  
میان جائزه نمی شناسد، حکم این صورت آنست که با مالک از راه مصالحه درآید  
و مشکل را حلّ کند.

و اما شعبه دوم: دو راه دارد:

۱- یا از راه قرعه آن حرام واقعی فی البین را تعیین می کند، القرعة لکل امر  
مشکل او مشتبه او مجهول.

۲- و یا از راه بیع و اشتراك در ثمن، یعنی كلّ جائزه را می فروشد و بعد در پول آن به نسبت حرام واقعی با مالک اصلی شریک خواهند بود.

در خاتمه: صورت چهارم با دو شعبه و صورتی که هر شعبه داشت در اینجا به اجمال برگزار شد و تفصیل آن در کتاب الخمس است.  
 قوله: واعلم:

وقتی می گوییم: فلانی از دست ظالم، مالی را اخذ کرد در اینجا دو چیز مطرح است؟

۱- نفس اخذ و گرفتن از دست ظالم که فعلی از افعال اختیاریّه مکلف است، مع قطع النظر از اینکه چه چیز را اخذ کرده؟ متعلق اخذ چیست؟ مأخوذ کدام است؟ آیا مالی را اخذ کرد یا غیر مال را؟ اگر مال را گرفت آیا مال حلال یا مال حرام؟ به اینها کاری نیست. و مجرد اخذ یا اخذ فی نفسه، مطرح است.

۲- مافی ید الظالم یا شیئی یا مال مأخوذ که عین خارجی است و متعلق فعل انسان قرار می گیرد. حال اخذ مافی ید الظالم به اعتبار هر یک از دو امر مذکور احکامی دارد: اما نفس الاخذ مثل سایر افعال اختیاریّه انسان، قابلیت آن را دارد که به هر یک از احکام خمسه محکوم شود:

۱- گاهی خود اخذ واجب است. و آن در صورتی است که نفس اخذ، دارای مصلحت ملزمه باشد مثلاً معنون به عنوان تقیّه ای باشد که اگر اخذ نکند خطر مالی یا جانی یا آبرویی برای او دارد.

۲- و گاهی اخذ مستحب است، اگر دارای مصلحت غیر ملزمه باشد، مثل عنوان احسان الی الغیر و یا مقدّمه مستحبی بودن که مقدّمه المستحب مستحبه و ...

۳- و گاهی اخذ مباح است، اگر نه دارای مصلحت باشد و نه دارای مفسده و فعل و ترکش یکسان باشد.

۴- و گاهی اخذ مکروه است، اگر دارای مفسده غیر ملزومه و مرجوحیت باشد.

۵- و گاهی اخذ حرام است، اگر دارای مفسده ملزومه باشد مثلاً مقدمه منحصره حرام باشد یا معنون به عنوان تقویت شوکت ظالم و وهن حق باشد، یا عنوان اعانة الظالم بر او صدق کند، یا اعانت بر اثم که منهی است بر آن منطبق شود.

و اما مال مأخوذ: مرحوم شیخ می فرماید: مال مأخوذ می تواند به سه حکم از احکام خمس مباح محکوم گردد ولی بعض المحشّین قسم چهارمی هم افزوده اند که اباحه باشد<sup>(۱)</sup> و بعض دیگر از محشّین قسم پنجمی را افزوده اند که استحباب باشد.<sup>(۲)</sup>

و ظاهراً دلیلی برای بیان شیخ اعظم نیست، و ما به پیروی از محشّین همه پنج حکم را می آوریم:

۱- گاهی این مال مأخوذ، متصف به وصف حرمت است، و مال حرام نام دارد و آن عبارتست از مالی که علم تفصیلی داریم که مال الغیر است و مالک اصلی هم به هیچ وجه به اخذ آن از ظالم و تصرف در آن راضی نیست، چنین مالی را مال حرام می گوئیم.

۲- و گاهی مال مکروه است مثل اموال مشتبه و شبهه ناک که مال مکروه نام دارند یعنی مالی که مرجوح است و بهتر است از آن اجتناب شود.

۳- و گاهی مال مباح است مثل اینکه مال خودش را از دیگری می گیرد و یا مال حلال دیگری به او تملیک یا اباحه می شود، چنین مالی متصف به مباح بودن است.

(۱) حاشیه المکاسب محقق ایروانی ص ۶۵.

(۲) حاشیه المکاسب مرحوم سید ص ۴۳.

۴- و گاهی مال مستحب است کما اذا كان مالا يستحب استنقاذه، مثل مال حلالی که موجب وسعت در زندگی است که مالی است مستحب الاستنقاذ.

۵- و گاهی مال واجب است و آن مالی است که واجب الاستنقاذ از ید ظالم است یعنی حقوق مردمان است و در دست ظالم است و چنین مالی گرفتنش از ظالم واجب است و حتی اگر عین مال نیست و به ذمه ظالم آمده از حقوق سادات، حق امام علیه السلام، حقوق فقراء و مساکین و ... بر حاکم شرع واجب است که آنها را از ظالم بگیرد.

[همانطوری که اولین حاکم شرعی بر حق پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، یعنی حضرت امیر علیه السلام وقتی به خلافت رسید و رسماً زمام امر حکومت بر مسلمین را به عهده گرفت، روز دوم حکومتش سخنرانی کرد و فرمود: تمام آنچه را که عثمان از اموال مسلمین و از بیت المال به بنی امیه بذل و بخشش کرده همه را به بیت المال برمی گردانم ولو به کابین زنان رفته باشد ...]

حاکم شرع اینها را می گیرد ولو به عنوان مقاصه [در فرضی که عین مال موجود است و ظالم گریخته آنها را مصادره می کند و یا اگر عین آن حقوق الناس موجود نیست و تلف کرده تقاصاً از اموال دیگر او که مال شخصی است گرفته و به صاحبان حق می دهد.]

نه تنها حاکم حق استنقاذ دارد بلکه برای آحاد مردم مسلمان استنقاذ آن مال از ظالم جایز است و بویژه صاحبان حق که فقرا و سادات و ... باشند، البته اگر طلب اذن از حاکم شرعی متعذر باشد و الا با امکان استیذان، باید این امور با اذن حاکم شرع باشد تا هرج و مرج پیش نیاید.

ثمره اینکه نفس الاخذ، جداگانه احکامی پیدا کرد، و مال مأخوذ هم علیحده احکامی پیدا کرد، آنست که: گاهی هم اخذ حرام است چون تقویت ظلمه است و هم مال مأخوذ حرام است چون غصبی و مال غیر است و غیر هم راضی نیست،



در اخذ چنین مالی از ظالم باید گفت دو جهت حرمت وجود دارد و دو عنوان حرام بر آن منطبق است و در نتیجه دو عقاب خواهد داشت و هکذا در بقیه صور که ای چه بسا دو جهت و جوب پیدا شود و اخذ از دو جهت واجب باشد و ...  
 قوله: و کیف کان:

حکم اخذ و یا مال مأخوذ هر چه که باشد، باید بدانیم که آنچه تا به حال در مسأله دوّم از مسائل خاتمه، در رابطه با جائزة السلطان طی چهار صورت مبسوطاً عنوان کردیم، همه و همه مربوط به حکم آخذ و وظیفه او بود که کجاها اخذ و تصرفات دیگر حرام است؟ و کجاها حلال؟ در چه مواردی اگر تصرف کرد ضامن است؟ و در چه مواردی ضامن نیست؟

حال در این فراز، راجع به وظائف خود ظالم فی نفسه بحث می کنیم:

اموالی را که ظالم به ظلم و زور و غصب و در یک کلام بناحق از دیگران گرفته تا زمانی که عین مال در دست ظالم موجود است چندین حکم تکلیفی به گردن او بار می شود از قبیل: حرمت غصب و اخذ بناحق، حرمت امساک، حرمت تصرف و اتلاف، و جوب ردّ به مالک اصلی و ... و حتی بعد از ممات ظالم هم اگر عین مال موجود است باید به مالک اصلی مسترد شود.

و اما اگر ظالم این اموال را حیف و میل کرده و به این و آن بخشیده و آنها هم مال را تلف کرده اند، حکم اینها چیست؟

یکی از احکام اینست که: لاشکال در اینکه قیمت این متلفات [مظالم العباد] به گردن او آمده و از جمله دیون و بدهیهای او محسوب می شود، و وی بدانها مشغول الذمه است، همانند سایر دیون شخصی او که به عنوان یک فرد از افراد جامعه [و نه به عنوان ظلم و غصب و ...] بدیگران دیونی دارد و حقوق مالیه ای از دیگران به گردن او آمده از قبیل موارد ذیل:

از کسی مالی قرض کرده و هنوز قرضش را ادا نکرده است، این به ذمه اش

هست تا زمانی که پردازد. و یا از کسی به نسیه جنسی خریده و هنوز ثمن آن را نداده باز مشغول الذمه است.

و یا به کسی به بیع سلم چیزی پیش فروش کرده و پولش را گرفته ولی هنوز آن جنس را تحویل نداده تا نداده است مبیع کلی و به ذمه او است.

و یا مبلغی را صدق و مهریه زنی قرار داده و با آن زنی را تزویج کرده و هنوز صدق را نداده که باز دینی است به گردن او و هر وقت آن زن مطالبه کند باید پردازد.

و غیر اینها از دیون دیگر از قبیل مال الاجاره، عوض الجعل، صلح معاوضی و...

پس مظالم العباد مانند دیون شخصی او به ذمه اش آمده و از جمله دیون او است. یکی دیگر از احکام اینست که: ظالم تا زنده است ضامن بوده و باید از عهده تمامی دیونش برآید و قاعده دیون اینست که تا از عهده برنیامده و به طلبکار نداده و یا طلبکار او را بریئ الذمه نکرده و حق خود را اسقاط نکرده همچنان مشغول الذمه است.

حال حکمی که مورد بحث ما است اینکه: اگر ظالم پیش از رد مظالم و پرداخت دیون خود مرد، دیون شخصی او از قبیل قرض و ثمن مبیع و... تماماً از اصل ترکه اخراج می شود و این مطلب اجماعی است که دین بر وصیت و میراث مقدم است. یعنی اول دیون میت را باید پردازد، سپس اگر چیزی از ترکه باقی ماند، به وصایای میت به مقداری که نافذ است [تا ثلث و مازاد منوط به اذن و رضایت وارث است] عمل کنند و سپس تتمه و بقیه را بین وارث به نسبت سهام باب الارث تقسیم کنند.

اما آیا مظالم العباد که به گردن او آمده و از بابت ظلم و جور بدهکار شده است، اینها نیز در حکم دیون شخصی او است و از جمله دیون است و همان

احکام را دارد، یعنی بر وصایا و مواریث مقدم اند و نخست باید از اصل ترکه تمام دیون شخصی و مظالم را خارج کنند و به اهلش و ذوی الحقوق برسانند، سپس به وصایای او عمل کنند و الباقی را بین وراثت قسمت کنند؟

و یا مظالم العباد حسابش جدا است و مثل بقیه دیون نیست که از اصل ما ترك خارج شود بلکه تا زمانی که ظالم زنده بود خودش ضامن بود و حالا که مرده اگر نسبت به مظالم العباد وصیتی کرده تا ثلث مال نافذ است و اگر وصیتی هم نکرده که ربطی به وارث ندارد و آنها تمام ترکه را ارث می‌برند و ضامن هم نیستند، آنگاه ظالم در قبر می‌ماند و یک دنیا عقوبت بابت مظلومه‌هایی که به گردنش آمده؟ در این رابطه دو نظریه مطرح است:

۱- شیخ اعظم ره می‌فرمایند: مقتضای قاعده [قاعده دیونی که به ذمه آمده و باید از عهده برآید و تا تسلیم نکرده یا اسقاط و ابراء صورت نگرفته چه زنده باشد و چه بمیرد ضامن است] اینست که: پس از مرگ هم وی ضامن و مدیون است و مظالم، حکم سایر دیون ظالم را دارد و در نتیجه از اصل ترکه خارج می‌شود و بر وصایای او و میراث الوارث مقدم است.

۲- ولی مرحوم کاشف الغطاء فرمود: اموالی که ظالم به زور از مالکین گرفته و در دست او تلف شده [و باصطلاح مظالم العباد] حکم دیون شخص او را ندارند و بعد از مرگ او از اصل ترکه خارج نمی‌شوند و بر وصایا و میراث مقدم نیستند، بلکه اگر وصیتی به این مظالم نموده از ثلث نافذ است و مازاد منوط به رضایت وارث است [مثل سایر وصایای او] و اگر وصیت هم نکرده است تمام این ترکه به وارث منتقل می‌شود و قیمت اموالی را که غصباً در زمان حیات تلف کرده از ترکه جدا نمی‌کنند، و خلاصه اینکه مظالم حسابش از سایر دیون مستثنی است.

قوله: لعدم انصراف:

کاشف الغطاء برای مدّعی خود دو دلیل آورده است :

۱- متلفات غصباً اگرچه از دین محسوب می شود [به معنای لغوی و وسیع کلمه دین] ولی کلمه دین عند الاطلاق نسبت به دیون شخص منصرف الیه و نسبت به مظالم مذکور، منصرف عنه است یعنی از اینها رویگردان و به دین شخص متمایل است و انصراف جلوی اطلاق را می گیرد و در نتیجه حکمی که در لسان دلیل برای دین ذکر شده [که بر وصیت و ارث مقدم است و از اصل ترکه اخراج می شود]. [اینگونه از دیون را [مظالم العباد] شامل نیست و نسبت به این امور به عموماً وصیت و میراث رجوع می کنیم .

یعنی دلیلی که می گوید: هر کسی مالی را ترك کرده از آن وارث است، هر کسی وصیتی کرده از ثلث نافذ است، اینها نسبت به دیون شخص تخصیص خورده است زیرا که آنها از اصل ترکه خارج می شوند و مقدمند. ولی نسبت به مظالم العباد مخصّصی پیدا نکرده و به عمومش باقی است. پس اگر وصیت کرد تازه از ثلث نافذ است و مقدّم بر وصیت نیست و اگر وصیت نکرد که حتی از ثلث هم نافذ نیست و ارتباطی به ورثه ندارد و تنها مسأله عقوبه الظالم مطرح است .

[منظور از عموماً وصیت و ارث، آیه شریفه ﴿من بعد وصية يوصي بها او دين و...﴾ است<sup>(۱)</sup>]

۲- سیره مستمره مسلمین از صدر اسلام تاکنون بر این بوده که با اموال ظلمه همان بر خورد را داشته و دارند که با اموال دیگران، یعنی پس از مرگ ظالم، آنچه را بابت مظالم عباد به گردن او آمده استثناء نمی کنند بلکه دیون شخصی و سپس وصایا و سپس تقسیم بین ورثه مطرح است. و سیره کذایی هم حجّت است. پس مظالم العباد با سایر دیون فرق دارد<sup>(۲)</sup>.

(۱) سوره نساء آیه ۱۰ و ۱۱ .

(۲) شرح قواعد خطی ص ۸۳ .

قوله: وفيه:

مرحوم شیخ از هر دو دلیل مرحوم کاشف الغطاء جواب می دهند.

اما از دلیل اول یعنی انصراف چند جواب می دهیم:

۱- ما اصل انصراف مذکور را قبول نداریم و در مقابل شما که ادعای

انصراف از اینگونه دیون کردید ما ادعای عدم انصراف داریم و می گوئیم: اگر

شما به عرف و عقلاء مراجعه کنید، عرف فرق نمی گذارد بین اموالی را که ظالم

از دیگران عدواناً و ظلماً تلف کرده و بین اموالی که نسیاناً و غفلةً تلف کرده [در هر

مورد حکم به ضمانت و اشتغال ذمه می کنند.] و نیز فرقی نمی گذارند میان اموالی

که این ظالم از دیگران تلف کرده با اموالی که شخص دیگری غیر از ظلمه از

دیگران تلف کرده [باز در هر دو مورد متلف را ضامن و مشغول الذمه می دانند.]

با این بیان وجهی برای دعوی انصراف کلمه دین از مانحن فيه [مظالم العباد] باقی

نمی ماند.

۲- آیا در زمان حیات ظالم و تا وقتی زنده بود بر این اموالی که ظلماً تلف کرده

بود، احکام دین مترتب بود یا نه؟ لاشکال در جریان احکام دین در زمان حیات

ظالم که از جمله احکام دین تقاص است یعنی مالک اصلی حق داشت برود و به

مقدار اموالی که از او غصب کرده و تلف کرده، از اموال ظالم بگیرد. و اتفاقاً

خصوص حکم تقاص در روایات منصوص است. [منظور روایت داود بن رزین

است که می گوید: قلت لابی الحسن علیه السلام: انی اخالط السلطان فتکون عندی

الجاریة فیأخذونها والدابة الفارهة فیبعثون ویأخذونها ثم یقع لهم عندی المال فلی

ان آخذہ؟ قال علیه السلام خذ مثل ذلک ولا ترد علیه. <sup>(۱)</sup>] حال در زمان حیات که احکام

دین جاری بود، پس از ممات ظالم همه جاری است و بر فرض شک، استصحاب

بقاء جاری می شود باز هم لاوجه للانصراف المذكور.

(۱) وسایل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۵۷، باب ۵۱، حدیث ۷.

۳- اگر مظالم حسابش جدا بود و بعد از اتلاف آنها، ظالم ضامن نبود و در زمان حیات یا بعد از مماتش فقط عقاب داشت، لازمه اش این بود که اگر در میان آنها مال خمس می بود، خمس بدانها تعلق بگیرد، اگر در حد استطاعت بود، وی مستطیع شود و حج بر او واجب شود، اگر اموال زکوی بود باید زکات بدانها تعلق گیرد و خود ظالم یا ورثه او پردازد، در حالی که احدی فتوا نداده به تعلق خمس یا زکات به این اموال و آمدن استطاعت با اینها و ... این دلیل آنست که این اموال که عوض آن اتلاف است و ظالم مدیون است و باید از عهده برآید، حکم سایر دیون را دارد که با مدیون بودن، وی مستطیع نیست و ...

[۴- تازه هر انصرافی که ارزش ندارد باید انصراف ظهوری باشد و منشأش کثرت استعمال باشد و ... که چنین انصرافی را در مانحن فیه قبول نداریم.]

۵- بر فرض قبول انصراف مذکور می گوئیم: لازمه اش اینست که احکام مربوطه به دین را در رابطه با مظالم العباد باید تعطیل کرد چون اینها دین نیستند پس چه در زمان حیات و چه ممات ظالم بر این متلفات غصباً حکم دین بار نمی شود، و لایلتزم به احد.

و اما جواب از سیره: مرحوم شیخ می فرماید: این سیره ای هم که شما ادعا کردید همانند نوع سیره های مستمره است که مردمان بدان پایند هستند ولی هیچ ریشه و اساس شرعی ندارد بلکه از کمی مبالغات و اهتمام و اعتناء مردمان نسبت به امر دین نشأت می گیرد و چنین سیره ای ارزش ندارد. [در اصول فقه در مبحث سیره مرحوم مظفر منشأ نوع این سیره ها را تبیین کرده اند و طالبین بدانجا مراجعه کنند<sup>(۱)</sup>]

قوله: ولذا:

در این قسمت سه شاهد مثال اقامه می کنند برای اینکه این سیره ها ناشی از

(۱) اصول الفقه جزء سوم، باب هفتم، مبحث سیره شرعیّه ص ۱۷۵.

بی مبالاتی است :

۱- می بینیم که مردم فرق نمی گذارند میان ظلمه و ستمگران ، و غیر ظلمه از کسانی که به نوعی حق الناس به گردن آنها است و مشغول الذمه هستند و یقین دارند به اینکه این افراد مانع الخمس و مانع الزکاتند و حق سادات و فقرا را نمی دهند، یا یقین دارند که بیشتر معاملات آنها فاسد است [در سایه عدم آشنایی به موازین شرعی] و معذک مردم فرقی نگذاشته و همه آنها را پس از مرگ مال وارث دانسته و با اموالی که در دست ظلمه یا در دست افراد مذکور است معامله ملکیت می کنند و ...

۲- قوله : ولای انفاذ :

و نیز در اجراء وصایای ظلمه و به ارث بردن وارث میراث ظلمه را فرقی نمی گذارند میان اینکه ظالم مشغول الذمه باشد به چیزهایی که ظلماً اتلاف کرده نظیر متلفات غصباً که مشغول الذمه به عوض آنست ، و جنایات که مشغول الذمه به ارش جنایات است [نقصی که در قیمت عبد در اثر جنایت و جراحت ظالم پیدا شده] و ... و میان اشتغال ذمه ظالم به دیون شخص که به گردنش آمده از راه معاملات ، مدیون به ثمن مبیع و ... شده یا از راه صدقات واجبه ای که به گردنش آمده یعنی زکواتی که در مال او است و مدیون است و ... در تمام این موارد با ظالم معامله می کنند و ...

۳- ترله : ولایین :

و نیز فرق نمی گذارند بین مواردی که مظلوم و مالک اصلی تفصیلاً معلوم باشد یا نباشد ، و با وجود علم به مالک اصلی هم ، حکم به مالکیت ظالم کرده و احکام مال را بر آن مترتب می کنند و معامله می کنند و ...

قوله : فانك :

این فراز دلیل آن بی مبالاتیها و عدم الفرقها است : اگر شما تاریخ زندگی

ظالم را مطالعه کنید خواهید دید که آنچه بر ذمه او مستقر شده چه از جهت معاوضات و معاملاتش با مردم [از مردم اشیاء گرانبهای خرید و پولش را نداده یا از مردم کار کشیده و بهره کشی کرده و عوض و مزد آنها را نداده و ...] و چه از جهت مدایناتش [از مردم قرض گرفته و نمی پردازد و ...] مطلقاً یعنی چه اشخاص و طرف حساب ظالم معلوم باشد یا مجهول، و یا مدیون است به اشخاص خاص که یا علم تفصیلی به آنها داریم، و یا علم اجمالی و شبهه محصوره است و باید احتیاط کند و از عهده برآید.

ولی در تمام این موارد سرباززده و زیر بار نمی رود، اگر اینها و امثال اینها را در زندگی ظلمه ببینی، خواهی دید که حقوق دیگران سرتاسر ترکه او را فرا گرفته، و با وجود این بدهکاریها اصلاً نباید نوبت به اجراء و صایای او برسد، و بطریق اولی نوبت به ارث و وارث او نمی رسد، ولی مردمان از روی بی مبالاتی به حقوق مذکور اعتنا نکرده و وصایای او را تا ثلث نافذ می دانند، ترکه او را بین وارث او قسمت می کنند و ...

و بالجمله: تمسک به سیره مستمره مذکور از ادعای انصراف هم موهنتر است و با اینگونه وجوه ضعیفه ما نمی توانیم از قواعد مسلم و منصوص فقهی که مورد اجماع فقهاء هستند رفع ید کنیم و آنها را نادیده بگیریم [که قاعده دین بود که تا نداده یا اسقاط نکرده حیاطاً و مماًتاً مشغول الذمه است و باید از عهده برآید و از اصل ترکه اخراج می شود و ...]





(۳)

## (جواز اخذ خراج و مقاسمه از ظالم)

قوله: الثالثة:

سومین و آخرین مسأله ای که در خاتمه مطرح می باشد، پیرامون جواز اخذ اموال خراجی و مقاسمه ای و زکاتی از دست سلطان جائز است، و قبل از هر مطلبی بیان چند نکته لازم است:

نکته اول: حقوق مالیه ای که در اموال و یا ذِمَمِ مسلمانان و بلکه کلیه مکلفین شرعاً ثابت است، عبارتند از چهار حق:

۱- خمس: در اموال معینی خمس واجب است که عند المشهور هفت امر است و در کتاب الخمس با شرائط خاصی که هر کدام دارند، مذکور است.

۲- زکات: این نیز در اموال معینی و با شرائط ویژه ای واجب است که عند المشهور در نه مال واجب است.

۳ و ۴- خراج و مقاسمه [مرحوم شهیدی در حاشیه از قول جامع المقاصد، تعریف این دو حق را چنین آورده: المقاسمة ما يؤخذ من حاصل الارض او البستان نسبته اليه بالجزئیة كالنصف والثلث، والخراج مقدار معين من المال يضرب علی

الارض او البستان کَانَ يجعل على كل جريب كذا درهما<sup>(۱)</sup>.

و مرحوم سید در حاشیه می فرماید: المراد بالخراج ماجعل على الأرض من الدرهم والدينار ونحوهما وبالْمَقَاسِمة الحنطة والشعير ونحوهما اذا جعل عليه ان يزرع بالنصف او الثلث ونحوهما<sup>(۲)</sup>]

نکته دوم: خراج و مقاسمه به هر مالی تعلق نمی گیرد بلکه از اراضی مخصوص اخذ می شود.

بیان ذلك: زمینهایی که در صدر اسلام و زمان رسول ﷺ و معصومین علیهم السلام مالک معینی داشته و مالک آمده مسلمان شده، ملک شخصی مالک است و متعلق دو حق مذکور نیست. و زمینهای موات که مسلمانی رفته آنها را احیاء و آباد کرده به حکم من احیی ارضاً فهی له، مال شخص آباد کننده است، و متعلق حقوق مذکور نیست. زمینهای آبادی که صاحبان آن طوعاً و رغبتاً آنها را به مسلمین تسلیم کرده اند و جنگ و قتال صورت نگرفته مثل بلاد بحرین و ... از جمله انفال و مالک امام علیهم السلام است.

و انما الکلام در اراضی و سرزمینهایی است که مفتوحة عنوة می باشند یعنی بخیل و رکاب و با قهر و غلبه از کفار گرفته شده که اینها ملک همه مسلمین است و متولی این اراضی امام المسلمین است و اینها را به مسلمانان واگذار می کند و در ازاء خود زمین یا محصولات و فراورده های آن از آنان خراج و مقاسمه دریافت می کند و آنها را در مصالح مسلمین مصرف می کند.

نکته سوم: حقوق مذکور در اموال مردمان، در عهد رسول الله ﷺ باید بدست پیامبر صلی الله علیه و آله یا نواب او برسد و پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان حاکم شرع و ولی امر مسلمین [النَّبِيُّ اُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ ...] حق دارد این حقوق مالی را

(۱) هدایة الطالب، ص ۱۴۰.

(۲) حاشیة المكاسب للسید، ص ۴۳.

دریافت کند [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ وَ...] و در جهات عامه و مصالح مسلمین مصرف کند.

پس از پیامبر ﷺ به عقیده امامیه، در زمان ائمه علیهم السلام یکی پس از دیگری ولایت مذکور از آن امامان علیهم السلام است و آنها به عنوان ولات الامر، حق دارند حقوق مذکور را دریافت کنند [اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم] و غیر آنان از کسانی که ادعای خلافت نمودند از خلفاء ثلاث، سلاطین بنی امیه، حکام بنی عباس و ... چنین استحقاقی ندارند [لاینال عهدی الظالمین، انما ولیکم الله ورسوله و المؤمنون الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون].

و در عصر غیبت معصومین، امور مذکور به دست فقیه جامع شرایط سپرده شده و فقیه عادل، حق دارد آنها را از اموال مردمان بگیرد، و طواغیت و ظلمه چنین حقی ندارند.

نکته چهارم: به عقیده اهل سنت خلیفه اول و دوم و سوم چون به اجماع مسلمین به خلافت برگزیده شدند، آنان شرعاً خلیفه پیامبرند، و هكذا امویان و عباسیان و ... خلفاء پیامبرند و همانطوری که شخص پیامبر می توانست این حقوق را دریافت کند و در جهت مصالح مسلمین خرج کند، اینها نیز چنین حقی دارند و لذا این خلفاء که همان سلاطین جور هستند، مستحل یعنی حلال شمارنده حقوق مذکور بوده و خود را ذیحق دانسته و کسان به اطراف و اکناف فرستاده و حقوق مذکور را جمع می کردند ولی به عقیده ما اینان آن استحقاق را نداشتند که مبسوطاً این مطالب در جای خود بحث شده است.

نکته پنجم: در زمان خلیفه دوم یکی از حقوق مالی اسقاط شد و آن خمس بود که عمر آن را برداشت و قوم او هم از او تبعیت کردند و کم کم مسأله در میان عامه و اهل سنت اجماعی شد و الی یومنا هذا در فقه عامه خمس مطرح نیست و آنچه از حقوق باقی ماند همان سه حق دیگر یعنی خراج و مقاسمه و زکات است

ولذا در این مسأله ثالثه راجع به همین سه حق بحث می کنیم و اما البحث عن الخمس فلا جدوی فيه لعدم اعتقاد الجائر به لکی يأخذه من الناس حتى نبحت عن احكامه . و مورد حقوق ثلاثه مذکور هم عبارتست از : غلات اربع ، انعام ثلاثه و اراضی مسلمین .

با حفظ این مقدمات می گوئیم :

اموالی را که سلطان جائر [به عنوان اینکه خود را خلیفه پیامبر ﷺ دانسته و اخذ خراج و مقاسمه و زکوات را بر خود حلال و جایز می داند] . به اسم خراج و مقاسمه [تعبیر باسهمها برای آنست که : این اموال خراج و مقاسمه حقیقی و واقعی نیستند ، چون خراج و مقاسمه حقیقی آنست که امام ﷺ یا عاملان او از مردم بگیرند ، و مردم به آنها پردازند ، و آنچه را ظالم به این عناوین بگیرد ، صرفاً خراج و مقاسمه اسمی خواهد بود و نامش خراج یا مقاسمه است نه حقیقی] از مسلمین اخذ می کنند ، یا به اسم زکات [با توجه تعبیر به اسم الزکوة همان است که اینهم زکات اسمی است نه حقیقی و واقعی] از انعام و چهارپایان [به قول مرحوم شهیدی : لاوجه لتخصیص الانعام بالذكر اذا الظاهر ان زکات الغلات والاموال «نقدین» کذلک ، و الروایة الاولى تعم زکات الغلات ایضاً ولعلّه تبع فی ذلك للقوم<sup>(۱)</sup> و به فرموده مرحوم سید : ولعل المصنف اراد بها مايشمل الزکاة ایضاً حیث خصّ اسم الزکاة بالانعام والأ فالاولی ان یقال : ومنها باسم الزکاة لعدم اختصاص الزکاة بالمبحوث عنها فی المقام بالانعام<sup>(۲)</sup>] مسلمانان دریافت می کنند ، آیا برای مسلمان شیعه قبض این اموال از آن ظالم جایز است ؟ [چه به عنوان مجانی به او بدهند [کالجائرة والهدیة والهبة و ...] و چه به عنوان معامله به او بدهند یعنی اموال مذکور را به وی بفروشند] .

(۱) هدایة الطالب ، ص ۱۴۰ .

(۲) حاشیة المكاسب للسید ، ص ۴۳ .

قوله: وان كان مقتضى:

در رابطه با سؤال مذکور دو مقام از بحث مطرح است:

۱- مقتضای قاعده: [منظور از قاعده اینست که مالی که انسان اخذ می کند در صورتی برایش حلال و مباح است که یا از دست مالک اصلی با طیب نفس او اخذ کند، که لایحل مال امرء مسلم الأبطیب نفسه، و یا از دست وکیل تام الاختیار او بگیرد و یا از دست ولی مالک، مثل ولی طفل دریافت کند، و یا از دست متولی مال، مثل متولی وقف و ... دریافت کند، و اگر هیچکدام نبود قانوناً اخذ مال دیگری و تصرف در آن غصب و حرام است.] حال ما باشیم و قاعده مذکور باید بگوییم: قبض حقوق و اموال مذکور از دست سلطان جائز، حرام است.

زیرا که وی شرعاً مستحق این اموال نیست. [نه مالک است نه وکیل و نه ولی یا متولی] و در حکم مذکور فرقی میان صورت تراضی و قهر، نیست. بیان ذلک: سلطان جائز که حقوق ثلاثه مذکور را از مسلمین می گیرد، از دو حال خارج نیست.

الف: یا با صاحبان اموال زکوی و دارندگان اراضی مذکور، و زارعان در آن زمینها توافق و تراضی کرده اند، و با رضایت طرفین مبلغی را در اموال این مالکان، تعیین کرده اند.

[مثلاً به زارع گفته: تو در این زمین زراعت کن و مقدار  $\frac{1}{5}$  از محصول آن را به خزانه دولت و بیت المال واریز کن و ...]

ب: و یا تراضی مذکور حاصل نشده، و صاحبان اموال و زارعان به میل و رغبت، حاضر به پرداخت مبلغ مذکور نیستند، ولی سلطان جائز به زور و با قهر و اجبار از آنها می گیرد. در هر دو صورت جائز، ذیحق نیست و خودش حق ندارد بگیرد و قاعدتاً دیگری هم حق ندارد آن را از دست ظالم بگیرد.

اما در فرض تراضی حق ندارد، برای اینکه تراضی او با مالک فایده ای ندارد

و مثل آنست که شخصی منزلش را به شخص دیگری به مبلغ معینی [مثلاً سالیانه هزار دینار] اجاره داده، بعداً ظالمی از راه رسیده و با مستأجر تراضی می کنند که بجای پرداخت مبلغ مذکور به موجر، نصف آن را «مثلاً» به ظالم بدهد و وی مانع شود از پرداخت مازاد به موجر، این تراضی ارزشی ندارد و باید با مالک منزل تراضی کند در ما نحن فیه هم متولی اموال مذکور امام علیه السلام است نه سلطان جائر، و توافق جائر با من علیه الحقوق، فایده ای ندارد، و مجوز قبض این اموال از دست جائر، نمی شود.

و اما در فرض قهر و اجبار: به طریق اولی این تعیین فاسد است، و مبلغ تعیین شده از سوی جائر، شرعاً معین نمی شود، و از ملک مالک اصلی خارج نمی شود.

پس قانوناً کسی حق ندارد اینگونه از اموال را از سلطان جائر، مجاناً یا بعوضِ اخذ کند.

۲- مقتضای ادله خاصه: در عین حالیکه مقتضای قاعده عدم جواز اخذ بود ولی معذک کله معظم اصحاب به جواز قبض و اخذ اموال مذکور از دست ظالم، فتوی داده اند و در میان آنان مخالف قابل توجهی وجود ندارد [منظور مخالفت فاضل قطفی و محقق اردبیلی است که در ادامه خواهد آمد، ولی به این مخالفت اعتنائی نیست.] و نه تنها بقول ما: لاخلاف معتد به بین الاصحاب، بلکه به قول جماعتی: اجماع قائم است بر اینکه قبض اموال مذکور، جائز است. و منظور از این بعض یا جماعت، عبارتند از:

۱- فاضل مقداد در کتاب التتقیح [طبق آنچه دیگران نقل کرده اند و ما خود آن را در کتاب مذکور ندیده ایم و مستقیماً مراجعه نداشته ایم] فرموده: اگر چه جائر استحقاق گرفتن خراج و مقاسمه و زکات را ندارد ولی در عین حال خریدن سه مال مذکور از جائر جایز است.

و دلیل جواز هم عبارتست از نصّ و روایتی که از معصومین علیهم السلام رسیده [در ادامه خواهد آمد] و اجماع فقهاء بر جواز [پس ایشان مدّعی اجماع است].

سپس فرموده: به حکم دو دلیل مذکور، شراء و اخذ جایز است، اگر چه مستند جواز یعنی سرّ و مناط و فلسفه و حکمت آن برای ما روشن و معلوم نیست ولی کاری به فلسفه حکم فعلاً نداریم، و چون دلیل داریم فتوی به جواز می دهیم [سپس فرموده: شاید مستند و علّت جواز این باشد که: این امور ثلاثه حقّ ائمه علیهم السلام است و به حکم روایات خاصه [کما سیأتی] ائمه علیهم السلام اینها را برای شیعیان مباح کرده و بدان اذن داده اند] چنانکه انفال مال امام است ولی در عصر غیبت برای شیعیان مباح است و بقول شهید ثانی در شرح لمعه: و المشهور انّ هذه الانفال مباحة حال الغيبة...<sup>(۱)</sup> و در نتیجه تصرّف جائز در اموال مذکور و دادن آن به مسلمان شیعه، یا فروختن به وی، همانند تصرفات فضولی [کسی که نه اذن مالکی دارد و نه اذن شرعی] است که منوط به رضایت مالک است و با انضمام رضایت و اجازه مالک صحیح و نافذ می شود<sup>(۲)</sup> [و در ما نحن فیه انضمام اذن امام علیه السلام موجب صحّت و جواز شراء مذکور می باشد].

قوله: اقول:

مرحوم فاضل مقداد، فرمود: اذا انضم اليه اذن المالك، تعبیر به مالک نمود، مرحوم شیخ می فرماید: بهتر بود بجای مالک، تعبیر به متولّی الملك می کردید.

وجه الاولویة: انّ هذه الاراضی الخراجیة ملک للمسلمین، حیث أنّها فتحت عنوة، فالامام علیه السلام بما أنّه ولیّ المسلمین فهو المسئول عنها فیکون متولّیاً للملک، واما الاراضی التي اخذت صلحاً فهي ملک للامام علیه السلام فیصحّ قول صاحب

(۱) شرح لمعه ج ۱ کتاب الخمس آخر باب، چاپ سنگی.

(۲) التنقیح الرائع ج ۲ ص ۱۹.



التنقیح: انّ الشراء متوقف علی اذن المالك<sup>(۱)</sup>]

۲- محقق ثانی در جامع المقاصد<sup>(۲)</sup> فرموده: دلیل بر جواز عبارتست از: اجماع فقهاء امامیه، و اخبار متواتره ای که از ائمه علیهم السلام بدست ما رسیده است<sup>(۳)</sup>  
 ۳- شهید ثانی در مسالک فرموده: علماء ما [فقهاء شیعه] اطباق و اجماع بر جواز دارند، و ما مخالفی را در مسئله نمی شناسیم<sup>(۴)</sup>

[بنظر می آید که صدر و ذیل این کلام متهافت است زیرا اطبق علمائنا یعنی ما آراء همه را بدست آورده ایم و می دانیم که همگان موافق اند، ولی لا نعلم خلافاً، یعنی تا جائی که ما گشته ایم، مخالفی را نمی شناسیم، ولی شاید در واقع مخالفی باشد، و اتفاق همه محرز نیست، پس هم علم به وفاق است و هم عدم العلم و ایندو متناقض اند، ولی شاید ذیل قرینه باشد که مراد از صدر همین نفی خلاف است نه اجماع مصطلح، و مسامحه در تعبیر شده است.]

۴- مرحوم فیض کاشانی در کتاب مفاتیح فرموده: لا خلاف در جواز<sup>(۵)</sup> البته فیض ره از جمله حاکیان و مدّعیان اجماع نیست و صرفاً دعوی نفی خلاف نموده و نفی خلاف رتبه اش از اجماع پائین تر است زیرا اجماع یعنی همه فتوی داده اند و همه موافق هستند ولی لا خلاف یعنی مخالفی نیست، اگر چه ممکن است کسانی سکوت کرده و اصلاً فتوی نداده باشند.]

۵- مرحوم سید علی در کتاب ریاض المسائل<sup>(۶)</sup> فرموده: نقل اجماع بر جواز

(۱) المکاسب ج ۵ ص ۲۴۳ و ۲۴۴.

(۲) جامع المقاصد ج ۴ ص ۴۵.

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۵۱ و ۵۲ و ۵۳ من ابواب ما یکتسب به از ص ۱۵۶ تا ص ۱۶۳.

(۴) مسالک الافهام ج ۳ ص ۱۴۲.

(۵) مفاتیح الشرائع ج ۳ ص ۱۰.

(۶) ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۰۸.

قبض اموال مذکور از جائز، به حدّ استفاضه رسیده است یعنی اجماع منقول مستفیض داریم [که از سه نقل گذشته و منقول به خبر واحد مستفیض است، ولی به حدّ تواتر نرسیده]  
 قوله: و قد تأیدت:

مرحوم شیخ می فرماید: ما خود تحقیق کرده ایم و به این نتیجه رسیده ایم که از شیخ طوسی به بعد، مشهور فقهاء طرفدار جواز هستند، و این شهرت محصله، مؤید و معاضد آن اجماعات منقوله می باشد [و در رسائل خواندیم که اجماع منقول به خبر واحد و لو مستفیض، به تنهایی حجّت نیست ولی به ضمیمه شهرت محصله ای چه بسا به حدّ حجّیت و دلیلیّت می رسد<sup>(۱)</sup>]  
 قوله: و بدلّ علیه:

مدّعی ما اینست که: اخذ خراج و مقاسمه و زکات از دست سلطان جائز [مجاناً یا بعوض] جایز است. اینک ادله جواز اخذ: چهار دسته دلیل بر جواز اقامه می کنند:

دلیل اوّل: اجماعات مذکور به ضمیمه شهرت محصله مذکور، منتهی این اجماعات یکدلیل مستقلی نخواهد بود زیرا که مدرک و مستند مجمعی اخبار و روایاتی است که در دلیل چهارم خواهیم آورد، و لذا می فرمایند: قبل الاجماع [کراراً اصطلاح قبل الاجماع و بعد الاجماع را در کلمات شیخ توضیح داده ایم که: قبل الاجماع، یعنی اجماع دلیل مستقلی نیست و پیش از آن این اخبار است که دلیلیّت دارد و اجماع هم بدانها متکی است. ولی بعد الاجماع یعنی اجماع خود یکدلیل مستقل است و پس از اتکاء به آن، روایاتی هم داریم]  
 دلیل دوّم: لزوم عسر و حرج شدید و بلکه اختلال نظام:

مرحوم صاحب جواهر در توضیح این دلیل فرموده: ضرورة عدم استقامة

(۱) رسائل مبحث ظنّ باب اجماع.

تعیش الانسان بدون نماء الاراضی والغرس فیها، والفرض ان جمیعها بایدیهم ...  
و ملاحظه العسر والخرج والضرر فی التکلیف باجتنابه بل هو شبه التکلیف بما لا  
یطاق<sup>(۱)</sup>]

یعنی اینکه شارع مقدس بفرماید از این اراضی اجتناب کنید، با جائز قرار  
داد نبندید، در آن زمینها زرع و غرس نداشته باشید، از اموال خراجی و ... استفاده  
نبرید، مستلزم عسر و حرج شدید و بلکه اختلال نظام معاش مردمان است، و اگر  
تحریمی حرجی شد به حکم قانون نفی حرج، برداشته می شود، و اگر به اختلال  
نظام منجر شد بضرورة العقل منفی است.

دلیل سوم: اخباری که در مسئله ثانیه در رابطه با جوائز السلطان ذکر شد که  
می فرمود: کُلُّ و خذ و لک المهنه و علیه الوزر، و این اخبار اطلاق داشت یعنی  
جائزه السلطان از هر مالی که باشد [مال شخصی او، یا اموال خراجی و مقاسمه ای  
و ...] و علی الخصوص در جوائز عظیمه و هدایای هنگفتی که جائز به افراد می داد  
که قطعاً از مال شخصی او نبوده و از بیت المال است که آنهم از همین اموال  
خراجی و زکاتی و ... تشکیل شده است و معذک اخذ آنها تجویز شد و احیاناً  
امام علیه السلام در بعض موارد از اخذ جائزه السلطان اجتناب می کرد

شاید اشاره به روایات امام کاظم علیه السلام باشد که فرمود: لولا ائی اری من  
ازوجه بها من عزاب آل ابی طالب لثلا ینقطع نسله ما قبلتها ابدأ، و شاید هم مراد  
روایات دیگری باشد که امتناع امام علیه السلام را نقل کرده که مرحوم شیخ آنها را  
نیاورده اند. [و وجه امتناعش را این بیان می کرد که: در این اموال حقوق امت  
مسلمان است و لذا نمی گیرم.

