



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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



دروس خارج فقه
سال ۸۸-۸۹
حضرت آیت الله خراسانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۸۸-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۸۸-۸۹
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۷ مهر ماه کتاب الصلوه
۱۴	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۸
۲۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۱ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۱
۳۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۵
۴۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۸ مهر ماه کتاب الصلوه
۵۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۹ مهر ماه کتاب الصلوه
۶۳	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۰ مهر ماه کتاب الصلوه
۷۱	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۱ مهر ماه کتاب الصلوه
۷۶	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۵ مهر ماه کتاب الصلوه
۸۴	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۶ مهر ماه کتاب الصلوه
۹۳	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۷ مهر ماه کتاب الصلوه
۱۰۰	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۸ مهر ماه کتاب الصلوه
۱۰۹	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۹ مهر ماه کتاب الصلوه
۱۱۸	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۲
۱۲۸	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۳ آبان ماه کتاب الصلوه
۱۳۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۴ آبان ماه کتاب الصلوه
۱۴۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۵ آبان ماه کتاب الصلوه
۱۵۴	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۶ آبان ماه کتاب الصلوه
۱۶۳	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۹
۱۶۹	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۰ آبان ماه کتاب الصلوه
۱۷۵	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۱ آبان ماه کتاب الصلوه

- ۱۸۴ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۲ آبان ماه کتاب الصلوه
- ۱۹۳ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۳ آبان ماه کتاب الصلوه
- ۲۰۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۶ آبان ماه کتاب الصلوه
- ۲۱۳ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۷ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۷
- ۲۲۳ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۸ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۸
- ۲۳۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۹
- ۲۳۹ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۰
- ۲۴۹ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۳
- ۲۵۷ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۴ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۴
- ۲۶۵ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۵ آبان ماه کتاب الصلوه
- ۲۷۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۶ آبان ماه کتاب الصلوه
- ۲۸۱ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۳۰ آبان ماه کتاب الصلوه
- ۲۸۹ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۱
- ۲۹۷ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲ آذر ماه کتاب الصلوه
- ۳۱۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۳
- ۳۲۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۸ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۸
- ۳۳۳ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۹ آذر ماه کتاب الصلوه
- ۳۴۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۰ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۰
- ۳۵۳ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۱
- ۳۶۲ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۴ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۴
- ۳۷۰ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۶ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۶
- ۳۷۷ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۷ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۷
- ۳۸۴ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۸ آذر ماه کتاب الصلوه
- ۳۹۴ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۱ آذر ماه کتاب الصلوه
- ۴۰۱ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۲ آذر ماه کتاب الصلوه
- ۴۰۸ ----- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۲

- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۳ ----- ۴۱۶
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۴ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۴ ----- ۴۲۵
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۶ ----- ۴۳۴
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۹ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۹ ----- ۴۴۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۲ ----- ۴۵۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۳ ----- ۴۶۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۶ ----- ۴۷۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۷ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۷ ----- ۴۷۹
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۸ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۸ ----- ۴۸۶
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۳۰ دی ماه کتاب الصلوه ----- ۴۹۵
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۴ بهمن ماه کتاب الصلوه ----- ۵۰۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۵ بهمن ماه کتاب الصلوه ----- ۵۱۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۶ بهمن ماه کتاب الصلوه ----- ۵۲۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۷ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۷ ----- ۵۳۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۰ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۰ ----- ۵۴۵
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۱ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۱ ----- ۵۵۷
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۲ ----- ۵۷۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۳ ----- ۵۷۹
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۱ ----- ۵۹۴
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۲ ----- ۶۰۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۳ ----- ۶۱۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۵ ----- ۶۲۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۸ ----- ۶۳۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۹ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۹ ----- ۶۴۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۰ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۰ ----- ۶۵۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۱ ----- ۶۶۰

- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۵ ----- ۶۷۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۶ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۶ ----- ۶۸۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۷ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۷ ----- ۶۹۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۸ ----- ۷۰۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۹ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۹ ----- ۷۱۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۲ ----- ۷۲۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۳ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۳ ----- ۷۲۸
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۴ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۴ ----- ۷۴۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۵ ----- ۷۵۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۶ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۶ ----- ۷۶۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۷ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۷ ----- ۷۶۶
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۸ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۸ ----- ۷۷۴
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۹ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۹ ----- ۷۸۵
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۰ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۰ ----- ۷۹۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۱ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۱ ----- ۸۰۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۴ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۴ ----- ۸۱۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۵ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۵ ----- ۸۲۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۶ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۶ ----- ۸۲۹
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۷ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۷ ----- ۸۳۷
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۸ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۸ ----- ۸۴۵
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۱ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۱ ----- ۸۵۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۲ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۲ ----- ۸۵۹
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۳ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۳ ----- ۸۶۷
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۴ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۴ ----- ۸۷۴
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۵ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۵ ----- ۸۸۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۸ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۸ ----- ۸۹۱

- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۹ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۹ ----- ۸۹۸
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳۰ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۳۰ ----- ۹۰۶
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳۱ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۳۱ ----- ۹۱۴
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۱ ----- ۹۲۳
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۴ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۴ ----- ۹۳۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۵ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۵ ----- ۹۳۸
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۶ ----- ۹۴۹
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۷ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۷ ----- ۹۵۶
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۱ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۱ ----- ۹۶۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۲ ----- ۹۷۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۳ ----- ۹۸۱
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۴ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۴ ----- ۹۸۸
- المسأله الحادیه عشر ۸۹/۰۲/۱۵ ----- ۹۹۴
- حکم حائلی که فقط در حال رکوع و جلوس حائل است نه در حال قیام ۸۹/۰۲/۱۸ ----- ۱۰۰۲
- حکم جماعت و نماز صف متاخر بعد از علم به بطلان صلات صف متقدم المسأله الحادیه و العشرون ۸۹/۰۲/۱۹ ----- ۱۰۱۱
- حکم نماز استداره ای جماعه ۸۹/۰۲/۲۰ ----- ۱۰۲۱
- اشکالات صلات استداره ای ۸۹/۰۲/۲۱ ----- ۱۰۲۶
- آیا ماموم در دو رکعت اول صلوات اخفاتیه، حق خواندن حمد و سوره را دارد یا نه؟ ۸۹/۰۲/۲۲ ----- ۱۰۳۵
- حکم قراءه المأموم خلف الإمام فی الأولیین من الإخفاتیه ۸۹/۰۲/۲۸ ----- ۱۰۴۴
- حکم قراءه المأموم فی الأولیین من الجهریه ۸۹/۰۲/۲۹ ----- ۱۰۵۴
- وظیفه ی ماموم - نسبت خواندن حمد - در صورت نشنیدن صوت یا همهمه ی امام، چیست؟ ۸۹/۰۳/۰۱ ----- ۱۰۶۳
- آیا در صورت مسموع نبودن صدای امام، ماموم می تواند حمد را بخواند یا نه؟ المسأله الثانيه ۸۹/۰۳/۰۲ ----- ۱۰۷۲
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳ خرداد ماه ۸۹/۰۳/۰۳ ----- ۱۰۸۴
- آیا وجوب متابعت از نوع وجوب تکلیفی است یا از نوع وجوب وضعی، و قول مختار کدام است؟ ۸۹/۰۳/۰۴ ----- ۱۰۹۲
- وظیفه ی شخصی که عمداً قبل از امام سر از رکوع برمی دارد ۸۹/۰۳/۰۸ ----- ۱۱۰۰
- متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۹ خرداد ماه ۸۹/۰۳/۰۹ ----- ۱۱۱۱

- ۱۱۱۹ ----- ۸۹/۰۳/۱۰ خرداد ماه ۱۰ دوشنبه - دوشنبه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی
- ۱۱۲۹ ----- ۸۹/۰۳/۱۱ اقبال در احوال ۸۹/۰۳/۱۱ - ادله ی قائلین به عدم وجوب متابعت در احوال
- ۱۱۳۹ ----- ۸۹/۰۳/۱۶ خرداد ماه ۱۶ یکشنبه - یکشنبه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی
- ۱۱۴۹ ----- ۸۹/۰۳/۱۷ ۸۹/۰۳/۱۷ - هرگاه رکعت سوم و چهارم امام باشد و رکعت اول و دوم ماموم، آیا ماموم می تواند تسبیحات را بخواند یا وظیفه ی او حتماً قرائت است؟
- ۱۱۵۹ ----- ۸۹/۰۳/۱۸ خرداد ماه ۱۸ سه شنبه - سه شنبه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی
- ۱۱۶۶ ----- ۸۹/۰۳/۱۹ ۸۹/۰۳/۱۹ - در جایی که امام مهلت خواندن سوره را ندهد، وظیفه ی ماموم چیست؟
- ۱۱۷۳ ----- دربارہ مرکز

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۸۹-۸۸ / جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۷ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی شرکت تملیکی بود و هنوز به شرکت عقدی نرسیدیم، مرحوم سید در شرکت تملیکی گاهی قائل به شرکت واقعی بود (چه اختیاری بود و چه غیر اختیاری)، و گاهی قائل به شرکت ظاهری بود، در امتزاج می فرمود که شرکت ظاهری است نه واقعی. چرا؟ چون ملکیت هر کس در واقع متمیز است هر چند ما نمی توانیم جدا سازی کنیم، مثلاً در واقع روغن نباتی با روغن حیوانی متمیز هستند، منتها ما نمی توانیم جدا کنیم و لذا می فرمود که شرکت از قبیل شرکت ظاهری است، در اختلاط فرمود که اصلاً شرکتی در کار نیست و اگر بخواهند جدا بشوند، باید مصالحه کنند. ما نسبت به فرمایش ایشان دو اشکال داشتیم: اشکال اول این بود که شرکت یک امر فلسفی نیست، بلکه یک امر عرفی است و امرش دایر است بین وجود و عدم، یعنی یا هست و یا نیست و لذا واقعی بودن و ظاهری بودن معنا ندارد، بلکه یا هست و یا نیست. یعنی امرش دایر است بین وجود و عدم. اشکال دومی که قابل تدبیر می باشد این است که آیا در شرکت مملوک ها باید تداخل کنند، یا ملکیت ها باید با هم تداخل کنند؟ مملوک به آن شیء خارجی می گویند، البته شیء خارجی با همدیگر تداخل نمی کند، یعنی گندم در دل جو نمی رود، یا روغن نباتی در دل روغن حیوانی نمی رود، مملوک ها تداخل نمی کند، ولی در شرکت تداخل مملوک لازم نیست، کافی است که ملکیت ها تداخل کند، یعنی ملکیت من توی ملکیت او برود، ملکیت او هم بیاید در ملکیت من، هم سلطنت من بشود یک سلطنت ناقص و هم سلطنت او بشود سلطنت ناقص. قبل از آنکه شریک بشویم، سلطنت هر کدام در مال خودش، سلطنت کامل بود و می توانستند هر نوع تصرفی بکنند. اما از زمانی که هر کدام مال خودش را با مال دیگری روی هم ریختند، سلطنت ها در هم ادغام شد «و صارت السلطنه واحده» و لذا هم رضایت او را می خواهد و هم رضایت من را. فلذا من معتقدم همین که سلطنت ها در هم تداخل کنند، این کافی در شرکت است. بنابراین، لا فرق بین

اینکه امتزاج باشد و یا اینکه اختلاط باشد، یعنی فرقی از این جهت بین اختلاط و امتزاج نیست، همه ی اینها شرکت است. بلکه! در مشتبهین شرکت نیست، مثلاً غنم من با غنم شما مشتبه شده، اینجا مسلماً شرکت نیست، چون نه سلطنت ها با یکدیگر تداخل کرده اند و نه مسلط ها. این مقدار را در جلسه ی قبل بررسی کردیم و فقط عبارت مرحوم محقق باقی ماند و آن این است: ولقد أحسن المحقق حيث قال: «وسبب الشركة قد يكون إرثاً، وقد يكون عقداً، وقد يكون مزجاً، وقد يكون حيازة» شرائع الإسلام: ۱۲۹ / ۲. نظریه ی استاد به عقیده ی من اگر مرحوم محقق سومی و چهارمی (یعنی مزج و حيازت) را می کرد خیلی بهتر بود و عبارت هم مختصر تر می شد، مثلاً می فرمود: «وسبب الشركة قد يكون إرثاً، وقد يكون عقداً، وقد يكون فعلاً» فعل هم مزج را شامل می شد و هم شامل حيازت. درست است که مرحوم محقق حيازت را هم گفته، ولی این مورد قبول فقهای شیعه نیست. چرا؟ چون شرکت در اعمال است، شرکت در اعمال مورد قبول نیست، ولی ایشان آن را در اینجا متذکر شده. تا کنون بحث ما در شرکت تملیکی بود که لفظی در کار نبود، ولی الآن بحث را روی شرکت عقیده می بریم فلذا هم باید اسبابش را بحث کنیم و هم اقسامش. اقسام شرکت عقیداً سه نوع شرکت عقدی داریم: ۱- دو نفر باهم جنسی (قالی) با صد تومان از بازار می خرند، که پنجاه تومانش مال یکی است، پنجاه تومان دیگرش هم مال دیگری. الآن هر دو نفر در این جنس (قالی) شریک هستند، این شرکت بالعقد است، اما در عین حال شرکت عقدی به آن نمی گویند، یعنی فقها هر موقع بگویند شرکت عقدی، مراد شان این شرکت نیست، بلکه مراد یا دومی است و یا سومی. پس اگر دو نفر دانشجو برای اطاق شان یک قالی را به صورت مشاع از بازار بخرند، این شرکت است و شرکت هم بالعقد است، یعنی آن را بالعقد خریده اند و در موقع خرید هم «بعت و اشتریت» گفته اند، ولی در عین حال به این شرکت عقدی نمی گویند. شرکت عقدی به آن دوتای بعدی می گویند. ۲- شخصی از بازار یک قالی خریده، من به او می گویم: فلانی! مرا هم در این قالی شریک کن، او هم قبول می کند، او می گوید: «بعت هذا القالی بهذا المبلغ»، من قبول می کنم. اینجا شرکت از قبیل شرکت عقدی است، یعنی «مال» مال آن شخص است، چون او از بازار خریده، ولی بعداً نصفش را بالعقد به من می فروشد، یعنی با صیغه ی «بعت و اشتریت». پس هرگاه بگویند شرکت عقدی، مراد شان این شرکت است. اما اگر دو نفر بروند بازار، و از بازار جنسی را باهم بخرند، هر چند این شرکت بالعقد انجام گرفته، ولی در عین حال در اصطلاح فقها به این شرکت عقدی نمی گویند. ۳- دو نفر شرکت تشکیل می دهند برای ساخت و ساز، برای واردات و صادرات، یعنی هر کدام به مبلغ یک میلیون تومان سرمایه گذاری می کنند، یعنی در رأس المال شریکند، به این می گویند شرکت عقدی. فإن قلت: در جایی که دو نفر هر کدام شان یک میلیون به حساب می گذارند، یا در میان گذاشتند، با این کار که شرکت حاصل نمی شود هر چند صیغه بخوانند و بگویند: «شارکنا»، مگر اینکه آنها را با همدیگر ممتزجه کنند و یا مختلط، پس عقد در اینجا نشد، بلکه شرکت عقدی به همان شرکت ملکی برگشت. همانطور که در شرکت ملکی «فعال» فعل انسان است، در اینجا هم سرمایه گذاری می کنند برای ساخت و ساز، و هر کدام هم مبلغی را در میان گذاشتند، این کافی نیست، بلکه حتماً امتزاج هم حاصل بشود. پس سؤال این است که در اینجا همین که این دو نفر عقد را خواندند، شرکت محقق شد و حال آنکه تا امتزاج نباشد، شرکت محقق نمی شود. قلت: همین که این دو نفر عقد شرکت را خواندند، یک میلیون هر کدام از ملک خودش بیرون می آید، یعنی نصفش می شود مال او، نصف دیگرش می شود مال این، فرض کنید زید و عمرو می خواهند در یک ساخت و سازی با همدیگر شریک بشوند، زید یک میلیون از جیبش در می آورد و جلوی رویش می گذارد، عمرو نیز همین کار را انجام می دهد، آنگاه با همدیگر عقد شرکت می خوانند، با خواندن عقد، هم یک میلیون زید از ملکش خارج می شود و هم یک میلیون عمرو از ملکش بیرون آید، یعنی زید در یک میلیون عمرو شریک می شود، عمرو هم در یک میلیون زید شریک می شود و نیازی به امتزاج ندارد، بلکه اگر

بخواهند با همدیگر کار کنند، کار کردن احتیاج به امتزاج دارد و باید این پول ها را رویهم بریزند، در حقیقت امتزاج از قبیل وفا به عقد شرکت است. کما اینکه در بیع اگر من جنسی را به کسی فروختم هر چند آن را هنوز تحویل نداده ام، با خواندن صیغه مشتری مالک مبیع و من مالک ثمن و پولش می شویم، اما اینکه باید تحویل بدهم، تحویل دادن مملک نیست، بلکه از قبیل وفا به بیع است، یعنی اگر من بخواهم به بیع وفا کنم، حتماً باید مبیع را به مشتری تحویل بدهم و او نیز باید ثمن را بپردازد. فکرم فرق بین آن یکون التسلیم مملکاً و بین آن یکون التسلیم وفاءً بالعقد، در بیع حتماً باید مبیع را تسلیم کنم، تسلیم مملک نیست، چون با خواند عقد تملیک حاصل شده، غایه ما فی الباب این تسلیم از باب وفا به عقد است، خلافاً لبیع السلم و الصرف، چون آقایان در این دو تا می گویند که تسلیم مملک است، یعنی مادامی که تسلیم نکند، ملک حاصل نمی شود، اگر از باب بیع صرف و سلم (که قبض و تسلیم در آنجا خودش مملک است) قطع نظر کنیم، ملک با عقد حاصل می شود ولی اگر انسان بخواهد وفا به عقدش کند، حتماً باید تسلیم کند. در اینجا هم که این دو نفر عقد شراکت خوانده اند، با خواندن عقد مال از حالت افرادی بیرون آمد و حالت مشترک به خودش گرفت، غایه ما فی الباب اینکه باید تسلیم کند، این از باب وفا به عقد شرکت است نه اینکه شرکت حاصل نشده و به وسیله ی تسلیم می خواهیم شرکت حاصل بشود. اشکال صاحب حدائق بر قسم سوم مرحوم صاحب حدائق نسبت به قسم سوم انتقاد کرده و فرموده من این شرکت را قبول ندارم، یعنی شرکت تنها با عقد درست نمی شود، فقط ایشان مخالف این مسئله است و ما غیر از ایشان کسی را ندیدیم که مخالف باشد. جواب استاد از اشکال صاحب حدائق من نسبت به فرمایش ایشان یک جواب واضح دارم و آن اینکه: جناب صاحب حدائق! آیا دومی را قبول داری و آن اینکه نصف قالی و یا نصف باغش را به من بفروشد، اگر یک طرف بفروشد، می گوید شرکت حاصل می شود، اگر یک طرفش درست است، دو طرف هم درست می شود، یعنی من نیمی از مال را به شما واگذار می کنم، شما نیز نیمی مال خود را به من واگذار می کنی، اگر واقعاً شرکت من جانب واحد درست باشد، قهراً من الجانبین به طریق اولی درست خواهد بود. من از ایشان (صاحب حدائق) تعجب می کنم که چرا اصرار بر شرکت تملیکی دارند، که عملاً گندم ها و جوها و ... را با همدیگر قاطی کنیم، اما به این عقد چندان ارزش قائل نیست و حال آنکه در زمان ما آسیاب تجارت بر محور شرکت عقدی می گردد، یعنی تمام شرکت های که در عصر ما چه در ایران و چه در خارج از ایران فعال است، روی شراکت نامه ای است که یا می نویسند، یعنی انشاء شان کتبی است و یا انشاء شان عقدی می باشد. البته بنابراینکه کتابت هم کافی از عقد است. الثالث: تقسیم الشریکه حسب متعلقاتها متعلق شرکت گاهی عین است و گاهی منفعت است و گاهی حق می باشد، گاهی متعلق شرکت عین است (چه شرکت از قبیل شرکت تملیکی باشد یا شرکت عقدی)، مثل اینکه از پدر انسان خانه ای به ارث برسد، ورثه در آن شریکند، متعلق شرکت هم عین است که همان خانه باشد. گاهی متعلق شرکت منفعت است، مثل اینکه دو تا رفیق در ابتدای ازدواج یک خانه ی دو طبقه را با هم اجاره کنند تا هر کدام در طبقه ای زندگی کنند. متعلق شرکت در اینجا منفعت است. گاهی متعلق شرکت از قبیل حق است مانند: «حق خیار و حق قصاص». الرابع: تقسیم الشریکه حسب کیفیتها مراد از کیفیت چیست؟ گاهی شرکت به نحو اشاعه است و گاهی شرکت به نحو کلی در معین است، گاهی شرکت به نحوی است که هر فردی مستقلاً حق تصرف دارد، اما گاهی این گونه نیست بلکه جمعاً باید تصرف کنند، این بستگی به این دارد که در شراکت نامه چگونه بنویسند. پس گاهی شرکت به نحو اشاعه است، مثلاً کسی یک انبار گندم دارد، من به او می گویم که من نصف این انبار را از شما خریدم، او هم قبول می کند، این قهراً می شود به صورت اشاعه، ولذا نصف انبار مال او می شود و نصفش مال من، نصف را در اینجا حمل بر اشاعه می کنیم. گاهی شخصی در انبار خودش هزا من گندم دارد، من به او می گویم از این هزار من گندمی که در انبار داری، یک صاعش را هم به من بفروش، او

هم قبول می کنند، این از قبیل کلی در معین است. مرحوم شیخ هم این مسئله در کتاب متاجر در باب شرائط عوضین مطرح کرده است، اولی را که گفتیم نصفش را به من بفروش، آن را حمل به اشاعه می کنند، اما آنجا که گفتیم صاعاً من صبره، این را حمل بر کلی در معین می کنند. ثمره اش در کجا ظاهر می شود؟ ثمره اش این است که اگر در اولی نصف از گندم سوخت، یک چهارم از من سوخته و یک چهارم هم از او سوخته، چون مشاع است، اما اگر کلی در معین باشد، مادامی که در آن انبار به اندازه ی یک من باقی است هر چند بقیه اش بسوزد و از بین برود، همه ی سوخت و سوزها مال مالک است و آن یک صاع باقی مانده مال من خواهد بود، مگر اینکه همه ی آن هزار من بسوزد، و فرق شیاع با کلی در معین نیز همین است، البته این منصوص است، مردی خدمت رسول اکرم آمد و گفت: یا رسول الله! من یک انبار آجام و نی داشتم، یک مقداری از آن را فروختم، اما نیم از این آجام سوخته و از بین رفته، حضرت می فرماید همه ی ضررها مال توست، بر طرف مقابل هیچ گونه ضرری متوجه نیست و لذا فرق است بین اینکه بگویند نصف این انبار را فروختم، این حمل بر اشاعه می شود. اما اگر بگویند صاعاً من صبره را فروختم، این حمل بر کلی در معین خواهد شد، اگر حمل بر اشاعه شد، ضررش متوجه هردو می شود، اما اگر حمل بر کلی در معین شد، همه ی ضررها متوجه مالک و بایع است نه مال مشتری و خریدار: الرابع: فی کیفیه الإشتراک ذکر المصنف أنّ الشترکه حسب کیفیه تاره تكون بنحو الإشاعه (می گویند نیمی از انبار را خریدم) و آخری بنحو الکلی فی المعین (می گویند یک صاع از این صبره را خریدم)، و قد تكون علی وجه یكون کلّ من الشریکین أو الشركاء مستقلاً فی التصرف كما فی شرکه الفقراء فی الزکاه، و الساده فی الخمس، و الموقوف علیهم فی الأوقاف العامه. نظریه مرحوم سید مرحوم سید معتقد است که فقرا با مالک در مقدار زکات شریکند و هردو مستقل در تصرف هستند، یعنی هم مالک می تواند مستقلاً تصرف کند از این گندم بردارد و هم فقیر. روی این مسئله باید مطالعه شود که آیا واقعاً فقرا مستقل در تصرف هستند، یا سادات و موقوف علیهم مستقل در تصرف می باشند و یا اینکه یک نظم و نظامی در کار است؟

ص: ۱

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در باره ی کیفیت شرکت است که گاهی به صورت کلی در معین است و گاهی به صورت اشاعه می باشد، اشاعه جای بحث ندارد چون اساس شرکت از نظر آقایان همان شرکت در اشاعه است و لذا در آن کسی حرفی ندارد، بحث در کلی در معین است، فرض کنید کسی یک صبره گندم دارد، و من از او یک من از او می خرم (صاعاً من الصبره)، آقایان می گویند که این هم یک نوع شرکت است، منتها تفاوتش با اشاعه این است که در اشاعه اگر ضرری وارد شد، بر دو طرف وارد می شود نه بر یک طرف، اما در کلی در معین ضرر فقط متوجه مالک و بایع است نه متوجه مشتری. و لذا باید دقت کنید که اگر کسی گفت ربع این صبره را خریدم (کسر)، این از قبیل اشاعه است و اگر لطمه و ضرری وارد شد، این ضرر متوجه هردو نفر است هم بایع و هم مشتری. اما اگر کسر را به کار نبرد، بلکه من را به کار برد، این را حمل بر کلی در معین می کنیم.

سؤال

اینکه شما گفتید در اشاعه اگر لطمه و ضرری وارد شود، بر هردو وارد می شود هم بر مالک و بایع و هم مشتری، اما در کلی در معین اگر لطمه و ضرر وارد شد، مادامی که یک صاع از این صبره باقی است، ضرر متوجه مالک و بایع است نه بر مشتری مگر اینکه همه اش (همه ی انبار) از بین برود که آن مسئله ی دیگری است، سؤال این است که این تفاوت در حکم است، اما از نظر ماهیت اینها فرق شان چیست؟

ص: ۲

جواب

فرق شان واضح است، مرحوم شیخ در متاجر و دیگران از این اشکال جواب داده اند و گفته اند در اشاعه هر جزئی را که شما حساب کنید، نصفش مال مالک و بایع است و نصفش مال مشتری، مثلاً اگر انسان یکدانه گندم را در نظر بگیرد، نصفش مال این است، نصفش مال آن دیگری، در اشاعه هر جزء از لا یتجزی اگر وجود داشته باشد، مشترک بینهما است، ولی در کلی در معین این گونه نیست، بلکه همه ی گندم متعلق به مالک است، مگر صاع من صبره که مال مشتری می باشد. در حقیقت واحد مبهمی مال مشتری است، اما بقیه مال مالک، تصویر کلی در معین از این قبیل است، مثل اینکه شما بگویید: «جئنی برجل» یک نفر را می خواهید، اما در میان افراد کثیر، پس تصویر اشاعه ماهیه با تصویر کلی در معین فرق جوهری دارد چون در اشاعه هر جزئی دونیم می شود، ولی در کلی در معین این گونه نیست، بلکه اعتبار این است که این صبره همه اش مال مالک است مگر یک فردش که مال مشتری می باشد، کأنه این صبره هزار فرد است، نهصد و نود و نه فردش مال مالک است، یک فردش مال مشتری.

بیان صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر در کلی در معین اشکال کرده و فرموده: ما از زمانی که بزرگ شدیم، از اساتید خود شنیدیم که شرکت بر اساس اشاعه است، که هر جزئی را بگیریم، آن را دونیمش کنیم، در کلی در معین اشاعه نیست بلکه هزار فرد است، که نهصد و نود و نه تایش مال مالک است و یک فردش هم مال مشتری است، بعد می گوید مگر اینکه اشاعه را تفسیر کنیم به معنای دیگر و بگوییم عدم التعین، یعنی بگوییم مراد از اشاعه عدم التعین است، این فرد معین نیست، هزار فرد در این صبره است، اما فرد معین نیست مگر اینکه اشاعه را این گونه معنا کنیم، نه اینکه اشاعه را به معنای معروفش بگیریم و بگوییم اشاعه این است که هر جزئی از اجزاء بین دو نفر شریک است، اشاعه را به معنای عدم تعیین می گیریم، گاهی صاع در خارج معین است و یک موقع هم نامعین می باشد.

ص: ۳

مرحوم حکیم نسبت به کلام صاحب جواهر ایراد گرفته و می فرماید در کجای لغت اشاعه به معنای عدم تعیین است، بلکه اشاعه به همان معنای معروف است که هر جزئی از اجزاء را بگیریم، در آنجا دو سهم وجود دارد، عدم تعیین اشاعه نیست.

بنابراین، جواهر با مستمسک هردو شریکند که می خواهند بگویند کلی در معین از قبیل شرکت نیست، چون در شرکت اشاعه معتبر است، ولی جواهر توجیه کرده، اما مرحوم حکیم توجیه ایشان را قبول نمی کند و می گوید اشاعه به معنای عدم تعیین نیست.

دیدگاه استاد

استاد: ما می گوئیم شرکت یک امر عرفی است، وحی منزل نیست که شرکت حتماً باید به صورت اشاعه باشد، شرکت معنایش این است که در فلان مال هم من سهم دارم و هم شما، منتها سهم داشتن بر دو قسم است، گاهی در هر جزئی از اجزاء شریکیم، مثلاً در یکدانه گندم هم شما شریکید و هم من، یعنی نصفش مال من است و نصفش مال شما. اگر مردی بمیرد و هشت تا ورثه داشته باشد، در هر دانه گندم، هشت تا سهم خوابیده، این یکنوع اشاعه است، گاهی اشاعه این گونه است که نهصد و نود و نه مال مالک است، یکی هم مال مشتری است، اما چون معین نیست فلذا نوع شرکت حاصل است، شرکت یک معنای تعبدی نیست که از خدا و پیغمبر بگیریم، بلکه این یک معنای عرفی است و لذا این هم یکنوع شرکت است، آن هم یکنوع شرکت می باشد.

به بیان دیگر شرکت این است که بعد از ضمیمه ی دو شیء، امر ثالثی پیدا شود، نهصد و نود و تا مال زید است، یکدانه هم مال عمرو است، وقتی هردو را رویهم ریخته، امر ثالثی پیدا می شود، سابقاً یک خروار نبود، ولی الآن یک خروار شد، سابقاً یک تن نبود، ولی الآن یک تن شد. شرکت یک معنای عرفی است، از اجتماع دو فرد، فرد ثالثی پیدا شود، اینجا هم فرد ثالثی است.

مطلب سوم این است گاهی از اوقات شرکا مستقل در تصرف هستند، یعنی هر کدام از آنها مستقل در تصرف هستند مانند زکات و خمس، البته فقرا مستقل در تصرف هستند در سهم زکات نه در سهم مالک، چون سهم مالک، مال خودش است، در سهم زکات همه ی شان مستقل در تصرف هستند، در سهم سادات و سهم امام علیه السلام، هر سیدی مستقل در تصرف در آن سهم است.

این مسئله من قدیم الأيام در کتاب های ماست، ولی در اینجا نظر داریم و معتقدیم که افراد شریک نیستند، یعنی نه فقراء شریکند در زکات و نه سادات شریکند در سهم ساده، زکات ملک عنوان است، «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ، الْخ» ملک فقراست، «عنوان» مالک هستند، سهم سادات و سهم امام هم از روایات امام هادی فهمیده می شود که ملک مقام امامت است، پس افراد چه کاره هستند؟ افراد مصرف هستند یعنی باید در باره ی اینها مصرف بشوند، پس فرمایش مرحوم سید که گاهی شرکا مستقل در تصرف هستند، این بستگی به این دارد که بگوییم فقراء «بأعيانهم الخارجيه» مالک هستند، البته اگر کسی این حرف را بزند، حق همان است،

اما اگر بگوییم ظاهر آیه مالکیت عناوین ثمانیه است، «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ سَبِيلِ الْخ.» اما در سهم امام، نه سهم این سید است، نه ملک آن سید است و نه ملک آن طلبه، بلکه ملک مقام امامت است.

و منه يظهر حال الخمس فإن الظاهر أنّ مالک هو عنوان الإمامه، كما هو المستفاد من من رواية أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي الحسن الثالث (امام هادی) عليه السلام: «إِنَّا نَوْتِي بِالشَّيْءِ (یعنی پیش ما اموالی را می آورند) فيقال: هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا (مال امام جواد است) فكيف نصنع؟ فقال: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامه فهو لي، و ما كان غير ذلك فهو ميراث علي كتاب الله و سنّه نبیه» الوسائل: ٦، الباب ٢ من أبواب الأنفال، كتاب الخمس، الحديث ٦.

هر کدام ملک شخصی امام جواد است، آن ارث است، اما اگر اموالی را به عنوان خمس آورده اند، آن مال مقام امامت است، بعداً به امام بعدی می رسد، معلوم می شود که همه ی اینها ملک مقام است و لذا آقایان فعلی علی الظاهر سهم امام و سهم سادات را از هم جدا نمی کنند، البته من احتیاط می کنم. چرا جدا نمی کنند؟ چون همه را ملک مقام امامت می دانند، بعداً هم منتقل می شود به نائب امام، البته باید این امام یا نائب به مصرف برساند، یعنی هم به مصرف سادات برساند و هم به بخش امامت.

علی ائی حال نتیجه می گیریم اینکه معروف است که ملک افراد است، ملک افراد نیست بلکه ملک مقام است و این ایجاب می کند که حتماً زکات و خمس زیر نظر ولی فقیه مصرف بشود، چون آن عنوان که مالک است، باید کسی ولایت داشته باشد که متصدی مقام باشد که بتواند عنوان فقیر را بگیرد و به مصرف فقیر برساند، هم در زکات احتیاط است و هم در خمس، و لذا مرحوم امام نیز احتیاط می کرد حتی در زکات و در خمس به طریق اولی، اینها مال مقام هستند، عوام الناس که ولایت ندارند تا نسبت به این عناوین کاری انجام بدهند، قهراً متعلق می شود به کسی که دارای ولایت باشد، البته این مسئله بحث مفصل و طولانی دارد که ما آن را مفصلاً در کتاب خمس بحث کردیم.

آنگاه مرحوم سید وارد مطلب چهارم می شود (مطلب اول کیفیت علی نحو الإشاعه، مطلب دوم کیفیت علی نحو الکلی فی المعین، مطلب سوم همه ی شرکا مستقل در تصرف باشند، مثال زکات و خمس)، مطلب چهارم، مثالش موقوف علیهم است، موقوف علیهم کلهم مستقلون فی التصرف، نباید اجازه از همدیگر بگیرند.

باز این مسئله پیش من مخدوش است. چرا؟ لأن الوقف علی قسمین، گاهی وقف است بر انتفاع، گاهی وقف ملکیت منفعت است، اگر وقف است بر انتفاع، مانند مدارس، مدارس وقف انتفاع است، یعنی طلبه حق ندارد که انتفاع فلان حجره را به دیگری بفروشد، بلکه فقط خودش در آنجا حق سکونت دارد، اما حق ندارد که حق انتفاعش را به دیگران بفروشد. اگر حق انتفاع است، که اصلاً این مسئله مطرح نیست که مستقل باشد یا مستقل نباشد.

عمده این است که اگر وقف، وقف انتفاع نیست، بلکه وقف، وقف منفعت است، باغ را وقف کرده بر ایتام یا باغ را وقف کرده بر اولادش، این منافع و میوه ها، باز ما در آنجا معتقدیم که «مالک» عنوان موقوف علیهم است، این عنوان مالک است، منتها این بچه ها مورد مصرف هستند نه موقوف علیهم، در این سه مثال خلط شده بین المصروف و بین مالک، «مالک» عناوین است، اینها مصرف هستند، اگر مصرف شدند، سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی اینها شریک نیستند تا بگوییم مستقل در تصرف هستند، بلکه مورد مصرف هستند و باید به آنها پول داد نه اینکه مالک هستند و بگوییم مالکیت شان علی نحو الإستقلال می باشد. البته این آراء و نظریات بنده است و ممکن است بعضی ها با این آراء مخالف باشند. ولی از نظر ما حق همین است که بیان کردیم.

مرحوم سید در این مقدمه همه حرف ها را زد، منتها یک چیز را فراموش کرده است و آن اینکه شرکت را قسمت کند.

إن قلت: ممکن است شما بگویید تا حال کلمه ی قسمت را به کار می بردید؟

قلت: من قسمت را در نوع به کار می بردم و می گفتم: الوقف التملیکی و أقسامه، الوقف العقدي و أقسامه، اما مطلق شرکت را تقسیم نکردیم، بله! تقسیم داشتیم، منتها تقسیم نوعی بود، یعنی: «الشركة التملیکیه و أقسامه، الشركة العقديه و أقسامه» اینها را بررسی کردیم.

اما خود شرکت بعنوان جامع سواء اكانت تملیکیه أو عقديه، این را تقسیم نکردیم، مرحوم سید این را تقسیم نکرد، ولی در آینده خواهد آمد و آن این است که گاهی شرکت از قبیل شركة الأموال است، و گاهی شركة الأبدان است که به آن می گویند: شرکت در اعمال. و گاهی شركة الوجوه است و ما آن را قبلا معنا کردیم و گفتیم دو نفر آبرومند هستند و مشغول تجارت می شوند و هیچ سرمایه ندارند، ولی با هم شریکند، کار می کنند و در درآمد با همدیگر شریک هستند.

گاهی شركة الموافضه است، این دایره اش وسیع تر است، دو نفر در همه چیز با همدیگر شریک می شوند حتی اگر دیه آمد، دیه مال هردو است، اگر ماشین شان خسارت دید، مال هردو است. هرچند ما اینها را در اول شرکت معنا کردیم و مرحوم سید هم آنها را در آیند معنا خواهد کرد و بحث خواهد نمود.

خلاصه مطالب گذشته

۱: شرکت را لغه و اصطلاحا معنا کردیم.

۲: شرکت تملیکیه، اسبابها و أقسامها، شرکت عقديه أسبابه و أقسامها.

۳: کیفیت شرکت، که گاهی کیفیت شرکت اشاعه است، گاهی کلی در معین است و گاهی هم شرکا شریکند با هم، اینها را ما انکار کردیم. الآن از مقدمه ای که مرحوم سید گفته بود خارج شدیم، تمام اینها بحث های مقدماتی و تمهیدی بود که انسان نسبت به مسائل آینده آگاه تر بشود، مقدمه تمام شد و لذا می فرماید:

ص: ۸

المسألة الأولى: «لا تصح الشركة العقدية إلا في الأموال، بل الأعيان، فلا تصح في الديون، فلو كان لكل منهما دين على شخص، فأوقعها العقد على كون كل منهما بينهما لم يصح».

شرکت تملیکی بحث ندارد، چون بحث آن را قبلاً کرد، شرکت عقدی می فرماید باید حتما در اموال باشد، بل الأعیان، چرا بعد از کلمه ی اموال، اعیان را می آورد؟ لأن الأموال أعمّ و الأعیان أخصّ، خرج المنافع، چون در منافع شرکت جایز نیست.

سؤال

چطور شما می گوئید در منافع شرکت جایز نیست و حال آنکه قبلاً گفتیم گاهی شرکت در اعیان است و گاهی در منافع است مثل اینکه خانه را برای نشستن اجاره می کنیم، این تناقض را چگونه حل می کنید، البته تناقض نیست، بلکه سوالی است که مطرح شده و شما آن را جواب بدهد؟ قبلاً- گفتیم که گاهی هم شرکت در منافع است مثلاً- دو طلبه هستند و تازه هم ازدواج کرده اند فلذا هر دو یک خانه را اجاره می کنند یا دو تاجر هستند و هر دو با همدیگر یک انباری را اجاره می کنند، ولی در اینجا منافع را بیرون برد، ما الفرق بین آنجا که گفتیم جایز است، ولی در اینجا می گوئیم جایز نیست؟

جواب

جوابش روشن است، شرکت در منافع اشکالی ندارد، مثلاً- دو نفر با همدیگر یک خانه را اجاره می کنند و توی آن می نشینند، ولی در اینجا منافع را سرمایه گذاری می کنیم، منفعت سرمایه می شود، می گوید اگر شرکت عقدی کردیم، حتما باید اعیان باشد، منفعت قابل سرمایه گذاری نیست، شما منفعت این خانه را، من هم منفعت آن خانه را رأس المال کنیم، منفعت رأس المال نمی شود.

ص: ۹

بنابراین، آنجا مسئله این بود که شرکت در منافع مانعی ندارد، پدر که می‌میرد، خانه که به بچه‌ها می‌رسد، همگی شریک در منافع هستند، ولی بحث ما در اینجا سرمایه‌گذاری است، رأس‌المال باید مال باشد نه دین، عین باشد نه منفعت، منفعت نمی‌تواند رأس‌المال باشد برای شرکت عقدی، بگوییم درآمد این خانه که من اجاره داده‌ام با درآمد آن خانه که شما اجاره داده‌اید، درآمدشان رأس‌المال باشد، این درست نیست.

علی‌کل‌تقدیر، آنجا یک مسئله است و اینجا یک مسئله‌ی دیگر، در آنجا منافع رأس‌المال نیست ولی در اینجا منافع رأس‌المال است که بررسی خواهیم کرد.

به بیان دیگر در آنجا مقصود این بود که در دنیا می‌شود که دو نفر در منافع شریک باشند، ولی در اینجا بحث در این نیست، بلکه بحث در این است که آیا می‌توانیم منافع را هم رأس‌المال قرار بدهیم یا باید رأس‌المال حتماً اعیان باشد.

بعد می‌فرماید که دین در دنیا دو جور می‌تواند مطرح باشد، یکی اینکه جنسی را یا خانه را باهم شریک بودیم و آن را به زید به صورت نسیه فروختیم، دینی که الآن در ذمه‌ی زید است، ما دو نفر شریک هستیم، البته این صحیح است ولی خارج از بحث ماست، چون بحث ما در جایی است که دینی را سرمایه‌گذاری کنیم، رأس‌المال کنیم، این یک فرضی است که اصلاً محل بحث نیست، همه‌ی شرکا جمع می‌شوند و خانه را می‌فروشند، اما خریدار نسیه می‌خرد، دینی که الآن در ذمه‌ی خریدار است هر دوی ما شریک هستیم، این جای بحث نیست.

دومی این است که می خواهیم سرمایه گذاری کنیم، دین را من سرمایه گذاری کنیم، دین را هم شما، فرض کنید که من از زید هزار تومان طلب دارم، شما نیز از همان زید هزار تومان طلب دارید، بگوییم فلانی! بیا با هم شرکت تشکیل بدهیم، چطور؟ آن هزاری که من دارم، نصفش مال تو، در مقابل آن هزار تومانی که شما بر گردن او دارید، نصفش مال من، در واقع دوتا دین بر گردد و رأس المال بشود، البته که من که هزار تومان از زید طلب دارم، واگذار می کنم، نصفش را به او واگذار می کنم به شرط اینکه او هم در مقابل نصف دین خودش را به من واگذار کند، آقایان می گویند این جایز نیست.

مثال ۲: من هزار تومان از زید طلب دارم، شما هزار تومان از عمرو طلب دارید، آنگاه می گویم: فلانی! بیا با هم شرکت تشکیل بدهیم، آن هزار تومانی که من بر ذمه ی عمر دارم و آن دینی که شما بر ذمه ی زید دارید با طاق بزنیم و شریک بشویم، می گویند این جایز نیست، چرا جایز نیست؟ دو دلیل آورده اند، دلیل اول فوق العاده ناقص است و می گویند بیشتر فی الشرکه الإمتزاج، در اینجا امتزاج نیست، دین در ذمه ی اوست، دین دیگر هم در ذمه ی او است فلذا امتزاج نیست، این دلیل خیلی دلیل واهی و سست است. چرا؟ چون بحث ما در شرکت تملیکی نیست، بلکه در شرکت عقدی است و در شرکت عقدی امتزاج شرط نیست، حتی اگر پول من در اینجا قلمبه است، پول شما هم در آنجا قلمبه است، همین که صیغه ی شرکت را خواندیم، نصفش مال من است و نصفش مال شما، هر چند بهم امتزاج نشود، البته باید امتزاج بشود، این من باب وفا به تسلیم است و الا شرکت حاصل شد.

مرحوم آیه الله خوئی دلیل دیگری آورده و می گوید اگر سرمایه گذاری دین باشد، این از قبیل بیع الدین بالدین است، من نیمی که گردن او طلب دارم، نیش را به شما فروختم، در مقابل نیم دیگری که شما بر گردن او دارید و هردو نسیه است، بیع الکالی بالکالی و بیع الدین بالدین است، مرحوم آقای خوئی نسبتاً دلیل قانع کننده ی آورده است، ایشان می فرماید این از قبیل بیع الدین بالدین است، من نیم معدوم را می فروشم در مقابل نیم معدوم دیگر.

نظریه ی آیه الله خوئی

ما ذكره السيد الخوئي قائلاً: «بأن حقيقة الشركه هذه ترجع إلى تمليك كل من المتعاقدين حصه مما له في ذمه مدینه، بالآخر بإزاء تمليكه له حصه مما له في ذمه مدینه، فهي في الحقيقة معاوضه بلفظ الشركه، و هي ممنوعه لنهي النبي صلى الله عليه و آله عن بيع الدین بالدین، فإن المنصرف منه هو النهی عن المعاوضه بالدین مطلقاً (نباید و ام ها با همدیگر معاوضه بشوند، حالا می خواهد تحت عنوان بیع باشد یا تحت عنوان شرکت باشد، ما نوکر لفظ نیستیم بلکه نوکر ماده هستیم، شارع می خواهد اقلاً یک طرف نقد باشد نه اینکه هردو طرف نسیه باشد، ولو شارع فرموده بیع الدین بالدین، اینجا دین نیست، اینجا می گوئیم شرکت فی دینی، اما حقیقتاً ملاک بیع الدین بالدین در اینجا هم است) و من غیر اختصاص بعنوان الدین کما یشهد له ما ورد فی جمله من النصوص من النهی عن قسمه الدین»

روایات داریم که دوتا شریک می خواهند از همدیگر جدا بشوند، شرکت هم از عمرو طلب دارد و هم از زید، ما می گوئیم طلبی که از زید است مال این شریک، طلبی که از عمرو است، مال آن شریک، یا پدر مرده و از دو نفر طلب دارد و دوتا هم ورثه است، می گوئیم آن طلب مال آن پسر و آن طلب دیگر هم مال این پسر باشد. این ممنوع است، معلوم می شود که شرع مقدس روحش می خواهد اقلاً عینی در کار باشد،

كما يشهد له ما ورد في جملة من النصوص من النهي عن قسمه الدين بأن يجعل تمام ما في ذمّه المدین الأول لأحد الورثة في قبال كون تمام في ذمّه المدین الثاني للوارث الآخر فإنّها تؤكد منع الشارع المقدس عن تعویض الدين بالدين و مبادلتة بمثله تحت أي عنوان من العناوين كان» مبانی العروه الوثقی: ۳/۴۴۳.

بازیگری نیست، بیع باشد یا شرکت یا چیز دیگر باشد، باید در وسط یک چیزی در میان باشد، منتها از نظر ما اشکالی ندارد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۱ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

آیا در «باب شرکت» دین می تواند رأس المال باشد یا نه؟

بحث ما در این است که آیا در «باب شرکت» دین می تواند رأس المال باشد یا نه؟

در اینجا مسئله مورد اختلاف است بین ما و دیگران، یعنی آقایان می گویند دین نمی تواند رأس المال باشد، فرض کنید دوتا شریکند و هر دو از یک نفر طلبکار هستند، با همدیگر قرار می گذارند طلب های که از زید داریم، هر دو رأس المال باشد برای شرکت، یا یکی از زید طلبکار است و دیگری از عمرو طلبکار می باشد، هر دو قرار می گذارند این دوتا طلبی که هر دو از دو نفر داریم، اینها رأس المال باشد، می فرماید دین نمی تواند رأس المال شرکت باشد. گاهی می گویند چون امتزاج محقق نمی شود و حال آنکه در شرکت امتزاج شرط است (یشترط فی الشركه الامتزاج).

ما گفتیم این دلیل چندان دلیل درستی نیست، چون امتزاج در جای شرط است که شرکت ما از قبیل شرکت ملکی باشد و حال آنکه فرض ما این است که شرکت ما از قبیل شرکت عقدی است.

ص: ۱۳

دلیل آیه الله خوئی

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید که این مشمول ادله ی بیع الدین بالدین است و ما روایات داریم که بیع الدین بالدین باطل است، کالی به کالی باطل است. «دین» مدخلیت ندارد، آنچه که مدخلیت دارد این است که هر دو طرف قضیه نسیه و کالی باشد ولو در آنجا کلمه ی دین در کار نباشد، این دو نفر سرمایه گذاری می کنند و مبادله می کنند و می گویند نیمی از طلب من از زید مال تو باشد، دیگری هم می گوید نیمی از طلب من از زید مال تو در مقابل هم، این در واقع شبیه «معاوضه الدین بالدین» است، من صد تومان طلبکار هستم، می گویم پنجاه تومانش مال تو باشد، او هم می گوید من هم صد تومان طلبکار هستم، پنجاه تومانش مال تو باشد، تو پنجاه تومان در مقابل تقابل می کنی و حال آنکه موجودی در کار نیست، این شبیه بیع الدین بالدین است.

نظریه ی استاد

ما معقدیم که ادله ای که ایشان استدلال می کنند از قبیل بیع الدین بالدین، شامل اینجا نیست، روایاتی که در این زمینه است اگر روایات را مطالعه کنیم، روایات شامل این مورد نیست، روایات موردی دارد، شامل این مورد نیست.

بررسی روایات

روایات را بررسی می کنیم که آیا اصلاً این روایات شامل ما نحن فیه است یا نه؟ که دو نفر دو تا طلب دارند، می گویند این طلب ها را رأس المال قرار می دهیم وقتی که وصول بشود، من وصول کردم، شما هم وصول کردی، هر دو نفر وصول کردیم رأس المال ما باشد، حال عقد می خوانیم ولی وصولش حالا نیست.

ص: ۱۴

۱: و عنه (جناب شیخ) عن أحمد بن محمد (لابد این عسی است، چون دنبالش دارد عن الحسن بن علی، احمد بن محمد بن عیسی، استادش حسن بن علی بن فضال است) عن الحسن بن علی، عن محمد بن الفضیل، عن أبي حمزة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كان له علي رجل دين فجاءه رجل فاشتره منه بعرض (گفت این قالی را از من بگیر، من طلبت را وصول می کنم، قالی را به صاحب طلب داد، یعنی قالی را به طلبکار داد که برود و دین را از آن طرف بگیرد، چرا این کار را می کند؟ معلوم می شود که قالی کمتر است، دین بیشتر است، قالی به هشتاد می ارزد، می گوید این قالی را از من بگیر و آن دینت را به من بفروش، علی رجل دین فجاءه رجل فاشتره منه بعرض (عرض، به سکون راء، = متاع، جمعش عروض است) ثم أنطلق إلى الدین عليه الدین (آنگاه سراغ بدهکار رفت)، فقال: أعطني ما لفلان عليك (طلبی که فلانی داشت مال من است) فإني قد اشتريته منه، سوال کرد از حضرت که: كيف يكون القضاء في ذلك؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: يرّد الرّجل الدّين عليه الدّين ماله الدّين اشترى به من الرّجل الدّين له الدّين» بدهکار رد می کند، به همان قیمتی که از طرف خریده، همان را به او می دهد. «يرّد الرّجل الدّين عليه الدّين، ماله الدّين اشترى به من الرّجل الدّين له الدّين» من الرّجل، بیان است برای: «الدّين اشترى به من الرّجل» است. الوسائل: ج ۱۳، الباب ۱۵، من أبواب الدین و القرض، الحدیث ۲.

معلوم می شود که همه ی دین را نباید به این بدهد، بلکه فقط می تواند قیمت قالی را بگیرد، فرض کنید قالی هشتاد تومان است، طلبش هم صد تومان است، این قالی را به این داده که صد را بگیرد، حضرت می فرماید: باید قیمت قالی بگیرد و الا سر از ربا در می آورد، کم را داده و می خواهد زیاد تر و بیشتر را بگیرد. این گونه بیع ها صحیح نیست.

این را روایتی است در این مورد، بیع الدین بالدین صحیح نیست، یک طرف قالی است، قالی را به او می دهد، قالی کمتر، برود بیشتر بگیرد، حضرت می فرماید حق گرفتن بیشتر را ندارد، بلکه باید همان قیمت قالی را بگیرد و در غیر این صورت ربا لازم می آید، چون هشتاد را داده و صد را گرفته است.

اما اگر نقد باشد، حکمش چگونه است، قبول داریم که اگر نقد باشد، بگوید هشتاد را از من بگیر، حواله کن که من بروم از او صد بگیرم، آیا این ربا می شود یا نه؟ می شود، متاع هم در حقیقت جانشین این است، حد اکثر روایت را می توانیم حمل بر کراهت کنیم، یعنی اگر نتوانیم بر موازین فقهی تطبیق کنیم، حمل بر کراهت می کنیم.

۲: و عن محمد بن یحیی (عطار قمی که استاد مرحوم کلینی است) و غیره، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عیسی، عن محمد بن الفضیل، قال: قلت للرضا علیه السلام: رجل اشتری دیناً علی رجل ثم ذهب إلى صاحب الدین فقال له: ادفع إلی ما لفلان علیک فقد اشتریته منه، قال: یدفع إلیه قیمه ما دفع إلی صاحب الدین (معلوم می شود که آنجا هم متاع داده) و بریء الذی علیه المال (اگر همان قیمت آن متاع را بدهد، این بدهکار ذمه اش از همه ی طلب بری می شود) من جمیع ما بقی علیه»

الوسائل: ج ۱۳، الباب ۱۵، من أبواب الدین و القرض، الحدیث ۳.

در حقیقت بدهکار هم در اینجا استفاده می کند. چطور؟ صد تومان بدهکار بود، قیمت متاع هشتاد تومان بود، هشتاد را بدهد ذمه اش بری می شود، بیست تومان هم به نفع بدهکار است.

روایاتی که ما داریم همین است که بیان شد، مرحوم آیه الله خوئی اینجا از قبیل بیع الدین بالدین است، این روایات شامل حال ما نیست، بیع الدین بالدین روایاتش همین است، «ما نحن فیه» تحت این روایات داخل نیست، چون این روایات در جایی است که شخص طلب دیگری را به قیمت کمتر می خرد، تا برود از او بیشتر بگیرد، منتها متاع می دهد که قیمتش کمتر است، یکنوع کلاه گذاری کند بر ربا خواری. حضرت در اینجا می فرماید بدهکار فقط قیمت متاع را بدهد نه بیشتر، همان قیمت متاع را بدهد، ذمه اش بری می شود، روایات این بود، این روایات چه ارتباطی به بحث ما دارد که من از زید صد تومان طلبکارم، شما هم از زید صد تومان طلبکار هستید، این دو طلب ها را با همدیگر شریک می کنیم که انشاء الله که وصول شد، با این دو تا طلب مشغول کار و فعالیت می شویم، این روایات شامل ما نحن فیه نیست، روایات بیع الدین بالدین را باید مطالعه کرد، روایات بیع الدین بالدین همین است که بیان شد.

۳: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن ابراهیم بن مهزم، عن طلحه بن زید، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «لا- يباع الدّين بالدّين» الوسائل: ج ۱۳، الباب ۱۵، من أبواب الدين و القرض، الحديث ۱.

ما در اینجا بیع نمی کنیم، خرید و فروش نمی کنیم، بلکه دو تا مال را می خواهیم رویهم بریزیم که عند الوصول برای سرمایه باشد، این ما هستیم که داریم تجزیه و تحلیل می کنیم و می گوییم نیمی از طلب من مال تو، در مقابل نیمی از طلب تو مال، این تجزیه و تحلیل ماست، در حقیقت بیعی در کار نیست بلکه رویهم ریختن است، دو تا سرمایه است که فعلا نقد نیست، رویهم می ریزیم تا در آینده مشغول کار بشویم.

از نظر من مانعی نیست هر چند آقایان این را جایز نمی دانند و آن را تحت عنوان بیع الدین بالدین می برند، ولی از نظر ما این از قبیل خرید و فروش نیست بلکه ریهم ریختن است، از نظر ما عینا مانند شرکت تملکی است، در شرکت تملکی رویهم می ریختیم، در اینجا نیز به یک معنا رویهم ریختن است، منتها چون ملموس نیست، فلذا ناچاریم که با عقد و کتابت مسئله را تمام کنیم.

شرکت در اعیان اشکالی ندارد، شرکت در دیون آقایان می گوید اشکال دارد، ولی از نظر ما روایات شامل اینها نیست.

الشركة فی المنافع

آقایان می گویند شرکت در منافع جایز نیست، ما یک سؤالی را مطرح کردیم و گفتیم در گذشته گفتیم یکی از متعلقات شرکت، منافع است، مثل اینکه خودمان می رویم یک انباری را اجاره می کنیم و شریک می شویم، یا پدر کسی می میرد، یک انباری را اجاره کرده، ورثه در منافعش شریک می شود. همان ها که متعلق شرکت گاهی منافع است، ولی آقایان می گویند: و کذا لا تصح فی المنافع.

ما این تعارض را چگونه حل کنیم؟

ما قبلا- گفتیم که متعلق شرکت منافع باشد، این جای بحث نیست، پدر کسی خانه را اجاره کرده، می میرد ورثه شریک در منافع است، یا خودمان خانه ای را اجاره می کنیم، شریک در منافع هستیم، ولی در اینجا مسئله چیزی دیگر است و آن این است که یک منفعتی من دارم و منفعتی هم شما دارید و این دو تا منفعت را سرمایه قرار می دهیم و رأس المال می کنیم، آقایان می گویند: «منافع» رأس المال نمی شود، شما خانه ای دارید، یک مسافر خانه دارید، هتل دارید، منافع دارد، طرف هم هتل دیگر دارد، منافع دارد، منافع را سرمایه گذاری کنیم، شرکت بر اساس منافع باشد:

مرحوم سید می فرماید: و کذا لا تصح فی المنافع بأن یکون لكل منهما دار - مثلاً - و أوقعا العقد علی أن تكون منفعه کلّ منهما بالنصف مثلاً.

آنگاه مرحوم سید راه حل نشان می دهد که در آینده خواهد آمد.

ولی آقایان می گویند این جایز نیست، چرا جایز نیست، نکته ی عدم جواز چیست؟

نکته اش این است که یا امتزاج در اینجا حاصل نیست، یا باید یک علت دیگری برای این بتراشیم که چرا منافع نمی تواند رأس المال باشد.

مثال

زید یک مسافر خانه دارد، عمرو هم یک هتل دارد، هتل زید کوچکتر است و لی هتل عمرو بزرگتر است، این دو نفر با همدیگر قرار می گذارند و می گویند این دو تا مسافر خانه منافعش مشترک باشد، منتها یا بالمناصفه یا بالکسر، اگر هر دو مسافر خانه مساوی هستند، منافع هم مساوی باشد، اگر از یکی بزرگتر باشد، منافع هم به اساس همان باشد، چرا ما نتوانیم این کار را انجام بدهیم؟

اگر بگویید: امتزاج نیست، در جواب می گوئیم امتزاج مال شرکت تملکی است نه مال شرکت عقدی، و ما نحن فیه از قبیل شرکت عقدی است نه شرکت تملکی، این نوع تعبد ها سبب شده است که شرکت در فقه اسلامی ما دایره اش مضیق بشود در شرکت در اعیان، دیون را خارج کردند، چون در دیون امتزاج نیست، یا از قبیل بیع الدین بالدین است کما اینکه مرحوم آیه الخوئی فرمودند.

منافع را هم خارج کنیم و حال آنکه این یک امر رایج است، سابقاً در کربلا و نجف هتل ها زیاد نبود، خانه ها مسافر خانه بود، در ایام زوار سه خانه یا سه تا صاحب خانه با همدیگر شریک می شوند، یک عده مسافر پیش من می آید و من جا ندارم، و من بتوانم حواله ی شما بدهم، علی الظاهر مانعی برای این کار نباشد، امتزاج شرط نیست، بیع الدین بالدین هم در اینجا نیست، معامله هم در اینجا معامله ی عقلائی است، یعنی نه ربا است، نه خدعه و غرر است، نه قمار است، هیچ یک از عناوین محرمة بر این تطبیق نمی کند جز اینکه بگوییم مسئله امتزاج در اینجا وجود خارجی ندارد و حال آنکه امتزاج مال شرکت تملکی است و بحث ما در شرکت عقدی است نه در شرکت تملکی.

و هذا النوع من الشركة أمر رائج، مثلاً لو فرضنا أنّ فندقاً (مسافر خانه) لشخص ينزل فيه المسافرون في أيام خاصه و قد ضاق بهم ، و إلى جنبه فندق آخر مثله ، فيتفق صاحب الفندقين على التشارك بالانتفاع بهما فينزل فيهما المسافرون، و بالتالي تتقاسم الأجره لكلا الفندقين بالمناصفه أو بحسب السعه و الضيق.

على ای حال مانعی برای این کار نیست که منافع رأس المال باشد

إن قلت: ممكن است بگویند منافع یک چیز مشت پرکن نیست، شرکت باید رأس المالش مشت پرکن باشد،

قلت: جوابش این است عین خارجی نماینده منافع است، در حقیقت این مسافر خانه خارجی مجسمه ی منافع است، کأنه منافع در این خانه قلمبه شده، اگر منافع را بخواهیم قلمبه و خلاصه کنیم، می شود عین. اگر منافع را پخش کنیم، می شود منفعت، همین مقداری که عین خارجی است و قابلیت دارد که از این دوتا بهره بگیرند، چه مانعی دارد که هر دو رأس المال باشد.

«و على هذا فلا یرد على هذا النوع من الشركة إشكال إلا القول بشرطیه الامتراج، و قد عرفت أنه ليس بشرط في الشركة العقديه و إنما هو شرط على القول به في الشركة الملكيه .

و بما ذكرنا من أن مصب الشركة أي رأس مالها هو قابليه الانتفاع بالمكانين يظهر أن تفسير الشركة في المنافع بالشركة «في الأجره الحاصله من استيفاء منفعه عين الآخر» تفسير غير صحيح.

بعضی می گویند شرکت در آمد است، درآمد آن فندق با درآمد این فندق شریک باشد.

ما می گوئیم این گونه نیست، یعنی رأس المال اجرت ها نیست بلکه رأس المال منفعت این دوتا است، منفعتی که نماینده و بیانگرش عین خارجی است، این عین خارجی کأنه نماینگر آن منافع است، شرکت در اجرت نیست، هنوز اجرتی در کار نیست، هنوز نه مسافری آمده که پولی به طرفین بدهد، شرکت در اجرت ها نیست، شرکت در منافع است البته نتیجه ی شرکت در منافع، شرکت در آمد نیز است، آن نتیجه است والا مصب شرکت، شرکت در آنجا که می ریزد، بر منافع می ریزد، منافع را بهم مخلوط می کنیم و رویهم می ریزیم، البته نتیجه ی شرکت در منافع، شرکت در اجرت نیز هست:

و بما ذکرنا من أن مصبَّ الشركة أي رأس مالها هو قابلية الإنتفاع بالمكانين يظهر أن تفسیر الشركة فی المنافع بالشركة «فی الأجره الحاصله من استیفاء منفعه عین الآخر» تفسیر غیر صحیح. چون هنوز اجرتی در کار نیست، لأنَّ الأجره غیر موجود أولاً و لا یملک المعدوم، و مجهوله ثانیاً، فلا تقع رأس مال للشركة.

«منافع» رأس المال است نه در آمدی که بعداً پیدا خواهند کرد، پس ما دلیل بر بطلان نداریم مگر اینکه کسی در این مسئله ادعای اجماع کند، اجماع یک چیزی است که همگان از آن می ترسند، ولی باید دانست که این مسئله اجماعی نیست، چون این مسئله معنون در کتب قدما نیست، یعنی از زمان صاحب شرائع این مسئله عنوان شده حتی در جواهر و شرائع هم این مسئله عنوان نشده است.

آنگاه مرحوم سید می بیند که از یک طرف آقایان می گویند منافع نمی تواند رأس المال باشد، از آن طرف هم می بیند که در نجف و کربلا در دوران زوار، این رسم بوده است بهم می ریختند و گاهی راه بهم می دادند، ایشان یک راه حلی در نظر گرفته است، این راه حل را در متن مطالعه کند، ایشان در متن می فرماید:

ولو أراد ذلک صالح أحدهما الآخر نصف منفعه داره بدینار مثلاً، و صالحه الآخر نصف منفعه داره بذلک الدینار.

از راه مصالحه پیش بیایند نه از راه شرکت.

فقها صلح را از قبیل گریه بر هر درد بی درمان دواست گرفته اند، یعنی آنجا که مسئله را نتوانستند حل کنند، از راه صلح وارد می شوند، صلح یک چیزی بی قید است در اینجا هم از راه صلح وارد شوند و بگویند من منفعت نیمی از خانه خودم را با منفعت نیمی از خانه ی تو مصالحه می کنم، دیگری نیز همین حرف را بزند و بگوید من نیمی از خانه ی خودم را نیمی از خانه ی تو مصالحه می کنم. این در واقع همان شرکت است، منتها می گویند خودش را بیاور، ولی اسمش را نیاورید.

دو جور مصالحه می کنند، گاهی می گویند نیمی از منفعت این، با نیمی از منفعت آن، گاهی می گویند: نصف منفعت خانه ی تو را به دینار مصالحه کردم، دیگری هم می گوید نصف از خانه ی تو را به دینار به مصالحه کردم، گاهی منفعت ها را طاق می زنند، گاهی منفعت را به دینار طاق می زنند، نتیجه این می شود این همه زوار که می آید، آخر ماه درآمد های شان شریک می شوند. از راه مصالحه پیش آمده است

نظریه ی استاد

ما می گوئیم نیازی به گونه مصالحه نیست، اگر ما بتوانیم همان شرکت در منافع را درست کنیم، بهتر از این است که از این راه وارد بشویم.

در اینجا ممکن است که بعضی به ما ایراد کنند، منافع که رأس المال شد، یک سلسله مشکلات دیگری پیش می آید، زمانش باید روشن باشد، نحوه ی استفاده روشن باشد.

جوابش این است که بقیه شرائط سرچایش است، بحث در اینجا یک بحث حیثی و نسبی است، می گوئیم منافع بما هو المنافع می تواند رأس المال باشد، اما اینکه بقیه شرائط لازم است یا نه؟ حتما بقیه ی شرائط لازم است، یعنی باید زمان معین باشد، نحوه ی استفاده معین باشد، یعنی ما بقیه خصوصیات را منکر نیستیم، ولی بحث ما در اینجا بحث حیثی و نسبی است و آن اینکه منافع بما هو المنافع مانع از شرکت نیست، اما اگر مجهول شد، یا زمانش معین نشد یا مکان درست محقق نشد، یا جهلی پیش آمد، آن یک مسئله ی دیگر است.

تم الکلام فی موضوعات الثلاثه: الأول: الشركه فی الأعیان، الثانی: الشركه فی الدیون، الثالث: الشركه فی المنافع: ما هر سه را جایز می دانیم، ولی آقایان فقط اولی را جایز می داند، البته سید سومی را از طریق مصالحه درست کرد و صحیح دانست.

ص: ۲۲

Your browser does not support the audio tag

ادله ی کسانی که قائل به بطلان شرکت در اعمال هستند را بررسی کردیم، آخرین دلیل شان این بود که این از قبیل شرکه المنافع است، ما هم گفتیم باشد، چون شرکه المنافع هم مانعی ندارد، مرحوم صاحب جواهر یک جمله ای دارد و می گوید اصل در معاملات فساد است، اصاله الفساد فی المعاملات.

سؤال: سؤال این است که ما در همه جا اصاله الصحه جاری می کنیم، چطور شد که در معاملات اصاله الفساد جاری می کنیم؟ ایشان می فرماید: اصل این است که شرکت در اعمال فاسد باشد مگر اینکه دلیل اجتهادی بگوید که صحیح است و حال آنکه همه ی شما در جاهای دیگر اصاله الصحه فی فعل المؤمن جاری می کنید، حتی اگر دو نفر پیش قاضی بروند و ا دعای معامله کنند، یکی ادعای صحت کند و دیگری ادعای فساد، قاضی قائل به صحت را مقدم بر قائل بر فساد می دارد، اما صاحب جواهر می فرماید، اینجا جای اصاله الفساد است، یعنی شک در این است که آیا این معامله صحیح است یا نه، اصل فساد است فرق این دو تا چیست و آیا اینها با هم معارض هستند یا معارض نیستند؟

جواب: قطعاً معارض نیستند، یعنی فرق این دو تا روشن است، چون در شبهات موضوعیه همه جا اصاله الصحه جاری است، یعنی هر کجا که شبهه ی موضوعیه شد، آنجا اصاله الصحه جاری است، مثلاً شخصی نماز میت می خواند ما نمی دانیم که صحیح خواند یا باطل؟ می گوئیم انشاء الله صحیح خوانده و فعل او را حمل بر صحت می کنیم، ولی در اینجا شبهه از قبیل شبهه ی موضوعیه نیست بلکه شبهه از قبیل شبهه ی حکمیه است و لذا در اینجا استصحاب داریم، شک داریم که آیا با این عقدی که خواندیم، مال طرف منتقل به من شد یا نشد؟ اصل این است که آن به همان قوت سابق خود باقی مانده است.

ص: ۲۳

بنابراین، این دو تا با همدیگر فاصله دارد، در شبهات موضوعیه که حلال و حرام از همدیگر جداست، صحیح و فاسد را می شناسیم، ولی نمی دانیم که این مصداق صحیح است و یا مصداق باطل؟ مسلماً در اینجا فعل مومن حمل بر صحت می شود.

اما اگر شک در خود کبرای کلی است، به این معنای که هل هذه المعامله صحیحه أو لا؟ در اینجا اصل فساد است. چرا؟ چون استصحاب بقاء مبیع در ملک مالک و بایع و استصحاب بقاء ثمن در ملک مشتری جاری است. ولی صاحب جواهر در اینجا به اصاله الفساد تمسک کرده، این فرمایش ایشان از نظر قاعده خوب است، منتها این نظر ایشان جواب دارد و آن اینکه «الأصل حجة حیث لا حجة»، ما در اینجا دلیل اجتهادی از قبیل «أوفوا بالعقود» داریم، وقتی که «أوفوا بالعقود» این را گرفت، دیگر نوبت به اصاله الفساد نمی رسد. هر چند مرحوم آخوند همانند صاحب جواهر در آخر نهی در معاملات فرموده است که اصل فساد است، ما در جواب ایشان عرض می کنیم اصل فساد است، اما مادامی که لم یکن هناک دلیل اجتهادی فی مقابله.

ما تا اینجا ادله ی محققین شیعه را خواندیم که می گفتند شرکت در اعمال باطل است.

ابن حزم از فقهای ظاهرین است، ظاهرین غیر از فقهای اربعه اهل سنت هستند، یعنی شافعی ها، حنبلی ها، مالکی ها و حنفی ها در یک طرف قرار دارند، ظاهرین هم در طرف دیگر واقع شده اند، پایه گذارش هم داوود ظاهری اصفهانی است و کسی که بیشتر این مذهب را تقویت کرده، ابن حزم اندلسی است، او خیلی این مذهب را تقویت کرده، منتها الآن این مذهب پیروی ندارد، اینها معتقدند به ظواهر و می گویند ما حق نداریم که از نص بیرون برویم، یعنی «لا قیاس، لا استحسان و...» اینها فقط به ظواهر عمل می کنند و همانند اخباری های ما هستند، البته با یک تفاوت های، چون آنها هم قرآن را حجت می دانند و هم احادیث را، منتها در حد نص. اما اخباری های ما قرآن را در احکام حجت نمی دانند مگر به تفسیر معصوم علیه السلام، ایشان از افرادی است که کتاب خوبی در بطلان قیاس نوشته است، اینکه از اهل سنت کسی در بطلان قیاس کتابی بنویسد خیلی ارزشمند است. ایشان می گویند شرکت در اعمال باطل است و برای این مدعای خود یک مشت آیات را به عنوان شاهد آورده و گفته شرکت در اعمال با این آیات تطبیق نمی کند، این آیات هم بر دو گروهند:

الف) یا اصلاً ارتباطی با مسئله‌ی ما ندارد، ب) اگر احیاناً ارتباطی هم داشته باشند، اما دلالت ندارند، آیه این است: (قل أغیر الله أبغی رباً و ربّ کل شیء و لا تکسب کلّ نفس إلّا علیها) الأنعام/۱۶۴.

نکته: نکته‌ای که در این آیه قابل تذکر می‌باشد این است که چرا در این آیه نفرموده: أغیر الله أبغی خالقاً؟ چون قبول دارند که خالق فقط خداست، اختلاف در ربوبیت و تدبیر این عالم است، معتقدند که هر نوعی تدبیرش دست یک ملک، یا جن و یا رب خاصی است. به بیان دیگر ربوبیت غیر از خالقیت است و یکی از اشتباهات وهابی‌ها (که آن را چندین سال است تکرار می‌کنند) این است که می‌گویند: التوحید علی قسمین: ۱- التوحید فی الرّبوبیه، ۲- التوحید فی الألوهیه، ربوبیت را به معنای خالقیت می‌گیرند و حال آنکه ربوبیت غیر از خالقیت است، زیرا خالق به معنای پدید آورنده است، ربّ به معنای مدبّر و کارگردان می‌باشد و لذا اختلاف جناب خلیل الرحمان با ستاره پرستان در خالقیت نبود بلکه در ربوبیت بود «فلما رأی کوکباً قال هذا ربّی»، یعنی نگفت: «هذا خالقی».

بعدش هم این آیه را دارد که: «ولا تزر وازره وزر أخرى ثمّ إلی ربکم مرجعکم» با این آیه استدلال کرده.

استاد: ما در جواب می‌گوییم که اصلاً این آیه چه ارتباطی با کسب و کار دنیوی دارد؟! تمام آیه بحثش راجع به آخرت است و لذا می‌گوید اگر کسی گناهی را مرتکب شد، در آخرت گناهش مال خودش است نه مال دیگران، «ولا تکسب کلّ نفس إلّا علیها» یعنی هر مجرمی هر جرمی را که مرتکب شد، به ضرر خودش تمام می‌شود نه به ضرر دیگران، یعنی هیچ کس بار دیگری را متحمل نمی‌شود، این آیه راجع به حیات اخروی است و در حیات اخروی یک چنین قانونی است، این چه ارتباطی به عالم دنیا دارد؟!

آیه ی دیگر این است: «لا یكلف الله نفساً إلاً وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» البقره / ۲۸۶،

فرض کنید که این هم آخرت را می گوید و هم دنیا را، ولی مانع ندارد چیزی را که من کسب کرده ام، آزاد باشم در اینکه بتوانم آن را به دیگری تملیک کنیم. آن چنان نباشد که دستم بسته باشد و نتوانم آن را به دیگری تملیک کنم «لا یكلف الله نفساً إلاً وسعها لها ما کسبت (انجام فرائض) و علیها (جرائم) ما اکتسبت».

سؤال: چرا در فرائض فرمود: «کسبت» اما در محرمات فرموده: «ما اکتسبت»؟

جواب: زیرا فرائض دارای زحمت است و مطابق طبع حیوانی انسان نیست که روزه بگیرد و یا در نیمه ی شب نماز بخواند و لذا می گوید: «کسبت»، اما جرائم از قبیل شهوت، غضب و...، مطابق میل و فطرت پایین انسان است و لذا در آنجا می فرماید: «اکتسبت» یعنی قبول کرده کسبش را. حال این آیه که می گوید: «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»، بله! من در آدم مال خودم است، ولی معنایش این نیست که دستم بسته است و نمی توانم آن را به دیگران واگذار کنم، بلکه می توانم آن را به دیگران هم واگذار کنم. این آیه لا اقل از واگذر کردن ساکت است، ادله ی دیگر اگر بگویند انسان می تواند منافع اعمال خودش را به دیگران واگذار کند منافاتی ندارد. پس از این دو آیه، آیه ی اول راجع به زندگی اخروی است، آیه ی دوم حتی اگر راجع به زندگی این جهان هم باشد، مانع از آن نیست که آنچه را من کسب کرده ام، بتوانم به دیگران هم واگذار کنم، اصلاً این دو آیه ارتباطی با نحن فیه ندارد، اما آیه ای که ارتباط دارد، آیه ی سوم است که می فرماید: «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلاً أن تكون تجاره عن تراض منکم» النساء/ ۲۹، غالباً کتاب های اهل سنت مخصوصاً کتابهای که در عقائد و اصول می نویسند یک مشت آیات را می آورند، اما اینکه دلالت این آیات چگونه است، غالباً از این جهت ساکتند، یعنی اینکه چگونه این آیه دلالت دارد، کمتر بحث می کنند مخصوصاً وهابیهها که کتاب های شان مملو از آیات قرآن است، اما کیفیت دلالت روشن نیست.

ما از جناب ابن حزم اندلسی سؤال می کنیم که کجای این آیه دلالت بر بطلان شرکت در اعمال می کند، آیا صدر آیه می گویند که می فرماید: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»؟ آیا صدر آیه می گوید که شرکت در اعمال از مصادیق اکل مال به باطل است؟ اگر این را بگویید، این خودش اول کلام است، یعنی چه کسی گفته است که این از قبیل اکل مال به باطل است.

نکته: نکته ای که لازم است در اینجا بگوییم این است که حرف «باء» برای سببیت است و معنایش این می شود که «تأكلوا أموالكم بينكم بسبب من الأسباب الباطل» كالرشوه و القمار و السرقة، آیه اینها را می گوید، «باء» در کلمه ی «الباطل» برای سببیت است.

بنابراین، «هذا اول الکلام» که آیا شرکت در اعمال هم سبب باطل است یا سبب باطل نیست (أو ليس سبباً باطلاً). به بیان دیگر شبهه از قبیل شبهه ی مصداقیه است که آیا این مصداق سبب باطل است یا مصداق سبب باطل نیست، مرحوم شیخ در کتاب متاجر مکرر با این آیه استدلال می کند و گاهی استدلالش بی مورد است، یعنی غفلت کرده که حرف «باء» در اینجا برای سببیت است، این با اسباب صحبت می کند و می گوید اسباب باید باطل نباشد، قمار، رشوه و سرقت و ...، از قبیل اسباب باطلند و باید آنها را ترک کنید و سراغ اسباب صحیح بروید و لذا در ذیل آیه می فرماید: «إلّا أن تكون تجاره عن تراض منكم»، این سبب یک سبب صحیح است.

بنابراین، اگر استدلال ابن حزم ناظر به صدر آیه است، این خودش اول الکلام است بر اینکه شرکت در اعمال سبب باطل است، اما اگر ذیل آیه را می گوید که «إلّا أن تكون تجاره عن تراض منكم» باشد، تجارت «عن تراض» در اینجا هم است، چون تجارت یک معنای عرفی است و تراضی هم که در آن است.

بنابراین، ادله ای که ایشان آورده است، یا اصلاً ارتباط به بحث ما ندارد مانند دو آیه ی اول، یا ارتباط دارد، ولی فاقد دلالت است مانند آیه ی سوم.

ممکن است که در «مانحن فیه» با این آیه ما به نفع خود استدلال کنیم و بگوییم از قبیل «تعاونوا علی البرّ و التقوی» است، یعنی کار نیکوکاری است، خدمت به جامعه برّ است، شرکت در اعمال هم در آن هدف نیک باشد از قبیل تعاون بر برّ است.

یا به قول بعضی از دوستان با این آیه استدلال کنیم که: «قال ما مکتی فیه ربّی خیر فأعینونی بقوّه أجمع بینکم و بینهم ردماً» الکهف/۹۵، «ردم» یعنی چاله را پر کردن، عرب به آن می گوید: «ردم»، من بین شما و آنها این چاله را پر کنم، چون کوهی بود که در وسطش درّه ای قرار داشت، عدّه ای در آن طرف درّه زندگی می کردند، گاهی چند فسخ راه از آن طرف درّه می آمدند و برای مردم این طرف درّه ایجاد مزاحمت می کردند، ولذا باید من این درّه را پر کنم تا نتوانند ایجاد مزاحمت کنند. چون با پر کردن درّه، دیگر نمی توانند با احشام و اقلام شان از کوه چند فرسخ راه را بیایند و لذا اینجا آیه می فرماید: «فأعینونی بقوّه أجمع بینکم و بینهم ردماً» این آیه دلیل بر مانحن نمی شود، ولی یکنوع استیناسی است که ما در زندگی با همدیگر کمک کنیم.

بعد ایشان با حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله هم استدلال کرده، حدیث رسول الله این است که: «إنّ دماءکم و اموالکم علیکم حرام» سنن البیهقی: ۵/۸، صحیح البخاری: ۱۱/۳۵.

پیغمبر اکرم در عرفات و در منی (ظاهراً عرفات است) این خطبه را خوانده است که «إِنَّ دِمَائَكُمْ وِ أَمْوَالَكُمْ عَلَيَكُمْ حَرَامٌ». به دنبالش این را می فرماید: «فَلَا يَحِلُّ أَنْ يَقْضِيَ بِمَالِ مُسْلِمٍ أَوْ ذِمِّيٍّ لغيره، إِلَّا بِنَصِّ قُرْآنٍ أَوْ سُنَّةٍ، وَإِلَّا فَهُوَ جَوْرٌ»، یعنی دلیل باید باشد که این مال از مسلمی به مسلم دیگر منتقل شده است و اگر دلیل نیاید «فهُوَ جَوْرٌ».

استاد: ما در جواب ایشان می گوئیم این حرف در صورتی درست است که دلیل نباشد، ولی ما دلیل داریم از قبیل عمومات مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و سیره ی عقلا، اینها بهترین دلیل است که اشکال ندارد مال به مسلم به مسلم دیگر و مال ذمی به ذمی و یا مسلم دیگر منتقل بشود، یعنی ما نیز قبول نداریم که انسان بدون سبب مالک ملک دیگری بشود.

إِلَى هُنَا تَمَّ الْكَلَامُ فِي شَرِكَةِ الْأَعْمَالِ مِنْ رُؤْيَةِ عُلَمَاءِ الشَّيْعَةِ، فَفَقِهَائِهِ شَيْعَةٍ كَقَوْلِهِمْ أَنَّهَا حَرَامٌ، وَوَلِيٌّ مَا (تَبَعًا لِلْمَحْقِقِ الْأُرْدِيبِلِيِّ وَصَاحِبِ الْحَدَائِقِ) كَقَوْلِهِمْ اشْكَالِيَّيْ لَا تَعْلَمُونَ.

دیدگاه اهل سنت در باره ی شرکت در اعمال

اهل سنت همه ی شان می گویند جایز است، از این رو لازم است که ما ادله ی اهل سنت را هم بررسی کنیم تا معلوم شود که آنان از چه راهی شرکت در اعمال را جایز می دانند، یعنی هر چند اهل سنت در مدعا با ما شریکند و رفیق، ولی ما ادله ی آنها را نمی پسندیم، آنان یک دلیلی دارند که در تمام کتاب های فقهی (که من نگاه می کردم) بر همین حدیث تکیه کرده اند و آن این است که در جنگ بدر سعد وقاص (از آنجا که تیر انداز و شجاع بود) غنیمت آورده بود، اما عمار و عبد الله بن مسعود دست خالی برگشتند و چیزی از غنیمت گیرشان نیامد، پیغمبر اکرم غنیمت سعد و قاص را بین سه نفر بالسویه تقسیم کرد، یعنی این دو نفر را هم در آن غنیمت شریک کرد.

متن حدیث: «روی ابو عبیده، عن عبد الله بن مسعود قال: أشرك رسول الله بيني وبين عمار و سعد بن أبي وقاص، فجاء بأسيرين و لم يجينا بشيء» ابو عبیده فرزند عبد الله بن مسعود است، ایشان (ابو عبیده) با اینکه فرزند عبد الله بن مسعود است، ولی در عین حال هیچ روایتی از پدرش نقل نکرده، یعنی همیشه روایاتش از پدر واسطه دارد، اما در اینجا واسطه ندارد، پس معلوم می شود که در اینجا سند مرسل است، اهل سنت با این حدیث استدلال کرده اند بر صحت شرکت در اعمال.

استاد: من فکر می کنم که این استدلال درست نیست، چون اولاً بحث در آن جایی است که قبل از آنکه جناب سعد بن وقاص برود و اسیر بیاورد، باید عقد شرکت کند، نه بعد از آنکه او غنیمت را آورده و دست پر از جنگ بر گشته، پیغمبر هم دیده که این دو نفر دیگر دست خالی بر گشته اند و لذا آن دو نفر را هم شریک کرده. بحث در جایی است که دو نفر قبلاً صیغه بخوانند و با هم شریک بشوند، آنگاه هر کدام نتیجه ی فعالیت شان را تقسیم کنند. بنابراین، این حدیث هیچ ربطی به مانحن فیه ندارد، بله! اگر عقد شرکت قبلاً واقع می شد و آنگاه آوردن غنیمت صورت می گرفت، این حرف درست بود ولی اینجا عکس است.

ولی از بعضی از روایات به دست می آید که اینها عقد را قبلاً خوانده بودند: نعم نقل العلامة صوره الاستدلال بصوره أخرى قال: أشرك سعد بن أبي وقاص و عبد الله بن مسعود و عمار بن ياسر فيما يغنمونه، فأتى سعد بأسيرين و لم يأتيا بشيء، فأقرهما النبي صلى الله عليه و آله، اگر نقل علامه درست باشد، این شاهد بر مانحن فیه می شود، ولی من فکر نمی کنم که نقل ایشان دقیق باشد، بلکه علامه نقل به معنی کرده، اما آنچه را که من نقل کردم از کتاب های حدیثی و فقهی نقل کردم مانند سنن بیهقی، بیهقی بهترین کتاب است برای روایات فقهی اهل سنت، یعنی اگر کسی بخواهد روایت فقهی اهل سنت را جمع کند، همه اش در این کتاب است و لذا من این حدیث را از کتاب بیهقی نقل کردم و از آن استفاده می شود که بعد از آنکه سعد بن ابی وقاص غنیمت را آورد و آن دو نفر دیگر بیاورد، در اینجا بود که پیغمبر دستور دارد که شریک باشید بدون اینکه قبلاً صیغه ی شرکت را خوانده باشند، اما طبق نقل علامه اینها اول صیغه خوانده اند و سپس به سوی جهاد رفته اند و بعد از برگشت سعد با دست پر می آید و آن دو نفر دیگر چیزی گیرشان نمی آید، یعنی با دست خالی بر می گردند، بله! اگر نقل علامه را ملاک قرار بدهیم، دیگر اشکال من وارد نیست چون اشکال من این بود که اینجا اول غنیمت است و سپس عقد را خوانده اند، اما نقل علامه عکس این مطلب را می رساند و آنکه اول پیغمبر اکرم اینها را با هم شریک کرد، بعداً این دو نفر دست خالی بر گشتند و سعد بن ابی سعد وقاص با دست پر.

جواب علامه، حال باید ببینیم که علامه چگونه جواب می دهد؟

و أجاب عنه العلامة بوجهين:

۱- الغنائم مشتركة بين الغانمين بحكم الله تعالى فكيف يصح اختصاص هؤلاء بالشرکه فيها؟

این جواب علامه تکذیب روایت است، چون ایشان می گوید که غنائم مال یکنفر نیست هر چند غنیمت را تنها او به دست آورده باشد، یعنی اینکه سعد بن ابی وقاص دو اسیر را با خودش آورده، مال او نیست بلکه غنائم مال همگی است و همه رزمندگان اسلام در آن شریک می باشند، منتها سواره نظام دو سهم و پیاده یک سهم می برند.

چرا پیغمبر فرمود: این دو تا اسیر که مال سعد است، مال سه نفر باشد؟ بلکه باید همه ی رزمندگان باشد، این جواب علامه تکذیب روایت است.

۲- لا نسلّم أنّ سعداً أعطاهم علی سبیل الوجوب، بل أراد التبرع و الوفاء بالوعد الذي لا يجب إنجازه، أمّا علی سبیل اللزوم فلا. تذکره الفقهاء: ۱۶/۳۱۵.

جواب دومی که داده این است که این مسئله لزومی نبوده، یعنی حتی اگر قبلاً هم عقد بسته باشند، باز هم مسئله لزومی نبوده، بلکه حضرت پیغمبر امر فرموده و آنان هم امتثال نموده اند نه اینکه لزومی در کار بوده باشد، بلکه این از قبیل تبرّع و یکنوع بخشش بوده است، پس جواب علامه یا تکذیب خبر است و یا از قبیل تبرع و بخشش بوده است، به این معنی که اگر احیاناً تقسیم پیغمبر را قبول نمی کرد، اشکالی نداشت.

ولی مرحوم علامه ذهنی جواب داده و حال آنکه در مسائل فقهی باید کمی بیشتر تتبع کرد، مسلماً جواب واضح این در خود قرآن است، اولین غزوه ای که مسلمانان انجام دادند، غزوه ی بدر است، در غزوه ی بدر هم این آیه آمده است: «یسئلونک عن الأنفال قل الأنفال لله و الرسول» الأنفال: ۱. انفالی که در کتاب های فقهی آمده است غیر از انفالی است که در قرآن آمده، انفالی که در قرآن آمده عبارت است از غنائم، «یسئلونک عن الأنفال» انفالی در اینجا به معنای غنائم است بر خلاف انفالی که در کتب فقهی آمده است، انفال در قرآن همان غنائم جنگی مال دو کس است «قل الأنفال لله و الرسول»، ملک پیغمبر است، البته ملک شخص پیغمبر نبود بلکه ملک امامت و هدایت بود، پیغمبر هم مصلحت را در این دید که این دو نفر را هم شریک کند.

بنابراین، جواب از این حدیث، همین است که ما دادیم، نه جوابی که مرحوم علامه داده که گاهی تکذیب می کند و گاهی می گوید از قبیل تبرع و بخشش بوده نه اینکه لزومی بوده باشد، ولی ما گفتیم که انفال در قران مال رسول خداست و انفال در این آیه غنائم جنگی است، قرآن به انفالی که در کتب فقهی به کار می رود، فیء می گوید. فیء در اصطلاح قرآن همان انفالی است که فقهای ما می گویند، اما در انفال در اصطلاح قرآن عبارت است از غنائم جنگی و این آیه در جنگ بدر نازل شده حتی مسلمانانی که اهل سنت می گویند اهل بدر و لباسی از طهارت و صداقت و عصمت به تن آنان می پوشانند، قبل از آنکه پیغمبر اکرم دستور بدهند، فوراً غنائم را در میان خودشان تقسیم کردند و لذا قرآن این جمعیت را توییح کرده و فرموده: «لولا کتاب من الله سبق لمسکم فی ما احلتم عذاب الیم» یعنی شما حق نداشتید که بدون اجازه ی پیغمبر اکرم این غنائم را در میان خودتان تقسیم کنید، اینکه اهل سنت می گویند اصحاب پیغمبر اکرم از اول تا آخرش عادل هستند و معصوم، این آیه در باره ی بدریون نازل شده، این مال پیغمبر بوده و حضرتش هر گونه که دلش خواست آن را تقسیم کرد، بحث ما در شرکت در اعمال به پایان رسید.

نکته: شرکت در اعمال، که فقها در باره ی آن بحث می کنند، خالص شرکت در اعمال است و غیر از عمل هیچ گونه رأس المال نیست، ولی مثال های که من بیان کردم، این مثال ها «شرکه مزیجه من الأعمال و الأموال»، اموالی هم در آنجا وجود دارد، یعنی ابزار و ادواتی هم دارند، مثلاً اطبائی که یک درمانگاه را اداره می کنند و در آن شرکت دارند، علاوه بر اعمالی که انجام می دهند، مقداری ابزار و ادوات کاری هم دارند، مثلاً چند سال است که در شهر قم شرکت تاکسی رانی تلفنی راه افتاده، اینها هرچند شرکت در اعمال دارند، ولی در عین حال یک مقدار سرمایه هم در کنارش دارند، یعنی چند تا پیکان و امثال پیکان هم دارند، غرض این است که کار اینها یکنوع مزیح از اعمال و اموال است، علمای ما گیر کرده اند، از یک طرف می گویند شرکت در اعمال باطل است و از طرف دیگر می بینند که در زندگی مردم شرکت در اعمال رایج است و لذا در صدد توجیه بر آمده اند.

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی شرکت در اعمال بود و ما شرکت در اعمال را تصحیح کردیم و تمامی ادله ای که بر بطلان آن اقامه شده بود را بررسی کردیم و نتیجه گرفتیم که این ادله کافی در بطلان شرکت در اعمال نیست، آنگاه گفتیم که شرکت در اعمال در گذشته واقعاً شرکت در اعمال بوده است، یعنی غیر از عمل چیز دیگری نبوده، ولی در عصر و زمان ما شرکت در اعمال، مرکب است از اعمال و اموال، یعنی به گونه ای است که بدون سرمایه و مال محقق نمی شود، مثلاً خدماتی که الآن در ایران است و از قبیل شرکت در اعمال است، تنها خدمات نیست بلکه اموالی هم ضمیمه ی آن است.

بحث جدید

بحث جدید ما این است کسانی که می گویند شرکت در اعمال باطل است، در مقابل یک پدیده ای واقع شده اند که این پدیده در جامعه است، یعنی در جامعه ی ما شرکت در اعمال وجود دارد، پس از یک طرف چنین شرکت در اعمالی در جامعه وجود دارد، و از طرف دیگر فقها می گویند شرکت در اعمال باطل است، این مسئله را چگونه حل کنیم؟

علما خواسته اند که شرکت در اعمال را تصحیح کنند، همانطور که الآن در باره ی ربا نیز چنین است، یعنی همه ی ما می گوییم ربا حرام است، و حال آنکه در سفته و چک ربا هست، علما آمده اند که اینها را تصحیح کنند به گونه ای که هم به نتیجه برسند و هم ربا نباشد، عین همین مسئله در ما نحن فیه هم است، علما می بینند که شرکت در اعمال در همه جای زندگی ما جاری است، ما این مسئله چگونه توجیه کنیم تا از بطلان بیرون بیاید.

ص: ۳۳

مرحوم اردبیلی این مسئله را این گونه توجیه کرده و می فرماید: «فإنه يرجع إلى الوكالة في بعض الأمور، و تمليك مال في البعض الآخر، و بذل نفس و عمل في مقابله عوض و لا مانع عنه في العقل و الشرع» مجمع الفوائد و البرهان: ۱۰/۱۹۳. سه جور تصحیح کرده است:

۱- الوكالة في بعض الأمور، خودش یک عملی را قبول می کند در مقابل صد تومان، سپس یکی از دوستانش را وکیل می کند که نصف این عمل را انجام دهد و در مقابل این عمل و کالتی مبلغ پنجاه تومان به او می پردازد، یعنی خودش مستقلاً قبول می کند، دیگری را بعداً شریک می کند و می گوید تو وکیل من باش، نیمی از عمل را در مقابل پنجاه تومان انجام بده (یرجع إلى الوكالة في بعض الأمور)

۲- و تمليك مال في بعض الآخر، این عبارت یک عبارت ناقصی است، یعنی مالی را به من تمليك می کند، من هم در مقابلش مالی را به او تمليك می کنم، این وجهی را که من از اردبیلی نقل کردم، در عبارت سید (صاحب عروه) هم می آید. تمليك مال في البعض الآخر، من مالی را (که پنجاه تومان باشد) تمليك می کنم، در مقابلش او هم پنجاه تومان به من

تملیک می کند.

۳- و بذل نفس و عمل فی مقابله عوض، شریک جان و مالش را در مقابل عوضی به من واگذار می کند، ایشان (اردبیلی) از این سه راه درست کرده، که هر کدام از این سه راه تفسیر و توضیح می خواهد، اولی را توضیح دادم و آن اینکه من همه ی عمل را قبول می کنم، بعداً نصفش را به او می دهم که وکاله از من انجام دهد، الآن در مقاطعه کارها این مطلب هست، مقاطعه کار یک کار بزرگی را قبول می کند، نصفش را در مقابل مبلغی به دیگری واگذار می کند، دومی (تملیک مال فی البعض الآخر)، یعنی مالی را که به من تملیک می کند باید هم مالی را به او تملیک کنم.

ص: ۳۴

سومی (و بذل نفس و عمل فی مقابله عوض)، او جان و عملش را به من واگذار می کند، من هم در مقابل یک چیزی به او می دهم.

در هر حال ایشان از این سه راه خواسته بطلان شرکت در اعمال را درست کند.

مرحوم سید کاظم طباطبائی دو راه را پیشنهاد می کند:

الف) ولو أراد الإیثارک فی ذلک صالح أحدهما الآخر نصف منفعته المعینه أو منفعه إلی مده کذا بنصف منفعه أو منافع الآخر. سید دو راه برای تصحیح شرکت در اعمال در نظر گرفته است. که یکی از آنها مصالحه است، مصالحه همانند ابزاری است در دست فقها، که هر کجا نتوانستند مسئله را با قواعد درست کنند، از راه صلح و مصالحه وارد می شوند، چون «صلح» در و دروازه ندارد، یعنی همین مقداری که «أحلّ حراماً و حرّم حلالاً» نباشد، کافی است. سید کاظم طباطبائی دو راه پیشنهاد می کند، مثلاً دو کارگر دیواری از صبح تا هنگام غروب بالا کشیدند، من منفعت خودم را در مقابل منفعت او عوض می کنم و می گویم نیمی از منفعت من در مقابل نیمی از منفعت تو، یا نیمی از منافع من در مقابل نیمی از منافع تو، صلح کردیم و صلح هم که حد و مرزی ندارد.

ب) راه دوم این است که اجرت ها را مصالحه کنیم، اجرتی را که من گرفتم، نیمی از آن را مصالحه کنم با نیمی از اجرت او، او نیز نیمی از اجرت خودش را مصالحه کند در مقابل نیمی از اجرت من، پس گاهی منفعت های با هم متصل هستند و گاهی اجرت ها با هم متصل‌اند، اولی منفعت در مقابل منفعت است، یعنی نیمی از منفعت من در مقابل نیمی از منفعت او مورد مصالحه واقع شده است، یا نیمی از اجرت من در مقابل نیمی از اجرت او مورد صلح واقع شده است. مرحوم سید کاظم طباطبائی هم از این دو راه شرکت در اعمال را درست کرده است. این راهی راهی که ایشان (سید کاظم طباطبائی) می گوید، همان راه دوم مرحوم اردبیلی است.

مرحوم آیه الله خوئی شرکت در اعمال را به شرکت در منافع ارجاع داده و فرموده شرکت در اعمال در حقیقت همان شرکت در منافع است، ایشان در شرکت در منافع قائل به تفصیل شد و گفت اگر منفعت ها را با همدیگر عوض کنیم اشکالی ندارد، اما اگر بخواهیم اجرت ها با همدیگر عوض کنیم، اشکال دارد چون اجرت امر معدوم است (هر چند ما اشکال کردیم که منفعت نیز امر معدوم است. اگر بگویید منفعت موجود بالقوه است، اجرت نیز موجود بالقوه است).

علی ای حال ایشان می گوید شرکت اعمال هم معاوضه بین المنفعین است، یعنی من نیمی از منفعت خودم را در مقابل نیمی از منفعت او عوض می کنم.

استاد: ما می گوئیم این تصویر های که آقایان فرموده اند مانند: حضرت آیه الله اردبیلی، سید کاظم طباطبائی یزدی و حضرت آیه الله خوئی، اینها فقط در اذهان فقهاست ولی در خارج این مسائل نیست، فقیه هنرمند کسی است که خارج را «علی ما هو علیه» درست کند نه اینکه یک کلاهی برای او فکر کند که هرگز این کلامه در ذهن طرف نیست، بیشترین سؤالاتی که در چک و سفته است (معاملات جدید) این وجوهی را که آقایان می فرمایند، اینها وجوهی هستند در ذهن مرجع و فقیه، و بازاری اصلاً به این وجوه توجه ندارند و لذا ما نمی توانیم معاملات بازار را با این عناوینی که در ذهن طرف نیست درست کنیم، این وجوه در ذهن این دو کارگر نیست، راه همان است که ما رفتیم، ما گفتیم شرکت در اعمال هیچ اشکالی ندارد، منتها باید غرری نباشد و حد و حدودش روشن باشد، توقیف بودن در اینجا معنا ندارد، ما باید خود معامله را درست کنیم نه اینکه معامله را رها کنیم و یک عناوینی برای او فکر کنیم که در ذهن متعاملین نیست «و لا یخفی ما أن ما ذکره و إن کان موافقاً للإحتیاط، و لکنه أمر لا یخطر ببال أحد من المتشارکین و کان الأولی صرف الهمه إلی تصحیحها لا إلی إرجاعها إلی أمر مغفول عنه عند المتشارکین، علی أنك قد عرفت الإشکال فی قوله: «و لا یجوز تملیک المعدوم».

من قبلاً گفتم که این مثال‌های که من بیان کردم در صورتی شرکت در اعمال است که از قبیل شخصیت حقوقی نباشد، یعنی باید آن مثال‌ها را به گونه‌ی مطرح کنیم از قبیل شخصیت حقوقی نباشد، بلکه طرفین معامله خودِ دوتا کارگر باشد، دوتا کارگر باهمدیگر شریکند و کار را قبول می‌کنند و لذا این مثال‌ها در صورتی درست است که در این مثال‌ها شخصیت حقوقی نباشد، اما اگر شرکتی را تشکیل دهند که شخصیت حقوقی پیدا کند که طرف معامله نه زید است و نه عمرو، بلکه عنوان معامله است بنام: «هلال احمر، جامعه‌ی تعلیمات اسلامی، یا حوزه‌ی علمیه که اخیراً شخصیت حقوقی پیدا کرده، بحث در جایی است که خودِ دو کارگر مستقلاً و بذواتهما با همدیگر شریک بشوند و دوتای کار را قبول کنند، آنگاه است که در آمدشان نیز با هم شریک، اما اگر این دو نفر هضم بشوند در آن عنوان شخصیت حقوقی، که آن عنوانی را که به ثبت می‌دهند مانند: شرکت پرهیزگاران، شرکت و یا شرکت بردباران، فرض کنید که شرکت را با این عنوان به ثبت دادیم، بعداً هم خودمان هم یک سرمایه‌ی مختصری را می‌گذاریم و کار و فعالیت می‌کنیم، که فعالیت ما خودش اثر بخش است. اگر این گونه باشد، دیگر این مثال‌ها از قبیل شرکت در اعمال نیست، پس چه بهتر اگر ما توانستیم شرکت در اعمال را درست کنیم، احتیاجی به این مسئله نیست. اما اگر فقهی نتوانست شرکت در اعمالی را درست کند، از این راه وارد می‌شود و می‌گوید در دنیا یک مالک شخصی داریم و یک مالک و یک مالک حقوقی داریم، در ایران اصطلاح مالک شخصی و یا مالک حقوقی است، ولی در کشورهای عربی به جای حقوقی می‌گویند: «مالک معنوی». پس اصطلاح عربی همان معنوی است، اما اصطلاح فارسی در ایران عبارت است از: مالک حقیقی و مالک حقوقی، فرض کنید کسی خانه‌ای خریده و ساخته، مالکیت او نسبت به آن خانه مالکیت حقیقی است، اما مالکیت حوزه‌ی علمیه نسبت به مدارس که تحت نظر او اداره می‌شود، مالکیت حقوقی است نه حقیقی. ولی عرب‌ها می‌گویند مالکیت حقیقی و معنوی.

بنابراین، اگر ما توانستیم شرکت در اعمال را همانگونه که در متن زندگی است درست کنیم، که چه بهتر، یعنی «فهو المطلوب». اما اگر نتوانستیم درست کنیم، در اینصورت ناچاریم که از این راه درست کنیم و بگوییم مادر دنیا در گونه ملک داریم:

الف) یک مالکی داریم که شخص مالک اوست مثل اینکه زید مالک خانه و کتاب خودش است، «مالک» شخص است و اختیار هم با اوست.

ب) گاه جمعی جمع می شوند و یک سرمایه ی مختصری را هم به کار می اندازند و گاهی بدون سرمایه است، آنگاه یک عنوانی را به ثبت می دهند بنام شرکت «کوثر»، کوثر یک عنوانی است که به ثبت می دهند، بعد هم کسانی هستند که تحت این عنوان فعالیت می کنند، کوثر می شود عنوان، یعنی «مالک» کوثر است، افرادی که تحت این عنوان کار می کنند، ذی حق هستند، یعنی به آنان نمی گویند: مالک، بلکه ذی حق هستند و کلمه ی ذی حق را در باره ی آنها به کار می برند نه کلمه ی مالک را. مثلاً هلام احمر، میلیارد ها ثروت را مالک است، اما افرادی که در آنجا کار می کنند مالک آن ثروت نیستند بلکه ذی حق هستند، یعنی در آن ثروت حق دارند، یا جامعه ی تعلیمات اسلامی عنوانی است که مالک بسیاری از مدارس می باشد، اما افرادی که هیئت مدیره ی آن می باشند ذی حق هستند نه مالک. اگر اینها را بپذیریم، کوچکترش هم در جامعه است، یعنی گاهی چندبرادر یک شرکتی را تشکیل می کند بنام: «برادران فاضل»، شرکت برادران متقی، این شرکت را تشکیل می دهند و می گویند این عنوان مالک است و ما در آن ذی حق هستیم، به این معنای که هر موقع این شرکت منحل شد، سرمایه اش مال این افرادی است که ذی حق هستند، از این شرکت ها در دنیا فراوان وجود دارد و در کشور ما (ایران) نیز صد ها شرکت حقوقی و معنوی وجود دارد، اما بحث در این است که آیا در اسلام هم مالکیت معنوی و حقوقی داریم یا اینکه در اسلام فقط همان مالکیت شخصی است، یعنی ما در اسلام مالکیت حقوقی و معنوی نداریم بلکه این اصطلاح غربی هاست که در جاهای دیگر هم سرایت کرده؟

اگر کسی فقه ما را مطالعه کند، خواهد دید که در فقه ما هم مالکت حقوقی و معنوی است که عنوان مالک است نه شخص، یعنی افرادی که تحت آن عنوان کار می کنند، ذی حق هستند، در واقع «مالک» عنوان است و افراد ذی حق می باشند نه مالک.

بله! هرگاه شرکت منحل شد، سرمایه ی این شرکت به همان افراد ذی حق می رسد و آنها آن را میان خودشان تقسیم می کنند.

اگر این را درست کردیم، تمام اشکالات رفع می شود، یعنی اشکال غرری بودن و غیر غرری رفع می شود، زیرا در اینجا غرری وجود ندارد، چون مالک عنوان است نه افراد، و در عنوان غرر معنا ندارد. بله! اگر مالک افراد این شرکت باشند، حق با شماست که غرری است چون هیچکدام شان نمی داند که چه مقدار گیرشان می آید. ولی مالک افراد نیستند بلکه عنوان مالک است و در عنوان ضرر معنا ندارد، افراد فقط ذی حق هستند، البته اگر روزی آن شرکت منحل شد، ملکش مال همان افراد ذی حق هستند. پس اشکال غرری از بین می رود.

یکی از اشکالات توقیفی بودن معاملات بود که می گفتند معاملات توقیفی است و ما در اسلام شرکت در اعمال و شخصیت حقوقی نداریم، مالک شخصی داریم، اما مالکی که معنوی و حقوقی باشد نداریم.

این اشکال هم رفع شد، زیرا ما مواردی را سراغ داریم که مالکیت حقوقی و معنوی است نه مالکیت شخصی. مانند: بیت المال. چون مالک بیت المال عنوان بیت المال است، یعنی بیت المال «بما هو بیت المال» مالک است. ائمه علیهم السلام و مراجع حق تصرف دارند، بیت المال خودش یک شخصیت حقوقی و معنوی است و خودش مالک خودش است.

سؤال: ممکن است کسی بگوید که بیت المال عاقل نیست و حال آنکه مالک باید عاقل باشد.

جواب: جوابش این است که اصلاً دنیا روی اعتباریات می چرخد و می گردد، یعنی تمام جنگها و دعواها روی اعتباریات است، چه مانعی ندارد که بیت المال «بما هو بیت المال» خودش مالک بشود تا دست همگان از آن کوتاه باشد، اما مردم بتوانند تحت ضوابط از آن استفاده کنند. «الأعتبار خفیف المؤمنه» ولذا چه مانعی دارد که عنوان بیت المال مال بشود تا دست همه از آن کوتاه بشود و همه ی اموال در یکجا جمع گردد و بقیه طبق ضوابط از آن استفاده کنند؟

دومی الزکوات، آقایان در کتاب های فقهی می گویند که زکوات مال فقراء و افراد است، یعنی فقراء مالک زکوات هستند.

استاد: ولی ما این را قبول نداریم و می گوئیم افراد مالک نیستند، بلکه عناوین ثمانیه مالک هستند نه افراد، ولذا اگر فقیری به کشاورزی بگوید که من با تو در این زراعت شریکم، این را از او قبول نمی کند، شراکت معنا ندارد، کشاورز بدهکار عنوان فقیر است، افراد از مصادیق عنوان هستند، پس زکوات مال آن عناوین است، منتها این عناوین باید مصرف بشود، ولی فقیه و مرجع وقت می تواند مبلغی را بردارد و به فقراء و مساکین و... بدهد.

برخلاف کسانی که می گویند فقراء سهیم زکاتند و آنها سهم مشاع، فرق بین نظریه ی من و آقایان خیلی زیاد است، چون آنان می فرمایند که فقراء سهیم هستند، آنها سهم مشاع، مشاع ده در یک و یا بیست در یک، عشر و یا نصف العشر، ولی آنچه که در جهان امروز متناسب می باشد این است که آن عناوین کلی مالکنند، اما بقیه ی «افراد» موارد مصرفند نه اینکه مالک باشند ولذا تا ولی فقیه زکات را در اختیار آنها ننهد، آنان مالک زکات نیستند، یعنی نمی توانند سرقت و دزدی کنند و بگویند چون عشرش مال من است حتی از راه سرقت هم می توانم آن را استیفاء کنم، این کار حرام است بلکه باید آن را تحویل در بیت المال بدهند، ولی فقیه آن را بپذیرد، بعداً مصرف کند. سومی خمس است، خمس در عین حالی که مشاع و کسر اعشار است، غالباً آقایان در جایی که کسر اعشار باشد، حمل بر اشاعه می کنند، ولی ما معتقدیم که این کسر «اعشار» نشانه ی اشاعه نیست، بلکه نشانه ی مبلغ است، یعنی اینکه چه مقدار باید پردازد، خمس همه اش مال مقام امامت است، منتها این مقام امامت را باید کسی بگرداند، در زمان معصومین علیهم السلام گرداننده مقام امامت خود معصومین هستند، اما در زمان غیبت مراجع عظام عهده دار این مقام هستند. خوب است در این زمینه روایتی را هم به عنوان شاهد آورد:

متن روایت: «فی روایه اَبی علی بن راشد قال: قلت لأبی الحسن الثالث (امام هادی) علیه السلام: إنا نُؤتی بالشیء، فیقال: هذا کان لأبّی جعفر (این مال حضرت جواد است) فکیف نصنع؟ فقال: ما کان لأبّی بسبب الإمامه فهو لی، و ما کان غیر ذلك میراث علی کتاب الله و سنه نبیّه» الوسائل: ۷، (کتاب الخمس) الباب ۲ من أبواب الأنفال، الحدیث ۶.

یعنی چیزهای را پیش ما می آورند، ما چه کار کنیم؟ فرمود پدر من دو نوع ملک داشت، یک ملک شخصی مانند: قالیچه، آفتابه و امثالش، آن مال ورثه است، دومی ملکی مال مقام امامت ایشان است، آن به ورثه نمی رسد بلکه به من می رسد.. از اینجا معلوم می شود که اهل سنت بد فهمیده اند که بالفرض اگر پیغمبر اکرم فرموده باشد: «نحن معاشر الأنبیاء لا نورث» این راجع به آن اموال است که مربوط به مقام خلافت، ولایت و امامت است، این گونه اموال به ارث به کسی نمی رسد، پیغمبر اکرم دو نوع ملک داشت:

الف) ملک شخصی مانند خانه و امثالش که یکی را به عایشه و دیگری را به حفصه داده بود، فدک را هم به حضرت زهرا سلام الله علیها،

ب) یک قسم اموالی هم در اختیار حضرت بود که مال مقام نبوت و امامت ایشان بود، این حدیثی که اهل سنت آن را نقل کرده اند اگر هم درست باشد، ناظر به آن اموالی است که مال ولایت، امامت و قیادت ایشان است.

بنابراین، اهل سنت با این حدیث (اگر صحیح باشد) نمی توانند ثابت کنند که املاک شخصی پیغمبر اکرم قابل ارث نیست.

بنابراین، اموال شخصی حضرت یک مسئله است، اموالی که ایشان به عنوان امامت و رهبری در اختیار شان بود، مسئله ی دیگری است، اگر این حدیث درست باشد ناظر به آن بخش است.

چهارمی: الأراضی المفتوحه عنوه، این مال مسلمانان است، نه فقط مال مسلمان عند الفتح، بلکه إلى يوم القيامة ولذا اراضی مفتوحه العنوه قابل خرید و فروش نیست. آثارش را می شود فروخت، حق اختصاصش را می شود فروخت، اما رقبه را نمی شود فروخت، اینکه می گوید مال مسلمان است إلى يوم القيامة، معنایش چیست؟

متن حدیث: «روی محمد الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد(عراق) ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم، و من يدخل بالإسلام بعد اليوم، و لمن يخلق بعد» الوسائل: ۱۷، الباب ۱۸ من أبواب إحياء الأموات، الحدیث ۱.

این چطور ملک معدوم است؟ راهش همین است، این ملک عنوان مسلمان است، منتها این افراد ذی حق و موارد مصرف هستند، چون اگر ملکیت شخصی باشد، کسی که هنوز به دنیا نیامده و در عالم ذر است حتی در ارحام امهات نیستند، چطور مالک می شوند؟ مالکیتش همین است که بیان شد، یعنی عنوان مسلمان مالک می شود، در طول زمان هر چه مسلمان به دنیا می آید و یا از کفار کسانی مسلمان می شوند، این عنوان منطبق بر آنان نیز هست. موقوفات عامه هم از این قبیل است، کسی نمی تواند مالک موقوفات عامه بشود، بلکه حق انتفاع دارد، مثلاً طلبه ی مدرسه ی حجتیه حق انتفاع دارد یعنی حتی مالک منفعت هم نیست، و لذا اگر شخصی جای او را غصب کند، او حق ندارد که از او مبلغی را بگیرد، چون مالک منفعت نیست بلکه مالک انتفاع است. مالک آن عنوان حجتیه است، منتها بقیه حق انتفاع دارند. اگر ما این راه را پیش برویم، تمام مشکلات حل است، اما مشکل اول حل است، چون مشکل اول مشکل غری بودن بود، این حل است، چون راجع به «عنوان» ضرر معنا ندارد، مشکل توقیفی بودن هم حل می شود، چون توقیفی نیست. مشکل سوم این بود که این از قبیل تملیک المعدوم أو عدم المزج است، البته این اشکال نسبت به تعریف ما و تعریف مشهور یکسان است، این مشکل هم حل می شود، زیرا در این گونه موارد، «عنوان» مالک است و عنوان معدوم نیست، یعنی بعد از آنکه عنوان به ثبت رسید، یکنوع واقعیتی پیدا می کند و لذا باید همگان احترام به این واقعیت بگذارند، اشکال «عدم المزج» هم حل می شود، چون مزج مال شرکت تملیکی است و حال آنکه بحث ما در شرکت عقدی است نه شرکت تملیکی و در شرکت عقدی مزج لازم نیست. اما اینکه بعضی ها گفته اند این از قبیل شرکت در منافع است، جوابش این است که شخصیت حقوقی هیچ گونه ارتباطی به شرکت در منافع ندارد، شخصیت حقوقی و معنوی آن عنوان اعتباری است. مثلاً این مسجد مدرسه ی حجتیه اگر جدا از این مدرسه بود، خودش یک عنوانی است که مالک این چراغ، فرش و ... بود، غایه ما فی الباب متولی باید این را مراقبت کند تا ثبت بشود، بنابراین، این از قبیل شرکت در منافع نیست، اصلاً جامعی بین شرکت در منافع و بین شخصیت حقوقی نیست.

۱- مشهور گفته اند شرکت در اعمال جایز نیست.

۲- نوع اهل سنت گفته اند شرکت در اعمال جایز است.

۳- اشکالاتی که بر آن وارد شده است گاهی غرر است، گاهی توقیفیت اسباب است، گاهی هم از قبیل تملیک معدوم، ما این اشکالات را حل کردیم.

۴- آنگاه گفتیم، آقایان یک راه حل های دیگری درست کرده اند که هیچکدام در ذهن طرفین نیست.

۵- ما در جواب گفتیم که خدماتی که در زمان و عصر ما در کشورمان ایران است، از قبیل شرکت در اعمال خالص نیست بلکه ممزوج از شرکت در اموال است.

۶- سپس قدم را فراتر نهادیم و گفتیم اصلاً شرکت در اعمال را از شرکت در اشخاص بیرون ببریم، یعنی شرکت در اعمال هیچ ارتباطی به شرکت در اموال ندارد، چطور؟ و آن اینکه ما عنوان را مالک قرار بدیم، بقیه را هم ذی حق بدانیم و شرکت در اعمال زیر مجموعه ی همین عنوان باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۹ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

۴- شرکه الوجوه

یکی از اقسام شرکت، شرکه الوجوه است، وجه را به معنای مکانت و مقام به کار می برند و می گویند: «هو من وجوه الطائفه»، مثلاً مرحوم نجاشی هنگامی که می خواهد بزرگان شیعه را معرفی کند می فرماید: «و هو من وجوه الطائفه» ولذا وجه در این گونه موارد به معنای صورت نیست بلکه به معنای قدر، منزلت و مکانت است، شرکه الوجوه، یعنی کسانی که در بازار مقام و منزلتی دارند و مورد اعتماد هستند و مردم آنان را به عنوان اشخاصی که قابل اعتمادند می شناسند، مرحوم سید (سید کاظم طباطبائی یزدی) صاحب عروه در تعریف شرکت وجوه چنین می فرماید: «و هی أن یشرک إثنان و جیهان لا مال لهما بعقد الشرکه علی أن یتتاع کلّ منهما فی ذمّته إلى أجل، و یكون ما یتتاعه بینهما فیبیعانه و یؤدیان الثمن و یكون ما حصل من الربح بینهما».

ص: ۴۳

اکنون باید این تعریف سید را معنا کنیم، «أن یشرک إثنان، دو نفر با هم شریکند، وجیهان، یعنی وجیه المله و مورد اعتماد هستند، اما متأسفانه صفر الید هستند، به این معنا که دست شان خالی است، هرچند مردم به آنان اعتماد دارند ولی در هفت

آسمان یک ستاره هم ندارند (لا مال له)، یشرکان بعقد الشرکه، «بعقد» متعلق به یشرکان است، یشرکان بعقد الشرکه علی أن یتاع کلّ منهما، کلمه ی «یتاع» در اینجا به معنای «یشری» است، یعنی چه بگوید «یتاع» و چه بگوید «یشری»، علی أن یتاع کلّ منهما، هر کدام از اینها بخرد، فی ذمّه إلی أجل، فی ذمّه بر می گردد به «مبتاع» ظاهرش این است که هر کدام بروند نسیه بخرند و ثمن در ذمّه ی خودش باشد، من نسیه بخرم و ثمن هم در ذمّه ی من باشد، شما نیز نسیه بخرید و ثمنش هم در ذمّه ی خودتان باشد. ظاهر عبارت سید همین است، «أن یتاع کلّ منهما فی ذمّه إلی أجل»، هر کدام در ذمّه بخرند و سپس آن را بفروشند «و یكون ما یتاعه بینهما فیبیعانه و يؤدیان الثمن و یكون ما حصل من الربح بینهما»، یعنی حال که دوتا قالیچه خریدند، قالیچه مال هر دو باشد، هر کدام ثمن در ذمّه ی خودش است، ولی قالیچه ها بینهما باشد، به این معنا که قالیچه را بفروشند و قرض خود را بپردازند، (چون نسیه خریده بودند) و اگر احیاناً سودی گیر شان آمد، سود بینهما تقسیم می شود. حاصل مطلب این است که هر کدام مستقلاً برای خودش می خرد، به این معنا که ثمن در ذمّه ی خودش باشد، ولی نیت و قصدش این است که مبیع (قالیچه) را برای دوتای شان بخرد، نیت و قصد هر کدام شان این است که قالیچه مال دو نفر مان باشد، اما ثمن در ذمّه ی خودش باشد. وقتی چنین شد، آنگاه هر دو نفر مال مشاع را می فروشند و بدهکاری را می دهند و اگر درآمد و سودی باقی ماند، سود و درآمدش مال هر دو تا باشد. از عبارت سید (سید کاظم طباطبائی یزدی) استفاده می شود که هر کدام ثمن را مستقلاً در ذمّه ی خود می گیرد.

أقول: قد عرّفت شرکه الوجوه بتعاريف مختلفه أشهرها ما ذكره المصنّف في المتن، و اعترف به العلامة في «التذکره» فقال: شرکه الوجوه فسّرت بمعان أشهرها: أن يشترک اثنان و جيهان عند الناس لا مال لهما لیتباعا في الذّمه، إلى أجل.

فرق تعريف علامه با تعريف سيد

علامه در تعريف خودش گفت: في الذّمه، ولي سيد فرمود: «في ذّمته»، شايد فرقى اين باشد که سيد می گويد هر کدام ثمن را به ذمه ي خودش می گيرد، مثلاً من قالیچه را خريدم، پس ثمنش هم در ذمه ي خودم است نه در ذمه ي ديگری، شما اگر خريديد، پس ثمنش هم در ذمه ي شماست نه در ذمه ي من. ولي از عبارت علام استفاده می شود من که قالیچه را می خرم، ثمن در ذمه ي هردوتای ماست، او هم که می خرد، باز هم ثمن در ذمه ي هردوی ماست، البته من نسبت به اين فرق قاطع نیستم ولي ممکن است که یک چنین تفاوتی باشد. البته می توان گفت که تعريف علامه و تذکره یکی است نه اینکه آن را دو تعريف به حساب آورد. بعد از آنکه تعريف سيد و علامه را متوجه شدیم، بايد دانست که شرکه الوجوه را سه جور تعريف کرده اند، پس ما نخست بايد فرق اين تعاريف را بفهميم، آنگاه ببينيم که آیا اين تعاريف با فقه ما تطبيق می کند يا تطبيق نمی کند؟

الأول: أن يتباع كل من الشريكين، و المثلن و الربح لهما، و الثمن في ذّمه المشتري. كلمه ي «يتباع» در اینجا به معنای «يشتری» است، يعنی هر کدام از شريکين از بازار فرش می خرنند، نحوه ي خريدن شان اين گونه است که می گویند پولش در ذّمه ي من مشتري، اما قالی و در آمدش مال هردوی ما باشد. طبق اين تعريف مبيع و در آمدش مال هردو است، اما ثمن در ذّمه ي مشتري است، مشتري در واقع فداکاری می کند، يعنی هم اين شريک فداکاری می کند و هم آن ديگری، مثلاً زيد قالی را می خرد مستقلاً و خودش هم ضامن پول آن است، اما مبيع و مثلن با در آمد و سودش هم مال او باشد و هم مال عمرو، عمرو نیز به همين نحو قالی را می خرد.

عبارت این است: أن یتباع کلّ من الشریکین، و المثلّین و الربح لهما، و الثمن فی ذمّه المشتري. حرف «واو» در المثلّین حالیه است، أن یتباع، یعنی أن یشتری کلّ من الشریکین و حال آنکه «و المثلّین و الربح لهما»، قالی و در آمدش مال هردو است، اما ثمنش در ذمّه ی مشتری است و در واقع مشتری در اینجا فداکاری می کند.

الثانی: أن یتباع کلّ من الشریکین، و المثلّین لهما و الربح بینهما و الثمن فی ذمّتهما. این مطابق قاعده است، می خرنند برای هردو، در آمد هم مال هردو، ثمن و قیمت مبیع نیز به ذمّه ی هردو. این تقریباً مطابق قاعده است، منتها یک اشکالی دارد که در آینده خواهیم گفت. فرق این با تعریف قبل روشن است، چون در اولی مثلّین و ربح مال هردو بود، اما ثمن و قیمتش در ذمّه ی مشتری بود نه در ذمّه ی هردو. ولی در این تعریف دوم، همه اش مال هردو می باشد.

الثالث: أن یتباع کلّ من الشریکین لنفسه بثلّین فی ذمّته علی أن یکون الربح بینهما، حاصل تعریف سوم این است که هرکدام از شریکین قالی را برای خودش می خرد و خودش هم ضامن ثمن است، اما در آمد و سودش مال هردو است، این تعریف نقطه ی مقابل هردو تعریف قبلی است، چون در اولی مثلّین (مبیع) و در آمد مال هردو بود، ولی ثمن در ذمّه ی مشتری بود نه در ذمّه ی هردو، اما در دومی همه اش مال هردو بود، این تعریف نقطه ی مقابل آن دو تعریف قبلی است، چون می گوید مثلّین مال خودم، ثمن و قیمتش هم در ذمّه ی خودم، اما سود و در آمدش مال هردوی ما باشد. اکنون باید ببینیم که آیا این اقسام ثلاثه با فقه ما تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند؟

اما الإحتمال الأولى: صورت اولی این بود که مثنی و ربح مال هردو، ولی ثمن در ذمه ی مشتری، یعنی هر کسی مستقلاً ضامن ثمن است، این با فقه ما تطبیق نمی کند. چرا؟ چون آن کس که ثمن می دهد، مثنی هم در کیسه ی او وارد می شود، معنا ندارد که ثمن از کیسه ی یکی (زید) در بیاید، اما مثنی وارد کیسه ی هردو (هم زید و هم عمرو) بشود. بلکه باید هم مثنی مال هردو باشد و هم ربح، هر کس در معامله ی پول خرج کرد، مثنی هم مال اوست، ربح هم مال اوست، معنا ندارد که من زحمت بکشم و ضامن پول بشوم، اما مثنی و ربحش مال هردو باشد. البته به شرط اینکه وکالتی در کار نباشد. بنابراین، این تعریف با فقه ما تطبیق نمی کند، چون هر کس ضامن پول شد و از نقطه ی که ثمن در آمد، مثنی و ربح هم وارد کیسه ی او می شود.

اما الإحتمال الثانی: احتمال ثانی این بود که هردو برای هردو می خرند، یعنی مثنی مال هردوست، ربح هم مال هردو، ثمن هم در ذمه ی هردو، این تعریف نسبتاً خوب است ولی یکدانه اشکال دارد و آن این است که معامله فضولی است، مگر اینکه کسی بگوید فضولی نیست چون قبلاً عقد شرکت خوانده اند و به همدیگر اطمینان داده اند، و این صیغه ی شرکت خواندن معامله را از فضولی بودن بیرون می آورد. و أما الإحتمال الثانی و هو أن یتتاع کلّ من الشریکین الثمن بدمّتهما و المثنی و الربح لهما فیکون الشراء للآخر فضولياً، ولا یصحّ هذا إلّا بإجازته حتی یقع الشراء له أيضاً، إلّا أن یقال: إنّ عقد الشرکه إذن عام فی أن یشتری له أيضاً.

پس اولی بر خلاف قاعده است، چون معنا ندارد که پولش را من بدهم، حاصلش را دیگران بخورد، در اولی پول مال من است، ولی ربحش مال هردو است و این بر خلاف قاعده می باشد و درست نیست، در دومی همه اش مال هردو است، این خوب است مگر اینکه بگوییم این فضولی است، ولی جوابش این است که عقد شرکتی که قبلاً واقع شده، این را از فضولی بودن بیرون می آورد.

اما الإحتمال الثالث و هو أن يتناع كل من الشريكين لنفسه بضمن بدمته على أن يكون الربح بينهما.

هر دو مستقلند، یعنی هر کسی مالک قالی خودش است، و هر کس هم ضامن پول خودش می باشد، منتها ربح و در آمدش مال هردو است.

اشکال این تعریف این است که معنا ندارد هر کس مالک مال خودش باشد و ثمنش هم در ذمه ی خودش باشد، ولی سود و ربحش مشترک باشد. پس اشکالی که بر احتمال اول وارد بود، بر احتمال ثالث نیز وارد است.

الرابع: هناك احتمال رابع و هو أن يتعاقد إثنان فأكثر بدون ذكر رأس مال على أن يشتريا نسيئه و يبيعا نقداً، و يقتسما الربح بينهما بنسبه ضمانهما للثمن.

کتابی است به نام: «الموسوعه الكويتيه الفقهيه» که فقه را به صورت «الف» و «باء» نوشته، شیخ کویت از فقهای اهل سنت را از هر کشوری دعوت کرده و آنان را از نظر مال تأمین کرده تا یک دوره فقه القبائی بنویسند، در این موسوعه شرکت در وجوه را هم مطرح نموده و آن را این گونه تعریف کرده است: هناك احتمال رابع و هو أن يتعاقد إثنان فأكثر بدون ذكر رأس مال على أن يشتريا نسيئه و يبيعا نقداً، و يقتسما الربح بينهما بنسبه ضمانهما للثمن.