دلیل چهارم و عمده دلیل ما: اخبار فراوانی است که در خصوص ما نحن فیه  
وارد شده و دلالت بر جواز اخذ یا شراء اموال خراجیه و ... دارد و نمونه هائی را

ذیلاً می آوریم:

قوله: ومنها:

یکی از روایات، صحیحۃ ابی عبیده حذاء از امام باقر علیه السلام است: [این روایت بر سه فقره مشتمل است و هر فقره ای هم حاوی سؤال و جوابی است] فراز اول: مردی از ما [یعنی از شیعیان] از عمال سلطان [مراد سلطان جائر است] شتران صدقه [زکاتی] و گوسفندان زکاتی را خریداری می کند، و می داند که این عمال بیش از حقی که بر این اموال تعلق گرفته، و بر صاحبانش واجب شده، از مالکین اخذ می کنند، این شراء چه حکمی دارد؟

امام علیه السلام فرمود: شتر و گوسفند مانند گندم و جو و غیر ذلک [شاید مراد کشمش و خرما یا درهم و دینار و نقدین باشد] است و حکم همه اینها آنست که: لا بأس به یعنی خریداری بلامانع است مگر اینکه حرام را [مقدار زائد بر حق] بعینه و تفصیلاً بشناسد که با علم به آن، حتماً اجتناب کند.

فراز دوم: به امام عرض کردم: صدقه گیرنده ای [عاملین زکات از سوی سلطان جائر] نزد ما آمده و از ما زکات گوسفندانمان را می گیرد، سپس ما با او [استیجاب و ایجاب] نموده و از او می طلبیم که این گوسفندان را بما بفروشد، او هم تقاضای ما را پذیرفته و آنها را به ما می فروشد، حال نظر مبارک شما در این رابطه چیست؟

امام علیه السلام فرمود: اگر عامل زکات، این گوسفندان را گرفته و از گله جدا کرده و به نیت زکات عزل، نموده است [وجه تقیید به اخذ و عدم اکتفاء به عزل آنست که اگر اخذ نکنند و صرفاً به مالکین امر کنند که آنها عزل کنند، کافی نیست و صدقه محسوب نمی شود و از ملک مالک خارج نمی شود و در نتیجه اگر آنها را بخرد، مال خود را خریده که چنین معامله ای بدیهی البطلان است و مبادله مال بمال نیست.] و بعد به شما می فروشد، مانعی ندارد.

[مفهوم شرط اینست که قبل الاخذ والعزل، بیع و شراء ممنوع است که وجهش ذکر شد.]

فراز سوّم: از امام پرسیده شد: از طرف حکومت، قاسم [تقسیم کننده محصولات ارض] می آید و حظّ و سهم ما را [مثلاً  $\frac{4}{5}$  گندمها] تقسیم کرده و سهم دولت را [مثلاً  $\frac{1}{5}$ ] می گیرد و با کیل و پیمانہ آن را عزل کرده و جدا می کند، حال به نظر مبارک شما آیا خریداری این گندمها ی عزل شده از قاسم جائز است یا نه؟

امام علیه السلام فرمود: اگر تقسیم کننده این گندمها را با کیل قبض کرده و شما هم به هنگام کیل حضور داشتید، مانعی ندارد و می توانید به همان کیل اول اکتفا کنید و بدون کیل جدید آنها را بخرید<sup>(۱)</sup>. [مفهومش اینست که اگر کیل نکرده یا شما حضور نداشتید، و می خواهید خریداری کنید، به کیل اول اکتفا نکنید و کیل جدید لازم است و اجناس مکیل و موزون شرطش کیل و وزن است.]  
 قوله: دلّت:

کیفیت استدلال به حدیث مذکور: از هر سه فراز حدیث هم از حیث سؤال سائل و هم از حیث جواب امام علیه السلام به وضوح استفاده می شود که اصل جواز شراء مایاخذه السلطان از اموال خراجی و مقاسمه ای و زکاتی، مفروغ عنه و مسلم بوده است. بیان ذلک:

در فراز اول سؤال از اصل جواز شراء ابل الصدقة و غنمها نیست، بلکه سؤال از صورت علم اجمالی است، یعنی مشتری علم اجمالی دارد که برخی از این صدقه و زکات زائد بر حق تعیین شده از ناحیه سلطان جور است، و عمال سلطان به مسلمانان ظلم و تعدی کرده و بیش از مبلغ معین در قرارداد، از آنان می گیرند، آیا با وجود چنین علمی می تواند اقدام کند و مال مذکور را خریداری

(۱) تهذیب، ج ۶، ص ۳۷۵، حدیث ۲۱۵، و وسایل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۶۲، باب ۵۲ من ابواب مایکتسب به حدیث/۵.

کند یا نه؟ حال اگر اصل جواز نزد سائل مسلم نبود، جا داشت قبل از فرض علم اجمالی از اصل جواز بپرسد و نوبت به فرض مذکور نمی رسید، ولی چنین نکرد، پس اصل جواز مسلم، و فرض علم اجمالی مورد سؤال است.

امام علیه السلام هم در جواب او را تخطئه نکردند و فرمودند که: اصل جواز شراء مخدوش است، چه علم اجمالی مذکور باشد یا نه، بلکه عملاً با سکوتشان بر آنچه نزد سائل مسلم گرفته شده بود، صحه گذاشتند و تقریباً اصل جواز را تأیید کردند، و در جواب فرمودند: لابس به حتی يعرف الحرام بعینه، یعنی تا زمانی که عین و شخص حرام [منظور مقدار زائد بر حق است که عامل سلطان به زور و ظلم می گیرد]. را نمی شناسد، معامله کذایی بلامانع است، و وقتی علم تفصیلی آمد جای اجتناب است.

و نیز در فراز دوم [هم به قرینه فراز اول و به قرینه جواب امام از این فراز] اصل جواز مفروغ عنه گرفته شده و سؤال از اصل جواز نیست، دغدغه خاطر سائل از این بابت است که این صدقات [گوسفندانی که به عنوان زکات داده] از مال خود او اخراج شده و آیا انسان می تواند آنچه را که خودش به عنوان صدقه خارج کرده مجدداً خریداری کند یا خیر؟ آیا چنین معامله ای جایز است؟ یا حرام؟ یا مکروه؟ و کان منشأ نگرانی اینست که: چون بدست ظالم رسیده پس از ملک او خارج نشده و معنی ندارد که انسان مال خود را خریداری کند و لذا از امام علیه السلام می پرسد.

امام علیه السلام هم در جواب فرمودند که: اصل شراء ایراد دارد، بلکه تفصیل دادند و فرمودند: اگر چنانچه مصدق، گوسفند زکاتی را از شما گرفته و عزل کرده، پس گویا از ملک خارج شده یا حتماً خارج شده و لذا شراء بلامانع است و مال خودت را نخریده ای، ولی اگر عزل نکرده باشد هنوز ملک تو است و خریدن معقول نیست.

و در فراز سوم [باز به قرینه فرازهای قبلی و به قرینه جواب امام علیه السلام] هم، سخن از اصل جواز شراء مال مقاسمه ای نیست بلکه سخن از اینست که: یکبار قاسم [کسی که اموال مقاسمه ای را می گیرد] آن را کیل کرده و کنار گذاشته، و حالا که ما می خواهیم از او خریداری کنیم آیا کیل جدید لازم است؟ [چون اجناس مکیل و موزون و معدود هر کدام شرط صحت بیعشان کیل و وزن و عدد است] یا به همان کیل قدیم می توان اکتفا کرد؟

امام علیه السلام هم در جواب فرمودند که: کیل جدید و قدیم ندارد و اصل شراء باطل است بلکه اصل جواز را مفروغ عنه گرفته و فرمودند: اگر در هنگام کیل اول شما حضور داشتید و شاهد بودید و علم به کیل دارید معامله صحیح است، و غرری نیست و کیل جدید لازم نیست ولی اگر حضور نداشتید کیل جدید لازم است نه اینکه معامله از اساس باطل باشد.

قوله: و بالجملة:

صحیحة مذکور هم از لحاظ سؤالات سائل هم جوابهای امام علیه السلام مشعر .

[مرحوم شیخ اول فرمودند: دلّت هذه الروایة... ولی حالا می فرمایند: اشعار... و بنظر می رسد که میان این دو تهافتی است زیرا که دلالت یا نص یا ظاهر است، ولی اشعار یعنی اشاره ای به مطلب دارد، و بوی این مطلب از آن به مشام می رسد و گر نه ظهوری در میان نیست و بینهما تناف، فتأمل] به اینست که: اصل جواز از واضحات و مسلمات بوده بگونه ای که نیازی به سؤال و پرسش نداشته، و لذا به سراغ فروعات رفته، و الاً اگر اصل جواز مسلم نبود جا داشت اول از آن پرسد نه اینکه به سراغ فرض علم اجمالی به اخذ بیش از حق برود و... برای اینکه بنابر عدم جواز اصل مالی که ظالم می گیرد بناحق و حرام است و کل آن حرام است و حرمت آن معلوم به علم تفصیلی است و لافرق میان مقدار حق تعیین شده و مقدار زائد بر آن، و نوبت به فروعات بعدی نمی رسید، پس از صحیحة مذکور

به خوبی اصل جواز شراء مستفاد است .

قوله : ویکفی :

اگر در صحیحۀ مذکور هیچ فرازی نبود مگر این فراز که فرمود: لا بأس به حتی يعرف الحرام بعینه فیجتنبه، ما را بس بود و دلالت می کرد بر اینکه مقدار الحقّ حلال است و زائد بر آن حرام است .

بیان ذلک : اینکه فرمود: حتی تعرف ... نشان می دهد که تا علم به حرام بعینه [یعنی مقدار زائد بر حق] پیدا نکرده است، این مال مأخوذ حلال است و اگر حلال شد پس معاوضه بر آنهم بلاشکال جایز خواهد بود . و هو المطلوب .

قوله : والمراد :

البته اینکه می گوییم : مقدار الحق، حلال است منظور اینست که : برای منتقل الیه یعنی مشتری حلال است و گرنه برای جائز همین مقدار هم حرام است، آنهم نه صرفاً حرام تکلیفی بلکه حرام وضعی هم هست بدین معنا که : ظالم و جائز بر اصل اخذ خراج و مقاسمه و زکات عقاب خواهد شد [حرمت تکلیفی] نسبت به آن مقدار ضامن است [حرمت وضعی] و تصرف در این اموال هم برای او جایز نیست، و نیز تصرف در ثمن آن اموال هم جائز نخواهد بود .

قوله : وفی وصفه :

تا اینجا کیفیت دلالت حدیث بر جواز قبض اموال مذکور، بخوبی تبیین شد، اینک در مقام دفع شبهات برآمده، می گوییم : از سوی موافقین و مخالفین در کتب و حواشی، اشکالاتی در این حدیث مطرح شده که مرحوم شیخ سه مورد را طرح کرده و جواب می دهند :

۱- قوله : وفی وصفه :

بعض از فقها فرموده اند : مقتضای قاعده، حرمت قبض اموال مذکور، از



سلطان جائز است [چون او مستحق این اموال نیست] و حکم به جواز اخذ، خلاف قاعده مذکور است، و در اموری که خلاف قاعده هستند، باید به قدر متیقن اکتفا کرد.

و قدر متیقن که مورد الحدیث است همانا جواز شراء زکات و مقاسمه است، نه جواز قبض مجاناً پس باید گفت: به حکم حدیث مذکور، فقط شراء اموال مذکور، جایز است.

و اما قبض مجاناً آنها دلیل ندارد پس تحت اصل و قاعده باقی می ماند و باید گفت: اخذ مجاناً حرام است. در حالی که مدّعی شما جواز قبض است مطلقاً یعنی ولو مجاناً، پس در واقع این دلیل از آن مدّعا اخصّ است و به درد اثبات آن نمی خورد.

جواب: [اولاً حکم اخذ مجاناً را از راه عدم القول بالفصل بدست می آوریم و ثانیاً] امام علیه السلام در جواب فرأز اول فرمود: لا بأس حتی تعرف الحرام ... یعنی مقدار زائد بر حق حرام است ولی مقدار الحق حلال است.

[البته برای منتقل الیه نه جائز کما مرّ] و آن را به حلیّت وصف کردند، و اگر حلال شد این حلیّت یک مناط کلی می شود و دلالت می کند که حکم رخصت و اذن امام علیه السلام [که فرمود لا بأس] اختصاص به شراء ندارد، و شراء موضوعیتی ندارد؛ بلکه منظور جمیع انتقالات است چه انتقال مجاناً و چه بعوض، پس دلیل مساوی با مدّعا است نه اخص از آن.

۲- قوله: ثم الظاهر:

مرحوم محقق ثانی رساله ای نگاشته به نام: قاطعة اللجاج في حلّ الخراج و در آن مبسوطاً بحث کرده و ثابت کرده که خراج و مقاسمه حلال است و اخذ آن از جائز، جائز است.

مرحوم فاضل قطفی [جناب شیخ ابراهیم بن سلیمان بحرانی قطفی از

علماء قرن دهم هجری [در ردّ رساله محقق] رساله ای تصنیف کرده و در آن تمام سخنان محقق ثانی در رساله مذکور را تزییف و تضعیف نموده است.

از جمله سخنان فاضل مذکور در رساله اش، اعتراض به حدیث مورد بحث ما [صحیحہ حذاء] است و آن اینکه: فراز سوم حدیث دلیل بر حکم مقاسمه نیست و جواز اخذ و خریداری کردن آن را دلالت ندارد، زیرا در فراز مذکور که گفته: یجیثنا القاسم فیقسم لنا حظنا و یاخذ حظه ... دو احتمال وجود دارد:

الف: شاید مراد از قاسم، عامل سلطان باشد یعنی همان کسی که از طرف سلطان می آید و محصولات و غلات زمین را کیل می کند و حصه معینی از آن را [مقاسمه مصطلح] برای سلطان می برد. طبق این احتمال، حدیث، مربوط به مانحن فیه است.

ب: و شاید مراد از قاسم، مزارع [مالک زمین و ارباب] یا وکیل او باشد که زمینهایش را به دهقانان داده و آنان روی زمین او کشاورزی می نمایند و طبق قرارداد، سرخرمن ارباب یا وکیلش آمده و مثلاً  $\frac{1}{5}$  گندمها را برای خود می برد و ... که طبق این احتمال، حدیث به کلی از مانحن فیه اجنبی است و ارتباطی به مقاسمه مصطلح ندارد. و چون هر دو محتمل است می گوئیم:

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس به فقره سوم نتوان استدلال نمود. مرحوم شیخ در جواب می فرماید: این اعتراض جداً ضعیف و سست است زیرا که با ظاهر این فراز سازگار نیست و ظاهر این فراز، سؤال و جواب از حکم مقاسمه است.

[زیرا اولاً کلمه قاسم مشتق است و از قبیل نجار و ... ظهور در حرفه و شغل دارد و بدان معنی است که: کسی که حرفه اش تقسیم است و لاریب در اینکه مالک و ارباب یا وکیل او حرفه اش تقسیم غله نیست. این عامل سلطان است که

شغل او تقسیم است .

و ثانیاً در فراز قبلی از مصدق همین مصدق سلطان منظور بود، به قرینه مقابله در این فراز هم مراد از قاسم، مقسم سلطان است و چیزی جز مقاسمه مصطلح به ذهن نمی آید . [

۳- قوله : و تبعه :

محقق اردبیلی ره [و به قول سید در حاشیه : صاحب المستند مرحوم نراقی هم چنین است<sup>(۱)</sup> .] در اعتراض دوم از فاضل قطیفی پیروی کرده و همان اشکال را کرده و مضافاً به آن، به فراز اول حدیث هم اعتراضی دارد که فاضل قطیفی آن را نیاورده و از آن سکوت کرده .

بیان ذلک : در فراز اول، امام علیه السلام فرمود : لا بأس به حتی یعرف الحرام بعینه ،

محقق اردبیلی فرموده : امام علیه السلام در این فراز کلی گویی فرموده : یعنی تصریح نکرده به اینکه : خصوص مال زکاتی [ابل و غنم ، حنطه و شعیر] شرائش از عمال سلطان، جائز است، و در عبارت نداشت که : لا بأس بشراء ابل الصدقة ... بلکه بصورت سربسته فرموده : لا بأس به ای بالشراء حتی ... که به منزله آنست که فرموده باشد : کل شراء حلال حتی تعرف الحرام بعینه ...

آنگاه به حکم منطوق، دلالت می کند بر جواز شراء مال حلال [که می دانیم واقعاً حلال است .] و جواز شراء مال مشتبه و مشکوک به شک بدوی، و حداکثر جواز شراء مال مشکوک به شبهه مقرونه به علم اجمالی، و مفهومش اینست که : اما مالی که علم تفصیلی به حرمت آن داریم و می دانیم که بعینه حرام است، شراء آن جایز نیست . و اینها تماماً کلیاتی است که از کلام امام در می آید، و اما نسبت به خصوص شراء زکات در مانحن فیه تصریحی ندارد .

آری ظاهر این قول امام علیه السلام همین است که شراء زکات هم جائز است [به دلیل اینکه جواب باید مطابق با سؤال سائل باشد، و سؤال از شراء ابل صدقه بود، جواب هم از همان است و ضمیر به همان شراء خاص برمی گردد].

ولی نمی توانیم کلام را بر ظاهرش حمل کنیم، چون هم منافی با حکم عقل است [که می گوید: تصرف در ملک غیر بدون رضایت و طیب نفس مالک و یا وکیل او و یا ولی مال، قبیح است]. و هم با حکم نقل منافی است [که می گوید: لایحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسه و در این زمینه روایات فراوانی وارد شده که در پاورقی مصباح الفقاهه جلد اول ص ۱۴۴ بیان شده است].

بناچار باید گفت: امام علیه السلام کلی گویی و مجمل گویی نموده است. و حکم مورد سؤال را به صراحت بیان نفرموده است. و شاید سبب مجمل گویی [اول فرمود: نعم ظاهرها ذلک، اینک می فرماید: سبب الاجمال فیه ... و این دو کلام متهافت است، ظهور با اجمال نمی سازد، مگر مرادش از اجمال همان عدم التصریح والنص باشد]. مسأله تقیه باشد یعنی حکم واقعی، عدم جواز شراء است.

ولی امام علیه السلام در شرائط سخت تقیه به سر می برده و صریحاً عدم جواز را نفرمود و بصورت کلی گویی از کنار آن عبور کرد.

در پایان هم فرموده: شاهد و مؤید عدم حمل جمله مذکور بر ظاهرش اینست که: بالاجماع این ظاهر مراد نیست، چون قطعاً مال را که جائز گرفته حلال نیست تا بگوییم: لا بأس به یعنی این مال حلال است.

سپس فرموده: فتأمل<sup>(۱)</sup> [شاید اشاره باشد به اینکه: ما اخذه الجائر برای خودش حلال نیست بالاجماع، نه برای آخذ و مشتری و فعلاً بحث ما راجع به مشتری است].

(۱) مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

مرحوم شیخ در ردّ این شبهه می فرمایند: به نظر ما [اولاً جمله لایأس به، ظهور در جواز شراء مال زکوی ندارد بلکه بقول محقق ایروانی: نص در آن است و احتمال دیگر ندارد<sup>(۱)</sup>. و ثانیاً بر فرض عدم صراحت]

جمله مذکور، ظهور در جواز شراء صدقات دارد و چیزی هم که موجب رفع ید از ظهور باشد نیست، و اینکه مقدّس اردبیلی ره فرمود: حمل به ظاهر منافی با عقل و نقل است، ما قبول نداریم و می گویم:

اما العقل: عقلاً چیزی که مقتضی قبح باشد وجود ندارد و مانحن فیه نظیر سایر حقوقی است که ائمه علیهم السلام داشته و دارند و در زمان غیبت برای شیعیان خود مباح کرده اند [از قبیل خمس، انفال] و فرقی ندارند. و همانطوری که آن حقوق حلال است، این حق هم که خراج و مقاسمه و زکات باشد [که حق امام علیه السلام است] برای شیعیان حلال شده باشد ما الفرق بینهما [البته حق این بود که بگوئیم ولو عقلاً مقتضی قبح هست چون تصرف در ملک غیر بدون مجوز قبیح است. ولی حکم عقل به قبح معلق است بر اینکه حکم شرعی برخلاف آن نباشد و جلوی این مقتضی را نگیرد و در مانحن فیه شارع مقدّس آنرا تجویز کرده و با وجود قاعده ثانویه در مقتضای اخبار خاصّه نوبت به قاعده اولیه و مقتضای حکم عقل نمی رسد. و قیاس مانحن فیه به سایر حقوق ائمه علیهم السلام از خمس و انفال، مع الفارق است، زیرا انفال و خمس حق امام و ملک او است ولی خراج و مقاسمه ملک همه مسلمین است و امام متولّی این اراضی و اموال است.]

و اما النقل: آنچه از نقل رسیده یک سلسله عموماتی است به عنوان: لایحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسه [که بدان اشارت رفت] و لاریب در اینکه: مامن عام الا وقد خصص، و این عمومات هم قابل تخصیص اند، و روایات خاصه ای که

در مانحن فیه وارد شده [صحیحۃ حذاء و روایات بعدی که خواهد آمد].  
 و شهرت روایی و عملی هم دارند، و اجماعاً منقوله در صدر این مسأله هم  
 پشتیبان آنها است، کاملاً دلالت پیدا کرده و مخصّص عمومات مذکور می شوند.  
 و اینکه شما ناچار شدید از حمل جمله لابس ... بر تقیّه، ما می گوئیم: اینهم بی  
 وجه است زیرا به صرف اینکه حدیث یا احادیثی با عمومات اولیه معارض بود که  
 نوبت به حمل بر تقیّه نمی رسد [وگرنه هر جا عام و خاصی بود جای این احتمال  
 و حمل باز است]

[و سرّ مطلب از زبان مرحوم شهیدی آنست که: لانّ مورد الحمل علی  
 التقیّه عدم وجود الجمع الدلالی العرفی والعرف یجمع بین العام والخاص بحمل  
 الاول علی الثانی وتخصیص الاول بالثانی<sup>(۱)</sup> و نوبت به وجوه و طرق دیگر  
 نمی رسد.]

نتیجه نهایی: از نظر ما صحیحۃ حذاء کاملاً بر جواز شراء و بلکه مطلق قبض  
 اموال مذکور از سلطان جائز، دلالت دارد و جای هیچگونه مناقشه ای نیست.  
 قوله: و منها:

دومین روایتی که در مانحن فیه بدان استناد شده روایت اسحاق بن عمّار  
 است: [این حدیث از لحاظ سند مضمزه است، چون راوی می گوید: «سئلته»  
 و معلوم نیست که مرجع ضمیر امام علیه السلام است؟ یا شخص دیگر؟ ولی شهرت  
 روایی و عملی جابر ضعف سند است]

در واقع این حدیث که مشتمل بر یک سؤال و جواب است.  
 عبارت دیگری از فراز اول در صحیحۃ حذاء است، آنجا سائل پرسید:  
 مردی از عمّال سلطان شتر و گوسفند زکاتی را خریداری می کند و حال آنکه  
 می داند که عمّال سلطان یا خذون منهم اکثر من الحق ... یعنی ظلم می کنند اینجا

هم راوی می پرسد: مردی از عامل سلطان خریداری می کند، و حال آنکه آن عامل، ظلم می کند و ظلم عامل بما هو عامل به اینست که بیش از حق تعیین شده از مردم می گیرد، پس عبارت آخری همان سؤال است.

جوابی هم که امام می دهند، در واقع عبارت دیگری از همان جواب است، آنجا فرمودند: لا بأس به حتی يعرف الحرام بعینه، یعنی تا علم تفصیلی به حرام پیدا نشده و مقدار زائد بر حق را تفصیلاً نشناخته، شراء جایز است، اینجا هم می فرمایند: یشتري منه مالم يعلم انه ظلم فيه احداً<sup>(۱)</sup> یعنی مشتری از عامل سلطان چیزی را [مبیع معین و جنس معین] خریداری می کند که نمی داند که آیا در خصوص این جنس، عامل به کسی ظلم کرده و زائد بر حق از آنها گرفته یا نه؟ یعنی علم تفصیلی به حرمت و ظلم بودن آن ندارد، و فقط اجمالاً می داند که بعضی از مأخوذات از مردمان، ظلماً و بیش از حق آنها اخذی شده است.

پس این حدیث عبارت دیگر از آن فراز است و مثل آن فراز، اصل جواز شراء را هم امام علیه السلام و هم سائل، مسلم و مفروغ عنه گرفته اند. و یک تفاوت عمده میان این حدیث با آن فراز وجود دارد.

و آن اینکه: در آن فراز متعلق شراء و چیزی که از عمال سلطان خریداری می شود به صراحت ذکر شده و آن ابل الصدقه و غنمها است، ولی در این حدیث متعلق شراء حذف شده و تنها فرموده: یشتري من العامل، اما چه چیز را می خرد؟ بیان نشده است

[ولی در عین حال به بیانات عدیده می توان از حدیث در مانحن فیه بهره برداری کرد:

الف: حذف متعلق مفید عموم است و هر یک از شراء ماهو عامل فیه [یعنی شراء خراج و مقاسمه] و شراء مالیس هو بعامل فیه [یعنی شراء مال شخص او] را

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲، ص ۱۶۳، باب ۵۳، من ابواب مایکتسب به حدیث / ۲.

شامل است و بخش اول مدعای ما است که شراء خراج و مقاسمه و زکات از عامل جایز است .

ب: ترك استفسال مفید عموم است، چون امام تفصیل نداد که یشتري منه ماهو عامل منه؟ او ماهو ليس عاملاً فیه؟ و هر کدام حکمی دارد و ... پس فرقی بینهما نیست . [

ج: از راهی که جناب شیخ اعظم وارد شده: سائل روی عنوان شخص خاص به نام زید مثلاً تکیه نکرد و نگفت: عن الرجل یشتري عن فلان بن فلان، بلکه روی عنوان عامل بودن تکیه کرده که یشتري عن العامل، و ظاهر حدیث اینست که:

یشتري عن العامل بما هو عامل چیزی را که آن شخص در آن چیز، عامل سلطان است، و او چیزی جز همین اموال خراجی و مقاسمه و زکوی نخواهد بود. و امام در جواب، همین را تجویز کردند. پس حدیث، دلیل بر مدعای ما است ای جواز شراء الخراج و ... من الجائر، [و به ضمیمه عدم القول بالفصل حکم اخذ مجانی را هم می گیرد. ]  
 قوله: نعم:

مرحوم فاضل قطیفی در دلالت این حدیث هم تشکیک کرده و فرموده: در این حدیث تصریح نشده که: از عامل چه چیز را می خرد؟ و لذا دو احتمال وجود دارد:

۱- یحتمل مراد این باشد که: یشتري من العامل ماهو عامل فیه [که مرحوم شیخ همین را استظهار کرد،] بنابراین احتمال دلیل بر ما نحن فیه خواهد بود.

۲- و یحتمل مراد این باشد که، یشتري من العامل ماهو مال و ملک شخصی للعامل، منتهی اجمالاً می داند که او چون از عمال ظلمه است در میان اموال او مال حرام و غضبی هم وجود دارد و احتمال می دهد که این مال شخصی که



می فروشد ملک خودش نباشد و از دیگری غصباً گرفته [وبه هر حال ربطی به اموال عمومی و خراج و مقاسمه ندارد]. بنا بر این احتمال، حدیث مربوط به باب معامله با ظلمه و ستمگران می شود، که آیا چنین معامله ای جایز است یا نه، و از مانحن فیہ اجنبی است. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، چون روایت اجمال پیدا می کند<sup>(۱)</sup>.

مرحوم شیخ می فرماید: مطلب همان است که ما استظهار کردیم و دلالت حدیث تام است، آری اگر کسی از اول بنا را بر مناقشه و تشکیک بگذارد [و فخر المشککین باشد نه فخر المحققین] می تواند احتمال دوم را هم بیاورد، [و بلکه در آبدۀ بدیهیات هم می تواند تشکیک کند]. ولی اگر کسی منصفانه و خالی الذهن عن الشبهه به حدیث بنگرد، خواهد قضاوت کرد که: حدیث کاملاً با مانحن فیہ متناسب و دمساز است.  
 قوله: ومنها:

سومین حدیثی که برای جواز قبض اموال خراجی و... از جائز، بدان استناد شده روایت ابی بکر حضرمی است: [وی از مشایخ ابن ابی عمیر بوده و توثیق عام دارد].

راوی می گوید: بر امام صادق علیه السلام وارد شدم، در حالی که فرزندش اسماعیل هم در محضر امام بود، امام علیه السلام دو جمله فرمودند:

جمله اول: چه چیز مانع می شود از اینکه ابن ابی سماک [در ضبط آن سه وجه آمده: ۱- وافی شمال ضبط کرده.

۲- وسایل الشیعه، شمال ضبط کرده.

۳- تهذیب هم سماک ضبط کرده<sup>(۲)</sup>] جوانان شیعه را به کار گیرد و از آنها در

(۱) السراج الوهاج، ص ۳۰۰.

(۲) پاورقی مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۵۳۸.

کارها و مسئولیتها استفاده کند پس آنان کفایت کنند برای او آنچه را که مردم [جوانهای اهل سنت] کفایت می کنند. [یعنی جای آنها را بگیرند و کارها را انجام دهند.] و وی در ازاء کار آنان، آنچه را که به دیگران می دهد به این جوانها بدهد؟

[این جمله امام تعریض به آن شخص است، و گویا در جلسه کسانی هستند که پیام امام را به ابن ابی سماک می رسانند و انتظار هم می رود که او این کار را بکند، یا وضعیت جوانان شیعه اضطراری است لذا امام این را تجویز می کنند و گرنه در مواقع عادی قبول مسؤلیت برای ظلمه، تقویت آنها و اعانت ظلمه و ... است و ممنوع است، ولی کاری به این جهات نداریم، مهم اصل دلالت است.] از این جمله استفاده می شود که: اخذ خراج و مقاسمه به عنوان عوض کار، بلامانع است، زیرا که فرمود: یکفونه ... بعد هم فرمود: فیعطیهم ... و واضح است که اعطاء ابن ابی سماک، از اموال شخصی خودش که نبوده، از بیت المال بوده است و بیت المال هم از همین اموال و حقوق [خراج و ...] تشکیل شده، پس به حکم این فراز معاوضه بر خراج و مقاسمه و آنها را در قبال عمل، گرفتن جایز است.

جمله دوم: خطاب به ابی بکر حضر می: چرا عطای خودت را از بیت المال ترك کردی؟ [یعنی چرا نمی روی و مقررّی خودت را که ابن ابی سماک به تو می داد، نمی گیری؟] ابی بکر، عرض کرد: مخافه علی دینی، یعنی بر دینم ترسانم.

[پیدا است که انسان متدینی بوده و احتیاط در دین داشته که اخوک دینک فاحتط لدینک، نه مانند کثیری از مردمان که احتیاط در امر دنیا دارند، ولی در امر دین قلیل المبالات و بلکه لا ابالی هستند] امام فرمود [حالا تو نمی روی بگیری ولی] چه چیز مانع شده است از اینکه ابن ابی سماک عطاء و سهم تو را بسوی تو

ارسال کند؟

[باز این فراز هم دلالت دارد بر جواز اخذ سهم از بیت المال، که از همین خراج و مقاسمه و ... تشکیل است. و اخذ مجّانی و بلاعوض است.]  
 سپس امام علیه السلام تعلیلی ذکر کرده و نگرانی سائل را برطرف کردند و آن اینکه:  
 اما علم أنّ لک فی بیت المال نصیباً؟ یعنی این عطاء، حق تو است و ابن ابی سماک  
 [عامل سلطان بوده] باید آن را به تو برساند<sup>(۱)</sup>.  
 قوله: فانّ:

این حدیث با هر دو جمله اش تمام مدعای ما را ثابت می کند که: جواز قبض  
 این اموال از عمّال سلطان باشد مطلقاً یعنی چه مجّاناً و چه به نحو معاوضه.  
 قوله: قال المحقق:

در مجموع از عبارات شیخ استفاده می شود که: سه برداشت از این حدیث  
 شده:

۱- برداشت محقق ثانی: وی در رساله قاطعة اللجاج فرموده: این حدیث  
 نصّ در مطلوب است و به صراحت بر جواز اخذ اموال خراجی و مقاسمه ای  
 دلالت دارد، زیرا که امام علیه السلام صریحاً به ابی بکر فرمود: تو حقّ خودت را از بیت  
 المال می گیری و اینکه ترس بر دین ندارد. و بعد هم با جمله اما علم ... جواز  
 اخذ را معلّل ساختند به اینکه: این عطاء، نصیب و سهم تو از بیت المال است  
 و چون سهم تو است باید بدهد، ما از این تعلیل استفاده کرده و می گوئیم: در  
 علم اصول به ثبت رسیده که قیاس منصوص العلة حجیت دارد، یعنی اگر در  
 حدیثی به علت الحکم تصریح شد ما می گوئیم: حکم وجوداً و عدماً دائر مدار  
 علت است و تا آنجا را که شعاع علیّت فرا بگیرد، حکم هم پیش می رود، [مثل  
 الخمر حرام لکونه مسکراً که مفادش اینست: کل مسکر حرام]

(۱) وسایل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۵۷، باب ۵۱، من ابواب مایکتسب به حدیث/ ۶.

در ما نحن فيه هم اما علم ... مفادش اینست که: هر کس که نصیب و سهمی از بیت المال دارد، می تواند آن را از دست جائز و عمال او دریافت کند، و هو المطلوب.

۲- برداشت محقق اردبیلی: وی از محقق ثانی تعجب کرده و فرموده: این حدیث نه تنها نص در مطلوب نیست، بلکه ظهور هم ندارد، بلکه دلالة ما و اشعار هم ندارد، و صد در صد مجمل است. زیرا حداکثر از حدیث برمی آید که اخذ عطاء ابن ابی سماک که از بیت المال جائز بوده و حضرمی حق داشته بگیرد ولی این مقدار کافی نیست زیرا که بیت المال از دو بخش تشکیل شده بود.

الف: اموال عمومی از قبیل خراجات و مقاسمات و زکوات.

ب: اموال خصوصی، از قبیل نذورات، موقوفات، وصایا، اقرارات، و ... بر فرد یا افراد خاصی، که عامل سلطان و ابن ابی سماک مسؤل رساندن اینها به منذورله و موقوف علیه و موصی له و مقررله و ... بوده، با این محاسبه می گوئیم: در حدیث سه احتمال وجود دارد:

الف: منظور از اعطاء از بیت المال به شباب الشیعه و به ابی بکر حضرمی، اعطاء از بخش اول یعنی خراج و ... باشد، طبق این احتمال، حدیث دلیل بر ما نحن فيه است.

ب: منظور از اعطاء از بیت المال، خصوص اعطاء از بخش دوم باشد، که ربطی به ما نحن فيه ندارد و جواز اخذ خراج و مقاسمه را نمی رساند.

ج: منظور اعطاء از بیت المال باشد مطلقاً یعنی چه از بخش اول و چه از دوّمی، و اختصاص به احدهما نداشته باشد. باز هم حدیث دلیل بر مدّعی ما می شود.

ولی اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس حدیث مجمل است محقق

اردبیلی در این ادعا که: حدیث مجمل است و دلالت ما هم ندارد، از فاضل قطیفی پیروی کرده که وی در رساله ای که در ردّ رساله محقق ثانی نگاشته، در رابطه با این حدیث فرموده: لا اشعار فیه بالخراج، یعنی بوی دلالت هم از آن به مشام نمی رسد.

۳- برداشت مرحوم شیخ: حدیث مذکور اگرچه نص نیست ولی اجمال هم ندارد، بلکه ظهور در مطلوب ما دارد و ظهور حجّت و متّبع است.

بیان ذلک: درست است که کلمه بیت المال آمده و حدیث می گوید: آنچه را که از دست جائز از بیت المال بگیری حلال است، ولی کلمه بیت المال در آن زمان، متعارف بود در بیت المال مصطلح که اموال عمومی در آن جمع است و به مصلحت عموم مردم است و آنهم چیزی جز همین خراجات و مقاسمات و... نیست. پس دلالت این حدیث هم بی عیب است.

قوله: ومنها:

یکی دیگر از ادله جواز اخذ خراج و مقاسمه از سلطان جائز اخباری است که در ارتباط با تقبّل اراضی خراجیه و تقبّل خود خراج، وارد شده.

بیان ذلک: در اینجا سه مسأله مطرح است:

۱- اصل تقبّل اراضی خراجیه: زمینهای مفتوحة العنوة، موجود است و اگر شیعیان آنها را از سلطان جائز قبول نکنند و در مقابل پرداخت خراج و مقاسمه، آنها را نگیرند، هم زمینها تبدیل به موات می شوند و هم شیعیان دچار عسر و حرج و اختلال نظام زندگی می شوند، اینجا اصل تقبّل ارض مذکور جائز است و، روایاتی بر جواز آن دلالت دارند.

[و به فتوای امام امت ره: يجوز لكل احد ان يتقبل الاراضى الخراجية، ويضمنها من الحكومة بشيئ، ويتنفع بها بنفسه بزرع او غرس او غيره،<sup>(۱)</sup>].

(۱) تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۵۰۳، مسأله ۲۶ في المكاسب المحرمة.

۲- اراضی خراجیه را به مبلغ معینی از درهم و دینار، از سلطان جائز، تقبل کند و سپس خودش بالمباشره در زمین کار نکند، بلکه آن را به دیگران به مبلغ معینی [چه کمتر از مقداری که از سلطان اجاره کرده و با او قرار داد بسته، و چه به همان اندازه و چه بیش از آن]، اجاره دهد و آنها روی زمین زراعت و درخت کاری و ... داشته باشند.

[به فرموده امام امت: او یقبلها ویضمنها لغیره ولو بالزیاده علی کراهیه فی هذه الصورة، الا ان يحدث فیها حدثاً کحفر نهر او عمل فیها بما یعین المستأجر، ...<sup>(۱)</sup>] این نیز جائز است و روایات بر آن دلالت دارند. که در ادامه خواهد آمد.

۳- تقبل خود خراج الارض از سلطان جائز، که مورد بحث ما است، یعنی عده‌ای از مسلمین یا غیر آنها در منطقه‌ای، مقداری اراضی خراجیه در اختیار آنها است و در مقابل خراج معینی که با سلطان و حکومت قرار داد کرده‌اند، مستعمل الارض هستند یعنی روی زمین کار می‌کنند و سالانه هم مبلغی را نقد یا از محصول زمین به حکومت می‌دهند.

حال کسی پیدا شود که این خراج را برای خودش تقبل کند یعنی مبلغی را به حکومت بدهد و در مقابل، خراج اراضی آن منطقه را برای خودش، جمع آوری کند، که این در واقع خریدن خراج آن منطقه است.

حال از بعضی روایات استفاده می‌شود که: اصل جواز تقبل خراج، نزد ائمه علیهم‌السلام و اصحاب الائمه، مسلم بوده و سخن از کم و کیف قضیه مطرح بوده است.

پس این اخبار هم بر جواز تقبل یا شراء خراج از حکومت دلالت دارد و هوالمطلوب، چند نمونه از این روایات را ذیلاً می‌آوریم:

۱- صحیحہ حلبی از امام صادق علیه السلام :

امام در ضمن حدیثی فرمود: لا بأس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان<sup>(۱)</sup>.

یعنی هیچ اشکالی ندارد که مردی ارض خراجی و اهل آن را از سلطان تقبل کند، که منظور از تقبل ارض خراج، همان مسأله اولی است که تجویز شده، و منظور از تقبل اهل الارض، همان معامله بر جزیه رؤوس [مالیات سرانه که در ادامه روایات بعد روشن خواهد شد]. اهل الارض، یا معامله بر خراجی است که به ذمه آنها است که مسأله سوم و مورد بحث ما است.

۲- قوله: وعن مزارعة الارض:

ای وسئل عن مزارعة الارض

[مرحوم شیخ طوسی در تهذیب بین این جمله و جمله قبلی سند را اسقاط کرده و به نحوی که شیخ اعظم در مکاسب آورده، ذکر کرده است.<sup>(۲)</sup> ولی به قول مرحوم شهیدی در حاشیه: والظاهر ان هذه رواية مستقلة قد سقطت السند بينها وبين ما قبلها في نسخة التهذيب.

و يؤيدّه انه في الفقيه رواها هكذا: حماد عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال:

سئلته عن مزارعة اهل الخراج ...<sup>(۳)</sup>

یعنی از امام صادق سؤال شد: مزارعة [قرارداد و عقد مزارعة که مالک ارض با عامل می بندد ...] با اهل خراج، به نصف یا ثلث یا ربع چه حکمی دارد؟ امام فرمود: اشکالی ندارد، سپس اضافه کردند که: رسول خدا صلی الله علیه و آله خبیر را که از اراضی مفتوحة عنوة بود به خود یهودیان آنجا تقبیل کرد و قبولاند در برابر

(۱) وسایل الشیعه، ج ۱۳، باب ۱۸ من ابواب المزارعة، حدیث/۳.

(۲) التهذیب، ج ۷، ص ۲۰۲، باب ۱۹ من ابواب المزارعة حدیث/۳۴.

(۳) هداية الطالب، ص ۱۴۲.

نصف محصول آن، یعنی یهود خیبر این اراضی را از پیامبر ﷺ تقبل کردند، در قبال نصف درآمد آن که همه ساله به مسلمانان بدهند.

[این حدیث، به درد مسأله اولی و ثانیه می خورد که تقبل اراضی خراجیه و ... باشد و مستقیماً دلیل بر تقبل خود خراج که قبلاً شرح شد نمی باشد.

آری اگر با حدیث قبلی یک حدیث باشند، به اعتبار صدرش دلالت دارد. مگر کسی از راه عدم القول بالفصل وارد شود و بگوید: به حکم این حدیث تقبل اراضی خراجیه و معامله بر آنها با سلطان که جائز است، پس تقبل خود خراج و معامله بر آنها جایز است.]

[نکته دیگر: کلمه خَبْر یا خَبْر به معنای نصیب معین است که  $\frac{1}{2}$  یا  $\frac{1}{3}$  و ... باشد ولی در این روایت به نصف تفسیر شد که مصداقی از مصداق آنست و بقول مرحوم سید در حاشیه:

فی القاموس المخابرة ان يزارع على النصف ونحوه كالخبر بالكسر وفي المجمع وفيه لابأس بالمخابرة بالثلث والرابع والخمس وهي المزارعة على نصيب معین كما ذكروا الخبرة النصيب و... وقيل اصل المخابرة من خبير لان النبي ﷺ اقرها في ایدی اهلها على النصف من محصولها فقیل خابره ای عاملهم في خبير<sup>(۱)</sup>

۳- روایت اسماعیل بن فضل از امام صادق علیه السلام:

از امام پرسیدم: مردی، خراج رجال و جزیه رؤس آنان «مالیات سرانه» [ممکن است مراد از خراج رجال همین جزیه رؤس باشد و کلمه و جزیه رؤس هم عطف تفسیر آنست، و منظور آن مالیات مخصوصی است که کفار ذمی به تعداد نفرات هر خانواده سالانه به حکومت اسلامی می دادند و طبق قرار داد ذمه عمل می کردند و در مقابل مال و جان آنها محترم و در پناه حکومت اسلامی زندگی

(۱) حاشیه السید علی المکاسب، ص ۴۵.



مسالمت آمیزی داشتند. و یا مالیات سرانه ای که حکومت از همه افراد تحت سلطنت خود می گرفته و ممکن است مراد از خراج رجال همان خراج اراضی یعنی حصه معینه از محصولات باشد، که مستقیماً مطلوب ما است. [ و خراج درخت خرما و درختان میوه دیگر، و خراج نی زارها، و خراج اماکن شکار حیوانات، و خراج اماکن صید ماهی، و شکار پرندگان را [زمینهای خاصی که محل این امور بوده] از سلطان تقبل می کند، در حالی که نمی داند که اساساً چنین چیزی پیدا خواهد شد یا نه؟ [نفع می کند یا ضرر؟ محصولی، میوه ای، شکاری و ... یافت می شود یا نه، و با عدم العلم اقدام می کند، از این جمله استفاده می شود که اصل تقبّل با شرائطی بلامانع است و کلام در خصوصیات مسأله است. ]

آیا با فرض اینکه نمی داند، می تواند این خراج را بخرد و تقبّل کند؟ [یعنی مع العلم، تقبّل و شراء بلامانع است. ] و اگر شراء جایز است در چه زمانی حق دلرد خریداری و تقبّل کند؟ حضرت فرمود: هرگاه یقین کردی که یکی از امور مذکور مدرک شده [مراد از ادراک یعنی به حدّ انتاج و اثمار رسیده و مجهول محض نیست، و در مورد انسانی هم که تازه به سن بلوغ رسیده تعبیر به ادراک شده در روایات. ] پس اقدام کن و آن را خریداری و تقبّل کن<sup>(۱)</sup>. [مفهومش اینست که: قبل از این مرحله اقدام و تقبّل جایز نیست. ]

۴- و مانند روایت مذکور است، موثقه ای که در کافی و تهذیب<sup>(۲)</sup> از اسماعیل بن فضیل هاشمی نقل شده است، با مختصر تفاوتی. از روایت ۳ و ۴ بخوبی استفاده می شود که تقبّل و شراء خراج و مقاسمه بلامانع است و هو المطلوب.

(۱) من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۴۱، باب ۶۹، حدیث ۶۲.

(۲) التهذیب، ج ۷، ص ۲۰۳، باب ۱۹، حدیث/۴۲.

۵- روایت فیض بن مختار<sup>۱</sup>: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم، زمینی [از زمینهای خراجیه] را از سلطان تقبّل می کنم [به ازاء مبلغ معینی] سپس آن را به کشاورزان اجاره می دهم در مقابل اینکه: آنچه خداوند از این زمینها اخراج کرد و محصولاتى که به عمل آمد، اول حق سلطان را بدهند، سپس الباقى را به نسبت  $\frac{1}{4}$  یا  $\frac{1}{3}$  با هم تقسیم کنیم، این قرارداد چه حکمى دارد؟ نظر شما در این رابطه چیست؟

امام در جواب فرمودند: اشکالی ندارد. من نیز این کار را انجام می دهم و با کشاورزانم این قرار دادها را دارم<sup>(۱)</sup>.

[این حدیث هم بر جواز تقبّل اراضی خراجیه و سپس اجاره دادن آنها به کشاورزان دلالت دارد و بر جواز تقبّل خراج دلالت ندارد و بلکه صریحاً آمده بود که: بعد حق السلطان یعنی حق سلطان را که همان مالیات باشد باید خود کشاورزان و عاملان روی زمین بدهند، سپس به نسبت سهم تقسیم شود و دلیل بر مسأله اولی و ثانیه است نه مسأله ثالثه.]

قوله: الی غیر ذلك:

غیر از چند روایت مذکور، روایات دیگری هم هست که در رابطه با تقبّل اراضی خراجیه و استیجار آن از سلطان [عطف تفسیر تقبّل است] و سپس اجاره دادن آن به زارعین به بیش از مبلغ تقبّل شده، وارد شده است. [مرحوم سید در حاشیه ص ۴۵ به برخی از این روایات اشاره کرده اند.]

قوله: وقد يستدل:

بعضی ها برای اثبات جواز قبض خراج و مقاسمه و شراء آن به روایات دیگری هم استدلال کرده اند که از نظر ما دلالت آنها ناتمام است و به عنوان نمونه دو روایت از این اخبار را می آوریم:

(۱) التهذیب، ج ۳، ص ۲۰۸، حدیث ۳، باب ۱۵.

۱- صحیحہ جمیل بن صالح: آنها [شاید مراد وابستگان و عمال ظلمه باشند]. خواستند خرماى چشمه ابى زياد را بفروشند، و من خواستم اين خرماها را خريدارى كنم، پيش خود گفتم: تا از امام صادق عليه السلام اجازه نگیرم، اقدام نمى كنم، از معاذ خواستم كه از امام استيذان كند و برايم اجازه بگيرد، وى رفت و اجازه خواست، امام فرمود: به فلانى بگو: خريدارى كند، زيرا اگر او خريدارى نكند ديگرى خواهد خريد<sup>(۱)</sup>.

قوله: ودلالته:

مرحوم شيخ مى فرمايد: درست است كه اين حديث دال بر جواز شراء است ولى دلالت آن بر مانحن فيه مبتنى است بر اينكه: چشمه مذكور از املاك خراجيه باشد.

ولى اين محرز نيست، و شايد آن چشمه و زمينهاى اطراف آن از اموالى بوده كه از امام عليه السلام غصب كرده بودند، يا از ديگرى غصب كرده بودند ولى زمام امرش دست امام بوده و بايد با اذن امام عليه السلام اين كار را مى كرد. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: ويظهر:

مؤيد احتمال دوّم [كه شايد ملك امام بوده] آنست كه از بعض الاخبار<sup>(۲)</sup> استفاده مى شود كه چشمه مذكور، ملك امام صادق عليه السلام بوده [و ربطى به ارض خراج ندارد].

۲- صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج: امام هفتم به من فرمود: تو را چه مى شود كه با على [شايد مراد على بن يقطين باشد] و شايد فرد ديگر] در خريدن طعام وارد نمى شوى؟ به گمانم ضيقى [تنگدستى يا تنگى سينه كه نگرانى و مى ترسى از

(۱) و مسائل الشيعه ج ۱۲، ص ۱۶۲، باب ۵۳، حديث ۱.

(۲) و سايل الشيعه، ج ۶، ص ۱۴۰ و ۱۴۱، باب ۱۸ من ابواب الزكاة، حديث ۲.

معامله با آنها] در تو هست .

عرض کردم: آری، و اگر خواسته باشید در حق من توسعه ای بدهید [دست مرا بازبگذارید]. فرمود: خریداری کن<sup>(۱)</sup>.

[از این حدیث هم جواز شراء طعام به عنوان خراج و مقاسمه مستفاد نیست و شاید به عناوین دیگر بوده].

### (تنبیها ت)

قوله: وینبغی:

پس از بیان مسأله ثالثه و حکم جواز قبض اموال خراجی و مقاسمه ای از جائز و عمال او، اموری را در اطراف همین مسأله، به صورت تنبیها ت مطرح می کنند، که هر کدام به زاویه ای از زوایای مسأله می پردازد، و در مجموع هشت تنبیه، عنوان می کنند:

### (تنبیه اول)

خراج و مقاسمه و زکات و در یک کلام مالیاتهایی که سلطان جائز از مردم [اعم از مسلمانان و کفار ذمی] می گیرد، و برای نیازهای عمومی از آنها بهره برداری می کند [چه خصوص حقوق ثلاثه مذکور باشد که بر اراضی خراجیه یعنی اراضی مفتوحه عنوة، بسته می شود و بر اموال زکوی، و چه سایر مالیاتهایی باشد که برزراعات، تجارت، اشجار، رؤوس، و ... می بندد و از مردم تحت حکومت خود می گیرد]. اینها از یک نظر دو بخش می شوند:

۱- مالیاتهایی که سلطان جائز و عمال او آنها را از مردم وصول کرده اند و عنوان اخذ و قبض بر آنها صادق است یعنی بالفعل آنها را نقد کرده و گرفته اند.

(۱) و سایل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۶۱، باب ۵۲ حدیث ۱.

۲- مالیاتهایی که در ذمه اشخاص است و هنوز حکومت، آنها را وصول نکرده است.

حال اینکه در مسأله ثالثه گفتیم: خریدن این اموال مالیاتی از جائز یا عمال و وکلای او جائز است، آیا جواز شراء، اختصاص به بخش اول دارد؟ یا اعم است و بخش ثانی را هم شامل است؟ در مسأله دو وجه وجود دارد:

۱- ظاهر اکثر فقهاء و بلکه ظاهر تمام فقهاء آنست که حکم مذکور و معهود [جواز شراء] مخصوص آن مالیاتهایی است که سلطان و حکومت آنها را از مردم اخذ و وصول کرده است [وجه الظهور: در عنوان مسأله تعبیر کرده اند به: مایأخذہ السلطان، و اخذ ظهور در قبض دارد، ای مایقبضه السلطان یجوز شرائه منه. ]

متفرع بر اختصاص مذکور، اینست که: قبل از اخذ خراج از سوی حکومت، [یعنی هنگامی که هنوز مالیاتها به ذمه مردم است. ] معامله بر این اموال جایز نیست، و کسی نمی تواند با حکومت بر سر این اموال معامله کند، چه به عنوان شراء و خریدن مافی ذمه الناس [یعنی اینکه هنوز مأمورین حکومت شروع به جمع آوری مالیاتها نکرده اند، شخص برود و با حکومت معامله کند و بگوید تمام خراج فلان منطقه را من تقبل می کنم یعنی از شما خریداری می کنم به فلان مبلغ، و پس از آن دیگر حکومت حق جمع آوری خراج را ندارد، و این مشتری است که خراج امسال آن منطقه را برای خودش گردآوری می نماید. ]

و چه به عنوان حواله [یعنی سلطان جائز به شما مدیون است و برای ایفاء دین شما حواله ای صادر می کند و مکتوبی به شما می دهد که بجای طلب خودتان بروید و خراج فلان منطقه را برای خودتان جمع آوری کنید و بدین وسیله استیفاء دین نمایید. ] و چه به عناوین و صور دیگر [مثل صلح معاوضی، هبه معاوضه و ... ] تمام اینها بعد القبض والوصول، صحیح است و قبل از آن صحیح نیست.

از جمله کسانی که صریحاً این وجه را اختیار کرده مرحوم سید عبدالمطلب بن مجد الدین معروف به سید عمید یا سید عمیدی از علماء قرن ۸ و ۷ می باشد، وی در شرحی که بر کتاب النافع یا المختصر النافع جناب محقق اول نوشته، چنین فرموده:

أما يحلّ ... یعنی منحصرأ مال خراج بعد از قبض سلطان یا نماینده او، برای انسان حلال می شود و قبض آن از سلطان، و شراء آن بلامانع است. [مفهومش اینست که: قبل القبض حلال نیست. ] سپس شاهدهی هم بر فتوای خود آورده و آن اینکه: «مصنّف [محقق اول صاحب النافع] هم فرموده: مایأخذه السلطان ... حلال است، که منظور همان مایقبضه است. یعنی آنچه را قبض می کند می توانید خریداری کنید، پس آنچه را که هنوز قبض نکرده خریدش روا نیست. ۲- اگرچه ظاهر الاکثر بل الكلّ این شد که الحکم مختصّ بمایأخذه ... ولكن جماعتی از فقهاء تصریح کرده اند به اینکه: میان قبل القبض و بعد القبض، فرقی وجود ندارد.

[یعنی در هر دو صورت شراء جایز است، منتهی در صورت بعد الاخذ، معامله بر عین خارجی و شخص انجام می گیرد و در صورت قبل الاخذ، بر مافی الذّمّة که کلی است، معامله می کنند ولی مافی الذّمّة مثل عین خارجی است و معامله بر آن مانعی ندارد. ]  
قوله: بل صرّح:

نه تنها گروهی از فقهاء صریحاً فتوی به جواز و عدم الفرق داده اند، بلکه جناب محقق ثانی صریحاً ادّعی اجماع کرده و فرموده: اجماع قائم است بر اینکه میان دو صورت قبل الاخذ و بعد الاخذ، فرقی نیست و در هر دو صورت، شراء جایز است<sup>(۱)</sup>.

و مرحوم صاحب ریاض به صراحت ادّعی نفی خلاف کرده و فرموده:  
 لاخلاف در جواز شراء چه قبل از قبض و چه بعد از آن<sup>(۱)</sup>.  
 قوله: و هذا هو الظاهر:

مرحوم شیخ هم وجه ثانی را اختیار کرده و چند سطر بعد صریحاً خواهند  
 فرمود: الاقوی أنّ المعاملة علی الخراج جایزه ولو قبل قبضها، و در مجموع دو  
 دلیل و دو شاهد بر این مدّعی آورند: اما دو دلیل:  
 دلیل اوّل: ادّعی اجماع و نفی خلاف بود که گذشت.

دلیل دوم: عمده دلیل ما ظاهر اخبار تقبّل الخراج بود که قبل از تنبیهات، ذکر  
 شد بعضی از آنها مربوط به اصل تقبّل ارض خراجی بود که شخص آن را از  
 سلطان متقبل می شود و سالانه مبلغی یا حصه ای را به عنوان خراج الارض،  
 به سلطان می دهد و در اینجا سخن از شراء خراج مطرح نیست، و بعضی مربوط  
 به تقبّل ارض و سپس اجاره دادن آن به دیگران به مبلغ بیشتر بود، که باز از ما نحن  
 فیه اجنبی است.

و بعضی از آنها نظیر صحیحۃ اسماعیل بن فضل و اسماعیل بن فضیل هاشمی  
 مربوط به تقبّل خود خراج بود که مورد نظر ما است، و از آن روایات، بوضوح  
 استفاده می شد که تقبّل الخراج از سلطان جایز است، و تقبّل همان شراء است،  
 یعنی وسط سال، قبل از وصول مالیاتها، شخص خراج منطقه ای را متقبّل  
 می شود و مثلاً یک میلیارد تومان، بابت تقبّل آن به حکومت می دهد، و خراج آنجا  
 را برای خود جمع می کند این همان معامله بر خراج قبل از اخذ و وصول آن  
 است. و امام صریحاً فرمود:

إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً فدادرك فاشتره و تقبّل به.

پس به حکم این اخبار با بیان مذکور، شراء خراج قبل از اخذ هم جایز

است .

[البته مرحوم شیخ در متن اول فرموده : الاخبار المتقدمة الواردة في قبالة الارض و ... ، این قسمت مناقشه ندارد ، ولی بعداً فرموده : لمن تقبل الارض من السلطان ، که این فراز قابل مناقشه است ، زیرا اخبار تقبل الارض من السلطان لنفسه یا للاجارة الی الغير ، به درد نمی خورد و جا داشت بفرمایند : لمن تقبل الخراج من السلطان . ] و اما دو شاهد :

شاهد اول : قوله : والظاهر :

مساقات ، قراردادی است که فیما بین مالک اشجار با عامل و ساقی اشجار ، منعقد می شود ، مبنی بر اینکه : ساقی و عامل درختان را آبیاری می کند ، بخوبی از آنها مراقبت نماید ، و در پایان سهم معینی «مثلاً  $\frac{1}{5}$ » از میوه های درختان ، مال ساقی باشد .

حال در باب مساقات ، این مسأله مطرح است که خراج السلطان [ای الخراج الذی يأخذه السلطان الجائر] شرعاً بر عهده مالک اشجار است ؟ یا بر عهده ساقی است ؟ فقهاء امامیه فرموده اند : خراج مذکور بر عهده مالک اشجار است [چه ارض مغروسه از اراضی خراجیه باشد یا خیر . ] مگر اینکه از اول در ضمن قرارداد مساقات ، مالک با ساقی شرط نماید که : خراج سلطان از نصیب عامل و ساقی باشد ، نه از سهم مالک .

اگر چنین شرطی کردند ، المؤمنون عند شروطهم و ساقی مشغول الذمه می شود . و اگر ساقی این خراج را پرداخت ، از عهده مالک برداشته شده و وی بری الذمه می شود ، و براثت ذمه مالک ، در صورتی است که مؤدی الیه یعنی سلطان جائر به منزله عادل باشد و همانطور که عادل ذیحق است و الذمه له : یعنی ذمه مالک برای او است ، هکذا جائر هم ذیحق شده و ذمه مستعمل الارض [که همان مالک اشجار باشد نه ساقی] برای جائر است .



ولاریب در جواز معامله بر مافی الذمة مثل معامله بر عین خارجی، پس گویا معاوضه ای صورت می گیرد، یعنی جائز، آنچه را به ذمه مالک آمده به ساقی منتقل می کند در برابر خراجی که از ساقی می گیرد، و ساقی هم خراج مالک را مقبّل می شود، و این تقبّل و شراء قبل القبض است. پس قبض لازم نیست و خراج در ذمه هم قابل شراء و تقبّل است. وهو المطلوب.

[توضیحات مذکور در این شاهد، مطابق با فرمایشات مرحوم شهیدی در حاشیه<sup>(۱)</sup> است و وی مستعمل الارض را خود مالک الاشجار گرفته، لآنکه یغرس ویستعمل الارض، و غیره را ساقی و عامل گرفته، برخلاف بعض دیگر از محشّین که مستعمل الارض را ساقی دانسته و مراد از غیره را مالک اشجار گرفته اند و گیر کرده اند.]

شاهد دوم: مزارعه نیز یکی از عقود و قراردادهایی است که فیما بین مزارع یعنی مالک ارض زراعی یا وکیل او با زارع و کشاورز و عامل، منعقد می شود مبنی بر اینکه زارع، این زمین را کشت می کند و محصول آن بین مالک و زارع به نسبت معینی که تراضی کرده اند تقسیم می شود.

حال در اینجا هم خراج سلطان بر عهده مالک ارض است، مگر در ضمن عقد مزارعه شرط کنند که از سهم زارع باشد و... تمام آنچه در مساقات آوردیم اینجا هم می آید و شاهدی است بر جواز تقبّل مافی الذمة قبل از اخذ سلطان.

فقط نکته ای که اینجا هست اینکه: در کلام اکثر فقها تعبیر به خراج الارض شده که مطلق است و اراضی غیر مفتوحة عنوة را هم شامل می شود. ولی سیدبن زهره در غنیه<sup>(۲)</sup> و ابن ادریس در سرائر<sup>(۳)</sup> تعبیر کرده اند به:

(۱) هدایة الطالب، ص ۱۴۲.

(۲) غنیه النزوع «الجوامع الفقهیه»، ص ۵۴۰.

(۳) السرائر، ج ۲، ص ۴۴۳.

خراج ارض خراجیه، بر مالک ارض است.

مرحوم شیخ می فرماید: ما از ناحیه این تعبیر قدری مناقشه داریم و توجیه آن مشکل است زیرا که اراضی خراجیه که اصلاً مالک معینی ندارد تا خراجش بر عهده مالک باشد، مالک این اراضی عموم مسلمین هستند، پس نباید گفت: علی مالکها، [و شاید مراد از مالک همان متقبّل الارض باشد، که اشکالی نیست].  
 قوله: و اما تعبیر الاكثر:

نظر ما این شد که معامله بر خراج سلطان جایز است مطلقاً یعنی چه قبل الاخذ و چه بعد از آن، حال گویا کسی می پرسد: پس چرا در کلام اکثر یا کلّ تعبیر به مایأخذ شده که ظهور در اختصاص داشت و در اول این تنبیه خود شما بدان اشاره کردید؟

شیخ اعظم ره در جواب می فرماید: در این تعبیر دو احتمال وجود دارد:

۱- یا مراد اکثر از مایأخذ اعم است از مایأخذ بالفعل [مالیاتی که هم اکنون و حین المعامله مأخوذ است]. و مایأخذ بالقوة یعنی مالیاتی که هنوز وصول نکرده ولی بنا را بر اخذ آن گذاشته است که در شرف اخذ است و در آینده نزدیکی خواهد گرفت، پس آن تعبیر با فتوای ما منافاتی ندارد و جواز شراء را ولو قبل القبض ردّ نمی کند.

۲- و یا مراد اکثر از مایأخذ، مایأخذ فعلاً و مأخوذ بالفعل است، یعنی جواز شراء بر مالیاتی که حین المعامله اخذ شده است.

منتهی وجه این تخصیص و اختصاص عنوان مسأله [که گفته اند: الثالثة مایأخذ... ] به مأخوذ فعلی، عبارتست از اینکه: در واقع مسأله ثالسه را مثل استثناء از مسأله ثانیه [جائزه السلطان] می دانند، که حکم جائزه السلطان این بود که: اگر مجاز علم تفصیلی دارد به حرمت و غضبیت این جائزه، حق ندارد بگیرد و اگر گرفت باید به مالک اصلی عودت دهد.

ولی در مانحن فيه این حکم نیست و گویا فرموده: مگر در مورد خراج و مقاسمه که با اینکه علم تفصیلی داری که جائر مستحق آن نیست و مایأخذہ غصب است ولی معذک اخذ و شراء آن جائز است و این یک استثناء است. از جائزة السلطان و بما انّ الجائزة لا تتحقق الا بالقبض فرضوا الاخذ فی هذه المسألة ايضاً، پس وجه التخصيص از باب کالاستثناء بودن است که شرح شد.

[نکته: چرا فرمود: کالمستثنى و نفرمود حقیقتاً مستثنى است؟ جوابش اینست که: رابطه بین جائزة السلطان با خراج و مقاسمه عموم من وجه است. ماده اجتماع: جائزة السلطان و لاسیما جوائز عظيمة از همین مالیاتها باشد. ماده افتراق از ناحیه جائزة: از اموال حلال شخصی یا حرام غصبی ولی غیر خراجی، جائزة بدهد که اینجا جائزة صدق می کند ولی خراج نه. ماده افتراق از ناحیه خراج: مال خراجی را به شما بفروشد نه اینکه مجانی بدهد، که در این فرض جائزة و هدیه و هبه و صله و تحفه و ... صدق نمی کند. و لذا کالمستثنى است نه مستثنای واقعی.]

قوله: فافهم:

شاید اشاره باشد به اینکه: به مجرد اینکه مسأله ای بدنبال مسأله دیگر ذکر شد: دلیل آن نیست که به منزله استثناء از آن باشد، خیر ربطی به آن مسأله و تعبیرات آن ندارد و خودش مسأله ای جدا با تعبیری جدا است. قوله: ویؤید الثانی:

مؤید احتمال ثانی [مراد، مأخوذ فعلی باشد. ] سیاق کلام بعض الفقهاء است که مسأله خراج و مقاسمه را بدنبال مسأله جائزة السلطان می آورند.

[چنانچه خود مرحوم شیخ چنان کرد. ] و این تعقیب قرینه بر کالا استثناء بودن و مرتبط بودن به آنست، و مخصوصاً عبارت علامه در قواعد که این احتمال را تقویت می کند زیرا جناب ایشان صریحاً فرموده: اخذ و شراء خراج و مقاسمه

جایز است مطلقاً یعنی حتی اگر ارباب و مالکان اصلی آن را می‌شناسیم، و ردّ به آنها لازم نیست<sup>(۱)</sup> که کالاستثناء بودن این مسأله از آن مسأله را روشنتر می‌سازد.

قوله: ویؤید الاول:

مؤید احتمال اوّل [مراد از مایأخذہ، اعمّ باشد. ] کلامی است که از جناب شهید اول در حواشی ایشان بر قواعد نقل شده، ایشان وقتی به این جمله از علامه رسیده‌اند: انّ الذی یأخذہ الجائر ... بر آن حاشیه زده و فرموده‌اند: وان لم یقبضها الجائر<sup>(۲)</sup> یعنی قبل از قبض هم معاوضه و شراء جایز است، و هو المطلوب.

نتیجه: شراء خراج و مقاسمه و زکات و سایر مالیاتها از سلطان جائز، صحیح است آنهم چه پیش از وصول مالیات از سوی حکومت، و چه پس از آن.

### (تنبیه دوم)

قوله: الثانی:

تنبیه دوم از تنبیهات هشتگانه، راجع به اینست که: لاشک در اینکه: اراضی خراجیه ملک همهٔ مسلمانان است، و اختصاصی نیست. لاشک در اینکه: در شرائط حضور امام علیه السلام و بسط ید امام علیه السلام [مثل زمان حکومت پنج سالهٔ علی علیه السلام و دوران حکومت شش ماههٔ امام حسن علیه السلام] زمام امر تصرف در این اراضی و در خراج آنها در دست امام علیه السلام و حاکم شرع متولی این اراضی است

(۱) قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱۲۲.

(۲) محقق کرکی در رسالهٔ قاطعة اللجاج حکایت کرده است در ضمن رسائل محقق،

انما الکلام در شرائط عدم بسط ید امام علیه السلام و حاکمیت طواغیت و سلاطین جور است که به عنوان خلیفهٔ مسلمین خود را مستحل اخذ خراج و ... و متوکی این اراضی می دانند.

در این فرض هم مقتضای قاعده [لایحل مال امرء مسلم الا بتطیب نفسه] این شد که: مالیاتی که جائر می گیرد. اصل گرفتن حرام، تصرف در آن حرام، اقباض آن به دیگران حرام، قبض دیگران مجاناً یا بعوض حرام، رد آن به مالک اصلی واجب، مشغول الذمه بودن مالک اصلی نسبت به خراج للامام علیه السلام و ... تمام اینها قانوناً مسلم است.

متهی به حکم اخبار خاصه ای که در مسألهٔ ثالثه قبل از تنبیهات آوردیم [صحیحہ حداء، روایت اسحاق، روایت ابی بکر حضرمی، اخبار تقبیل الخراج] قبض این اموال و شراء آنها از حکومت جور، جایز شد، و از قاعدهٔ مذکور خارج شد.

انما الکلام در اینست که: این خروج از قاعده، و این جواز شراء و قبض، مخصوص منتقل الیه [مسلمانی که خراج را از سلطان می گیرد، مجاناً یا به خریدن] است.

و در نتیجه جایز کماکان از قاعدهٔ مذکور خارج نشده و حق ندارد این اموال را بگیرد، حق ندارد بفروشد و حق ندارد ثمن را از مشتری دریافت کند و ...

و در نتیجه نهایی: آنچه از این معامله با سلطان، اجازه داده شده و امضاء شده و صحیح است، همان حلیت مال خراجی برای منتقل الیه است، و اما برای سلطان تجویز نشده و سلطنتی بر این مال ندارد و تصرف او مورد امضاء شارع نیست؟

یا اینکه در شرائط مذکور [عدم بسط ید امام یا غیبت امام] حاکم جائر به منزلهٔ حاکم عادل است و شارع مقدس سلطنت او را بر این اموال امضاء کرده

و در واقع ائمه علیهم السلام ولایت خود را در این شؤون به جائز تفویض کرده اند، و تصرفات او هم در خراج و مقاسمه جایز و از قاعده مذکور مستثنی است اگرچه اصل حکومت و خلافت او غاصبانه است.

و در نتیجه احدی حق ندارد که جلو سلطان جائز و عمال او را بگیرد و از اخذ مالیات منع کند، یا اگر خراج را از جائز خریدارده حق ندارد از بدل و ثمن آن جلوگیری کند و ندهد، خیر این ممانعتها حرام است و باید خراج را به سلطان بدهد و اگر خریدار باید ثمن را بدهد؟

احتمالاتی در مسأله وجود دارد که مرحوم سید در حاشیه<sup>(۱)</sup> هشت احتمال بیان نموده است.

قوله: صریح الشهدین:

بعد از غصب خلافت از سوی جائز، فعلاً او ولایت بر خراج دارد و ائمه علیهم السلام حق خود را به او تفویض کرده اند و در نتیجه هرگونه تصرفی در خود اراضی خراجیه و در مالیات این اراضی بایستی با اذن سلطان جائز باشد، و جائز سلطنت دارد.

صریح فتوای شهید اول و شهید ثانی و جماعتی همین قول است. اینک برای نمونه به برخی از فتاوی قوم اشاره می کنیم:

محقق کرکی [معروف به محقق ثانی جناب شیخعلی بن عبدالعالی الکرکی العاملی از فقهاء قرن دهم] در رساله قاطعة اللجاج فی حلّ الخراج فرموده:

ما پیوسته از بسیاری از معاصرین خودمان و بویژه از استاد اعظم خودمان جناب شیخ علی بن هلال جزائری [صاحب کتاب الدرّ الفرید فی التوحید و از شاگردان جمال الدین جناب ابن فهد حلّی است]. می شنویم که می گویند:

کسانی که خراج و مالیات حکومت بر عهده آنها است، شرعاً حق ندارند آن

(۱) حاشیه السید علی المکاسب، ص ۴۶ و ۴۷.

را از حاکم جور سرقت کنند، و یا انکار کنند و یا با اعتراف به خراج، از پرداخت آن ممانعت به عمل بیاورند، و یا بخشی و جزئی از آن را سرقت کنند یا منع نمایند و یا منکر شوند.

و دلیل عدم جواز این امور آنست که: خراج حقی است که بر من علیه الخراج واجب شده [شارع واجب کرده است، پس ولایت و سلطنت جائر را شارع امضا کرده است.]

جناب شهید ثانی در مسالک، باب الارضین از کتاب الجهاد، فرموده: اصحاب فتوی داده اند به اینکه: احدی از مردم و من علیه الخراج، حق ندارد آن را انکار کند، و یا سلطان را از گرفتن آن منع کند، و یا در اموال خراجی بدون اذن سلطان جائر تصرفی بکند [پس اذن جائر دخیل است و سلطنت او ممضی است.]

بلکه بعضی بر این مطلب ادعای اجماع کرده اند<sup>(۱)</sup> و در آخر کلامش فرموده: ظاهر الاصحاب آنست که: اگر سلطان جائر خراج و مقاسمه را طلب کرد، لازم و واجب است برای او و باید به او بدهیم و یا اگر هم خودمان بخواهیم تصرف کنیم باید به اذن او باشد [باز هم ولایت و سلطنت جائر مطرح است.] جناب کاشف الغطاء هم در شرح بر قواعدش بر همین فرمایشات اعتماد کرده و فرموده:

الاقوی آنست که: سرقت حصه [حصه سلطان] و خیانت در آن، و امتناع از تسلیم آن به سلطان، و اگر خرید، امتناع از تسلیم ثمن آن به جائر، حرام است. [این همان امضاء ولایت و سلطنت جائر است.] اگرچه به مقتضای قاعده حصه مذکور بر جائر حرام است [چون او غاصب است و استحقاق خلافت و توابع آن را ندارد.] و اگرچه تسلیم حصه مذکور به سلطان، اعانت بر اثم است

(۱) مسالک الافهام، ج ۳، ص ۵۵-۵۶.

یا بالبدایة [اگر نفس قبض جائز حرام باشد که اقباض ما به او اعانت بر حرام یعنی قبض او خواهد بود. ] و یا بالغایة [اگر نفس قبض جائز حرام نباشد ولی تصرفات او بعدالقبض حرام باشد که تسلیم حصّه در نهایت منجر به اعانت بر حرام یعنی تصرفات می گردد. ] ولی با همه اینها سرقت و خیانت و امتناع از تسلیم حرام است و باید عندالمطالبه به جائز داد، و دلیل حرمت سرقت و ... عبارتست از:

۱- تصریح اصحاب به این امور [منظور همان عبارات مذکور از محقق کرکی و شهید ثانی و ... می باشد. ] ۲- ادّعی اجماع بر این مطلب<sup>(۱)</sup> [منظور همان حکایت شهید ثانی است که فرمود: بل ادّعی بعضهم الاتفاق علیه. ]  
 قوله: اقول:

مرحوم شیخ در اعتراض به جماعت مذکور [شهیدین، کثیری از معاصرین محقق ثانی، کاشف الغطاء و ...] می فرماید: اینکه تمامی شماها فرمودید: منع خراج و مقاسمه و امتناع از تسلیم آن حرام و ممنوع است و مستعملین اراضی خراجیه حق ندارند از دادن آن ممانعت کنند، منظورتان چیست؟ آیا منع مطلق، مراد است؟ یا منع خاص منظور شما است؟

منع مطلق عبارتست از اینکه: مستعمل الارض و مَنْ عنده الارض الخراجیه، از این زمین استفاده کند و از محصولات و فرآورده های آن برخوردار باشد و مطلقاً خراج و مقاسمه و در یک کلام مالیاتی و اجرة الارضی نپردازد، نه به حاکم عادل یا نائب خاص و عام او و نه حاکم جائز یا عمالش و نه خودش اجرت ارض را در مصالح مسلمین مصرف کند، بلکه با ارض خراجی مثل ارضی که ملک طلق و شخصی او است و ارث برده یا خریده ... معامله نماید و تمام محصولات آن را خود استفاده کند و در مصالح شخصی خویش بکار گیرد.

و منع خاص عبارتست از اینکه: از پرداخت خراج و مقاسمه به خصوص



سلطان جائز، ابا و امتناع بورزد و به حاکم جور ندهد، ولی به اهلش برساند و ... که خواهد آمد.

حال اگر منظور شما، منع مطلق باشد [به بیانی که ذکر شد]. فتوای مذکور وجیه است و ما نیز با شما هم صدا می‌گوییم: منع مطلق حرام است، به دلیل اینکه ارض خراجیه ملک شخصی انسان که نیست، ملک عموم مسلمین است و عادلانه و منطقی نیست که تنها یک یا چند نفر از آن بهره مند شوند، بلکه باید بگونه‌ای باشد که همه مسلمانان از منافع آن انتفاع ببرند و در مصالح عامه جامعه مصرف شود، پس باید اجرتی یا خراجی و حصه‌ای از محصول آن به این عنوان، صرف شود و ممانعت از آن حرام است. ولی اگر مرادتان، منع خاص باشد [به بیانی که ذکر شد]. خواهیم گفت: ما هیچ دلیلی بر حرمت چنین منعی نداریم، یعنی لادلیل علی حرمة منع خصوص الجائر، عن الخراج والمقاسمة، و این را به سه بیان تثبیت می‌کنیم:

۱- نهایت چیزی که در کلمات شما آمده بود، اینست که: لأن ذلك حق واجب علیه، و به عبارت دیگر: آنچه مسلم است اینکه: مستعملین اراضی خراجیه، نسبت به خراج آن اراضی مشغول الذمه هستند و پرداخت آن و مصرفش در مصالح مسلمین واجب است

اما معنای وجوب خراج بر آنان و اشتغال ذمه آنان به خراج، این نیست که: پس: اید به حاکم جائز بدهند، و اشتغال ذمه موجب دفع به حاکم جائز نیست، زیرا ملازمه‌ای بینهما نیست، و اصل وجوب خراج اعم از وجوب دفع آن به حاکم جائز است، و آنچه واجب و مسلم است اصل پرداخت خراج یا اجرت زمین است، اما حتماً به جائز پرداخت شود [در شرائطی که وی حاکم است]. [دلیل ندارد. و وقتی دلیل نداشت، فتوی به وجوب دفع به جائز، و حرمت منع جائز از خراج، بلاوجه است. و بر فرض شک در وجوب دفع مذکور، یا حرمت منع

مذکور از اصل براءت استفاده می‌بریم .

۲- قوله : بل یمكن :

نه تنها دفع خراج به خصوص جائز واجب نیست بلکه مع التمكن [یعنی کسی قدرت و توان آن را دارد که در برابر جائز بایستد و مالیات مالش را به او ندهد] اصلاً پرداخت مالیات به حکومت جور، جایز نیست . زیرا که به حکم قاعده اولیه، جائز استحقاق دریافت این اموال را ندارد [چون اصل حکومتش غاصبانه بوده و شرعاً و عقلاً استحقاق چنان منصبی را ندارد، پس آنچه هم که از توابع حکومت باشد از جمع خراج و ... غاصبانه بوده و تصرفات او در این امور نامشروع است .] آنگاه جواز یا وجوب دفع به جائز، یک استثنا و خلاف قاعده است و در اموری که خلاف قاعده است باید به قدر متیقن اکتفا کرد، و قدر متیقن از جواز یا وجوب دفع، فرض عدم تمکن است . پس مع التمكن به همان قاعده رجوع می‌شود که عدم جواز باشد و اگر به جائز داد از عهده اش برداشته نمی‌شود .

پس خراج اراضی خراجیه را به چه کسی بدهد؟ باید به حاکم عادل [امام معصوم علیه السلام] و یا نایب خاص او [مثل نواب و نمایندگان حضرت امیر علیه السلام در بلاد اسلامی، از قبیل حضرت سلمان فارسی در مدائن و ... و نواب اربعه حضرت حجّت عجل الله فرجه الشریف .] و یا نایب عام امام علیه السلام [فقهاء جامع شرائط فتوی] برساند و آنان در مصارفی که صلاح می‌دانند صرف کنند، و اگر به حاکم شرع دسترسی نداشت به عنوان حسبه یعنی امری که نباید تعطیل شود و زمین بماند بلکه باید کسی یا کسانی آن را به انجام برسانند، خود شخصا مصرف این اموال را در مصالح مسلمین به عهده می‌گیرد .

۳- قوله : مع ان :

نه تنها دلیلی بر وجوب دفع به جائز و حرمت منع آن نیافتیم، بلکه دلیل

برخلاف آن داریم یعنی از بعض اخبار استفاده می شود که مع الامکان، امتناع از پرداخت خراج به جائز، جائز و راجح و بلکه واجب است. و برای نمونه دو روایت را می آوریم:

الف: صحیحۀ زرارۀ: زرارۀ می گوید شخصی به نام ضُرَیسُ ابن عبدالمَلک و برادرش، از هبیره [یکی از عمّال بنی امیه که در اواخر حکومت آنان، عامل حکومت بوده] مقدار زیادی برنج به مبلغ سیصد هزار درهم، خریداری کرد.

زرارۀ می گوید: من به او گفتم: وای بر تو، خمس این مال [برنج] را در نظر بگیر [و جدا کن] و آن را برای امام علیه السلام بفرست، و  $\frac{۴}{۵}$  باقیمانده را برای خود انبار کن و نگهداری نما، او [ضُرَیس] حرف مرا گوش نداد و تمام مال را [یعنی مبلغ ۳۰۰/۰۰۰ درهم] به فروشنده پرداخت کرد. طولی نکشید که آنها [یعنی بنی عباس] بر سر کار آمدند و حاکم شدند، و سلطنت بنی امیه منقرض شد.

زراره می گوید: این جریان را به محضر امام صادق علیه السلام عرض کردم، حضرتش علیه السلام بلافاصله فرمود: «هوله» یعنی این مال [برنج] از آن او [مشری که ضُرَیس باشد] است.

زراره می گوید: به امام عرض کردم: ضُرَیس تمام دراهم مذکور را به فروشنده پرداخت کرد، امام علیه السلام از فرط تأسف انگشت به دندان گرفته و خیلی افسوس خوردند که چرا دراهم را به هُبیره داده <sup>(۱)</sup> [که ای کاش نداده بود و آنها را به اهلسش یعنی امام علیه السلام رسانده بود و در مصالح مسلمین صرف می شد].

قوله: و اوضح:

کیفیت استدلال: در اینکه مراد از این اموال [برنجها] چه نوع اموالی بوده؟

دو احتمال بیان می کنند:

(۱) التّهذیب، ج ۶، ص ۳۳۷، حدیث ۵۷، باب ۹۳ فی المکاسب «اخبار جوائز العمّال».

۱- روشن ترین توجیه و محمل برای حمل حدیث بر آن، عبارتست از اینکه: مراد برنج مقاسمه ای است [یعنی هییره از سوی بنی امیه مأمور جمع خراج منطقه ای بوده که اهل آنجا برنج کاری داشتند و حصه سلطان را از آنها گرفته و در محلی نگهداری می کرد و بعد آنها را به ضریس فروخت]. و ضریس مال مقاسمه ای را خریده، در چنین موردی امام وقتی می شنوند که: مشتری، ثمن این برنجه را داده خیلی متأسف می شوند [و آرزو می کنند که کاش نداده بود].

حال این تأسف امام علیه السلام دلیل آنست که تسلیم خود خراج و یا ثمن آن به جائز واجب نیست و امتناع از آنها جایز است و این خلاف چیزی است که جماعتی از فقهاء فرمودند که: سرقت حصه و خیانت آن و امتناع از تسلیم آن، و از تسلیم ثمن آن بعد از خریداری، حرام است. پس طبق توجیه مذکور، حدیث به درد مانحن فیه می خورد به بیانی که ذکر شد.

۲- مرحوم صاحب حدائق در کتابش<sup>(۱)</sup> از حدیث مطلب دیگری را استظهار کرده و آن اینکه: وی حدیث را حمل کرده بر اینکه: برنج مذکور مال سنی ناصبی [یا خود هییره و یا بعض از بنی امیه که هییره به وکالت از آنان فروخته] بوده و مال او مثل مال کافر محترم نیست و لذا پرداخت ثمن لازم نیست.

بنابراین ربطی به مال مقاسمه و خراجی ندارد، و مربوط به مال شخصی ناصبی است و دلیل آنست که: اگر مال ناصبی به چنگ انسان افتاد، پس از تخمیس و اخراج خمس آن، الباقی برای آخذ، حلال است.

مرحوم شیخ این احتمال را تضعیف نموده و می فرمایند: در کتاب الخمس این مطلب به اثبات رسیده که مال ناصبی مثل اموال کافر حربی نیست، و کسی حق ندارد آن را بگیرد و بدون رضای مالک در آن تصرف کند، و اصحاب فقهاء امامیه [بالاتفاق، فتوی به منع اخذ مال ناصبی بدون مجوز شرعی داده اند، پس

نتوان حدیث را بر این احتمال حمل کرد.

البته روایات زیادی در رابطه با حلیت اموال ناصبی وارد شده<sup>(۱)</sup> منجمله این

حدیث:

امام صادق علیه السلام فرمود: خذ مال الناصبی حیث وجدته وادفع الینا الخمس، [ولی احدی از فقهاء طبق آنها فتوی نداده است و اعراض مشهور موجب وهن آنها است، چراکه: كلما ازداد صحةً ازداد وهناً و كلما ازداد وهناً ازداد صحةً. ]  
قوله: واما الامر:

اگر برنجه مال مقاسمه ای بود و مشتری آنها را خریده بود که تمام آنها ملک او بود و اخراج الخمس معنی نداشت، پس چرا در روایت امر به اخراج خمس شده [آنجا که فرمود: فابعث به الیه علیه السلام] آیا این شاهد توجیه صاحب حدائق نیست؟

شیخ اعظم ره می فرماید: [اولاً امر مذکور، امر زراره است نه امر امام علیه السلام تا حجّت باشد، و اگر بگویند: امام علیه السلام امر او را تقریر کرده، می گوئیم: ظاهر تعبیر امام: «هوله» اینست که کل مال یعنی برنج برای مشتری است نه ماعدا الخمس، پس تقریر نکرده و بر فرض که از این جهات صرف نظر کرده و بگوئیم: امر زراره از جانب امام علیه السلام بوده و یا تقریر کرده و... جواب دوم را می دهیم یعنی می گوئیم: وثانیاً]

امر به اخراج خمس، شاید بخاطر این بوده که مشتری یقین داشته به اشمال مال مذکور بر مال حرام [که از غیر مقاسمه و زائد بر حق گرفته بوده] و مال حلال مختلط با حرام واجب الخمس است.

و شاید بخاطر این بوده که وی احتمال اختلاط برنج مذکور با مال حرام دیگر را می داده و برای رفع نگرانی و احتیاط امر استحبابی به خمس کرده نه وجوبی،

(۱) وسایل الشیعه، ج ۶، ص ۳۴۰ باب دوم از ابواب کتاب الخمس، حدیث ۶.