دو نفر هستند، نسیه می‌خرند و نقد می‌فروشند، ربح و در آمد را هم به نسبت ضمان بین خودشان تقسیم می‌کنند، این با کدام تطبیق می‌کند؟ این با سومی تطبیق می‌کند نه با دومی، چون در دومی همه اش معیت بود، یعنی هم مثنی مال هردو بود و هم مثنی و ربح مال هردو، ولی اینجا این گونه نیست، بلکه هم مثنی مستقل است، و هم مثنی، منتها ربح بینهما حسب الضمان تقسیم می‌شود. مثال: فرض کنید من یک قالی را با صدو پنجاه دینار خریدم، طرف مقابلم هم یک قالی دیگر خرید با پنجاه دینار، بعداً من هم این قالی را فروختم، او هم قالی خودش را فروخت، می‌فرماید در اینجا نباید ربح شان مساوی باشد بلکه باید به نسبت ضمان شان ربح را تقسیم کنند، من زیر بار صدو پنجاه دینار رفتم، او زیر بار پنجاه دینار رفته، خطر من بیشتر از خطر اوست. و لذا من باید دو سوم را ببرم، او یک سوم را. چرا؟ چون نسبت پنجاه با صدو پنجاه اثلاثاً است و باید اثلاثاً تقسیم کنیم، یعنی دو سهم مال من باشد، یک سهم مال او. این تعریفی که در موسوعه ی کویته آمده است، همان سومی است و فقط یک قید اضافه کرده است و آن اینکه ربح نباید مساوی باشد بلکه باید ربح بینهما بحسب ضمانهما باشد، من چون بیش از او زیربار ضمان رفتم، باید در آمد و سودم هم بیشتر از او باشد.

حالا- آقایان می‌فرمایند که شرکه الوجوه باطل است، یعنی اجماع داریم که شرکه الوجوه باطل است. ما از این آقایان می‌پرسیم که برای شرکه الوجوه تفاسیر و تعاریف مختلف صورت گرفت، این اجماع شما ناظر به کدام یکی از این تفاسیر و تعاریف است و معقدش کدام یکی می‌باشد، آیا ناظر به اولی است یا دومی، سومی و ...، چیزی که اصلاً معقدش روشن نیست، چگونه ادعای اجماع می‌کنید.

استاد: ولی ما می گوئیم باید این صور را بر ضوابط فقهی تطبیق کنیم، اولی باطل است، چون ثمن مستقل است، اما ربح و در آمدش مشترک است و این معنا ندارد، دومی را گفتیم صحیح است، چرا؟ چون همه شان با هم می خرنند، منتها برای اینکه فضولی نباشد، باید بگوئیم صیغه ی قبلی یکنوع و کالت دادن است، سومی را گفتیم صحیح نیست، اشکالی که بر اولی وارد است بر سومی هم وارد می باشد، زیرا معنا ندارد که ربح و در آمد بینهما باشد و حال بعضی از اینها بینهما نیست، یعنی یا ثمن بینهما نیست و یا مثنی. من هنگامی که کتاب های فقهی را مطالعه می کردم، دیدم که این شرکت وجوه را سه جور دیگر هم معنا کرده اند:

۱- أن یتباع وجیه فی الذمّه و یفوّض بیعه إلی حامل و یشرطاً أن یکون الربح بینهما.

من در بازار وجه دارم و همه مرا می شناسند، اما زید حامل است، یعنی آدم گمنامی است و کسی او را نمی شناسد، حامل به معنای گمنام و ناشناخته است، من در بازار معروفم و اعتبار دارم، من در ذمه ی خودم می خرم، به حامل می دهم که این را بفروش و اگر سودی کردی، در آمد و سودش مال هردوی ماست.

استاد: اگر این باشد، قطعاً صحیح است. چرا؟ چون داخل است در باب مضاربه، کانه سرمایه مال من است و کار از طرف مقابلم.

۲- أن یشترک وجیه لا مال له و حامل ذومال لیكون العمل من الوجیه و المال من الخامل. این عکس اولی است، در اولی من میدان دارم، او فقط فروشنده است، اما در این دومی او سرمایه دار است، منتها بلد نیست تجارت کند، یعنی کلاه سرش می رود، من از طرف او یا مستقلاً می خرم به قیمت مناسب، او هم می فروشد و در آمدش هم مال هردوی ماست، در اولی ضامن خود مشتری بود، ولی در دومی با مال حامل می خرد، یعنی حامل چون روش تجارت را بلد نیست و ممکن است کلاه سرش برود، ولذا من پولش را می گیرم و می خرم، او هم می فروشد.

۳- أن يبيع الوجيه مال الخامل بزيادة ربح ليكون بعض الربح له. خامل و گمنامی است که انبارش پر از گندم و یا قالی است ولی عرضه ی فروختن آن را ندارد، من از طرف او می فروشم، تا در بعضی از ربحتش شریک باشم. ما باید بینیم که آیا این سه تای اخیر را می شود تصحیح کرد یا نه؟

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۰ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

همان گونه که به خاطر دارید، ما برای «شرکه الوجوه» سه معنا ذکر کردیم و احکام هر کدام را هم بیان نمودیم، اما در تذکره ی علامه سه معنای دیگر نیز برای «شرکه الوجوه» ذکر کرده اند:

الف) یک نفر از شریکین وجیه است و همه ی بازاریان او را می شناسند و به او اعتماد دارند، او مال را می خرد و از آنجا که آدمی وارد است، جنس را به قیمت واقعی می خرد، آنگاه مبیع را در اختیار آدم خامل قرار می دهد که آن را بفروشد تا سود و در آمدش مشترک باشد، پس وجیه در ذمه ی خودش می خرد و خودش ضامن می شود، یعنی نسیه می خرد و آن را در اختیار خامل قرار می دهد، خامل هم می فروشد، قهراً سود و در آمدی دارد، سود و در آمدش را میان خود یکسان تقسیم می کنند.

ممکن است پرسیده شود که چرا خامل این کار را نمی کند؟ پاسخش این است که او وارد نیست، اما وجیه وارد است و کلاه هم سرش نمی رود، یعنی جنس را به قیمت واقعی می خرد، پولش را هم به ذمه می گیرد، منتها فروشش را واگذار به خامل می کند، قهراً سودش یکسان است. یا چون این آدم وجیه است و مردم به او اعتماد دارند و لذا جنس را به او نسیه می دهند ولی خامل آدم گمنامی است و مردم او را نمی شناسند، این باعث می شود که کسی جنس را به او نسیه ندهد.

ص: ۵۱

ب) صورت دوم این است که وجیه مال ندارد، اما خامل ذومال است، خامل به وجیه می گوید جنس را شما بخرید، پولش به عهده ی من باشد. او هم می خرد، آنگاه می فروشند، سود و در آمدش را با هم شریکند. پس اولی با دومی فرق جوهری پیدا کرد، در اولی وجیه کار گردان است، در ذمه می خرد، خامل اصلاً سرمایه ندارد، او فقط می فروشد، اما در صورت دومی سرمایه مال خامل است، وجیه سرمایه ندارد جز وجیه، او نسیه می خرد، پولش را خامل می دهد و بعد آن را می فروشند، سودش را با هم شریکند.

ج) صورت سوم عکس صورت اول است، یعنی خامل جنس را می خرد، وجیه برای خامل می فروشد.

صورت اول قابل اصلاح است. چطور قابل اصلاح است؟ از باب وکالت، صورت سوم هم از باب وکالت قابل اصلاح است، یعنی هم اولی وکالت دارد و هم سومی. اولی وکالت است، چون وجیه مورد اعتماد است و به او نسیه می دهند، او هم جنس را نسیه می خرد و در اختیار خامل قرار می دهد و او را وکیل فروش می کند، قهراً اگر سود و در آمدی عاید شان شد، بخشی

از آن سود مال و کیل است و بخش دیگرش مال وجیه. صورت سوم نیز از باب وکالت است، صورت سوم این بود که حامل می خرد، اما چون توان جذب مشتری را ندارد، از این رو جنس را در اختیار وجیه قرار می دهد تا او بفروشد، پس در اینجا عکس است، یعنی موکّل حامل است، و کیل هم وجیه. در اولی موکّل وجیه است، حامل و کیل، ولی در سومی عکس است. بنابراین، در اولی و سومی می توان از باب وکالت درست کرد، اما دومی جای بحث نیست که از قبیل مضاربه است، چون وجیه بدون سرمایه و پول است، اما حامل پول دارد، پس ذومال حامل است، وجیه هم عامل است و با پول او خرید و فروش می کند، پس دومی از قبیل مضاربه است، قهراً باید ربح و سود را به نسبت تقسیم کنند. پس این سه صورت را درست کردیم.

ص: ۵۲

خلاصه ی سه صورت: صورت اولی این بود که وجیه می خرد، حامل را وکیل می کند، صورت سوم این بود که حامل می خرد، وجیه را وکیل قرار می دهد، صورت دوم هم از قبیل مضاربه است، یعنی ثروت در دست حامل است، کارگردان و عامل وجیه است، قهراً می توانند سود و در آمد را به نسبت تقسیم کنند، پس ما این سه صورت را به این نحو درست کردیم.

إذا علمت هدا فاعلم، اینکه علما می گویند شرکه الوجوه باطل است، کدام صورت از صور شرکه الوجوه را باطل می دانند، چون ما برای شرکه الوجوه هفت معنا ذکر کردیم، آنان از این هفت معنا کدام یکی را باطل می دانند؟ ولی ما فرمایش آنان را نادیده گرفتیم و هر کدام را جداگانه بحث کردیم، حتی گاهی آن چهار معنای قبلی را هم تصحیح کردیم به شرط اینکه در آن جهالت نباشد.

الكلام فی شرکه المفاوضه

«تفاوض» به معنای مساوات است، در زبان عرب می گویند فوضی، ولذا در میان شان ضرب المثلی است در مملکت و کشوری که فوضی باشد یعنی همگان در آن یکسان باشند، آن مملکت اداره نمی شود، بلکه حتماً باید افراد آن بالا و پایینی داشته باشد، یعنی یکی ریئس باشد و دیگری مرئوس، یکی فرمانده باشد و دیگری فرمانبر و...، ولذا عرب این شعر را به عنوان ضرب المثل می خوانند: لا یصلح الناس فوضی لا سراه لهم، صلاح مردم نیست که در کشور شان فوضی باشد یعنی در میان آنان پیش رو نباشد و هر کدام بگوید: أنا أنا، یعنی من من، بلکه باید یک نفر أنا بگوید، بقیه باید مأمور باشند، کلمه ی «سراه» در این شعر جمع ساری است، ساری هم به معنای پیشرو است، شاید در نهج البلاغه هم این ضرب المثل باشد، در هر صورت این یک مثلی است که: لا یصلح الناس فوضی لا سراه لهم. شرکت مفاوضه این است که دو نفر از خود گذشته با همدیگر عقد می بندند که در تمام امور مالی اعم از نفع و ضرر شریک بشوند، یعنی هر چه من به دست آوردم، نصفش مال شما، و هر چه شما به دست آوردید، نصفش مال من، هر چند خسارتی که بر من وارد شد، نصفش به گردن شما، و هر چند خسارت که به شما رسید، نصفش به گردن من باشد. به این می گویند: «شرکه المفاوضه»، اتفاقاً در غرب این گونه شرکت ها وجود دارد، یک شرکت در غرب است که نام آن را می گذارند: شرکه المحاصه، و او شبیه شرکت مفاوضه است، منتها در بازار این گونه شرکت ها نیست، یعنی بازاریان یک چنین عقدی غیر عقلانی را نمی بندند، این گونه شرکت ها غالباً در میان بعضی از افراد به اصطلاح مشتی، مغرور و سرخوش انجام می گیرد ولذا به همدیگر می گویند که هر چه شما ارث بردید، نصفش مال من باشد، هر چه من ارث بردم، نصفش مال شما، هر چه من کاسبی کردم، نصف در آمد و سودم مال شما، هر چه شما کاسبی کردید، نصف سود و در آمدش مال من، آیا یک چنین شرکته جاز است یا جاز نیست؟

آقایان می گویند، شرکت مفاوضه نیز باطل است، مرحوم سید در عروه می فرماید: و شرکه المفاوضه ایضاً باطله، و هی آن یشرک إثنان أو أزيد علی أن یکون کلّ ما یحصل لأحدهما من ریح تجاره، أو زراعه أو کسب آخر، أو إرث أو وصیه أو نحو ذلك مشترکاً بینهما، و کذا کلّ غرامه ترد علی أحدهما تکنون علیهما.

مثلاً- اگر من تصادف کردم و خسارتی بر ماشین مردم وارد کردم، نصفش را باید شریکم بدهد و هم چنین بالعکس، می گویند این باطل است. چرا باطل است؟ به جایی اینکه انگشت روی درد بگذارند، از حواشی استفاده کرده اند و گفته اند در قانون اسلام این است که در آمد کسب هر کس مال خودش است نه مال دیگری، یعنی معنا ندارد که نصف در آمد کسب انسان مال دیگری باشد، پس قانون کلی است که اگر کسی کار کرد و در آمدی از این راه پیدا نمود، در آمدش مال خودش است، یعنی فرع تابع اصل است، «مال» مال هر کس باشد، در آمد نیز مال او خواهد بود، هم چنین در مورد خسارت، یعنی اگر کسی خسارت به مال دیگران وارد کرد، خسارت به عهده ی خسارت زننده است نه به گردن دیگران، معنا ندارد که خسارت را من وارد کنم، ضامن خسارت کسی دیگر باشد. این استدلال را کرده اند.

جواب: معلوم است که این استدلال ضعیف است. چرا ضعیف است؟ چون این استدلال مبتنی بر طبع اولیه است، یعنی طبع اولیه این است که در آمد هر کس مال خودش است نه مال دیگران، خسارت و زیانش نیز مال خودش است نه مال دیگران، ولی هیچ مانعی ندارد که به عقد ثانوی جریان بهم بخورد، یعنی هم سود و در آمد مال هر دو باشد و هم خسارت و زیان. بله! مقتضای طبع قضیه و قانون این است که در آمد هر کس مال خودش باشد، خسارتش نیز مال خودش باشد، ولی چه مانعی دارد که به عقد ثانویه این مقتضای طبع قضیه را بهم بزنیم و بگوییم هم در آمد و سود مال هر دو تاست و هم خسارت و زیان مال هر دو می باشد. در هر صورت این گونه جواب داده اند، ولی من کاری به این جواب ندارم، بلکه من اشکالی بر تصحیح دارم، آن مردی که این را تصحیح کرد و گفت درست است که قانون اولیه این است که در آمد هر کس مال خودش است، اما چه اشکالی دارد که به عقد ثانویه این قانون را بهم بزنیم؟

ما در پاسخ می‌گوییم که این حرف شما حرف خوبی است ولی شما درد ما را دوا نکردید، چون ما می‌خواهیم شرکۀ المفاوضات را درست کنیم، ولی شما شرکۀ المفاوضات را درست نکردید، بلکه گفتید با عقد ثانوی درآمد و خسارت بین هردو مشترک می‌شود، و حال آنکه ما نمی‌خواهیم با عقد ثانوی مسئله را درست کنیم، بلکه می‌خواهیم از اول پایه را درست کنیم، یعنی شرکۀ المفاوضات را درست کنیم. به بیان دیگر آدمی که آمد و تصحیح کرد، او اول می‌گوید ربح مال شخص است، بعداً عقد ثانوی که آمد، این ربح را تقسیم می‌کند و حال آنکه شرکۀ المفاوضات این نیست، بلکه از همان اول درآمد و سود مال هردو است، شما شرکۀ المفاوضات را درست کنید، مثلاً دوتا جوان که خیلی صمیمی و رفیقند با همدیگر عقد می‌بندند که تا چهل سالگی در درآمد و خسارت شریک باشند، شما این را درست کنید نه اینکه بگویید من می‌روم کاسبی می‌کنم، درآمد و سود مال من است، بعداً عقد ثانوی می‌خوانیم که با همدیگر شریک بشویم، یا من ماشین کسی را خراب می‌کنم، خسارت مال به گردن من است، بعداً با کسی عقد می‌بندم که در خسارت با هم شریک بشویم، این شرکۀ المفاوضات نشد، شرکۀ المفاوضات عقد ثانوی نمی‌خواهد بلکه با همان عقد اول می‌خواهیم در درآمد ها و خسارت ها شریک بشویم.

استاد: ولی من از راه دیگر وارد شده‌ام و آن این است که اصلاً چنین معامله و شرکتی جنبه‌ی عقلانی ندارد، یعنی عقلاً یک چنین کاری را انجام نمی‌دهند، معاملات باید از سنخ معاملات رایج در بازار دنیا باشد، این گونه معاملات مبهم و نامعلوم من جمیع الجاه مصداق «أوفوا بالعقود» یا مصداق شرکت و ادله‌ی شرکت نیست:

و الأولى أن يقال: إنها معامله مغموره مبهمه، غير عقلائيّه، لا- تشملها العمومات و الإطلاقات ويكون المرجع أصاله الفساد. اشكال ندارد که هم مرجع اصاله الصحه باشد و هم اصاله الفساد، در شبهات موضوعيه، مرجع اصاله الصحه است، اما در شبهات حكميه، مرجع اصاله الفساد می باشد. و لا تقاس بشركه الوجوه، فإن دائره الشركه فيها ضيقه حيث تختص بالبيع، و قد مرّ بطلان قسم و صحّه قسم آخر، بخلافها فإنّها تعمّ كل فائده و خساره طول العمر فيشارك الآخر حتى فيما يلزمه لعدوان و غضب و ضمان، فأية معامله أخطر منها. مرحوم ابن ادریس تقریباً بیانش همین است که من گفتم. در غرب یکنوع شرکه المحاصّه است که شبیه شرکه المفاوضاته است نه عینش.

متن عروه الوثقی: فانحصرت الشركه العقدیه الصحیحه بالشركه فی الأعیان المملوکه فعلاً و تسمی بشركه العنان. مرحوم سید از میان شرکت ها فقط شرکه العنان را صحیح می داند، اما سایر شرکت ها از نظر ایشان باطل است مانند: شرکه الادیون، شرکه المنافع، شرکه الأعمال، شرکه الوجوه و شرکه المفاوضاته، سید همه ی این شرکت ها را باطل می داند.

استاد: ولی ما این شرکت ها را تحت یک ضوابطی تصحیح کردیم حتی شرکت در دیون، شرکت در منافع، هم چنین شرکت در اعمال را تا حدی تصحیح کردیم، آنچنان نیست که همه ی این شرکت ها باطل باشند، البته علمای ما اهل احتیاط اند و احتیاط را همیشه در تحریم می بینند، و حال آنکه در بعضی از موارد باید عکس باشد، یعنی احتیاط را در تحلیل بدانیم، چون اگر بخواهیم همه ی شرکت ها را باطل بدانیم، آن وقت کار های خارج را چگونه حل کنیم که مسلمان گرفتار این نوع شرکت ها هستند، البته ما نمی خواهیم گرفتاری ها را سبب حلال بودن بدانیم بلکه می خواهیم بگوییم که این طرف را هم باید در نظر داشته باشیم.

حال می خواهیم یک بحث لغوی کنیم، این بحث لغوی را علامه در تذکره، محقق در جامع المقاصد، شهید در مسالک آورده اند و آن اینکه چرا در شرکت در اعمال می گویند: «شرکه العنان»؟ چند وجه برای آن گفته اند:

۱- وجه اول این است که دو نفر هنگامی که سرمایه گذاری می کنند، همانطور آدمی که سوار اسب است دو طرف افسار اسبش مساوی است، این دو شریک هم همانند دو طرف افسار اسب مساوی هستند، یعنی مساوات شان همانند مساوات دو طرف افسار اسب است.

۲- وجه دوم این است که این دو نفر شریک همانند دو موتور سوار و یا دو اسب سوار دوشا دوش همدیگر در سود و زیان حرکت می کنند، همانطور که دو فارس و اسب سوار محاذی هم حرکت می کنند و در هنگام حرکت اسب شان مساوی هستند، این دو شریک نیز مساوی هستند، پس در تشبیه اول تساوی دو طرف افسار بود، اما در اینجا مساوات دو فارس و سوار کار است.

۳- وجه سوم این است که غالباً افرادی که سوار کارند، افسار اسب را با یک دست می گیرند و دست دیگری آزاد است. این دو شریک هم یک دست شان گرفته است، یعنی آن مالی را که با طرف مقابلش روی هم ریخته، در آنجا دستش بسته است، به این معنا که نمی تواند هر گونه که دلش خواست در آن تصرف کند، ولی در سایر اموالش دستش باز است.

۴- می گویند عنان از کلمه ی «عَنْ» مشتق است، «عَنْ» به معنای ظهر است، چرا؟ زیرا من مال خودم را ظاهر به او کردم، او نیز مال خودش را ظاهر به من کرد.

۵- گاهی شرکه العنان را از آن جهت شرکه العنان می گویند که اظهر افراد شرکت، شرکت در اموال است،

۶- گاهی می گویند کلمه ی «عنان» از ماده ی معانّه است به معنای معارضه، پس شش وجه برای شرکت در اعمال ذکر شده است. و أمّا تسمیه الشرکه فی الأعیان بشرکه العنان، فقد ذکرناه له وجوهاً.

فقیل: من عنان الدابّة، إمّا لإستواء الشریکین فی ولایه الفسخ و التصرف، و استحقاق الربح علی قدر رأس المال کاستواء طرفی العنان، أو کاستواء الفارسین إذا سوّیا بین فرسیهما فی السیر، أو لأنّ کلّ واحد منهما یمنع الآخر من التصرف کما یشتهی کمنع العنان الدابّة، پس سه وجه در اینجا ذکر شد، گاهی این دو شریک مساوی هستند مانند دو طرف افسار اسب، گاهی مساوی هستند مانند دو سوار کاری که می خواهند با هم حرکت کنند، گاهی عنان به معنای «عنّ» است که به معنای منع است، چون شرکت مانع از آن است که شریک بدون شریک دیگر در مال مشترک تصرف کند. و إمّا لأنّ الآخذ بعنان الدابّة حبس أحدی یدیه علی العنان، و یده الأخری مطلقه یستعملها کیف شاء، كذلك الشریک منع بالشرکه نفسه من التصرف فی المشترك کما یرید، و هو مطلق الید بالنظر إلی سائر أمواله.

در اینجا هم یک دستش بسته است نسبت به مال شرکت، اما دست دیگرش باز است نسبت به سایر اموالش که مورد شرکت نیست. إمّا من «عنّ» إذا ظهر، إمّا لأنه ظهر لکلّ منهما مال صاحبه، أو لأنها أظهر أنواع الشرکه.

و قیل: من المعانّه، و هی المعارضه، فإنّ کلّ واحد منهما عارض بما أخرجه من ماله ما أخرجه الآخر. یعنی اینها با هم معارضه می کنند، به این معنا که هر کدام نصف مال خودش را به دیگری می دهد. به بیان دیگر این به رخ او می کشد، او هم به رخ این می کشد. مسئله ی دیگری که در جلسه ی آینده مطرح خواهیم نمود، این است که کسی دو نفر را اجیر می کند که با این مقدار مبلغ فلان زمین را خاک برداری کنید، آیا این شرکت در اعمال است یا نیست، اگر شرکت در اعمال باطل است، این هم باطل است یا باطل نیست؟ مثلاً من دو کارگر را استخدام می کنم و می گویم دوتای این کار را انجام بدهید و مزدتان هم مساوی باشد، اگر هر دو مساوی کار کردید، اجرت هم مساوی است، اما اگر یکی دو روز کار کرد، دیگری یک روز، به نسبت کارتان مزد را تقسیم می کنم، آیا این شرکت در اعمال است یا نیست؟ شرکت در اعمال نیست، چون در شرکت در اعمال، طرف معامله خود کارگرها هستند و آنان با همدیگر شریک می شوند، ولی در اینجا خود کارگرها شریک نیستند، بلکه نفر سوم آنها را شریک در اجرت کرده است، این مزیح از شرکت در اعمال و شرکت در اموال است، یعنی مالی در کار است.

Your browser does not support the audio tag

ابتدا متن مسئله را می خوانیم تا بر متن مسلط بشویم، سپس آن را شرح خواهیم داد مسئله ۲: لو استأجر إثنين لعمل واحد بأجره معلومه صحح و كانت الأجره مقسّمه عليهما بنسبه عملهما، ولا يضرّ الجهل بمقدار حصّه كلّ منهما حين العقد، لكفايه معلوميه المجموع، ولا يكون من شركه الأعمال التي تكون باطله، بل من شركه الأموال، فهو كما لو استأجر كلّ منهما لعمل و أعطاهما شيئاً واحداً بإزاء أجرتهما.

اگر کسی دو نفر را بر یک عملی اجیر کرد، موجر یک نفر است، مستأجر دو نفر می باشد، اما عمل واحد است، مثلاً می گوید این متاع را از نقطه ای به نقطه ی دیگر منتقل کنید، یا با همدیگر فلان قبا را بدوزید، پس موجر یک نفر است، اما مستأجر دو نفرند، عمل هم عمل واحد است.

مرحوم سید می فرماید این کار صحیح است. چرا ایشان این مسئله را عنوان می کند؟ چون از دو نظر شبهه است و باید آن را دفع کرد.

-۱

شبهه ی اول، شبهه ی مجهولیت است، مجهولیت هم در عمل است و هم در اجرت. تعبیر ایشان این است: و لا- يضرّ الجهل بمقدار الحصّه كلّ منهما، من كلمه ی «حصّه» را به هر دو می زنم، به این معنا که هم در جهل در عمل است و هم جهل در اجرت، چون معلوم نیست این کارگر (زید) چه مقدار از این کار را انجام خواهد داد، یا آن کارگر دیگر (عمرو) چه مقدار کار را انجام خواهد داد، ممکن است مساوی انجام بدهند و ممکن است که یکی بیشتر و دیگری کمتر انجام بدهند. همچنین اگر عمل مجهول شد، اجرت نیز مجهول می شود. اولین اشکال این است که حصه در اینجا مجهول است، یا حصّه العمل و یا حصّه الأجره.

ص: ۵۹

ایشان (سید کاظم طباطبائی یزدی) در جواب می فرماید: همین که مجموع من حیث المجموع معلوم باشد، کافی است، یعنی معلوم است که مجموع عمل دوختن فلان قباست، اجرت هم به یک دینار است، وقتی مجموع برای ما معلوم شد (هرچند حصه ی کل واحد واحد معلوم نباشد) کافی است. در آخر هم اگر مساوی کار کردند، اجرت را نیز مساوی می برند، و اگر کم و زیاد کار کردند، هر کس به اندازه و مقدار کار خودش مستحق مزد و اجرت می شود و لذا دعوایی هم صورت نمی گیرد. پس اگر در اینجا جهلی هم در کار باشد، آن جهل مضر نخواهد بود. چرا؟ وقتی مجموع «من حیث المجموع» معلوم شد، کافی است هر چند کل واحد واحد معلوم نباشد، چون جهل کل واحد مضر نیست و این جهل هم به دعوا منتهی نمی شود.

۲- شبهه ی دوم این است کار شما از قبیل شرکت در اعمال است و شرکت در اعمال هم باطل می باشد .

مرحوم سید در جواب می فرماید: این از قبیل شرکت در اعمال نیست، چون شرکت در اعمال این است که دو اجیر خودشان با همدیگر شریک بشوند، ولی در اینجا من اینها را شریک می کنم، بلکه از قبیل شرکت در اعمال و اموال است. چون من این دو نفر کارگر را با همدیگر شریک می کنم که در مقابل فلان مقدار پول کار کنند، شرکت در اعمال آن است که دو نفر خودشان با همدیگر شریک بشوند نه اینکه نفر سوم آنها را شریک کند.

«لو استأجر اثنين لعمل واحد بأجره معلومه صحّ الخ. ولو إشتهبه مقدار عمل كل منهما فإنّ احتمال التساوی حمل علیه، هر دو نفر کار کردند ولی نمی دانیم که مساوی کار کردند یا یکی بیشتر کار کرده و دیگری کمتر، حمل علیه (بر تساوی) لإصالة عدم زیاده عمل أحدهما علی الآخر، و إن علم زیاد أحدهما علی الآخر فيحتمل القرعه فی المقدار الزائد، و يحتمل الصلح القهر».

یعنی اگر بدانیم که یکی بیشتر از دیگری کار کار کرده، ولی نمی دانیم که کدام بیشتر کار کرده و کدام کمتر، یعنی طرف را نمی شناسیم. به بیان دیگر علم به زیادی داریم و مقدار زیادی را هم می دانیم، منتها شخص را نمی شناسیم، به این معنا که نمی دانیم آیا زیادی مال زید است یا مال عمرو؟ در اینجا یا قرعه می کشند و یا صلح می کنند.

خلاصه

الف) هم عقد واحد است و هم کار فرما (موجر)، و هم عمل و کار. منتها کارگر متعدد می باشد، مثل اینکه دو نفر را اجیر کنیم که فلان منطقه را خاک برداری کنند، یا فلان متاع را از جایی به جای دیگر منتقل کنند.

مرحوم سید می فرماید این صحیح است، دو اشکالی هم که بر آن وارد بود رفع نمود. یعنی اشکال جهل و اشکال شرکت در اعمال را رفع کرد.

ب) اگر احتمال دادیم که ممکن است یکی بیشتر از دیگری کار کرده باشد، در اینجا می گوئیم اصل عدم زیادی است، یعنی اصل این است یکی بیشتر از دیگری کار نکرده.

ج) اگر بدانیم که یکی قطعاً بیشتر از دیگری کار کرده، منتها شخص را نمی شناسیم که کدام یکی از این دو نفر بیشتر از دیگری کار کرده، در این صورت قرعه می کشیم.

تجزیه و تحلیل کلام سید

استاد: ما اکنون می خواهیم فرمایش ایشان را تجزیه و تحلیل کنیم و لذا می گوئیم که فرمایش اول شما صحیح است و ما نیز با آن موافقیم، یعنی در جایی که هم عقد واحد است و هم موجر و هم عمل، اما کارگرها متعدد می باشد، این مسئله همان گونه که ایشان گفتند، هیچ مشکلی ندارد. چرا؟ زیرا جهلی در کار نیست چون هم موجر معلوم است و هم اجرت و عمل، اگر بگویید سرانجام معلوم نیست، در جواب خواهیم گفت که سرانجام نیز در آینده معلوم می شود، به این معنا که اگر مساوی کار کردند، اجرت بین آنها بالتساوی تقسیم می شود و در این غیر این صورت هر کدام به مقدار کار خود سهم می برد. اشکال شرکت در اعمال هم وارد نیست، چون شرکت در اعمال این است که دو نفر خودشان شریک می شوند که کاری را انجام بدهند، ولی در اینجا خود این دو نفر دنبال کار نرفته اند بلکه شخص ثالثی آنها را استخدام نموده که عمل واحدی را با همدیگر انجام بدهند و لذا این غیر از شرکت در اعمال است و دنیا پر است از این گونه کارها، زیرا گاهی کار انسان با دو نفر انجام نمی گیرد، بلکه حتماً باید دو نفر و یا بیشتر باشد، این شرکت در اعمال نیست، پس این صورت جای اشکال ندارد. کما اینکه «مشبه به» اشکال ندارد، یعنی همانی را که مرحوم سید در متن گفت و آن اینکه دو عقد است و دو عمل، یعنی یکی خیاطت است و دیگری برق کشی، هنگام غروب به جای اینکه به هر کدام از کارگرها یک پنجاه تومان بدهد، صد تومان می دهد و می گوید این صد تومان را میان خود تقسیم کنید و هر کدام مزد کار خود را که پنجاه تومان است بگیرد. البته به شرط اینکه آنها به پول مشترک راضی بشوند.

یک صورت سومی هم در اینجا است که جناب سید آن را متذکر نشده است و آن اینکه شخصی می خواهد برای خودش خانه ای بسازد، چند نفر مهندس را با تخصص های مختلف استخدام می کند و می گوید این خانه را با این خصوصیات برای من بسازید در مقابل صد میلیون تومان، آیا این درست است یا نه؟ من ابتدا متن عربی را می خوانم تا مطلب بهتر جا بیفتد:

متن عربی

« إذا عقد المالك عقد شركة مع عدد من العمال لهم خبرات مختلفه لبناء بيت، بأجره واحده للجميع، تقسم عليهم بنسبه عملهم. و من المعلوم أنّ بناء البيت رهن رسم الخارطه (خارطه =نقشه کش) من قبل المهندس، و حفر الأساس (گود برداری)، و نقل التراب إلى الخارج، و تثبيت الأساس (سناج بندی)، و رفع الهيكل الحديدی للبيت (اسکلیت سازی) ثم بناء الجدران و السقوف من قبل البناء، و تثبيت الشبایك (پنجره) و الأبواب، و الأدوات الصحیة (هوا کشی) و الکهربائیه، و هلمّ جراً.»

به مجموع مهندس ها می گوید شما این خانه را با این شرایط در مقابل صد میلیون تومان برای من بسازید.

این علی الظاهر باطل است، چون هیچ یک از مهندس ها نمی داند که از آن صد میلیون تومان چه مقدارش به او می رسد، چون گود برداری قیمت خاصی برای خودش دارد، و هکذا سایر کار هایش، و لذا این گونه معامله مسلماً باطل است. بله! در این گونه موارد باید انسان با یک نفر قرداد بندهد، او خودش می داند چه افرادی را استخدام کند و به هر کدام چه مبلغی را پردازد. یعنی او با هر کدام از مهندسین قرداد جداگانه می بندهد، اگر این کار را بکنند، عقد صحیح است و هیچ اشکالی نخواهد داشت.

ص: ۶۲

«و هذه الأعمال تختلف قيمتها فلو عقد شرکه مع هؤلاء، يتسرب الجهل إلى جانب العمال، فإنه كل عامل لا يدري ماذا يكون نصيبه و سهمه من هذه الأجره على ذمه المالك، و أمّا المالك فهو و إن كان يعلم مجموع الأجره، ولكنه يجهل كل واحد منهم، ولكن جهله غير مضرّ بعد العلم بمجموع الأجره الذى فى ذمته.

ولكنّ الأمر الراجح فى مثل هذه الأعمال أنّ المالك يتعاقد مع المقاول (پیمان کار) فى أن يبنى له البيت وفق مواصفات خاصّه فى مقابل أجره معيّنه، و المقاول يقوم بعقد إجاره مع كلّ عامل بأجره معيّنه، و هذا النوع من العقد بالنحو الراجح لا إشكال فيه.»

حال اگر ما یک عملی را مانند پیراهن و قبا به دو نفر دادیم که بدوزد، یا خاک برداری فلان جا را به دو نفر دادیم، اگر یقین داریم که اینها مساوی کار می کنند، اجرت را نصف می دهیم.

سید می گوید اما اگر احتمال زیادی دادیم، در اینجا هم اجرت را مساوی می برند. چرا؟ لأصالة عدم زیاده.

استاد: فرمایش سید در اینجا درست نیست چون اصاله عدم زیاده اصل شرعی نیست و حال آنکه اصول موضوع باید موضوع باشد برای حکم شرعی، اما اینکه بگوییم اصل این است که این بر آن زیاد کار نکرده، اثر شرعی ندارد، اصل موضوعی همیشه منقح موضوع دلیل اجتهادی است، مثلاً نمی دانیم که این عبا پاک است یا نه؟ کلّ شیء طاهر، این منقح دلیل اجتهادی است، تجوز الصلوه فی ثوب طاهر، اصل موضوعی باید منقح موضوع دلیل اجتهادی باشد، اصاله عدم زیاده، موضوع حکم شرعی نیست. ولذا تمام محشین «عروه» می فرمایند در اینجا صلح بکنند، یعنی هیچ گاه به این اصل عدم زیاده عمل نکرده اند، فقط مرحوم سید است که به این اصل عمل می کنند، اصول موضوعیه باید منقح موضوع دلیل اجتهادی باشد، اصاله عدم زیاده موضوع حکم شرعی نیست، چه بهتر است که اینجا به صلح عمل کنند، همان گونه که در فرع بعدی عمل به صلح می کنیم.

فرع بعدی این است که زیادی را می دانیم ولی طرف و شخص را نمی شناسیم، یعنی کار فرما نمی داند که از این دو نفر کدام یکی بیشتر کار کرده است.

آقایان در اینجا می گویند: احوط یا صلح است و یا قرعه، البته قرعه بهتر است، چون قرعه در مورد تخاصم است، اینجا هم از قبیل تخاصم می باشد.

استاد: پس ما در اولی قائل به صلح شدیم خلافاً للسیّد که قائل به عدم زیاده شده و به اصاله عدم زیاده مراجعه کرده است، ولی ما به اصل مراجعه نمی کنیم، اما در دومی که یقین به زیادی داریم، منتها طرف و شخص را نمی شناسیم که کدام یکی بیشتر از دیگری کار کرده، در اینجا یا صلح می کنیم و یا قرعه می اندازیم، اگر صلح کردند چه بهتر! اما اگر صلح نکردند، قاضی بینهما قرعه می اندازد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۵ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در این بود که اگر شخصی دو نفر را برای عمل واحد اجیر کند و بگوید با این مبلغ، فلان مسجد یا فلان خانه را تمیز کنید، یعنی بر عمل واحد، دو نفر را استخدام می کند، آقایان گفته اند این مانعی ندارد و بلا اشکال است چون جهلی در کار نیست، یعنی نه مستأجر جاهل است و نه عامل، مستأجر (که مالک باشد) جاهل نیست زیرا می داند که مجموع کنس البیت را می خواهد، یعنی فلان مسجد یا فلان خانه را تمیز کنند، عامل ها نیز جهل ندارند چون می دانند که فلان مبلغ را از مالک خواهند گرفت. آنگاه سراغ احتمال مساوات و احتمال زیادی رفتیم.

ص: ۶۴

ولی مرحوم آیه الله خوئی در همین صورت اشکال می کند و می فرماید که اینجا جهل است، یعنی «جهل المالك بالنسبه إلى العامل و هم جهل العامل بالنسبه إلى المالك». چطور؟ زیرا مالک نمی داند که در ذمه ی هر کدام از این دو نفر چه مقدار از عمل را طلب دارد، چون لعلّ یکی دو برابر کار کند و دیگری یک برابر، نمی داند که در ذمه ی این دو عامل چه چیز را مالک است، هم چنین عامل ها نمی دانند که از مالک چه مبلغی را می خواهند، چون هنوز حدّ و حدود عمل روشن نشده، یعنی ممکن است عامل ها کم و زیاد کار کنند، یکی بیشتر از دیگری کار کند، پس هم مستأجر نسبت به عامل ها جاهل است و هم عامل ها نسبت به مستأجر جاهلند، مستأجر جاهل است چون نمی داند که هر کدام از این دو عامل چه مقدار از عمل را انجام خواهد داد، تعبیر ایشان این است که نمی داند چه مقدار از عمل را در ذمه ی این عامل ها مالک است، چون حدّ و حدود کار معلوم و روشن نیست، هم چنین دو عامل هم نمی دانند که چه مبلغی را از مالک خواهند گرفت، چون حدّ و حدود کار روشن نیست، این مطلب را ایشان در مبانی العروه می گوید.

استاد: ولی من فکر می کنم که اشکال این واضح است، چون این جهالت در صورتی است که عرف و عادت در کار نباشد، انصرافی در کار نباشد، انصراف در کار است، انصراف این است که مالک در ذمه ی هر یک از دو عامل نصف عمل را

مالک است، عامل ها نیز در ذمه ی مالک نصف مبلغ را مالکند، هر چند حدّ و حدود کار در عقد روشن نشده است، اما این کار در میان عقلا- یک عرفی دارد، عادتی دارد و انصرافی دارد، معنایش این است که هر کدام از شما دو نفر نصف کار را انجام بدهید، ولذا اگر یکی از این دو عامل بیش از نصف کار کند، حق ندارد که مبلغ را مالک بشود، چرا؟ چون کارش تبرعی بوده، بله! یکی از آنها به دیگری بگوید که مقداری از من بیشتر کار کن، و اجرت خود را نیز از من بیشتر بگیر، این یک مسئله ای است، اما اگر طرف مقابلش این حرف را نزند، او حق ندارد که بیش از نصف را بگیرد هر چند بگوید که من بیشتر کار کرده ام. به نظر من مرحوم آیه الله خوئی از عرف و عادت غفلت کرده ولذا می گوید مالک نمی داند چه مقدار مالک است در ذمه ی عامل، عامل هم نمی داند چه مبلغی به ذمه ی مالک دارد، اما اگر عرف و عادت را در نظر بگیریم هر دو طرف روشن است.

حال اگر آمدم که هر دو عامل کار کرده اند، منتها هم احتمال مساوات می دهیم و هم احتمال زیادی، اگر احتمال زیادی دادیم، صاحب عروه فرمودند که اصل عدم زیادی است. دیگران بر این کلام صاحب عروه اشکال گرفته اند و گفته اند اصل عدم زیادی معارض است با اصل عدم تساوی، علاوه بر این، این اصل مثبت است چون اصل عدم زیادی ثابت نمی کند اجرت شان مساوی است، این اصل مثبت است.

استاد: ولی ما در اینجا گفتیم که یک اصل حکمی داریم به نام: اصاله عدم استحقاق أحدهما إلى الآخر، اصل این است که این آدم بیش از «نصف اجرت» چیزی را مستحق نیست، بالفرض اگر هم اصل موضوعی مشکلی داشته باشد، اصل حکمی مشکلی ندارد، یعنی اصل «عدم استحقاقهما علی الآخر» است، نمی دانیم بیشتر مستحق است یا مستحق نیست؟ اصاله عدم الإستحقاق که اصل حکمی است می گوید زیادی را مستحق نیست.

بنابراین، اگر اصل موضوعی ها از کار بیفتد، اصل حکمی به میدان می آید. اما اگر احتمال زیادی می دهیم، بلکه یقین به زیادی داریم، در اینجا چه باید کرد؟

مرحوم سید (سید کاظم طباطبائی یزدی) می فرماید اگر یقین به زیادی داریم، باید قرعه بکشند.

استاد: ولی من فکر می کنم که صور مسئله بیش از اینهاست و همه جا قرعه ای نیست، آنجا که یقین به زیادی داریم و می دانیم که یکی بیش از دیگری کار کرده ولو بالایذن، سید می گوید در اینجا قرعه می کشیم، ولی ما می گوییم باید صور مسئله دید، گاه یقین داریم که یکی بیش از دیگری کار کرده، هم طرف را می شناسیم و هم اندازه و مقدار زیادی را می شناسیم، اگر هم طرف را می شناسیم و هم اندازه و مقدار را می دانیم، حتماً به مقدار یقین می دهیم.

گاه یقین داریم که اضافه کار کرده، اما حدّ و حدودش برای ما روشن نیست، یعنی نمی دانیم یک ربع بیشتر کار کرده یا یک ثلث؟ در اینجا بنا را به متیقن می گذارند، اصل این است که بیشتر کار نکرده.

گاه یقین داریم که یکی بیشتر از دیگری کار کرده ولی طرف و شخص را نمی شناسیم، یعنی نمی دانیم که زید بیشتر کار کرده یا عمرو؟ در اینجا علم اجمالی بین المکلفین است نه بین تکلیفین، اگر علم اجمالی بین تکلیفین باشد، منجز است مثل اینکه نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه، اما در اینجا چون علم اجمالی بین المکلفین است، یا باید مصالحه کنیم یا تنصیف. این چنین علم اجمالی سبب نمی شود که احتیاط کنیم هم به زید بیشتر بدهیم و هم به عمرو. آقایان می گویند اگر علم اجمالی بین المکلفین باشد منجز نیست، فرض کنید که دو نفر یک زیر جامه ی مشترک دارند و در آن آثار جنابت می بینند، یا این یکی جنب است یا آن دیگری، این نسبت به من اثری ندارد. چرا؟ به جهت اینکه بین المکلفین است نه بین تکلیفین. در اینجا اگر صلح کنند کافی است.

الآن می خواهیم عبارت شرائع معنا کنیم، ایشان می فرماید: «قد بیّنا أنّ شرکة الأبدان باطله، فإنّ تمیزت أجره عمل أحدهما عن صاحبه، إختصّ به، وإن اشتبهت قسم حاصلهما علی قدر أجره مثلهما، و أعطی کلّ واحد منهما ما قابل أجره مثل عمله» شرائع الإسلام: ۲/۱۳۴.

مبنای مرحوم محقق این است که این مسئله باطل است، ولی ما گفتیم اگر دو نفر را بر عمل واحد و اجرت واحده اجیر و استخدام کند عملش صحیح است.

اما مرحوم محقق این را جزء شرکت ابدان گرفته و فرموده این باطل است، چون باطل می داند ولذا آن را دو قسم کرده است.

حال این پرسش به میان می آید که فرق بین قسم اول و قسم ثانی چیست؟ فرقی روشن است، چون در اولی (فإنّ تمیزت أجره عمل أحدهما عن صاحبه، إختصّ به) دو عقد است، یعنی هر دو نفر را با عقد جداگانه استخدام کرده، به یکی گفته شما را مبلغ پنج تومان می دهیم در مقابل پاک کردن این مسجد یا این خانه، به دیگری می گوید شما همراه ایشان مشغول پاک کردن این مسجد و این خانه باش در مقابل چهار تومان. هر دو عقد متمایز از دیگری است، اگر عقیدین متمایزین است، پس اصلاً شرکتی در کار نیست. یعنی سالبه به انتفاء موضوع است. «فإنّ تمیزت أجره عمل أحدهما عن صاحبه، إختصّ به». چرا اجرت و مزد یکی از آنها تمیز پیدا می کند؟ لآنهما عقدان، چون در اینجا دو عقد است نه یک عقد، ولذا فرق نمی کند که اجرت شان مساوی باشد یا مختلف. اگر دو عقد است، مشکلی نیست، یعنی هر کسی اجرت خودش را می گیرد.

«و إن اشتبهت قسم حاصلهما علی قدر أجره مثلهما، و أعطی کلّ واحد منهما ما قابل أجره مثل عمله». اما اگر هر دو نفر را به عقد واحد استخدام کرده باشد و گفته باشد، شما دو نفر در مقابل این مقدار پول، این مسجد را تمیز کنید، در اینجا اجره المسّماء را کنار می گذاریم، اجره المثل می دهیم. وقتی اجره المثل شد، اجرت شان بستگی به مقدار عمل دارد، به این معنا که اگر یکی یک ثلث مسجد را پاک کرده و دیگری دو ثلث را، اجره المثل اثنائاً تقسیم می شود، یک ثلث را می دهند به آن یکی، دو ثلث را هم به کسی می دهد که بیشتر کار کرده. عبارت محقق را به اساس بطلان عقد فرض کنید نه مثل ما، چون ما عقد را صحیح دانستیم، ولی چون محقق باطل می داند، در اولی دو عقد است فلذا هر کس اجرت و مزد خودش را می گیرد، اما در دومی چون عقد واحد و اجرت واحده است، اجره المسّماء (بخاطر بطلان عقد) از بین می رود و اجره المثل ثابت می شود، اجره المثل یقسم علی مقدار عملهما.

المسأله ٣: لو اقتلعا شجره أو اغترفا ماءً بآنيه واحده، أو نصبا معاً شبكه للصيد أو أحيا أرضاً، فإن ملك كل منهما نصف منفعتيه بنصف الآخر اشتركا فيه بالتساوي، وإلا فكل واحد منهما بنسبه عمله و لو بحسب القوه و الضعف، و لو اشتبه الحال فكالمسأله السابقيه، و ربما يحتمل التساوي مطلقاً، لصدق اتحاد فعلهما في السببيه و اندراجهما في قوله: من حاز ملك.

این همان مسئله ای است که حضرت امام (ره) مطرح نمود و فرمود که این جزء شرکت در اعمال نیست، فرض کنید دو نفر با هم درختی را از جنگل کردند تا چوبش را در بازار بفروشند، یا با یک ظرف بزرگی آب را حیازت کردند، فرض کنید در منطقه ای زندگی می کنند که آب بسیار کمیاب است و باید طی مسافت کنند و با یک ظرف بزرگی آب را از چشمه ای بکشند و با خود بیاورند، یا دامی را برای صید کردن نصب کنند، یا صید بزی و یا صید بحری، یا دو نفری زمینی را احیاء کردند.

مرحوم سید می فرماید اگر هر کدام از این دو نفر نصف عمل خود را به دیگری تملیک کند، جایی برای دعوا باقی نمی ماند، مثلاً زید نصف منفعت خود را تملیک عمرو می کند، عمرو هم نصف منفعتش تملیک زید می نماید، اگر این کار را بکنند، هر دو در منفعت مساوی هستند خواه مساوی کار کنند یا یکی بیش از دیگری کار کند. اما اگر این کار را نکردند، در صورتی مساوی هستند که از نظر عمل یکسان باشند نه اینکه یکی ده شبانه روز کار کرده باشد، دیگری نه روز. در اینجا معنا ندارد که مزد و محاز شان مساوی باشد. بلکه هر کدام به اندازه ی عمل شان سهم می برد.

باید دانست که بحث در جایی است که تملیکِ نصف نشده کار اینها هم (از نظر کمیت و کیفیت) کم و زیاد دارد، یعنی یکی کارگر ماهر است و حال آنکه دیگری از مهارت کافی بر خوردار نیست. اما آنجا که هر کدام نصف منفعت خود را به دیگری تملیک می کند، این جای بحث ندارد و همگان آن را قبول دارند. پس اگر هر کدام نصف منفعت خود را به دیگری تملیک نکرد، در اینجا دو قول است:

- ۱- یک قول این است که هر کدام به نسبت عمل خود از محاز (آن چیزی که به دست آمده و حیازت کرده اند) بر می دارد.
 - ۲- قول دوم این است که همگان مساوی می برند، چون این یک عمل واحد است که هر کدام در آن مدخلیت و نقش داشته اند حتی اگر آن کارگر صفر و ساده هم نبود، کار به نتیجه نمی رسید.
- مرحوم آیه الله خوئی می فرماید: مسئله دو صورت دارد (ههنا صورتان):

الف) اگر عمل مرکب باشد، مسلماً باید تقسیط شود، مثلاً کسی می گوید: فلانی! فلان کتاب را برای من استنساخ کن، یکی ده ورق را استنساخ کرد، دیگری هم پنج ورق را استنساخ نمود، در اینجا مسلماً باید آن کس که ده ورق را استنساخ کرده دو برابر دیگری که پنج ورق را استنساخ نبوده، سهم ببرد. چون در اینجا عمل مرکب است. اما اگر عمل واحد است مانند: «شکار کردن»، در اینجا همگان یکسان سهم می برند هر چند بین شان از نظر کمیت و کیفیت در نحوه ی صید کردن تفاوتی وجود داشته باشد.

یلاحظ علی التفسیر، آنجا که عمل مرکب باشد، جای بحث نیست. چرا؟ چون بحث در جایی است که عمل واحد باشد نه عمل مرکب، یعنی از قبیل قرآن نویسی نباشد، فرض کنید دو نفر خطاط است، گفتیم یک قرآن بنویسید، یکی بیست جزء نوشت، دیگری ده جزء، مسلماً اجرت و مزد اینها فرق می کند و لذا این جای بحث نیست، تمام بحث در آنجاست که عمل واحد است، اما افراد از نظر کمیت و کیفیت نقش متفاوت دارند. استدلال شما (آیه الله خوئی) مبتنی بر این است که این نتیجه به وسیله ی جمع حاصل شده حتی اگر فلان کارگر صفر هم نبود، این نتیجه به دست نمی آمد و حاصل نمی شد.

ما در پاسخ ایشان عرض می‌کنیم که این فرمایش حضرت‌تعالی را، ما نیز قبول داریم که این نتیجه در اثر تلاش و کوشش این جمع به دست آمده و هر کدام در پدیده‌ی آوردن آن نقش داشته‌اند، ولی عرف هم یک مسئله‌ای است، همچنین قاعده‌ی عدل و انصاف خودش یک مسئله‌ای است، آیا عرف در اینجا مساوات را عین ظلم و ستم تلقی نمی‌کنند؟ حتماً ظلم و ستم تلقی می‌کنند، مهندسی که سال‌ها درس خوانده و زحمت کشیده، او را با یک کارگر ساده (که حتی یک روز هم روی مدرسه را ندیده) یکی بگیریم، خودش یکنوع ظلم و ستم است. بنابراین، اینکه می‌گویید: «عمل واحد قائم بهذه الجماعه» حتی اگر فلان بچه و یا کارگر ساده هم در میان نبود، این نتیجه حاصل نمی‌شد، این سبب نمی‌شود بر اینکه ما قاعده‌ی عدل و انصاف را زیر پا بگذاریم، چون قاعده‌ی عدل و انصاف می‌گوید که باید هر کس را به اندازه‌ی کار و مهارتش سهم داد.

فإن قلت: مرحوم آیه الله خوئی می‌فرماید اگر واقعاً ما در عمل باید به قاعده‌ی عدل و انصاف عمل کنیم و بین اینها فرق بگذاریم، پس در ضمان هم باید این حرف را بنزیم، مثلاً اگر دو نفر با کمک همدیگر یک نفر را به قتل رسانده‌اند، متتها یکی ضربتش قوی بوده و دیگری ضعیف، ولی قتل مستند به هر دو است، اما یکی سه ضربت به او زده، دیگری یک ضربت، پس در مقام دیه بگوییم که او باید سه برابر دیگری دیه بپردازد. و حال آنکه هیچ کس یک چنین حرفی را نمی‌زند. بنابراین، ایشان می‌فرماید چون در باب ضمانات یکسان هستند، پس در مقابل اجرت هم یکسان هستند هر چند از نظر کمیت و کیفیت متفاوت باشند.

قلت: جواب این ارتکاز عقلا- است، در اولی عمل عقلانی و پاداش دار است، قهراً می گویند پاداش هر کس باید به تناسب عمل و کارش باشد، ولی باب ضمانات، باب جنایت است و در باب جنایت یک چنین ارتکازی نداریم، یعنی عرف نمی گویند که چون فلانی ضربتش قوی بوده، پس باید دو برابر دیگری دیه بپردازد، ارتکاز العقلاء هو الفارق بین المسئلتین.

استاد: ولذا ما معتقدیم که اگر این دو نفر با هم کار کردند، اگر یکی نصف منفعت را به دیگری بخشید، این حرفی ندارد و محل بحث نیست، اما اگر نبخشید، باید فرق بگذاریم از نظر مهات و کمیت و کیفیت.

شما می توانید صوری را که در مسئله ی قبل گفتیم، در اینجا هم پیاده کنید. یعنی چیز های را که در مسئله ی کنس البیت گفتیم، در اینجا هم آن را پیاده کنید. به این معنا که اگر احتمال زیادی داریم، باید مساوی تقسیم شود. چرا؟ لأصاله عدم استحقاق أحدهما الزیاده علی الآخر، اما اگر یکی بیشتر از دیگری کار کرده و زیادی روشن است، او را به مقدار زیادیش سهم می دهیم. اما اگر آمدیم زیادی متیقن است، منتها مردد است بین ربع و بین خمس، در اینجا اقل را می دهیم.

اما اگر می دانیم که یکی از این دو نفر بیشتر از دیگری کار کرده، منتها شخص را نمی شناسیم، یعنی نمی دانیم آیا زید بیشتر کار کرده یا عمرو؟ در اینجا زیادی را بالقرعه تقسیم می کند.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۶ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

یکی از دوستان در جلسه ی قبل اشکال کردند و اشکال ایشان وارد است، ایشان گفتند اگر اختلاف بین مالک و عاملین است، یعنی مالک می داند که أحدهما بیشتر از دیگری کار کرده، در اینجا چه فرق می کند این مسئله با مسئله ی اینکه می دانیم أحد الإنائین نجس است، همانطور که در آنجا باید از هر دو اجتناب کنیم، اینجا هم باید هر دو را راضی کنیم ولذا اشکال ایشان وارد است، ولی ما مسئله را به گونه ی دیگر مطرح می کنیم تا این اشکال وارد نشود و آن اینکه می گوئیم علم اجمالی بین مالک و بین دو عامل نیست، بلکه علم اجمالی بین دو عامل است، یعنی هر دو کارگر و عامل کار کرده اند، منتها یکی بیشتر از دیگری کار کرده، اما نمی دانیم که کدام یکی از این دو نفر بیشتر از دیگری کار کرده، هر یک از آنها می داند که یا داین است یا مدیون، یا طلبکار است و یا بدهکار.

ص: ۷۲

آن دیگری هم می داند که یا طلب کار است یا بدهکار، در چنین موردی علم اجمالی منجز نیست، یعنی لازم نیست که اینها همدیگر را راضی کنند چون علم اجمالی بین مکلفین است نه بین مکلف و مکلف به متعدد.

بنابر این؛ بیان خودمان را عوض می کنیم و از آن مثالها هم صرف نظر می کنیم که من یقین دارم که به یکی از ده بقال، ده تومان بدهکارم و ما گفتیم لازم نیست که هر ده نفر را راضی کنیم این مثال را کنار می گذاریم و علم اجمالی را بین دو عامل پیاده می کنیم که هر کدام می داند یا طلب کار است یا بدهکار، این نوع علم اجمالی بین مکلفین منجز نیست، مرحوم شیخ

در مبحث اول قطع مثالی می‌زند و می‌گوید اگر دو نفر که لباس شان مشترك است (واجدی المنی فی ثوب مشترك) نمی‌دانیم که آیا این جنب است یا آن دیگری؟ مرحوم شیخ می‌گوید که این علم اجمالی منجز نیست چون بین مکلفین است، یعنی هر کدام نمی‌داند که او جنب است یا رفیقش، چون بین مکلفین است ولذا علم اجمالی بین مکلفین منجز نیست.

بنابر این؛ ما باید مصب علم اجمالی را روی دو عامل ببریم و بگوییم که هر کدام از دو عامل می‌داند که یا طلب کار است و یا بدهکار، خودشان می‌دانند فلذا دیگر علم اجمالی منجز نیست، از این رو یا قرعه می‌کشند یا مصالحه می‌کنند و مسئله تمام می‌شود.

اکنون وارد بحث جدیدی می‌شویم که عبارت است از: «شرائط شرکت»، شرکت علاوه بر شرایط عامه، یک شرایط خاصه ای هم دارد.

ص: ۷۳

شرایط عامه ی شرکت، همان شرایطی است که در تمام عقد ها معتبر می باشد، یعنی هم در بیع معتبر است و هم در اجاره ، نکاح، مضاربه ، مساقات، رهن. و ...؛ در همه این ها شرایط عامه وجود دارد که به آن شرایط عامه ی عقود می گویند.

پس ما یک شرایط عامه ی مکلف داریم و یک شرایط عامه ی عقود .

شرایط عامه ی «مکلف» عقل، بلوغ و قدرت است. ولی ما شرایط مکلف را نمی خوانیم، بلکه بحث ما در شرایط عقد است، «کل عقد مشروط بالشروط» مثلاً باید در عقد ایجاب و قبول باشد، بینهما توالی باشد، منجز باشند یعنی معلق نباشند، اینها شرایط عامه ی عقود هستند ، البته شرایط عامه ی «مکلف» نیز هستند، به این معنا که مکلف باید عاقل، بالغ و قادر باشد، محجور نباشد، مفلس نباشد.

بنابر این در شرکت عقدی و هکذا در شرکت تملیکی، این شرایط معتبر است، منتها در شرکت عقدی علاوه بر شروط «مکلف»، شروط عقد نیز معتبر است مانند: ایجاب، قبول، و تنجز. اما در شرکت تملیکی فقط شرایط مکلف معتبر است، به این معنا که مکلف باید عاقل، بالغ و قادر باشد، علاوه بر این، باید محجور و مفلس هم نباشد تا بتواند در اموال خودش تصرف کند. پس دانسته شد که شرایط عامه ی عقد و شرایط عامه ی «مکلف» در شرکت معتبر است، ولی ما اینها را بحث نخواهیم کرد، چون مکرر این ها را بحث کردیم چه در بحث نکاح، اجاره و چه در بیع.

بنابراین؛ شرایط عامه ی «مکلف» و شرایط عامه ی «عقود» فعلاً- به صورت اصل موضوعی است و اصول موضوعیه به اصول مسلم می گویند، یعنی چیزی که مسلم باشد، به آن اصول موضوعیه می گویند. ما این ها را اصول موضوعیه تلقی می کنیم و لذا در مورد آن بحث نمی کنیم .

المسألة: يشترط على ما هو ظاهر كلماتهم في الشركة العقدية - مضافاً إلى الإيجاب، و القبول، و البلوغ، و العقل، و الإختيار، و عدم الحجر لفسل أو سفه امتزاج المالين سابقاً على العقد أو لاحقاً، بحيث لا تميّز أحدهما من الآخر، من النقود كانا أو من العروض.

كلمه ی «امتزاج» نائب فاعل يشترط است. مرحوم سید می گوید در شرکت عقدی باید دوتا ثروت، دوتا سکه ها و دوتا اسکناس ها ممتزج بشوند، یا قبل از عقد ممتزج بشوند یا بعد از عقد (سابقاً على العقد أو لاحقاً) به گونه ای باید ممتزج بشوند که قابل تمیز و تشخیص از همدیگر نباشند (بحیث لا یتمیز أحدهما من الآخر)، من النقود كانا أو من العروض، حرف «من» در اینجا بیانیه است، «امتزاج المالین»، کدام مالین؟ من النقود كانا أو من العروض، «نقد» تنها درهم و دینار نیست، بلکه اوراق و اسکناس را هم شامل است، «أو من العروض» عروض، یعنی متاع، دو شریک گندم ها را با هم قاطی کردند، برنج ها را با هم قاطی کردند.

بحث در این است که آیا در شرکت عقدی امتزاج شرط است و یا شرط نیست؟

مرحوم سید گویا امتزاج را در شرکت عقدی لازم و معتبر می داند، «امتزاج» در شرکت تملیکی مقوم است، یعنی اگر امتزاج نباشد، اصلاً شرکت تملیکی محقق نمی شود.

استاد: ولی ما گفتیم اختلاط هم کافی است هر چند امتزاج نباشد. یعنی به گونه ی مختلط شوند که جدا کردن آنها کار مشکل و دشوار باشد، شرکت یک امر عرفی است سواء كان امتزاجاً أو اختلاطاً، در شرکت تملیکی حتماً باید امتزاج باشد، یعنی اگر امتزاج نباشد، مقوم نیست چون مقوم شرکت تملیکی همان امتزاج است. «إنما الكلام» آیا در شرکت عقدی هم امتزاج شرط است یا نه؟ فرض کنید زید یک میلیون تومان در کیفش دارد، عمرو نیز یک میلیون تومان همراه خودش دارد، آن وقت زید به عمرو می گوید: «أشركتك بما فی هذه الكيس» عمرو هم می گوید: «قبلت»، عمرو نیز همین کلمات را به زید می گوید، بدون اینکه پول ها را با همدیگر قاطی کنند، آیا در اینجا شرکت حاصل می شود، یا علاوه بر اینکه «أشركتك» را بگوییم، باید درهم ها، دینار ها و اسکناس ها را هم با دیگری ادغام و قاطی کنیم؟

ظاهر عبارات مرحوم شیخ طوسی این است که امتزاج و اختلاط لازم است، ظاهراً علمای شیعه قائل به امتزاج هستند، اما برخی از فقهای اهل سنت مانند: ابوحنیفه و مالک می گویند امتزاج لازم نیست، یعنی همین که هر کدام شان به دیگری گفتند «اشرکتک» شرکت حاصل می شود. پس طبق نظر این دو فقیه اهل سنت، با عقد شرکت حاصل می شود و نیاز به امتزاج نیست. اما شیخ طوسی و سایر علمای شیعه قائلند بر اینکه علاوه بر عقد، باید امتزاج هم باشد.

متن عبارت شیخ طوسی

«قال الشيخ في «الخلافة»: لا تنعقد الشركة إلا في مالين مثلين في جميع صفاتهما، و يخلطان، و يأذن كل واحد من الشريكين لصاحبه في التصرف فيه. و به قال الشافعي، و قال أبوحنيفة: تنعقد الشركة بالقول و إن لم يخالطاهما بأن يعينا المال و يحضراه و يقولان- تشاركنا في ذلك، صحّت الشركة، إلى أن قال: إن ما اعتبرناه مجمع على انعقاد الشركة به و ليس على انعقادها بما قاله دليل «الخلافة»: ۳/ ۳۳۷، المسألة ۲.

بعضی می گویند که شیخ ادعای اجماع کرده که در شرکت حتماً امتزاج لازم است، ولی از عبارت شیخ امتزاج استفاده نمی شود بلکه ظاهر عبارت ایشان این است که اگر دو تا جنس را با هم قاطی کنیم، قطعاً شرکت حاصل می شود، اما اگر قاطی نکنیم، مشکوک است که آیا شرکت حاصل شد یا نه، یعنی ایشان هرگز در این مسئله ادعای اجماع نمی کند. بلکه می گوید امتزاج باشد، این قطعی است، اما اگر امتزاج نباشد، دلیل بر شرکت نداریم هر چند صدبار صیغه را بخوانند و بگویند: اشرکتک فی هذا الكيس، او هم بگویند: اشرکتک فی هذا الكيس.

ص: ۷۶

قال ابن زهره عند ذكر شرط صحه الشركه: «و أن يخلط حتى يصير مالا واحداً» غنيه النزوع: ٢٦٣.

و قال العلامه في «التذکره»: لا تصح الشركه إلا بمزج المالين و عدم الإمتياز بينهما، عند علمائنا، و به قال زُفر، فالخلطه شرط في صحه الشركه، و متى لم يخلطاه لم تصح، و به قال الشافعي، حتى لو تلف مال أحدهما لم يكن له نصيب في ربح مال الآخر، لأنّ مال كلّ واحد منهما يتلف منه دون صاحبه، فلم تنعقد الشركه عليه، كما لو كان من المكيل.

و قال أبوحنيفه: ليس من شرط الشركه خلط المالين، بل متى أخرجوا المالين و إن لم يمزجوا و قالوا: قد اشترکنا، انعقد الشركه؛ لأنّ الشركه إنّما هي عقد على التصرف، فلا يكون من شرطها الخلطه، كالوكاله. اگر ابوحنيفه كلمه ی «کالوکاله» را نمی گفت، علامه نسبت به بیان او نمی توانست اشکال کند، علامه به همین كلمه ی «کالوکاله» اشکال می کند و می فرماید درست است که در وکالت امتزاج و اختلاط مال لازم نیست، اما در وکالت دو طرف مال ندارد، بلکه فقط مؤکل مال دارد نه وکیل، اما شریکن هر دو دارای مال است فلذا این تشبیه شما (ابوحنیفه) شرکت را به وکالت از قبیل قیاس مع الفارق است. از این رو می گوید:

و الفرق ظاهر؛ فإنّ الوکاله ليس من شرطها أن يكون من جهة الوکیل مال، بخلاف الشركه. و قال مالک: ليس من شرط الشركه الخلطه و المزج، بل من شرطها أن تكون يدهما على المالين أو يد وکیلهما بأن يجعل في حانوت (دکان) لهما أو في يد وکیلهما دون الخلطه؛ لأنّ أيديهما على المال، فصحت الشركه، كما لو خلطاه.

علامه براین حرف اشکال می کند، یعنی همان حرف شیخ را می زند، شیخ در مقام انتقاد گفت اگر امتزاج باشد، قطعاً شرکت حاصل می شود، اما اگر امتزاج نباشد، تحقق شرکت مشکوک می باشد، علامه نیز همان حرف شیخ را در خلاف تکرار می کند و می گوید: و الفرق أنّ المال بالخلط يصير مشترکاً، فيوجد فيه الإشتراك، بخلاف ما إذا لم يمتزج» تذکره الفقهاء: ١٦/٣٣١-٣٣٢.

استاد: ما می خواهیم مسئله را تجزیه و تحلیل کنیم و لذا حق را در هر کجا که دیدیم، آن را می گیریم، ما در این زمینه آیات و روایات نداریم تا استناد به آیات و روایات کنیم، هر چه در این زمینه هست، همان اجتهاد است، اجتهاد شیخ طوسی، اجتهاد ابن زهره و اجتهاد علامه و دیگران است. یعنی مسئله در اینجا یک مسئله ی اجتهادی است نه منصوص. من عرض می کنم اگر واقعاً امتزاج شرط است، امتزاج خودش از اسباب شرکت است، پس عقد بدون امتزاج می شود لغو، شما از یک طرف می گوئید: من الأسباب العقد، و سپس می گوئید: و من الشرائط الإمتزاج، از طرف دیگر می گوئید: الإمتزاج سبب مستقل فی الشرکه، اگر امتزاج واقعاً سبب مستقل است، پس عقد یک چیز زائدی می شود، چون اگر عقد را قبل از امتزاج بخوانیم، بی اثر است چون امتزاج لازم است، اگر امتزاج قبلاً باشد، عقد می شود بی اثر و بی جهت. در این صورت نمی شود برای عقد یک موقعیتی قائل شد. بعد از آنکه خود شما در شرکت تملیکیه گفتید که: «الإمتزاج سبب مستقل فی الشرکه»، یعنی اگر گندم زید و عمرو با هم مخلوط شد، این خودش شرکت افرین است، اگر شرکت آفرین شد، پس دیگر نوبت به عقد نمی رسد خواه این عقد قبل از امتزاج باشد یا بعد از امتزاج. به بیان دیگر معنا ندارد که از یک طرف بگوئید عقد مؤثر است، از آن طرف هم بگوئیم امتزاج هم شرط، یا سبب مستقل است، این دو حرف با همدیگر سازگاری ندارد.

از این رو علمای ما آمده اند تا فتوای قدما را اصلاح کنند، فتوا مال شیخ طوسی، علامه و... است، متأخرین از علمای ما می خواهند فتوای آنان را اصلاح و توجیه کنند. اینکه همه ی نمره را به امتزاج بدهیم و عقد را هیچ کاره بدانیم، صحیح نیست و لذا کم کم مخالفت ها شروع شده، در رأس مخالفین مرحوم اردبیلی قرار دارد، ایشان آدمی جریء بود، یعنی در عین حالی که آدم مقدسی بوده و صاحب ورع، آدم جریء هم بوده است. و الإِدْبِلِيّ من الأعاضم عنه استجاز صاحب المعالم مقدس ذو ورع و رفعه

وفاته فی الألف إلا السبعه ایشان جریء بوده و غالباً هم با مشهور سر نزاع دارد ولذا اولین کسی که با این مسئله مخالفت کرده، مرحوم اردبیلی است، بعداً هم صاحب حدائق، ایشان (صاحب حدائق) نوکر روایات است نه نوکر علم اصول، ولذا می گوید ما در روایات نداریم که علاوه بر عقد حتماً امتزاج هم باشد:

ولذلك نرى أنّ المحقق الأردبیلی ذهب إلى أنّ عقد الشركه يتحقق في غير المتجانسين من العروض غير ذات الأمثال، بل تكون قيميات و مختلفات فيمكن أن يحصل الربح كما في غيرها بأن يأذن أحدهما لصاحبه في التجاره بها فأتجر و حصل الربح» مجمع الفائده: ۱۰/۱۹۷.

بعد می گوید: «و صرح المحدث البحرانی بعدم الدليل على شرطيه الإمتزاج و قال: بأننا لم نظفر لهم بدليل على ما ذكره من شرط التجانس و لا شرط الإمتزاج، بل ظاهر الأخبار العموم» جواهر الكلام: ۲۶/۲۸۸-، ۲۸۹. یعنی حتی تجانس هم لازم نیست، ممکن است یک طرف گندم باشد و در طرف دیگر قیر، نه تجانس معتبر است و نه امتزاج. هنر صاحب جواهر این است که می خواهد فتوای مشهور را زنده کند، در اینجا فتوای مشهور مخدوش شد چون فتوای مشهور این است که علاوه بر عقد امتزاج لازم است، حتی تجانس هم لازم و معتبر است، یعنی گندم را با قیر نمی توان شریک شد و شرکت با این دو حاصل نمی شود، و حال آنکه خود عقد بنفسه هنرمند است نیاز به امتزاج نیست، از آنطرف هم این دو نفر مخالفت کرده اند. علما و صاحب جواهر می خواهد که کلام مشهور را توجیه کنند و سه گونه توجیه کرده اند:

۱- إنّ المزج المتأخر يكون كاشفاً عن تحقّق الشركه بالعقد السابق فلا يكون لغواً، گفته اند با عقد شرکت حاصل می شود، منتها امتزاج کاشف است، دو نفر صیغه ی شرکت را خواندند، ما از کجا بفهمیم که شرکت حاصل شد، همین که امتزاج کردند، امتزاج کشف از حصول شرکت می کند. ثمره اش این است که اگر یکی قبل از امتزاج تلف شد، کشف می کنیم که شرکت به عمل نیامده و محقق نشده

۲- «إنَّ المزج يوجب شركة ظاهرية إلما أنه حيث لحق العقد أو لحقه العقد أوجب الشركة بينهما حقيقة» مبانی العروه الوثقی: ۵۴/.

ما یک شرکت واقعی داریم و یک شرکت ظاهری، با خواندن صیغه ی شرکت فی علم الله شرکت حاصل شد، ولی چشم آن را نمی بیند، وقتی قاطی کردند، دیده می شود، یکی در حقیقت شرکت واقعی است، متها ملموس نیست، امتزاج که آمد، می شود ملموس. پس شرکت واقعی با عقد حاصل می شود و شرکت ظاهری با مزج.

۳- إنَّ الشركة العقدیه علی قسمین:

الأول: مجرد عقد شركة بین المالکین فی مالیهما فقط، و هذه لم یقم دلیل علی اعتبار المزج فیها. حاصلش این است که شرکت با عقد حاصل می شود، منتها اگر بخواهند تصرف کنند، تصرف فرع امتزاج است و تا امتزاج حاصل نشده، نمی توانند در آنها تصرف کنند. گویا شرکت محصول عقد است، اما جواز تصرف، فرع امتزاج می باشد.

الثانی: «عقد شركة بین المالکین فی المالیهما مع الآخر فی التصرف منهما لهما، و هی التي یعتبر فها المزج بین المالین علی نحو لا یتیمز أحدهما عن الآخر» المستمسک: ۱۶/۲۶.

پس کلام مشهور را سه گونه توجیه کردند:

الف) توجیه اول این بود که شرکت با عقد حاصل می شود، منتها مزج کاشف است.

ب) توجیه دوم این بود که شرکت واقعی با عقد حاصل می شود، اما شرکت ظاهری با امتزاج حاصل می شود نه با عقد.

ج) توجیه سوم که مال مرحوم خوئی است، می گوید: شرکتی که باهم جمع المال بشود، صیغه و عقد کافی است، اما اگر بخواهند در آن تصرف کنند، حتماً باید آنها را ممزوج کنند تا یکی شوند.

ص: ۸۰

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در بابه این بود که آیا در شرکت عقدیه، امتزاج شرط است یا شرط نیست؟ اصحاب ما قائلند که امتزاج شرط است، شافعی نیز با اصحاب ما موافق است، اما ابوحنیفه و مالک می گویند امتزاج شرط نیست.

ولی ما به این نتیجه رسیدیم که امتزاج در شرکت ملکیه شرط است، اما در شرکت عقدیه امتزاج شرط نیست بلکه خود عقد علت تامه ی شرکت است و لذا نیازی به امتزاج نیست و در غیر این صورت لازم می آید که شرکت عقدیه لغو باشد، چون اگر واقعاً امتزاج شرط باشد، معنایش این خواهد شد که شرکت منحصر است به شرکت ملکیه و ارتباطی به شرکت عقدیه ندارد.

از آنجا که یک چنین اشکالی بر فتوای اصحاب وارد است، فلذا بزرگان ما آمده اند فتوای اصحاب را توجیه کرده اند، یعنی متأخرین دیده اند که فتوای اصحاب با قواعد تطبیق نمی کند، فلذا آن را توجیه کرده اند، در جلسه ی قبل سه نوع توجیه را خواندیم، در این جلسه می خواهیم آن را تجزیه و تحلیل کنیم .

توجیه اول این بود که این شرکت متأخر است، در واقع شرکت با عقد محقق می شود، امتزاج کاشف از این شرکت است.

توجیه دوم این بود که شرکت ظاهری با امتزاج تحقق پیدا می کند، اما شرکت واقعی به وسیله ی عقد حاصل می شود.

توجیه سوم مال صاحب مستمسک بود که می فرماید شرکت با عقد حاصل می شود، ولی اگر طرفین بخواهند تصرف کنند، باید امتزاج کنند تا تصرف شان جایز شود و بدون امتزاج تصرف جایز نخواهد بود، در حقیقت امتزاج شرط جواز تصرف است.

ص: ۸۱

حال باید ببینیم که این توجیها تا چه مقدار و اندازه پا بر جاست، اما توجیه اول که می فرماید شرکت با عقد درست می شود ولی کاشف از شرکت عبارت است از امتزاج، به این معنا که اگر امتزاج صورت نگیرد، گویا کاشفی نیست، در حقیقت یک حرف مذبذی است و آن اینکه شرکت محقق شده، اما تاریک است و لذا چراغی می خواهد که این شرکت را ارائه کند و امتزاج در حقیقت کاشف است.

ما عرض می کنیم که این کاشف صحیح نیست. چرا؟ به دلیل روایت عمّار که به حضرت عرض می کند: یا بن رسول الله! من چیزی را خریده ام، شخصی سراغ من آمده و می گوید مرا نیز با خود در این جنس و مال شریک کن، من چه کنم؟ حضرت می فرماید: شریک کن، یعنی وقتی گفتی: «شارکنک» او در این جنس با تو شریک می شود. حضرت در اینجا حرفی از امتزاج نمی زند (هرچند که امتزاج در اینجا موضوع ندارد چون مال، مال واحدی بوده)، ولی معلوم می شود که عقد خودش علت تامه است.

اما دومی که می گفت شرکت واقعی با عقد حاصل می شود و شرکت ظاهری با امتزاج

به بیان دیگر شرکت با «عقد» واقعی است و با «امتزاج» ظاهری.

این حرف در یک صورت قابل پذیرش است و آن اینکه اول قاطی کنند و سپس عقد شرکت را بخوانند. اما اگر عکس کنند، یعنی اگر اول عقد را بخوانند و بعداً امتزاج حاصل بشود و قاطی کنند، اگر با عقد شرکت واقعی حاصل می شود، پس دیگر چه نیازی به شرکت ظاهری است تا بگوییم شرکت ظاهری با امتزاج درست می شود.

ص: ۸۲

اما توجیه سومی که مرحوم صاحب مستمسک می گفتند که شرکت با عقد حاصل می شود، اما اگر بخواهند طرفین در مال همدیگر تصرف کنند، احتیاج به امتزاج دارد و تا امتزاج صورت نگیرد نمی توانند در آن تصرف کنند.

استاد: ما در پاسخ ایشان می گوئیم که امتزاج هم به تنهای مجوز تصرف نیست بلکه احتیاج به کیفیت شرکت نامه دارد که در آن چگونه نوشته اند، آیا تصرف یکی منهای دیگری جایز است یا باید با هم تصرف کنند. پس مجرد امتزاج و قاطی کردن، سبب تصرف نمی شود چون ممکن است در شرکت نامه نوشته شده باشد که تصرف هر دو بستگی به اجازه ی هر دو دارد.

خلاصه اینکه علمای متأخرین ما می خواهند که فتاوی علمای و بزرگان پیشین را یکنوع توجیه کنند.

استاد: ولی من فکر می کنم اگر فتاوی علمای و بزرگان پیشین را از بیخ نپذیریم، بهتر از این است که آنها را توجیه کنیم، کما اینکه فقیه بزرگ سید ابوالحسن اصفهانی می فرماید علت اینکه علمای ما می گویند باید امتزاج صورت بگیرد، این از باب اسهل الأسباب بودن است، یعنی چون اسهل «اسباب» امتزاج است ولذا امتزاج را مطرح کرده اند، نه اینکه امتزاج حتماً باشد. چه بسا شرکت محقق می شود و حال آنکه امتزاجی در آنجا نیست مثل اینکه پدر کسی می میرد و ده ها ترکه دارد، ورثه همه ی آنها را شریک هستند و حال آنکه امتزاجی در کار نیست. و هناك كلام متين للسيد الإصفهاني قال: «و ما اشتهر من أنه لا بدّ في الشركة العقدية من خلط المالين قبل العقد أو بعده مبني على ما هو الغالب من كون رأس المال من الدراهم أو دنانير و كان لكل واحد منهما مقدار ممتاز عما للآخر، و حيث إنّ الخلط و المزج فيهما أسهل أسباب الشركة ذكروا أنه لا بدّ من إمتزاج الدراهم بالدراهم و الدنانير بالدنانير حتى يحصل الإشتراك في رأس المال، لا أنه يعتبر ذلك حتى أنه لو فرض كون الدراهم أو الدنانير مشتركة بين اثنين بسبب آخر غير المزج كالإيرث أو كان المالين ممّا لا- يوجب خلطهما الإشتراك لم تقع الشركة العقدية» وسیله النجاه: ۱۰۰، کتاب الشركة.

مثل اینکه هر کدام از این دو نفر یک شتر داشته باشند، خلط اینها امتزاج نمی آورد. فلذا در این گونه موارد صرف العقد کافی در تحقق شرکت است.

استاد: ما از مجموع آنچه تا کنون بیان شد، به این نتیجه رسیدیم که در شرکت تملیکی امتزاج شرط است، یعنی «مقوم» امتزاج است و ما حتی اختلاط را هم کافی دانستیم، امتزاج آن است که دو جنس در همدیگر گم بشوند، مثل اینکه انسان روغن نباتی را با روغن حیوانی و یا با سایر روغن ها مخلوط کند به گونه ای که قابل شناسائی از همدیگر نباشند. اختلاط آن است که دو جنس در همدیگر گم نمی شوند به گونه ای که قابل شناسائی نباشند، مثل اینکه شخصی گندم سیاه را با گندم سفید مخلوط کند، به نظر ما حتی در اختلاط هم شرکت است، دلیل ما این بود که شرکت یک امر عرفی است، یعنی همین مقدار که عرف بگوید این شرکت است، شرکت تحقق پیدا می کند هر چند گندم من از گندم دیگری متمایز است، اما در شرکت عقدیه امتزاج و اختلاط مطلقاً لازم نیست. شرکت محقق می شود، اما کیفیت تصرف بستگی دارد به شرکت نامه که در آنجا چگونه نوشته اند.

متن عروه: «بل اشترط جماعه اتحادهما فی الجنس و الوصف، و الأظهر عدم اعتباره، بل یکفی الإمتزاج علی وجه لا یتتمیز أحدهما عن الآخر، كما لو امتزج دقیق الحنطه بدقیق الشعیر و نحوه، أو امتزج نوع من الحنطه بنوع الآخر، بل لا یبعد کفایه امتزاج الحنطه بالشعیر و ذلک للعمومات العامه، کقوله: «أوفوا بالعقود»، و قوله علیه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» و غیرهما، بل لولا ظهور الإجماع علی اعتبار الإمتزاج أمکن منعه مطلقاً، عملاً بالعمومات. و دعوی عدم کفایتها لإثبات ذلک، كما تری».

تا کنون بحث در این بود که آیا ما در شرکت عقیده امتزاج می خواهیم یا نه؟ بعضی قدم را بالاتر نهاده اند و گفته اند علاوه بر امتزاج، باید جنس و وصف شان هم یکی باشد، مثلاً- اگر آرد گندم را با آرد جو به عنوان شرکت قاطی کنیم، شرکت حاصل نمی شود. چرا؟ چون جنس شان دوتاست. این نظریه خیلی اغراق کرده، چون اولی می گفت که صرف امتزاج کافی است، ولی این نظریه می گوید حتی باید ممتزجین از نظر جنس و وصف هم یکی باشند، پس اگر آرد گندم و آرد جو را با همدیگر قاطی کنیم و صیغه هم بخوانیم کافی نیست و شرکت حاصل نمی شود، بلکه هر دو باید آرد گندم باشد، علاوه بر اینکه هر دو باید آرد گندم باشد، از نظر وصف هم باید یکی باشند، یعنی اگر یکی آرد سفید بود، دیگری هم باید آرد سفید باشد نه آرد سیاه.

مرحوم سید می گوید: «و الأظهر عدم اعتباره، بل يكفى الإمتزاج على وجه لا- يتميز أحدهما عن الآخر، كما لو امتزج دقيق الحنطة بدقيق الشعير و نحوه أو امتزج نوع من الحنطة بنوع الآ-خر، بل لا- يبعد كفايه امتزاج الحنطة بالشعير و ذلك للعمومات العامه، كقوله: «أوفوا بالعقود»، و قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» و غيرهما، بل لولا ظهور الإجماع على اعتبار الإمتزاج أمكن منعه مطلقاً، عملاً بالعمومات. و دعوى عدم كفايتها لإثبات ذلك، كما ترى».

عبارت سید را خواندیم، چون عبارت ایشان خودش هم متن است و هم استدلال. می آییم سراغ شرح، در شرح ما اقوال را نقل کردیم، سید در متن فرمود: «بل اشترط جماعه اتحادهما فى الجنس و الوصف»، باید بینیم که این جماعت چه کسانی هستند؟ یکی مرحوم محقق است.

قال المحقق؛ «و يثبت ذلك في المالين المتماثلين في الجنس و الصفه، سواء كانا أثماناً أو عروضاً» الشرائع: ۲/۱۲۹.

باید هر دو گندم باشند و صفت شان هم یکی باشد، یعنی یا باید از نوع گندم سفید باشند یا از نوع گندم سیاه، نه اینکه یکی سفید و دیگری سیاه باشد.

استاد: ولی ما می گوئیم اگر این حرف ها درست هم باشد، در شرکت تملیکی درست است، یعنی در شرکت تملیکی باید وحدت جنس و وصف باشد، مثلاً آرد گندم با آرد جو نمی شود، یا گندم سیاه با گندم سفید نمی شود، اما در شرکت عقدی همه ی این حرف ها خارج از موضوع است. چرا؟ زیرا شرکت عقدی خودش علت تامه ی شرکت است و لذا دیگر نیاز به سایر جهات نیست، یعنی طبق نظر ما در شرکت عقدی حتی امتزاج و اختلاط هم شرط نیست، بلکه ما می توانیم

ما می توانیم در شرکت عقدی سه جور شریک بشویم:

۱- یکفئ أن یشارک المالك غیر المالك بالعين التي اشتراها.

۲- أن يقول أحد المالكين للعينين: شاركتك و قبل الآخر حصلت الشركه في عينه أيضاً.

۳- إذا قال أحدهما: تشاركتنا في مالينا و يقول الآخر: «قلبت».

پس ما همه ی صور را تجویز می کنیم، یعنی نه امتزاج را شرط می دانیم و نه اختلاط را، تا چه رسد به وحدت جنس و وصف. همانطور که مرحوم سید (سید کاظم طباطبائی یزی) در متن فرمودند، عمومات از قبیل «أوفوا بالعقود، المؤمنون عند شروطهم» اینجا را می گیرد.

مرحوم سید با اینکه امتزاج و اختلاط را شرط نمی داند، و هکذا اتحاد در جنس و وصف را هم معتبر ندانست، در عین حال احتیاط را هم از دست نمی دهد، و لذا می فرماید: احتیاط این است که اینها خرید و فروش کنند، مثلاً هر کدام به دیگری بگویند من نیمی از این گندم خودم را در مقابل نیمی از گندم تو، به شما فروختم، دیگری نیز همین حرف را نسبت به شریکش بزند و در بیع احدی امتزاج و اختلاط را شرط نمی داند.

مرحوم سید می خواهد خودش را از مهلکه نجات دهد، از یک طرف مشهور امتزاج را شرط می دانند، از طرف دیگر دلیلی هم بر امتزاج پیدا نکردیم، مخالفت با مشهور هم کار مشکل است ولذا می خواهد شرکت را تبدیل به بیع کند. یا از طریق هبه وارد شوند و هر کدام از شریکین به دیگری بگوید که من نیمی از گندم انبار خودم را به شما هبه کردم، او نیز همین حرف را به دیگری بزند. اگر امتزاج هم شرط باشد، فقط در شرکت شرط است نه در بیع و هبه.

متن عروه: «لكن الأحوط مع ذلك أن بيع كل منهما حصه مما هو له بحصه ما للآخر، أو يهبها كل منهما للآخر، أو نحو ذلك في غير صورة الإمتزاج الذي هو المتيقن». این احتیاط حاکی از تقوای ایشان است.

متن عروه: «و یکفی فی الإیجاب و القبول کلّ ما دلّ علی الشرکه من قول أو فعل».

یکی از شرایط عقد، ایجاب و قبول است، آیا در ایجاب و قبول شرکت، صیغه ی خاصی لازم است یا با هر چیزی (اعم از قول و فعل) که دلالت بر شرکت کند، شرکت محقق می شود؟

ما این مسئله در اینجا بحث نمی کنیم، چون تحقیق این مسئله را در کتاب بیع انجام دادیم و در آنجا گفتیم که معاملات از قبیل امور عرفیه اند نه از امور تعبدی و لذا معنا ندارد که صیغه ی خاص داشته باشند. بنابراین، نه در آن صیغه ی خاص لازم است، نه ماضویت شرط است و نه تقدیم ایجاب بر قبول و...، بلکه همین مقدار که عرفاً طرفین بگویند فروختم، دیگری هم بگوید قبول کردم، کافی است، مگر اینکه شرع مقدس جلوش را بگیرد مانند: غرر که شرع جلوش را گرفته، یا آنجا که می خواهد حلالی را حرام و یا حرامی را حلال کند، یا آنجا که خلاف مقتضای عقد باشد مانند: بیع بلا ثمن، اجاره ی بدون اجرت، (باع بلا- ثمن، آجر بلا- آجره)، این ها خلاف مقتضای عقد است، اما چیزی که شرع جلوش را نگیرد و عرفاً به آن بگویند ایجاب و قبول، این برای ما کافی است و لذا سید می فرماید: «و یکفی فی الإیجاب و القبول کلّ ما دلّ علی الشرکه من قول أو فعل». حتی شرکت معاطاتی هم درست است، در واقع شرکت تملیکی می شود: شرکت معاطاتی، شرکت عقدی می شود: شرکت لفظی. دلیلش هم یک کلمه است و آن اینکه: الشرکه امر عرفی، هر چیزی که عرف به آن شرکت بگویند، از نظر ما کافی است و شرکت حساب می شود و ما می توانیم احکام شرکت را بر آن بار کنیم. آنگاه مرحوم سید پنج مسئله ی دیگر را مطرح می کند:

۱- آیا باید شریکین مال شان مساوی باشد، یعنی از هر کدام هزار درهم باشد یا اینکه لازم نیست که تساوی باشد، بلکه می شود از یکی هزار درهم و از دیگری ده هزار درهم باشد؟ علمای اهل سنت می گویند باید مساوی باشد. آیا تساوی در مال شرط است یا شرط نیست؟

۲- در صورتی که مال شان مساوی باشد، در ربح و ضرر هم مساوی خواهند بود. اما اگر مختلف باشد، هم ربح شان به حسب مال است و هم ضرر شان به حسب مال می باشد.

۳- یکی می گوید من با تو شریک می شوم، ولی ربح و در آمد من، باید دو برابر شما باشد، آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟

۴- من شرط می کنم که کمتر کار می کنم و در عین حال ربح و سودم هم بیشتر از شما باشد، یا اصلاً کار نمی کنم و در عین حال ربح و سودم هم باید بیشتر از شما باشد، آیا این درست است یا نه؟

۵- شرط می کنند که خسارت مال یکی باشد (کون الخساره لأحدهما).

آیا این درست است یا نه؟ در جلسه ی آینده بحث خواهیم نمود.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۸ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

المسأله ۵:

مرحوم سید در این مسئله هفت فرع را عنوان کرده که پنج فرع آن را یاد آور شدیم، دو فرعی هم در آینده مطرح خواهد شد، من ابتدا فهرست این پنج فرع را ارائه می دهم، سپس به توضیح آنها خواهیم پرداخت.

فرع اول این است که اگر دو شریک از نظر سرمایه و مال مساوی شدند، باید از نظر سود و ضرر نیز مساوی شوند، تساوی در مالین سبب می شود که در سود و ضرر هم یکسان باشند.

ص: ۸۸

فرع دوم این است که اگر از نظر سرمایه و رأس المال با همدیگر متفاوت بودند، یعنی یکی دو سهم شریک است، دیگری یک سهم، در این صورت سود و ضرر هم بین آنها متفاوت تقسیم خواهد شد، یعنی دو سهمی، دو سهم سود خواهد برد، یک سهمی هم یک سهم. همچنین است در ضرر، به این معنا که دو سهمی به اندازه ی دو سهم ضرر را متحمل می شود، یک سهمی هم به مقدار و اندازه ی یک سهم.

فرع سوم این است که اگر یکی از آنها عامل است، بالفرض یکی پیر است که توان کار را ندارد، دیگری جوان است و می

تواند کار کند. جوان می گوید باید در مقابل عملم، سودم نیز زیاد تر باشد. پس اگر یکی از دو شریک عامل و دیگری غیر عامل بودند، اشکال ندارد که عامل سود بیشتری ببرد. اما اگر هر دو نفر کار می کنند، منتها یکی شش ساعت کار می کند و دیگری هشت ساعت. هر کدام که عملش بیشتر است باید سودش هم بیشتر باشد.

فرع چهارم این است که بگویند آن کس که کار نمی کند، باید دو برابر کسی که کار می کند، سهم ببرد. یا هر دو کار می کنند، منتها آن کس که شش ساعت کار می کند، دو برابر آن کسی که هشت ساعت کار می کند، سود ببرد. آیا این جایز است یا جایز نیست؟ بحثش در آینده می آید.

فرع پنجم این است که شریکین می گویند اگر هر دو ضرر کردیم، باید یکی از ما دو نفر دو برابر دیگری متحمل ضرر بشود. یعنی هر دو متحمل ضرر بشوند، منتها یکی بیشتر از دیگری ضرر را به عهده بگیرد و متحمل شود.

اما فرع اول این است که اگر طرفین در سرمایه و مال مساوی شدند، باید در سود و ضرر هم مساوی باشند، این یک قضیه ی عقلانی است زیرا سود تابع سرمایه است، پس اگر سرمایه مساوی است، باید ربح و سودش هم مساوی باشد.

به بیان دیگر ربح و سود مولود سرمایه است، پس اگر مصدر و منبع هر دو شریک یکی است، معنا ندارد که یکی بیشتر از دیگری سود ببرد. طبع قضیه این است که اگر مال ها مساوی هستند، باید سود ها و ضرر ها هم مساوی باشند. بنابراین، این یک قضیه ی طبیعی و عقلانی است که جای بحث ندارد.

اما اگر یکی سرمایه اش بیشتر از دیگری است، در اینجا نیز آن کس که سرمایه اش بیشتر است، مسلماً باید درآمد و سودش هم بیشتر باشد، یعنی آن کس که منبع درآمدش بیشتر است، قهراً باید سودش هم بیشتر باشد، و هر کس که منبع درآمدش کمتر است، باید سودش هم کمتر باشد و لذا هیچ مانعی ندارد.

اما بعضی از علمای اهل سنت، صورت دوم را موضوعاً منع کرده اند و گفته اند هر دو شریک باید سرمایه ی شان یکسان باشد، اینها در حقیقت یک سخن و حرفی زده اند که بر خلاف طبیعت عقلاء است، یعنی عقلای دنیا هنگامی که با همدیگر شریک می شوند، گاهی یکی سرمایه اش بیشتر از دیگری است و سود را هم به تناسب سرمایه ی شان تقسیم کنند. اینها فقط موضوع را منع کرده اند و گفته اند باطل است، حتماً باید سرمایه ها مساوی باشد.

ولی ما می گوئیم موضوعاً باطل نیست، هیچ اشکالی ندارد که سرمایه ها مختلف باشد، قهراً سود و درآمد هر کس تابع سرمایه اش خواهد. «نعم خالف بعض فقهاء الشافعية حيث اشترطوا تساوی المالین فی القدر، قال الشيخ فی «الخلافة». - ولی ما می گوئیم هیچ مانعی ندارد که هر دو به میدان بیایند، یکی بیشتر سود ببرد و یکی هم کمتر، هر که بامش بیش، برفش بیشتر. - لا فرق بین أن یتفق المالان فی المقدار أو یختلفا فیخرج أحدهما أكثر ممّا أخرجه الآخر، و به قال أكثر أصحاب الشافعی، و قال أبو القاسم الأنماطی من أصحابه إذا اختلف مقدار المالین بطلت الشریکه» الخلافة: ۳/۳۳۲، المسأله ۸.

علامه در «تذکره الفقهاء» بیشتر از شیخ مسئله را طرح کرده است و می گوید علمای اهل سنت گروهی از آنان اصلاً موضوع را قبول ندارند، ما موضوع را قبول داریم، ولی می گوییم که محمول یکسان نیست.

و قال العلامة: «لا- يشترط في الشركة تساوي المالين في القدر، بل يجوز أن يكون مال أحدهما أكثر من مال الآخر، و به قال الحسن (حسن بصرى) و الشعبي و أحمد (أحمد بن حنبل) و إسحاق، - و مراد از این اسحاق یا اسحاق بن راهبی است که در حقیقت محدث است و یا اسحاقی است که گویا از اصحاب شافعی باشد- و أصحاب الرأی و هو أحد قولی الشافعیه، و قال بعض الشافعیه: لا تجوز الشركة حتى يستوی المالان فی القدر، لأنّ الشافعی شرط أن یُخرج أحدهما مثل ما یخرج الآخر، ثمّ ضَعَفَه بأنّ الإِستواء فی الربح مختصّ بصوره الإِستواء فی المال لا فی الإِختلاف» تذکره الفقهاء: / ۳۳۶.

ما تا کنون دو فرع را خواندیم، فرع اول این بود که اگر هر دو مساوی هستند، در درآمد، سود و خسران هم مساوی خواهند بود.

فرع دوم این بود که اگر از نظر سرمایه مختلف هستند، پس از نظر سود و زیان نیز مختلف خواهند بود. فقط برخی از علمای اهل سنت صورت دوم را قبول نکرده اند و حال آنکه قرآن قبول کرده است، مثلاً- ارثی که به انسان می رسد و در آن هم دختر شریک است و هم پسر، أحدهما یک ثلث ارث می برد، اما دیگری دو ثلث می برد، «لذکر مثل حظّ الأثین» حال اگر این پسر و دختر ارثیه را در اختیار کسی قرار داند که با آن تجارت کند و یا خود شان تجارت کردند، آیا می توانیم بگوییم که این جایز نیست؟! تعجب است این حرفی که اینها می زنند.

عمده فرع سوم و چهارم است، فرع سوم این است که مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد، دو نفر که با هم شریکند و هر دو سرمایه ی خود شان را رویهم ریخته اند، منتها یکی پیر است، از این رو توان کار کردن را ندارد، اما دیگری جوان است و توان کار کردن را دارد، جوان می گوید من باید بیشتر سهم ببرم، یا هر دو کار می کنند، منتها یکی شش ساعت کار می کند، دیگری هشت ساعت. آن کس که هشت ساعت کار می کند، می گوید من باید بیشتر سهم ببرم، آیا این جایز است یا جایز نیست؟

مرحوم محقق فقط صورت اول را گفته است که یکی کار می کند و دیگری کار نمی کند، ولی مسالک (که شرح شرائع است) هر دو را گفته، یعنی هم آنجا را گفته که «أحدهما يعمل و الآخر لا يعمل»، دومی را نیز گفته که «أحدهما يعمل كثيراً و الآخر يعمل قليلاً». حالا چرا مرحوم محقق یکی را گفته و دیگری را نگفته؟ این برای ما روشن نیست. جواهر هم (که شرح بر شرائع است) هر دو فرع را آورده و می گویند هر چند ظاهر عبارت محقق صاحب «شرائع» همان صورت اولی است که یکی کار می کند، اما دیگری اصلاً کار نمی کند، در عین حال بعید نیست که هر دو صورت حکم واحد داشته باشند، آیا صحیح است که در شرکت نامه بنویسند، آن کس که کار می کند باید دو برابر دیگری که کار نمی کند سهم ببرد، همچنین آن کس که بیشتر از دیگری کار می کند، باید سودش هم بیشتر باشد؟

استاد: ما می گوئیم هیچ مانعی ندارد، چون مسئله عقلایی است، آدمی که بیشتر سهم می برد، بی جهت بیشتر نمی برد بلکه مزد کارش را می برد، یا چون بیشتر کار کرده، باید هم بیشتر سهم ببرد. به بیان دیگر مجانی و مفت بیشتر نمی برد، بلکه مزد کارش را می برد، ولذا نمی توان او را از قبیل اکل مال به باطل حساب کرد.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که در اینجا دو عقد است، یکی شرکت، و دیگری مضاربه است، مثلاً آن کس که کار می کند، اما دیگری اصلاً کار نمی کند، در حقیقت مزد عملش را می برد، این شبیه مضاربه است.

استاد: ولی ما این را قبول نداریم، چون در مضاربه یک طرف سرمایه، و یک طرف هم کار است، یعنی سرمایه مال یکی، و کار هم مال دیگری است، و ما در توضیح المسائل خود نوشته ایم که این شرکتی است بین مال و کار، در مضاربه شرکت است بین سرمایه و کار، تا حال در دنیا شرکت بین سرمایه ها است، اسلام یکی را اضافه کرده و آن شرکت بین سرمایه و کار، در مضاربه یک طرف سرمایه است و یک طرف هم کار، ولی در اینجا هر دو سرمایه دارند، یعنی هر کدام یک میلیون سرمایه رویهم ریخته اند، منتها یکی کار می کند و دیگری یا اصلاً کار نمی کند و یا کمتر کار می کند، این را مضاربه نمی گویند، چون در مضاربه سرمایه با کار است، ولی در اینجا شرکت بین دو تا مال است، منتها مال زاینده و ندارد و نمی زاید، مال را اگر بخواهیم بزایانیم، باید در مسیر و مجرای کار و تجارت بیندازیم. یکی شب و روز نمی بیند و کار می کند، ولی دیگری این گونه نیست بلکه اگر هوا خوب باشد و سرما و گرمایی در کار نباشد کار می کند و الا با خیال راحت در خانه ی خود می نشیند، مسلماً در اینجا اگر اولی بیشتر از دومی برد نه ظلم است و نه جور، پس اگر افزایش را مالک می شود، این مالک شدن افزایش از باب مضاربه نیست، بلکه بالعقد است، یعنی همان عقد اول سبب می شود که این آدم بیشتر سهم ببرد، و بیشتر بردنش هم از باب مضاربه نیست. بلکه همان عقد اول کافی است که او بیشتر ببرد.

مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که ما به «المؤمنون عند شروطهم» استدلال کردیم و این دو نفر شریک نیز با همدیگر شرط کرده اند که اگر یکی کار کرد و دیگری نکرد، یا یکی بیشتر از دیگری کار نمود، او سود و سهم بیشتر ببرد، دلیلی که ما بر صحت این قسم آوردیم عبارت بود از: «المؤمنون عند شروطهم». ولی یک کتابی است به نام: «مباحث الفقهیه» این کتاب مال شیخ محمد حسین حلی است، من (در سال ۱۳۳۰). خدمت ایشان در نجف اشرف درس خوانده ام، از ایشان کتابی منتشر شده به نام «مباحث الفقهیه»، مقررش مرحوم عزالدین، فرزند مرحوم سید علی بحر العلوم است، او نیز جوان با ذوقی بود، ایشان نیز همین اشکال را کرده و فرموده «المؤمنون عند شروطهم» ناظر به نفوذ شرط است نه ناظر به صحت شرط، انسان نخست باید صحت شرط را ثابت بکند، آنگاه سراغ «المؤمنون عند شروطهم» برود. این حرف به حسب ظاهر حرف خوبی است، یعنی ما نمی توانیم به «المؤمنون عند شروطهم» تمسک کنیم و صحت شرط را به وسیله ی آن ثابت کنیم، مثل این می ماند که یکی از این دو نفر به دیگری بگوید من و شما همکار و شریکیم، اما به شرط اینکه شما بین الطلوعین نماز نخوانی بلکه مشغول کار کردن باشی، این با «المؤمنون عند شروطهم» درست نمی شود، یا شرط کنند که ما درست است در آمد داریم، ولی خمس و زکات نخواهیم داد، این با «المؤمنون عند شروطهم» درست نمی شود، چون «المؤمنون عند شروطهم» دلیل بر نفوذ است اما بعد از احراز صحت شرط.

بنابراین؛ مرحوم شیخ محمد حسین حلی می فرماید که این روایت نفوذ را می رساند و ما باید صحت را قبل از آن احراز کنیم، شما از کجا احراز کردید که این شرط صحیح است، کدام شرط؟ هر کدام که کار می کند یا بیشتر از دیگری کار می کند، باید سودش هم بیشتر باشد، صحت این را از کجا احراز کردید، این شرط باید صحیح باشد تا ما بتوانیم به «المؤمنون عند شروطهم» تمسک کنیم، صاحب جواهر نیز همین حرف را زد و گفت ما نمی توانیم به آیه ی «تجاره عن تراض» تمسک کنیم، بلکه باید رضایت شرع را به دست بیاوریم، یعنی مادامی که رضایت شرع را به دست نیاوردیم، نمی توانیم به آیه ی «تجاره عن تراض» تمسک کنیم. این بود اشکال شیخ محمد حسین حلی و صاحب جواهر.

جواب: جوابش این است که اگر شما روایات را این گونه معنا کنید، باید فاتحه ی فقه را بخوانیم و ما نمی توانیم در هیچ جا به «أحلّ الله البيع، تجاره عن تراض، والمؤمنون عند شرطهم» تمسک کنیم. چرا؟ چون ما در موارد مشکوکه به اینها تمسک می کنیم، اگر قرار باشد که ما قبلاً مشروعیت و صحت شروط را احراز کنیم و آنگاه به آنها تمسک کنیم، دیگر شکی باقی نمی ماند تا به این تمسک کنیم، بلکه ما با همین ها مشروعیت را درست می کنیم و اگر قرار باشد که از تمسک به اینها، مشروعیت شان را درست کنیم، دیگر نیازی به اینها نخواهد بود. و الا موارد شک از قبیل شک در شبهه ی مصداقیه می شود، یعنی نمی دانیم که شرعاً «تجاره عن تراض» است یا نیست، شرعاً بیع است یا نیست، شرعاً عقد است یا نیست. پس اگر ما بخواهیم قبلاً مشروعیتش را ثابت بکنیم، دو مشکل پیش می آید:

الف) فقه فلج می شود و باید فاتحه ی فقه را خواند، ب) در موارد مشکوکه تمسک به این عمومات از قبیل تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است، نمی دانیم بیع شرعی است یا نیست، وفا به «عقد» عقد شرعی است یا نه، مثل اینکه می گوید: «أكرم العلماء» یک نفر عمامه به سر را می بینیم، نمی دانیم اهل علم است یا بی جهت عمامه را به سر کرده؟ در اینجا هر گز نمی توانیم به «أكرم العلماء» تمسک کنیم و به این آدم هم احترام بگذاریم. جوابش همان است که یکی از شما اشاره کردید و من هم کراراً گفته ام که این جواب مال من نیست، بلکه مال شیخ انصاری است و ایشان این جواب را (در آخر تعریف و چند سطر مانده به معاطات) داده است و می گوید منظور از «أوفوا بالعقود» عقود عرفیه است، یا مراد از «أحلّ الله البيع» بیع عرفی است، همچنین مراد از «المؤمنون عند شروطهم» شرط عرفی و عقلانی است. منتها بیع عرفی، عقد عرفی و شرط عرفی طریق است به سوی بیع شرعی و عقد و شرط شرعی (طریق إلى البيع العرفی و إلى العقد الشرعی و الشرط الشرعی) مگر اینکه دلیلی بر خلافش بیاید (إلّا إذا قام الدلیل علی خلافه) مثل اینکه بگوید: «بیع الخمر حرام، بیع الخنزیر حرام و بیع المجهول حرام»، اما مادامی که دلیل قائم نشده، عموم عرفیه از قبیل بیع عرفی، عقد عرفی، تجارت عرفی و شرط عرفی طریق إلى الشرع إلّا إذا قام الدلیل علی خلافه. اتفاقاً این شرط در میان عقلا وجود دارد، مثلاً یکی پیر است و توان کار کردن را ندارد، دیگری جوان است و توان کار را دارد، او کار می کند و بیشتر هم سود می برد و...، این یک امر عقلانی است، وقتی عقلانی شد، کشف می کنیم که شرع هم این را امضاء کرده، بله! اگر شرع آن را رد می کرد، ما نیز از شرع تبعیت می کردیم. پس مادامی که از شرع دلیل بر خلاف نیامده است، ما همه ی اینها را طریق می گیریم عند الشرع.

مرحوم شیخ می فرماید: و اما تمسک به عمومات در موارد شبهه، این بخاطر این است که شرع ما هو العرف را امضاء کرده و این طریق عند الشرع است و لذا مادامی که دلیل بر خلاف نداریم، بیع عرفی، عقد عرفی، تجارت عرفی را و شرط عرفی را دلیل بر مشروعیت می گیریم. پس هیچ مانعی ندارد و تمسک به عمومات در این موارد از قبیل تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه نیست. چرا؟ چون ما مصداق را با همین عمومات احراز می کنیم و می گوییم: «ما هو عقد عرفی و شرط عرفی فیهو شرط شرعی»، یعنی شرع نیز آن را امضاء کرده چون ردعی از ناحیه ی شرع نیامده است. بله! اگر ردعی از ناحیه ی شرع بیاید، ما نیز آن را خواهیم پذیرفت و گوش به حرف عرف نخواهیم داد مانند: بیع خمر، خنزیر، دم و...؛ اما آنجا که ردعی از ناحیه ی شارع نیامده، ذهن عرفی طریق می گیریم به عند الشرع، قهراً ثابت می کنیم که این مورد داخل است تحت قوله: «المؤمنون عند شروطهم».

خلاصه: الف) شریکین در صورت تساوی، در ربح و خسران نیز مساوی هستند. ب) در صورت تفاوت، در ربح و خسران نیز متفاوتند.

ج) با تساوی سرمایه، اگر یکی اصلاً کار نکند، و یا کمتر از دیگری کار کند، آن کس که کار می کند و یا بیشتر از دیگری کار می کند، هیچ اشکال ندارد که بیشتر سود ببرد. و عمومات شاملش است، چرا؟ چون این عمومات شرط عرفی را گفته اند نه شرط شرعی را تا گیر کنیم.

فرع چهارم: «أما لو شرطاً لغير العامل منهما أو لغير من عمله أزيد ففي صحته الشرط والعقد، و بطلانهما، و صحة العقد و بطلان الشرط فيكون كصوره الإطلاق أقول، أقواها الأول، و كذا لو شرطاً كون الخسارة على أحدهما أزيد، و ذلك لعموم: «المؤمنون عند شروطهم»

فرع چهارم این است که آن کس که اصلاً کار نمی کند یا کمتر از دیگری کار می کند، بیشتر از کسی که کار می کند و یا بیشتر کار می کند، بیشتر سود ببرد، عکس فرع سوم. آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟ اینجا سه قول است:

۱- هم عقد باطل است و هم شرط

۲- عقد صحیح، و شرط باطل است

۳- هم عقد صحیح است و هم شرط

در جلسه ی آینده این اقوال را بررسی خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۹ مهر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

مسائلی که مورد اتفاق همگان بود و همه آن را قبول داشتند، بررسی کردیم مانند جایی که هردو شریک هم در سرمایه مساوی هستند و هم در سود و درآمد، یا اگر اختلاف در سرمایه دارند، قهراً از نظر سود و درآمد هم مساوی نخواهند بود، بلکه هر کس به اندازه و مقدار سرمایه خود سهم می برد، فرع سوم این بود هر کس بیشتر کار می کند، او بیشتر ربح می برد، این هم اشکالی ندارد، یا آن کس که کار می کند و آن دیگری کار نمی کند، باز هم اشکال ندارد، پس همه ی این اقسام اشکال ندارد و جایز است.

«إنما الکلام» در جایی است که آن کس که کار می کند کمتر ربح ببرد، اما آن کس که اصلاً کار نمی کند و یا کم کار می کند بیشتر از دیگری ربح و سود ببرد، آیا این جایز است یا جایز نیست؟ در این مسئله سه قول است:

الف) قول این است که هم عقد درست است و هم شرط، (و العقد و الشرط کلاهما صحیحان) مرحوم سید در متن همین قول را انتخاب کرده و فرمود هیچ مانعی ندارد غیر عامل یا آن کس که کمتر کار می کند، بیشتر از عامل و اکثر عملاً ربح ببرد.

ص: ۹۷

ب) قول دوم این است که هم عقد باطل است و هم شرط،

ج) قول سوم این است که عقد صحیح است، اما شرط فاسد می باشد، (البته روی مبنای که شرط فاسد مفسد نیست)

متن عروه: «أما لو شرطاً لغير العامل منهما أو لغير من عمله أزيد ففي صحه الشرط و العقد، و بطلانهما، و صحه العقد و بطلان الشرط فيكون كصوره الإطلاق أقول، أقواها الأول، و كذا لو شرطاً كون الخسارة على أحدهما أزيد، و ذلك لعموم: «المؤمنون عند شروطهم»

خلاصه اینکه آیا جایز است آن کس که اصلاً کار نمی کند یا کمتر کار می کند، بیشتر از دیگری ربح ببرد یا جایز نیست؟
گفتیم در این جا سه قول است:

الأول: ففي صحه الشرط و العقد،

الثاني: و بطلانهما، الثالث: و صحه العقد و بطلان الشرط. فيكون كصوره الإطلاق، یعنی عقد صحیح است و شرط باطل، مانند بقیه ی موارد می شود، به این معنا که هر کس به نسبت سرمایه اش می برد. «أقوال، أقوالها الأول»،

«و كذا لو شرطاً كون الخسارة على أحدهما أزيد»، همچنین است جایی که شرط کنند اگر بالفرض شرکت خسارت دید، خسارت متوجه یکی از آنها بشود، در این نیز سه قول است، یعنی ممکن است بگوییم که هم عقد صحیح است و هم شرط، یا هم عقد باطل است و هم شرط، ممکن است بگوییم عقد صحیح است، اما شرط باطل می باشد، این مثل بقیه ی موارد می شود، یعنی هر کس به نسبت سرمایه خودش ضرر را متحمل می شود، البته این بحث در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بررسی اقوال

ص: ۹۸

قول اول این بود که هم عقد صحیح است و هم شرط، که مرحوم سید همین قول را انتخاب نمودند.

باز لازم به تذکر است که بحث ما فعلاً در جایی است که شرط کنند که غیر عامل یا أقل عملاً بیشتر از عامل و اکثر عملاً ربح ببرد، قول اول در اینجا این است که هم عقد صحیح است و هم شرط، چرا؟ زیرا اطلاق «المؤمنون عند شروطهم» اینجا را هم شامل است.

إن قلت: شما قبلاً گفتید که: «المؤمنون عند شروطهم» هر چند شرط شرعی نیست، اما شرط باید عرفی و عقلانی باشد تا از عقلانی و عرفی بودن پی ببریم که شرعاً هم هست، عرفیت شرط را طریق قرار بدهیم به مشروعیت شرط.

قلت: این مسئله عرفی است. چرا؟ گاهی یک نفر شریک و جاهت دارد و در بازار صاحب و جاهت است و مورد اعتماد مردم و بازاریان، چنین آدمی در حقیقت پشتوانه ی شرکت است، همین سبب می شود که بسیاری از مردم و بازاریان جذب این شرکت شوند، اما آن دیگری یک چنین خصوصیتی را ندارد، در این صورت اگر بخواهیم هردو را در ربح یکسان کنیم، چندان و جاهت ندارد، بلکه و جاهت در عکس است. به این معنا که اگر به این آدم سهم بیشتری بدهیم از ربح، یا اگر سهم بیشتری بدهیم هر چند أقل عملاً شد، عقلاً این شرکت را مؤاخذه نمی کنند، بلکه می گویند راه همان است که رهروان رفته اند. یا ممکن است انگیزه ی دیگری در کار باشد مثل اینکه یکی از این شرکا فقیر باشد، اما دیگران از نظر امکانات در مرتبه ی بالا قرار دارند، اگر برای این آدم سهم بیشتری در نظر بگیریم، هیچ مانعی ندارد بلکه یکنوع انگیزه ی معنوی و الهی هم در شرکت ایجاد می کند.

یا ممکن است اقلّ عملاً و یا آن کس که اصلاً کار نمی کند عاجز باشد، اما بقیه قوی و نیرومند هستند، بقیه ی شرکا از باب انگیزه ی معنوی سهم بیشتری برای او در نظر می گیرند.

بنابراین، نمی شود گفت که این گونه کارها، همه اش یکنوع کارهای جاهلانه و سفیهانه است. هر چند ممکن است که گاهی چنین هم باشد، ولی گاهی یک انگیزه ی عقلانی، معنوی و الهی سبب می شود که انسان یک چنین کاری را انجام بدهد، مثل اینکه طرف مقابل در بازار وجاهت دارد و سبب بالا رفتن اعتبار شرکت می شود، یا فقیر است، نسبت به او دل سوزی می کنند تا بیشتر ربح ببرد، یا اینکه یکی از شرکا عاجز است و توان کار کردن را ندارد، این کجایش اشکال دارد؟! بلکه اینها یک انگیزه های عقلانی است، پس چه مانعی دارد که «المؤمنون عند شروطهم» این موارد را هم شامل شود و زیر پوشش خود بگیرد، «لأنّ هذا الشرط، شرط عقائتی و عرفی»، قهراً شرع هم آن را امضاء کرده است.

استاد: با این استدلالی که ارائه کردیم، قول اول تثبیت شد (ثبت قول الأول)، یعنی هم عقد درست است و هم شرط.

بررسی قول دوم

قول دوم می گفت هم عقد باطل است و هم شرط، این قول دوتا دلیل ارائه نموده، دلیل اولش این است که یک چنین شرطی خلاف مقتضای عقد است، دلیل دومش این است که این از قبیل اکل مال به باطل می باشد.

متن عروه: «و دعوی: أنه مخالف لمقتضى العقد، كما ترى، نعم هو مخالف لمقتضى إطلاقه، و القول بأنّ جعل الزیاده لأحدهما من غیر أن یكون له عمل یكون فی مقابلتها لیس تجاره، بل هو أكل بالباطل كما ترى».

ص: ۱۰۰

مرحوم سید هردو دلیل را آورده، ولی در مقام جواب، از اولی اجمالاً- جواب داده، اما دومی را اصلاً جواب نداده، بلکه فقط گفته: «کما تری».

اما اولی را جواب داده است.

توضیح مطلب، دلیل اولی که مرحوم سید نقل کرده این است که این مخالف مقتضای عقد است، چون مقتضای شرکت این است که درآمد به حسب سرمایه باشد، یعنی ربح و سود باید به نسبت سرمایه تقسیم شود، اما اینکه بگوییم آن کس که اصلاً کار نمی کند یا کمتر کار می کند، سود و ربح بیشتری ببرد، این خلاف مقتضای عقد است، عقد شرکت اقتضا و ایجاب می کند که در آمد و ربح تابع سرمایه باشد نه اینکه غیر عامل یا أقلّ عملاً از عامل و اکثر عملاً بیشتر سود ببرد و لذا این بر خلاف مقتضای عقد است، مرحوم محقق در شرائع و مرحوم شیخ طوسی در خلاف، این نظر را انتخاب کرده اند.

عبارت خلاف: «لا يجوز أن يتفاضل الشريكان في الربح مع التساوي في المال، ولا يجوز أن يتساويا فيه مع التفاضل في المال، و متى شرط خلاف ذلك كانت الشركة باطلة و به قال الشافعي، وقال أبوحنيفه: يجوز ذلك. ثم استدل بأن ما قلناه مجمع على جوازه و ليس على جواز ما ذكره دليل: الخلاف: ٤/٣٣٢، المسأله ٩.

البته ما گفتیم دلیل داریم و آن عبارت است از: «المؤمنون عند شروطهم».

«يتفاضل» یعنی کم و زیاد بشود در ربح و سود، بلکه باید ربح تابع سرمایه شود، این عبارت هر چند نصّ در مسئله ی ما نیست، اما اطلاقش مسئله ی ما را نیز می گیرد، و آن اینکه غیر عامل یا أقلّ عملاً از عامل و اکثر عملاً درآمد و ربح را بیشتر ببرد. یعنی جمله ی «و متى شرط خلاف ذلك كانت الشركة باطلة» مسئله ی ما را نیز می گیرد.

ص: ١٠١

عبارت محقق در شرائع: «قیل تبطل الشرکه - أعنی: الشرط و التصرف الموقوف علیه - و يأخذ کلّ منهما ربح ماله، و لکلّ منهما أجره مثل عمله بعد وضع ما قابل عمله فی ماله»، ثم قال: «و هو أظهر» شرائع الإسلام: ۲/۱۳۰، فی أقسام الشرکه.

محقق نیز همانند شیخ مسئله را عیناً در شرائع عنوان کرده، هر چند کلام ایشان هم نصّ در مسئله‌ی ما نیست ولی اطلاقش مسئله‌ی ما را هم می‌گیرد. ایشان می‌گوید شرکا یا دو شریک در صورتی که سرمایه‌شان مساوی و یکی است، حق ندارند که یکی بیش از دیگری ببرد، و اگر زیادی را شرط کردند، در آن دو قول است (فیه قولان)، محقق می‌گوید: «و هو أظهر» یعنی ظاهر این است که هم عقد باطل است و هم شرط. چون خلاف مقتضای عقد است، یعنی معنا ندارد که غیر عامل یا أقلّ عملاً از عامل یا اکثر عملاً بیشتر ربح و سود ببرد.

علی‌ای حال شیخ و محقق می‌گویند هم عقد باطل است و هم شرط، اینها برای مدعای خودشان دو وجه ذکر کرده‌اند:

الدلیل الأول: وجه اول این است که یک چنین شرطی خلاف مقتضای عقد است. چرا؟ چون مقتضای عقد این است که ربح و درآمد تابع سرمایه است، اگر هر دو در سرمایه مساوی هستند، به چه عنوان یکی بیشتر از دیگری سود ببرد، به هر عنوانی که باشد؟

استاد: ما در جواب می‌گوییم آیا این خلاف مقتضای عقد است یا خلاف مقتضای اطلاق عقد؟ چون فرق است بین عقد و بین اطلاق عقد، گاه چیزی خلاف مقتضای عقد است، یعنی اصلاً از عقد جدا نمی‌شود، مثلاً بیع همیشه ثمن می‌خواهد، اجاره همیشه اجرت می‌خواهد، اگر کسی «باع بلا ثمن و آجار بلا أجره»، این باطل است، چون خلاف مقتضای عقد است. زیرا بیع در هر کجا که باشد ثمن می‌خواهد، اجاره در هر کجا که باشد، اجرت می‌خواهد فلذا بیع بلا ثمن و اجاره‌ی بلا اجرت معنا ندارد. به اینها می‌گویند خلاف مقتضای عقد. ولی بعضی از چیزها داریم که خلاف مقتضای عقد نیست بلکه خلاف مقتضای اطلاق عقد می‌باشد. مثلاً اگر شخص جنسی را خرید و فروش کرد، اطلاقش نقد است و لذا لازم نیست که بگوید نقد می‌فروشم یا نقد می‌خرم، چون اطلاق عقد «ینصرف إلى النقد»، و اگر بخواهیم نسیه بخریم یا نسیه بفروشیم، باید از همان اول بگوییم که نسیه می‌خرم یا نسیه می‌فروشم. پس اگر نسیه خریدیم، این خلاف مقتضای عقد نیست بلکه خلاف مقتضای اطلاق عقد می‌باشد.

بنابراین، باید فرق بگذاریم بین جایی که چیزی خلاف مقتضای عقد باشد و بین جایی که آن چیز خلاف مقتضای اطلاق باشد، شرط اگر با ماهیت خود عقد در تضاد باشد، که هیچ!

اما اگر با اطلاق عقد در تضاد باشد، «المطلق یقید و العام یخصیص». ما نحن فیه از این قبیل است، چون هر گاه دو نفر با همدیگر شریک می شوند، شراکت بر اساس حماقت نیست، بلکه بر اساس عدل و عدالت است، عدل و عدالت ایجاب می کند که هر یک از شرکا به مقدار و اندازه ی سرمایه اش ربح و سود عایدش بشود و اگر غیر این باشد، یعنی یکی بیشتر از دیگری ربح ببرد، این بر خلاف مقتضای خود عقد نیست بلکه بر خلاف اطلاق عقد می باشد، عقد را که مطلق گذاشتند، اساس عدل و عدالت و انصاف است و بس، پس اگر خلاف را شرط کردیم، این ضد شرکت نیست بلکه ضد اطلاق شرکت است، یعنی اگر شرکت را مطلق گذاشتی، هیچکدام از شرکا حق ندارند که از دیگری بیشتر ربح ببرد، اما اگر بخاطر یک انگیزه های عقلانی قید آوردی مانند وجاهت، فقر و عجز بعضی از شرکا، نمی گویند که این قید و شرط خلاف مقتضای عقد شرکت است بلکه می گویند خلاف اطلاق شرکت می باشد، و مطلق در جای متبع است که قید نداشته باشد، ولی فرض این است که ما در شرکت نامه شرط کردیم که یکی بیشتر از دیگری سهم ببرد.

مرحوم آیه الله حکیم در مستمسک به سید اعتراض دارد و می گوید این بیان شما کافی نیست که می گویند چنین شرطی خلاف مقتضای عقد نیست بلکه خلاف اطلاق عقد می باشد، این کافی نیست. چرا؟ می فرماید: شرکت مقتضی مساوات است، یعنی در شرکت اقتضای مساوات است، اگر اموال مساوی است، باید در آمد ها و سود ها نیز مساوی باشند، تساوی در حقیقت از آثار شرکت است، «الشركة مقتضی للتساوی» و شما بر خلاف این اقتضا عمل کردید، آنگاه قدم را بالاتر می گذارد و می گوید بر خلاف کتاب هم انجام دادید، ایشان ابتدا می گوید خلاف اقتضای عقد است، «العقد مقتضی للشركة المتساویه فی الربح»، سپس گام را بالاتر می نهد و می گوید حتی می توان گفت که بر خلاف کتاب الله نیز هست، عبارت مرحوم حکیم این است: «و أور د علیه السید الحکیم: «بأنّ الشركة و إن لم تكن علیّ تامه علیّ التساوی فی الربح لكنّها مقتضیه للتساوی، و هذا المقدار كاف فی بطلان الشرط علیّ خلافه لکونه حیثیذ مخالف للکتاب المراد أنّه مخالف للحکم الأقتضائی» المستمسک: ۱۳/۳۰.

فرمایش ایشان از دو نظر قابل نقد است، اما اینکه می فرماید این بر خلاف اقتضای عقد است،

ما در جواب ایشان می گوئیم به مجرد اینکه بر خلاف اقتضای عقد باشد، به آن نمی گویند مخالف مقتضای عقد، بلکه مقتضای و مقتضی بر دو قسم:

الف) گاهی به گونه ای است که از او جدا شدن نیست، اگر واقعاً چیزی باشد که از او جدا شدن نیست، ما حق نداریم که او را از او جدا کنیم، اگر جدا کردیم، می گویند تناقض است. مقتضای عقد که می گویند، مراد از این است، یعنی چیزی است که لازم لا ینفک عقد است. مثل اینکه زن در عقد نکاح شرط کند که حق نداری در تمام عمر به من دست بزنی. این شرط با نکاح سازگاری ندارد، بلکه بر خلاف مقتضای نکاح است، چون التذاذ جنسی لازم لا ینفک نکاح است، این تفکیک کردن، معنایش این است که نکاحی نیست.

اگر مقتضای به گونه ای است که انفکاکش از او قبیح باشد و قابل جمع نباشد مانند: «باع بلا ثمن، آجر بلا أجره و نکح» بدون اینکه التذاذ جنسی از او ببرد، ولی در ما نحن فیه یک چنین اقتضایی نیست و در شرکت نخواهید که حتماً باید شرکا مساوی سود ببرند حتی یکی حق ندارد که با طیب خاطر شریک از دیگری بیشتر سهم ببرد، در اینجا نمی گویند که مساوات لازم لا ینفک شرکت است، بلکه می گویند عند الإطلاق لازم است. این اولاً.

اما اینکه ایشان می فرماید، این خلاف کتاب الله هم هست، صحیح نیست، چون خلاف کتاب الله به شرط و چیزی می گویند که صد در صد مخالف آنچه در قرآن آمده، باشد، قرآن می فرماید: «الرجال قوامون على النساء»، اگر ما کاری کنیم که نتیجه اش این شود که: «النساء قوامون على الرجال» این خلاف کتاب الله است، یا بر خلاف سنت باشد، سنت می گوید: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» اگر ما اختیار طلاق را به دست زن بدهیم، این بر خلاف سنت است. چرا؟ چون سنت اختیار طلاق را در دست مرد قرار داده است. و ما در قرآن و سنت چیزی نداریم که برساند که دو شریک حتماً باید مساوی ربح ببرند، حتی اگر شرط هم کنند، حتماً باید مساوی ببرند، یک چنین چیزی ما نه در کتاب الله داریم و نه در سنت پیغمبر اکرم.

بنابراین، فرمایش آقای حکیم که می خواهد این مسئله را هم خلاف مقتضای عقد قرار بدهد و هم خلاف مقتضای کتاب الله، صحیح نیست.

پس دلیل اول صحیح نیست، دلیل می گفت: «إِنَّ الشَّرْطَ عَلَىٰ خِلَافِ مَقْتَضَى الْعَقْدِ»، ما در جواب گفتیم: بر خلاف مقتضای اطلاق عقد است نه بر خلاف مقتضای خود عقد.

الدلیل الثانی للقول الثانی: «أنه من قبیل اکل المال بالباطل» است، چطور از قبیل اکل مال به باطل است؟

می گوید این آدم که بیشتر می برد، آیا در خارج معامله ی روی این بیشتر کردیم منهای عقد شرکت، آیا در خارج روی این بیشتر یک معامله ی کردیم، فرض کنید که من خانه را به شما ارزان تر فروختم بشرط اینکه در شرکت سهم بیشتر ببرم، آیا در خارج روی این شرط معامله شده؟ نه! وقتی معامله ای نشده، و طرف هبه هم نکرده، پس به چه مناسبت این یکی بیشتر از دیگری برد، آیا این از قبیل اکل مال به باطل نیست؟ بله! اگر در خارج یک معامله ای روی این شرط زاید کردیم، حق باشماست، مثلاً من خانه را به زید ارزان تر فروختم تا در شرکت سهم بیشتری ببرم یا در خارج به او هبه کردم، یعنی بعد از آنکه شرکت کردیم و درآمد هم حاصل شد، یک سهم را به او هبه کنم، این خوب است، اما وقتی که نه در خارج معامله شده و نه هبه شده بعد از وصول ربح، این از قبیل اکل مال به باطل است.