و نظیر آن را در رابطه با جائزه سلطان داشتیم که جماعتی به کراهت اخذ جائزه فتوی دادند و بعد گفتند: اموری رافع کراهت است که یکی از آنها اخراج الخمس است. پس امر به اخراج خمس، منافاتی با حمل بر مقاسمه نداشته و مویدی بر حمل صاحب حدائق نمی شود.

ب: روایت دیگر اینست که: ابراهیم بن ابی محمود می گوید: از علی بن یقطين شنیدم که می گفت: به امام هفتم علیه السلام عرض کردم: نظر شما در رابطه با کارهای آنها [بنی عباس] چیست؟ حضرت فرمود: اگر مجبوری که فاعل و کننده کارها باشی، پس از اموال شیعه بپرهیز.

راوی [ابراهیم] می گوید: علی بن یقطين به من خبر داد که: پس از دستور امام علیه السلام اموال شیعه را آشکارا [جلو چشم مردم] جمع می کرد، و مخفیانه [شبانه مثلاً] آنها را به صاحبانشان برمی گرداند.<sup>(۱)</sup>  
 قوله: قال المحقق:

کیفیت استدلال به حدیث مذکور: محقق ثانی در رساله قاطعة اللجاج خود فرموده: در این حدیث دو احتمال وجود دارد:

۱- مراد از اتق اموال الشيعة، عبارت باشد از پرهیز از سایر وجوه ظلم در اموال، غیر از وجه خراج و مقاسمه، یعنی اگر ضرورت اقتضا کرد و مجبوری هرطوری شده مبالغی را از مردم بگیری و به سلطان بدهی [جواهرات، اشیاء قیمتی، مرکبها و ...] آنها را از اموال غیر شیعه جمع آوری کن و از اموال شیعه اجتناب کن.

طبق این احتمال، حدیث ربطی به مانحن فیه یعنی باب خراج و مقاسمه ندارد، بلکه مربوط به سایر وجوه ظلم است که عقلاً قبیح و شرعاً حرام است ولی عند الضرورة برای عامل تجویز شده است.

(۱) وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۴۰، باب ۴۶، حدیث ۸.

۲- مراد از اتقّ اموال الشیعة در خصوص جهات خراج و مقاسمه و زکوات باشد یعنی اگر هم مجبوری که برای جائز، خراج و مقاسمه و زکات، جمع آوری کنی از اموال غیر شیعه جمع آوری کن و از اموال شیعه و اراضی خراجیه ای که دست آنان است جمع آوری نکن، [که امر به اتقاء ظهور در وجوب اجتناب دارد و لازمه اش حرمت ارتکاب و اخذ خراج و مقاسمه برای سلطان است].

و دلیل این وجوب اجتناب و حرمت ارتکاب آنست که: خراج و مقاسمه و زکات اگرچه حقوقی هستند که به گردن شیعیان آمده ولی اینها حق جائز که نیستند تا به او برسد، حق مسلمین است و باید به اهلش برسد.

روی این اصل جمع آنها برای جائز جایز نیست، مگر ضرورتی ایجاب کند که: الضرورات تبيح المحظورات.

[طبق این احتمال، حدیث مربوط به مانحن فیه می شود و بر عدم جواز جمع خراج و مقاسمه برای جائز دلالت می کند، و وجوب اجتناب و امتناع از این جمع آوری را می رساند، و هو المطلوب].

سپس جناب محقق همان مطلب را که قبلاً از وی آوردیم، ذکر کرده و فرموده:

پیوسته از کثیری از معاصرین و مخصوصاً از استاد اعظم جناب شیخ علی بن هلال می شنویم که می گویند: لایجوز لمن علیه الخراج، سرقت و لاجحوده و لامنعه و لاشیئی منه ...<sup>(۱)</sup>.

نتیجه: محقق مذکور، دو احتمال ذکر کردند که طبق احتمال اوّل حدیث از ما نحن فیه اجنبی است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس نتوان به حکم این حدیث گفت: امتناع از تسلیم خراج و مقاسمه به جائز، جایز است.

قوله: اقول:

(۱) قاطعة اللجاج در ضمن رسائل محقق کرکی، ج ۱، ص ۲۸۵.

از دو احتمالی که محقق ثانی آوردند، احتمال اول [حمل خبر بر سایر وجوه ظلم، غیر از خراج و مقاسمه] با ظاهر عام در جمله فائق اموال الشیعه سازگار نیست.

بیان ذلک: امام علیه السلام کلمه اموال را به کلمه «الشیعه» اضافه کردند یعنی از اموال شیعه اجتناب کن، و باید بگونه ای باشد که این عنوان صدق کند، و آنها هم یا عام است ای کل شیعه یا مطلق است و بر مال هر فردی از افراد شیعه صادق است.

ولی سایر وجوه ظلم غیر از خراج و مقاسمه، عمومیت نداشته و همگانی نیست بلکه نسبت به بعضی افراد شیعه است که اموال ویژه و ارزشمندی دارند و تازه ظلم به این نحو اختصاص به شیعه ندارد و تا امام بفرماید: اتق اموال الشیعه.

بلکه ظلم مذکور، عقلاً قبیح است در حق شیعه و یا غیر آنها فرقی ندارد. پس حمل حدیث بر این احتمال با عموم تعبیر امام علیه السلام سازگار نیست.

در نتیجه احتمال ثانی [حمل خبر به وجوه خراج و مقاسمه] اولی است و با عموم قول امام سازگار است زیرا که خراج و مقاسمه را از همه شیعیان می گرفتند و عنوان اموال الشیعه بر آن صدق می کند.

و نتیجه آنست که: حدیث مذکور، دلیل بر جواز و بلکه وجوب امتناع از پرداخت خراج و مقاسمه به ظالم می شود، و هو المطلوب.

البته اولویت احتمال ثانی نسبت به ماعدای زکوات یعنی خراج و مقاسمه، است و گرنه زکات، در حکم سایر وجوه ظلم است، زیرا که زکات هم از همگان اخذ نمی شود بلکه از خصوص کسانی که اموال آنان در حد نصاب باشد اخذ می شود.

و باز هم در مورد زکات عنوان اموال الشیعه صادق نیست و اموال بعضی



الشیعه صدق می کند. [پس نباید محقق ثانی در احتمال دوم، زکات را بر خراج و مقاسمه عطف می کرد]  
 قوله: خصوصاً:

در باب پرداخت زکات به جائز این بحث مطرح است که آیا شرعاً به همین زکات می توان اکتفا کرد و مُجزی است و نیازی به پرداخت دوباره آن نیست؟ یا اینکه زکات به ظالم، و جوب را از عهده مالک بر نمی دارد و باید مجدداً به اهلش زکات پردازد؟

از برخی روایات عدم اجزاء، مستفاد است و منجمله دو روایت ذیل را عنوان می کنیم:

۱- قوله علیه السلام: همانا اینان [بنی عباس] گروهی هستند که اموال شما را غضب کرده و به ناحق گرفته اند، و منحصرأ زکات برای اهل آن [امام عادل] است<sup>(۱)</sup>.  
 مفهوم حصر کلام آنست که: زکات برای غیر اهلش نیست. پس اگر به غیر اهل داده شد؛ مجزی نخواهد بود و اعاده لازم است.

۲- قوله علیه السلام: تا می توانید به آنان [غاصبین و حکام جور] چیزی از زکات ندهید، زیرا که سزاوار نیست که مال دوبار تزکیه شود،<sup>(۲)</sup>.

این هم غیر مستقیم اشاره دارد به عدم اجزاء به زکات به ظالمین. حال بنابر وجه اول یعنی کفایت کردن همین زکات، فقط ظلم در حق فقراء شیعه است زیرا که جائز و ظالم گرفته و معمولاً آنها را به مستحقین شیعه نمی رساند، و بنابر احتمال دوم یعنی عدم اجزاء، ظلم در حق مالک است که دو بار باید زکات بدهد، و به هر حال ظلم بر بعض شیعه است و مثل سایر وجوه ظلم است که عقلاً قبیح است و اختصاص به اموال الشیعه ندارد.

(۱) وسایل الشیعه، ج ۶، ص ۱۷۵، باب ۲۰ من ابواب المستحقین للزکاة، حدیث ۶.

(۲) وسایل الشیعه، ج ۶، ص ۱۷۴، باب ۲۰ من ابواب المستحقین للزکاة، حدیث ۳.

و اینکه شیخ می فرماید: خصوصاً ... برای اینست که علی الاجتزاء ممکن است اموال به فقراء شیعه برسد پس نه بر آنها ظلم شده است و نه بر مالک، ولی بنابر عدم اجتزاء، حتماً ظلم به مالک است.  
 قوله: و فیما ذکر:

از اینکه محقق ثانی، در حدیث مذکور، احتمال ثانی را هم دادند، و نفی نکردند می توان استفاده کرد که عقیده ایشان هم مثل ما است یعنی تسلیم و دفع خراج و مقاسمه را به جائز، واجب نمی دانند، و منع جائز را از آن حرام نمی دانند و گرنه این احتمال را نمی دادند.  
 قوله: وان نقل:

البته دنبال دو احتمال مذکور در حدیث، از مشایخ خودشان مطلبی را نقل کردند که خلاف این حرف را می رساند یعنی ظاهرش و جوب دفع و حرمت منع جائز است [و آن همان عبارت: مازلنا نسمع ... لایجوز منعه ... بود که قبلاً ذکر شد.]

ولکن ممکن است و بلکه بعید نیست که کسی بگوید: مراد مشایخ محقق ثانی از حرمت منع، حرمت منع نسبت به خصوص جائز نیست، که یعنی به جائز ندهد ولی به عادل یا نایب او بدهد و یا خودش از باب حسبه آن را به مصرف مسلمین برساند. این که حرام نیست، بلکه مرادشان اینست که: رأساً و از ریشه منع کردن، و منع مطلق یعنی اینکه مستعمل الارض در ارض خراجی تصرف نکند و به احدی هم خراج ندهد، حرام است و باید اجرت آن را بپردازد.  
 لانها ملک المسلمین فلا بد لها من اجرة تصرف فی مصالحهم.

پس مشایخ محقق ثانی هم با ما هم عقیده اند که منع مطلق حرام است ولی منع خاص حرام نیست.

و شاهد بر اینکه: مراد معاصرین محقق ثانی حرمت منع مطلق می باشد،

آنست که: دنبال فتوی به حرمت منع، اینگونه دلیل آوردند: لانّ ذلك حق واجب علیهم، که معنایش آنست که: خراج و مقاسمه حقی است که بر گردن مستعملین ارض واجب شده.

و ما هم این را قبول داریم ولی بدان معنی نیست که: پس باید به جائر بدهند و منع از خصوص او حرام است، بلکه وجوب و اشتغال ذمه به معنای حرمت منع از آن رأساً و بطور کلی است. زیرا که خراج و مقاسمه از حقوقی نیست که برای جائر و به نفع او واجب شده باشد تا منع او حرام باشد. بلکه به نفع مسلمین واجب شده و منع مسلمین از آن حرام است و باید در آن جهت مصرف شود. پس از استدلال آن جماعت پیدا است که منظورشان: منع مطلق است نه منع خاص.

قوله: ولعلّ:

شاید محقق ثانی هم از کلام آن جماعت معاصرین، همین مطلب را فهمیده.

بدلیل اینکه: وی اول احتمال و توجیه دوم را در حدیث علی بن یقظین ذکر کرده [که نتیجه اش جواز امتناع از تسلیم به جائر بود. ] و بعداً بلافاصله مذهب مشایخ خود را آورده که: یحرم المنع و...

و ابدأ اشاره ای نکرده به اینکه این مذهب با آن توجیه منافات دارد یا نه و سکوت کرده، حال اگر منظور جماعت این بود که: منع خاص حرام است، این با توجیه دوم منافی بود و می بایستی محقق ثانی ره متعرض این جهت می شد، و سکوتش دلیل بر فهم و برداشت وی است از عبارت جماعت، مثل برداشت ما یعنی منع مطلق حرام است نه منع خاص و این با احتمال ثانی منافی نیست تا محقق در آن مناقشه کند.

قوله: و ممّا يؤید:

یکی از مؤیدات این مطلب که عند المحقق الثانی هم منع مطلق حرام است نه منع خاص، اینست که: جناب ایشان در کتابشان اول فرموده اند: حلال بودن خراج و مقاسمه ای که از جائز، اخذ می شود، از اموری است که هم نصوص و روایات بر آن دلالت دارد.

[روایاتی که در مسألهٔ ثالثه آوردیم از قبیل صحیحہٴ حذاء و ...] و هم فقهاء امامیه بلکه فقهای اسلام قاطباً و جمیعاً بدان فتوی داده اند و کسی در میان علماء اسلام، منکر آن نیست.

سپس فرموده اند: ان قلت: اگر کسی از ما پرسد: آیا در زمان غیبت، فقیه جامع شرائط فتوی می تواند متولی خراج و مقاسمه باشد و در این امور دخالت کند یا نه؟

در جواب می گوئیم: تا آنجا که ما خبر داریم، در خصوص تولی خراج و مقاسمه، احدی از فقهاء تصریح به جواز آن ننموده.

ولی در مسألهٔ ولایت فقیه، این بحث مطرح است که آیا: فقیه جامع الشرائط، ولایت مطلقه دارد؟ و تمام اختیارات امام معصوم را دارد؟ و آنچه از شؤون و توابع منصب امامت است از قبیل اقامهٴ حدود الهی، تشکیل حکومت، فرمان جهاد دادن، و ... در عصر غیبت به فقیه محول شده؟ یا چنین اختیاراتی ندارد؟

کلیهٴ کسانی که در باب ولایت فقیه، طرفدار ولایت مطلقه هستند و برای فقیه تولی اقامهٴ حدود و ... را تجویز می کنند،

باید گفت: بطریق اولی تولی امر خراج و مقاسمه را تجویز می کنند.

[وجه اولویت: لانه اقل خطراً من ذلک، یعنی وقتی فقیه کارها و مسئولیتهای خطیرتری را می تواند انجام دهد مثلاً حدّ الهی را اجرا کند و ... پس این مسؤولیت را که به آن پایه از اهمیت نیست. بطریق اولی می تواند انجام دهد.]

و مخصوصاً اینکه مستحقین خراج و مقاسمه در هر زمانی هستند [و مثل غازیان و مجاهدان نیستند که مختص به عصر امام علیه السلام باشد]. زیرا مصالح عامه مسلمین همیشه مطرح است و نباید تعطیل شود. که اینهم جواز تولی و اولویت آن را تقویت می کند.

[نتیجه تا اینجا آنست که: گرچه لانعرف تصریحاً ... ولی اگر تصریح هم بکنند جا دارد و اولی است، در حالی که اگر منع خاص مراد بود، جای این جواز تصریح و تولی فقیه نبود، پس مراد منع مطلق است.]

سپس محقق ثانی برای اصل مطلب یعنی حلیت خراج و مقاسمه شاهی آورده و آن اینکه: هرکس در احوالات بزرگان از فقهاء گذشته شیعه، از قبیل: مرحوم علم الهدی سید مرتضی، مرحوم خواجه نصیر الدین و مرحوم علامه حلی ره [به ترتیب از فقهاء قرن ۴، ۵، ۶، ۷، ۶، ۷] و غیر اینها مطالعه کند و منصفانه نگاه کند، تردید نخواهد کرد در اینکه آنان همین راه و روش را داشتند [یعنی خراج و مقاسمه سلطان را برای آخذ و قابض حلال می دانستند].

و آنچه در کتابهای خود به یادگار گذاشته اند همان است که بدان معتقد بودند<sup>(۱)</sup>. [پس اگر معتقد به صحت قبض خراج و مقاسمه نبود نمی آوردند.]

قوله: و حمل:

از عبارت محقق معلوم شد که: تسلیم خراج به سلطان جائز، واجب نیست و منع خصوص او حرام نیست، بل يجوز تولی الفقیه ... حال ممکن است کسی در رابطه با عبارت محقق این احتمال را بدهد که: متولی شدن فقیه، مربوط به فرض و صورت عدم تسلط جائز است، یعنی در زمانی که فقیه بسط ید دارد و حاکم است در آن زمان باید از فقیه به عنوان حاکم مسلمین و ولی امر آنان اجازه گرفت و یا اموال مذکور را به او داد، ولی در شرائطی که جائز و طاغوت حاکم

(۱) رساله قاطعة اللجاج، ج ۱ و ص ۲۸۵.

است که بیشتر از منه و امکانه چنین بوده، باید خراج و مقاسمه را هم به وی تحویل داد و او متولی این امور است، فیحرم منع خصوص الجائر.

مرحوم شیخ می فرماید: این حمل بر خلاف ظاهر است [زیرا که ظاهر تعبیر محقق این بود: هل يجوز ان يتولى من له النيابة حال الغيبة ... من جوّز للفقهاء حال الغيبة ... و هر دو تعبیر مطلق است، یعنی هم فرض تسلط جائر و حکومت او را شامل است و هم فرض عدم تسلط وی، و حکومت عادل را شامل است. فلاوجه للحمل المذكور. ]  
 قوله: واما قوله:

اینکه محقق ثانی در پایان فرمود: و من تأمل ... این فراز ارتباطی به ان قلت و قلنا، ندارد و مربوط به ماقبل آن، و استشهاد بر اصل مطلب است و اصل مطلب حلیت خراج است یعنی آنچه را که سلطان از خراج به مسلمانی می دهد به وجه اتهاب و هبه کردن، حلال است. آنچه را که سلطان از اراضی و زمینها به مسلمان می دهد بر وجه اقتطاع [قطعه های خاصی از زمینهای خاصی که در اختیار سلطان است. ] گرفتن آن حلال است.

و دلیل بر اینکه این فراز ربطی به ان قلت و قلت یعنی ولایت فقیه ندارد، آنست که: فقهاء بزرگواری که محقق ثانی آورد و دیگران، هیچگاه بدون اذن سلطان وقت خودشان استقلالاً در اراضی خراجیه دخل و تصرف نمی کردند. [بلکه با اذن بوده، ولی اخذ آن را حلال و جایز می دانستند، به استناد اخباری که گذشت. ]

قوله: و من یتراپی:

[تراپی مثل تجاهل و تمارض است یعنی ظاهر عبارت چنین می نمایاند، ولو باطنش چیز دیگری است و متکلم مراد دیگری دارد و لا اقلّ دو احتمال و مجمل است. ]

از جمله کسانی که از کلامش چنین به نظر می آید که وی طرفدار و جوب تسلیم به سلطان جائز و حرمت منع خراج از خصوص جائز می باشد، جناب شهید اول قدس سره در کتاب دروس است، آنجا که می فرماید: [عبارت شهید مشتمل بر فروعات زیادی است که به ترتیب عنوان می کنیم و محلّ شاهد را تعیین می کنیم:]

- ۱- اموالی را که سلطان جائز به عنوان خراج و مقاسمه و زکات می گیرد قانوناً و علی القاعده نباید بگیرد، چون مستحق آنها نیست.
- ۲- با اینکه استحقاق ندارد ولی خریدن این اموال از او جایز و حلال است.
- ۳- مقاسمه و شبه آن [زکات و خراج] را که از جائز دریافت می کنیم [اگرچه مالک آنها را بشناسیم] ردّ آنها بر مالک اصلی واجب نیست.
- ۴- جلب رضایت مالک اصلی شرط جواز تصرف در آن اموال نیست.
- ۵- تظلم و شکایت مالک از این شراء و اظهار عدم رضایت او مانع از خریدن این اموال از جائز، نیست.
- ۶- حتی اگر مشتری یقین دارد که عامل سلطان گاهی و یا خیلی وقتها ظلم کرده و بیش از حق مقررّ از مردم اخاذی می کند و در میان اموال مقاسمه ای مال حرام و زائد بر حق وجود دارد، باز مانع از جواز شراء نمی شود. مگر علم تفصیلی به مورد ظلم پیدا کند و معیناً بداند که مال حرام همین است که می خواهد بخرد که در این فرض شراء جایز نیست، ولی مادامی که یقین به عدم دارد، یا شک در وجود دارد، یا علم اجمالی دارد، شراء جایز است.
- ۷- معامله مذکور حرام نشد، آری از باب معامله با ظلمه و ستمگران کراهت دارد. و دلیل عدم حرمت حدیث شریف امام صادق علیه السلام است که فرمود:  
کل شیئی فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه<sup>(۱)</sup>.

(۱) وسایل الشیعه، ج ۱۲، ص ۵۹، باب ۴ من ابواب مایکتسب به حدیث ۱.

۸- در جواز شراء لافرق بين اينکه جائر يا وکیلش اموال مذکور را از مستعملین ارض قبض کرده باشند و به مشتری بفروشد، یا هنوز از مالکین قبض نکرده اند بفروشد.

۹- متفرع بر مسأله قبلی: اگر جائر، دائن و طلبکار را [که به نوعی از سلطان طلبکار است یا بخاطر قرضی که به سلطان داده، یا جنسی که به او فروخته و پولش را نگرفته، یا سلطان مالی از اموال او را تلف کرده و عوضش به گردن او آمده و ...] حواله داد که برود و دیونش را از مالکین اراضی خراجیه و از سهمیه خراج و مقاسمه دریافت کند و هر سه [محول و محال و محال علیه یعنی جائر و دائن و مالک. البته در مورد جائر تعبیر به قبول قدری مسامحه دارد، چون او موجب است نه قابل، و باید گفت: مراد رضای او است. و در مورد محال علیه هم قبول و رضایت او شرط نیست و قابل مناقشه است. ولی حالا کاری به این مطالب نداریم.] قبول کردند، اشکالی ندارد و محال می تواند، دینش را از محال علیه استیفاء کند و تناول و تصرف در آن جائز است.

و نیز اگر جائر، دائن را وکیل در قبض نماید، یعنی بگوید: انت وکیل در قبض خراج و مقاسمه برای من و سپس استیفاء دین خودت از آن، باز هم بلامانع است.

و نیز اگر خراج و مقاسمه را بفروشد در حالی که هنوز به دست جائر و قبض او نرسیده و در دست مالک است و یا هنوز بدست مالک هم نرسیده و در ذمه او است، باز هم بلامانع است. و در تمام این صور جائز التناول است.

سپس جناب شهید سه کلمه دارند که محلّ استشهاد و قابل تعقیب است:

۱- بر مالک زمین، منع حرام است. ممکن است کسی از این جمله استفاده کند که به نظر شهید مراد از منع، منع الجائر است و خصوص این را حرام می داند.



۲- همانگونه که شراء خراج و مقاسمه جائز است ساير معاوضات [از قبيل مصالحه، جعاله و ...] هم جايز است. [و تصرفات ديگر غير از معاوضه هم جايز است از قبيل: ]

وقف نمودن، هبه کردن، صدقه دادن، در اين فراز هم کلمه جواز وقف، قابل بحث است.

۳- در پايان هم فرموده: تناول اموال خراجيه به غير اين جايز نيست<sup>(۱)</sup> ممکن است کسی از اين فراز هم استفاده کند که: به نظر شهيد ره تصرف در مال خراجی بدون اذن جائر، جايز نيست، و مراد ايشان حرمت منع خاص است. قوله: ولکن:

مرحوم شيخ می فرمايند: اگرچه از تعابير مذکور، حرمت منع خصوص جائر، ترائی می شود و به چشم می آيد ولکن مراد شهيد چيز ديگري است. اما فراز اول که فرمود: ويحرم على المالك المنع، اين جمله عطف بر ما قبل يعنى جاز التناول است، و معنايش اينست که محال يا مشتري يا وكيل حق دارد آن اموال را بگيرد و اين از احكام حواله يا توكيل يا بيع جائر است که اگر اينها صحيح بود، وی حق دارد به مالک مراجعه کند و متقابلاً مالک حق ندارد ممانعت کرده و به مشتري يا محال ندهد، پس سخن از منع جائر نيست، سخن از منع مشتري است. و ما هم اين را قبول داريم، زيرا وقتى شرعاً شراء يا حواله صحيح بود لازمه اش وجوب تسليم مالک به مشتري است و حق ندارد آنها را از حَقشان منع کند.

ولى کلام در منع الجائر است، پس اين فراز ربطی به حرمت منع جائر ندارد.

و اما فراز اخير که فرمود: ولا يحل تناولها بغير ذلك، از کجا مراد از غير

ذلک، غیر اذن جائز باشد تا بگوییم: جائز ولایت دارد و منع او حرام است؟ شاید منظور شهید همانند منظور مشایخ محقق ثانی باشد که منع مطلق را حرام می دانند یعنی اینکه از احدی اذن نگیرد، نه از جائز و نه از عادل و نه حتی از نایب عادل که فقیه جامع شرائط باشد، و خود سرانه هر طوری مایل بود در اموال خراجی تصرف کند، این ممنوع است، نه منع خاص، و اگر مراد این باشد که ما نیز با شهید اول هم صدا هستیم و می گوئیم:

منع مطلق، نصّاً و فتویّ جایز نیست زیرا که ارض خراجیه ملک همه مسلمین است و باید اجرت آن در جهت منافع آنان خرج و صرف گردد. و اما فراز وسطی که مسئله وقف را مطرح کرد: چون دنبال جواز شراء و ... [که فعل مشتری و اخذ است] مطرح کرد ظاهرش اینست که مشتری یا قابض آن را وقف کند ولی احتمال هم دارد که مراد وقف خود جائز باشد، ولی هر کدام که باشد قابل مناقشه است.

بیان ذلک: اگر منظور وقف خود خراج و مقاسمه [حصّه ای از محصولات که گرفته می شود.] باشد می گوئیم: تصرفات دیگر از شراء و هبه و صدقه معقول و صحیح است ولی وقف را از جمله تصرفات مذکور آوردن بجا و مناسب نیست، زیرا قانون وقف اینست:

«حَبَسَ الْأَصْلَ وَ سَبَلَ الثَّمَرَةَ»

یعنی با بقاء عین موقوفه، بتوان از آن انتفاع برد، و مال خراجی اینگونه نیست، زیرا انتفاع از گندم و جو و ... به خوردن آنست و با خوردنش، عین مال منتفی می شود و قابل ماندن نیست. پس وقف خود مال خراجی و مقاسمه ای چه از سوی سلطان و چه مشتری و اخذ معنی ندارد.

و اگر منظور، وقف اراضی خراجیه باشد، یعنی اخذ، پس از اینکه ارض خراجی را از جائز گرفت آن را برای پاره ای از مصالح مسلمین [از قبیل: مسجد

مدرسه - بیمارستان و ...] وقف کند، باز هم قابل مناقشه است. [زیرا که وی مالک رقبه ارض که نیست، او تنها مستعمل الارض در قبال اجرت است. و مالک ارض خراجی همه مسلمین هستند پس وقف او مشکل است. [و اگر هم مراد وقف سلطان جائز باشد باز مشکل است زیرا که او نیز استحقاق این امور را ندارد ولی ظاهراً مراد شهید وقف مستعمل الارض است نه سلطان. ]  
 قوله: واما ما تقدم:

از جمله کسانی که جحد و سرقت و منع خراج و مقاسمه و زکات را حرام دانستند، جناب شهید ثانی در مسالک بود که قبلاً عبارت ایشان را آوردیم، ایشان در فرازی نقل اجماع کرده و فرمودند: بل ادعی بعضهم الاتفاق علیه، یعنی برخی مدعی شده اند که: حرمت منع و جحد، اجماعی است.

شیخ اعظم ره می فرماید: منظور ایشان هم همان مختار ما است، یعنی ایشان هم منع مطلق را حرام می دانند، و منع مطلق به این بود که رأساً و کلاً خراج نپردازد نه به سلطان جائز و نه عادل و نه نایب عادل و نه صرف آن در مصالح مسلمین از باب «حسبه».

و اما منع خاص [یعنی ممانعت از پرداخت به جائز، و بجای دفع به ظالم، دادن خراج و مقاسمه به حاکم عادل] را حرام نمی دانند.  
 قوله: فانه ره:

دلیل ادعای شیخ اعظم ره، فرازی از عبارت شهید ثانی در مسالک است: ایشان پس از نقل اتفاق مذکور، بلا فاصله مطالبی دارند که به این بیان شرح می کنیم: گاهی حاکم شرعی قدرت دارد و می تواند خراج و مقاسمه و زکات را در وجه آن یعنی مصالح مسلمین مصرف نماید و گاهی چنین تمکنی ندارد، بحث ما در فرض تمکن است.

باز در فرض تمکن هم گاهی ولایت مطلقه فقیه را می پذیریم و گاهی

نمی پذیریم .

باز بحث ما در فرض قبولی ولایت فقیه است ، سؤال اینست : آیا در فرض مذکور ، تصرف در اراضی خراجیه و محصولات آن ، به اذن حاکم شرعی متوقف است یا خیر ؟

شهید ثانی ره در جواب فرموده : «الظاهر ذلک» یعنی آری متوقف است ، و دلیل مطلب اولویت است ، یعنی بر مبنای ولایت مطلقه فقیه ، شارع مقدّس چیزهای به مراتب عظیمتر و خطرتر را به فقیه تفویض نموده [از قبیل اقامه حدود و تعزیرات الهی و ...] پس تَوَلّی این امر [خراج و مقاسمه و مصرف آن] به طریق اولی به فقیه موکول شده است .

حالاً که منوط به اذن حاکم شرع شد ، و حاکم شرعی در این امور ولایت پیدا کرد ، شرعاً بر وی واجب است که حاصل این اراضی را در جهت مصالح مسلمین و جامعه اسلامی ، صرف نماید [چرا که این اراضی ملک همه مسلمین است و باید خراج و مقاسمه و یا اجرت آن هم در جهت مسلمین مصرف شود .] سپس فرموده : اگر حاکم شرعی مبسوط الید نبود و از صرف این اموال در جهات مذکور ، متمکن نبود نوبت به حاکم جائز می رسد ، و امر این اراضی و حاصل آنها به جائز ارجاع می شود . [پس ترتّب و طولیت مطرح است یعنی در قدم اوّل اذن حاکم شرعی و حاکم عادل و در قدم ثانی اگر از او متمکن نبودیم نوبت به جائز می رسد .] در ادامه فرموده :

و اما اینکه مسلمین و دارندگان اراضی خراجیه ، هرگونه که مایل بودند در این اراضی و فرآورده های آنها دخل و تصرف نمایند و در هر مسیری [چه مصالح عامّه و چه منافع شخصی خودش] که طالب بودند خرج نمایند [و مطلقاً نیازی به اذن از حاکم عدل یا جور نبینند] چنین چیزی خیلی بعید است و بلکه تا آنجا که ما خبر داریم احدی بدان قائل نشده زیرا مسلمین دو گروه شده اند و هر

کدام نظری دارند:

۱- گروهی طرفدار اولویت جائر بوده و تصرفات مذکور را به اذن او متوقف می‌کنند.

[نوعاً عامه و اهل سنت چنین هستند، زیرا آنان هر حاکمی را اولی الامر و واجب الاطاعة می‌دانند.]

۲- و گروهی بر آنند که: در عصر حضور امام علیه السلام زمام امر این اراضی به دست با کفایت امام علیه السلام است. و در زمان غیبت امام علیه السلام، زمام امر این امور به دست نماینده امام یعنی فقیه جامع الشرائط است. [معمولاً رأی فقهاء امامیه چنین است] و رأی ثالثی وجود ندارد که نه اذن جائر و نه اذن عادل، هیچکدام را معتبر ندارد و معتقد به تصرفات خود سرانۀ دارندگان اراضی خراجیه باشید.

بنابراین تصرف بدون آن دو بی دلیل بوده و اشتغال ذمه را بر نمی‌دارد. <sup>(۱)</sup> این بود فرمایشات شهید ثانی و چنانکه از فراز اخیر کلام ایشان برآمد، وی منع مطلق را حرام می‌دانند و منع خاص را حرام ندانسته و بلکه اولویت را به حاکم شرعی دادند و در فرض تعدّر الحاکم، به سراغ حاکم جائر رفتند.  
قوله: ولیس مراده:

ممکن است کسی احتمال دهد که: شاید مراد شهید ثانی از «الظاهر ذلک» یعنی توقف بر اذن حاکم شرعی، توقف بعد از اخذ از جائر باشد، یعنی چون جائر حاکم است؛ اوّل از او ارض را تقبل می‌کند یا خراج را می‌گیرد و او به منزله فصولی است و یا ولایت دارد ولی کافی نیست، بعداً هم باید از حاکم شرعی اجازه بگیرد، و در واقع جواز تصرف، موقوف به اذن هر دو باشد [احتمالات چهار تا است: ۱- فقط اذن حاکم شرعی ملاک است ۲- فقط اذن جائر ملاک است ۳- نه اذن حاکم شرعی و نه جائر، این سه احتمال در کلام شهید بود.

۴- هم اذن حاکم جور و هم حاکم عدل هر دو معتبر باشد. فعلاً این احتمال مورد اشاره است. [پس بالاخره اذن حاکم جور هم لازم و منع او حرام است و مراد شهید منع خاص است نه منع مطلق.

مرحوم شیخ در ردّ این توهّم می فرماید: واضح است که مراد شهید، احتمال مذکور [احتمال چهارم] نیست. زیرا صدر کلامش به اعلیٰ صوته داد می زد که در قدم اول حاکم شرعی تنها ملاک است و با وجود او حاکم جور مطرح نیست. و در قدم ثانی، حاکم جائز ملاک است و نیازی به اذن حاکم شرعی نیست. پس سخن از هر دو با هم نیست تا مراد منع خاص است، و پایانه کلام صریح بود در حرمت منع مطلق، و جداگانه برای حرمت منع خاص، دلیل نیاوردند.

قوله: و لا خصوص:

همانطور که در ادامه خواهد آمد، گاهی حاکم جائز، بر اراضی خراجیه مستولی و چیره است و آنها در تحت حکومت او هستند، و گاهی استیلاء و سلطنت بر آنها ندارد، حال ممکن است کسی بگوید: این فرمایش شهید ثانی که باید به حاکم شرعی مراجعه شود.

در فرض ثانی یعنی عدم استیلاء جائز بر اراض خراجی است، که فعلاً مورد بحث ما نیست، و اما مع الاستیلاء حتماً اذن جائز را معتبر می دانند، و ممانعت و وجود را حرام می دانند، و منظورشان منع خاص است نه منع مطلق.

مرحوم شیخ در ردّ این توهّم می فرماید: لا یخفی که خصوص صورت عدم الاستیلاء، منظور نظر شهید ثانی نیست، زیرا عبارت ایشان مطلق است و فرض استیلاء را هم شامل است [مرحوم شیخ دو عبارت را توجیه نکردند ۱- عبارت شهید ثانی که در اوائل همین تنبیه آوردند و صریح بود در اینکه: ان ظاهر الاصحاب ان الخراج والمقاسمة لازم للجائر حیث یطلبه او یتوقف علی اذنه ۲-

عبارت بعض الاساطین که صریح در حرمت منع خاص بود و می فرمود: و یقوی حرمة سرقة الحصة و خیانتها و الامتناع عن تسلیمها و عن تسلیم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر ... .

قوله: و کیف کان:

در این قسمت نتیجه نهائی را در تنبیه ثانی می آورند: از مطالبی که از آقوْلُ اِن ارید ... تا اینجا آوردیم

این مطلب روشن می شود که: نهایت چیزی که از اخبار باب [روایاتی که در مسئله ثالثه عنوان شد] و فتاوی فقهاء [از شهیدین، محقق ثانی، مشایخ ایشان و بلکه ادعای اتفاق بعض] بدست می آید، آنست که: اذن جائر هم مثل اذن عادل [هر کدام در زمان حکومت خود] در حلیت خراج و مقاسمه کافی است، و تصرفات جائر هم در محصولات اراضی خراجیه [به اینکه مجّاناً به کسی اعطاء کند، یا معاوضه نموده و به وی بفروشد، و یا اسقاط نماید، یعنی به فلان دارنده ارض خراجی بگوید: خراج و مالیات محصولات تو را اسقاط کردم و تو را بری الذّمه نمودم به صیغه ابرئث ذمتک، اسقطت ما فی ذمتک و ...، و یا به کسی حواله بدهد، توکیل در جبايه و جمع خراج بدهد و ...] نافذ و گذرا است.

[و در زمان حکومت جور، نیازی به اذن حاکم شرعی نیست. بخاطر مصالحی که وجود دارد از قبیل: عسر و حرج و اختلال نظام و ...] پس حد اکثر مسئله کفایت مطرح است و اما اینکه: حلیت خراج برای آخذ و مشتری منوط به اذن جائر باشد، و اذن او شرط لازم و علت منحصرة حلیت باشد، هیچ دلیلی و یا اماره ای بر آن دلالت نکرده تا از آن تبعیت کنیم. [دلیل اعم از قطعی و ظنی است ولی اماره در اصطلاح، خصوص ظن معتبر را گویند.]

قوله: بل لو نوقش

حکم اصلی و اولی عبارت شد از توقف حلیت، بر اذن امام علیه السلام یا نائب او،

در زمان حکومت جور، اذن والی جائر هم کفایت کرد. حال با کلمه بل اضرایبه می خواهیم، در اصل کفایت آن هم [مانند لزوم و علت منحصره بودنش] مناقشه کنیم و آن اینکه: ممکن است کسی بگوید: حتی در زمان حکومت جور هم باتمکن حاکم شرعی، حتماً باید از حاکم اذن گرفت.

و اما اخبار که مطلق بود، اطلاقش به فرد غالب، انصراف دارد. و فرد غالب اینست که: غالباً در خارج و در زمان حکومت‌های جور [بنی امیه‌ها و بنی عباسها] استیذان و طلب اذن از امام یا نائب امام میسر نبوده، و موارد میسور بودن اذن امام بسیار نادر بوده بطوری که النادر کالمعدوم، و لذا بدانها اعتنا نشده و بقول مطلق فرموده: اذن جائر کافی است و تو را از اشتغال ذمه در می آورد.

پس اطلاقات، به فرد رائج و شایع منصرف شد و جلوی اطلاق گرفته شد و با فرض تمکن از مراجعه به حاکم شرعی، و تمکن خود حاکم شرعی از صرف این اموال در مصالح مسلمین، نوبت به مراجعه به جائر نمی رسد، ولو جائر، حاکم باشد.

قوله: الآن:

در فراز قبلی بوسیله انصراف، در اصل کفایت هم مناقشه کردیم، ولی در این فراز در صدد دفع مناقشه مذکور و قبول کفایت هستیم و آن اینکه: آنچه از اخبار خراج و مقاسمه مستفاد است، یک اذن عام و کلی از سوی ائمه علیهم السلام است، مبنی بر حلیت و جواز معاوضه و قبض از ظالم و... و اذن او هم کافی است، و این اذن کلی، تمام مصادیقش را در خارج شامل می گردد، و نیازی نیست که تک تک موارد خاصه را امام علیه السلام یا نائب امام اذن بدهد، پس اذن جائر هم کفایت می کند [و قضیه انصراف هم که ذکر شد یک انصراف بدوی است که از غلبه الوجود سرچشمه می گیرد، نه یک انصراف ظهوری، و انصراف بدوی مانع انعقاد اطلاق نمی شود].



قوله: هذا كله:

نتیجه نهائی این شد که اذن جائر هم در تصرف در خراج و مقاسمه و حلّیت آن کفایت می کند.

حالا می گوئیم: تمام این بحثها بر این فرض بود که اولاً سلطان جائر بر اراضی خراجیه مسلط بود و ثانیاً استیذان از او ممکن بود، در اینجا اذن جائر کافی است.

و اما در فرض عجز و ناتوانی سلطان جائر و عدم استیلاء او بر اراضی خراجیه و کوتاه بودن یا شدن دست ظالم از این اراضی، وظیفه چیست؟ ابتدا به برخی از عوامل عدم استیلاء، اشاره می کنند، و سپس وظیفه را بیان می کنند: سبب کوتاه شدن دست جائر از این اراضی آنست که مردمان ساکن در منطقه اراضی خراجیه در برابر حکومت مرکزی سر تسلیم فرود نیاورده و مطیع و منقاد نیستند، بلکه یا از آغاز، زیر بار حکومت جور نرفته اند و منطقه خود را منطقه آزاد اعلام کرده اند، و یا مدتی تسلیم حکومت جور بودند، بعداً در اثر تقویت شدن یا ظلم و تعدی زیاد عمال جائر، شورش کرده و منطقه را از لوٹ و وجود طواغیت و ظلمه پاکسازی کرده اند، و به هر حال فعلاً حکومت مرکزی از دسترسی به آن مناطق ناتوان است. [و عوامل دیگر در ادامه از زبان کاشف الغطاء ره خواهد آمد.]

و اما وظیفه و حکم شرعی: شیخ می فرماید: اقوی اینست که: استیذان از جائر، جایز نیست و اذن او در حلّیت خراج و ارض خراجی اصلاً نافذ نیست. [دلیل آن در ادامه از زبان کاشف الغطاء خواهد آمد.] مخصوصاً در فرضی که از اوّل امر، جائر بر آن اراضی سلطنت و استیلاء نداشته.

[وجه این خصوصاً آنست که: در فرض دوّم که طغیان بعد از سلطنت باشد جا دارد کسی بگوید: در زمان سلطنت، اذن جائر کافی بوده، پس از رفع سلطنت

او هم استصحاب بقاء کفایت، قابل جریان است.

ولی در فرض اول، از آغاز امر، حکم این بود که اذن جائر کافی نیست و وجهی برای استصحاب مذکور نمی ماند. [

قوله: کما صرح:

مرحوم کاشف الغطاء هم نظر ما را دارد، آنجا که فرموده: در زمان حضور امام علیه السلام [ولی بسط ید نداشتن او و تسلط جائرین] وظیفه آنست که یا باید به امام مراجعه نموده و از او اجازه گرفت و یا به جائر مراجعه کرده و از او اذن بگیریم.

البته مع التمكن [از مراجعه به امام یا جائر، اگر چه اولی مقدم است. ] و اما در شرائطی که سلطان جائر مفقود است. [به اینکه مرده و کسی هم جانشین او نیست و فعلاً حاکم جائری نیست] و یا وجود دارد ولی حکومت مرکزی ضعیف است و بر اوضاع و احوال مناطق مذکور، مسلط نیست. و یا اهل بعضی مناطق، قدرت مراجعه به جائر را ندارند [چون در مناطق صعب العبوری زندگی می کنند و ... که دسترسی به آنها نیست. ] در چنین شرائطی، وظیفه مستعملین اراضی خراجیه آنست که به حاکم شرعی مراجعه کنند.

و دلیل مطلب آنست که: ولایت جائر [بر فرض ثبوتش] تنها بر کسانی است که جزء رعایای او محسوب می شوند و در تحت سلطنت او هستند، و حکومت جور، امنیت آنها را تأمین می کند، برای آنان جاده می سازد، آنها را از دست دشمن حفظ و حمایت می کند، و ...

[البته واضح است که حکومت جائر اگر در صد ناچیزی از این اموال عمومی را در مسیر مصالح عمومی صرف می کند، در صد هنگفتی را به خود و اطرافیان خود و عیاشیها و کیافیها اختصاص می دهد. ] پس در واقع فلسفه ولایت جائر، تأمین امنیت و جلوگیری از هرج و مرج و آناز شیسیم است

و حضرت امیر علیه السلام هم در نهج البلاغه فرموده لآبد للناس من امیر برّ او فاجر... [ حال کسانی که از سلطنت جائزین بدورند ] و در مناطق آزاد زندگی می کنند. [ یا در سر حدّات زندگی می کنند و حکومت جائزین آنها را احاطه کرده و هر کدام مدعی هستند که این منطقه به آنان اختصاص دارد و مورد نزاع آنان است و فعلاً هیچکدام مسلّط نیستند، یا اهل منطقه ای خود را تقویت کرده و از تحت مأموریت جائزین آزاد ساخته اند و ... حکم جائزین در حق آنان جاری و ساری نیست، و استیذان از جائز کافی نیست و پرداخت به جائز، موجب برائت ذمه آنان نمی شود.

قوله: اقتصاراً:

دلیل شیخ و کاشف الغطاء بر عدم جواز استیذان از جائز، و عدم نفوذ اذن او در فرض عدم استیلاء، آنست که:

حکم اصلی و اوّلی که مطابق با اصول و قواعد و عموّمات می باشد عبارتست از: جائز، ظالم و غاصب بوده و استحقاق منصب خلافت و توابع آنرا ندارد. مال هر کسی باید به طیب نفس مالک یا وکیل یا ولی او باشد. و جائز هیچکدام نیست. رکون و اعتماد به ظالم و انقیاد در برابر او حرام است و بقول قرآن:

و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار<sup>(۱)</sup>

آنگاه جواز دفع خراج و مقاسمه به جائز، و عدم منع او از این حقوق، و توقّف تصرف در این اموال بر اذن او و ... خلاف اصول مسلمّه ای است که ذکر شد، ولی چون به حکم اخبار و فتاوی اصحاب، این مطلب مسلم شد، ما فتوی به جواز دادیم. و اذن جائز را هم کافی دانستیم، و دراموری که خلاف قاعده باشند، باید به قدر متیقّن اکتفا کرد، و آن فرض استیلاء جائز بر اراضی خراجیه است.

و اما در فرض عدم استیلاء به مقتضای اصول و قواعد، برگشته و در شک در تخصیص زائد به عمومات اولیه بر می گردیم و می گوئیم:

در این فرض اذن جائز، نافذ نیست و کفایت نمی کند و باید با امکان و دسترسی، از امام یا نماینده خاص یا عام او اجازه گرفت و در فرض تعذر، من باب الحسبة باید خود شخصاً اجرت ارض را در مصالح جامع مصرف نماید.

در خاتمه فهرست وجوه ثمانیه را در مسئله از زبان مرحوم سیّد در حاشیه<sup>(۱)</sup>

می آوریم:

۱- لا يجوز التصرف في الاراضى ولا في الخراج الا باذن السلطان الجائر وانه ولي هذا الامر بعد غضب الخلافة.

۲- الامر اولاً الى السلطان الجائر ومع امکان استيذانه لا يجوز التصرف الا باذنه ومع فقده او عدم امکان الرجوع اليه فالى الحاكم الشرعى.

۳- الامر اولاً الى الحاكم الشرعى ومع عدمه او عدم امکان تصرفه فالى الجائر ولا يجوز التصرف الا باحد الوجهين على الترتيب المذكور عكس السابق.

۴- الامر الى الحاكم الشرعى والتصرف باذنه الا انه اذا تصرف الجائر يكون تصرفه فيها او في خراجها نافذاً من غير حاجة بعد ذلك الى الاستيذان من الحاكم الشرعى وان امكن ولا يكون هذا الا من باب الاجازة في الفضولى من غير ولاية للجائر.

۵- يجب الاستيذان من الحاكم الشرعى ان امكن والا فيجوز لاحاد الشيعة التصرف فيهما.

۶- يجوز لاحاد الشيعة ابتداءً يعنى من غير توقف على استيذان و تصرف من احد لا من الحاكم الشرعى ولا من الجائر.

۷- الامر بيد كل من الحاكم الشرعى والجائر، فيجوز الرجوع الى كل منهما

فی حال الاختیار ویتعین احدهما مع تعذر الآخر «در عرض هم می باشند نه در طول هم»

۸- یتوقف جواز التصرف علی اذن الحاكم الشرعی اذا امکن حتی فی صورة تصرف الجائر وعدم جواز الاكتفاء به . [

### (تنبيه سوّم)

قوله: الثالث:

دراین تنبیه، سخن در اختصاص یا عمومیت حلیّت خراج و مقاسمه است: اصل اولی این شد که سلطان جائر، غاصب خلافت است و اصل حکومت او و اخذ خراج و مقاسمات از مردم، تصرف در آنها، اعطاء آن به دیگری، معامله بر آن، و ... کلاً حرام است.

ولی باهمه اینها، سلطان جائر خود را خلیفه رسول خدا ﷺ دانسته و اخذ خراج را برای خود حلال و جایز می داند، و باصطلاح «مستحلّ الخراج» است، آنهم به معنای وسیع کلمه یعنی تنها به اخذ مالیات از اراضی مسلمین «اراضی مفتوحة عنوة» که ملک همه است، بسنده نمی کند، بلکه از اراضی امام «انفال» که ملک امام است [به جهت امامتش نه به جهت شخص خاص بودن] و از املاک شخصی امام «که از انفال نیست» و از اراضی دیگر که ملک اشخاص معینی است «که در سایه احیاء مالک شده» و از زمینهای آبادی که اهل آنها طوعاً و رغبتاً و بدون قهر و غلبه اسلام آورده اند، و ... از همه اینها مالیات، دریافت می کند. و بلکه از غیر اراضی از مال التجارة و از افراد کافر ذمی «مالیات سرانه» خراج می گیرد و ...

از نظر شرعی [چنانکه در مسئله ثالثه قبلاً بیان شد] اخذ خراج و مقاسمه، از سلطان جائر، جایز و حلال است. چه مجاناً و چه به عوض، که مبسوطاً

گذشت .

أما الكلام در اینست که : آیا حلیت و جواز خراج و مقاسمه برای اخذ و مشتری به خصوص خراج و مقاسمه ای که جائز، از اراضی مسلمین اخذ کرده، اختصاص دارد، و مالیاتهایی را که از سایر اراضی [انفال و غیره] دریافت کرده، شامل نیست، و در نتیجه اخذ چنین خراجی از جائز، جایز نیست، و اگر اخذ کرد باید به مالک اصلی برگرداند؟ یا اینکه حلیت خراج و مقاسمه، عمومیت داشته، و اخذ آن از جائز، شراء آن از جائز، برای مسلمین جایز است مطلقاً [چه از اراضی مسلمین گرفته باشد و چه از انفال]؟

یعنی اگر چه ارضی به عقیده ما از انفال است و در زمان غیبت برای شیعه، مباح است، ولی جائز از همانها هم مالیات می گیرد، حال کسی بگوید که : اخذ و شراء این نوع از خراج هم از جائز، بلا مانع است . [ دو وجه و بلکه دو قول مطرح است :

۱- رأی شیخ اعظم ره

۲- رأی محقق ثانی

مرحوم شیخ پیش از بیان دو نظریه مشار الیها، شواهدی برای هر دو وجه ذکر می کنند، ابتدا سه شاهد برای قول به تعمیم، می آورند و سپس سه شاهد برای قول به تخصیص، اما شواهد تعمیم :

۱- ظاهر الاخبار : روایاتی که قبلاً در مسئله ثالته، در رابطه با حلیت خراج و مقاسمه بیان شد، ظهور در عمومیت داشت، و بر جواز قبض مطلق خراج و مقاسمه، از دست جائز، دلالت می کرد . [روایت ابی بکر حضرمی اطلاق داشت، زیرا که امام علیه السلام فرمود : فیعطیهم ما یعطی الناس، و اعطاء از بیت المال حکومت جور بود، و بیت المال کذائی هم مملو از انواع و اقسام خراجات و مقاسمات بود، و اختصاص به خراج اراضی المسلمین، نداشت و معذک امام

بطور مطلق فرمود: به جوانان شیعه از بیت المال بدهند، پس حلال و جایز است.

و روایت اسماعیل بن فضل هم که مصادیق متعدّدی را آورده بود و مقید نکرده بود که آنها از اراضی مسلمین باشد و هکذا روایت فیض بن مختار و ... [

۲- اطلاق الاصحاب: عنوان مسئله نالته هم در کلمات فقهاء، اطلاق داشت و منجمله عبارت شیخ اعظم این بود: ما يأخذهُ السلطان ... من الاراضی، که کلمه اراضی جمع با الف و لام و مفید عموم است، یعنی هر ارضی چه ارض المسلمین و چه ارض الامام یا انفال، و ...

این تعابیر هم دلیل بر جواز و حلیّت مطلق خراج و مقاسمه است از هر ارضی که اخذ شود.

۳- قانون نفی عسر و حرج: اگر بگوئیم: شیعیان حق ندارند اراضی امام یعنی انفال را از جائز که خود را مستحقّ این اموال می داند، تقبّل کرده و اجاره کنند، و اگر از این اراضی استفاده کردند حق ندارد مالیات بدهند، و اگر خراج این اراضی را جائز فروخت یا مجاناً داد، آنها حق ندارند قبض کنند و ... نتیجه اش آنست که: شیعه در عسر و حرج شدید و بلکه اختلال نظام معاش، واقع می شود، و ما در اسلام حرام حَرَجی نداریم، بقول قرآن:

﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(۱)</sup> و لذا خراج و مقاسمه ای که جائز به انسان، می دهد یا می فروشد، ولو از انفال گرفته باشد، قبض آن حرام نیست. و ما می توانیم آن را خریداری کنیم، مثل خراج ارض المسلمین.

قوله: نعم:

و اما شواهد اختصاص حلیّت به خراج اراضی مسلمین:

۱- کلام علامه ره: وی در کتب فقهی خود، مثل دیگران مدّعی شده که

خراج و مقاسمه حلال است و يجوز ان يقبض من الجائر، مجاناً او بعوض.

برای این مدعا اینگونه استدلال کرده: خراج و مقاسمه مالی است که نه زارع و کشاورز [که زمین را اجاره کرده و روی آن کار می کند] مالک آن است، و نه صاحب زمین [کسی که روز اول این ارض را از جائر تقبل کرده و در برابر اجرت معینی، آن را گرفته است]. مالک آن است، بلکه خراج و مقاسمه حق الله است که غیر مستحق [مستحق این حق حاکم شرعی و عادل است. امام باشد یا نائب الامام].

یعنی سلطان جائر، آن را اخذ کرده، و همینکه اخذ کرد، من علیه الحق برئ الذمه می گردد، و خریدن آن حق هم برای دیگران جائر می گردد. (۱)

مرحوم شیخ می فرماید: اگر چه این دلیل اشکالاتی دارد: [اولاً تعبیر به حق الله کرد، با اینکه خراج و مقاسمه حق الناس یعنی حق همه مسلمین است، ثانیاً فرمود: اخذ غیر مستحقّه فبرئت ذمته که براءت ذمه را بر اخذ جائر، متفرع ساخت، با اینکه بینهما ملازمه ای نیست. یعنی چنان نیست که تا غیر مستحق، اخذ کرد، وی برئ الذمه شود، بلکه شاید اشتغال ذمه باقی باشد.

ثالثاً فرمود: و جاز شرائه، یعنی بین اخذ غیر مستحق و جواز شراء هم ملازمه است، با اینکه چنین ملازمه ای وجود ندارد، و کسی را رسد که بگوید: شراء جایز نیست. ]

ولی باهمه این اشکالات، بر محل شاهد ما دلالت می کند، یعنی یکشف عن اختصاص محلّ الکلام «حلّ الخراج و المقاسمه» به اراضی مسلمین، و انفال را شامل نیست. زیرا که فرمود: بل هو حق... و آن اراضی که خراج و مقاسمه اش حقی به گردن مالک است، ارض المسلمین است؛ و انفال اینگونه نیستند، زیرا ائمه علیهم السلام انفال را در زمان غیبت برای شیعیان خود مباح کرده اند، و شیعه حق دارد



از آنها استفاده نماید، بدون اینکه به کسی خراج و مالیاتی بدهد و مشغول الذمه باشد. پس از تعبیر به «حق» اختصاص، بدست آمد.  
 قوله: نعم:

البته قدر مسلم اینست که: در عصر غیبت، انفال برای شیعه، مباح شده است، و اما برای غیر شیعه [از اهل سنت و کفار ذمی] مورد بحث است که آیا اجرت این اراضی را باید پردازند یا نه؟  
 اگر گفتیم: خیر آنها هم نباید اجرت بدهند، و برای آنها هم مباح است، که روشن است.

ولی اگر گفتیم: غیر شیعه باید خراج ارض [انفال] را بدهد [چه اینکه به فتوای شیخ اعظم: لایبعد که چنین باشد] جای تعمیم است یعنی می‌تواند است به حکم همان دلیل علامه: [بل هو حقّ لله اخذه غیر مستحقّه فبرئت ذمته و جاز شرائه] بگوئیم: ما یاخذہ الجائر من غیر الشیعۃ، از این اراضی، حلال و جایز است و اگر قبض کردیم، کار حرامی نکرده ایم.

ولی به هر حال نسبت به خود شیعه، چنین حقّی ثابت نشد، پس اگر جائز از یک شیعه، از انفال، خراجی گرفت و بپردازد، برای ما حلال نیست و اگر آن شیعه را می‌شناسیم، ردّ به او واجب خواهد بود.

۲- از جمله کسانی که از بیانات آنان اختصاص فهمیده می‌شود، جناب شهید ثانی، ز مشایخ محقق ثانی است که قبلاً عبارت آنها را آوردیم، و محلّ شاهد اینست که: جماعت مذکور، ابتدا فرمودند: منع و جحد، حرام است، و سپس در مقام تعلیل، فرمودند: لانّ ذلك حقّ واجب علیهم، باز سخن از حقّ است، و در مورد اراضی مسلمین این تعلیل صادق است، کما مرّ مفصلاً.

و اما در مورد انفال، صدق نمی‌کند. زیرا انفال برای شیعه، مباح شده و اجرتی ندارد، تا حقّی برای کسی ثابت باشد.

۳- و از جمله شواهد اختصاص، کلامی از فاضل مقداد است که در اوائل مسئله نائله گذشت و در آنجا اوّل فرمودند: بالاجماع اخذ خراج و مقاسمه، جایز است. و سپس فرمودند: تصرف جائز در خراج و مقاسمه، از قبیل تصرف فضولی است که با اجازه مالک، نافذ است.

حال اگر مراد، انفال باشد که جای این بیان، نیست. زیرا انفال برای غیر شیعه، مباح نشده و برای شیعه، قطعاً مباح شده، و توقف بر اجازه مالک یا متولی ندارد، پس مراد همان ارض المسلمین است که امام متولی آنها است، و جائز فضولی است؛ و با اجازه امام تصرفات او، نافذ می گردد. [

قوله: والانصاف:

پس از بیان شواهدی بر هر یک از اختصاص و تعمیم، می فرماید: انصاف اینست که: اگر کسی در اطراف کلمات فقهاء تأمل نماید [یعنی صدر و ذیل آن فتاوی و تعابیر که در آنها آمده را ببیند، از قبیل: حق علیهم و... که ذکر شد. [ خواهد تصدیق کرد به اینکه: فتاوی اطلاق ندارند و بلکه ظهور در اختصاص حلیت و جواز خراج، به اراضی مسلمین دارند. و رأی مرحوم شیخ اختصاص است.

قوله: خلافاً:

در قبال مرحوم شیخ، جناب محقق ثانی ره از کلمات اصحاب و روایات باب، تعمیم و عمومیت را استظهار نموده است. [به بیانی که در شاهد اول و دوم بر عمومیت، آوردیم]

قوله: مع انّ:

مضافاً به انصاف مذکور، [که دلیل پنجم مرحوم شیخ است. ] می فرماید. اخبار الباب هم نوعاً مفید عموم یا اطلاق نیستند، [امّا مفید عموم نیستند، بجهت اینکه: در آنها ادوات و الفاظ دالّه بر عموم بکار نرفته.

و اما مفید اطلاق نیستند، بجهت اینکه: اطلاق در گرو اطلاق و مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت اینست که: قدر متیقنی در بین نباشد، و در ما نحن فیه وجود دارد، زیرا قدر متیقن، خراج اراضی مسلمین است، نه انفال، و احراز مقدمات حکمت آسان نیست، و باید از این حیث در مقام بیان باشد و ...]

نتیجه از والانصاف تا اینجا: مرحوم شیخ ره شاهد اول و دوم از شواهد تعمیم را، ابطال کردند.  
 قوله: نعم:

مرحوم محقق سبزواری در کفایة الاحکام، روایاتی را که در رابطه با معامله بر اراضی خراجیه [یعنی تقبیل آن از سلطان باجراً] وارد شده، جمع آوری کرده اند، حال مرحوم شیخ می فرماید: ما اگر چه ادعا کردیم که بیشتر اخبار، عموم یا اطلاق ندارند، ولی با یک تبصره مطلب را ترمیم و تکمیل می کنیم.  
 و آن اینکه: بعضی از اخبار مذکور در کتاب کفایة الاحکام، اطلاق داشته و مطلق اراضی خراجیه [اراضی ای که جائر بر آنها مالیات وضع کرده] را شامل است خواه از اراضی مسلمین باشد، و خواه از انفال، [مثل روایت فیض بن مختار که پرسید: ما تقول فی الارض اتقبلها ... و کلمة ارض اطلاق دارد، و ...]  
 قوله: نعم:

آنچه تا به حال بیان شد، مسئله تعمیم یا تخصیص، در رابطه با دو نوع ارض بود: یکی ارض مسلمین و دیگری ارض الامام من حیث انه امام [انفال] و اما اگر سلطان جائر، از سایر اراضی، خراج بگیرد، و بر آنها هم مالیات، وضع کند. مثلاً از زمینی که مالک معینی دارد و در سایه ارث، شرا، هبه و یا احیاء آن را مالک شده، مالیات دریافت کند، یا بر ملک امام مالیات ببندد، اما نه املاک امام من حیث انه امام، که ملک مقام امامت است، یعنی همان انفال، بلکه بر املاک

امام من حیث انه شخص من الاشخاص، مثلاً امام علیه السلام زمینی را ارث برده، هدیه قبول کرده، خریداری کرده و... و جائز از آن هم مالیات می گیرد و یا بر سرزمینهای که اهل آنها طوعاً و رغبتاً مسلمان شده اند [کبلاد البحرین] و در مذهب عامه نیز، اینها ملک صاحبان اصلی آن اراضی است، معذک مالیات می بندد، و... .

اینگونه از موارد، قطعاً از منصرف اخبار حلیت و جواز، خارج بوده و دلیل بر جواز قبض این خراج، وجود ندارد. [زیرا که اصل اولی که همه جا عدم جواز و حرمت بود، حال خصوص اراضی مسلمین، و حدّ اکثر، انفال از تحت اصل خارج شد، ولی سایر موارد مذکور، دلیلی بر خروجش نرسیده و به اصل اولی یعنی حرمت اخذ و قبض و تصرف و... رجوع می کنیم.

قوله: ولو اخذ:

زمینهایی که مالک معینی دارد ولی مجهول المالک است، یعنی مالک را نمی شناسیم، اگر چنانچه در مذهب سلطان جائز، اخذ خراج از اینها حلال نباشد، که قبض و شراء هم جایز نخواهد بود، ولی اگر جائز، معتقد به حلیت، باشد و خود را مستحلّ بداند، و از ارض مذکور، خراج بگیرد، آیا قبض آن برای ما جایز است یا خیر؟ و جهان:

۱- آری، جایز است، بدلیل پاره ای از اطلاعات مشار الیها.

۲- خیر، جایز نیست، بدلیل اکتفاء به قدر متیقن در امور خلاف قاعده.

### (تنبیه چهارم)

قوله: الرابع:

تنبیه چهارم از تنبیهات مسئله، راجع به اینست که: گاهی سلطان جائز، مدّعی ریاست عامه است، یعنی خود را خلیفه المسلمین می داند، و حاکم علی

الاطلاق مملکت پهناور اسلامی می داند، مثل نوع خلفاء بنی امیه و بنی عباس و عثمانیها و... و گاهی مدعی چنین ریاستی نیست بلکه علیه سلطان وقت خروج کرده و با عده ای هم دست و هم داستان شده و شورش کرده و منطقه ای را هر چند نا چیز آزاد کرده و در آنجا حکومتی تشکیل داده و شروع به وضع مقررات، و جعل مالیاتها، و اخذ آنها از اهالی آن منطقه و... کرده است.

سؤال اینست که: حلیّت خراج و مقاسمه ای که از جائز، دریافت می شود، آیا به سلطان جائز مدعی ریاست عامّه و عمّال و کارگزاران او، اختصاص دارد؟ یا گروه دوّم را هم شامل است، و اخذ خراج از آنها هم جایز است؟ و جهان:

۱- شیخ اعظم ره می فرماید: ظاهر الاخبار و منصرف کلمات فقهاء، اختصاص است یعنی خراجی که از دست سلطان جائز مدعی خلافت و حکومت بر همه مسلمین [که هر کس را در هر گوشه ای خروج کند یا غی به حساب می آورد.] به انسان برسد، حلال است. [ظاهر الاخبار، اختصاص است. به قرینه المورد که مورد همه آنها سلطان جائز کذائی است، بنی امیه و بنی العباس، و منصرف کلمات: ولو تعابیر فقهاء اطلاق دارد، ولی در اثر کثرت استعمال سلطان، در حاکم بر کلّ بلاد اسلامی و خلیفه المسلمین، اطلاق مذکور، انصراف به سلطان کذائی پیدا کرده] و اخبار و فتاوی، کسی را که خروج کرده و بر منطقه ای مسلط شده، و از مردم آن سامان، حقوق مسلمین «خراج و مقاسمه و زکات» رامی گیرد، شامل نیست. پس اخذ خراج از چنین حاکمی نخواهد بود.

۲- ظاهر دلیلی که از علامّه در تنبیه سوّم آوردیم [بل هو حق... اخذ غیر مستحقّه... [شمول را می رساند، [زیرا کلمه غیر مستحقّه اعمّ است از سلطان جائزی که مدعی ریاست عامّه است و یا جائزی که مدعی ریاست یک ایالت است.] پس اخذ خراج از هر کدام باید جایز و حلال باشد.

شیخ می فرماید: ولی دلیل علامه ردّ شد و دیدیم که خالی از خلل و مناقشه نبود و لذا به درد ما نحن فیه نمی خورد.  
 قوله: کما انّ:

سلطان جائز از نظر عقیده به سه دسته تقسیم می شود:

- ۱ - سلطان جائری که از عامه و اهل سنت است.
- ۲ - سلطان جائری که از امامیه و شیعی مذهب است.
- ۳ - سلطان جائری که اصلاً مسلمان نیست، و از کفار است.

تفاوت عمده میان سه فرد مذکور، از نقطه نظر مورد بحث، اینست که: سلطان جائز مخالف و سنی مذهب، خود را مستحقّ خراج و مقاسمه و زکات دانسته و شرعاً برای خود نسبت به اخذ و جمع آوری آنها، ولایت قائل است. ولی سلطان جائز مؤمن یا کافر، چنین ولایتی برای خویش قائل نبوده و صریحاً معترفند به اینکه: آنان استحقاق این حقوق را ندارند.

حال سؤال اینست: آیا حلیّت خراج و مقاسمه و جواز اخذ و تصرف در آن برای مسلمان، به ما یؤخذ من السلطان الجائر المخالف، اختصاص دارد و دو قسم دیگر را شامل نیست؟ یا حلیّت و جواز، عمومیّت داشته و ما یؤخذ من الجائر را مطلقاً [چه مخالف چه مؤمن و چه کافر] شامل است؟ دو وجه وجود دارد:

مرحوم شیخ: اوّل این دو وجه را به بیانی و سپس به بیان کاملتری تبیین می کنند:

بیان اوّل: ظاهر دلیل متقدّم از علامه ره در تنبیه سوّم، تعمیم و عدم الفرق است میان سه قسم مذکور از سلاطین. [چون فرمود: بل هو حق ... اخذه غیر مستحقّه فبرئت ذمّه ... این کلمه غیر مستحقّه هر یک از سلطان جائز سنی مذهب و شیعه مسلک و کافر را شامل است و در هر سه حکم کرد به براءت ذمه و جواز شراء، پس قبض و شراء از هر سه جایز است.] ولی ظاهر اخبار آنست که:

جواز اخذ و قبض، اختصاص به مخالف دارد. [وجه الظهور در بیان دوّم ذیلًا خواهد آمد.]

بیان دوّم: می فرمایند: مسئله جواز و عدم جواز اخذ خراج از سلطان جائزِ موافق یا کافر، و به عبارت دیگر مسئله اختصاص یا تعمیم مشکل است.

وجه الاشکال: از طرفی موارد اخبار یعنی شأن صدور آنها اختصاص به سلطان جائزِ مخالف دارد و عمومیت و شمولی نسبت به غیر مخالف ندارد. [زیرا که در زمان حضور ائمه علیهم السلام سلاطین جور از بنی امیه و بنی عباس نوعاً از مخالفین و اهل سنت بودند، که برخی گرایش اشعری داشتند و برخی گرایش معتزلی.

و احیاناً در مورد برخی از آنان از قبیل: هارون و مأمون، ادّعا شده که شیعه بودند.

و شواهدی هم براین مطلب اقامه شده، از جمله این فرمایش مرحوم شهیدی است: بل نُقل عنهما ما يدلّ علی کونهما من الشيعة وقولهما: انّ الملك عقيم واحتجاج المأمون علی افضلية امیر المؤمنین علیه السلام بالآیات الشریفة ومحاجته مع ابی یوسف وافحامه له معروف. <sup>(۱)</sup>

و باید مطلب در جای خود تعقیب شود، ولی چون غالباً از مخالفین بوده اند، و زمان صدور اخبار، آنها حاکم بودند، و سؤال از تقبل ارض و خراج از آنها مورد حاجت بوده، لذا اخبار بر همین مورد، حمل می شود. و شمول اخبار نسبت به سلطانِ جائزِ مؤمن و کافر، مشکوک است. به قدر متیقن اکتفاء می شود.]

از طرف دیگر، به حکم دو دلیل می توان گفت: جواز و حلّیت خراج و مقاسمه، اختصاص به ما یؤخذ من الجائر المخالف نداشته، و عمومیت دارد:

(۱) هدایة الطالب ص ۱۴۵.

۱ - لزوم حرج: در زمانهائی که سلاطین شیعه مذهب، یا کافر، حاکم بودند و از اراضی خراج می گرفتند، اگر بگوئیم: تقبّل ارض خراجی از این سلطان، حرام است، تقبّل خود خراج، حرام است. قبض خراج و مقاسمه مجاناً یا بالمعاوضه، حرام است، تسلیم خراج به این سلطان حرام است و ... واقعاً چنین تحریمهائی موجب عسر و حرج و مضیقه برای مسلمین و شیعیان است. و منجر به تعطیل بازار و اختلال نظام، می گردد. و به حکم قاعده نفی حرج، چنین تحریمی برداشته شده، فیجوز الاخذ والشراء، از مطلق سلطان جائر، اعمّ از شیعه و سنی و ...

۲ - اطلاقات: پاره ای از اخبار باب که قبلاً در اصل مسئله ثالثه گذشت، اطلاق داشت و باطلاقه هریک از سلطان مخالف و موافق و کافر را شامل می شد، و بر جواز و حلیّت ما یؤخذ منه من الخراج و المقاسمه، دلالت می کرد. از قبیل صحیحہ حلبی که امام فرمود: لا بأس بان يتقبل الرجل الارض و اهلها.

[منظور از اهل الارض، کفار ذمی هستند و منظور از تقبل آنها عبارتست از تقبّل جزیه آنها، که سالانه باید به تعداد افراد جزیه بدهند و این را جزیه الرؤس می نامند و کسی می رود مبلغی را به جائر می دهد و بعداً جزیه فلان منطقه را برای خود جمع می کند.] من السلطان،<sup>(۱)</sup> که کلمه السلطان، مطلق آمده و قید به مخالف ندارد، تا اختصاص باشد، پس به اطلاقش هر یک از سه دسته را شامل است.

و از قبیل صحیحہ محمد بن مسلم، که امام علیه السلام فرمود: کل ارض دفعها إلیک سلطان...<sup>(۲)</sup> که کلمه سلطان مفرد منکر است و قابل صدق بر هر یک از سه دسته مذکور می باشد، باز به اطلاق این تعبیر، تمسک می شود.

(۱) و مسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۲۱۴ باب ۱۸ حدیث ۳.

(۲) و مسائل الشیعه ج ۶ ص ۱۲۹ باب ۷ حدیث ۱.



و از قبیل غیر اینها از روایات دیگر مثل روایت فیض بن مختار و صحیحہ اسماعیل بن فضل و ... که قبلاً در مسئله ثالثه گذشت و به اطلاق سلطان مؤمن را هم شامل بود.

قوله: ویمکن:

مرحوم شیخ می فرماید: هر دو دلیلِ قائلین به تعمیم، مردود است: *أما دلیل اول یا لزوم الحرج: اگر لزوم عسر و حرج، مجوزِ اخذ خراج و مقاسمه از سلطان مؤمن باشد لازمه اش تعمیم و توسعه ای است که احدی بدان ملتزم نیست،*

بیان ذلک: هر اندازه زمان جلو می رود و زندگی بشر پیچیده تر می گردد و نیازهای اجتماعی بیشتر می شود، به همان نسبت، حجم مالیاتها هم بیشتر می شود و سلطان جائز، نه تنها از اراضی خراجیه یعنی ارض المسلمین، مالیات می گیرد، که از انفال هم می گیرد، و بلکه از اراضی و زمینهایی هم که مالک معینی دارد و بالاحیاء و الارث و ... مالک شده، مالیات می گیرد،

و بلکه از مطلق اموالی که در دست مردم است از قبیل منزل، اتومبیل، مال التجاره، صادرات و واردات مالیات می گیرد، [بگونه ای که اساس بودجه برخی از ممالک دنیا را همین مالیتهای مستقیم و غیر مستقیم، تشکیل می دهد.] و تازه به اخذ مالیاتهای مذکور با همه وسعت آن، بسنده نکرده، به بهانه های مختلف از راه ظلم و تعدی اموالی را از مردم گرفته و ضمیمه اموال خراجی می کنند، و بعد هم تمام اینها را یکجا گردآورده و مخلوطاً نگهداری می کنند و چنین نیست که خراج مصطلح را جدا و سایر مالیاتها را جدا و سایر اموالی را که ظلماً گرفته اند، جداگانه نگهداری کنند، بلکه همه و همه را یکجا و در یک مرکز، مجتمع می کنند، و اگر کسی سیره سلاطین جور و عمال آنها را مطالعه کند، تصدیق به این نکته، برایش واضح است.

پس مسئله لزوم الحرج، مخصوص اجتناب از خراج و مقاسمه نیست. و با بیان مذکور خیلی دامنه اش وسیع است، و لذا یا باید فتوی داد به اینکه: تمام اینها برای مسلمان حلال است و لا بأس به اینکه آنها را از سلطان اخذ کند، خریداری کند و... ولی احدی فتوی به جواز اخذ با این توسعه نداده است.

و یا باید گفت: آنچه در دست سلطان و عمال او است، شرعاً از اموال مجهول المالک، محسوب می شود و حکم مجهول المالک، اینست که: مسلمان حق ندارد آن را به قصد تملک اخذ کند، بلکه یا نباید بگیرد و یا به نیت فحوص و ظفر به مالک و ردّ به آن، اخذ کند و... پس مسئله لزوم الحرج نمی تواند، مجوز اخذ خراج و مقاسمه از سلطان جائز موافق و کافر باشد.

[لایخفی که در اوائل مسئله ثالثه، جناب شیخ برای اثبات حلیّت و جواز قبض خراج و مقاسمه از سلطان جائز به چهار دلیل تمسک کردند که یکی از آنها همین عسر و حرج بود و فرمودند: مضافاً الی لزوم الحرج العظیم فی الاجتناب عن هذه الاموال بل اختلاف النظام، و حال آنکه اشکالی که اینجا به لزوم الحرج وارد کردند، آنجا نیز به خود ایشان وارد است.]

و اما دلیل دوّم یا اطلاقات: چندین جواب دارد:

[۱- من الممكن که الف و لام در السلطان، برای تعریف جنس نباشد تا اطلاق پیدا شود بلکه برای عهد و اشاره به سلطان معهود در عصر امام علیه السلام باشد و سلطان معهود در آن از من معمولاً از مخالفین بوده، پس تعبیر مذکور، اطلاق نخواهد داشت.]

۲- من الممكن که کسی بگوید: این اخبار و روایات به فرد غالب، انصراف دارد و فرد غالب در آن عصر سلطان جائز مخالف بوده و بعد الانصراف، جائی برای اطلاق نیست. چون یکی از مقدمات حکمت عدم الانصراف است. شهید

ثانی در مسالک این ادعا را فرموده<sup>(۱)</sup>

[البته انصرافی که از غلبه وجود خارجی سرچشمه بگیرد یک انصراف بدوی بوده و جلو اطلاق را نمی گیرد، آنکه مانع است انصراف ظهوری است که در ما نحن فيه محرز نیست. فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.]

۳ - من الممكن که اطلاقات و اخبار مذکور در مقام بیان حکم دیگری وارد شده و از این حیث که سلطان، مطلق باشد و اعم از مخالف و موافق باشد در صدد بیان نیست تا به اطلاق آن تمسک شود.

حال حکم دیگر چیست؟ حکم دیگر در هر موردی به تناسب، فرق می کند. مثلاً در مورد صحیحۃ حلبی که سخن از تقبل الارض و اهلهها بود ممکن است اصل جواز تقبل ارض خراجیه و نیز اصل تقبل خود خراج، مفیوع عنه و مسلم بوده و اصلاً روایت در صدد آن نیست، و آنکه برای سائل مطرح بوده مسئله اهل الارض بوده که آیا تقبل جزیه رؤوس هم جایز است یا نه؟ امام فرمود: آری جایز است و لا بأس ... اما سلطان چه کسی باشد؟ از چه سلطانی؟ از مخالف؟ یا مطلقاً؟ از این جهات در مقام بیان نیست.

یا مثلاً در مورد روایت فیض بن مختار، سخن از اصل اجاره زمین و تقبل آن از جائر نیست و سخن از اینست که آیا ما حق داریم ارض خراجی را از جائر به مبلغی اجاره کنیم و سپس به مبلغ بیشتری بدیگران، اجاره دهیم؟ یا خیر؟ امام علیه السلام فرمود: اشکالی ندارد.

اما جهات دیگر که اصل جواز تقبل باشد، مطرح نیست. از چه سلطانی باشد، مطرح نیست.

آری از خراج و به حکم اجماع یقین می کنیم که اصل تقبل جایز بوده و مفیوع عنه است. ولی چون این امر یک دلیل لبی است باید به قدر متیقن آن اکتفا کرد

و قدر متیقن، جواز تقبّل از سلطان جائز مخالف است.

و مانند اینها از روایات دیگری که در رابطه با تقبّل ارض خراجی و استیجار آن به دیگران و ... وارد شده که اگر دقت شود در هر کدام حکمی مدّ نظر است و از آن زاویه که ما به مسئله نگاه می کنیم اطلاق ندارد.

نتیجه تا اینجا: آنچه از سلطان جائز مخالف به مسلمان داده می شود یا معامله می شود، اخذ آن حلال است و قدر متیقن همین است، ولی ما یؤخذ من السلطان الموافق و الکافر، دلیلی بر حلیّت آن پیدا نشد، اطلاقات و لزوم الحرج هم دلیل نشد، و لذا شک هم بکنیم به قاعده و اصل اولی برمی گردیم که خود اخذ و تصرف جائز، حرام است، اعطاء آن بدیگران هم حرام است، و قبض دیگران هم این مال را، حرام است.  
قوله: و ممّا يدلّ:

در اینجا یک دلیل دیگر [مضافاً به نتیجه ای که تا به حال گرفتیم] برای اختصاص حکم به سلطان مخالف و عدم شمول آن نسبت به سلطان موافق، می آورند و آن اینکه: فقهاء وقتی مسئله ثالثه [ما يأخذ الجائر ... که قبلاً گذشت] را عنوان کرده اند بعضی ها نظیر علامه در منتهی<sup>(۱)</sup> تعبیرشان اینست: ما يأخذ الجائر لشيبة المقاسمة او الزكاة.

و دیگران<sup>(۲)</sup> عبارتشان اینست: ما يأخذ الجائر باسم الخراج او المقاسمة. و منظور آنست که: اموالی را که سلطان جائز می گیرد به شبهه و خیال و پندار خراج و مقاسمه است و اموالی را که سلطان شیعه مذهب می گیرد برای شبهه مذکور نیست، زیرا که مراد از شبهه خراج، شبهه استحقاق است، یعنی جائز به خیال خود، مستحق اخذ خراج و مقاسمه است، و برای خود ولایت

(۱) منتهی المطلب ج ۲ ص ۱۰۲۷.

(۲) الحدائق الناظرة ج ۱۸ ص ۲۴۳.

شرعیه، قائل است ولذا اقدام کرده و اینها را از مردم می‌گیرد، و کسی که چنین پنداری دارد سنی مذهب است [که خلفاء آنان از سه خلیفه و در ادامه از بنی امیه و بنی عباس و... خود را خلیفه پیامبر ﷺ و امیر المؤمنین نامیده و به خود حق می‌دادند که شرعاً این اموال را از مردم بگیرند.] کما اینکه غیر از خراج و مقاسمه و زکات، سایر اموالی هم که از مردم می‌گرفتند، خود را مالک آنها دانسته و به عنوان والی مسلمین این امر را، مشروع می‌دانستند. ولی سلطان شیعه مذهب اینگونه نیست، زیرا کسی که مذهب تشیع را پذیرفت، به لوازم آن هم ملتزم شده و از مسائل حتمیه در مذهب تشیع، آنست که: مسئله ولایت بر اراضی خراجیه، مخصوص امام معصوم علیه السلام یا نایب خاص امام علیه السلام و در عصر غیبت، مخصوص فقیه جامع الشرائط است. و سلطان جائز موافق، چنین ولایتی ندارد و خود نیز معترف است به اینکه: شرعاً حق ندارد از مسلمین خراج و مقاسمه بگیرد، و اگر گرفت ضامن است و فعل حرامی مرتکب شده و کشاورزان هم کما کان مشغول الذمه هستند.

[البته ممکن است خصوص حکم این مسئله را هم بدانند ولی ظلماً و جوراً و از باب اینکه: الملک عقیم، اقدام می‌کند و می‌گیرد و ممکن است حکم را نپرسیده و ندانند ولی التزام به تشیع یعنی التزام به تمام این لوازم و جاهل بسیط است نه جاهل مرکب و ولی سلطان مخالف، جاهل مرکب است.]  
همانگونه که مالیتهای دیگری که از مردم به زور می‌گیرد، اموال ارزشمند دیگری که به ناحق می‌گیرد، همه و همه غضب و حرام می‌باشد.  
قوله: ولو فرض:

از نظر مذهب شیعه مسئله واضح شد که: جائز حق ندارد خراج و مقاسمه دریافت کند، حالاً ممکن است یک شاه ستمگری از سلاطین موافق، به جهتی از جهات [تقلیداً او اجتهاداً] خیال می‌کند که استحقاق اخذ اموال مذکور را دارد.

ولی عنوان مسئله در کلمات اصحاب، چنین کسی را شامل نیست، زیرا مراد از شبهة الاستحقاق، شبهه از ناحیه مذهب است، یعنی اعتقاد مذکور از مذهب آن سلطان سرچشمه بگیرد، و نه شبهه در نظر فرد خاص که ریشه مذهبی ندارد، ولی او خیال می کند که چون حکومت مخارجی دارد و باید تامین شود و ... لذا حق دارد خراج و مقاسمه بگیرد.

و دلیل بر اینکه شبهه خاصه ملاک نیست آنست که: شبهه شخصی از دو حال خارج نیست:

۱- یا از روی سبب صحیح و شرعی این شبهه را پیدا کرده، مثلاً براساس اجتهاد خودش [اگر مجتهد باشد] یا براساس تقلید از مجتهدی که چنین فتوایی دارد، آن اعتقاد را یافته، در این صورت شرعاً اخذ خراج و مقاسمه برای این سلطان جایز است، و وی شرعاً مستحق است [چنانکه قبلاً گذشت که برخی از فقهاء در عصر غیبت و در زمان حکومت جائر، معتقد بودند که ائمه علیهم السلام ولایت بر این امور را به وی تفویض کرده اند و او نیز ولایت دارد].

۲- و یا از روی سبب و راه شرعی این شبهه پیدا نشده بلکه براساس هوی و هوس و مسائل دیگر، چنین شبهه ای پیدا کرده، در این صورت ارزش نداشته و مجوز اخذ نمی گردد. و نه در حق خود سلطان، نه در حق دیگران، نافذ و مؤثر نیست.

خلاصه اینکه: از عنوان مسئله و تعبیر به شبهه و ... در کلام اصحاب، بوضوح استفاده می شود که منظور اصحاب، سلطان جائر مخالف است. و یجوز ان یقبض منه، مربوط به همین جائر است. و اخذ خراج و مقاسمه از جائر موافق و برای او حلال نیست.

قوله: و مما یؤیده:

علاوه بر دلیل مذکور، مؤیدی هم در اینجا می آوریم، و آن اینکه: در کلمات

اصحاب و نیز روایات، زکات را هم برخراج و مقاسمه عطف کرده.

[چنانکه در مسئله ثالثه مبسوطاً گذشت.] و این شاهد آنست که مراد از جائر، جائر سنی مذهب باشد. چرا که جائر شیعه مذهب خود را والی جمع آوری زکوات ندانسته و در تاریخ سلاطین جائر شیعه هم چنین کاری از احدی نقل نشده و این شاهد آنست که: مراد اصحاب از جائر، جائر مخالف است.

قوله: و کیف کان:

شیخ اعظم می فرماید: به گمان من هر کس منصفانه در کلمات قوم بنگرد و دقت و تأمل کند، وضوح و روشنی مطلب برای او بیشتر می گردد. بنابراین، اینکه بعضی از فقهاء<sup>(۱)</sup> که در این زمینه کلام را طول داده و مدعی شده اند: نصوص و فتاوی تعمیم دارد و سلطان موافق را نیز شامل می گردد، قابل اعتناء نیست و نباید کسی بدان مغرور شود.

قوله: و لاجل:

مرحوم فاضل قطیفی هم در کتاب ایضاح النافع<sup>(۲)</sup> وقتی به کلمه جائر در متن کتاب النافع محقق برخورد کرده فرموده: مراد از جائر کسی است که بر امیر المؤمنین علیه السلام پیشی گرفته و دنباله رو خلفاء ثلاث گشته است. [منظور ایشان هم، سلطان جائر مخالف است و قائل به اختصاص هستند نه تعمیم].

قوله: فالقول:

نتیجه نهائی: به عقیده ما حکم جواز قبض و حلیت خراج، مخصوص سلطان مخالف است همانطوری که شهید ثانی هم در مسالک همین را استظهار کرده<sup>(۳)</sup> و فاضل قطیفی هم در ایضاح النافع بدان جازم شده<sup>(۴)</sup> و صاحب ریاض هم

(۱) جواهر الکلام ج ۲۲ ص ۱۹۰-۱۹۱.

(۲) به نقل مرحوم عاملی در مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۲۴۷.

(۳) مسالک الافهام ج ۳ ص ۱۴۴.

(۴) حاکی مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۲۴۷ می باشد.

فرموده: وهو الاصح<sup>(۱)</sup>

پس نسبت به زمینهای خراجیه ای که در اختیار سلطان جائز موافق است، اذن وی کافی نیست، و برای تقبّل این اراضی و تقبّل خراج آنها و اخذ خراج از دست جائز، احتیاط را نباید از دست داد و به حاکم شرعی هم باید مراجعه کرد تا اخذ این اموال، مجوّز شرعی داشته باشد.