یلاحظ علیه: اکل مال به باطل عرفی است و مراد رشوه است، «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل»، حتی بعداً حکام و سلاطین را مثال می زند، اکل به باطل رشوه و امثال رشوه است از قبیل: قمار، ظلم و زور، و اما چیزی که طرفین مصلحت می بینند که احد الشركاء بیشتر از دیگران برد، به این نمی گویند اکل مال بالباطل.

اینکه اشکال کرد و گفت این زیادی را که می برد، آیا در خارج روی این زیادی معامله کردیم، یا این زیادی را هبه کرده؟ نه! پس چرا این زیادی را می برد؟ می گوید این جوابش این است که به خود این عقد می برد، یعنی لازم نیست که در خارج معامله کرده باشیم یا بعد از حصول ربح هبه کره باشیم، بلکه همین عقد شرکت سبب می شود که یکی بیشتر از دیگری ببرد. تا اینجا دو دلیل از ادله ی قول دوم را بررسی کردیم، قول دوم، پنج دلیل دارد و ما فقط دو دلیلش را خواندیم، بقیه را در جلسه ی آینده می خوانیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که اگر در عقد شرکت شرط کنند آن کس که اصلاً کار نمی کند یا کمتر کار می کند ربح و سود بیشتر را ببرد، آیا این جایز است یا نه؟ در اینجا سه قول است:

الف) قول اول این است که هم عقد صحیح است و هم شرط..

ب) قول دوم این است که هم عقد باطل است و هم شرط،

ج) قوم سوم این است که شرط باطل است، اما عقد باطل نیست، البته بنابر اینکه شرط فاسد مفسد نیست، قول اول را (که قول ما بود) مورد بررسی قرار دادیم و گفتیم این عقد یک عقد عقلانی است ولذا مشمول «المؤمنون عند شروطهم» می باشد.

قول دوم که می گوید هر دو باطل است، برای بطلانش پنج دلیل اقامه کرده، دو دلیلش را در جلسه ی گذشته خواندیم، دلیل اول شان این بود که این خلاف مقتضای عقد شرکت است، و در عقد شرکت نباید آن کس که یا اصلاً کار نمی کند یا کمتر کار می کند و اقل عملاً است بیشتر از دیگری ربح ببرد.

ص: ۱۰۶

ما در جواب گفتیم این اقتضای اطلاق عقد است نه اقتضای خود عقد شرکت، «فکم فرق» بین مقتضای عقد و بین مقتضای اطلاق عقد، گاهی خلاف مقتضای عقد است مانند: «باع بلا ثمن، و آجر بلا أجره» این امکان ندارد، چون بیع بدون ثمن و اجاره بدون اجرت نمی شود، بلکه مضحک است.

گاهی خلاف اطلاق است، مثلاً اطلاق «بیع» این است که نقد باشد نه نسیه، نسیه دلیل می خواهد ولذا اگر مقید به نسیه کند، اشکالی ندارد.

دلیل دوم آنها این بود که این از قبیل اکل مال به باطل است. ما گفتیم که اکل مال به باطل، قمار، رشوه، سرقت و امثال آنهاست، نه چیزی که جنبه ی عقلانی دارد و طرفین هم راضی هستند. و ما گفتیم که این عقلانی است. چرا؟ به جهت اینکه گاهی اگر یک آدمی که وجیه المله است در شرکت باشد، مردم بیشتر از آن استقبال می کنند.

دلیل سومی که اینها اقامه کرده اند، این است که این «شرط» یا شرط فعل است و یا شرط نتیجه. آیا اگر اقل عملاً بیشتر ربح ببرد، تملک ربح بیشتر شرط فعل است یا شرط نتیجه؟

توضیح مطلب: شرط فعل این است که بگوییم: فلانی! من این خانه را به شما می فروشم، اما به شرط اینکه برای من یک پیراهن بدوزی، به این می گویند: «شرط فعل». گاهی هم می گوییم: فلانی! این خانه را به شما می فروشم، اما به شرط اینکه این قالیچه ات مال من باشد، نتیجه، یعنی «ملکیت»، نه اینکه قالی را تملیک کنی، چون اگر بگوید به شرط اینکه قالی را تملیک کنی، این می شود: شرط فعل، این طوری بگوید که من خانه را به شما می فروشم، اما به شرط اینکه این قالی مال من باشد، یعنی نتیجه ی شرط فعل، اگر شرط فعل کرده بود، چه می شد؟ تملیک می کرد، ما می گوییم حتی اگر تملیک هم نکنی، این قالی مال من باشد و لذا می گویند: «الشرط علی قسمین»:

ص: ۱۰۷

۱- شرط فعل، ۲- شرط نتیجه، گاهی می گوید این کار را بکن، این قالیچه را تملیک من بکن، گاهی می گوید من این خانه را به شما می فروشم، اما به شرط اینکه این قالیچه ات مال من باشد. یا می گوید این خانه را به شما فروختم، به شرط اینکه این گوسفند را نذر حضرت معصومه سلام الله علیها بکنی، به این می گویند: «شرط فعل»، ولی گاهی می گوید من این خانه را به شما فروختم، اما به شرط اینکه این غنم و این گوسفند منذور باشد، به این می گویند شرط نتیجه، پس گاهی می گویم به شرط اینکه نذر بکنی، به این می گویند شرط فعل، گاهی می گویم اگر نذر هم نکنی، این گوسفند به طور خود کار نذر حضرت معصومه سلام الله علیها باشد، این غنم نذر حضرت معصومه سلام الله علیها باشد، به این می گویند شرط نتیجه، حال که این مطلب دانسته شد که گاهی «شرط» شرط فعل است و گاهی شرط نتیجه، مستدل می گوید این ربح کثیر و زیاد را که می خواهد اقل عملاً ببرد، شرط فعل است یا شرط نتیجه، شرط فعل یعنی چه؟ یعنی بعد ها یکی از شرکا بیاید ربح بیشتر را تملیک کند به این شریک به عقد، یعنی به عقد جدید این ربح زیاد را تملیک کند به شریک خودش که اقل عملاً است، این را می گویند شرط فعل، گاهی می گویند که ما عقد شرکت را می بندیم، «اقل عملاً» آن اکثر را همین الآن مالک بشود بدون اینکه ما تملیک بکنیم، پس اگر در آینده تملیک بکنیم، به او می گویند شرط فعل، اما اگر همین الآن، یعنی در ضمن عقد شرکت بخواهد زیادی و اکثر را مالک بشود، به این می گویند: «شرط نتیجه». حاصل استدلال این است که ما از شما سؤال می کنیم: اینکه اقل عملاً ربح بیشتر را می برد، آیا این شرط الفعل است یا شرط نتیجه؟ اگر بگویید شرط فعل است، «هذا خارج عن مصب الکلام» این مورد بحث نیست، بله! در آینده یکی از شرکا ربح بیشتر را بدهد به اقل عملاً، البته هر کسی در آینده مالک ملک خود است، اگر شرط فعل باشد جای بحث نیست، یعنی شما در آینده هر کاری می خواهید بکنید، می توانید بکنید، به آن اقل عملاً در آینده سود بیشتر را تملیک کن، ولی این خارج از بحث است. اما اگر دومی باشد، یعنی همین الآن که ما صیغه ی شرکت را می خوانیم، همین الآن جناب «اقل عملاً» اکثر ربحاً را مالک بشود، این باطل است چون «تملیک» سبب خاص می خواهد، بدون سبب نمی شود، مثل نذر حضرت معصومه می شود، اگر بگویند نذر بکنید، اما اگر بگویند که همین الآن بشود منذور، نذر سبب خاص می خواهد، تملیک یعنی ربح از کیسه ی او خارج شود و داخل کیسه ی این بشود، این به سبب خاص احتیاج دارد و دلیل خاص می خواهد، شما که دلیل ندارید. بله! بعضی از چیزها داریم که شرط نتیجه اش اشکالی ندارد، سبب خاص نمی خواهد، ولی خیلی از چیزها داریم که سبب خاص می خواهد، میزان در شرط نتیجه این است که اگر سبب خاص بخواهد باطل است، اما اگر سبب خاص نخواهد باطل نیست.

به بیان دیگر معنا ندارد که ملک بدون سبب و بدون جهت از کیسه ی احد الشركاء خارج شود و وارد کیسه ی اقل عملاً بشود، این ممکن نیست.

پس معلوم شد که آن کس که اقل عملاً است و می خواهد از دیگری بیشتر ربح ببرد، مالکیتش نسبت به اکثر یا شرط فعل است و یا شرط نتیجه، شرط فعل این است که طرف در آینده تملیک کند، به این می گویند: شرط فعل، شرط نتیجه این است که همین الآن خود بخود و بطور اتوماتیک آن اکثر ملک اقل عملاً بشود، اما اولی از محل بحث ما خارج است، چون شما در آینده هر کاری که مایل هستید می توانید بکنید، اما دومی که شرط نتیجه باشد، این خودش بر دو قسم است، گاهی سبب خاص نمی خواهد، شرط آن مانعی ندارد، اما گاهی سبب خاص می خواهد، سبب خاص با عقد شرکت درست نمی شود، بلکه باید بعدها بگوید ملکتک، یعنی با عقد شرکت درست نمی شود چون تملیک سبب خاص می خواهد، مثل اینکه بگوید این خانه را به تو می فروشم به شرط اینکه همسر و زنت مطلقه باشد، این نمی شود. چرا؟ چون طلاق سبب خاص می خواهد.

قلت: این همه توضیح که ما دادیم، یک جواب بیشتر ندارد، می گوئیم اولی نیست، یعنی از قبیل شرط فعل نیست، چون شرط فعل جای بحث نیست، عمده همان شرط نتیجه است که به صورت خود کار و اتوماتیک، ربح بیشتر ملک اقل عملاً بشود، ممکن است بگوئید سبب خاص می خواهد، ما در جواب می گوئیم درست است که سبب خاص می خواهد، «سبب» خود عقد شرکت است، یعنی از همین حالا - جوری عقد می خوانیم و جوری ترکیب می بندیم و جوری شالوده ی عقد را می ریزیم که از همان اول اقل عملاً مالک اکثر ربحاً بشود، از اول یک چنین عقدی را می خوانیم، مانند: «ضیق فم الزکیه» دهاتی ها می گویند که دهنه ی چاه را تنگ کن، این معنایش این است که از همان اول دهنه ی چاه را تنگ بگیرد نه اینکه اول وسیع و گشاد بگیرد و سپس تنگ کنید. ما نیز از همان اول عقد شرکت را به گونه ی می خوانیم که اقل عملاً بیشتر از اکثر عملاً ربح ببرد. این خودش سبب خاص به حساب می آید و لازم نیست که یک «ملکتک» را هم بعداً بگوئیم، کما اینکه آقایان در شرط می گویند اشکالی ندارد مثل: «بعتك» به شرط اینکه فلان پیراهن هم مال من باشد، اینجا می گویند سبب خاص نمی خواهد، بلکه خود همان بیع سبب خاص محسوب می شود.

الثالث: ربّما يقال إنّ هذا الشرط إمّا شرط الفعل (شرط فعل این است که تملیک کند ربح زاید را به عقد جداگانه) أو شرط النتيجة (شرط نتیجه این است که بدون خواندن عقد مجدد، خود این ربح ملک اقلّ عملاً بشود) و الأول خارج ع

ن محل الكلام، لأنّ المفروض أنّ المشروط له يملك الربح الزائد بنفس العقد (نه به صیغه ی مجدد) فتعین الثانی و هو لا یصحّ إلّا فیما إذا لم یکن للشرط سبب خاصّ عند الشرع (اگر سبب خاصی نباشد، اشکالی ندارد، اما اگر سبب خاصّ بخواهد مانند: «طلاق و نذر»، من بگویم به شرط اینکه این گوسفند نذر حضرت معصومه سلام الله علیها باشد، این نمی شود، نذر را باید صیغه ی مجدد خواند) و إلّا فلا یصحّ بدونه، و من المعلوم أنّ صیوروره مال شخص لغيره، یحتاج إلى سبب شرعی و المفروض عدمه» مباحث الفقهیة: ۲۹۷.

این اشکال مال مرحوم الحاج شیخ حسین حلی بود...

جواب: ما در جواب ایشان گفتیم که ما نیز قبول داریم که شرط فعل نیست بلکه شرط نتیجه است، اما اینکه می گوید شرط نتیجه سبب می خواهد، در جواب عرض می کنیم که سبب همان عقد شرکت است، یعنی از همان اول شالوده شرکت و انشاء شرکت را به گونه ی می خوانیم که اقل عملاً ربح را بیشتر از اکثر عملاً ببرد.

الرابع: استدلال چهارم مال مرحوم آیه الله خوئی است، اشکال ایشان این است که جناب شریک که می خواهد اقل عملاً را مالک اکثر ربحاً بکند، این تملیک معدوم است، یعنی تازه داریم صیغه ی شرکت را می خوانیم، یعنی هنوز سراغ تجارت نرفتیم تا ربحی گیرمان بیاید تا بگویم اقل عملاً ربح بیشتر را ببرد. فلذا این از قبیل تملیک معدوم است، چون هنوز تجارت و ربحی تحقق پیدا نکرده و تازه داریم عقد شرکت را می خوانیم. ما نظیر این مطلب را از مرحوم خوئی قبلاً هم خواندیم.

یلاحظ علیہ: ما دو گونه معدوم داریم:

الف) معدومی که اصلاً مقتضی ندارد، چیزی که اصلاً مقتضی ندارد، تملیک و تملک او معنی نخواهد داشت.

ب) معدومی که مقتضی دارد، یعنی هر چند معدوم است ولی مقتضیش موجود هست، فرض کنید که من یک قالی دارم و می خواهم آن را به کسی بفروشم و در ضمن یک باغی هم دارم، او (مشتري) می گوید من این قالی را به این مبلغ به شرطی می خرم که شما یکساله درآمد و میوه ی این «باغ» مال من باشد، این صحیح است و حال آنکه هنوز چله ی زمستان است نه این درخت گلی در آورده و نه برگی. در عین اشکال ندارد. چرا؟ چون مقتضی است، یعنی این درخت این اقتضا را دارد که با سپری شدن زمستان هم برگ و گل در آورد و هم به میوه بنشیند، مانحن فیه هم از این قبیل است، بالأخره دوتا شریکند و هر دو هم اهل کارند و ماهر، و در عین حال پول شراکت را هم رویهم ریخته اند. در اینجا مقتضی ربح است، از این رو هیچ مانعی ندارد که یکی نسبت به دیگری دل سوزی کند و به اقل عملاً بگوید که تو ربح و سود بیشتری را ببر. به این نمی گویند تملیک معدوم.

به بیان دیگر ما آیه و روایتی نداریم که بگوید:

«لا- يجوز تملیک المعدوم»، بلکه این مسئله یک مسئله ی عقلانی است. بله! اگر معدوم مطلق باشد، حق با شماست، اما اگر مقتضی در کار باشد، چه مانعی دارد که انسان چیزی را که مقتضی دارد ولو خودش نیست، آن را به دیگری تملیک کند مانند درخت.

ص: ۱۱۱

پس ما تا کنون چهار دلیل را خواندیم:

(الف) دلیل اول این بود که این خلاف مقتضای عقد است.

(ب) دلیل دوم بود که این از قبیل اکل مال به باطل است،

(ج) دلیل سوم این بود که یا شرط فعل است یا شرط نتیجه، شرط نتیجه سبب می خواهد و اینجا سبب نیست.

(د) دلیل چهارم این بود که این تملیک معدوم است، ما در جواب گفتیم تملیک اگر مقتضی باشد، اشکالی ندارد.

الخامس: دلیل پنجم می گوید اگر معاوضه درست است، شرط باطل است، اگر شرط درست است، معاوضه باطل است.

به بیان دیگر اگر می گوئید که شرکت درست است، پس این «شرط» باطل است، اگر شرط درست است، پس شرکت باطل است، یعنی نمی شود که هم شرکت درست باشد و هم شرط.. چطور؟ می گویند در مقام معاوضه (البته این مال آیه الله حکیم است)، ایشان می فرمایند در مقام معاوضه از هر کجا که معوض رفت، عوض هم باید در ملک صاحب معوض بیاید، هر کجا که این عوض رفت، عوض دیگر باید جای این بیاید، چون در تعریف بیع می گویند: «البيع مبادله مال بمال» اگر از کیسه ی این شریک چیزی رفت، باید درآمد و سود هم وارد ملک این آدم بشود، اگر مطلب این چنین است، این جناب شریک هم سرمایه دارد، سرمایه اش توی کار رفته، نصف درآمد و ربحش هم باید در ملک او بیاید، ولی شما می گوئید هر چند نصف سرمایه مال این است، اما ثلث ربح و درآمد وارد ملک این بشود، می گوئیم چرا این گونه باشد و حال آنکه درآمد تابع اصل است، یعنی اگر من واقعاً نصف سرمایه ام را در این شرکت قرار دادم، باید نصفی از سود و ربح هم وارد ملک من بشود، چون ربح تابع سرمایه است. ولی شما می گوئید درست است که نصف سرمایه مال شماست، ولی درآمد ثلثش مال شماست نه نصف، می گوئیم چطور شد که بقیه هنوز در ملک من وارد نشده، ملک اقل عملاً شد، اول باید وارد ملک من بشود، تا بعداً در ملک او برود، چطور شد که نصف سرمایه مال من است و نصفی از ربح هم مال من است، ولی این نصف ربح من وارد ملک من نشد، بلکه یک ثلث سراغ من آمده، بین یک ثلث و نصف فاصله یک ششم است، چه شد که این یک ششم قبل از آنکه وارد ملک من بشود، رفت سراغ اقل عملاً؟ اگر شرکت درست است، دیگر این شرط غلط است، چون معنای درست بودن شرکت این است که باید نصف ربح هم وارد ملک من بشود، و اگر بگوئید شرط درست است، یعنی ثلث وارد ملک من می شود، سدس وارد ملک من نمی شود، بلکه او یک سره سراغ اقل عملاً می رود، پس شرکت درست نیست.

اگر شرکت درست است باید نصفش وارد ملک من بشود، و اگر شرط درست است، که کمتر از نیم قبل از آنکه وارد ملک من بشود، برود ملک اقل عملاً بشود، این ضد شرکت است.

پس صحت یکی از آنها مبطل صحت دیگری است (فصحه أحدهما يبطل صحه الآخر)، اگر شرکت درست است، نصف ربح هم باید وارد ملک صاحب سرمایه بشود نه اینکه ملک اقل عملاً شود، اما اگر از اول می رود در ملک او، پس یکباره بگویید که اصلاً شرکت نیست. چون لازمه ی «شرکت» نیم در نیم است، یعنی نصف سرمایه ما من است، پس نصف ربح هم باید وارد ملک من بشود، لا يمكن الجمع بين صحه الشركه و بين اینکه اکثر ربح مال اقل عملاً باشد.

بعد می فرماید: بله! اگر طرف کار بیشتری می کرد، ممکن بود که بگوییم ربح بیشتر هم مال اوست کما اینکه در دو مسئله ی قبلی این را گفتیم. چرا؟ چون در مقابل عمل است، ولی در اینجا هیچ عملی را انجام نداده و در عین حال می خواهد ربح بیشتری را ببرد، می گویم مقتضای شرکت این است که نصف ربح وارد ملک من بشود، چطور در ملک او رفت، اگر وارد ملک او شد و می گوید شرط صحیح است، پس بگو شرکت صحیح نیست، این دوتا با هم قابل جمع نیستند. این مطالب مال مرحوم آیه الله حکیم است.

آنگاه آیه الله حکیم می بیند که در اسلام سه تا از این خلاف ها هست که عبارتند از: باب مضاربه، باب مساقات و باب مزارعه. در همه ی اینها ربح از همان اول وارد ملک صاحب سرمایه می شود.

ایشان نسبت به این موارد می گویند که ما در اینجا دلیل شرعی داریم. پس حاصل استدلال ایشان این است که دوتا چیز با هم قابل جمع نیست و لذا نمی توانیم بگوییم که هم شرکت صحیح است و هم شرط، اگر واقعاً شرکت صحیح است، پس باید درآمد و ربح شرکت سراغ سرمایه بیاید، چون مولود سرمایه است. اما اگر بگویید شرط صحیح است، که از همان اول ربح سراغ اقل عملاً می رفت، این معنایش این است که اصلاً شرکت نیست.

بعداً می بیند که در سه مورد درآمد و ربح از سرمایه جدا شده، یکی در مضاربه، دومی و سومی هم در مساقات و مزارعه، در این سه تا سود سراغ سرمایه نرفته، بلکه نصفش سراغ سرمایه رفته و نصف دیگرش هم رفته سراغ عامل. می فرماید در اینجا دلیل داریم، یعنی «خرج بالدلیل».

يلاحظ عليه بأمرين:

اولاً: اینکه می فرماید، اولاً باید برود ملک مادر (صاحب سرمایه)، «مادر» اگر بخواهد دو مرتبه تملیک کند، اشکالی ندارد.

ما در جواب می گوئیم که چه کسی گفته که لازمه ی شرکت این است، بله! اگر شرکت مطلق باشد، حق با شماست، یعنی نیمی از ربح مستقیماً سراغ مادر که صاحب سرمایه باشد برود (هر چند نصف)، اگر مطلق باشد، این ربح زاییده ی سرمایه است و لذا سراغ صاحب سرمایه می رود، اما اگر از اول آقای و بزرگواری کنند و بگویند هر دو تایی ما شریکیم، اما چون شما توان کار را نداری، من به شما ارفاقاً ربح اکثر را می دهم که از قبیل: «ضیق فم الرکبه» است، یعنی از اول شالوده ی شرکت را این گونه می ریزیم که «اقل عملاً» ربح و سود بیشتر را ببرد، این چه اشکالی دارد؟ فلذا قبول نداریم که این ضد شرکت است، چون ضد شرکت آن است که قابل جمع نباشد، مثل اینکه بگویند هر چند با همدیگر شریکیم، ولی شرط می کنیم که شما اصلاً ربح و سود نبوی، این ضد شرکت است فلذا طرف می گوید مگر مرا مسخره می کنی، معنا ندارد که با هم شریک باشیم، اما من سود و ربح نبرم، این گونه معامله یکنوع معامله ی احمقانه است.

اما گاهی هر دو طرف سود می برند، منتها (روی آقای و بزرگواری) شرط می کنند که اقل عملاً سود و ربح بیشتر را ببرد، این ضد شرکت نیست، «فکم فرق» بین اینکه ضد ماهیت شرکت باشد، و بین اینکه ضد اطلاق شرکت باشد، این ضد ماهیت شرکت نیست بلکه ضد اطلاق شرکت است، اطلاق تا هنگامی حجت است که قید نیاوریم، وقتی قید آوردیم اطلاق حجت نیست.

ص: ۱۱۴

ثانیاً: «والعجب» مرحوم آیه الله حکیم می فرماید در اسلام سه مورد است که این قاعده بهم خورده، یعنی خلاف سنت بهم خورده، چون سنت این است که ربح مال سرمایه باشد، ولی سه جا، این قاعده بهم خورده که در آنها ربح مال سرمایه نیست و آن مورد عبارتند از: مضاربه، مساقات و مزارعه.

ما خدمت ایشان (آیه الله حکیم) عرض می کنیم که اولاً فرمایش شما حاکی از آن است که تنها به سرمایه ارزش قائلید، اما به کارگر ارزش قائل نیستید، ولذا من در توضیح این را نوشتم که مضاربه شرکتی است بین سرمایه و کار، نه اینکه کارگری که شبانه روز کار کرده، درخت را آب داده، زمین را شخم زده و پرورش داده، در عین حال بگوییم همه ی ربح و درآمد مال سرمایه است، این حرف را نمی شود زد، بلکه نصفش مال سرمایه است نصف دیگرش هم مال عمل و کارگر.

بنابراین؛ این نظریه ی ایشان حاکی از این است که همه چیز زائیده ی سرمایه است و عمل هیچ گونه دور و نقشی ندارد.

ثانیاً: اگر این خلاف سنت باشد، خلاف سنت لسانش آبی از تخصیص است، اگر واقعاً این شرط در مضاربه، مساقات و مزارعه خلاف سنت بود، خلاف سنت قابل تخصیص نیست، مرحوم شیخ مکرر در «فرائد الأصول» فرموده که: ما خالف کتاب الله و سنّه نبیه زخرف إلما در مضاربه، إلما در مساقات، إلما در مزارعه، این درست نیست، چون زخرف تخصیص بردار نیست، نمی شود گفت آنچه خلاف کتاب و سنت است، مزخرف است مگر در این سه تا، چون اگر چیزی مزخرف شد، مزخرف قابل تخصیص نیست.

پس فرمایش مرحوم آیه الله حکیم از دو نظر اشکال پیدا کرد:

اولاً: ایشان فرق نگذاشت بین تقاضای اصل شرکت و بین تقاضای اطلاق شرکت، اینکه ربح می رود سراغ سرمایه، این مال اطلاق شرکت است نه مال اصل شرکت، چون در اصل شرکت می شود کم و زیاد کرد.

ثانیاً: ایشان فرمود که این موارد خلاف کتاب و سنت است، منتها تخصیص خورده است.

ما در مقام جواب گفتیم چیزی که خلاف کتاب و سنت باشد، قابل تخصیص نیست بلکه آبی از تخصیص می باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۳ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در جایی است که شرکا حاضر شدند آن کس که اصلاً کار نمی کند یا کمتر کار می کند، او سهم بیشتری از ربح ببرد، در این مسئله اقوال سه گانه وجود دارد:

۱- قول اول از نظر من و مرحوم سید این بود که هم عقد درست است و هم شرط.

۲- قول دوم این بود که هم عقد باطل است و هم شرط.، این قول برای این مدعای خود ادله ی پنج گانه اقامه کرده بودند. گاهی می گفتند خلاف مقتضای عقد است، گاهی می گفتند این اکل مال به باطل است، و گاهی هم می گفتند این تملیک معدوم است، مرحوم آقای حکیم می فرمودند که این درآمد ملک شریک است، به چه دلیل از ملک شریکی خارج شود در ملک شریک دیگر داخل شود؟ این دلیل می خواهد، چون نیمی از این درآمد بالمناصفه مال این شریک است، بخشی از این درآمد که ملک این شریک است، چگونه از کیسه ی این شریک درآمد و در ملک و کیسه ی شریک دیگر برود، چون بنا شد که غیر عامل و اقل عملاً هم سهمی ببرد، این سهمی که می برد، این ملک مالک شریک اول است، به چه دلیل از کیسه ی او خارج می شود و می رود در کیسه ی او، در مضاربه دلیل داریم که از کیسه ی مالک در می آید و در کیسه ی عامل می رود، ولی در اینجا دلیلی نیست.

ص: ۱۱۶

۳- قول سوم این است که عقد صحیح است ولی شرط الزام آور نیست، اینکه می گویند «شرط» باطل است، معنایش این است که الزام آور نیست. دلیل این قول سوم، یکی از وجوه قول دوم است، قول دوم می گفت هم عقد باطل است و هم شرط، و بر این مدعای خود به چند وجه تمسک کردند، بعضی از آن وجوهی که آنها اقامه کرده بودند، این قول نیز آن را قبول می کند، ولی می گوید تنها شرط باطل است نه عقد. یکی از آن وجوه این بود که این از قبیل تملیک معدوم است، یعنی چیزی که هنوز محقق نشده چطور شما تملیک شریک دیگر می کنید و می گوید من یک ثلث ببرم، او دو ثلث ببرد، در حالی که او یا عامل نیست و یا اقل عملاً است، فلذا بعضی از آن وجوه را گرفته اند و گفته اند این تملیک معدوم است، یا آنکه مرحوم حکیم متذکر شد و گفت از کیسه ی این شریک خارج شدن و وارد شدن در کیسه ی شریک دوم، دلیل می خواهد، در مضاربه دلیل داریم ولی در اینجا دلیل نیست، اینجا باید بالمناصفه باشد نه اینکه یکی بیش از استحقاق خود ببرد، چون بیشتر

بردن دلیل می خواهد، ناچار است که اینها را بگویند، اما اگر آن دو دلیل اول را بگویند، نمی توانند بگویند که عقد صحیح است، از آن دو دلیل اول، یکی این بود که این خلاف مقتضای عقد است، اگر خلاف مقتضای عقد است، پس باطل است، هم شرط باطل است و هم عقد، مانند: «باع بلا ثمن و آجر بلا أجرة»، اینجا هر دو باطل است، یا دلیل دومی را بگویند که اکل مال به باطل بود، در اکل مال به باطل، هر دو باطل است، ولذا ناچارند که بعضی از آن وجوه باقی مانده را بگویند: «لأنه تمليك للمعدوم»، یا به چه دلیل ربح بیشتر از کیسه ی این شریک بیرون رود و وارد کیسه ی شریک دیگر بشود. به این ادله چسبیده اند و می گویند شرط باطل است، اما عقد باطل نیست.

ص: ۱۱۷

به بیان علمی تر «شرط فاسد» مفسد نیست، این شرط هم فاسد است، ولی مفسد نیست. بله! اگر به دو دلیل اول بچسبند، آنجا هم شرط باطل است و هم مشروط، پس مادامی خلاف مقتضای عقد نیست، مادامی که جهالت نیست، جهالت به معنای جهل و غرر، مادامی که اکل مال به باطل نیست هر چند شرط فاسد باشد، این «شرط فاسد» مفسد نیست.

بله! اگر خلاف مقتضای عقد باشد، شرط فاسد مفسد است یا اکل مال به باطل باشد که خلاف کتاب الله است، باز هم مفسد عقد خواهد بود. اما اگر از این مقوله نباشد، یعنی خلاف مقتضای عقد نباشد، اکل مال به باطل هم نباشد، غرر نیز نباشد، شرط فاسد مفسد عقد نیست. چرا مفسد نیست؟ مرحوم شیخ در متاجر در باب شروط می گوید: «لأنّ هنا التزامان» یک التزام نیست بلکه دو التزام است، یعنی از قبیل اقل و اکثر است، «أوفوا بالعقود» صحیح را می گیرد، باطل را قیچی می کند. بله! اگر در شرط و مشروط التزام واحد باشد، قابل تفکیک نیست، اما اگر در شرط و مشروط دو التزام باشد، «أوفوا بالعقود» یکی را می گیرد، بقیه را نمی گیرد، یعنی آنکه مطابق قاعده است، «أوفوا بالعقود» او را می گیرد، خلاف قاعده را نمی گیرد.

این حاصل فرمایش قول سوم است که عقد صحیح است و شرط فاسد، چرا شرط فاسد است؟ «لأحد وجوه المذكوره فی قول الثانی»، نه همه ی آن وجوه، چون همه ی آن وجوه را بگویند، نمی توانند بگویند که عقد صحیح است، فلذا ناچارند آنهایی را بگویند که عقد را خراب و فاسد نمی کند. آنهایی که عقد را خراب می کنند عبارتند از: تملیک معدوم، خلاف مقتضای عقد و...، چون خلاف مقتضای عقد و یا اکل مال به باطل، عقد را به کلی خراب می کند تا چه رسد به شرط، حالا که چنین است، «الشرط لیس التزاماً واحداً، بل التزامین»، ولذا آن را که صحیح است می گیریم، آنی که باطل می باشد رها می کنیم.

جواب قول سوم هم روشن شد، یعنی وقتی ما ادله ی قول دوم را باطل کردیم، قول سوم هم خود بخود باطل می شود.

به فرع خامس نرسیده، مرحوم سید در متن عروه دارد که: «و دعوی العمل بالشرط غیر لازم لآنه فی عقد جایز مدفوعه اولاً: تا می رسد به ثانیاً. این جمله ی مرحوم سید معلوم نیست که به کجا می خورد و کدام قول را می خواهد خراب کند، آیا قول اول را می خواهد خراب کند یا قول دوم و سوم را؟»

ولذا مرحوم حکیم و خوئی در تفسیر این جمله مردد هستند، معلوم نیست که «و دعوی أنّ العمل بالشرط» به کجا می خورد؟

من حل این جمله را از ریاض المسائل پیدا کردم، «ریاض المسائل» شرح المختصر النافع است که مال محقق می باشد، مرحوم سید علی طباطبائی صاحب ریاض المسائل (متوفای ۱۲۳۱). شرح مختصری بر «المختصر النافع» نوشته و اسم آن را «ریاض المسائل» نهاده است.

مرحوم محقق در متن می فرماید: «لو شرط أحدهما فی الربح زیاده عما يستحقه بنسبه ماله، فالأشبه أنّ الشرط لا یلزم»، این همان قول سوم است که می گفت عقد صحیح است، اما شرط باطل می باشد، آنگاه صاحب «ریاض المسائل» در شرح و توضیح کلام علامه می گوید: «خلافاً للفاضل (علامه) و والده (ملا یوسف) و ولده (ملا محمد) فحکموا باللزوم» کدام قول را انتخاب کرده اند؟ قول اول را، محقق قول سوم را انتخاب نموده، اما علامه، والد و ولدش قول اول را انتخاب نموده اند، بعد از آنکه ایشان ادله علامه، پدر و پسر علامه را نقل می کنند می گوید: «فی الجمیع نظر»، نظرش این است که علامه، والد و ولدش می گویند که: «أوفوا بالعقود» این را گرفته، یعنی هم عقد واجب العمل است و هم شرط، همان قول اولی که ما انتخاب کردیم، محقق قول سوم را انتخاب نموده، اما علامه با پدر و پسرش قول اول را انتخاب گرفته اند، ولی صاحب «ریاض المسائل» می خواهد قول محقق را احیاء، و قول علامه با پدر و پسرش را رد کند. چطور؟ می گوید: جناب علامه! شما چگونه می فرمایید که هم شرط لازم العمل است و هم عقد، مگر شرکت عقد جایز نیست، چیزی که عقد جایز است چگونه می شود شرطش واجب العمل باشد، کاسه از آش داغ تر نمی شود، خود عقد شرکت جایز است، چگونه می گویند شرطش لازم العمل است؟! پس معلوم شد که جمله ی «و دعوی أنّ العمل بالشرط غیر لازم» در حقیقت می خواهد قول سوم را احیاء کند و قول اول را رد نماید، پس هم ارتباط به قول سوم دارد و هم رد قول اول است، ارتباطش با قول سوم این است که قول سوم می گفت «عقد» واجب العمل است، شرط واجب العمل نیست، علامه می گوید هر دو واجب العمل است، ایشان می گوید وقتی که بیان یک چیز علی الجواز است، یعنی شرکت خودش عقد جایز است، دیگر کاسه داغ تر از آش نمی شود یعنی معنا ندارد که بگوییم شرط لازم العمل است.

سید می گوید: «و دعوی أنّ العمل» یعنی دعوای صاحب «ریاض المسائل» که می خواهد قول اول را نفی کند و قول سوم را احیاء نماید، این دعوای خود است. چرا؟ اولاً: این اشکال شما مشترک الوجود است، پس در جایی هم که گفتید صحیح است، آنجا هم بگویید لازم العمل نیست. کجا را گفتیم که صحیح است؟ جایی که عامل بیشتر از غیر عامل ببرد، یا اکثر عملاً بیشتر از اقل عملاً ببرد، این را همه قبول کردند و صحیح دانستند. اگر شما بگویید شرکت عقد جایز است، وقتی عقد جایز است و شرطش لازم العمل نیست، پس باید در آن صورتی هم که گفتیم معامله صحیح است، آنجا را هم بگویید لازم العمل نیست و حال آنکه همه ی تان می گوید که لازم العمل است (این یک اشکال).

ثانیاً اینکه می گویند جایز است، معنایش این است که اگر فسخ کنید، فسخ می شود، اما مادامی که فسخ نکردی، عمل به آن لازم است، و بحث ما در جایی است که فسخ نشده.

ثالثاً: اگر هم فسخ شد، از بیخ باطل نمی شود، بلکه از حین فسخ باطل می شود.

عبارت عروه: «و دعوی (یعنی دعوای صاحب ریاض) أنّ العمل بالشرط غیر لازم، لآنه فی عقد جائز»، این مقدار را صاحب ریاض گفته، ولی صاحب ریاض در ضمن یک صفحه این جمله را گفته است، حقیقش این بود که مرحوم سید اول می گفت که صاحب المختصر النافع گفته عقد صحیح است و شرط لازم نیست، ولی علامه و پدر و پسرش گفته اند که هر دو لازم است، ایشان که می خواهد حرف محقق را احیاء، و حرف علامه را رد کند، این جمله را گفته که چگونه می گوید عمل به شرط لازم است و حال آنکه ماهیت «عقد شرکت» جایز است، چیزی که ماهیتش جایز است، چگونه می شود شرطش لازم باشد؟ می گوید: «و دعوی مدفوعه»، سه تا اشکال می کند هر چند در متن یکی است، اما سه اشکال است:

الف) بآنکه مشترک الورد، حتی در جایی که همگان قائل به صحت شدید، إذ لازمه عدم وجوب الوفاء بالشرط فی صوره العمل (ای عمل أحدهما دون الآخر) این هم مجمل است که بگوئیم عامل بیشتر ببرد، غیر عامل کمتر، یعنی عکس مسئله ی ما، «أو زیادته» گفتیم عامل بیشتر ببرد، غیر عامل کمتر، اگر می گوئید لازم الوفاء نیست، باید در اینجا هم بگوئید که لازم الوفاء نیست و حال آنکه همه ی شما می گوئید که هم عقد لازم است و هم شرط.

ب) بأن غایه الأمر جواز فسخ العقد، یعنی حق داریم عقد را فسخ کنیم، ولی مادامی که فسخ نکردیم، به قوت خود باقی است، منتها من شأنه این است که بهم بزنیم، ولی مادامی که فسخ نکردیم، به قوت خود باقی است، «فیسقط وجوب الوفاء بالشرط و المفروض فی صوره عدم الفسخ، فما لم یفسخ یجب الوفاء به».

ج) اگر هم فسخ کردیم، «فسخ» کن فیکون نمی کند، بلکه از حین فسخ، فسخ می کند نه از حین عقد (الفسخ فسخ من حین الفسخ لا من حین العقد) و لیس معنی الفسخ حل العقد من الأول، بل من حینه (فسخ)، فیجب بمقتضاه مع الشرط إلى ذلك الحین».

ما این مسئله را به کمک «ریاض المسائل» حل کردیم.

الفرع الخامس: همان گونه که می دانید این مسئله ی ما هفت فرع دارد، ما تا کنون چهار فرع را خواندیم، الآن وارد فرع پنجم می شویم.

الفرع الخامس جعل الخساره علی أحدهما أزيد، اگر آمديم جعل خسارت کردیم، ولی شرط کردیم که خسارت دو سهمش مال تو باشد، یک سهمش هم مال من،

شما آدمی پول دار و سرمایه دار هستی و اگر خسارت بیشتر را بپذیری، چندان ضرر به شما وارد نمی شود، ولی من یک آدمی فقیرم، با کمترین خسارت متضرر می شوم، فلذا سهم من در خسارت کمتر باشد، آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟ ظاهراً صحیح است، چرا؟ بخاطر همان عواملی که گفتیم از قبیل وجاهت، عوامل روحی و اعتقادی، آن عوامل در اینجا هم است فلذا هیچ اشکالی ندارد که یکی بیشتر از دیگری ببرد، چون نه مخالف کتاب الله است و نه مخالف عقد، بلکه فقط مخالف اطلاق عقد است، اطلاق عقد این است که شرکا در سود و زیان یکسان باشند، اما وقتی این اطلاق را مقید کردیم، چه اشکالی دارد که یکی بیشتر از دیگری متحمل خسارت بشود.

در متن عروه، فرع پنجم از این عبارت شروع می شود: «وکذا لو شرطاً کون الخساره علی أحدهما أزيد»، پس تا اینجا پنج فرع را خواندیم، جا دارد که سراغ دو فرع دیگر برویم

«ولو شرط تمام الربح لأحدهما بطل العقد، لأنه خلاف مقتضاه»، این فرع ششم است. «نعم لو شرطاً کون تمام الخساره علی أحدهما فالظاهر صحته لعدم كونه منافياً» این فرع هفتم است. همه ی این هفت فرع، مربوط به مسئله ی پنجم است.

سؤال: آیا می شود دو نفر با همدیگر شریک بشوند و هر کدام به مبلغ ده میلیون سرمایه را رویهم بریزند، ولی شرط کنند که سودش فقط مال من باشد، بدون اینکه شریک دیگر سود ببرد؟ این شراکت و معامله صحیح نیست بلکه احمقانه است، چون معنا ندارد که انسان ده میلیون را به عنوان سرمایه ی شراکت در میدان بگذارد، اما در سودش شریک نباشد.

مرحوم آیه الله حکیم به سید اشکال می کند و می گوید شما در فرع پنجم گفتید هیچ مانعی ندارد که یکی ربح بیشتر، و دیگری ربح کمتر ببرد، ما الفرق بین ربح بیشتر و بین عدم ربح؟ اگر بردن ربح بیشتر جایز است، نبردن ربح هم جایز است.

استاد: این مطلب از مرحوم حکیم جای تعجب است، جناب آقای حکیم! اولی عرفی و عقلانی است، اما دومی عرفی عقلانی نیست، این چه شرکتی است که انسان هیچ سودی از آن نبرد، این اصلاً عرفی و عقلانی نیست، اما دومی عرفی و عقلانی است، یعنی هیچ اشکالی ندارد که بخاطر بعضی مصالح و جهاتی، بعضی از شرکا ربح و سودی بیشتر را ببرد.

«نعم لو شرطاً کون الخساره علی أحدهما فالظاهر صحته لعدم كونه منافياً».

این فرع هفتم است، در فرع هفتم این مسئله مطرح می شود که دوتا شریک شرط می کنند که در ربح با هم شریک و یکسان باشیم، اما در خسارت باید تو متحمل همه ی خسارت بشوی، یعنی من خسارت را به گردن نمی گیرم، تمام خسارت به عهده ی شما باشد، آیا این جایز است یا جایز نیست؟ مرحوم سید می فرماید این جایز است، حال این پرسش به وجود می آید که چطور در ربح و درآمد، قبول نکریدید که تمام ربح و درآمد مال یکی باشد، اما در مورد خسارت گفتید که می شود یکی از شرکا همه ی خسارت را به عهده بگیرد، ما الفرق بین درآمد و بین خسارت؟ اگر گفت همه ی ربح و درآمد مال، این جایز نیست، اما اگر گفت تمامی خسارت به عهده ی شما، این جایز است، ما الفرق بین درآمد و خسارت؟ این را در جلسه ی آینده بحث خواهیم کرد

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۴ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

یکی از فرع ها این بود که اگر شریکین شرط کنند که همه ی ربح مال یک نفر باشد، این باطل است، اما اگر بگویند ربح بیشتر مال یک طرف باشد، این اشکالی ندارد.

اما اگر شرط کنند که در ربح با همدیگر شریکیم، ولی خسارت را من به گردن نمی گیرم، مرحوم سید می فرماید این اشکالی ندارد.

اما محشین و معلقین به این کلام سید ایراد گرفته اند و می گویند چه فرق است بین آنجا که اگر شرط کنند که تمام ربح مال یک طرف باشد، این را گفتید باطل است چون معامله غیر عرفی و احمقانه است و بین جایی که تمام خسارت را یکی از شریکین به عهده بگیرد، می گویند این صحیح است و جایز، بین این دوتا چه فرقی است؟

ص: ۱۲۳

استاد: فرقی این است که هدف از شرکت سود بردن است و طرفین تلاش و کوشش می کنند که شرکت برای آنها سود آوری داشته باشد، این چه شرکتی است که فقط یک نفر مالک سود شود و دیگری که ممکن است پنجاه سال زحمت بکشد و متحمل رنج و دوندگی شود بدون اینکه سودی عایدش بشود، عقلاً زیر بار یک چنین چیزی نمی روند و آن را غیر عقلانی و احمقانه می دانند.

اما خسارت یک امر نادر و شاذ است، چون طرفین تمام تلاش و کوشش خود را به کار می برند که خسارت نکنند، احتمال خسارت نسبت به ربح، گاهی یک در صد یا ده درصد است، و حال آنکه احتمال ربح نود در صد می باشد، چون احتمال خسارت ضعیف است، عرف در اینجا اغماض می کنند و لذا هیچ مانعی ندارد که خسارت مال یک طرف باشد و طرف دیگر اصلاً متحمل خسارت نشود.

بنابراین، ما نباید خسارت را به ربح قیاس کنیم، چون ربح یک امر غالبی است، هدف از تجارت ربح است و لذا معنا ندارد که

یک نفر پنجاه سال زحمت بکشد و دوندگی کند بدون اینکه ربح و سودی گیرش بیاید.

به بیان دیگر خسارت و ربح هر کدام مقوله‌ی جداگانه‌ای هستند، از این رو قیاس آنها را به همدیگر قیاس مع الفارق است، در خسارت ممکن است یک نفر آن را به عهده بگیرد، زیرا ربح یک امر غالبی است و هدف از تجارت ربح است و هر یک از شرکا تلاش می‌کنند که شرکت خسارت نمی‌بیند و لذا یکی از شرکا متحمل خسارت می‌شود احتمالاً.

فقیاس الخساره مع الربح قیاس مع الفارق، خسارت هیچ ربطی به ربح ندارد، چون ربح امر غالبی است بر خلاف خسارت که امر نادر و شاذ است، امر غالبی را اگر متوجه یک طرف کنیم، غیر عقلایی و احمقانه است.

ص: ۱۲۴

البته در این زمینه روایت هم داریم: صحیحه رفاعه قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل شارك رجلاً أن يؤدّي في جاريه له و قال: إن ربحتنا فبها فللك نصف الربح، و إن كانت وضيعه فليس عليك شيء، فقال عليه السلام: لا أرى بهذا بأساً إذا طابت نفس صاحب الجاربه» شخص جاريه و كنيزي خريده، شخص ديگري گفته مرا هم نسبت به آن شريك كن، او هم قبول کرده، اگر سود كرديم، سودش مال هر دو تاي ما باشد، اما اگر ضرر كرديم، ضررش به عهده ي من باشد و تو نسبت به ضررش شريك نيستی .

امام عليه السلام در جواب مي فرمايد، اين اشكالي ندارد «إذا طابت نفس صاحب الجاربه» اگر واقعاً طرف اين مسئله را از روي جد بگويد، اشكالي ندارد.

كفيت دلالت: كفييت دلالت اين است كه اگر واقعاً اين معامله باطل، و اين شرط فاسد بود، شرط فاسد با طيب نفس صحيح نمي شود، از اينكه مي گويد «إن طابت»، معلوم مي شود كه اين شرط «في حدّ نفسه» صحيح است و لذامي گويد: «إن طابت»

پس علت و كفييت دلالت اين است: آن كس كه جاريه را خريده، اگر طرف ديگر را شريك خود قرار مي دهد و مي گويد اگر ربح و سود كرد با همديگر شريك باشيم، اما اگر خسارت و زيان نموديم، ضرر و خسارتش به عهده ي من باشد، حضرت مي فرمايد اگر طيب نفس باشد، مانعي ندارد، كفييت دلالت اين است كه اگر اين «شرط» شرط فاسد مي بود، شرط فاسد با طيب نفس درست نمي شود، يعني شرط فاسد هميشه فاسد است، يعني طيب نفس آن را صالح نمي كند، پس معلوم مي شود كه اين شرط في حدّ نفسه صحيح است و لي حضرت احتمال مي دهد كه لعلّ اين آدم در رو در واسي گير کرده و لذا تعارف نموده، حضرت مي فرمايد: «إن طابت نفس صاحب الجاربه» معامله اشكال ندارد.

مسئله ی ششم را من همانند سید بخش بخش می کنم.

۱- اگر در شرکت نامه کیفیت عمل نوشته شده باشد چنانچه در عصر و زمان شرکت های بزرگ همین کار را می کنند، مثلاً در شرکت نامه می نویسند که آیا یکی کار کند یا هر دو نفر کار کنند، آیا یک نفر مستقلاً کار کند یا به اذن دیگری کار کند، یا هر دو با هم کار کنند، خلاصه اگر در شرکت نامه وضعیت دقیقاً نوشته شده باشد، باید طبق آن عمل کنند (فهو المتبع). بستگی دارد به دقایق نویسنده شرکت نامه که خودش یک کار حرفه ای است نه کار یک نفر آدم ساده و معمولی، باید شرکت نامه را به گونه ی بنویسد که در آینده دعوا خیز نباشد.

۲- «إن أطلاقاً» اگر شرکت نامه را مطلق نوشتند، یعنی هیچ گونه قید و قیودی در آن ذکر نکردند، در اینجا حق ندارد یکی بدون اذن و اجازه ی شریک دیگر در مال تصرف کند. باید احتیاط کنند و هیچکدام بدون اجازه و اذن دیگری در مال مشترک تصرف نکنند.

بهتر بود مرحوم سید در اینجا یک فرع دیگری را هم اضافه کند و بگوید اگر در شرکت نامه تمام ریزو درشت و کیفیت شرکت نوشته شده باشد، باید طبق آن عمل کنند (فیتبع)، در غیر این صورت تصرف هر کدام بستگی به اجازه و اذن دیگری دارد «إلا إذا كان هناك تعارف» مگر اینکه یک تعارفی باشد، یک منصرفی باشد، به این معنا که در این گونه شرکت ها مردم چه کار می کنند، آیا با همدیگر کار می کنند، یا تک تک کار می کنند، آیا شرکا از همدیگر اجازه می گیرند یا نمی گیرند، مگر اینکه در آنجا یک متعارفی باشد. مثلاً کسانی که در سوپرمارکتی ها باهم شریکند اگر بخواهند برای فروختن هر سیر و پیازی از همدیگر اجازه بگیرند، به مشکل بر می خورند و لذا بهتر بود مرحوم سید این قید را ذکر کند مگر اینکه در آنجا یکنوع تعارفی باشد.

پس ما سه شق کردیم:

الف) اگر قید و شرط دقیقاً در شرکت نامه آمده است، باید طبق آن عمل کنند (فیتبع).

ب) اگر قید و شرط را در شرکت نامه ذکر نکرده اند بلکه آن را مطلق گذاشته اند، در اینجا تصرف هر کدام موقوف به اذن و اجازه ی دیگری است.

ج) اما اگر شرکت نامه را مطلق بگذارند و هیچ قیدی در آن نیاورند، تصرف هر کدام موقوف به اجازه ی دیگری است مگر اینکه در آنجا یک تعارف شغلی باشد، که معمولاً در این نوع «شرکت ها» طرفین چگونه کار می کنند، آیا با هم کار می کنند، تک تک کار می کنند، آیا یکی بدون اجازه و اذن دیگری کار می کند، در این فرض باید طبق متعارف مردم و عرف بازار عمل کنند.

متن عروه: «إذا اشترط في ضمن العقد كون العمل من أحدهما أو من منهما مع استقلال كل منهما أو مع انضمامهما فهو المتبوع ولا يجوز التعدي، وإن أطلق لم يجز لواحد منهما التصرف إلا بإذن الآخر، و مع الإذن بعد العقد أو الإشراف فيه» علی ای حال اجازه و اذن می خواهد مگر اینکه یک رسم و رسومی در میان مردم و بازاریان باشد، که در این صورت باید طبق آن رسم و رسوم عمل کنند هر چند عقد شرکت را مطلق گذاشته باشند و هیچ قید و قیودی در آن نگنجانده باشند (این قید را من افزودم، چنانچه سید این قید را در قسم دوم افزوده)

فرع دوم

«فإن كان مقيداً بنوع خاص من التجاره، لم يجز التعدي عنه، و كذا مع التعيين كيفية خاصه»

ص: ۱۲۷

اگر عقد شرکت را به نوع خاصی از تجارت مقید کنند مانند: تجارت قماش، اگر در اینجا یکی از شرکا به جای تجارت قماش، سراغ تجارت ارزن برود، این جایز نیست، «و کذا مع التعین أو کیفیه خاصه» مانند: نقد و نسیه. باید طبق آن عمل کنند (فهو متبع)

مرحوم سید در اینجا ظاهراً اشتباه کرده، چون وقتی می خواهد برای جمله ی «مقیداً بنوع خاص من التجاره» مثال بزند، می گوید: «و لا- يجوز السفر بالمال» و حال آنکه این مثال برای آن نیست، مثالش این است که تجارت قماش کنی، تجارت در سفر و حضر یک مسئله ی دیگری است، نباید این مثال را برای آن جمله بیاوریم، ولی در اینجا همان قیدی که در اولی افزودیم، در اینجا هم می آوریم، اگر در شرکت نامه نوشته اند که تجارت فرش یا چیز دیگر بشود، باید طبق آن عمل شود. اما اگر نوشته اند و شرکت نامه مطلق است، باید به اذن همدیگر تصرف کنند، مگر اینکه در آنجا یک عرفی باشد، مثلاً عرف فلاذن میدان این است که در آنجا خارو بار بفروشند نه فرش و امثال فرش. مگر عرفی باشد. یا در نسیه و نقد عرفی در کار باشد، فرض کنید در فلان شهر تمام معاملات با نسیه صورت می گیرد، اگر کسی بخواهد نقد معامله کند، دکان و مغازه اش نمی چرخد، مرحوم سید تعارف را در اینجا گفته است. اللهم که یک تعارفی باشد.

ایشان مسئله را سه مرحله ی کرده:

الف) اگر واقعاً از هر لحاظ مقید است، هم از حیث نوع و هم از حیث کیفیت، باید طبق آن عمل کنند، (فبها).

ب) اگر مقید نیست، بلکه مطلق آورده اند، تصرف بدون دیگری جایز نیست. «فإن كان مقیداً بنوع خاص من التجاره، لم یجز التعدی عنه (تجارت فرش) و کذا مع التعین کیفیه خاصه، و کذا مع التعین أو کیفیه خاصه» مثلاً نقد بفروشیم نه نسیه.

ج) وإن كان مطلقاً فاللزام على المتعارف من حيث النوع و الكيفيه.

در فرع قبلی گفت اگر مطلق باشد، باید دست نگهدارند، اما در اینجا می فرماید اگر مطلق شد «فاللزام على المتعارف من حيث النوع و الكيفيه» بعد مثال می زند و می گوید حال شریک همانند حال عامل در مضاربه است، یعنی اگر در «مضاربه نامه» نوع مضاربه معین شده، کیفیت هم معین شده، در اینجا عامل حق ندارد که از آن تجاوز کند، اما اگر «مضاربه نامه» مطلق باشد و قیدی در آن ذکر نشده باشد، در درجه ی اول صبر می کنند تا از مالک و شریک دیگر استیذان بطلبند مگر اینکه یکنوع تعارفی در میان مردم باشد که در فلان شهر و منطقه مردم چه چیز های را می فروشند «و یكون حال المأذون حال العامل فی المضاربه، فلا يجوز البیع بالنسیه، بل و لا الشراء بها» (این مثال کیفیت است) و لا يجوز السفر بالمال»، ایشان نباید این جمله را در اینجا بگویند، بلکه بگویند اگر طرف به جای حبوب، قماش بفروشد جایز نیست، چون جمله ی « و لا يجوز السفر بالمال» با «حیث النوع» همخوانی ندارد، مراد از «حین النوع» نوع المتجر است مثل اینکه به جای «حبوب» قماش و یا فرش را تجارت کند مگر اینکه بگوییم این هم مثال کیفیت است، به این معنا که یک مثال کیفیت نقد و نسیه است، مثال دیگرش هم حضر و سفر.

خلاصه ی دو فرع

۱- اگر در شرکت نامه تمام خصوصیات نوشته شده باشد، باید طبق آن عمل شود (یتبع).

۲- اگر شرکت نامه را مطلق گذاشتند.

مرحوم سید فرمود که باید دست نگهدارند و هیچکدام بدون اجازه ی دیگری تصرف نکنند. چرا؟ لأصالة حرمة التصرف فی المال الغیر.

ص: ۱۲۹

استاد: ما یک چیزی را اضافه کردیم و گفتیم مگر اینکه یک متعارفی در میان مردم و بازاریان باشد، در آنجا به همان متعارف عمل می شود و آن حجت است.

فرع دوم

اگر در شرکت نامه نوع تجارت و کیفیت تجارت مشخص است، تابع آن هستیم. اما اگر مشخص نیست در درجه اول باید دست نگهدارند، مگر اینکه یکنوع تعارفی در کار باشد، همان متعارف برای ما حجت است.

فرع سوم

«و إن تعدی عمیاً عین له أو عن المتعارف ضمن الخساره و التلف، ولكن یبقی الإذن بعد التعدی أيضاً، إذ لا ینافی الضمان بقاءه».

عمده همین فرع سوم است، گویا دو فرع قبلی مقدمه ی این فرع سوم است، فرع اول در کیفیت کار بود که یک نفری باشد یا دو نفر، فرع دوم هم در باره ی مورد معامله و کیفیت آن بود.

فرع سوم در این باره ی این است که اگر این دو شریک پایبند این ضوابط شرع نشد، یعنی بنا بود که با هم کار کنند، او به صورت تکی کار کرد، یا بنا بود که فرش بفروشیم، او گوشت خرید و فروش کرد و در آن دچار خسارت و ضرر شد یا تلف شد. آیا این جایز است یا نه؟

آقایان می گویند این شریک ضامن است، اما شرکت بهم نخورده، چون مانع ندارد که یکطرف خسارت و تلف را ضامن باشد بدون اینکه شرکت بهم بخورد. چرا شرکت باقی است؟ لبقاء الإذن، البته یک طرف محکوم به جریمه می شود تا در آینده یک چنین تخلفی در شرکت صورت نگیرد. خیال نشود که اگر طرف را محکوم کردیم، حتماً شرکت بهم خورده، شرکت بهم نمی خورد بلکه باقی است، منتها یک قیدی دارد و آن این است که موضوع باقی باشد، یعنی مادامی شرکت باقی است که موضوع باقی باشد، اما اگر همه ی مال التجاره از بین برود و تلف بشود، بقاء شرکت معنا ندارد. پس شرکت باقی است، اما به شرط اینکه همه ی مال التجاره از بین نرفته باشد، بلکه مقداری تلف شده باشد. این هم علی القاعده بود، چون این آدم امین بود، امین هم باید بر طبق قانون، ضوابط و قرارداد عمل کند، حال این شخص که بر خلاف قرارداد عمل کرده، دیگر این «آدم» یدش ید امانی نیست بلکه عدوانی است و ید عدوانی هم ضامن است.

بله! اگر این آدم طبق قرارداد عمل می کرد و بدون افراط و تفریط از بین می رفت و یا دچار خسارت می شد. در این صورت ضامن نبود.

اما اگر راهی را که پیشنهاد کرده بودیم، نرفت و تجارت را در سفر برد و گیر دزدان و ساقان صحرائی و دریایی افتاد و تمام اموال به غارت رفت، در اینجا نمی توان گفت که او امین است و ضامن نیست، بلکه او با این کارش از امین بودن افتاد و لذا ضامن است.

مرحوم آیه الله خوئی در خسارت یک دقت بیشتری کرده، آنجا که ضرر کند، مرحوم صاحب عروه در خسارت می گوید: «إن تعدی عمّا عین له أو عن المتعارف ضمن الخساره و التلف، ولكن ببقی الإذن بعد التعدی أيضاً، إذ لا ینافی الضمان بقاءه».

مرحوم آیه الله خوئی در اینجا دقت بیشتری کرده و فرموده اینجا سه راه دارد:

اگر جنسی را ارزان فروخت، یعنی جنسی را که به صد خریده بودیم، به هشتاد فروخت، ایشان سه راه برایش معین می کند:

الف) شریک مخیر است بین اجازته (جنسی که به صد خریده بودم، به هشتاد فروخت، اشکال ندارد) و قبض ثمن المسمی.

ب) و بین رده، شریک بگوید من این معامله را قبول ندارم و باید او را بهم بزنی، قالی بر گردان و پول طرف را هم پس بده.

ج) راه سوم این است که اگر جنس (که در مثال را قالی باشد) تلف شده، بدلش را بگیری، مثلاً گوسفند است سرش را بریده، بدلش را بگیری، یعنی اگر مثلی است، مثلش را بگیری و اگر قیمی است قیمتش را بگیری.

مرحوم خوئی می فرماید یا این معامله اجازه بدهد و امضاء کند، یا ردّ کند، این خودش دو صورت دارد، اگر عینش باقی است، باید عینش را بگیرد و اگر عینش تلفش شده، بدلش را بگیرد، بدلش هم در مثلی مثل است و در قیمی قیمت است.

استاد: ولی به ایشان عرض می کنم در اینجا یک راه چهارمی هم است و آن اینه شریک به رفیقش بگوید حال که یک چنین معامله ی را انجام دادی و جنس صد تومانی را به هشتاد فروختی، باید تفاوت را که بیست تومان است، ده تومانش را به من بدهی. این راه چهارمی است که مرحوم سید این راه را انتخاب کرده.

بنابراین، اگر شریک جنس را ارزانتر بفروشد، در اینجا چهار راه وجود دارد:

۱- معامله را اجازه بدهد و امضاء کند.

۲- معامله را رد کند و عین جنس را اگر موجود است بگیرد.

۳- اگر عین جنس موجود نیست و تلف شده، مثل و یا قیمتش را بگیرد.

۴- معامله را اجازه بدهد و امضاء کند، اما به شرط اینکه ما به التفاوت و خسارت را جبران کند. این چهارمی حرف مرحوم سید است و حرف ایشان یک حرف معقول است، کما اینکه آن سه تا هم معقول می باشد.

تمّ الکلام فی الفروع الثلاثة.

الف) حرکت و فعالیت باید طبق شرکت نامه باشد از نظر فعالیت شریک.

ب) باید از نظر موضوع هم تابع شرکت نامه باشد. اگر در شرکت نامه این قیود هست، باید بر طبق آن عمل کنند، و اگر نیست بلکه مطلق است، باید توقف کند مگر اینکه در آن یکنوع تعارفی باشد.

ص: ۱۳۲

ج) اگر شریک جنس را تلف کرد، ضامن است، اما اگر ضرر کرد، شریک باید شریک ضرر را جبران کند.

فرع چهارم این است که آیا شریک می تواند بدون ربح و به آنچه که تمام شده (پایا پای) بفروشد.

متن عروه: «و الأحوط مع إطلاق الإذن ملاحظه المصلحه، و إن كان لا یبعد كفايه عدم المفسده». آیا شریک که می خواهد بفروشد، حتماً باید در این خرید و فروش مصلحت باشد یا عدم المفسده هم کافی است؟

استاد: من معتقدم که دومی کافی نیست، چون شرکت باید سود آور باشد، معنا ندارد که انسان جنس را به همان قیمتی که خریده، به همان قیمت هم بفروشد مگر اینکه در شرکت نامه بنویسند.

بنابراین، شرکت «علی الظاهر» باید سود آور باشد، مصلحت در آن باشد و تنها عدم المفسده کافی نیست مگر اینکه شرائط فوق العاده باشد و ترس آن برود که این جنس تلف بشود. تمّ الکلام فی المسئله السادسه.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۵ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

المسأله السابعة: العامل أمين فلا يضمن التلف ما لم يفرط (أو يتلف) أو يتعدى.

این مسئله دو بار تکرار شده، یکی در اینجا آمده است، دیگری هم در آینده خواهد آمد، ولی تکرارش وجه و دلیل دارد نه اینکه بدون وجه و دلیل باشد،

اینجا خود مسئله مطرح است که آیا عامل ضامن است یا ضامن نیست، مسئله ی محاکمه مطرح نیست، ولی آنچه که در آینده بحث خواهد شد، مسئله ی محاکمه است، یکی می گوید من مقصر نیستم و کوتاهی نکردم، شریک دیگر می گوید شما افراط و تفریط کردی، محاکمه در آینده خواهد آمد، ولی بحثی که در اینجا می کنیم این است که آیا عامل ضامن است یا ضامن نیست؟

ص: ۱۳۳

استاد: قانون کلی این است که عامل امین است، یعنی هم در مضاربه امین است و هم در اینجا امین است و امین در هیچ حالت ضامن نیست مگر اینکه افراط و یا تفریط کند، تفریط این است که حیوان را در زمستان سرد در سرما بگذارد و وارد اسطبل نکند یا خودش تلف کند و یا تعدی کند، مثلاً آن قدر سوار حیوان شود که در اثر خستگی بمیرد، یعنی میزان در ضمانت افراط و تفریط است، اولی تفریط است، دومی افراط، در سه مرحله ضامن است: تفریط و کوتاهی کند، تعدی و افراط کند، اتلاف کند

مسئله طبق قاعده است که «الأمین غیر ضامن» او هم نه تفریط کرده و نه افراط و نه اتلاف. سبب سماوی از قبیل صاعقه یا سبب زمینی مانند زمین لرزه او را از بین برده، یا سارق و دزد او را به سرقت برده، در اینجا این آدم هیچ تقصیری ندارد در

صورتی که به وظایف خود عمل کرده باشد. چون این مسئله روشن است و در جاهای دیگر هم آن را خوانده اید و لذا آن را بیشتر از این توضیح نمی دهم، در مضاربه نیز همین مسئله است و عامل ضامن نیست مگر اینکه افراط و تفریط کند و یا اتلاف نماید عمداً یا غیر عمد.

المسأله الثامنه:

در این مسئله پنج فرع آمده است، فرع اول این است که «عقد شرکت» از عقود جایز است، یعنی هر گاه یکی از شریکین بخواهد عقد را بهم بزند لازم نیست که شریک دیگر موافقت کند.

فرع دوم این است که مراد از فسخ شرکت چیست؟ حالا که از عقود جایزه است، فسخ شرکت چه معنا دارد، یکی از مشکلات همین است که از یک طرف می گوید شرکت از عقود جایزه است، از طرف دیگر هم می گوئیم می توانیم فسخ کنیم، معنای فسخ چیست؟ و ما فعلاً روی فرع دوم بحث خواهیم کرد، کما اینکه روی اولی هم بحث خواهیم نمود.

ص: ۱۳۴

فرع اول این است که «الشركه عقد جائز»، ثانیاً حال که عقد جائز است، هر یک از طرفین می توانند عقد شرکت را فسخ کند.

ثالثاً: هرگاه یکی فسخ کرد، دیگری حق ندارد که بدون اجازه شریک در آن تصرف کند.

به بیان دیگر هرگاه یکی از شرکا به دیگری بگوید که: فلانی! من راضی به تصرف شما نیستم، او نمی تواند تصرف کند، اما خود عازل می تواند تصرف کند. چرا؟ چون او طرف مقابلش را عزل کرده، اما طرف مقابل هنوز این را عزل نکرده است و لذا عازل می تواند تصرف کند، یعنی عازل می تواند به تنهایی شرکت را بگرداند، اما آن دیگری حق گرداندن شرکت را ندارد.

چهارم: اگر یکی از شرکا بگوید که بیا تا مال را قسمت کنیم، طرف باید گردن بگذارد و مال را قسمت کند، اگر یکی خواهان قسمت شد، طرف دیگر حتماً باید گردن بگذارد.

فرع پنجم این است که اگر در عقد شرکت گفته بودند که فلان شریک بهره اش بیشتر و یا بهره اش در خسارت کمتر باشد، می توانند این قید را بزنند، یعنی اصل شرکت را حفظ کنند، اما این قید را بزنند. ما این پنج فرع را به تدریج بحث می کنیم.

بررسی فرع اول

فرع اول که می گوید شرکت از عقود جائزه است نه عقد لازم، یعنی مثل بیع، نکاح و اجاره نیست، بلکه از عقود جائزه است مانند عاریه، مثلاً من چیزی را عاریه داده بودم، می توانم آن را فسخ کنم، چون عاریه از عقود جائزه است.

من برای این مسئله دلیل شرعی از کتاب و سنت پیدا نکردم، علی الظاهر ادعای اجماع شده که شرکت از عقود جائزه است، مثلاً مرحوم علامه در قواعد می فرماید: «و يجوز الرجوع في الإذنه و المطالبه بالقسمه إذ الشركه من العقود غير اللازم من الطرفين» قواعد الأحكام: ۲/۳۲۷.

ص: ۱۳۵

وقال في «التذكرة» الشركة عقد جاز من الطرفين و ليست من العقود اللازمه بالإجماع، فإذا اشتركا بمزج المالين و أذن كلّ منهما لصاحبه في التصرف فلكلّ من الشريكين فسخها، لأنّ الشركة في الحقيقه توكيل و توكل» تذكرة الفقهاء: ۱۶/۳۴۹، المسأله ۱۶۸.

از کلام علامه فهمیده می شود که شرکت یکنوع و کالت است، یعنی هر یک از شریکین دیگری را وکیل کرده اند که در مال دیگری تصرف کنند، حال می خواهند همدیگر را عزل کنند. در حقیقت شرکت یکنوع و کالت است، موکل می تواند هر موقع که بخواهد وکیل را عزل بکند.

«یظهر من هذه العبارات كون الجواز أمراً مسلماً عندهم و لم ينقل الخلاف حتّى أنّ المحقق الكرکی علل جواز الرجوع بإرجاع الشركة إلى عقد الوکاله الذی هو عقد جاز بالإتفاق وقال: لئما كانت الشركة عبارة عن توكيل و توکل، كان فسخها جازاً من الطرفين كالوکاله، فمتى رجعا عن الإذن انفسخت من الجانبين، و کذا لو قالوا أو أحدهما: فسخت الشركة، لأنّ الوکیل یعزل إذا عزل نفسه، و فسخها من أحد الجانبين یقتضى عزل کلّ منهما» جامع المقاصد: ۲۲-۲۳.

در هر حال گویا این مسئله (شرکت) اجماعی است.

قبل از آنکه ما به فرع دوم برسیم، مطالب بعدی را جلوتر می گویم، اینکه آقایان می گویند شرکت از عقود جایزه است و در کتاب ها نیز همین را نوشته اند، آیا در جامعه هم «شرکت» عقد جایزه است؟ بله! اگر وقت و اجل معین نکنند، می توان گفت که شرکت از عقود جایزه است، اما اگر وقت و اجل را معین نکنند، مثلاً بگویند که این «شرکت» مدتش دو سال است، به چه دلیل این جایزه باشد، مگر عقد نیست مگر «میثاق» نیست، مگر اتفاق نیست؟ ما عین همین اشکال را در عقد مضاربه هم کردیم و گفتیم که اینکه همه ی آقایان می گویند: «المضاربه عقد جایزه» یعنی هر موقع صاحب مال خواست، می تواند عامل و کارگر را از کار بر کنار کند.

استاد: ما عرض می کنیم اگر واقعاً این مضاربه اجل و مدتی نداشته باشد، می توان گفت که از عقود جایز است و قابل بهم زدن می باشد، اما اگر مضاربه دارای اجل و مدت است، شرکت هم دارای اجل می باشد، به چه دلیل «أوفوا بالعقود» در اینجا جاری نشود، چه حق دارد که این طرف فسخ کند.

بله! هر گاه طرفین بخواهند که فسخ کنند، آن مسئله دیگری است، این در هیچ یک از عقود اشکالی ندارد حتی در بیع هم اشکال ندارد، ولی بحث در این است که یک طرف می خواهد معامله را بهم بزند، باید دانست که این گونه معامله اصلاً در جامعه ی امروزی قابل قبول نیست، یعنی هیچ کس زیر بار یک چنین شرکتی نمی رود، این چه شرکتی است که هر فردی می تواند آن را بهم بزند، چه کسی زیر بار یک چنین شرکتی می رود؟ یا چه کسی زیر بار مضاربه ای می رود که صاحب مال و سرمایه هر موقع دلش خواست عامل را از کار بردارد، کارگری که کار کرده و می خواهد ثمره بگیرد.

همانطور که گفتم اگر مؤجل نباشد، مانعی ندارد، ولی اگر دارای اجل و مدت باشد، من معتقدم که این عقد لازم است نه عقد جایز. کما اینکه ما در عقد مضاربه نیز این فتوا را دادیم و پایش هم ایستادیم، در اینجا نیز همان حرف را می زنیم خواه شرکت ملکی باشد و خواه «شرکت» شرکت عقدی باشد. خواه اموال را قاطی کنند یا صیغه بخوانند و یک شرکتی را تأسیس کنند، اصلاً روح شرکت در صورتی است که طرفین به همدیگر اعتماد داشته باشند که این کاری که با هم شریک شده اند تا دو سال پا برجاست. چون اگر در هر آن و لحظه ای احتمال تزلزل باشد، عقلاً زیر بار یک چنین مضاربه و شرکتی نمی روند.

این از جاهایی است که در فقه یک مسئله داریم ولی در جامعه مسئله دیگری داریم، مسلماً حق جامعه مقدم است، چون ما در فقه خودمان دلیلی بر جواز نداریم، جز اینکه آقایان می گویند شرکت از مقوله ی وکالت است، و حال آنکه این گونه نیست.

به بیان دیگر چه کسی گفته است که شرکت از مقوله ی وکالت است، بلکه خودش یک عقد مستقل و قرار داد جداگانه ای می باشد که طرفین با هم می گذارند، وقتی که اجل و مدتش تمام شد، هم قابل امتداد است و هم قابل فسخ، اما مادامی که مدت و اجل باقی است و طرفین هم خائن نبودند، ما دلیلی بر فسخ نداریم.

بنابراین، عقد «شرکت» هیچ ربطی به وکالت ندارد.

بر فرض قبول کنیم که «عقد شرکت» از عقود جایزه است، مشکل دیگر در کلمه ی «فسخ» است و آن اینکه مراد از اینکه شرکت را فسخ می کنیم، چیست؟

آیا شرکت ملکی را می گوئید؟ شرکت ملکی این بود که اجناس طرفین با یکدیگر قاطی شده، به گونه ای هم قاطی شده اند که جدا کردن آنها یا ممکن نیست یا بسیار دشوار و مشکل است، آیا این نوع شرکت را می گوئید که فسخ می شود؟ اگر این را بگوئید، این قابل فسخ نیست، یعنی مادامی که این قسمت نشده است، شرکت باقی است، یعنی اگر هزار مرتبه بگوئید: «فسخت الشرحه» هیچ فایده ای ندارد، چون شرکت قائم به امتزاج است، مادامی که امتزاج باقی است، فسخ معنا ندارد. ولذا مرحوم سید در اینجا از خودش زرنگی به خرج می دهد و می گوید معنای «فسخت» و فسخ این است که طرف حق تصرف در مال مشترک را ندارد، اما خود «عقد شرکت» به حال خودش باقی است. چرا؟ چون شرکت یک امر تکوینی است «لأنَّ الشرکه أمر تکوینی» روغن ها با هم قاطی شده اند، امر تکوینی سر جای شان باقی هست.

بله! اگر یکی بگوید: «فسخت» معنایش این است که اگر یکی از شریکین «رجع عن إذنه» دیگری حق تصرف در مال را ندارد، اگر مطالبه‌ی قسمت کرد، می‌تواند جواب منفی بدهد و بگوید قسمت را قبول ندارم. مرحوم سید می‌خواهد با این بیان از اشکال فرار کند. چرا؟ لأنّ الشركة الملكية أمر تكويني» یعنی اجناس شریکین با یکدیگر ممزوج و مخلوط شده‌اند و در دل هم فرو رفته‌اند، امتزاج حاصل شده، بلکه یک واقعتاً سوم حاصل شده و قابل قسمت نیستند، ولذا می‌فرماید مراد از اینکه شرکت را فسخ می‌کنیم این است که دیگری حق تصرف را ندارد، نه اینکه معنایش «ابطال الشركة من أصلها أو من حينها» باشد، شرکت باطل نمی‌شود بلکه سرچایش باقی است، اثر فسخ فقط این اندازه است که دست طرف بسته می‌شود و نمی‌تواند در آن تصرف کند.

متن عروه: «عقد الشركة من العقود الجائزه، فيجوز لكل من الشريكين فسخه»، آن وقت سید می‌بیند که شرکت تملیکی یک امر تکوینی است و امر تکوینی با «فسخت» گفتن از بین نمی‌رود، ولذا برای فرار از این اشکال می‌فرماید: «لا- بمعنی أن يكون الفسخ موجباً للإفساخ من الأول أو من حينه بحيث تبطل الشركة، إذ هي باقية ما لم تحصل القسمة (یعنی مادامی که قسمت نکردیم، شرکت سرچایش باقی است و با گفتن «فسخت» شرکت بهم نمی‌خورد) بل بمعنی جواز رجوع كلّ منهما عن الإذن في التصرف الذي بمنزله عزل الوكيل عن الوكالة أو بمعنی مطالبه القسمة».

پس معلوم شد که فسخ گفتن در شرکت تملیکی اثر ندارد، زیرا او یک امر تکوینی است، ولذا ناچاریم که امر اعتباری درست کنیم و بگوییم تا حال دست طرف باز بود، اما بعد از فسخ گفتن، دست طرف بسته است و حق تصرف در مال مشترک را ندارد.

«هذا كله حول الشركة التمليلية»، پس روشن شد که شرکت تملیکیه قابل فسخ نیست مگر اینکه مراد از فسخ، اثر فسخ باشد و آن این است که طرف حق تصرف ندارد.

اما اگر شرکت از قبیل شرکت عقدی باشد، در آنجا چه کنیم که در آن امتزاج و اختلاط در کار نیست، مثلاً هر دو شریک در بانک پول را گذاشتند و صیغه شرکت را خواندند، مزج هم لازم نیست، یعنی در شرکت عقدی مزج معتبر نیست، می خواهد مزج باشد یا نباشد؟

در آنجا هم فسخ مشکل است. چرا؟ «لأنَّ الشركة من العقود الإذنية» شرکت از عقود اذنی است نه از عقود عهدی. بعضی از عقود داریم که عقود عهدی است، بعضی از عقود هم از قبیل عقود اذنی است نه عهدی، مثلاً بیع و اجاره را می گویند که از عقود عهدیه است، یعنی پیمان است و میثاق. اما و دیعه و عاریه را می گویند از عقود اذنی است، یعنی قائم به اذن است. اگر واقعاً شرکت قائم به اذن است، وقتی من گفتم راضی نیستم، اذن و اجازه ام از بین رفت، دیگر فسخ معنا ندارد. روح شرکت عقدی قائم با اذن است، وقتی من گفتم راضی نیستم، موضوع از بین رفت و بعد از بین رفتن موضوع، معنا ندارد که بگوییم: «فسخت». یعنی چیزی نیست تا آن را فسخ کنیم و فسخت بگوییم. مگر اینکه بگوییم در آنجا هم مراد از «فسخ» بستن دست طرف است، یعنی تا حال شریک می توانست در مال مشترک تصرف کند، از حالا به بعد نمی تواند تصرف کند. ولذا مسئله حل شد. «عقد الشركة من العقود الجائزه، فيجوز لكل من الشريكين فسخه، آن وقت سید می بیند که شرکت تملیکی یک امر تکوینی است و امر تکوینی با «فسخت» گفتن از بین نمی رود، ولذا برای فرار از این اشکال می فرماید: «لا- بمعنی أن يكون الفسخ موجباً للإفساخ من الأول أو من حينه بحيث تبطل الشركة، إذ هي باقية ما لم تحصل القسمة، بل بمعنی جواز رجوع كل منهما عن الإذن في التصرف الذي بمنزله عزل الوكيل عن الوكالة أو بمعنی مطالبه القسمة». تا کنون دو فرع را بررسی کردیم، فرع اول این بود که: «الشركة عقد جائز»، فرع دوم این بود که: «ما هو المراد من الفسخ»

«إذا رجع أحدهما عن إذنه دون الآخر فيما لو كان كلّ منهما مأذوناً». اگر یکی از دو شریک گفت من راضی نیستم. طرف مقابلش نمی تواند در مال مشترک تصرف کند. اما من می توانم تصرف کنم. چرا؟ چون من او را از وکالت انداختم، ولی او مرا از وکالت نینداخت. این نکته اش روشن است، اگر یکی بگوید من راضی نیستم، طرف مقابل دستش بسته می شود، اما این طرف دستش بسته نمی شود: «إذا رجع أحدهما عن إذنه دون الآخر فيما لو كان كلّ منهما مأذوناً، لم يجز التصرف للآخر، و يبقى الجواز بالنسبة إلى الأول»، یعنی آن دیگری می تواند تصرف کند. چرا؟ من دست او را بستم، او دست مرا نبسته است.

بررسی فرع چهارم

فرع چهارم این است که اگر هر دو شریک از اذن خود برگشتند، در اینصورت دست هر دو طرف بسته می شود، یا مطالبه قسمت کردند، حتماً باید تن بدهند. اگر هر دو از اذن برگشتند، مسئله معلوم است (کالشمس فی رابعه النهار) من شما را عزل کردم، شما هم مرا عزل نمودی، پس دست هر دو تای ما بسته است. اما اگر مطالبه قسمت کند، حتماً باید شما تن بدهی. چرا؟ لا يجوز التصرف فی مال الغير إلّا بإذنه. من دیگر راضی نیستم که مال من با مال من مشترک باقی بماند، بلکه می خواهم مال خودم را جدا کنم. کلّ ذلك علی المبنی المشهور من أنّ الشرکه عقد جائز، ولی ما گفتیم اگر اجل و مدت نباشد، حق با شماست، اما اگر اجل و مدت باشد، دیگر این حرف ها اصلاً موضوع ندارد. مادامی که اجل و مدت به سر نرسیده است، طرف حق ندارد که آن طرف را عزل کند مگر اینکه اقاله کنیم، اقاله از بیخ و بن بهم زدن است، اقاله مانع ندارد. اما اگر اقاله نباشد، اگر یکی بخواهد این شرکت را بهم بزند، صحیح نیست. تمام فرمایشات مرحوم سید بر اساس این است که: «أنّ الشرکه عقد جائز» هم در شرکت عقدی و هم در تملیکی. اما اگر کسی این حرف را بپذیرد، کلیه ی این فروع احکامش با هم فرق می کند.

آخرین فرع این است که ممکن است فسخ ما تبعیض آفرین و تبعیضی باشد، به این معنا که بخشی را بهم بزنیم، اما بخش دیگر باقی باشد. فرض کنید برای یکی از شرکا بهره و ربح بیشتر، یا خسارت کمتر قائل شده بودیم، در وسط سال دیدیم که این کار خوبی نیست، ولذا خسارت، یا بهره و ربح را مساوی می کنیم، یعنی بخشی از شرائط را بهم می زنیم و بخش دیگر را باقی می گذاریم، آیا این کار صحیح است یا نه؟

مرحوم سید می فرماید: این هم جایز است.

متن عروه: «و إذا أوقعا الشرکه علی وجه یکون لأحدهما زیاده فی الربح أو نقصان فی الخساره یمكن الفسخ، بمعنی إبطال هذا القرار، بحيث لو حصل ربح أو خسران کان بنسبه المالیین علی ما هو مقتضى إطلاق الشرکه». چرا؟ چون عقد جایز نیست، وقتی همه را می توانیم بهم بزنیم، شاخه را هم می توانیم بهم بزنیم، وقتی می توانیم اصل را بهم بزنیم، شاخه و فرعش را هم می توانیم بهم بزنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۶ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

راجع به درس جلسه ی قبل کلمه ای را که جنبه ی تکمیلی دارد عرض کنم و سپس وارد بحث جدید بشویم و آن این است که چون مشهور گفته اند که «شرکت» عقد جایز است و عقود اذنیه قوامش با اذن است، وقتی که طرف اذنش را پس گرفت، دیگر موضوعی برای فسخ نیست.

استاد: ولی روی مبنای ما فسخ ممکن است. چرا؟ چون ما شرکت را از عقود عهدیه دانستیم نه از عقود اذنیه، یعنی معتقد شدیم بر اینکه «شرکت» همانند بیع و اجاره عقد لازم است، پس فرمایش مرحوم سید روی مبنای ما صحیح نیست، بله فرمایش سید روی مبنای کسانی صحیح است که می گویند «شرکت» عقد جایز، و از عقود اذنیه است، وقتی که طرف اذنش را پس گرفت، دیگر موضوع برای فسخ نیست.

ص: ۱۴۲

اما اگر کسی مبنای ما را بپذیرد و می گوید شرکت از عقود عهدیه است مانند بیع و اجاره، چون اگر از عقود عهدیه نباشد، کسی اقدام به شرکت نمی کند، طبق این نظریه فسخ موضوع دارد، یعنی معنای فسخ همان فسخی است که در بیع و اجاره داریم.

بنابراین، اگر ما در جلسه ی قبل فسخ را به جواز القسمه یا حرمة التصرف تفسیر کردیم، این تفسیر بر اساس مبنای مشهور بود که می گفتند «الشرکه من العقود الإذنیه والجاره» نه بر اساس مبنای خودمان که می گوییم: «الشرکه من العقود العهدیه» یعنی ما شرکت را همانند بیع از عقود عهدیه و لازم می دانیم، ولذا در نوشتن شرکت نامه روی بندها مطالعه می کنند، همچنین روی شروط مطالعه می کنند، حتی کیفیت انحلال شرکت را تضمین می کنند، اگر این گونه بگوییم، آن وقت «الفسخ معنی صحیح

فی أمر الشریکه».

المسأله التاسعه: «لو ذکر فی عقد الشریکه أجلاً- لا یلزم، فیجوز لكل - منهما الرجوع قبل انقضائه، إلا أن یکون مشروطاً فی عقد لازم فیکون لازماً».

روی مبنای مشهور که می گویند: «الشرکه عقد جایز» حال اگر در شرکت زمان بندی کردند، یعنی زمان و مدت شرکت را تعیین کردند، آیا شرکت لازم می شود یا نه؟ مرحوم سید می گوید: نه خیر! چون پیکره ی عقد، پیکره ی جایز است، وقتی پیکره ی جایز است با تعیین کردن زمان و مدت، از حالت جواز به حالت لزوم بر نمی گردد. در حقیقت ذکر زمان و مدت چندان فایده و سودی ندارد، فقط همین اندازه می رساند که از پایان مدت و زمان، شرکتی در کار نیست، ولی احتمال این هم است که در نیمه ی راه این شرکت بهم بخورد.

«اللهم» که در عقد لازم خارج باشد، مثلاً من خانه را به شما می فروشم و می گویم شرطش این است که شرکتی که با هم داریم تا دو سال لازم باشد، یعنی در یک معامله ی دیگری که لازم است، لزوم این شرکت را هم شرط کنیم. پس مطلب مرحوم سید دو کلمه است:

ص: ۱۴۳

۱- پیکره‌ی عقد شرکت جایز است، پیکره وقتی جایز شد هر چند در آن زمان و مدت را هم ذکر نکنید، زمان و مدت آن را لازم نمی‌کند.

۲- هنگامی عقد شرکت لازم می‌شود که لزوم آن را در یک عقد لازم دیگر شرط کنید، مثلاً بگویید که من خانه را به شما می‌فروشم به شرط اینکه این شرکت تا دو سال لازم باشد و هیچکدام حق بهم زدن آن را نداشته باشیم، در این صورت است که عقد شرکت لازم می‌شود. این فرمایش مرحوم سید بود.

اما فرمایش اول ایشان روی مبنای آنها درست است، وقتی پیکره جایز باشد، قهراً هر چند شما به آن قید ببندید، قید هم تابع پیکره‌ی خودش است، وقتی خود پیکره لزوم ندارد، مدت و زمان هم به آن لزوم نمی‌بخشد. چرا؟ «لأنَّ الجزء تابع للكل»، وقتی خود کل جایز است، قیدش هم جایز خواهد بود.

استاد: ولی ما معتقدیم که شرکت حتماً باید زمان و مدت داشته باشد و در غیر این صورت جهل است، و اگر مدت و زمان تعیین شد، آن شرکت جزء عقود عهدیه می‌شود مانند بیع و اجاره، نه جزء عقود اذنیه مانند ودیعه و عاریه. ولذا شکستن آن جایز نیست مگر اینکه طرفین توافق کنند.

مطلب دومی که می‌خواهم بیان کنم این است که آقایان می‌گویند پیکره‌ی عقد جایز است، از این رو ناچاریم که از کانال دیگر وارد بشویم و آن اینکه در یک معامله‌ی لازم خارج برویم و لزوم این را شرط کنیم، آن وقت این سؤال پیش می‌آید آیا این «لزوم» لزوم تکلیفی می‌شود یا لزوم وضعی مثلاً می‌گوید من این خانه را به شما می‌فروشم به شرط اینکه یک پیراهن برای من بدوزی، حال اگر پیراهن را ندوخت، شما حق بهم زدن معامله را دارید، آیا این لزوم تکلیفی است یا وضعی؟ این وجوب و لزوم، وجوب و لزوم تکلیفی است نه لزوم وضعی، لزوم تکلیفی به درد نمی‌خورد. چرا؟ به جهت اینکه اگر شرکت را بهم زد، شما حق داری که آن معامله را بهم بزنی، به این می‌گویند وجوب تکلیفی و حال آنکه ما دنبال وجوب و لزوم وضعی هستیم که نشکن باشد مانند بیع و اجاره نه دنبال وجوب تکلیفی. بنابراین، دنبال وجوب وضعی هستیم که معامله پیکره و جوهرش لازم بشود و قابل شکستن نباشد، یعنی هر چند شما در ضمن عقد خارج لازم شرط کنید که این شرکت لازم باشد، حد اکثر یک وجوب تکلیفی می‌آورد، یعنی طرف باید این شرکت را محترم بشمارد و اگر محترم نشمرد فقط خلاف شرع کرده، ولی شرکت بهم می‌خورد. پس آنچه که مطلوب ماست با شرط درست نمی‌شود، آنکه با شرط درست می‌شود با شرط درست نمی‌شود. آنچه که ما می‌خواهیم این است که شرکت را لازم کنیم که اصلاً قابل شکستن نباشد مگر اینکه طرفین تفاهم کنند، اما مادامی که طرفین تفاهم نکرده اند، آن طرف حق بهم زدن را ندارد، مطلوب ما این است و این هم با شرط در ضمن عقد خارج لازم درست نمی‌شود، آن حد اکثر حکم تکلیفی درست می‌کند و می‌گوید لازم است که این طرف شرکت را محترم بشمارد، حال اگر محترم نشمرد، این شرکت بهم می‌خورد، نهایتش این است که شما نیز می‌توانید آن خانه‌ی را که خریده بودی بهم بزنی.

پس ما هو المطلوب درست نمی شود، بنابراین، بهتر این است که ما خود شرکت را در عرف امروزی مطالعه کنیم و سیره را هم ببینیم تا بتوانیم بالذات آن را لازم و مشدد کنیم نه اینکه عرضاً لزوم را ثابت کنیم، چون عرضاً وجوب تکلیفی را ثابت می کند نه وجوب وضعی را. و حال آنکه ما دنبال وجوب وضعی هستیم، «فکم فرق» بین وجوب تکلیفی و بین وجوب وضعی، مثلاً «أحلّ الله البيع» وجوب وضعی دارد، یعنی به هیچ وجه قابل شکستن نیست، یعنی یک طرف نمی تواند آن را بهم بزند، این وجوب وضعی است، وجوب تکلیفی معنایش این است که واجب است که این کار را عملاً انجام بدهد و اگر انجام نداد، باز این در همان شلی خودش باقی است، غایه ما فی الباب شما حق دارید که آن معامله را بهم بزنید.

متن عروه: «لو ذکر فی عقد الشرکه أجلاً لا یلزم، فیجوز لكل منهما الرجوع قبل انقضائه، (این فرع اول) إلا أن یكون مشروطاً فی عقد لازم فیکون لازماً» این هم فرع دوم، سید می گوید فیکون لازماً» ما می گوئیم فیکون لازماً تکلیفاً و لا یكون لازماً وضعاً. تا معامله بالذات مشدد و لازم باشد و قابل انحلال نباشد.

المسألة العاشرة: لو ادّعی أحدهما علی الآخر الخیانه أو التفريط فی الحفظ فأنکر، علیه الحلف مع عدم البینه.

اگر یکی از شریکین نسبت به طرف مقابل ادعا کند که خیانت کردی، یا در نگهداری مال کوتاهی کردی، مثلاً در زمستان حیوان را در جای سرد و بیرون نگهداشتی، یا در تابستان غذا را در جای گرم نگهداشتی، «فأنکر» طرف هم گفت که من یک چنین کاری را نکردم، «علیه الحلف مع عدم البینه» اگر آن طرف بیینه دارد، محکوم می شود، اما اگر بیینه ندارد، این طرف قسم می خورد. آنچه که مرحوم سید در اینجا فرموده طبق ضابطه ی کلی است که می گوید: «البینه للمدّعی والیمین لمن أنکر». آن کس که مدعی خیانت یا تفریط است، اگر بیینه و شاهد اقامه کرد که من در سرمای زمستان حیوان را در بیرون نگهداشتم یا در گرمای تابستان غذا را در بیرون یخچال نگهداشتم، محکوم هستم و ضامن، اما اگر بیینه و شاهد ندارد باید من قسم بخورم تا دعوا خاتمه پیدا کند.

بعضی ها در کتاب های که می نویسند به قانون قضای اسلامی اشکال می کنند و می گویند قانون قضاء اسلامی روی بینه و قسم می چرخد، قسم مال جمعیت های متدین است و قسم فقط در جامعه ی متدین کار ساز است، اما در جامعه های بی دین قسم فایده و نقشی ندارد، چون افراد به جای یک قسم حاضرند ده ها قسم بخورند.

بنابراین؛ این ضابطه یک ضابطه ای است که مربوط می شود به زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یا دورانی که مردم معتقد بودند و از خدا می ترسیدند و لذا قسم نمی خوردند مگر اینکه راستگو باشند.

ما جواب این را در کتاب قضا و شهادت نوشتیم، در آنجا دو جواب دادیم، جواب اول این است ک اولاً- در اسلام سه راه داریم:

۱- بینه و شاهد، ۲- یمین و قسم، ۳- جمع القرائن، یعنی قاضی می تواند از جمع قرائن و شواهد سرّ یک طرف را به دست بیاورد، پس در اسلام تنها بینه و یمین نیست، علاوه بر آن دو یک چیز سومی هم بنام «جمع القرائن و الشواهد» داریم، اتفاقاً در زمان پیغمبر و حضرت علی علیهما السلام جمع قرائن و شواهد هم بوده، و لذا قاضی از مذاکرات و گفتگو های که طرف می کند، یا تحقیقاتی که می کنند، می فهمد که حق با مدعی است یا منکر.

ثانیاً فرض کنید مدعی در دادگاه نتوانست بینه و شاهد ارائه بدهد و قسم هم نخورد، قاضی چه کار می کند، آیا می تواند محکومش کند؟ نه خیر! ادعا کرده و شاهد و بینه هم نیاورد، لا اقل اسلام یمین را پیشنهاد کرده که ممکن است پنجاه در صد مسئله با یمین حل شود، شما می گویید یمین فایده ندارد، آیا می توانید طرف را زندانی کنید بدون جهت؟ نه! فلذا آزادش می کنید، باز اسلام یک قدم جلوتر رفته که با قسم دادن طرفداری از ذیحق کرده است، ما افرادی داریم که مانند آب خوردن قسم می خورند، و باز هم افرادی داریم که قسم خوردن برای شان خیلی سخت و سنگین است و به آسانی قسم نمی خورند مگر اینکه ذیحق باشند، ما از اینها سؤال می کنیم اگر یمین و قسم نباشد، شما چه کار می کنید؟ قهراً اگر کسی مدعی شد و هیچ دلیلی هم اقامه نکرد، قاضی او را مرخص می کند، اسلام یک قدم جلوتر رفته و می گوید نباید به این آسانی مرخص بشود، حد اقل قسم بخورد تا مرخص بشود. پس در اینجا قانون این است که البینه للمدعی و الیمین لمن أنکر».

المسأله الحاديه عشر: «إذا ادعى العامل التلف، قبل قوله مع اليمين لأنه أمين»

هرگاه احد الشريكين که عامل باشد، یعنی آن کس که کار می کند، ادعا کند تلف را و بگوید مال تلف شده، آیا قولش قبول است یا قبول نیست؟ مرحوم سید می فرماید: «قبل قوله مع اليمين لأنه أمين» یعنی قولش قبول است چون او امین است، منتها باید قسم بخورد. این مسئله معرکه الآراء است، مرحوم سید در اینجا کمتر بحث کرده ولی در کتاب اجاره این مسئله بیشتر بحث شده، مثلاً مستأجر ادعا می کند این اسبی که به من اجاره داده بودی، تلف شده یا این ماشین فلان جایش سوخته، آیا قول مستأجر قبول است، شریک هم امین است و لذا قولش قبول است «و ليس على الأمين إلا اليمين». این فرمایش مرحوم سید بود.

ولی ما در اینجا از بحث های که در کتاب اجاره کردیم الهام گرفتیم، ما در کتاب اجاره بحث کردیم و آن بحث ها را اجمالاً در اینجا هم آوردیم، تفصیلش آنجاست و در آنجا گفتیم که: «الأمين على قسمين» امین بردو قسم است، یک امینی داریم که در اخذ امانت سود و بهره ی ندارد، یعنی مال را از شما می گیرد بدون اینکه خودش کوچکترین استفاده را بکند مانند: ودعی، شخصی هفتاد دینار را در نزد من به امانت گذاشت، اتفاقاً دزد آن را از من به سرقت برد، در این گونه «موراد» دو قول است:

الف) يك قول این است که باید قسم بخورد.

ب) قول دوم این است که حتی قسم هم لازم ندارد، یعنی بدون قسم هم حرفش پذیرفته می شود. چون این ودعی است و او را امین شمردی، باید بر طبق امانت رفتار کنی و لذا حق نداری که او را متهم کنی. مرحوم صدوق، شیخ در نهاییه و ابن حمزه می گویند حتی یمین هم ندارد و حرفش بدون یمین پذیرفته می شود، ولی قول مشهور این است که باید قسم بخورد.

در این گونه «موارد» حرف سید درست است، یعنی اگر کسی امین شد، البته امینی که ذی نفع نباشد فقط رضایت خدا سبب شده که اموال مردم را حفظ کند. قولش قبول است منتها برای شستن چرکی قلب یک قسم هم می خورد، حتی بعضی می گویند که قسم هم لازم نیست.

اما بعضی از امین ها داریم که دست در کار است و ذی نفع می باشد، اگر احیاناً ما مال را به او سپردیم، او می خواهد از این مال بهره بگیرد مانند اجیر، آدمی که ماشین مردم را اجاره کرده، امین است ولی امین ودعی نیست که هیچ بهره ی از آن نبرد، بلکه ذی نفع است و منفعت می برد، مثل این است شریک، شریک مثل امین اول نیست که هیچ نفعی و انتفاعی از آن نبرد، بلکه او نیز ذی نفع است و می خواهد از مال من و مال خودش سود ببرد، ما در این گونه جاها قبول نداریم که «لیس علی الیمین إلیا الیمین». بلکه ما در اینجا معتقدیم به یک مشت روایاتی که در باره ی مستأجر وارد شده است، که امام می فرماید: اگر این طرف پیش شما مأمون است، تضمینش نکن، اما اگر متهم است، تضمینش کن. البته روایات در مورد شرکت نیست بلکه در مورد اجاره است، به این معنا که اگر اجیری ادعای تلف کند و بگوید فلان متاع شکسته یا آن را دزد برده، می فرماید: اگر مأمون است، «لا تضمّنه»، اما اگر متهم است، تضمین کن. پس اینکه در زبان فقها معروف است که: «لیس علی الیمین إلیا الیمین» امین اول را می گوید که ذی نفع نیست بلکه فقط برای خدا اموال مردم را حفظ می کند. اما شریک هر چند امین است ولی از امین های است که ذی نفع می باشد. در اینجا باید به روایاتی که در باب اجاره وارد شده عمل کنیم.

ففى روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجمال: يكسر الذى يحمل أو يهريقه، قال: «إن كان مأموناً فليس عليه شىء، وإن كان غير مأمون فهو ضامن» الوسائل:، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الإجاره، الحديث ٧.

در این روایت می گوید اگر کسی مال التجاره را بشکند، یا بهریقه؟ حضرت می فرماید اگر امین است، چیزی به گردنش نمی آید، اما غیر امین است، او ضامن است، هر چند این روایت در باره ی تجارت است، ولی عرف القاء خصوصیت می کند و می گوید میزان آن مأمونی است که دستش در کار باشد و در این عمل نفعی داشته، ودعی را نمی گیرد، چون و دعی ذی نفع نیست بلکه قربه إلى الله کار می کند، و لذا نباید انسان حیثیت او را لکه دار کند بعد از آنکه او را پاک دامن شناخت. اما در اینجا درست است که من او را امین شناختم، ولی نه امین معنای اول، بلکه هردو ذی نفع هستیم. ما در اینجا معتقدیم که به همان روایات اجاره عمل کنیم.

و أيضاً ما رواه ابن أبى عمير، عن جعفر بن عثمان قال: حمل أبى متاعاً إلى الشام مع جمال و ذكر أن حملاً منه ضاع و ذكر ذلك لأبى عبد الله عليه السلام فقال: «أتتهمه»؟ قلت: لا. قال: «فلا تضمّنه» الوسائل:، الباب ٣٠ من أبواب كتاب الإجاره، الحديث ٦.

البته من فقط دو روایت را آوردم، ولی اگر کسی جلد سیزدهم وسائل (که کتاب اجاره در آن است) باب سی را بخواند، از این قبیل روایات در آنجا زیاد است که می گویند امین متهم «يضمّن» و غیر متهم: «لا يضمّن».

در آن باب این روایت نیز هست که کان على عليه السلام يضمّن القصار (کسی که رخت شور است، لباس ها را می دادند که بشوید، موقع تحویل دادن می دیدند که پاره شده) کان على عليه السلام يضمّن السنّار، سماور را دادیم که درست کند، حالا که آورده، به جای درست کردن یک جای دیگرش را هم خراب کرده، کان على عليه السلام يضمّن إذا كان غير مأمون، معلوم می شود که حکم امام عليه السلام حکم ولائی بوده، ضامن می کرده تا جلوی بعضی از اتلاف ها را بگیرد، حکم واقعی در کلام امام باقر عليه السلام است که می فرماید: «کان على عليه السلام يضمّنه إذا كان غير مأمون».

گاهی سؤال می کنند که امیر المؤمنین علیه السلام یضمّن مطلقاً، اما امام باقر علیه السلام یضمّن إذا کان غیر مأمون.

جوابش این است که امیر المؤمنین در آن زمان که در کوفه بودند، در کوفه اقوام مختلف زندگی می کردند، اینها اموال مردم را ضایع می کردند، حضرت هم به حکم ولائی حکم می کردند که هر اجیری که مال مردم را ضایع کند ضامن است خواه تقصیر داشته باشد یا نداشته باشد تا با این کار خودش جلوی این گونه اتلاف ها را بگیرد، ولی حکم واقعی در کلام امام باقر علیه السلام است که می فرماید: «و کان علی السلام یضمّنه إذا کان غیر مأمون».

اگر کسی اشکال کند که این روایات در کتاب اجاره آمده و در باره ی اجاره است.

جوابش این است که کتاب اجاره با کتاب شرکت چندان فرقی نمی کند.

پس معلوم شد که کلام مرحوم سید در قسم اول امین که ذی نفع نیست، صحیح است نه در قسم دوم امین که ذی نفع است، و محل ما هم همان قسم دوم است که امین در اینجا ذی نفع است. تمّ الکلام فی مسأله الحادیه عشر.

المسأله الثانيه عشر: «تبطل الشركه بالمرض، و الجنون، و الإغماء، و الحجر بالفلس أو السفه، بمعنی أنه لا يجوز للآخر التصرف، و أمّا أصل الشركه فهی باقیه».

شرکت به چند چیز باطل می شود که از جمله ی آنها جنون و دیوانگی است، موت، حجر، فرض کنید طرف ور شکست شد، داد ستان آن را ممنوع معامله کرد، سفه، شریک به گونه ای شد که معاملاتش درست نباشد، اینکه مرحوم سید می گوید شرکت باطل است، به این معنا که طرف حق تصرف در مال مشترک را ندارد، این کلام مرحوم سید مربوط به شرکت تملیکی است نه شرکت عقدی. اموال شریکین بهم مخلوط شده، روغن ها مخلوط و ممزوج شده، اتفاقاً در اثناء یکی از این پدیده ها پیش آمد، در اینجا شرکت باطل است و باطل نیست، باطل هست، چون طرفین حق تصرف را ندارند، باطل هم نیست چون هنوز مال مشاع است، شرکت ملکی امر تکوینی است، یعنی مادامی که مشاع است، شرکت هم هست، نظر مرحوم سید در این جمله به شرکت تملیکی است و لذا می گوید شرکت باطل است، به این معنا که حق تصرف را ندارند.

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی عوامل بطلان شرکت است، مرحوم سید کاظم طباطبائی می فرماید که شرکت با چند چیز باطل می شود و احتیاج به فسخ ندارد:

یکی از شرکا فوت کند.

بر یکی از شرکا جنون عارض بشود،

یکی از شرکا در حالت اغماء برود

یکی از شرکا محکوم به حجر شود، یعنی ممنوع معامله بشود، خواه حجرش ناشی از مفلس بودنش باشد یا ناشی از سفاهتش.

بحث در این است که چرا شرکت به واسطه ی این چهار عامل باطل می شود؟

مرحوم سید می فرماید قوام شرکت با اذن است چون شرکت از عقود اذنیه است، در این چهار عامل یا اذن نیست یا اگر هم باشد اعتبار ندارد، اگر شریک بمیرد، اذن هم می میرد، اما اگر مجنون بشود، لعل در فکر مجنون اذن باشد، اما این اذن معتبر نیست، همچنین اگر مفلس شود یا سفیه، باز هم اذن است اما این «اذن» اعتبار شرعی ندارد، چون حاکم شرع او را محکوم به فلس می کند، قهراً نمی تواند تصرف کند.

پس خلاصه ی بحث مرحوم سید این است که شرکت در سایه ی این چهار عامل باطل می شود، علت بطلانش هم این است که قوام شرکت با اذن است، اذن در این موارد یا نیست یا اگر هم باشد معتبر نیست.

استاد: ولی ما در اطراف فرمایش ایشان یک نظری داریم:

اولاً: شاید عطف اغماء را به جنون چندان مناسب نباشد، چون آدمی که دچار اغماء شده و «مغما علیه» است، این با خواب فرق نمی کند، فرقی این مقدار است که «خواب» آن سنگی اغماء را ندارد، یعنی اغماء یک مقداری سنگین تر از خواب است، حال اگر کسی چند ساعت مغما علیه شد، این سبب نمی شود که عقد شرکت باطل شود مگر اینکه خیلی طولانی بشود.

ص: ۱۵۱

ثانیاً: اینکه مرحوم سید می فرماید شرکت باطل است چون قوام شرکت با اذن است، در این موارد یا اذن نیست یا اگر هم هست اعتبار ندارد، ما در جواب ایشان عرض می کنیم که این فرمایش شما در شرکت ملکیه درست است نه در شرکت عقدیه. شرکت ملکیه آن است که صیغه نخوانده اند، اموال را با هم قاطی کرده اند، روغن ها را با هم قاطی کرده اند، آب هار

با هم قاطی کرده اند بدون اینکه صیغه بخوانند، فقط در سایه ی «مزج» شرکت حاصل شده، این فرمایش مرحوم سید در اینجا درست است، چون قوام شرکت با اذن است و در این موارد یا اصلاً اذن نیست یا اگر هم هست از نظر شرعی اعتبار ندارد، اما در شرکت عقدیه میزان فرد نیست، فرد بمیرد یا نمیرد، دیوانه بشود یا دیوانه نشود، مغما علیه باشد یا نباشد، اینها تاثیری ندارند، تمام مطالب سر کلمه ی عقد است، مادامی که عقد هست، این شرکت هم است، غایه ما فی الباب مال شرکت می شود مال ورثه، یعنی ورثه باید نسبت به این عقد احترام قائل بشوند تا روزی که اجل و مدت این شرکت فرا برسد. ما نظیر این حرف را در اجاره گفتیم، اگر ما عینی را اجاره دادیم و صیغه ی عقد خواندیم که دو سال این خانه در اختیار مستأجر باشد، اتفاقاً در وسط سال موجر از دنیا رفت و مرد و خانه به ورثه رسید.

آقایان می گویند اجاره باطل نیست. چرا؟ چون در آنجا مسئله روی فرد دور نمی زند، بلکه روی عقد می چرخد، عقد اجاره محکم است و لذا باقی است، منتها اگر موجر از دنیا رفت و مرد، عین مستأجره به ورثه می رسد مسلوبه المنفعه، یعنی ورثه آن را مسلوبه المنفعه مالک می شوند تا اینکه مدت واجلش تمام بشود.

ما می‌گوییم همانگونه این حرف را در اجاره می‌گویید در اینجا هم بگویید، چون اینجا هم عقد است و عهد، و ما در جلسه ی قبل گفتیم که باید بین شرکت ملکیه و بین شرکت عقدیه فرق بگذاریم، شرکت ملکیه قائم به افراد است ولی شرکت عقدیه این گونه نیست یعنی قائم به افراد نیست بلکه قائم به عقد است و لذا مادامی که عقد موجود است، این طواری و عوارض در کرامت این عقد تاثیری نمی‌گذارد، ما عین این مطلب را در عقد مضاربه هم گفتیم، در مضاربه فتوا این است که اگر مالک بمیرد «تبطل المضاربه»، ولی ما گفتیم اگر عقدی خوانده‌اند، این عقد لازم است، غایه ما فی الباب ملک به ورثه می‌رسد، ورثه باید نسبت به این عقد احترام بگذارد تا اینکه اجل و مدت فرا برسد.

در شرکت ملکیه عقدی در کار نیست، شبیه معاطات است، آقایان می‌گویند بین معاطات و بیع فرق است زیرا بیع لزوم دارد، اما معاطات جنبه ی فعلی و عملی دارد و لذا می‌گویند لازم نیست، شبیه معاطات است، از این رو ممکن است بگوییم که در آنجا عقد نیست، معاطات است و عمل، وقتی یکی رفت، اذن هم می‌رود، ولی در جایی که عقد باشد مانند بیع و اجاره، در اینجا تمام آثار مال عقد است، طرف تابع این عقد است، اگر خودش بود که چه بهتر! اگر خودش هم نباشد، لا اقل وارثش هست، باید به آن عمل کند.

فإن قلت: فی علم الله این مالکی که مالک این متاع بود ولو صیغه خوانده، ولی بیش از این مالکیت نداشت، یعنی فقط شش ماه مالکیت داشت و بعد از شش ماه مالکیت نداشت، حال که فی علم الله شش ماه مالک بود، تاثیر عقد هم تابع همین مالکیت واقعی است و نسبت به شش ماه بعد، عقدش عقد فضولی است، وقتی عقد فضولی شد، ورثه اگر دلش خواست امضاء می‌کند و اگر هم نخواهد آن را فسخ می‌کند. چرا؟ چون فی علم الله این آدم قادر بر تصرف و تسلط بر مال نبود مگر به مقدار شش ماه، در بقیه (یعنی بعد از شش ماه) خیال می‌کرد که عمرش کفاف می‌کند و نمی‌دانست که چنگال مرگ گلوی او را می‌فشارد، قهراً تا شش ماه معامله هیچ مشکلی ندارد ولی بعد از شش ماه، معامله می‌شود معامله ی فضولی.

قلت: ما نوکر علم خدا نیستیم، بلکه نوکر اطلاق دلیل هستیم، «أوفوا بالعقود» دوسال شرکت (پایان مدت) را گرفته است و ما هم نوکر اطلاق دلیل هستیم نه نوکر علم الله. درست است که خداوند همه چیز را می داند ولی علم او برای ما در معاملات و غیر معاملات میزان نیست، میزان برای همان صیغه ای است که خوانده ایم، این صیغه هم شش ماه قبل را می گیرد و هم بعد از شش ماه را شامل است، شما باید دلیل بیاورید که فقط شش ماه اول را گرفته و بعد از شش ماه را شامل نیست، تا دلیل نیاورده اید، ما نوکر اطلاق «أوفوا بالعقود» هستیم، ما عین این مسئله را در اجاره و مضاربه می گوییم.

به بیان دیگر ما در معامله تابع آن انشائی هستیم که کردیم نه تابع علم الله، انشاء ما دو سال است و این دو سال برای ما محترم است. پس فرمایش سید کاظم طباطبائی هم صحیح است و هم صحیح نیست، نسبت به شرکت ملکیه (که عقدی در کار نیست) صحیح است، اما نسبت به شرکت عقدیه صحیح نیست، چون در شرکت عقدیه «أوفوا بالعقود» را داریم و ما تابع «أوفوا بالعقود» هستیم.

الثانی: «اشترط الزیاده فی النماء و النقصان فی الخساره».

قبلاً عرض کردیم که بعضی از شرکا می توانند برای خود یک زیادی در ربح و یا نقصان و کمی در خسارت قائل بشوند مثلاً یکی بگوید که دو برابر شما ربح ببرم، یا اگر شرکت دچار خسارت شد، من خسارت کمتری را متحمل بشوم.

مرحوم سید می فرماید اگر یکی از دو طرف بمیرد یا مگما علیه شود، این شرط ها هم باطل می شود.

متن عروه: «نعم يبطل أيضاً ما قرراه من زياده أحدهما في النماء بالنسبه إلى ماله، أو نقصان الخساره كذلك». معنای اینکه شرکت باقی می باشد این است که مال (تا قسمت نکنیم) مشاع است.

باید دانست که مراد از «نماء» در اینجا ربح نیست، بلکه مراد این است که اگر این باغ میوه آورد، مشاع هستیم، یعنی میوه و نماء مجدد تابع شرط قبلی نیست، بلکه بالمناصفه باید تقسیم بشود، قبل از آنکه طرف بمیرد، نماء را طبق شرائطی که با توافق کرده بودند تقسیم می کردیم، اما بعد از آنکه یکی از شرکا از دنیا رفت و مرد، نمائی که از این اموال به دست می آید مانند اینکه باغ به میوه نشست، گوسفند شیر و پشم داد، این نماء تابع شرائط قبلی نیست، بلکه هر کس نمائش تابع سهم مالش هست.

اشکالی که ما در اینجا داریم این است که این مسئله در شرکت ملکی درست است، چون در شرکت ملکی با مرگ در حقیقت ممنوع التصرف می شود، مال می شود مشاع، اما در شرکت عقدی این گونه نیست، یعنی در شرکت عقدی این عقد به قوت خود باقی است، تا اجل برسد باز یکی سهم دختر و دیگری سهم پسر. پس مراد از «نماء» نماء خارج از اختیار است نه نماء داخل در اختیار.

الثالث: «حکم المعاملات الواقعه قبل العلم ببطلان الشركه».

فرع سوم این است که اگر شریکین بعد از مدتی اطلاع پیدا کردند که این عقد شرکت شان باطل بوده، در اینجا چه باید کرد؟ مرحوم سید می فرماید گاهی باطل بوده، طرف هم اذن داده، منتها گاهی اذنش مقید به صحت شرکت نیست و گاهی اذن طرف مقید به صحت شرکت است، اگر اذن شان مقید به صحت شرکت نیست، گذشته صحیح است، اما آینده باطل.

اما اگر اذن شان مقید به صحت شرکت است، گذشته اش هم باطل است.

متن عروه: «و إذا تبين بطلان الشركة فالمعاملات الواقعة قبله محكومة بالصحة (به شرط اینکه اذنش مقید به صحت شرکت نباشد) و يكون الربح على نسبة المالكين، چرا محكوم به صحت است؟ لكفايه الإذن المفروض حصوله» ولو شرکت باطل است ولی طرفین به همدیگر اجازه دادند که کار کنند و درآمد و ربح گیر شان بیاید، حال اگر این ربح بر اساس شرکت شد که چه بهتر! اما اگر بر اساس شرکت نشد، باز هم درآمد و ربح برای شان مطلوب است البته اگر اذن در تصرف مقید به صحت شرکت نباشد.

«نعم لو كان مقيداً بالصحة يكون كلها فضولياً بالنسبة إلى من يكون إذنه مقيداً».

این متن عروه است، تمام معقلین و محشین که بر عروه تعلیق زده اند از قبیل آیه الله خوئی و ... می گویند اینکه سید می فرماید شرکت باطل شد، علت بطلانش چیست؟ آیا اشکالی در متعاقدين پیش آمد یا اشکالی در عقد پیش آمد؟

گاهی اشکال در متعاقدين پیش می آید مثل اینکه یکی از متعاقدين در وسط کار بمیرد، یا دیوانه بشود، گاهی اشکال در عقد است، مثلاً- عقد شان معلق بوده نه منجز، یعنی عقد شان معلق بر چیزی مشکوک بود، البته بنا بر اینکه عقد معلق بر چیزی مشکوک باطل باشد، بله! عقد معلق بر مستقبل قطعی مانع ندارد مثل اینکه بگویند من زید را اجیر می کنم اگر فردا آفتاب بیرون بیاید، این اشکال ندارد، اما اگر بگویند من زید را اجیر می کنم به شرط اینکه فردا حجاج بیاید، این باطل است چون شرط مشکوک است، آیا فرمایش سید که می فرماید عقد شرکت باطل است، این بطلانش بخاطر اشکالی است که از ناحیه ی متعاقدين پیش آمده، یا بخاطر اشکالی است که از ناحیه ی خود عقد به وجود آمده است؟ اگر اشکال از ناحیه ی متعاقدين باشد، دیگر درست نیست که بگویند: «صح ما قبله» بلکه باید بگویند: «بطل ما قبله». چرا؟ چون معلوم شد که از اول یکی از شرکا صغیر بوده یا یکی از شرکا سفیه و یا محجور بوده، شش ماه هم کار کردیم، همه اش باطل است. چرا؟ چون از اول این عقد باطل بوده و این معاملات بر اساس عقد باطل انجام گرفته است. وقتی از اول همه ی معاملات باطل بوده، دیگر «صح ما قبله» معنا ندارد.

اما اگر بگویید بطلان عقد بخاطر متعاقدين نيست بلکه بطلان عقد از ناحیه ی خود عقد است، یعنی صیغه باطل بوده، مثلاً صیغه معلق بوده نه منجز. اگر صیغه باطل بوده، هم «صَحَّ ما قبله» و هم «صَحَّ ما بعده» منتها به شرط اینکه اذن شان مقید به صحت شرکت نباشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۰ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

فرع چهارمی که اکنون می خوانیم محل بحث است که آیا متعلق به کدام شق از دو شق بحث قبل است؟

ابتدا باید من دو شق قبلی را دو مرتبه متذکر بشوم، مرحوم سید قبلاً فرمودند که اگر بطلان شرکت معلوم شد (انکشاف بطلان الشركة)

گاه طرفین شریک هستند، ولی در عین حال اذن در تصرف هم می دهند، خواه شرکت صحیح باشد و خواه شرکت صحیح نباشد، یعنی با همدیگر عقد شرکت بسته اند، عقد و قرار داد نهاده اند، ولی در ضمن این شرکت یک اذن در تصرف هم هست، منتها اذن شان مقید به صحت شرکت نیست، کما اینکه در وکالت هم این مطلب را می گویند، یعنی آدمی که وکیل می شود به عنوان وکالت کار را انجام می دهد و اگر احياناً وکالت باطل از آب در آمد، مؤکل اذن در تصرف داده است هر چند به عنوان وکالت نباشد.

گاه دو نفر که با همدیگر شریکند، شرکت متضمن اذن در تصرف است، اما اذن در تصرف مقید است به صحت شرکت و اگر شرکت صحیح نباشد، طرفین اذن در تصرف نمی دهند.

مرحوم سید فرمود اگر از قبیل قسم اول باشد که اذن مقید به صحت شرکت نیست، تمام اعمالی را که تا زمان انکشاف آورده اند صحیح است. چرا؟ چون هر چند عنوان شرکت نیست، اما اذن در کار بوده.

ص: ۱۵۷

اما اگر اذن مقید به صحت شرکت باشد، اعمالی که تا زمان انکشاف انجام داده اند، همه اش باطل است.

ما نسبت این کلام مرحوم سید اشکال کردیم و گفتیم گاهی بطلان بر می گردد به مسئله ی متعاقدين، یعنی چون متعاقدين جامع الشرائط نبوده اند ولذا شرکت باطل می شود.

گاهی متعاقدين جامع الشرائط هستند، اما مشکل در صیغه ی عقد بوده است، یعنی صیغه به جای اینکه منجز باشد معلق بوده، معلقی که معلق علیه اش امر مشکوک است.

اگر از قبیل اولی باشد که متعاقدين جامع الشرائط نیستند، در اینجا اگر شرکت باطل شد، اذن هم باطل است، چون اذن در صورتی است که طرفین صلاحیت تصرف را داشته باشند، اما اگر بعداً معلوم شد که یکی در حین عقد صبی بوده، یا مجنون و

مجبور بوده، هر چند اذن در تصرف مقید به صحت شرکت نیست، اما اذنش ارزش ندارد چون سفیه است و مجنون. پس اگر اولی باشد باید بگوییم تمام اعمال سابقه باطل است چه رسد به اعمال لاحق (بطل الأعمال السابقه فضلاً عن اللاحقه).

اما اگر مشکل در خود عقد باشد نه در متعاقدين، مثلاً صیغه ی عقد معلق بوده نه منجز، در اینجا مسلماً اگر صیغه باطل باشد، اگر اذن شان مقید به صحت عقد شرکت نیست، هم اعمال گذشته ی آنان صحیح است و هم اعمال آینده ی شان.

خلاصه اگر مشکل در متعاقدين باشد، مطلقاً باطل می شود، اما اگر مشکل در عقد باشد، هم گذشته صحیح است و هم آینده، اما به شرط اینکه اذن شان مقید به صحت عقد شرکت نباشد.

متن عروه: «ولكلّ منهما أجره مثل عمله بالنسبه إلى حصّه الآخر إذا كان العمل منهما، وإن كان من أحدهما فله أجره مثل عمله».

آیا این عبارت بر می گردد به شق اول که می گفت: «إذا كان الإذن في التصرف غير مقيد بصحة الشركة»؟ یا بر می گردد به شق دوم که اذن در تصرف مقید به صحت عقد شرکت بود، وقتی شرکت صحیح نشد، اذن هم وجودش کالعدم است چون اذن مقید به صحت شرکت بود، وقتی شرکت صحیح نباشد، اذن هم به درد نمی خورد، اینکه مرحوم سید می فرماید، هرگاه معلوم شد که شرکت باطل بوده، این شریک اجره المثل دارد اگر هر دو کار کرده اند، اگر یکی کار کرده، او نیز اجره المثل دارد، آیا این کلام ایشان مال شق اول است که اذن در تصرف مقید به صحت عقد شرکت نیست، یا متعلق به شق دوم است که اذن در تصرف مقید به صحت عقد شرکت است؟

اگر بخواهیم سیاق عبارت ایشان را در نظر بگیریم ظاهرش این است که به شق دوم می خورد که اذن در تصرف مقید به صحت شرکت بود، نه به اولی که اذن در تصرف مقید به صحت شرکت نبود. (البته اذن اول مؤثر است، اما اذن دوم مؤثر نیست).

از آنجا که آقایان مردد هستند که آیا به شق اول می خورد یا به شق دوم، ولذا ما هر دو را معنا می کنیم؟

ظاهرش این است که به شق دوم می خورد، مرحوم حکیم نیز می فرماید که به شق دوم می خورد، مرحوم خوئی می فرماید به شق اول می خورد، ولی هر دو را بحث می کنیم تا ببینیم که به کدام شق می خورد.

اما علی الأول که «علم بطلان الشركة»، ولی در عین حالی که شرکت باطل بود، اما طرفین به یکدیگر اذن در تصرف داده بودند و اذن شان هم مقید به صحت شرکت نبود، اگر این باشد، تمام معاملات شان صحیح است و همگان (شرکا) ربح و سود می برند نه اجرت. یعنی همان گونه که اگر شرکت شان صحیح بود، چگونه با همدیگر ربح می بردند، حال که شرکت باطل شده و اذن در تصرف هم مقید به صحت شرکت نیست، ربح را به همان نحو می برند که در فرض صحت شرکت می بردند، ولذا اجرت و مزد معنا ندارد مگر اینکه در قرارداد شرکت نوشته باشند که علاوه بر ربح و سود، هر روز برای چرخاندن زندگی روز مره ی شان یک مزد و اجرتی هم از این شرکت بردارند، اگر این مطلب در قرارداد باشد، مانعی ندارد.

اما علی‌الثانی (شق ثانی) یعنی در جایی که اذن در تصرف مقید به صحت عقد شرکت باشد، بعد از مدتی معلوم شد که شرکت باطل بوده، در اینجا هر دو منتفی است، یعنی هم شرکت منتفی است و هم اذن، تمام معاملاتی که انجام گرفته یا انجام می‌گیرد از قبیل معامله‌ی فضولی می‌شود (معامله‌ی فضولی می‌شود)، عمل فضولی هم اجرت ندارد، مگر اینکه دو مرتبه اذن بدهند و بگویند ما راضی به کارهای شما هستیم، در اینجا باز مشارکت در ربح است و از اجرت خبری نیست.

بنابراین؛ اگر این عبارت مرحوم سید به شق اول بخورد که شرکت باطل است، ولی اذن‌شان مقید به صحت عقد شرکت نیست، در اینجا در ربح و سود با همدیگر شریکند فلذا اجرت و مزد در اینجا معنا ندارد، مگر اینکه در قرارداد شرکت اجرت و مزد را شرط کرده باشند.

اما اگر عبارت ایشان به شق دوم برگردد که اذن در تصرف مقید به صحت عقد شرکت است، در این فرض تمام معاملاتی که طرفین انجام داده‌اند و یا در آینده انجام خواهند داد، معاملات فضولی محسوب می‌شود و در معاملات فضولی نه ربح و سودی در کار است و نه مزد و اجرت.

المسألة الثالثة عشر: «إذا اشتری أحدهما متاعاً و ادّعی أنه اشتراه لنفسه و ادّعی الآخر أنه اشتراه للشركة، فمع عدم البینه القول قوله مع الیمین، لأنه أعرّف بتبته، كما أنه كذلك لو ادّعی أنه اشتراه بالشركة و قال الآخر: إنه اشتراه لنفسه، فإنه یقدم قوله أيضا لأنه أعرّف، ولأنه أمين».

هرگاه یکی از شرکا متاعی را بخرد و بگوید من این متاع را برای خودم خریدم، اما شریک دیگر ادعا می‌کند که شما این متاع را برای شرکت خریدی نه برای خودت.

گاه عکس اولی را ادعا می کند و می گوید من این متاع را برای شرکت خریده ام، شریک دیگر می گوید برای خودت خریدی نه برای شرکت.

در اینجا قول کدام یکی از دو نفر مقدم است؟

مرحوم سید می گوید در هر دو مورد قول خریدار و مشتری مقدم است. چرا؟ «لأنه أعرَف بئیته»

مرحوم آیه الله حکیم در اینجا یک ایرادی دارد و می گوید ما در اینجا یک قاعده ی کلی نداریم که هر کجا مسئله به بن بست رسید و گیر پیدا کرد، بگوییم: «هو أعرَف بئیته». بله! در بعضی از موارد جزئی قول ذوالید مقدم است، اما اینکه در کلیه ی جاها و موارد قول ذوالید مقدم باشد، ما برای تقدیم قول ذوالید یک چنین قانون کلی نداریم که بگوییم چون او «أعرَف بئیته» است، از این رو قولش مقدم است. یک چنین قانون کلی نداریم

ولی ما می توانیم جواب مرحوم حکیم را این گونه بدهیم و بگوییم ما یک قاعده داریم بنام: «من ملک شیئاً ملک الإقرار به» این خودش یکی از قواعد فقهی است، اگر کسی سلطه بر چیزی دارد، «ملک الإقرار به» قولش حجت است مگر اینکه بگوییم این قاعده در جای جاری است که سلطه اش کامل باشد، ولی در «عقد شرکت» سلطه ی شرکا ناقص است.

استاد: ولی من در اینجا از راه دیگر وارد می شوم، یعنی سبک فکر من عرفی است، ما باید ببینیم این جنسی را که خریده، چه جنسی است، چون «جنس» خودش نشان می دهد بر اینکه برای خودش خریده یا برای شرکت، گاه طرف جنسی را می خرد که قابلیت این را دارد که برای خودش خریده باشد نه برای شرکت، یعنی مبلغش کم است و جنسش هم متعارف، اما گاهی جنسی را می خرد که تنها سرمایه ی خودش (منهای سرمایه ای که در شرکت دارد) کفاف نمی کند بلکه حتماً باید پشتوانه ی مالی داشته باشد، در این گونه جاها قاضی باید مراجعه کند به آن جنس خریده شده، چون نحوه ی عمل هم خودش زبان دارد و نشان می دهد که آیا برای خودش خریده (مثل اینکه یک کت و شلواری خریده باشد) یا برای شرکت. مثل اینکه چند تن شکر خریده، در اینجا معنا ندارد که برای خودش باشد، قهراً نشان می دهد که برای شرکت خریده نه برای خودش.

بنابراین؛ بعید نیست که بگوییم نحوه ی عمل و جنس خریده شده خودش نشان می دهد که آیا برای خودش خریده یا برای شرکت.

بله! اگر در مواردی واقعاً پی نبردیم که آیا برای خودش خریده یا برای شرکت، در اینجا بعید نیست که فرمایش سید کاظم طباطبائی درست باشد و بگوییم قول خریدار مقدم است چون اعرف به نیت خودش است.