قوله: ولو فرض:

سلاطین مخالف، معمولاً شبهه استحقاق مذکور را دارند ولی اگر فرض کردیم که در یک زمانی سلطان جائری از اهل سنت پیدا شد و چنین اعتقادی نداشت، و صریحاً معترف بود که وی استحقاق اخذ خراج را ندارد، می گوئیم: چنین کسی در حکم سلطان موافق بوده و از عنوان مسئله در کلمات قوم، خارج است. و اخبار هم به غیر چنین کسی انصراف دارد.

قوله: واما السلطان الکافر:

تا به حال، سلطان جائز مخالف و موافق، حکمش روشن شد.

و اما سلطان جائز کافر: آیا ما یاخذة الجائر الکافر من الاراضی، یجوز ان یقبض منه ام لا؟ شیخ اعظم می فرماید: ما در خصوص کافر، نصّی و یا فتوائی نیافتیم، ولی می توان گفت: آنچه در مورد سلطان موافق از اول تا آخر گفتیم، در اینجا هم جاری و ساری است. یعنی همان دو وجه که آنجا بود، اینجا هم هست:

۱- مورد الاخبار، مخصوص جائز مخالف است و شامل کافر نیست.

۲- لزوم الحرج و اطلاق الاخبار، دلیل برشمول است. [و به همان بیانی که لزوم حرج و اطلاق اخبار آنجا ردّ شد، اینجا هم مطلب همان است. همان دلیلی که از شبهه الاستحقاق، آنجا آوردیم، اینجا هم می آید، همان شاهدهی که از



زکات ذکر شد، اینجا هم هست.

خلاصه اینکه: الکلام الکلام، و به نظر ما: کافر هم استحقاق اخذ این اموال را ندارد، و اخذ خراج و مقاسمه از او هم حلال نیست. فقط تنها مطلبی که مخصوص سلطان کافر می باشد اینست که:

بعضی ها برای اثبات عدم حلیّت و عدم جواز خراج و مقاسمه کافر به آیه شریفه نفی السبیل عن الکافر [﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾<sup>(۱)</sup>] تمسک کرده اند و به این دلیل گفته اند: ما يأخذة الجائر الکافر ... لا يجوز ان يقبض منه.

قوله: فتأمل:

اشاره به آنست که: اینجا جای تمسک به آیه نفی سبیل نیست، زیرا که اگر مراد اصل تقبّل الارض از کافر باشد، این یک معامله است و سبیل نیست، و انگهی اگر برای او ولایت قائل باشیم، آری ولی ما که ولایت برای او قائل نیستیم تا سبیل و سلطه باشد.

و اگر مراد تقبّل الخراج باشد، مطلب همان است. و اگر مراد اخذ مجانی خراج و مقاسمه از جائر باشد که این سبیلی از کافر بر مؤمن نیست. پس اینجا جای تمسک به آیه مذکور نیست.

[آری به مطلب دیگری که در اوائل مسئله ثانیه در رابطه با جوائز سلطان ذکر شد سی توان اینجا تمسک کرد و آن اینکه: اخذ المال منهم یوجب محبتهم، فانّ القلوب مجبولة علی حبّ من احسن اليها و یترتّب علیہ من المفساد ما لا یخفی. و فی الصحیح: انّ احدکم لا یصیب من دنیاہم شیئاً الا اصابوا من دینہ مثلہ.

در ما نحن فیه بگوئیم: اینکه سلطان جائر کافر، از خراج و مقاسمه چیزی را به عنوان هدیه و مجاناً به مسلمان بدهد، و برای او هم اخذ جایز باشد، سبب تالیف

قلوب آنان و تمایل آنها به کافر می شود و این مرضی شارع نیست .

ولی این استدلال هم تنها برای حرمت اخذ مجانی، به درد می خورد، و برای ابتیاع و شراء، مفید نیست . ولی ما نیازی به این استدلالات نداریم، و اصل اولی که حرمت اخذ و قبض و تصرفات جائز و اعطاء او و ... باشد، ما را کفایت می کند . [

### (تنبيه پنجم)

قوله: الخامس:

در تنبيه چهارم، وضعيت اخذ [يعني سلطان جائري که خراج و مقاسمه را از مردم اخذ می کند] روشن شد، و در تنبيه پنجم راجع به حکم مأخوذ منه [يعني مستعمل الارض و کشاورز یا باغداری که ارض خراجی در اجاره او است و مبلغی را به عنوان خراج و مقاسمه به سلطان می دهد] . مطرح است:

بطور کلی مأخوذ منه یا کسانی که سلطان جائز از آنها مالیات می گیرد، و از جمله رعایای او و در تحت سلطنت و قدرت و حمایت او هستند، سه دسته اند:

۱ - مسلمانان سنی مذهب

۲ - مسلمانان شیعه مذهب

۳ - کفار ذمی و سلطان جائز از هر سه گروه خراج دریافت می کند، حال بحث در اینست که: آیا حلیت خراج و مقاسمه [برای مسلمانانی که آن را از جائز قبض می کند مجاناً یا به ابتیاع کردن] . مشروط است به اینکه مأخوذ منه از کسانی باشد که معتقد باشد که اخذ یعنی سلطان جائز، حق دارد چنین مالیاتی را بگیرد؟

به عبارت دیگر: آیا شرط است که دهنده خراج و مقاسمه به سلطان، از اهل سنت باشد که آنها می گویند: هر سلطانی که حاکم شد، اولی الامر است و اطاعت او واجب است، و شرعاً برای او ولایت قائلند و در نتیجه خود را ملزم

به پرداخت خراج می دانند؟ یا چنین شرطی مطرح نیست و سلطان جائز، خراج را از هر کس که بگیرد، مأخوذ منہ هر کس که باشد، [چه سنّی و چه شیعه و چه غیر مسلم یعنی کافر ذمی] اگر به کسی مجاناً داد یا به او فروخت، این خراج برای قابض و مشتری حلال است و یجوز ان یقبض منه؟ در مسئله دو وجه وجود دارد:

۱ - ظاهر الاصحاب و به تبع آنها رأی شیخ اعظم، تعمیم است؛ یعنی در جواز و حلیّت خراج فرقی نمی گذارند میان افراد و اصناف مأخوذ منہ که شیعه باشد یا سنّی و یا کافر، و مطلقاً قبض خراج از جائز را حلال می دانند، و دلیل مرحوم شیخ بر تعمیم سه امر است:

الف: اطلاق بعض الاخبار: برخی از روایات مسئله ثالثة که قبلاً گذشت، اطلاق داشت و به اطلاقش هر سه صنف مذکور را شامل می شد، مثل روایت اسحاق بن عمار که داشت: *عن الرجل یشتري من العامل ...* و قبلاً گفتیم: ای یشتري من العامل ما هو عامل فيه، و ما هو عامل فيه دائره اش وسیع است، زیرا که عامل سلطان، عامل در تمام خراجات و مقاسمات است، چه از سنّی و چه از شیعه و چه از کفار ذمی، پس به اطلاقش همه را می گیرد و امام علیه السلام هم در جواب تفصیل نداد، پس لافرق بین المؤمن والكافر والمخالف.

ب: بعض الاخبار هم در مورد مؤمن بود و بر جواز و حلیّت شراء ما یؤخذ من المؤمن، دلالت می کرد، از قبیل صحیحہ ابی عبیده که در فراز دوم آمده بود: *فما تری فی مصدق یجیننا فیأخذ منا صدقات اغنامنا فنقول بعناها فیبیعنا ایأها ...* و در فراز سوم آمده بود: *فما تری فی الحنطة والشعیر یجیننا القاسم فیقسم لنا حظنا و ...* که با آوردن ضمیر متکلم مع الغیر «نا» دلالت می کند که مأخوذ منہ از شیعیان است و معذک.

امام علیه السلام می فرماید: خریدن چنین مال خراجی از سلطان و عمال او جایز

است. و در صدر همین صحیححه آمده بود: عن الرَّجُلِ مَنْأً، یعنی مردی از ما شیعیان اموال زکاتی را از عامل سلطان خریداری می کند و این اطلاق داشت که عامل، این زکات را از شیعه گرفته باشد یا از سنی و ... باز به اطلاقش دلالت بر جواز و حلیت داشت.

ج: بعضی از روایات قباله یا تقبیل ارض خراجی از جائز هم یا اطلاق داشت از قبیل صحیححه حلبی و روایت اسماعیل بن فضل، و یا مقید به مورد مؤمن بود از قبیل روایت فیض بن مختار، که قبلاً در مسئله ثالثة گذشت. فراجع.

۲- مرحوم فاضل قطیفی در رساله خراجیه اش اول اعتراف کرده به اینکه: ظاهر الاصحاح التعمیم، یعنی ظاهر تعبیر است و فتاوی فقهاء، عمومیت است.

چون می گویند: ما يأخذہ الجائر ...

ولی از چه کسانی اخذ می کند، فرقی نمی گذارند که مأخوذ عنه چه کسی باشد.

ولی با اینهمه فرموده: بعید نیست که حکم حلیت خراج اختصاصی باشد یعنی مخصوص کسانی است که آخذ و سلطان جائز را مستحق اخذ خراج و مقاسمه می دانند یعنی مسلمانان سنی مذهب و اما شیعه را شامل نیست چون آنان برای جائز، ولایتی قائل نیستند، به عقیده امامیه، ولایت این امور مثل اصل تشکیل حکومت، حق امام علیه السلام یا فقیه جامع الشرائط است، نه طواغیت و ظلمه و لذا ما يأخذہ الجائر باسم الخراج و المقاسمه من المؤمن، لایجوز ان یقبض منه. قوله: وکانه:

مرحوم شیخ می فرماید: گویا مستند جناب فاضل قطیفی، قاعده معروفه فقهیه ای باشد که می گوید: أَلْزَمُوا النَّاسَ بِمَا أَلْزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ، و ما نحن فیه را در آن قاعده داخل کرده و صغرائی از صغریات آن دانسته است.

بیان ذلک: مفاد قاعده مذکور اینست: آنچه را که مخالفین خود را بدان ملزم می‌دانند، شما آنها را به همان امور ملزم بسازید، یعنی واجب است بر شما مضمی و گذشتن و انفاذ احکام آنها، یعنی شما هم به آن چه آنها معتقدند و خود را بدان ملزم می‌بینند، ترتیب اثر بدهید. مصادیق این قاعده در فقه بسیار است و برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم:

۱- در باب عبادات: اگر مخالفی در زمان مخالف بودن نمازهایش را طبق مذهب عامه صحیح خوانده [یعنی مثلاً دست بسته، نماز خوانده] بعداً که مستبصر شد، اعاده لازم نیست، ولی اگر طبق عقیده خود باطل خوانده و لو بر مذهب امامیه صحیح بوده ولی او که قبول نداشت و اگر از خود او هم می‌پرسیدیم می‌گفت: باطل است. [مثلاً دست باز نماز خوانده] بعداً که مستبصر شد، باید تمام نمازهای کذائی را اعاده کند، زیرا که او خود را ملزم به اعاده می‌دانست، و الزموم بما الزموا به انفسهم.

۲- در باب صحت طلاق عندنا حضور عدلین شرط است، ولی عامه این را شرط نمی‌دانند و بدون آنها طلاق را صحیح می‌دانند، حال مخالفی زوجه اش را بدون اشهاد عدلین مطلقه ساخت، عده طلاق هم گذشت. در اینجا ولو به عقیده موافق، طلاق مذکور باطل است ولی چون عند المخالف صحیح بوده، بعد از انقضای عده، موافق می‌تواند با آن زن ازدواج کند، زیرا که مخالف، این را جایز و مشروع می‌داند، و الزموم بما الزموا به انفسهم.

حال در ما نحن فیه هم مسلمان سنی مذهب، معتقد است که جائز شرعاً ولایت دارد و خود را ملزم به پرداخت خراج به جائز می‌داند، و او را مستحق این اخذ می‌داند، ما هم ترتیب اثر داده و خراج و مقاسمه چنین کسی را از جائز می‌گیریم و جایز است چرا که: الزموم بما الزموا به انفسهم. ولی موافق یا کافر چنین اعتقادی ندارند و سلطان جائز را در جمع خراج و مقاسمه، ذیحق نمی‌دانند

و اگر هم به زور از آنها گرفت، قبض چنین خراجی و شراء آن از جائز یا عمال او جایز نخواهد بود.

قوله: علی ما یشهد:

گویا کسی می پرسد: جناب شیخ، از کجا مدرک فاضل قطیفی قاعده الزام، باشد؟

شیخ می فرماید: شاهد مطلب تشبیهی است که بعضی از طرفداران نظریه اختصاص، آورده اند و آن اینکه: گفته اند: ما نحن فیه شبیه استیفاء دین از کافر ذمی از ثمن خمر و خنزیر است.

بیان ذلک: مسلمانی از کافر ذمی طلبکار است، کافر ذمی خمر یا خنزیری را می فروشد و از ثمن آن می خواهد دینش را اداء کند، در اینجا اگر چه به عقیده مسلمان، خمر و خنزیر، مالیت نداشته و ثمن الخمر سحت، ثمن الخنزیر سحت.

ولی کافر ذمی برای آنها مالیت و ارزش قائل است و به خود حق می دهد که آنها را بفروشد و از ثمن آنها استفاده کند، و ثمن را ملک خود می داند و آثار ملکیت بر آن بار می کند، حال مسلمان حق دارد با او طبق مذهب خودش مدارا کند و الزموا بهما الزموا به انفسهم، پس حق دارد طلب خود را از همین ثمن استیفاء کند. و ما نحن فیه را به این باب تشبیه کردن، یعنی در قاعده مذکور داخل کردن قوله: والا قوی:

مرحوم شیخ، اختصاص را پذیرفته و قائل به تعمیم هستند و می فرمایند: طبق روایات مسئله ثالثه [که به برخی از آنها در همین تشبیه پنجم اشاره شد] تصرفات جائز در ارض خراجی مطلقاً امضاء شده چه نسبت به من معتقد استحقاقه، و چه نسبت به غیر آن، و با وجود روایات خاصه در ما نحن فیه، نوبت به قاعده معروفه الزام الناس، نمی رسد و در واقع: ما من عام الا وقد خص.

### (تنبيه ششم)

قوله: السادس:

تنبيه ششم راجع به اینست که: آیا خراج و مقاسمه ای که سلطان و عمال او از دارندگان اراضی خراجیه و مستعملین این اراضی [چه به نحو زراعت و کشاورزی و چه غرس و درختکاری و باغداری یا استفاده از چوب درختان] می گیرند سقف معینی دارد، و مرز بندی شده، و بشرط لا است، یعنی نه کمتر از آن مقدار و نه بیش از آن نباید گرفت؟ یا حد و اندازه معینی ندارد، و منوط به تراضی موجر [سلطان یا نماینده او] و مستأجر [زارع یا غارس و در یک کلام: مستعمل الارض] است؟

ضمناً در این تنبیه لا فرق بین اینکه سلطان یا موجر، سلطان عادل و نمایندگان او باشد، یا سلطان جائر و عمال او [مرحوم شیخ می فرماید: خراج اندازه معینی ندارد که کمتر یا بیشتر از آن نشاید، بلکه مقدار آن، در اختیار طرفین، و منوط به تراضی آنان [سلطان و مستعمل الارض] است. و به هر مبلغی که با طیب نفس، تراضی کردند، همان ملاک است.

دلیل این مدعا آنست که: ارض خراجی ملک مسلمین است و باید نفع آن به همه برسد و نباید یک یا چند نفر معدود از آن منتفع شوند و خراج در واقع، اجرت و مال الاجاره این اراضی است و قانون اجاره آنست که: مثل سایر معاملات، منوط به تراضی طرفین است.

پس به هر مبلغی تراضی شد همان ملاک است.

البته باید بگونه ای باشد که: نه سیخ بسوزد و نه کباب، یعنی نه خیلی زیاد باشد که به مستعمل ظلم شود و در حق او اجحاف گردد که در ادامه به این قسمت اشاره خواهد شد، و نه خیلی کم و ناچیز باشد که به مسلمین اجحاف شود و حق

آنان اداء نشود، اینجا است که اگر سلطان عادل، حاکم شد، عدل و انصاف برقرار بوده و حقوق طرفین مراعات می شود. ولی اگر جائز و طاغوت حاکم بود، افراطها و تفریطها برقرار خواهد بود. ]

قوله: نعم:

گاهی قبل از قرار داد اجاره و تعیین اجرت، اشخاصی از اراضی خراجیه استفاده کرده اند، و بعداً سلطان یا عمّالش به سراغ او می آیند و از او خراج می گیرند.

در اینجا چون اجرة المسمّی نیست، نوبت به اجرة المثل می رسد. و اندازه آن را اهل فن و خبرگان در معاملات و قیمت گذاریها نیک می دانند و رضایت مستعمل مطرح نیست ولی گاهی قبل از عمل و استفاده از زمین، عقد اجاره منعقد می شود و سلطان مبلغی را به عنوان خراج بر کشاورزان و ... تعیین می کند.

اینجا است که منوط به ترازی طرفین است.

بعضی ها همین مطالبی را که ما گفتیم که: لیس للخراج قدر معین بل المناط هو التراضی، به ظاهر الاصحاب، نسبت داده و فرموده اند: ظاهر الاصحاب انه لیس ...

و مرسله حماد بن عیسی هم بر همین مطلب دلالت دارد، در این مرسله امام هفتم علیه السلام فرموده: زمینی که با قهر و غلبه گرفته شده [و به اصطلاح مفتوحه عنوة است] حکمش اینست که: این اراضی در دست افرادی که آنها را آباد و احیاء می کنند، باقی می ماند و والی با آنان از در مصالحه در آمده و به مقدار طاقت و توان آنها [که می توانند بپردازند و مشکلی ندارند]. بر آنها خراج وضع می کند.

مثلاً اگر نصف مقدور است، نصف محصول را باید بدهند [چنانکه در ارض خیبر، پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را به یهود آنجا تقبیل کرد در برابر نصف محصولات



وقبلاً روایت صحیحہ حلبی را آوردیم که کلمه خبر داشت ... [ و اگر ثلث یا  $\frac{2}{3}$ ، هر کدام که مقدور باشد، بدهند و باید بگونه ای باشد که به حال مستعملین ارض هم سودمند و صلاح باشد و برای آنها ضرر و زیان نباشد<sup>(۱)</sup> ]

مرحوم شیخ می فرماید: از اینکه در پایان قید کرد که: خراج بگونه ای و در حدی باشد که به حال دارندگان زمین، مضر نباشد، به مفهوم شرط یا وصف [نزد کسانی که برای وصف مفهوم قائلند] استفاده می شود که: اگر خراج یا مقاسمه به حال کشاورزان، ضرر داشته باشد، جایز نیست. و ظلم در حق آنان است. مثل آنچه که از برخی از کشاورزان بلاد ما [زمان شیخ اعظم] می گیرند که آنقدر زیاد است که کشاورزان با میل و رغبت حاضر نمی شوند در قبال این در آمد ناچیز، روی زمین کار کنند و حکومت جور آنها را وادار می کند و مجبور می سازد که روی زمین کار کنند.

قوله: و حیثئذ:

حالا که سلطان در حق مستعمل اجحاف کرده و بیش از اندازه از آنها خراج می گیرد مثلاً  $\frac{4}{5}$  را می گیرد و  $\frac{1}{5}$  را به آنها می دهد، و ظلم می نماید، آیا همه آنچه را که از کشاورزان می گیرد حرام است؟ یا خصوص مقداری که زائد بر عدل و انصاف و ظلم در حق آنها است، حرام می باشد، نه مقدار حق؟ دو وجه است:

- ۱- کلّ اینها حرام است، چون ظلم و اکراه است و معامله اکراهی حرام است.
- ۲- مقدار زائد حرام است، چون به مقدار حق که باید بدهند، زمین مال مسلمین است و نباید یک نفر تمام سود آن را ببرد، ولی زیاده بر مقدار حق، ظلم و حرام است.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۸۴ باب ۴۱ من ابواب جهاد العدو حدیث ۲.

قوله: وحکی:

بعضی ها در واقع رأی ثالثی دارند و آن اینکه: ملاک در خراج، آن مقداری است که اگر امام عادل حاکم بود می گرفت، چون او به صلاح مسلمین کار می کند نه روی هوی و هوس و معیارهای دیگر از نژاد و قومیت و ملیت و ... و در این مقدار تراضی مستعلمین ملاک نیست، ولی زیاده بر آن مقدار، منوط به رضای مستأجر است. و اگر راضی نباشد، اخذش حرام است.<sup>(۱)</sup>

قوله: والتحقق:

نظر نهائی مرحوم شیخ اینست که: اگر مستعمل الارض در اصل استعمال الارض مختار است و کسی او را مجبور به احیاء و استعمال ارض نمی کند، در اینجا مقاطعه و تعیین خراج و مقاسمه منوط به اختیار موجر و مستأجر یعنی سلطان و مستعمل است و به هر مبلغی که تراضی کنند، همان را باید پردازد، خواه کم و خواه زیاد.

ولی اگر مستعمل الارض چاره ای ندارد و مجبور است از ارض استفاده کند و راه در آمد دیگری ندارد و بدون کشت زمین زندگی اش فلج می شود، و سالیان متمادی از این ارض استفاده کرده و اگر بخواهد از آنجا کوچ کند، آواره وطن شده و متضرر می شود.

در اینجا مناط همان است که امام علیه السلام در مرسله حماد فرمود که: باید خراج و مقاسمه در حدی باشد که مضر به حال مستعمل الارض نباشد، یعنی بگونه ای نباشد که پس از جدا کردن خراج و پرداخت آن به سلطان، چیزی برای کشاورز نباشد، یک سال روی زمین کار کرده، بذر پاشیده، پول بذر و شخم و جمع آوری و ... داده و آنهمه زحمت کشیده و در آخر هم چیزی نصیبش نشده و به مقدار عمل و کارش به او نداده اند. که اگر این باشد ظلم و حرام است.

(۱) حاکی سید مجاهد است در مناهل ص ۳۱۰.

## (تنبيه هفتم)

قوله: السابع:

مقدمه: مستحقین باب خمس و زکات، عبارتند از فقراء و مساکین و ... که دائره استحقاق محدود است و اغنیاء و ... را شامل نیست، به بیانی که مبسوطاً در کتاب الزکاة، بیان شده است. ولی مستحقین از بیت المال [که مورد بحث ما است] عبارتند از: کلیه کسانی که به نحوی از انحاء در صلاح مسلمین و مصالح جامعه اسلامی دخیل اند، از قبیل: قُضات، عُزات، مرزبانان، حافظین حدود و ثغور، کسانی که امنیت را برای مسلمین ایجاد می کنند، مؤذن و ...

با حفظ این مقدمه می گوئیم: گاهی سلطان جائر، ارض خراجی را به کسی تقبیل می کند و او هم تقبیل می نماید، که این در واقع نوعی عقد اجاره است، جائر موجر است و مستعمل الارض مستأجر است و در برابر خراج معین زمین را تقبیل می کند و از آن منتفع می شود، و در مورد تقبیل و تقبیل که نوعی معامله است. هیچ قید و شرطی وجود ندارد، یعنی لا فرق که متقبیل غنی باشد یا فقیر، از بیت المال سهمی و حقی داشته باشد یا نه، یعنی در مصلحت اسلام و مسلمین نقش داشته باشد یا نه، در تمام اینها تقبیل صحیح است، و احدی از فقهاء هم در متقبیل شرط نکرده که حتماً مستحق از بیت المال باشد و گرنه تقبیل او صحیح نیست.

و گاهی جائر، خود خراج یا مقاسمه یا زکات را به شخصی می فروشد، و شخصی آن را ابتیاع می کند [چه قبل القبض و چه بعد از آن که قبلاً در تنبیه اول گذشت].

در اینجا هم احدی از فقهاء شرط نکرده که: مشتری حتماً از کسانی باشد که مستحق از بیت المال باشند، خیر چه ذیحق باشد و یا نباشد، مطلقاً معامله صحیح است.

ولی گاهی سلطان جائز خود خراج و یا مقاسمه و یا زکات را به کسانی مجاناً و بوجه هبه یا صلّه یا هدیه و ... بذل و بخشش می کند، نه اینکه بفروشد، یا قطعه ای از ارض خراجی را [مثلاً چند هکتار زمین مرغوب و حاصلخیز فلان منطقه را] به فرد یا افرادی مجاناً می دهد، تملیک می کند، که آنها از زمین استفاده کنند، بدون آنکه به بیت المال بدهکار باشند و اجرت یا خراج بپردازند.

[همانند تبعیضات نژادی و ناروائی که خلیفه سوم قائل بود، که به نوشته جوانمرد شهید دانشمند محترم جناب حجة الاسلام والمسلمین هاشمی نژاد: یعلی بن امیه در هنگام مردن پانصد هزار دینار طلا از خود بجای گذارد. و ارزش املاک و بقیه ما ترک او سیصد هزار دینار طلا بود.

عبدالرحمن بن عوف صد اسب و هزار شتر و ده هزار گوسفند داشت ... طلحة بن عبدالله در آمد روزانه اش از املاک عراق به هزار دینار می رسید. زید بن ثابت آنقدر طلا و نقره از او بجای ماند که پس از مرگ وی آنها را با تبر شکستند و بین ورثه او تقسیم کردند و ...

و مولی علیه السلام در باره عثمان و دارو دسته اش می فرماید: و قام معه بنو ابيه یخضمون مال الله خضم الابل نبتة الربیع.<sup>(۱)</sup>

سؤال اینست: در اینگونه موارد که مجاناً و بوجه هدیه و هبه اموال مسلمین، خراج و مقاسمه و ... به افرادی داده می شود، آیا استحقاق از بیت المال شرط است؟ یعنی تنها به کسانی این بذل و بخششها جایز است که از بیت المال سهمی داشته باشند و در جهت مصالح مسلمین گام بردارند؟ یا مستحق بودن شرط نیست؟ و مطلقاً به هر کسی این اعطاء و بذل صحیح است و او حق دارد این اموال را بگیرد و تصرف کند؟ در مسئله دو وجه وجود دارد:

وجه اول: شیخ اعظم می فرماید: ظاهر اطلاق الاصحاب، عدم الاشتراط

(۱) درسی که حسین علیه السلام به انسانها آموخت ص ۳۰ و ۳۱.

است. شاید مراد ایشان همان تعبیری است که در اوّل مسئله ثالثه آوردند که: ما يأخذهُ الجائر باسم... يجوز ان يقبض منه... وقيد ندارد که قابض و آخذ از چه کسانی باشد؟ از مستحقین از بیت المال؟ یا از غیر آنها؟ و به اطلاقش هر دو را شامل است.

محقق ثانی در رساله قاطعة اللجاج فی حلّ الخراج،<sup>(۱)</sup> فرموده: ظاهر اطلاق اخبار و اصحاب، عدم اشتراط است.

اما ظاهر اطلاق اصحاب، روشن شد.

و اما مراد محقق از ظاهر اطلاق اخبار چیست؟

مرحوم شیخ ره سه احتمال می دهند:

۱- شاید مراد ایشان اطلاق اخبار جائزة السلطان باشد که در مسئله دوّم از مسائل خاتمه، قبلاً گذشت، از قبیل صحیحۀ ابی ولاد و... آن اخبار بر حلیّت و جواز جائزة السلطان دلالت می کرد، و اما مُجاز چه کسی باشد، مطرح نبود، یعنی لا فرق که مُجاز از مستحقین از بیت المال باشد یا نه، و از این حیث اطلاق داشت.

البته این مقدار کافی نیست باید دو امر دیگر هم بدان ضمیمه کنیم:

الف: به ضمیمه اینکه جوائز سلطان غالباً از بیت المال بوده نه از اموال شخصی آنها، علی الخصوص جوائز سنگینی که به افراد می دادند.

ب: به ضمیمه اینکه بیت المال هم غالباً از اموال خراجی و مقاسمه ای و زکاتی تشکیل شده است آنگاه با این دو ضمیمه می گوئیم: جائزه سلطان یعنی هدیه کردن مقداری از اموال خراجی و مقاسمه ای به افراد و روایات آن را تجویز کرد، و تفصیلی هم ندارد که آیا استحقاق مطرح است یا خیر؟ حال به حکم اطلاق این اخبار، می گوئیم: لا یشترط فیمن يأخذ الخراج و... من الجائر، ان

(۱) رساله قاطعة اللجاج در ضمن رسائل محقق کرکی ج ۱ ص ۲۸۳.

یکون مستحقاً له .

این احتمال به دو بیان مردود است :

بیان اول: از کجا احراز کنیم که جوایز مذکور از بیت المال و اموال خراجی بوده؟ شاید از مال شخصی او بوده؟ و شاید از بیت المال بوده ولی نه از خراج و مقاسمه بلکه از سایر مظالم و مالیاتها بوده؟ و شاید از خراج و مقاسمه بوده؟ و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

بیان دوم: بر فرض قبول شمول اطلاق اخبار نسبت به ما نحن فیه می گوئیم: اخبار جائزه السلطان معمولاً در مورد اشخاص مخصوصی وارد شده .

[مثل روایت صحیحہ ابی ولاد که اشاره شد در مورد فردی از شیعیان بود ... و امام علیه السلام هم در جواب نفرموده اند: یجوز الاخذ والاکل و ... که کلی باشد بلکه فرمودند: کُلْ وَخُذْ وَلِکَ الْمَهْنَا وَعَلِیْهِ الْوِزْرُ و ... ، حال من الممكن که این اشخاص ، از مستحقین بیت المال بوده و دارای حصّه و سهمی در بیت المال بودند، و در خصوص اینها اخذ تجویز شده نه مطلقاً، باز هم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

۲- و شاید مراد محقق ثانی از اطلاق الاخبار، اطلاقات اخباری باشد که در رابطه با اصل مسئله [مسئله ثالثه یا حلّیت خراج و مقاسمه] قبلاً آوردیم از قبیل صحیحہ ابی عبیدہ حدّاء و روایت اسحق بن عمّار و ...

این احتمال هم مردود است، زیرا اخبار اصل مسئله دو دسته بودند:

الف: برخی از آنها در رابطه با ابتیاع و خریدن خراج و مقاسمه و زکات وارد شده بود

[روایت اول و دوم و سوم در آن باب]

ب: و برخی هم در رابطه با تقبّل ارض خراجیه از سلطان وارد شده بود .

[طائفه چهارم از آن روایات که چندین حدیث بود] و در اول همین تنبیه هفتم

آوردیم که بحث ما در مشتری و متقبّل نیست و در اینها اجماعاً مستحقّ بودن شرط نیست. و بحث ما در اعطاء و اخذ مجّانی و علی وجه الهبه است. پس این اخبار هم به درد ما نمی خورد.

۳- شاید مراد محقّق این باشد که: در خصوص حلّیت و جواز آنچه که سلطان جائز از خراج و مقاسمه به دیگران هدیه و هبه می کند و مجّاناً می دهد، روایتی وارد شده مبنی بر اینکه: ما یهدیه او یهبه السلطان من الخراج علی احد فهو حلال و ... پس بگوئیم: کلمه علی احد اطلاق دارد و بر هر یک از مستحقّین از بیت المال و غیر مستحقّین صادق است. و به حکم این اطلاق، استحقاق شرط نیست.

ولی متأسفانه ما چنین خبر خاصی هم نداریم، مگر همان اخبار جائزة السلطان که تکلیف آنها روشن شد. پس ظاهر اطلاق الاخبار در کلام محقّق را قبول نداریم.

قوله: ولعله اراد

اشاره به احتمال اوّل است.

قوله: والأما استدلوا

اشاره به احتمال ثانی است.

قوله: ولم یرد فی خبر:

اشاره به احتمال ثالث دارد.

قوله: عدا اخبار:

برگشت به احتمال اوّل و تکمیل ورد آن است.

قوله: فالحکم:

نتیجه نبود اطلاق الاخبار اینست که: در مورد تصرفات جائز در خراج و مقاسمه و بذل و بخشش آنها به هر کس که مایل بود، و تقسیم آن چه میان

مستحقین و چه غیر مستحقین، کسی بخواهد حکم به نفوذ و مؤثر بودن آن بنماید مشکل است. زیرا از اخبار و روایات، مستند و مدرکی برای آن پیدا نشد.  
 قوله: کنفوذ:

ما نحن فيه را تشبیه کرده به نفوذ تصرفات جائز در اصل اخذ خراج و مقاسمه و معامله بر آنها و ... که در تنبیه دوّم گذشت، و در این تشبیه دو احتمال وجود دارد.

۱- در مشبّه منته نافع بودن را قبول داریم و شارع ولایت جائز را امضاء کرده که جماعتی در همان تنبیه این رأی را داشتند.

۲- در مشبّه به هم نفوذ این تصرفات را بدون اجازه حاکم شرع قبول نداریم و محل اشکال می دانیم و مشکل یعنی این هم مشکل است.  
 قوله: واما قوله:

وجه دوّم:

[جمله و اما ... در واقع دفع دخل بوده و شروعی برای بیان وجه ثانی در مسئله است.]

اما اشکال یا دخل مقدر: شیخ فرمود: اطلاعات اخباری نیست عدا اخبار جوائز السلطان ... حال گویا کسی می گوید: آن اخبار هم اطلاق نداشت چون یکی از آنها که روایت ابی بکر حضرمی بود قیدی داشت و موجب تقیید آن اخبار می شد و نتیجه بود که فقط مستحقین حق دارند بگیرند و لا غیر، مرحوم شیخ در مقام دفع این توهم بر آمده و با و اما ... آن را رفع می کند. [

حال وجه ثانی اینست که: استحقاق شرط است و آنچه را سلطان از خراج و مقاسمه بر وجه هدیه به افراد می دهد تنها باید به مستحقین از بیت المال باشد، و دلیل این وجه دو امر است.

۱- تعلیل مذکور در روایت ابی بکر حضرمی: امام علیه السلام فرمود: ما یمنع ابن



ابی سماک ان یبعث الیک بعطائک؟ سپس علت آوردند: اما علم ان لک نصیباً من بیت المال؟

کیفیت استدلال: جمله اخیر ظهور در علیّت دارد و قانون علیّت اینست که: العلة تعمّم و تخصّص، پس معنای این جمله آنست که: هر کسی که نصیبی از بیت المال دارد می تواند خراج و مقاسمه را بگیرد، و مفهومش اینست که: پس هر کس نصیبی ندارد، نمی تواند و حق ندارد اینها را از دست جائر بگیرد. پس استحقاق، شرط و معتبر است.

مرحوم شیخ در ردّ این دلیل می فرماید: نتیجه علیّت آنست که: هر کس نصیبی دارد و مستحق است، یجوز له الاخذ، اما مفهوم ندارد و دلالت نمی کند که: پس هر کسی نصیبی ندارد، لایجوز له الاخذ، و اثبات شیئی نفی ما عدانمی کند.

بیان ذلک: ما نحن فیه نظیر آنست که طیب به مریض بگوید: لا تأکل الرمان لانه حامض.

و ما می گوئیم: العلة تعمّم، یعنی کل حامض یحرم اكله، ولی معنایش آن نیست که: وکل ما لیس بحامض لا یحرم بل یجوز اكله، خیر ممکن است غیر حامض هم به جهات دیگر، حلال و جایز الاکل نباشد.

یا مثلاً مولی فرموده: الخمر حرام لانه مسکر این تعلیل معنایش آنست که: فکل مسکر حرام، ولی مفهومش آن نیست: فمالیس بمسکر فلیس بحرام، خیر ای چه بسا چیزی مسکر نیست ولی حرام است. [

۲- تعلیل مذکور در کلام علامه در تنبیه سوّم، آنجا که فرمود: الخراج حقّ... اخذ غیر مستحقّه... و روی کلمه غیر مستحقّه تکیه شد، یعنی جائر مستحقّ اخذ نیست، پس باید مستحق باشد، یا مراد اینست که چون جائر، مستحق نیست، پس حق ندارد هر گونه که مایل بود بذل و بخشش کند و مثل

امام علیه السلام باشد که يتصرف كيف شاء [البته مشیت امام علیه السلام حکیمانه است و مشیت جائز معمولاً از روی هوی و هوس است .] بلکه باید به قدر متیقن اکتفا شود و قدر متیقن، بذل و بخشش به مستحقین است نه دیگران .

مرحوم شیخ این راهم رد می کنند و می فرمایند: قبول داریم که: جائز، مستحق نیست ولی چنانکه در تنبیه ثانی گذشت، می گوئیم: ولو اصل حکومت او غصب و غیر قانونی است و او ولایت و استحقاق این امور را نداشت، ولی بعد از غصب خلافت، شارع مقدس، بذل و بخشش و تصرفات او را امضاء کرده باشد و عدم استحقاق مذکور، منافی با این امضاء نیست .

پس اینکه محقق ثانی در رساله خراجیه اش استحقاق را شرط کرده و برای آن به دو دلیل مذکور تمسک کرده<sup>(۱)</sup> محل نظر و اشکال است به بیانی که ذکر شد .  
 قوله: ثم اشکل منه:

مشکلتر از اعتبار استحقاق مذکور، مسئله تجویز و تحلیل اخذ زکات است از جائز، که ظاهر اطلاق اصحاب اینست که: آنچه را جائز از زکات به کسانی هبه می کند، چه مستحق باشند یا نه، حق دارند بگیرند .

ووجه اشکل بودن اینست که: زکات مستحقین مخصوصی دارد، و به آنها باید داد دائره مستحقین آن از خراج و مقاسمه محدودتر است . لذا اینجا توسعه دادن و تحلیل آن لکل احد مشکلتر است .

قوله: وفي المسالك:

شهید ثانی در مسالك اول فرموده:

در باب زکات شرط است که سلطان جائز، آن را در جهاتی که نزد خود عامه صحیح و معتبر است مصرف کند [به مستحقین آن برساند] بگونه ای که نزد خود اهل سنت عاصی نباشد و گر نه آنها نیز این اخذ و قبض را جایز نمی دانند .

سپس فرموده: و احتمال دارد بگوئیم:

مصرف زکات جایز است مطلقاً یعنی چه به نظر عامّه به اهلش برساند یا نه، خلاصه رسیدن آن به مستحق لازم نیست.

نظر به اینکه نص و فتوی اطلاق دارد ما یاخذ باسم الزکاة یجوز ان یقبض منه دارد که قابض استحقاق هم نداشته باشد، می گیرد.

سپس فرمود: همین دو احتمال در خراج و مقاسمه هم می آید چون خراج و مقاسمه مصرفش بیت المال است و بیت المال چه عندنا و چه عند العامّه ارباب مخصوصی دارد و باید به آنها داده شود و آنها استحقاق دارند، آنگاه احتمال دارد بگوئیم: باید به مستحقین داده شود و احتمال دارد بگوئیم: نص و فتوی اطلاق دارد و به غیر مستحق هم می توان داد.<sup>(۱)</sup>

پس هم شیخ اعظم و هم شهید ثانی دو وجه مطرح کردند ولی به ضراحت، وجهی را اختیار نکردند، حال چه باید کرد؟ می گوئیم: اگر از دلیل اجتهادی دستمان کوتاه شد، نوبت به اصل عملی می رسد و اصل عملی عدم اشتراط است یعنی شک می کنیم که آیا استحقاق شرط است یا نه؟ الاصل عدم الاشتراط، پس همان اطلاق اصحاب درست می شود که اعطاء مجانی هم به مستحق و هم غیر مستحق جایز است.

### تنبیه هشتم

قوله: الثامن:

تنبیه هشتم از تنبیّهات مسئله، راجع به شرائط اراضی خراجیه است. تا بحال در اصل مسئله ثلثه و هفت تنبیه مذکور، حکم خراج و مقاسمه را بیان کردیم و آن اینکه: ما یاخذ الجائر باسم الخراج و المقاسمه و ... یجوز ان یقبض

(۱) مسالک الافهام ج ۳ ص ۱۴۳.

منه مجاناً او بعوض .

خلاصه اینکه: خراج و مقاسمه‌ای که جائز، از ارض خراجی می‌گیرد، برای ما جایز و حلال است و اگر به ما داد قبض و تناول آن جایز است. و بعد هم در تنبیهات مذکور، از زوایا و ابعاد گوناگون این حکم را بررسی کردیم. حال در صدد بیان شرائط ارض خراجی هستیم: با چه شرائطی احکام مذکور، بر ارض خراجی بار می‌شود؟ مجموعاً با سه شرط، احکام مذکور، مترتب می‌شود:

قوله: الأول:

شرط اول آنست که: ارضی که جائز از آن خراج دریافت می‌کند یا از زمینهایی باشد که «مفتوحة عنوة» است، یعنی مسلمین با قهر و غلبه و جنگ و مقاتله و خیل و رکاب آنجا را تصرف کرده‌اند [مصادیق چنین ارضی خواهد آمد] چنین ارضی ملک همه مسلمانان است. و خراج آن هم باید در مصالح مسلمین، صرف شود.

حال خراج چنین ارضی را اگر جائز به ما داد، تناول و اخذ آن حلال است. و یا از زمینهایی باشد که «مفتوحة صلحاً» است، یعنی اهل آن ارضی مقاومت نکرده و جنگ و خونریزی صورت نگرفت بلکه تسلیم شده و متارکه جنگ نموده و بارهبر مسلمین قرار داد صلح منعقد ساختند [مثل بلاد شام و نواحی آن بنا بر قولی، برخی از بلاد خراسان از قبیل: نیشابور، بلخ، هرات و ... علی قول]. چنین ارضی را ارض الصلح می‌نامیم، و ارض الصلح سه شعبه دارد:

۱- زمینی که اهل آن قبول مصالحه کرده و بالشکر اسلام، عقد صلح امضاء کردند با این شرط که سرزمینهای آنان، ملک مسلمین باشد، و از این پس خراج آن ارضی را به دولت اسلامی بدهند، چنین صلحی به حکم عموماً مشروعیت

صلح<sup>(۱)</sup> منعقد می شود، و اراضی مورد مصالحه ملک مسلمین می شود، و خراج آن در مصالح آنان صرف می شود و در نتیجه تناول چنین خراجی و أخذ آن از جائز، حلال خواهد بود.

۲- زمینی که اهل آن با مسلمین مصالحه کرده اند با این شرط که اراضی آنها ملک امام علیه السلام باشد، چنین اراضی را ارض الامام می نامند و از انفال است و حکم آنها را دارد.

۳- زمینی که اهل آن با مسلمین مصالحه کرده اند مبنی بر اینکه: اراضی، ملک خود اهل الارض باشد، و در عوض، آنان به دولت اسلامی جزیه بدهند، نام این ارض، ارض الجزیه است و بحثی است که آیا جزیه مربوط به افراد آن منطقه است؟ یا حقی است که به اراضی مربوط می شود؟ و ثمره این نزاع هم مطرح است. که فعلاً مدّ نظر نیست. ]

پس شرط اول این شد که ارض الخراج یا با غلبه مسلمین و مقاتله آنان، فتح شده باشد و یا با صلح و مصالحه فتح شده ولی شرط ضمنی هم دارد یعنی در ضمن عقد صلح شرط شده که ارض الصلح ملک مسلمین باشد. و خلاصه اینکه: زمین از زمینهای باشد که ملک همه مسلمانان است. اگر جائز از چنین ارضی خراج اخذ کرد، و به ما داد، قبض و اخذ آن بر ما حلال است. و حلیّت خراج و مقاسمه به چنین ارضی مربوط می شود.

و دلیل شرط مذکور آنست که: غیر از دو قسم مذکور، سایر زمینها شرعاً خراجی ندارند [و اگر هم جائز می گیرد، هیچ حقی ندارد و نباید بگیرد، و بعد الاخذ هم اگر به ما مجاناً یا بعوض بدهد، تناول آن بر ما حرام است] مانند قسم دوم از ارض الصلح که گذشت، که ملک امام بود نه مسلمین، و خراج ندارد.