تمّ الکلام فی الأحکام الشرکه المتداوله فی الکتب الفقیه. از این بحث عروه الوثقی فارغ شدیم، از اینجا به بعد وارد شرکت های می شویم که در عصر و زمان ما پیدا شده اند و در کتب فقهی ما مطرح نشده اند.

المقصد الثانی: فی الشرکات الحدیثه

تا کنون شرکت های را بحث می کردیم که در کتاب های فقهی ما مطرح شده بودند، اما از حالا به بعد در باره ی شرکت های بحث می کنیم که در کتب فقهی ما بحث نشده اند، اما در زندگی مردم هست، البته غالباً این گونه شرکت ها در غرب بوده و از آنجا به تدریج به شرق هم آمده است و لذا ما باید این شرکت ها را هم بحث کنیم اگر دیدیم که مطابق شرع است، می گوییم شرعی است، اگر دیدیم مخالف شرع است، رد می کنیم، یعنی مقید نیستیم که حتماً این شرکت ها را تصحیح کنیم یا این شرکت ها را ابطال نماییم.

نکته ی دیگری را که باید توجه داشته باشیم این است که بحث در شرکت های جدید، گاهی بحث متنی است و گاهی بحث جانبی، بحث متنی این است که ماهیت شرکت تضامنی چیست؟ یعنی متن شرکت را بحث می کنیم.

ولی این شرکت ها یک بحث جانبی هم دارند بنام نظام اداری، یعنی چگونه این شرکت را اداره کنند، یا اگر منحل شد، چگونه آن را منحل کنند؟ این گونه بحث های جانبی مورد بحث ما نیست و در اطراف آنها بحث نخواهیم کرد. چرا؟ چون هر کشوری برای خودش یک نظام اداری خاص دارند و لذا من غالباً شرکت نامه های کویت، اردن، عمان و عراق را مطالعه کردم و در آنجا دیدم که هر کدام برای خودشان یک نظام نامه ی خاصی دارد کما اینکه ایران هم چنین است و لذا اینها برای ما مطرح نیست، آنچه را که مورد بحث قرار می دهیم این است که آیا این شرکت ها با قواعد اسلام تطبیق می کنند یا نمی کنند.

مسئله ی دیگری که باید بحث کنیم این است که بعضی از شرکت ها بر اساس شخصیت حقوقی و معنوی تشکیک شده اند، اگر شخصیت حقوقی و معنوی را اسلام پذیرفته است، این شرکت ها قابل بحث است، اما اگر شخصیت حقوقی و معنوی از نظر اسلام پذیرفته نیست، آن وقت بحث در این گونه شرکت ها کار لغو و باطل است. شخصیت حقوقی این است که «عنوان» مالک باشد نه افراد، یا «عنوان» خودش متضرر باشد نه افراد، افراد فقط ذوی الحقوق هستند، یعنی ذی الحق و ذی نفع هستند نه اینکه افراد مالک باشند، «مالک» عنوان است بنام کوثران، اما افرادی که سرمایه گذاشته اند، آنها ذوی الحقوق هستند، بله! هر موقع شرکت منحل بشود، اینها مالک می شوند، یعنی افراد بعد از انحلال شرکت مالک می شوند، اما مادامی که شرکت پا بر جاست، افراد فقط ذوی الحقوق هستند نه مالک.

بنابراین، باید شخصیت حقوقی را هم بحث کنیم، اگر دیدیم که با قوانین اسلام تطبق می کند، ادامه خواهیم داد و در غیر این صورت بحث در باره ی آن را رها خواهیم کرد.

حال اگر این نوع شرکت ها سود کردند، آیا خمس و زکات هم دارند یا نه؟

ممکن است گروهی بگویند خمس و زکات ندارند، چون خمس و زکات مال شخص است. چرا؟ «خذ من أموالهم صدقه»، اما در شرکت حقوقی و معنوی عنوان مالک است نه اشخاص.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۱ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

المقصد الثانی فی الشركات الحدیثه

تا کنون بحث ما در شرکت های اسلامی بود، یعنی شرکت های که در کتب فقهی ما آمده بودند، مقصود من از اسلامی بودن این است که در کتاب های فقهی ما آمده اند و حال آنکه آقایان بعضی از آنها را جایز نمی دانند

ص: ۱۶۳

مقصد دوم در باره ی شرکت های جدیدی است که در غرب پیدا شده و موجش به شرق هم رسیده و به صورت یک چیز رایجی در آمده.

همان گونه که قبلاً گفتیم ما در اینجا دو بحث داریم:

الف) نخست ماهیت شرکت را بحث می کنیم که آیا این شرکت از نظر قوانین اسلامی صحیح است یا صحیح نیست، در این قسم بیشتر ماهیت شرکت برای ما مطرح است و بیشترین بحث ما در همین مورد خواهد بود.

ب) یک بحث های جانبی هم دارد مانند نظام اداری این شرکت ها، یا نظام انحلال. ما اینها را بحث نخواهیم کرد، زیرا هر کشوری برای خودش یک نظام خاصی در اداره ی شرکت و انحلال آن دارد فلذا در این جهت بحث نمی کنیم و بیشترین

بحث ما در ماهیات این شرکت هاست. ولی قبل از آنکه در ماهیت این شرکت ها وارد بشویم، یک مقدماتی را به عنوان تمهید مطرح می کنیم، در این مقدمات یکی از مسائلی که باید توجه کرد، در اصطلاح حقوقدان ها شرکت تقسیم می شود به شرکت مدنی و شرکت تجاری، یعنی گاهی می گویند این شرکت از نوع شرکت مدنی است و گاهی می گویند شرکت از نوع شرکت تجاری می باشد.

تفاوت شرکت های مدنی با شرکت های تجاری

حال باید بدانیم که فرق این دو شرکت در چیست؟ فرقی این است که اگر مدنی باشد، کارش ساخت و ساز است، کارش در باره ی زمین و آبادی زمین و کشاورزی است، کلیه ی شرکت های که کارشان خرید و فروش زمین، و آباد کردن زمین است، و مسئله ی ساخت و ساز در آن مطرح است، به این گونه ها شرکت ها شرکت مدنی می گویند، اما شرکت تجاری کارش صادرات و واردات است، یعنی اینکه چیزی را صادر کند و چیزی را وارد نماید که در زبان عرب به آن می گویند: «التصدير والإستيراد»، صادر کردن را می گویند تصدیر، وارد کردن را می گویند استیراد.

ص: ۱۶۴

بنابراین، امروز این دو شرکت در دنیا وجود دارد که در موقع ثبت دادن می گویند ما شرکت مان را به عنوان مدنی به ثبت دادیم و یا به عنوان شرکت تجاری.

شرکت مدنی کارش ساخت و ساز زمین است، حتی کشاورزی را هم شامل است، شرکت مدنی در حقیقت بیشتر داخلی است.

اما اگر کارش به اصطلاح صادرات و واردات است، مثلاً شکر وارد می کند، یا فرش صادر می کند یا اتومبیل وارد، و یا صادر می کند، یا لوازم خانگی صادر، و یا وارد می کند، به این نوع شرکت ها می گویند: «شرکت تجاری» اتفاقاً قانون برای هر دو یک ویژگی های قائل شده است، البته این ویژگی های قانون است و ارتباط به شرع ندارد، اول قانونش را بفهمیم بعداً سایر جهاتش را بحث می کنیم.

چهار نوع تفاوت و ممیز بین این دو شرکت از نظر تشکیلاتی وجود دارد، فرق اول فرق ماهوی بود، به این معنا که شرکت مدنی کارش ساخت و ساز زمین و امثالش بود، ولی شرکت تجاری کارش صادرات و واردات است.

علاوه بر این فرق، از نظر تشکیلات هم بین آنها چهار فرق قائلند:

۱) فرق اول این است که اگر شرکت مدنی شد، اعضای شرکت ضامن دیون شرکتند، چه از طریق سرمایه ی شان و چه اموالی که خارج از سرمایه دارند، چه بسا که شرکا صد میلیون سرمایه در این شرکت دارند، ولی اموالی هم در خارج دارند که هیچ ارتباط به شرکت ندارد، اما در شرکت مدنی اگر شرکت ورشکست و بدهکار شد، اموال دیگری که در خارج شرکت دارند، آنها هم گرو هستند در رابطه با بدهکاری و دیونی که دارند.

ص: ۱۶۵

به بیان دیگر در شرکت مدنی، دیون شرکت منحصر به سرمایه ی شرکت نیست و لذا اگر سرمایه قد ندهد، باید از اموال دیگر شان دیون شرکت را ادا کنند.

اما اگر شرکت به نام تجاری به ثبت برسد، این دو جور است، گاهی می گویند ضمانت ما به اندازه ی سهام ماست، یعنی سهامی که در اینجا داریم مطابق سهام خود ضامن هستیم، یکی دو سهم است، دیگر بیست سهم و ...، هر کس به تناسب سهم خود ضامن دیون شرکت است، اما اموالی که در خارج دارند، آنها ربطی به شرکت ندارند مگر اینکه در شرکت تجاری قید تضامنی بزنند، اگر قید تضامنی زدند، در این صورت تنها اموال شرکت کافی نیست بلکه اموالی که در خارج از شرکت دارند، آنها هم گرو دیون هستند، ولی طبع اولیه ی شرکت مدنی این است که شرکا ضامن دیون هستند خواه نسبت به مال شرکت، خواه در اموالی که در خارج از شرکت دارند، اما طبع اولیه ی شرکت تجاری این است که به مقدار سهام و سرمایه ای که دارند ضامن هستند، اما به وسیله ی اموال خارج، دیون شرکت ادا نمی شود مگر اینکه در شرکت قید تضامنی بزنند که حتی اموال دیگر شان هم در گرو دیون باشد.

۲) فرق دوم این است که در شرکت مدنی اگر مرگ و میر، یا جنون و امثال آن پیش آمد، شرکت منحل می شود، اما در شرکت تجاری اگر نسبت به اعضای شرکت مرگ و میری یا جنون و امثالش رخ داد، شرکت منحل نمی شود بلکه به همان قوت خودش باقی است، بعداً به ورثه می رسد، کأنه در شرکت مدنی قائلند به آنچه که قبلاً مرحوم سید گفت و آن اینکه اگر مرگ، جنون، حجر و ... عارض شد و پیش آمد، شرکت هم باطل می شود، اینها هم می گویند شرکت منحل می شود.

اما اگر شرکت از قبیل شرکت تجاری باشد، در شرکت تجاری انحلال نیست بلکه اموال منتقل می شود به ورثه.

۳) فرق سومی که بین شرکت مدنی و شرکت تجاری وجود دارد این است که دادگاه شان فرق می کند، یعنی دادگاهی که به شرکت مدنی رسیدگی می کند غیر از دادگاهی است که به شرکت تجاری رسیدگی می نماید.

به بیان دیگر هر دو کدام دادگاه خاصی خودش را دارد.

۴) آخرین فرق شان این است که اگر شرکت تجاری ورشکست شد، شرکت حق دارد که ادعای افلاس کند و بگوید من دچار ورشکستگی شده ام، ولی در شرکت مدنی یک چنین حقی را ندارد و یا لازم نیست اعلام ورشکستگی کند. چرا؟ چون در شرکت مدنی قرار شد که ضمانت فقط مال سهام نباشد بلکه اموال دیگر شان هم گرو هستند، از این رو لازم نیست که اعلام ورشکستگی کند، چون ورشکسته نیست، بخاطر اینکه پیشترانه دارد. اما در شرکت تجاری ضمانت فقط در سهام است و هرگاه سهام وافی به دیون نشد، اینجا باید اعلان ورشکستگی کند تا اموال دیگران به خطر نیفتد. پس اعلان افلاس در شرکت مدنی لازم نیست، چون شرکت که مفلس شده، جایش اموال دیگر هست. اما اگر شرکت تجاری شد، از آنجا که شرکت تجاری در حد سرمایه است و لذا باید اعلام افلاس کند.

این چهار فرق را بین شرکت مدنی و شرکت تجاری گفته اند. بحث ما در دو مطلب به پایان رسید:

الف) الفرق بين الشركة المدنية والشركة التجارية من حيث الماهية، او كارش عقار است، این كارش واردات و صادرات.

ب) چهار فرق دیگر هم از نظر تشکیلاتی با همدیگر دارند که بیان شد.

ص: ۱۶۷

حال بحث در این است که آیا فروقی که قائل شدند از نظر شرع ما الزام آور است یا الزام آور نیست؟ هیچکدام از این چهار میز و فرقی که گفته اند، الزام آور نیست، اما در عین حالی که شرعاً الزام آور نیست، علاوه بر اینکه الزام آور نیست، ممکن است حتی ما بعضی از آنها را در شرکت قبول نکنیم، اما این مطلب را باید در نظر بگیریم که یا ما نباید اصلاً این نوع تجارت ها را انجام ندهیم، یا اگر انجام دادیم، سزاوار نیست که این قوانین وضعی را نادیده بگیریم. چون ما هستیم و این قوانین وضعی. البته از نظر شرع روز اول ممکن است که بگوییم ما این شرکت ها را قبول نداریم، بلکه جور دیگر شرکت می بندیم، این کار دو نفری یا سه نفری می شود، ولی اگر بخواهیم در مملکت این شرکت های که وجود دارند رایج باشند، اگر این قوانین را نادیده بگیریم، «لم یستقر حجر علی الحجر» یعنی سنگ روی سنگ بند نمی شود.

به بیان دیگر کسی که این شرکت ها را پذیرفته، این قوانین را هم پذیرفته، البته هیچکدام اینها خلاف شرع نیستند، منتها از نظر اول الزام آور نیست، اما اگر بخواهیم کار ما پیشرفت کند و به بن بست نخورد، باید این قوانین را هم رعایت کنیم هر چند از نظر شرع رعایت آنها الزامی نیست.

مطلب دومی که در این مقدمات باید متعرض بشویم عبارت است از تعریف شرکت تجاری، البته ما شرکت مدنی را تعریف نمی کنیم، زیرا او چندان مهم نیست، مهم شرکت تجاری است که ما را با خارج و داخل مرتبط می سازد، و ما در اینجا سه تعریف برای شرکت تجاری نقل کردیم، البته بیشترین تعریف ها مال الوسیط است، منتها هر کدام از این تعریف ها یکنوع نقص دارد.

تعريف اول: عرفها به السهوري على ما مر، حيث قال: الشركة عقد بمقتضاه يلتزم شخصان أو أكثر بأن يساهم (همكاري كند) كل منهم في مشروع (برمانه) من ربح مالي بتقديم حصه من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خساره» الوسيط: ٥/٢١٨.

تعريف دوم: و نظير هذا التعريف ما يقال: مؤسسه تنشأ من شخصين أو أكثر للقيام بأعمال تجاربه مع التزام المتعاقدين بأن يقدم كل منهما حصته من نقود (اسكناس) أو عروض (كالا- و متاع) أو عمل (مهندس است فلذا كارش ارزش دارد) للمؤسسه، لاقتسام ما قد ينشأ من أعمالها من المنافع أو الأضرار.

تعريف سوم: و الأولى أن تعرف الشركة التجاربه: «عقد بمقتضاه يحصل اتفاق من جانب شخصين لإيجاد رأس مال مستقل (سرمایه) و تخصيص ذلك لمؤسسه قد أسست لغرض خاص لاقتسام ما قد ينشأ من أعمالها من المنافع و الأضرار. لاقتسام

تا در درآمد و ربح شريك باشيم.

استاد: تعريف سوم مال من است.

حاصل این تعريف این است که دونفر سرمایه گذاري كنند، این سرمایه گاهی سرمایه است و گاهی عمل، تا در درآمد و خسارت با هم شريك باشند، این تعريف ها هرچند خوب است ولی دوتای اول يك اشكال دارد و آن این است که شرکت های تجاری حتماً شخصیت حقوقی و معنوی دارند، افراد بعد از آنکه سرمایه را دادند، «مالک» عنوان شرکت است بنام کوثران، کوثران مالک این اموال است، پس صاحبان سرمایه چه کاره هستند؟ آنها ذوی الحقوق هستند که اگر درآمد داشت شريكند. بله! اگر منحل شد، مال بر می گردد به این افراد، باید در این تعريف این هم اشاره بشود که فرق است بین شرکتی که شخصیت حقوقی ندارد مثل شرکت تمليکيه، مثل اینکه دو نفر گندم شان را با هم مخلوط کرده اند، یک موقع شرکت ما شرکت تجاری است با جهان مربوط است، افراد طرف نیستند، بلکه عنوان شرکت طرف است، که آن را به ثبت می دهند و اساس نامه دارد و طبق اساس نامه ثبت می شود، اموال می شود مال آن عنوان، مادامی که عنوان کارگر است و کار می کند، بله! اگر از کار افتاد و منحل شد، اموال بر می گردد به اشخاص، اما مادامی که شرکت برپاست، اموال هم مال آن عنوان است، افراد ذوی الحقوق هستند، اما در تعريفی که من ارائه دادم، این نکته رعایت شده. چرا؟ چون ما گفتيم: «عقد بمقتضاه يحصل اتفاق من جانب شخصين، لإيجاد رأس مال مستقل و تخصيص ذلك لمؤسسه حقوقيه و معنويه. اما در آن تعريف ديگر اشاره به این نکته نیست فقط شرکت را تعريف می کند بدون اینکه بگويد این شرکت جنبه ی حقوقی و شخصیت حقوقی و یا معنوی دارد.

هر چیزی که جنبه ی شخصیت معنوی دارد، آن کس که اقامه ی دعوا می کند، افراد نیستند بلکه عنوان شرکت است، گاهی می شود که شرکت با یک جای دیگر اختلاف دارد و اقامه دعوا می کند، وکیل می گیرد، حاکم می شود یا محکوم می شود، همه ی این «آثار» مال آن عنوان است نه مال افراد، افراد تماشاگر هستند نه بازی گر. یعنی این افراد مادامی که شرکت منحل نشده است، تماشاگر هستند نه بازیگر.

تا اینجا دو مطلب را بررسی کردیم:

الف) الفرق بین الشركة المدنیة والشركة التجارية، و این دو تا از نظر تشکیلاتی چهار ممیز و فرق داشتند.

ب) مطلب دوم تعریف شرکت تجاری بود و در شرکت تجاری به یک عنصر توجه و عنایت شده، ولی عنصر دیگر که حتماً باید شخصیت حقوقی داشته باشد، عنایت نشده.

ج) شرکت های تجاری هم دو جور است، یک شرکت تجاری داریم که می گویند اشخاص، یک شرکت تجاری داریم که می گویند اموال.

تقسیم الشركات التجارية إلى شركات الأشخاص و شركات الأموال.

فرق شرکت اشخاص با شرکت اموال چیست؟ دو نوع به ثبت می دهند، گاهی می گویند به عنوان ثبت شرکت اشخاص، گاهی می گویند ثبت شرکت اموال، در شرکت اشخاص، اشخاص مطرح هستند، عناوین اینها مطرح است، وجها هستند، معروفند و در میان مردم معروف هستند، اشخاص در آنجا مطرح هستند، این شبیه شرکت وجوه است که عده ی وارد می شوند بدون اینکه سرمایه داشته باشند، بلکه فقط در میان مردم اعتبار دارند.

به بیان دیگر شرکت اشخاص دور کاکل اشخاص می گردد و می چرخد و لذا یکی از شرکا حق ندارد که سهمش به دیگری واگذار کند. چرا؟ چون ریش همه بهم بسته است، ما حاضر نیستیم که شما یک فردی را بیاورید جزء شرکت ما کنید که هرگز نامش با نام ما و اعتبارش با اعتبار ما همخوانی ندارد، اما در شرکت اموال، اموال میزان است نه اشخاص، یعنی لازم نیست که اشخاص را بشناسیم، اموالی است که به ثبت داده اند و تمام مسائل دور کاکل اموال می گردد و لذا افراد می توانند سهم خود را به دیگری واگذار کنند، چون آنکه کار می کند سرمایه است، نام کار نمی کند، سرمایه کار می کند، حالا این سرمایه مال من باشد، من سهم خود را به زید می فروشم و زید جانشین من بشود، حتی لازم نیست که شرکت را با خبر کنم که من سهم خودم را به زید فروختم، خلاصه بستگی دارد که این شرکت تجاری چه رقم به ثبت داده شود، اگر شرکت اشخاص است و حیثیت اشخاص و نام افراد مطرح است، حتماً باید طبق اشخاص حساب شود، حق ندارد که یکی حق خود را به دیگری واگذار کند، اشخاص بیشتر مطرح است، اما در شرکت اموال شخص مطرح نیست، سرمایه مطرح است، چه بسا الآن در تهران شرکت های که هستند، سهامی دارند که افرادش ناشناخته است، یعنی فقط یک هیئت مدیره دارد که این سرمایه را اداره می کنند و در آخر سال سود را به صاحب سهام را می دهد، چه بسا صاحب سهام در وسط سال عوض بشود.

در شرکت اشخاص اگر ضرر کرد، اموال دیگر شان هم ضبط می شود، چون دور کاکل اشخاص می گشت نه دور کاکل سرمایه، اگر ورشکست بشود و سرمایه وافی نیست، شرکا ناچارند که اموال دیگر شان را بفروشند بدون اینکه شرکت را اداره کنند، چرا؟ لآنکه شرکه الأشخاص، یعنی ما روی شخص حساب باز کردیم، این شخص غنی، وجیه و مورد اعتماد است، سرمایه گذاشتیم جنس فروختیم، حالا که ورشکست شده آبرویش را باید حفظ کند و اموال دیگرش را بیاورد و دینش را ادا کند، اما در شرکت اموال، اشخاص اصلاً مطرح نیستند، یک سرمایه هست، الآن همین سهام عدالت شبیه همین شرکت اموال است، هر کس می تواند سهم خود را به دیگری واگذار کند، و اگر شرکت ورشکست شد، نمی آیند صاحب سهام را بگیرند و بگویند خانه ات بفروش و قرض ما را بده.

الشركات التجارية على قسمين:

۱- شركات الأشخاص.

۲- شركات الأموال.

أما الأول فهي التي تتكون بالنظر للاعتبار الشخصي للشركاء من حيث هويتهم و جنسيتهم و ملاءتهم (پرنده و سرمایه دارند) و صفاتهم و مؤهلاتهم، و نظراً لأهميه الاعتبار الشخصي في شركات الأشخاص لا يسوغ التفوّغ (واگذاری) من حصته إلى الغير دون موافقه الآخرين، و لذلك يؤدي أيّ تغيير في شخصيه أحد الشركاء أو أهليته أو ملاءته إلى تعديل شرکه أو حلّها، و يكون جميع الشركاء أو بعضهم ملتزمين بجميع التزامات الشرکه حتى في أموالهم الخاصه (اگر همه ملتزم شدند) و يسمّى الأول (ضمان جميعهم) بشرکه التضامن (اگر برخی گفتند ما ضامن ديون شرکت هستیم ولو خارج از اموال خودمان، به آن می گویند شرکت توصيه) و الآخر (ضمان البعض) بشرکه التوصيه، و سيوافيك تعريفهما و حدودهما «الشركات التجارية للدكتور جاك يوسف حكيم: ۴۲-۴۳».

ص: ۱۷۱

اما الثانيه شرکت اموال ریشه اش در اموال است، افراد را نمی شناسیم، ولذا ممکن است دست به دست بگردد و طرف هم سهم خودش را به دیگری را واگذار کند. در تمام شرکت های تجاری حتماً باید شخصیت حقوقی مطرح باشد، شرکت حقوقی آن است که افراد می شوند تماشاگر، شرکت و آن عنوان می شود بازیگر، کارگر او است عامل اوست، اینها تماشاگر هستند، «مادامت الشركه باقيه بحالها»، ولذا می گویند شرکت سود کرد، شرکت ضرر کرد، شرکت حاکم شد، شرکت محکوم شد، شرکت وکیل گرفت، تمام افعال را به جای اینکه به افراد نسبت بدهند، به شرکت نسبت می دهند، البته این بستگی دارد به اینکه شخصیت حقوقی را همانند شخصیت حقیقی بدانیم. چطور شخصیت حقوقی مالک می شد، شما مالک خانه هستید، هبه می کنید، گاهی به شما هبه می کنند، گاهی ضرر می کنید و گاهی نفع می برید، عنوان هم اگر رسمیت پیدا کرد، جانشین این فرد حقیقی می شود، یعنی «بیع و یثری و یهب و یتملک، یتضرر و ینتفع»، تمام این ها را نسبت می دهند به آن عنوان که نامش شخصیت حقوقی است، آیا در اسلام شخصیت حقوقی داریم یا نه؟ این را در آینده بحث خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۲ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

مقدمه و تمهید را خواندیم و لذا تا اندازه ی آمادگی نسبت به شرکت های جدید پیدا کردیم، همان گونه که گفتیم شرکت ها بر دو قسم هستند:

الف) شرکه الأشخاص، ب) شرکه الأموال، فرق این دو شرکت این شد که در شرکه الأشخاص، میزان همان وجاهت اشخاص است، سرمایه گذاری های و شرکت ها بر عهده ی اشخاص است، اما خود سرمایه چندان مطرح نیست، اما در «شرکه الأموال» بیشتر سرمایه مطرح است نه اشخاص. چه بسا افرادی باشند در عین حالی که شریک هستند، گمنام هم باشند و مردم آنها را نشناسند.

ص: ۱۷۲

فصل اول راجع به شرکه الأشخاص است، در فصل دوم در باره ی شرکه الأموال بحث خواهیم نمود، اتفاقاً شرکه الأشخاص هم چهار قسم است که ما هر کدام را به طور جداگانه بحث خواهیم کرد، پس در «شرکه الأشخاص» همه ی مسائل در اطراف وجاهت و موقعیت اشخاص می گردد و می چرخد، بر خلاف شرکت اموال که در آنجا اشخاص مطرح نیست، بلکه سرمایه مطرح است.

«شرکه الأشخاص» خودش بر چهار قسم است:

۱- شرکه التضامن، شرکت تضامن این است که دو نفر یا بیشتر با یک سرمایه ی خاصی شرکتی را تشکیل می دهند و به دو مطلب ملتزم می شوند.

اولاً این اشخاص می گویند که تمام التزامات شرکت را به عهده می گیریم، یعنی هم دیونش را به عهده می گیریم و هم

مطالباتش را به عهده می‌گیریم، کلیه‌ی التزامات شرکت بر گردن ما باشد، قهراً اگر شرکت ضرر کرد و تنها سرمایه شرکت برای جبران ضرر کافی نشد، باید این افراد خانه و لانه‌ی خود را بفروشند و دین شرکت را بپردازند. چرا؟ چون از اول شرکت اشخاص است و پای اشخاص در میان است، سرمایه در میان نیست، پس اگر سرمایه وافی شد که چه بهتر! اگر وافی نشد، باید این اشخاص به هر قیمتی که می‌شود التزامات شرکت را بر آورده کنند.

ثانیاً: هیچ شریکی حق ندارد که سهم خودش را به دیگری واگذار کند یا بفروشد مگر اینکه به اذن جمیع شرکا باشد، چون چه بسا افرادی را در شرکت بیاورد که با وجها و اعضای شرکت ن سازند، اینها یک اشخاص خاصی هستند که مردم اینها را شناخته‌اند، اگر فردی سهم خودش را به دیگری بفروشد و ممکن است در اثر این کار یک فرد غیر موجه و نامتناسب ضمیمه‌ی اینها بشود، آبروی این اشخاص و شرکت از بین می‌رود. پس گویا مقوم «شرکه التضامن» دو چیز شد:

ص: ۱۷۳

الف) الإلتزام بجمیع التزامات الشركه، این اشخاص می گویند، آنچه را که شرکت پایش را امضاء کند، به آن عمل خواهیم کرد و پایش می ایستیم.

ب) اعضای شرکت حق ندارند که بدون اجازه ی شرکای دیگر، سهم خودش را به دیگران بفروشد. حال که این دو مطلب روشن شد، باید دانست که از نظر فقه اسلامی این شرکت دو اشکال پیدا می کند:

اشکال اول: چه گونه این افراد تمام التزامات شرکت را ضامن هستند و حال آنکه شرکت هنوز نه بدهکار شده است و نه طلبکار، چون هنوز اول کار است و چیزی بر ذمه اش نیامده، و هذا من قبیل ضمان ما لم یجب (أی لم یثبت)، چیزی که هنوز ثابت نشده، اینها پرچم ضمان را به دست گرفته اند که ما تمام التزامات شرکت را ضامن هستیم و حال آنکه هنوز در ذمه ی شرکت چیزی نیامده تا این اشخاص آن را ضامن بشوند، (ضامن اشخاص است، مضمون عنه شرکت است)؟ این یک مشکل بود که بیان شد.

اشکال دوم: مشکل دوم این است که «منع التداول» خلاف مقتضای عقد است و شاید خلاف مقتضای «الناس مسلط علی أموالهم» است، من بر مال خودم مسلط هستم، چطور می شود که شریک باشم ولی نتوانم سهم خودم را به دیگران واگذار کنم یا بفروشم؟

ما هر دو اشکال را حل می کنیم.

اما اشکال اول، ما نخست باید ببینیم که مسله ی ضمان «ما لم یجب» از کی در فقه شیعه پیدا شده، چون ما روایتی نداریم که بگوید: «لا یجوز ضمان ما لم یجب - لم یثبت -»؟

این جمله از کلام مرحوم شیخ پیدا شده است، یعنی مرحوم شیخ در مبسوط و خلاصه آن را عنوان کرده، ایشان در کتاب مبسوط فرموده که سه تا ضمان باطل است:

ص: ۱۷۴

الف) ضمان مجهول غیر ثابت،

ب) ضمان مجهول ثابت.

ج) ضمان معلوم غیر ثابت،

شخص به دیگری می گوید: فلانی! اگر این خانه را در مقابل صد درهم با زید معامله کردی، من آن صد درهم را از طرف زید ضامن هستم، در اینجا معلوم است اما غیر ثابت، چون هنوز طرف معامله نکرده، شیخ می فرماید هر سه باطل است. دوتایش که بخاطر مجهول بودن شان اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، در «مجهول» ثابت بودن و غیر ثابت بودن فرق نمی کند، چون جهلش مانع است. بنابراین، عمده برای ما همان سومی است که معلوم باشد و غیر ثابت کما اینکه برایش مثال زدم، ولی در کتاب «الخلاف» آن را چهار قسم می کند و می گوید سه تای اول باطل است، اما چهارمی صحیح است، سه تای عبارتند از:

الف) مجهول غیر ثابت، ب) مجهول ثابت،

ج) معلوم غیر ثابت، این سه تا باطل است.

د) معلوم ثابت، این چهارمی صحیح است و تمام ضمان ها از این قبیل می باشد.

پس اولین کسی که این مسئله را مطرح کرده، مرحوم شیخ است در کتاب مبسوط و سپس در کتاب «الخلاف»، از همین جا هم وارد فقه ما شده است، مرحوم شیخ برای مدعای خودش دلیلی نیاورده، تنها دلیلش این است که: «نهی النبی عن بیع الغرر»، ولی این دلیل نیست. چرا؟

اولاً: بیع را گفته نه غرر را، یعنی در روایت نداریم که: «نهی النبی عن الغرر» بلکه داریم: «نهی النبی عن بیع الغرر».

ثانیاً: اگر مجهول باشد غرر است، ولی این معلوم است نه مجهول، یعنی هنوز ذمه ی طرف مشغول نشده، مثلاً- شخص به دیگری می گوید: فلانی! اگر این خانه را به زید به مبلغ صد تومان فروختی، من ضامن پول زید هستم، اینجا نه بیع غرر است و نه غرر.

ص: ۱۷۵

بله! اگر مجهول باشد، حق با شماست (البته بنابر اینکه منهی عنه غرر است نه بیع،)

اما اگر معلوم شد، معلوم چرا مشکل پیدا کند (معلومی که هنوز به ذمه ی مضمون عنه نیامده است)؟

عبارت شیخ در مبسوط: «ولا یصح ما لم یجب، سواء كان معلوماً أم مجهولاً، فالمجهول الذی لیس بواجب (هنوز به گردن طرف نیامده) مثل أن یقول: ضمنت لك ما تعامل فلاناً آخر ما تقرضه أو تداینه فهذا لا یصح لأنه مجهول، (چون معلوم نیست که چه مقدار قرض می دهد) ولأنه غیر واجب فی الحال، والمجهول الذی هو واجب، - یرید ما هو ثابت مثل أن یقول: أنا ضامن لما یقضى لك به القاضی علی فلان أو ما یشهد لك به البینه من المال علیه، أو ما یكون مثبتاً فی دفترك (معلوم نیست که قاضی این آدم را چه مقدار محکوم کند یا من نمی دانم در دفتر خود چه نوشتی) فهذا لا یصح، لأنه مجهول و إن كان واجباً فی الحال. و قال قوم: یصح أن یضمن ما تقوم به البینه دون ما یخرج به فی دفتر الحساب و لیست أعرف به نصّاً. (این دو تا ربطی به بحث ما ندارد) و المعلوم الذی لا یجب، مثل أن یقول: أنا ضامن لما تقرضه لفلان من درهم إلى عشرة، (از یک درهم تا ده درهم را ضامن هستم، اینجا مجهول نیست، اما غیر ثابت است) فهذا لا یصح، لأنه غیر واجب» المبسوط: / ۳۳۵.

مرحوم شیخ در اینجا (مبسوط) فقط به همین سه تا اشاره کرده ولی در کتاب خلاف به هر چهار تا اشاره نموده است، یعنی هم مجهول را دو قسم کرده و هم معلوم را دو قسم نموده. مجهول دو قسم است، چون ثابت و غیر ثابت دارد، معلوم نیز بردو قسم است، ثابت و غیر ثابت. عبارت خلاف را نمی خوانم، چون مقصود این بود که کتاب مبسوط فقط سه تا را بیان نموده، اما در کتاب خلاف هر چهار مورد را مطرح کرده است، آن را که انکار می کند، می گوید: «نهی النبی عن بیع الغرر» و حال آنکه دلیلش فقط و فقط مجهول را می گیرد خواه ثابت باشد یا ثابت نباشد، اما معلوم را نمی گیرد، چه معلوم ثابت باشد که همان ضمان معروف است و چه معلوم ثابت نباشد.

استاد: ظاهراً اینکه مشهور قائل به بطلان ضمان «ما لم یجب» شده اند، یک دلیلی دارند غیر از دلیل غرر، چون دلیل شیخ مال مجهول است و حال آنکه بحث ما در معلوم است نه در مجهول. ظاهراً دلیلش این است که کلمه ی «ضمان» یا از ماده ی «ضمن» است یا از ماده ی «ضمّ یضمّ»، اگر از ماده ی «ضمن» باشد، یعنی ضاد، میم و نون، از نظر شیعه «الضمان نقل ذمه إلی ذمه» است، یعنی از ذمه ی مضمون عنه منتقل می شود به عهده ی ضامن، اگر در واقع ضمان از کلمه ی «ضمن» است، باید نقل ذمه إلی ذمه باشد و این فرع این است که حتماً ذمه ی مضمون عنه مشغول بشود، اما اگر مشغول نشود، چه گونه نقل ذمه إلی ذمه می شود؟!

اما اگر از ماده ی «ضمّ یضمّ» گرفتیم که مبنای عامه است، چون آنها می گویند ضمان، ضمّ ذمه إلی ذمه، چک های امروزی از این قبیل است، مثلاً می گویند من پشت چک فلانی را امضاء کردم «ضمّ ذمه إلی ذمه»، اگر این را قبول کنیم، باید «مضمون عنه» ذمه اش مشغول بشود، ظاهراً دلیل شان این است، نه آن دلیلی که مرحوم شیخ ارائه کردند و گفتند این از قبیل غرر است، غرر در مجهول است و حال آنکه بحث ما در مجهول نیست بلکه در معلوم است، اما هنوز ذمه ی «مضمون عنه» مشغول نشده، آیا این جایز است یا نیست؟ دلیلش این است که ضمان یا مشتق از «ضمن» است یا مشتق از «ضمّ و یضمّ»، اگر اولی باشد، نقل ذمه به ذمه است، اما اگر دومی باشد، «ضمّ ذمه إلی ذمه» است و در هر دو ضمان فرع اشتغال «مضمون عنه» است، دلیلش این است که بیان شد.

استاد: «و مع ذلك كله» من در فقه تفحص کردم، ده مورد را پیدا کردم که آقایان ضامن «ما لم یجب» را تصویب کرده اند، منتها نه هر ضامن «ما لم یجب» را، بلکه آن ضامن ما لم یجب را که مقتضیش هست، یعنی هنوز ذمه اش مشغول نیست، اما شالوده ی ضامن هست، شالوده ی اینکه ذمه ی او مشغول بشود هست، اگر ما این ده مورد را تجویز کردیم، ما نحن فیه داخل است تحت این مورد، ولو فعلاً. ذمه ی شرکت مشغول نشده، اما اشخاص ضامن این شرکت هستند. چرا؟ چون مقتضی است، مقتضی همان عقد است که خوانده اند و انشاء نموده اند:

الأول: ضمان الدرک، ضمان درک این است که مشتری ماشینی را بخرد، متنها در ذهنش می رسد که نکند این ماشین مستحقاً للغير در بیاید و مال خودش نباشد و ممکن است روزی صاحبش پیدا بشود و این را از دست من بگیرد، آن وقت است که دست من به جای بند نیست. در اینجا یا بنگاه یا شخص دیگر از طرف بایع ضامن می شود که اگر این ماشین مستحقاً للغير در آمد، من ضامن پول شما هستم، یا خود بنگاه این را ضمانت می کند، این از قبیل ضامن «ما لم یجب» است، چون هنوز ثابت نشده که این ماشین مال غیر است، بلکه احتمالش می رود که مال غیر باشد. اما چون مقتضی است ولذا آقایان می گویند مانع ندارد، یعنی همگان می گویند ضامن درک هست. البته نوع دیگر از ضامن درک نیز داریم، مثلاً من یک زمین بکری را از کشاورزی خریدم و می خواهم در آن میوه بکارم، یا ساخت و ساز کنم ولی احتمال می دهم که این زمین مستحقاً للغير در بیاید، درخت ها را بکنند، ساختمان را خراب کند یا لا- اقل در خواست اجاره کند و بگوید حالا که این درخت ها و این ساخت و سازها را در زمین من انجام دادی اگر می خواهی در زمینم باقی بماند، پس باید اجاره اش پرداخت کنی. برای رفع این احتمال، یک نفر از طرف کشاورز ضامن می شود و می گوید اگر یک روزی این زمین مستحقاً للغير در آمد، من ضامن تمام هزینه های که شما کردید، هستم. این از قبیل ضامن «ما لم یجب» است، چون هنوز به گردن طرف چیزی نیامده، یعنی معلوم نیست که مستحقاً للغير باشد، بلکه فقط احتمالش را می دهم، ولی در عین حال آقایان می گویند که جایز است. چرا؟ لوجود المقتضی، یعنی مقتضی در اینجا هست.

فرض کنید تعدادی از افراد سوار کشتی شدیم و کشتی ما هم از نوع کشتی های بادی است نه کشتی های امروزی، اتفاقاً طوفانی آمد و کشتی را از این طرف به آن طرف حرکت می دهد و بارش هم سنگین است، من برای حفظ جان خودم به کسی که بارش سنگین است، می گویم: «ألق متاعك فی البحر و أنا ضامن» همگان می گویند: درست است، یعنی اگر انداخت، او ضامن است و حال آنکه هنوز نینداخته است تا ذمه اش مشغول بشود، ولی می گویند اقتضائش هست، یعنی همین که اقتضائش هست که این کشتی لعل غرق شود و اگر کمی سبک کنیم احتمال دارد که غرق نشود، چون مقتضی است فلذا صحیح است و اگر انداخت، می تواند پولش را از طرف بگیرد.

الثالث: ضمان مال الجعالة.

علامه حلی این را گفته است، مثلاً آگهی کرده و گفته ماشین من (یا بچه، یا کیف) گم شده و هر کس او را پیدا کند، فلان مقدار مبلغ را به او می دهم، من با خود فکر می کنم که ممکن است من او را پیدا کنم، ولی او به وعده ی خود وفا نکند، در اینجا یک نفر از طرف آن کس که این آگهی را داده ضامن می شود و می گوید اگر او نداد من ضامن هستم. همه می گویند که این جایز است و حال آنکه این آقا که ضامن می شود، هنوز من دنبال جعاله نرفته ام تا ذمه ی صاحب ماشین مشغول بشود و این تاجر از طرف او ضامن بشود، در اینجا می گویند که خود مقتضی کافی در ضمان است. طرف مایشن خود را گم کرده، من هم چون مبلغ مژدگانی زیاد است فلذا می خواهم دنبالش بروم، پس چون مقتضی هست، فلذا مانع ندارد که این تاجر از طرف صاحب ماشین ضامن بشود، علامه حلی این را تجویز کرده است.

زوجه دو جور نفقه دارد، يك نفقه ی مستقبل دارد، یعنی این زوجه که با شوهرش در حدود هفتاد سال با همدیگر زندگی می کنند، کسی نمی تواند ضامن نفقه ی این زن بشود. چرا؟ چون نفقه ی زن یوم فیوم است، یعنی تا روز نیامده ضمان معنا ندارد، اما اگر صبح شد، زوجه می گوید من نسبت به این شوهر نگران هستم که نفقه ی امروزم را بدهد یا ندهد؟ همسایه می گوید من نفقه ی امروزت را از طرف شوهرت ضامن هستم، و حال آنکه هنوز اول صبح است و چیزی بر گردن شوهر نیامده تا همسایه آن را ضامن بشود، ولی می گویند مقتضی است، مقتضی کدام است؟ مقتضی عقد است، او هم شوهرش است و آفتاب هم بخاطر ما از حرکت نمی ایستد، می گوید ضمانت از نفقه ی زوجه در اول صبح اشکال ندارد. حتی می شود گفت که یکسال و دو سال آینده را می توان ضمانت کرد. چرا؟ هر چند نفقه یوماً فیوماً هست، یعنی تا روز نیامده ذمه ی شوهر مشغول نیست، اما چون عقد بسته است، این عقد مقتضی این است که شوهر بدهکار این زن باشد ولو به صورت جزء العله.

الخامس: ضمان الجريره.

درست است که ضمان الجريره منصوص است، ولی ما منصوص و غیر منصوص را جمع می کنیم و از مجموع آنها و از اشباه و نظائر آنها يك قاعده ی را انتزاع می کنیم، ضمان جريره این است که دو نفر رفیق بسیار صمیمی هستند فلذا با همدیگر عقد می بندند که هر اگر تو به کسی خسارت رساندی، خسارت را من به عهده می گیرم، و اگر من به کسی خسارت زدم، شما باید ضامن خسارت من باشی، نتیجه اش هم این است که اگر یکی از آنها مرد، چنانچه طبقات نسبی و حسبی نباشد، ارث من به شما می رسد، آقایان این را تجویز می کنند و منصوص هم هست و اتفاقاً در عرب هم مرسوم بوده است، در باب بیمه عرض خواهم کرد که عرب جاهلی به یکنوع بیمه معتقد بودند و لو بیمه ی باشد که از مشارکت در دفع خسارات است.

«إذا قال أحد الرجلين للآخر: عاقبتك على أن تنصرتني و تمنع عني و تعقل (یعنی دیه بدهی) و ترثنی و قال الآخر: قبلت، كفی ذلك في لزوم العقل، أي تحمل الدية عن الآخر، و صار ضمان الجريه مبدأ للإرث.

وقال المحقق: و من توالی و ركن إلى أحد برضاه فاتخذته ولياً يعقله و يضمن حدثه و يكون ولاؤه له، صح ذلك و يثبت به الميراث» جواهر الكلام: ۲۵۴/۳۹-۲۵۵. شرائع الإسلام: ۴/۳۹، الميراث بالولاء.

بنابراین؛ در فقه اسلامی ما ضمان «ما لم يجب» هست، منتها نه ضمان «ما لم يجب» بی جهت و بی خود، یعنی عقلانی نیست که انسان از کسی که اصلاً او را نمی شناسد، ضمان «ما لم يجب» او بشود، بلکه باید یکنوع رفاقت و امثال رفاقت در میان باشد تا کسی از دیگری ضامن بشود «ما لم يجب» را.

ما نحن فيه هم از قبیل ضمان «ما لم يجب» غیر معهود نیست بلکه از قبیل ضمان «ما يجب» معهود است. چرا؟ چون در آنجا عقلا و مغز های اقتصادی در کنار هم جمع شده اند و یک شرکتی را تشکیل داده اند، مسلماً شرکت در آینده ممکن است که علاوه بر ربح، ضرری هم داشته باشد، علاوه بر برد، باختی هم داشته باشد، تجارت همیشه یکسو نیست، بلکه گاهی ممکن است ضرری هم بکند، چون مقتضی است و برای اینکه دنیا هم به این شرکت رو بیاورند، از این رو اشخاص می گویند که ضامن تمام خسارت و دیون این شرکت هستیم از ابتدا، بنابراین، از نظر ما این اشکال وارد نیست.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۳ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی شرکه الأشخاص است، جایی که شخص مطرح است، مال در آنجا فرع است، این خودش اقسام چهارگانه داشت و لی بحث ما در قسم اول است که شرکت تضامنی باشد، شرکت تضامنی این است که اعضای آن ضامن می شوند که اگر احیاناً این شرکت ضرر و خسارت کرد، اموال مردم را ضامن هستند و آن را پس خواهند داد.

ص: ۱۸۱

هدف این است که افراد را نسبت به این شرکت جذب کنند که سراغ این شرکت بیایند، و خیال نکنند که اگر روزی مفلس شد، اموال شان به مقدار سرمایه باشد، بلکه اموال دیگر شان را می فروشند و دین شرکت را ادا می کنند، مثل جاهای دیگر نیست که تابع مقدار مال باشد، این گونه نیست بلکه همه ی مالش را جزءاً و کلاً رد می کنند. در اینجا دو مشکل است و ما مشکل اول را در جلسه ی قبل حل کردیم و می خواهیم الآن آن را تکمیل کنیم و آن این است که در میان «فقها» رسم و مشهور است که می گویند ضمان «ما لم يجب» جایز نیست و اگر کسی بخواهد ضامن بشود، باید ذمه ی «مضمون عنه» مشغول بشود تا کسی آن را ضمانت کند، مادامی که ذمه ی «مضمون عنه» مشغول نشده ضمانت معنا نخواهد داشت، آنگاه کلام شیخ را در مبسوط و خلاف خواندیم و همچنین کلام مرحوم علامه را در تذکره نیز خواندیم. سپس شروع کردیم به نظر دادن و گفتیم در عین حالی که فقها می گویند ضمان ما لم يجب باطل است ولی همین فقها مواردی را استثنا می کنند و ما حدود ده مورد را در فقه پیدا کردیم که در آن ده مورد، «ضامن» ضامن می شود در حالی که ذمه ی «مضمون عنه» مشغول

نیست و فقط زمینه و مقتضی ضمان هست و ما تا کنون از موارد دهگانه، پنج مورد را بیان کردیم، الآن می خواهیم پنج مورد باقی مانده را بررسی کنیم:

السادس: ضمان العین المستأجره.

شخص ماشین خود را دو روزه به دیگری اجاره می دهد و از طرفی هم احتمال این را می دهد که ممکن است این ماشین در مسیر راه تصادف کند و آسیب ببیند، فرد سومی می گوید که شما از این جهت نگران نباش، من خودم ضامن هر نوع خسارت ماشین شما می شوم، خواه طرف مقصر باشد یا نباشد، به این می گویند ضمان «عین مستأجره» و همه ی آقایان می گویند که یک چنین ضمانتی اشکال ندارد، و حال آنکه مستاجر و کسی که ماشین را جاره کرده، هنوز ذمه اش مشغول نشده، چون هنوز ماشین سر جایی خودش است و طرف راه نیفتاده و حرکت نکرده، اما از آنجا که مقتضی موجود است و سب ضمان به صورت علت ناقصه هست، آقایان در اینجا می گویند هیچ مانعی ندارد که انسان ضامن بگیرد، حتی می گویند ممکن است مقدار تلف را هم قبلاً مشخص کنند، منتها نه به عنوان ضمان، بلکه بگویند این ماشین اگر عیب پیدا کرد، فلان مبلغ را از شما می گیرم، خواه آن مبلغ به مقدار خسارت باشد یا به مقدار خسارت نباشد. پس در عین مستأجره گاهی طرف ضامن می شود مقدار خسارت را و گاهی یک پولی را مشخص می کنیم که اگر ماشین خسارت دید، شما این مبلغ را به صاحب ماشین بدهید، خواه این مبلغ به اندازه ی خسارت ماشین باشد یا این کمتر و یا بیشتر از آن باشد.

ص: ۱۸۲

فرض کنید من کتاب یا لباسی را به شما عاریه می‌دهم تا از آن استفاده کنید، ولی احتمال می‌دهم که شما نسبت به این عاریه افراط و تفریط کنید و لذا شرط ضمان می‌کنم و می‌گویم اگر این عاریه آسیب دید حتی اگر از روی افراط و تفریط هم نباشد بلکه دچار آسیب سماوی و یا زمینی شد مستعیر در آن هیچ‌گونه نقشی نداشت، شما ضامن باشی.

مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی در کتاب وسیله النجاه می‌فرماید اشکال ندارد که «معیر» مستعیر را ضامن بگیرد، در حالی مستعیر هنوز از آن بهره نبرده و استفاده نکرده است، اما این زمینه وجود دارد که ممکن است این مال در مقام استفاده از ناحیه‌ی مستعیر یا از ناحیه‌ی دیگری آسیب ببیند فلذا شرط خسارت می‌کند.

الثامن: براهه الطیب الضمان.

این در عروه الوثقی هست، البته الآن بیشتر در جراحی‌ها، این را عمل می‌کنند. طیبی می‌خواهد معده و قلب کسی را عمل کند ولی می‌ترسد که این عمل منجر به فلج و یا مرگ شود. فلذا قبل از عمل جراحی براهت می‌گیرند که اگر در چنین جراحی‌ای مشکلی برای مریض پیش آمده طیب ضامن برای این کار نباشد. گاهی از خود مریض و گاهی از ولی براهت می‌گیرند.

می‌گویند اگر بخواهد از خود مریض بگیرد باید در حد غیر مرگ باشد، اما اگر بخواهد از ولی بگیرد حتی در حد مرگ هم می‌تواند ضمانت بگیرد که اگر این عمل جراحی منجر به مرگ شد طیب ضامن نیست.

روایت دارد که «الطیب ضامن» الا اینکه براهت بجوید. در حالی که در اینجا هنوز طیب کاری نکرده و ذمه اش الآن مشمول نیست. براهت می‌جوید، چرا؟ مقتضی هست. به جهت اینکه این بیماری سخت و خطرناک است. چون مقتضی هست آقایان می‌گویند مانعی ندارد. در جواب شاگرد: - البته آن مسئله دیگری است که «و ما علی المحسنین من سیل» هست. اما بحث ما فعلاً در آن نیست بلکه بحث ما در این ابراء است. - مریض ابراء می‌کند، اما چه بهتر که استبراء هم بشود. بعد از آنکه بیمار دچار مشکل شد طلب براهت هم از او بجوید. ابراء قبل از عمل و استبراء بعد از عمل است.

قال السيد الأستاذ الامام الخميني (ره): « (دام پزشك) ، (ابراء، یعنی ذمه ی خود را بری می کند، (در حد قتل می تواند) (فرقش این است که چون قتل بعد از مگر است، فلذا «میت» حتی ندارد تا ابراء کند، اما ولی چون زنده است حتی قتل را هم می تواند ابراء کند (دام پزشك است و می خواهد اسب را معالجه کند) (بچه اش سفیه است ولذا ولی ابراء می کند یعنی بهتر است که هم از مریض استبراء کند و هم از ولی. چون آدم زنده حق دارد که مادام الحیاه از خودش بگذرد، ولی وقتی مرد، دیگر یک چنین حتی ندارد، بلکه این حق منتقل می شود به ولی، اما چون مقتضی است حتی قتل هم اشکالی ندارد، منتها احتیاط در این است که هم از مریض استبراء بخواید و هم از ولی. تحریر الوسيله: ۲/۵۶۱.

و الشاهد أنّ الإبراء كالضمان فرع ثبوت الشيء (یعنی همان گونه که ضمان اشتغال می خواهد، ابراء نیز اشتغال می خواهد) فما لم يكن الشيء ثابتاً لا معنى للتبري عنه بالفعل، فإذا جاز الإبراء لأجل وجود المقتضى كالطبايه و الختان فيجوز الضمان أيضاً عند وجود المقتضى. هنوز ذمه اش مشغول نشده ابراء می کند، چون هر چند هنوز به ذمه ی طیب چیزی نیامده، ولی در آستانه ی این است که ذمه ی او مشغول بشود، زیرا سبب، مقدمات و مقتضی فراهم است، مریض یا ولی پیش دستی می کنند و به طیب می گویند: «أبرئتك»، اگر بگویند ابراء فرع اشتغال ذمه ی طیب است و حال آنکه طیب هنوز دست به چاقو نزده، چه چیز را می خواهند از او ابراء کنند، در عین حال می گویند ابراء جایز است، ما در پاسخ عرض می کنیم اگر ابراء جایز است، ضمان هم جایز است. چرا؟ «لأنّ الضمان و الأبراء يرتضعان من ثدي واحد»، از یک مساس باز می شوند، ضمان اشتغال می خواهد، ابراء نیز اشتغال می خواهد و حال آنکه در اینجا ابراء است بدون اینکه اشتغالی باشد، بله! زمینه ی اشتغال است. زیرا گاهی بعضی از جراحی ها به مرگ و یا به برخی از مشکلات دیگر منتهی می شود، از این رو نه ضمان اشکال دارد و نه ابراء.

در کتاب بیع خواندیم که «کُلُّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، مبیع صحیح آن است که ثمن در مقابلش داده شود، «کُلُّ مبیع یضمن بصحیحه»، ضمانش بالمسئمی است، یضمن بصحیحه، حال اگر فہیدیم کہ باطل است، چه کار باید کرد؟ در باطل ضمان بہ مسما نیست، بلکه ضمان بہ قیمت است اگر قیمی باشد یا ضمان بہ مثل است اگر مثلی باشد. این قانون کلی است خواه شما شرط بکنید یا شرط نکنید. البتہ در اینجا بیشتر نظر بہ ضمان مشتری است نہ بایع، بہ این معنا کہ اگر معاملہ صحیح است باید مسما را بدهد، و اگر معاملہ فاسد است، مشتری یا باید مثل را بدهد و یا قیمت را در صورتی کہ تلف شدہ باشد، البتہ وقتی مثل یا قیمت را داد، بایع ہم ثمن را بر می گرداند بہ مشتری.

بحث در این است کہ چه شما شرط بکنید و یا شرط نکنید، جناب مشتری «عند التلف» ضامن مثل و یا قیمت است.

حال اگر کسی این را شرط کرد، یعنی چیزی کہ مقتضای عقد بود، شرط کرد و گفت: جناب مشتری! در صورت فاسد بودن معاملہ اگر این عین تلف شد، شما یا ضامن مثل هستی یا ضامن قیمت، می گویند این اشکال ندارد. و حال آنکہ هنوز تلف شدہ تا او ضامن باشد، درست است کہ معاملہ فاسد است چون ربوی، یا مجهول است، اما هنوز تلف نشدہ، با اینکہ هنوز تلف نشدہ، از حالا دو قبضہ می کنیم و می گوئیم اگر تلف شد باید یا مثلش را بدهی و یا قیمتش را، این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، یعنی هنوز مشتری تلف نکرده تا ضامن بشود، در عین حال اشکال ندارد. چرا؟ چون مقتضی هست، یعنی این معاملہ ای کہ ما کردیم ممکن است حادثہ ای رخ بدهد و این مال تلف بشود، و لذا من از حالا- پیش دستی می کنم و می گویم: فلانی! اگر تلف شد، باید مثل و یا قیمت را بدهی، چیزی کہ مقتضی عقد بود، یعنی حتی اگر شرط ہم نکرده بودیم، طرف ملزم بود کہ یا مثلش و یا قیمتش را بدهد، آن را دو قبضہ می کنیم، می گویند مانع ندارد. هر چند این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، در عین حال اشکال ندارد چون مقتضی هست.

إن قلت: فائدة ضمان عقدي چیست؟ به بیان دیگر چیزی که خودش بالذات ضمان آور است و در طبیعت عقد ضمان خوابیده، این ضمان مجدد به نام ضمان عقدي، چه فائده ای دارد؟

قلت: فائده و اثرش این است که اگر من ضمان اول را اسقاط کردم، اقلأً ضمان دوم در اینجا کار برد دارد و به درد می خورد. مثلاً- بایع می گوید من آن ضمان اول را اسقاط کردم، در اینجا ما از ضمان دوم استفاده می کنیم، این را در همه جا می گویند، ممکن است یک نفر دارای خیارات سه گانه باشد، اگر یکی را اسقاط کرد، از دومی و سومی استفاده می کند.

قال السيد الطباطبائي اليزدي: اختلفوا في جواز ضمان الأعيان المغصوبه و المقبوضه بالعقد الفاسد و نحوهما على قولين ذهب إلى كلّ منهما جماعه، و الأقوى الجواز، سواء كان المراد ضمانها بمعنى التزام ردها عيناً و مثلها أو قيمتها على فرض التلف، أو كان المراد ضمانها بمعنى التزام مثلها أ قيمتها إذا تلفت (فرق این دو تا (معطوف و معطوف عليه) این است که در اولی ابتدا باید عینش را رد کند، اگر رد عین ممکن نشد، مثلش را رد کند، اگر مثل هم نشد، قیمتش را رد نماید، ولی در دومی عین مطرح نیست) و لذلك لعموم قوله: «الزعيمة غارم» و العمومات العامه مثل قوله: «أوفوا بالعقود». و دعوى أنه على تقدير الأول (که همان ضمان عین باشد) يكون من ضمان العين بمعنى الالتزام بردها مع أنّ الضمان نقل الحق من ذمّه إلى ذمّه أخرى (اینجا تعریف ضمان صدق نمی کند، چون ضمان یا نقل ذمّه إلى ذمّه هست یا ضمّ ذمّه إلى ذمّه، ولی در اینجا هیچکدام نیست، می گویم: فلا نبي! معامله فاسد است، معامله مغصوب، غرری و یا مجهول است، اگر بردی، ضامن عینی، یا ضامن مثلی و یا ضمان قیمت، هنوز ذمّه اش مشغول نیست تا نقل ذمّه إلى ذمّه باشد.) و أيضاً لا إشكال في أنّ الغاصب مكلف بالردّ فيكون من ضمّ ذمّه إلى أخرى، وليس ذلك من مذهبننا.

(حتی این هم درست نمی شود) ضَمَّ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ آخِرَى (فرض کنید بایع غاصب است، مشتری هم ضامن دوم می شود، مثلاً زید غاصب است و مال مغصوبه را به مشتری فروخت، مشتری هم ضامن است، می شود: «ضَمَّ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ»، این را سنی ها می گویند).

بنابر اولی جناب مشتری اصلاً ذَمَّهُ اش مشغول نشده، هنوز ماشین را از جایش تکان نداده و تلفی انجام نگرفته، می گویند این از قبیل ضمان «ما لم يجب» است، در دومی هم بر فرض اینکه ضامن هم شد، ضَمَّ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ است، که بایع غاصب باشد و دیگری هم مشتری.

و علی الثانی (قیمت یا مثل، نه عین) یکون من ضمان ما لم يجب، كما أنه علی الأول كذلك بالنسبه إلى ردّ المثل أو القیمه عند التلف من قبیل ضمان ما لم يجب. ممکن است در عین بگوییم از قبیل ضمان «ما لم يجب» نیست. اما نسبت به مثل و قیمت از قبیل ضمان «ما لم يجب» است. چطور؟ چون مشتری در «عین» همین که دست روی سویچ ماشین گذاشت، ضامن شد فلذا از قبیل ضمان «ما لم يجب» نیست، اما در مثل و قیمت باید حتماً تلف بشود تا بگوییم یا مثل را ضامن است اگر مثلی باشد یا قیمت را ضامن است اگر قیمی باشد. پس نسبت به عین بگوییم از قبیل ضمان «ما لم يجب» نیست، اما نسبت به مثل و قیمت از قبیل ضمان «ما لم يجب» است، چون در «عین» وضع الید کافی در ضمان است، یعنی همین که سویچ ماشین را گرفت یا زمام اسب را گرفت، ضامن عین شد، این ضمان «ما لم يجب» نیست، بلکه ضمان «يجب» است. اما نسبت به ردّ مثل و قیمت، این فرع تلف است و فرض این است که هنوز تلف نشده. مرحوم سید می فرماید: «مدفوعه» خواه اسمش را ضمان «ما لم يجب» بگذاریم در مثل و قیمت، یا ضمان «ما يجب» در عین، این مسئله عرفی است، شخص به دیگری می گوید من الآن که این جنس را به تو می دهم، هم ضامن عین هستی، هم ضامن مثل و هم ضامن قیمت. این عرفی است، یعنی مقتضی در ضمان کافی است «بأنه لا مانع منه بعد شمول العمومات، غایه الأمر أنه لیس من الضمان المصطلح و کونه من ضمان «ما لم يجب» لا یضر بعد ثبوت المقتضی و لا دلیل علی عدم صحّحه ضمان ما لم يجب من نصّ أو اجماع، و إن اشتهر فی الألسن، بل جمله من الموارد حکموا بصحته» العروه الوثقی: ۲۲۷۶. کتاب الضمان: ۴۸.

بنابراین در عین مغضوبه، نسبت به عین از قبیل ضمان «ما یجب» است چون همین که زمام اسب را گرفت و یا دست روی سویچ ماشین گذاشت، هم او ضامن شد و هم من، این ضمان «ما یجب» است، اما نسبت به مثل و قیمت ضمان «ما لم یجب» است، می گوئیم هردو اشکالی ندارد. چرا؟ چون اولی از قبیل «ما یجب» است، دومی هم مانعی ندارد چون مقتضی است.

بله! اولی (که ردّ العین باشد) یک اشکال دارد و آن اینکه ضمانش از قبیل «ضَمَّ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ» است که اهل سنت قائلند.

العاشر: ضمان الصنجه.

کلمه ی «صنجه» معرب «سنگ» است، فرض کنید من از شما یک خروار پیاز و یا سیر می خرم، احتمال می دهم بر اینکه کم بیاید، ولذا به باع می گویم ضامن سنگ هستی، یعنی اگر از یک خروار کم آمد، تو ضامن هستی و باید جبران کنی، این ضمان از قبیل ضمان «ما لم یجب» است چون هنوز نبردم و نکشیدم تا بینم که آیا کم است یا کم نیست، ولی زمینه اش هست. زیرا گاهی اوقات افرادی هستند که همراه گندم، پیاز، سیر و ...، سنگ و آجر قاطی می کنند، ولذا وقتی مشتری بار را باز می کند، متوجه می شود که یک مقدارش سنگ و آجر و امثالش هست، می گوید تو ضامن سنگ هستی.

نکته: باید دانست که ضمان دو معنا دارد، یک ضمان اصطلاحی داریم که عبارت است از: «ضَمَّ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ أَوْ نَقَلَ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ». اگر بخواهیم ضمان اصطلاحی را در نظر بگیریم، طرف باید قبلاً ذمه اش مشغول بشود، تا دومی ضمیمه ی آن بشود، و در عصر و زمان ما در بازار و عرف امروز تمام ضمان ها از قبیل «ضَمَّ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ» است، مثلاً زید می گوید من پشت چک عمر و امضا کردم، از این رو بانگ سراغ او می رود یا سراغ هردو. ضمان دیگر از قبیل «نَقَلَ ذَمَّهُ إِلَى ذَمِّهِ» است، من که ضامن شدم، مضمون عنه رهاست، ضمانی که در اینجا داریم، هیچ ارتباط به ضمان اصطلاحی ندارد، مشکل در اینجا است. آن ده مورد را که شمردیم، جواب نقضی بود، حالا می خواهیم جواب حلی بدهیم، اصلاً ضمان در این ده مورد و در مانحن فیه از قبیل ضمان اصطلاحی نیست و آن این است که خسارت های محتمله را از حالا پیش دستی می کنیم و شرط ضمانت می نماییم و می گوئیم اگر خسارت رسید، تو ضامن باش نه اینکه ذمه ی کسی مشغول شده و ما می خواهیم از ذمه ی او بر می داریم بر ذمه ی دیگری می نهیم، یا می خواهیم شخصی را ضمیمه ی شخص دیگر کنیم. این مسائل در کار نیست بلکه یکنوع تعهد ابتدائی است که اگر این مال خسارت دید، شما ضامن هستی.

بنابراین، اصلاً بردن این مسئله را در باب ضمان اصطلاحی، از همان اول اشتباه است و لذا آن ده مورد را هم نباید در باب ضمان اصطلاحی مطرح کرد، ولی چون خیال می کردند از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، ما هم گفتیم شما ده مورد را جایز می دانید.

ولی حرف این است که کتاب ضمان، غیر از این ضمان است، ضمانی که در کتاب ضمان مورد بحث قرار می گیرد از قبیل ضمان اصطلاحی است نه ضمان ابتدائی، اما در اینجا یک نفر را ابتداءً ضامن می کنیم که ضرر ها و خسارت های محتمله را متحمل بشود. «عقد ابتدائی» و لذا اینها ارتباطی به ضمان اصطلاحی ندارند.

بنابراین، در شرکت نیز شرکت اعلام می کند بر اینکه اعضای این شرکت ضامن هستند، یعنی هر نوع خسارت و دیونی که شرکت پیدا کند، این اعضا از اموال خودشان خسارت را جبران می کنند، این یک ضمان ابتدائی است و ارتباطی به ضمان اصطلاحی ندارد، اتفاقاً نوع موارد دهگانه ای که ما خواندیم، ارتباطی به کتاب ضمان ندارند، بلکه یک نوع ضمان ابتدائی بودند که طرف ضامن می شود و می گوید بیا عقد جدید ببندیم، هر چه شما ضرر کردی، به عهده ی من باشد و هر چه من ضرر کردم، به عهده ی شما. در آخر هم وارث همدیگر باشیم، این ارتباطی به کتاب ضمان ندارد.

الضمان هنا غیر الضمان المصطلح.

إنّ الضمان المصطلح فرع اشتغال الذّمّه، فما لم یکن اشتغال لا یتحقق مفهوم الضمان، و لکن الضمان المبحوث عنه هنا شیء آخر لا صله له بالضمان المصطلح، و هو ضمان عرفی غیر تابع لاشتغال الذّمّه، فهذا الضمان عبارة عن تعهد الشخص للخساره المحتمل علی شخص آخر إذا کان هناك سبب أو مقتض، و هو أمر عرفی و إن لم یکن هناك اشتغال بالفعل، و لکن الموضوع فی مظان توجه الخساره. در زمان و عصر ما مردم خانه های خود بیمه می کنند، شرکت بیمه ضامن می شود که اگر خانه ی شما دچار آتش سوزی شد، بیمه آن را ضامن است و خسارت را جبران می کند، یا همه ی خسارت را جبران می کند یا بعضی از خسارت را، بستگی به نوع بیمه دارد. و حال آنکه هنوز خانه دچار آتش سوزی نشده و ذمه ی کسی مشغول نشده، این ارتباطی به ضمان اصطلاحی ندارد بلکه یک ضمان خاصی است که در زمان ما پیدا شده است.

والعجب بعضی ها که بیمه را صحیح می دانند، در اینجا می گویند که ضمان شرکا صحیح نیست «وعلى ذلك جرت شركات التأمين المعروفة في هذا العصر فصاحب المال يعطى الشركة مالا في قبال أن تضمن، أو في قبال أن تنشئ الضمان (فرقش این است که آن «تضمن» صیغه نمی خواند، ولی اینجا انشاء ضمان می کنیم) فتنشئ الضمان و يلزمها ذلك، و هذا أمر صحيح لعموم الوفاء بالعهد. و العجب أن بعض من عاصرناه يصحح عقد التأمين و في وقت نفسه يقول بعدم صحه ضمان «ما لم يثبت بالذمه» این تناقض است، اگر شما تامین را صحیح می دانید، باید این ضمان را هم صحیح بدانی، چون در بیمه هم هنوز ذمه شرکت بیمه مشغول نشده تا بخواهد ضامن بشود، چون خسارتی پیش نیامده ولی در عین حال آقایان می گویند صحیح است. کما اینکه در کتاب تامین خواهیم خواند.

سؤال: «الضمان هنا تأكيد لضمان العقد»، این راجع به کجاست، مال کدام نقض از آن نقوض دهگانه است؟ مال ضمان المقبوض بالعقد الفاسد، این دنباله ای همان است و لذا حقیقش بود که ضمان صنجه را عقب بیندازیم، این می خورد به عقد فاسد، در عقد فاسد چه شرط بکنیم و چه شرط نکنیم، طرف ضامن است. ولی در عین حالی که طرف ضامن است، دو قبضه می کنیم، یعنی علاوه بر ضمان قبلی، ضمان عقدی هم می کنیم، فائده اش این است که اگر ضمان اولی ساقط شد، دومی سر جایش باقی است و لذا این قسمت مربوط به ضمان عقد فاسد است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۶ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

اشکال اول: بحث در باره ی شرکت تضامنی بود (شرکه التضامن) و در اینجا چند اشکال بود که رفع کردیم و اشکال مهمش این بود که از قبیل ضمان «ما لم يجب» است، یعنی اعضای شرکت از حالا ضامن می شوند که اگر خسارتی بر شرکت وارد شد و شرکت بدهکار شد، بدهکاری های شرکت را از اموال دیگر شان پردازند، و حال آنکه هنوز این شرکت ضرر نکرده، پس چگونه اینها ضامن می شوند.

ص: ۱۹۰

پاسخ: ما در پاسخ این اشکال گفتیم:

اولاً: ضمان «ما لم يجب» اگر مقتضی باشد صحیح است.

ثانیاً: ضمان اینجا مانند آنجا نیست که نقل ذمه إلى ذمه، یا ضم ذمه إلى ذمه باشد، بلکه یک تعهد ابتدائی است و به ضمان اصطلاحی اصلاً ربطی ندارد «لا- بمعنی الإمامی و لا بمعنی السنی». نه نقل ذمه إلى ذمه است و نه ضم إلى ذمه، بلکه یک نوع تعهد ابتدائی است، یعنی طرفین و شرکا از حالا متعهد می شوند که اگر این شرکت ضرر کرد، از اموال دیگر شان دیون شرکت را پردازند تا از این طریق شرکت اعتبار پیدا کند و مردم هم بدانند که اگر شرکت خسارت دید و ورشکست شد، اموال مردم هدر نمی رود، بلکه شرکا از اموال دیگر شان خواهند پرداخت. پس این «ضمانت» نه ضمانت امامی است و نه ضمانت سنّی. بلکه یک نوع تعهد ابتدائی است و لذا کار به آن ضمانت های اصطلاحی ندارد.

اشکال دوم: اشکال دوم این است که در شرکت تضامنی افراد حق ندارند سهم خودشان را به دیگری واگذار کنند، این بر خلاف مقتضای عقد است، چون مقتضای عقد این است که انسان بتواند در مالش هر نوع تصرفی که دلش خواست بکند» الناس مسلطون علی أموالهم»، پس چرا در «شرکت» شرکا ممنوع التذوال هستند و حق ندارند که سهم خود را به دیگری بفروشند.

پاسخ: پاسخ این است که این «شرکت» شرکه الأشخاص است، یعنی سرمایه خیلی مهم نیست، مهم همان اشخاصی هستند که در این شرکت سرجنبانند و لذا برای حفظ اعتبار و آبروی شرکت حاضر نیستند که دیگری بیاید و جزء این شرکت بشود و مقام این شرکت را پایین بیاورد، اینک می گوید حق ندارد به دیگری بفروشند، چون می ترسند که نکند یک آدمی مجهول الهویه و یا سیئ السابقه وارد شرکت بشود و اعتبار شرکت را از بین ببرد، این غرض یک غرض عقلانی است.

ص: ۱۹۱

اما اینکه گفتید این بر خلاف مقتضای عقد است، جوابش این است که این بر خلاف مقتضای خود عقد نیست بلکه بر خلاف مقتضای اطلاق عقد است، البته اگر عقد را مطلق بگذارند، طرف حق دارد که سهم خود را بفروشد، اما اگر مقید کنند، حق ندارد، فلذا فرق است بین شرطی که بر خلاف مقتضای عقد است (مانند ازدواج بدون بهره ی جنسی، این چه ازدواجی است که انسان از آن بهره ی جنسی نبرد، بیع بلا ثمن، یا این چه بیعی است که ثمن نداشته باشد، اجاره ی بدون اجرت، این چه اجاره ای است که اجرت نداشته باشد؟! همه به این گونه ازدواج، بیع و اجاره می خندند و اگر آن را در متن عقد شرط کنند، همه خواهند گفت که آقا مرتکب متناقضین است) و بین شرطی که بر خلاف مقتضای اطلاق است، در مانحن فیه از قبیل قسم دوم است، یعنی این شرط بر خلاف مقتضای اطلاق عقد است، «الناس مسلطون علی أموالهم» این در جای خودش درست است که انسان بر مال خودش مسلط است و هر نوع تصرفی که دلش بخواهد می تواند انجام بدهد، ولی اگر خودش در یک شرائط خاصی بگوید من حق فروش این را به دیگری مادمت الشرکه باقیه ندارم، به این نمی گویند که بر خلاف تسلط است، می گویند تسلط دارد و استفاده خواهد کرد، ولی اطلاق تسلط و دایره ی تسلط را ضعیف کردن است، این شبیه باب شفعه است، هرگاه دونفر در یک زمین شریک باشند، به یک معنا حق ندارند که به دیگری بفروشند، حتی اگر یکی از دونفر فروخت، طرف دیگر حق دارد که معامله را به نفع خود فسخ کند، چطور در آنجا «ممنوعیت» منافات با تسلط الناس علی أموالهم ندارد، در اینجا نیز چنین است.

پس اولاً- این شرط از روی هوا و هوس نیست بلکه با این شرط می خواهند اعتبار شرکت را حفظ کنند تا مبادا افراد ناپاک وارد شرکت بشوند و شرکت را بدنام کنند، در واقع بر این شرط یک غرض عقلانی خوابیده.

ثانیاً: این شرط مخالف خود عقد نیست بلکه مخالف مقتضای اطلاق عقد است.

ما هو المیزان فی کون الشیء مخالفاً لمقتضی العقد و کون الشیء مخالفاً لإطلاقه؟

اگر از شرط تناقض فهمیده شد، به آن می گویند خلاف مقتضای عقد است مانند نکاح بدون التذاذ جنسی، بیع بلا ثمن، اجاره ی بدون اجرت. این تناقض است و نمی شود. اما اگر از آن تناقض فهمیده نشد و مردم نمی گویند که فلانی تناقض گویی می کند بلکه می گویند حق خود را محدود کرد مانند مانحن فیه، در اینجا نمی گویند که فلانی بر خلاف شرکت قدم برداشت یا ضد شرکت حرف زد، بلکه می گویند خلاف مقتضای شرکت است، یعنی اختیاراتش را محدود کرد.

در اطلاق شرکت دست انسان باز است مگر اینکه خودش تسلط و اختیاراتش را محدود کند، گفتم این شبیه شفعه است، چون در باب شفعه طرف می تواند بفروش، ولی شریک دیگر فوراً بایکوت می کند و نمی گذارد که بفروشد. پس در شفعه می تواند بفروشد، منتها شریک دیگر بایکوت می کند، ولی در اینجا اصلاً حق فروش را ندارد و لذا گفتیم شبیه ذلک لا نظیر ذلک. تمّ الکلام فی الشرکه التضامن من أوّله و آخره.

الثانی: شرکه التوصیه البسیطه.

«و هی الشرکه الّتی تعقد بین شریک واحد أو اکثر (این همان نقطه ی مرکزی است) یکونون مسئولین بالتضامن کما فی القسم السابق، و بین شریک واحد أو اکثر (این فرع است، یعنی نفرات بعدی که بعداً وارد شرکت می شوند) یکونون أصحاب حصص مالیه (آنها هم سرمایه گذاری می کنند، اما تماشگر هستند نه بازیگر، یعنی در اداره ی شرکت کاره ای نیستند) و خارجین عن الإدارة و لا یکونون مسئولین إلّا فی حدود حصصهم من رأس المال (اگر شرکت ضرر کرد، به مقداری که سرمایه دارند، از سرمایه ی شان کم می شود نه از اموال خارج از شرکت شان) و یسمون موصین». الوسیط فی شرح القانون المدنی: ۵/۲۴۵ برقم ۱۶۶.

ص: ۱۹۳

شرکت تضامن گاهی یک فرعی برای خودش ایجاد می کند، هسته ی مرکزی خود شان هستند، بعد سراغ یک فرع دیگر می روند، خواه یک نفر باشند یا دو نفر و یا بیشتر، فرع شان می کنند ولی با این تفاوت، آنها نیز همانند اولی ها اموالی را می آورند به همان نسبت، اما اینها را به بازی نمی گیرند، به این معنا که آنها حق اداره ی شرکت را ندارند، حق مدیریت ندارند و در اداره ی شرکت کاره ای نیستند، فقط منتظر المنافع هستند که کی شرکت سود می کند و منافع آنها را می دهد.

به بیان دیگر استخوان بندی شرکت قائم است با نفرات اول و آنان هسته ی مرکزی شرکت محسوب می شوند، افرادی را که بعدا جذب شرکت می کنند هرچند حصص مالی دارند، ولی هسته ی مرکزی شرکت به حساب نمی آیند بلکه جنبه ی فرعی دارند، به این معنا که در اداره ی شرکت سهم ندارند، اگر شرکت ضرر کرد، آنها نیز ضامن ضرر شرکت هستند حسب حصصهم، اما اگر در خارج از «شرکت» اموالی دارند، در این قسمت ضامن نیستند، برخلاف نفرات اول که هسته ی مرکزی شرکت را تشکیل می دهند، یعنی آنان در صورت ورشکست شرکت و متضرر شدنش، علاوه بر اموالی که در شرکت دارند و باید از آن خسارت شرکت را بپردازند، اموال خارج از شرکت خود را هم باید بفروشند و دیون شرکت را پرداخت کنند. ولی نفرات بعدی در صورت ضرر کردن شرکت، فقط به مقدار سهام شان متضرر می شوند، نه اینکه علاوه بر آن، اموال خارج از شرکت خود را هم بفروشند و دیون شرکت را بپردازند.

پس این شرکت سه تا ممیز دارد:

۱- این شرکت اصلی دارد و فرعی، اصلش شرکه الأشخاص است، فرعی شرکه الأموال است، چون نفرات بعدی در اداره و مدیریت شرکت هیچ گونه حق دخالت را ندارند، و به بیان دیگر آنها فقط تماشاگرند نه بازیگر.

۲- نفرات اول که هسته ی مرکزی شرکت محسوب می شوند، مسئولیت شان اعم است، یعنی منحصر به سرمایه نیست بلکه خارج از سرمایه را هم می گیرد، اما نفرات بعدی، مسئولیت شان فقط به مقدار سرمایه ای است که در شرکت گذاشته اند، یعنی هر مقداری که شرکت ضرر کرد، ضرر را تقسیم بر سرمایه می کنند و هر کس به مقدار سهم خود ضرر را متحمل می شوند، ولی گروه اول باید تمام بدهکاری شرکت را بدهند.

۳- حق خرید و فروش، داد و ستد، همه به عهده ی نفرات اول است، به این معنا که نفرات دوم در این جهت هیچ کاره هستند و حق هیچ گونه خرید و فروش و اظهار نظر را ندارند.

الف) إن هذه الشركه مركبه من شركه أشخاص بالنسبه إلى الشركاء المتضامين، و شرکه أموال بالنسبه إلى الشركاء الموصين.

ب) إن الشركاء المتضامين لهم مسئوليه كبرى حيث يكونون مسئولين عن التزامات الشركه برأس مالهم فيها و ما يمتلكون خارجها، بخلاف الشركاء الموصين فمسئوليتهم عند الخساره - محدوده بحدود حصصهم من رأس المال فلا يضمنون عن التزاماتها إلا بمقدار رأس مالهم فيها.

ج) إن إدارة الشركه بيد الشركاء المتضامين فالبيع و الشراء و عامه شؤون التجاره بأيديهم، بخلاف الشركاء الموصين فليس لهم شأن إلا المشاركه في الربح و الخساره حسب رأس مالهم فيها.

ما شرکت تضامنی را به حسب فقه اسلامی بحث کردیم و گفتیم دو اشکال دارد:

اشکال اولش این بود که از قبیل ضمان «ما لم یجب» است و ما از آن دو جواب دادیم و گفتیم اولاً ضمان «ما لم یجب» اشکال ندارد، ثانیاً: ضمان اینجا اصلاً ربطی به ضمان اصطلاحی ندارد (لا نقلاً و لا ضمّاً)

اشکال دومش این بود که این خلاف مقتضای عقد است، ما در جواب گفتیم که خلاف مقتضای عقد نیست بلکه خلاف مقتضای اطلاق عقد است. عین این مسئله در اینجا هم می آید.

هذه هی حقیقه شرکه التوصیه البسیظه إنّما الکلام فی مدى انسجامها مع الفقه الإسلامی.

شرکه التوصیه البسیظه و الفقه الإسلامی

همان اشکال های که در شرکت تضامنی بود، در اینجا نیز می آید.

اشکال اول: اولین اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که در اینجا سه تا ضمان کنار هم هستند، یعنی اولی دو ضمان داشت، ولی اینجا سه تا ضمان هست، اولی دو ضمان داشت، اولاً شرکت ضامن بود، بعداً شرکا ضامن بودند، در درجه ی اول شرکت شخصیت حقوقی داشت و ضامن بود، بعداً در موقع پیاده کردن شرکا هم ضامن بودند، ولی در اینجا سه گروه ضامن هستند:

الف) خود شرکت ضامن است، ب) گروه اول، ج) گروه دوم. این سه گروه ضامن هستند.

جواب: ما در جواب عرض می کنیم چه اشکالی دارد، اگر دو تایش امکان پذیر است، سه تایش هم امکان پذیر می باشد، خصوصاً که گفتیم ضمان اینجا از قبیل ضمان اصطلاحی نیست (لا نقلاً و لا ضمّاً). پس سه تا ضمانت است، در درجه ی اول خود شرکت «بما لها شخصیّه معنویه» ضامن است، یعنی خود این شرکت در عالم اعتبار یک آدمی است، بعداً شرکای اولی، در مرحله ی بعد شرکائی که جنبه ی فرعی دارند..

اشکال دوم: اشکال دوم این است که در اینجا ضمانش دو نوع است، شرکاء ضامنون بکلاً ما یمتلكون، یعنی هر چه دارند باید بفروشند و دیون شرکت را بپردازند.

اما گروه دوم که تماشاگرند و جزء گروه دوم محسوب می شوند، فقط به اندازه ی حصص و سرمایه ی شان ضامن هستند (ضامنون بمقدار حصصهم و اموالهم).

جوابش این است که این هم اشکالی ندارد، چون نه بر خلاف شرع است و نه بر خلاف مقتضای عقد می باشد.

اشکال سوم: اشکال سوم این است که این چه شرکتی است که گروهی تام الإختیار هستند، ولی گروه دوم فقط تماشاگر هستند و هیچ گونه نقشی در اداره ی شرکت ندارند؟

جواب: جوابش این است که این هم اشکالی ندارد. چرا؟ به جهت اینکه این مسئله در جای دیگری نیز است، مثلاً بعضی از شرکاء ساده هستند و ممکن است اموال شرکت را به باد بدهند، ولذا شرط می کنند که شما حق تصرف را ندارید. اما برخی از آنها که (همانند گرگ باران دیده) قوی و مدیر است، او را برای شرکت انتخاب می کنند، چه مانعی دارد که گروه اول انتخاب بشوند برای خرید و فروش و سایر تصرفات، ولی گروه دیگر حق تصرف را نداشته باشند. پس هر دو اشکال قابل دفع است به همان معنای که بیان شد.

بله! گاهی طبق اساس نامه به گروه دوم هم یک مختصر اجازه می دهند که در بعضی از مواقع سر بجنبانند و خود شان را نشان بدهند، مثلاً در انتخاب مدیر عامل حق رأی دارند، یا جزء هیأت مدیره بشوند و یا در انتخاب بازرس حق رأی داشته باشند.

«ربما تسمح قوانين الشركة للموصين أن يشاركون في انتخاب المدير العام التنفيذي (مدير عامل)، أو أن يشاركون في هيئة الإدارة (هيئة مدیره) أو هيئة الرقابه (بازرس) الخ. به آنها این مقدار حق دخالت می دهند، اما اینکه بتوانند جنس بفروشند یا جنس بخرند و یا چک امضاء و ردّ و بدل کنند، این حق را ندارند. چرا؟ به جهت اینکه مصلحت شان نیست.

شرکه التوصیه بالأسهم

این در حقیقت همان دومی است و خیلی با آن فرقی ندارد، منتها مقامش کمی کمتر و پایین تر است، در دومی، آن گروه دوم سرمایه گذار بودند، یعنی همانند گروه اولی به عنوان شرکت پول می آوردند، فقط درجه دو بودند، اما در اینجا شرکت را افراد تشکیل می دهند، بعد فراخوان مشارکت هستند و می گویند هر کس می خواهد در این شرکت ما شرکت کند، اما سهم بخرد، سهم می فروشند، یعنی مثلاً شرکت را صد سهمی یا هزار سهمی می کنند، خود شان در وسط هستند، اما بقیه فقط سهم بخر هستند، هر سهمی را مشخص می کنند، مثلاً از یک میلیون گرفته تا بالاتر، ممکن است یکی یک سهم بخرد، دیگری دو سهم بخرد و هکذا. سهم خرید هستند نه اینکه سرمایه ی شرکت را تشکیل بدهند، در اولی، گروه دوم با آن عقب ماندگی سرمایه ی شرکت را تنظیم می کردند، منتها حق خرید و فروش را نداشتند، ولی در اینجا سرمایه را خود این افراد تشکیل می دهند، غایب ما فی الباب برای شرکت سهامی قائلند، دیگران سهم را می خرند که درجه ی شان حتی از دومی هم پایین تر است، حتی این سهم بخرها هیچ مدخلیتی در شرکت ندارند، نه در انتخاب مدیر عامل و نه در هیئت مدیره و نه در بازرس، فقط یک سهمی را می خرند، بیلان شرکت را می بینند، بیلان شرکت می گوید ضرر کردیم یا نفع، چه بسا این افراد شناخته شده هم نباشند و اینها هم حق انتقال هم دارند، چون در اینجا این سهم در حقیقت یک نوع شرکت اموال است و لذا هر کدام حق فروش سهم خود را به دیگری دارد و لو آن شرکت اول راضی نشوند، چون اینها سرجنبان قضیه نیستند، بلکه فقط دنبال این هستند که شرکت به اینها نفعی بدهد، نه افراد شان شناخته می شوند و سهام شان هم قابل خرید و فروش هستند.

«و هي التي تتكون من شركاء متضامنين يكونون مسئولين في ممتلكاتهم الخاصه عن أي دين على الشركة و شركاء مساهمين مسئولين بنسبه حصصهم في رأس المال، و يقسم رأس المال إلى أسهم قابله للتداول ذات قيمه متساويه. (در حقیقت اینها سهم بخرند، در اولی، گروه دوم سرمایه ی شرکت را تکمیل می کردند، اما اینها این گونه نیستند، یعنی سرمایه ی شرکت مربوط به اولی است، غایه ما فی الباب برای شرکت سهامی قائلند، سهم می خرنند، تفاوت شان با قبلی ها این است که در اولی، «موصین» سرمایه می گذارند، اما اینها سهم بخر هستند. در اولی حق فروش ندارند، ولی اینجا حق فروش را دارند).

و هذا النوع من الشركة یتربّج من طائفتین متضامنین بکلّ ممتلكاتهم و شركاء مساهمین مسئولین بنسبه حصّتهم فی رأس المال، و لكنّها تفارق الشركة السابقه فی أمرین:

۱- أنّ الشركاء الموصین یشاركون بدفع الأموال و النقود إلى الشركة (سرمایه را تشکیل می دهند)، و لكنّهم فی النوع الحاضر یشترون الأسهم (خریدارند نه سرمایه گذار) التي لكلّ سهم قيمه متساويه مع غيره.

۲- إنّ الشركاء الموصین ممنوعون من تداول ما یملکونه من الشركة، بخلاف هذا النوع فإنّ السهام قابله للتداول.

همان بحث قبلی را در اینجا نیز مطرح می کنیم و می گوئیم:

شركة التوصیه بالأسهم و الفقه الإسلامی

این هم اشکالی ندارد، یعنی غالباً اشکال ها را در آن دوتای اول رفع کردیم، مثلاً ضمان «ما لم یجب» را رفع کردیم، حق تداول ندارند، این در اولی و دومی بود، در سومی حق تداول دارند، ولی حق مشارکت در خرید و فروش ندارند، این اشکال را در دومی رفع کردیم و گفتیم این جهتش بر می گردد به مهارت و عدم مهارت.

این آخرین قسمت و بخش است از «شرکه الأشخاص». شرکت محاصه در حقیقت یک شرکت موقت است، فرض کنید که فصل میوه است، فلان شهر هم پرتقال زیاد دارد، پنج نفر با همدیگر شریک می شوند که پرتقال های این شهر را بخرند و جعبه کنند و بفروشند، سه ماه با همدیگر شریکند، یعنی شرکت شان موسمی است، موسم که تمام شد، شرکت هم تمام می شود، به این می گویند: «شرکه المحاصه».

فرض کنید یک کارخانه ی بزرگی است که می خواهند آن را بفروشند، چند نفر با همدیگر شریک می شوند که ابزار و آلات این کارخانه را بخرند، سپس آنها ارواق کنند و بفروشند، همین که اوراق کارخانه تمام شد، شرکت هم تمام می شود به این می گویند شرکه المحاصه. یعنی شرکت موسمی و موقتی.

ما دونفر در امر این شرکت مربوط هستیم، یکی از ما دونفر اگر با دیگری قرارداد بست، ربطی به شرکت ندارد، بر خلاف شرکت های قبلی که هر کدام از افراد «شرکت» قرارداد می بست، معتبر بود، ما با هم اعتبار داریم، اعتبار ما با هم است، اگر یکی از ما دونفر با خارج قرارداد بستیم، خودش ضامن است نه شرکت، یعنی شرکت هیچ نوع ضمانتی در مقابل شما ندارد، رابطه ی ما با شما رابطه ی شرکت است، مادامی که این شرکت است، رابطه داریم، اگر شما با دیگری رابطه بر قرار کردید، شرکت هیچگاه در مقابل او مسئولیت ندارد، بر خلاف شرکت تضامن.

ثانیاً: این شرکت، شرکت موسمی است، یعنی مادامی که ما پرتقال فلان شهر را می خریم و جعبه می کنیم و می فروشیم، شرکت هست، اما همین که پرتقال ها را فروختیم و تمام شد، شرکت هم تمام می شود. این در حقیقت شرکت اشخاص نیست، بلکه شرکت اموال است، ولی اسمش را شرکت اشخاص نهاده اند، ولذا هیچگاه این شرکت را در دفاتر شرکت تسجیل نمی کنند، بر خلاف سه شرکت قبلی که باید در اداره ی شرکت برود و در آنجا به ثبت برسد، شماره بگیرند و اساس نامه بدهند و اسمی برای شرکت خود انتخاب نمایند، ولی این چهارمی این گونه نیست، یعنی لازم نیست که ثبت نام کنند، لازم نیست که برای شرکت خود اسمی انتخاب کنند، این یک شرکت موقت است که از تمام قیود آزاد است.

«و هي شركة تعقد بين شخصين أو أكثر على أن تكون الشركة مقصوده على العقلاقه بين الشركاء فلا تسرى في حق الغير و لا يتم تسجيل اتفاهيه شركة المحاصه في السجيل التجارى(هرگز این شرکت را در دفاتر شرکت ثبت نمی کنند، در حالی که سایر شرکت ها باید به ثبت برسند و اساس نامه اش را بدهند و ...)» و لا يتم إظهارها (يعنى اینکه در روزنامه ها اعلام بشود و نامش را ببرند) و يجب أن يدير أحد الشركاء العمل بإسم الخاص، و لا يكون للشركة اسم تجارى أو عنوان أو ذمه ماليه غير ذمه الشركاء و تقسم الأرباح و الخسائر التى تنشأ من أعمالهم بين الشركاء حسب الشروط المتفق عليها فى عقد الشركة، سواء حصلت تلك الأرباح أو الخسائر من قبلهم مفردين أو مجتمعين». ضرر از ناحیه ی یک نفر باشد یا از ناحیه ی دیگران، خلاصه این یک چیز موسمی هست، موسم که تمام شد، این هم تمام می شود و لذا ما نباید این را در شرکت اشخاص بیاوریم و طرح کنیم بلکه بهتر آن است که آن را در شرکت اموال مطرح کنیم. تم الكلام فى الشركة للأشخاص.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۷ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۷

Your browser does not support the audio tag

همان گونه که بیان شد، ما دو نوع شرکت داریم:

الف) شرکت الأشخاص، ب) شرکت الأموال.

باید دانست که در «شرکه الأشخاص» تمام مسائل دور کاکل اشخاص می گردد، به این معنا که نام اشخاص در شرکت ثبت می شود، اعلام هم می شود، مردم که علاقمند هستند با این شرکت معامله کنند بخاطر نام های نیکی که در این شرکت است، یا خوش نام هستند، یا صاحب ثروتند یا سابقه ی خوبی در تجارت دارند.

ص: ۲۰۱

«شرکه الأشخاص» خودش چهار قسم داشت که در همه ی آنها اشخاص مطرح بود، غالباً یا همگی شرکت شان به صورت تضامنی است، به این معنا که ضامن دیون شرکتند، اما نه فقط در حدود اموال شرکت بلکه خارج از شرکت هم اموالی که موسسین دارند، آنها نیز جبرانگر زیان و خسارت شرکتند، پس غالباً «شرکه الأشخاص» همیشه توأم است با شرکت تضامنی که نام اشخاص در آنجا مطرح است، ولی بحثی که الآن می خواهیم مطرح کنیم در باره ی شرکت الأموال است، اشخاص در اینجا گمنام هستند، هیچ نامی مؤثر نیست، مؤثر همان ثروتی است که افراد جمع کرده اند و می خواهند با آن تجارت کنند، اگر هم روز اول نام اشخاص مطرح بود، کم کم این نام ها مخفی و پنهان می شوند و تحت الشعاع اموال و ثروت شرکت قرار می گیرند.

بله! در روز های آغازین شرکت ممکن است نام چند نفر برده شود، ولی به مرور زمان، اشخاص تحت الشعاع اموال قرار می گیرند. از اینجا معلوم می شود که نقطه ی مقابل شرکت الأشخاص می باشد که تضامنی است، در تضامنی از آنجا که اشخاص مطرحند، اشخاص ضمانت می کنند تمام خسارت ها را، چه اموال شرکت وفا بکند یا نکند، اگر اموال شرکت وفا به دیون شرکت نکرد. باید از خارج از اموال شرکت دیون شرکت را بپردازند، در حالی که در شرکت الأموال مسئله این گونه نیست

بلکه ضمانت حول و حوش اموالی است که شرکت دارد.

از کتاب های که در باره ی شرکت نوشته اند، انسان استفاده می کند که هدف از شرکت اموال این است که سرمایه های کوچکی که در دست مردم است ولی کار آمد نیستند، مثلاً فلان آدم یک میلیون دارد، زید دو میلیون دارد، عمرو نصفش را دارد، این سرمایه های کوچک کار آمد نیست با تشکیل «شرکه الأموال» مؤسین می خواهند این سرمایه های پاشیده و متفرق را که در دست مردم است یکجا جمع کنند تا کار آمد باشند و تا هم شرکت نفع ببرد و هم کسانی که در این شرکت پول می گذارند.

ص: ۲۰۲

بنابراین؛ ما اگر بخواهیم در «شرکه الأموال» بحث کنیم، باید در سه مرحله بحث کنیم:

۱- تعریف شرکت اموال؛

۲- شرایط شرکت اموال.

۳- ویژگی های شرکت.

پس هدف از شرکه الأموال، جمع کردن سرمایه های متفرقی است که در دست افراد مختلف قرار گرفته اند بدون اینکه کار آمد باشند، همه را در یکجا بریزند تا کار آمد بشوند.

فاعلم شرکه الأموال تنقسم إلى اقسام ثلاثة:

۱- شرکه المساهمه العامه (شرکت سهامی عام)

۲- شرکه المساهمه الخاصه (شرکت سهامی خاص)

۳- ذات المسئوليه المحدوده (شرکت نسبی محدود). نسبی را در زبان فارسی به کار می برند ولی در لغت عرب کلمه ی نسبی را به کار نمی برند.

پس شرکه الأموال سه بخش است، گاهی سهامی عام است، گاهی سهامی خاص است و گاهی با مسئولیت محدود. باید ببینیم که سومی چه می گوید و حال آنکه در اولی و دومی نیز تا حدی مسئولیت محدود به همین سرمایه است؟

در دائره المعارف های فارسی این شرکت ها را از نظر فارسی به خوبی شرح کرده اند.

حال که معلوم بر اینکه بحث ما در شرکه الأموال است نه در شرکه الأشخاص. یعنی اینجا مسئله دور کاکل اموال می گردد نه اشخاص، یعنی اشخاص در اینجا مطرح نیست و باز فهمیده شد که هدف از شرکه الأموال این است که سرمایه های کوچک در یکجا جمع بشوند تا کار آمد باشند، پس قبلاً باید در سه جا بحث کنیم:

الف) شرکت سهامی عام، ب) شرکت سهامی خاص، ج) شرکتی با مسئولیت محدود.

اما القسم الأول، أعني شركة المساهمة العامه (شركة سهامی عام) نخست باید بینیم تعریفش چیست، شرائطش چیست، ویزگی هایش کدام می باشد؟

تعریفش این است که یک جمعیت و گروه خاصی شرکتی را با یک سرمایه ی خاص تشکیل می دهند، مثلاً می گویند سرمایه ی این شرکت صد میلیون تومان در نظر گرفته شده است. باید بخشی از این سرمایه را خودشان بپذیرند.

مثلاً بیست در صد را باید مؤسسين بپذیرند، هشتاد در صد دیگر را از مردم جمع کنند، اول باید سرمایه را معین کنند که سرمایه ی این شرکت در آینده چند صد میلیون تومان خواهد شد، مبلغی را که باید خود مؤسسين بپذیرند بیست در صد است، حتی لازم نیست که بیست در صد را نقداً پردازند و آن را به حساب شرکت در بانگ بگذارند. بلکه اگر سی و پنج در صدش را (از بیست در صد) نقداً به حساب شرکت در بانگ بگذارند، کافی است.

بعد از آنکه این کار شد، می توانند بقیه ی سهام را فراخوان عمومی کنند و بفروشند، یعنی بیست در صدش مال خودشان است (بیست میلیون)، هشتاد میلیون سرمایه است، این را ممکن است هشتاد سهمش بکنند. هر سهمی را بفروشند و در اختیار باشد. آنها هم که سهامند باید قبلاً مبلغی را پردازند، همه اش نقد نمی شود، یک بخشی را که قانون معین می کند، سهم خودشان پردازند، گاهی همه را می پردازند و گاهی بخشی را، حتی کسانی هم که شریک می شوند، لازم نیست که نقد باشد، بلکه می توانند حتی باغچه یا ماشین را سهم قرار بدهند، یا عقار (خانه) را جزء سهم قرار می دهند که بفروشند تا سرمایه ی شرکت باشد.

گاهی عمل را برای خودش سهم قرار می دهد، فرض کنید کسی مهندس است و شرکت هم سخت به او نیاز دارد ولذا عمل او را به عنوان سهم می پذیرند.

دیدگاه فقها در باره ی دین

آیا دین را هم می شود سهم قرار داد، مثلاً شخص می آید و می گوید من از فلان آدم به مبلغ یک میلیون تومان طلبکارم و این هم چکش، این چک را از من بگیرید و مرا ذی سهم کنید، این بستگی دارد که آیا دین می تواند جزء سرمایه باشد یا نه؟ فقهای ما گفته اند که دین را نمی شود به عنوان سرمایه قرار داد.

استاد: ولی ما گفتیم که مانعی ندارد که دین هم جزء سرمایه باشد خصوصاً دینی که قابل وصول باشد.

این تعریف «شرکه الأموال بود»، یعنی جمعیت و گروهی، شرکتی را تأسیس می کنند که هم صاحب نام و نشان هستند و هم سرمایه ی شرکت را در نظر می گیرند که ممکن است صد میلیارد باشد، باز گفتیم ممکن است که بخشی از این سرمایه را خود شان به عهده بگیرند تا برای دیگران سرمشق باشند، مثلاً بیست در صد را خود شان به عهده می گیرند، البته لازم نیست که همه ی بیست در صد را نقداً پردازند، بلکه می توانند سی و پنج در صد شرکت را نقداً به نام شرکت پردازند، یعنی همین که به حساب شرکت در بانک بگذارند کافی است. بعداً فراخوان عمومی کنند، سهام بفروشند و سهام هم فرق می کند یعنی کم و زیاد دارد، ولی همه ی سهم ها مساوی است، هر سهمی یک میلیون، هر سهمی پانصد هزار، سهم ها مساوی هستند، گاهی یک نفر یک سهم می خرد، و ممکن است یک نفر ده سهم بخرد. این بستگی دارد به قدرت مالی افراد.

ص: ۲۰۵

این در حقیقت ماهیت شرکت سهامی عام است. چرا عام است؟ اینجا مؤسسين هستند، بقیه را فراخوان عمومی می کنند، یعنی هر کس می تواند برای خودش سهمی را بخرند. این بود تعریف «شرکه الأموال».

از مطالعه ی کتاب های شرکت در می آید که شرکت در اشخاص، مقدمه ی شرکت در اموال است، یعنی ابتدا می خواهند اسم و رسم پیدا کنند، آنگاه کم کم از این کانال وارد شرکت در اموال بشوند، یعنی اموال پراکنده را جمع کنند تا هم خودشان سود ببرند و هم دیگران.

شروط الصَّحَّه

شروط صحتش همانند شروط صحت کتاب های فقهی ما می ماند و آن اینکه آن کس که مساهم است و سهم می خرد، در درجه ی اول باید عاقل و بالغ باشد، دیوانه و غیر بالغ نه حق تأسیس شرکت را دارد و نه حق مساهمه در شرکت را. بله! ولی صبی و مجنون می تواند از طرف آنها سهمی را بخرد. اما خودشان قابلیت این کار را ندارند.

و أهم هذه القيود ما يأتي:

۱؛ «لا يجوز الترخيص في إنشاء مساهمه، (اینها نمی توانند فراخوان عمومی کنند و بگویند ایها الناس! بیایید سهام بخرید مگر اینکه تعداد مؤسس ها به هفت نفر برسند) إلا إذا كان من الأعضاء المؤسسين سبعة على الأقل (ما در پاورقی نوشتیم که عدد هفت جنبه ی شرعی ندارد، فقط جنبه ی قانونی دارد).

ب) يجب أن يكون رأس مال الشركه كافيًا لتحقيق غرضها (مثلاً می خواهند یک راهی را از اصفهان تا مشهد بکشند، بعداً هم که راه کشیده شد هر ماشینی که از آنجا عبور کرد، یک مبلغی بگیرند، باید سرمایه آنان کافی برای کشیدن این راه باشد، نه فقط سرمایه ی مؤسسين، بلکه همراه آن سرمایه ی مساهمین و سهم بخرها را نیز مورد نظر قرار می دهند.

ص: ۲۰۶

به بیان دیگر اینکه گفتیم سرمایه‌ی شرکت صد میلیارد باشد، باید این صد میلیارد نسبت به این برنامه کافی باشد یا می‌خواهند سدی را احداث کنند و آب‌های سرگردان و متفرق را در آنجا جمع کنند و حفظ نمایند تا بعداً آن را بفروشند، باید پول شان نسبت به سد سازی کافی باشد نه اینکه در وسط راه بدون اینکه پروژه تمام بشود، پول و سرمایه تمام بشود، این را نه قانون اجازه می‌دهد و نه شرع. چرا؟ به جهت اینکه اموال مردم باطل می‌شود) و تَوَسَّيسُ الشَّرْكَهَ إِلَّا إِذَا كَانَ رَأْسُ مَالِهَا مَكْتَبًا فِيهِ بِالْكَامِلِ، و قام كلُّ مكتتب بأداء الربع على الأقل (هر کس که سهم می‌خرد، لا اقل باید یک چهارم را بدهد) من القیمه الاسمیة (اسمیة به معنای اصلیه است، هر سهام اصلش یک قیمتی دارد، اقلاً سهمی را که می‌خرد باید یک چهارم قیمت اصلی را بپردازد، البته ممکن است این سهام در آینده ترقی کند، اما باید یک چهارم آن قیمت اصلی را بدهد.

ج) یقسّم رأس مال الشركة إلى أسهم متساوية.

ثم إنّ هذه القيود تختلف حسب قانون كل بلد (مثلاً هر کشوری برای خودش یکنوع قانون دارد و می‌گوید هفت نفر باشد کافی است، کشور دیگر ممکن است قانونش به گونه‌ی دیگر باشد و هفت نفر را کافی نداند، ایران بگوید که باید نصف این مبلغ در بانگ پرداخت بشود، ولی کشور دیگر بگوید که ثلثش هم کافی است، ولذا در این جهتش بحث نخواهیم کرد، بلکه ما فقط ماهیت شرکت را بحث خواهیم کرد، اما این قیود تابع انتخاب افراد است. البته افراد هم که در یک مملکتی زندگی می‌کنند که دادگستری آنجا باید نظارت کند، ناچارند که قیود هر مملکت را رعایت کنند تا در آینده دچار مشکل نشوند، همه‌ی ما می‌گوییم عقد کردن دختر ثبت لازم ندارد، اما الآن بدون ثبت احدی عقد نمی‌کنند، این بخاطر این نیست که عقد کردن بدون ثبت شرعی نیست یا شرعی است، بلکه این بخاطر یک سلسله مصالح است که دست دختر به یکجای بند باشد، چون اگر بدون ثبت عقد کنند و بعداً بین آنها اختلاف به وجود بیاید، یکی منکر عقد بشود، آن وقت است که این دختر، لا مزوجه و لا محرره بل یكون كالمعلقة، این قوانین هیچکدام جنبه‌ی شرعی الزامی ندارد ولذا در هر بلد و شهری مختلف است، اما رعایتش بخاطر این است که زیر چتر قانون این مملکت زندگی می‌کنیم ولذا ناچاریم که این قوانین در شرکت نامه رعایت بشود.) ولذلك حذفناه ما ذكره السنهوري من الخصوصيات للقانون المصري. پس یکی از شروط صحت شرکت سهامی عام، اهلیت مؤسّسین است (الاهلیة).

۲؛ الرضا بالشركه غير مشوب (يعنى در آن طيب نفس باشد).

يشترط أن يكون الشريك راضياً بالشركه دون أن يشوبه غلط تدليس أو إكراه أو استغلال (استثمار، يعنى طورى نشود كه وجود اين آدم، مايه ي استثمار طرف بشود) و إلا يكون عقد الشركه قابلاً للإبطال لمصلحه الشريك الذى شاب رضاه عيب، و له بعد الوقوف على التدليس أو رفع الإكراه أن يجيز العقد و وفقاً للقواعد المقرره فى إجازة العقود القابله للإبطال» الوسيط للسنهوى: ۲۵۱/۵-۲۵۲. اين تعبير هاى سنهوى است، و لى تعبير ما اين است كه در مرحله ي اول رضائت مى خواهد، ثانياً طيب نفس مى خواهد، چون رضائت غير از طيب نفس است، يعنى ممكن است انسان راضى باشد و در رودرواسى غير كند اما طيب نفس نداشته باشد. علاوه بر اين، تدليس و كلاه گذارى نباشد.

۳؛ المساهمه بحصه ماليه

اين آدمى كه مى خواهد جزء مساهمين باشد، بايد نقداً يك مالى داشته باشد نه اينكه با دست خالى بيايد و خود را جزء مساهمين بشمارد)

إن كل شريك يجب أن يساهم بحصه فى رأس مال الشركه؛ و إن هذه الحصه قد تكون نقوداً (طلا و نقره) ، أو أوراقاً مالياً (اسكناس) أو منقولات (مانند فرش) أو عقارات (خانه و باغ) أو حق إنتفاع (يك جايى هست كه من حق انتفاع دارم، مثلاً موقوفه اى است كه انتفاعش با من است، من موقوف عليه هستم، انتفاع اينجا را جزء سهم قرار مى دهم) أو ديناً فى ذمه الغير (بنابراينكه دين هم مى تواند سرمايه باشد) أو إسماً تجارياً (مثلاً يك تجارتي دارم كه صد سال سابقه دارد، دنيا و كشور آن را شناخته، مى گويم من اين اسم و اين آرم را به شما مى دهم به شرط اينكه من هم چهار سهم داشته باشم، آرم و نام را براى شركت مى فروشد، اين آرم ها و نام ها خودش كار ساز است خصوصاً اگر سابقه داشته باشد و عمل كردش هم عمل كرد خوبى باشد) أو شهاده اختراع (شخص مخترع است و گواهى اختراع دارد و اين خودش قيمت دارد و آن را به عنوان سهم قرار مى دهد) أو عملاً (يا طرف برق كش ماهر و خوبى است) أو غير ذلك يصلح أن يكون محل الإلتزام» نفس المصدا: ۲۵۷/۵.

ص: ۲۰۸

و لکن فی جعل الدین فی ذمه الغير عمل الغير أو سهماً، موضع اختلاف عند الفقهاء، و إن كان الأقوی عندنا صحه جعلهما سهماً.

ما این را در شرکت های اسلامی خواندیم که آیا می شود یک نفر جزء شرکت بشود و بگوید سرمایه ی من آن طلبی است که از زید دارم، شرکت آن طلب را از زید بگیرد و مرا جزء مساهمین قرار دهد. آیا این جایز است یا نه؟ دیگران گفتند جایز نیست ولی ما گفتیم جایز است.

(د) والربح والخساره بنسبه الحصه

یعنی هر کس به اندازه ی سهم خودش سود یا زیان می کند، اگر دو سهم شریک است، ربحش هم کم است، اما اگر سهمش زیاد تر است، ربحش هم زیاد خواهد بود، هکذا در خسارت. یعنی بستگی دارد به مقدار سهم.

طبیعه الشركه تقتضى أن يكون نصيب كل شريك في الربح والخساره بنسبه حصه في رأس المال، فإذا لم يعين عقد الشركه نصيب كل من الشركاء في الأرباح والخسائر (اما اگر گفتیم شرکت نامه داریم، ولی نگفتیم که ملاک تقسیم درآمد و ضرر چیست، این را نگفتیم، منصرف می شود به آنچه که امروزه معمول است و آن این است که خسارت به اعتبار سهام است، درآمد نیز به اعتبار سهام می باشد. هر کس که سهامش زیاد بود، درآمدش هم زیاد خواهد بود، آن کس که درآمدش کم است، خسارتش هم کمتر خواهد بود) كان نصيب كل منهم في ذلك بنسبه حصه في رأس المال» نفس المصدا: ۵/۲۸۵.

إلى هنا تم ما ذكره من شروط الصحه و مقومات الشركه المساهمه.

اینها همه ی شروط صحت را بیان نکرده اند، مثلاً ما معتقدیم که در بیع غرر نباشد، خطر نباشد، انشاء شان هم انشاء منجز باشد نه معلق. هر چه را که ما در کتاب بیع خواندیم در اینجا هم معتبر هستند.

ص: ۲۰۹

خصائص و ویژگی این شرکت چیست؟ این شرکت به اساس یک مثلث درست می شود.

اولاً: باید حجم رأس المال بالا باشد، شرکتی که سرمایه اش ناچیز باشد فایده ندارد و سود آور نیست.

ثانیاً: از نظر نام و نشان خوشنام باشند، نه اینکه سرمایه و پول مردم را جمع کنند و بعد از مدتی غیب بزنند و کس نداند که کجا رفتند و سرمایه ی آنها را چه کردند.

ثالثاً: قیمت سهام هم قابل خرید و فروش بشود، یعنی طوری نشود که نشود آن را خرید

«فی تداولها فی أسواق المال حیث یتراجع - عدا مرحله التأسیس - الإعتبار الشخصی، فیختفی دور الأشخاص (کم کم اشخاص نام شان گم می شوند و تمام مسائل دور کاکل اموال می گردد و لذا گفتم که شرکه الأشخاص، کأنه مقدمه ی شرکه الأموال است، یعنی آن را پل قرار می دهند برای شرکه الأموال)».

بذلک تتجسد فکرة الشخصیه المعنویه المستقله بوضوح (بنا شد که افراد گم شوند، آنچه که باقی در دایره می ماند همان اموال است، پس معلوم می شود که شرکت یک شخصیت حقوقی و معنوی دارد بدون اینکه کار به افراد داشته باشد، خود افراد در حقیقت زیر این اموال مخفی و پنهان هستند، اشخاص در تأسیس مؤثرند، اما در مرور زمان آنها کم رنگ می شوند)

فیظهر کیان اقتصادى خارج الأشخاص، و لا تتداخل أموال هذا الکیان مع أموال الأشخاص المکونین (مؤسّسین) له (ضمناً اموال این شرکت با اموال دیگر افراد تداخل ندارد، به خلاف شرکت تضامنی که ناچار بودند همه چیز خود را بفروشند و دیون و بدهکاری های شرکت را بپردازند).

لا يظهر اسم الشركاء في إسم الشركة لعدددهم الكبير، و لغياب الاعتبار الشخصي و لذلك يكون للشركة اسم مبتكر إضافة إلى دلالة على نشاط الشركة.

اصلاً اسم شركا در راديو، تلويزيون و روزنامه ها گرفته نمی شود. چرا؟ چون تعداد شان زياد است، فرض کنید مؤسسين نه نفر هستند و هزار نفر ديگر هم جزء مساهمين هستند و لذا اشخاص به درد نمی خورند.

بايد يك اسمی را برای شرکت انتخاب کنند که حاکی از فعالیت شرکت باشد، یعنی نامی را انتخاب کنند که جالب و نشاط آور باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۸ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag

در این «فصل» در مورد شرکت اموال بحث می کنیم، یعنی بحث ما در شرکت الأشخاص (که چهار قسم بود) به پایان رسید و در آنجا غالباً یا همگی محورشان این بود که اشخاص مطرح اند و لذا اگر ضرر کرد نه تنها اموال شرکت را ضامن هستند بلکه حتی اموال خارج از شرکت را هم ضامن می باشند، ولی در این فصل جدید سراغ «شرکه الأموال» آمده ایم، و در این جا مسئله برعکس است، یعنی اشخاص مطرح نیستند بلکه اموال مطرح اند.

به بیان دیگر انسان بعد از مطالعه می فهمد که شرکت اشخاص گاهی مقدمه است برای شرکت اموال، به این معنا که ابتدا می خواهند که نام و نشانی پیدا بکنند تا بعداً بتوانند شرکت اموالی تشکیل بدهند، «مؤسسان» در شرکت اموال تا بیست در صد سرمایه را تأمین می کنند، بقیه را هم سهم فروشی می کنند و سهام دیگران می آید و لذا می گویند:

« شرکت سهامی عام»، که در زبان عربی می گویند: «شرکه المساهمه العامه»، و این شرکتها، شرکتهای غول پیکرند و دولتها خیلی روی این شرکت ها حساسیت دارند، از این رو شرائط و قیود زیادی روی آن گذاشته اند که مبدا اموال مردم به هدر برود، چون در اینجا بیست درصد مال خودشان است، اما بقیه را از توده ی مردم (یعنی بیچارگان و افرادی که سرمایه ی مختصری در دست دارند) جمع می کنند و لذا دولتها نسبت به این گونه شرکت ها بسیار حساس اند و لذا روی این شرکتها قیود و شروط زیادی می نهند. آنگاه ما گفتیم که این «شرکت» شبیه دولت است، یعنی همان گونه که دولت دارای قوای سه گانه است از قبیل:

ص: ۲۱۱

۱- قوه ی تقنینیه، قانون گذاری در مجلس ، ۲- قوه ی اجرایی، که خود دولت است ، ۳- قوه ی قضائیه، که دادگستری است. اتفاقاً این شرکت هم به خاطر وسعت و گستردگی که دارد، دارای تشکیلات شبیه تشکیلات دولتی است، یک جمعیت مرکزی دارد که هسته ی مرکزی آن را تشکیل می دهند و در حقیقت خط و خطوط این شرکت را معین می کنند ، که این در حقیقت به منزله ی قوه ی تقنینیه است، علاوه بر آن، دارای هیئت مدیره است و مدیر عامل، که این ها در حقیقت مجری

شرکت اند، علاوه بر آن دو، بازرس دارند که این هم در حقیقت حکم قوه ی قضائیه را دارد، یعنی اگر کمی دقت کنیم هر سه چیز در این جا هست، «جمعیت مرکزی» به منزله ی قوه ی تقنینیه ، هیئت مدیره که جمعیت مرکزی انتخاب می کند و هیئت مدیره هم مدیر عامل را انتخاب می کند، اینها حکم مجریه را دارند، بازرسان که عربها به آنان می گویند: «الرقابه»، ولی ما می گوئیم بازرس، اینها قوه ی قضایی این شرکت هستند.

اگر این افراد مبلغی از این شرکت را بدهکاراند و هنوز ندادند، سراغشان می روند و از آنها درخواست می کنند، منتها اینها خیلی مداخلت در مسئله ی ما ندارد. آنچه که در حقیقت سبب می شود بر اینکه این شرکت جان بگیرد، شرکت باز است، که راه را باز گذاشته و فراخوان عمومی کرده که مردم بیایند و در اینجا شرکت کنند و در آخر هم سودشان را ببرند، این سبب می شود بر اینکه این شرکت موفق شود.

«يقسم رأس المال في شركة المساهمه إلى أجزاء صغيرة تسمى الأسهم و هي قابلة للتداول ، و هذه الخاصه و الخاصه المتقدمه (المسؤوليه محدوده) هي التي تشجع الأفراد على المشاره في هذه الشركات، حيث إنّ المسؤوليه محدوده أولاً، و للشريك أن يتخلى عنها في أي وقت شاء ببيع سهمه للغير ثانياً ، و لذلك تسمى الشركه المفتوحه ، إذ يستطيع كل شريك أن يدخل فيها أي فرد كان و تنتهي شراكته بالتخلي عن الأسهم في سوق الأموال» .

پس تا اینجا دو مطلب را بیان کردیم:

(الف) این شرکت ها را تشبیه کردیم به دولت،

(ب) علت اینکه این گونه شرکتها جان می گیرند، دو چیز است:

اولاً: سهامش کوچک است و همگان قدرت شرکت در آن را دارند.

ثانیاً: هر کس که سهمش را داد، مشکل دیگری ندارد، به این معنا که اگر سود کرد، از سودش استفاده می کند و اگر سود نکرد، فقط سهمش از بین می رود و نسبت به اموال دیگرش تجاوز نمی کند.

بحث ما در «شرکت مساهمه عامه» از نظر قوانین وضعی به پایان رسید. به بیان دیگر ما تا حال هر چه می گفتیم، از جنبه های شرعی نمی گفتیم، بلکه جنبه های وضعی آن را بحث می کردیم، که عرب ها به آن می گویند: «قوانین وضعی»، ولی ما می گوئیم:

«قوانین دولتی و رسمی».

شرکه المساهمه العامه و الفقه الإسلامی

پس ما تا کنون زبان و بلندگوی کسانی بودیم که این نوع شرکتها را تأسیس کرده اند که هم مسئولیتش محدود است و هم اجزایش، اجزایش خورد و کوچک است، البته جمعیت مرکزی دارند، هیئت مدیره نیز دارند، بازرس دارند، ولی هیچکدام اینها ربطی به شرع ما نداشت، فقط ماهیت این شرکت در بیرون همین است. آنچه که به ما مربوط می شود عبارت است از: «شرکه المساهمه العامه و الفقه الاسلامی»، ولذا باید ببینیم که آیا اسلام این نوع شرکت را تصویب کرده یا نکرده، شرکت های «چهار گانه» تصویب شد، یعنی «شرکه الأشخاص» که همه ی شان تضامنی بودند و گفتیم همه ی آنها درست است و از نظر شرعی هیچ مانعی ندارند، آیا این هم صحیح است یا صحیح نیست؟

ص: ۲۱۳

در اینجا دو تا اشکال مطرح است اگر توانستیم این دو اشکال را حل کنیم، آن وقت از نظر شرع هم مانعی ندارد.

اشکال اول: قرار بر این است که این شرکت شخصیت حقوقی پیدا کند، پس این اموال «خرجت عن ملك الأشخاص و دخلت في ملك الشخصية المعنوية و الحقوقية»، حال که این شرکت شخصیت معنوی و حقوقی پیدا کرده و در حقیقت مالک عنوان شرکت است، پس چرا در آمد و سودش مال افراد باشد. و چرا موقع انحلال شرکت، سرمایه مال افراد باشد و بین آنان تقسیم بشود؟

به عبارت دیگر مالک در اینجا چه کسی است، اگر مالک شخصیت حقوقیه باشد، پس نباید سود و درآمدش به افراد برسد و باز نباید موقع انحلال افراد مالک سرمایه ی شرکت بشوند؟

اشکال دوم: اما اگر بگویید که مالک افراد و اشخاص هستند، پس این شرکت که اموال نشد بلکه شرکت اشخاص شد؟

انسان باید در اینجا یکی از این دو چیز را انتخاب کند، اگر گفتید شرکت شخصیت حقوقیش مالک است، شرکتها هم از سود و درآمد محروم هستند و هم از اصل سرمایه در موقع انحلال شرکت.

اما اگر بگویید «مالک» نفس الأشخاص هستند، پس از همان ابتدا بگویید که شرکت اموال نیست بلکه شرکت اشخاص است.

جواب: «والذی یمکن أن یقال: نحن نختار الشق الأول»، یعنی ما هما شق اول را اختیار می کنیم و می گوئیم هیأت مالک است شخصیت حقوقیه و معنویه مالک است نه افراد، تملیک افراد، تملیک مشروط و موقت است، افراد می گویند که ما این را به شما (شخصیت حقوقی) تملیک کردیم اما به شرط اینکه اگر بهره و سودی از آن عاید شما شد، بهره ی از آن سود از آن ما باشد.

به بیان دیگر تملیک افراد به شرکت تملیک مطلق نیست، تملیک مشروطی است، به این معنا که اگر سود کرد، مقداری را هم به افراد و اشخاص بدهد کما اینکه شرط می کنند که اگر شرکت منحل شد، باید اموال و سرمایه به خود افراد برگردد.

به تعبیر دیگر در اینجا تملیک دائم نیست بلکه تملیک موقت است و این اشکال در صورتی وارد بود که تملیک از قبیل تملیک دائم باشد، ولی در اینجا تملیک موقت است نه دائم.

پس در اینجا دو بیان شد:

اولاً: تملیک از قبیل تملیک مشروط است نه تملیک مطلق. به این معنا که اگر سود و ربحی عاید شرکت شد، مال افراد باشد. یا اگر شرکت منحل شد، سرمایه مال افراد باشد.

ثانیاً: این تملیک از قبیل تملیک دائم نیست بلکه از قبیل تملیک موقت است.

تمّ الکلام فی شرکه المساهمه العامه.

۱- شرکه المساهمه الخاصه

قسم دوم «شرکه الأموال» عبارت است: «شرکه المساهمه الخاصه» باید بینیم که فرق این با شرکت سهامی عام چیست، یعنی با اینکه هر دو تا از قبیل سهامی است، منتها یکی عام است و دیگری خاص؟ این ها چندان فرق قابل توجهی با همدیگر ندارند و اگر فرقی هم داشته باشند، فرق شان در این جهت است که شرکت سهامی عام، حق فراخوانی عمومی را دارد و می تواند هر کسی را که بخواهد شریک شرکت کند، ولی در شرکت سهامی خاص، یک چنین حقی را ندارد، یعنی حق فراخوانی عمومی را ندارد، بلکه این محدود است به همان افرادی که از روز اول معین می شود، سایر جهاتش با شرکت سهامی عام چندان تفاوت ندارد، یعنی همان شرائطی که شرکت سهامی عام داشت، این نیز دارای همان شرائط است، منتها در آنجا می گفتیم حد اقل مؤسسين باید هفت یا نه نفر باشد، در اینجا می گوییم باید از سه نفر کمتر نباشند، تفاوت جوهری این دو تا فقط در این جهت است که اولی حق فراخوانی عمومی را داشت، ولی این حق فراخوانی عمومی را ندارد.

ص: ۲۱۵

«عَرَفَتْ بِأَنَّهَا الشَّرْكَهَ الَّتِي يَقْسَمُ رَأْسُ مَالِهَا إِلَى أَسْهُمٍ مَتَسَاوِيَةٍ الْقِيَمَةِ قَابِلَةٌ لِلتَّدَاوُلِ ، وَ يَكُونُ لِكُلِّ شَرِيكَ عِدَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأَسْهُمِ ، وَ لَا يَكُونُ كُلُّ شَرِيكَ مَسْئُولًا إِلَّا فِي حُدُودِ الْأَسْهُمِ الَّتِي تَمْلِكُهَا، وَ تَوْسَسُ بِوِاسِطَتِهِ عِدَدٌ لَا يَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةِ أَشْخَاصٍ وَ لَا يُسْمَحُ لِلْجُمْهُورِ بِاِكْتِتَابِ الْأَسْهُمِ (حَقِّ فِرَاخَوَانِي عَمُومِي وَ خَرِيدِنِ سَهْمِ رَا نِدَارِنْدِ)، وَ رَأْسُ مَالِهَا لَا يَدُّ أَنْ لَا يَقِلَّ عَنِ الْمَبْلُغِ الْمَحْدَدِ فِي الْقَانُونِ يَدْفَعُهُ الْمَوْسُونُ بِالْكَامِلِ».

أقول: «لا- فرق بين المساهمه العامه و الخاصه إلما في جواز الاكتتاب (سهام نویسی) ، فإنه يسمح في الاولى الاكتتاب ودعوه الجمهور (توده ی مردم) للمشاركة فيها دون الثانيه ، و الكلام في كونه على وفق الشريعة و عدمه، نفس الكلام في المساهمه العامه».

يعني اگر مالک شخصیت حقوقیه باشد، پس نباید سود و درآمدش به افراد برسد و باز نباید موقع انحلال افراد مالک سرمایه ی شرکت بشوند؟

اما اگر بگوئید که مالک افراد و اشخاص هستند، پس این شرکه الأموال نشد بلکه شرکه الأشخاص شد؟

انسان باید در اینجا یکی از این دو چیز را انتخاب کند، اگر گفتید شرکت شخصیت حقوقیش مالک است، شرکا هم از سود و درآمد مرحوم هستند و هم از اصل سرمایه در موقع انحلال شرکت.

اما اگر بگوئید «مالک» نفس الأشخاص هستند، پس از همان ابتدا بگوئید که شرکه الأموال نیست بلکه شرکه الأشخاص است. جوابش همان است که در شرکت سهامی عام گفتیم.

۳- الشرکه ذات المسؤولیه المحدوده

فهمیدن این سومی یک مقدار دقت لازم دارد و آن این است که گاهی یک جمعیتی با همدیگر رفیق هستند، فرض کنید از دوران نوجوانی و جوانی با همدیگر رفیق بوده اند یا با همدیگر قوم و خویشی دارند و لذا یکنوع تفاهم فکری دارند و می خواهند یک شرکتی را تشکیل بدهند مانند شرکت کبریت در شهر تبریز که حدود نود سال از عمرش می گذرد، یعنی در سال ۱۳۰۰ شمسی تشکیل شده و هنوز هم ادامه دارد و این خودش یکی از معجزات است که یک شرکت در کشوری مانند ایران نود سال عمر کند. چون در کشور های جهان سوم مردم به آن حد از بلوغ فکری نرسیده اند که با همدیگر بسازند، اما در کار های فردی کاملاً ماهر و استاد هستیم، مثلاً در فوتبال و امثالش که جنبه ی جمعی دارد و یک فرد مطرح نیست بلکه جمع مطرح است، پیشرفت ما خیلی کم است، اما در کشتی که جنبه ی فردی دارد و یک فرد مطرح است و امتیاز مال فرد است، خیلی جلو هستیم چون امتیاز شخصی دارد، بر خلاف غربی ها که به کار های جمعی بیشتر اهمیت می دهند تا کار های شخصی.

پس جمعیتی که یا با همدیگر رفیقند یا قوم و خویش همدیگرند و سلیقه های شان نیز به همدیگر می خورد، می خواهند شرکتی را تشکیل بدهند، ولی می بینند که اگر شرکت سهامی عام را تشکیل بدهند، توان و قدرتش را ندارند، چون دارای شروط و قیود زیاد است و لذا سراغ آن نمی روند، از یک طرف برای شان اشخاص مهم است، ولی نمی خواهند سراغ اشخاص بروند، چون اگر سراغ اشخاص بروند، ناچارند که شرکت شان تضامنی باشد و ضمان مطلق، به این معنا که هم اموال و سرمایه ی شرکت را ضامن باشند و هم خارج از اموال شرکت را. هم می خواهند اشخاص باشند و هم می خواهند آن پیامد اشخاص را نداشته باشند، و لذا یک شرکتی را تشکیل می دهند که ظاهرش شرکت اموال است، اما اگر باطنش را بشکافیم، شرکت اشخاص است با مسئولیت محدود. البته با این تفاوت که در «شرکت اشخاص» ضمانت وسیع و گسترده است، ولی در اینجا می گویند مسئولیت محدود، به این معنا که اگر ورشکست شدند، حق ندارند باغ و یا خانه و اموالی که خارج از شرکت دارند، بفروشند. اشخاص هستند، اما آن تضامنی را که شرکت اشخاص داشت، اینها ندارند. از یک نظر هم با شرکت سهامی عام فرق دارد، چون شرکت سهامی عام، کارش فراخوانی عمومی بود، ولی اینجا آن گونه نیست بلکه منحصر است به تعداد خاصی و از آن تعداد هم تجاوز نمی کند.

إن قلت: اگر چنین است، پس با شرکت سهامی خاص چه فرق می کند؟

قلت: فرقی در این است که در آنجا سرمایه سهم بندی است، اما در اینجا سرمایه سهم بندی نیست بلکه هر کس یک مبلغی را می آورد و می دهد اعم از نقد و غیر نقد، سهام نیست که بگویند زید دو سهم، عمرو چهار سهم. سهمی در کار نیست، فقط یک سند های هست و هر کس یک سندی را امضا می کند و می دهد.

بنابراین، هم می خواهند اشخاص باشند، چون رفیق و یا قوم و خویش هستند، و هم می خواهند آن ضرر اشخاص را نداشته باشند که ضمانت شان ضمانت تضامنی و عمومی باشد، بلکه ضمانت شان محدود است به مقدار سرمایه ای که در شرکت دارند. ولی در عین حال نمی خواهند شرکت شان، سهامی عام باشد، چون او خیلی شرائط و قیود دارد و تن دادن به آنها کاری بسیار مشکلی است و لذا به این پناه می برند، و تفاوتش با شرکت سهامی خاص در این است که آن حسب الأسهم است، ولی این حسب الأسهم نیست بلکه یک سرمایه ای است که افراد می آورند و رویهم می ریزند بدون اینکه نامی از سهم در اینجا در کار باشد.

«الشركة المحدودة عبارة عما تكون المسؤولية فيها محدودة بمقدار رأس المال الموجود عندهم (از این نظر شبیه شرکه الأموال است) فيقال إنه شركة محدودة برأس مالهم و ليس لهم ضمان زائد عن رأس المال الموجود لديهم.

و يشترط أن تكون الأموال التي تشكل رأس مال الشركة، مؤداة (نقد است یعنی نسیه در کار نیست) سواء أكانت من الأموال النقدية أم كانت من العروض.

ولابد أن يكون رأس المال المؤدى معيناً، مثلاً: بأن يكون المقدار المعين نقداً و المقدار الآخر عرضاً.

و تكون الشركة محدودة بسندات خاصه (قبض و رسید). و يعين من بين أصحاب السهام مديراً أو مدراء للقيام بأعمال الشركة، فهم المسؤولون فيها في قبال المشتري».

پس تا اینجا فرق این سه شرکت اموال را بیان کردیم.

بنابراین، ما هفت نوع شرکت بحث کردیم که چهارتایش مال تضامنی بود، و سه تای دیگرش هم مال شرکت اموال.

ولی یک اشکال در اینجا هست که عبارت است از: «عدم الضمان و مع اليسار». من آنهایی را که جنبه های وضعی دارد و از قوانین وضعی است مطرح نمی کنم و مطرح کردنش هم لازم نیست، مثلاً: اگر شرکت ضرر کرد، ضررش برعهده ی کیست؟ اگر متضرر شرکا هستند، ضررش هم مال آنهاست است و اگر مقصر مدیر عام است، ضامن ضرر هم مدیر عامل است، اما اگر مدیر عامل به موقع کار کرده، ولی زمان یک مرتبه اجناس سقوط کرد که پیش بینی نمی کرد، آنجا هم متضرر همان شرکاء است، اما اگر قصور از ناحیه ی شرکاء و یا مدیر عامل باشد، مسلماً مدیر مسؤل است یا شرکا، اینها جنبه های وضعی دارد خواندنش برای شما لازم، ولی گفتنش برای من لازم نیست. عمده تمام عنایت ما در این بحث ها قوانین وضعی نیست، بلکه تطبیق این نوع شرکت ها با فقه اسلامی است.

اشکال: اشکال این است که چطور می شود که طرف یسار دارد، یعنی ثروتمند است، اما ضامن دیون مردم نیست این اصلاً با اسلام تطبیق نمی کند، مثلاً شرکت ضرر کرده، خسارت کرده و شکست شده، اموالش را مشتریها برده اند، این بدهکار فروشنده است، آن وقت می گوید طرف فروشنده حق دارد از اموال شرکت استفاده کند، یعنی حق ندارد این افراد را به دادگاه ببرد و بگوید این ها اموالی که در شهر دارند، آنها را حق توقیف ندارد و حال اینکه این بدهکاران افراد بدهکار شرکت یسار دارند، یعنی تمکن دارند، اگر اینها میسر دارند، چطور ضامن بدهکاران نیستند فقط در حق اموال شرکت. سؤال من این است که این اشکال بر کدام یک از این شرکتها وارد است؟ بر هر سه وارده است، یعنی بر هر سه نوع شرکتهای اموال وارد است خواه سهامی عام باشد، خواه سهامی خاص، و خواه محدود.

هر سه پرچم داشتند که مسولیت ما در حد اموال شرکت است اگر ضرر کرد شما حق ندارید به اموال دیگر ما تجاوز کنید یا توقیف کنید، اشکال این است شما که قدرتمند هستید، و مال مردم را عمداً یا سهواً با بود کردید، پس چرا باید ضمانت منحصر به اموال شرکت باشد و حال اینکه در جای دیگر شما شرکاء ثروت دارید، آیا می شود مع الیسار ضامن نباشد؟ این اشکال نه تنها به قسم وارد اخیر است، بلکه بر قسم دوم و سوم وارد می باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

عدم الضمان مع الیسار

اشکال: اشکالی که در شرکت اموال باقی ماند، این است که اینها در اساس نامه ی خود می نویسند که این شرکت که با مردم معامله خواهد کرد، نسبت به دیون خودش در حد دیون شرکت ضامن است و اگر یک روزی شرکت ورشکست شد اموالش نتوانست همه ی دیون را بپردازد، صاحب دین حق اعتراض ندارد، اشکال این بود که این از نظر شرع صحیح نیست، افرادی باشند، یسار هم داشته باشند، قادر هم باشند و مع الوصف ضامن نباشند، ولو اموال شرکت وافی نیست، اما این شرکا اموال دیگر دارند، چگونه می شود با داشتن اموال دیگر، ضامن نباشند، این اشکالی است که در اینجا وجود دارد.

جواب: ما از این اشکال دو جواب داریم و آن این است هنگامی که این شرکت با افراد معامله می کند، طبق اساس نامه ی خودش معامله می کند و می داند شرکت های که سهامی عام و یا سهامی خاص هستند، یا شرکتهای است با مسولیت محدود، از اول با طرف شرط می کند که: فلانی! ما که با تو معامله می کنیم مشروط بر این است که اگر روزی ورشکست شدیم، شما حق درخواست بیشتر را نداری و ما در حد اموال «شرکت» ضامن تو هستیم، در حقیقت در تمام معاملات این شرط ضمنی هست، ولو شرط صریح نیست، که در هر معامله بگویند: فلانی! با تو معامله می کنیم و از تو می خریم، اما به شرط اینکه ضمانت ما در حد اموال شرکت باشد، ولو در هر معامله این شرط نیست، ولی تمام معامله ها روی اساس نامه ی شرکت است و اساس نامه ی شرکت همه اش در عنوان شرکت خلاصه شده، وقتی که می گوید شرکت سهامی عام و شرکت سهامی خاص، و یا شرکت با مسولیت محدود، معنایش این است که این شرکت در مقام ورشکستگی فقط در حد اموال شرکت ضامن است، خارج از اموال شرکت داخل در این ضمانت نیست.

ص: ۲۲۰

بله! در هر معامله صریحاً این شرط نیست، اما وقتی که طرف می خواهد با این شرکت ها معامله کند، لابد یک آدم جاهل و نادانی نیست، بلکه آشنا به احکام و حقوق شرکت است. وقتی که آشنا باشند، شرط کردیم و شما هم شرط را قبول کردی و این شرط هم مخالف کتاب و سنت نیست، یعنی من خودم پذیرفتم مالی که به تو می دهم ضمانت این مال در حد اموال شرکت باشد، وقتی که خود من پذیرفتم، دیگر مشکلی نخواهد داشت.

جواب دوم: جواب دیگر این است که وقتی ما برای شرکت یک شخصیت حقوقی قائل شدیم، هرگاه این شخصیت حقوقی

اعلام ورشکستگی کرد، از آدم ورشکسته بیش از اموال خودش مطالبه نمی کنند.

به بیان دیگر شخصیت حقوقی همانند شخص حقیقی است، اگر چنانچه شخص مفلس باشد، به مقدار اموالش از او مطالبه می کنند، شخصیت حقوقی نیز همانند شخص حقیقی است و کأنه می گوید من بیش از این، چیزی در اختیار ندارم، قهراً همان مقداری که دارد از او درخواست می شود، اما به شرط اینکه قائل بشویم که شخصیت حقوقی همانند شخص است.

الفصل الثالث: الشخصیه المعنویه و الشركه التجاریه

فصل سوم در باره ی این است که آیا شخصیت حقوقی که تا کنون راجع به آن بحث می کردیم، از نظر قوانین شرع چگونه است، آیا شرع مقدس به شخصیت حقوقی و معنوی اعتراف کرده یا اینکه شخصیت حقوقی ساخته و پرداخته ی غربیهاست و ما نمی توانیم آن را مشروع بدانیم؟

البته ما راجع به شخصیت حقوقی آیه و روایت نداریم که بگوید شخصیت حقوقی همانند شخصیت حقیقی است در تمام احکام، یک چنین دلیلی نداریم و لذا ناچاریم که «من هنا و هنا»، یعنی از اینجا و آنجا دست و پا کنیم، و شخصیت حقوقی را از ادله استفاده کنیم.

ص: ۲۲۱

پس ما راجع به شخصیت حقوقی از قرآن و روایات دلیل ندرایم که بگویید: «الشخصیه الحقوقیه و المعنویه كالشخص الحقیقی فكما أنّ الشخص الحقیقی یملك، یهب، بیع و یشتري، و الشخصیه الحقوقیه أيضاً یملك، یهب، بیع و یشتري»، تمام آثاری که شخص حقیقی دارد، به شخصیت حقوقی هم بدهیم مگر در آن صفات انسانی، مثلاً شخص ازدواج می کند، شخصیت حقوقی معنا ندارد که ازدواج کند.

بنابراین، هر کاری که در زندگی اجتماعی شخص حقیقی انجام می دهد، شخصیت حقوقی هم انجام می دهد، منتها باید در کنار شخصیت حقوقی یک ممثّل (نماینده) هم باشد.

خلاصه تمام آثاری که شخصیت حقیقی دارد (غیر از آثار اسره و خانواده) شخصیت حقوقی و معنوی هم دارد، غایه ما فی الباب یک بلندگو و زبان می خواهد که از طرف او حرف بزند.

آیا ما در اسلام هم شخصیت حقوقی و معنوی داریم یا نداریم؟

من در فقه اسلامی هفت مورد را پیدا کردم که شبیه شخصیت حقوقی است، یعنی شرع مقدس به آنها اعتبار داده و اعتبارشان هم از نظر فردی و حقیقی نیست بلکه از نظر شخصیت معنوی و حقوقی است، البته اشکالاتی هم بر آنها وارد است که بعداً بیان خواهیم کرد، ولی ابتدا می خواهم این هفت مورد را مطرح کنم:

۱- بیت المال المسلمین

بیت المال که در اختیار امام و یا نائب امام است، مالکش چه کسی است؟ آیا شخص امام مالکش است؟ نه! یعنی شخص امام «بما أنّه فرد» مالک نیست، بلکه عنوان «بیت المال» آن را مالک است.

۲- الأراضی المفتوحه عنوه

ص: ۲۲۲

از حضرت سؤال می کنند که اراضی «مفتوح عنوه» مال کیست، یعنی سر زمین های که ارتش اسلام با قهر و غلبه گرفته اند مانند مکه، عراق، و برخی از بلاد و شهر های ایران، اینها مال کیست؟

متن حدیث: عن محمد الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد (عراق) ما منزلته (مال کیست)؟ فقال: «هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، و لمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، و لمن لم يخلق بعد...» وسائل الشيعه: ج ۱۶، الباب ۱۸ من أبواب إحياء الموات، الحدیث ۱.

آیا اینها مال فرد فرد مسلمین است؟ می دانیم که فرد فرد مسلمین معنا ندارد، پس مال کیست؟ مال عنوان مسلمین است، منتها در کنار عنوان مسلمین یا امام است و یا حاکم شرع، ولذا این گونه زمین ها را نمی توان فروخت، فقط اجاره می دهند.

۳- الإمامه، فی الفقه الشیعی لها شخصیة معنویة تملك الأحماس و غیرها

باید دانست که خمس مال کیست؟ آقایان می گویند ملک فرد مرجع است، ولی ما قبول نداریم که ملک فرد مرجع باشد، یعنی هیچ محققى نباید این حرف را بزند، بلکه خمس مال مقام امامت است، منتها گاه مصداق امامت حضرت علی علیه السلام است و گاه امام حسن و امام حسین و یا سایر امامان علیهم السلام. حتی مال شخص معصوم علیه السلام هم نیست، البته امام معصوم دو نوع ملک دارد، ولی گاهی ملک شخصی نیست بلکه ملک مقام امامت است و امام مدیر آن مقام است، یعنی مادامی که امام حی است، مدیرش امام است، و با فوت امام معصوم، مدیر عوض می شود، این مطلب از روایت اَبی علی بن راشد استفاده می شود

ص: ۲۲۳

متن حدیث: ففی رویه عن ابي علي بن راشد، قال: قلت لأبي الحسن الثالث (امام هادی علیه السلام): إنا نؤتى بالشيء فيقال: هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا، فكيف نصنع؟ فقال: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامه فهو لي (اگر مال ابي جعفر عليه السلام از نظر امامت باشد، آن مال من است)، و ما كان غير ذلك (يعني ملك شخصي امام جواد عليه السلام بوده) فهو ميراث علي كتاب الله و سنه نبيه». وسائل الشيعه: ج ۹، الباب ۲ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام، الحديث ۶.

از این روایت معلوم می شود که مقام امامت یک مقام حقوقی است که مالک کلیه ی چیزهایی است که مربوط به مقام امامت است.

۴- عنوان الفقراء و المساكين،

آقایان می گویند فقرا شریک زارع است، خصوصاً که مشاع هم است یعنی یک دهم یا یک بیستم، عشر یا نصف العشر. آیا این تصور دارد، ما در دنیا چه قدر فقیر داریم، آیا همه ی آنها شریک مزرعه ای است که فقط ده خروار گندم دارد؟ اگر این باشد، به هر نفر حتی یک حبه گندم هم نمی رسد، فلذا باید بگوییم زکات مال عنوان فقرا، مساکین و ...، است نه مال افراد، منتها حاکم شرع به عنوان نماینده و مسئول، زکات را بین مصادیق این عنوان تقسیم می کند و لذا ملک فقیر نیست بلکه ملک عنوان است.

اتفاقاً در عرف نیز چنین است که می گویند: مال فقیر است، مال ابن سبیل و ...، است.

۵- الموقوف عليهم.

شخص مزرعه را بر علما، طلاب و یا اولاد طلاب و علما وقف می کند، ما اشخاصی داریم که اولاد شان نسلأ بعد نسل از علما بوده، آیا این وقف ملک چه کسی بوده است، آیا ملک این فرد در طول زمان؟ نه خیر! بلکه ملک عنوان موقوف عليهم بوده در طول زمان، که به صورت قضیه ی حقیقه تطبیق بر افراد می شود.

كعبه مالك پرده اش است و بسيارى از مردم براى كعبه نذر مى كنند و حال آنكه كعبه جز سنگ، آجر، آهن و امثالش چيز ديگرى نيست، در عين حال كعبه آنها را مالك مى شود. كعبه يك عنوان محترم است و لذا مالك مى شود، منتها سندنه ي كعبه متصديان اين هستند كه نذورات كعبه را در مواردش مصرف كنند.

۷- المسجد،

مسجد نيز داراى اموالى است كه آنها را مالك است، يعنى از نظر حقوقدانها يك شخصيت حقوقى دارد كه مى تواند مالك بشود، منتها به يك نماينده نياز دارد.

بنابراين، شخصيت حقوقى يك چيزى عجيب و غريبى نيست، بلكه ما در اسلام هم شبيه آن را داريم، يعنى بعيد نيست كه اين موارد از قبيل شخصيت حقوقى و معنوى باشد.

و مع ذلك كله فهنا اشكالاه اربعه، يعنى راجع به شخصيت حقوقى چهار اشكال وجود دارد كه بايد آنها را حل كنيم و ما نيز آنها را يكي پس از ديگرى حل خواهيم كرد.

الإشكال الأول: خلوّ التشريع عن اعتبار الشخصيه المعنويه

اولين اشكالش اين است كه شخصيت معنوى و حقوقى در شريعت اسلام (منهاى مثال هاى كه ما گفتيم) نداريم، يعنى در قانون اسلام تمام « يملك »ها مال فرد است، يعنى ما در لسان پيغمبر و ائمه عليهم السلام شخصيت حقوقى را پيدا نكرديم، البته اين مثال ها را جستيم و حتى گفتيم كه ممكن است برخى از مثال ها قابل مناقشه باشد. بله! ما « اما أحل الله البيع و حرّم الرّبا » را در قرآن و لسان معصومين عليهم السلام داريم، ولى شخصيت حقوقى را در قرآن و حديث نداريم؟

جواب: جوابش این است که ما نوکر وجود شخصیت حقوقی در عصر پیغمبر و ائمه علیهم السلام نیستیم، بلکه ما نوکر عموماً هستیم که می گوید:

«المؤمنون عند شرطهم»، حال اگر مؤمنین یک چنین معامله ی را احداث کردند، طرف فرد نیست بلکه طرف شخصیت حقوقی است، «عموم المؤمنون عند شروطهم» اینجا را هم می گیرد، اما به شرط اینکه از عنصر حرام خالی باشد، مثلاً در آن ربا، غرر و چیزهای محرم دیگر در آن نباشد.

الإشكال الثانی:

اشكال دوم این است که ما باید احراز کنیم که این معاملاتی که شخصیت حقوقی می کند، عقد شرعی است (هذا عقد شرعی) و ما شك داریم که آیا این عقد شرعی هست یا عقد شرعی نیست؟

بله! فرد اگر با معامله کنید، حتماً عقد شرعی است، اما اگر با عنوان معامله کنید، نمی دانیم عقد شرعی هست یا نه؟

جواب: جوابش این است که «أوفوا بالعقود» فقط عقد شرعی را نمی گوید، بلکه می گوید: «أوفوا بالعقود العرفیه» منتها عرف مرآت و آئینه برای شرع است، یعنی هر کجا عرف گفت عقد است، شرع هم می گوید عقد است، «إلّا ما خرج بالدلیل» مانند: بیع خمر، خنزیر، و...؛ اما آنجا را که عرف عقد می دانند و شرع هم منع نکرده، یعنی منعی از ناحیه ی شرع نرسیده، «أوفوا بالعقود» شاملش است.

پس دو اشكال را مطرح کردیم:

اشكال اول این بود که در زمان پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السلام نبوده.

ما در جواب گفتیم که بودن و نبودن در عصر آنان معتبر نیست، به بیان دیگر ما نوکر عصر پیغمبر و ائمه نیستیم بلکه نوکر «المؤمنون عند شروطهم» هستیم که قضیه ی حقیقیه است و همه ی ازمه را می گیرد.

ص: ۲۲۶

اشکال دوم این بود که این عقد شرعی نیست و لذا نمی دانیم که «أوفوا بالعقود» آن را می گیرد یا نمی گیرد؟
ما در پاسخ عرض کردیم همین که عقد عرفی باشد و دلیل هم بر تخصیص نداشته باشیم، برای ما کافی است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث درباره ی شخصیت معنوی و حقوقی بود، ما با مواردی که در فقه اسلامی آمده است، این مسئله را استظهار کردیم که لعل شخصیت حقوقی در اسلام هم باشد هرچند به این نام نباشد ولی واقعیتش همانند شخصیت حقوقی آمده است.

آنگاه اشکالات شخصیت حقوقی را مطرح کردیم، دو اشکال را بیان کردیم

اشکال اول این بود که در شریعت مقدسه شخصیت حقوقی وجود خارجی ندارد، تشریح ما فاقد این مسئله است.

ما در جواب گفتیم ما نوکر این نیستیم که در عصر رسول خدا باشد یا نباشد، ما نوکر «أوفوا بالعقود» هستیم، اگر چیزی و عقدی از نظر عرف باشد، او لازم الوفاء است هر چند آن عقد در عصر رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السلام نباشد و لذا ما معاملات را منحصر به معاملات موجود در عصر وحی نمی دانیم، که حتماً معاملاتی که در عصر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده، درست است اما معاملات بعد از ایشان درست نیست، بلکه میزان این است که عقدی باشد و مشتمل بر محرمات اسلام نباشد، یعنی چیزهای که اسلام تحریم کرده، آن ضوابطی را که اسلام گفته، با آن ضوابط همخوانی داشته باشد، همین مقداری که عقد است برای ما کافی است.

ص: ۲۲۷

اشکال دومش این بود که این عقد شرعی نیست، عقد عرفی است.

ما در جواب گفتیم که اتفاقاً عقد عرفی کافی است، یعنی اگر چیزی عرفاً عقد باشد و مشتمل بر محرمات نباشد، کشف می کنیم که عقد شرعی هم هست. اصولاً «أحلّ الله البيع» بیع شرعی را نمی گوید، اگر بیع شرعی را بگویند، فلج می شود و ما نمی توانیم از عموم و یا اطلاق آن استفاده کنیم، چون در هیچ جا نمی شود به «أحلّ الله البيع» تمسک کرد، چون در هر کجا که شک کنیم که آیا این شرط هست یا نیست؟ شک در مصداق می شود و در شک در مصداق نمی شود بر عموم عام تمسک کرد، و لذا فقها که در تمام اعصار بر «أحلّ الله البيع» تمسک کرده اند، اینها را امور عرفی گرفته اند، عرفاً که عقد باشد کافی است و عرف طریق است به شرع.

پس در جواب اشکال اول (که این در عصر رسول خدا نبوده) گفتیم نباشد، اگر عقدی باشد و با ضوابط شرع همخوانی داشته باشد کافی است.

اشکال دوم که می گوید این عقد شرعی نیست بلکه عقد عرفی است، اتفاقاً می گوییم عقد عرفی طریق است به عقد شرعی

مگر اینکه شرع تصریح بر خلاف بکند.

اشکال سوم:

ممکن است کسی اشکال کند که شما این همه زحمت کشیدید و هفت مورد را پیدا کردید که در آنجا شرع مقدس شخصیت حقوقی را امضا کرده، آیا با این موارد جزئی می شود ضابطه ی کلی درست کرد یا نه؟

جواب

ما در جواب عرض می کنیم که مسئله ی ما مسئله ی قیاس نیست، تا بگویید این هفت جا درست شده، بقیه را ما نمی دانیم، این آدم تصور کرده که مسئله ی ما مسئله ی قیاس است و لذا می گوید در هفت مورد درست شده، بقیه درست نشده، بلکه این موارد از قبیل استیناس بود، ما یک استیناس داریم و یک استدلال، فرق این دو تا این است که در استدلال تکیه بر هفت مورد می کنیم، اما در استیناس این گونه نیست بلکه یک نوع ذهن را مأنوس با این مسئله می کنیم که خیلی هم نترسیم، اینها من باب استیناس بود نه من باب استدلال. تکیه گاه ما عقد است «أوفوا بالعقود». شخصیت حقوقی یک نوع عقده ی را با طرف می بندد، «أوفوا بالعقود» هم آن را گرفته و هیچ مانع و رادعی هم نیست.

ص: ۲۲۸

بله! اگر تکیه کنیم بر این موارد هفتگانه، شما می توانید بگویید که حق ندارید، چون اول «من قاس هو ابلیس»، بلکه ما این موارد را به عنوان استیناس گفتیم نه به عنوان استدلال، تکیه گاه ما این است که اگر چیزی عقد شد، تعهد شد، آیه ی شریفه آن را می گیرد، هر چند در عصر رسول خدا نباشد، یا این مورد از مواردی نباشد که شرع امضا کرده باشد.

اشکال چهارم

اشکال چهارم این است که عبادات است، با معاملات فرق دارد، چون در عبادات دست ما بسته است، یعنی نمی توانیم چیزی را بیفزاییم یا چیزی را کم کنیم.

به بیان دیگر عبادات از امور توقیفی است و در امور توقیفی دست انسان بسته است، اما معاملات عرفی است، یعنی شرع مقدس واگذار به عرف کرده، منتها جایی را که جلوش را گرفته، یا شرطی را اضافه کرده، یا شرطی را کم کرده، جزئی را اضافه کرده، یا جزئی را کم کرده، بقیه را رها کرده. باب معاملات باب توقیفی نیست، عبادات است که باید توقیفی باشد.

اشکال پنجم

اشکال دیگری که می کنند، این است که این موارد هفتگانه از قبیل اموال عمومی است، معلوم می شود شخصیت حقوقی در اموال مانعی ندارد، مثل کعبه، مسجد، خمس، زکات و مال، چیز های که مالک شخصی ندارد و از قبیل اموال عمومی است، ما هم در آنجا قبول داریم، اما بحث در تجارت های شخصی است، یعنی دو نفر هستند و شرکتی را بنام: «شرکت کوثران» تشکیل می دهند و آن را رسمی می کنند، و اموال را به نام شرکت ثبت می کنند، این جنبه ی عمومی ندارد بلکه جنبه ی خصوصی دارد.

جوابش این است که هرگز این هفت مورد را پایه و اساس قرار ندادیم، یعنی نگفتیم چون در این هفت مورد درست است، پس شخصیت حقوقی هم درست است، ما بر اساس قانون کلی پیش آمدیم و گفتیم «میزان» تعهد و عقد است، یعنی آنکه ارزش دارد، عقد و عهد است و او (عقد و عهد) برای ما ارزش دارد، حال می خواهد در مورد اموال عمومی باشد که حاکم عقد را می بندد، یا در مورد اموال خصوصی باشد که مدیر عامل عقد را می بندد. تمام این ستایش ها و تعریف ها دور کاکل عقد می گردد و می چرخد، چون عقد است و عقد یک چیزی محکم است، «إن العهد كان عنه مسئولا» این میزان است، حالا می خواهد این گل را بر سر اموال خصوصی بگذارید یا بر سر اموال عمومی.

خلاصه ی اشکالات

اشکال اول این بود که در تشریح اسلامی یک چنین چیزی نبوده.

جوابش این شد که فرق نمی کند که در تشریح اسلامی باشد یا نباشد، چون ما در معاملات نوکر وجود معامله در عصر تشریح نیستیم، معاملات با عبادات فرق دارد.

اشکال دوم این بود که این عقد، عقد شرعی نیست بلکه عقد عرفی است.

در جواب گفتیم اتفاقاً همین که عقد عرفی است، خودش طریق و مرآت است به عقد شرعی مگر اینکه شرع جلوش را گرفته باشد.

اشکال سوم این بود که این موارد شما، موارد محدود است و شما با موارد محدود نمی توانید ضابطه بسازید.

عرض کردیم ما از راه قیاس وارد نشدیم تا بگویید ممنوع است، این موارد به عنوان استیناس بود نه به عنوان استدلال، «میزان» أوفوا بالعقود است.

اشکال چهارم این بود که این موارد از قبل اموال عمومی است و بحث ما در شخصیت حقوقی است که در اموال خصوصی باشد.

اینجا هم گفتیم، ما نوکر «أوفوا بالعقود» هستیم، ارزش مال عقد و عهد است، حالا می خواهد این عقد بر اموال عمومی باشد یا بر اموال خصوصی. تم الکلام فی الشخصیه الحقیقه و المعنویه استدلالاً و اشکالاً.

دو نفر وارد این مباحث شده اند که فارس این میدان نیستند، اینها گاهی خواستند تخریب کنند و گاهی هم خواستند تایید کنند.

ما می گوییم نه تخریب شما درست است و نه تایید شما، در مقام تایید گفته اند که: «الناس مسلطون علی أموالهم» اینجا را می گیرد، مثلاً من بر مال مسلط هستم و هر گونه که دلم بخواهد آن را می فروشم یا به عنوان شخصی بفروشم یا به عنوان شخصیت شرکت، یعنی من مسلط هستم که مال را به نحو شخصی بفروشم، یا به عنوان شخصیت حقوقی.

جواب

جوابش این است که «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع نیست که بتوانیم با آن شریعت بسازیم، این برای این است که چیزی که شرعاً شریعتش ثابت شده، شما هر گونه می خواهید جولانگاه قرار بدهید، بدهید، هبه کنید، هبه معوض بکن، اجاره بکن، اجاره بده، این در موردی است که شرعاً شریعتش ثابت شده باشد، ولذا می گوید انسان در حدود قانون شرع، بر اموال خود مسلط است «الناس مسلطون علی أموالهم». نه اینکه با این حدیث بخواهیم مشرّع باشیم و قانون بسازیم، چیزی که نمی دانیم در شرع هست یا نیست، این مثل این ماند که دولت بگوید مردم شما آزاد هستید، معنای این حرف دولت این است که شما در حدود قانون آزاد هستید نه فوق قانون.

ص: ۲۳۱

اینها یک مسائلی است که مرحوم شیخ متاجر کراراً گفته است، بعضی ها آمده اند و خواستند تخریب کنند

و گفته اند اگر یک معامله ای را به عنوان شخصیت حقوقی انجام دادیم، نمی دانیم که اثر مترتب است یا مترتب نیست؟ اصل عدم ترتب اثر است، یعنی اصل این است که مبيع از ملك بايع بیرون نرفته و ثمن هم از ملك مشتری.

جوابش این است که: «الأصل دليل حيث لا دليل و إلاّ عجوز علیل». ما در اینجا دلیل اجتهادی داشتیم به نام «أوفوا بالعقود»، در مقابل دلیل اجتهادی اصل عملی کار ساز نیست. پس نه تایید آن کس که می خواست ما را کمک کند، برای ما ارزش دارد و نه تخریب آن کس که می خواست تخریب کند، چون نه اولی وارد بود و نه دومی.

إلى هنا تمّ الكلام فى الشخصيه الحقوقيه استدلالاً و اشكالاً.

نتایج الشخصيه المعنويه

نتایج شخصیت حقوقی

ما در اینجا هشت ثمره برای شخصیت حقوقی آوردیم:

الثمره الأولى: الذمه المستقله

شرکتی که تشکیل می دهند، این شرکت خودش ضامن می شود و خودش ذمه دارد، و لذا هر گاه ورشکست می شود، همه رجوع می کنند به شرکت، به سایر اموال شرکت مراجعه می کنند، چون خودش ذمه ی مستقلی دارد، همانطور که شخص دارای ذمه ی مستقل است، شخص نشاط خاصی دارد «یعنی یهب، یبیع، یستقرض و یقرض»، شخصیت حقوقی نیز برای خودش در عالم اعتبار ذمه ای دارد، طلبکار می شود، بدهکار می شود، همه و همه مال آن ذمه است، کأنه شخصیت حقوقی جان دارد، روح دارد مانند شخص، البته همه ی اینها در عالم اعتبار است، شخصیت حقوقی یک اعتبار است که روزی یکی را رئیس می کنند، فردا همان شخص را مرئوس می کنند، همانطور که آن قائم به اعتبار است، این هم قائم به اعتبار است و ذمه ی خاص دارد، طلبکار است و بدهکار است و هكذا.

ص: ۲۳۲

شركة اموالی دارد، بدهکار هم است، فقط آدم بدهکار می تواند از شرکت بهره برداری کند. چرا؟ شرکت ضامن دائن است، دائن یعنی طلبکار، مدین، یعنی بدهکار. کسی دیگر حق ندارد که از این شرکت بهره برداری کند.

«لو كان على أحد الشركاء دين و امتنع عن أدائه فليس للدائن استيفاء دینه من سهم الشريك لاعتبار أنه له حصه في رأس المال لما قلنا من أن الأموال ملك لعنوان الشركة و خرجت عن كونها ملكاً للشركاء، و لم يبق لهم إلا حق احتمالي في الأرباح و حصه تناسب مع ما قدّموه عند تصفيه الشركة».

قبلاً- عرض کردیم که در شخصیت حقوقی اموال از ملک اشخاص در می آید و ملک شخصیت حقوقی می شود موقتاً نه دائماً. حالا که ملکیت موقت است، فرض کنید یک فردی از این اعضای شرکت بدهکار است، یعنی فردی از این آدم طلبکار است، او حق ندارد که از اموال شرکت طلب خودش را بردارد. چرا؟ چون اموال از ملک شریک بیرون آمد و ملک عنوان اعتباری شده و لو موقت.

فرض کنید یک بقالی از زید طلبکار است، زید هم یک سهمی در این شخصیت حقوقی دارد، زید بدهی خودش را نمی دهد، او حق ندارد بیاید و اقامه ی دعوا کند و طلب خودش را از این شرکت بخواهد. چرا؟ چون اموال شرکت از ملک افراد درآمد و وارد شخصیت حقوقی شد و او گرفت، البته در عالم اعتبار، آنهم اعتبار موقت. مادامی که شرکت بر پاست، این اموال ملک شخصیت است، هر موقع شرکت منحل شد، دو مرتبه بر می گردد بر ملک اشخاص.

خلاصه در خارج من یک طلبکاری دارم، اموالی هم در اینجا هست، او حق ندارد طلب خودش را از این شرکت بخواهد، چون من فعلاً مالک این اموال نیستم، این اموال ملک شخصیت حقوقی شد. «لما قلنا من أن الأموال ملك لعنوان الشركة و خرجت عن كونها ملكاً للشركاء، و لم يبق لهم إلا حق احتمالي في الأرباح (سود ببرند) و حصّه تناسب مع ما قدموه عند تصفيه الشركة». بله! اگر شرکت را منحل کردند، دو مرتبه اموال بر می گردد.

الثالثه: لا تقع المقاصه بين دين شخصي على الشريك و دين مع الشركة

در آنجا شریک اجنبی بود، اما در اینجا این گونه نیست، بلکه دو نفر شریکند و هر دو هم در این شرکت مالی دارند، اما دین شان مربوط به شرکت نیست، در خارج زید و عمرو، جزء این شرکت کوثران هستند، ولی در خارج یکی بدهکار است و دیگری طلبکار، نمی تواند آن طلبکاری که خودش عضو این شرکت است، از مال این شرکت که متعلق به این مدین است بردارد. چرا؟ «لعله ماضیه»، علت ماضیه کدام بود؟ «خرج من ملك الشخص و دخل في ملك الشخصیه».

الرابعه: إفلاس الشركاء لا يسرى إلى الشركة و بالعكس

حال اگر شرکت کوثران ورشکست شد، ولی اعضایش در خارج آلف و ألوف دارند، شرکت مفلس است، ولی این افراد مفلس نیستند، تا بگوییم: «المفلس في أمان الله». بالعکس اگر این افرادی که در خارج اموالی دارند، خودشان در یک معامله ای ورشکست شدند، شرکت ورشکست نشده. به بیان دیگر در اینجا دو دفتر است، یک دفتر مال شرکت است، یک دفتر هم مال شرکا، شرکا اگر ورشکست شدند، شرکت را بدنام نمی کنند، شرکت اگر ورشکست شد، شرکا را بدنام نمی کند.

پنجم اینکه شخصیت حقوقی برای مطالباتش وکیل می گیرد، اقامه ی دعوا می کند، گاهی شرکا را وادار می کند که قسم بخورند، حق تقاضی، حق اقامه ی دعوا، حق وکیل گرفتن، دفاع کردن، دفاع نوشتن، و وکیل را آموزش دادن را دارد، یعنی تمام کار های که شخص انجام می دهد، شخصیت حقوقی هم انجام می دهد، البته شخصیت حقوقی ناطق نیست، باید یک شخص ناطقی در کنارش باشد تا کار های او را انجام بدهد، چون بنا شد که ما در عالم اعتبار دو نوع شخص داشته باشیم، یک شخصی داریم که خون دارد، عروق دارد، مغز دارد، یک شخص هم داریم که در عالم اعتبار او را شخص کردیم و آثار شخص اولی را بر این هم بار می کنیم، به این در لغت عرب می گویند استعاره ی بالکنایه، آثار شخص حقیقی را بر شخصیت حقوقی و اعتباری منتقل می کنیم، که به آن می گوئیم استعاره ی بالکنایه.

السادس: موطن الشرکه و جنسيتها

همانطور که شخصیت حقیقی سجیل دارد، که تمام خصوصیاتش از قبیل نام، نام پدر، محل تولد و سایر مشخصاتش در آن نوشته شده است، شخصیت حقوقی نیز آن را داراست، یعنی باید زادگاهش معین بشود که جای این شرکت کجاست، اگر ایرانی است و در ایران هم هست، این شرکت داخلی است، اما اگر ایرانی است و در خارج از ایران شرکت تاسیس کرده، آن شرکت اجنبی است، یعنی در داخل محکوم است به قوانین داخلی و در خارج محکوم است به قوانین خارجی.

الثامن: الأهلية

همان گونه که شخصیت حقیقی اهلیت دارد، که مالیات پردازد، درآمد داشته باشد، اموال را مالک می شود، یعنی تمام کار های را که یک انسان حقیقی انجام می دهد، شخصیت حقوقی هم انجام می دهد. «للشركة التجارية جنسية لا ترتبط بجنسية الشركاء (شهروندی، ممکن است مؤسس ایرانی باشد، اما شرکت خارجی باشد، ممکن است مؤسس خارجی باشد، اما شرکت داخلی باشد نه خارجی) و تكون جنسيتها عادة (جنسیت، یعنی ایرانی بودن، افغانی بودن و ...، هویت) هي جنسية الدولة التي إتخذت فيها مركز إدارتها الرئيسي (اصل همان مرکز رئیسی است، ممکن است یک شعبه ی هم در خارج داشته باشد، ولی آنجا که زادگاهش است و همه ی کار ها در آنجا متمرکز است، به آن نام) و يترتب على ذلك أن الشركات التي أسست في الخارج و إتخذت مركز إدارتها في اقليم دولة أجنبية تعتبر شركات أجنبية و إن كان الشركاء غير أجناب (اگر مرکزش در خارج باشد، این اجنبی است) و بالتالي يسرى على نظامها القانوني، قانون الدولة التي تنتمي إليها جنسيتها (یعنی هویتش، ممکن است عکسش باشد، یعنی افراد خارجی است و در داخل ایران شرکت تاسیس کرده و متمرکز در ایران است، چنین شرکتی داخلی و ایرانی محسوب می شود ولذا محکوم به قوانین داخلی - ایران - است).

يعنى همانطور كه شخصيت حقيقي حقوق مى گيرد، او (شخصيت حقوقى) هم حقوق مى گيرد، همان گونه كه شخصيت حقيقي ماليات مى دهد، او هم ماليات مى دهد) «المراد من الأهليه هو قابليه الشخصيه المعنويه كنفس القابليه الموجوده فى الشخص، فكما أنه تضرب عليه الضرائب (ماليات) و الحقوق، فهكذا الشركه تضرب عليها الضرائب و الحقوق. و كما أن الشخص الحقيقى له أهليه البيع و الشراء و الإجاره و الرهن و الهبه و الاتهاب، فهكذا لها هذه الأنشطة» (اين نشاط ها با او نيز هست).

و حصيله الكلام: أنه يعامل معها بنفس المعامله للشخص الحقيقى، ولا بأس بأن يشبه الشخصيه المعنويه عند و لادتها بولاده شخص، فكما أن للشخص هذه الأمور التاليه:

۱- الإسم.

۲- الجنسيه.

۳- الموطن.

۴- الذمه الماليه المستقله.

۵- الأهليه.

فهكذا للشركه هذه الأمور الخمسه التي عرفتها فى ثنايا البحث.

همانطور كه هر «شخص» بايد اين چند مرحله را طى كند، شخصيت حقوقى نيز بايد اين مراحل را طى كند.

خلاصه اينها يك رشته مسائلى هستند كه آن را غريبها آورده اند و از آن طريق وارد شرق شده، ما كه اينها را مباحثه مى كنيم، كار به نظام ادارى اينها نداريم، چون نظام ادارى كشور ها خيلى مختلف است، بلكه ما كار با ماهيت اين شركت ها داريم و در اطراف آن بحث مى كنيم كه آيا با اسلام تطبيق مى كند يا نه؟ تا اينجا ما اين شركت ها را مخالف كتاب و سنت نديديم.

بحث ديگرى كه بايد مطرح كنيم، اين است كه اگر اين گونه شركت ها سود كردند، آيا بايد خمس و زكات بدهند يا نه؟ ممكن است كسى بگويد خمس و زكات ندارد، چون خمس و زكات مال شخص است «خذ من أموالهم صدقه تطهرهم بها و صلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم».

آیا شرکت های داخلی و خارجی که افرادش مسلمان هستند، می توانند از قید خمس و زکات و مالیات بیرون بروند یا اینکه ادله ی خمس و زکات هم شخص را می گیرد و هم شخصیت حقوقی را می گیرد؟ در جلسه ی آینده بحث خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

آیا بر شرکت های جدید خمس و زکات تعلق می گیرد یا نه، در تجارت خمس تعلق می گیرد و زکات هم در صورتی است که کار های زراعی را انجام بدهند؟

ما نخست در باره ی خمس بحث می کنیم و سپس سراغ زکات (که در زراعت تعلق می گیرد) می رویم.

ممکن است کسی در خمس این گونه اشکال کند و بگوید شرع مقدس خطابش در خمس به افراد است، خواه در روایات شیعه و خواه در روایات اهل سنت، خمس مال مکلفین است، یعنی کسی که انسان باشد، مکلف باشد و دارای مال. هم در روایات اهل سنت خمس آمده و هم در روایات ما. در صحیح بخاری این مطلب آمده است که قبیله ی عبد القیس (این طایفه در قطیف و احصاء زندگی می کنند، یعنی قطیفی های و احصائیها از قبیله ی عبد القیس هستند) اینها خدمت رسول خدا آمدند و گفتند ما اسلام آوردیم و بین ما و شما مشرکین حائل هستند، از این رو دست ما به شما نمی رسد مگر در اشهر الحرم، عبد القیس از منطقه ی شرقیه (که همان قطیف، احصاء و بحرین باشد) خدمت پیغمبر اکرم آمدند و گفتند چیزی به ما یاد بده که تکالیف ما در آن جمع باشد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «أمرکم بأربع و أنهاکم عن أربع، أمرکم بالإیمان بالله و هل تدرؤن ما الإیمان بالله: شهاده أن لا إله إلا الله، و إقام الصلاة و إيتاء الزکاه، و تعطوا الخمس المغنم» صحیح البخاری: ۹/۱۶۰، باب الله خلقکم و ما تعملون من کتاب التوحید.

ص: ۲۳۷

مراد از کلمه ی «مغنم» غنیمت جنگی نیست، چون آنان با کسی جنگ نداشتند و در منطقه ی زندگی می کردند که در آنجا مشرکین بودند و از ترس مشرکین نمی توانستند خدمت پیغمبر اکرم مشرف بشوند، مراد از کلمه ی «مغنم» در اینجا همان معنای لغوی است که در آمد باشد. از نظر لغت و حتی در عصر رسول خدا هم غنیمت به معنای مطلق در آمد بوده و لذا قرآن می فرماید: «و عند الله غنائم کثیره»، غنیمت به معنای در آمد است.

اشکال: اشکال این است که تکلیف مال فرد است، خمس هم یکی از تکالیف است که مال فرد می باشد، پس خمس به این شرکت ها تعلق نمی گیرد. چرا؟ زیرا ملک از حیظه ی ملکیت شریک در آمده و وارد ملکیت شرکت و شخصیت حقوقی شده.

اموالی که افراد دارند، از ملک آنان خارج می شود و داخل می شود در ملک شرکت. چون بنا شد که شرکت را یک

شخصیت و موجود فرض کنیم که قابلیت این را دارد که مالک بشود.

فلذا اموال از ملک افراد خارج شده و در ملک شرکت داخل می شود، شرکت هم که انسان نیست، عاقل نیست، مکلف نیست، اقامه الصلاه و ایتاء الزکاه ندارد تا خمس بدهد. «الخمس للمکلف و الشخصیه المعنویه لیس بمکلف».

جواب: جوابش این است که ما نیز قبول داریم که این اموال فعلاً در ملکیت شرکت در آمده و شرکت آنها را مالک است، و افراد ذی حق هستند، مادامی که شرکت برقرار است، این اموال مال شرکت است و این «افراد» ذی حق هستند، وقتی ذی حق بودند، در پایان سال شرکت سود دارد، چون بنا شد که سود مال افراد باشد نه مال شرکت، در آخر سال به حساب شرکت می رسند و سود را بین خود تقسیم می کنند، پس سود و درآمد شرکت مال افراد است و خمس هم بر سود تعلق می گیرد نه بر سرمایه ی که پرداخته اند، سود و درآمد از ملک شرکت خارج شده و در ملک افراد داخل می شود و لذا افراد باید خمس سود را بدهند.

ص: ۲۳۸

به بیان دیگر ما قبلاً گفتیم که در ضمن عقد شرکت، دوتا شرط کرده بودند، یکی اینکه سود مال افراد باشد، دیگر اینکه اگر شرکت منحل شد، سرمایه ی شرکت از ملک شرکت بیرون بیاید و داخل بشود در ملک افراد، ولی در اینجا فرض ما این است که هنوز شرکت برقرار است و منحل نشده، ولی سود مال شرکاست، شرکا که مالک شد، آن وقت است که تحت عمومات قرار می گیرد که می گوید: «کُلُّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير ففيه الخمس».

بنابراین، در خمس مشکلی نیست: فقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَوْ فِدَ عَبْدِ الْقَيْسِ: «أمرکم بأربع و أنهاکم عن أربع، أمرکم بالإیمان بالله و هل تدرؤن ما الإیمان بالله: شهادة أن لا إله إلا الله، و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة، و تعطوا الخمس المغنم». مراد از کلمه ی «مغنم» درآمد و سود است نه غنیمت جنگی و نه غارت و امثالش. روایتی که در کتاب های ما آمده عبارت است از معتبره ی سماعه:

سألت أبا الحسن (امام کاظم) علیه السلام عن الخمس فقال: «فی کلِّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير» و شخصت معنوی «الناس» محسوب نمی شود و تکلیف ندارد.

ما در مقام جواب گفتیم که درست است که «رأس المال» ملک شرکت است، اما هنگامی که شریک شدیم، دوتا شرط کردیم، یکی این بود که سود و درآمد مال شرکا باشد، دیگر اینکه اگر شرکت منحل شد، رأس المال از ملک شرکت بیرون بیاید و داخل بشود در ملک افراد. در اینجا هم سود و درآمد به افراد تعلق می گیرد و افراد خمس آن را می پردازند.

ممکن است کسی اشکال کند که در شرکت ها معمولاً ربح و سود را تقسیم نمی کنند، بلکه آن را جزء سرمایه می کند و به این وسیله سقف سرمایه را بالا می برند، در این صورت خمس را چه گونه بدهند؟

پاسخ

پاسخ این اشکال این است که هر گاه سر سال فرا رسید، سود و ربح شرکت وارد ملک شرکا می شود و اگر بخواهند دو مرتبه سقف سرمایه ی شرکت را بالا ببرند، باید دو مرتبه عقد بخوانند تا درآمد و سود از ملک شریک در بیاید و دو مرتبه وارد ملک شرکت بشود، چون شرط می کنند که در آخر سال درآمد و سود حسب النسب تقسیم بشود، یعنی درآمد و سود وارد ملک شریک می شود و شریک دو مرتبه می گوید مانع ندارد که این را هم جزء سرمایه ی شرکت قرار بدهید تا سقف شرکت بالا برود.

الکلام فی الزکاه: آیا شرکت های زراعی که به صورت شخصیت حقوقی هستند، اینها باید زکات بدهند یا نه؟

در گندم و جو، آنگاه زکات تعلق می گیرد که در ملک شخص دانه ببندد، یعنی در ملک هر کس دانه بست، او باید زکاتش را بدهد و لو قبل از آنکه درو کنند و به شخص دیگری بفروشد. اما زکات در مورد خرما، گاهی می گویند اصفرار و گاهی می گویند احمرار، ما در قسم خرما داریم: خرما های زرد و خرما های سرخ، هنگام تعلق زکات در «خرما» عند الإصفرار و عند الإحمرار آن است، یعنی هر گاه خرما رنگش سرخ و یا زرد شد، به آن زکات تعلق می گیرد.

اما انگور، در ملک هر کس که حصرم و غوره شد، زکات نیز به او تعلق می گیرد، البته زکات در موقع حصرم و غوره شدن تعلق می گیرد، ولی وجوبش موقعی است که تبدیل به کشمش بشود، فرق است بین وقت تعلق زکات با وقت اخراج، «حصرم و غوره» موقع تعلق زکات است، کشمش هم موقع اخراج زکات.

ممکن است که کسی بگوید که شخصیت حقوقی صفت انسانی ندارد و لذا مکلف نیست، وقتی مکلف نبود، پس اگر جو و گندم در در ملک شخصیت حقوقی دانه بست، یا خرما در ملک شخصیت حقوقی احمرار و اصفرار پیدا کرد، نباید زکاتش را بدهد. یا انگور در ملک او، حصرم و غوره شد، پس نباید به آن زکات تعلق بگیرد، چون این تکالیف مال انسان است، هر چند در ملک شرکت حاصل بشود، این حالات مال مالکیت انسان است نه مال مالکیت غیر انسان.

البته اگر گفتیم زکات واجب است، باید سهم هر یک از شرکا به حد نصاب برسد، یعنی سهم هر تک تک افراد به حد نصاب برسد نه سهم پنج نفر مثلاً چون رسول خدا فرموده است: «و لا یفرق بین مجتمع و لا یجمع بین متفرقه» الوسائل: ج ۶، الباب ۱۱ من أبواب الزکاه الأنعام، الحدیث ۱.

فرض کنید کسی دو تا زراعت دارد که یکی از آنها در استان قم است و دیگری در استان دیگر می باشد، اینجا «لا یفرق بین مجتمع» چون مالک یک نفر است هر چند جایش فرق کند و لذا باید زکاتش را بدهد «و لا یجمع بین متفرق» اگر دو نفرند، ولی جو و گندم هر کدام به تنهایی به حد نصاب نمی رسد، ولی اگر جو و گندم هر دو نفر را رویهم بریزیم به حد نصاب می رسد، این زکات ندارد، چون حضرت فرموده است: «و لا یجمع بین متفرق».

حاصل این مقدمه این شد که زکات حکم انسان است و این شرائط باید در ملک انسان محقق بشود و شخصیت حقوقی صفت انسانی ندارد، شخصیت حقوقی همه چیز دارد مگر صفت انسانی. و لذا نباید زکات به آن تعلق بگیرد.

خلاصه اشکال این است که تمام احکام مال مکلف است، شخصیت حقوقی مالک است، اما مالکی است که مکلف نیست.

جواب: جواب قبلی نمی توانیم در اینجا بدهیم. چرا؟ چون قرار شد که زکات از آن کسی باشد که جو و گندم در ملک او دانه ببندد، موقع دانه بستن، شرکت مالک بود و شرکت هم انسان نیست. اما موقعی که گندم و جو را درو کردند و دانه را از گاه جدا کردند، آن موقع ملک مالک است ولی در ملک او دانه نبسته است، پس در ملک کسی که دانه بسته مالک نبوده، بعداً که شرکا مالک شده اند، در ملک آنها دانه نبسته.

بنابراین، جواب قبلی در اینجا فایده ندارد، در خمس شک نداشتیم، چون در خمس هر کس آخر سال مالک بود، باید خمس را بدهد، آخر سال هم ارباح را تقسیم کردند و خمسش را هم دادند. ولی در زکات می گویند زکات از آن کسی است که در ملک او دانه ببندد، موقع دانه بستن، «شرکت» مالک بود و شرکت هم مکلف نیست، موقعی که «مالک» مکلف می شود، در ملک او دانه نبسته است، آن کس که در ملک او دانه بسته است یا احمرار و اصفرار پیدا کرده، شرکت بود و شرکت مکلف نیست، بعد ها که تقسیم شد، مکلف مالک شد، ولی این مکلف در زمان حصرم شدن مالک نبود یا در موقع دانه بستن مالک نبود. بنابر این، نباید فکر کنید جوابی که در خمس دادیم، در اینجا هم می آید.

ولی ما در اینجا جواب دیگری داریم و آن این است که عنوان نسبت به معنون علی قسمین:

شخصیت حقوقی را می گویند: «عنوان» زید و عمرو را می گویند: «معنون»، دولت را می گویند عنوان، رئیس جمهور و وزراء را می گویند: «معنون». عنوان نسبت به معنون علی قسمین:

گاهی عنوان نسبت به معنون به گونه ی است که اگر حکم بر عنوان ثابت شد، هر گز از عنوان به معنون سرایت نمی کند مانند مالکیت دولت نسبت به اشیاء، اگر دولت چیزی را مالک شد، هر گز از عنوان دولت سرایت به معنون نمی کند، یعنی معنایش این نیست که شخص رئیس جمهور و وزراء آنها را مالک هستند. عنوان با معنون یکنوع تفاوت بارزی دارد، حکم از عنوان به معنون (که افراد باشد) سرایت نمی کند بلکه روی همان عنوان می ماند، در عالم اعتبار می گویند دولت مالک است، ولی نمی گویند که رئیس جمهور هم مالک است، وزراء هم مالک است و لذا حکم از عنوان سرایت به معنون نمی کند.

ولی گاهی یک عنوان و معنونی داریم که از نظر عرفی حکم از عنوان سرایت می کند روی معنون، یعنی حکم روی عنوان نمی ایستد بلکه سر می خورد روی معنون، و مانحن فیه از همین قبیل است، یعنی اینکه می گوئیم شرکت مالک است، شرکت یک امر وهمی است، مراد از مالکیت شرکت این است که در آخر افراد و شرکا مالک باشند.

به بیان دیگر شرکا برای یک غایاتی شرکت را مالک قرار داده اند تا یکسال کسی حق بهم زدنش را نداشته باشد، حکم از روی عنوان شرکت سرایت می کند روی معنون که شرکا باشد.

بنابراین؛ اگر گندم و جو دانه بست یا انگور حصرم شد و یا خرما احمر و یا اصفرا پیدا کرد، زکات بر این شرکت واجب می شود، منتها این وجوب از روی شرکت سر و لیز می خورد به سوی معنون که شرکا باشد. یعنی شرکا باید زکات را بدهند و این مسئله عرفی هم است.

پس باید دانست که عنوان و معنون دو قسم است:

الف) گاهی عنوان و معنون با همدیگر یکنوع تقابل دارند، یعنی حکم عنوان سرایت به معنون نمی کند بلکه روی خود عنوان می ایستد.

ب) گاهی عنوان یک عنوان ضعیفی است و حکم را نمی تواند روی خود نگهدارد، بلکه از روی عنوان سرایت می کند روی معنون.

به بیان دیگر برای اینکه احدی از شرکا نتوانند شرکت را بهم بزنند و لذا می گویند ملک ما نیست بلکه ملک شخصیت حقوقی و معنوی است، منتها مالکیت شخصیت معنوی و حقوقی یکنوع بهانه است برای مالکیت شرکا، بنابراین، اگر در ملک شخصیت حقوقی و معنوی زکات واجب شد، این عبارت آخرای این است که بگوییم در ملک شرکا هم زکات واجب شده. توضیح: «إنَّ العناوين بالنسبه الى المعنون علی قسمین:

الاول: تاره لا يكون الحكم علی العنوان حکماً علی المعنون (سرایت نمی کند) لعدم الملازمه کمالیه الدوله و مالکیه السلطات الثلاث (قوه مجریه، مقننه و قضائیه) المتمثله فیها الدوله. فلا یلزم من مالکیتها مالکیه رؤساء هذه السلطات الذین یمثلون الدوله او مع الوزراء الذین یصبحون عماداً للدوله .

الثانی: ما يكون الحكم علی العنوان مرآه للحکم علی المعنون و ذلك لعدم کون المعنون منحازاً عن العنوان (جدا نیست) کانهیازة فی القسم الاول. فاذا انعقدت الحبه او صدق عنوان الحنطه والشعیر، فی ملک الشخصیه المعنونه کأنها انعقدت فی ملک الشركاء.

و یوید ذلك امران:

الاول أنّ الشركه والشركاء فی نظر العرف فی عرض واحد لا-انّ الثانیه فی طول الاولی، و هذا یکفی فی ایجاب الزکاه علی الشخصیه المعنویه.

ص: ۲۴۴

الثانی: الأخذ بالملاک (این جواب دیگری است و آن اینکه گیرم که ادله فقط مکلف را می گیرد نه غیر مکلف را که شخصیت حقوقی باشد، ولی آیا رواست که آن کارگری که فقط نهصد کیلو گرم گندم گیرش آمده، او زکات بدهد، اما کسانی که شخصیت حقوقی بسته اند و از این راه صد ها تن گندم و جو، یا خرما و انگور را مالک شده اند، زکات ندهند؟!) فإنَّ ايجاب الفريضه المالىه فى الغلات الاربع لغايه سد حاجه الفقراء والمساكين، فلا فرق بين كون المالك عند انعقاد الحبه هو الشخصيه المعنويه او الشركاء والألزم جواز الفرار عن الفرائض المالىه بانشاء الشركات الزراعيه.

هذا ما سنحت به الفرصه للبحث فى احكام الشركات الحديثه و اما البحث عن احكام النظام الإدارى التى تفقد الاطار الموحد فى كافه البلدان. او دراسه القوانين المصوبه عند انحلال الشركات، فالجميع خارج عن الغرض المنشود، لاختلاف القوانين فى الموردین حسب آراء الحقوقین فى اکثر البراد الغربيه والشرقيه.

بحث ما در شرکت های اسلامی (که در کتاب عروه و غیر عروه آمده بود) و شرکت های جدید تمام شد، یک بحث های دیگر باقی مانده که مربوط به فقیه نمی شود، کتاب هایی که در باره ی شرکت نوشته شده، نظام اداری را می نویسند، نظام انحلال را می نویسند، ولی اینها مربوط به بحث ما نیست، آنچه که به بحث ما مربوط می شود این است که ماهیت این شرکت ها چیست، آیا با فقه اسلامی تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند؟

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۴ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در مباحث شرکت تمام شد، یعنی هم شرکت های که در کتاب های فقهی ما مطرح شده اند و هم شرکت های جدید را بحث کردیم. الآن وارد بحث بیمه می شویم که آنهم در واقع خودش یکنوع شرکت محسوب می شود.

ص: ۲۴۵

به بیان دیگر مسئله ی بیمه خودش یکنوع تناسبی با شرکت دارد، عرب به بیمه می گویند: «التأمين»، این مسئله ی سابقه ی بسیار دراز و طولانی دارد نه اینکه در این چند صد سال اخیر پیدا شده باشد، بلکه بشر در هر زمان یکنوع بیمه برای خودش درست کرده است.

علت پیدایش بیمه

همیشه این احساس در انسان بوده است که زندگی او توأم با مصائب و گرفتاری های گوناگون است و او به تنهایی قادر به رفع آن گرفتاریها و مصائب نیست و لذا در هر زمان به یک چیزی پناه برده تا مقداری از بار گرفتاریها را کم کند و کاهش بدهد، از این رو سراغ بعضی از چیزها رفته که در حقیقت بیمه ی آن زمان به حساب می آمده است و ما آنها را به تدریج بیان خواهیم کرد:

آنچه از تاریخ به دست می آید، اولین گامی که بشر برای تشکیل بیمه (به معنای اعم) برداشته است تا بتواند گره مشکلات خودش را توسط دیگران کم کند، مسئله ی ضمان جریره و یا ضمان ولاء است، ضمان جریره این است که انسان می بیند که در طول زندگی گرفتار یک سلسله مشکلاتی می شود و یا در فلان نزاع و کشمکش اجتماعی ممکن است شخصی را از روی خطا و اشتباه بکشد و یا زخمی کند، و از طرف دیگر احساس می کند که به تنهایی نمی تواند از عهده ی خسارت و ضمان چنین چیز های بر آید و لذا با کسی پیمان می بندد و می گوید اگر من بر کسی خسارت و ضرری وارد کردم، تو خسارت مرا به عهده بگیر و پرداز، و اگر تو به شخصی خسارت وارد نمودی، من خسارت شما را می دهم، و نتیجه اش این است که هر کدام می توانیم از همدیگر ارث ببریم، به این می گویند: «ضمان الجریره یا ضمان الولاء»، این قبل از اسلام هم بوده است و خودش یکنوع بیمه محسوب می شود. بیمه یعنی استمداد از دیگران برای کم کردن خسارت و کم کردن مصائب. این در عهد جاهلیت بود و اسلام هم آن را با یکنوع تصرفی امضا کرده، تصرفش این است که در زمان جاهیت اگر یکی از این دو نفر می مرد، دیگری مستقیماً از او ارث می برد، و اسلام این را در مرحله ی بعد قرار داد، و فرمود وقتی این آدم می تواند از او ارث ببرد که اقوام نسبی و حسبی نباشند. پس اسلام نیز ضمان جریره را تصویب کرده است، منتها آن را در مرحله ی بعد قرار داده، یعنی زمانی که اقوام نسبی و حسبی نباشند اینها می توانند از همدیگر ارث ببرند، این اولین قدمی بود که بشر برای تشکیل بیمه قرار داد.

قدم دومی که بشر برای تشکیل بیمه برداشته ، ضمان عاقله بوده است، ضمان عاقله خودش یکنوع بیمه به حساب می آمده است. ضمان عاقله این است که اگر کسی عمداً دیگری را کشت و یا به او جنایت وارد کرد، خودش ضامن است. اما اگر این کار را از روی خطا و اشتباه انجام داد، یعنی از روی خطا و اشتباه شخصی را کشت و یا جنایتی به او وارد نمود، در قتل و یا جنایت خطا و اشتباه ضمانش به عهده ی عاقله است، عاقله هم عبارت است از : عمو، عمو زاده و حتی برادر ها و برادر زاده ها را هم شامل است.

اشکال: یکی از اشکالاتی که به ضمان عاقله می گیرند این است که با اینکه قرآن می فرماید: «و لا- تزر وازره وزر آخری» چگونه اسلام ضمان را جریره را امضا کرده، این چه معنا دارد که یکی جنایت کند، دیگری خسارتش را بپردازد؟

جواب: جوابش این است که: «من علیه الغرم فله الغنم» عمو و عمو زاده ها از وارثین محسوب می شوند و چون وارث هستند، قهراً باید خسارت و ضرری که متوجه او شده، به عهده بگیرند. علاوه بر این، زندگی در آن زمان، زندگی قبیله ای و عشیره ای بوده است و هر کدام به دیگری وابسته بوده اند، بخاطر همین وابستگی، اسلام آن را امضا کرده و الآن هم به قوت خود باقی است. البته عشیره بودن علت محدث بوده نه علت مبقیه. به بیان دیگر عشیره بودن حکمت حکم است نه علت حکم، تا کسی بگوید الآن که زندگی عشیره ای از بین رفته، این حکم چه معنا دارد.

عمده این است که در اینجا یکنوع تبادل است، به این معنا که اگر یک روزی خسارت طرف را می پردازند، روز دیگر هم از او ارث می برند و وارث او هستند.

علاوه بر این، خسارت را یک نفر نمی پردازد، بلکه عمو، عمو زاده و ...، با همدیگر جمع می شوند و با کمک یکدیگر دیه و خسارت را می پردازند و در واقع دیه بین دهها نفر پخش می شود نه اینکه به گردن یک نفر بیفتد. در مورد صبی هم آمده است که: «عمد الصبی خطأ و یحمله العاقله».

۳- تعاون العشائری

یکی از چیزهای که در آن زمان رواج داشته، این بوده که اگر فردی از فلان عشیره، فرد دیگری را از عشیره ی دیگر به قتل می رسانید و یا به او جنایت وارد می کرد، عشیره ی جانی جمع می شدند و دیه ی مجنی علیه را به عهده می گرفتند و او را از قصاص نجات می دادند.

۴- ضمان الدرک

یکی از ضمان ها ضمان درک است، این هم در میان مردم بوده و اسلام هم آن را امضا کرده، ضمان درک خودش یکنوع بیمه بوده است.

مثال: کسی خانه و یا اتومبیل خودش را به دیگری می فروشد، مشتری یک نوع نگرانی و اضطراب خاطر دارد و پیش خودش فکر می کند که شاید این خانه و یا این اتومبیل مال بایع نباشد، بلکه او را غصب کرده باشد و اگر روزی صاحبش پیدا شد چه کسی خسارت مرا به عهده خواهد گرفت، یک نفر ضامن می شود و می گوید اگر این خانه و یا اتومبیل مال دیگری بیرون شد، من ضامن پول شما هستم. ضمان درک هم یکنوع بیمه بوده که در میان مردم بوده و اسلام هم آن را امضا کرده است.

خلاصه بشر با آن امیت سابق و درس نخواندگی که داشته، در فکر این بوده است که اگر روزی خسارتی متوجه او شد، چگونه و به چه و سیله ی بار این خسارت را از روی دوش خود کم کند، فلذا از این راه ها و طرق خواسته مقداری از نگرانی خود را رفع کند. ریشه بیمه در میان مردم بوده، منتها غربی ها آن را تکمیل کرده اند و به صورت قانون منظم در آورده اند، نه اینکه غربی ها پدید آورنده ی آن باشند.

انتشار التأمین

ولی در اواخر قرن دهم و اوائل قرن یازدهم هجری اولین بار یک بیمه ی بحری و دریائی تشکیل شد، چون اجناس را برتانیای می بردند به بحر ابیض (دریای مدیترانه)، گاهی دزدان و سارقان دریائی می آمدند و اموال کشتی ها را غارت می کردند، و این امر یکنوع نگرانی برای صاحبان کالا- ایجاد کرده بود، در همین زمان بود که اداره ی به نام اداره ی بیمه تشکیل شد و گفت من حاضرم که تمام محموله ی شما را بیمه کنم، اما به شرط اینکه دو در صد از قیمت محموله را به ما بدهید، تاجر ها هم حاضر شدند، چون در برابر این همه کالا، دو درصد یا کمتر و بیشتر چیزی نیست و از طرف دیگر به نفع بیمه گر هم است و شخص بیمه گر هم از آن سود می برد، زیرا همه ی کشتی ها مورد سرقت واقع نمی شوند و یا غرق نمی شوند.

پس اولین بار بیمه در اواخر قرن دهم و اوائل قرن یازدهم روی اجناس تجارتي تشکیل شد، اما خود کشتی و یا بحاره (خدمه ی کشتی) بیمه نبودند، در مرور زمان مسئله ی بیمه گسترش پیدا کرد و حتی بزی را هم گرفت، و باز در طی زمان از بیمه ی بزی هم تجاوز کرد و خیلی از چیز ها را زیر پوشش بیمه بردند، چون این کار هم برای بیمه گزار دارای فایده بود و هم برای بیمه گر سود آور، و همین امر سبب گسترش بیمه شد و بیمه های مختلفی پدید آمد مانند:

۱- بیمه ی دزدی و سرقت، یعنی شخص خانه ی خود را در مقابل سرقت بیمه می کند که اگر روزی اجناسش به سرقت رفت، اداره ی بیمه خسارت آن را پردازد. البته با شرائطی که دارند.

۲- خسارت های کشاورزی، یعنی اگر زراعت شخص دچار آفت سماوی و غیر سماوی شد، اداره ی بیمه آن را به عهده بگیرد.

۳- بیمه ی مواشی (گاو، گوسفند، شتر و ...)، یعنی مواشی را هم زیر پوشش بیمه بردند.

۴- بیمه ی اصابت و جراحت، یعنی اگر شخص از روی حیوانی یا از جای دیگری افتاد و زخمی شد، بیمه گر باید خسارت آن را پردازد. او هم در مقابل باید ماهیان چیزی به اداره ی بیمه بدهد

۵- بیمه ی عمر،

۶- بیمه ی اسباب نقلیه از قبیل کشتی، ماشین و ...؛

۷- بیمه در مقابل جنگ، یعنی اگر جنگی میان دو کشور صورت گرفت، طرف هر خسارتی که در جنگ می بیند، باید بیمه گر آن را جبران کند.

۸- مسئولیت پزشک و جراح، یعنی اگر کسی زیر عمل طیب مرد و یا زخمی شد، اداره ی بیمه باید دیه ی آن شخص را پردازد.

انتشار التأمين

قد ذكر الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري تاريخ انتشار التأمين (بیمه) على وجه الإجمال، و نحن نذكره باختصار .

يقول : «ظهرت الحاجة إلى التأمين أول ما ظهرت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى، فبدأ التأمين البحري في الإلتشار منذ أواخر القرن الرابع عشر مع انتشار التجاره البحريه بين مدن إيطاليا و البلاد الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط. و كان التأمين آنذاك مقصوراً على البضائع (شكر و امثالك) التي تنقلها السفن ولم يمتد إلى التأمين على حياه البحاره و الركاب. فالتأمين البحري كان أول أنواع التأمين في الظهور ، و أعقبه بعد مده طويله التأمين البري، إذ بدأ ظهور هذا التأمين في انجلترا في خلال القرن السابع عشر، و أول صورته ظهرت منه كانت صورته التأمين من الحريق (آتش سوزی) و انتشار التأمين من الحريق في خلال القرن الثامن عشر في كثير من البلاد، خاصه في ألمانيا و فرنسا و الولايات المتحده الأمريكية.

ص: ۲۵۰

ثم ظهرت صور جديده للتأمين أهمها: التأمين من المسئوليه و كان التأمين من الحريق قبل ذلك يشمل التأمين من مسئوليه المستأجر عن الحريق، و مسئوليه الجار عن الحريق، و كذلك ظهر - بانتشار الصناعات والآلات الميكانيكيه و تعرض العمال لمخاطرها (بيمه ي كارگر) - التأمين حوادث العمل.

أما التأمين على الحياه (بيمه ي عمر) فقد تأخر في الظهور إلى اقتراب القرن التاسع عشر.

و ظهرت صور جديده للتأمين في غضون (در لابلاى قرن بيستم) القرن العشرين، و إليك رؤوسها:

١. التأمين من السرقة.

٢. التأمين من تلف المزروعات و الآلات الميكانيكيه.

٣. التأمين من موت المواشى.

٤. تأمين العمال من إصابات العمل.

٥. تأمين العمال من المرض و العجز و الشيخوخه.

٦. التأمين من حوادث السيارات.

٧. التأمين من أخطار الحروب.

٨. التأمين من حوادث النقل الجوى و البحرى.

٩. التأمين من المسئوليه عن مزواله المهنة (مسئوليه الطبيب و الجراح)

(اگر شخص زیر نظر طیب و زیر عمل و جرای مرد و یا نقص عضو پیدا کرد، اداره ی بیمه آن را به عهده می گیرد. چرا؟ چون طیب از اول تمام اعمالی را که انجام می دهد و مبلغی که از کار هایش می گیرد، چند در صدش را به اداره ی بیمه می دهد تا خسارت های او را به عهده بگیرد.)

١٠. التأمين من استهلاك السندات

(اگر سند مالکیت کسی گم شد، یکنوع بیمه برای این امور در نظر گرفته شده است)، و تأمين الدين. الوسيط
للسنه: ١٠٩٦-٧/١٠٩٧.

(شخص از کسی طلب دارد و او نمی دهد، چک را در دادگاه می گذار، اداره ی بیمه آن را می پردازد. چرا؟ چون در مقابل چک های که او می دهد، اداره ی بیمه چند در صدی را می گیرد، مثلاً اگر از صد تا چک، دوتایش وصول نشد، اداره ی بیمه آن را می پردازد)

«و کلماتی نطق المسؤلیه و اشتدت الحاجه إلى التأمین ظهرت صور متنوعه من التأمینات الاجتماعیه . کلّ ذلك لأجل أن التأمین يقلل ضرر الإنسان حیث یمتلك رصیدا (دل گرمی و سند برای آینده دارد که در آینده مال التجاری من غرق شد، لا اقل دست من به یک جای بند باشد) لمستقبله و مستقبل أسرته (یا اگر انسان مرد، لا اقل زن و بچه اش یک چیزی داشته باشند، فیندفع إلى السباحه فی تيار الحیاه بعزم قوی و همه عالیه و هو مرتاح النفس مطمئن البال».

ما تا اینجا تاریخچه ی تأمین را بیان کردیم، ممکن است کسی پرسد که این گونه مسائل چه ارتباطی به فقیه دارد.

جوابش این است که فقیه باید ریشه ی مسئله را در بیاورد و این کار در فتوا دادن نقش دارد.

اصطلاحات

لازم است انسان در باب بیمه چند اصطلاح را همیشه در ذهن خودش بسپارد، تا در موقع به کار بردن با معنای آن آشنا باشد:

الف) المؤمن، عرب ها به اداره ی بیمه و بیمه گر، می گویند: «المؤمن» - به کسر و تشدید میم - یعنی بیمه چی، بیمه گر.

ب) المؤمن له - به فتح و تشدید میم - بیمه شده، یعنی بیمه گزار. البته اگر کلمه ی «المستأمن» را به کار ببریم بهتر است، چون مختصر تر و گویا تر است. اما اصطلاح ادبی و علمیش همان «المؤمن له» است.

ج) حق التأمین، وجه و مبلغی را که بیمه گزار و مستأمن به اداره ی بیمه می دهد، به آن می گویند: «حق التأمین».

د) المؤمن علیه - به فتح و تشدید میم - یعنی موضوع التأمین، یعنی به جای کلمه ی «المؤمن علیه» - به فتح و تشدید میم - می توانیم بگوییم: «موضوع التأمین». این چهار اصطلاح را همیشه در نظر داشته باشید.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۵ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

الفصل الأول: فی تعریف التأمین

تاریخ پیدایش بیمه را بیان کردیم و گفتیم این مسئله ریشه در زندگی بشر داشته، منتها جنبه ی رسمی و قانونی به خود نگرفته بود، اما در مرور زمان حالت رسمی و قانونی پیدا کرده است، اکنون می خواهیم بیمه را تعریف کنیم.

تعریف بیمه

گروهی بیمه را عقد مستقل می دانند و می گویند بیمه (همانند بیع، اجاره و سایر عقود) عقد مستقل است، حضرت امام (ره) از این گروه هستند و ما به تبع ایشان همین نظر را پذیرفتیم، یعنی بیمه را عقد مستقل می دانیم.

گروه دیگر بیمه را عقد مستقل نمی دانند، بلکه می خواهند آن را تحت هبه و یا تحت صلح داخل کنند، و لذا این گروه بیمه را به گونه ی دیگر تعریف خواهند کرد و ما فعلاً با تعریف آنان کار نداریم بلکه می خواهیم تعریف خود را بیان کنیم.

بنابراین؛ یا باید بیمه را به عنوان عقد مستقل رویش صحه می گذاریم و مهر تایید می زنیم و یا اینکه رویش صحه نمی گذاریم و مهر تایید نمی زنیم، نه اینکه آن را تحت هبه و یا صلح داخل کنیم. چرا نباید بیمه را تحت هبه و صلح برد؟ چون یک چنین فکر و نیت و قصدی نه در اندیشه ی بیمه گر (مؤمن) است و نه در اندیشه ی بیمه گزار (مستأمن). از این رو ما نمی توانیم آن را از طریق هبه و یا صلح درست کنیم، چون «العقود تابعه للقصود» عقود تابع قصود هستند، وقتی نظر بیمه گر و بیمه گزار نه هبه ی معوضه است و نه صلح، چگونه ما به گردن آنان بگذاریم که مردا شان هبه و یا صلح است. ما باید آنچه که در ذهن بیمه گر و بیمه گزار است درست کنیم، اگر نتوانستیم درست کنیم، بگوییم بیمه یک عقد باطل است. ولذا تعریف هایی که بیمه در نظر گرفت شده و یا کرده اند، همه اش بر مبنای این است که بیمه را عقد مستقل فکر کرده اند، ما طبق این مبنا دو تعریف برای بیمه آورده ایم، یکی تعریف سنهوری، دیگری هم تعریف حضرت امام (ره):

ص: ۲۵۳

۱- التأمین: عقد يلتزم المؤمن (بیمه گر) بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له (بیمه گزار) أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمین لصالحه (مستفید، به کسانی می گویند که از این بیمه حق استفاده دارند مانند: اولاد و همسر) مبلغاً من المال (اداره ی بیمه یکجا پول خسارت را می دهد) أو إيراداً مرتباً (یا ماهیانه پول خسارت را می پردازد) أو أي عوض مالی آخر (یا ممکن است

بجای پول، چیز دیگری بدهد مانند قند، شکر، نان، روغن و ...،) فی حاله وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبین بالعقد (خطری که در عقد معین شده، محقق شود) و ذلك فی نظیر (مقابل) قسط أو أیه دفعه مالیه أخرى یؤدیها المؤمن له (بیمه گزار) للمؤمن (بیمه گر) « الوسيط للسنهوری: ۷/۱۰۸۴.) یعنی بیمه گر رایگان و مجانی این همه خسارت را نمی پردازد، بلکه در مقابلش هر ماه از بیمه گزار مبلغی را به عنوان حق بیمه می گیرد)

توضیح کلامه (سنهوری): أفرض أن شخصاً يُعرض لخطر فی شخصه (در معرض خطر قرار می گیرد) - كما فی التأمین علی الحیاه (بیمه ی عمر) أو فی مالہ - كما فی التأمین من الحریق أو التأمین من المسؤولیه فیعمد إلى تأمین نفسه من هذا الخطر بأن يتعاقد مع شركة تأمین یؤدی لها أقساطاً دوریه فی نظیر (مقابل) أن يتقاضی منها مبلغاً من المال عند تحقق الخطر، وقد أسمى هذا الشخص المؤمن له، ویجوز أن یشرط دفع المال عند تحقق الخطر لشخص آخر غیره، ففي التأمین علی الحیاه مثلاً قد یشرط المؤمن له دفع مبلغ التأمین لزوجته أو لأولاده فیسمى هذا الشخص الآخر المستفید.

۲- التأمین: « (بیمه چی، یعنی بیمه گر) (بیمه گزار) بأن يلتزم المؤمن جبر خساره كذائیه إذا وردت علی المستأمن فی مقابل أن یدفع المؤمن له مبلغاً أو یتعهد بدفع تحریر الوسیله: ۵۴۷/ المسائل المستحدثه، المسأله ۱.

(بیمه گر متعهد می شود که خسارت بیمه گزار را در موقع وقوع حادثه بپردازد، منتها نه رایگان و مجانی بلکه در مقابل مبلغی که مستأمن و بیمه گزار یکجا و یا به صورت ماهیانه به اداره ی بیمه به عنوان حق بیمه می دهد) این تعریف مال حضرت امام بود.

۳- عرف التأمین فی قانون التأمین الإیرانی بما هذا ترجمته:

أن عقد التأمین عقد بموجبه يتعهد أحد الطرفين بأن يدفع لآخر مقداراً معيناً من المال أو يعوّضه خساره كذائيه عند وقوع حادث أو لحوق ضرر بالمؤمن له ، فی مقابل أن يدفع الآخر مبلغاً يتفقان عليه فی العقد.

و يقال للمتعهد: (المؤمن) ، ولطرف التعهد: (المؤمن له أو المستأمن) ، ولما يدفعه المؤمن: (حق التأمین) ، و لما يكون مؤمناً عليه: (موضوع التأمین).

گاهی موضوع بیمه حریق و آتش سوزی است، گاهی موضوع بیمه جنگ است، گاهی موضوع بیمه سرقت است و گاهی موضوع بیمه گم کردن است

تعریف سوم را از کتاب بیمه در ایران ترجمه کردم، یعنی از فارسی به عربی برگردان کردم.

برخی خواسته اند بعضی کلمات امیر المؤمنین علیه السلام را بر بیمه تطبیق کنند و استدلال نمایند. استدلال درست نیست، ولی استیناس خوب است، مثلاً حضرت از جمله دستور های که به مالک اشتر می دهد این است که: «و اجعل لهم قسماً من بیت مالک» قسمتی از بیت المال را برای ضعفا اختصاص بده، بعضی می گویند از قبیل بیمه است و حال آنکه این گونه نیست بلکه از قبیل مساعدت دولت است، دولت اسلامی موظف است که نسبت به ضعفا مساعدت کنند.

روزی حضرت علی علیه السلام در شهر کوفه از جای عبور می کرد و دید که پیره مردی با همان ضعف و ناتوانی که داشت گل را بالا می کشد، حضرت فرمود دست از کار بکش و دست های خود را بشوی، آنگاه رو به او کرد و فرمود تو در دوران جوانی از این دوستت کار کشیدی، باز هم در دوران پیری آنها وادار به کار پر مشقت کردی، سپس به فرماندار کوفه دستور داد که ماهیان مبلغی را از بیت المال بده تا او با خاطر آسوده در خانه ی خود بنشیند و کار نکند. این قبیل بیمه نیست بلکه از قبیل مساعدت های دولت اسلامی است، بله! می شود از آن استیناس کرد برای بیمه.

«سواء أقلنا بأن التأمین عقد من العقود أو أنه داخل فی الهبه المعوضه و من مقوله الصلح و الضمان، فلیس ما جاء فی عهد الأمام علی (ع) ألی و الیه مالک الأشر من عقد التأمین بل هو مساعده من الدوله إلى الضعفاء»، چون در تامین و بیمه باید طرفین بده و بستان کنند نه یک طرف.

چه خوش باشد محبت هردو سر به،

محبت یک طرف پر درد سر به.

فقد جاء فی هذا العهد قوله (ع) :

«و اجعل لهم قسماً من بیت مالک» .

و مثله ما روی عنه (علیه السلام) أنه مرّ علیہ شیخ مکفوف (نابینا و کور) کبیر، یسأل، فقال أمير المؤمنین (ع) : «ما هذا؟ قالوا: یا أمير المؤمنین نصرانی، فقال أمير المؤمنین (ع) : «استعملتموه حتی إذا کبر و عجز منعموه، أنفقوا علیہ من بیت المال».

همه ی اینها درست است، منتها اینها بیمه ی اصطلاحی محسوب نمی شوند بلکه از قبیل مساعدت دولت اسلامی است، پس معلوم شد که بیمه بر چهار اصل استوار است:

الف) المؤمن، به کسر و تشدید میم - .

ب) المؤمن له، - به فتح و تشدید میم

ج) حق التأمین (حق بیمه).

د) موضوع التأمین.

فتلخص من هذه التعاريف أنّ عقد التأمین یوصف بما یلی:

۱. أنّه عقد یتّم بتراضی الطرفین ، و لا یتوقف انعقاده علی شکل معین. (یعنی به شکلی که به توافق برسند).

۲- أنّه عقد معاوضه ، یقوم علی أنّ المستأمن یدفع أقساط التأمین ، فیتملکه المؤمن فی مقابل قبول المسؤولیه عند طروء الحادث، و لذا فإنّ العلاقه بین الطرفین لیست قائمه علی أساس التبرّع.

۳- أنّه عقد ملزم للطرفین بعد تمام الإجراءات المطلوبه ، بحيث لا یحق لأحدهما الانفکاک عما التزم به.

(بیمه عقد لازم است، یعنی طرفین حق بهم زدن آن را ندارند و فایده ای که بر بیمه مترتب است بر اساس این است که عقد لازم است و در غیر این صورت فایده ای بر آن مترتب نخواهد بود)

۴- أنّه عقد زمنی یكون الزمن عنصراً أساسياً فيه (در بیمه باید مدت و زمان مشخص باشد، یعنی بگوید فلان خانه، مغازه و یا چیز دیگری تا پنج سال بیمه ی شماست) ، حیث یلتزم المؤمن تحمّل الأخطار المؤمن منها لمدّه محدده ابتداء من تاریخ محدّد.

ما نقلناه من التعاريف إنّما ینسجم مع القول بكون عقد التأمین عقداً مستقلاً ، لا صله له بسائر العقود، و أمّا من یدخل عقد التأمین فی الهبه المعوضه أو یراه ضمناً أو صلحاً فیختلف تعریفه من ما ذکرنا من التعاريف.

و بما أنّ المختار عندنا أنّه عقد مستقل فلا حاجة إلى تعريفه بصورة الهبة المعوضه أو الضمان أو الصلح.

الفصل الثانی: فی تقسیم التأمین

ینقسم التأمین إلى: تأمین تعاونی و تأمین تجاریّ ثابت، ما دو نوع بیمه داریم:

۱- التأمین التعاونی

یعنی بیمه ی تعاونی، بیمه ی تعاونی این است که چند نفر با همدیگر جمع می شوند و یک صندوقی را تشکیل می دهند و می گویند هر کدام مقداری پول به این صندوق می ریزیم، که هر کس یک روزی دچار حادثه شد از این صندوق استفاده کند، این مسئله گاهی میان دوستان است و گاهی میان خانواده ها، این گونه بیمه ها بیشتر در میان عشایر و قبیله ها رواج دارد، و جنبه ی عاطفی دارد.

۲- التأمین التجاریّ

بیمه ی تجاری این است که کارگر مبلغی را تا سی سال بدهد، بعد از سپری شدن سی سال، هر ماه دو باره این مبلغ را پس بگیرد، بیمه ی تعاونی بر اساس عاطفه است و لذا مشمول این آیه شریفه است که: «و تعاونوا علی البرّ و التقوی»، اما در بیمه ی تجاری مسئله، مسئله ی بده و بستان است. البته بیمه تقسیمات دیگری هم دارد که عبارتند از:

الف) التأمین من الإصابات

«و هو عقد يلتزم بمقتضاه المؤمن فی مقابل أقساط التأمین أن یدفع للمؤمن له أو للمستفید فی حاله موت المؤمن له مبلغ التأمین فی حاله ما إذا لحقت المؤمن له أصابه بدنیه. وبأن یرد له مصروفات العلاج (پول دکتر) و الأدوية کلها أو بعضها».

یعنی از بیمه ها، بیمه ی حوادث است، یعنی اگر کسی را ماشین بزند و آسیب بدنی ببیند، باید بیمه خسارتش پردازد.

ب) التأمين من المرض

٢- التأمين من المرض

و هو أن يلتزم المؤمن بدفع مبلغ معين للمؤمن له فى حاله ما إذا مرض أثناء مدته التأمين- و أن يرد عليه مصروفات العلاج و الأدوية كلها أو بعضها حسب الاتفاق. و الخطر المؤمن منه قد يشمل جميع الأمراض ، و قد يقتصر على الأمراض الجسميه ، أو على العمليات الجراحيه ، أو بعض الأمراض دون البعض الآخر.

بيمه ى مرض و بيمارى، افراد خود را در مقابل بيمارى و مرض بيمه مى كند كه اگر روزى دچار بيمارى و مرض شد، اداره ى بيمه پول دارو و درمان او را پردازد، حتى اگر در بيمارستان بسترى شد، بيمه چى بايد آن را بدهد

٢- التأمين على الحياه (بيمه ى عمر)

«و هو عقد يلتزم بمقتضاه المؤمن بأن يدفع لطالب التأمين أو لشخص ثالث (زن و بچه) مبلغاً من المال عند موت المؤمن أو عند بقاءه حياً مدته معينه. و للتأمين على الحياه صور كثيره تزداد يوماً بعد يوم ، نذكر منها على وجه الإيجاز:

١- التأمين لحاله الوفاه.

٢- التأمين لحاله البقاء (إى بقاء المؤمن له على حياته حيا) .

٣- التأمين المختلط (بين الحالتين السابقتين) .

٤- التأمين الاجتماعى أو التأمين على الموظفين و العمال.

و التأمين على الحياه قد يكون على حياه الشخص نفسه و قد يكون على حياه الغير، وفى حاله الثانيه تشترط موافقه المؤمن عليه قبل إبرام العقد.

و أما النوع الثانى: «فى هذا التقسيم و هو التأمين من الأضرار و يكون فيه الخطر المؤمن منه أمراً يتعلق بمال المؤمن له لا بشخصه، وله أنواع كثيره، منها: التأمين البحرى، و التأمين البرى، و التأمين الجوى ، و التأمين على الأشياء ، و التأمين على المسئوليه» الوسيط: ٧/١٥٢٢، التأمين الإسلامى: ٧٩ و ٩٢ و ما بعدها.

ص: ٢٥٩

Your browser does not support the audio tag

قبل از هر چیز تاریخچه ی بیمه و اقسام بیمه را بیان کردیم، الآن می خواهیم احکام بیمه را بیان کنیم، در حقیقت آن دو بحث قبلی جنبه ی مقدماتی داشت، و اکنون می خواهیم در اطراف ذی المقدمه (که احکام بیمه باشد) بحث کنیم.

اگر کسی بخواهد در باره ی بیمه بحث کند، باید خود بیمه را در نظر بگیرد نه مقارنات و ملاسبات بیمه را.

چون ممکن است یک عملی فی حدّ نفسه حلال باشد، اما حول و حوش آن کار های حرامی هم انجام بگیرد، از این رو ما باید خود شیء را مطالعه کنیم نه آن کار های حرامی که در حول و حوشش انجام می گیرد.

مثال ۱: فرض کنید افرادی برای میلاد پیغمبر و ائمه ی اهل بیت علیهم السلام جشن می گیرند، ما باید خود جشن گرفتن را مطالعه کنیم که حکمش چیست، اما اینکه در اطراف این جشن یک سلسله کارهای خلافی انجام می گیرد، ربطی به اصل جشن گرفتن ندارد و نباید آنها را به حساب جشن گرفتن گذاشت. عین این مسئله را در زیارت عاشورا و راهپیمای های عاشورا پیاده کرد، یعنی ما باید خود راهپیمایی را مطرح کنیم که حکم خود این راهپیمایی چیست، اما اینکه در راهپیمایی یک سلسله کار های خلافی انجام می گیرد، ربطی به مسئله ی دسته جات حسینی ندارد، عین این مطلب را می توان در مسئله ی تامین و بیمه گفت، یعنی ما باید خود تأمین و بیمه را مورد مطالعه قرار بدهیم که حکمش چیست، اما اینکه در اطراف این بیمه یک سلسله خلاف شرعی هم صورت می گیرد، این هیچ ارتباطی به اصل بیمه ندارد.

ص: ۲۶۰

مثال ۲: فرض کنید اداره ی بیمه، مبلغی را که ماهیانه به عنوان حق بیمه از بیمه گزاران می گیرد، آنها را جمع می کند و یک بانگ ربوی تشکیل می دهد و به مردم وام می دهد و سود می گیرد، نباید این گونه کار های جنبی را به حساب اصل بیمه بگذاریم و بگوییم بیمه حرام است، چرا؟ چون بیمه گر با پول های مردم، بانگ ربوی تشکیل می دهد. (این یک نکته).

نکته ی دیگر که قابل ذکر می باشد این است که ما باید خود بیمه را به عنوان یک عقد مستقل در نظر بگیریم، نه اینکه بیمه را تحت یکی از ابواب معاملات-تی که در فقه آمده، ببریم. مثلاً- بیمه را تحت هبه ی معوضه ببریم، این درست نیست. چرا؟ لأنّ العقود تابع للقصود، و ما می دانیم که بیمه گر و بیمه گزار قصد هبه ی معوضه را ندارند، بلکه قصد یک معامله ی مستقل را دارند و لذا ما باید بیمه را به عنوان یک عقد مستقل مطالعه نموده و در اطراف آن بحث کنیم.

بنابراین؛ در این مقدمه دو نکته را یاد آور شدیم:

الف) نباید ملاسبات و مقارنات یک مسئله، روی اصل مسئله اثر بگذارد. به بیان دیگر اگر دیدیم که یک سلسله کار های خلاف شرع در حول و حوش یک مسئله انجام می گیرد، این سبب نشود که اصل خود مسئله زیر سؤال برود.

ب) اگر بنا باشد که ما روی مسئله ی تامین و بیمه بحث کنیم، باید خود آن را به عنوان عقد مستقل و جدا از سایر عقود مطالعه کنیم نه اینکه آن را تحت یکی از معاملات مطرح شده در فقه (مانند هبه) داخل کنیم. (این هم یک مقدمه).

ص: ۲۶۱

مقدمه ی چهارمی که مطرح می کنیم عبارت است از :

التأمین و آراء الفقهاء فيه

این غیر از مقدمه ی اول است، در مقدمه ی اول تاریخچه ی تشکیل بیمه را بیان نمودیم که بیمه چگونه تشکیل شده است، ولی در این مقدمه کار به تاریخچه ی تشکیل بیمه نداریم، بلکه می خواهیم بدانیم که فقهای اسلام از کی مسئله ی بیمه را مطرح کرده اند و در باره ی آن نظر داده اند. به بیان دیگر در این مقدمه می خواهیم تاریخ بیمه از نظر فقه اسلامی بیان کنیم، مقدمه ی اول تاریخ بیمه از نظر تشکیلات خارجی است، اما مقدمه ی چهارم مربوط به تشکیلات نیست، بلکه مربوط است به احکام بیمه از نظر فقها، یعنی کدام فقیه اسلامی برای نخستین بار مسئله ی بیمه را مطرح کرده است و این بحث، بسیار بحث مشکل است که انسان لابلائی کتاب ها را بگردد، و ریشه ی بیمه را از لابلائی کتاب های اسلامی پیدا کند.

اولین فقیهی (اعم از سنی و شیعه و فرق شیعه) که مسئله ی بیمه را از دیدگاه اسلام مطرح کرده، معروف است به ابن المرتضی (احمد بن یحیی المرتضی الزیدی، ایشان کتابی دارد بنام: «البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار»، ابن المرتضی در سال ۷۶۴ متولد شده و در سال ۸۴۰ فوت نموده است، و کتابی هم در ملل و نحل دارد که خیلی معروف است، ایشان اولین بار در میان علمای اسلام یک جمله ی دارد که شاید این جمله ناظر به بیمه باشد و آن جمله عبارت است از: «إنَّ ضَمانَ ما یسرق أو یغرق باطل» البحر الزخار: ۱۴۴. یعنی ضمان چیزی که ممکن است سرقت بشود یا غرق شود باطل است، این شبیه مسئله ی بیمه است، چون کار بیمه گر این است که ضمانت می کند چیزی را که احتمال سرقت و احتمال غرق شدن در آن هست.

ص: ۲۶۲

در عین حالی که این جمله برای شیعه افتخار است که یک عالم شیعی (هرچند زیدی مذهب) در قرن نهم مسئله ی بیمه را مطرح کرده است، ولی من جازم نیستم که این جمله ی ایشان ناظر به مسئله ی بیمه باشد، بلکه احتمال دیگر می دهم و آن این است که ما در کتاب ضمان یک مسئله داریم تحت این عنوان که آیا می شود عین خارجی را ضمانت کرد یا نه؟ همیشه می گویند ضمانت مال ذمه است، یعنی چیزی که در ذمه است، چیزی که در ذمه است باید ضمانت کرد، اما آیا چیزی که در خارج هست مانند فرش، ماشین و ... قابل ضمانت هست یا نه؟ فقها در اینجا اختلاف دارند و اکثرشان قائلند که ضمانت در عین خارجی راه ندارد، چون ضمان از نظر شیعه «نقل ذمه الی ذمه» است و از نظر سنی ضمّ ذمه الی ذمه، این در صورتی درست است که «مضمون به» در ذمه باشد، عین خارجی (مانند فرشی که پیش روی انسان قرار گرفته) در ذمه نیست نه طبق تعریف شیعه و نه طبق تعریف سنی، ولذا می گویند ضمان شیء خارجی و اعیان خارجی باطل است و لعل ایشان (ابن المرتضی) نظرش عین خارجی باشد نه بیمه. «إنّ ضمان ما یسرق أو یغرق باطل» یعنی ضمان اعیان خارجی صحیح نیست.

من در کتاب بیع در تفسیر این حدیث شریف: «علی الید ما أخذت حتی تؤدّی» گفته ام که عین خارجی در ذمه نمی آید، از این روی چگونه انسان عین خارجی را ضامن بشود، پیغمبر اکرم می فرماید: «علی الید ما أخذت حتی تؤدّی» عین خارجی قابل ذمه نیست، چون ذمه مال کلیات است، و عین خارجی مال جزئیات می باشد و لعلّ این عبارت ایشان - که می گویند «إنّ ضمان ما یسرق أو یغرق باطل» - ناظر به این مسئله باشد که اعیان خارجی قابل ضمان نیست، ولی در عین حالی که من این اشکال را کردم، بعید نیست که عبارت ایشان ناظر به بیمه هم باشد و از نظر ایشان بیمه باطل است.

پس این عبارت ایشان قابلیت دو معنا را دارد، یکی اینکه ممکن است ناظر به بیمه باشد و بگوید بیمه باطل است، دیگر اینکه ممکن است ناظر به مسئله ی ضمان باشد که آیا می شود اعیان خارجی را هم ضامن شد یا اینکه ضمانت فقط مال ذمه و کلیات است. بعد از ایشان کسی که مسئله ی بیمه را مطرح کرده، یک عالم سنی است که معروف به ابن عابدی است (و هو محمد امین بن عمر، بن عبد العزیز عابدین الدمشقی، الفقیه الإسلامی المتوفی عام: ۱۲۵۰ هجری)

ایشان دومین فردی است که مستقماً مسئله ی بیمه را مطرح کرده، یعنی هیچ شک و شبهه ای نیست که ایشان مسئله ی بیمه را مطرح می کند، چون در آن زمان کم کم این مسئله مطرح شده بود که تجاری هستند و اموال تجارت را توسط کشتی می فرستند، در حالی که این احتمال وجود دارد که کشتی غرق شود و یا دزدان و سارقان دریائی اموال آنان را به سرقت ببرند و در نتیجه دست این تاجر ها خالی بماند، در آن زمان در دمشق، مصر و استانبول یک چنین مسئله ی مطرح بوده و روی بیمه اسم خارجی نهاده بودند بنام: «سکوره»، «سکوره» اسم خارجی است که همان وجه بیمه است، ایشان در کتاب خود بنام: «ردّ المحتار علی الدر المختار» در جلد سوم، ص ۲۴۹ ۲۵۹ این مسئله را مطرح کرده است، البته طبق فکر آن زمان مطرح کرده، مسلمانان در آن زمان کشتی نداشتند، اگر می خواستند مال التجاره از کشور های مانند سوریه، مصر و استانبول به سوی فرانسه و سایر کشور های اوپایی بفرستند، مجبور بودند که با کشتی کافر حربی بفرستند، ولی در عین حال در خود این سوریه و سواحل سوریه و یا سواحل آفریقا، یک نمایندگی بود برای شرکت کفر، هر چند آن نماینده کافر ذمی نبود، ولی با اجازه ی سلطان در کشور اسلامی سکونت گزیده بود، که به او می گفتند: «المستأمن»، یعنی کسی که طلب امنیت کرده و امنیت خواسته، این غیر از مستأمنی است که در باب بیمه مطرح است، مثلاً در همان سواحل کشور های آفریقایی و غیر آفریقایی، اولاً کشتی مال حربی بود، مسلمانان کشتی را اجاره می کردند تا توسط آن اموال تجاری خود را به سوی مقصد بفرستند، ضمناً اداره ی بیمه در کشور کافر بود نه در کشور های اسلامی، ولی در کشور اسلامی نمایندگی داشتند، که آنهم کافر بود، منتها به اجازه ی سلطان به آن کافر امنیت داده بودند و او هم یک مبلغی را می گرفت، اگر این کشتی صحیح و سالم به مقصد می رسید که چه بهتر! اما اگر این کشتی آسیب می دید، آن نماینده ای که در کشور اسلامی است، اما مقر بیمه در خارج است، جبران خسارت می کرد، از ابن عابدی سؤال کرده اند که نظر شما در این مسئله چیست، که هم کشتی مال کافر حربی است و هم خود بیمه گر کافر حربی می باشد، منتها بیمه گر یک نمایندگی در کشور اسلامی دارد که با اجازه ی سلطان در آنجا زندگی می کند، و قرار دادی با این مسلمان می بندد که اگر کشتی به سلامت رسید، مبلغی را بدهد، و اگر به سلامت نرسید، جبران خسارت و ضرر کند، آیا این جایز است یا نه؟

ایشان در جواب گفته است که جایز نیست، چون این از قبیل ضمان «ما لم يجب» است، یعنی هنوز کشتی دچار سانحه نشده است تا بیمه گر ضمانت بکند، یعنی چیزی در ذمه نیست تا بیمه گر زیر بار آن برود، ایشان از این راه که این از قبیل ضمان «ما لم يجب» است، حکم به بطلانش کرده است.

۱- العلامة ابن عابدین فقد عقد فی حاشیته المعزوفه ب «ردّ المحتار علی الدر المختار»: فصلاً باسم: استئمان الکافر و قال : و فیما قررنا یظهر عدم جواز ما کثر السؤال عنه فی زماننا، و هو أنه جرت العاده أن التجار (تجار مسلمان) إذا استأجروا مرکباً (کشتی) من حربی یدفعون له أجرته (اجره الحمل) و یدفعون أيضاً مالاً معلوماً لرجل حربی مقيم فی بلاده، یسمى ذلك المال «سوکره» - سوکره، آن وجهی است که تاجر به بیمگر می دهد- علی أنه مهما هلك من المال الذی فی المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غیر ذلك ، فذلك الرجل (کافر حربی که نماینده است) ضامن له بمقابله ما يأخذه منهم و له وکیل عنه {کافر} مستأمن فی دارنا یقیم فی بلاد السواحل الإسلامیه بإذن السلطان، یقبض من التجار مال السوکره ، و إذا هلك من مالهم فی البحر شيء یؤدی ذلك المستأمن (الکافر) للتجار بدله تماماً .

قال: و الذی یظهر لی أنه لا یحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله، لأن هذا التزام ما لا یلزم (أی ضمان ما لم يجب) . ثم أورد علی نفسه و قال:

فإن قلت: إن المودع إذا أخذ أجره علی الودیعه یضمنها إذا هلكت (و هی من مقوله ضمان ما لم يجب).

ممکن است کسی اشکال کند که شما می گوئید اگر ودعی (کسی که امانت را قبول می کند) بگوید من این امانت را می پذیرم، به شرط اینکه یک مبلغی را به من بدهی، می گوئید ودعی ضامن است. به بیان دیگر اصل در ودعی عدم ضمانت است، مگر اینکه در مقابل ودیعه اخذ پول کند، در اینجا ودعی ضامن است و حال آنکه اینهم از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، چون هنوز چیزی نشده تا ودعی ضامن باشد، پس این هم از قبیل ضمان «ما لم یجب» است.

ایشان در مقام جواب از این اشکال می گوید فرق است بین ما نحن فیه و بین ودعی. «ودعی» مال در مشتش است و اگر برای ودیعه پول می گیرد، پس اگر آن را دزد برد، ضامن است، اما صاحب سکوره و بیمه گر، مال در مشتش نیست، کشتی مال زید است که می رود و برمی گردد، بیمه گر ضامن می شود مالی را که در کشتی شخص دیگر است، ممکن است کشتی مال یکی باشد، بیمه گر که سکوره می گیرد، کسی دیگر باشد، فکم فرق بین المثل و الممثل، بین مثال و ممثل فرق زیادی وجود دارد.

استاد: این جواب ایشان چندان جواب خوبی نیست، خواه مال توی مشتش باشد مانند ودعی، یا توی مشتش نباشد مانند ما نحن فیه، در هر صورت از قبیل ضمان «ما لم یجب» است.

فأجاب : أن مسألتنا ليست من هذا القبيل ؛ لأن المال ليس في يد صاحب السوكره بل في يد صاحب المركب (مال در اینجا توی مشت ودعی است، اما مال در دست صاحب سکوره نیست، آن کس که بیمه گر است و پول می گیرد، کار با کشتی ندارد، چون چه بسا که این آدم نه کشتی را دیده باشد و نه از صاحبش اطلاع داشته باشد) و إن كان صاحب السوكره هو صاحب المركب (بله! گاهی اتفاق می افتد آن کس که بیمه گر است، کشتی هم مال اوست، ولی الآن چنین نیست، یعنی بیمه گر همیشه غیر صاحب کشتی است، بله! گاهی می شود آدمی که کشتی دارد هم پول حمل را بگیرد و هم پول بیمه را) یکون أجيراً مشتركاً قد أخذ أجره على الحفظ و على الحمل (هم برای بردن بار پول می گیرد و هم برای حفظ)، و كل من المودع و الأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت و الغرق و نحو ذلك»

(این اشکال دیگری است، می گوید حتی در جایی که صاحب کشتی همان بیمه گر باشد، نمی تواند ضمانت کند. چرا؟ چون این گونه کارها، کارهای قضا و قدر است، کار خداست و در مقابل کار خدا نمی شود ضمانت کرد. پس اولاً، ایشان می گوید این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، وقتی که نقض می کنیم به ودعی و او ضامن می شود، می گوید فرق است بین ودعی و مانحن فیه، چون ودعی یک چیز بشری را ضمانت می کند، به این معنا که اگر انسانی این مال را برد، او ضامن است، ولی در اینجا اگر بیمه گر، همان صاحب کشتی باشد، این می خواهد در مقابل قضا و قدر ضمانت کند، معنا ندارد). و کلّ من المودع والأجیر المشترك لا یضمن ما لا یمكن الا احتراز عنه كالموت والغرق ونحو ذلك، (حتی ودیعه هم مثل این است، ودعی می گوید دزدی را ضامن هستم، اما اینکه طوفانی بیاید و یا صاعقه ی بیاید و این مال را از بین ببرد من ضامن هستم، درست نیست).

پس ایشان دو اشکال کرد، اشکال اولش این بود که این از قبیل ضمان ما لم یجب است، آنگاه خودش این را به مسئله ی ودعی نقض کرد و گفت فرق است بین ودعی و مانحن فیه، چون ودعی کاری را ضمانت می کند که قضا و قدر نیست، یعنی فعل الهی نیست، ولی در اینجا ضمانت در مقابل غرق و موت است و این کارها قابل ضمانت نیست، حتی اگر ودعی هم در این گونه موارد ضمانت کند، باز درست نیست، یعنی ودعی نمی تواند یک چنین چیزی را (که قضا و قدر الهی محسوب می شود) ضمانت کند.

استاد: ما اشکال اول ایشان را نپذیرفتیم و گفتیم ضمان «ما لم یجب» اشکالی ندارد، اما به شرط اینکه مقتضی باشد.

اشکال دیگری که کرد و گفت ودعی ضامن کارهای زمینی است، ولی بیمه گر می خواهد ضامن کارهای الهی و عرشی باشد.

ما در جواب ایشان عرض می کنیم بیمه گر ضمانت نمی کند که غرق نشود، یا نمی خواهد ضمانت کند که دچار آتش سوزی نشود، چون در مقابل مشیت خدا که نمی شود ایستاد، بلکه می خواهد بگوید اگر مشیت خدا بر این تعلق گرفت که کشتی شما غرق بشود، انسان در مقابل مشیت خدا کاره ای نیست، ولی من پولش را می دهم. این ربطی به مشیت خدا و قضا قدر الهی ندارد.

کسی اشکال می کند که: جناب ابن عابدین! شما در فقه در مواردی قائل به ضمان هستید، مثلاً شخص می گوید من از فلان راه می ترسم، چون ممکن است دزدان و سارقان مالم را بگیرند، دیگری می گوید تو این راه را برو، اگر چنین اتفاقی برایت افتاد من ضامن اموال تو هستم، می گوید این صحیح است و حال آنکه این هم از قبیل ضمان ما لم یجب است.

کسی آرد دارد، آسیابان به این شخص می گوید آردت را در فلان سطل بریز و حال آنکه سطل سوراخ است و او (بدون اینکه خبر باشد که سطل سوراخ است) به گفته ی آسیابان عمل کرد و آرد را در همان سطل ریخت و آرد از بین رفت، می گویند صاحب آسیاب ضامن است. چرا؟ چون او به صاحب آرد امنیت داده و گفته آردت را به این ظرف بریز.

فإن قلت: قبیل باب کفاله الرجلین {إذا} قال لآخر: اسلك هذا الطريق فإنه امن، فسلك وأخذ ماله، لم یضمن (در این صورت ضامن نیست، چون نگفته که ضامن هستم، فقط گفته در این راه امنیت برقرار است)؛ ولو قال: إن كان مخوفاً وأخذ مالک فأنا ضامن، ضمن. و علله الشارح هناك بأنه ضمن الغار صفة السلامة للمغور نصاً (المغور یرجع إلى الغار). انتهى. أي بخلاف الأولى فإنه لم ینص علی الضمان بقوله: فأنا ضامن. و فی جامع الفصولین: الأصل أن المغور إنما یرجع علی الغار لو حصل الغور فی ضمن المعاوضة أو ضمن الغار صفة السلامة للمغور فصار كقول الطحان (آسیابان) لرب البر (صاحب گندم) إجماله فی الدلو (سطل) فجعله فی فذهب من النقب إلى الماء و كان الطحان عالماً به یضمن إذ غره فی ضمن العقد و هو یقتضی السلامة. انتهى.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۳۰ آبان ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در اطراف سخنان ابن عابدین بود، ایشان گفتند بیمه جایز نیست، چون از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، یعنی هنوز چیزی به گردن کسی نیامده است، تا بیمه گر آن را ضامن بشود. سپس مسئله ی «کفاله الرجلین» را مطرح کرد و برایش سه مثال زد:

الف) اگر شخص به دیگری بگوید که: «إذهب بهذا الطريق» این راه را برو، طرف هم به حرف او گوش داد و آن طریق را رفت و اتفاقاً اموالش مورد سرقت قرار گرفت، در این فرض شخص پیشنهاد دهنده ضامن نیست.

ب) گاهی می گوید «إذهب هذا الطريق و إن کان مخوفاً و أخذ مالک فأنا ضامن». در اینجا اگر برای این شخص مشکلی پیش آمد و مالش به سرقت رفت، طرف ضامن است.

ج) اگر آسیابان به صاحب آرد بگوید، آرد خود را به فلان سطل بریز، او نیز آرد را به همان سطل ریخت و معلوم شد که سطل سوراخ بوده و همه ی آرد ها از بین رفت. در اینجا آسیابان ضامن صاحب آرد است.

در اولی ضامن نیست، اما در دومی و سومی ضامن است، چون در دومی خودش ضمانت کرده، در سومی هم طرف را فریب داده است.

قلت: آنگاه خودش جواب می دهد و می گوید فرق است بین این سه مثال و بین ما نحن فیه (بیمه) در مثال اولی که اصلاً ضمانتی در کار نیست و جای بحث ندارد، در دومی هم خودش ضمانت کرده، در سومی هم یکنوع فریب و غرر نسبت به صاحب آرد محسوب می شود.

ص: ۲۶۹

به بیان دیگر مثال دوم و سوم از باب قاعده ی غرر و فریب است و قاعده ی غرور در باب بیمه جاری نیست. چرا؟ چون بیمه گر هیچ گاه نمی خواهد صاحب مال را فریب بدهد، بر خلاف مثال قبلی که از باب غرر و فریب ضامن بود، ولی در مسئله ی بیمه غرر و فریب راه ندارد ولذا قاعده ی «المغرور یرجع إلى الغار» در اینجا جاری نیست، بلکه بیمه گر و بیمه گزار نسبت به این موضوع یکسان هستند، یعنی هیچکدام نمی دانند که آیا دزدان دریایی اموال طرف را به غارت می برند یا نمی برند، نه بیمه گر می داند و نه بیمه گزار.

این حاصل سخن ایشان است.

آنگاه ایشان این مسئله را مطرح می کند و می گوید هرگاه مسلمانی شریک حربی داشته باشد، اگر این شریک حربی با کافر

حربی قرارداد ببندد که چنانچه این کشتی غرق شد، باید این مبلغ را بدهی، می گوید این اشکال ندارد. چرا؟ چون معامله بین دو حربی است، مال حربی را گرفتن و خوردن اشکالی ندارد.

اما اگر قرارداد بین فرد مسلمان و کافر حربی صورت بگیرد (البته این بخاطر این است که در آن زمان بیمه گر ها یهودی و مسیحی بوده اند)، پس اگر یک طرف مسلمان است و طرف دیگر (که بیمه گر باشد) کافر حربی است و هر دو با همدیگر عقد ببندند، خواه عقد را در اینجا ببندند و در آنجا نتیجه را بگیرند، یا عقد را در آنجا ببندند و در اینجا نتیجه بگیرند، می گوید: نتیجه حرام است، چون این عقد یک عقد فاسد است، یعنی بیمه عقد فاسد است و عقد فاسد اثری ندارد که مسلمان بخواهد به وسیله ی عقد فاسد، مال کافر حربی را بخورد.

ص: ۲۷۰

خلاصه ی کلام ایشان این است:

اولاً: بیمه باطل است، چون از قبیل ضمان: «ما لم یجب» است.

ثانیاً: بعد ایشان «ان قلت» می کند که در فلان باب سه مثال زده اند، در آن سه مثال، در اولی ضمانت نیست، اما در دومی و سومی ضمانت است، در اولی ضمانت نیست، چون نگفته که «أنا ضامن»، اما در دومی و سومی ضمانت است.

در جواب می گوید آنها از باب غرور است «المغرور یرجع إلى الغار»، ولی در باب بیمه غروری در کار نیست. زیرا طرفین نسبت به آینده یکسان هستند، یعنی نه بیمه گر می داند که آینده چیست و نه بیمه گزار می داند که آینده چیست؟

ثالثاً: سپس ایشان مسئله را روی عقد فاسد می برد و می گوید اگر مسلمانی شریک حربی داشته باشد، و شریک حربی با بیمه گر حربی طرف باشد، در این صورت اگر پول بیمه را بگیرد و بیاورد، برای مسلمان حلال است، چون بر وفاق مذهب خودشان است، اما اگر یک طرف مسلمان باشد، و طرف دیگر حربی، فرق نمی کند که عقد در اینجا باشد و پول را بخواهند در بلاد کفر بگیرند یا عقد در بلاد کفر باشد، ولی پول را بخواهند در اینجا بگیرند، در این فرض حلال نمی شود، چون عقد بیمه فاسد است و عقد فاسد اثر شرعی ندارد.

قلت: «لابد فی مسأله التفریر من أن یکن الغارّ عالمًا بالخطر كما یدل علیه مسأله الطحان المذکوره (آسیابان) و أن یكون المغرور غیر عالم (غار، عالم باشد اما مغرور عالم نباشد) إذ لا شک أن رب البئر (صاحب گندم) لو کان عالمًا بنقب الدلو (به سوراخ بودن دلو و سطل) یكون هو المضیع لماله بالختیاره، و لفظ المغرور ینبئ عن ذلك لغه، لما فی القاموس: غره غراً و غروراً فهو مغرور و غریر: خدعه و أطمعه بالباطل فاغتر هو. انتهى (کلام قاموس). و لا یخفی أن صاحب السوکره (بیمه گر) لا یقصد تفریر التجار و لا یعلم بحصول الغرق هل یكون أم لا، و أما الخطر من اللصوص و القطاع فهو معلوم له و للتجار، لأنهم لا یعطون مال السوکره إلا عند شده الخوف طمعاً فی أخذ بدل الهالك، فلم تکن مسألتنا من هذا القبیل أيضاً» (یعنی از باب غرور نیست).

ص: ۲۷۱

بله! اگر تاجر مسلمان یک شریک حربی داشته باشد و این شریک حربی با حربی طرف باشد، این اشکال ندارد.

«نعم قد يكون للتاجر شريك حربى فى بلاد الحرب فيعقد شريكه هذا العقد مع صاحب السوكره فى بلادهم و يأخذ منه بدل الهالك و يرسله إلى التاجر ، فالظاهر أنّ هذا يحل للتاجر أخذه، لأن العقد الفاسد جرى بين حربين فى بلاد الحرب ، و قد وصل إليه (تاجر مسلمان) مالهم برضاهم ، فلا مانع من أخذه».

اما اگر تاجر مسلمان با کافر حربی عقد بیمه ببندد، ایشان می گویند این جایز نیست، خواه عقد را اینجا (در بلاد مسلمان) ببندند و پول را آنجا (در بلاد کفر) بگیرند یا بالعکس، چرا؟ چون این عقد یک عقد فاسد است و عقد فاسد در اسلام مبدأ اثر نیست.

«و قد يكون التاجر فى بلادهم (كفر) فيعقد معهم هناك و يقبض البديل فى بلادنا، أو بالعكس . و لا شك أنه فى الأولى إن حصل بينهما خصام فى بلادنا لا يقضى للتاجر بالبديل (چون عقد فاسد است) و إن لم يحصل خصام و دفع له البديل و كيله المستأمن (نماینده بیمه گر کافر که در کشور اسلام برای او امنیت داده شده) هنا يحلّ له أخذه ، لأن العقد الذى صدر فى بلادهم (كفر) لا حکم له فيكون قد أخذ مال حربى برضاه».

و أما فى صوره العكس بأن كان العقد فى بلادنا و القبض فى بلادهم (كفر) ، فالظاهر أنه لا يحل أخذه ولو برضى الحربى لابتئانه على العقد الفاسد الصادر فى بلاد الإسلام ، فيعتبر حكمه (حكم اسلام) هذه ما ظهر لى فى تحرير هذه المسأله فاغتنمه فإنك لا تجده فى غير هذا الكتاب»

پس خلاصه ی گفتار ابن عابدین این است که این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، سپس گفت اینجا غرور نیست، چون نه بیمه گر غار است و نه بیمه گزار مغرور، بلکه هر دو نسبت به آینده یکسان هستند، آنگاه گفت اگر عقد بین مسلمان و شریک کافر بسته شده باشد و این کافر با کافر حربی دیگر عقد ببندد، اشکال ندارد، اما اگر مسلمان با کافر باشد، نمی تواند حق بیمه را بگیرد. چرا؟ لأنّ هذا العقد مبني على العقد الفاسد و هو عقد ليس له أثر شرعی.

۲- «مفتی الدیار المصریه الشیخ محمد عبده ففی شهر صفر سنه ۱۳۲۱ هـ سئل عن التأمین بالنحو التالی:

رجل یرید أن یتعاقد مع جماعه على أن یدفع لهم مالاً من ماله الخاص على أقساط معینة لیعملوا فیها بالتجاره، واشترط علیهم أنه إذا قام بما ذکر و انتهى زمن الاتفاق المعین بانتهاء الأقساط المعینة و كانوا قد عملوا فی ذلك المال و كان حياً، أخذ ما یكون له من المال مع ما یخصه من الأرباح؛ و إذا مات فی أثناء تلك المده یكون لورثته، أو لمن له حق الولایه فی ماله أن يأخذ المبلغ، فهل یكون مثل هذا التعاقد- الذی یكون مفیداً لأربابه، بما ینتجه لهم من الربح- جائز شرعاً؟ نرجو التكرم بالإفاده»

(از شیخ محمد عبده این مسئله را سؤال کردند که مردی مالی دارد و این مال را به شخص دیگر می دهد تا رویش کار کند، او هم کار می کند و در آخر سال و یا در آخر مدت، درآمد و سودش را با همدیگر تقسیم می کنند، این از نظر شرعی چه حکمی دارد؟ ایشان جواب می دهد که این عقد از نظر شرعی هیچ مانعی ندارد.

ص: ۲۷۳

استاد: ولی این سؤال و جواب اصلاً ارتباطی به مسئله ی تأمین ندارد، بلکه مضاربه است.

فأجاب الشيخ بقوله: «لو صدر مثل هذه التعاقد بين ذلك الرجل ، و هؤلاء الجماعه ، على الصفه المذكوره ، كان ذلك جائزاً شرعاً، و يجوز لذلك الرجل بعد انتهاء الأقساط، و العمل فى المال و حصول الربح- أن يأخذ - لو كان حياً - ما يكون له من المال، مع ما خصّه من الربح ، و كذا يجوز لمن يوجد بعد موته، من ورثته أو من له و لايه التصرف فى ماله بعد موته أن يأخذ ما يكون له من المال، من ما أنتجه من الربح ، و الله أعلم». التأمین الإسلامی للدكتور على محیی الدین القره باغی»، این «قره باغ» در کشور عراق واقع شده. ایشان این مسئله را جزء تأمین و بیمه آورده است و حال آنکه این اصلاً ارتباطی به تأمین و بیمه ندارد، بلکه این همان مضاربه است.

یلاحظ علیه: «أنّ السائل سسأل عن شیء أشبه بالمضاربه، أو نفسها و الشيخ أجاب طبقاً للسؤال، و لا صله للسؤال و الجواب بالتأمین.

و الفرق بين التأمین و المضاربه واضح ، لأن المال فى المضاربه ملك المضارب و لا يخرج عن ملكه، بخلاف الأقساط التى يدفعها المستأمن فهى تدخل فى ملك المؤمن غايه الأمر يلتزم بجبر الخطر إذا توجه ألى نفس المستأمن و ماله».

و لی تعجب اینجاست که شیخ عبد الوهاب خلیف که از فقهای مصر است می گوید مضاربه اقرب العقود است به تأمین و بیمه.

ما به ایشان می گوئیم که این حرف شما خلاف واقع است، چون بین مضاربه و تأمین خیلی فاصله و فرق است، در مضاربه باید کار کند، اگر نفع کرد، فبها، اگر نفع نکرد که هیچ! یعنی کارگر مسئولیت ندارد ولذا ما در توضیح المسائل نوشته ایم که مضاربه یکنوع شرکت است بین سرمایه و کار، بر خلاف بیمه گر، در بیمه اگر این طرف مرد، باید تا آخر عمر زندگی این فرد را تأمین کند.

۳- «الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصريه في وقته، إنَّ عقد التأمين فاسد و إنَّ سبب فساده يعود إلى الضرر و الخطر»

(ایشان می گوید عقد تامین باطل است. چرا؟ چون یک عقدی است که سر تا پا خطر و ضرر است، «نهى النبى عن بيع الغرر»، این خطری است، چون بیمه گر ده تومان می گیرد، اگر این کشتی غرق شود، باید صد برابر خسارت بدهد و لذا می گوید این از قبیل خطر است و ضرر، از این رو جایز نیست).

استاد: ما جواب ایشان را در آینده خواهیم داد.

۴- «فقهاء المجلس الأعلى للأوقاف المصري عرض المسئله على أعضاءه من كبار العلماء، و هم بين حنفى و مالكى، و قد اجتمع رأيهم على أن الشركه المؤمنه تقع تحت حكم «أكلهم أموال الناس بالباطل»

اوقاف مصری یک مجلس اعلا دارد برای احکام وقف، بلکه همه ی احکام فرعیه را مجلس اعلاى اوقاف به عهده دارد، چون اوقاف در کشور های اهل سنت یک مقام عظیمی دارد و لذا می گویند: «وزاره الأوقاف للأمر الشرعيه» مجلسی دارند و آنها مجلس را با حضور علمای حنفی و مالکی تشکیل دادند، همه ی آنان گفتند که بیمه باطل است. چرا؟ چون اکل مال به باطل است. بیمه گزار ده تومان داده، اگر مالش تلف شود ممکن است صد برابر از بیمه گر بگیرد.

۵- الشيخ ابو زهره، و قد أفتى بالتحريم و قال فى كلام مفصل ما حاصله: «إنَّ المذاهب الإسلاميه القائمه لا يوجد من العقود التى تجيزها ما يتشابه مع عقد التأمين، أياً ما كان نوعه، و أنّ قاعده الأصل فى العقود و الشروط الإباحه لا تكفى لإباحه التأمين لاشتماله على أمور غير جائزه، و هى:

ص: ۲۷۵

الف) الغرر و القمار.

ب) عقد لا محلّ له.

ج) التزام ما لا يلزم ضمان ما لم يجب»

شیخ ابو زهره مسئله بیمه را مطرح کرده و می گوید بیمه باطل است. چرا؟

اولاً: غرر است، یعنی خطر است، مبلغ ده تومان از بیمه گزار می گیرد، اما ممکن است در آینده صد برابر در مقابل آن پردازد. این قمار است، یعنی یکنوع بردو باخت است.

ثانیاً: قدی است که: «لا محلّ له» یعنی توجیه شرعی برای حلّیتش نداریم.

ثالثاً: از قبیل ضمان «ما لم يجب» است،

آنگاه می گوید در اینجا مسئله ی تبرّع در کار نیست، بلکه یکنوع معاوضه است، حال که پای تبرّع در میان نیست، پس چه لزومی دارد که مسلمانی به یک چنین عقد فاسدی تن بدهد؟

سپس می گوید تامین به نفس ملازم با رباست، مثلاً بیمه گزار می گوید ماهیانه این مبلغ را از من بگیر، ولی در مقابلش مرا مادام العمر بیمه کن. و این رباست.

در آخر می گوید اداره های بیمه مرگز ربا خواری است، چون آنها با پول بیمه گزاران وار معاملات ربوی می شوند و در حقیقت بیمه گزاران اعانت بر اثم کرده اند.

۶- الفقیه المعاصر الدكتور و هبه الزحیلی، و قد ناقش هذه المسألة فی کتابه «العقد الإسلامی و أدلّته»، فقال: و الحقیقه أنّ عقد التأمین من عقود الغرر العقود الاحتمالیه المتردده بین وجود المعقود علیه و عدمه و قد نهی الرسول صلّی الله علیه و آله عن بیع الغرر، و یقاس علیه عقود المعاوضات المالیه فیؤثر الغرر فیها کما یؤثر فی عقد البیع».

ص: ۲۷۶

ایشان می گوید عقد تامین باطل است. چرا؟ چون معامله یک معامله خطری و غرری است.

۷- الدكتور علی محیی الدین القره باغی.

ایشان هم می گوید بیمه و تامین باطل است. چرا؟ چون خالی از ربا و غرر نیست، سپس ایشان تامین را بر دو قسم تقسیم می کند و می گوید: التأمین علی قسمین: تأمین تجاری، این قسم از تامین باطل است، و تأمین تعاونی، تامین تعاونی را تجویز می کند، تامین تعاونی این است که تعدادی کنار هم جمع می شوند و پولی را کنار می گذارند که اگر یکی از آنها آسیب دید، از همین مبلغ استفاده کند.

پس از این هفت نفر مفتی اهل سنت، هیچکدام شان بیمه را تجویز نکردند

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag

تا کنون دیدگاه هفت نفر از علمای اهل سنت را در باره ی تامین بیان کردیم که تقریباً همگی قائل به عدم تجویز بیمه شدند، گاهی گفتند بیمه یک نوع قمار است، گاهی گفتند غرری است. در هر صورت با اینکه توقع از آنان این بود که بیمه را تجویز کنند و راهی برای اصلاح آن پیشنهاد نمایند، ولی متأسفانه نتوانستند بیمه را اصلاح کنند.

دیدگاه علمای شیعه در باره ی بیمه

۸- اولین فردی از علمای شیعه که مسئله ی تامین و بیمه را مطرح کرده، مرحوم سید کاظم طباطبائی است در مسئله ی فتاوا، یعنی فتاوی ایشان را جمع کرده اند (گویا فتاوی ایشان را مرحوم حاج شیخ احمد کاشف الغطاء و شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، این دو برادر جمع کرده اند)، یعنی در طول مرجعیت مرحوم سید، سؤال های زیادی از ایشان شده که یکی از آن سؤال ها این است که در هند یک اداره ای تاسیس شده که برای تجار ضامن می شود. به این معنا که اگر کسی جنسش را از هند به مقصد عراق یا به مقصد کشور دیگری حمل نمود، چنانچه این کالا در بین راه تلف بشود، این اداره خسارت کالای او را جبران کند، اما به شرط اینکه از اول دو درصد این کالا مربوط به این شرکت باشد، اگر به سلامت رسید که چه بهتر! یعنی صاحب کالا و مال همین دو درصد را می دهد و چیزی ب گردن اداره نمی آید، اما اگر به سلامت نرسید شرکت و این اداره همه ی خسارت صاحب مال را جبران می کند.

ص: ۲۷۷

البته سائل یک اشکال دیگری هم در نظرش بوده و آن اینکه این مسئله با توکل منافات دارد، انسان وقتی که سوار کشتی می شود یا کالا را از طریق دریا می فرستد، باید بر خدا توکل کند، مثل اینکه شما می خواهید به خدا توکل نکنید، توکل به اداره ی بیمه کنید. مرحوم سید این اشکال را جواب نداده، چون موافق با بیمه نبوده و لذا جواب نداده، اما اولی را جواب داده و فرموده جایز نیست و این معامله یک معامله ی باطل است. چرا باطل است؟ می گوید: «لیست شرعی» ایشان وجه عدم شرعیت

را بیان نکرده، بلکه دیگران گفته اند یا قمار است یا غرر، فقط می گوید این شرعی نیست، ولی می گوید اگر می خواهید راه شرعی برایش درست بشود، راه شرعی اش این است که با اداره ی بیمه مصالحه کند و بگوید من دو در صد قیمت کالا را به تو می دهم، به شرط این که شما این جنس مرا (که ده میلیون قیمتش است) نسیه بخری، به این معنا که اگر در طول مسیر در دریا غرق شد، کالا از شما باشد، آن ده میلیون را دوباره به من بر گردان، اما اگر کالا به سلامت به مقصد رسید، من حق فسخ معامله را داشته باشم، یعنی همان دو درصد را به شما می دهم و معامله را فسخ می کنم و کالا را دو باره از شما می گیرم. (ثمن را هم که از طرف نگرفته بود، چون ثمن نسیه و در ذمه بود). ایشان از این راه می خواهد بیمه را درست کند.