و مانند مطلق انفال که ملک امام است و در زمان حضور، زمام امرش

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۱۶۴ حدیث ۱ و ۲.

به دست امام است و در عصر غیبت، برای شیعیان مباح شده است و مانند سرزمینهایی که اهل آن با میل و رغبت اسلام آورده اند، کبلاد البحرین، که اینها هم به ملک صاحبان اصلی اش، باقی می ماند و خراجی ندارند.

و مانند اراضی مواتی که شخصی آنها را احیاء کرده که به حکم: من احیی ارضاً فهی له این ارض هم، به آباد کننده تعلق دارد و شرعاً خراجی بر آن نیست. این اراضی هیچکدام دارای خراج نیستند.  
 قوله: نعم:

در مورد انفال، تبصره ای مطرح است که سابقاً در تنبیه سوّم گذشت و آن اینکه: جائز که بدون استثناء از انفال هم [که ملک امام است نه مسلمین] خراج می گیرد.

ولی آیا حلیّت خراج و مقاسمه ای که از جائز به ما می رسد، اختصاص به خراج اراضی مسلمین دارد، یا حکم مذکور تعمیم داشته و خراج حاصل از ارض امام یعنی انفال را هم شامل است؟ [البته انفال موضوعاً از ارض خراجی بیرون است چون ارض خراجی ملک مسلمین است و انفال مال امام ﷺ است، ولی کلام در دخول حکمی است] دو وجه در همان تنبیه گذشت:

۱- ظاهر المشهور، تعمیم بود.

۲- ظاهر شیخ اعظم، اختصاص بود. حالاً می فرمایند: اگر در آن مسئله قائل به تعمیم شدیم و گفتیم: حکم ما یاخذة الجائر از انفال، همان حکم ما یاخذة از ارض خراجی است، یعنی خراج و مقاسمه مذکور، برای ما حلال است کما هو المشهور البته انفال از سایر ارضین جدا شده و آن دسته از زمینهایی که به طرق معتبر شرعی، انفال بودن آن ثابت شده، حکماً به ارض خراج ملحق می شود، یعنی ما یاخذة الجائر من الانفال باسم الخراج، يجوز ان يقبض منه.

[ولی اگر قائل به تخصیص شدیم، کما هو الحق، دیگر انفال از سایر اراضی

جدا نشده و حکماً به ارض خراج ملحق نمی شود و ما یاخذہ الجائر، از این اراضی، لایجوز ان یقبض منه] [حالا چه زمینهایی از انفال است؟ مربوط به کتاب الخمس است.]

قوله: فتقول:

شرط اوّل عبارت شد از: الفتح عنوةً یا صلحاً با همان قید ضمنی که داشت. حال سؤال اینست: از چه راههایی شرعاً ثابت می شود که: فلان ارض مفتوحة عنوةً یا صلحاً است، تا احکام بر آن مترتب شود؟ مرحوم شیخ سه راه مورد قبول را ذکر می کنند:

۱- از راه شهرت و شیاع بین خاص و عام، صغیر و کبیر، موافق و مخالف، یعنی همه می گویند: فلان ارض مفتوحة عنوةً یا صلحاً است، آنهم شیاعی که مفید علم باشد. [البته علم اگر حاصل شد ارزش دارد، ولی آیا طریقت محضه دارد یعنی ازهر راهی حاصل شد ارزش دارد؟ و یا موضوعیت دارد یعنی از راه خاصی مثل شیاع باید حاصل شود؟ ظاهر جناب شیخ همین احتمال دوم است.]

۲- از راه شهادت عدلین: دو عادل با شرائط باب قضا و شهادات، شهادت دهند که: فلان ارض، از اراضی مسلمین است و فُتِحَتْ عنوةً او صلحاً... و بینه در موضوعات حجّت است. البته گاهی شهادت و اخبار از واقع است [شهادت اصل] و گاهی شهادت بر شهادت است [شهادت فرع] و هر کدام ارزش دارد.

۳- از راه شیاعی که ولو مفید علم نیست، اما مفید ظن متآخّم به علم یعنی قریب به علم و تالی تلو آن، و در یک کلام مفید اطمینان است، که عندالعلاء علم عادی است و بر آن آثار علم بار می کنند،

البته طریق سوّم بنا بر اینست که بگوئیم: اذا تعدّر او تعسرّ العلم قام الظن [اطمینان منظور است نه مطلق الظن به پشتوانه دلیل انسداد] نظیر باب نسبت که نمی دانیم فلانی فرزند فلانی است تا از او ارث ببرد؟ یا نیست تا ارث نبرد؟ در

اینجا راه علم غالباً بروی ما مسدود است، ولی از راه شیاع بین اهل محلّ و قریه و منطقه، می توان اطمینان و مظنه به وکد بودن پیدا کرد و همین کافی است برای ترتیب اثر، و نیز مانند وقف بودن فلان زمین یا ملک مطلق و خالص بودن فلان ارض که مجوزّ شراء از مالک می گردد و در نوع موارد تحصیل علم میسور نیست ولی تحصیل ظن و اطمینان میسور است.

ولی اگر این بنا گذاری را نداشتیم و ظن را قائم مقام علم ندانستیم، نوبت به طریق سوّم نمی رسد.

قوله: واما:

مقدمه: در اصول خواندیم که: ظنّ دو نوع است:

۱- ظن خاصّ: ظنی که دلیل خاص و پشتوانه مخصوص دارد مثل ظواهر، خبر ثقه در احکام و ...

۲- ظن مطلق: هر ظنی از هر راهی حاصل شود و به استناد مقدمات انسداد ارزشمند باشد که انسدادیون طرفدار حجیت ظن مطلق هستند و ما آن را قبول نداریم و تفصیل مطلب، در علم اصول است. با حفظ این مقدمه می گوئیم:

غیر از امارات علمی و ظنی ای که ذکر شد، سایر امارات ظنیّه [از قبیل ظنّ حاصل از قول یک عادل یا یک ثقه و ... از قبیل اصالة الصحة و ...] ارزشی ندارد و موجب احراز شرط اولّ نمی شود. و از جمله این امارات قول مورّخین است. که در این باب قول مورّخ اگر چه انسانی باشد مورد وثوق و اطمینان، ولی ارزش ندارد و نمی توان بدان اعتماد کرد و ارض خراجی بودن را احراز کرد و سپس احکام را بر آن مترتب نمود. حال سئوال اینست: چرا به سایر امارات ظنیّه نمی توان اعتماد کرد؟

جواب: برای اینکه در ما نحن فیه یک اصل اولّی داریم و آن اینست که: هر گاه شک کردیم که آیا فلان ارض به قهر و غلبه و عنوة فتح شده است یا خیر؟



الاصل عدم الفتح عنوةً و نتیجه آنست که: خراج چنین ارضی برای ما حلال نخواهد بود؟ [اصل مذکور اصل سببی است.] و اگر از اصل سببی نتوانستیم استفاده کنیم، نوبت به اصل مسببی می‌رسد.

و آن اینکه: شک می‌کنیم که آیا مسلمین مالک فلان زمین هستند یا نه؟  
الاصل عدم تملک المسلمین، باز نتیجه آنست که تناول خراج چنین ارضی جایز نیست.

آنگاه اماره ظنیّه معتبره مثل بیّنه و علم و ... بر این اصل اولی حکومت می‌کند و با وجود آنها نوبت به این اصل نمی‌رسد، لانّ الاصل دلیل حیث لا دلیل، ولی امارات ظنیّه غیر معتبره، وجودشان کالعدم است و جلو اصل اولی را نمی‌گیرند، لذا به حکم اصل مذکور می‌گوئیم: خراج این ارض برای ما جایز نیست.  
قوله: نعم:

گویا کسی می‌گوید: اصل مذکور [چه سببی و چه مسببی] معارض دارد، زیرا همانطوری که: الاصل عدم الفتح عنوةً، هکذا الاصل عدم الفتح صلحاً و ...، و نیز همانطوری که الاصل عدم تملک المسلمین، هکذا الاصل عدم تملک غیر المسلمین [یعنی زارع و غارس] و اصلین تعارض و تساقط می‌کنند و نوبت به اصل اولی نمی‌رسد.

مرحوم شیخ می‌فرماید: آری اصل مذکور، معارض پیدا کرد و هر دو سقوط کردند ولی نتیجه آنست که: ارض مذکور، مشکوک است و نمی‌دانیم که ملک مسلمین است یا نه؟ از انفال و ملک امام است یا نه؟ در چنین موردی سه فرض متصور است:

۱- ارض مذکور را در انفال داخل نموده و انفال را هم حکماً به ارض خراجی ملحق سازیم [کما علیه المشهور] در این فرض، خراج این اراضی برای ما حلال خواهد بود.

۲- این زمین را از انفال بدانیم ولی انفال را ملحق به ارض مسلمین نکنیم، در این فرض، خراج آن بر ما جایز نخواهد بود. [و هو رأی الشيخ الاعظم]

۳- اصلاً ارض مذکور را از انفال ندانیم، بلکه مجهول المالك بدانیم، باز هم خراج آن برای ما حلال نخواهد بود. و مقتضای قاعده اینست که: آنچه را جائز از زارعین این اراضی به طیب نفس گرفته ما می توانیم آن را خریداری کنیم، ولی آنچه را قهراً و جبراً گرفته، حق نداریم، زیرا قاعده اینست که: لا یحلّ مال امرء مسلم الاّ بطیب نفسه.

قوله: واما الزّراع:

حکم شرعی سلطان جائز، روشن شد. وظیفه ما هم که خراج را از او دریافت می کردیم روشن شد.

اما وظیفه زارعین و کشاورزان چیست؟ اگر زارع مدّعی است که: الارض له، چون مدّعی بلا معارض است، قولش قبول است. ولی این فرض خارج از بحث است. و گرنه قبلاً نمی گفتیم: نعم الاصل عدم تملك غیرهم ایضاً

اگر زارع اظهار بی اطلاعی و شک کرد و یا صریحاً گفت: این زمین ملک من نیست وظیفه دارد به حاکم شرع یعنی فقیه جامع الشرائط مراجعه کند، تا او بر طبق قواعد فقهیه و مبانی فقهی خودش با این زارع عمل کند، اگر به نظر حاکم شرع، ارض مذکور ملک امام است [از باب اینکه: کل ارض لا ربّ لها فهی للامام] حکم به انفال بودن می کند. و اگر آن را مجهول المالك می داند، احکام مجهول المالك را بار می کند و اگر به بهانه ای آن را ملک خود زارع دانست، حکم به ملکیت او می نماید.

قوله: والمعروف:

تا به حال شرط اول بیان شد، طرق احراز آنها بیان شد، حال در مقام بیان مصادیق ارض مفتوحة عنوة هستیم:

آنچه که بین الامامیه از قدیم مشهور و معروف است و کسی در آن مخالفتی نکرده آنست که: سرزمین عراق، مفتوحة عنوة است. [طول و عرض آن بعداً در شرط ثالث خواهد آمد] و از بعض تواریخ معتبره نیز این مطلب حکایت شده است [البته کسی اشکال نکند که شیخ قبلاً قول مورخ را رد کرد و بعداً هم رد می کند، چگونه اینجا خود ایشان به قول و نقل آنها استناد کرده؟

جوابش اینست که: مستند شیخ اجماع و اخبار است، و نقل مورخین را تأیید آورده است.

در مقابل امامیه، از بعض العامة حکایت شده که آنها ارض عراق را از اراضی مفتوحة صلحاً می دانند<sup>(۱)</sup>

[البته اگر با همان قید و شرط علی ان یکون الارض للمسلمین، باشد ثمره ای بین فتح عنوة با صلحاً نخواهد بود.]

اخباری هم که دلالت دارند بر اینکه: ارض عراق، ملک همه مسلمین است، بطور کلی این جهت را بیان کرده و از حیث نحوه فتح، در مقام بیان نیست و لذا هر دو امر محتمل است که با قهر و غلبه یا با صلح و مصالحه فتح شده باشد. و برای نمونه سه روایت را می آوریم:

۱- صحیح حلی: از امام صادق علیه السلام در رابطه با ارض سواد [منظور همان ارض عراق است و تعبیر به سواد برای آنست که: ارض عراق در آن زمان خیلی آباد و سرسبز بوده و همه جا درختان خرما و ... زمین را پوشانیده بود و جایی خالی نبوده و لذا تعبیر به سواد و سیاهی شده یعنی جایی صاف و خالی و بدون سرسبزی وجود نداشته،] سؤال شد که: جایگاه آن کجا است؟ [آیا ملک مسلمین است؟ یا از انفال؟ و ...]

امام علیه السلام فرمود: ارض عراق متعلق به همه مسلمین است، چه آنها که

(۱) حاکمی علامه حلی در تذکره الفقهاء ج ۱ ص ۴۲۸.

امروز وجود دارند و مسلمانند، چه آنان که امروز هستند ولی مسلمان نشده‌اند و بعداً مسلمان می‌شوند، و چه آنها که هنوز بدنیا نیامده [و در اصلاّب آباء و ارحام امهات بسر می‌برند]. همه و همه مالک ارض عراق اند.

[قضیه، قضیه حقیقیه است که افراد محقّقه الوجود و مقدّرة الوجود را می‌گیرد، نه قضیه خارجیّه که اختصاص به افراد موجوده در خارج، داشته باشد].

۲- روایت ابی الربیع شامی: [کلمه لا تشر، سه جور نسخه دارد: بصورت غایب یعنی لا یشتري، بصورت خطاب مفرد یعنی لا تشر، بصورت خطاب جمع، یعنی لا تشرُوا]

امام علیه السلام فرمود: از ارض سواد [ارض عراق] چیزی و قطعه ای خریداری نکن یا نکنید یا نشود مگر از کسانی که برای آنان ذمه ای است [شاید منظور کفار ذمی باشند که قرار داد ذمه دارند و شاید مراد مستعمل الارض یا متقبل الارض از والی باشد که در قبال آن خراجی را به ذمه و عهده گرفته است].

سپس امام علیه السلام علت آوردند به اینکه: ارض عراق فیئ و فایده و غنیمت برای همه مسلمین است. <sup>(۱)</sup>

۳- روایت صحیحه ابن حجّاج که عباراتش قریب به روایت قبلی است <sup>(۲)</sup>

قوله: واما غیر هذه الارض:

از ارض عراق که بگذریم، سایر اراضی که در کتب فقهی و تاریخی آمده و مشهور شده که: از اراضی مفتوحة عنوة هستند. [مثل ارض مکه، ارض شام، ارض خراسان، ارض خیبر، بل قیل انّ منه غالب بلاد الاسلام]. [حکمشان اینست اگر دو نفر عادل خیر دادند که فلان ارض، از اراضی مفتوحة عنوة است،

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۷۴ باب ۲۱ حدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۶۱ باب ۵۲ حدیث اول.

و ما هم در حق آنها احتمال دادیم که از راه سماع و شنیدن از عدول دیگر برای آنها علم حاصل شده [نه اینکه از راه حدس و اجتهاد چنین نظری پیدا کرده اند]. و یا از راه شیع برای آندو اطمینان حاصل شده.

چنین اخباری، شهادت یا به حکم شهادت است و ارزش دارد و بدین وسیله مفتوحه عنوة بودن احراز می شود و احکامش بار می شود. و اما طرق و راههای دیگر قابل قبول نیست. و راههای دیگر عبارتند از:

۱- همین طریق ظنّ و اطمینان حاصل از شیع برای دو عادل، قابل مناقشه است. زیرا که در بینه باید، دو عادل علم به مشهود به داشته باشند و ظن کافی نیست.

۲- اخبار عدل واحد ولو عن علم کافی نیست. چون در موضوعات باید بینه و شهادت عدلین باشد.

۳- بعضی ها قول مورّخین را کافی دانسته اند<sup>(۱)</sup> و مدعی شده اند که اگر مورّخین معروف و معتبر و مورد وثوق در کتب تاریخ خود نوشتند که فلان ارض، مفتوحه عنوة می باشد.

همین کافی است. از باب اینکه مورّخ در فن خود خبره و متخصص است، نظیر حجّیت قول لغوی در لغت [مثلاً معنای صعید آیا مطلق وجه الارض است یا خصوص تراب خالص؟ اگر لغوی آن را به مطلق معنی کرد، فقیه بر طبق آن فتوی داده و می گوید: تیمّم به سنگ هم جایز است.] و نظیر حجّیت قول طبیب در طب [که اگر طبیب مورد وثوقی به مریض گفت: روزه برای تو ضرر دارد، قول او پذیرفته می شود.] و شبه آندو [نظیر حجّیت خبرگان در قیمت گذاری متلفات و ...] همه اینها چون متخصص اند، قولشان معتبر است در ما نحن فیه هم مورّخ چون متخصص است قولش حجت است.

(۱) شهید ثانی به نقل صاحب جواهر در جواهر الکلام ج ۲۱ ص ۱۶۷.

مرحوم شیخ می فرماید: دون اثباته خرط القتاد، یعنی اثبات این مطلب از خرط القتاد هم مشکلتر است. [قتاد درختی خاردار است که خارهایش بطرف بالا است، و خرط قتاد یعنی انسان با دست باز از بالای شاخه شروع بکند و بطرف پائین خارها را جدا کند و همینطور که دست می کشد خارها تمام دست او را خونین و مجروح می سازند، و طبیعی است که صاف کردن شاخه مذکور به این شکل چقدر مشکل است و در روایات مربوط به امام عصر علیه السلام هم آمده که: حفظ ایمان در عصر غیبت خیلی مشکل است تا آنجا که: دون اثباته خرط القتاد. ]  
یعنی مطلب مذکور از حیث صغری و کبری باطل است.

اما صغری: مگر هر مورّخی خبره و متخصص و قابل اعتماد است به فرموده بعض المحشّین: لم یحرز کون الحوادث فی اطراف الارض و اکنافها من الامور التی یحتاج ادراکها الی نظر واجتهاد لیندرج المخبر بها فی عنوان اهل الخبرة بل الظاهر ان نقل تلك الحوادث لا یزید علی نقل سائر الامور ممّا یكون نقلتها مجرد رواة لها<sup>(۱)</sup>

اما کبری: مواردی که دلیل خاص دارد قول خبره حجّت است مثل طبیب، ولی مواردی که دلیل خاص نباشد مثل باب لغوی و قیمت گذار، در آنها هم ما بیّنه و قول عدلین را حجّت می دانیم، نه مطلق الظن از هر راهی که بیاید.

۴- قوله: و اشکل منه:

طریق چهارم از طرق غیر معتبر [که بوسیله آن مفتوحه عنوة بودن اثبات نمی گردد.] سیره مستمره بر اخذ خراج است.

بلا شک منظور از این سیره، سیره عقلانیّه نیست، زیرا که عقلاء عالم بما هم عقلاء، دارای چنین سیره ای نیستند، اگر چه آنها نیز مالیات می گیرند، ولی به این طرز خاصی که در خراج و مقاسمه شرعی مطرح است، در میان سایر عقلاء

عالم مطرح نیست .

و نیز منظور از سیره، سیرهٔ منتشره نیست، چون اخذ خراج، مربوط به آحاد مسلمین نیست، مربوط به حکام و سلاطین است .

پس منظور از سیرهٔ مذکور، سیرهٔ مستمرهٔ سلاطین جور بر اخذ خراج است، یعنی ما الآن می بینیم که حکام جائری که در اکثر بلاد اسلامی حکومت می کنند، از اراضی آن بلاد خراج دریافت می کنند، و وقتی به عقب بر می گردیم و سیر قهقرائی انجام می دهیم، می بینیم که صد سال پیش هم چنین بوده، پانصد سال قبل هم کذلک، و همچنان تاریخ را ورق می زیم تا می رسیم به صدر اول و زمان معصومین، یعنی سیرهٔ مذکور، از سیره هائی است که به زمان معصوم علیهم السلام منتهی می شود. و از سوی معصوم علیهم السلام هم ردع و ابطالی و اعتراض و انکاری نسبت به این سیره، بیان نشده، و گرنه نقل می شد و بدست ما هم می رسید .

پس چنین سیره ای حجت و معتبر است و کاشف از اینست که: فلان ارض، ارض خراجی و ملک مسلمین است. و هوالمطلوب .  
 قوله: اذ لو کان:

گویا کسی می پرسد: جناب مستدلّ شما از کجا ادّعا می کنید که: این سیره تا صدر اول و عصر معصوم امتداد دارد و از آن زمان بود؟ شاید از سیره های مستحدثه ای است که مؤسس و بنیانگذار آن، فلان حاکم جور در هزار سال قبل بوده و پس از وی هم حکام بعدی روش او را ادامه داده اند، پس یقین به اتّصال آن به عصر معصوم نداریم، و اثبات آن مشکل است .

مستدلّ در جواب می گوید: اگر سیرهٔ مذکور از سیره های مستحدثه بود، حتماً در تواریخ ثبت و ضبط می شد، چرا که کار مورخین وقایع نگاری و ضبط و درج حوادث مهمّه در صفحات تاریخ است، و یک تاریخ نویس در هر کوی

و برزن به دنبال یک امر بدیع و پدیده نو می گردد.

و اگر چنین چیزی بود حتماً می نوشتند، و چون در تواریخ نیامده، ما کشف می کنیم که امر نو و جدیدی نبوده و از سیره هائی است که از قدیم یعنی صدر اوّل وجود داشته است. و سیره ای که در منظر و مسمع معصوم بوده و ردع نشده، ارزش دارد.

۵- قوله: واما من جهة:

طریق پنجم از طرق غیر معتبر [البته مرحوم شیخ این را شعبه ای از سیره دانسته و در سیره دو احتمال داده ولی حق این بود که این را جدا می کردند کما اینکه به نقل صاحب جواهر: محقق ثانی آن را یک دلیل جدا آورده است. <sup>(۱)</sup>]

مسئلة اصالة الصّحة و حمل فعل مسلم بر صحت است:

یعنی مسلمین که خراج را می گیرند، نمی دانیم آیا بر وجه صحیح یعنی اراض خراجی دریافت می کنند؟ یا بر وجه فاسد و از سایر اراضی دریافت می کنند؟ اصالة الصّحة جاری کرده و می گوئیم: انشاءالله از اراض خراجی دریافت می کنند و با اجراء اصل مذکور، خراجی بودن زمین را ثابت و احراز می کنیم و لو تعبداً و ظاهراً، و هو المطلوب.

قوله: ویرد علی الاول:

به طریق چهارم یعنی سیره مستمر [طبق بیان شیخ قسم اوّل از دو قسم سیره است. ] اشکالات عدیده ای وارد است.

۱- مستدل مدعی شد: سیره مذکور به صدر اوّل منتهی می شود، ما می گوئیم: شما از کجا این معنی را احراز کردید؟ شاید سیره مستحدثه بوده و به آن عصر نمی رسد؟ مستدلّ در جواب گفت: از راه عدم تعرّض مورّخین، قدمت سیره مذکور را بدست آوردیم، زیرا اگر حادث و بدیع بود، مورّخین و بنیانگذار آن را



با تاریخ تأسیس آن و ... ذکر می کردند، و چون نیاورده اند پس معلوم می شود چنین امر حادثی نبوده.

مرحوم شیخ می فرماید: حداکثر می توان گفت: مورّخ از این امر حادث، اطلاع و آگاهی پیدا نکرده، زیرا ملازمه ای بین تحقق یک امر حادث با علم به آن نیست، و ممکن است باشد ولی مورّخ نداند، عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود.

بر فرض که مطلع هم بوده، مگر هر چه را مورّخین می دانستند، با کمال امانت داری در تاریخ آوردند؟! خیر، بسیاری از حقائق تلخ و شیرین را به دلایل متعدّد و تعدّد اکتمان کردند و ذکر نکردند، پس به مجرد عدم تعرّض نتوان گفت: چنین حادثه ای نبوده است]

۳- مگر سکوت مورّخ و عدم تعرّض او از تصریح مورّخ به ارض خراجی بودن بالاتر است؟ هرگز، حتماً تصریح بالاتر است؛ زیرا نه تنها سکوت نکرده بلکه صریحاً گفته: این ارض، ارض خراجی است و از صدر اوّل چنین بوده، حال اگر تصریح هم بکند، قبلاً در ردّ حجّیت قول مورّخ گفتیم: قول او حجّت نیست، و دون اثباته خرط القتاد، تا چه رسد به صورت سکوت و عدم تعرّض، که بطریق اولی ارزشمند نبوده و اماره معتبر بر اثبات خراجیت ارض نیست.

۴- بر فرض قبول کنیم که سیره مذکور به زمان معصوم منتهی می شود، ولی اینکه گفتید: من غیر نکیر، یعنی معصوم هم آن را ردع نکرده، پس کشف از رضایت و امضاء می کند، می پرسیم: از کجا می گوئید: معصوم ردع نکرده؟ احتمالات عدیده وجود دارد: شاید ردع کرده و به ما نرسیده، شاید سکوت امام علیه السلام از روی تقیّه بوده که این احتمال قوی است، و در علم اصول در باب حجّیت سیره و نیز حجّیت اجماع، این احتمالات، مطرح بود و سیره شرائطی داشت که تا نباشند حجّیتی هم نیست. ]

قوله: ویرد علی الثانی:

اشکالات طریق پنجم [طبق بیان شیخ: احتمال دوم در سیره] اینکه گفتید: فعل و تصرف مسلم را باید حمل بر صحت کرد... می پرسیم: منظورتان از مسلم کیست؟ آیا سلطان جائز مخالف است؟ یا مسلمانانی که از جائز، خراج و مقاسمه دریافت می نمایند، با او معامله می کنند و...؟ شق ثالث ندارد.

اگر منظورتان اینست که: سلطان جائزی که از مستعملین ارض، خراج می گیرد؛ فعل او را باید حمل بر صحت کرد، یعنی بگوئیم: انشاء الله از ارض خراجی می گیرد نه اراضی دیگر، خواهیم گفت: اجراء اصالة الصحة و حمل فعل چنین مسلمانی بر صحت او ایراد دارد:

ایراد اوّل: اصالة الصحة در فرضی جاری می شود که ما شک در صحت و فساد، مشروعیت و نامشروع بودن یک عمل، داشته باشیم؛ و احتمال بدهیم که: عمل صحیح باشد. و در مانحن فیه در مورد سلطان جائز، چنین احتمالی وجود ندارد زیرا که ما یقین داریم که تصرفات او و خراج گرفتن او بدون استحقاق و ولایت شرعی بوده و حرام و غضب است، حتی اگر یقین صد در صد داشته باشیم به اینکه فلان ارض، خراجیه است، باز تصرف جائز، فاسد و نامشروع است، تا چه رسد به اینکه شک در ارض خراجی بودن داشته باشیم که بطریق اولی تصرف جائز حرام است.

پس ما شک در صحت نداریم، علم به بطلان فعل جائز داریم و با علم به فساد، جای اصالة الصحة [که یک حکم ظاهری تعبدی عندالشک است] نیست.

[نکته: لا یمکن الحکم بالجواز باعتبار حمل تصرف السلطان فیها علی الصحیح، لأن الصحة تکلیفاً فی فعله مقطوع العدم، حیث انه لا یجوز له التصرف فیها ولا فی خراجها، کانت للمسلمین ام لغیرهم. و الحمل علی الصحة

وَضْعاً اَيْضاً غَيْرِ مُمْكِنٍ لِعَدَمِ احْرَازِ وِلايَتِهِ عَلَيِ الْمَعَامَلَةِ عَلَيْهَا او عَلَيِ اجْرَتِهَا، <sup>(۱)</sup> [قوله: ودعوى:

اگر مستدلّ به اصاله الصّحة، بگويد: قضيه حمل بر صحت، مطرح نيست مسئله، مسئله افسد و فاسد است، بيان ذلك.

اگر بگوئيم: جائز از اراضي خراجيه، خراج مى گيرد، اين اخذ، حرام است ولى حرمت و فساد آن کمتر است، چون تنها از يك ناحيه است، آنهم ناحيه اخذ مال غير بدون استحقاق داشتن.

ولى اگر بگوئيم: جائز از ارض ديگران، خراج مى گيرد، اين اخذ از دو جهت حرام است، يکي همان اخذ مال غير بدون استحقاق و ديگري هم ظلم و تعدّی بر مالک، آنگاه اولی فاسد و دومى افسد است.

و قانون اينست که: افسد را با فاسد دفع کنيم، پس از اين باب، تصرف جائز را بر ارض خراجى حمل کنيم تا بر اقلّ فساداً حمل شود. و اگر حمل بر صحت نشد لا اقل بر اقلّ فساداً حمل شود.

مرحوم شيخ مى فرمايد اولاً: اين دعوى توهّمى بيش نيست. زيرا در مانحن فيه افسد و فاسد مطرح نيست، بلکه مناط حرمت در هر دو باب [اخذ خراج از ارض خراجى يا ارض غير] يکى است. و هر دو از اين جهت حرام اند که: اخذ مال غير بدون استحقاق است.

قوله: واشتغال:

اگر مستدلّ بگويد: خير مناط حرمت در دو باب، يکسان نيست و اين دو مقام با هم فرق دارند، و آن اينکه: در ارض خراجى، مأخوذ منه، مشغول الذمه است و بايد خراج را به مسلمين يا حاکم بپردازد و لذا ظلم به او نشده، ولى در ارض غير خراجى، مأخوذ منه، اشتغال ذمه ندارد و به کسى بدهکار نيست. و لذا

اخذ او صددرصد، زور گوئی و ظلم است، پس مناطها متعدّد است.

مرحوم شیخ می فرماید: این مطلب را قبول داریم ولی موجب وهن فساد و اقلیت آن در مورد ارض خراجی نمی گردد [و بلکه به فرموده مرحوم شهیدی: بل یقوی الفساد، لأن المظلوم فی صورة الاستغلال تمام المسلمین مع الامام علیه السلام ان لم یصرف الجائر ما یأخذه من الخراج فی مصالح المسلمین و خصوص الامام علیه السلام لأنه المرجع فی اخذه و قد منعه الجائر فیما اذا صرفه فیها.

و اما فی صورة عدم الاستغلال فالمظلوم خصوص المالك و من المعلوم ان الظلم فی الأول اشد منه فی الثانی<sup>(۱)</sup>

قوله: نعم:

اشتغال ذمه و عدم آن از نظر تصرف جائر، فرقی نکرد، ولی از جهت دیگر موجب فرق است که آنهم ربطی به فعل سلطان ندارد، بلکه به فعل دیگران مربوط می شود، یعنی فعل کسی که خراج و مقاسمه را از سلطان می گیرد، و آن فرق اینست که: اگر خراج مذکور، از ارض خراجی بوده، برای این گیرنده که از جائر خریده یا مجانی گرفته، حلال و تناول آن جایز است. و اگر از ارض دیگران باشد، قبض و اخذ و تصرف در آن برای آخذ، جایز نخواهد بود. ولی این مصحح اخذ و تصرف خود سلطان نیست. [بلکه بدلائل خاصه ای است که در مسئله نالته گذشت.]

قوله: مع انه:

ثانیا: مرحوم شیخ در جواب ادعای افسد و فاسد بودن، دو جواب دارند

یکی همان که فرمودند: توهم لأن مناط ...

و دیگری الآن مطرح است: بر فرض قبول کنیم که: در ما نحن فیه دوران

امر بین فاسد و افسد است، ولی قبول نداریم که همه جا دفع افسد به فاسد لازم

باشد، حمل بر اقل فساداً واجب باشد، بلکه تفصیل داده، می گوئیم:

هرگاه دو عنوان مستقل و جداگانه محکوم به حرمت باشند و ما نسبت به یکی یقین و نسبت بدیگری شک باشیم، جای حمل بر اقل فساداً است مثلاً مردی با زنی زنا کرده، که این یک عنوان محرم است. ولی نمی دانیم آیا زن را مکره نموده و تهدید کرده و او را وادار به تسلیم نموده یا نه اگراهی نبوده و زن با میل خود زنا داده است؟ اینجا خود اکراه و ظلم، عنوان دیگری برای حرمت است، و شک داریم، می گوئیم: اصل اینست که اکراه نکرده و بر فساد کمتر یعنی ارتکاب یک حرام، حمل می کنیم، نه فساد بیشتر یعنی ارتکاب دو حرام.

و گاهی دو عنوان جداگانه که هر یک محکوم به حرمت باشند، نیست بلکه عنوان واحد و محرم واحد است، و ما نحن فیه من هذا القبیل، زیرا که تصرف در خود زمین یا خراج آن برای جائر، حرام است، خواه ارض مسلمین باشد یا ارض فرد معینی باشد، و ظلم به فرد خاصی ولو بیشتر هم باشد ولی عنوان محرم، عنوان واحدی است و اینجا جای دفع افسد به فاسد نیست.

قوله: مع ان:

ایراد دوم بر اصالة الصحة در فعل سلطان: اصالة الصحة بر فرض جریانش، یک اصل حکمی است و در شک در حکم جاری می شود، و با اصل حکمی نتوان موضوع همان حکم را احراز کرد، زیرا اصل حکمی موضوع درست کن نیست و رتبة از موضوع متأخر است، پس اول باید ارض خراجی بودن که موضوع است احراز شود تا بعداً اصل صحت در تصرفات، جاری شود و در ما نحن فیه شما می خواهید با همین اصل، موضوع مذکور را درست کنید، آنها قابل درست شدن نیست.

قوله: الا ان يقال:

مگر کسی بگوید: ما با اجراء اصل مذکور در صدد این نیستیم که ثابت کنیم

که: ارض مورد تصرف، صددرصد ارض خراجی است و تمام احکام بر آن بار می شود، از قبیل: اعتبار اذن حاکم شرعی برای مستعمل، مستعمل حق ندارد با این ارض مثل ملک طلق خود رفتار کند و اجرت ندهد نه به حاکم شرع نه جائر و نه خودش در مصالح مسلمین صرف کند و ... تا شما بگوئید: اصل مذکور موضوع درست کن نیست بلکه هدف اصلی ما از اجراء اصل ترتیب این اثر است که: تصرف جائر بر فساد کمتر یعنی ارض خراجی، حمل شود تا بدنبالش برای مسلمین اخذ و معامله و ... حلال و جایز باشد، و این مقدار با اصالة الصحة قابل اثبات است. [پس جواب دوم را پس می گیریم، و به جواب اول بسنده می کنیم].  
 قوله: وان ارید:

و اگر منظورتان اینست که: کاری به جائر نداریم، بلکه مسلمانان که خراج و مقاسمه را از جائر می گیرند، و در آن تصرف می کنند و در بازار مورد معامله قرار می دهند و ... ما فعل اینها را حمل بر صحت نموده و در نتیجه برای خود مجوزی درست کرده و از این مسلمانها خریداری کنیم، و قبض نمائیم: و ...  
 شیخ اعظم می فرماید: اگر می دانستیم و یقین داشتیم یا لا اقل احتمال می دادیم که: مسلمین از وضع اراضی با خبرند و می دانند که ارض خراجی است و لذا از جائر می گیرند، می توانستیم، فعل آنها را حمل بر صحت کنیم، ولی با توجه به اینکه: یقین داریم که مسلمین از وضعیت این اراضی با خبر نیستند [و نوعاً از پیشینه این زمینها اطلاعی ندارند و اهل مسامحه و تساهل در دین هستند و ...]  
 دیگر فعل آنها ارزشی ندارد و نمی توان آن را حمل بر صحت کرد، چرا که وقتی موضوع [ارض خراجی بودن] برای آنها محرز نشده و علم ندارند، باز یقین داریم که تصرفات آنها و گرفتن آنها فاسد و حرام است، و حق ندارند بگیرند، و جای اصالة الصحة نیست.

قوله: ولو احتمال:

اگر کسی بگوید: ما احتمال می‌دهیم که مسلمین که اقدام می‌کنند و از جائز خراج و مقاسمه را می‌گیرند، شاید از کسانی هستند که از مرجعی تقلید می‌کنند که به فتوای او اراضی در دست ظالم، ارض خراجی است و لذا موضوع را احراز کرده‌اند و با احراز موضوع اگر شک در صحت فعل و تصرف آنها نمودیم، حمل بر صحت می‌کنیم.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اینهم سودمند نیست، زیرا نسبت به مقلدین همان مرجع، حمل بر صحت می‌آید ولی نسبت به کسانی که مقلد او نیستند، جای حمل بر صحت نیست.

قوله: ولو فرض:

حمل فعل مسلم بر صحت، سه فرض دارد:

۱- یقین داریم که مسلمانی که از جائز، خراج و مقاسمه می‌گیرد، مجوزی ندارد یعنی برای خود او هم وضعیت این اراضی روشن نیست و نمی‌داند که زمینهایی که در دست جائز است و یا جائز از آن خراج می‌گیرد، آیا واقعاً ارض خراجی هستند یا نه؟ و معذک بی‌اعتنائی کرده و قبول می‌کند، خریداری می‌کند و ... و غالب موارد هم از این قبیل است در چنین فرضی یقین به فساد و بطلان تصرفات مسلمین داریم، و جای اصالة الصّحة نیست.

۲- یقین داریم که مسلمین مجوزی داشته و ارض خراجی بودن برای آنان محرز شده و لذا به خود اجازه داده‌اند که این اموال را از جائز، قبول کنند و معامله نمایند، در این فرض هم، فعل مسلم قطعاً صحیح و مشروع است و شکی نداریم تا اصالة الصّحة در آن جاری بشود یا نه.

۳- فرضی که الان مطرح می‌باشد اینست: یقین نداریم ولی احتمال می‌دهیم که مسلمین مجوزی داشته و با احراز خراجی بودن، اقدام کرده و از جائز خریداری می‌کنند.

تنها در این صورت اصاله الصحه در فعل مسلم، جاری می‌شود، یعنی می‌گوئیم: انشاء الله مسلمانان که از جائر می‌گیرند، خراجی بودن برای آنها محرز است، و در این قبض مجازند، و دنبال اجراء این اصل، حکم می‌کنیم به اینکه: پس برای ما هم اخذ و شراء این اموال از دست مسلمین جایز است.

حال در این فرض اصاله الصحه جاری شد و فعل مسلم را حمل بر صحت کردیم و نتیجه این اصل آنست که: فیجوز التناول من ایدی المسلمین اما هدف مستدل به اصاله الصحه تنها این نیست بلکه او می‌خواهد نتیجه بگیرد که: پس مستقیماً قبض از دست جائر هم جایز است، و این معنا که ملزوم جواز تناول از دست مسلمین و یا مقارن اتفاقی او است، بر اصل پیاده نمی‌شود، جواز اخذ از جائر فرع بر احراز ارض خراجی بودن است و با اصل صحت، این معنی احراز نمی‌شود تا آثار شرعی اش بار شود و این را اصل مثبت گویند که اثر عادی و عقلی و خارجی دارد نه اثر شرعی

و در باب استصحاب، یا اصول عملیه دیگر، ملزومات، لوازم، ملازمات و مقارنات اتفاقیه و آثار شرعیه مع الواسطه مترتب نمی‌شود.

پس با این امارات، نتوانستیم احراز کنیم که: فلان ارض، مفتوحه عنوة است و ارض خراجی است.

قوله: الثانی:

شرط دوم از شروط ثلاثه خراجی بودن یک زمین آنست که: علاوه بر اینکه با قهرو غلبه و شمشیر و مقاتله بدست مسلمین افتاده و فتح شده، باید این فتح و پیروزی با اذن و رضایت و امضاء و اشارت و امر معصوم علیه السلام باشد و گرنه آنچه از اراضی بدون امر و اذن امام علیه السلام بدست لشگریان اسلام، فتح شده باشد، از اموال امام علیه السلام بوده و ربطی به مسلمین ندارد.

البته این شرط ثانی بر مبنای مشهور صحیح است که ارض مفتوح بدون اذن



امام علیه السلام را، ملک امام می دانند [وگرنه بر مبنای جماعتی از فقهاء از قبیل مرحوم فاضل نراقی در مستند، خود مرحوم شیخ در پایان همین امر ثانی و... هر زمینی که مسلمین با شمشیر و جنگ آنجا را فتح کرده باشند، از اراضی و املاک همه مسلمین است و خراج دارد، چه با اذن امام علیه السلام باشد و چه بدون اذن امام].

نه تنها مشهور است بلکه محقق اردبیلی در مجمع البرهان فرموده: نزدیک است که مطلب به سر حدّ اجماع برسد. <sup>(۱)</sup>

و مرحوم شیخ طوسی در مبسوط، اشتراط اذن امام را به روایت اصحاب نسبت داده و فرموده: روی اصحابنا... <sup>(۲)</sup> و منظور ایشان از روایت، روایت عباس و راق است که در فرازی از آن می خوانیم:

هر گاه گروهی [از مسلمین] بدون اذن امام غزوه و جنگی کردند، و غنیمتی بدست آوردند، تمام این غنائم [چه از اموال منقول باشد، مثل طلا و نقره و جواهرات دیگر و امتعه و... و چه غیر منقول باشد، مانند زمین و باغ و...] متعلق به امام علیه السلام خواهد بود. <sup>(۳)</sup>

و تنها مدرک شرط بودن اذن امام علیه السلام همین روایت مرسله است، که چون شهرت عملی هم دارد، ارسال و ضعف سندش را جبران می کند. [

مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط، پس از ذکر این حدیث، فرموده: طبق این روایت باید بگوئیم: کلیه سرزمینهایی که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله بدست مسلمین فتح شده، مال امام علیه السلام است، مگر بلادی که در زمان حکومت حضرت امیر علیه السلام و با اذن و اشاره او فتح شده باشد. <sup>(۴)</sup> خلاصه اینکه: زمینهایی که در

(۱) مجمع الفائدة ج ۷ ص ۴۷۳.

(۲) المبسوط ج ۲ ص ۳۴.

(۳) وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۶۹ باب ۱ حدیث ۱۶.

(۴) المبسوط ج ۲ ص ۳۴.

زمان پیامبر ﷺ و حضرت علی رضی الله عنه فتح شده، از اراضی مسلمین بوده و ارض خراجی است، اما آنهایی که در زمان خلفاء ثلاث و بنی امیه و بنی عباس و ... فتح شده همگی مال امام رضی الله عنه است. [ قوله: اقول:

مرحوم شیخ انصاری در تکمیل سخن شیخ طوسی می فرماید: اگر این اراضی مال امام شد، از انفال خواهد بود، و اگر از انفال شد حکم آن را در تنبیه سوّم و اوائل تنبیه هشتم آوردیم که اگر قائل به اختصاص شدیم و گفتیم ما یاخذہ الجائر من ارض المسلمین یجوز و یحل قبضه، پس ما یاخذہ من الانفال، لا یجوز اخذہ، و اگر قائل به تعمیم شدیم نتیجه آنست که: آنچه را جائز از انفال به عنوان خراج می گیرد، حکماً مثل ما یاخذہ از ارض مسلمین است، یعنی برای ما قبض آن از جائز، جایز است.

قوله: والظاهر:

حال ببینیم کدامیک از اراضی با اذن امام رضی الله عنه فتح شده؟ و کدام ارض بدون اذن و رضایت امام رضی الله عنه فتح شده است؟ کدامها واجد شرط ثانی هستند؟ و کدامها نه؟ می فرمایند: اما ارض عراق [اگر چه در عصر خلیفه دوّم فتح شده است] مفتوح بالاذن است و با نظر مساعد امام رضی الله عنه فتح شده و ارض مسلمین است.