بنابراین؛ مرحوم سید می گوید این معامله باطل است، ولی اگر بخواهد این معامله درست بشود، باید مصالحه کنند، صاحب کالا- به طرف مقابلش بگوید که من این کالا- را به ده میلیون تومان با تو مصالحه می کنم، متتها پول را نمی گیرد، یعنی پول نسیه و در ذمه ی شرکت است، مصالحه می کند بر اینکه این کالای من در مقابل ده میلیون تومان مال تو باشد. ولی به این شرط که اگر به سلامت به مقصد رسید، من در مقابل دو در صد این کالا، حق فسخ معامله را داشته باشم. مثلاً قیمت کالا ده میلیون تومان است، صاحب کالا به طرف مقابلش می گوید من این کالا را به عنوان مصالحه به شما می فروشم، به این شرط که اگر سالم به مقصد رسید، من حق فسخ معامله را داشته باشم و در مقابل دو درصد این کالا را به تو بدهم، یعنی جنسم را دوباره تحویل می گیرم و دو درصد آن را به شما می دهم. اما اگر کالا سالم به مقصد نرسید و در مسیر راه دریا غرق شد، باید قیمت کالا را که ده میلیون تومان باشد به من بدهی. چرا؟ چون قاعده این است که: «التلف فی زمن الخيار مَمَّن لا خيار له» در اینجا هم صاحب مال و کالا ذو الخيار است، بیمه گر که شرکت باشد «لا خيار له» می باشد فلذا اگر کالا در مسیر راه تلف شد، از کیسه ی بیمه گر و شرکت رفته و اوست که باید خسارت را به گردن بگیرد، صاحب کالا فقط همان دو در صد را به بیمه گر و شرکت می دهد نه بیشتر.

پس در مبنای مرحوم سید باید این وجوه مورد توجه باشد، یعنی مصالحه می کنم به قیمت واقعی (که ده میلیون تومان است)، ولی به این شرط که کالا سالم به مقصد رسید، من اختیار داشته باشم که دو درصد کالا را به تو بدهم و معامله را بهم بزنم، یعنی از اول مصالحه می کند کالا را به قیمت واقعی به گردن بیمه گر بیندازد تا بیمه گر ضامن قیمت واقعی بشود، ولی به این شرط که اگر غرق نشد و سالم به مقصد رسید، من دو درصد آن را به او (بیمه گر) بدهم و معامله را بهم بزنم و اگر کالا در مسیر راه غرق شد و از بین رفت، از کیسه ی بیمه گر تلف شده نه از کیسه ی صاحب کالا. چرا؟ لآن التلف فی زمن الخيار مَمَّن لا-خيار له، و در اینجا «لا خيار له» بیمه گر است نه صاحب کالا، پس از کیسه ی او (بیمه گر) تلف می شود، غایه ما فی الباب صاحب کالا باید دو درصد کالا را به او بپردازد.

متن عروه: فأجاب: «المعاملة المذكورة ليست شرعية و إذا أريد تطبيقها على الوجه الشرعي له أن يصالح ماله (كالا را) لصاحب التأمين (بیمه گر) بالقيمة المعينه (ده میلیون تومان که همان قیمت واقعی باشد، بگویند من این مال را مصالحه کردم به قیمت واقعی که همان ده میلیون تومان باشد، ذمه ی بیمه گر مشغول ده میلیون می شود، منتها شرط دارد) و يشترط عليه أن يكون له خيار الفسخ إذا أعطى له مثلاً مائة درهم إلى زمان معينه، و حينئذ فإن تلف المال فله القيمة (قیمت را از بیمه گر می گیرد. چرا؟ أخذاً بالضابطه: كل -بيع قد تلف فی زمن الخيار فهو مَمَّن لا خيار له، و هو المؤمن، (یعنی بیمه گر. من ذو الخيار بودم، اگر تلف شد، آن صد درهم را به او می دهم، قیمت کالا را به من بدهد) و إن سلم يسلم إليه مائة درهم و يفسخ المعاملة».

از این کلام ایشان استفاده می شود که اگر تلف بشود، مثل اینکه بیمه گزار نباید به او چیزی بدهد، یعنی از عبارت استفاده می شود که می رود قیمت واقعی را از او می گیرد و چیزی هم به او نمی دهد حتی همان دو درصد را. اما اگر تلف نشد، دو درصد را می دهد، مبلغ را می گیرد، اگر تلف شد اصلاً چیزی گیرش نمی آید، اما اگر تلف نشد، دو درصد را بگیرد و کالا را پس بدهد.

مثل اینکه در مقامی که تلف می شود، بیمه گزار چیزی به طرف نمی دهد. مصالحه می کند و می گوید من این کالا را به تو می فروشم به قیمت ده میلیون، این دو درصد شرط فسخ است، و الا در مصالحه قید و بندی نیست، می گوید کالا را به تو مصالحه می کنم به ده میلیون، کالا- مال تو، ده میلیون مال من، اما به یک شرط اگر یک روزی من به تو دو درصد را دادم، بتوانم معامله را بهم زخم، اگر تلف شد که هیچی، یعنی از کیسه ی او رفته و و بیمه گزار قیمت واقعی را از او می گیرد، اگر تلف نشد، دو درصد را می دهد و کالا را پس می گیرد.

سپس ایشان یک راه دیگری را نشان می دهد و می گوید قانون کلی این است که اموال مردم طبق رضیات است و در مانحن فیه هر دو راضی هستند، یعنی هم بیمه گر راضی است و هم بیمه گزار، ولذا معامله از این جهت اشکالی ندارد.

«يجوز أن يتصرّف في المال الّذي يأخذه من صاحب التّأمين - على فرض التّلف - من جهة رضاه بذلك و لو مع فساد المعامله، كما أنّه أيضاً يعطيه مائه درهم برضاه و لو مع فساد المعامله في صورة السلامه.

هذا و لو كان صاحب التأمین من الكفارّ الحریین فالأمر سهل، لأنّ ماله فیء للمسلمین و لو كانت المعامله فاسده».

چون مال کافر حلال است و انسان از هر طریق می تواند آن را به چنگ آورد. این در صورتی است که بیمه گزار مسلمان باشد.

پس مرحوم دو راه نشان داد:

الف) فروش، یعنی فروش مصالحه ای، کالا را به قیمت واقعی به طرف بفروشد، اما به شرط اینکه بعد از سالم رسیدن کالا، با پرداخت دو درصد حق فسخ باشد. ولی اگر کالا در مسیر راه غرق شد و از بین رفت، فسخ نمی کند چون به ضررش است، بلکه پولش را می گیرد، اما اگر تلف نشد، دو درصد را به او می دهد و معامله را فسخ می کند و کالا از او می گیرد.

ب) راه دومی که ارائه کرده این است که چون هردو راضی هستند، ولذا این معامله مانعی ندارد.

یلاحظه علیه

کلام مرحوم سید اشکالات روشنی دارد، اشکال اولش این است که ایشان می گوید این دو درصد را شرط فسخ کند، یعنی بیمه گزار می گوید من دو درصد را به تو می دهم اگر فسخ کردم، کی فسخ می کنی؟ وقتی که کالا- سالم باشد، اما اگر سالم نباشد، فسخ نمی کند، این فرمایش ایشان بر خلاف قرار داد بیمه گر است، چون بیمه گر دو درصد را می گیرد، اما نه به عنوان شرط فسخ، این یک راهی است که نه در فکر بیمه گر خطور می کند و نه در فکر بیمه گزار.

اشکال دومش این است که ایشان فرمود چون هردو راضی هستند ولذا اشکالی ندارد، یعنی هرچند معامله فاسد است، ولی چون طرفین راضی هستند، در صورت غرق شدن کشتی، بیمه گزار پول کالا را می گیرد، اگر سالم ماند، بیمه گزار دو درصد را می گیرد و کالا به بیمه گزار می دهد، اگر این درست باشد، «یلزم تأسیس فقه جدید»، پس پولی که انسان از راه قمار به دست می آورد، باید حلال باشد چون طرفین راضی هستند، ربا هم جایز می شود، زیرا طرفین راضی هستند و حال آنکه احدی از فقها یک چنین حرفی را نزده است، این فرمایش از مرحوم سید بسیار بعید است.

ص: ۲۸۱

اشکال سوم این است که ایشان این راهی که نشان داده و فرموده از کافر حربی پول گرفتن از هر راهی که باشد اشکال ندارد، این فرمایش ایشان در زمان و عصر ما چندان کار برد ندارد. چرا؟ چون تمام ادارات بیمه (در داخل کشور ایران اسلامی است، آنها هم که اسلامی نیستند حربی نیستند، بلکه مهادن هستند، یعنی هیچ حربی در اداره ی بیمه ی کشور های اسلامی نیست.

سوال: بیمه گزار کی فسخ می کند و کی فسخ نمی کند؟

جواب: آنجا که تلف بشود، فسخ نمی کند چون به ضررش است، اما اگر تلف نشود فسخ می کند، بلکه به طرف می گوید این دو درصد را بگیر و کالا را به من بده.

۹- دومین شخصیت از علمای شیعه که مسئله ی بیمه را مطرح کرده عبارت است از: مرحوم شیخ حسین حلی، ایشان کتابی بنام: «بحوث فقهیه» دارد که در آنجا بسیاری از مسائل امروز را مطرح کرده، یکی از مسائلی که ایشان مطرح کرده، مسئله ی بیمه است.

ایشان مسئله ی بیمه را مطرح کرده و طرق مختلفی برای آن بیان نموده است، نخست فرموده که بیمه یک عقد مستقل است و داخل است تحت عمومات از قبیل: «أوفوا بالعقود، یا تجاره عن تراض»، بیشتر روی همین راه تاکید دارد، راه دیگری که ارائه می دهد این است که ممکن است این از قبیل ضمان باشد، ضمان اعیان خارجی باشد، یعنی بیمه گر این کالا را در مقابل دو درصد ضامن می شود، اگر کسی حرف اول را پذیرفت که چه بهتر! و اگر نپذیرفت، راه چاره همین است که بگوییم این از قبیل اعیان خارجی است، اما اینکه آیا ضمان اعیان خارجی صحیح است یا صحیح نیست؟ بحثش در آینده خواهد آمد، ولی فرمایش ایشان فقط بیمه ی کالاهای تجارتي را درست کرد، و حال آنکه بیمه منحصر به کالاهای تجارتي نیست بلکه انواع و اقسامی دارد مانند بیمه ی گارگران، بیمه ی کارمندان، بیمه ی خسارت های ماشین و امثالش، اینها را چگونه حل می کنید، چون بیمه تنها منحصر به کالاهای تجارتي نیست بلکه انواع و اقسامی دارد کما اینکه قبلاً از کتاب سنهوری انواع و اقسام بیمه را خواندید.

بنابراین، از دو بیانی که ایشان در باب بیمه ارائه نمودند، بیان دومش منحصر است به کالاهای تجارتي و فقط آن را شامل است، اما بیان دومش بسیار خوب است.

۱۰- سومین شخصیتی که مسئله ی بیمه را مطرح کرده، مرحوم حضرت امام خمینی است، ایشان در ابتدا می فرماید که تامین و بیمه خودش یک عقد مستقل است، اگر کسی این نظریه را پذیرفت که چه بهتر، و اگر نپذیرفت، می گوئیم بیمه از قبیل ضمان است، یعنی بیمه گر ضامن خسارت می شود:

«يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ضَمَانًا بَعْوَضًا، وَ الْأَظْهَرُ أَنَّهُ مُسْتَقِلٌّ لَيْسَ مِنْ بَابِ ضَمَانِ الْعَهْدَةِ، بَلْ مِنْ بَابِ الْإِلْتِمَازِ مِنْ بَابِ الْخَسَارَةِ وَ إِنْ امْكُنَ الْإِيقَاعُ بِنَحْوِ الصَّلْحِ وَ الْهَبَةِ الْمَعْوُضَةِ وَ الضَّمَانِ الْمَعْوُضِ، وَ يَصِحُّ عَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ عَلَى الْأَقْوَى، وَ عَقْدُ التَّأْمِينِ لَازِمٌ لَيْسَ لِأَحَدِ الطَّرْفَيْنِ فُسْخُهُ إِلَّا مَعَ الشَّرْطِ، وَ لِهَذَا التَّقَايِلُ»

تحریر الوسیله: ۲/۴۵۸، المسأله ۶.

پس حضرت امام چهار راه را نشان داد:

عقد مستقل، هبه ی معوضه، صلح معوضه، ضمان معوضه.

آیا هبه ی معوضه در اینجا (بیمه) تصویر دارد یا نه؟ به نظر من هبه ی معوضه در اینجا تصویر ندارد. باید روی این مسئله مطالعه شود که آیا هبه ی معوضه در بیمه تصویر دارد یا نه؟

۱۱- باز از علمای شیعه کسی که مسئله ی تامین را مطرح نموده، مرحوم سید محمد شیرازی است، ایشان مانند حضرت امام و دیگران بیمه را عقد مستقل می داند، اگر کسی بگوید این عقد در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نبوده، در جواب عرض می کنیم که در زمان آن حضرت خیلی از چیزها نبوده، ولذا این دلیل بر بطلان عقد بیمه نمی شود، پس این جهتش چندان مهم نیست که بگوئیم در زمان پیغمبر اکرم نبوده، مهم این است که آیا اطلاقات و عمومات آن را شامل است یا نه؟ ایشان از همین راه وارد می شود و می فرماید:

ص: ۲۸۳

«إِنَّ التَّامِينَ معاملته عقلائيّه، فتشملها أدله العقود، و هو أن يؤمن الإنسان نفسه أو نفس إنسان آخر، أو بضاعه في مقابل عطاء، سواء كان تأميناً عن العطب (هلا-كت)، أو عن المرض و الآفه، و سواء كان شاملاً أو لا (خواه تأمين گسترده باشد یا گسترده نباشد، چون گاهی انسان مایشن را در مقابل موتورش بیمه می کند، به این معنا که اگر موتورش سوخت و از بین رفت، بیمه گر آن را جبران کند، گاهی در مقابل همه ی آفت ها و ضرر ها بیمه می کند) کأن يؤمن سيارته عن كلِّ حادث، سواء كان عطبها بسبب السائق نفسه المالك للسياره، أو بسبب اصطدام إنسان آخر، الخ.» الفقه: الجزء ١٠٨ حول كتاب الإقتصاد.

باز از کسانی که مسئله ی بیمه را بحث نموده، حضرت آیه الله موسوی اردبیلی است، ایشان همان هبه ی معوضه را مطرح می کند و می فرماید:

«بأن يقول المستأمن (بیمه گزار): و هبت كذا مقداراً من مالي شهرياً للشركه (من هر ماه مبلغ صد تومان می دهم) علی أن تتحمل الشركه كذا مقداراً من المال خساره لمدّه عشر سنوات، مثلاً لو حدث حادث مالي أو نفسی.

فتقول الشركه: قبلت بهذه الهبه الخ،»

یعنی من این مبلغ را به تو می دهم اما به شرط اینکه اگر خسارتی بر ماشین من وارد شد، جبران کنی.

استاد: هبه ی معوضه بعید است، مگر اینکه ضمان مع العوض را قائل بشویم. یعنی من این مبلغ را هر ماه به تو می دهم، اما به شرط اینکه اگر کالا- یا مایشن من دچار حریق شد، شما جبران کنی، اسم این را هبه ی معوضه نگذاریم، بلکه ضمان مع العوض بگذاریم. بعد ایشان احتمال داده که از باب صلح باشد، البته مصالحه از هر قید و بندی آزاد است، آنگاه می گوید این دو وجهی که من گفتم، یک راه حلی بود که برای تصحیح بیمه ارائه شد، ولی هیچ یکی از اینها در ذهن بیمه گر و بیمه گزار خطور نمی کند، بلکه آنها بیمه را عقد مستقل می دانند.

۱۲- از کسانی که باز بیمه را مطرح نموده است، آیه الله سید صادق روحانی و خرازی است، کلمات این دو نفر را خود شما مطالعه کنید.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲ آذر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

همان گونه که قبلاً بیان شد، از جمله کسانی که مسئله ی بیمه را مطرح نموده، آیه الله سید صادق روحانی است، ایشان از چند راه وارد می شود:

الف) ضمان اعیان غیر مضمونه، چون اعیان خارجی بر دو قسم است، گاهی اعیان مضمونه است مثل اینکه کسی مال دیگری را غصب کند، غاصب را در ادراه می برند و من از طرف او ضامن می شوم، به این می گویند ضمان اعیان مضمونه، گاهی ضمان اعیان غیر مضمونه است، مثل اینکه من از دیگری مالی را عاریه می گیرم و ضامن می شوم که اگر تلف شد جبران کنم، ضمان عاریه را می گویند: ضمان اعیان غیر مضمونه.

پس اعیان خارجی بر دو قسم است، گاهی مضمونه است مانند مال مغصوبه، و گاهی غیر مضمونه است مانند عاریه. یعنی چیزی را از دیگری عاریه می گیرم و می گویم اگر تلف شد من ضامن هستم. ایشان می گوید ممکن است بگوییم که بیمه از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه می باشد، چون بیمه گر دزدی و سرقت نکرده، بلکه مال التجاره ی شما را در مقابل مبلغی ضامن می شود.

ب) ممکن است از قبیل هبه ی معوضه باشد، کآنه این طرف (بیمه گزار) هبه می کند، ولی آن طرف ضمانت می کند.

ج) گاهی می گوید ممکن است صلح باشد، یعنی طرفین مصالحه می کنند، مثلاً بیمه گزار می گوید من دو در صد مال التجاره را به تو می دهم، شما ضمانت کنید که اگر تلف شد و از بین رفت، همه ی مبلغ را به من بدهی.

ص: ۲۸۵

د) ممکن است عقد مستقل باشد.

یلاحظ علیه

راه اولی که ایشان ارائه نمودند، خوب است ولی عمومیت ندارد، یعنی اگر ما بیمه را از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه بگیریم، دایره اش منحصر می شود به کالاهای تجارتي و حال آنکه بیمه در عصر و زمان ما دایره ی بسیار وسیعی پیدا کرده و انواع و اقسام مختلفی دارد.

اما اینکه بیمه را از قبیل هبه ی معوضه بگیریم، من نسبت به این دو اشکال دارم:

اولاً؛ بیمه‌ی معوضه بازگشتش به ضمان معوضه است، چطور؟ چون یک طرف هبه می‌کند، آن طرف هبه نمی‌کند و حال آنکه آنچه در کتاب‌های فقهی در باره‌ی هبه‌ی معوضه داریم این است که در هبه‌ی معوضه هر دو طرف هبه می‌کنند، ولذا مرحوم شیخ در اول تعریف بیع می‌فرماید: «تملیکان» یعنی در هبه‌ی معوضه دو تملیک است، هم این طرف به دیگری تملیک می‌کند و هم آن طرف به این یکی تملیک می‌نماید، پس در هبه‌ی معوضه هم باید زید به عمرو تملیک کند و هم عمرو باید به زید تملیک و هبه نماید، ولی در بیمه یک طرف هبه می‌کند نه دو طرف، طرف دیگر فقط ضمانت می‌کند. پس هبه‌ی معوضه بر می‌گردد به همان ضمان معوض.

ثانیاً: اشکال دیگر این است که در مفهوم هبه یکنوع تکریم، بزرگواری و عاطفه خوابیده است، در حالی که در بیمه این گونه نیست، بلکه هر کدام با دیگری مشاجره می‌کنند، یکی می‌گوید حق بیمه دو درصد باشد، دیگری می‌گوید دو درصد کم است، دو درصدو نیم باشد. این هبه نیست، چون مفهوم هبه در اینجا صدق نمی‌کند، در مفهوم هبه حاتم بخشی خوابیده، می‌بخشد، عظمت نشان می‌دهد، مهر و مودت از خود نشان می‌دهد، در حالی که در بیمه از مفهوم هبه خبری نیست.

پس ما به ایشان دو اشکال کردیم:

اولاً: اگر بیمه را از راه ضمان اعیان غیر مضمونه درست کنیم، دائره اش منحصر می شود به کالاهای تجارتی و شامل سایر اقسام و انواع بیمه نمی شود.

ثانیاً: در مفهوم «هبه» کرامت، عاطفه و تکریم خوابیده، در حالی که در اینجا (بیمه) از هیچ طرف تکریم نیست و لذا مبانی ایشان درست نیست، فقط اگر از قبیل ضمان معوض است بگیریم درست است، منتها دائره اش کوچک است. یا بگوییم عقد مستقل است.

احتمال دیگری که ایشان داده این است که از باب صلح باشد و حال آنکه صلح در جایی است که یکنوع نزاع، جنگ و دعوایی در کار باشد تا بگوییم: «فاصلحوا بین أخویکم»، صلح این است، اما در اینجا جنگ و دعوایی نداریم.

ما هو الدلیل علی مشروعیه التأمین

ما تا کنون حرف دیگران را نقل کردیم، الآن می خواهیم نظریه ی خود را بیان کنیم و آن این است که اگر ما بخواهیم بیمه را مشروع کنیم و شرعی بدانیم، دو راه در اینجا وجود دارد:

۱- یک راهش این است که بیمه را عقد مستقل بدانیم (صغرا)، آنگاه بگوییم که عمومات از قبیل «أوفوا بالعقود» اعم است از آن عقودی که در عهد رسالت بوده و یا آن عقودی که بعداً پیدا شده اند (کبرا). یعنی هم صغرا را بسازیم و هم کبرا را، صغری این است که بگوییم بیمه عقد مستقل است، کبرایش این است که بگوییم «أوفوا بالعقود» منحصر به عقود دوران رسالت نیست، بلکه عقودی را که بعد از عصر رسالت و ائمه ی اطهار علیهم السلام پیدا شده اند، شامل است. این یک راه، اگر این راه را درست کردیم، آن وقت می توانیم تمام اقسام و انواع بیمه را اصلاح کنیم، منتها به شرط اینکه مشتمل بر حرام نباشند.

۲- راه دیگر اینکه ضمان عقدی را قائل بشویم، اگر ضمان عقدی را قائل شدیم، در این صورت فقط می توانیم همان کالاهای تجارتي را درست کنیم. ضمان عقدی نمی تواند شامل سایر اقسام و انواع بیمه بشود، ضمان عقدی در حقیقت به همان ضمان اعیان خارجی بر می گردد، پس دومی (ضمان عقدی) دائره اش مضیق است، اما اولی (بیمه را عقد مستقل بدانیم) دائره اش خیلی موسع است.

به بیان دیگری اگر راه دوم را بگیریم و بگوییم بیمه از قبیل ضمان عقدی است، فقط اموال و اضرار را می گیرد، یعنی ضرر و خسارت را می گیرد، اما چیز های که جنبه ی خسارت ندارند، آنها را شامل نیست.

ولی ما می خواهیم آن را به صورت گسترده اصلاح کنیم بگونه ای که تمام انواع و اقسام بیمه را بگیرد، اما اگر ضمان عقدی بگیریم، فقط شامل دوتا است، یکی اموال، دیگری اضرار.

ما فعلاً همان راه اول را تعقیب می کنیم و می گوییم بیمه یک عقد مستقل است (التأمین عقد مستقل)، با هم قرار داد می بندیم که من این مبلغ را می دهم و شما نیز این کار را انجام بده، خواه متعلقش اموال باشد یا اضرار و یا چیز های دیگر.

یک نوع قراردادی است بین طرفین، این طرف می گوید من ماهیانه این مبلغ را می دهم، تو هم در شرائط خاصی فلان کار را انجام بده، این فرق نمی کند که مالی از من تلف شود، ضرری به ماشین من وارد بشود و یا کار های دیگری که ممکن است برای من اتفاق بیفتد.

پس ما همان اولی را انتخاب کردیم و مبنای ما این است که: «أوفوا بالعقود»، العقود یا اشاره به افراد عقود است و یا انواع عقود، بهتر این است که بگوییم اشاره به افراد عقود است چون این جهتش به نفع ماست، «أوفوا بالعقود» یعنی به افراد عقود، مانند قضیه ی حقیقه است، در طول زمان افرادی که پیدا می شوند، نسبت به آن وفا کنید، افراد را می گیرد، خواه این «فرد» نوعش در زمان رسول خدا باشد یا نوعش در زمان رسول خدا نباشد. کار به نوع نداریم، کار به افراد داریم، یعنی در طول زمان افراد عقد احترامش لازم است و باید نسبت به آن وفادار بود.

مرحوم عبد الفتاح مراغی (المتوفی ۱۲۵۰ هجری) در کتاب «العناوین» می گوید الف و لام «العقود» اشاره به افراد است نه اشاره به انواع، چون اگر اشاره به انواع باشد، کار مشکل می شود، می گویند انواعی که در عصر رسول خدا بوده، و حال آنکه نوع بیمه در عصر رسول خدا نبوده، اما اگر بگوییم «قضیه حقیقه» روی افراد در طول زمان، یک وقت قضیه ی خارجیه است که فقط افراد موجود در خارج را می گیرد مانند: «قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار» این فقط موجود را می گیرد. یک موقع می گوید: «اکرم العلماء» این به صورت قضیه ی حقیقه است، یعنی در طول زمان هر چه عالم پیدا می شود، احترامش واجب است.

پس «أوفوا بالعقود» عام افرادی است، یعنی در طول زمان هر چه عقد پیدا می شود، وفای به آنها لازم است، مرحوم مراغی می گوید حتی اگر انواع را بگوییم، باز به نفع ماست، یعنی انواع منحصر نیست به انواعی که در عصر رسول خدا بوده، بلکه مطلق عقد را می گوید و بیمه هم یکی از انواع عقد می باشد.

اگر ما بتوانیم از «أوفوا بالعقود» این مسئله را ثابت کنیم، می توانیم بیمه را تحت «أوفوا بالعقود» داخل کنیم، منتها مشروط به اینکه خالی از حرام باشد، یعنی متنش حرام نباشد. اما جوانب عقد هم ربطی به ما ندارد، چون ما با متن عقد کار داریم نه با جوانبش. این بیانی است که من از مرحوم عبد الفتاح مراغی گرفتم.

یکی از علمای سوری به اسم «مصطفی احمد الزرقا» کتابی دارد به نام: المدخل الفقہی العام: ۱/۵۷۱. در تفسیر آیه ی «أوفوا بالعقود» همین بیان مراغی را دارد و می گوید این آیه منحصر به عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه همه ی افراد عقود را می گیرد، باز مختص به انواع عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه شامل انواع عقود می شود چه در عصر رسول خدا بوده باشند و یا بعداً پیدا بشوند، الف و لام «العقود» افاده ی عموم می کند، من از راه دیگر هم استفاده کرده ام که منحصر به انواع و افراد در زمان رسول خدا نیست بلکه شامل همه ی عقود در همه ی اعصار می شود، آنان عموم را از راه الف و لام استفاده کردند و گفته اند جمع محلی به لام افاده ی عموم می کند، ولی من از راه دیگر عموم را استفاده کردم و آن این است که آیا اینکه باید به عقد وفا کرد، چون اجاره است، چون بیع است، چون رهن است، یا چون عهد و پیمان است؟ چون عهد و پیمان است، انسان باید پیمان خودش را محترم بشمارد، اثر مال بیع، اجاره، رهن نیست، اثر مال عقد و عهد است، به قول عوام مرد است و قولش، قول، عهد و پیمان محترم است، خواه متعلقش بیع باشد یا چیزهای دیگر، مانند: بیمه. آیا اگر مولا گفت: «أکرّم العلماء» چون زید و عمرو است، یا أکرّم العلماء لعلمه؟

در کتاب جامی دارد که: «الحمد لولیه» شارح در آنجا شرح می دهد و می گوید چرا گفت «لولیه»؟ می خواهد بفهماند که تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه، چرا «الحمد لولیه»؟ چون ولایت دارد، از این رو می گوید: «الحمد لولیه»، مانند: «أكرم العلماء لعلمه» به اینها می گویند: «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه»، اینجا هم که می گوید: «أوفوا بالعقود» بخاطر این است که: «أنه عقد و میثاق» عهد است، پیمان است و معاهده، انسان باید معاهده و پیمان خودش را محترم بداند، در قرآن یک آیه داریم که می گوید اگر زن و مردی با همدیگر اختلاف کردند و جدا شدند، سزوار نیست که مرد وسائل و اسباب زینت را (از قبیل گوشواره، گردن بند و ...) از زن بگیرد، یعنی هر چند ملک مرد است ولی پس نگیرد. «و کیف تأخذونه (چرا آنچه را که داده اید، پس می گیرد؟) و قد أفضی بعضکم إلی بعض (در حالی که با همدیگر هم خواب بودید) و أخذن منکم مثاقاً غلیظاً» النساء: ۲۱. این از دواج یک پیمان محکمی بود، باید به این پیمان پایبند باشید، چیزهای را که به او دادید، چرا دوباره می گیرید، معلوم می شود که میثاق و پیمان احترام دارد و لذا می گوید لا اقل چیزهای را که به زن داده اید در موقع جدائی، دوباره از او نگیرید.

پس از دو راه می توانیم بگوییم که بیمه یک عقد مستقل است، گاهی تکیه کند بر اینکه جمع محلی به الف و لام افاده ی عموم می کند چنانچه مصطفی احمد زقاوی می گوید، علاوه بر آن راه، بگوییم تکیه گاه روی بیع، هبه، رهن و جعاله نیست، بلکه تکیه روی عهد، میثاق و پیمان است و انسان باید عهد و میثاقش را محترم بشمارد.

بنابراین، ما می توانیم بیمه را یک عقد مستقل و شرعی حساب کنیم، خواه متعلقش اموال هالک‌ه باشد، یا اضرار باشد مثلاً خانه دچار حریق شده، ماشین تصادف کرده، یا طرف پیر شده و دیگر توان و قدرت کار را ندارد و احتیاج دارد که ماهیانه اداره ی بیمه چیزی به او بدهد تا بتواند زندگی کند، حتی بعد از مرگ او به ورثه اش چیزی بدهد، همه ی اینها را می گیرد و حال آنکه در قسم سوم نه اموالی است و نه اضراری.

پس از دو راه ثابت کردیم: یکی از طریق جمع محلّی به لام ، دیگر اینکه روی کلمه ی عهد و میثاق تکیه می کنیم.

۳- راه سوم این است که اصولاً-اسلام دین خاتم و جاودان است و آئین جاودان نمی تواند نسبت به مسائلی که امروز مورد نیاز جامعه است، بی طرف باشد. اسلام در قلمرو زندگی است، پیمبر اکرم خاتم رسل است، کتابش هم خاتم الکتب، شریعتش هم خاتمه الشرائع می باشد، از این رو باید اسلام به تمام نیازهای معقول بشر توجه کند و نسبت به آن برنامه داشته باشد، به قول حضرت امام (ره) اگر بگوییم اسلام به این گونه نیازها هیچ توجه ندارد، این یک تفکر تحجری است.

ولسیدنا الأستاذ (ره) هنا كلام متین ذكره عند دراسته لعقد التأمین، قال: «إِنَّ دعوى قصر العمومات على العهود المتداوله فى زمن الوحى و التشريع خلاف المفهوم منها و تضيق لدائرتها، حيث إنّ تلك القضايا العامه تأبى عن مثل هذا الجمود و التحجّر المخالف للشريعه السّمحه السّهله، و لا أظنّ أنّه يخلج ببال أحد من العرف العارف باللسان ، العارى الذهن عن الوسوس - أنّ قوله تعالى: «و أوفوا بالعقود» الوارد فى مقام التقنين المستمر إلى يوم القيامة، منحصر فى العهود المعمول بها فى ذلك الزمان (زمان پیغمبر)، فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائره الفقه، بل عن ربه الدين، نعوذ بالله من ذلك. لعمرک إنّ هذا الجمود ليس بأقل من جمود بعض المذاهب الإسلاميه على كثير من الظواهر، الذى هو أبرد من الزمهير.» فقه أهل البيت: العدد الأوّل ص ۸.

علی ای حال ما تا اینجا توانستیم که از سه راه ثابت کنیم که «أوفوا بالعقود» همه ی عقود را می گیرد:

الف) الجمع المحلّی باللام یفید العموم،

ب) اسلام تکیه اش بر میثاق و عهد است.

ج) شریعت اسلام، خاتمه الشرائع است و لذا نمی تواند نسبت به مسائلی که نیاز جدی جامعه ی امروزی است، بی طرف باشد.

د) راه چهارم این است که به آیه ی «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجاره عن تراض منکم» تمسک کنیم.

همان گونه که قبلاً بیان شد، از جمله کسانی که مسئله ی بیمه را مطرح نموده، آیه الله سید صادق روحانی است، ایشان از چند راه وارد می شود:

الف) ضمان اعیان غیر مضمونه، چون اعیان خارجیّه بر دو قسم است، گاهی اعیان مضمونه است مثل اینکه کسی مال دیگری را غصب کند، غاصب را در ادراه می برند و من از طرف او ضامن می شوم، به این می گویند ضمان اعیان مضمونه، گاهی ضمان اعیان غیر مضمونه است، مثل اینکه من از دیگری مالی را عاریه می گیرم و ضامن می شوم که اگر تلف شد جبران کنم، ضمان عاریه را می گویند: ضمان اعیان غیر مضمونه.

پس اعیان خارجیّه بر دو قسم است، گاهی مضمونه است مانند مال مغصوبه، و گاهی غیر مضمونه است مانند عاریه. یعنی چیزی را از دیگری عاریه می گیرم و می گویم اگر تلف شد من ضامن هستم. ایشان می گویند ممکن است بگوییم که بیمه از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه می باشد، چون بیمه گر دزدی و سرقت نکرده، بلکه مال التجاره ی شما را در مقابل مبلغی ضامن می شود.

ص: ۲۹۲

ب) ممکن است از قبیل هبه ی معوضه باشد، کأنه این طرف (بیمه گزار) هبه می کند، ولی آن طرف ضمانت می کند.

ج) گاهی می گوید ممکن است صلح باشد، یعنی طرفین مصالحه می کنند، مثلاً بیمه گزار می گوید من دو در صد مال التجاره را به تو می دهم، شما ضمانت کنید که اگر تلف شد و از بین رفت، همه ی مبلغ را به من بدهی.

د) ممکن است عقد مستقل باشد.

یلاحظ علیه

راه اولی که ایشان ارائه نمودند، خوب است ولی عمومیت ندارد، یعنی اگر ما بیمه را از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه بگیریم، دائره اش منحصر می شود به کالاهای تجارته و حال آنکه بیمه در عصر و زمان ما دائره ی بسیار وسیعی پیدا کرده و انواع و اقسام مختلفی دارد.

اما اینکه بیمه را از قبیل هبه ی معوضه بگیریم، من نسبت به این دو اشکال دارم:

اولاً؛ بیمه ی معوضه بازگشتش به ضمان معوضه است، چطور؟ چون یک طرف هبه می کند، آن طرف هبه نمی کند و حال آنکه آنچه در کتاب های فقهی در باره ی هبه ی معوضه داریم این است که در هبه ی معوضه هر دو طرف هبه می کنند، ولذا مرحوم شیخ در اول تعریف بیع می فرماید: «تملیکان» یعنی در هبه ی معوضه دو تملیک است، هم این طرف به دیگری تملیک می کند و هم آن طرف به این یکی تملیک می نماید، پس در هبه ی معوضه هم باید زید به عمرو تملیک کند و هم عمرو باید به زید تملیک و هبه نماید، ولی در بیمه یک طرف هبه می کند نه دو طرف، طرف دیگر فقط ضمانت می کند. پس هبه ی معوضه بر می گردد به همان ضمان معوض.

ص: ۲۹۳

ثانیاً: اشکال دیگر این است که در مفهوم هبه یکنوع تکریم، بزرگواری و عاطفه خوابیده است، در حالی که در بیمه این گونه نیست، بلکه هر کدام با دیگری مشاجره می کنند، یکی می گوید حق بیمه دو درصد باشد، دیگری می گوید دو درصد کم است، دو درصد و نیم باشد. این هبه نیست، چون مفهوم هبه در اینجا صدق نمی کند، در مفهوم هبه حاتم بخشی خوابیده، می بخشد، عظمت نشان می دهد، مهر و مودت از خود نشان می دهد، در حالی که در بیمه از مفهوم هبه خبری نیست.

پس ما به ایشان دو اشکال کردیم:

اولاً: اگر بیمه را از راه ضمان اعیان غیر مضمونه درست کنیم، دایره اش منحصر می شود به کالاهای تجارته و شامل سایر اقسام و انواع بیمه نمی شود.

ثانیاً: در مفهوم « هبه » کرامت، عاطفه و تکریم خوابیده، در حالی که در اینجا (بیمه) از هیچ طرف تکریم نیست و لذا مبانی ایشان درست نیست، فقط اگر از قبیل ضمان معوض است بگیریم درست است، منتها دایره اش کوچک است. یا بگوییم عقد مستقل است.

احتمال دیگری که ایشان داده این است که از باب صلح باشد و حال آنکه صلح در جایی است که یکنوع نزاع، جنگ و دعوایی در کار باشد تا بگوییم: « فاصلحوا بین أخویکم »، صلح این است، اما در اینجا جنگ و دعوایی نداریم.

ما هو الدلیل علی مشروعیه التأمین

ما تا کنون حرف دیگران را نقل کردیم، الآن می خواهیم نظریه ی خود را بیان کنیم و آن این است که اگر ما بخواهیم بیمه را مشروع کنیم و شرعی بدانیم، دو راه در اینجا وجود دارد:

ص: ۲۹۴

۱- یک راهش این است که بیمه را عقد مستقل بدانیم (صغرا)، آنگاه بگوییم که عموماً از قبیل «أوفوا بالعقود» اعم است از آن عقودی که در عهد رسالت بوده و یا آن عقودی که بعداً پیدا شده اند (کبرا). یعنی هم صغرا را بسازیم و هم کبرا را، صغری این است که بگوییم بیمه عقد مستقل است، کبرایش این است که بگوییم «أوفوا بالعقود» منحصر به عقود دوران رسالت نیست، بلکه عقودی را که بعد از عصر رسالت و ائمه ی اطهار علیهم السلام پیدا شده اند، شامل است. این یک راه، اگر این راه را درست کردیم، آن وقت می توانیم تمام اقسام و انواع بیمه را اصلاح کنیم، منتها به شرط اینکه مشتمل بر حرام نباشند.

۲- راه دیگر اینکه ضمان عقودی را قائل بشویم، اگر ضمان عقودی را قائل شدیم، در این صورت فقط می توانیم همان کالاهای تجارتي را درست کنیم. ضمان عقودی نمی تواند شامل سایر اقسام و انواع بیمه بشود، ضمان عقودی در حقیقت به همان ضمان اعیان خارجییه بر می گردد، پس دومی (ضمان عقودی) دائره اش مضیق است، اما اولی (بیمه را عقد مستقل بدانیم) دائره اش خیلی موسع است.

به بیان دیگری اگر راه دوم را بگیریم و بگوییم بیمه از قبیل ضمان عقودی است، فقط اموال و اضرار را می گیرد، یعنی ضرر و خسارت را می گیرد، اما چیزهای که جنبه ی خسارت ندارند، آنها را شامل نیست.

ولی ما می خواهیم آن را به صورت گسترده اصلاح کنیم بگونه ای که تمام انواع و اقسام بیمه را بگیرد، اما اگر ضمان عقودی بگیریم، فقط شامل دوتا است، یکی اموال، دیگری اضرار.

ما فعلاً همان راه اول را تعقیب می کنیم و می گوییم بیمه یک عقد مستقل است (التأمین عقد مستقل)، با هم قرار داد می بندیم که من این مبلغ را می دهم و شما نیز این کار را انجام بده، خواه متعلقش اموال باشد یا اضرار و یا چیز های دیگر.

یک نوع قراردادی است بین طرفین، این طرف می گوید من ماهیانه این مبلغ را می دهم، تو هم در شرائط خاصی فلان کار را انجام بده، این فرق نمی کند که مالی از من تلف شود، ضرری به ماشین من وارد بشود و یا کار های دیگری که ممکن است برای من اتفاق بیفتد.

پس ما همان اولی را انتخاب کردیم و مبنای ما این است که: «أوفوا بالعقود»، العقود یا اشاره به افراد عقود است و یا انواع عقود، بهتر این است که بگوییم اشاره به افراد عقود است چون این جهتش به نفع ماست، «أوفوا بالعقود» یعنی به افراد عقود، مانند قضیه ی حقیقه است، در طول زمان افرادی که پیدا می شوند، نسبت به آن وفا کنید، افراد را می گیرد، خواه این «فرد» نوعش در زمان رسول خدا باشد یا نوعش در زمان رسول خدا نباشد. کار به نوع نداریم، کار به افراد داریم، یعنی در طول زمان افراد عقد احترامش لازم است و باید نسبت به آن وفادار بود.

مرحوم عبد الفتاح مراغی (المتوفی ۱۲۵۰ هجری) در کتاب «العناوین» می گوید الف و لام «العقود» اشاره به افراد است نه اشاره به انواع، چون اگر اشاره به انواع باشد، کار مشکل می شود، می گویند انواعی که در عصر رسول خدا بوده، و حال آنکه نوع بیمه در عصر رسول خدا نبوده، اما اگر بگوییم «قضیه حقیقه» روی افراد در طول زمان، یک وقت قضیه ی خارجی است که فقط افراد موجود در خارج را می گیرد مانند: «قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار» این فقط موجود را می گیرد. یک موقع می گوید: «اکرم العلماء» این به صورت قضیه ی حقیقه است، یعنی در طول زمان هر چه عالم پیدا می شود، احترامش واجب است.

پس «أوفوا بالعقود» عام افرادی است، یعنی در طول زمان هر چه عقد پیدا می شود، وفای به آنها لازم است، مرحوم مراغی می گوید حتی اگر انواع را بگوییم، باز به نفع ماست، یعنی انواع منحصر نیست به انواعی که در عصر رسول خدا بوده، بلکه مطلق عقد را می گوید و بیمه هم یکی از انواع عقد می باشد.

اگر ما بتوانیم از «أوفوا بالعقود» این مسئله را ثابت کنیم، می توانیم بیمه را تحت «أوفوا بالعقود» داخل کنیم، منتها مشروط به اینکه خالی از حرام باشد، یعنی متش حرام نباشد. اما جوانب عقد هم ربطی به ما ندارد، چون ما با متن عقد کار داریم نه با جوانبش. این بیانی است که من از مرحوم عبد الفتاح مراغی گرفتم.

یکی از علمای سوری به اسم «مصطفی احمد الزرقا» کتابی دارد به نام: المدخل الفقهي العام: ۱/۵۷۱. در تفسیر آیه ی «أوفوا بالعقود» همین بیان مراغی را دارد و می گوید این آیه منحصر به عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه همه ی افراد عقود را می گیرد، باز مختص به انواع عقودی که در عصر رسول خدا بوده، نیست، بلکه شامل انواع عقود می شود چه در عصر رسول خدا بوده باشند و یا بعداً پیدا بشوند، الف و لام «العقود» افاده ی عموم می کند، من از راه دیگر هم استفاده کرده ام که منحصر به انواع و افراد در زمان رسول خدا نیست بلکه شامل همه ی عقود در همه ی اعصار می شود، آنان عموم را از راه الف و لام استفاده کردند و گفته اند جمع محلی به لام افاده ی عموم می کند، ولی من از راه دیگر عموم را استفاده کردم و آن این است که آیا اینکه باید به عقد وفا کرد، چون اجاره است، چون بیع است، چون رهن است، یا چون عهد و پیمان است؟ چون عهد و پیمان است، انسان باید پیمان خودش را محترم بشمارد، اثر مال بیع، اجاره، رهن نیست، اثر مال عقد و عهد است، به قول عوام مرد است و قولش، قول، عهد و پیمان محترم است، خواه متعلقش بیع باشد یا چیزهای دیگر، مانند: بیمه. آیا اگر مولا گفت: «أكرم العلماء» چون زید و عمرو است، یا أكرم العلماء لعلمه؟

در کتاب جامی دارد که: «الحمد لولیه» شارح در آنجا شرح می دهد و می گوید چرا گفت «لولیه»؟ می خواهد بفهماند که تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه، چرا «الحمد لولیه»؟ چون ولایت دارد، از این رو می گوید: «الحمد لولیه»، مانند: «أكرم العلماء لعلمه» به اینها می گویند: «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه»، اینجا هم که می گوید: «أوفوا بالعقود» بخاطر این است که: «أنه عقد و میثاق» عهد است، پیمان است و معاهده، انسان باید معاهده و پیمان خودش را محترم بداند، در قرآن یک آیه داریم که می گوید اگر زن و مردی با همدیگر اختلاف کردند و جدا شدند، سزوار نیست که مرد وسائل و اسباب زینت را (از قبیل گوشواره، گردن بند و ...) از زن بگیرد، یعنی هر چند ملک مرد است ولی پس نگیرد. «و کیف تأخذونه (چرا آنچه را که داده اید، پس می گیرد؟) و قد أفضى بعضكم إلى بعض (در حالی که با همدیگر هم خواب بودید) و أخذن منكم مثاقاً غليظاً» النساء: ۲۱. این از دواج یک پیمان محکمی بود، باید به این پیمان پایبند باشید، چیزهای را که به او دادید، چرا دوباره می گیرید، معلوم می شود که میثاق و پیمان احترام دارد و لذا می گوید لا اقل چیزهای را که به زن داده اید در موقع جدائی، دوباره از او نگیرید.

پس از دو راه می توانیم بگوییم که بیمه یک عقد مستقل است، گاهی تکیه کند بر اینکه جمع محلی به الف و لام افاده ی عموم می کند چنانچه مصطفی احمد زقاوی می گوید، علاوه بر آن راه، بگوییم تکیه گاه روی بیع، هبه، رهن و جعاله نیست، بلکه تکیه روی عهد، میثاق و پیمان است و انسان باید عهد و میثاقش را محترم بشمارد.

بنابراین، ما می توانیم بیمه را یک عقد مستقل و شرعی حساب کنیم، خواه متعلقش اموال هالکه باشد، یا اضرار باشد مثلاً خانه دچار حریق شده، ماشین تصادف کرده، یا طرف پیر شده و دیگر توان و قدرت کار را ندارد و احتیاج دارد که ماهیانه اداره ی بیمه چیزی به او بدهد تا بتواند زندگی کند، حتی بعد از مرگ او به ورثه اش چیزی بدهد، همه ی اینها را می گیرد و حال آنکه در قسم سوم نه اموالی است و نه اضراری.

پس از دو راه ثابت کردیم: یکی از طریق جمع محلی به لام، دیگر اینکه روی کلمه ی عهد و میثاق تکیه می کنیم.

۳- راه سوم این است که اصولاً اسلام دین خاتم و جاودان است و آئین جاودان نمی تواند نسبت به مسائلی که امروز مورد نیاز جامعه است، بی طرف باشد. اسلام در قلمرو زندگی است، پیمبر اکرم خاتم رسل است، کتابش هم خاتم الکتب، شریعتش هم خاتمه الشرائع می باشد، از این رو باید اسلام به تمام نیازهای معقول بشر توجه کند و نسبت به آن برنامه داشته باشد، به قول حضرت امام (ره) اگر بگوییم اسلام به این گونه نیازها هیچ توجه ندارد، این یک تفکر تحجری است.

ولسیدنا الأستاذ (ره) هنا كلام متین ذكره عند دراسته لعقد التأمين، قال: «إنّ دعوی (زمان پیغمبر)، بلفقه أهل البيت: العدد الأوّل ص ۸.

علی ای حال ما تا اینجا توانستیم که از سه راه ثابت کنیم که «أوفوا بالعقود» همه ی عقود را می گیرد:

الف) الجمع المحلي باللام يفيد العموم،

ب) اسلام تکیه اش بر میثاق و عهد است.

ص: ۲۹۹

ج) شریعت اسلام، خاتمه الشرائع است و لذا نمی تواند نسبت به مسائلی که نیاز جدی جامعه ی امروزی است، بی طرف باشد.

د) راه چهارم این است که به آیه ی «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلاً أن تكون تجاره عن تراض منکم» تمسک کنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

همان گونه که بیان کردیم، از دو راه می شود تامین و بیمه را اصلاح کرد، به بیان دیگر از دو راه می شود بیمه را مشروعیت بخشید، یکی اینکه عقد مستقل بدانیم، همانطور که اجاره، بیع، رهن و امثالش عقد مستقل اند، بیمه نیز یک عقد مستقل است و فعلاً بحث ما در همین قسمت است، اگر بیمه را عقد مستقل دانستیم، از پنج راه ثابت می کنیم که عقد مشروع است، سه راه اول را در جلسه ی قبل خواندیم.

راه اول این بود که «أوفوا بالعقود» دارای عموم است، یعنی هم عقود زمان رسول خدا را می گیرد و هم عقودی که بعداً پیدا می شوند.

راه دوم این بود که تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه، وقتی که می گویند: «أكرم العلماء» معنایش این است که: «أكرم لعلمه»، اگر می گویند: «أوفوا بالعقود» معنایش عقد است، یعنی آنچه که مهم است همان عقد و عهد است، متعلقش مهم نیست که چه باشد، متعلقش ممکن است بیع باشد، اجاره و امثال اجاره باشد، آنچه که مهم است همان عقد، پیمان و میثاق است، حالا که پیمان مهم است، هیچ فرقی در این جهت بین بیع و بیمه نیست، البته مشروط بر اینکه مشتمل بر امر حرام نباشد.

راه سوم این بود که آئین اسلام، آئین خاتم است، شریعتش هم خاتمه الشرائع است، کتابش هم خاتم الکتب می باشد، خود پیغمبر هم خاتم الأنبياء است، چنین دینی نمی تواند نسبت به این ضرورت بی تفاوت باشد، کسانی که بخواهند بگویند اسلام این ضرورت را تحریم کرده، یا بحث نکرده، این با خاتمیت نمی سازد.

ص: ۳۰۰

راه چهارم بر اینکه بیمه یک عقد مستقل می باشد این است که در آیه ی مبارکه می فرماید: «و لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلاً أن تكون تجاره عن تراض منکم»، آیا «إلاً» استثناء متصل است یا استثناء منقطع؟ بعضی اصرار دارند که این را استثنای متصل کنند و این خلاف ظاهر آیه است، بلکه استثنای منقطع است، یعنی هرگز تجاره عن تراض از مصادیق اکل مال به باطل نیست، اکل مال به باطل رشوه، دزدی، ربا و قمار است، تجاره عن تراض اصلاً اکل مال به باطل نیست و لذا این استثناء، استثنای منقطع است، اینکه می گویند در قرآن استثنای منقطع نداریم چون بر خلاف فصاحت است، درست نیست، بلکه در قرآن داریم «فسجد الملائکه اجمعون إلاً ابلیس»، ابلیس از ملائکه نیست، در آیه ی دیگر می فرماید: «کان من الجنّ ففسق عن امر ربّه، أی خرج عن أمر ربّه»

بنابراین، استثنای منقطع در قرآن هست و خلاف فصاحت هم نیست، مرحوم آیه الله حجت در مجلس درس خود می فرمود اگر

می گویند: «جاء القوم إلّا الحمار» خیال نکنید که این «استثنا» کار لغوی است، چرا؟ چون غالباً هر گاه عشایر حرکت می کنند، همیشه با دام ها و احشام شان حرکت می کنند، از این رو هر موقع بگویند: «جاء القوم» معنایش این است که احشام، اغنام و اسباب نواقل شان را هم آورده اند، استثنا که آمد، می گوید اینطور نیست: «جاء القوم إلّا الحمار» خیال نشود که این یک چیزی لغو است. ما الآن در تمدنی زندگی می کنیم که حمار جزو حیوانات باغ وحش محسوب می شود، و حال آنکه در آن زمان جزو خانواده ی افراد بوده، هر موقع که حرکت می کردند، احشام، اغنام و وسائل نقلیه را هم می آوردند، هر موقع می گفتند: «جاء القوم» یعنی با همه ی بند و بیلش آمد، وقتی استثناء کرد، انسان می فهمد که بند و بیلش را نیاورده «جاء القوم إلّا الحمار».

بنابراین، استثنا، از قبیل استثنای منقطع است و استثنای منقطع در قرآن کریم هم آمده و خلاف فصاحت هم نیست حتی در آن مثالی که می گویند:

« جاء القوم إلّا الحمار ».

در هر صورت منقطع بودن استثنا، یا متصل بودنش، چندان مهم نیست، مهم این است که میزان در مقابل باطل، تجاره عن تراض است و فرض این است که بیمه در انظار مردم از قبیل تجاره عن تراض محسوب می شود، البته نمی خواهیم بگوییم که هر تجاره عن تراض مورد رضایت و امضاء شارع است، بلکه آن تجارتی مورد رضایت شارع است که مشتمل بر حرام نباشد.

بنابراین، اطلاق این آیه هم برای ما شاهد است که هر کجا تجارت عن تراض باشد، مشروع است به شرط اینکه مشتمل بر حرام نباشد و بیمه هم خودش از قبیل تجاره عن تراض است و لذا هم بیمه گزار راضی است و هم بیمه گر. بیمه گر راضی است، چون از صد تا کشتی، یکی غرق می شود، بقیه برایش می ماند، بیمه گزار هم راضی است چون دو درصد در مقابل همه ی اموالش چیزی به حساب نمی آید.

بنابراین، این هم می تواند دلیل بر مدعای ما باشد که «أنّ التأمین عقد مستقل، لأنّه تجاره عن تراض».

راه پنجم عبارت است از: «المؤمنون عند شروطهم»، فقهای ما شرط را التزام فی الإلتزام معنا کرده اند، مثلاً دختری را به عقد زید در می آوریم، به شرط اینکه مسکن در اختیار زن باشد (اللتزام فی الإلتزام).

آقایان می گویند التزامات ابتدای را شامل نیست، مثلاً ابتداءً یک قرار و مداری می گذاریم، می گویند حدیث معروفی که می گویند: «المؤمنون عند شروطهم» شاملش نیست، شروط حتماً باید التزام فی الإلتزام باشد، یعنی باید یک عقدی باشد که در آغوش آن عقد، این شرط را وارد کنیم.

اگر این حرف را بزنیم، مسلماً نسبت به بیمه کاربرد ندارد، چون بیمه التزام است نه «التزام فی الإلتزام» این خانه را به تو می فروشم به شرط اینکه یک پیراهن برای من بدوزی، این را می گویند: التزام فی الإلتزام، بیمه التزام ابتدائی است، ولی ما قبول نداریم که «شرط» التزام فی الإلتزام باشد، قاموس شرط را به معنای التزام گرفته، بالفرض اگر قبول کنیم، باز می توانیم الغای خصوصیت کنیم و بگوییم آنی که ارزش دارد، التزام ارزش دارد، خواه در آغوش التزام دیگر باشد یا در آغوش التزام دیگر نباشد. آنی که ارزش دارد خود التزام است، یعنی اینکه انسان به کسی قول بدهد.

ما اگر الغای خصوصیت کردیم، می توانیم مشروعیت بیمه را در تمام انواع و اقسامش ثابت کنیم، اموالی باشد یا نباشد، اضرائی باشد یا نباشد حتی بیمه ی بهداشت را هم می توانیم داخل کنیم و بگوییم: «المؤمنون عند شروطهم» بیمه گزار ملتزم می شود که هر ماه مبلغی را به بیمه گر بدهد به شرط اینکه او هم پول دارو، و درمانش را بدهد، این هم داخل تحت «المؤمنون عند شروطهم» است.

پس معلوم شد که «بیمه» نه از قبیل مضاربه است، نه از قبیل جعاله، نه از قبیل صلح، و نه از قبیل چیزهای دیگر، انسان باید متن مسئله را مطالعه کند و ببیند عرف چه می گوید، خیلی از آقایان می خواهند برای مسائل راه حلی درست کنند در حالی که آن راه حل اصلاً در ذهن طرفین خطور هم نمی کند، مثلاً آقایان در باره ی چک و سفته رساله ها نوشته اند و می خواهند او را از حالت ربا در بیاورند، این کلاههای شرعی نه در ذهن بانک است و نه کسی که به بانک مراجعه می کند، بنابراین، فقیه باید متن مسئله را نگاه کند، اگر توانست یک راه حل درست برایش پیدا کند که چه بهتر! اگر راه حل درست برایش پیدا نکرد، هیچ فقیهی یک چنین قولی به مردم نداده است که همه ی کارهای آنان را تصحیح کند.

إلى هنا تمّ الطريق الأول، و إن شئت قلت النظرية الأولى أنّ التأمين عقد مستقل، اگر مشتمل بر امر محرّمی نباشد، شرع مقدس آن را طبق ادله ی پنج گانه ای که ارائه نمودیم، امضا کرده است.

الطریق الثانی: عقد التأمین : عقد ضمان

طریق دوم این است که آیا ما می توانیم بیمه را تحت اعیان قرار بدهیم، اعیان هم بردو قسم است:

الف) اعیان مضمونه، ب) اعیان غیر مضمونه، اعیان مضمونه مانند عین مغصوبه، مقبوض به عقد فاسد، غیر مضمونه مانند عاریه.

فعلاً می خواهیم بیمه را تحت اعیان مضمونه قرار بدهیم، آیا این می شود یا نه؟

اگر کسی بخواهد وارد این وادی بشود، باید یک عقبه ای را طی کند و آن این است که ضمان در اصطلاح فقهای اسلام یا نقل ذمه به ذمه است یا ضمّ ذمه إلى ذمه، اگر ضمان را از کلمه ی «ضمن» گرفتیم که نون جزء حروف اصلی است، این با نظریه ی شیعه تطبیق می کند، یعنی نقل ذمه إلى ذمه آخری. ولی وقتی شخص چیزی را ضامن شد، ذمه ی مضمون عنه بریء می شود. چرا؟ بدهی منتقل می شود به ذمه ی ضامن، فقها می گویند حتی اگر «طلبکار» مضمون عنه را ابراء کند، باز هم ذمه ی ضامن بریء نمی شود. چرا؟ چون «انتقل من ذمه مضمون عنه إلى ذمه ضامن».

فقهای ما می گویند ضمان عبارت است از: «نقل ذمه إلى ذمه»، اما اهل سنت می گوید که ضمان از کلمه ی «ضمن» مشتق نیست بلکه از کلمه ی «ضمّ یضمّ» مشتق است، الف و نون در اینجا زاید ند، اگر این حرف را بزنییم، قهراً «ضمّ ذمه إلى ذمه» می شود، امروز در عرف بین الملل حتی در عرف بانک هم ضمان از قبیل «ضمّ ذمه إلى ذمه» است، مثلاً شخص پشت چک دیگری را (زید) امضاء می کند، ذمه ی زید بریء نمی شود، و لذا بانک به هردو مراجعه می کند تا بتواند طلبش را وصول کند، بانک های امروز و عرف امروز، همان مبنای اهل سنت را عمل می کنند.

«علی کُلّ تقدیر» در این قسمت فرقی نیست چه فتوای شیعه را بگیریم و چه فتوای اهل سنت را، شرط اول ضمان این است که «مضمون به» و عین در ذمه باشد، و چیزی که در ذمه باشد، منحصر به کلیات و دیون است، دیون در ذمه است، اما عین خارجیه معنا ندارد که در ذمه باشد، عین خارجیه ظرفش خارج است، دیون ظرفش ذمه است، شرط اول در اطلاق ضمان این است که «مضمون به» در ذمه باشد، کلیات مانند دیون ظرفش ذمه است، دیون کلی است و مشخص نیست، اما اعیان خارجیه در ذمه نیست بلکه در خارج است یعنی ظرفش خارج است.

«علی أیّ حال» این عقبه و گردنه هست، فقیه باید این گردنه و عقبه را طی کند، یعنی اگر می خواهد بگوید که بیمه از قبیل ضمان اعیان مضمونه است، باید این مشکل را حل کند و آن این اینکه ضمان منحصر به این نیست که «مضمون به» در ذمه باشد، بلکه ضمان دو معنا دارد (بل للضمان معنیان):

۱- معنای اولش این است که «مضمون به» در ذمه باشد.

۲- معنای دوم ضمان عبارت است از: «مسئولیت» مثلاً غاصب ضامن است، اگر کسی اشکال کند ضمان آن است که در ذمه باشد، غاصب عین خارجی را غصب کرده و همان را ضامن است؟

جوابش این است که ضمان فقط به معنای ذمه نیست بلکه به معنای مسئولیت نیز می آید، مسئولیت یعنی اینکه انسان مسئولیت فلان عین را داشته باشد.

بنابراین، «فللضمان معنیان أو مصداقان»، یا بگویید ضمان دو معنی دارد یا بگویید ضمان دارای دو مصداق است. یک معنایش این است که انسان چیزی را در ذمه است به گردن بگیرد، یا چیزی که در ذمه است ضامن بشود،

معنای دیگر ضمان به گردن گرفتن نیست تا ذمه ی یکی به ذمه ی دیگری منتقل بشود، بلکه به معنای پذیرای مسئولیت یک شیء است، یعنی اینکه انسان مسئولیت یک شیء را بپذیرد. اگر این حرف را زدیم، در این صورت غاصب ضامن است. چرا ضامن است؟ هر چند عین در ذمه اش نیست، اما مسئول آن است و هكذا المقبوض بالعقد الفاسد، مثلاً بیع ربوی انجام داده، عین (گوسفند) هم در اختیار مشتری است، مشتری ضامن است، به این معنا که مسئولیت این عین به عهده ی مشتری است و باید آن را (گوسفند) رد کند و ثمن را هم از بایع بگیرد.

اگر ما این مسئله را حل کردیم، مانحن فیه هم قابل حل است. اما عبارت علمای ما این را اجازه نمی دهد، گویا این بزرگوران قسم خورده اند که ضمان فقط یک معنا دارد و آن اینکه چیزی در ذمه باشد، اما اگر خود من بخواهم ضامن بشوم مانند غاصب و قابض به عقد فاسد، یا شخص دیگر بخواهد از این دو نفر ضامن بشود، اینجا ضمان معنا ندارد: «إِنَّ الْأَصْحَابَ لَمَّا خَصَّوْا الضَّمَانَ بِانْتِقَالِ مَا فِي الذَّمِّ فَقَدْ تَكَلَّمُوا فِي ضَمَانِ الْأَعْيَانِ الْمَغْصُوبَةِ (چون عین مغصوبه در ذمه نیست، ذمه مال کلیات است و حال آنکه عین خارجی در خارج است) قال المحقق: «و فی ضمان الأعیان المغصوبه، كالغصب و المقبوضه بالبیع الفاسد، تردّد، و الأشبه بالجواز» شرائع الإسلام: ۲/۱۰۹، فی الحق المضمون، کتاب الضمان.

سؤال: آیا خود غاصب را می گوید ضامن باشد یا کسی از طرف غاصب ضامن باشد؟

جواب: ظاهراً خود غاصب را نمی گوید، چون این با جمله ی «الأشبه الجواز» نمی سازد، ظاهراً این دومی را می گوید که یک نفر از طرف غاصب ضامن بشود،

چون اگر بگوید خود غاصب ضامن است، جمله ی «الأشبه الجواز» بعید است چون همه می دانند که غاصب ضامن است و لذا «الأشبه الجواز» معنا ندارد، پس ظاهر این است که دیگری از طرف غاصب ضامن بشود، آنگاه این مشکل پیش می آید که تو از طرف غاصب ضامن می شوی و حال آنکه عین در ذمه ی غاصب نیست بلکه عین در خارج است، یا از طرف قابض به عقد فاسد ضامن می شود و حال آنکه این عین در خارج است نه در ذمه.

ولكن الظاهر من صاحب الجواهر عدم الجواز حيث قال: «إنَّ عموم «أوفوا بالعقود» إنما يقتضى وجوب الوفاء بكلِّ على حسب مقتضاه (ضمان باید در ذمه باشد، چیزی که در ذمه نیست معنا ندارد انسان آن را ضامن بشود) و قد عرفت أنَّ الضمان عندنا من النواقل، و أنَّ شرطه ثبوت المال فى الذمه، و الأعيان المضمونه إنما يجب ردُّها (تكليفاً) - يعنى حكم تكيفى دارد نه حكم وضعى - و هو ليس بمال فى الذمه، و الغاصب مثلاً مخاطب به اجماعاً، فيكون الضمان هنا ضمَّ ذمه إلى ذمه أخرى (ظاهراً این عبارت غلط است، ذمه نیست و اگر ذمه نباشد نه نقل است و نه ضم، ظاهراً این از قلم صاحب جواهر غلط است، چون وقتى شما گفتید اصلاً در ذمه نیست، دیگر فرق نمی کند که نقل باشد یا ضم،) و هو ليس من أصولنا» جواهر الكلام: ۲۶/۱۴۰-۱۴۱.

مرحوم امام در مجلس درس خودش - در مسجد سلماسى، که در باره ی قاعده «ید» بحث می کردند - انتخاب کردند که ضامن دو معنا دارد، یک معنایش نقل است، یک معنایش هم پذیرای مسئولیت می باشد مانند کفالت، مثلاً کسی موقع سربازیش رسیده و باید به سربازی برود، اداره ی نظام وظیفه او را گرفته، ولی چون شب عروسی او فرا رسیده، یک نفر در اداره ی نظام وظیفه می رود و از طرف او کفیل می شود و می گوید این آدم را ده روز آزاد کنید، من کفیل او می شوم، ضامن می شود، چون کفالت هم یکنوع ضامن است، آیا در اینجا ضامن به معنای ذمه است، آن شخص (سرباز) در ذمه ی کفیل می آید یا اینکه کفالت به معنای پذیرای مسئولیت است که من بعد از ده روز، این آدم را تحویل اداره ی شما بدهم، این مثال مال حضرت امام (ره) است در مقابل نقض من، ایشان اول در ذهنش بود که عین در ذمه است، «و علی الید ما أخذت حتى تؤدی» علی الید اشاره و کنایه از ذمه است و سپس این ضرب المثل را فرمود که عرفاً می گویند دست، دست را می شناسد، دست کنایه از ذمه است، من به ایشان نقض وارد کردم و گفتم ذمه در اینجا صحیح نیست، چون اعیان ظرفش خارج است، اما دیون ظرفش ذمه می باشد، ایشان در جواب من، این معنا را ارائه نمود و فرمود که ضامن به معنای پذیرائی مسئولیت است، ذمه در دیون است، فللضمان معنیان أو مصداقان، یعنی ضامن یا دو معنا، یا دو مصداق دارد.

مرحوم آیه الله خوئی نیز به این معنا توجه کرده که ضمان در همه جا نقل ذمه إلى ذمه نیست، بلکه گاهی ضمان به معنای پذیرائی مسئولیت می آید:

يقول المحقق الخوئی: «قد يكون معنى الضمان هو التعهد بالمال و كون مسئولیه عليه من دون انتقاله بالفعل -بالفعل- إلى ذمته، كما هو الحال فی موارد ضمان العاریه مع الشرط (در غیر طلا و نقره، مستعیر ضامن نیست مگر اینکه معیر شرط کند، اما در طلا- و نقره هر چند ضمان را شرط هم نکنند، باز هم ضامن است) أو كون العين المستعاره ذهباً أو فضة، فإن ضمانها ليس بالمعنى المصطلح جزءاً، إذ لا ينتقل شيء بالعاریه إلى ذمه المستعیر، فإن العين لا تقبل الانتقال إلى الذمه و هو غير مشغول الذمه بديلها قبل تلفها، فليس ضمنها إلا بمعنى كون مسئوليتها فی عهدته بحيث يكون هو المتعهد بردها و لو مثلاً أو قيمه عند تلفها، و نتیجه ذلك إلزام المستعیر بردها عیناً أو مثلاً أو قيمه» مبانی العروه الوثقی: کتاب المساقاه: ۱۱۴- ۱۱۵.

بنابراین؛ اگر ما این عقبه و گردنه را حل کردیم که ضمان دو معنا یا دو مصداق دارد، گاهی نقل ذمه إلى ذمه است، و گاهی به معنای پذیرائی مسئولیت است، کما اینکه ما گفتیم، در این صورت مانعی ندارد که بیمه از قبیل ضمان اعیان قرار بگیرد، تفاوتش این است که بحث ما فعلاً در ضمان اعیان مضمونه است، ولی بیمه از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه می باشد. ما این دو بحث را جدا کردیم تا معلوم شود که آقایان این را در دوجا بحث می کنند، یعنی گاهی در ضمان اعیان مضمونه بحث می کنند و گاهی در ضمان اعیان غیر مضمونه و لذا من معتقدم که ضمان خود غاصب مطرح نیست بلکه مطرح ضمان شخص ثالث از غاصب یا ضمان شخص ثالث از شخص قابض به عقد فاسد است، اما گر شما بگویید که خود غاصب مطرح است، در این صورت باز هم قابل بحث است که غاصب به معنای اینکه چیزی در ذمه اش هست، نیست، ولی اگر بخواهیم با بیمه تطبیق بدهیم، باید بگوییم ضمان شخص ثالث از غاصب و ضمان شخص ثالث از قابض.

اگر کسی آن را تصویب کرد، اینجا هم قابل تصویب است، منتها با این فرق که در «مشبه به» عین مضمونه است، ولی در اینجا قبل از بیمه، مضمونه نیست بلکه حکم عاریه غیر مضمونه را دارد.

الثانی: ضمان الأعیان الشخصیه غیر المضمونه

مانند عاریه، جناب مستعیر، عاریه را ضامن می شود، چطور ضامن می شود؟ عین غیر مضمونه است و فعلاً ملک مالک است، ما چرا این باب را از آن باب جدا کردیم، چرا هردو را در یک باب ذکر نکردیم، آن این است که شخص ثالث عین خارجی را ضمان بشود، خواه عین خارجی مضمونه باشد یا مضمونه نباشد، چرا اینها را در دو باب ذکر کردم و از هم جدا نمودم؟ نکته اش این است که در اولی فقط یک مشکل داشتیم و آن این بود که این عین در ذمه نیست، ولی در اینجا دو مشکل خواهیم داشت، یکی اینکه عین در ذمه نیست، دیگر اینکه این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، یعنی در اولی ضمان «ما لم یجب» نیست ولی در اینجا ضمان «ما لم یجب» است و مشکل ما نیز در همین ضمان «ما لم یجب» است. چیزی که هنوز تلف نشده، چگون مستعیر می خواهد آن را ضامن بشود، یا جناب «بیمه گر» چگونه می خواهد ضامن بشود و حال آنکه هنوز کشتی غرق نشده. پس علت اینکه من دو باب برای اینها باز کردم، این است که در اولی فقط یک مشکل داشتیم و آن اینکه عین در ذمه نیست ولی در اینجا دو مشکل داریم و آن اینکه چگونه ضامن می شوید و حال آنکه ضمان ثبوت می خواهد، چیزی که هنوز تلف نشده، ضمانی نیست، چگونه انسان ضامن «ما لم یجب» بشود؟ و لذا وارد بحث ضمان «ما لم یجب» می شویم، هر چند این ضمان «ما لم یجب» را در بحث شرکت هم خواندیم و آن این است که این قاعده که می گویند: ضمان «ما لم یجب» جایز نیست، یک قاعده کلی نیست، بلکه اگر چیزی در مظنه و آستانه ی تلف باشد، ضمان اشکال ندارد، یعنی لازم نیست که حتماً تلف بشود تا من آن را ضامن بشوم، بلکه همین اندازه که مقتضی تلف باشد، ضمانت اشکال ندارد.

بنابراین، اگر من این مسئله را جدا کردم، علتش این است که در اولی فقط یک عقبه داشتیم و آن این بود که ضمان باید در ذمه باشد و عین خارجی در ذمه نیست، ما جواب دادیم که «ضمان» دو معنی دارد، یک معنایش همان پذیرائی مسئولیت است، ولی در اینجا دو عقبه داریم، یعنی مشکل اینجا است که مستعیر می خواهد ضامن بشود و حال آنکه چیزی در ذمه نیست، یا بیمه گر می خواهد ضامن بشود، و حال آنکه چیزی هنوز تلف نشده.

جوابش این است که این قاعده به این کلیت هم نیست، بلکه هر چیزی در معرض تلف و در آستانه ی تلف باشد، یعنی مقتضی تلف در آن باشد، فقها اجازه داده اند و اتفاقاً در بیمه یک چنین چیزی هست، یعنی کشتی در مظنه و آستانه ی تلف است، همین سبب می شود ضمان جایز بشود. چنانچه در جعاله این حرف را زده اند و گفته اند جعاله قابل ضمان است، مثلاً شخصی اعلام نموده که هر کس شتر مرا پیدا کند، من فلان مبلغ را به او می دهم (فمن ردّ ضالّتی فله درهم)، من با خودم می گویم اگر آن را پیدا کردم و آوردم، از کجا معلوم که صاحب شتر به حرفش عمل کند و آن مبلغ را به من بدهد، در اینجا شخص ثالث از طرف صاحب شتر ضامن می شود، اشکال ندارد و حال آنکه هنوز شتر را پیدا نکرده تا ذمه ی ضامن مشغول بشود. ولی در عین حال فقها این را جایز دانسته اند، بلکه در خیلی از جاها گفته اند که اگر مقتضی برای ضمان باشد، ضمانت جایز است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۸ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۸

همان گونه عرض کردیم، در باره ی تامین و بیمه دو راه وجود دارد: الف) راه اول این بود که بیمه همانند سایر عقود، عقد مستقل است و ما همین راه را انتخاب کردیم، حضرت امام (ره) و آیه الله حلی و برخی دیگر نیز همین نظر را اختیار کردند.

ب) ولی برخی دیگر گفتند که بیمه از مقوله ی ضمان است و منظور شان از ضمان، ضمان عین مضمونه است مانند ضمان عاریه و عین مغصوبه، در اینجا دو مشکل وجود داشت:

۱- مشکل اول این بود که عین خارجی در ذمه نیست و شما چگونه آن را ضامن می شوید؟ آقایان این مشکل را حل کردند و گفتند ضمان در اینجا غیر از ضمان اصطلاحی است، ضمان اصطلاحی این است که در ذمه ی کسی باشد و این ضامن باشد، این ضمان به معنای قبول مسئولیت است، به این معنا نیست که در ذمه ی طرف باشد و این بپذیرد.

۲- اشکال دوم این است که این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، و این غیر از اشکال اول است، چون اشکال اول در اطراف این مسئله می چرخد که در ضمان، اشتغال ذمه لازم است و هنوز طوری نشده تا طرف ضامن بشود. ما در جواب گفتیم قبول مسئولیت کافی است، اشکال دوم این است که این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، یعنی این آدم هنوز مسئول چیزی نشده است. به بیان دیگر هنوز کاری نشده یا حادثه ی رخ نداده تا بیمه گر آن را ضامن بشود، این ضمان «ما لم یثبت» است، باید یک چیزی باشد تا انسان آن را ضمانت بکند.

ص: ۳۱۱

در جواب گفتیم ضمان «ما لم یجب» منصوص نیست، یعنی روایتی از پیغمبر یا ائمه علیهم السلام نداریم که بفرمایند ضمان «ما لم یجب» باطل است. بلکه آقایان این را از روی قاعده گفته اند، یعنی چون در ضمان، اشتغال ذمه را شرط کرده اند و از طرفی هم دیده اند که در ضمان «ما لم یجب» اشتغالی در کار نیست، از این رو گفته اند که ضمان «ما لم یجب» باطل است.

پاسخش این است که ما این قاعده را از بیخ و بن قبول نداریم، البته آقایان می گویند اگر اقتضا باشد، اشکالی ندارد، ولی من می خواهم گسترده تر بحث کنم و لذا می گویم اگر واقعا ضمان امر عقلایی باشد خواه مقتضی در میان باشد یا مقتضی نباشد، یعنی ضمان را منحصر به جایی نکنیم که مقتضی در کار است، بله! آقایان مقتضی در کار باشد را استثنا کرده اند مثلاً ضمان درک را استثنا کرده اند، گاهی می گویند ضمان الدرک و گاهی می گویند ضمان العهده، هم سنی ها قائلند و هم شیعه. در کتاب مغنی می گوید اگر بایع جنسی را می فروشد، ولی مشتری احتمال می دهد که ممکن است این «جنس» مستحقاً للغير باشد و مال خود بایع نباشد، از این رو به بایع پیشنهاد می کند که باید یک نفر از طرف تو ضمانت کند که اگر این مبیع مستحقاً للغير در آمد، او ضمان باشد.

می فرماید: این ضمانت صحیح است. چرا؟ چون مقتضی است، یعنی مظنه ی این است که مال غیر باشد نه مال خود بایع. مخصوصاً کسانی که دلال و سیمسارند و اموال مردم را می فروشند، چه بسا ممکن است افرادی اموال مسروقه را نزد او بیاورند که بفروشد و او هم می فروشد، اما غافل از اینکه این مال مردم بوده. آقایان این را استثنا کرده اند، محقق در شرائع می گوید

که در ثمن نیز اشکالی ندارد، یعنی ممکن است بایع از ناحیه ی مشتری نگران باشد که نکند این یک میلیارد ثمن مال خود مشتری نباشد بلکه مال دیگری باشد و لذا می گوید باید یک نفر از طرف مشتری ضمانت کند که اگر این ثمن مستحقاً للغير در آمد، او ضامن باشد. می فرماید این ضمانت صحیح است چون متقاضی هست، یعنی مظنه ی این می رود این مشتری (که ظاهرش گدا و گرسنه است) ممکن است از کسی دزدی کرده باشد. حتی اگر بخشی از ثمن مستحقاً للغير در آمد، فقط در آن قسمت می تواند به ضامن مراجعه کند. حتی اگر فسخ کرد، اگر بخواهد از بایع بگیرد، بقیه را باید از بایع بگیرد نه این بخش را. چون این بخش را از ضامن گرفت.

«علی ای حال» اگر ثمن مستحقاً للغير در آمد، حق دارد که به ضامن مراجعه کند در آن بخش که مستحقاً للغير در آمد، اما اگر فسخ کرد، در فسخ هم حق ندارد که همه را از بايع بگيرد، بلکه بايد بخشي را از بايع بگيرد و بخش ديگر را از ضامن. چرا؟ لأن الضمان انتقال ذمه إلى ذمه. چون بخشي از عهده ی مشتری به ذمه ی ضامن رفت. در هر صورت در ضمان درك يا ضمان عهده معتقد به ضمان هستند.

از جمله مواردی که باز معتقدند عبارت است از: ضمان «السبق و الزمائه»، فرض کنید دو نفر در تیر اندازی مسابقه گذاشته اند که هر کدام به هدف زد و برنده شد، دیگری باید يك مبلغی را به او بدهد، این اشکالی ندارد. یعنی رهان در سبق و رمایه مانع و اشکال ندارد، هم چنین است در اسب دوانی که هر کدام زود تر به هدف رسیدند، طرف مقابلش مبلغی را به او پردازد، و من فکر می کنم که طرف مقابل من يك آدم صعروق و فقیری باشد، از این رو می گویم باید يك نفر از طرف تو ضمانت کند، می گویند این اشکالی ندارد. چرا؟ چون مقتضی هست، یعنی هر دو نفر سوار بر اسب هستند و می خواهند حرکت کنند، مقتضی مسئله هست و لذا می گویند مانعی ندارد.

باز از جمله جاهایی که اشکال نکرده اند، عبارت است از: «ضمان مال الجعالة». فرض کنید اسب يك نفر گم شده یا ماشینش را دزد برده، اعلام می کند که هر کس اسب یا ماشین مرا پیدا کند، فلان مبلغ را به عنوان جایزه به او خواهم داد، شخصی داو طلب می شود که دنبال اسب و ماشین او برود و او را پیدا کند، منتها نگران است و در پیش خودش فکر می کند که ممکن است من او را پیدا کنم ولی او به قولش عمل نکند، از این رو به صاحب اسب و ماشین پیشنهاد ضمانت می کند و می گوید باید يك نفر از طرف تو ضامن بشود که اگر ماشین یا اسب شما را پیدا کردم و شما به قول خود عمل نکردی، از او بگیرم و این مبلغ را به من بدهد، می گویند این اشکال ندارد. حتی اگر شرط جعالة حاصل شود، اینکه شرط جعالة حاصل شود، خیلی مجمل است، ظاهراً اشاره به این آیه است که: «و لمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم» ظاهراً کلمه ی «جاء» را جمله ی شرطیه گرفته اند.

علاوه بر این، آقایان در جای چهارم نیز قائل به ضمان «ما لم یجب» شده اند. فرض کنید سوار هواپیما و یا کشتی شدیم که بارش خیلی سنگین است، و احتمال سقوط یا غرق شدن می رود، ولی اگر بارش را کمی سبک کنند، احتمال نجات بیشتر است، شخص (زید) به دیگری (عمرو) می گوید این بار سنگین خود را از داخل هواپیما یا سفینه و کشتی بیرون بیداز، تا هواپیما و سفینه سبک بشود و من ضامن هستم، می گویند این اشکالی ندارد و حال آنکه هنوز نینداخته، یعنی ضمان، ضمان ابتدائی است، اما چون مقتضی است، یعنی هواپیما در حال تلاطم است یا کشتی در حال غرق شدن می باشد و ممکن است زیر آب فرو رود، چون مقتضی این مسائل هست و لذا مانعی ندارد.

آخرین مثالی که آقایان قائل به ضمان شده اند در باره ی زنان است، زنی نگران نفقه ی خودش از ناحیه ی شوهر است و لذا می گوید باید یک نفر نفقه ام را ضمانت کند، اما نسبت به نفقه ی ماضیه و گذشته اشکالی ندارد، مثلاً شوهر نفقه ی چند ماه گذشته را نداده، یک نفر از طرف او ضامن می شود که اگر شوهرش نداد، او خواهد داد.

این اشکالی ندارد، البته این ضمان «ما لم یجب» نیست بلکه ضمان «یجب» است.

گاهی ضمان امروز است، فرض کنید موقع ظهر است و زن احتمال می دهد که شوهرش نفقه ی ظهر امروزش را ندهد، یک نفر برای نفقه ی امروزش ضامن می شود. حتی نفقه ی آینده و مستقبل را هم می تواند ضامن بشود. مثلاً زن احتمال می دهد، شوهرش با آن روحیه ی که دارد ممکن است نفقه ی مستقبل و آینده او را ندهد، یک نفر نسبت به هزینه و نفقه ی مستقبل او ضامن می شود.

گروهی گفته اند که این نمی شود. چرا؟ چون این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، یعنی هنوز ذمه ی شوهر مشغول نشده است تا این نفر ضامن بشود، ولی مرحوم سید کاظم طباطبائی یزدی می فرماید همین هم عقلائی است.

تفاوتی که نظریه ی من، با نظریه ی آنان دارد این است که من معتقدم که ضمان «ما لم یجب» نصی در باره اش وارد نشده است، بلکه آقایان این را از روی قاعده استخراج کرده اند، چون ضمان را به معنای اشتغال ذمه گرفته اند، از طرفی دیده اند که در ضمان «ما لم یجب» اشتغال ذمه نیست و لذا گفته اند باطل است.

اما اگر قاعده ای در کار باشد، ما در جواب می گویم: ضمان دو معنی دارد:

الف) یک معنایش این است که باری را از دوش کسی بر داریم و بر دوش دیگری بگذاریم.

ب) معنای دوم ضمان، همان مسئولیت پذیری است، اگر ضمان را این گونه معنی کنیم، لازم نیست که حتی مقتضی هم باشد، بلکه اگر امر عقلائی هم باشد، یعنی اگر واقعاً زنی نسبت به نفقه ی آینده خودش از ناحیه ی شوهرش احساس نا امنی می کند، این احساس نا امنی یک امر عقلائی است، اینکه این زن خاطرش جمع بشود و سکونت خاطر پیدا کند، این یک امر عقلائی است فلذا هیچ مانعی ندارد که یک نفر ضامن بشود و ضمانت او صحیح باشد.

حال که این مطلب به خوبی فهمیده شد، بیمه و تامین از همین قبیل است، یعنی بیمه و تامین یک امر عقلائی است، کسی که تمام سرمایه ی خودش را جمع کرده و در کشتی انداخته و به سوی مقصدی فرستاده، چنین آدمی در خودش احساس نگرانی و نا امنی می کند که نکند اموالش در دریا غرق بشود، از طرفی می بیند که یک مرکزی هست که با یک مبلغ کمی، ضمانت اموال او را می کند و خواهیم گفت که این یک امر عقلائی است، چون او (بیمه گر) صد نفر را ضمانت می کند که از آن میان ممکن است بعد از مدتی یکی و دوتا غرق بشود، این امر عقلائی است، وقتی امر عقلائی شد، پس ما چرا آن را باطل بدانیم و بگوییم این از قبیل ضمان «ما لم یجب» است، مگر ما راجع به بطلان ضمان «ما لم یجب» آیه و روایتی داریم که به این قاطعیت می گوئیم ضمان «ما لم یجب» باطل است؟! نه خیر! ما یک چنین آیه و روایتی نداریم، بلکه یک قاعده ای است که فقها از روی معنای ضمان استخراج کرده اند و این استخراج در جایی صحیح است که عقلائی نباشد، اما اگر یک چیزی امر عقلائی باشد در آنجا اشکالی ندارد، مثلاً شخص به دیگری می گوید که مقداری از اموال را در دریا بینداز تا کشتی سبک بشود و ما غرق نشویم، و ما در مقابل خسارت شما را می دهیم، این یک امر عقلائی است.

بنابراین، بحث ما در اطراف این دو راهی که برای ضمان تصویب کردیم، تمام شد و از کسانی که همانند ما مساحت ضمان را وسیع دانسته، یکی مرحوم شیخ حسین حلی است که می گوید:

«إنَّ منطقه الضمان العقدی أوسع من الاقتصاد علی فرد دون آخر ، فکما یجری فی الدیون كذلك یجری فی الأعیان الخارجیه من الأموال، و العقارات و غیرها من النفوس مملوکه و غیر مملوکه فیمكن للشركه_ حينئذ _ أن تضمن هذه الأشياء، لأن الضمان_ كما بیناه_ ليس إلاّ التعهد و إدخال الشيء فی العهده، و هو اعتبار یقرّه العقلاء، حیث یدخل الضامن المضمون فی عهده و حیازته.

پس دو راهی که برای ضمان گفته بودیم، تمام شد، یک راه این بود که بیمه عقد مستقل است، راه دیگر این بود که بیمه از قبیل ضمان اعیان غیر مضمونه است، ولی دومی یک اشکال دارد و آن این است که همه ی اقسام تامين را درست نمی کند. مثلاً خدمات در مانی و خیلی چیزهای دیگر را شامل نمی شود، فقط کالاهای تجارتي را شامل می شود.

بنابراین، اگر ما بخواهیم همه ی اقسام بیمه را درست کنیم، باید همان راه اول را انتخاب کنیم و بگوییم بیمه یک عقد مستقل است.

و علی ضوء ما ذکرنا فلا- مانع من إدراج التأمین فی کثیر من الموارد فی الضمان الإنشائی (ابتدائی)، و لیعلم أنّ توسیع عقد الضمان إلى الأعیان المضمونه و غیر المضمونه و إن کان یسبب دخول عقد التأمین تحت عقد الضمان، لکن لا یصحّ إدخال عامه أقسام عقد التأمین تحته: نظیر التأمین الصحی للموظفین و العمال، فليس هناك عين خارجي حتى یضمنه المؤمن ، و مثله التأمین علی التقاعد فلا مناص فی تصحیح هذه الأقسام» یعنی اینکه سراغ اولی برویم و بگوییم بیمه عقد مستقل است.

کسانی که بیمه را باطل می دانند برای خود شان حرف دارند، آنان (همان گونه که قبلاً گفته بودیم) در این زمینه پنج اشکال دارند:

۱- التأمین و النهی عن بیع الغرر

اولین شبهه ای که آنها دارند این است که حدیث شریف می گوید: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى النَّبِيَّ عَنِ بَيْعِ الْغُرَرِ» بیمه و تأمین هم مشمول این حدیث است، یعنی بیع غرر بر تأمین و بیمه هم صدق می کند.

ممکن است کسی بگوید پیغمبر صلی الله علیه و آله بیع غرر را تحریم کرده، بیمه و تأمین بیع نیست. مگر اینکه الغای خصوصیت کنیم و بگوییم میزان غرر است و گویا در حدیث آمده است که: «نَهَى النَّبِيَّ عَنِ الْغُرْرِ»، نگفته «نَهَى النَّبِيَّ عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ»

مگر اینکه اهل سنت به ما بگویند: شما امامیه قائل به قیاس نیستید، ولی ما قائل به قیاس هستیم، از این رو تأمین و بیمه را قیاس می کنیم به بیع. چرا؟ وجه شبهه بینهما هست، همان گونه که در بیع داد و ستد است، در این طرف هم داد و ستد است، چون بیمه گزار دو درصد سرمایه ی خودش را به اداره ی بیمه می دهد، اداره ی بیمه در موقع خطر همه را تضمین می کند، از آنجا که بینهما شباهت است و لذا هر چند در حدیث آمده که: «نَهَى النَّبِيَّ عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ»، ما بیمه را هم مصداق این حدیث شریف می دانیم.

معنای غرر، غالباً غرر را به دو گونه معنی می کنند و هر دو هم اشتباه است، گاهی غرر را به معنای ضرر می گیرند و می گویند معنای حدیث که می فرماید: «نَهَى النَّبِيَّ عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ» این است که «نَهَى النَّبِيَّ عَنِ بَيْعِ الْضُرْرِ».

گاهی غرر را به معنای جهل می گیرند و می گویند معنای حدیث این است که: «نهی النبی عن بیع المجهول» ما هنگامی که بیع را بحث می کردیم، گفتیم «غرّ» از نظر لغت، گاهی مجرد ثلاثی است، غرّ یغرّ، این به معنای خدعه و حيله است، غرّه، ای خدعه، گاهی مجرد ثلاثی نیست بلکه ثلاثی مزید فیه است، «غرّ یغرّ تغیراً، آن به معنای خطر است، غرّ بنفسه، ای جعله فی معرض الهلکه. بنابراین، غرر نه به معنای ضرر است و نه به معنای جهل، بلکه امرش دایر است بین خدعه و خطر. اگر ثلاثی مجرد باشد، به معنای خدعه است، «غرّه» یعنی خدعه. اما که مزید فیه باشد و از باب «تفعیل»، به معنای جعل نفسه فی معرض الخطر، «نهی النبی عن بیع الغرر» غرر از باب غرّ یغرّ غرراً است، چون اگر از باب ثلاثی مجرد باشد، مصدرش غرر نیست، بلکه مصدرش غرّاً یا غرراً می آید، چون از باب مزید فیه است و لذا به معنای خطر می آید.

یعنی گاهی جهل به مثنی، یا جهل به ثمن و یا جهل به اجل، سبب می شود که معامله خطری باشد نه اینکه غرر به معنای جهل باشد، البته «خطر» اسبابی دارد، گاهی جهل به مقدار مثنی، گاهی جهل به مقدار ثمن، و گاهی جهل به نسبه، سبب می شود که معامله خطری باشد، اینها از اسباب خطری شدن معامله است، نه اینکه غرر به معنای جهل، خدعه و ضرر است، غرر به معنای خطر است، لسان العرب غرر را چنین معنای می کند. حال که این مقدمه معلوم شد، طرف می گوید که «بیمه و تامین» معامله ی غرری به معنای خطر است، خطر، گاهی در وجود است و گاهی حصول، مثلاً گاهی می گوئیم فلانی مرغان هوا یا ماهیان دریا را فروخت، ما اصلاً نمی دانیم که آیا در هوا و یا در دریا ماهی و یا مرغی هست یا نیست. این از قبیل خطر و غرر در اصل وجود است، و گاهی غرر در حصول است، یعنی در هوا کفترهای زیادی وجود دارد یا در دریا ماهیان فراوانی وجود دارد، ولی نمی دانم که این آدم قدرت پایین آوردن آنها را دارد که به من تحویل بدهد یا نه؟ یکی از محققین اهل سنت می گوید در معامله ی تامین هر دو خطر هست، یعنی هم خطر در اصل وجود است و هم خطر در حصول. چطور؟ چون شخص هر ماه مبلغی را به اداره ی بیمه می دهد، اصلاً نمی داند که اگر این آدم پیر شد، آیا اداره ی بیمه پولی دارد که به او بدهد یا نه؟ شک در اصل وجود پول است، اصل وجود وجه بیمه مورد شک است، بر فرض هم که وجود داشته باشد، حصولش مورد خطر است، پس در بیمه هم اصل وجود ثمن پیش بیمه گزار مورد شک است و هم حصولش، یعنی اداره ی بیمه وجوداً و حصولاً. برای ما مشکوک است و لذا ما نمی توانیم این معامله را معامله ی صحیح بدانیم، «نهی النبی عن بیع الغرر»، ای نهی النبی عن بیع الخطر. و در اینجا خطر است، هم وجوداً و هم حصولاً.

اگر گفتار این آدم درست باشد، باید در تمام معاملات نسیه را ببندیم، چرا؟ چون طرف از کسی چند خروار برنج خریده، برایش چک داده که بعد از شش ماه دریافت کند، این آدم نمی داند که آیا بعد از شش ماه، این شخص پول دارد یا نه؟ و بر فرض اینکه هم داشته باشد، آیا او می تواند وصول کند یا نه؟

بنابراین؛ اگر ما بخواهیم این گونه معامله کنیم، باید در تمام معاملات نسیه را ببندیم، خواه نسیه و خواه سلم، در معامله ی «سلم» پول را قبلاً می گیرند، که سر خرمن گندم را بدهد، من نمی دانم که سر خرمن اصلاً گندم هست یا اینکه جانوران آن را خواهند خورد، و بر فرض اینکه هم داشته باشد، آیا من قدرت تحصیلش را دارم یا نه؟

فلذا این نوع استدلال که اداره ی تامین و بیمه، در تامین آن وجه، هردو مجهول است، یعنی هم اصل وجود وجه مجهول است و هم حصولش، اگر این سبب بطلان باشد، پس در نسیه هم باطل است، چون ممکن است اصلاً وجود نداشته باشد و اگر هم وجود داشته باشد، حصولش مشکل دارد.

إن قلت: میان این دو خیلی فرق است، یعنی در «نسیه» معامله قطعی است، در سلم معامله قطعی است، اما در تامین معامله قطعی نیست بلکه مشروط می باشد و آن اینکه اگر کشتی غرق شد، من این مبلغ را به شما می دهم، پس ما نباید این را با آن قیاس کنیم. آنجا معامله قطعی است ولی در اینجا مشکوک است، یعنی اصلاً معلوم نیست که آیا این کشتی غرق خواهد شد تا چیزی به من بدهد یا اصلاً غرق نخواهد شد که به من ندهد.

اگر این را گفتید، پس منطق شما عوض شد، یعنی تا کنون می گفتید نمی دانیم که وجوداً هست یا نه، حصولاً هست یا نه؟ آنگاه منطق را عوض کردید و گفتید در نسبه معامله قطعی است، در سلف هم معامله قطعی است ولی در اینجا مشکوک است یعنی نمی دانی که آیا غرق خواهد شد که چیزی به من بدهد یا غرق نخواهد شد که چیزی به من ندهد. اصل موقوف علیه مشکوک است، اگر این را بگویید، جواب این خیلی روشن است، خطر دیگر نیست، اصلاً دیگر خطر نیست. چرا؟ چون هم بیمه گر و هم بیمه گزار، از خدا می خواهند که کشتی غرق نشود، بیمه گر معلوم است که بخاطر چه دعا می کند تا کشتی غرق نشود، چون اگر غرق بشود، باید چندین برابر آن را به بیمه گزار بپردازد و لذا دعا می کند که غرق نشود.

بیمه گزار هم از خدا می خواهد که کشتی غرق نشود، چون اگر غرق شود، اگر بخواهد از بیمه گر پول بگیرد، باید خیلی دوندگی کند تا بتواند خسارت را از بیمه گر بگیرد. پس هردو خطری نیست. اما اینکه می گوید نمی دانیم شرط حاصل می شود یا شرط حاصل نمی شود، این شرط مایه ی خطر در اینجا نیست، بلکه مایه ی عدم خطر است و لذا هردو از خدا می خواهد که کشتی غرق نشود و خطری نباشد تا هم بیمه گر پول بیشتری گیرش بیاید، بیمه گزار هم دچار زحمت نشود.

بنابراین، کسانی که می خواهند معامله را غرری کنند، غرری به معنای خطر. اگر این باشد، هیچ نوع خطری نیست.

اگر منطق اول را بگیرید که اصلاً نمی دانیم آیا بیمه گر پول دارد یا ندارد، می دهد یا نمی دهد؟ اگر این را بگویید، پس باید در تمام معامله ی نسبه را ببندیم و همه را باطل اعلام کنیم.

اگر منطق شما این باشد که اصلاً نمی دانیم آیا شرط حاصل می شود یا حاصل نمی شود؟

در جواب عرض می کنیم که جهل به این مضر نیست، چون هر دو از خدا می خواهند که غرق نشود، کجای این خطری است. فلذا خطری نیست.

پس جواب اول ما که گفتیم اگر این منطق صحیح باشد، باید در تمام معاملات نسیه را بندیم و همه را باطل بدانیم. این جواب نقضی بود. جواب حلی اش چیست؟

جواب حلی این است که اداره ی بیمه یک اداره ی رسمی و دولتی است، کسانی که آن را اداره می کنند، فکر این چیزها را هم کرده اند، بازرس دارند، حساب و کتابی دارند، دولت آن را به رسمیت شناخته که پروانه ی کسب داده است فلذا نمی توان گفت که اینها یا مجهول الوجود است یا مجهول الحصول.

بله! اگر یک آدم ناشناس بخواهد کشتی کسی را ضمانت کند، در این صورت حق با شماست، یعنی نمی دانیم آیا این پول ما معلوم الوجود است یا معلوم الوجود نیست؟

ولی گاهی یک دولت رسمی یا یک شرکت رسمی است که مردم هم نسبت به آن دلگرمی دارند و تا کنون هیچ تخلفی هم از او ندیده اند، بله! در تحصیل وصول سخت گیری می کنند، چون گاهی بیمه گزارها تقلب می کنند. ولی اطمینانی است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۹ آذر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

از جمله اشکالاتی که راجع به بیمه شده، اشکال غرر است، کسانی که قائل به بطلان معامله ی بیمه هستند، می گویند از چهار نظر غرر است، دوتا را در جلسه ی قبل خواندیم، دوتای دیگر باقی مانده، از آن دوتای که خواندیم، یکی عبارت بود از غرر در وجود، دومی هم غرر در حصول بود، غرر در وجود این است که آیا در موقع بروز حادثه و خطر، اداره ی بیمه چیزی دارد که به ما بدهد یا نه، شک در وجود است، تازه اگر وجهی هم داشته باشد، آیا توانائی گرفتن از او را داریم یا نه؟

ص: ۳۲۱

به بیان دیگر بیمه گر قدرت بر پرداخت دارد، منتها پرداخت احتیاج به قدرت و قوه دارد، آیا ما آن قدرت را داریم یا نه؟

ما جواب اینها را در جلسه ی قبل خواندیم ولذا تکرار نمی کنیم.

التأمین و الغرر فی مقدار العوض

ولی دو غرر دیگر است که باید بحث کنیم، الغرر فی مقدار العوض، غرر از نظر مقدار عوض است و آن این است که بیمه گر و بیمه گزار نمی دانند که چه مبلغی خواهد داد و چه مبلغی نخواهد داد، اصلاً آیا مبلغی را خواهد داد یا نخواهد داد، و اگر

هم خواهد داد، چه مقدار خواهد داد؟ چون گاهی همه ی کشتی غرق می شود، گاهی بخشی از آن غرق می شود، گاهی همه ی خانه دچار حریق می شود و می سوزد و گاهی بخشی از خانه می سوزد، مقدار عوض برای طرف روشن نیست و در حقیقت این معامله یک معامله ی غرری است، البته غرر را به معنای جهل گرفته اند، یا بفرمایید معامله به معنای خطر، خلاصه اینکه بیمه گر نمی داند که چه مقدار در آینده خواهد داد، یا اصلاً چیزی خواهد داد یا نه؟ بر فرضی که خواهد داد، چه مقدار خواهد داد، کم یا زیاد؟ همچنین بیمه گزار نمی داند چه مقدار قسط خواهد داد، ممکن است دو قسط بدهد و کشتی او غرق بشود، یا خانه اش دچار حریق بشود، ممکن است پنجاه قسط بدهد بدون اینکه کشتی او غرق بشود، جهل از هر دو طرف است، یعنی هم از طرف بیمه گر و هم از طرف بیمه گزار. این جهل سبب بطلان معامله است، تعجب این است که فقهای اهل سنت گاهی از سوراخ سوزن رد می شوند، ولی در اینجا این همه دقت و مشکل تراشی دارند و می گویند طرفین از نظر عوض نامعلوم است

أما الغرر فى مقدار العوض فقد ذكروا فى وجهه ما هذا لفظه: «بأن الغرر فى مقدار العوض موجود فى عقد التأمين حيث إن عقده ينطوى على الغرر فى مقدار العوض و بالأخص فى التأمين من الأضرار ، لأنّ مبناه على التعويض و كلا الطرفين لا يعلم مقدار الغرر و لا مقدار عوضه عند التعاقد إلى أن يقع الخطر المؤمن منه، و كذلك لا يعلم المؤمن مقدار ما يأخذه من الأقساط عند وقوع الحادث و بالأخص عند التأمين على الأشخاص».

و حاصل الكلام : «أنّ المؤمن لا يعلم مقدار ما يدفعه عند الخطر و لا مقدار ما يأخذه من الأقساط إلا عند وقوع الحادث و قبله، فكلا الأمرين مجهولان عند صاحب الشركه (يعنى تا كشتى غرق نشود و يا حريق و آتش سوزى صورت نگیرد، تكليف طرفين روشن نيست).

و ربما يلخص الإشكال بالعباره التاليه :

«إنّ عقد التأمين التجارى من عقود المعاوضات الماليه الإحتماليه المشتمله على الغرر الفاحش، لأنّ المستأمن (بيمه گزار) لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطى أو يأخذ (نمی داند چه مقدار خواهد داد و چه مقدار گیرش خواهد آمد) فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثه فيستحق ما التزم به المؤمن (فرض کنید دو هزار تومان به بیمه گر داده، باید ده میلیون تومان از او بگیرد) و قد لا تقع الكارثه أصلاً فيدفع جميع الأقساط و لا يأخذ شيئاً (بيمه گزار ده سال پول بیمه را می دهد بدون اینکه در این مدت حادثه ای برایش اتفاق افتاده باشد) و كذلك المؤمن لا يستطيع أن يحدد ما يعطى ، و يأخذ النسيئه (اقساط) لكل عقد بمفرده ، و قد ورد فى الحديث الصحيح عن النبى صلی الله عليه و آله «النهى عن بيع الغرر»

خلاصه اینکه نه بیمه گر می داند که چه مقدار خواهد داد و نه بیمه گزار می داند که چه مقدار خواهد گرفت مگر زمانی که حادثه ی بد و ناگوار رخ بدهد، بله! در صورت وقوع حادثه، تکلیف طرفین روشن می شود. این استدلال علمای اهل سنت بود.

پاسخش این است که این آقایان خیال کرده اند که در اینجا از قبیل خرید و فروش است و حال آنکه در اینجا خرید و فروشی در کار نیست، یعنی این گونه نیست که بیمه گر بفروشد و بیمه گزار بخرد و هکذا، تا طرفین ندانند که چه دادیم و چه گرفتیم، اگر واقعاً معامله باشد، خرید و فروشی باشد، حق با شماست، یعنی هر دو نمی دانند که چه مقدار خواهد داد و چه مقدار خواهد گرفت، اما مسئله در اینجا از قبیل خرید و فروش نیست، من یک مبلغی را در مقابل پذیرائی مسئولیت می دهم، به این معنا که بیمه گر مسئولیت کشتی مرا بر عهده گرفته و این برای من روشن است، یعنی اگر به سلامت رسید که چه بهتر! و اگر به سلامت نرسید، بیمه گر تمام خسارتم را پرداخت خواهد کرد، این کجایش مجهول است؟ مبلغ من در مقابل مسئولیت و سکون خاطر، و طمأنینه ی قلب است، یعنی اینکه قلب و فکر من آسوده شود، چون من در هر دو حال ضرر نکرده ام، اگر کشتی من غرق نشود، خانه ام دچار حریق و آتش سوزی نشود و یا سایر حوادث برایم پیش آمد نکند که چه بهتر!

و اگر هم یکی از این اتفاقات برایم رخ بدهد، جبران خواهد کرد. کجای این، غرر دارد.

بله! اگر هم بیمه گر یک نفر باشد و هم بیمه گزار، و دو نفری عقد بیمه را بخوانند، مشکل است، چون هیچکدام نمی دانند که چه مقدار گیرش می آید و چه مقدار باید بپردازد، یعنی ممکن است دو قسط را طرف را دریافت کند و او گرفتار حادثه بشود، مثلاً خانه اش دچار حریق بشود، ماشینش تصادف کند، نمی داند چه گیرش می آید و چه از دستش می رود، در جانب بیمه گزار، مسئله حل است، چون وجه را در مقابل آسوده خاطری می دهد و لذا در همه ی احوال برنده است، اما جناب بیمه گر، این گونه نیست، چون او این معامله را برای پول انجام می دهد و لذا او نمی داند که دو تومان خواهد گرفت و صد ها تومان خواهد داد، یا صد ها تومان خواهد گرفت بدون اینکه یک ریال بدهد.

بله! اگر بیمه گر یک نفر باشد و فرد واحدی را بیمه کند، مسئله درست است.

ولی بیمه گر یک نفر نیست، بلکه یک اداره است با مشتری های فراوان، فلذا هرگاه روی هم حساب می کند، می بیند که او نیز در همه حال سودی گیرش می آید و خاطرش جمع است، چون فرض کنید صد نفر مشتری دارد و از میان این صد نفر ممکن است اموال پنج نفر آنها غرق بشود، اما نود و پنج نفر دیگر برایش باقی میمانند، قهراً بیمه گر هم برنده است، اگر هیچکدام

غرق نشود که حتماً برنده است، اما اگر بخشی غرق بشود و بخش دیگر غرق نشود، باز هم برنده است.

بنابراین، نباید مسئله را از نظر فردی مطالعه کرد، چون اگر از نظر فردی مطالعه کنیم و انسان با فرد، معامله ی بیمه را انجام بدهد، معامله سفهی خواهد بود.

اما اگر بیمه گر یک اداره ی بیمه است و باید همه ی ماشین ها در آنجا بیمه شود، همه ی کشتی ها در آنجا بیمه شود، در این صورت اداره بیمه نیز خاطرش جمع خواهد بود، چون همه ی کشتی ها غرق نمی شوند و همه ی ماشین ها تصادف نمی کنند، بلکه از میان آن همه کشتی و ماشین، ممکن است چند تای غرق بشود و یا تصادف نمایند. ما این گونه حل کردیم، یعنی هر دو طرف را حل کردیم، هم از ناحیه ی بیمه گزار حل کردیم و هم از ناحیه ی بیمه گر. چون بیمه گزار مشتری مسئولیت است تا فکرش آسوده بشود، از ناحیه ی بیمه گر هم حل کردیم و گفتیم بیمه گر یک نفر نیست بلکه یک اداره است.

یلاحظ علیہ

أولاً: «أن ما يعطيه المؤمن ليس في مقابل ما تدفعه شركة التأمين عند وقوع الكارثة و ليس هناك معاوضة بين المالين لظهور أن العاقل لا يقابل المال القليل الذي يدفعه المؤمن من الأقساط إلى آخر الأجل بالمال الكثير الذي تدفعه الشركة إلى المؤمن عند حلول الكارثة.

ص: ۳۲۵

بل المبلغ الذى يدفعه المؤمن إنما هو فى مقابل قبول المسئولية لجبر ما يصيبه من الضرر ، فكم فرق بين كون الأقساط عوضاً بما يجبر الغرر فيكون معامله سفهيه و بين كونها فى مقابل قبوله مسئولية شرعية قانونيه على أنه لو أصاب ماله ضرر بأى نحو من الأنحاء فهو يجبره حسب ما اتفقا عليه، و هذا النوع من المعامله ليست سفهيه و لا مقابله الأقل بالأكثر ، و ذلك لأن الشركه ترى نفسها أمام طلبات كثيره من التجار و أصحاب الأموال يطلبون عقد التأمين لصيانته أموالهم، فهى فى موقفها هذا على يقين بأن من يصيبهم الخطر إنما هو عشره بالمائه من المساهمين ، و البقيه يبقون بعيدين عن الخطر و الغرر، و عندئذ ترى الشركه نفسها رابحه لا خاسره و طالبه لعقد التأمين لا راغبه عنه، فهل ينطبق عليه عنوان الغرر أو الخطر؟

وحصيله الكلام : «أنّ الغرر إنما هو بمعنى الخطر و هو من غرر بنفسه و كذلك بالمال تغيرياً، أعرضها للهلكه من غير أن يعرف، و ليس عقد التأمين الرائج فى أقطار العالم من مقوله تعريض المال للهلكه ، بل هو أفضل وسيله لصيانته المال من الهلاك و الضياع».

ما تا كنون سه غرر را بحث كرديم:

۱- التأمين و الغرر فى الوجود.

۲- الغرر فى الحصول.

۳- التأمين و الغرر فى مقدار العوض.

۴- التأمين و الغرر فى الأجل

غرر در اجل اين است كه اجل و مدت روشن نيست، خصوصاً در بيمه ي عمر، يعنى معلوم نيست كه اين آدم كى از دنيا خواهد رفت و بايد بيمه گر به تعهد خود عمل كند، همچنين است در ساير مسائل، يعنى اجل روشن نيست، اگر اجل روشن باشد، حواس بيمه گزار جمع است و مى داند كه پنج يا ده قسط خواهد داد، ولى چون اجل روشن نيست و لذا نمى داند كه چند قسط خواهد داد، ممكن است چهار قسط بدهد و ممكن است نود قسط بدهد، همچنين در ناحيه ي بيمه گر هم اجل مهم است، نمى داند كه از بيمه گزار دو قسط خواهد گرفت يا صد قسط؟ پس اجل هم در مسئله ي غرر مطرح است.

ص: ۳۲۶

يقول القائل بوجود الغرر في الأجل بأن أجل دفع مبلغ التأمين في معظم أنواع التأمين مجهول، بل التأمين الغمري مرتبط تماماً بأجل مجهول جهاله كبيره .

يلاحظ عليه

: ما از این اشکال، دو جواب بدهیم:

الف) جواب نقضی، ب) جواب حلّی.

اولاً: این اشکال شما در بیمه ی عمر است نه در سایر بیمه ها، چون بیمه های تجارتي مدت واجل دارند، مثلاً کشتی و یا خانه را تا دو سال بیمه می کنند فلذا تصور نشود که اینها اجل ندارند.

بله! در بیمه ی عمر، اجل روشن نیست، یعنی معلوم نیست که این آدم در چند سالگی خواهد مرد، در پنجاه سالگی یا در یکصد و بیست سالگی. این جواب نقضی بود.

ثانياً: غرر در اینجا به معنای جهل نیست، غرر به معنای خطر است، اصلاً در لغت عرب غرر به معنای جهل نیامده است، بله! گاهی جهل منشأ غرر می شود، پس ما جهل نداریم، هر چه داریم خطر است و این هرگز خطر نیست، یعنی عقلاً این گونه معاملات را تعریض المال علی الهلاکه نمی دانند، یعنی نمی گویند که: فلانی! مال خودش را به هلاکت عرضه کرد، بلکه می گویند به مال خودش صیانت بخشید، ما دنبال صدق کلمه ی خطر هستیم، اما به این نوع معاملات خطر نمی گویند، ما قبول نداریم که جهل در همه جا مانع است، بلکه جهل در صورتی مانع است که سبب خطر بشود، ولی این نوع معاملات خطر نیست. نه از ناحیه ی بیمه گزار و نه از ناحیه ی بیمه گر، درست است که وقت مجمل است، اما در مقابل این اجمال، یک آرامش خاطر برای بیمه گزار است، همچنین است در ناحیه ی بیمه گر، یعنی برای بیمه گر هم خطری در کار نیست.

ص: ۳۲۷

به بیان دیگر، ما نوکر جهل و علم نیست، بلکه نوکر خطر و عدم خطر هستیم. تم الکلام فی الغرر، پس اگر کسی بخواهد غرر رایبان کند، باید در چهار مرحله بیان کند:

الف) الغرر فی الوجود. ب) الغرر فی الحصول.

ج) الغرر فی مقدار العوض، د) الغرر فی الأجل.

پس ما تا اینجا دلیل اول مخالف را بررسی کردیم.

دلیل دوم مخالفین

دلیل دومی که مخالفین اقامه کرده اند، این است که مسئله ی تامین و بیمه، گاهی قمار است و گاهی شرط بندی، فرض کنید در میدان فوتبال دو گروه با همدیگر در حال بازی هستند و هر کدام بر دیگری غلبه کند، باید گروه مغلوب، فلان مبلغ را به گروه غالب بدهد، این حالت و شبیه قمار است. ولی گاهی در میدان فوتبال هنگامی که دو گروه وارد میدان بازی می شوند و می خواهند بازی کنند، بعضی از تماشاگران طرفدار یک تیم هستند، بعضی هم طرفدار تیم دیگر و لذا با همدیگر شرط بندی می کنند و می گویند اگر فلان تیم استقلال برنده شد، ما این مبلغ را به شما می دهیم، اگر تیم پیروزی برنده شد، شما باید فلان مبلغ را به ما بدهید. این از قبیل رهان است نه قمار.

به بیان دیگر اگر این کار را خود باز یگران بکنند، اسمش قمار است نه رهان، اما اگر این کار را تماشاگران بکنند، اسمش رهان است.

در قمار طرفین هر کدام شان نهایت تلاش و کوشش خود را به کار می اندازند که بر دیگری غلبه کند، قهراً در آخر یکی برنده و دیگری بازنده خواهد شد.

ص: ۳۲۸

اما در رهان هردو نفر کناری نشسته اند و فقط تماگر هستند بدون اینکه کاری انجام بدهند، منتها یکی طرفدار تیم استقلال است و دیگری طرفدار تیم پیروزی و با هم شرط می بندد که طرفدار تیم مغلوب، باید مبلغی را به طرفدار تیم غالب و پیروز بدهد.

آقایان می گویند در بیمه هردو مسئله وجود دارد، یعنی بیمه و تامین به یک معنا قمار است و به یک معنای دیگر رهان می باشد.

اما اینکه چگونه باید رهان و قمار را پیاده کنیم؟ در قمار باید تلاش باشد، اما در رهان تلاشی در کار نیست و فقط طرفین تماگر هستند نه بازیگر.

«استدل القائلون بحرمه التأمین التجاری بأنه نوع من الرهان و المقامرة ، ولو لم یکن منهما فیکاس علیهما، و تعلم حقیقه الأمر من خلال ذکر تعریفهما.

عَرَفَ المقامرة بأنها عقد یتعهد بموجه کل مقامر أن یدفع إذا خسر المقامرة ، للمقامر الذی یکسبها، مبلغاً من النقود أو أى شیء آخر یتفق علیه.

و عَرَفَ الرهان بأنه عقد یتعهد بموجه کل من المتراهنین أن یدفع- إذا لم یصدّق قوله فی واقعه غیر محققه للمتراهن الذی یرصدق قوله فیها، مبلغاً من النقود أو أى شیء آخر یتفق علیه.

ثم إن المقامرة تفارق الرهان فی أن المقامر یقوم بدور عملی فی محاوله تحقیق الواقعه غیر المحققه.

أما المتراهن فلا- یقوم بدور عملی فی محاوله تحقیق صدق قوله: فلو أردنا أن نجسد عمل المقامر و المراهن فلنذكر المثال التالی:

إذا اشترك المتبارون (مسابقه گران) فی أحد الألعاب واتفقوا علی أن من یریح هذه اللعبة یأخذ من الخاسر مبلغاً معیناً ، فهذا هو عقد المقامرة.

ولو افترضنا أن حول الملعب (ميدان فوتبال و محل بازی) متفرجون لا يشتركون باللعب ولكنهم يراهنون على فوز بعض هؤلاء اللاعبين أو أحد الفريقين، و هذا هو الرهان.

ثم إن القائلين بالتحريم يقولون: إن الخصائص التي تحدد طبيعه العقدين - المقامره و الرهان - توجد في عقد التأمين تماماً، و ذلك أن عقد التأمين عقد يتعهد بموجبه، أحد العقادين (شركة التأمين) أن يدفع إلى المتعاقد الآخر (المستأمن) مبلغاً من النقود أو أى عوض مالى آخر يتفق عليه، إذا حدث واقعه معينه (الخطر المؤمن منه)، فى مقابل تعهد التعاقد الآخر (المستأمن) بدفع مبلغ آخر هو أقساط التأمين مده عدم وقوع الحادث، فطبيعه عقد التأمين هى طبيعه عقدى القمار و المراهنه، و إن اختلفت أسماء عناصره و أطرافه، و هى كونه من عقود المعاوضات المالىة الاحتماليه الملزمه للجانبين».

ما در جواب عرض می کنیم که در قمار حالت خصام است، یعنی دو نفر به چشم خصم به همدیگر نگاه می کنند و لذا هر کدام نهایت تلاش و کوشش خود را به کار می برند تا به دیگری غلبه پیدا کند، یعنی هر دو طرف فعالیت دارند و آلت قمار را به کار می برند، علاوه براین، هر دو طرف حالت مخاصمه با همدیگر دارند و لذا ممکن است در آخر با هم درگیری پیدا کنند و روی همدیگر چاقوکشی کنند. ولی در بیمه این گونه نیست، یعنی نه فعالیت عملی است و نه حالت خصام و دشمنی، بلکه هر دو کشتی را در اختیار خدا گذاشته اند تا او چه بخواهد. به بیان دیگر یکنوع معامله ی عقلانی است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۰ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۰

فقهای اهل سنت قائل به بطلان بیمه هستند. چرا؟ می گویند چون بیمه از قبیل قمار و رهان است، حاصل اشکال این است که هر گاه دو نفر با همدیگر قمار بازی می کنند، در واقع معنایش این است که اگر زید در قمار برنده شد و عمرو بازنده، باید عمرو مبلغی را به زید بدهد، اگر عکس شد یعنی عمرو برنده و زید بازنده شد، باید زید مبلغی را به عمرو بدهد. بیمه نیز شبیه قمار است، یعنی بیمه گر می گوید اگر کشتی شما غرق شد، من خسارتش را می دهم، بیمه گزار هم می گوید من متعهد می شوم تا کشتی من غرق نشده است، اقساط را بدهم. آنان می گویند این شبیه قمار است، این نظریه در میان اهل سنت خیلی طرفدار دارد، حتی شیخ ابو زهره (که از علمای قرن چهاردهم اهل سنت است و نوشته های لطیفی هم دارد) می گوید بیمه یکنوع قمار است: «لأنه معلق علی خطر، تاره یقع و تاره لا یقع فهو قمار معین» رساله أحكام السیکورتاه: ۶. ط ۱۹۰۶م.

بیان ایشان با بیان دیگران فرق دارد، بیان دیگران این بود که اگر دچار حادثه شد، من بدهم، این طرف هم می گوید من این مبلغ را تا روزی که حادثه واقع می شود، می دهم.

ولی ایشان می گوید این یکنوع شانس است، یعنی همان گونه که برندگی دو قمار باز شانس است، در اینجا هم شانسی است. بیمه گر می گوید اگر دچار حادثه و خطر شد، من می دهم و اگر کشتی و یا سایر اموال دچار خطر نشد، شما باید فلان مبلغ را به من بدهی، این در واقع یکنوع شانس است.

ص: ۳۳۱

بنابراین؛ بیان ها فرق کرد، بیمه گر می گوید اگر کارته و حادثه ای برای شما پیش آمد، من جبران می کنم، بیمه گزار هم می گوید من حاضرم هر ماه مبلغی را به شما بدهم تا لحظه ای که کارته و حادثه پیش نیامده است.

بیان ابوزهره این است که این شانسی است، چون می گوید اگر خطر و حادثه ای پیش آمد، من می دهم و اگر خطر و حادثه ای پیش نیامد، نمی دهم. فلذا این شبیه به قمار است.

پاسخ: از دو نظر گفتار اینها باطل است، اما از نظر اول باطل است، چون ماهیت قمار غیر از ماهیت بیمه است، در قمار یکنوع حرص و ولعی در کار است و هر کدام نهایت تلاش و کوشش خود را به کار می برد تا برنده شود، حتی در قمار حالت تخاصم وجود دارد و چه بسا که سر همدیگر چاقو کشی کنند، و حال آنکه بیمه این گونه نیست، یعنی در باب «بیمه»، طرف در اداره ی بیمه می رود تا کشتی و سایر اموالش را مانند: خانه و ماشین، در مقابل مبلغی بیمه کند. بیمه گر هم تعهد می کند که اگر کشتی و یا سایر چیز های او که تحت پوشش بیمه قرار گرفته، دچار حادثه شد، جبران خسارت کند. ماهیت قمار، غیر از ماهیت بیمه است.

جواب دوم: جواب دیگرش این است که انسان ها با آن فطرت خدا دادی که دارد از قمار و قمار بازی نفرت دارند، یعنی اگر به مجلس قمار مواجه شوند، چهره و صورت خود را بر می گردانند، و حال آنکه در بیمه این گونه نیست بلکه حتی متشرعه هم نسبت به بیمه نظر بدی ندارند، پس فطرت انسانی از قمار مشمئز است، در حالی که نسبت به بیمه یک چنین بد بینی در

میان متشرعه و مردم دیده نمی شود.

ص: ۳۳۲

پس ما دو بیان ارائه دادیم و دو جواب و رد از آن دادیم.

بیان اول این بود که بیمه گر می گوید من می دهم اگر غرق شد، بیمه گزار هم می گوید من می دهم تا لحظه ای که غرق بشود و لذا این شبیه به قمار است و دو قمار باز نیز همین حرف را می زنند و به همدیگر می گویند اگر تو بردی من بدهم، اگر من بردم تو باید بدهی.

بیان دوم مال ابو زهره بود که می گفت این جنبه ی شانسی دارد. اگر خطر شد بدهم، اگر خطر نشد ندهم. ما دو تا جواب عرض کردیم:

اولاً: ماهیت این دو عمل، دو ماهیت است در آنجا مغالبه و حرص و جوش است، ولی در این جا این مسئله نیست.

ثانیاً: ما باید سراغ عرف برویم. عرفی که واقعاً عقلاً هم باشند، عقلای عالم از قمار مشمئز هستند، خصوصاً متشرعه. بر خلاف تامین و بیمه، یعنی آن نفرت و انزجاری که نسبت به قمار دارند، نسبت به تامین و بیمه ندارند.

اما سنهوری و شیخ علی الخفیف می گویند:

ما باید فرق بگذاریم و بگوییم اگر اداره ی بیمه یک نفر را بیمه کند، این قمار است، اما اگر جمعی را بیمه کند، این قمار نیست، اگر یکی را بیمه کند، این قمار است و شانس است، چون اگر غرق شد، بیمه گر دو تومان گرفته و حال آنکه باید یک میلیون بدهد. می گوید این قمار است.

اما اگر این گونه نیست، بلکه صد ها نفر در این اداره خود شان را بیمه کرده اند و ممکن است از میان این جمعیتی زیاد و کثیر، چند نفر شان دچار حادثه بشوند، اشکال ندارد، یعنی هم مبلغ را می پردازند و هم چیزی برای شان می ماند.

ولی ما می‌گوییم اگر هم بیمه گر یک نفر باشد و هم بیمه گزار، این قمار نیست، بلکه معامله‌ی سفه‌ی و غیر عقلانی است. یعنی عقلانی نیست که انسان با یک نفر قرار داد بیمه ببندد و از او دو تومان بگیرد و اگر احیاناً او دچار حادثه شد. باید یک میلیون تومان به او بپردازد.

بله! مطلب دوم ایشان خوب است، یعنی اگر طرف معامله جمعی باشند، در این صورت نه قمار است و نه چیز دیگر.

التأمین و مشکله الربا

ما تا کنون دو دلیل مخالفین را خواندیم،

الف) التأمین و الغرر.

ب) عقد التأمین و الرهانه و المقامره.

ج) التأمین و مشکله الربا، در دلیل سوم می‌گویند که بیمه آمیخته با رباست، مقصود شان از ربا، این نیست که اداره‌ی بیمه پول‌های مردم را جمع می‌کند و به مردم قرض می‌دهد و از آنها سود می‌گیرد، بلکه می‌گویند تأمین خالی از ربا نیست، حتی مرحوم آیه الله حاج شیخ حسین حلی هم در بعضی از صور، قائل به رباست و می‌گوید این مستلزم رباست، با اینکه او در آن کتاب خیلی تلاش می‌کند که بیمه را اصلاح کند، ولی در اینجا اشکال می‌کند.

باید دانست که ربا بر دو قسم است:

۱- ربای قرضی، ۲- ربای معاوضه‌ای.

ربای قرضی این است که کسی مبلغ صد تومان به مدت شش ماه به شما قرض بدهد، و بعد از شش ماه مبلغ یکصد و سی تومان از شما بگیرد، این ربای قرضی است. نقداً به شما قرض می‌دهد و لی‌نسیه از شما می‌گیرد، منتها به اضافه‌ی چیزی، این همان ربای است که جنگ با خدا محسوب می‌شود.

ص: ۳۳۴

دومی ربای معاوضی است، ربای معاوضی کار به قرض ندارد، مکیل و موزون، یعنی چیزهایی که یا به کیل فروخته می شوند و یا به وزن، هم جنس هم باشند، اگر انسان دو همجنس را با هم معاوضه کرد، نباید کم و زیاد بشوند، به تعبیر رسول خدا باید مثلاً بمثل باشد، یعنی اگر دو تا گندم یا دوتا روغن و یا قند و شکر را با هم معاوضه کردند، باید مثلاً بمثل باشد یعنی کم و زیادی در آن نباشد و اگر کم و زیادی در آن صورت بگیرد، ربا خواهد بود.

پس اولاً باید همجنس باشند، ثانیاً از قبیل مکیل و موزون باشند، اما اگر از قبیل معدود باشند، مانند تخم مرغ، یعنی چیزهای که مردم آنها را عددی و یا ذرعی می فروشند، در عددی و ذرعی کم و زیاد اشکال ندارد. اما اینکه فلسفه اش چیست، ما مگر فلسفه ی همه احکام را فهمیدیم تا فلسفه ی این را هم بفهمیم.

شریعت مقدسه می فرماید اگر چیزهای مکیل موزون هستند و همجنس، اگر معاوضه کردید باید مثلاً بمثل باشد، یعنی کم و زیاد نباشند و اگر کم و زیاد شدند، ربا محسوب می شود.

حال که این مطلب فهمیده شد، این آقایان که می گویند در بیمه رباست، کدام ربا را می گویند، آیا ربای معاوضی را می گویند؟ ربای معاوضی در اینجا نیست، چون چیزی را با چیزی معاوضه نمی کنیم، مکیل و موزون را با هم معاوضه نمی کنیم، قهراً باید بگوییم این از قبیل ربای قرضی است. چرا؟ به جهت اینکه جناب بیمه گزار، گاهی ده قسط می دهد، کشتی اش غرق می شود یا ماشینش تصادف می کند، چه قدر داده است؟ صد تومان، چه قدر می خواهد بگیرد؟ یک میلیون تومان.

«استدل القائلون بحرمه عقد التأمين بأنه يلزم الربا، حيث إن ما يدفعه المستأمن نقداً قد يردّ عليه بأكثر أو أقل عند حدوث الخطر المؤمن منه. (گاهی بیشتر رد می کند، مثل اینکه همه کالا غرق شده و از بین رفته، گاهی کمتر رد می کند، فرض کنید بیمه گزار چهل قسط را پرداخت کرده، و حال آنکه از میان آن همه توپ های پارچه، فقط یک توپش دزدیده شده، بیمه گر فقط قیمت همان یک توپ را می دهد، پس گاهی بیشتر می دهد اگر همه اش غرق بشود و گاهی کمتر می دهد اگر فقط یک توپش دزدیده بشود) این بیان آقایان بود.

جواب: جواب این مسئله از بیانات جلسه ی قبل روشن می شود، یعنی اگر بیانات جلسه ی قبل ما را بخاطر داشته باشید، هرگز در اینجا ربای معاوضی نیست. چرا؟

اولاً: در ربای معاوضی دو طرف باید از قبیل مکیل و موزون باشند، ولی در بیمه دوتا پولی که طرفین به همدیگر رد و بدل می کنند، مکیل و موزون نیست، بلکه از قبیل معدود است.

ممکن است که آنها بگویند ما کیل و وزن را شرط نمی دانیم. ولی من خوب مستحضر نیستم که آیا اینها کیل و وزن را شرط می دانند یا نه؟

ثانیاً: آقایان مسئله را گم کرده اند، جناب مؤمن له (که همان بیمه گزار باشد) این مبلغ را در مقابل پولی که خواهد گرفت، نمی دهد، این اقساط را در مقابل پولی که اگر غرق شد خواهد گرفت، در مقابل او نمی دهد، بلکه این مبلغ را در مقابل پذیرش مسئولیت می دهد. تا این آدم خاطرش آسوده شود. هرگز این پولی که بیمه گزار به بیمه گر می دهد، در مقابل آن پولی که در موقع وقوع حادثه از بیمه گر خواهد گرفت، نیست.

به بیان دیگر در اینجا تقابل نیست که مقابله کند پول بیمه گزار با پولی که بیمه گر می دهد. بلکه در مقابل پذیرش مسئولیت است نه در مقابل پولی که از بیمه گر می گیرد.