و دلیل این مطلب همان اخباری است که قبلاً آوردیم [صحیحہ حلبی، روایت ابی الربیع شامی، صحیحہ ابن حجّاج و ...] که در این روایات تصریح شده بود: فہی ملک للمسلمین لمن کان الیوم ... و از این تعبیر می فهمیم که: فتح عراق با اذن و امضاء امام بوده و اما سایر اراضی [ارض روم، ایران و ...] که عمدتاً در زمان خلافت خلیفه ثانی فتح شده است، آیا با اذن امام بوده یا خیر؟ مرحوم شیخ در اینجا دو مرحله بحث دارند:

الف: در مرحله اولی می کوشند تا با قرائن و شواهد متعددی اذن و رضایت

امام علیه السلام را در اینگونه از فتوحات، ثابت کنند، و اما شواهد:

۱- روایتی که مرحوم شیخ صدوق در کتاب خصال آورده، در باب اینکه: خداوند اوصیاء و جانشینان انبیاء علیهم السلام را آزمایش می کند، هفت جا در زمان خود انبیاء، و هفت مورد بعد از رحلت آن پیامبر، وصی او را می آزماید.

شیخ صدوق ره از پدرش و استادش از سعدبن عبدالله، از احمدبن حسین بن سعید، از جعفر بن محمد نوفلی، از یعقوب رائد، از ابی عبدالله جعفر بن سید ابیطالب، از یعقوب، از عبدالله کوفی، از موسی بن عبید، از عمرو بن ابی المقدام، از جابر جعفی، از امام باقر علیه السلام نقل کرده: در بازگشت حضرت امیر علیه السلام از جنگ نهروان، یک نفر یهودی از مولی علیه السلام راجع به آن موطن امتحان سؤال کرد امام علیه السلام مبسوطاً و یک یک هفت مورد امتحان در زمان حیات پیامبر را بیان کردند، و هفت مورد بعد از رحلت را هم بیان کردند<sup>(۱)</sup>

و فرازی از اوّل موطن رابع را که محل شاهد است، می آوریم: و آن اینکه: کسی که پس از صاحب و رفیقش قیام به امر نمود [یعنی خلیفه دوّم که پس از مُردن خلیفه اوّل جامه خلافت پوشید] در موارد و مصادر امور، با من مشورت می کرد، و کارها را با رأی و نظر من انجام می داد، و در مسائل غامض و پیچیده با من به مناظره می نشست، و آنها را با بدست آوردن رأی من، امضاء و تنفیذ می نمود، و احدی از این مطلب آگاهی نداشت [خیلی سرّی و مخفیانه انجام می گرفت] حتی اصحاب خودم از آن خبر نداشتند، و غیر از او دیگران با من مناظره و مجادله نمی کردند<sup>(۲)</sup>

قوله: والظاهر:

این فراز، دفع یک توهم است، اما توهم: ظاهر کلمه الامور، اینست که:

(۱) الخصال ج ۲ ص ۳۶۴ حدیث ۵۸ تا ص ۳۸۲.

(۲) الخصال ج ۲ ص ۳۷۴.

جمع با الف لام و مفید عموم است، یعنی خلیفهٔ ثانی در کلیهٔ امور بدون استثناء، با من مشورت می‌کرد و با نظر من عمل کرد، ولی آیا واقعاً چنین بوده؟ و همهٔ امور ریز و درشت به نظر امام علیه السلام عمل می‌شد؟

خیر، زیرا همین خلیفهٔ دوّم شورای شش نفره تشکیل داد و بگونه‌ای عمل کرد که عثمان برگزیده شود، و قطعاً این امر با نظر و صلاحدید امام نبوده، اصل قبول خلافت، قطعاً با مشورت با امام علیه السلام نبوده، غصب فداك، ظلمها و اذیتهایی که به فاطمه زهرا علیها السلام روا داشت، قطعاً با نظر امام نبود و ... پس منظور از این عموم چیست؟

و اما دفع توهم: مرحوم شیخ می‌فرماید: عمومیت در اینجا اضافی و نسبی است، یعنی بالنسبه به کارهایی که به ریاست و خلافت او لطمه نمی‌زند و بلکه موجب بقاء و استحکام آن می‌شود، از مسائل مربوط به جنگها و صلحها، عزلها و نصبها و ... با امام به مشورت پرداخته نه در هر امری از امور.  
 قوله: ولا یخفی:

کیفیت استشهاد: کبرای کلی را از حدیث گرفتیم: که در امور و کارهای مملکت داری و کشورگشائی و ... با امام مشورت می‌کرد و پس از جلب نظر امام علیه السلام اقدام می‌نمود. و صغری هم اینست که: قطعاً یکی از مهمترین کارهای مورد مشورت همین مسئله لشکرکشی و فتوحات بوده، و بلکه در رأس تمام امور مورد مشورت همین امر بوده، با انضمام این صغری و کبری نتیجه می‌گیریم که: تمام فتوحاتی که در زمان دوّمی نصیب مسلمین شد، با اشاره و اذن امام علیه السلام بوده و امام علیه السلام آنها را امضا کرده بودند، و اگر فتح با اذن امام شد چنین ارضی ملک مسلمین بوده و از اراضی خراجیه خواهد بود.

قوله: و فی سند:

حدیث مذکور اگر چه از لحاظ سندگیر دارد، زیرا که در سلسلهٔ سند

جماعتی آمده اند که از ضعفاء و مجاهیل و ... می باشند و از این جهت، حدیث از درجه حجّیت می افتد منتهی یک مزیتی دارد و آن اینکه :

مقدمه : محدثین و روّات قمی [معروف به قمیین] از قبیل احمد بن محمد بن عیسی الاشعری القمی و ... خیلی اهل دقت و احتیاط و وسواس بودند در ثبت و ضبط احادیث، و سعی وافر داشتند که احادیث معتبر را بنویسند، و اگر خبری ضعیف بود آن را نمی آوردند مگر پس از احراز قرائنی مبنی بر صدق و اعتبار آن، و روی همین اصل، مرحوم نوری در خاتمه مستدرک چنین آورده :

و اما احمد فقد وثقه الشيخ والنجاشی و غیرهما و لکن طعنوا فیه انه کان بروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل و لذلك ابعده احمد بن محمد بن محمد بن عیسی عن قم ثم ذکروا انه اعاده و اعتذر الیه و أنّه لمّا مات مشی فی جنازته حافياً حاسراً<sup>(۱)</sup>

یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، جناب احمد بن محمد بن خالد برقی را از قم بیرون کرد، بدلیل اینکه: وی از ضعفاء نقل حدیث می کرده و به مراسیل اعتماد می نموده البته بعداً عذرخواهی کرده او را برگرداند ... اینها نشانه اهتمام زیاد قمیین به نقل حدیث بوده و ...

با این مقدمه می گوئیم: قمی ها با توصیفاتى که از آنها شد، به این حدیث اعتماد کرده و آن را در کتب خویش نقل کرده اند، و این اعتماد، ضعف سند حدیث را جبران می کند.

البته فی الجمله یعنی اگر شهرت عملی بود، حدیث کاملاً حجت و دلیل می شد، اما شهرت عملی که نیست، تنها قمیین از آن پشتیبانی کرده اند، و آنهم در حدّ شهرت نیست تا جبران کننده باشد و لذا تا حدودی جابر است یعنی در حدّ یک مؤید که با ضمیمه سایر امارات ظنیّه ای چه بسا ظنون متراکم به حدّ حجّیت هم برسد.

(۱) مستدرک الوسائل چاپ سنگی ج ۳ ص ۵۵۲.

۲- قوله: مضافاً:

از مشهورات تاریخ است که امام حسن مجتبی علیه السلام در پاره ای از جنگها شرکت داشته [و عن بعض التواریخ ان عمر لما رأى المغلوبة فى عسکرا الاسلام فى غالب الاسفار والاقوات، استدعى علیاً علیه السلام ان یرسل الحسن علیه السلام الى محاربة یزدجرد فاجابه وارسله، و حکى انه وردرى و شهریار، و فى المراجعة وردقم و ارتحل منها الى کهنک، و منها الى اردستان، و منها الى قهبان، و منها الى اصفهان و صلى فى المسجد الجامع العتيق و ...<sup>(۱)</sup>

و با حضور معصوم، فتوحات صورت گرفته، و حضور امام حسن علیه السلام هم به امر علی علیه السلام بوده، پس معلوم می شود که امام علیه السلام به این فتوحات، راضی بوده و آنها را امضاء کرده است.

و شرط دوم که فتح به اذن امام علیه السلام باشد، احراز می شود.

البته این شاهد، قابل مناقشه است زیرا که شاید شرایط سخت تقیه ایجاب می کرد که امام علی علیه السلام ناچار شود از گسیل داشتن امام حسن علیه السلام و این اعزام، نشانه رضایت به این امر نیست.

۳- برخی از خواص یاران امیر علیه السلام در امر و کار آنان [خلفاء] وارد شده بودند [مثلاً سلمان فارسی ولایت و استانداری مدائن را پذیرفته بودند و] جناب عمّار یاسر امیر لشکر شده بود. و با شناختی که از امثال سلمان و عمّار داریم، بدون نظر امام علیه السلام وارد در این امور نمی شدند و تسلیم محض در برابر علی علیه السلام بودند، پس قبولی امارت عسکر و فرماندهی لشکر، یعنی رضایت امام علیه السلام به این امر، یعنی رضایت او به فتوحات و جنگها و ... پس باز هم رضایت امام محرز شد، و فتح با اذن امام علیه السلام بوده و ارض مذکور، ارض خراجی خواهد بود.

۴- صحیحۃ محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام: راوی می گوید: از امام

باقر علیه السلام در رابطه با سیره امام علی علیه السلام پرسیدم که: روش ایشان در ارتباط با زمینهای که پس از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فتح شد، چگونه بود.

امام فرمود: امام علی علیه السلام در مورد زمین عراق به سیره و روشی مشی کردند [یعنی از آن خراج می گرفتند. و این را عملاً ارض مسلمین می دانستند] و ارض عراق امام و الگوی سایر زمینها است<sup>(۱)</sup> پس سایر زمینها باید به این زمین اقتدا کنند و ملحق شوند، یعنی از آنها هم خراج گرفتن جایز و مشروع است. و از این راه کشف می کنیم که: پس آنها هم ملک مسلمین و مفتوح بالاذن می باشند.

۵- قوله: مضافاً:

نیازی به اذن صریح که در ذیل مرسله و راق، مطرح بود، نداریم بلکه کافی است که از قرائن حالیه علم به اذن ضمنی و رضایت فحوائی حضرت علی علیه السلام یا سایر ائمه پیدا کنیم، و بدست آوریم که آنها به این فتوحات راضی بودند، و تحصیل چنین علمی آسان است، زیرا که فتوحات مذکور، موجب تأیید و تقویت دین خدا و گسترش آن می شد و تأیید دین حتماً مرضی رضای معصومین علیهم السلام بوده، و در برخی روایات هم آمده که: خداوند دین اسلام را گاهی با اقوام و جمعیهائی تأیید و تقویت می کند که خود آنها از این دین بهره و نصیبی ندارند<sup>(۲)</sup> پس باز هم رضایت امام علیه السلام به این فتح احراز شد و زمین مذکور ملک مسلمین خواهد بود.

۶- قوله: مع انه:

از همه شواهد و مؤیدات قبلی که بگذریم، می گوئیم: امر دائر است بین اینکه فعل مسلمین و رزمندگان اسلام را حمل بر صحت نموده و بگوئیم: با اذن امام علیه السلام بوده و یا حمل بر فساد کنیم و بگوئیم: بدون اذن بوده، بلا شک جای

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۱۱۷ باب ۶۹ حدیث ۲.

(۲) تهذیب ج ۶ ص ۱۳۴ باب ۷ حدیث سوم.

اصالة الصحة است و با اجراء آن فعل لشکر اسلام را حمل بر صحت کرده و می گوئیم: این فتوحات به امر امام علیه السلام بوده و باز اذن امام احراز شد و ارض خراجی بودن هم محرز می شود. [البته به این شاهد هم اعتراضاتی شده که فعلاً در صدد بیان آنها نیستیم]

ب: قوله: مع انه يمكن:

در مرحله ثانیه مرحوم شیخ می فرماید: بر فرض که نتوانیم وجود اذن امام علیه السلام را با امارات و قرائن مذکور، ثابت کنیم، و شک در وجود اذن کنیم، می گوئیم: اساساً ما این شرط ثانی را قبول نداریم و عندنا اینکه فتح به اذن امام علیه السلام باشد، معتبر نیست، و در خراجی بودن زمین و ملک مسلمین بودن آن دخیل نیست، بیان ذلک: ما در اینجا دو دسته ادله داریم که بینهما عموم و خصوص من وجه است و هر کدام ماده افتراقی و اجتماعی دارند:

۱- اخبار فراوانی که دلالت دارند بر اینکه: هر زمینی که با قهر و غلبه و ایجاب [سیر شدیدی که لرزه بر اندام زمین می افکند] خیل و رکاب، فتح نشده بلکه با صلح و آرامش و ... فتح شده، از انفال و ملک امام علیه السلام است.

و هر زمینی که با شمشیر گرفته شده از آن مسلمین است و باید در مصالح آنان مصرف شود. <sup>(۱)</sup> [در حاشیه مرحوم سید سه روایت در این باب آورده: ۱- صحیح بزنی ۲- صحیح دیگر او ۳- مرسله حماد ... <sup>(۲)</sup> طالبین مراجعه کنند] این اخبار از جهتی خاص می باشند چون اختصاص به زمینها دارند، و از جهتی عموم یا اطلاق دارند، چون فرض اذن امام و عدم آن را شامل است.

۲- مرسله وراق که قبلاً ذکر شد، این نیز از جهتی خاص است که صورت عدم اذن امام باشد و تصریح کرد: بغیر اذن الامام ... ، و از جهتی عام است که

(۱) وسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۶۴ باب ۱ روایاتی که دارد.

(۲) حاشیه السید ص ۵۱ و ۵۲.



مطلق غنیمت را می‌گیرد، چه اموال منقول و چه غیر منقول و اراضی، حال نسبت این دو دسته روایات از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است:

ماده افتراق دسته اول: آنجا که زمینی با اذن امام فتح شود، عمومات می‌گوید: این ارض مال مسلمین است و روایت مرسله کاری به آن ندارد بلکه ذیلاً تصریح به وفاق کرده است.

ماده افتراق دسته دوم: آنجا که غنیمتی غیر از زمین، بدون اذن امام حاصل شود، اینجا را مرسله و راق می‌گیرد، ولی اخبار دسته اول [مرسله حماد و ...] کاری به این فرض ندارد.

ماده اجتماع: زمین را بدون اذن امام، غنیمت گرفته و فتح کرده‌اند، اینجا روایات دسته اول می‌گوید: چون مفتوح، از اراضی است، ملک مسلمین است. و دسته دوم می‌گوید: چون بدون اذن بوده ملک امام است. و در این مورد دو دلیل تعارض و تساقط می‌کنند، نوبت به اطلاق و عموم آیه خمس می‌رسد، که فرموده:

﴿واعلموا انما غنمتم من شیئی فان لله خمسہ وللرسول ولذی القربی ...﴾<sup>(۱)</sup> این

آیه هر نوع غنیمتی را چه منقول و چه اراضی، چه با اذن امام و چه بدون آن، شامل است و حکم همه آنها را این می‌داند که خمس غنیمت مال امام ﷺ است و مازاد آن  $\frac{۴}{۵}$  دیگر مال مسلمین است. و هوالمطلوب، پس نیازی به احراز اذن امام ﷺ نیست، بدون اذن هم اگر مفتوحه عنوة بود، ملک مسلمین است و خراج دارد. و در واقع شرط ثانی را قبول نداریم.

سؤال: نمی‌توان گفت:  $\frac{۴}{۵}$  از غنیمت مال مجاهدین و مقاتلین است؟

جواب: خیر، رزمندگان اموال منقولی را که بدست آمده مالک هستند و بعد از اخراج خمس و جعائل، بین آنها تقسیم می‌شود، و اما از اراضی و زمینهای غیر

منقول، چیزی به خصوص آنها تعلق نمی‌گیرد، آنها هم مثل سایر مسلمین هستند و زمین ملک همه است و دلیل این مطلب هم نصّ است و هم اجماع<sup>(۱)</sup>

«شرط سوم»

قوله: الثالث:

شرط اوّل از شروط خراجی بودن یک زمین، و ملک مسلمین بودن آن، عبارت شد از اینکه: «مفتوحة عنوة» باشد یعنی با قهر و غلبه و شمشیر، از کفّار گرفته شده و به تصرف مسلمین در آمده باشد.

شرط دوم هم عبارت شد از اینکه: فتح آن سرزمین با اذن و رضایت معصوم علیه السلام باشد.

و شرط سوم آن است که مضافاً به اینکه ارض مذکور با قهر و غلبه مسلمین و با اجازه معصوم علیه السلام فتح شده، باید از زمینهایی باشد که در حال فتح، آباد باشد، تا پس از تصرف مسلمین، جزء غنائم بوده و پس از اخراج خمس آن [چون غنیمت خمس دارد] بقیه زمین (۴/۵) ملک مسلمین شده و از اراضی خراجیه گردیده و احکام ارض خراجی بر آن مرتب گردد.

قوله: فان كانت:

متفرّع بر شرط مذکور، اگر مناطقی و زمینهایی در هنگام فتح مسلمین، موات و بایر و غیر قابل کشت و زرع بود [مگر کسی روی آن کار کند و آبادش نماید] حتماً از انفال بوده و مال امام علیه السلام خواهد بود. و دلیل این مطلب، دو امر است:

- ۱- اجماعات محکیه: در کلمات فقهاء ادعاهای اجماعی صورت گرفته مبنی بر اینکه: موات از انفال است و معقد الاجمال [کلمة الموات] مطلق ارض موات
- (۱) مبسوطاً این مطالب در کتاب الجهاد جواهر الکلام ج ۲۱ ص ۱۵۷ بیان شده است.

را شامل است، چه مواتی که در مناطق کفّار و بلاد آنان بوده و در ضمن اراضی آباد، به تصرف مسلمین در آمده است و چه مواتی که در مناطق مسلمان نشین وجود داشته باشد. پس اطلاق اجماع دلیل آنست که: کل ارض موات فهی للامام علیه السلام.

۲- اطلاقات اخبار: روایاتی هم داریم [در واقع مدرک و مستند اجماع مجمعی همین اخبار است و قبل الاجماع، این اخبار مطرح است، و اجماع دلیل جداگانه ای نیست.]

که بقول مطلق فرموده: ارض موات مال امام علیه السلام است، و هیچ قیدی هم ندارد، پس به اطلاقش ما نحن فیه را هم شامل است. <sup>(۱)</sup>  
قوله: ولا يعارضها:

اگر کسی بگوید: در قبال اجماعات مذکور، اجماعاتی هم داریم مبنی بر اینکه ارضی که با قهر و غلبه فتح شده [مفتوحه غنوة] مال مسلمین است. و این نیز به اطلاقش هر ارضی را می گیرد چه آباد و چه موات.

کما اینکه در مقابل اخبار مذکور، اخباری هم داریم مبنی بر اینکه: هر زمینی که با خیل و رکاب و سیف، فتح شده باشد؛ از آن مسلمین است. که اطلاق اینها هم هر یک از ارض مَحیّات و موات را شامل است <sup>(۲)</sup> و میان این اجماعات و اخبار با آن اجماعات و اخبار که در دلیل ۱ و ۲ مطرح شد، عموم و خصوص من وجه است:

ماده افتراق دسته اول: ارض مواتی که در مناطق مسلمین است یا در مناطقی است که ارض الصلح یا ارض الجزیه اند، یا در مناطقی است که: اهلها اسلموا طوعاً و... را اجماعات و اخبار دسته اول شامل شده و حکم می کنند به اینکه: این

(۱) و مسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۶۴ تا ص ۳۶۸ روایات باب.

(۲) و مسائل الشیعه ج ۶ ص ۳۶۵ باب اول، روایات باب.

موات مال امام است و طائفه ثانیه کاری به اینها ندارند.

مادهٔ افتراق دستهٔ دوّم: ارضِ مُحیاتی که با قهر و غلبه فتح شده و ملک مسلمین است، دستهٔ دوّم اینها را شامل است. و دستهٔ اوّل کاری به اینها ندارد.

مادهٔ اجتماع: ارض مواتی که در بلاد کفّار بوده و مسلمین وقتی آن مناطق را فتح کردند این اراضی هم بالتبع در اختیار آنان واقع شد، در اینجا اجتماعات و اخبار طائفهٔ اولی می گوید: اینها چون موات هستند باید مال امام علیه السلام باشند اجتماعات و اخبار طائفهٔ ثانیه می گوید اینها چون با خیل و رکاب فتح شده، باید ملک مسلمین باشد. و در نتیجه ایندو طائفه تعارض و تساقط می کنند، و وجهی برای اعتبار و اشتراط موات نبودن، و آباد بودن پیدا نمی شود.

مرحوم شیخ در جواب اشکال می فرماید: هرگز طائفه ثانیه با طائفهٔ اولی، در مورد مذکور تعارض نمی کنند، زیرا که مورد اجتماعات در دستهٔ دوّم: زمینی است که مسلمین از کفّار به غنیمت گرفته اند، مثل بقیّهٔ غنائمی که [از اموال منقول از قبیل: گاو و گوسفند و فرش و طلا و نقره و ...] از کفّار گرفته و پس از اخراج خمس به ملک مسلمین داخل می شود، و صدق این معنی که: این زمین را از کفّار غنیمت گرفته اند، در مورد اراضی مُحیاتی است، و اصلاً ارض موات را شامل نیست. و ارض موات از اموال کفّار نیست تا ارض مغنومه بر آن صدق کند، بلکه ارض موات در هر کجای عالم که باشد، مال امام علیه السلام است. در نتیجه فلا معارضهٔ میان اجتماعات طائفهٔ اولی و ثانیه.

قوله: ولو فرض

حالا که ارض موات مال امام علیه السلام شد می گوئیم اگر هم کفّار بر این اراضی ید و سلطه پیدا کنند یا مسلمین بعد الفتح، به دلخواه آنجاها را تصرف کنند باید بدانند که غاصبند و مال مذکور مال مغضوب از امام علیه السلام بوده و از جمله غنائم جنگی محسوب نمی شود.

قوله: وظاهر الاخبار:

عطف بر موارد الاجماع است، یعنی همانطور که مورد و معقد اجماعات طائفه ثانیه، ارض مُحیات بود و ارض موات را شامل نشد، هکذا ظاهر اخبار طائفه ثانیه هم خصوص ارض آباد است و ارض موات را شامل نیست. باز هم معارضه ای نخواهد بود.

قوله: مع ان:

از حل اختلافات مذکور هم که بگذریم می گوئیم: لا خلاف در اینکه: عندالفقهاء ارض موات «مطلقاً» مال امام است، و ارض مُحیاتِ حال الفتح، مال مسلمین است. و بنابراین وجهی برای مناقشه نیست.

قوله: نعم:

گاهی ارضی حال الفتح آباد بوده بعداً هم عمران و آبادانی او یقیناً باقی است در اینجا بلا تردید، ارض مذکور، مال مسلمین است. و گاهی هم حال الفتح و هم بعداً کما کان به موات بودن، باقی است، چنین ارضی هم بلا شک مال امام علیه السلام است.

و گاهی زمینی حال الفتح موات بوده و بعداً مسلمانی با شرائط باب احیاء الارض آنجا را آباد کرده که مال همان مسلمان خواهد بود.

ولی گاهی زمینی در هنگام فتح آباد بوده و بعداً در اثر متروکه شدن و عدم استعمال، کم کم تبدیل به موات شد آیا از ملک مسلمین خارج می گردد؟ می فرماید: خیر، به نظر ما باقی بر ملک مسلمین است. بلکه صاحب ریاض ره<sup>(۱)</sup> از عبارت ابن ادریس در سرائر<sup>(۲)</sup> نفی خلاف را فهمیده یعنی لا خلاف در اینکه ارض مذکور، ملک مسلمین است. و دلیل ما بر بقاء دوا مر است:

(۱) ریاض المسائل ج ۱ ص ۴۹۶.

(۲) السرائر ج ۱ ص ۴۸۱.

۱- ادلهٔ موات که می گوید: موات مال امام علیه السلام است، مخصوص آن ارضی است که هیچ زمانی به ملک مسلمانی در نیامده باشد، و اما ارضی [یا شیئی دیگری] که ملک مسلمان بر آن جاری شد و مالک مسلمی پیدا کرد، ملک همان فرد خواهد بود، علی الخصوص که مالک آن همهٔ مسلمین هستند، و معنا ندارد که ملک امام شود.

۲- برفرض شک در بقاء، از استصحاب بقاء ملکیت استفاده می کنیم]  
 قوله: ثم انه:

از چه راههایی می توان احراز کرد که فلان سرزمین، در حال فتح آباد بوده؟ و کدام زمین موات بوده؟ تا ملک مسلمین شود یا مال امام علیه السلام؟  
 می فرماید: همان طرقی که در احراز شرط اول [فتح با قهر و غلبه] مطرح شد، اینجا هم مطرح است. [سه طریق معتبر داشتیم:

۱- شیاع مفید علم.

۲- بینه

۳- شیاع مفید اطمینان، و طرق غیر معتبری هم مطرح شد از قبیل: قول عدل واحد، گفتار مورّخین، سیرهٔ سلاطین، اصالة الصحة و ...]  
 قوله: ومع الشك:

اگر از راههای معتبر، احراز کردیم که: فلان زمین، در هنگام فتح، آباد بوده فهو المطلوب یعنی می گوئیم: ملک مسلمین است. و اگر احراز کردیم که: فلان ارض، حین الفتح موات بوده باز روشن است که ملک امام است.  
 ولی اگر شک کردیم که آیا فلان زمین در هنگام فتح، آباد بوده یا موات، وظیفه چیست؟ می فرماید: وظیفه اجراء اصل است یعنی می گوئیم: الاصل عدم الحیاة [چون حیات و آبادانی زمین یک امر حادث است و سابقهٔ عدم دارد و استصحاب عدم ازلی در آن پیاده می شود.]

و در اصل مذکور، لا فرق که فعلاً هم آن ارض موات باشد یا فعلاً آباد شد، که حتی در این فرض هم اصل مذکور می آید، زیرا شک داریم که این احیاء و آباد کردن بعداً عارض شده یا از حین الفتح بوده؟ اصل عدم حیات در زمان فتح جاری می شود و حکم می کند به تأخر الحادث [الاصل فی کل امر حادث شک فی حدوثة و عدمه، عدمه، والاصل فی کل امر حادث قطع بحدوثة و شک فی تقدّمه و تأخره، تأخره و عدم تقدّمه لانه المتیقّن، و مبسوط این بحث در رسائل مطرح است.]

قوله: فیشکل:

با اجراء اصل مذکور، در موارد شک، در کثیری از اراضی و سرزمینهای بلادی که با قهر و غلبه فتح شده، مشکل پیدا می شود، زیرا که این اراضی [ارض عراق - ایران، شامات و ...] اگر چه الآن معمور است ولی نمی دانیم که در هنگام فتح مسلمین وضع آنها چگونه بوده؟ و حکم به ارض خراجی بودن آنها مشکل می گردد.

قوله: نعم:

آندسته از زمینهایی که در مناطق مذکور بوده و فعلاً آباد است و شخص خاصی هم بر آنها ید و سلطه دارد و مدعی است که این اراضی ملک او است، چون مدعی بلا معارض است قولش پذیرفته شده و حکم به مالکیت او می شود، و وضع آن زمین روشن می گردد. [و چنین مواردی کم نیست.]

اما آن قسمت از اراضی که در دست سلطان جائر است و او بر اینها سلطه و ید دارد، و یا در اختیار کسانی است که آنها از سلطان جائر، تقبّل کرده و فعلاً ید دارند، باز وضعشان روشن نیست و به صرف اینکه سلطان یا متقبّل از او بر اینها سلطنت دارند باعث نمی شود که بگوئیم: این اراضی، خراجیه هستند. و تکلیف آنها روشن شود زیرا که ید سلطان، یدعدوانی و غاصبانه و بناحق است، و حتی

اگر یقین به ارض خراجی هم داشتیم، چنین بود، تا چه رسد به فرض شک، که مورد بحث ما است.

و آندسته از اراضی که دست افرادی بوده و آباد است و آنها بر او ید و سُلطه دارند ولی ادعای مالکیت بر آن زمینها را ندارند، چنین زمینی بین دو گروه مردّد است.

۱- ملک همهٔ مسلمین باشد. [اگر در واقع ارض خراجی است و حین الفتح آباد بوده]

۲- ملک فرد خاصی است [اگر شرط مذکور نباشد].

و فرد خاص هم به نوبت خود، میان دو فرد مردّد است.

۱- فرد خاص امام علیه السلام باشد و ارض مذکور، مال امام علیه السلام باشد، از باب اینکه: این زمین، ترکهٔ کسی است که وارث نداشته و الامام علیه السلام وارث من لا وارث له.

۲- فرد خاص غیر امام علیه السلام باشد، که ما او را نمی شناسیم، و مال مذکور، مجهول المالک بوده و احکام این باب را دارد حال اینجا که تردید پیدا شد، وظیفه چیست؟

می فرماید: وظیفه آنست که: در رابطه با روشن شدن وضعیت این زمین، باید به حاکم شرع مراجعه شود، و وظیفهٔ حاکم شرع هم آنست که: اجرتی را که از ارض مذکور، پرداخت می شود، یا با قید قرعه راه مصرف آن را مشخص سازد، که در چه راهی مصرف شود. [چرا که: القرعة لکل امر مشتبه] و یا احتیاط کرده و در راهی که میان همهٔ جهات و احتمالات، مشترک و قدر جامع است، مصرف کند.

مثلاً به فقیری که در مصالح مسلمین دخیل است و از بیت المال حقی دارد، بپردازد [چرا که اگر در واقع مال مسلمین باشد، در مصالح عامه صرف شده،



و اگر مال امام علیه السلام باشد، باز از انفال بوده و برای شیعیان و علی الخصوص فقراء مباح است. و اگر در واقع مال شخص معینی است و او را نمی شناسیم، باز مجهول المالک را صدقه می توان داد، و به هر حال به فقیر مستحق بدهد، احوط است. ]

قوله: ثم اعلم:

از طرفی در شرط سوّم به این نتیجه رسیدیم که: باید در حال فتح، زمین آباد باشد تا ملک مسلمین و ارض خراجی گردد، و از طرفی در روایاتی که قبلاً در شرط اوّل مطرح شد [صحیحہ حلبی و ...] روشن شد که ارض عراق یا ارض سواد، مال همه مسلمین است و در آن روایات کلمه ارض السواد مطلق آمده بود و قیدی نداشت که: ارض العراق العامرة، یعنی قسمتهای آباد آن.

از مجموع دو مطلب مذکور به این نتیجه می رسیم که: پس معلوم می شود در هنگام فتح تمام زمینهای عراق، آباد بوده است و گرنه بقول مطلق نمی فرمود: ارض السواد للمسلمین بلکه تقیید می کرد.

[البته در مجموع اراضی عراق نقاط کمی هم احیاناً آباد نبوده از باب النادر کالمعدوم محسوب شده و نادیده گرفته می شود. ]

قوله: ویؤیده:

تجزیل مذکور با یک مطلبی که در رابطه با تعیین مساحت ارض عراق، آمده تأیید می شود.

بیان ذلک: همانطوری که جناب علامه ره در منتهی<sup>(۱)</sup> و دیگران در کتب خویش<sup>(۲)</sup> آورده اند: وقتی که مساحت [اندازه زمینی از حیث طول و عرض] ارض عراق را استخراج کردند [مسّاح آقای عثمان بن حنیف بوده.

(۱) منتهی المطلب ج ۲ ص ۹۳۷.

(۲) تذکره ج ۱ ص ۴۲۸، تحریر ج ۱ ص ۱۴۲.

و به قول صاحب جواهر<sup>(۱)</sup> به نقل از علامه در منتهی: و هذه الارض لما فتحت ارسل اليها عمر بن الخطاب ثلاثة انفس: عمار بن ياسر على صلاتهم اميراً، وابن مسعود قاضياً والياً على بيت المال، و عثمان بن حنيف على مساحة الارض ... و مسح عثمان بن حنيف ارض الخراج ... [

به قولی تمام مساحت آن عبارت شد از سی و شش میلیون جریب یا هکتار، که هر جریبی ده هزار متر مربع می باشد. [این قول به ابو عبیده نسبت داده شده<sup>(۲)</sup>] و به قولی سی و دو میلیون هکتار شد [این قول به ساجی منسوب است<sup>(۳)</sup>] قوله: و حیثنذ:

بلاد عراق، برخی از قدیم و قبل از فتح آن کشور بدست مسلمین وجود داشته از قبیل موصل و ... و برخی هم بعد از فتح مسلمین و ورود اسلام به آنجا پایه گذاری شد، از قبیل بغداد، کوفه و ...

حال شیخ می فرماید: به نظر ما شهرهای اسلامی که در عراق بناگذاری شده و نیز توابع و حومه این شهرها [روستاها و بخشهای تابعه] از جمله همان مساحت بوده و در حال فتح آباد بوده و ملک همه مسلمین است و مؤید مطلب حدود مشخصی است که از لحاظ طول و عرض و جانب شرقی و غربی، برای ارض عراق ذکر شده.

جناب علامه در کتابهایش [منتهی - تذکره، تحریر] به تبع جناب شیخ در مبسوط و خلاف<sup>(۴)</sup> فرموده: حد سواد عراق [مناطق آباد آن] از جانب مشرق منتهی می شود به سلسله جبال حلوان [حلوان اسم شهری از شهرهای مشهور عراق است که آخر شهرهای عراق، و باصطلاح: شهر مرزی بوده، و گفته شده

(۱) جواهر الکلام ج ۲۱ ص ۱۵۹.

(۲) هدایة الطالب ص ۱۴۷.

(۳) هدایة الطالب ص ۱۴۷.

(۴) المبسوط ج ۲ ص ۳۴، الخلاف ج ۲ ص ۶۸.

که میان حُلوان و بغداد پنج مرحله و منزل فاصله بوده قال غیر واحد من اهل الاطلاع بالتواریخ: انّ حلوان هو المكان الذی یسمى فعلاً به پل ذهاب و سرپل [ و از جانب مغرب منتهی می شود به منطقه قادسیه [شهری از شهرهای عراق که جنگ معروف قادسیه میان مسلمین به فرماندهی سعد بن ابی وقاصی بالشکر ایران، اتفاق افتاد. ] که متصل به عذیب [یا قریب که نسخه بدل دارد. ] [و عذیب طرف الشیئ و منتهی الیه است و بعضی عذیب به صورت مصغّر خوانده اند که اسم ماء بنی تمیم و در یک منزلی کوفه است. ] از ارض عرب بوده این از نظر عرض آن مناطق.

و اما از لحاظ طول: از تخوم [یا جمع تخم است مثل فلس و فُلوس و یا مفرد است و به فتح تاء و جمع آن تُخْم است مثل رسول و رُسُل]

موصل [نام شهری از شهرهای عراق. ] و التخم حدّ الارض والفضل بین الارضین و منتهی کل قریة [یعنی از منتهای منطقه موصل شروع می شود تا سواحل دریا در بلاد و شهرهای عبّادان [آبادان که شهری از شهرهای ایران است]

قوله: و زاد العلامه:

تا اینجا را علامه و شیخ در مبسوط هر دو گفته بودند، ولی علامه کلمه لی اضافه کرده: فرموده: بلاد عبّادان از ناحیه شرقی دجله، و اما جانب غربی آن که به بصره منتهی می شود، قبلاً آباد نبوده و منطقه اسلامی است که عثمان بن ابی العاص آنجا را آباد کرده و قبلاً موات بوده.

قوله: و یظهر:

شیخ اعظم می فرماید: از این تفسیر علامه که و اما الغربی الذی ... و تنها این نقطه را موات دانست، استفاده می شود که ما عدای این منطقه از سایر نقاط عراق آباد بوده و مساحت ۳۲ و ۳۶ میلیون جریب، هم گواه همین مدعا است.

قوله: فما قيل:

تمام این مقدمه چینه‌ها از فالظاهر انّ البلاد... تا اینجا برای ردّ نظریه ای است و آن اینکه: بعضی‌ها گفته‌اند: ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد [یعنی آندسته از شهرهائی که در عراق بعد از اسلام ساخته شده از قبیل: بغداد] پایتخت عراق که منصور دوانیقی آن را پایه گذاری کرد. [و کوفه] که سعدبن ابی وقاص آن را بنا کرد. [و حله] که از بلاد معروف و عالم خیز عراق است. [و مشاهد مشرفه] نجف اشرف، کربلای معلّی، کاظمین و سامراء [تمام اینها بلاد اسلامی بوده و مسلمین آنها را بنا کردند و مفتوحه عنوة نیستند] فما قصد لم یقع [و نسبت به زمینهای این منطقه هم برای ما ثابت نیست که آیا مسلمین اینها را به عنوان غنیمت گرفته‌اند و ارض مفتوحه عنوة است یا نه؟ و آندسته از بلادی که با قهر و غلبه فتح شد و قهراً از کفار گرفته شد که منهدم شده [در سایه هجوم لشکر اسلام و... ] و اثری از آنها باقی نماند تا ما امروز روی آن مناطق انگشت گذاشته و معین سازیم، [و ما وقع لم یقصد] بالنتیجه ما راهی برای تعیین اینکه کدام نقطه از عراق، از مناطق و اراضی خراجیه است، نداریم.

مرحوم شیخ می‌فرماید: این فرمایش خالی از اشکال نیست به دو دلیل

۱- مناطقی که با قهر و غلبه فتح شده که منحصر به ابنیه و اماکن مسکونی و شهرها نیست تا شما بگوئید: این ابنیه منهدم شده است. بلکه منظور اراضی است. و شامل شهرهای جدید و اسلامی هم می‌شود، زیرا اگر اینگونه از بلاد و توابع آنها از اراضی مفتوحه عنوة نباشند، پس آن ارض العراقی که مساحت شده و به ۳۲ یا ۳۶ میلیون جریب رسید، کجا است؟!

۲- مداین [منطقه ای است که سلاطین ساسانی و کسرها در آن حکومت می‌کردند و پایتخت ایرانیان بوده و ۳۰ کیلومتر از بغداد فاصله دارد و سعد بن ابی

وقاص آن را فتح کرد و مشتمل بر هفت شهر بوده که عربها آن را مدائن و ایرانیان آن منطقه را تیسفون می گفتند] اگر بنا نباشد طرف و نهایت ارض عراق باشد و خارج از آن منطقه سی کیلومتری از بلاد اسلامیة ای که ذکر شد و همه بیرون از آن منطقه است این خیلی بعید می نماید که ارض العراق با آن عرض و طول منحصر به این منطقه محدود باشد و سایر مناطق تماماً موات بوده و در هنگام فتح از آبادانی در آنها خبری نباشد .

و بالجمله : سخن بعضی پایه و اساسی ندارد .  
ولله الحمد اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً .

(پایان مکاسب محرّمه)

## فهرست مطالب

۲۶

۷

### ولایت والی جور

- مطلب اوّل: بیان موضوع یا واژه ولایت ..... ۷
- مطلب دوّم: بحث حکمی و ادلّه آن ..... ۸
- مطلب سوّم: حرمت ولایت ذاتی است یا غیری؟ ..... ۱۰
- مطلب چهارم: مستثنیات قبول ولایت (مورد اوّل) ..... ۱۵
- مطلب پنجم: انواع ولایت از حرام و مرجوح و ..... ۲۳
- مطلب ششم: توجیّات کلام مشهور ..... ۲۸
- توجیه اوّل ..... ۲۸
- توجیه دوّم ..... ۳۰
- توجیه سوّم ..... ۳۳
- توجیه چهارم از صاحب جواهر ..... ۳۶
- اشکالات شیخ به صاحب جواهر ..... ۳۹
- اعتراض اوّل ..... ۳۹
- اعتراض دوّم ..... ۴۰

۴۱	اعتراض سوّم
۴۲	اعتراض چهارم
۴۴	اعتراض پنجم
۴۵	توجیه پنجم
۴۷	توجیه ششم
۴۸	مورد دوّم از مستثنیات قبول ولایت «اکراه واضطرار»
۴۹	تنبيهات ولایت از ناحیه جائر
۵۰	تنبيه اوّل [اکراه واضطرار به غیر]
۶۴	تنبيه دوّم [اکراه به چه چیز محقق می شود]
۸۲	تنبيه سوّم [قدرت یا عجز از تفصی از حرام]
۹۲	تنبيه چهارم [اذا دار الامر میان قبول ولایت یا تحمّل ضرر ...]
۹۴	تنبيه پنجم [محدوده رفع اکراه]
۱۰۱	خاتمة [فیما ینبغی للوالی]

۲۷

هجرة المؤمن

۱۱۹	
۱۱۹	بحث موضوعی
۱۲۰	بحث حکمی

۲۸

هجرة مؤمن

۱۲۹	
۱۳۱	نوع پنجم از انواع مکاسب محرّمه (اخذ اجرت برواجبات)
۱۳۲	معنای اجرت

۱۳۳	..... رأی مشهور در اخذ اجرت برواجبات - حرمت مطلقه است
۱۳۵	..... موضوع بحث یا مقصود از واجبات
۱۳۸	..... مانع اوّل از اخذ اجرت [عبادیت]
۱۴۹	..... مانع دوّم [وصف و جوب]
۱۵۶	..... مانع سوّم [ادّعی اجماع]
۱۵۶	..... فهرست اقوال در مسئله اخذ اجرت برواجبات
۱۶۱	..... عقیده شیخ اعظم در مسئله اخذ اجرت برواجبات
۱۷۳	..... اخذ اجرت بر صناعات که واجب کفائی اند
۱۹۷	..... اخذ اجرت در مقابل مستحبات
۲۰۸	..... استیجار لللاطفة فی الحج
۲۰۹	..... استیجار للحمل فی الحج
۲۱۳	..... اخذ اجرت در مقابل اذان
۲۱۷	..... اخذ اجرت در مقابل امامت جماعت
۲۱۸	..... اخذ اجرت بر شهادت
۲۲۲	..... ارتزاق از بیت المال
۲۲۴	..... خاتمه
۲۲۵	..... مسئله اوّل: خرید و فروش مصحف
۲۳۷	..... بیع مصحف به کافر
۲۴۱	..... بیع ابعاض قرآن
۲۴۳	..... بیع و شراء ادعیه
۲۴۴	..... بیع و شراء احادیث نبوی و ائمه (ع)
۲۴۷	..... مسئله دوّم: جوایز سلطان و عمال او
۲۴۸	..... صور کلی مسئله پنج صورت است



- ۲۵۰ ..... صورت اول یا عدم العلم بوجود الحرام
- ۲۵۵ ..... صورت دوم یا علم اجمالی به وجود حرام
- ۲۹۶ ..... صورت سوم یا علم تفصیلی به وجود حرام
- ۳۵۵ ..... صورت چهارم یا علم اجمالی به اشتغال جائزه بر حرام
- ۳۶۹ ..... مسئله سوم [اخذ خراج و مقاسمه از ظالم]
- ۴۰۳ ..... تنبیهات مسئله ثالثه
- ۴۰۳ ..... تنبیه اول
- ۴۱۱ ..... تنبیه دوم
- ۴۴۴ ..... تنبیه سوم
- ۴۵۱ ..... تنبیه چهارم
- ۴۶۵ ..... تنبیه پنجم
- ۴۷۰ ..... تنبیه ششم
- ۴۷۴ ..... تنبیه هفتم
- ۴۸۲ ..... تنبیه هشتم