و اگر هم بیمه گر پول می دهد، در مقابل این اقساط نمی دهد، بلکه در مقابل وفا به مسئولیت است که می دهد، اگر بیمه گزار پول می دهد در مقابل پذیرش مسئولیت از ناحیه ی بیمه گر است، و اگر بیمه گر عند حدوث الحادثه و الكارثه به بیمه گزار پول می دهد، آن هم در مقابل اقساط نیست بلکه در مقابل وفا به مسئولیت است، حالا که من این مسئولیت را پذیرفتم، باید از عهده ی این مسئولیت بیرون بیایم، تا بتوانم در آینده مشتری هم جلب کنم، از باب وفا به مسئولیت این پول را می دهد. این کجا و ربای معاوضی کجا؟! معاوضه ای در کار نیست.

اما مرحوم شیخ حسین حلی اشکال دیگری دارد و از راه دیگر می گوید این رباست، می گوید گاهی اراده ی بیمه جوائزی را به مشتری می دهد، یعنی علاوه بر اینکه کشتی آنان غرق شد، قیمت کشتی و کالای آن را می دهد، یک جوائزی را هم به مشتری ها می دهد، یعنی یا قرعه می کشد و یا به همه می دهد، این جوائز سودی اقساطی است که گرفته و داده به دیگران، مقداری از سودی آنها را به اینها هم می دهد، ایشان می گوید این فوائد و جوائزی که بیمه گر به بیمه گزاران می دهد، این در حقیقت همان رباست. چرا؟ چون پولی را از ما گرفته، سودش را به خود ما می دهد، حالا اگر همه ی سود را ندهد، برخی از آنها را به ما می دهد. این بود گفتار مرحوم شیخ حسین حلی.

این جوایز هرگز سود اقساط نیست، بلکه این جوایز در واقع یکنوع تشویق مردم است، یعنی اداره ی بیمه با این کار می خواهد مردم را تشویق کند تا مردم خانه، ماشین، کشتی و سایر اموال خودشان را بیمه کنند.

به بیان دیگر اداره ی بیمه برای اینکه شناخته شود و مشتری جلب کند، گاهی قرعه کشی می کند و گاهی بدون قرع کشی فواید و جوایزی را به همه ی بیمه گزاران می دهد، نه اینکه در واقع از ما پولی را گرفته و می خواهد مقداری سودش را به ما بدهد. این از قبیل سود اقساط نیست بلکه از قبیل فواید و جوایز است.

«و فی نهایه المطاف نأتی بما أفاده الشيخ حسین الحلّی - طاب ثراه - حیث تصور أنّ التأمین علی الحیاه فی بعض أنواعه ربویّ، كما إذا قامت الشرکه بدفع فوائد (جوایز) سنویه أو شهریه «إضافه إلى مبلغ التأمین المتفق علی تسلیمه إلى طالب التأمین عند حدوث الخطر» لأنّ هذه الزیادات المدفوعه ما هی إلّا فوائد ربویّه، لأنّ هذا النوع من المعاملات منزّل علی القرض الربوی، حیث یكون دفع المال من قبل المؤمن له - والذی هو طالب التأمین - قرضاً إلى الشرکه، ویكون دفع الفوائد إنّما هو فی قبال المال الذی أقرضه الی الشرکه».

عقد التأمین و أكل المال بالباطل

دلیل چهارم مخالفین این است که بیمه از قبیل اکل به باطل است، قرآن کریم می فرماید: «یا أيّها الذین آمنوا لا- تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلّا أن تكون تجاره عن تراض منکم» النساء: ۲۹. مسلماً مجرد تراضی کافی نیست، چون دو قمار باز هم ممکن است تراضی داشته باشند، یا «نعوذ بالله» زانی و مزنیه به فلان مبلغ راضی باشند، در عین حال حرام است

بنابراین، مجرد رضایت کافی نیست، حتماً باید سبب هم مشروع باشد، در قمار و زنا سبب مشروع نیست و هم چنین در بقیه ی معاملات محرّمه. اگر بیمه گر یک پول مفتی را بگیرد بدون اینکه کاری انجام داده باشد، این از قبیل اکل مال به باطل است، پول باید در مقابل کار باشد، بیمه گر در اینجا هیچ کاری انجام نداده، جز اینکه اگر بعضی از کشتی ها غرق شود، او جبران خواهد کرد، اما اینکه تکلیف بقیه ی پول ها چه می شود؟ معلوم نیست.

«ربّما يستدل على حرمة عقد التأمين بأنّه من مقوله أكل أموال الناس بالباطل، قال سبحانه «يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجاره عن تراض منكم». تراضی در بیمه هست، ولی مجرد تراضی کافی نیست، بلکه باید سبب هم مشروع باشد. «فالتراضی و إن كان موجوداً لكن يجب أن يكون وراء التراضی سبب شرعی، و عقد التأمين ليس سبباً شرعياً، بل سبب باطل لإشتماله على الغرر و المقامرة و الرهان و الربا.»

یلاحظ علیه

پس یک دلیل مستقل نشد، بلکه سه دلیل را یکجا جمع کردی، دلیل رابع قرار دادید، مثل این است که کسی سه نفر را دعوت کند و بگوید من چهار نفر را دعوت کردم، یعنی زید، بکر و عمرو، چهارمی هم هیأت اجتماعی، پس باید چهار تا غذا بیاورد، این گونه نیست، یعنی هیأت اجتماعی غیر از افراد چیز دیگری نیست، ادله ی شما هما سه تا بود که ما آن را جواب دادیم.

أولاً: «أنّه لو ثبت ما ذكره المستشكل فهو ليس دليلاً مستقلاً، بل هو عصاره الأدله الثلاثه المتقدمه، حيث إنّ اشتغال عقد التأمين على الغرر و المقامرة و الرهان أو الربا جعله من الأسباب الباطله، و من المعلوم أنّ السبب الباطل، غير مؤثر.»

ص: ۳۳۹

ثانياً: حرف «باء» در «بالباطل» سببه است،

«أنَّ المراد بالباطل هو الأسباب المحرمة كالرشوه ، فإن الباء للسببيه ، أى لا تأكلوا أموالكم بينكم بسبب باطل كالقمار و الرشوه و الكذب فى المعامله ، إلى غير ذلك من الأمور المنهيه ، و قد عرفت خلو عقد التأمين من هذه الأمور المحرمة شرعاً .

دیگر اینکه اکل مال به باطل یک چیز روشنی است، اینجا اکل مال به باطل نیست، چون اولاً بیمه گر اوراقی دارد، آموزش می دهد، افرادی را می فرستد که چگونه خانه را نگهداری کنید، برق چگونه باشد، گاز کجا باشد، آب گرمکن باید در کجا قرار بگیرد، کجای این اکل مال به باطل است، کارهای را به طرف یاد می دهد، علاوه براین، برای انسان یکنوع خاطر جمعی ایجاد می کند که ارزشش خیلی بالاتر از این چیز هاست و لذا نمی شود این را به قمار، رشوه و سایر چیز های محرم قیاس کرد.

«و ثالثاً : كيف يكون من مقوله أكل المال بالباطل مع أن شركة التأمين تقوم بأعمال إرشاديه و تعليمات خاصه فى طريق حفظ الأموال و الممتلكات و البيوت من الآفات و البلايا كالحريق و السرقة، و توزع فى ذلك كتباً و كراسات تحتوى تعليمات عمليه لصيانته الأموال.

و هذا النوع من الأعمال منضمماً إلى المسؤليه المهمه التى تتعهد بها الشركه يضىفى (مى بخشد) على العقد الصحه، و يصير المقام من باب أكل مال فى مقابل مال» ما تا اینجا اشکال را حل کردیم و گفتیم این از قبیل اکل مال به باطل نیست و سه جواب دادیم:

الف) جواب اول این بود که این دلیل مستقل نیست بلکه سه دلیل را با هم ضمیمه کرده اید.

ب) دوم اینکه عرف باطل را می شناسد مانند: رشوه، قمار و امثالش.

ج) بیمه گر هم کار می کند، یعنی مردم را آموزش می دهد، بین آنان کتاب توزیع می کند و افراد را می فرستد. حضرت امام در درس خودش از این اشکال یک جواب دیگری داده است که در جلسه ی آینده بیان خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

تصور شده مبلغی را که اداره ی بیمه می گیرد، از قبیل اکل مال به باطل است، یعنی پولی را می گیرد در حالی که هیچ کاری را انجام نمی دهد.

ما در جواب عرض کردیم که اداره و شرکت بیمه کاری را انجام می دهد و آن اینکه مسئولیت را می پذیرد و خود همین پذیرش مسئولیت کار بسیار بزرگی است، چون بیمه گزار با خاطر آسوده، اموال و کشتی خود را در دریا می فرستد، علاوه بر این اداره ی بیمه در همه جا این گونه نیست که فقط پولی از مردم بگیرد و دیگر کار به کار مردم نداشته باشد، بلکه گاهی به بیمه گزاران آموزش می دهد، دعوت می کند، کارهای انجام می دهد تا میزان خسارات را پایین بیاورد، حضرت امام(ره) در اینجا جواب دیگری داده است که غیر از جواب ماست، چون ما گفتیم بیمه گر کار می کند، دوتا کار می کند، اولاً مسئولیت می پذیرد، ثانیاً: آموزش می دهد، اما ایشان جواب دیگری داده است و فرموده چه اشکالی دارد که انسان خانه ای را اجاره کند برای انبار گندم و برنج، اما در آن سال خشک سالی باشد و انبار خالی بماند، باید این طرف پول مالک را بدهد، هر چند از این انبار خالی استفاده ای نکرده باشد، یا فرض کنید خانه ای را اجاره می کند برای مهمان سرا، اتفاقاً آن سال برای مستأجر مهمانی نیاید، او باید اجاره ی صاحب خانه را بپردازد هر چند از این خانه استفاده نکرده باشد، در حقیقت می فرماید که استفاده نکردن دلیل بر اکل مال به باطل نیست، در اینجا این مرد، پول گرفته و حال آنکه کاری را انجام نداده است، یعنی نه مهمانی در خانه اش آمده و گندمی در انبارش ریخته شده است، بلکه فقط پول را گرفته، خانه و انبارش هم به همان تر و تازگی باقی مانده. پول گرفته و کاری انجام نداده، البته شرعاً باید پولش را داد. آنگاه می فرماید اصولاً صیانت مال خودش یکی از اغراض عقلاییه است، یعنی اینکه انسان مال خودش را صیانت و حفاظت کند و در پوشش امنیت بیاورد، این خودش از اغراض عقلایی است، و این غرض عقلایی به وسیله ی بیمه انجام می گیرد. فرمایش که ایشان در ذیل دارد، بسیار فرمایش خوب و عالی است، زیرا همان گونه که ما گفتیم، این مسئولیت می پذیرد و طرف بیمه گزار خاطرش جمع می شود، صیانت اموال، یک غرض عقلایی است و این کار به وسیله ی بیمه تامین می شود، ولی فرمایش اول ایشان قیاس مع الفارق است، آن این است که صاحب خانه کار انجام داده، کارش چیه؟ کلید را به شما داده، خانه را هم تحویل شما داده و رفته. دیگر بیش از این مسئولیت ندارد، یعنی این مسئولیت را نداشت که گندم و برنج شما را هم بیاورد و در انبار خالی کند. او مسئولیتش این بود که کلید را به شما بدهد و هر ماه هم کرایه ی خود را از شما بگیرد، کاری که به عهده ی ماجر بود، انجام داده است، حالا خشک سالی بوده و گندم و برنجی به دست نیامده، یا امنیت نبوده و مهمانی برای شما نیامده و مهمان سرا خالی و بلا استفاده مانده، این جهتش ربطی به صاحب انبار و مهمان سرا ندارد، بلکه یا تقصیر آب و هوا و ناامنی بوده، و یا تقصیر خود شما می باشد. ما عرض می کنیم فرق است بین بیمه و اینجا، چون در بیمه از نظر حضرت امام کاری انجام نداده است، و حال آنکه

موجر کاری را انجام داده است، یعنی کلید انبار و مهمان سرا را در اختیار موجر قرار داده است، حقیقت بود که حضرت امام بفرماید حتی بیمه گر هم کاری انجام داده است، کارش همان پذیرش مسئولیت و آموزش های است که به بیمه گزاران می دهد.

ص: ۳۴۱

بنابراین؛ ذیل فرمایش حضرت امام (ره) بسایر خوب و عالی است، ولی صدرش که می خواهد بفرماید چه مانعی دارد که طرف پول بگیرد و کاری انجام ندهد، مثالش با ممثل فرق می کند، در ممثل بیمه گر از نظر حضرت امام (ره) کاری انجام نداده است، اما موجر کار انجام داده و کارش این است که کلید را تحویل موجر داده است.

ثم إن سيدنا الأستاذ أجاب عن الشبهة بوجه آخر (ایشان اشکال را مسلم گرفته که بیمه گر کاری صورت نمی دهد و لذا نقد کرده)؛ قال: «إن حليه العوض في المعاملات غير منوطة بالانتفاع عن المعوض، فإن من استأجر بيتاً للضيافة المشروطة عليه بمعنى أنه شرط على نفسه في ضمن عقد الإجاره أن لا ينتفع به إلا للضيافة، أو استأجر حانوتاً لاختران القمح (گندم) كذلك، فاتفق أنه لم يرد عليه ضيف في مدّه الإجاره أو أجدبت السنه (خشک سالی شد) فلم ينتفع بالعين المستأجره؛ فإنه لا إشكال في صحه الإجاره حينئذ، و أن ما يأخذه المؤجر يكون من تجاره عن تراض.

(اشکال ما در اصل فرمایش ایشان نیست، بلکه می خواهیم بگوییم اگر شما قبول دارید که بیمه گر کاری را انجام نداده، با این مثال فرق دارد، چون جناب «موجر» در این مثال، کاری را انجام داده و کارش این است که کلید را تحویل مستأجر داده و او را بر خانه ی خودش مسلط نموده، بهتر این بود حضرت امام می فرمود که بیمه گر کاری انجام داده و کارش همان پذیرش مسئولیت است، یکی هم همان آموزش های است که به بیمه گزاران می دهد، اشکال ما بر فرمایش حضرت امام این است که اگر شما مبنا را پذیرفتید که بیمه گر کاری صورت نداده، با این مثال فرق دارد، چون موجر در این مثال، کار صورت داده است و حال آنکه از نظر شما بیمه گر کاری صورت نداده است، اما فرمایش دوم ایشان بسیار خوب است)

ص: ۳۴۲

«هذا، مع أنّ ما يؤخذ- فيما نحن فيه- في قبال هذا التعهد الخطير قليل في الغايه و يسير إلى النهايه ، و العقلاء يرغبون فيه و يرونه من أحكم طرق حفظ الأموال و النفوس، و لا يكاد يفرق ذو مسكه بين هذا و بين استئجار الحراس (نگهبان و شب گرد) لحفظ الأموال و النفوس في الحكم بالصحه مع قوه الداعويه في التأمين (در تامین ميليون ها ثروت وجود دارد، در حالی که نگهبان و شب گرد چند مغازه را می خواهد حفاظت کند و اگر دزدی بیاید و اموال مغازه را به سرقت ببرد، شب گرد و نگهبان چیزی ندارد که به صاحبان مغازه بدهد) ؛ لأجل التضمين المحقق فيه دون الاستئجار ، كما لا يخفى على أولى الأبصار»

مجله فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ۱، السنه الأولى: ۱۱.

پس اشکال ما بر ایشان این شد که اگر شما مسلم گرفتید که بیمه گر کاری صورت نمی دهد، با مثال شما فرق دارد، و لذا بهتر این بود که بفرمایید هم بیمه گر کاری انجام می دهد و هم صاحب انبار و مهمان سرا.

۵

ضمان ما لم يجب

کسانی که قائل به بطلان بیمه هستند، تا کنون چهار دلیل اقامه نموده اند.

دلیل پنجم شان این است که بیمه گر ضمان «ما لم يجب» می کند، یعنی کالای کشتی را بر عهده می گیرد، یا خانه و مغازه و امثالش را بر عهده می گیرد، حتی صحت سلامتی افراد را بر عهده می گیرد و اینها ضمان «ما لم يجب» است و چون ما این را در بحث ضمان ما لم يجب مورد بررسی قرار دادیم و لذا در اینجا دوباره بحث نمی کنیم و در آنجا گفتیم که راجع به ضمان «ما لم يجب» نه آیه ای داریم و نه روایتی، بلکه ضمان بر دو قسم است، گاهی همان است که بر عهده می گیرند، این یک قسم، یک ضمان هم داریم که ضمان ابتدائی است، یعنی قبول مسئولیت ابتداءً.

ص: ۳۴۳

گاهی ضمان «ما یجب» است، مثلاً جناب زید از عمرو بدهکار است، بکر به عمرو می گوید شما یخه ی زید را رها کن و من ضامن هستم. این ضمان «ما یجب» است

یک ضمان داریم که ضمان ما «لا یجب» است، یعنی ابتداءً ضمان می شویم، موارد شش گانه را مطالعه کنید، همه ی آنها از قبیل ضمان «ما لم یجب» بود و در عین حال صحیح هم بودند.

به بیان دیگر ما در ضمان نوکر اشتغال ذمه نیستیم بلکه نوکر عقلائی بودن تعهد هستیم، یعنی بگویند که این کار یک کار عقلائی است نه کار سفهی، و ما می بینیم که بیمه کار عقلائی است، چون تجارت دنیا بر اطراف و محور تامین و بیمه می گردد.

علاوه براین، ما یک روایت داریم که ضمان ابتدائی را بدون اشتغال ذمه تجویز می کند.

من روایه یعقوب بن شعیب، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يبيع للقوم بالأجر، عليه ضمان مالهم؟ قال: «إذا طابت نفسه بذلك؛ إنما أخاف أن يغرموه أكثر مما يصيب عليهم، فإذا طابت نفسه فلا بأس» الواسئل: ۱۲، الباب ۱۹ من أبواب أحكام العقود، الحديث ۲.

مردی اجناس مردم را می فروشد (امانت فروش) و مبلغی را هم از آنان می گیرد، ولی او را تضمین می کنند و می گویند این مال ما به عنوان امانت در نزد تو باشد و او را بفروش، اما اگر دزیده شد یا از طریق دیگر از بین رفت، ضامن هستی. حضرت در جواب می فرماید اگر طیب نفس داشته باشد، مانع ندارد، ولی من ترسم که او را دو برابر ضامن کنند. اگر این سیمسار و امانت فروش خودش راضی باشد، هیچ مانعی ندارد که اجناس مردم را پذیرد و ضمانت هم بکند، این ضمانت یک ضمانت کاملاً ابتدائی است. این روایت ضمان «ما لم یجب» را تصحیح کرده است.

بحث ما در اطراف مخالفین و موافقین تمام شد، یعنی ادله ی هردو گروه را بررسی کردیم و معلوم شد که بیمه از نظر شرعی مشکلی ندارد.

خاتمه المطاف

التأمین علی الحیاه

در این خاتمه یک مطلبی داریم و سه نکته.

اولین نکته عبارت است از: «التأمین علی الحیاه» که در فارسی به آن بیمه ی عمر می گویند، بیمه ی عمر معنایش این نیست که نگذاریم فلان شخص (که بیمه ی عمر کرده) بمیرد، چون این کار در دست بشر نیست، این کار خداست، بعضی خیال کرده اند که این مسئله با توکل علی الله مخالفت دارد، همه ی اینها یکنوع تفکرهای بسیط است از انسان های خشک و مقدس نما، مراد از بیمه ی عمر این نیست که بخواهند جان او را حفظ کنند، یا این کار ضد توکل باشد، بلکه می خواهد در آینده نگران نباشد، به این معنا که اگر من پیر شدم و عصای زندگی از دستم افتاد، یک معاش و حقوقی داشته باشم، و این اداره ی بیمه مادامی که من زنده هستم، ماهیانه یک مبلغی را به من بدهد، این کجایش با اسلام و توکل منافات دارد، گاهی بیمه می کنم که به خودم ندهد بلکه به «المستفید» بدهد، مستفید عبارت است از: زن، بچه و هر کس که نفقه ی آنان به گردن این شخص است، مراد از بیمه ی عمر همین است. بیمه ی عمر یکنوع آینده نگری است، الآن مردم خانه های خودشان را محکم و ضد زلزله می سازند، ما در سابق که از گاز و نفت خبری نبود، در تابستان برای زمستان خود زغال تهیه می کردیم، مورچه همانند آدمیان غریزه ی آینده نگری دارد و لذا در تابستان تمام تلاش و کوشش خود را به کار می برد که برای زمستان خود چیزی ذخیره کنند و حضرت می فرماید که دانه ها را دو نیم و یا چهار نیم می کند که مبادا رشد کند و فاسد بشود، این فطرت انسانی است که به آینده ی خود علاقمند است.

ص: ۳۴۵

علاقه به آینده و علاقه به اینکه در آینده هم زندگی او به آسانی سپری شود. همه ی اینها بحول و قوه من الله تعالی است.

ولی باید دو مطلب را توجه کرد، یعنی ما در عین حالی که بیمه ی عمر را صحیح می دانیم و می گوئیم این خودش یکنوع آینده نگری است و بحول و قوه من الله تعالی است و در روایت داریم که: «إعمل لدنیاک کأنک تعیش أبداً، و اعمل لآخرتک کأنک تموت غداً»

مرحوم شیخ عباس قمی در کتاب «سفینه البحار» در ماده ی «سعد» نقل می کند هنگامی که سعد معاذ را دفن کردند، صحابه ی پیغمبر خاک ها را (به صورت نا منظم و بدون اینکه پستی و بلندی های قبر را صاف کنند) روی قبر او می ریختند، وقتی حضرت دیدند که اصحاب این گونه عمل می کنند، خودش آستین ها را بالا زید و با دست خودش قبر را به گونه ی صاف کرد که کأنه با ماله آن را صاف کرده باشند و آنگاه فرمودند: «إنّ هذا سیلی - این جسد به همین زودی خواهد پوسید - رحم الله إمرأاً إذا عمل أتقن» خدا آن کس را بیمارزد که هر گاه کاری را انجام داد، نیکو و محکم انجام بدهد.

اما در بیمه ی عمر باید دو مطلب را در نظر گرفت، چون ممکن است در بیمه ی عمر بیمه گزار مبلغی را بدهد و سپس بمیرد، یعنی بعد از پرداختن چند قسط خودش بمیرد (البته به شرط اینکه بیمه ی او اعم باشد از خود و ورثه اش)، این آدم چهار قسط داده، و حال آنکه بیمه گر باید تا هنگامی که زن او زنده است و بچه های او به حد بلوغ نرسیده اند، زندگی آنان را تامین کند. گاهی عکس است، یعنی شخص خودش را بیمه ی عمر می کند و بیست سال وجه بیمه را هم پرداخت کرده، و حال آنکه در این مدت بیست سال حتی یک بار هم مریض نشده و در آخر با یک ایست قلبی از دنیا رفته، در این صورت همه ی پول ها گیر بیمه گر می آید بدون اینکه چیزی به نفع او انجام داده باشد. اینها اشکالی ندارد، چون از قبیل فرد نادر است و لذا مضر به اصل مسئله ی بیمه عمر نیست.

۱- نکته ی اول که باید عرض شود این است که من در کتاب های فقهی شیعه هر کجا که نگاه کردم، دیدم که می گویند:الأصل فی المعاملات الفساد، و حال آنکه در کتاب های اهل سنت می گویند: «الأصل فی المعاملات الصحه»، آیا بین این دو اصطلاح تناقض است یا اینکه در آنجا که ما می گوئیم اصل فساد است غیر از آنجایی است که اهل سنت می گویند اصل صحت است؟

ما اگر می گوئیم اصل در معاملات فساد است، جایی را می گوئیم که عمومات و اطلاقات مورد را در بر نگرفته باشد. چرا اصل فساد است، یعنی اصل این است که مبیع و مثن هنوز در ملک بایع، و ثمن در ملک مشتری است، پس مادامی که عمومات و اطلاقات شاملش نباشد، اصل فساد است. چرا؟ لاستصحاب بقاء المثن فی ملک البایع و استصحاب بقاء الثمن فی ملک مشتری.

اما اینکه اهل سنت می گویند اصل در معاملات صحت است، این را در جای می گویند که عمومات و اطلاقات مورد را شامل باشد و بعد از شمول عمومات و اطلاقات می گویند که اصل در معاملات صحت است.

در عین حالی که ما می گوئیم اصل در معاملات فساد است، آقایان می گویند اگر دو نفر معامله ای را انجام دادند و بعداً در صحت و فساد آن منازعه کردند و قضیه را به دادگاه کشاندند، یکی مدعی فساد است و دیگری مدعی صحت، قاضی قول مدعی صحت را می پذیرد نه قول مدعی فساد را. آیا این تناقض است؟ به بیان دیگر با اینکه اصل در معاملات از نظر فقه شیعه فساد است، چرا در هنگام مرافعه قاضی طبق قول مدعی صحت حکم می کند نه طبق قول مدعی فساد، آیا این تناقض نیست؟

جواب: آنجا که می گویند اصل در معاملات فساد است، راجع به شبهه ی حکمیة است، یعنی در شبهات حکمیة می گویند که اصل فساد است و لذا مادامی که عموماً و مطلقاً شامل نشده، اصل فساد است. ولی در اینجا شبهه، شبهه ی موضوعیه است، یکی می گوید بیع ربوی نبوده، دیگری می گوید که بیع ربوی بوده، در اینجا قول مدعی به صحت مقدم است، یعنی قول کسی که می گوید بیع ربوی نبوده، مقدم است.

مورد دیگر که نزاع از قبیل نزاع لفظی است مانند استحسان، شافعی می گوید: «من استحسَن فقد شرَّع» هر کس استحسان رامدرک فقه قرار بدهد، «فقد شرَّع» در دین بدعت گذاشته و او از اهل بدعت محسوب می شود، مالک می گوید: «فی الإستحسان تسعة معشار العلم» نه قسمت علم در استحسان است، با اینکه هر دو بچه ی یک مدرسه هستند، در عین حال یکی می گوید: «من استحسَن فقد شرَّع، دیگری می گوید: «فی الإستحسان تسعة معشار العلم» نه قسمت علم در استحسان است، نزاع شان لفظی است، شافعی استحسان را از قبیل خوش آمد مجتهد می داند، یعنی مجتهد از نظر طبیعی به نظرش می رسد که فلان چیز بهتر از دیگری است بدون اینکه برای خوب بودنش مدرکی داشته باشد، مثلاً در موردی دو فتوا وجود دارد، مجتهد از میان این دو فتوا، یکی بهتر از دیگری به نظرش می رسد بدون اینکه برای بهتری او مدرک شرعی داشته باشد و لذا همان را مقدم می دارد، شافعی می گوید: «فقد شرَّع».

اما اینکه مالک می گوید: «فی الإستحسان تسعة معشار العلم» مرادش تقدیم قیاس علی قیاس بالدلیل است، یعنی دوتا قیاس داریم که یکی قوی، و دیگری ضعیف است. قوی را بر ضعیف مقدم می کنیم، اگر این باشد، خوب است، البته ما استحسان را مطلقاً باطل می دانیم، ولی می خواهیم بگوییم که گاهی نزاع در میان علما، از قبیل نزاع لفظی است نه نزاع معنوی و حقیقی، مانند نزاع مالکی و شافعی در مورد استحسان.

بنابراین، نزاع در میان علمای شیعه و اهل سنت در مسئله ی فساد و صحت معامله طبق اصل اولی، نزاع لفظی است نه نزاع واقعی و معنوی.

۲- نکته دوم اینکه عقد بیمه از قبیل عقد لازم است. چرا؟ چون اگر جایز باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شود، یعنی معنا ندارد که بیمه گزار سی قسط را پردازد و بعد از پرداخت سی قسط، بیمه گر معامله را فسخ کند. فسخ هم که من حین الفسخ است لا من حین العقد، این سبب می شود که همه ی اقساط را بخورد بدون اینکه چیزی گیر بیمه گزار آمده باشد. ولذا بیمه یک عقد لازم است و باید طرفین نسبت به آن احترام قائل بشوند.

بله! اگر هر دو (بیمه گزار و بیمه گر) بخواهند تقابیل کنند، آن یک مسئله ی دیگری است و ربطی به لزوم و عدم لزوم عقد بیمه ندارد، این از قبیل این ماند که: من راضی، شما راضی، چه حاجت به قاضی.

۳- نکته ی دیگر که لازم است ذکر شود این است که الآن در ایران افراد را مجبور به بیمه شدن می کنند بدون اینکه طرف راضی باشد، آیا این شرعی است یا نیست؟ یک موقع حکم حاکم است، حکم ولائی است، حکم ولائی مسئله ی دیگری است، ولی گاهی طبیعت اولیه را مطالعه می کنیم، اگر طبیعت اولیه را مطالعه کنیم، اجبار از نظر شرعی صحیح نیست. چرا؟ تجاره عن تراض نیست ولذا بیمه های که به صورت اجباری بر مردم تحمیل می شود، شرعیت ندارد و باطل است.

بله! گاهی از اوقات مصلحت کشور ایجاب می کند که فلان طایفه و قشر بیمه شوند هرچند آن قشر راضی نباشند، مصلحت کلی باز یک مسئله ی جدا از طبیعت اولی عقد بیمه است و به همان حکم ولائی بر می گردد و ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

مثلاً صاحب کارخانه حقوقی را به کارگران خود می دهد و دیگر کار به کار آنان ندارد، کارگری که سی در آنجا کار کرده اگر بیمه نشود، بعد از سی سال که قوای بدنی او از بین رفته و دیگر توان و قدرت کار را ندارد، چه باید بکند، آیا باید سر چهار راهی ها بنشیند و تکدی کند، ولذا حکم ولایی در اینجا ایجاب می کند که همگان بیمه بشوند و این حکم ولایی یک مسئله ی دیگری است.

اما اگر مسئله را من حیث هی هی مطالعه کنیم، بیمه ی اجباری شرعیت ندارد و کان لم یکن محسوب می شود.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۴ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در باره ی بیمه ی تجاری به پایان رسید، یک بیمه ی دیگر هم داریم بنام بیمه تعاونی (التأمین التعاونی)، در حقیقت ماهیت بیمه ی تعاونی با بیمه ی تجاری چندان فرقی نمی کند، یعنی هر دو از یک واقعیت هستند، تنها فرقی که بیمه تعاونی با بیمه ی تجاری دارد، این است که در بیمه ی تجاری نظر استفاده و بهره گیری است. به بیان دیگر اداره ی بیمه کار های که انجام می دهد، تنها برای خدا و به صورت رایگان انجام نمی دهد، بلکه برای استفاده و بهره گیری انجام می دهد، اما در بیمه ی تعاونی در حقیقت می خواهند به هم نوع شان کمک و ایثار کنند، بیمه ی تعاونی غالباً در میان دو گروه و طایفه رواج دارد:

الف) کسانی که تا هنوز به صورت قبیله ای و عشیره ای زندگی می کنند، آنان در کنار همدیگر جمع می شوند و هر کدام ماهیانه مبلغی را به این نیت و قصد در صندوقی می ریزند که هر گاه یکی از افراد عشیره و قبیله دچار گرفتاری مالی شد و خسارتی بر او وارد گردید، گرفتاری و مشکل او قربه الی الله و به صورت رایگان از این صندوق حل شود، به این می گویند: بیمه ی: «تعاونی عشیره ای».

ص: ۳۵۰

ب) گاهی جنبه ی عشیره ای و قبیله ای ندارد، بلکه جنبه ی صنفی دارد، یعنی صنف زرگر ها، صنف چاپ خانه داران و ناشرین، ماهیانه گرد هم جمع می شوند و مبلغی را به صندوق می ریزند و هدف شان از این کار این است که هر موقع فردی از این صنف ورشکست شد و یا سانحه دید، مثلاً ضرر مالی و یا ضرر جانی برایش پیش آمد کرد که نیاز به جبران دارد، گرفتاری او باید از همان صندوق رفع شود.

بنابراین، گاه بیمه ی تعاونی در میان عشیره و قبیله است و گاه در میان عشیره و قبیله نیست بلکه در میان اصناف است. در حقیقت تامین تعاونی مصداق آیه ی کریمه ی: «و تعاونوا علی البرّ و التقوی» است.

پس بیمه ی تعاونی غیر از بیمه ی تجاری نیست فقط تفاوت شان در این است که در بیمه ی تجاری تبرع نیست و کار برای تجارت است، ولی در بیمه ی تعاونی کار برای تجارت نیست بلکه تبرعاً پول را در آن صندوق می ریزند. منتها افرادی که

ماه‌یانه مبلغی را به صندوق می‌دهند، آن مبلغ از ملکیت شان خارج نمی‌شود.

به بیان دیگر مبلغ را به عنوان ودیعه در صندوق می‌ریزند، البته ودیعه‌ای که اجازه‌ی تصرف هم در آن داده شده است و لذا اگر یک روزی صندوق منحل شد، پول هر کس به کیسه‌ی همان کس بر می‌گردد، چون به کسی تملیک نکرده بلکه به عنوان ودیعه است، البته و دیعه‌ای که به دنبالش اجازه‌ی تصرف هم است، به این معنا که اگر فردی از این عشیره و یا از این صنف گرفتار شد، باید گرفتاری او به وسیله‌ی این صندوق برطرف بشود.

ص: ۳۵۱

بنابراین؛ اولاً قصد قربت دارند، ثانیاً از ملکیت شان خارج نمی شود بلکه به عنوان ودیعه است.

باید دانست که تامین تعاونی هم خودش بر دو قسم است:

۱- التأمین التعاونی المَرکب، ۲- التأمین التعاونی البسیط، تامین تعاونی بسیط این است که افراد هر کدام ماهیانه مبلغی را در آن صندوق می ریزند بدون اینکه تجارتي با آن صورت بگیرد (چون تجارت کار مشکلی است) غالباً از همین قسم است، یعنی پول در آنجا صامت و ساکت است و فقط به این منظور جمع شده است که اگر روزی برخی از اعضا دچار گرفتاری شد، گرفتاری او را قربه الی الله از موجودی صندوق برطرف کنند، به این می گویند: «تامین تعاونی بسیط».

در مقابل تامین تعاونی بسیط، تامین تعاونی مرکب است و آن این است که طرف اجازه می دهد با پول او تجارت بشود و سودش هم مال همه باشد نه فقط مال صاحب پول. هر کس به نسبت سهم خود سود می برد، ولی در عین حال اگر گرفتاری پیش آمد، همان گونه که از اصل مبلغ کم می کنند، هکذا از سود هم کم می کنند، یعنی در واقع در رفع مشکلات هم از اصل پول کمک می گیرند و هم از سود و درآمدی که این اصل پیدا کرده است. از نظر ما هر دو بدون اشکال است.

برخی خواسته اند که یک ثالثی در مقابل «بیمه ی تعاونی مرکب و بیمه ی تعاونی بسیط» درست کنند، بنام: «بیمه ی تعاونی اسلامی». ولی این درست نیست، یعنی ما چیز سومی نداریم، بلکه همان دو تا اگر طبق قوانین اسلام صورت گرفت که صحیح است و اگر مطابق قواعد اسلامی نشد، صحیح نیست.

اما اینکه سومی را از کجا در آورده اند، علتش این است که دیده اند در خارج، رعایت قوانین اسلامی نمی شود و لذا برخی از افراد کلمه ی اسلامی را هم به آن افزوده اند و گفته اند به شرط اینکه هیأت مدیره پایبند قوانین اسلامی هم باشند و لذا گفته اند: «تامین تعاونی اسلامی». و حال آنکه از نظر ما باید همه بیمه ها و تامین ها اسلامی باشد نه اینکه اسلامی بودن بیمه را دو قسم کند.

باز در این قسمت فرقی نیست، یعنی مبلغی را که افراد ماهیانه به صندوق می پردازند، به صورت ودیعه می پردازند نه اینکه تملیک کسی کرده باشند و لذا سودش هم متعلق است به خود همین افراد و اگر یک روزی صندوق منحل شد، هم اصل مال به خود افراد بر می گردد و هم سود و درآمدش.

قد عرّفه الأستاذ مصطفى احمد الزرقا بقوله:

«و هو تعاون مجموعه من الأشخاص ممن يتعرضون لنوع من المخاطر على تعويض الخسارة التي قد تصيب احدهم، عن طريق اکتتابهم (از طریق نام نویسی، یعنی نام نویسی می کنند) بمبالغ نقدیه لیؤدی منها التعویض لأئی مکتتب منهم (یعنی هر کس که در این صندوق نام نویسی نموده و قسط هم داده) عندما يقع الخطر المؤمن منه» (خطری که از آن تامین می خواهیم مانند تصادف و سایر خسارت های که ممکن است بر انسان وارد بشود). نظام التأمین لمصطفی الزرقا: ۴۲-۴۳، ط. مؤسسه الرساله بعمان.

و علی کلّ تقدیر فالمبدأ فی هذا النوع من التأمین هو التبرّع و التعاون، و أنّ حملة الوثائق (حملة، جمع حامل است، و ثائق عبارت است از آن برگ های که به افراد می دهند تا امضا کنند) يتبرعون بالأقساط المقدّره و عوائدها لصالح صندوق التأمین التعاونی. (کلمه ی «و عوائدها» فقط در یکی درست است، یعنی تعاونی مرکب)

و نلفت النظر إلى امور:

۱- أن هذا النوع من التأمين من مصاديق قوله سبحانه: «و تعاونوا على البرّ و التقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان» المائدة: ۲. و هو عمل مستحسن عقلائى يريد تفتيت (تقطيع، يعنى قطع مى كند ضرر هاى را كه متوجه مشتركين مى شود) الأضرار المتوجهه إلى المساهمين بواسطه ما يدفعوه من الأموال إلى الصندوق».

۲- أن ما يدفعه جميع المساهمين إنما يدفعونه باسم الوديعة دون أن يخرج من ملكيتهم، غاية الأمر يأذن لأن يؤدى منه الخساره التى تتوجه على المساهمين ،

و لذلك لو اقتضت الظروف انحلال هذه الجمعيه فالموجود من الأموال يرجع إلى المساهمين.

و بما أن، الأموال المودعه أموال صامته غير متحركه (لا يتجربها) يسمّى هذا النوع بالتأمين التعاونى البسيط خلافا للقسم الآخر الذى سيوافيك تالياً.

التأمين التعاونى المركب

در تامين تعاونى مركب، هم افراد قصد قربت دارند و هم اجازه مى دهند كه با اين اقساط تجارت كنند، البته تجارت هم كه مى كنند، سودش مال صاحبان سهام است، يعنى هر كس به سهم خودش سود مى برد و تازه سودش براى اين نيست كه با آن زندگى كنيم، بلكه در راه همان هدف است كه اگر يك نفر خسارت ديد، بايد از اصل و فرع اين صندوق، خسارت او را جبران كنند).

«و هذا النوع من التأمين التعاونى نفس التأمين نفس السابق الذكر غير أنه يفارقه بتأسيس الشركه بالأموال و الاتجار بها لا لغايه الربح، بل لغايه التعاون و تقليل الأضرار، و لذلك عرّفوه بصور مختلفه:

۱- أن تقوم جماعه بإنشاء شركه تعاونيه للتأمين، يجمع كلّ عضو فيها بين صفه المؤمن و المستأمن (على الظاهر در اين قسم از بیمه، همگى هم مؤمن هستند و هم مستأمن، يعنى هر فردى در عين حالى كه مؤمن است، مستأمن نیز است، از اينكه قسط مى دهد، پس مؤمن است، از اينكه بعداً از اين قسط استفاده خواهد كرد، مى شود مستأمن.)، و يدفع كلّ مشترك مبلغاً كلّ عام أو نصف سنه أو شهر، قد يختلف من عام إلى آخر (ممکن است امسال بگویند هر نفرى مبلغ ده تومان بدهيم، اما سال آینده اين مبلغ كافي نباشد و لذا ميزان اقساط را به پانزده تومان بالا مى برند) تبعا لحاجه الشركه إلى الأموال التى تلزم لتعويض الخطر طول العام.

ص: ۳۵۴

ولا يسعى أي شريك من الشركاء جزّ مغنم من اشتراكه (در این قسم از بیمه، نظر به سود گرفتن نیست، بلکه نظر خداست) لأن مقصد الجميع هو تعويض الخساره التي تلحق بأى منهم دون نظر ألى مكسب مادى» عقد التأمين فى الفقه الإسلامى، لخليل رضا المنصورى: ۱۰.

على أى حال این قسم از بیمه، با اولی چندان فرقی ندارد، فرقی فقط در این است که در اولی تجارت نیست و پول ها در صندوق جمع می شود بدون اینکه کار تجارتنی با آنها صورت بگیرد، ولی در دومى صندوق فعال است، تجارت هم می کند، منتها درآمد و سودش به صاحب سهام بر می گردد و غرض هم تجارت نیست، بلکه غرض این است که کمک کنیم اصلاً و فرعاً.

در عین حالی که ما طرفدار تامین تعاونی هستیم و واقعاً خوب است، یعنی هم تامین تعاونی بسیط و هم تامین تعاونی مرکب، دارای فایده است و چه بهتر است که این گونه تامین ها و بیمه ها از طرف رسانه های عمومی تشریح و تبیین شود، منتها عیبی که این گونه بیمه ها دارند این است که فقط مشکل جمع قلیلی را رفع می کند، اما مشکل سطح عمومی کشور با تامین تعاونی حل نمی شود، بلکه با همان بیمه ی تجاری درست می شود و اوست که می تواند کشتی ها، هواپیما ها، ماشین ها، بازار ها و سایر چیز ها را حل کند. (این یک نکته)

نکته ی دیگر:

« مع ذلك كله فالتأمين التعاونى دور مهم فى تقليل آثار الكوارث (جمع كارثة) و النوازل (نازله) - ولو فى إطار خاص - فاللازم على الحكومات و العلماء و الوعاظ دعوه الناس إلى مباشره التأمين التعاونى.

ص: ۳۵۵

و مشاركه الأهالی فی هذا النوع منا الصندوق لكي تفتت (قطع و كم شود) الأخطار بإشراك الجميع في المسؤولية عند نزول الكوارث (ولی این مشکل موضعی را حل می کند، اما مشکل سطح کشور، با همان بیمه ی تجاری است)

مطلب دیگری که عرض می کنم این است که باید کسانی که در رأس این صندوق قرار گرفته اند، قوانین اسلام را رعایت کنند و نباید از قوانین اسلامی یله و رها باشد، و چون قوانین اسلامی را رعایت می کنند ولذا ما یک قیدی را هم اضافه می کنیم و می گوئیم: «تامین تعاونی اسلامی» نه اینکه تامین تعاونی اسلامی یک چیز سومی باشد غیر از آن دوتای دیگر.

جناب شیخ محیی الدین القرباغی، یک فصلی را بنام تامین تعاونی اسلامی آورده است، کأنه خیال کرده که این تافته و بافته ی جداگانه است، البته او نگاه کرده به تامین تعاونی غربی که در آنها قوانین اسلامی رعایت نمی شود، از این رو قید اسلامی را هم اضافه نموده است.

ما بحث های که تا کنون داشتیم، همه اش مقدمه ی شرح تحریر الوسیله امام (ره) بود، ولی الآن نوبت به خود ذی المقدمه که کلام مرحوم امام باشد، رسیده است.

المسأله الأولى: «التأمين عقد واقع بين المؤمن و المستأمن (المؤمن له) بأن يلتزم المؤمن جبر خساره كذائيه إذا وردت على المستأمن في مقابل أن يدفع المؤمن له (مستأمن) مبلغاً، أو يتعهد بدفع مبلغ يتفق عليه الطرفان»

این تعریفی بود که حضرت امام راجع به تامین تجاری ارائه فرمودند، ما از این تعریف ایشان نکاتی را استفاده می کنیم:

اولاً: تامین از قبیل عقود است نه از قبیل ایقاعات، چون ایقاعات با یک طرف قائم است مانند: طلاق. پس بیمه از قبیل عقود است، یعنی مانند: بیع، نکاح، اجاره و...؛ است.

ثانياً: بیمه گزار و مستأمن گاهی شخص است و گاهی شخصیت حقوقی، مانند: شرکت. مثلاً صاحب شرکت به بیمه گر می گوید اگر این شرکت زیر پوشش بیمه ی شما باشد و اگر یک روزی خسارت دید، آن را جبران کنید.

به بیان دیگر لازم نیست که همیشه بیمه گزار فرد باشد، بلکه گاهی بیمه گزار از قبیل شخصیت حقوقی است مانند شرکت و امثالش.

«إِنَّ الْمُسْتَأْمِنَ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَخْصًا حَقِيقِيًّا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا مَعْنَوِيًّا كَالشَّرَكَاتِ وَ الْمَوْسَّسَاتِ حَيْثُ تَقْعَدُ مَعَ إِدَارَةِ شَرِكَةِ التَّأْمِينِ لَجَبْرِ الْأَخْطَارِ وَ الْأَضْرَارِ الَّتِي رُبَّمَا تَهْدِدُهَا». مثلاً شرکت نفت با اداره ی بیمه قرار داد می بندد، که کار گرهایش را بیمه کند یا اگر خود شرکت نفت دچار خسارت شد، اداره ی بیمه آن را جبران کند.

ثالثاً: تعریف ایشان مربوط است به تامین تجاری، که کار قربه إلى الله نیست بلکه می خواهد استفاده کند و هیچ نظر انسانی ندارد.

إِنَّ هَذَا الْعَقْدَ لَيْسَ عَقْدًا تَبْرَعِيًّا بَلِ الْإِتْفَاقَ عَلَى دَفْعِ الْخَسَارَةِ عَنِ الْمُؤْمِنِ لَهُ لِدَاعِ خَاصٍ وَ هُوَ اسْتِعْدَادُ الْمُسْتَأْمِنِ لِدَفْعِ مَبْلَغٍ أَوْ اِقْسَاطٍ إِلَى حَسَبِ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ» این تعریف حضرت امام (ره) فقط بیمه ی تجارتی را می گیرد، بیمه ی تعاونی را در آخر بیان خواهد کرد. رابعاً: تعریف مرحوم امام جامع افراد نیست، یعنی بیمه ی عمر را شامل نیست، چون ایشان می فرماید اگر خسارتی رسید، بیمه گر خسارت را جبران کند، در بیمه ی عمر، در بیمه ی عمر خسارت نیست. جبر خسارت فقط مربوط است به بیمه های تجاری، اما در بیمه ی عمر خسارتی نیست.

و لكن التعريف قاصر عن شمول التأمين على العمر و الحياه كحاله التقاعد و العجز عن العمل، و لا يضر ذلك لأنَّ المهم هو التأمين على دفع الأضرار و الخسارات.

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در فرمایش حضرت امام (ره) بود، مسئله اول را در جلسه ی قبل بررسی کردیم، الآن می خواهیم مسئله ی دوم را مورد بررسی قرار بدهیم.

المسأله الثانيه: «يحتاج هذا العقد كسائر العقود إلى إيجاب وقبول، ويمكن أن يكون الموجب المؤمن والقابل المستأمن، بأن يقول المؤمن: عليّ جبر خساره كذائيه في مقابل كذا أو أنا ملتزم بجبر خساره كذائيه في مقابل كذا فيقبل المستأمن، والعكس بأن يقول المستأمن: عليّ أداء كذا في مقابل جبر خساره علي كذا فيقبل المؤمن، أو في مقابل عهدتك جبرها، ويقع بكل لفظ».

حضرت امام (ره) بيمه را عقد مستقل می داند و عقد مستقل محتاج است به ايجاب و قبول، اما اينکه در عقد بيمه موجب کیست و قابل کدام است؟

ایشان می فرماید ممکن است که بيمه گر موجب، و بيمه گزار قابل باشد، و ممکن است که عکس باشد، یعنی بيمه گر قابل، و بيمه گزار موجب باشد. اگر اولی را بگوئیم، یعنی بگوئیم که بيمه گر موجب است و بيمه گزار قابل، در این صورت بيمه گر چنین خواهد گفت: من حاضرم خسارتي که بر شما متوجه خواهد شد در مقابل مبلغی که به من می دهی جبران کنم، بيمه گزار هم می گوید: «قبلت» یعنی قبول کردم.

ممکن است عکس باشد، یعنی بيمه گزار موجب، و بيمه گر قابل باشد. در این صورت بيمه گزار طرف مقابلش را که بيمه گر باشد، مورد خطاب قرار می دهد و می گوید: من با شما قرار داد می بندم که هر ماه مبلغی را بدهم به شرط اینکه شما هم خسارت محتمل مرا جبران کنی. بيمه گر هم بگوید: قبول کردم (قبلت). پس هرو صلاحیت این را دارد که هم موجب باشند و هم قابل.

ص: ۳۵۸

آنگاه ایشان می فرماید در ايجاب و قبول عقد بيمه، لفظ خاصی معتبر نیست و طرفین می توانند با هر لفظی که مطلب را برسانند، ايجاب و قبول عقد بيمه را بخوانند، خواه با عربی بخوانند یا فارسی و یا با زبان ها و لغت های دیگر، فقط انشاء می خواهد، یعنی انشاء تعهد می خواهد یا از طرف مؤمن که آن طرف بپذیرد، یا از طرف مستأمن که این طرف قبول کند.

عرض ما این است که هر چیزی که از قبیل عقود است، ايجاب و قبول می خواهد، عقد (به فتح عين و سکون قاف) گره زدن است، اما عقده (به ضم عين و سکون قاف) خود گره است و لذا فرق است بين عقد و بين عقده (به ضم عين و سکون قاف) فرض کنید یک نخ در سمت راست واقع شده، نخ دیگر در سمت چپ، وقتی کسی این دو نخ را به همدیگر وصل کرد، مجموع عقد می شود، آن نقطه ی «گره» که باز کردنش مشکل است، آن «عقده» است. گاهی بعضی بين عقد و بين عقده اشتباه می کنند. مجموع دو نخ عقد است، نقطه ای که گره می خورد، عقده است و لذا قرآن می فرماید: «أو يعقوا الذی بیده

عقدہ النکاح» البقره: ۲۳۷. «عقدہ» گره را می گویند.

بنابراین، هر عقدی حتماً ایجاب و قبول دارد و ایجاب و قبول دو شیء است که اینها را با هم ربط بدهد. کأنه دو نخ هستند که با همدیگر بسته می شوند.

راه تشخیص موجب از قابل

منتها بحث در این است که ما چگونه موجب را از قابل تشخیص بدهیم، ما در بحث بیع یک میزان و معیاری را برای شناسائی موجب از قابل گفته ایم که حاصلش این است: یک نفر می خواهد مالیت مال خودش را حفظ کند، یعنی عقلاقه به این خصوصیت ندارد ولی می خواهد خصوصیتش را حفظ کند، «قصاب» عقلاقه به گوشتی (که برای فروش در مغازه اش نهاده است) ندارد، در عین حال می خواهد مالیتش را حفظ کند، بزاز نیز عقلاقه به کت و شلوار ندارد که حتماً آن را حفظ کند، بلکه می خواهد مالیتش را حفظ کند، او همیشه می شود: «موجب». به بیان دیگر موجب کسی است که به شخص جنس عقلاقه ندارد، یعنی به شخص آنچه که در دستش است عقلاقه ندارد. اما مالیتش را می خواهد حفظ کند. این می شود: «موجب».

ص: ۳۵۹

آن طرف هم حاجت دارد و به آن شخص علاقمند است، آن می شود: «قابل». آن کس که فروشنده است، به شخص علاقه ندارد. اما می خواهد مالیتش این شخص در دستش باشد، این می شود: «موجب».

اما آن کس که خریدار است (قابل)، آن هم می خواهد مالی که در دستش است، آن را تبدیل کند به چیزی که خصوصیتش مورد نظر است، پس موجب مالیت را می خواهد نه خصوصیت را. اما مشتری علاوه بر اینکه می خواهد پولش تبدیل به مال بشود، نه هر مالی، بلکه مال مخصوصی از قبیل نان، گوشت، کت و شلوار. قند و شکر. ما از این راه موجب را از قابل تشخیص دادیم، یعنی یکی ذوی الحاحه است، دیگری ذوی الحاحه نیست. به بیان دیگر یکی به آن خصوصیت نیاز دارد، اما دیگری به آن خصوصیت نیاز ندارد. شما باید این را مقیاس بگیرید برای تمیز موجب را از قابل.

میزان در تشخیص موجب از قابل این است که ببینید چه کسی می خواهد خصوصیت را از دست بدهد، اما مالیت گیرش بیاید، و کدام می خواهد مال را بدهد، خصوصیت گیرش بیاید، اولی موجب است و دومی قابل. (الأول یكون موجباً والثانی یكون قابلاً). اما اگر هر دو طرف به خصوصیت علاقمند هستند، فرض کنید زید گندم دارد عمرو هم گوشت دارد، او به گندم نیاز دارد، این هم به گوشت، در اینجا هر دو هم موجب می شوند و هم قابل. آنجا که هر دو به خصوصیت مال علاقمند هستند، من به گوشت علاقمندم، او هم به گندم علاقمند است، اینجا هر دو می شود موجب و هر دو می شوند قابل. پس میزان برای شناخت موجب از قابل همین است که بیان شد، یعنی باید ببینیم که طرفین به چه نیتی به بازار آمده اند، یکی به بازار آمده که مالش را بدهد و خصوصیت برود، اما مالیتش محفوظ باشد، این می شود: «موجب». اما دیگری اگر به بازار آمده تا مال از دست بدهد، اما هم مالیت محفوظ باشد و هم خصوصیت، این می شود: قابل.

به بیان دیگر یکی نیاز به خصوصیت دارد، دیگری فقط نیاز به حفظ مالیت خودش دارد، اولی می شود: موجب. اما اگر هردو نفر می خواهند هم مالیت محفوظ باشد و هم علاقه به خصوصیت دارند کما اینکه در زمان قدیم از آنجا که پول کم بود، جنس را به جنس معامله می کردند. در آنجا نمی توان گفت که کدام موجب، و کدام قابل است، بلکه هردو نفر شان به یک معنی موجب، و به معنای دیگر قابل است.

حال باید این ضابطه را در عقد بیمه تطبیق کنیم، یعنی کدام طرف علاقه به خصوصیت دارد و کدام یکی علاقه به مالیت. اگر این جهت را در نظر بگیریم، شاید ما بتوانیم در عقد بیمه نیز موجب را از قابل تشخیص بدهیم.

(یکی از شاگردان: بیمه گزار خصوصیت مسئولیت پذیری را می خواهد، اما بیمه گر مالیت اقساط را می خواهد. طبق این بیان، بیمه گر قابل، و بیمه گزار موجب است).

استاد: مرحوم حلی نیز همین حرف ایشان را (یکی از شاگردان) متعیناً می گوید، یعنی حتماً بیمه گزار موجب است و بیمه گر قابل. آن کس که در اداره ی بیمه می رود تا خودش را بیمه کند، او موجب است، بیمه گر یعنی آن کس که پشت میز اداره ی نشسته و فرمی را به طرف می دهد تا طرف امضا کند، او قابل است.

و أما المقام فقد رجح المحقق الشيخ حسين الحلّي أن طالب التأمين هو الموجب و المؤمن هو القابل، قال ما هذا لفظه:

الإيجاب : و يتم من قبل طالب التأمين بعد أن تقدّم الشركة له استمارة (فرم) تحتوى على بيان النوع الذى يؤمن الشخص عليه : ثروه أو نفساً أو ما شابه و على القسط الذى يتفق عليه الجانبان، يدفعه المؤمن له مرتباً، و على مبلغ التأمين الذى يجب على الشركة دفعه كتعويض عند حلول الخطر المؤمن عليه إضافة إلى بقية الشروط المتفق عليها بين الشركة و بين طالب التأمين (استمارة و فرم را بیمه گزار پر می کند، پس او موجب است) .

و يكون توقيع هذه الاستماره (وقتی بیمه گزار فرم را پر کرد و شرکت آن را امضا نمود، پر کردن بیمه گزار می شود: ایجاب، امضای اداره ی بیمه می شود: قبول). من قبل طالب التأمین إيجاباً منه بذلك القبول: (یعنی همین که فرم را پر کرد و امضا نمود، این می شود: ایجاب) و يكون بتصدير الوثيقه التي تؤدى وجود التعاقد بين الجانبين و مصدر هذه الوثيقه - عاده - الشركة لتدفعها إلى طالب التأمین، بهذا يتم الركن الأول من الأركان المطلوبه في عمليه التأمین» بحوث فقهيه: ۱۵. (وقتی بیمه گزار فرم را پر کرد، کالا- و قیمت آن را نیز نوشت و متعهد شد که فلان مبلغ را هم ماهیانه به عنوان قسط می پردازم، شما هم قبول کنید، بیمه گزار که فرم را پر، و امضا می کند، این ایجاب است. اداره ی بیمه که آن را تحویل گرفت و تایید کرد، قهراً این هم می شود: «قبول».

مرحوم شیخ حسین حلی نظرش این است، ولی حضرت امام (ره) می فرمود هر دو می توانند هم موجب باشند و هم قابل. اما ایشان به عمل خارجی نگاه می کند و می گوید در شرکت آن کس که اول پیش قدم می شود و فرم را پر می کند و جنس و قیمت را تعیین می کند، شخص پیش قدم، می شود موجب، طرف مقابلش که فرم را از او تحویل می گیرد و آن را تایید می کند، او می شود قابل.

ولی ما یک راه دیگر را (برای تشخیص موجب از قابل) می پیماییم و آن این است که همیشه جناب بایع دنبال منفعت، و مشتری به دنبال رفع حاجت است، اگر این میزان را گرفتیم، در بیمه چه کسی دنبال سود و منفعت است؟ بیمه گزار، چه کسی در مقام رفع حاجت است؟ بیمه گر. و در این صورت بیمه گر می شود: موجب و فروشنده، بیمه گزار می شود: قابل و خریدار.

«و هو أن المائز بين الموجب و القابل في البيع و أمثاله أن موقف الموجب موقف طالب الربح و المنفعة و موقف المشتري موقف رفع الحاجه، و هذا هو المائز السائد في البيع و الشراء، فلو كان هذا هو المائز فموقف المؤمن هو موقف طالب الربح و المنفعة حيث يؤسس شركه لتلك الغايه، و أما موقف المستأمن فهو موقف رفع الحاجه بجبر خساره الإحتماليه المتوجهه إليه في أجلّ محدد، فعلى ضوء هذا فالمؤمن هو الموجب أى يتعهد جبر خساره في مقابل ما يدفعه المستأمن من المال و المستأمن هو القابل لذلك التعهد.

و على كل تقدير فلا فائده مهمه في تعيين الموجب و القابل إذا كان واقع التأمين حاصلًا بكلتا الصيغتين».

الشروط العامه لعقد التأمين»

حال كه ما عقد تامين و بيمه را عقد مستقل دانستيم، بايد پايش هم بايستيم، يعنى تمام شروطى كه در ساير عقود مانند: بيع، اجاره، رهن و نكاح معتبر است، در اينجا نيز معتبر مى باشد و لذا حضرت امام در مسئله ى سوم مى فرمايد:

المسأله الثالثه: «يشترط فى الموجب و القابل كل ما يشترط فيهما فى سائر العقود كالبولغ و العقل و عدم الحجر (ممنوع المعامله نباشد مانند: سفیه و مفلس) و الإختيار (مكره نباشد) و القصد (سكران نباشد)، فلا يصح من الصغير و المجنون و المحجور عليه و المكره و الهازل و نحوه».

۱- العقل، فإنّ المجنون غير مكلف، فكيف يخاطب بقوله: «أوفوا بالعقود»

اما اينكه عقل معتبر است، چون مخاطب «أوفوا بالعقود» عقلاست نه مجانين، پس بايد متعاقدین عاقل باشند.

شرط دوم اين است كه طرفين بايد بالغ باشند، يعنى يكي از شرائط عقد بلوغ است و بلوغ هم داراى مراتب است و ما در اين باره رساله ى مستقل نوشتيم.

ص: ۳۶۳

الف) بلوغ تکلیفی، که طبق نظر مشهور پانزده سالگی در پسر و نه سالگی در دختر تحقق پیدا می کند.

ب) بلوغ در نکاح، بلوغ در نکاح این است که طرف علاوه بر بلوغ تکلیفی، باید استعداد مزاجی هم داشته باشد و در غیر این صورت دخولش حرام است. اما در اموال علاوه بر دارا بودن سن مخصوص، رشد تجاری هم می خواهد که بتواند معامله کند و کلاه سرش نرود و لذا ما در کتاب بیع گفتیم که هر پولی را نمی شود به بچه ی بالغ داد. بلکه باید رشد مالی هم پیدا کند

۲- البلوغ، لأنّ عقد التأمین نوع تصرف فی الأموال و غیر البالغ ممنوع من التصرف، قال سبحانه: «و ابتلوا الیتامی حتّی إذا بلغوا النکاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إلیهم أموالهم» النساء: ۶. این آیه مثال است برای بلوغ.

۳- الرشد، للآیه السابقه حیث یستفاد منها اجتماع الشرطین فی صحه تصرف الیتیم و هما البلوغ و الرشد، فالسفیة محجور علیه.

این آیه مبارکه یکی از آیات مشکل قرآن است و آن این است که آیا آزمایش و امتحان قبل از بلوغ است یا بعد از بلوغ؟ ظاهر کلام فقها این است که آزمایش باید بعد از بلوغ باشد، ظاهر آیه عکس است، «و ابتلوا الیتامی حتّی بلغوا النکاح». و ما تفسیر این آیه را در بحث بیع بیان کردیم که مقصود این آیه چیست؟

یک آزمایش های قبل البلوغ داریم که خانگی است، یعنی ولی توی خانه آزمایش می کند، اما یک آزمایش های بیرون خانگی داریم که بعد از نکاح است و لذا هیچ مانعی ندارد که دو نوع ابتلا شرط باشد، ابتلای قبل البلوغ، ابتلای بعد از بلوغ.

۴- عدم الحجر، لأنَّ المفلس ممنوع التصرف إذا ضرب الحاكم على أمواله بالحجر. البتة مادامى که حاکم ممنوع المعامله نکرده، نمی توانند.

۵- الإختیار، و إن شئت قلت: طيب النفس أو التراضى، لقوله: «و لا تأكلوا أموالكم بینكم بالباطل إلّا أن تكون تجاره عن تراض منكم».

آیا آدم مکره مختار است یا مختار نیست؟ مختار است، چون حسابگر است، یعنی می بیند که اگر بفروشد، جانش سالم می ماند و اگر نفروشد جانش در خطر است، ولذا خطر مالی را بر خطر جانی ترجیح می دهد و لذا آدم مکره، مختار است. ولی در عین حال فاقد طیب نفس است. ولذا پیغمبر اکرم فرمود: «لا یحل مال إمرأ مسلم إلّا بطیب نفسه» در آیه ی مبارکه هم می فرماید: «عن تراض» یعنی نمی فرماید: «عن اختیار»

۶- القصد، «لأنَّ الإنشاء بالإيجاب و القبول رهن الجَدّ، فالهازل غیر قاصد فلا یعبأ بعقده، و بما أن الفقهاء قد أشبعوا الکلام فی الشروط العامه للعقود، و قمنا نحن بتوضیحها مفصلاً فی «أحكام البیع» نکتفی بهذا المقدار»

آخرین شرط این است که معامله اش از روی شوخی نباشد، هازل و تمرین کننده قاصد نیستند، البتة بیمه علاوه بر شروط عامه، شروط خاصه ای هم دارد که در جلسه ی آینده بحثش خواهد آمد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۷ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag

بحث ما راجع به کلام حضرت امام (ره) در مورد بیمه بود، ایشان در کتاب تحریر الوسیله مسائلی را در اطراف بیمه متعرض شده اند و ما از میان آنها سه مسئله را بررسی کردیم و بحث ما فعلاً در مسئله ی چهارم است، مسئله ی سوم راجع به شروط عامه ی تامین بود، یعنی چیزهای که در سایر عقود شرط بود، در عقد بیمه نیز شرط است. اما ایشان در مسئله ی چهارم شروط مخصوص تامین را بحث می کنند، یعنی این شروط فقط اختصاص به بیمه دارد و در سایر عقود شرط نیستند، تعداد این شروط به شش شرط می رسد:

ص: ۳۶۵

المسأله الرابعه: یشرط فی التأمین مضافاً إلی ما تقدم أمور:

الأول: تعیین المؤمن علیه من شخص أو مال أو مرض و نحو ذلك (شرط نخست این است که باید مورد بیمه از شخص یا مال یا بیماری و مانند آن معین شود).

الثانی: تعیین طرفی العقد من کونهما شخصاً أو شرکه أو دوله مثلاً. (شرط دوم این است که باید دو طرف عقد از اینکه آنها شخص یا شرکت یا مثلاً دولت می باشد، تعیین شود).

الثالث: تعیین المبلغ الذی یدفع المؤمن له إلى المؤمن. (شرط سوم اینکه باید مبلغی را که بیمه گزار به بیمه گر می پردازد، تعیین کنند.)

الرابع: تعیین الخطر الموجب للخساره كالحرق و الغرق و السرقة و المرض و الوفاه، و نحو ذلك. (شرط چهارم: تعیین خطری که موجب خسارت است، مانند سوختن، غرق شدن، دزدی، بیماری، وفات و مانند آن.)

الخامس: تعیین الأقساط التي یدفعها المؤمن له لو كان الدفع أقساطاً ، و كذا تعیین أزمانها. (شرط پنجم: تعیین اقساطی که «مؤمن له» یعنی بیمه گزار می پردازد، در صورتی که پرداخت آن اقساطی باشد و همچنین تعیین زمانهای آنها)

السادس : تعیین زمان التأمین ابتداءً و انتهاءً. و أما تعیین مبلغ التأمین بأن یعین ألف دینار مثلاً فغیر لازم ، فلو عین المؤمن علیه و التزم المؤمن بأن کلّ خساره وردت علیه فعلىّ أو أنا ملتزم بدفعها، كفى.

(شرط ششم: تعیین زمان بیمه از ابتدا تا انتها، و اما تعیین مبلغ بیمه، به اینکه مثلاً هزار دینار تعیین شود، لازم نیست.)

الشروط الخاصه لعقد التأمین

ص: ۳۶۶

ما تقدم من الشروط يوصف بالشروط العامه للعقود حيث تعتبر في العقود جميعاً ، و أما الشروط الستة المذكوره في المتن فهي من مختصات عقد التأمين ، لقوامه بها، و سندرسها تالياً :

بررسی شرط اول بیمه

الأول : تعيين المؤمن عليه

شرط اول این است که مورد بیمه روشن بشود، به این معنا که طرف چه چیز را می خواهد بیمه کند، و نسبت به چه چیز دل واپسی دارد، گاهی می خواهد طرف مقابلش (که بیمه گر است) خسارت مالی او را جبران کند، و گاهی مربوط به خسارت مالی نیست، بلکه می بیند که دوران پیریش نزدیک است و می خواهد در این دروان یک حق بازنشستگی داشته باشد، یعنی مبلغی را به من، و پس از من به اولادم بدهند. یا می خواهد خودش را در مقابل مرض و سوانح بیمه کند

به بیان دیگر اگر بخواهیم شرط اول را ساده تر بیان کنیم، باید بگوییم غرض از تامین مشخص بشود که بیمه گزار چه چیز را می خواهد بیمه کند، گاهی غرض از تامین جبر خسارت است، و گاهی غرض جبر خسارت نیست بلکه گرفتن حقوقی است برای دوران بازنشستگی و پیری. پس شرط اول این شد که بیمه گزار چه چیز را می خواهد بیمه کند، آیا شخص را می خواهد بیمه کند یا مال را یا چیزهای دیگری را.

«و المراد به المقاصد و الأغراض التي تدفع الأقساط لتحقيقها، كجبر الخساره الماليه الناشئه من سرقة أو حرق، أو المتعلقه بحياه الإنسان في هرمه، أو حياه أو لاده بعد رحيله، و بالجمله كل ما يكون هو الغرض النهائي من عقد التأمين».

ص: ۳۶۷

شرط دوم این است که باید طرفین عقد معلوم بشود که کیست، آیا طرفین عقد زید و عمرو است یا کسانی دیگر، از این جهت مانند نکاح می ماند، چون در نکاح نیز باید طرفین مشخص بشود و حال آنکه در بیع گفتیم که لازم نیست طرفین مشخص بشود. چرا؟ لأنَّ البیع رابطه بین المالین، یعنی لازم نیست شخص را ببینیم و ممکن است طرفین تلفنی معامله کنند بدون اینکه همدیگر را ببینند یا بشناسند. ولی در نکاح باید رابطه بین الشخصین است و لذا باید طرفین همدیگر را بشناسند. در بیمه نیز چون جنبه ی ذمّه دارد، یعنی هم بیمه گزار به ذمه می گیرد و هم بیمه گر، از این رو باید طرفین همدیگر را بشناسند. بنابراین، مانع ندارد که در عقد بیع، شناخت بایع و مشتری لازم نباشد، کی؟ إذا كان المبیع عیناً شخصياً و الثمن شخصياً، اما در بیع هم اگر کلی شد، حتماً باید طرفین همدیگر را بشناسند، در بیمه چون از قبیل ذمه است، یعنی هم در ذمه ی «مؤمن» و هم در ذمه ی «مستأمن» ولذا حتماً باید طرفین مشخص و معلوم شود. البته لازم نیست که حتماً طرف شخص باشد، بلکه شخصیت حقوقی هم کافی است مانند ادراه ی بیمه، درست است که شخصیت حقوقی عقل و شعور ندارد، ولی پشت سر این شخصیت حقوقی، هیئت مدیره قرار گرفته اند که هم عاقلند و هم بالغ.

«فإذا كان التأمین عقداً قائماً بالموجب و القابل فیتوقف علی وجود المؤمن المؤمن له (المستأمن)، لكون الإيجاب و القبول قائمین بهما علی ما عرفت».

نعم لا یشرط أن یكون المؤمن شخصاً ربما یكون شرکه أو دوله ، و لکنه لا ینافی لزوم وجود الشرائط العامه -أیضاً- فیهما، کالعقل و البلوغ، لأن الشرکه و إن کانت طرف العقد و لکن روحها هی الهیئه المدیره لها فیشترط فیها تلك الشروط العامه».

الثالث : تعیین المبلغ

شرط سوم: مبلغی که بیمه گزار و بیمه شده به بیمه گر و بیمه کننده می دهد، باید معین شود. در ضمن باید دانست که این شرط (شرط سوم) از ارکان عقد بیمه است، حضرت امام (ره) همه را از شروط بیمه قرار داده و حال آنکه برخی از قبیل شروط اند و برخی از قبیل رکن. شرط سوم هم از قبیل رکن است.

«إنّ تعیین مبلغ التأمین من أركان عملیه التأمین ، إذ لولاه لما كان هناك داع لأنّ یعقد أحد مع أحد عقد التأمین. و هذا الشرط مع سابقه من أركان التأمین.»

الرابع: بیان الخطر الموجب للخساره

شرط چهارم: تعیین خطری که موجب خسارت است، مانند سوختن، غرق شدن، دزدی، بیماری، وفات و مانند آن. به بیان دیگر من که خانه، یا ماشین یا چیز دیگری را بیمه می کنم، آیا در مقابل آتش سوزی بیمه می کنم یا در مقابل دزدی یا چیز دیگر، چون ممکن است اداره ی بیمه نسبت به آتش سوزی بیمه بکند، اما نسبت به دزدی بیمه نکند و لذا این جهتش هم باید معین شود.

بنابراین، باید شرط اولی را به مورد بیمه بزنیم، شرط چهارمی را هم بگوییم مربوط است به اسبابی که خطر را تولید می کنند، یعنی باید آن اسباب خطر مشخص بشود که چیست؟ چون مورد بیمه ممکن است اسباب خطرش متعدد باشد و لذا باید روشن بشود که در مقابل کدام سبب می خواهد بیمه کند، روی همین جهت است که من در شرح یک چیزی را اضافه کرده ام و آن این است که گاهی انسان جوانی را بیمه می کند تا چهل سال یا سی سال، گاهی آدم شصت ساله را بیمه ی عمر می کند، اینها قیمت شان فرق می کند، چون جوان کمتر مریض می شود و کمتر نیاز به دوا و دکتر دارد، اما آدم پیر با کوچکترین چیز مریض می شود و نیاز بیش تری به دوا و درمان دارد.

« إنَّ لاختلاف الأخطار تأثيراً مهماً في المبلغ الذي يدفعه المستأمن. مثلاً أن التأمين على الحياه في مورد الشاب الذي يكون عمره دون الأربعين سنه ، أقل خطراً، ممن قارب الشيخوخه و ضربه المشيب و أفنى قواه».

الخامس: تعيين أقساط التأمين

شرط پنجم: تعیین اقساطی که «مؤمن له» می پردازد، - در صورتی که پرداخت آن اقساطی باشد - و همچنین تعیین زمان آن. « المستأمن تاره يقوم بدفع مبلغ التأمین دفعه واحده ، و أخرى يرغب في تقسيط المبلغ، فلا بد فيه من اتفاق الطرفين على المقدار و كيفية التقسيط».

السادس: تعیین زمان التأمین

شرط ششم: تعیین زمان بیمه از ابتدا تا انتها، به این معنا که آیا یک سال می خواهد بیمه کند یا ده سال، انتهای زمان بیمه کی باشد. ولذا باید زمان بیمه از ابتدا تا انتها مشخص و معین بشود. اما تعیین مبلغ بیمه، به اینکه بگوید مثلاً هزار دینار شود، لازم نیست

« يشترط في هذا العقد تعيين مدة التأمین، إذ لولاها لما تعین عدد الأقساط.

و لعل عد بعض هذه الشروط من الأركان و بعضها الآخر من الشروط أفضل .

و على كل تقدير فالتأمین يقوم على أساس هذه الشروط ، فيبطل بعدمها».

حضرت امام (ره) در اینجا ابتکاری دارند و آن این است بیمه ای که فقها بحث می کنند، بیمه را فقط در حد تجارت بحث می کنند، یعنی بیمه ی تجاری، ولی ایشان می فرماید اگر ما بیمه را عقد مستقل گرفتیم، لازم نیست که حتماً منحصر به تجارت کنیم، بلکه هر چیزی که در جهان قیمت دارد و می شود نسبت به او صیانت کرد، می توان او را مورد بیمه قرار داد، خواه آن چیز کالا باشد، هواپیما باشد، کشتی باشد یا خانه و چیز های دیگری باشد.

ص: ۳۷۰

به بیان دیگر هر چیزی که دارای قیمت است و انسان نسبت به آن دل واپسی دارد، می توان او را زیر پوشش بیمه قرار داد.

المسأله الخامسه: «الظاهر صحه التأمين مع الشرائط المتقدمه من غير فرق بين أنواعه من التأمين على الحياه (بیمه ی عمر) أو على السيارات و الطائرات و السفن و نحوها، أو على المنقولات بزاً و جوّاً و بحراً، بل على عمال شركه أو دوله أو على أهل بيت أو قريه أو على نفس القريه أو البلد أو أهلها، و كان المستأمن حينئذ الشركاء أو رئيس الشركه أو الدوله أو صاحب البيت أو القريه، بل للدول أن يستأمنوا أهل بلد أو قطر أو مملكه».

ظاهر آن است که این تأمین (بیمه) با شرایط گذشته صحیح است، و بین انواع آن از تأمین (بیمه) بر حیات یا بر اتومبیل ها و هواپیما ها و کشتی ها و مانند آنها یا بر منقولات زمینی و هوایی و دریایی، بلکه بر کارگران شرکت یا دولت یا بر اهل خانه یا اهل روستا یا بر خود روستا یا بلد یا اهل آنها، فرقی نیست، و در این صورت مستأمن، شرکا یا رئیس شرکت یا دولت یا صاحب خانه یا قریه می باشد، بلکه دولتها می توانند که اهل بلد یا منطقه یا مملکت را بیمه نمایند.

بحث دیگر این است که آیا عقد بیمه یک عقد مستقل است یا هبه ی معوضه، یا صلح، و یا ضمان معوض؟ حضرت امام (ره) می فرماید هر چهار احتمال در آن راه دارد، یعنی احتمال دارد که عقد مستقل باشد، احتمال دارد که هبه ی معوضه باشد، همچنین احتمال دارد که صلح یا ضمان معوض باشد، ولی اقوی این است که ما آن را عقد مستقل بگیریم، چون هیچگاه در ذهن بیمه گزار و بیمه گر این مسائل خطور نمی کند که بگویند هبه ی معوضه می کنیم، یا صلح می کنیم یا ضمان معوض می کنیم، تازه اگر این حرف را بزنیم، در خیلی از جاها ضمان معوض کاربرد ندارد، جز در بیمه ی تجاری. و لذا ایشان می فرماید بهتر این است که ما بیمه را عقد مستقل قرار بدهیم. چون ما این مسئله را قبلاً خواندیم، از این رو نیازی به تکرار آن نیست. سپس امام می فرماید که بیمه از طرفین لازم است، گاهی از اوقات برخی فکر می کنند که از طرف بیمه گر لازم است، اما از طرف بیمه گزار لازم نیست، کشتی فلان کس یکسال روی دریاست، او با خودش می گوید که من تا نه ماه اقساط را پرداخت نمودم، اما بقیه را حاضر نیستم که بپردازم، خواه کشتی من غرق بشود یا غرق نشود؟ من می خواهم معامله را بهم بزنم، برخی گفته اند بیمه از طرف «مؤمن» لازم است، اما از طرف «مؤمن له» که قسط می دهد، مادامی که دچار خطر نشده، لازم نیست بلکه جایز است. ولی حضرت امام می فرماید این از طرفین لازم است، چون «أوفوا بالعقود» خطابش عام است، یعنی هم «مؤمن» را می گیرد و هم «مؤمن له» را، معنا ندارد که از یک طرف لازم و از طرف دیگر جایز باشد، بله! اگر هردو با تقایل کنند یا با رضایت همدیگر معامله را بهم بزنند، آن یک مسئله ی دیگری است. اما اینکه یک طرف بدون رضایت دیگری معامله را بهم بزنند، یک چنین حقی را ندارند.

المسألة السادسة: «الظاهر أنّ التّأمين عقد مستقل، و ما هو الرّايح ليس صلحاً و لا هبه معوضه بلا شبهه، و يحتمل أن يكون ضماناً بعوض، و الأظهر أنّه مستقل ليس من باب ضمان العهده، بل من باب الإلتزام بجبران الخساره و إن أمكن الإيقاع بنحو الصلح و الهبه المعوضه و الضمان المعوض، و يصح على جميع التقادير على الأقوى، و عقد التّأمين لازم ليس لأحد الطرفين فسخه إلّا مع الشرط، و لهما التقايل.»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۸ آذر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً گفتیم بیمه بر دو قسم است:

الف) بیمه ی تجاری (التأمين التجاري)، ب) بیمه ی تعاونی (التأمين التعاونی) حضرت امام در مسئله ی هفتم اشاره به قسم دوم از تامین می کند که تامین تعاونی باشد، ولی به جای کلمه ی «تعاونی» کلمه ی دیگری را به کار برده که عبارت است از کلمه ی: تقابل، یعنی «التأمين بالتقابل»، و لذا فرق نمی کند که بگوییم: «التأمين التعاونی» یا بگوییم: «التأمين بالتقابل»، ولی تعبیر حضرت امام به واقع نزدیکتر است، یعنی در حقیقت خواهیم دید که تامین، تأمین بالتقابل است و تامین بالتقابل این است که جمعی حاضر می شوند و صندوقی را تشکیل می دهند و هر کدام مثلاً مبلغ صد تومان به این صندوق می ریزند، به چه نیت؟ به این نیت و قصد که هر کدام از اعضای صندوق دچار خسارت شد، از این صندوق تامین بشوند، این به یک معنا تعاون است و به یک معنا تقابل، تعاون است چون به همدیگر کمک کرده ایم، تقابل است، چون من این مبلغ را می ریزم که اگر یکی از اعضا خسارت دید، از این صندوق کمک بشود در مقابل هم من هم اگر خسارت دیدم، صندوق خسارت بنده را تامین کند، که در واقع تقابل است، یعنی اگر من حاضرم که دیگران از سهم من بهره بگیرند، در مقابل باید دیگران هم حاضر بشوند که من نیز از سهم آنان بهره بگیرم، آیا این گونه بیمه درست است یا نه؟ ایشان می فرماید هر دو صحیح، و بلا اشکال است. چرا؟ چون عقد مستقل است و محرمی هم در آن وجود ندارد و قرار شد که هر عقد جدیدی که مشتمل بر امر محرمی نباشد، «أوفوا بالعقود» آن را کاملاً زیر پوشش خود می گیرد. الآن در میان خانواده های کوچک صندوق مشترک رائج است که همان تامین تعاونی، یا تامین بالتقابل باشد.

ص: ۳۷۲

تعبیر امام (ره) کلمه ی بالنسبه دارد که آن را بعداً معنا خواهیم کرد.

المسألة السابعة: «الظاهر صحّه التأمين بالتقابل، و ذلك بأن تتفق جماعه على تكوين مؤسسه فيها رأس مال مشترك لجبر خساره ترد على أحدهم، و هذا أيضاً صحيح على الأظهر. (چرا صحیح است؟ چون در عقود مستحدثه فقط این جهت شرط است که اولاً-عقلانی باشد، ثانیاً مشتمل بر امر حرامی نباشد، مثلاً ربا، غرر و جهل در آن نباشد) و هو معامله مستقلة أيضاً (کلمه ی «أيضاً» در مقابل تامین تجاری است، یعنی همانطوری که تامین تجاری معامله ی مستقلة بود، این نیز معامله ی مستقلة است) مرجعها الإلتزام بجبر خساره من المال المشترك في مقابل جبر خساره كذلك (أى من المال المشترك) (یعنی من حاضرم به نسبت مالی که می دهم، خسارت دیگری را جبران کنم، به شرط اینکه آنها نیز حاضر بشوند که خسارت مرا جبران کنند)

و يمكن أن يقع العقد بنحو عقد الضمان، بأن يضمن كل خساره شركائه بالنسبه في مقابل ضمان الآخر، إلا أن الأداء من المال المشترك، ولكن الأظهر فيه الالتزام بجبر الخساره في مقابل جبر بنسبه ما لهم المشترك من ذلك المال، و هذا العقد لازم، ويحتمل أن يكون عقد شركه التزم كل في ضمنه خساره كل واحد منهم، و حينئذ يكون جائزاً لالزاماً.

حضرت امام (ره) در تامين تقابلي چهار نظر دارد و ما هر چهار نظر را مطرح می کنیم تا ببینیم که کدام شان به واقع نزدیکتر است، البته همه ی اینها قابل تطبیق است، منتها باید ببینیم که کدام اظهر است و کدام ظاهر، اولی همان بود که قبل از «يمكن» بیان کرد و فرمود: هذا عقد مستقل، یعنی یک نوع عقدي است، که در عشایر و خانواده های کوچک بوده و هست، مثلاً همگان کنار هم جمع می شوند و مبلغی را به صندوق می دهند به این نیت و قصد که اگر فردی از این خانواده ها گرفتار شد، گرفتاری او را این صندوق حل کند، منتها به شرط اینکه اگر من هم گرفتار شدم، گرفتاری من نیز به وسیله ی این صندوق برطرف شود، یعنی هم درد آنان دوا بشود و هم درد من دوا بشود، عقد مستقل.

و يمكن أن يقع العقد بنحو عقد الضمان، بأن يضمن كل خساره شركائه بالنسبه في مقابل ضمان الآخر، إلا أن الأداء من المال المشترك.

نظريه ی دوم از کلمه ی «ويمكن» شروع می شود و می خواهد بگوید که این از قبیل عقد ضمان است و معنای ضمان این است که من خسارت دیگری را ضامن می شوم، منتها من ضامن خسارت او هستم بالنسبه، معنای «بالنسبه» این است که به نسبت پولی که داده ام، مثلاً صد نفر هستیم و یکصدمش را من پذیرفتم، بنا شد که هر نفری به این صندوق، یک دینار بریزند، من نسبت به همان وجهی که در صندوق ریختم ضامن هستم و خسارت را بر عهده گرفته ام ولذا کسی حق ندارد بگوید که ماشین خود را بفروش و خسارت مرا بده، بلکه التزام من به نسبت وجهی است که می دهم و به مقدار عضوی که هستم. پس ممکن است که این از باب ضمان باشد و اگر از باب ضمان شد، خسارت او منتقل به ذمه ی من می شود. بر خلاف سومی که بعداً بیان خواهم کرد.

پس نظریه ی اولی این است که بیمه ی بالتقابل عقد مستقل است (آنه عقد مستقل)، ولی نظریه ی دوم می گوید که از باب ضمان است، یعنی هیچکس حق ندارد اعتراض کند و بگوید از باب ضمان «ما لم یجب» است و ضمان «ما لم یجب» هم باطل است، چون ضمان «ما لم یجب» آیه و روایتی ندارد، همین مقدار که عقلائی باشد کافی است، مثلاً من از همین حالا ضامن می شوم هر خسارتی که به هر یک از این اعضا وارد بشود، آن را به نسبت سهمی (که در صندوق دارم) جبران کنم نه زاید بر آن. (این هم نظریه ی دوم بود که بیان شد)

و لكن الأظهر: احتمال دارد که «و لكن الأظهر» نظریه ی سوم باشد، نظریه ی سوم التزام تکلیفی است، یعنی ضمانی در کار نیست، فقط ملتزم می شوند که اگر خسارتی به یکی از این اعضا وارد شد، آن را به نسبت سهمی (که در صندوق دارند) جبران کنند.

به بیان دیگر در دومی ضمان است که به گردن می گیرد (ينتقل ذمّه إلى ذمّتي)، ولی در سومی این گونه نیست، یعنی ذمّه ی من مشغول نیست، فقط تکلیفاً ملتزم شدم که اگر خسارتی بر طرف وارد شد، من آن را جبران کنم، تکلیف است نه اینکه وضعی تویش باشد، اما در دومی وضع است، یعنی حکم وضعی است، اما در سومی فقط یک قولی به شما می دهم که اگر خسارتی متوجه شما شد، من آن را کنم، اگر روزی زیر قول زدم و به قولم عمل نکردم، شما حق ندارید که از مال من تقاص کنید، و حال آنکه در دومی اگر مانع شدم، فقط حق دارید از همان مالی که من در شرکت دارم، تقاص کنید. (این نظریه ی سوم بود).

نظریه ی چهارم ممکن است این باشد که این خودش یک نوع شرکت است، جناب صندوق یک شرکت تعاونی خانوادگی است، یعنی یک نوع شرکت است بین عشیره یا بین صاحب یک صنعت، اگر شرکت باشد، با سه تایی قبلی فرق می کند، چون در اولی عقد لازم است، در دومی ضمان است که «ينتقل من ذمّه إلى ذمّه» و لذا طرف ضامن است، سومی هم که حکم تکلیفی محض است، چهارمی می شود یک عقد جایز، یعنی عشیره هر موقع خواستند عقد را بهم می زنند. پس از آنچه تا کنون گفتیم، معلوم شد که در اینجا چهار احتمال وجود دارد:

۱- آنه عقد مستقل، یعنی ارتباطی به سایر عقود ندارد،

۲- قول دوم این است که این از باب ضمان است، یعنی از همین حالا- ضامن می شوم که هر گاه فردی از اعضای شرکا خسارت دیدند، آن را به نسبت سهمی که در صندوق دارم، جبران کنم، اما به شرطی که آنان نیز خسارتی که ممکن است در آینده بر من وارد شود، نسبت به سهم خود ضامن بشوند، قهراً طرفین خسارت را از همین حالا بر عهده گرفته اند و کسی حق ندارد بگوید که این ضمان «ما لم یجب» است، چون گفتیم همین مقداری که مقتضی باشد، کافی است.

۳- در سومی می گوید اگر گرفتاری برای شما پیش آمد، من حاضرم گرفتاری شما را حل کنم. یعنی (به عنوان التزام تکلیفی) فقط یک قولی می دهد، فرقی با دومی این است که در دومی اگر من کوتاه آمدم، طرف حق دارد که از صندوق بردارد، اما در سومی چنین حقی را ندارد، بلکه من یک قولی داده بودم که به آن عمل نکردم.

۴- بگوئیم این تامین تعاونی یک نوع شرکت است که با هم جمع می شوند، منتها شرکت شان برای این غایت است که خسارت همدیگر را جبران کنند. المسأله السابعه : الف) الظاهر صحه التأمين بالتقابل، (در مقابل تعاونی) و ذلك بأن تتفق جماعه على تكوين مؤسسه فيها رأس مال مشترك لجبر خساره ترد على أحدهم، و هذا أيضاً صحيح على الأظهر، و هو معامله مستقلة أيضاً، مرجعها الالتزام بجبر خساره (لأحدهم) من المال المشترك في مقابل جبر خساره (ترد على) كذلك (أى من المال المشترك)

ب) و يمكن أن يقع العقد بنحو عقد الضمان، بأن يضمن كل خساره شركائه بالنسبه في مقابل ضمان الآخر، (يعنى من ضامن خسارت هاى تو مى شوم، به شرط اينكه شما نيز ضامن خسارت من بشويد، منتها ضمان ضمان محدود است نه ضمان مطلق، در دومى از حالا- به ذمه گرفتيم، ضمان چيست؟ نقل ذمه الى ذمه، به ذمه گرفتيم و اگر ندادم، طرف حق دار كه آن را از صندوق بر دارد) إلا أن الأداء من المال المشترك،

ج) ولكن الأظهر فيه الالتزام (التزام تكليفي) بجبر الخساره في مقابل جبر بنسبه مالهم المشترك من ذلك المال، (فرق دومى با سومى اين است كه دومى جنبه ي وضعى دارد، يعنى نقل ذمه الى الذمه است، اما سومى فقط التزام خشك و خالى است بدون اينكه فعلاً چيزى را بر ذمه بگيرد) و هذا العقد لازم.

د) ويحتمل أن يكون عقد شركة التزم كل في ضمنه خساره كل واحد منهم، و حينئذ يكون جائزاً لا لازماً.

ولى روى فرمايش حضرت امام (ره) شركت عقد جايز است، اما طبق نظر ما شركت عقد لازم است، عقلاً نيز آن را لازم مى دانند، منتها به شرط اينكه مدت دار باشد كما اينكه در مضاربه همين را گفتيم.

پس معلوم شد كه ايشان (حضرت امام رحمه الله عليه) شركت تعاونى را چهار گونه تصوير كرد:

۱- أنه عقد مستقل، ۲- از باب ضمان است، ۳- التزام تكليفي است، ۴- از قبيل شركت خارجى است، اگر از قبيل سه تاى اول گرفتيم، لازم است، اما اگر از قبيل شركت گرفتيم (كه چهارمى باشد) طبق نظر حضرت امام لازم نيست بلكه جايز است.

المسألة الثامنة: الظاهر صحة التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح التي تحصل للشركة من الاستفادة بالانتجار بتلك المبالغ المجتمعه من المشترين.

ما در گذشته این مسئله را به نوعی خواندیم، یعنی در اتجار خواندیم، فلذا این مسئله ربطی به تعاونی ندارد، دو مرتبه به تامین تجاری برگشتیم، تامین تجاری گاهی تامین بسیط است و گاهی تامین مرکب، تامین بسیط این است که مشترکین هر ماه قسط خود را می پردازند و سراغ کار خود می روند، یعنی دیگر کار به کار صندوق ندارند، تا موقعی که اداره ی بیمه به عهد خود وفا کند، ولی گاهی بیمه ی مختلط داریم، من قسط می دهم ولی شرط می کنم که جناب بیمه گر با این اقساط من و صد ها اقساطی که دیگران داده اند، تجارت کند و در ضمن همه ی سود و درآمد را به خودش اختصاص ندهد، بلکه بخشی از این سود ها مال مشترکین باشد و بخشی مال خودش. اگر این گونه باشد، بیمه خیلی ارزان از کار در می آید. چرا؟ ولو صد نفر هستیم و همه خود مان را بیمه کردیم، یا چهل هزار نفر خودشان را بیمه کرده اند و در هر ماه چهل هزار قسط به بیمه گر می دهند و این خودش یک ثروت بزرگی می شود و اگر بیمه گر یک تاجر قوی و کار آزموده باشد و با این تجارت کند، سودی هنگفتی گیرش خواهد آمد، ما نیز شرط می کنیم که سود را حسب النسبه قسمت کند، یعنی بخشی را برای خودش نگهدارد و بخش دیگر را در میان مشترکین قسمت کند، چه بسا در آخر ما علاوه به آن غرض اصلی که از بیمه (که از بیمه داشتیم) می رسیم، یعنی علاوه بر این که بیمه گر پول دوا و دکتر ما را می دهد، چه بسا که همین سود و درآمد (که از ناحیه ی تجارت اقساط به دست آمده است) همان قسط ها را جبران کند، ایشان می فرماید این هم صحیح است. چرا؟ چون قرار شد که ما در «أوفوا بالعقود» دو شرط می خواهیم:

اولاً عقلائی باشد، یعنی اکل مال به باطل نباشد، ثانیاً: مشتمل بر عنوان محرم نباشد، یعنی مشتمل بر ربا و غرر نباشد، مشتمل شرط مجهول نباشد، شرط نتیجه نباشد، این هیچکدام از اینها نیست.

المسأله الثامنه: الظاهر صحه التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح التي تحصل للشركه من الاستفاده بالأتجار بتلك المبالغ المجتمعه من المشترکین (یعنی اقساط)

سواء كان التأمين على الحياه بأن يدفع مبلغ التأمين عند وفاه المؤمن عليه أو عند انتهاء مده التأمين. و للمؤمن الحق في الاشتراك في الأرباح حسب القرار (اگر اداره ی بیمه با این اقساط تجارت کرد و سودی به دست آورد، همه ی سود را به مشترکین نمی دهد، بلکه مقداری از سود را خودش بر می دارد، کأنه بیمه گر دو چیز می خواهد: الف: اقساط را می خواهد، ب) سود اقساط را می برد) فیضاف نصیب کل من الأرباح إلى مبلغ التأمين (کأنه من این افراد را به دو شرط بیمه کرده ام: یکی اینکه ماهیانه این قسط را بگیرم، علاوه بر این، سود تجاریش هم مال من باشد) أو على جبر الخساره مع الاشتراك في الأرباح كما ذكر (عطف بر «سواء» است).

فإن ذلك شركه عقديه مع شرط أو شرائط سائغه.

تا اینجا اصل مسئله بیان شد.

پس از نظر حضرت امام (ره) می شود تامین مختلط هم ایجاد کرد، همه ی تامین ها تامین بسیط است، به این معنا که بیمه گر همه ی پول ها را به خودش اختصاص می دهد، در تامین مختلط یک کار عادلانه نیز می کند، و آن این است که بیمه گر که تجارت می کند که بخشی از سودش مال اوست و بخش دیگرش مال بیمه گزاران، بیمه گر دو چیز حق دارد، یعنی هم می تواند از اقساط استفاده کند و هم از ارباح، بعد فرمود فرق نمی کند بیمه اش بر عمر باشد یا بر جبر خسارت.

آنگاه حضرت امام می فرماید ممکن است بیمه ی مختلط را تحت یکی از کتاب های شرح لمعه وارد کنیم، یعنی ممکن است تحت مضاربه وارد کنیم، پول از شرکا، کار از بیمه گر، ما در رساله ی عملیه نوشته ایم که مضاربه یک نوع شرکت کار است و سرمایه، یعنی از یک طرف کار است، از طرف دیگر سرمایه. ولذا ممکن است بیمه ی مختلط را تحت مضاربه داخل کنیم، ممکن است کسی بگوید در مضاربه می گویند باید ذهب و فضّه باشد، ایشان می گویند من این را قبول نکردم، ولذا حضرت امام در حاشیه ی عروه وقتی به مضاربه می رسد، سید می گویند حتماً باید ذهب و فضّه باشد، ایشان می فرماید لازم نیست که حتماً ذهب و فضّه باشد، بلکه نقود و اسکناس هم کافی است.

ممکن است بگوید اجماع ادعا شده که باید ذهب و فضّه باشد.

ایشان در جواب می فرماید اجماع در مقابل این است که عروض نباشد، یعنی جنس را (مانند نخود و لوبیا و ...) را نمی شود مضاربه قرار بدهیم، اجماع در مقابل دفع عروض است نه در مقابل اوراق نقدیه، یعنی در مقابل ردّ اسکناس نیست. می فرماید ممکن است ما تامین تقابل را از قبیل مضاربه بگیریم، عمل از طرف بیمه گر، سرمایه و پول از بیمه گزاران. تا حال می گفتیم بیمه ی مختلط است، ولی الآن می گوییم مضاربه ی مشروط است، یعنی ما سرمایه و پول را هر ماه به صورت قسطی می دهیم، شما هم با این پول ها کار کنید و اگر خسارتی متوجه ما شد، آن را جبران کنید یا اگر موتی حاصل شد، جبران کنید یا اگر بازنشسته شدیم، جبران کنید، یعنی ما به صورت ماهیانه اقساط را می دهیم که تجارت کنی، شما نیز اینها را جبران کنید.

به بیان دیگر تا کنون بحث ما در باره ی تامین بود. الآن دیگر مسئله ی بیمه در میان نیست، بلکه یک نوع مضاربه ای را تشکیل می دهیم، این هم یکنوع مضاربه است، یعنی تا حال مضاربه ها بسیط بود، ولی الآن مضاربه ها مرکب است، پول از ما، عمل از شما، اما شمای عامل (بر خلاف مضاربه که می گویند عامل ضامن ضرر نیست) باید ضامن ضرر باشید، منتها نه ضرر های که از ناحیه ی تجارت حاصل می شود، بلکه ضرر ها و خسارت های که از جانب پیری، بازنشستگی دیدیم یا ماشین ما خسارت دید. باید این ضرر ها را جبران کنی.

همانطور که قبلاً هم بیان شد، در اینجا دو اشکال وجود دارد: اولاً در مضاربه می گویند باید ذهب و فضّه باشد، حضرت امام می فرماید که من این را قبول ندارم،

ثانیاً: اینکه می گویند «عامل» ضامن ضرر نیست، مراد این است که ضرر تجارته را ضامن نیست، اما این نوع ضرر ها که ضرر نیست، بلکه یک نوع تعهد است و این نوع تعهد ها را ضامن است، اگر این گونه شد، ایشان می فرماید: این عقد جایز است، چون ایشان مضاربه را جایز می داند، ولی ما گفتیم جایز نیست، منتها ایشان این را مضاربه ی مستقل نمی داند، بلکه می خواهد این را توی دل مضاربه بیندازد نه اینکه مستقلاً مضاربه باشد، چون در مضاربه تا هنوز کسی نشنیده که عامل جبران گر ضرر های خارج از حدود تجارت باشد ولذا ناچار است که بگوید هم این تامین است و هم مضاربه.

ولو كان من بعضهم العمل و من بعضهم النقود و كان القرار نحو المضاربه صحّ أيضاً عندی، لعدم اعتبار كون المدفوع فی مال المضاربه الذهب و الفضه المسكوكين، بل المعتبر كونه من النقود فی مقابل العروض (ایشان در حاشیه ی عروه می فرماید:

اگر چنانچه علما می گویند اجماعاً، این اجماعاً رد عروض است نه رد نقود و اسکناس، یعنی اینکه علما گفته اند غیر ذهب و فضّه نمی شود اجماعاً، حضرت امام می فرماید: این ادعای اجماع از شیخ در خلاف، مربوط به رد عروض است نه اواق نقدیه و اسکناس)

و هذا العقد لازم إن لم يرجع إلى المضاربه ، و إن كان عقد مضاربه فی ضمنه التأمین فجائر من الطرفين.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۱ آذر ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

از مسائلی که حضرت امام مطرح نموده است، دو مسئله باقی مانده است که در این جلسه می خوانیم، یکی مسئله ی نهم است و دیگری مسئله ی دهم.

مسئله ی نهم عبارت از این است که گاهی اداره ی بیمه برای اینکه افراد را بسوی خود سوق بدهد و جذب نماید، جوایزی را به طور مجانی و رایگان به شرکا می پردازد، البته حضرت امام تعبیر به جایزه نکرده، بلکه از آن تعبیر به مبلغ اضافی نموده است، در حقیقت این مبلغ اضافی به عنوان جایزه است، منتها یا به همه ی شرکا می دهد یا در میان آنها قرع کشی می کند، بعضی گفته اند که این حرام است. چرا؟ چون داخل است در ربای قرضی، چطور؟ فرض کنید بیمه گزار سه هزار تومان به اداره ی بیمه داده، ممکن است جایزه ای که به این آدم تعلق می گیرد، چهار هزار تومان باشد، یعنی سه هزار تومان به بیمه گر داده، در عوض چهار هزار تومان به عنوان جایزه گیرش آمده است. خصوصاً در جایی که حادثه ای هم برایش رخ بدهد و بیمه گر علاوه بر جایزه ای که داده، وجه خطر را هم بدهد، چه بسا که وجه خطر با این جایزه بیش از مبلغی بشود که بیمه گزار به اداره ی بیمه داده است و این می شود ربا قرضی.

ص: ۳۸۲

ولی حضرت امام (ره) می فرماید: این از قبیل ربای قرضی نیست، یعنی حرف کسانی که آن را از قبیل ربای قرضی می دانند، صحیح نیست، چون آنچه را که بیمه گزار به بیمه گر می دهد به عنوان قرض نمی دهد، بلکه به عنوان پذیرش مسئولیت او می دهد، یعنی از آنجا که بیمه گر مسئولیت را پذیرفته، بیمه گزار نیز در مقابل پذیرش مسئولیت او، ماهیانه مبلغی را می دهد. ولذا اگر خطری هم متوجه او (بیمه گزار) نشود، این مال برای بیمه گر حلال است.

به بیان دیگر نه بیمه گزار مبلغی را (که ماهیانه به اداره ی بیمه می پردازد) به عنوان قرض می دهد، و نه بیمه گر جایزه را به عنوان پرداخت قرض می دهد، بلکه بیمه گزار در مقابل پذیرش مسئولیت از سوی بیمه گر، مبلغی را ماهیانه به او می دهد، خواه او چیزی را به عنوان جایزه به بیمه گزار بدهد یا ندهد، خواه خطری متوجه بیمه گزار بشود یا نشود. در صورت متوجه شدن خطر، باز آن وجهی که بیمه گر به عنوان جبران خسارت به بیمه گزار می دهد، کمتر از وجهی باشد که بیمه گزار ماهیانه پرداخت نموده یا بیشتر باشد یا مساوی، پرداخت طرفین به عنوان وام و قرض نیست، تا اینکه بیمه گزار داین محسوب بشود و بیمه گر مدیون، تا بگویید باید تعادل محفوظ باشد. چه بسا این تعادل به وسیله ی جایزه ی تشویقی بهم بخورد. بلکه

بیمه گزار آن را در مقابل پذیرش مسئولیت از ناحیه ی بیمه گر می پردازد.

المسأله التاسعه: لو التزم المؤمن (بیمه گر) بدفع إضافه على مبلغ التأمين (یعنی علاوه بر جبران خسارت وارده، یک چیزی را اضافه بدهد، ولی من فکر می کنم که این پرداخت اضافه بدون جهت نیست، قهراً به عنوان تشویق است) فالظاهر إنه لا بأس به، كمن أمن على حياته عند شركة التأمين لمدته معلومه على مبلغ معلوم واستوفت الشركة أقساطاً شهریه مقدره فی قبال التأمين و تلتزم الشركة بدفع مبلغ إضافه على مبلغ التأمين (علاوه بر اینکه بیمه گر در زمان پیری بیمه گزار، پول دوا و درمان او را می دهد، یا اگر فوت نمود، زن و بچه اش را اداره می کند، یک چیزی هم اضافه می دهد) ترغیباً لأهل التأمين (تا بدین وسیله افراد بیمه گزار را تشویق کرده باشد) فإن تلک الزیاده لیست من الربا القرضی، لعدم كون أداء الأقساط قرضاً (اقساط به عنوان قرض به بیمه گر داده نشده، بلکه در مقابل پذیرش مسئولیت پرداخت می شود)، بل التأمين معامله مستقلة اشترط فی ضمنها ذلك (یعنی اینکه یک چیزی اضافه به عنوان تشویق بدهد) و الشرط سائغ نافذ لازم العمل. ما نظیر این اشکال را قبلاً خواندیم، منتها نه در تشویقی، گفتیم پولی را که بیمه گزار می دهد، گاهی بیشتر از مبلغی است که اداره ی تامین می دهد، گاهی اداره تامین بیشتر می دهد و گاهی مساوی است. و غالباً اگر خطری پیش بیاید، اداره ی بیمه بیشتر می دهد تا اقساطی که بیمه گزار می دهد. حضرت امام (ره) مشکل را در تشویقی پیاده کرده، و حال آنکه مشکل تنها در تشویقی نیست، حتی منهای تشویق فقهای اهل سنت گفته اند که این از قبیل ربای قرضی است، پول این طرف کمتر است، پول آن طرف بیشتر. خصوصاً اگر کشتی بیمه گزار غرق بشود یا خانه اش دچار حریق بشود، باید بیمه گر صد میلیون پردازد در حالی بیش از دو میلیون نگرفته است، آنجا پیاده کرده، حضرت امام علاوه بر آن، تشویقی را هم مطرح کرده، ولی تشویقی مؤثر در حقیقت ربا نیست، حتی اگر تشویقی هم نباشد، باز هم شبهه ی ربا هست.

الجواب الجواب، جوابش همان است که دادیم و گفتیم پولی را که اداره ی بیمه می گیرد، وام نیست، بلکه تملک می کند در مقابل اقساط. پس حاشیه ی که ما در این مسئله داریم، این است که در شبهه ی ربا لازم نیست که آن تشویقی را ضمیمه کنیم، حتی منهای تشویقی شبهه ی ربا هست، البته با تشویقی آکد می شود.

الجواب الجواب. بحث ما در مسئله ی نهم تمام شد، الآن وارد مسئله ی دهم می شویم و این مسئله در خیلی از کتاب های فلسفی و فقهی مطرح است. یک بحث در فلسفه است بنام: «الحرکه فی الحرکه» یعنی حرکت در حرکت، آیا حرکت در حرکت متصور است یا نه؟ ما معتقدیم که حرکت در حرکت، مانعی ندارد، اعراض خودشان حرکت می کنند ولی در ضمن حرکت اعراض، جوهر هم حرکت می کند، فرض کنید کسی سوار قطار شده، قطار حرکت می کند، او نیز در ضمن حرکت قطار راه می رود، به این می گویند حرکت در حرکت، بحثی که ما در مسئله ی دهم داریم از قبیل حرکت در حرکت است، یعنی بیمه در بیمه، فرض کنید در شهری اداره ی بیمه ی کوچکی با سرمایه ی اندک، تأسیس شده و حدود صد نفر خانواده را هم زیر پوشش بیمه ی خود قرار داده، منتها دلهرگی و اضطراب دارد که ممکن است خطر بیشتر باشد و من نتوانم با سرمایه ی کم، جوابگوی بیمه گزاران خودم باشم، از این رو شرکت خودش را با تمام بند و بیلی که دارد، بیمه ی یک شرکت بزرگ دولتی می کند.

به بیان دیگر اداره ی بیمه صغیر، خودش را زیر پوشش اداره ی بیمه ی بزرگ قرار می دهد. آیا می شود اداره ی بیمه ی صغیر و کوچک، خودش را با تمام بند و بیلی که دارد، بیمه ی اداره ی دیگر کند؟

مرحوم امام می فرماید این هیچ اشکالی ندارد، چون «کُلّ عقد مستقل»، مثلاً من با صد نفر را بیمه کرده ام، در عین حال خودم را هم زیر پوشش اداره ی بیمه ی بزرگتر قرار می دهم. این جایز است و هیچ اشکالی متوجه او نیست.

المسأله العاشره: «لا بأس بإعادة التأمين بأن طلب بعض شركات التأمين لدى شركات عظيمه أوسع منها التأمين لشركته التأمينيه».

إعادة التأمين أو تأمين المؤمن

و حاصل الكلام: أنّ عقد التأمين عقد مستقل، و الشرط شرط سائغ لازم العمل.

یرید المصنف بآنه ربما تكون شركه التأمين صغيره تؤمن لعشرات الأفراد، و مع ذلك ربما لا تستطيع الوفاء بالتزاماتها، و لأجل ذلك تعقد مع ما فيها الأموال و الأثاث و ما تحملت من المسئوليه فى مقابل الأفراد، مع شركه تأمينيه كبيره عقداً تأمينياً جديداً .

و بهذا يظهر أن عبارته المصنف غير واضحه ، فالأولى أن يعبر بالنحو التالى : « لا بأس بإعادة التأمين بأن يطلب بعض شركات التأمين من الشركات العظيمه تأمينها بما لها من الأموال و الأملاك و الالتزامات»، بحث ما در باب تامين و بیمه به پایان رسید.

شرکتهای هرمی و ماهیت آن

یک بحث مختصر در اطراف شرکت های هرمی داریم، شرکت های هرمی را در دو مرحله بحث می کنیم، در این جلسه راجع به ماهیت شرکت های هرمی بحث می کنیم، در جلسه ی آینده اشکالات آنها را بیان خواهیم نمود.

ماهیت شرکت های هرمی

شرکت های هرمی در این روزها موضوع بحث رسانه ها شده است، تقریباً اکثر مردم متوجه شده اند که یکنوع کلاه برداری و خدعه است، و لذا لزومی ندارد که ما تک تک این شرکت ها را مورد بحث قرار بدهیم و آن را به عناوین مختلف بیان کنیم. واقعیت شرکت های هرمی طبق آنچه در ایران رائج شده، این است که شرکتی است تاسیس شده، اولاً کارگرانی دارد که ممکن است افراد شناخته شده باشند، همچنین مدیران و گردانندگانى دارد که در پشت این شرکت قرار گرفته اند و ممکن است خیلی معلوم نباشند که چه کسانی هستند. منتها در خارج ظاهراً یک شرکتی است و ممکن است یک نام مقدسی را هم روی آن بگذارند، اما اینکه واقعیت این شرکت چیست و به کجا وابسته است، این جهاتش خیلی روشن نیست. این شرکت برگی دارد که در آن نام پنج نفر را نوشته اند، فرض کنید آن پنج نفر عبارتند از: -۱- زید، -۲- عمرو، -۳- بکر، -۴- احمد، -۵- خالد. هرگاه کسی بخواهد عضو این شرکت بشود، این برگ را به او می فروشند، مثلاً شخصی در این شرکت می رود و می گوید من می خواهم عضو شرکت هرمی شما بشوم، آنان قبول می کنند و به او می گویند پس این برگ را (که نام پنج نفر در آن ثبت است) از ما بگیر، ولی این برگ را مجانی و رایگان به شما نمی دهیم، بلکه باید هزار تومان در مقابلش بدهی، این آدم هم برگه را (که اسم پنج نفر در آن ثبت شده بود) گرفت، آنگاه فرد دیگری می رود و تقضای عضویت می کند، به او یک برگ دیگری می دهد که اسم های دیگری در آن ثبت باشد، یا همان برگ را می دهد که اسم همان پنج نفر قبلی در آن ثبت بود. خلاصه به هر کس که تقاضای عضویت بکنند، این برگ ها را به او می دهد (اما اینکه آیا در برگ ها اسامی فرق

می کند یا فرق نمی کند، باید کمی رویش مطالعه کنیم)، بعد به شما می گوید، علاوه بر اینکه این برگ را از ما خریدی، سه کار دیگر را هم انجام بده:

ص: ۳۸۵

الف) هزار تومان به اسم نفر اول (که زید است) بفرست، ب) هزار تومان دیگر هم به اسم گردانندگان شرکت بفرست، یعنی کسانی که این شرکت را می چرخانند، پس این آدم تا اینجا سه هزار تومان خرج کرده تا بتواند عضو این شرکت هرمی بشود، یک هزار تومان داد و برگه را خرید، هزار تومان هم به اسم نفر او (که زید باشد) پست کرد، هزار تومان هم برای گردانندگان این شرکت، پست نمود و لذا در این مرحله سه هزار تومان خرج کرده، ج) کار سومی که باید انجام بدهد، این است که باید تمام مدارک را به اداره ی شرکت بفرستد، یعنی مدارک پول های که تا کنون خرج کرده بفرستد که نشان بدهد هزار تومان به اسم زید فرستاده، هزار تومان هم به اسم گردانندگان شرکت، پست نموده، آنگاه شرکت برای این آدم چهار برگ دیگر می فرستد (غیر از برگ اول که به او فروخته بود) که همین اسامی در آنجا هست، منتها با این تفاوت که اسم زید از این برگه ها حذف شده، جای زید عمر آمده، جای عمرو هم بکر آمده، جای بکر، احمد آمده، جای احمد، خالد آمده، اما نفر پنجمی، خود همین شخص است. یعنی در این مرحله زید که نفر اول بود، اسمش به کلی از برگه حذف می شود، عمر و که نفر دوم بود، می شود نفر اول، به همین ترتیب، نفر پنجم هم می شود نفر چهارم، نفر پنجم در این چهار برگ جدید، خود همین آدم است که برگه ها را برای او فرستاده است. اسم اولی را که زید باشد، بی جهت از برگه ها حذف نکرده است، بلکه او به نوا و مردا خود رسیده است که گرفتن هزار تومان باشد.

سؤال: هزار تومان که برای اولی که کار ساز نیست و جایی را پر نمی کند تا فوراً اسم او را حذف کنند؟

جواب: این برگ های که بر این آدم فرستاده، برای صد ها نفر دیگر هم فرستاده است. به بیان دیگر: کسی که به نفر اول (زید) پول می فرستد، تنها این شخص نیست بلکه صد ها نفر دیگر مثل او، برای زید فرستاده، یعنی هر کس که این چهار برگ برایش فرستاده شده، قبلاً هزار تومان به زید هم پست کرده اند، چون اگر پست نمی کردند، نوبت به گرفتن این چهار برگ نمی رسید، پس زید تنها از این شخص هزار تومان نگرفته، بلکه از صد ها نفر دیگر یک چنین پولی را گرفته است، یعنی زید به هزار تومان این آدم از لیست حذف نمی شود. در واقع این بازیگری را سر تمام اعضای شرکت انجام می دهند، یعنی هر کس بخواهد عضو این شرکت بشود، باید این راه را بپیماید. آنگاه می شود عضو این شرکت. پس نفر اول که زید باشد به نوا و مقصود خود رسیده و لذا اسم او را از برگ ها حذف می کنند. وقتی که این آدم، این چهار برگ را گرفت، باید چهار مشتری پیدا کند و به هر کدام از آنان، هر یکی از این برگ ها را بفروشد، یعنی برگ اول را به نفر اول بفروشد، برگ دوم را به نفر دوم، برگ سوم را به نفر سوم، برگ چهارم را به نفر چهارم. اگر این «آدم» این چهار برگ را فروخت به چهار نفر، هزینه ی او در آمد، منتها با یک چیز زایدی (مع شیء زائد)، چون چهار برگ را فروخت و از هر برگی، هزار تومان گیرش آمد که مجموعاً چهار هزار تومان می شود، و حال آنکه خودش سه هزار تومان و اندی خرج کرده بود. آنگاه به این چهار نفر می گوید، راهی را که من رفتم، شما نیز آن را بپیمایید تا به مقصود برسید. فلذا هر کدام از این چهار نفر، نخست هزار تومان برای نفر اول (که عمرو باشد، چون بعد از حذف اسم زید، عمرو جای او آمد) می فرستد، در مرحله ی دوم، هزار تومان دیگر برای اداره ی شرکت می فرستد، سپس مدارک آنها را توسط پست به اداره ی شرکت می فرستد، در واقع هر کدام سه تومان و اندی (با پول پست) خرج می کنند. بعد از آنکه این کار را کردند، بعداً برای هر کدام از این چهار نفر، چهار برگ می آید، باید این چهار نفر همان راهی را که این آدم پیمود، بپیمایند، یعنی هر کدام باید این چهار برگ را به چهار نفر بفروشند تا از این طریق بتوانند خرج شان را در بیاورند، این کار به همین منوال پیش می رود تا اینکه هر کدام مانند زید (که نفر اول بود) به نوا و مقصود خود برسند. در نتیجه این آدم فرد اول می شود در حالی که یک میلیون و بیست و چهار هزار تومان گیرش آمده بدون اینکه چیزی را خرج کرده باشد، البته این در صورتی است که ما مبلغ را هزار تومان (که مبلغ بسیار ناچیزی است) حساب کنیم، اما اگر مقدار مبلغ را بالا بگیریم، میزان پولی که گیر او می آید، خیلی بیش از این مقدار است. این ماهیت مسئله بود که عرض کردم، اما اینکه آیا این مسئله با شرع تطبیق می کند یا نه، در جلسه ی آیند بحث خواهیم کرد.

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی شرکت های هرمی بود، حاصل شرکت های هرمی این شد که شرکتی را تشکیل می دهند، بدون اینکه کوچکترین سرمایه ی مالی در آن شرکت باشد، فقط اتاقی دارند، میز، صندلی و مدیر، فقط اینها یک برگی را آماده کرده اند که در آن اسم پنج نفر نوشته شده، هر فردی که بخواهد عضو این شرکت بشود، باید این برگ را بخرد، فرض کنید قیمت برگ هزار تومان است، کسی که می خواهد عضو بشود، با هزار تومان این برگ را می خرد، بعد از خریدن برگ، سه کار دیگر را هم انجام می دهد:

(الف) مبلغ هزار تومان را به نام فرد اول می فرستد،

(ب) مبلغ هزار تومان دیگر را به اسم گردانندگان شرکت پست می کند،

(د) مدارک آن را به شرکت می فرستد. وقتی شرکت دید که این آدم هم برگ عضویت را خریده و هم مبلغ هزار تومان به نام شخص اول فرستاده و هم هزار تومان دیگر را به نام شرکت پست کرده، آنگاه چهار برگ دیگر برای او می فرستد که در آن همان اسماء خمسسه است، با این تفاوت که در برگ اول نام این فرد نبود، اما در این چهار برگ اخیر نام این فرد هم در ردیف پنجم نوشته شده است. یعنی اسم یک نفر از برگه حذف شده. چون او به خواسته ی خودش رسیده، ولذا اسم این آدم در برگه در ردیف پنجم نوشته شده. باید این آدم چهار نفر دیگر را پیدا کند و به هر کدام از آنها یکی از این برگه ها را بفروشد، هر کدام از این چهار نفر هم باید همان راهی که این آدم پیموده، بپیمایند، یعنی ابتدا باید هزار تومان بدهند و این برگه ها را بخرند، باز هزار تومان دیگر را باید به اسم نفر اول بفرستند، هزار تومان هم برای شرکت پست کنند، سپس آن را برای اراده ی شرکت پست کنند، این آدم در این مرحله هم بهره می گیرد، چون فرد اول هر یک از این برگه ها را به هزار تومان می فروشد، قهراً هزینه ای را که قبلاً کرده بود، در می آید، قبلاً سه تومان و اندی خرج کرده بود، حالا که برگه های چهار گانه برایش آمد، هر کدام را به هزار تومان می فروشد که در مجموع می شود چهار هزار تومان. و از این راه دهانش را شیرین می کند که آنچه را هزینه کرده بود، بیشتر از آن گیرش آمد، سپس این چهار نفر باید همان راهی را که فرد اول رفته بودند، بروند، یعنی ابتدا باید هزار تومان برای نفر اول بفرستند، هزار تومان دیگر هم برای شرکت، یک تومان هم برگه را خریده بود، ضمناً خرج پست هم هست، این چهار نفر هر کدام جداگانه، پاکت می کنند و می فرستند به شرکت، شرکت همان معامله ی را که با فرد اول کرده بود، با این چهار نفر همان معامله را می کند، یعنی به هر کدام شان چهار برگ می فرستد ولذا در این روزها می بینیم که قاعده ی هرم گسترش پیدا می کند. و این چهار نفر باید هر کدام شان چهار نفر دیگر را پیدا کنند.

ص: ۳۸۸

پس هر گاه کسی بخواهد مشترک بشود، نخست باید برگی را (که اسم پنج نفر در آن نوشته شده) با هزار تومان از شرکت بخرد، برای فرد اول که اسمش در آن برگ آمده، هزار تومان دیگر بفرستد، هزار تومان دیگر هم برای خود شرکت پست کند، آنگاه مجموع مدارک را برای شرکت پست کند. فرض کنید جناب زید نفر اول است، آنها برای زید چهار برگ می

فرستند که او باید هر یکی از این برگ ها را به چهار نفر دیگر بفروشد، یعنی برای این شرکت چهار عضو دیگر پیدا کند، آن چهار نفر هم باید همان راه زید را بیمایند، یعنی هر کدام نخست باید این برگ ها را با هزار تومان از زید بخرند، سپس هزار تومان دیگر را برای نفر اول پست کنند، در مرحله ی سوم باید مبلغ هزار تومان دیگر را هم برای شرکت توسط پست بفرستند، در آخر هم مدارک و رسید آنها را برای شرکت پست کنند، وقتی که اینها مدارک را پست کردند، قهراً نفر پنجم که زید بود، نفر چهارم می شود و اینها می شوند نفر پنجم، یعنی اسم اینها در برگه نوشته می شود و می شوند نفر پنجم. این چهار نفر هر کدام باید چهار مشترک پیدا کنند، قهراً زید چهار عضو معرفی کرد، این چهار نفر هم هر کدام شان شانزده نفر پیدا کردند، چون هر کدام شان چهار تا برگ دارند، و این مسئله هم چنان پیش می رود. هر چه پیش برود، افراد جا بجا می شوند تا به مرحله ی می رسد که به ترتیب حذف بشوند، یعنی اولی حذف می شود، دومی جای او را می گیرد، او حذف می شود، سومی جای او می آید، سومی هم حذف می شود، چهارمی جایش می آید و هکذا مسئله ادامه دارد، تا اینکه نفر پنجم بشود نفر اول، و مجموع هزار تومانی که برای فرد اول می فرستند، می شود یک میلیون بیست و چهار هزار تومان. این یک شکل شرکت هرمی است، ممکن است اشکال دیگری هم داشته باشد، ولی ما می خواهیم این مسئله را از نظر شرعی مطالعه کنیم، در اسلام اقتصاد هست، اما علم الإقتصاد نیست، اقتصاد هست، چون اسلام آمده حلال و حرام را، معاملات جایز و غیر جایز را معین کند، اصول اقتصاد بشری و اسلامی را بیان کرده.

به بیان دیگر آنچه به عقل بشر نمی رسد و بشر با عقل خود توان درک آن را ندارد، در قرآن و سنت هست به نام اقتصاد، تمام مبانی اقتصاد اسلامی که الهی است، در کتاب و سنت هست، اما در کنار اقتصاد، علم الإقتصاد داریم که آن بشری است، یعنی آن را به خود بشر واگذار کرده است، مثلاً چه کنیم تا بیشتر بهره ببریم، یا چه کنیم تا کمتر ضرر کنیم، اینها علم الإقتصاد هستند، مسئله عرضه و تقاضا، اگر تقاضا بیشتر و عرضه کمتر است، موجب گرانی است، اگر عکس است، یعنی عرضه بیش از تقاضاست، در این صورت ارزانی است، مسائل علم الإقتصاد را امروز مدیران هر شرکت بدانند تا شرکت ضرر نکند، به آن می گویند علم الإقتصاد، آن را واگذار به خود بشر کرده، اسلام آنچه را که بشر درک نمی کند، بیان می کند، اما آنچه را که بشر از روی تجربه درک خواهد کرد، به خود بشر واگذار کرده و لذا در اسلام اقتصاد هست، اصول اقتصادی بشری و الهی که با فطرت مطابق می باشد، هست، ملکیت، اباحه و انواع شرکت ها هست، اما علم الإقتصاد که امروزه در دانشگاه ها می خوانند و مدیران باید آن بیاموزند تا شرکت ها ضرر نکنند و و نفع کنند، این علم البشری است و نباید خاتم الرسل آن را بیان کند، بلکه آن را واگذار به خود بشر کرده، ما عین این مسئله را در خاتمیت گفتیم که اسلام اصل ستر را بیان کرده، یعنی انسان باید ستر داشته باشد، اما اینکه کیفیت ستر چه گونه و از کدام جنس باشد، اینها را واگذار به خود بشر کرده، اسلام همیشه لب را می گوید، اما چهره، لباس، صورت را واگذار به خود جماعت کرده، اسلام روابط مسلمانان با کفار را به عنوان یک اصل گفته، یعنی فرموده باید عزت مسلمان محفوظ باشد، میزان این است که دولت اسلامی عزتش باید محفوظ باشد، ولی عزت گاهی در صلح است و گاهی در ترک ، نفرموده همیشه صلح کنید، یا همیشه قهر کنید، چون گاهی زمان و شرائط زمانی صلح را ایجاب می کند و گاهی هم زمان ایجاب می کند ترک را. در یک جمله گفته عزت باید محفوظ باشد، «ولله العزه و لرسوله و للمؤمنین». حال که این مقدمه دانسته شد که به اقتصاد اسلام، باید از نظر اقتصاد بنگریم نه از نظر علم الإقتصاد، اسلام می گوید آن درآمدی حلال است که در بر اساس کار و کوشش باشد، اسلام خیلی از کار و کوشش ترویج کرده، یعنی کمتر منبعی را پیدا می کنیم که مانند اسلام به کار و کوشش اهمیت قائل باشد و علاقه به کار و کوشش داشته باشد، من برخی از آیات و روایت را در این زمینه می خوانم که اسلام تا چه اندازه به کار و کوشش اهمیت قائل شده است.

۱- «و ليس للإنسان إلا ما سعى»، آن درآمد و سودی برای انسان حلال است که در سایه ی سعی و تلاش به دست آمده باشد، یعنی منشأ و ریشه اش سعی و کوشش انسان باشد.

۲- من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً» عمل صالح می تواند مایه ی نجات باشد.

۳- «و لكل درجات مما عملوا» درجه و مقام در دنیا و آخرت در گرو عمل است.

۴- «إن الذين آمنوا عملوا الصالحات سيهديهم ربهم بإيمانهم» باز پای عمل در میان است.

۵- «الذين آمنوا و عملوا الصالحات، سيجعل الرحمن وداً»، خیال نشود که این آیات مربوط به آخرت است، بلکه اعم است از اعمال دنیوی و اخروی، کلمه ی «وَدَّ» در این آیه به معنای محبت در دل مردم است، محبت در دل مردم فرع این است که انسان در این دنیا کاری به نفع مردم انجام داده باشد. مثلاً مسجد گوهر شاد را در مشهد مقدس یک زن ساخته و هزینه اش را پرداخت نموده، همگان نسبت به آن زن (که از تبار ایلخانی هاست) یک نوع علاقه دارند، چون مسجدی ساخته و همه در آنجا نماز می خوانند.

الف: «الكادّ لعیاله كالمجاهد فی سبیل الله» کسانی که برای به دست آوردن نفقه ی زن و بچه ی خودشان کار می کنند، همانند مجاهدان در راه خدا هستند.

ب: «المال الّمدی یطلب من فضل الله عزّ و جل ما یكلّف به عیاله أعظم در جه من المجاهد فی سبیل الله» آن کس که کار و کوشش کند تا زن و بچه را از فقر و تنگ دستی برهاند، ثوابش از ثواب جهاد فی سبیل الله بیشتر است.

ج: «إني أحب أن يتعزر الرجل حر الشمس في طلب المعشيه» من دلم می خواهد که انسان در تامین زندگی خود، گرمای آفتاب را لمس کند.

بنابراین، از مجموع آیات و روایات استفاده می شود که باید مبنای درآمد ها کار باشد. البته ممکن است گاهی از اوقات بدون کار هم یک درآمد و سودی نصیب انسان بشود، ولی باز آنهم محصول کار است، یعنی پدر و مادر انسان می میرد، چیزی به انسان می رسد، پدر و مادر کار کرده و فرزند هم جگر گوشه ی پدر و مادر است، دل شان می خواهد آنچه را که از طریق کار به دست آورده اند، به جگر گوشه ی خودشان بدهند. در آنجا هم مفتکی نیست، بلکه چون او فرزند آنان است و مورد علاقه ی شان و لذا می خواهند به او بدهند، گاهی عطیه است ولی اینها جنبه ی استثنائی دارند، اما مبنای زندگی در اسلام همان کار و کوشش است و هر درآمدی که از طریق کار و کوشش به دست می آید، آن درآمد از نظر شرع حلال و مباح است. خیلی کار در اسلام ارزشمند است، از این رو اسلام به کارگر خیلی علاقمند است و لازم می دانم در این زمینه دو روایت را متعرض بشوم:

۱- «إن رسول الله و امير المؤمنين و آبائی کلهم كانوا قد عملوا بأيديهم و هو من عمل النبيين و المرسلين و الأوصياء و الصالحين»

به موسی بن جعفر گفته شد که چرا در مزرعه ات کار می کنی؟

حضرت در جواب فرمود، این شیوه ی پدران واجداد من و انبیا و اوصیا و بندگان صالح خداست.

۲- «إن الله ليغض العبد النؤام و إن الله ييغض العبد الفارغ» خداوند بنده ی خواب آلود و بی کار را دشمن می دارد.

مردی خدمت رسول گرامی اسلام رسید و گفت فلان کس چنین است و چنان، یعنی از عبادات و نماز شب ها و راز و نیاز او صحبت به میان آورد، حضرت رو کرد به آن مرد و فرمود: زندگی آن مرد را که اداره می کند؟ در جواب گفت برادرش اداره می کند، حضرت فرمود پس برادرش از او عابدتر است.

باز در روایت داریم که مردی خدمت پیغمبر رسید، حضرت به او فرمود: آیا کاری هم بلد هستی؟ گفت: نه!

حضرت فرمود: «سقطت عن عینی» از چشمم افتادی. یعنی مؤمن باید کار بلد باشد. الآن دوباره بر می گردیم به شرکت های هرمی، آیا در این شرکت های هرمی، آن شخصی که در آخر است، و فروش ها هم بالا برود، در آخر این فرد یک میلیون و بیست و چهار هزار تومان را مالک شده، آیا روی آن کار کرده؟ کاری روی آن انجام نداده، کارش فقط این بوده که چهار نفر دیگر را به شرکت معرفی کرده است، آیا مبلغی که گیری این فرد و افراد دیگر می آید، تولید کرده اند و روی آن کار کرده اند؟ جواب منفی است، کارشان فقط معرفی افراد است، یعنی کارشان این است که پول ها را از سایر مشترکین جمع کنند، تا موقعی که هر کدام به مقصود خود برسند. البته اینها مبلغی کمی می گیرند، ممکن است این شرکت صد هزار عضو داشته باشد، هر یکی از این اعضا یک میلیون و بیست و چهار هزار تومان می برد، در حالی که شرکت به اندازه ی همه ی این اعضا گیرش می آید، چون هر عضو و مشتری، باید مبلغی را به شرکت بپردازد. فلذا این گونه شرکت های هرمی با روح اسلام و اقتصاد اسلامی سازگاری ندارد.

در نظام سابق یک چیزی رائج بود به نام: بخت آزمائی، بعضی تلاش می کردند که آن را حلال کنند، و حال آنکه آنهم باروح اسلام و اقتصاد اسلامی سازگار نیست و معنایش این است که بدون کار و تلاش، جیب مان را پر کنیم. ولذا قرآن می فرماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ... وَ الْأَزْلَامُ الْخُ»، ازلام در زمان جاهلیت خودش یک نوع بخت آزمائی بوده، منتها از آنجا که عرب ها در آن زمان، دور از فرهنگ امروزی بودند، آن را در شتر پیاده می کردند. اما تعدادی برنده بودند و برخی هم بازنده و هیچ چیزی گیرشان نمی آمد.

علاوه براین، افرادی که در این جریان برنده می شوند، آیا درآمدشان محصول کار و کوشش است یا اینکه جیب همدیگر را خالی کردن است؟ قطعاً در آخر کار یک عده جیب شان خالی و عده ی دیگر پر می شود، چه بسا بعد از آنکه این شرکت هرمی قاعده اش کمی توسعه پیدا کرد، دیگر اصلاً مشتری پیدا نشود که این برگ ها را بخرد و در وسط راه می ماند، قهراً کسانی که این برگ ها را خریده اند، جیب شان خالی می شود، یعنی اصلاً به آنان چیزی نمی رسد، یعنی وقتی دایره وسیع شد و به ده هزار یا بیست هزار رسید، گاهی افراد مشترک پیدا نمی کنند، قهراً پولی را که خرج کرده اند، در مقابل هیچ درآمدی نیست.

اشکال اول ما نسبت به شرکت های هرمی این شد که این با اصول اقتصاد اسلامی سازگار نیست.

ثانیاً: این افراد در اینجا درآمد را منهای تولید مالک می شوند و این بر خلاف اصل اسلام است، تولید و کار نیست، فقط کلاه گذاری است و جیب مردم را خالی کردن.

ثالثاً: این از قبیل اکل مال به باطل است، قرآن کریم می فرماید: «لا تأكلوا أموالكم بالباطل» ای بسبب باطل، این هم سبب باطل است، یعنی سبب باطل گاهی رشوه است، گاهی سرقت و دزدی است و گاهی شرکت هرمی، باطل، یعنی پوچ، شرکت هرمی یک کار پوچی است که کوچکترین عاید و سودی برای یک مملکت ندارد.

اگر بنا شود که در گوشه و کنار شهرها، شرکت های علم کنند و جوانان را به سوی خود بکشند، این سبب باطل است، سبب صحیح عبارتند از: بیع، تجارت، کارهای زراعی، علم و صنعت است، هیچ یک از این عناوین بر شرکت هرمی منطبق نیست، قهراً می شود سبب باطل.

رابعاً: در پشت این شرکت های هرمی، اجنبی قرار دارد تا پول مملکت را خارج کنند، اگر این شرکت ها پا بگیرد، هر روز میلیون ها «ارز» از مملکت خارج می شود بدون اینکه ما درک کنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag

ابحث ما در باره ی تقیه است و مسئله ی تقیه در فقه شیعه از جایگاه و مقام بالای بر خوردار است، اما در فقه اهل سنت بحثی بنام تقیه در کتاب های فقهی شان وجود ندارد، هر چند در کتاب های تفسیری است، آنان چندان اطلاعی به مسئله ی تقیه ندارند و لذا در باره ی تقیه بحث نکرده اند، اما در فقه شیعه، مسئله ی تقیه برای خودش مقام و مکانتی دارد.

از آنجا که مسئله ی تقیه در زمان ما مورد هجوم است، کسانی که با اینها (اهل سنت) مقداری اختلاط دارند، خورده ی که بر ما می گیرند، مسئله ی تقیه است، در حقیقت آن را یک نوع شکافی در دیوان فقه ما می دانند و می گویند این تقیه چیست که شما در فقه خود دارید، از این رو به کتاب ها و رساله های ما چندان اعتماد نمی کنند و می گویند از کجا بدانیم که آنچه در آنها نوشته شده است، عین حقیقت است و لعل شما در این کتاب ها و در این رساله ها تقیه می کنید، حتی موقعی که با آنها مذاکره می کنیم، می گویند ما نمی دانیم که آنچه شما می گویند، عین معتقد شماست یا اینکه تقیه می کنید، مرحوم کاشف الغطاء کتابی دارد بنام: «أصل الشیعه و فقهها» و در آنجا بعد از آنکه فقه شیعه را بیان می کند، می فرماید دو چیز برای ما مورد انتقاد است، یکی از آنها مسئله ی تقیه است و دیگری مسئله ی بداء، که ما مسئله ی بداء را در آخر مبحث مطلق و مقید بحث کردیم، هردوی این مسئله برای آنها مشکل است، از این رو حضرت امام (ره) در سال: ۱۳۳۳ مسئله ی تقیه را مفصلاً برای ما بحث کرد، که حتی به صورت یک رساله در آمد و من درس های ایشان را تحت رساله ی تقیه نوشته ام، در حقیقت آنچه که در این رساله می گذرد، مقداری ماخوذ از تحقیقات ایشان است و مقداری هم آنچه که به نظر من رسیده است، منتها با یک تصرفاتی، یعنی مقداری از آن کم کرده ام یا چیزی به آن افزوده ام. در هر صورت این مسئله را باید مسئله ی مهم تلقی نمود، خصوصاً اگر انسان اهل جدل با آنها باشد، بدانید که این یک نوع نقطه ضعفی است در فقه ما از نظر آنان و ما باید آن را به گونه ی بیان کنیم که این نقطه ی قوت باشد نه نقطه ی ضعف.

حال که این مقدمه فهمیده شد و دانستیم که اولاً مسئله ی تقیه در فقه اهل سنت نیست، ولی در فقه ما هست، ثانیاً این مسئله از نظر اهل سنت نقطه ی ضعف است و می گویند در کتاب های شما اعتماد نمی کنیم چون اهل تقیه هستید و ما باید به گونه ی بحث کنیم و جواب بدهیم که این نقطه ی قوت باشد نه نقطه ی ضعف. ثالثاً عرض کردیم که آنچه که در این رساله است، رساله ای است که من در سال ۱۳۳۳ نوشتم و تجدید نظر کردم، یعنی یا چیزی از آن کم کردم یا اضافه نمودم، و آن را به صورت رساله ی دیگر غیر از رساله ی حضرت امام (ره) در آمد، هر چند از بیانات ایشان استفاده کردیم. قبل از آنکه وارد اصل مسئله ی تقیه بشویم، یک تمهیدی را بحث کنیم.

و آن این است که کلمه ی «إتقی، یتقی تقیه»، حرف «تاء» در اینجا عوض از «واو» است، وقتی، یقی وقیه، هنگامی که به باب افتعال رفت، «واو» تبدیل به «یاء» می شود، إتقی، یتقی تقیه، و الا در حقیقت وقتی، یقی، وقیه است، وقتی که به باب افتعال می رود، می شود: «إتقی یتقی تقیه» وقایه به سپر می گویند، هنگامی که طرف مقابل یک شمشیری را به سوی شما متوجه می کند، شما یک سپری را می گیرید، از این رو شمشیر به سپر می خورد نه به سر شما، کأنه آدم تقیه ای، یعنی آدمی که تقیه می کند، این تقیه یک سپری است در مقابل ضرری که از ناحیه ی دشمن متوجه انسان می شود. به وسیله ی این تقیه، ضررها را از خودش دفع می کند، کأنه تقیه یک وقایه و سپری است در مقابل ضرر های دشمن، چون اگر دشمن عقیده و نیت را بفهمد، مرا آزار می دهد، در حقیقت تقیه را سپر می کنم تا نفهمد و بدینوسیله من از آزار او در امان باشم.

تقیه از مفاهیم ذات الإضافة است، فہرا متقی لازم است و «متقا منہ»، و مورد تقیہ لازم است، متقی آن کس است کہ سپر بہ سر می گیرد، کہ یا نبی است (بنابراینکہ بر نبی ہم تقیہ است) یا امام معصوم است و یا مسلم شیعہ است و یا مسلم سنی، در حقیقت متقی یا فرد معصوم است یا فرد غیر معصوم، «متقا منہ» مخالف است، مخالف ہم ذی مراتب است، گاهی «متقا منہ» کافر است و گاهی «متقا منہ» مسلمان سنی است و گاهی «متقا منہ» مسلمان شیعی می باشد، مثلاً در زمان طاغوت و شاہ کسانی کہ منبر می رفتند، «متقا منہ» شان شاہ و نظام طاغوت بود کہ بہ ظاہر شیعہ بودند و لذا وعاظ تقیہ می کردند و در لفافہ حرف می زدند، مورد تقیہ یا عقاید است یا احکام. پس ما ہم تقیہ را ہم از نظر لغت معنا کردیم و ہم گفتیم کہ تقیہ از مفاهیم ذات الإضافة است، یک طرفش آن کس است کہ تقیہ می کند، یک طرفش ہم آن کس است کہ از او تقیہ می کنیم، طرف سومش مورد تقیہ است، این مفهوم ذات الإضافة است، چهارم این است کہ غرض از تقیہ چیست؟ غرض این است کہ یا جانم یا عرضم و یا مالم محفوظ بماند، پس ما در اینجا چہار چیز داریم: الف: متقی، ب: «متقا منہ»، ج: مورد تقیہ، د: غرض و غایت، غرض همان حفظ نفس و نفیس است، نفس عبارت است از جان انسان، نفیس ہم عبارت است از عرض و مال. و من در یک ہمایشی گفتیم کہ التقیہ سلاح الضعیف، تقیہ سلاح ضعیف است، یعنی آدمی کہ ضعیف است و در مقابل دشمن قوی قرار گرفته است، اسلحہ ی او تقیہ است و اگر قوت و ضعفی در میان نباشد، تقیہ معنا ندارد و از این تعبیر من خیلی خوش شان آمدہ بود، آدم ناتوانی است برای حفظ جان، مال و عرض خود از این سلاح تقیہ استفادہ می کند، اگر این اسلحہ را بہ کار نبرد، دشمن تمام ہستی او را از بین می برد.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید، تقیه جنبه ی منفی و سلبی هم دارد، بالأخره حقیقت روشن نمی شود، حتی امام که تقیه می کند، گاهی یک جهات و بار منفی دارد و آن اینکه طرف واقع را نمی فهمد.

قلت: درست است که تقیه جنبه ی منفی و سلبی هم دارد، ولی باید دانست که موجب و مسبب آن کسیت؟ موجب و مسبب آن، کسی است که ما را وادار به تقیه می کند، وزر و بالش به گردن او است، چون اگر آزادی در کار باشد و آزادی مصادره نشود، چرا انسان تقیه کند، بنابر این در تقیه یک جهات منفی و سلبی در کار است و آن اینکه واقعاً انسان نتواند حرف دل خود را بزند بلکه حرفی را بزند که طرف خوشش بیاید، این از نظر اخلاقی بار منفی دارد، منتها وزر و گناه آن به گردن کسی است که ما را وادار به تقیه کرده است. ولی باید دانست از آن زمانی که بشر عاقل بوده، همیشه افراد ضعیف در مقابل قوی، تقیه می کردند، هذا هو مؤمن آل فرعون، قرآن می فرماید: «و قال رجل من آل فرعون یکنم إیمانہ أتقتلون رجلاً أن یقول ربی الله و قد جاءکم بالبینات من ربکم و إن یک کاذباً فعلیه کذبه و إن یک صادقاً یصّبکم بعض الذی یصدکم إن الله لا یهدی من هو مسرف کذاب» غافر: ۲۸. جمع شدند که در باره ی موسی چه کنند؟ نظر این شد که موسی را به قتل برسانند، یکی از میان آنها برخواست چرا او را می کشید، اگر او راست بگوید، ممکن است ضررش پای شما را هم بگیرد، اگر دروغگو باشد، ضررش فقط پای خودش را می گیرد، پس چرا او را می کشید، آدم مؤمنی که در در بار فرعون است و ضعیف بود، از طرفی هم مقامی دارد و نمی تواند آشکار را بگوید که من مومن و موحدم، ناچار است که یک سپری برای خودش درست کند تا بدین وسیله جان، عرض و مالش را از شر دشمن حفظ کند، تاریخ نشان می دهد که همیشه افراد ضعیف در مقابل قوی، سلاح شان تقیه بوده است: التقیه سلاح الضعیف.

شما داستان عمار را در نظر بگیرید، جناب عمار جوان قوی و نیرومند بود و در مکه زندگی می کرد، ایشان پدری دارد به نام یاسر، مادری دارد بنام سمیه، هر سه را گرفتند و به آنان گفتند که از پیغمبر اکرم تبری بجوید، پدر و مادر تبری نجسند و کشته شدند، ولی عمار تبری جسته و لذا کشته نشد، از طرفی جوان بود و هم بازی جوانان قریش بود فلذا جوان های قریش او را آزد کردند، گریه کنان نزد پیغمبر اکرم آمد و گفت وای بر من که کافر شدم، حضرت به او فرمود که در قلب ایمان داری، گفت آری، فرمود اشکالی ندارد، «فإن عادوا فعد» تاریخ نشان می دهد که تقیه سلاح ضعیف است، قبل از آنکه شیعه در دنیا متولد بشود، تقیه در میان اقوام و ملل بوده است، یعنی آدم های ضعیف در مواقع خاصی از انسان های قوی تقیه می کردند. و لذا باید اینها را هنگامی که مناظره می کنید، بیان کنید. در زمان مأمون عباسی یک مسئله مطرح شد به نام اینکه آیا قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق، این یک مسئله بسیار پوچ و در عین حال پیچیده است، این مسئله را مسیحی ها آوردند و در میان مسلمانان مطرح کردند، تاریخچه اش را من در کتاب «بحوث فی الملل و النحل» بیان کرده ام که این مسئله از کجا آمد و در میان مسلمین مطرح شد، در دربار بنی عباس مسیحیان به عنوان طیب کار می کردند و لذا این مسئله را مطرح کردند که: هل کلمه الله قدیم أو حادث مخلوق أو غیر مخلوق؟ احمد بن حنبل و همه ی محدثین گفتند نمی توانیم بگوییم که: القرآن مخلوق، بلکه باید بگوییم القرآن غیر مخلوق، معتزله که مأمون هم جزو آنها بود، اصرار داشتند که القرآن مخلوق، یعنی ما سوی الله مخلوق است، چون اگر قرآن مخلوق نباشد، یلزم تعدد القدمات بتعدد حروف القرآن، لازم می آید که هزاران قدیم در دنیا باشد، معزله اصرار داشتند که قرآن مخلوق است «هل من خالق غیر الله» و این مخلوق است، حالا مسئله کجاست؟ اصلاً یک نفر عاقل در آنجا نبود که این مسئله را در آنجا بشکافد. همین طور مجمل و مهمل بحث می کردند، یک نفر نبود که بگوید آیا مراد شما از مخلوق به معنای مختلق است، القرآن مخلوق، یعنی مختلق، کما اینکه در زمان پیغمبر اکرم به ایشان گفتند که قرآن مختلق است، یعنی ساخته ی خود پیغمبر اکرم است، اگر مراد از مخلوق همان مختلق باشد، یعنی پیغمبر آن را ساخته است، ابتدا قرآن مخلوق نیست، اگر مخلوق به معنای مختلق باشد، «إن هذا إله قول مختلق» سوره ی قیامت، اگر مخلوق به معنای مختلق باشد، به این معنا که فکر پیغمبر، قرآن را ساخته است، حتماً این قرآن مخلوق نیست، اما اگر مراد از «مخلوق» این باشد که این کلمات، این مفاهیم و این معانی از ناحیه ی حق تعالی ایجاد شده است و از طریق جبرئیل به ما رسیده است. اگر این باشد، قرآن حتماً مخلوق است، مسئله مبهم بود، خیلی در یک محیط آلوده و بدون فهم بحث می کردند، فلذا رئیس شهربانی بغداد بیست و چهار یا بیست و هفت محدث را احضار کرد و گفت نامه از طرف خلیفه رسیده است که از شما اقرار بگیرم که بگویید: القرآن مخلوق، بیست و چهار نفر گفتند مسئله همان است که شما می گوید، همه آنها اقرار کردند و تقیه نمودند و چهار نفر دیگر باقی ماند و بنا شد که آنها دست بسته در دربار مأمون فرستاده شود، فردایش دو نفر دیگر هم گفتند که القرآن مخلوق و تقیه کردند، این همه تقیه که شما بر سر ما می کوید، و حال آنکه بیست و هشت نفر از پیشوایان و پیش گامان شما با اینکه عقیده ی شان این بود که قرآن مخلوق نیست، گفتند مخلوق است و تقیه کردند، احمد بن حنبل کتابی در عقاید اهل سنت دارد، شماره بندی کرده و یکی از آنها این است که القرآن غیر مخلوق و می گوید هر کس بگوید قرآن مخلوق است، کافر است و حتی هر کس آن دیگری را که گفته است قرآن مخلوق است، تکفیر نکند، او هم کافر است، همه تقیه کردند به جز دو نفر، که یکی از آنها احمد بن حنبل بود و رفیقش، موقعی که آنها را به شام فرستاد و در نیمه ی راه مرگ مأمون به گوش اینها رسید و اینها آزاد شدند، بنابراین، تاریخ بشریت نشان می دهد که منهای شیعه، افراد ضعیف و

ناتوان در مقابل قوی و بی رحم همیشه به تقیه پناه می بردند، داستان مؤمن آل فرعون شاهد این مسئله است، داستان عمار یاسر نیز شاهد دیگری است، این داستان محدثین دوران مامون است که قائل به عدم مخلوق بودن قرآن بودند، ولی از روی تقیه گفتند که قرآن مخلوق است، الآن هم علمای اهل سنت از دولت های خودشان تقیه می کنند. بنابراین، مسئله ی تقیه فقط شکافی در دیورا فقه ما نیست، بلکه دیوار فقه ما یک دیوار محکم و رفیع است، بلکه این مسئله یک مسئله ای است که در قرآن و تاریخ است و در زمان ما نیز است، ما هنگامی که بینیم در خطر هستیم، تقیه می کنیم و در غیر این صورت تقیه نمی کنیم، و اگر در جایی هم تقیه می کنیم، وزر و ضررش متوجه ما نیست بلکه متوجه کسانی است که ما را وادار به تقیه می کنند. بنابراین، اگر تقیه یک سنت رایج در میان نوع بشر است، شیعه اکثر ابتلاء به تقیه است، منتها با این تفاوت که تقیه آنها کمتر است، اما تقیه ما بیشتر است، البته این در زمانی بود که برای شیعه دولتی در کار نبود، همیشه در کنار هم زندگی می کردند و دولت هم از آن آنها بود، شیعه هیچ نوع رسمیت نداشت، ولذا شیعه اکثر ابتلاء بوده و الا تقیه یک مسئله عمومی و جهانی بوده است، ابن السکیت از اصحاب امام هادی علیه السلام است و از اعلام علم ادب می باشد، یعنی اگر ادبیات عرب را چند نفر پایه گذاری کرده باشند، یکی از آنها ابن السکیت است، ایشان کتابی دارد به نام: اصلاح المنطق، مراد از منطق، منطق اصطلاحی نیست بلکه مراد از منطق، همان حرف زدن است، ایشان اغلاط ادبیات عرب را در آن کتاب بیان کرده است. متوکل عباسی ایشان را در بغداد معلم دو بچه ی خودش قرار داد و گفت اینها را درس بده، متوکل از نصیب است، یعنی مامون و امین نصیب نبودند، ولی متوکل از نصیب بود و به وسیله ی پسرش کشته شد، روزی متوکل رو به ابن السکیت کرد و گفت آیا حسن و حسین افضل است یا فرزندان من، در جواب متوکل گفت: خادم آنها که قمبر بود، از دو فرزند شما بهتر است تا چه رسد به حسن و حسین علیهما السلام، شیعه یک چنین ابتلای داشته است، مدرسی درس می دهد و به او پیشنهاد می شود که بگوید که فرزندان من از حسن و حسین فاطمه علیهم السلام بهتر است و در نتیجه زبانش را از کامش بیرون می آورند. آیا در یک چنین شرائط، ایجاب نمی کند که شیعه تقیه کند.

ابن ابی الحدید می گوید معاویه بخش نامه کرد که هر کس ولای و محبت علی علیه السلام در دل او است و معروف به شیعه ی علی علیه السلام است، او را بکشید و خانه اش را به روی او خراب کنید، در بخش نامه ی دیگرش می گوید حقوق آنها را از بیت المال قطع کنید و شهادت آنها را نپذیرید، که اولی شدید اللحن تر و تند تر است و دومی یک کمی ملایم تر می باشد، حیات شیعه در زمان ائمه ی اهل بیت علیهم السلام چنین بوده، آیا در یک چنین شرایطی نباید انسان تقیه کند.

البته بعدا خواهیم گفت که امام علیه السلام از خودش تقیه نمی کرد، بلکه بخاطر مستمع تقیه می کرد و یکی از اشتباهات ما این است که بگوییم امام علیه السلام برای خودش تقیه می کرده، امام مقام عالی داشت، فقیه بود، بر تر از ابوحنیفه و او زاعی، هر گز اجازه نمی داد که خودش تقیه کند، تقیه اش برای مستمع بوده است نه برای خودش، خودش ارفع از این بوده است که تقیه کند مگر در مسائل سیاسی. مثل اینکه خلیفه بگوید فلان روز عید است و اگر حضرت تقیه نمی کرد، دچار مشکلات می شد. در مسائل علمی امام برای خودش تقیه نمی کرد، بلکه برای مستمع تقیه می کرد، مگر اینکه مسئله، یک مسئله ی سیاسی باشد. من این دو تا شعر را می خوانم و شما آن را معنا کنید:

أكلّ أوان للنبی محمّد

قتیل زکّی بالدماء مضرج

بنی المصطفی کم یا کل الناس شلوکم

لبلواکم عمّا قلیل مفرّج

أبعد المکتی بالحسین شهید کم

بنابراین، همه ی اقوام و ملل تقیه می کنند، حتی سنی ها (که بخاطر تقیه به ما اعتراض می کنند و خورده می گیرند) خود شان تقیه می کنند، مرحوم علامه سید هبه الدین شهرستانی که متولد ۱۳۰۱ قمری است و متوفای ۱۳۸۶ قمری می باشد، از علمای روشن بین و از شاگردان آخوند است و از کتاب های ایشان که جهان را تکان داد، کتاب «الهیئه و الإسلام» است، قبلاً هیئت پطلمیوس در جهان حاکم بود و الآن آن هیئت باطل شده و ایشان در این کتاب خود ثابت کرده است که اسلام با هیئت امروزی سازگار است و موافق، نه با هیئت پطلمیوس. مرحوم شیخ محمد سماوی تقریظ بر این کتاب نوشته است در سه تا شعر، این کتاب به فارسی هم ترجمه شده است، در مصر و کشور های دیگر مورد استقبال قرار گرفت، چون همیشه مورد هجوم بود که قرآن و سنت بر اساس هیئت پطلمیوس است و هیئت پطلمیوس باطل شده، و این خودش در حقیقت یک اشکال بر قرآن و سنت بود و ایشان در این کتاب ثابت کرد که قرآن و سنت با هیئت امروزی موافق است نه با هیئت پطلمیوس، ایشان پاورقی های دارد بر کتاب مرحوم شیخ مفید، مرحوم مفید کتابی دارد که در واقع شرح عقاید صدوق دارد، مرحوم هبه الدین یک پاورقی های بر این کتاب زده، در قدیم الأيام دیده بودم که ایشان در باره ی تقیه بحث کرده و لذا می خواهم عبارت این مرد بزرگ را بخوانم.

قال العلامة السید الهبه الدین شهرستانی: إن التقیه شعار کلّ ضعیف مسلوب الحریه. إن الشیعه قد اشتهرت بالتقیه أكثر من غیرها، لأنها منیت باستمرار اضغظ علیها أكثر من أیه أمه آخری، فکانت مسلوبه الحریه فی عهد الدوله الامویه کله، و فی عهد العباسیین علی طولها، و فی أكثر أيام الدوله العثمانیه، و لآجله استشعروا بشعار التقیه أكثر من ای قوم، و لما کانت الشیعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها فی قسم مهم من الاعتقادات فی فقه الدین، و فی کثیر من الأحکام الفقهیّه، و المخالفه لها فی قسم مهم من الاعتقادات فی فقه الدین، و فی کثیر من الأحکام الفقهیّه، و المخالفه تستجلب المخالفه بالطبع رقابه و حزاره فی النفوس و قد یجرّ إلی اضطهاد أقوى الحزین لأضعفه او إخراج الاعزم منهما الأذل كما یتلوه علینا التاریخ، و تصدّقه التجارب، لذلك أضحت الشیعه الأئمه من آل البیت مضطره فی أكثر الأحيان إلی کتمان ما تختصّ به من عاده أو عقیده أو فتوی أو کتاب أو غیر ذلك، یتغی بهذا الکتمان صیانه النفس و النفیس، و المحافظه علی الوداد و الأخوه مع سائر إخوانهم المسلمین، لئلا تنشق عصا الطاعه، و لکی لا یحسّ الکفار بوجود اختلاف ما فی المجتمع الإسلامی فیوسوع الخلاف بین الأئمه المحمّديه.

لهذه الغايات الزيهه كانت الشيعة تستعمل التقيه و تحافظ على وفاقها فى الظاهر مع الطوائف الأخرى، متبعه فى ذلك سيره الأئمه من آل محمّد و أحكامهم الصارمه حول وجوب التقيه من قبيل: «التقيه دينى و دين آبائى»، إذ أن، دين الله يمشى على سنّه التقيه لمسلوبى الحريه، دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم.

روى عن صادق آل البيت عليه السلام فى الأثر الصحيح: «التقيه دينى و دين آبائى» و غير ان التقيه لها شروط و احكام أوضحها العلماء فى كتبهم الفقهيّه. أوائل المقالات: ۹۶ - ۹۷، قسم التعليقه.

لقد كانت التقيه شعارا لآل البيت عليه السلام دفعا للضرر عنهم، و عن أتباعهم، وحقنا لدمائهم، و استصلاحا لحال المسلمين، و جمعا لكلمتهم، و لَمّا لشعثهم، و ما زالت سمه تعرف بها الإماميه دون غيرها من الطوائف و الأمام، و كلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابّد أن يتكتم و يتقى مواضع الخطر. و هذا أمر تقتضيه فطره العقول.

متن درس خارج فقه حضرت آيت الله جعفر سبحانى - يكشنبه ۱۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag

همان گونه كه قبلا گفتيم، يكي از اشكالاتى كه در طول تاريخ به شيعه گرفته اند، اين است كه شيعه معتقد به تقيه است، گوياء يك گناه كبيره اى است كه شيعه اماميه در طول زمان مرتكب شده اند، مرحوم كاشف الغطاء در كتاب «أصل الشيعة و فقهم» بعد از آنكه عقايد شيعه را مى نويسد، مى گويد بر شيعه دو اشكال گرفته اند، يكي اينكه شيعه معتقد به تقيه است، ديگرى اينكه شيعه قائل به مسئله ي «بداء» مى باشد. از نظر فقهي به مسئله ي متعه و نكاح موقت ايراد گرفته اند.

ص: ۴۰۲

ما در پاسخ آنها مى گوئيم كه آنها از دور دست بر آتش دارند، به بيان ديگر اگر آنان در طول زمان همان گرفتارى شيعه را داشتند، هرگز يك چنين اشكالى را بر شيعه نمى گرفتند، شيعه در طول زمان در اقليت بوده اند و گرفتاريهاى داشته اند، در چنين شرائطى ائمه ي اهل بيت عليهم السلام تعبير هاى زبائى دارند و در برخى آنها مى فرمايند: «التقيه ترس المؤمن» كلمه ي «ترس» به ضم تاء و سكون راء» عبارت است از سپر يا زره، و ما در فقه كلمه ي «ترس» را داريم، يعنى فقها در كتاب جهاد مسئله ي «ترس» را آورده اند مانند: «لو ترس الكفار بالمسلمين»، يعنى هرگاه كفار با مسلمين در حال جنگ باشند و تعدادى از مسلمنان را به اسارت بگيرند و اساراي مسلمان را در صف مقدم جبهه قرار بدهند، تا مسلمنان به خاطر آنان نتوانند به سوى كفار تير اندازى كنند، به اين مى گوئند: «ترس»، آيا در چنين موقعيتى مى شود مسلمنان اسير را كه به عنوان سپر براى كفار قرار گرفته اند، كشت يا نه؟ اين مسئله در كتاب جهاد مورد بحث قرار گرفته است و بايد به آنجا رجوع نمود، در مانحن فيه هم ائمه ي اهل البيت عليهم السلام مى فرمايند: «التقيه ترس المؤمن» ترس، عبارت است از وقايه، اگر روى سر قرار بگيرد، به آن سپر مى گوئند، و اگر در بدن باشد، به آن مى گوئند: «زره».

در هر صورت، تقيه نشان مى دهد كه يك شر و ضررى وجود دارد كه متوجه شيعه ي اماميه است و اگر بخواهد اين شر و ضرر را از خودش دفع كند، يك وقايه و سپر لازم دارد، وقايه اش همان تقيه است، يا تقيه ي زبائى است يعنى از نظر زبان و

لسان با دشمن همراهی می کند و یا تقیه ی عملی است، البته در جایی که احتیاج به عمل دارد. این تعبیر در دو روایت آمده است:

ص: ۴۰۳

والذى يرشدك إلى ما ذكرنا هو أن أئمة أهل البيت عليهم السلام عبروا في غير واحد من الروايات ، عن التقيه بأنّها:

۱- « جَنَّةُ الْمُؤْمِنِ وَ حِرْزُهُ وَ تَرْسُهُ وَ حَصْنُهُ » ، وَ الْجَنَّةُ هُوَ مَا يَدْفَعُ بِهِ الْمُحَارِبُ ضَرْبَاتِ الْعَدُوِّ.

کلمه ی «جَنَّة» به معنای سپر است، حرز هم به جا و مکانی می گویند که انسان را محفوظ نگه می دارد، لفظ «ترس» هم عبارت است از: سپر یا زره، کلمه ی «حصن» به معنا قلعه است. این تعبیر های ائمه ی ما اشکالات آنها را دفع می کند، یعنی ما ابتداء سراغ تقيه نرفتیم، بلکه شر و ضرری متوجه ما شده و ما خواستیم به وسیله ی تقيه خود را در امان نگهداریم.

۲- روى الكلینى عن محمد بن مروان، عن أبى عبد الله عليه السلام قال « كان أبى (امام باقر عليه السلام) يقول: « و أى شىء أقرّ لعینى من التقيه، إنَّ التقيه جَنَّةُ الْمُؤْمِنِ » الوسائل: ج ۱۱ ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى، الحديث: ۵،

۳- وروى أيضاً عن عبد الله بن أبى يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: « التقيه ترس المؤمن ، و التقيه حرز المؤمن ». نفس المصدر، الحديث: ۷.

۴- وروى أيضاً عن حريز عن أبى عبد الله قال: « التقيه ترس الله بينه و بين خلقه ». نفس المصدر ، الحديث: ۱۳.

و هذه الروايات تدلّ على أنّ التقيه كانت سلاح المظلومين المضطهدين فى مقابل الأسلحة التاكة التى تتوارد عليهم يوماً بعد يوم، فلم يكن لهم محيص إلّا اللجوء إليها.

در زمان سابق در هر ده و روستایی یک قلعه درست می کردند، هر گاه دشمن می آمد، همگان در قلعه می رفتند و از بالای بام قلعه در مقابل دشمن دفاع می کردند، مسلمانان هم بخاطر اختلاف کلمه، هرچند گاهی به شیعه حمله می کردند، آنان ناچار بودند که خود شان را در قلعه ای بنام تقيه حفظ کنند.

۵- روی الشیخ الطوسی بسنده عن الأمام الصادق علیه السلام، قال: « لیس منا من لم یلزم التقیه، و یصوننا عن سفله الرعیه »

این روایت در واقع تفسیر به باطن است، جماعتی خدمت ذوالقرنین آمدند و گفتند: جناب ذوالقرنین! بین ما و بین یاجوج و مأجوج، یک سدی درست کن، چون هر کدام در یک طرف کوه زندگی می کردند و بین این کوه یک گردنه ای وجود داشت که لشکر یاجوج و مأجوج از این گردنه می آمدند و شرقی ها را غارت می کردند و سپس بر می گشتند، از این رو از ذوالقرنین خواستند که بین آنها و لشکر یاجوج و مأجوج یک سدی درست کند تا آنها نتوانند به این طرف بیایند، این منطوق آیه است، امام صادق علیه السلام این را تفسیر به باطن می کند و می فرماید بین شیعه و بین این جماعت، تقیه نقش همان سدی را دارد که ذوالقرنین درست کرده بود، البته این تفسیر، تفسیر به باطن است یا یک نوع برداشت از آیه است، چون آیه در باره ی تقیه نیست، حضرت با این تفسیر خودش خواسته به شیعه بفرماید همانطور که ذوالقرنین برای حفظ جان شرقی ها از هجوم لشکر «یاجوج و مأجوج» سدی درست کرد، شما هم از طریق تقیه بین خود و آنها سدی ایجاد کنید تا بر شما مسلط نشوند.

فالإنسان الساقط غیر المتخلق بأخلاق القرآن و السنه یكون جریئاً بالنسبه إلى المخالف دون أن یراعی الحدود فلذلك أمر أئمه أهل البیت علیهم السلام بلزوم الأخذ بالتقیه.

تا اینجا بیان اول تمام شد که می گفت تقیه یکنوع حرز و ترس است در مقابل مخالف.

۶- يقول المفضل: سألت الصادق عن قوله: «أجعل بينكم وبينهم ردماً» كلمة ي «ردم» در این آیه به معنای سدّ است. قال: التقيه «فما استطاعوا أن يظهروه و استطاعوا له نقباً» قال: إذا عملت بالتقيه لم يقدرُوا لك على حيله، و هو الحصن الحصين، و صار بينك و بين أعداء الله سدّاً لا يستطيعون له نقباً»

ما به این می گوئیم تفسیر به باطن، البته تفسیر به باطن، کار غیر معصوم نیست بلکه کار معصوم است و معصوم یک چنین حقی دارد که تفسیر به باطن کند، چون او از باطن قرآن آگاه است.

و قد انتقل الإمام من قصّه ذی القرنین حیث إنّه عمل سدّاً بین المستضعفین و المستکبرین (یا جوج و مأجوج) إلى مسأله دینیه و اجتماعیه هی أن شیعه أهل البيت مازالوا معرضین لهجمات المخالفین فالذی یحمیهم من شرور الأعداء هو التقيه، أی المماشاه معهم فی اللسان و الموافقه فی العمل حتّى لا یثوروا علیهم إلى غیر ذلك من الروایات التی تصور التقيه بصور مختلفه حتی یقف الإنسان الواعی علی أن الشیعه لم یطرقوا باب التقيه مختارین و انما ألجؤا و اضطروا إلى الدخول فی ذلك الحصن یاذن من الله سبحانه. مقدمه ای که می خواستیم بیان کنیم تمام شد، یعنی در این مقدمه گفتیم که ما اهل تقيه نیستیم، بلکه شما (اهل سنت) ما را وادار به تقيه کردید و شواهدی هم برای آن بیان کردیم و نیز افزودیم که تقيه یک مسئله ی فطری تمام بشر است، یعنی هر انسان ضعیف و ناتوانی در هر جای جهان که باشد، در مقابل انسان های قوی به تقيه پناه می برد و لذا این اختصاص به شیعه ندارد.

قرآن کریم تقیه را در دو مورد مطرح کرده است، از این معلوم می شود که تقیه یک مسئله ی مهم بوده که قرآن آن را مطرح کرده است، یکی مسئله ی عمار یاسر است، دیگری هم مسئله ی مؤمن آل فرعون، تا بعدا ببینیم که پیغمبر اکرم در کجا مطرح کرده است؟

اما داستان عمار یاسر، این است که قرآن می فرماید:

قال سبحانه: (من كفر بالله من بعد إيمانه، خبرش حذف شده و شاید خبرش این چنین بوده که: فعليه لعنة الله أو فعليه غضب الله إلّا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرّح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله و لهم عذاب عظيم) النحل: ۱۰۶، مگر آن آدمی که کافر بشود، منتها کافر لسانی و زبانی بشود نه کافر قلبی، اما آنکس که هم لسانا و زبانا کافر است و هم قلبا و باطنا، فعليهم غضب من الله و لهم عذاب عظيم. تقریبا همه ی مفسرین می گویند شأن نزول این آیه عمار یاسر است، کفار قریش عمار را با پدر و مادرش و عده ای دیگر گرفتند و مورد شکنجه و آزار قرار دادند و گویا در تاریخ آمده است که سیم ها را در آتش داغ و سرخ می کردند و ران آنها را هم با چاقو می بریدند، آنگاه سیم سرخ شده را در لابلا ی بریدگی ران آنها می گذاشتند تا از اسلام بر گردند و از رسول اکرم تبری بجویند، سمیه و یاسر بر نگشتند و در اثر شکنجه کشته شدند، اما عمار به خواسته ی آنها تن داد، داستان عمار در مکه معروف شد که از دینش بر گشته است، از این رو عمار گریه کنان خدمت پیغمبر آمد و گفت مرا مجبور کردند و من در قلب مؤمن به شما و دین شما هستم و فقط لسانا خواسته ی آنها را اجابت کردم، الآن تکلیف من چیست؟ حضرت اشک چشمان عمار را پاک کرد و فرمود سر تا پای عمار یاسر ایمان است، این نوع تکلم به کفر در حالی که قلبا مومن باشد، سبب کفر نمی شود و لذا حضرت به او فرمود که اگر بار دیگر هم ترا گرفتند از تو یک چنین چیزی خواستند، خواسته ی آنها را اجابت کن. یعنی کلمه ی کفر را به زبان جاری کن، تقریبا همه مفسرین این را گفته اند، بدون اینکه بگویند تقیه نفاق است، و حال آنکه شیعه را متهم به نفاق می کنند، چون شیعه معتقد به تقیه است، یعنی در زبان چیزی می گویند که در قلب به آن معتقد نیستند، ما از آنها سوال می کنیم که در مورد عمار چه می گویند، چون ایشان هم تقیه نموده است؟!

ترى أنه سبحانه يسمح للمكره إظهار الكفر كرهاً و مجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان و قبل أن نذكر بعض كلمات المفسرين نذكر شأن نزول الآية .

١. ذكر المفسرون أن الآية نزلت في جماعه أكرهوا على الكفر، و هم عمار و أبوه ياسر و أمه سميه ، و قتل الأبوان لأنهما لم يظهر الكفر و لم ينالا- (فحش ندادند، نال، یعنی فحش داد) من النبي و أعطاهم عمار ما أرادوا منه فأطلقوه، ثم أخبر عمار بذلك رسول الله ، و انتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم : كفر عمار ، فقال رسول الله : « كلاً إن عماراً ملئ إيماناً من قرنه إلى قدمه، و اختلط الإيمان بلحمه و دمه»، و في ذلك نزلت الآية ، و كان عمار يبكي ، فجعل رسول الله يمسح عينيه و يقول : « إن عادوا لك فعد لهم بما قلت» الطبرسي، مجمع البيان،:٣/٣٨٨.

٢. قال القرطبي: قال الحسن: التقية جائزه للإنسان إلى يوم القيامة ف ثم قال: أجمع أهل العلم على أن من أكره على الكفر حتى خشى عى نفسه القتل، إنّه لا- إثم عليه إن كفر و قبله مطمئن بالإيمان و لا- تبين منه زوجته و لا- يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك و الكوفيين و الشافعي.

٣. قال ابن كثير في تفسير قوله: (إلما من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان): إنه استثناء ممن كفر بلسانه و وافق المشركين بلفظه مكرهاً لما ناله من ضرب و أذى و قلبه يأبى ما يقول و هو مطمئن بالإيمان بالله و الرسوله .

الآيه الثانيه : قال سبحانه : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقاه و يحذركم الله نفسه و إلى الله المصير) آل عمران:٢٨.

مومنین حق ندارند که کافرین را اولیا و صاحب اختیار خود بگیرند، مگر اینکه از روی تقیه باشد. مفسرن اهل سنت می گویند این تقیه، از نوع تقیه ی لسانی و زبانی است، یا تقیه ی عملی است، گاهی از اوقات ناچاریم که برای دفع دشمن تقیه ی عملی کنیم، آنها که می گویند مراد تقیه ی لسانی است، در حقیقت می خواهند یک نوع تعریض به شیعه کنند که آیه می گوید زبانا و لسانا تقیه کنید و حال آنکه شیعه عملا تقیه می کنند، ولی ما می گوییم این گونه نیست بلکه آیه می گوید گاهی تقیه زبانا است اگر مشکل و خطر با زبان حل بشود و گاهی تقیه عملا است، مثل اینکه انسان در بلاد کفار زندگی می کنند و باید به کفار رأی بدهد و ...، در غیر این صورت متضرر می شود. بنابراین، هم تقیه ی لسانی را می گیرد و هم تقیه ی عملی را.

قال الطبری: «إلما أن تتقوا منهم تقاه» قال أبو العالیه: التقیه باللسان، و لیس بالعمل، حدثت عن الحسن قال: سمعت أبا معاذ قال: أخبرنا عبید قال: سمعت الضحاک يقول فی قوله تعالی: (إلا أن تتقوا منهم تقاه) قال: التقیه باللسان من حمل علی أمر یتکلم به وهو لله معصیه فتکلم مخافه علی نفسه (و قلبه مطمئن بالإیمان) فلا إثم علیه إنما التقیه باللسان.

من این کلمه را دو جور معنا می کنم و می گویم نظر این آدم، تعریض به شیعه نیست، بلکه می خواهد بگوید تقیه لسانی باشد نه قلبی. یعنی قلبی نباشد، اگر مرادش این باشد، ما نیز همین را می گوییم، یعنی تقیه مرکزش لسان است نه قلب. اما اگر مرادش این باشد که باید تقیه از حد لسان بیرون نرود و به مرحله ی عمل نرسد، ما با این نظرش موافق نیستیم.

و قوله « التقيه باللسان و ليس بالعمل » فيما إذا كان اظهار الولايه بهم كافياً فى دفع الشر ، و اما إذا توقف دفع الأذى على عمل ايجابى يدلّ على و لائه لهم فيجب حفظاً للنفس و النفس. و لعل التأكيد على اللسان، لأجل الحذر عن الولاء قلباً و جناناً.

و قد استنبط العلماء من هذه الآيه جواز التقيه بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق ، لأجل التوقى من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس، أو العرض، أو الحال.

فمن نطق بكلمه الكفر مكرهاً وقايه لنفسه من الهلاك ، و قلبه مطمئن بالإيمان، لا يكون كافراً بل يعذر كما فعل عمار بن ياسر حين أكرهته قريش على الكفر فوافقها مكرهاً و قلبه مطمئن بالإيمان.

برای اینکه آقایان بدانند که ما در این نظر و فکر تنها نیستیم، از دو نفر شاهد آوردم، که یکی از آنها آلوسی است، ایشان تفسیری دارد به نام: «روح المعانی، آلوسی در سال: ۱۲۷۰ قمری در بغداد فوت کرده است، شاهد دیگر از جمال الدین القاسمی آوردم، ایشان در سال: ۱۳۳۳ قمری (۹۷ سال قبل) فوت کرده، او کتابی دارد به نام: «محاسن التأویل»، این دو نفر، آیه مبارکه را بر تقيه تطبیق کرده اند و این دو نفر در جامعه ی اهل سنت برای خود شان مقامی دارند.

در اینجا يك سؤال است که اهل سنت می کنند و می گویند: این آیات ارتباطی به شما (شیعه) ندارد، چون این آیات می گویند که مسلمان باید از کافر تقيه کند نه مسلمان از مسلمان، و حال آنکه شیعه از مسلمان تقيه می کند که اهل سنت باشد.

در جواب خواهیم گفت که شافعی می گوید اگر حال مسلمان با حال کافر یکسان شد، یعنی اگر سلطان مسلم همانند سلطان کافر مسلمانان را اذیت کرد، مسلمان حق دارد که از سلطان مسلمان تقیه کند. ولذا در جواب خواهیم گفت که هر چند آیه در مورد کفار است، ولی علمای شما (اهل سنت) از این آیه عموم را استفاده کرده اند و اگر حرف ما را هم قبول ندارید، باید ملاک را به دست بیاورید و ملاک یکی است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۴ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

سؤال و إجابة

همان گونه که قبلاً بیان کردیم، در اینجا اشکالی مطرح است و امروزه هم مطرح می کنند و می گویند آیاتی که دلالت بر جواز تقیه می کنند، موردش جایی است که مسلمان از کافر تقیه کند نه اینکه مسلمان از مسلمان تقیه کند. و تقیه ی شیعه از کافر نیست بلکه از برادر مسلمانش است، بنابراین، این آیات هر چند ظاهر الدلاله باشند، باز هم به درد تقیه ای که شیعه معتقدند نمی خورند، این اشکالی است که در کتاب های آنها است و می گویند تقیه ی شیعه یک نوع نفاق است نه تقیه. اما اینکه فرق تقیه با نفاق چیست؟ این را در بحث های آینده مطرح خواهیم کرد و در آنجا خواهیم گفت بین تقیه و نفاق، فرق زیادی وجود دارد.

اما جواب این مسئله، این است که اولاً ملاک یکی است، یعنی همان ملاکی که در تقیه ی مسلمان از کافر است، در تقیه ی شیعه از غیر خودش نیز هست، ملاک در تقیه ی مسلمان از کافر چیست؟ ملاک این است که اگر کافری از وضع مسلمانی آگاه شود، از هیچ گونه آزار و اذیت نسبت به او کوتاهی نخواهد کرد، عین همین ملاک در باره ی مسلمان است، یعنی اگر مسلمانی نسبت به مسلمان دیگر وضع خاصی دارد، یعنی عقاید یکی با عقاید دیگری تطبیق نمی کند، اعمالش با اعمال دیگری تطبیق نمی کند، اگر او از وضع این آگاه شود، در آزار و اذیتش کوتاهی نخواهد کرد، همان ملاکی که در تقیه از کافر است. در تقیه ی مسلمان از مسلمان نیز هست. با اینکه اهل سنت قائل به قیاس، استحسان، سد الذرائع و فتح الذرائع هستند، اما در اینجا ملاک را فراموش کرده اند، احکام شرع تابع ملاکات است و شما هم الآن مسائل مصالح الشریعه و مقاصد الشریعه را مطرح می کنید، یکی از بحث های که در میان اهل سنت بازارش داغ است، مسئله ی مقاصد الشریعه است.

ص: ۴۱۱

به بیان بهتر یکی از بحث های که آنها مطرح می کنند، مسئله ای است بنام مقاصد الشریعه، در حالی که در قدیم پیام اشعری مذهب بودند و اصلاً قائل به مصالح و مفاسد نبودند، ولی الآن آن را فراموش کرده اند و مسئله ی مقاصد الشریعه را مطرح می کنند و در این زمینه کتاب ها می نویسند و منتشر می کنند، اگر واقعا مسئله ی مقاصد الشریعه مطرح است، مقصود شریعت این است که جان انسان ضعیف در مقابل انسان قوی محفوظ بماند، مقصود شریعت این است، پس فرق نمی کند که این آدم ضعیف در مقابل کافر قرار بگیرد یا در مقابل مسلمان قرار بگیرد، پس ما در درجه ی اول مسئله ی ملاک را مطرح می کنیم.

اگر کسی فرصت پیدا کند و کتاب های که آنها در باره ی مقاصد الشریعه نوشته اند مطالعه بکند، خواهد دید که اینها اصل خود را فراموش کرده اند. چطور؟ چون اصل اینها اشعری هستند، و اشعری می گوید احکام تابع مصالح و مفاسد نیستند، ولی اینها این اصل را فراموش کرده اند و لذا امروزه برای جواب گفتن مسائل نو ظهور از راه مقاصد الشریعه وارد می شوند، البته مقاصد الشریعه در گذشته به صورت کم رنگ مطرح بود، ولی در عصر و زمان ما به صورت بسیار پر رنگ مطرح است، اگر مسئله، مسئله ی مقاصد الشریعه است، مقاصد الشریعه فرق نمی کند که مسلمان از کافر تقیه کند یا مسلمان از مسلمان تقیه نماید، هر دو در این جهت یکی هستند، یعنی هر دو ممکن است نسبت به مسلمانی بی رحم باشند. (این اولاً).

ثانیاً خود جناب شافعی می گوید فرق نمی کند که مسلمان از کافر تقیه کند یا مسلمان از مسلمان دیگر تقیه نماید، یعنی همانطور که مسلمان باید از کافر بی رحم و ظالم تقیه کند، از سلطان ظالم مسلمان نیز تقیه کند و در این زمینه تعبیر زیبایی دارد و می گوید: «إذا تساوت الحالان»، یعنی اگر حالت تقیه ی مسلمان از کافر، مساوی باشد با تقیه ی مسلمان از مسلمان، در این صورت از مسلمان ظالم هم باید تقیه کرد. هر چند من خودم این مطلب را در کتاب شافعی ندیده ام، ولی فخر رازی از ایشان نقل می کند.

۱. يقول الإمام الرازی فی تفسیر قوله سبحانه: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ) ظاهر الآیه علی أن التقیه إنّما تحلّ مع الکفّار الغالبین، إلّا أن مذهب الشافعی - رضی الله عنه - أنّ الحاله بین المسلمین إذا شاکلت الحاله بین المسلمین و الکافرین، حلت التقیه محاماه عن النفس .

وقال: التقیه جائزه لصون النفس، و هل هی جائزه لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله: « حرمة مال المسلم کحرمة دمه» وقوله: « من قتل دون ماله فهو شهید». الرازی، مفاتیح الغیب: ۱۳۰۸ فی تفسیر الآیه. پس اولاً از راه ملاک وارد شدیم، ثانیاً گفتار امام شان شافعی را نقل کردیم، علاوه بر فخر رازی، جناب جمال الدین قاسمی از مرتضی یمانی، همین مطلب را نقل می کند

۲- ینقل جمال الدین القاسمی عن الإمام مرتضی الیمانی فی کتابه «إیثار الحق علی الخلق» ما هذا نصّه: «وزاد الحق غموضاً و خفاءً أمران: أحدهما: خوف العارین - مع قتلهم - من علماء السوء و سلاطین الجور و شیاطین الخلق (هر دو مسلمان هستند) مع جواز التقیه عند ذلك بنصّ القرآن، و إجماع أهل الإسلام، و ما زال الخوف مانعاً من إظهار الحق، همیشه خوف مانع از اظهار حق بوده است و این خوف بین مسلمانان بوده، و لا یرح المحق عدواً لأكثر الخلق، همیشه محقّ در اقلیت است و مبطل در اکثریت، آنگاه ایشان حدیثی از ابوهریره نقل می کند، البته این حدیث در بخاری است، ابوهریره می گوید من از پیغمبر صلی الله علیه و آله دو کوزه یا دو کیسه حدیث نقل کردم، در یکی از کیسه ها را باز کردم، ولی در کیسه ی دیگر را باز نکردم. چرا؟ چون اگر درش را باز کنم، می ترسم که حلقوم مرا ببرند، پس معلوم می شود که ابوهریره هم اهل تقیه بوده است. و قد صحّ عن أبی هریره - رضی الله عنه - أنه قال فی ذلك العصر الأول: «حفظت من رسول الله و عاءین، أما أحدهما فبثته فی الناس، و أما الآخر فلو بثته لقطع هذا الحلقوم».

ابوهریره از چه کسی تقیه می کرد؟ یا از خلفا تقیه می کرده یا از اموی ها تقیه می کرده، پس تقیه همین است، اولاً- ملا-ک وارد شده، ثانيا گفتار شافعی و گفتار یمانی همین را تایید می کند. اکنون ببینیم که مراغی چه می گوید، مراغه در دو جا واقع شده است، یکی در آذر بایجان شرقی و در ۱۸ فرسخی تبریز، یک مراغه هم در کشور مصر است و مراد از مراغی در اینجا، همان مراغه ی مصر است و این آدم از مراغه ی مصر بوده است.

۳. و قال المراغی فی تفسیر قوله سبحانه: (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان) : و يدخل فی التقیه مداراه الكفره و الظلمه و الفسقه ، و إله الكلام لهم، (ألان، يلين، إله، یعنی با آنها نرم صحبت کنیم، درشت صحبت نکنیم) و التبسم فی وجوههم (با چهره ی خندان و متبسم با آنها روبرو شویم)، و بذل المال لهم (به آنها پول بدهیم) ؛ لكفّ أذاهم و صيانه العرض منهم، و لا يعد هذا من الموالاه المنهى عنها، این از قبیل موالات حرام نیست، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله : «ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقه». از میرزای شیرازی نقل شده است که من به دو گروه پول می دهم، یکی آنکس که دست مرا می گیرد، دیگری کسی که پایم را نگیرد، یعنی اذیت و آزار نکند، به اولی پول می دهم، چون در حقم احسان می کند و در سختی دستم را می گیرد، به دومی پول می دهم، برای اینکه پایم نگیرد و از شرش در امان بمانم. مطلبی از تابعین در این باره نقل کنیم که یکی از آنها محمد حنفیه فرزند امیر المؤمنین علیه السلام است، ایشان به بعضی از سر بازان اسلام (که با بنی امیه برای جهاد می رفتند) گفت : لا تفارق الأمه. إتق هؤلاء القوم (یعنی اموی ها) بتقیتهم و لا تقاتل معهم. با آنها باش، ولی به وسیله ی آنها کسی را نکش و از بین نبر.

قال الراوى : يعنى بى أميه . قال: قلت و ما تقيتهم؟ قال تحضرهم ووجهك عند دعوتهم فيدفع الله بذلك عنك عن دمك و دينك و تصيب من مال الله الذى أنت أحق به منهم.

و قال ابن مسعود : ما من كلام يدرء عني سوطين من ذى سلطان (سلطان مسلمان) إلا كنت متكلمًا به . عبد الله ابن مسعود از صحابه است، ایشان می گوید هر کلامی که شلاق را از من دفع کند، من حاضر آن کلام را به زبان جاری کنم، این همان تقیه ای است که شیعه به آن معتقد می باشد.

و قد كان حذيفه يقول : فتنه السوط اشد من فتنه السيف، و قال السرخسى : فكان حذيفه ممن يستعمل التقية .

و فى الروايات : قال جابر بن عبد الله : لا جناح على فى طاعه الظالم إذا أكرهنى عليها.

پس ما تا اینجا روشن کردیم، همانطوری که از کافر می شود تقیه کرد، از مسلمان نیز می شود تقیه نمود و اگر شیعه تقیه می کند، با مبانی شما تطبیق می کند، یعنی مبانی جناب شافعی و مبانی امثال شافعی و هم چنین عبارت های که از صحابه و تابعین نقل کردیم. همه ی اینها گفتند در موقع خطر می توان تقیه کرد، پس اینکه به ما اشکال می کنند و می گویند تقیه ی شما از مسلمان است و این یک نوع نفاق است نه تقیه، این حرف با مبانی خود شان تطبیق نمی کند.

علت اینکه من این همه شواهد از صحابه و غیر صحابه آوردم، بخاطر این است که اهل سنت به صحابه خیلی احترام قائلند و اهمیت می دهند و در حقیقت صحابه در نظر آنها، همانند اهل البیت علیهم السلام است از نظر ما، یعنی همان گونه که قول اهل البیت برای حجت است، قول صحابه نیز برای آنان حجت می باشد، آنها می گویند مرجع علمی صحابه است، ولی ما می گوییم مرجع علمی اهل بیت است. اگر می بینید که ما کلمات صحابه را به عنوان شاهد آوردیم، برای این است که آنان را محکوم کنیم و بگوییم صحابه ای که شما آن همه احترام و اهمیت برای گفتار شان قائلید، آنان نیز همان حرف ما را می گویند.

اهل سنت به نماز اول وقت خیلی مقید هستند، همین که یک ربع ساعت از زوال گذشت، به خواندن نماز ظهر شروع می کنند، اما نماز مغرب را سر وقتش می خوانند، ولی سلاطین جور (که بنا بود امام هم باشند) به نماز اول وقت چندان اهمیت نمی دادند، یک ساعت بعد برای نماز می آمدند، از این رو فقهای اهل سنت به مردم شان می گفتند، شما نماز خودتان را بخوانید، هر گاه سلطان جور برای نماز آمد، با او نیز نماز بخوانید.

و عن بریده بن عمیره: قال: لحقت بعبد الله بن مسعود، فأمرني بما أمره به رسول الله، أن أصلي الصلاة لوقتها و اجعل صلاتهم تسبيحاً، قال ابن عساكر: يعني أن الأمراء إذا أخوا الصلاة أصلها لوقتها ثم أصلي معهم نافله مخافة الفتنة.

وروي أحمد في مسنده عن أبي ذر أن رسول الله قال له: «كيف أنت إذا بقيت في قوم يؤخرون الصلاة، ثم قال: صل الصلاة لوقتها ثم انهض فإن كنت في المسجد حتى تقام الصلاة فصل معهم».

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في غضون التاريخ أن المسلمين كانوا يتقون من السلاطين، و كان من مظاهر التقية هو مسأله الزكاه .

قال أبان: دخلت على الحسن (حسن بصرى، ايشان عقیده اش يك عقیده معتدل بود، یعنی شبیه معتزله، حجاج که از طرف اموی ها بود، اصرار بر جبر داشت و می گفت همین حالاتی که الآن وجود دارد، مقدر الهی است، یعنی مقدر است که گروهی زندانی باشند و گروهی بر مردم ریاست کنند، حسن بصری با این حرف مخالف بود، از این رو ایشان مدتی در زمان حجاج متواری بود) و هو متوار زمن الحجاج في بيت أبي خليفه فقال له رجل: سألت ابن عمر أذفع الزكاه إلى الامراء؟ فقال: ابن عمر: ضعها في الفقراء و المساكين فقال بي الحسن: ألم أقل لك إن ابن عمر كان إذا أمن الرجل قال: ضعها في الفقراء و المساكين؟ اگر می دانست که جاسوس بنی امیه در آنجاست، حتما می گفت زکات را به امراء و سلاطین بدهید.

إلى هنا خرجنا بتلك النتيجة:

یعنی فرق نمی کند که تقیه ی مسلم از کافر باشد یا تقیه ی مسلم از مسلم دیگر باشد. چرا؟ اولاً أخذاً بالملاك، ثانياً بخاطر روایاتی که از صحابه و غیر صحابه بیان کردیم، مانند روایت ابوهریره. و همه ی اینها حاکی از این است که اگر خوفی در کار باشد، تقیه مانع ندارد و مورد اینها فقط تقیه ی مسلم از کافر نیست بلکه تقیه ی مسلم از مسلم را هم می گیرد.

الآیه الثالثه:

قال سبحانه: «و إذ اعتزلتموهم و ما يعبدون إلاً الله فاووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته و يهيء لكم من أمركم مرفقا»
الكهف / ١٦.

آیه ای سوم که می شود به آن در باره ی تقیه استدلال کرد، آیه ی اصحاب کهف است، اصحاب کهف مدت‌ها جزء وزرای دقیانوس بودند، دقیانوس بت پرست بود، اینها جزء وزرای شان بودند، منتها اینها بعداً ملهم شدند و فهمیدند راه دقیانوس که همان بت پرستی باشد، راه غلط است، مدتی با دقیانوس و درباریانش مماشات کردند، ولی بعداً ملهم شدند که هر موقع از دقیانوس و درباریانش جدا شدند، به این غار پناه ببرند، مدت‌ها با آنها در ظاهر بودند، اما در باطن با آنها نبودند، روایات داریم که اصحاب کهف مدت‌ها از روی تقیه با آنها زندگی می کردند حتی در اعیاد آنها شرکت می کردند و زنار بر گردند شان می بستند، امام علیه السلام می فرماید خدا به اینها دو اصل داد، یک اصل اینکه مدت‌ها در ظاهر با دقیانوس و همراهانش بودند، یک اصل هم اینکه بعداً از آنها جدا شدند و به غار پناه بردند.

نکته ی فقهی

ص: ۴۱۷

اصحاب کهف در حدود سه صد سال و اندی در غار بودند، بعدا خداوند اینها را از خواب بیدار کرد تا نشان بدهد که بعث یک امر ممکن است، دنیا بدانند که بعث امر ممکن است، یعنی خدا می تواند انسان ها را بمیراند و بعدا هم زنده کند، چنانچه اصحاب کهف را مدتها در خواب فرو برد و این خواب شبیه مردن و مرگ برای آنان بود، با این کارش ثابت کرد که بعث یک امر ممکن است، هنگامی که از خواب بیدار شدند، در خود شان احساس گرسنگی کردند و قرار شد که در بازار بروند و ما یحتاج شان را بیاورند، به آن افرادی که مامور رفتن به بازار شدند، گفته شد که بروید، منتها خیلی باریک و ظریف کار کنید تا شما را نشاسند، با رفتن در بازار سر آنان آشکار شد، چون دیدند که اینها سکه ای آورده اند که مربوط به سه صد سال پیش است، از این رو رد پای اینها را گرفتند، وقتی اینها ملتفت شدند که مردم از سر شان آگاه شده اند، خداوند عالم آنان را میراند، مردم در کنار غار جمع شدند، گروهی گفتند اطراف این غار را دیوار بگیریم و در آن را ببندیم، خدا بهتر می داند که اینها چه کاره اند، این طایفه بت پرست بودند و نمی خواستند سر اصحاب کهف آشکار شود، گروه دیگر گفتند که ما بالای قبر اینها مسجد می سازیم و تبرک می جوئیم، این بهترین دلیل است بر اینکه در جایی که یک انسان شریف دفن شده، می شود در کنارش مسجد بسازیم، چون وهابی ها می گویند ساختن مسجد در جایی که قبر است حرام می باشد، این آیه بهترین دلیل است که نه تنها مسجد ساختن در کنار قبر حرام نیست، بلکه مطلوب هم است. این نیز دلیل است بر اینکه تقیه جایز است، چون اگر تقیه کار حرامی بود، خداوند اینها را مورد رحمت خود قرار نمی داد.

روی الکلینی عن درست الواسطی (این آدم ایرانی است و اسمش هم درست است) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما بلغت تقيه أحد تقيه أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد و يشدون الزنابير فأتاهم الله أجرهم مرتين» الوسائل: ج ۱۱ الباب ۲۶ من أبواب الأمر و النهی، الحديث ۱.

اتفاقا امام صادق عليه السلام می فرماید کار جناب ابوطالب هم همانند کار اصحاب کهف بود.

و فی روایه ثالثه عن الصادق علیه السلام قال: أن جبرئیل علیه السلام نزل علی رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فقال: يا محمد إن ربك يقرؤك السلام، و يقول لك: إن أصحاب الكهف أسروا الإيمان و أظهروا الشرك، فأتاهم الله أجرهم مرتين، و إن أباطالب أسر الإيمان و أظهر الشرك فأتاه الله أجره مرتين، و ما خرج من الدنيا حتى أتاه البشاره من الله بالجنه» الوسائل: ج ۱۱ الباب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی، الحديث ۱. ابوطالب در حقیقت مومن آل قریش است.

الآیه الرابعه:

قال سبحانه: «و قال رجل من آل فرعون یکتُم إیمانہ أقتلون رجلا أن یقول ربی الله و قد جاءکم بالبینات من ربکم و إن یکم کاذبا فعليه کذبه و إن یکم صادقا یصیبکم بعض الذی یعدکم إن الله لا یهدی من هو مسرف کذاب» غافر: ۲۸،

حق تعالی مومن آل فرعون را نجات داد، معلوم می شود که آل فرعون همه آمدند دریا، و همگی غرق شدند به این یک نفر.

بقیه هنا کلیمه

گاهی کلمه ی تقيه به کار رفته، و حال آنکه تقيه نبوده بلکه توریه بوده، گاهی به توریه هم می گویند تقيه، ظاهرا این مجاز است، چون تقيه غیر از توریه است، مثلا در داستان حضرت یوسف، ظرف ملک را به امر ملک در بار بنیامین گذاشتند، آنگاه فریاد بر آوردند که: «أیتها العیر إنکم لسارقون»، روایت دارد که مراد از لسارقون، این نیست که آنان ظرف ملک را دزدیده باشند، بلکه مراد از «لسارقون» این است که شما قبلا یوسف را دزدیدید، می گویند: این تقيه است، و حال آنکه این تقيه نیست بلکه از قبیل توریه است، چطور تقيه نیست؟ چون تقيه آن است که ضعیف در مقابل قوی تقيه کند و حال آنکه در اینجا عکس است، یعنی قوی در مقابل ضعیف تقيه نموده، فلذا به این تقيه نمی گویند، اگر چنانچه به آن تقيه می گویند، گویا تقيه در اینجا به معنای توریه است.

ص: ۴۱۹

روی الصدوق فی العلل عن ابي بصير قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: « لا خير فيمن لا تقيه له» و قد قال يوسف: «ايتها العير انكم لسارقون»

حضرت در اینجا کلمه ی تقيه را به کار برده است، ما نمی توانیم به حضرت اشکال کنیم، بلکه می گوییم این تقيه به معنای تقيه ی اصطلاحی نیست، بلکه به معنای توره است. تا اینجا بحث ما از نظر آیات و روایات نبوی تمام شد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۶ دی ماه ۱۳۸۸/۱۰/۱۶

Your browser does not support the audio tag

الفصل الثانی

التقيه فی أحاديث أئمة أهل البيت

بحث ما راجع به تقيه بود و ما تقيه را در تاریخ امم مطالعه کردیم، هم چنین تقيه را در قرآن مجید و سنت نبوی بحث نمودیم، اکنون می خواهیم تقيه را در کلمات ائمه ای اهل البيت عليهم السلام بحث کنیم، در کلمات ائمه ی اهل بيت به ظاهر خیلی مورد مبالغه است و این مبالغه سبب شده است که مخالفین به ما انتقاد کنند، مثلا در کلمات معصومین داریم که دین اگر ده قسمت باشد، نه قسمتش تقيه است «تسعه أعشار الدين فی التقيه و لا دين لمن لا تقيه له» یعنی اگر دین را تقسیم به ده بخش کنیم، نه بخش آن را تقيه تشکیل می دهد و یک بخش دیگر غیر تقيه است، از این رو مخالفین به ما ایراد می گیرند که طبق این روایات، پس نه بخش از روایات کتب اربعه شما تقيه است و یک بخش دیگرش غیر تقيه.

هم چنین روایاتی داریم که می گویند: «لا-ایمان لمن لا-تقيه له» آنکس که تقيه ندارد، فاقد ایمان است، چون یک چنین اشکالاتی بر ما گرفته اند، ما نیز این فصل را باز کردیم تا این اشکالات را رفع کنیم و جواب بدهیم.

ص: ۴۲۰

البته رفع این اشکال توقف دارد که ما وضع شیعه را در این مقام ملاحظه کنیم:

الف: شیعه در زمان اموی های، یعنی معاویه و فرزندان معاویه

ب: شیعه در دوران مروانی ها

ج: شیعه در دوران عباسی ها

همانطور که می دانید، معاویه سر سلسله است، فرزندش یزید است و از یزید هم معاویه باقی ماند که از خلافت کناره گیری نمود و خلافت به دست مروانی ها رسید که سر سلسله مروانی ها، مروان بن حکم است، یعنی سلسله ی دیگر روی کار آمدند. و بعد از مروانی ها، عباسی ها به خلافت رسیدند.

بنابراین، اگر کسی وضع شیعه را در این سه دروه مطالعه و بررسی کند، قهرا متوجه خواهد شد که این کلمات امام صادق علیه السلام بسیار کلمات بالاست و موردش هم همان بوده که حضرت فرموده است.

بررسی دوران معاویه

دوران معاویه را عام الجماعه می گویند، چون بعد از آنکه حسن بن علی علیهما السلام خلافت را به معاویه واگذار کرد، مردم با معاویه بیعت کردند، اسم آن سال را عام الجماعه نهادند، کأنه همه ی مردم آمدند و با معاویه بیعت کردند، این مرد به جای اینکه انصاف به خرج بدهد و با شیعیان علی از راه مدارا پیش بیاید، دو بخش نامه منتشر کرد، در بخش نامه ی اول خود در تمام کوره ها (کوره عبارت است از استان یا شهرستان که لا اقل در اطرافش قری و قصبات باشد) نوشت که در بالای منبر علی علیه السلام را سب کنید و شیعیان او را بگیرید و به دار بزنید (علی جذوع النخل)، این بخش نامه سبب شد که عمال معاویه هر کس را که احتمال تشیع به او می دادند، یعنی همین که گمان می کردند که این آدم شیعه است، او را می گرفتند یا می کشتند یا مالش را غارت می کردند، یعنی هر کاری که از دست شان می آمد، انجام می داند بخاطر همین بخش نامه ی معاویه.

بخش نامه ی دوم ایشان کمی لحنش نرم تر است و در آن نوشته بود که حقوق آنها را از بیت المال قطع کنید، شهادت شان را نپذیرید و خانه های آنها را بر سر شان خراب کنید، از این دو بخش نامه انسان وضع شیعه را در دوران معاویه به خوبی می فهمد که چگونه بوده است، اینک بخش نامه ی معاویه را می خوانیم تا مطلب کاملاً جا بیفتد.

بخش نامه اول معاویه

كتب معاویه نسخه واحده إلى عماله بعد عام الجماعة : أن برئت الذمه مّن روی شيئاً من فضل أبي تراب و أهل بيته ، فقامت الخطباء في كلّ كوره ، و على كلّ منبر (چهل هزار منبر، شصت سال تمام، در هر جمعه حضرت علی علیه السلام را مورد سب قرار دادند) يلعنون علیاً و يبرأون منه و يقعون (غیت می کردند) فيه و في أهل بيته ، و كان أشدّ الناس بلاء حينئذ أهل الكوفه، لكثرة من بها من شيعة علی فاستعمل علیها زیاد بن سمیه (زیاد قبلاً از اصحاب علی علیه السلام بود و تمام اصحاب و شیعیان آن حضرت را می شناخت، بعد از آنکه به معاویه ملحق شد، بخاطر شناختی که از شیعیان داشت، توانست که به بخش نامه ی معاویه جامه ی عمل بپوشاند) و ضمّ إليه البصره ، فكان يتبع الشيعة و هو بهم عارف، لأنّه كان منهم أيام علی علیه السلام فقتلهم تحت كلّ حجر و مدر، و أخافهم، و قطع الأیدی و الأرجل ، سمل العیون،(سمل به معنای میل کشیدن است، یعنی میل به چشمان شیعه علی علیه السلام می کشید که نبینند) و صلبهم علی جذوع النخل ، و طردهم و شردّهم عن العراق ، فلم یبق بها معروف منهم، و كتب معاویه إلى عماله فی جميع الأفاق: ألاّ یجیزوا لأحد من شیعه علی و أهل بيته شهادة . این بخش نامه ی اول بود.

ثم كتب إلى عماله نسخه واحده إلى جميع البدان: انظروا من قامت عليه البيئه أنه يحب علياً و أهل بيته، فامحوه من الديوان (يعنى حقوقش را از بيت المال قطع كنيد) و أسقطوا عطاءه و رزقه، و شفّع ذلك بنسخه أخرى: من اتهمتموه بموالاه هؤلاء القوم، فنكلوا به، و اهدموا داره. فلم يكن البلاء أشدّ و لا أكثر منه بالعراق، و لا سيما بالكوفه حتى أنّ الرجل من شيعة على عليه السلام ليأتيه من يثق به (يعنى اگر دوستى در خانه ی دوستش مى رفت، طرف از كلفت و خادمش تقيه مى كرد) فيدخل بيته، فيلقى إليه سرّه، و يخاف من خادمه و مملوكه، و يحدثه حتّى يأخذ عليه الأيمان الغليظه، ليكتمن عليه.

بررسی دوران مروانی ها

فإذا كان حال الشيعة بهذا الشكل فى عصر معاويه المعروف بالدهاء و المرونه - كما تعرفه كتب التاريخ - فكيف حالهم فى عصر المروانيين الذى سلّطوا على شيعة الكوفه الحجاج بن يوسف الثقفى فنكل بهم و قتلهم قتلاً فظيماً.

بررسی دوران عباسی ها

ثمّ بعد أن دالت دوله الأموليين جاء عصر بنى العباس فلم يكونوا أقلّ من سابقهم فى الظلم و اقتل حتى صدق قول شاعرهم:

ياليت جور بنى مروان دام لنا

ياليت عدل بنى العباس فى النار

((در دوران بنى عباس خليفه ها هيچ كاره بوند، غالباً ملوكى كه روى كار مى آمد، كار مى كردند، خلافت بود و سطلنت هم بود، كسانى بودند كه دولت تشكيل مى دادند، مثلاً آل بويه در عراق صد سال و اندى حكومت كردند، سلاجقه حكومت كردند، خليفه نمايشى بود و در واقع كار در دست ملوك بود، در دوران سلاجقه غوغا كردند، كرخ مركز شيعة است، الآن هم كراهه و كرخ در عراق مركز شيعة است، به كرخ حمله كردند و كتاب خانه ی شيخ طوسى را به آتش كشيدند، شيخ شبانه به نجف فرار كرد، اين وضع و حال شيعة بوده، هم در دروان معاويه، هم در دوران مروانى ها و هم در دوران عباسى ها. در يك چنين زمانى احاديث را مطالعه كنيد، و لذا نبايد انسان به اين زودى اشكال كند كه اين چه رواياتى است كه امام صادق عليه السلام فرموده است، هميشه زمان و مكان در تفسير آيات و روايات نقش دارد و موثر است، بايد انسان ببيند كه اين روايات در چه ظرفى وارد شده است، نخست بايد ظروف را مطالعه كرد و سپس سراغ روايت رفت، حال كه ظروف را بررسى كرديم، مى رويم سراغ روايات.

۱. ما رواه الكليني عن ابن عمر الاعجمي قال: قال لي أبو عبد الله: «يا أبا عمر أن تسعه أعشار الدين في التقيه و لا دين لمن لا تقيه له»

حضرت در این روایت نمی خواهد اندازه گیری کند و بگوید دین ده بخش است، نه بخش آن را تقيه تشکیل می دهد و یک بخش دیگرش غیر تقيه، تا کسی اشکال کند که کتب اربعه ی شیعه، نه بخشش تقيه است و یک بخش دیگر غیر تقيه و واقع، بلکه می خواهد سیمای ظرف را منعکس کند و بفرماید یک چنین شرائطی ایجاب می کند که نه بخش از زندگی را تقسیم به تقيه کنید، یعنی مماشات با آنها کنید، این یک نوع مبالغه در ترسیم اوضاع آن زمان است، مرداش از کلمه ی «دین» در این حدیث، یعنی معاشرت است، یعنی شما که با آنها معاشرت می کنید، مراقب خودب باشید، در نه بخش از زندگی با اینها مماشات کنید مانند زکات، خمس، حج و ...، در یک بخش هم آزاد هستید. حضرت نمی خواهد بگوید مجموع روایاتی که من گفتم، نه بخش آن تقيه است و یک بخش دیگرش واقع و غیر تقيه، تا شما اشکال کنید که این کتاب های شما بی ارزش است، چون نه بخش آن را تقيه تشکیل می دهد، بلکه می خواهد بفرماید که زندگی شما ده بخش است، مراد از دین، یعنی معاشرت متدینانه، معاشرت متدینانه با این جمعیت و با این شرائط و اوضاع، این است که در نه قسمت با آنها مماشات کنید و در یک قسمت احتیاج به مماشات نیست، در واقع نه و ده از قبیل مبالغه است، مثلاً قرآن می فرماید اگر در باره ی منافقین هفتاد بار هم استغفار کنید، خداوند آنها را نخواهد بخشید، آن مرد گفت اگر هفتاد و یک بار استغفار می کرد، خدا می بخشید و حال آنکه نه هفتاد مطرح است و نه هفتاد و یک، بلکه می خواهد بگوید استغفار شمای پیغمبر که فرد اول جهان آفرینش هستید در حق اینها موثر نیست، چون اینها قابلیت ندارند، عدد هفتاد و غیر هفتاد مطرح نیست، در ما نحن فیه که کلمه ی عشره را می گوید، عشره یا تسعه موثر نیست، بلکه می خواهد با گفتار خودش اوضاع و شرائط را ترسیم کند.

۲. وروی أيضاً عن معمر بن الخالد قال: سألت أبا الحسن عن القيام للوالاه؟ بيا که بر ضد بنی عباس قیام و نهض کنیم، فقال: قال أبو جعفر: «التقيه من دینی و دین آبائی و لا ایمان لمن لا تقیه له».

تعداد کمی شیعه هستند، اگر بخواهند در مقابل اموی ها و یا مروانی ها یا عباسی ها قیام کنند، همه از بین خواهند رفت و تازه معلوم نیست که این فرد که این خبر را به امام صادق علیه السلام می دهد، جواب آن حضرت را منتشر نکند، حضرت می فرماید شرائط مساعد نیست و لذا حضرت می فرماید:

«و لا ایمان لمن لا تقیه له»

مومن باید هوشیار باشد، آدمی که در این اوضاع و شرائط می گوید برخیزیم بر ضد عباسی ها قیام کنیم، هوشیار نیست. هنوز از شاخه های درخت خرما خون می چکد، این می گوید بیا بر ضد حکومت عباسی ها قیام کنیم

۳. وروی أيضاً عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله قال: «إتقوا علی دینکم واحجوبوه بالتقیه، فإنه لا ایمان لمن لا تقیه له ، إنما أتمم فی الناس كالنحل فی الطیر، ولو أن الطیر یلم ما فی أجواف النحل ما بقی منها شيء إلا أكلته، ولو أن الناس عملوا ما فی أجوافکم أنکم تحبونا أهل البيت لأکلوکم بألسنتهم، و لنحلوکم فی السر و العلانیه ، رحم الله عبداً منکم کان علی و لایتنا»

زنبور عسل در هنگام بهار می برد، مرغان هم گرسنه هستند اگر مرغ بداند که در درون این نحل چه خبر است، فوراً شکارش می کنند، شما به منزله ی زنبور عسل هستید، معارف اهل بیت همانند عسل مصفاً در دل و سینه ی شماست، و اینها مرغان شکاری هستند و اگر آنها بدانند که شما حامل معارف ما هستید، فوراً شما را شکار می کنند. علی ای حال من در اینجا فقط ظروف را منعکس کردم و اینها در کتاب مدائینی است و در آن ظروف، این روایات وارد شده است و لذا نباید این روایات را حمل بر خلاف کنید، هر کس در آن شرائط باشد، چنین خواهد گفت. شرائط بسیار شرائط عجیبی بود، مثلاً از عراق نقل می کنند که در زمان حکومت صدام حسین اگر به یک نفر خبر می دادند که از طرف سازمان امنیت سراغ شما را می گرفت، طرف در همان جا دچار بیماری می شد و سخته می کرد. چرا؟ چون یک سازمان مخوفی بود که اگر یک نفر در آنجا می رفت، دیگر بیرون آمدن بسیار مشکل بود، آنهم در زمانی که به اصطلاح حقوق بشر است و امثالش است و از طرف دنیا باز خواست می شود، اما در آن زمان از هیچکدام این سازمان ها خبری نبوده است، بلکه استبداد محض بر محیط آن زمان حاکم بوده است و شیعه بودن خودش یک جرم بوده است، در یک چنین زمانی امام صادق علیه السلام می فرماید کسی که تقیه نمی کند، ایمان ندارد، یعنی ایمان به حرف ما ندارد، حضرت نمی خواهد بفرماید که طرف کافر است، چون در آن زمان هم جوان های نترس بودند که تقیه نمی کردند و خودشان به کشتن می دادند، حضرت در باره ی آنها می فرماید شما ایمان ندارید، یعنی کسی که به ما مومن نباشد، ایمان یعنی ولایت ما، اگر به ما اعتقاد و ایمان دارید، ما می گوییم در این شرائط سکوت لازم است.

۴. وروی أيضاً عن حبيب بن بشير قال قال أبو عبد الله : سمعت أبي يقول: «لا والله ما على وجه الأرض شيء أحب إلي من التقيه ، يا حبيب أنه من كانت له تقيه رفعه الله (يعني خدا حفظش می کند) يا حبيب، من لم تكن له تقيه وضعه الله يا حبيب ، إن الناس انما هم في هدنه ، فلو قد كان ذلك كان هذا».

اگر سند این روایات صحیح باشد، اینها مال ظروف خاص است نه مال همه ی ظروف، یعنی این روایات ناظر به دوران استبداد محض وارد شده که هیچ نوع تلاش موثر نبوده است، فقط باید کار فرهنگی کرد. این اولاً.

ثانیاً نباید خیال کنیم که این روایات مبالغه، و بیش از بی حد سخن گفتن است.

بنابراین، تقيه یک اصول شیعه است، اصل من أصول الإسلام، بل أصل من أصول العقلاء. در هر موردی که شیعه ضعیف باشد و در خطر، ائمه اهل بیت علیهم السلام این دستور را داده اند. اما در جایی که حرف زدن موثر است و استبداد حاکم نیست و شیعه از قدرت بر خوردار هستند و راه کمالات بر روی آنان باز است، این روایات ناظر به آنجاها نیست. این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه شما علاوه بر آنچه من گفتم، مرآت العقول را نیز ببینید، مرآت العقول شرح اصول کافی است، ببیند که مرحوم مجلسی این روایات را چگونه توجیه کرده است. توجیه من این بود که این روایات مربوط است به آن ظروف خاص و اگر کسی تقيه نمی کرد، کشته می شد و مجوزی برای قتلش نبود.

مطلب سوم این است که ائمه ی اهل بیت می فرماید که در همه جا تقيه می کنیم مگر در سه مورد، یکی المسح علی الخفین، دومی متعه المتعه الحج، سومی حرمه المسکر.

الظاهر مما روى عن أئمة أهل البيت عليهم السلام عموم التقيه في كل شيء إلا ما خرج بالدليل وإليك بعض ما ورد في ذلك:

١: روى الكليني بسنده صحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقيه في كل ضروره و صاحبها أعلم بها حن تنزل به»

انسان خودش بهتر تشخیص می دهد که زمان تقيه است یا نیست؟

٢: عن محمد بن مسلم و زراره قالا: سمعنا أبا جعفر عليهما السلام يقول: «التقيه في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحل الله له»

٣: ما رواه البرقي في محاسنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: التقيه في كل ضروره».

٤: « لا خير لمن لا تقيه له»

همه ی این روایات در جلد ۱۱ وسائل الشيعه، چاپ تهران كتاب امر به معروف و نهی از منكر باب ۲۵ آمده است، در وسائل چاپ آل البيت، در جلد ۱۶ این روایات است، ولی سه تا را استثنا کرده اند:

الف: شرب الخمر، ب: مسح الخفين، ج: متعه الحج،

روى الكليني عن زراره قال: قلت له: في مسح الخفين تقيه؟ فقال: «ثلاثة لا أتقى فيهن أحدا، شرب الخمر، و مسح الخفين، و متعه الحج، قال زراره: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقى فيهن أحداً»

حضرت فرمود که ما در این سه مورد تقيه نمی کنیم، نه اینکه شما تقيه نکنید. چرا؟ متاسفانه ما ائمه ی اهل بیت را خوب نشناختیم و لذا خیال می کنیم که ائمه اهل بیت از یک آخوند ده سنی می ترسید و حال آنکه این گونه نبوده است، یعنی هیچگاه برای خودشان ترس نداشتند مگر در مسائل سیاسی، در مسائل علمی و فقهی حضرت برای خودش ابدًا تقيه نمی کرد، خصوصاً در آن سه چیز. چرا؟ چون موقعیت حضرت برای همه روشن بود، در مسجد النبى درس می گفت، در مسجد الحرام همگان به اینها مراجعه می کردند، این سه تا مدرک داشت، چون گاهی اوقات برخی از اهل سنت بعضی از اقسام مسکر را تجویز می کردند، خصوصاً حنفی ها. حضرت می فرماید من تقيه نمی کنم، چون دلیل روشنی دارم و آن اینکه قرآن می فرماید: و حرّم الأثم، اثم عبارت است از مسکرات، و لذا در این گونه موارد از راه دلیل پیش می آمد، هم چنین در مسح علی الخفين، چرا؟ چون روایت امیر المؤمنان علیه السلام معروف است و فرموده است:

یعنی آخرین سوره ای که بر پیغمبر نازل شده، سوره ی مبارکه مائده است که در سال دهم هجرت نازل شده است و در سال دهم می فرماید:

« و امسحوا برؤسکم و أرجلکم »

یعنی بشره را مسح کنید نه خفین را. اگر هم پیغمبر یک روزی بر جوراب یا چاروق خودش مسح کشیده، قرآن آن را نسخ کرده، سبق الكتاب الخفین.

چیز سومی که ما در آن تقیه نمی کنیم، متعه الحج است، متعه الحج این است که اول عمره را بجای بیاوریم، بین عمره و حج از احرام بیرون بیاییم، آنگاه با زنان خود هم بستر بشویم، دوباره احرام ببندیم و برویم مکه، اهل سنت (تبعاً لخلیفه الثانی) این را تحریم کرده اند، چون خلیفه دوم گفت این درست نیست که از یک طرف عمره را بجای بیاوریم و سپس محل بشویم و با زنان خود هم بستر بشویم در حالی که قطرات آب غسل از سر و صورت ما بچکد و در یک چنین حالی به عرفه برویم، این با مزاج من سازگار نیست و لذا ایشان آن را تحریم کرد، از این رو متعه الحج مورد اختلاف بود و بسیاری از صحابه می گفتند عمر بی خود و بی جهت این را تحریم کرده حتی فرزند عمر که عبد الله باشد، به حرف پدرش گوش نداد و به او گفته شد که پدرت این را تحریم کرده، شما چطور حلال می دانید؟

گفت پدرم تحریم کرده، سنت پیغمبر این را حلال کرده است و من بخاطر پدرم نمی توانم سنت پیغمبر را رها کنم.

ولی ما باید تقیه کنیم، چون آن قدرت علمی و آن آوازه ای که حضرت داشتند، فرد شیعی عادی ندارد، خیال نشود که شیعه در آن سه مورد تقیه نکند.

زمخسری در آخر کشف می گوید من تابع چهار مذهب اهل سنت نیستم، چون هر کدام از این مذاهب ها یک اشکالی دارد، یعنی اگر تابع مذهب حنفی بشوم، آنان بعضی از اقسام شراب را حلال می دانند و حال آنکه من حلال نمی دانم.

اگر تابع مذهب شافعی بشوم، شافعی های می گویند دختری که از زناى خود انسان به دنیا می آید، این زانی می تواند با او ازدواج کند. و حال آنکه من قائلم که بنت و دختر هر چند از زناى خود انسان به دنیا آمده باشد بر این انسان زانی حرام است.

اگر مذهب مالکی را بگیرم، آنها می گویند گوشت سگ حلال است و حال آنکه من گوشت سگ را حرام می دانم، من از یکی الجزایری ها پرسیدم (الجزایری های مالکی مذهب هستند) آیا واقعا آنها گوشت سگ را حلال می دانند، در جواب گفت: بلی!

اگر بگویم حنبلی هستم، خواهند گفت که این آقا مجسمه است و چیزی نمی فهمد.

غرض این است که اگر حضرات معصومین علیهم السلام می فرمایند که ما در این سه چیز تقیه نمی کنیم، علتش این است که آنان آوازه ی علمی داشتند و با مشایخ آنها بحث می کردند و آنها را قانع می کردند ولذا تقیه نمی کردند، ولی ما به عموم عمل می کنیم که می فرمایند:

الف: «التقیه فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّ الله له»

ب: «التقیه فی کلّ ضروره»

ج: « لا خیر لمن لا تقیه له»

این عمومات به درد ما می خورد، هم در مقام فتوا و هم در جاهای دیگر.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۹ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۹

الفصل الرابع

أقسام التقية و التقية المحرّمة

همان گونه که قبلا بیان کردیم، در مسئله ی تقیه در فصول مختلفی بحث می کنیم:

الف) تقیه در کتاب الله و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله،

ب) تقیه در روایات ائمه ی اهل البیت،

ج) تقیه یک مسئله ی عمومی است و اختصاص به باب وضو و نماز ندارد. یعنی «التقية في كل شيء يضطر فيه ابن آدم». این فصل را خواندیم.

د الان وارد فصل چهارم می شویم و آن این است که تقیه اقسام پنج گانه دارد

۱: تقیه ی واجب، ۲: تقیه ی مستحب، ۳: مکروه،

۴: تقیه ی مباح، ۵: تقیه ی حرام.

مرحوم شهید از کسانی است که اولین بار این تقسیم را در کتاب القواعد و الفوائد آورده است، بعد از ایشان مرحوم شیخ انصاری در رساله ی «فی التقیه» هر پنج قسم را آورده، حضرت امام نیز آورده، منتها ایشان (مرحوم امام) روی بخش حرمت بیش از همه تکیه کرده است.

بنابراین، تقیه از نظر اقسام بر پنج قسم است

حال ببینیم مثال های که برای این می زنند چیست؟

تقیه واجب آن است که اگر تقیه نکنیم، جان یا عرض انسان به خاطر می افتد، یعنی اگر تقیه نکنیم یا کشته می شویم یا آسیبی به عرض و آبروی ما می رسد.

به این می گویند: تقیه ی واجب، چرا به این تقیه ی واجب می گویند؟ چون غایتش واجب است، هر چیزی که غایتش واجب باشد مانند حفظ جان و عرض، قهرا مقدمه اش هم واجب می باشد، اما تقیه ی مستحب عبارت از آن است که فعلا ضرری متوجه ما نیست، اما اگر بخواهیم به همین منوال زندگی کنیم و رابطه خود را با مخالفین قطع کنیم، یعنی در نماز آنها شرکت نکنیم، از بیماران آنها عیادت نکنیم، یا اموات آنها را مشایعت نکنیم، ممکن است در آینده به تدریج ضرری متوجه ما شود، از آنجا که فعلا ضرری متوجه نیست، آقایان می گویند این نوع تقیه از قبیل تقیه ی مستحب است، پس با اولی فرق کرد، چون

در اولی ضرر فعلی در کار است، یعنی اگر تقیه نکنیم یا به قتل می رسیم و گردن ما را می زنند یا عرض و آبروی ما را از بین می برند، اما در دومی فعلیت در کار نیست، یعنی ضرر فعلی متوجه ما نیست، اما اگر به همین منوال زندگی کنیم، یعنی با مخالفین قطع رابطه کنیم، ممکن است در آینده ضرری متوجه ما یا جامعه ی تشیع بشود، از آنجا که ضرر فعلی نیست، تقیه مستحب است.

ص: ۴۳۰

تقیه ی مباح آن است که تقیه کردن با تقیه نکردن یکسان باشد، مانند تقیه ی پدر و مادر عمار، آنان هم می توانستند تقیه کنند و هم می توانستند تقیه نکنند، مثال دیگر، در کوفه دو نفر را گرفتند و به آنها گفتند که به علی علیه السلام سب کنید، یکی از آنها سب کرد، اما دیگری سب نکرد، امام صادق می فرماید عمل هر دو محبوب و عند الله مقبول است، یعنی هم می توانند سب بکنند و خود را برهانند و هم می توانند سب نکنند و اهانت به علی علیه السلام نکنند، این تقیه مباح است نه مستحب.

تقیه ی حرام آن است که اگر بخواهیم تقیه کنیم، باید انسان محقون الدم را بکشم، یا به عرض و آبروی مردم تجاوز کنیم، اینجا تقیه حرام است، چون تقیه برای این است که خون مردم محفوظ باشد، اما اینکه بخواهیم با ریختن خون مردم تقیه کنیم، این نقض غرض است.

اما تقیه ی مکروه، برای تقیه مکروه مثالی پیدا نکرده اند.

در تقیه مکروه گفته اند که در جایی که شیء فعلش مستحب است، اگر ترک بکنیم در حقیقت می شود مکروه، فرض کنید قنوت گرفتن افضل است و حال آنکه اهل سنت گاهی فقط در نماز صبح قنوت دارند، اما برای سایر نمازها اصلا قنوت ندارند، فعل قنوت مستحب است، اگر من تقیه نکنم، مشکل دارد، می گویند این تقیه مکروه است، یعنی چیزی که فعلش مستحب است اگر آن را ترک کنیم، ترکش مکروه است، ولی این مثال درست نیست چون لازم می آید که میلیون ها مکروه داشته باشیم. هر چیزی که مستحب است، ترک آن بشود مکروه، مثلا خواندن تسیحات حضرت زهرا سلام الله علیها در نماز مستحب است و اگر کسی نخواند، بگوییم مکروه را مرتکب شد، این گونه نیست، پس ما فعلا برای مکروه مثالی پیدا نکردیم.

ص: ۴۳۱

در هر صورت این تقسیم را مرحوم شهید و شیخ انصاری دارند و دیگران نیز مطرح کرده اند.

ولی فعلا- بحث ما در جایی است که تقيه حرام است، یعنی بحث ما فعلا در تقيه ی حرام است و به آن چهار قسم دیگر فعلا کار نداریم. فلذا چند مورد را می شماریم که تقيه در آنها حرام است، دو مورد را در این جلسه می خوانیم، مورد سوم و بقيه را در جلسه ی آینده بحث خواهیم نمود.

تقيه ی مباح هم که روشن شد و آن این است که ضرر معتنا به نباشد، در اینجا ممکن است تقيه مباح باشد، خواه تقيه بکند یا نکند، یعنی هر دو یکسان هستند.

اما برای تقيه ی مکروه مثال پیدا نکردیم، اولین موردی که تقيه در آنجا حرام است، این است که «لا تقيه فی الدّم أو لا تقيه فی الدماء» ائمه ی اهل بیت به این نحو بحث ها اهمیت داده اند، و این نوع بحث ها همه اش از مزایای فقه اهل بیت است، یعنی در کتب اهل سنت این بحث های که ما کردیم، به این منظمی بحث نکرده اند، چون محل ابتلای شان نبوده، اگر تقيه کردن با خون ریزی انجام می گیرد، یعنی اگر بخواهیم تقيه کنیم، باید آدمی را بکشیم و خونی را بریزیم، می فرماید در اینجا تقيه جایز نیست، چرا؟

«إنّما شرعت التقيه لتصان به الدماء فإذا وصلت إلى الدّم فلا تقيه»، تقيه برای این است که جلوی خون شما گرفته شود و شما را نکشند، اما اگر بنا شود که برای محفوظ ماندن خود، دیگری را بکشید، این نقض غرض است، چون غرض این بود که خون ریزی نشود، اما اگر تقيه موجب شود که خون بی گناهان ریخته شود، این تقيه نیست، بر این مطلب هم فتوا داریم و هم روایات همین را می گویند. ما نخست فتاوا را می خوانیم

فقد قال النراقى: «و لو انحصر فى الأعلى (مرحلة ي بالا) وجب إلا فى قتل المسلم المحقون الدّم و لا يجوز إجماعاً للصّحيح: إنّما جعلت التقيه . (ليحصن بها الدماء) فإذا بلغت الدم فلا تقيه» .

و قال فى الجواهر : استثنى المصنّف (صاحب شرائع، چون جواهر شرح شرائع است) و غيره من ذلك على كلّ حال الدّماء المحترمه بالإيمان بلا خلاف أجدّه بالنسبه إلى القتل ظلماً بل الإجماع بقسميه عليه».

و أما الروايات فنذكر مما يلى:

۱. محمد بن يعقوب (متوفى ۳۲۹)، عن أبى على الأشعري، يعنى احمد بن ادريس (متوفى ۳۰۶) عن محمد بن عبد الجبار (شيخ شيخ كلينى است، تاريخ وفاتش براى ما معلوم نيست)، عن صفوان (صفوان بن يحيى، متوفى ۲۱۰) عن شعيب الحدّاد (ثقه است)، محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال:

« إنّما جعلت التقيه ليحقن بها الدّم فإذا بلغ الدم فليس تقيه »

۱- محمد بن الحسن الطوسى بإسناده (از اين جهت بإسناده گفت كه روايت را از كتاب صفّار گرفته است و بين صفّار و شيخ در حدود ۱۷۰ سال فاصله ي زمانى است، چون شيخ در سال ۴۶۰ فوت کرده، صفّار در ۲۹۰ فوت نموده است، قهراً بايد سندی نسبت به اين كتاب داشته باشد، چون وجاده صحيح نيست، - وجد، يجد، وجاده - وجاده اين است كه روايت را در كتابى بينيم و آن را نقل كنيم، به اين مى گوييم: وجاده، كار ما در اين زمان همه اش وجاده است، يعنى روايت را از كافى مى گيريم و نقل مى كنيم، چون اين كتاب ها مستند اند و نسبت شان به مؤلفين مشكلى ندارد، ولذا وجاده اشكال ندارد، ولى در آن زمان كتاب ها قطعى نبوده است، حتماً بايد بين مرحوم شيخ و مرحوم صفّار يك سندی باشد، كه كتاب قطعا مال صفّار است و دست نخورده مى باشد و لذا نقل وجاده نشانه ي ضعف سند است، سند شيخ نسبت به صفّار در آخر تهذيب آمده است.

۲- عن محمد بن الحسن الصفّار القمی، عن یعقوب بن یزید، عن الحسن بن علی بن فضال (فطحی)، عن شعیب العقرقوسی، عن
أبی حمزه الثّمالی (ثابت بن دینار) روایت موثقه است قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

« لم تبق الأرض إلّا و فيها منّا عالم يعرف الحقّ من الباطل، قال: إنّما جعلت التقيه ليحقن بها الدّم فإذا بلغت التقيه الدّم فلا تقيه»

این روایت حاکی از این است که تقيه در چنین موردی (مورد دماء) حرام است.

الثانی:

التبری عن أمير المؤمنين و أولاده

ورد فی غیر واحده من الروایات عن الإمام علی أنه رخص فی سبه عند الإكراه و لم یرخص فی البراءه منه عنده، نذكر منها:

مورد دومی که می گویند تقيه حرام است، آنجاست که: إذا دار الأمر بین حفظ النفس و التبری عن علی علیه السلام، یعنی
تبری از امیر المؤمنان حرام است، فلذا هر چند به قیمت جان انسان هم تمام بشود، نباید از حضرتش تبری کند، این را گفته اند
که حرام است ولی ما این را قبول نداریم. والرویاه هنا علی أصناف ثلاثة، یعنی روایات در اینجا بر سه قسم و سه دسته اند،
یک دسته می گویند نباید از حضرت علی علیه السلام تبری کرد هر چند به قیمت جان شما تمام بشود.

۱. الحسن بن محمد الطوسی، عن أبیه، عن محمد بن محمد، عن محمد بن عمر الجمالی، عن أحمد بن محمد بن سعید، عن یحی
بن زکریا، عن بکیر بن مسلم، عن محمد بن میمون، عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن جدّه قال: قال أمير المؤمنين: «ستدعون
إلی سبّی فسبّونی، و تدعون إلی البرائه منّی فمدّوا الرقاب فأنّی علی الفطره» یعنی بعد از مرگ من، اموی ها بر شما مسلط می
شوند و شما ها را دعوت می کنند که به من فحش بگوئید، شما هم فحش بدهید، باز شما را دعوت می کنند بر اینکه از من
تبری بجوئید، شما حق ندارید که تبری بجوئید هر چند به قیمت جان تان تمام بشود. این روایت، روایت ضعیف است، یعنی
سندش مخدوش است، مثلا محمد بن میمون عن جعفر بن محمد، از اینکه جعفر می گوید، معلوم می شود که امامی نبوده و
لذا شیخ طوسی این آدم را تضعیف کرده است و می گوید: عامی، ولذا این روایت قابل اعتماد نیست و اگر مورد اعتماد هم
باشد، معارض دارد.

ص: ۴۳۴

۲. عن أبيه، عن هلال بن محمّد الحفّار، عن اسماعيل بن عليّ الدّعبلی، عن عليّ بن عليّ أخي دعبل بن عليّ الخزاعی، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه عن آباءه عن علي بن أبي طالب عليهم السلام أنّه قال: «وإنّکم ستعرضون عليّ سبّی، فإنّ خفتم عليّ أنفسکم فسبّونی، ألا و إنّکم ستعرضون عليّ البراءه منی، فلا تفعلوا، فإنّی علی الفطره».

یعنی شما را دعوت می کنند که به من فحش بدهید، حتّاج همین کار را می کرد، هرگاه نسبت به جان خود ترسیدید، مرا فحش بدهید تا جان شما محفوظ بماند، باز شما به همین زودی ها دعوت می شوید که از من تبری بجوید، این کار را نکنید، چون من بر فطرت هستم، این روایت هم ضعیف است، چون هلال بن محمد الحفّار توثیق نشده، اسماعیل بن علی الدّعبلی هم توثیق نشده است.

و الروایه - أيضاً - ضعيفه و فی السند هلال بن محمد الحفّار و هو لم یوثق ، و فیهِ - أيضاً - اسماعیل بن علی الدّعبلی و هو ضعيف قال العلامة فی الخلاصه:

«لا اعتمد علی روایتہ لشهادہ المشایخ علیہ بالضعف و الاختلاف بالروایه» .

۳. جاء فی نهج البلاهه أنّه قال علیہ السلام:

«أما أنّه سیظهر علیکم بعدی رجل رحب البلعوم (آدمی که گلوی گشادی دارد، کنایه از پر خوری است که معاویه باشد) مندحق البطن (شکم گنده، هردو تعبیر بر معاویه تطبیق می کند، اهل سنت نقل می کنند که حضرت علی علیه السلام از معاویه علیه اللعنه و العذاب سراغ گرفت، به حضرت گفتند که معاویه در حال غذا خوردن است، حضرت علی علیه السلام در حق او نفرین کرد و فرمود: لا اشبع الله بطنه، ولذا معاویه هم گشاد گلو بوده است و هم شکم گنده) یاأکل ما یجد(هرچه گیرش می آمد، آن را می خورد) و یطلب ما لا یجد، فاقتلوه (او را بکشید و به قتل برسانید) و لن تفتلوه (ولی قدرت کشتن او را ندارید) ، ألا- و إنّه سیأمرکم بسبّی، و البراءه منّی ، فأما السبّ فسبّونی فإنّہ لی زکاه ، و لکم نجاه ، و أما البراءه فلا تتبرّوا منّی ، فإنّی ولدت علی الفطره، و سبقت إلی الإیمان و الهجره»،

این روایت هم هرچند در نهج البلاغه آمده است، ولی راجع به سندش نمی توانیم بگوییم ضعیف است یا غیر ضعیف، این چند روایت فرق می گذارند بین سب و بین برائت، یعنی سب را اجازه می دهند، اما برائت را اجازه نمی دهند. اگر این روایات درست باشد، ناچاریم که آنها را حمل کنیم بر برائت قلبی، چون برائت قلبی موجب خروج از دین می شود.

گروه دوم روایاتی است که می گویند: هم سب بکنید و هم برائت بجوید:

۱- مجمل بن مسعود العیاشی فی (تفسیره) عن ابي بكر الحضرمی، عن ابي عبد الله عليه السلام فی حدیث أنه قيل له: مدّ الرقاب أحبّ إليك أم البراءة عن علي عليه السلام؟ فقال:

«الرخصه أحبّ إليّ، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ في عمار: إلّا من أكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان»

۲- و عن عبد الله بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته فقلت له: «إنّ الضحاک قد ظهر بالكوفه و يوشك أن تدعى إلى البراءة من علي عليه السلام، فكيف نصنع؟ قال: «فابره منه، قلت: أيهما أحبّ إليك؟ قال: إن تمضوا علي ما مضى عليه عمار بن ياسر، أخذ بمكّه فقالوا له: إبرء من رسول الله صلّى الله عليه و آله فبرأ منه فأنزل الله عزّ وجلّ عذره، إلّا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان»

ما تا اینجا دو گروه از روایات را خواندیم، در جلسه ی آینده آن دسته از روایات را می خوانیم که این دو گروه را تکذیب می کنند، یعنی حضرت صادق علیه السلام می فرماید که علی علیه السلام نفرموده که از من تبری نکنید، بلکه این کذب است که به آن حضرت نسبت داده اند و بخاطر همین است بعضی از جوانان داغ و محب آن حضرت تبری نمی جویند و شهید می شوند.

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر «شخص» وظیفه اش تقيه بود و حق این بود که تقيه می کرد، ولی او عمل به تقيه نکرد، آیا در این صورت وضو و نمازش درست است یا درست نیست؟

فرض کنید وظیفه اش وضوی تقيه ای بود، اما او وضوی تقيه ای را بجای نیاورد، بلکه مسح علی الرجلین کرد، آیا نمازش درست است یا نه؟

یا وظیفه اش این بود که بر فرش سجده کند، ولی او بجای سجده بر فرش، بر تربت حسینی سجده کرد، آیا نمازش درست است یا نه؟ البت باید دانست که بحث ما در تقيه ی خوفی است.

یا وظیفه اش این بود که تکتف کند، ولی او تکتف و قبض الیسری بالیمنی نکرد و نمازش را دست باز خواند، آیا نمازش درست است یا نه؟

مرحوم شیخ در اینجا یک ضابطه ای را بیان نمود که در جلسه ی گذشته مطرح کردیم، ضابطه این بود که امر به تقيه در متعلق عبادت ایجاد قید و ضیق نمی کند، یعنی صلات مقید به قبض نمی شود. بنابراین، اگر کسی وظیفه اش قبض است چنانچه قبض نکند، نمازش درست است چون دلیل تقيه یک حکم تکلیفی است نه حکم وضعی تا در متعلق نماز (در این حالت) ایجاد قید کند و بگوید: «صلّ مقبوضاً»، اللهم اینکه آدمی که تارک تقيه است، عملش متعلق نهی باشد، قهرا در این صورت موجب فساد است، مثل اینکه سجده بر تربت حسینی کند، نمازش باطل است. چرا؟

زیرا سجده بر تربت در این حالت حرام می باشد چون جانش در خطر است، قهرا سجده ی این آدم بر تربت موجب بطلان نمازش می شود.

ص: ۴۳۷

همچنین است اگر بجای غسل «علی الرجلین» مسح کند وضویش باطل است.

پس ضابطه این است که امر تقيه ای در متعلق عبادت اخذ قید نمی کند و نمی گوید که حتما قبض کنید، یا بر فرش سجده کنید یا در موقع وضو پاهای خود را بشوید، در عین حالی که اخذ نمی کند، باید عبادت این آدم صحیح باشد اللهم که عمل بر خلاف تقيه متعلق نهی باشد، از آن نظر وضو و نمازش باطل است.

به عبارت دیگر او امر تقيه ای احکام تکلیفی هستند نه احکام وضعی، تا اینکه در متعلق خود ایجاد قید کنند و بگویند: «صلّ مع القبض»، که قبض بشود جزء عبادت، یا بگویند: «صلّ مع الغسل» که غسل بشود جزء وضو. یا بگویند: «اسجد علی الفرش» تا فرش بشود متعلق عبادت، یعنی او امر تقيه ای چیزی را در متعلق عبادت اضافه نمی کنند، منتها باید فرق بگذاریم بین قبض و

بین آن دو مثال، در قبض در متعلق اخذ نشده است، یعنی اگر قبض هم نکنیم، چیزی متعلق نهی نیست، اما اگر بجای «غسل» مسح کنیم، مسح ما متعلق نهی است، یا اگر بر فرش سجده نکنیم، این متعلق عبادت نیست، اما اگر بر تربت سجده کنیم، این متعلق نهی است و از این نظر باطل می شود.

آنگاه مرحوم شیخ انصاری یک سؤالی را مطرح کرد و آن این بود که اگر کسی در یک هوای سرد و برفی (که می بیند همه ی مخالفین مسح بر خفین می کنند) وضو بگیرد و اصلاً مسح نکند، یعنی نه مسح بر بشره کند و نه مسح بر خفین، اما مسح بر بشره را که خود شارع اجازه داده که مسح نکنید، مسح بر خفین هم نکرده، شما خودت گفتید که امر تقیه ای در متعلق نماز اخذ نمی شود، یعنی نمی گوید که: *صَلِّ الْقَبْضَ وَ تَوَضَّأْ مَعَ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ*.

پس انسانی که به کلی هردو را حذف می کند، یعنی نه مسح بر بشره می کند و نه مسح بر خفین، باید وضویش صحیح باشد. چرا؟ چون مسح بر بشره را خود شارع فرموده که مسح نکن، مسح بر خفین هم قرار شد که در متعلق عبادت اخذ نشود، باید وضوی این آدم که اصلا مسح نکشیده صحیح باشد. اشکال این است که انسانی وضو می گیرد، اما اصلا مسح نمی کند یعنی نه بر بشره مسح می کند و نه بر خفین.

اما مسح بر بشره را که خود شارع فرموده مسح نکن، چون در حال تقیه است. اما مسح بر خفین را، خودت گفتی که امر به خفین در متعلق نماز اخذ نمی شود و حال آنکه اجماع داریم که وضوی این آدم باطل است.

جواب

مرحوم شیخ انصاری در رساله ی تقیه جواب می دهد و می فرماید علت اینکه وضوی این آدم باطل است، این است که یک چیزی از اجزاء وضو را کم گذاشته، یعنی اصل مسح را کم گذاشته.

به بیان دیگر هر چند گفته که مسح بر بشره نکن، اما از اصل مسح صرف نظر نکرده و نگذاشته، یعنی از جامع بین خفین و بشره نگذاشته و صرف نظر نکرده، «فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم إلى الكعبین»

مسح دو چیز است، یکی مباشره الماسح مع الممسوح، این ساقط است، بشره ساقط است، اما اصل مسح ساقط نیست و لذا این آدم کم گذاشته،

یعنی اصل مسح را انجام نداده است. مرحوم شیخ به این جواب از کجا منتقل شده؟

از روایت عبد الأعلى که در رسائل در باب حجیت ظواهر کتاب آمده است، مردی عرض می کند که:

یابن رسول الله! «عشرت فانقطع ظفري»، یعنی من لیز و سر خوردم، در اثر همین لیز خوردن ناختم افتاد و من روی آن جبیره گذاشته ام، چه رقم وضو بگیرم؟ حضرت در جواب فرمود: «إِنَّ هَذَا وَ أَشْبَاهَ يَعْرِفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فَامْسَحْ عَلَى الْمَرَارَةِ»، مراره همان طحالی است که روی زخم می گذاشتند، شیخ در در آنجا در بیان این حدیث می فرماید که مسح دو حیثیت داشت:

الف) مباشرة الماسح مع الممسوح، این عملی نیست چون زخم است،

ب) اصل مسح، اصل مسح محفوظ است و باید بر جبیره مسح بکنند، از آن حدیث که در خاطرش بوده، به این جواب منتقل شده است، این آدمی که نه بر بشره مسح کرده و نه بر خفین، با شبهه ی سوفسطائی می خواهد صحت وضو را درست کند، یعنی بگوید که مسح بر بشره را خودت گفتی که نکن، مسح بر خفین هم قرار شد که در متعلق عبادت اخذ نشود، چرا وضوی من باطل باشد؟

جواب مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ در جواب می فرماید که شما یک چیز را کم گذاشتید و آن اصل المسح است، ولو شارع فرموده که بر بشره مسح نکن، اما از اصل مسح صرف نظر نکرده و نگذاشته، شما می توانستی اصل مسح را در ضمن مسح علی الخفین عمل کنید، این بیان شیخ انصاری است در رساله ی تقیه.

اشکال مرحوم امام بر شیخ انصاری

حضرت امام در موقعی که تقیه را برای ما بحث می کرد، بر شیخ ایراد می گرفت و می فرمود هر گز عقلا از آیه ی «فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم» تعدد مطلوب را نمی فهمند، یعنی این گونه نیست که یک مطلوب این باشد که بر بشره مسح بکشید، یک مطلوب هم این باشد که اگر بشره نشد، لا اقل خود مسح را انجام بدهید، می فرماید عقلا هر گز از آیه ی مبارکه به تعدد مطلوب پی نمی برند، که هذان مطلوبان، احدهما المسح علی البشره، و الآخر اصل المسح. سپس این مثال را زد و گفت اینکه شیخ می فرماید حالا که مسح بر بشره نیست، بر جبیره بکش، که در واقع شیخ می خواهد از حدیث استفاده کند، می فرمود مثل این بیان مثل آن اصفهانی است که پنیر را پشت شیشه گذاشته بود و به بچه ها می گفت تا کی می خواهید پنیر بخورید، به شیشه بزید و بخورید. شیشه زدن پنیر خوردن نیست، مسح دو چیز نیست، تا بگوییم یکی مسح بر بشره، حالا که مسح بر بشره نشد، اصل مسح، پس شما جناب وضودار! اصل مسح را ترک کردی، یعنی نه مسح بر بشره کردی و نه مسح بر خفین، و حال آنکه می توانستی اصل مسح را حفظ کنی و لو با مسح بر خفین. پس چرا وضوی این آدم باطل است.

به نظر من ممکن است بگوییم وضوی این آدم باطل است. چرا؟ اگر بخواهد وضو درست باشد، یا باید امر واقعی داشته باشد یا امر ظاهری. این آدم که وضو دارد و اصلاً مسح نکشیده، نه امر واقعی دارد، چون بشره را مسح نکرده و نه امر ظاهری را امتثال کرد که امر بر مسح علی الخفین باشد، از این راه بگوییم وضویش باطل است، نه از آن راهی که شیخ می گوید اصل مسح مطلوب شارع بود و این آدم اصل مسح را انجام نداد، تا اشکال حضرت امام وارد بشود که ما تعدد مطلوب نداریم که یک مطلوب ما بشره باشد و یک مطلوب ما خود مسح کردن باشد و لذا نسبت به روایت عبد الأعلی فرموده که ما هنوز نکته اش را نفهمیدیم، این بیان شیخ است که می گوید حالا که بر بشره نمی توانی مسح کنی، بر جبیره مسح کن. این بیان شیخ است و الا منهای شیخ، هنوز حدیث برای ما مفهوم نیست بلکه تعبداً می گوییم که بر جبیره مسح بکشد، نه اینکه مسح بر جبیره میسور معسوری است به نام مسح علی البشره. ولی در عین حال از بعضی از روایات استفاده می شود که اگر کسی بر وفق تقیه عمل نکند، عملش باطل است. آیا این با قاعده ای که شیخ گفت در تعارض است، شیخ گفت اگر عمل بر تقیه نکند، عملش صحیح است. چرا؟ چون تقیه در متعلق عبادت اخذ نمی شود، روایت این است:

ففعن داود الرقی، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام حتى جاء داود بن ذرّبي فسأله عن عدّه الطهاره، فقال له: «ثلاثاً، ثلاثاً، من نقص عنه فلا صلاه له» مستدرک الوسائل: ۱، الباب ۳۳ من أبواب الوضوء، الحديث: ۱۳.

اهل سنت در موقع وضو گرفتن هر کدام از صورت و دست را سه بار می شویند، یعنی هم صورت را سه بار می شویند، و هم دست راست و دست چپ را سه بار می شویند. داود ذریبی از امام صادق علیه السلام سؤال می کند که در موقع وضو هر یک از اعضای وضو را چند بار بشویم؟

حضرت در جواب فرمود: سه بار، سه بار. امام در اینجا برای حفظ جان داود بن ذریبی (که تحت نظر هارون الرشید بود) تقيه کرد و فرمود سه بار، سه بار (ثلاثا، ثلاثا). این با قاعده ی شیخ تطبیق نکرد. چون شیخ فرمود که امر به تقيه، در معلق عبادت ایجاد جزئیت و شرطیت نمی کند، یعنی وضو را مقید به ثلاثا نمی کند که: «توضاً ثلاثاً» و لذا گفت اگر بر طبق تقيه انجام نداد، همه ی اعمالش درست است مگر اینکه یک قاعده ی دیگر در کار باشد، یعنی به آن عمل نهی متعلق باشد. «من نقص عنه فلا صلاه له» یعنی اگر دو بار بشوید، اصلاً نماز ندارد، یعنی نمازش باطل است مگر اینکه بگوییم اگر دو بار بشوید، این متعلق نهی واقع می شود مانند سجده بر تربت و مسح بر رجلین.

سابقاً در دوران عبد العزيز بن سعود، مومنین و شیعیان در عرفه وقتی اختلاف در ماه بود، روز دهم را به صورت قاچاقی در عرفات می رفتند، یک دقیقه یا دو دقیقه در عرفات می ایستادند و می گفتند که ما عرفه درک کردیم و لو به مقدار لازم و رکن، یک دقیقه و دو دقیقه رکن است و بقیه واجب، اگر حرف شیخ درست باشد، باید بگوییم که این عمل اینها، عمل صحیحی نیست، البته حج شان درست است، چون بعداً عرفه تقيه ای را درک کرده بودند. روز هشتم در عرفات بودند، روز نهم که به حساب آنها روز دهم است، یک دقیقه یا دو دقیقه در عرفات آمدند، باید بگوییم این عمل شان لغو و حرام است. چرا؟ چون بر خلاف تقيه است.

در هر صورت ضابطه‌ی شیخ این است که اگر بر خلاف تقیه رفتار کرد، عمل باطل نیست چون نهی در متعلق عبادت ماخوذ نیست، باید خودش را ببینیم، اگر خود متعلق نهی شد، می‌شود باطل مانند سجده بر تربت و مسح بر رجلین، آنگاه این دو روایت را حل کنیم، که عده‌ای در روز دهم سعودی‌های در عرفات رفت و در آنجا ایستاد، این منهی عنه است و به درد نمی‌خورد.

اما حج‌شان درست است. چرا؟ چون طبق تقیه انجام داده‌اند، یا روایت ذریبی، که طرف صورت و دست‌ها را بجای سه بار، دوبار شست، ممکن است که بگوییم این دو بار متعلق نهی است، قهراً وضویش باطل می‌شود. اما حضرت امام می‌فرمود اینجا نهی مایه‌ی فساد نمی‌شود. چرا؟ چون از قبیل اجتماع امر و نهی است، یعنی هم امر دارد واقعا و هم نهی دارد تقیه، عرفات هم امر دارد واقعا، هم نهی دارد تقیه. اجتماع امر و نهی می‌شود.

همچنین اگر پا را مسح کند، این هم امر دارد و هم نهی دارد، اگر سجده بر تربت کند هم امر دارد و هم نهی، ایشان (مرحوم امام) قائل به این بود که این از قبیل اجتماع امر و نهی است. ما هم در اینجا یک مشکلی داریم، درست است که اجتماع امر و نهی جایز است، ولی قصد قربت متمشی نمی‌شود، چطور می‌توانیم با یک عملی که مبعوض مولاست قصد قربت کنیم، فقط این مشکل است، و الا- جواب ایشان جواب کافی است، در قصد قربت گیر می‌کنیم مگر اینکه بگوییم از یک نظر مبعوض است و از یک نظر محبوب، ایشان می‌فرمود مانع ندارد که از یک نظر مبعوض باشد و از یک نظر محبوب. مثل این می‌ماند که کسی در خانه‌ی غصبی دست بر سر یتیم بکشد، این دست کشیدن از یک نظر مبعوض است و از یک نظر محبوب.

۱: خلاصه ی بحث این شد که اگر کسی بر خلاف تقیه رفتار کرد، عملش چگونه است؟

مرحوم شیخ فرمود عملش درست است چون امر به تقیه در متعلق نماز تغییر و تبدیلی ایجاد نمی کند، وظیفه را عوض نمی کند که وظیفه بشود شستن پا یا سجده بر فرش.

۲: شبهه ی در اینجا مطرح کرد و گفت اگر کسی وضو بگیرد و اصلا مسح نکند، باید وضویش درست باشد. چرا؟ چون واقعا مأمور نبوده و بنا شد که امر تقیه ای در متعلق وضو کن فیکون ایجاد نکند.

۳: در جواب گفت هر چند این آدم نسبت به بشره مأمور نبوده، اما اصل مسح مطلوب مولا بوده و ساقط شده.

۴: حضرت امام فرمود اینجا از قبیل تعدد مطلوب نیست که بگوییم مسح بر بشره یک مطلوب، اصل مسح هم مطلوب دیگر، این عقلائی نیست.

۵: ما در جواب گفتیم که وضوی این آدم امر ندارد، یعنی نه امر واقعی دارد که بشره باشد، و نه امر ظاهری را امتثال کرده که مسح بر خفین باشد، پس وضویش صحیح باشد.

۶: از روایت ذری استفاده شد که اگر کسی بر خلاف تقیه عمل کند، عملش باطل است.

۷: ما آن را توجیه کردیم و گفتیم لعل چون دوبار بشوید، این متعلق نهی است و از این نظر باطل است.

۸: اما نسبت به وقوف در عرفات، از نظر شیخ باید بگوییم که عمل شان عمل باطل است. چرا؟ چون متعلق نهی است، عمل شان عمل لغو است.

۹: حضرت امام فرمود این گونه نیست، چون ممکن است از قبیل اجتماع امر و نهی باشد.

إجزاء العمل على وفق التقيه عن الإعادة و القضاء

این فصل بیت القصید است، یعنی در میان فصولی که ما داریم، این فصل بیت القصید است و فرقی هم با فصل قبلی خیلی روشن است، فصل سابق این بود که: «لو ترك العمل بالتقيه»، ولی در اینجا عکس است، «لو عمل على وفق التقيه» یعنی اگر کسی عمل به تقیه کرد، آیا عملش صحیح است یا اعاده و قضا لازم دارد؟ و بحث ما هم در تقیه ی خوفی است.

بیه نظر ما و به نظر غالب علما، عملی که موافق تقیه باشد، مسقط قضا و اعاده است، کآنه این امر تقیه ای، واقعی ثانوی است، ما یک امر واقعی اولی داریم و یک امر واقعی ثانوی. امر واقعی اولی مسح الرجلین است، امر ثانوی اضطراری غسل الرجلین است. این آدم در حقیقت امر واقعی ثانوی را امتثال کرده.

توضیح مطلب

قرآن کریم می فرماید: «فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم»

این اطلاق دارد، اطلاقش این است که: سواء فی حال الإضطرار أو فی حال الإختیار، سواء فی حال التقيه أو فی غیر حال التقيه، این اطلاق دارد، ادله ی تقیه حاکم بر اطلاق آیه است، البته اگر ادله تقیه را نداشتیم، باید می گفتیم که نماز ما باطل است. چرا؟ چون آیه ی «فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم» اطلاق دارد، یعنی هم حال تقیه را می گیرد و هم حال غیر تقیه را. هم حال اضطرار را می گیرد و هم حال غیر اضطرار را. اما وقتی ادله ی تقیه را به این نسبت بدهیم، نسبت شان از قبیل حاکم و محکوم است، کآنه می گویند: «فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم فی غیر التقيه»، یعنی وقتی پای تقیه در میان آمد، این اطلاق از بین می رود و لذا نمی گویند ادله تقیه احکام ظاهریه است، بلکه می گویند واقعیه ی ثانویه. چرا به احکام تقیه می گویند واقعی است، چرا نمی گویند ظاهری است؟

چون ظاهری در لسانش شک اخذ می شود، ولی من در اینجا شک ندارم، احکام ظاهریه آن احکام است که در لسانش شک اخذ می شود، مثلاً می گوید:

«لا- تنقض الیقین بالشک»، اما در لسان ادله ی تقیه، شک اخذ نشد، چون واقع برای من از روز هم روشن تر است و آن اینکه مسح واجب است، اما چه کنم که شمشیر برهنه بالای سر من است، «التقیه فی کلّ شیء اضطّر إلیه ابن آدم»، ولذا می گوئیم ادله ی تقیه، ادله ی احکام ظاهریه نیست بلکه ادله ی احکام واقعیه ی ثانویه است، از این رو حاکم بر آن است و در واقع او را تفسیر می کند.

دلیل ما بر این مسئله چیست؟

ما دو گروه دلیل داریم: گروه اول ادله ی خاصه است، گروه دوم ادله ی عامه می باشد، ادله ی خاصه در مورد معین وارد شده اند، مثلاً حضرت به علی بن یقین فرمود که این چنین وضو بگیر، یعنی مانند اهل سنت وضو بگیر. بعد از مدتی نامه نوشت که همانند ما وضو بگیر نه مانند اهل سنت. همچنین حضرت در باره ی داود ذربی دو جور دستور داده است، اول «ثلاثاً» گفته، بعد از مدتی نامه نوشت و فرموده که: «اثنین»، یعنی دو بار صورت و دست را بشوید.

بیت آل یقین در بغداد، بیت عظیمی بوده است، علی بن یقین وزیر هوشمند هارون الرشید بود، به هارون گفتند که این شیعه است، هارون در جواب گفت که من او را امتحان می کنم، مخفیانه در موقع وضو امتحان کرد، دید که موقع وضو همانند اهل سنت وضو می گیرد، یعنی هر یک از صورت و دو دست را سه بار می شوید و هر دو پا را نیز همانند اهل سنت (بجای مسح) می شوید، وقتی دید که او این گونه وضو می گیرد، از دور صدا زد و گفت: یا علی بن یقین! من فکر می کردم که شما رافضی هستید، ولی الآن برای من معلوم شد که تمام آنچه که در باره ی تو گفته اند، دروغ بوده است، همین که این جریان گذشت، نامه ی از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام به او رسید که از این به بعد همانند ما وضو بگیر، چون خطر از جان شما رفع شد. در نامه ی اول فرمود که مانند اهل سنت وضو بگیر، در نامه ی دوم فرمود که از این به بعد مانند ما وضو بگیر، چون خطر رفع شد، ولی امام نفرمود که در این مدتی که مانند اهل سنت وضو گرفتی، باید نمازت را اعاده کنی، از اینکه حضرت چیزی نفرمود و سکوت کرد، سکوت حضرت بهترین دلیل است بر اینکه عملی که مطابق تقیه باشد، مجزی است و ادله ی تقیه نسبت به ادله ی اولیه از قبیل حکومت است.

إذا ورد دليل على الرخصة في عباده خاصه فلا- شك في دلالة على الأجزاء، فإن معنى الرخصة في المورد عبارت عن اكتفاء الشارع بالعمل المأتي به على وجه التقيه، و إليك بعض ما ورد في هذا الموضوع:

۱: ما رواه الشيخ بإسناده، عن أبي الورد، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أبا ظبيان حدثني أنه رأى علياً أراق الماء ثم مسح على الخفين؟

فقال: «كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام فيكم: سبق الكتاب الخفين، فقلت: فهل فيهما رخصه؟ فقال: لا، إلا من عدوّ تقيه، أو ثلج تخاف على رجلك».

بنا بر نقل اهل نست گویا پیغمبر اکرم یک زمانی بر جورابش مسح کشیده بود، بعد آیه ی مائده نازل شد، این آیه در سال دهم هجرت نازل شده، قهرا نباید ما بر منسوخ عمل کنیم، بلکه بر ناسخ عمل نماییم. شاهد اینجاست «فقلت: فهل فيهما رخصه؟ آنگاه من به حضرت عرض کردم که اگر ما بر خفین مسح کنیم، رخصتی است؟ فقال: لا، إلا من عدوّ تقيه، أو ثلج تخاف على رجلك». البته این روایت حسنه است، چون در وسط ابی الورد است که توثیق نشده، یعنی ممدوح است، اما بقیه همه ثقه هستند ولذا روایت می شود حسنه، روایت حسنه این است که در میان سند، امامی ممدوح باشد

و الروایه حسنه لمكان أبي الورد بن تمامه و أما الآخرون فكلهم ثقات.

فمعنى قوله: «رخصه» أي رخصه تكليفاً ووضعا، لا- تكليفاً فقط (يعني نه تنها که گناه نباشد، بلکه عملت هم درست است)، و الشاهد عليه أنه عطف قوله «على رجليه من الثلج» على الإتياء من العدو،

((اگر کسی در هوای سرد بخاطر تقیه ناچار بشود که بر خفین خود مسح کند، همه می گویند که عبادت او درست است، این را به او عطف کرده، از این معلوم می شود که حکم هردو یکی است) و الإجزاء فی الثلج لا خلاف فيه.

۲. موثقه سماعه (واقفی است) قال: سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام و قد صلّى الرجل ركعه من صلاه فريضه؟ قال: «إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلّي ركعه أخرى و يجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله » ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع ، فإنّ التقية واسعة، و ليس شيء من التقية إلا و صاحبها مأجور عليها» ، إن شاء الله»

فان قوله: ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، دليل واضح على إجزاء العمل المأتمى به على وجه التقية ، حيث إن الرجل صلّى مع إمام غير عادل صلاه جماعه ولولا الإجزاء لأمره بالإعادة أو القضاء، و هذه الروايه في هذا القسم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۳

Your browser does not support the audio tag

بحث در حدیث دوم ناتمام ماند و باید آن را معنی کنیم، مرحوم علامه مجلسی آن را در مرآت العقول معنی کرده است موثقه سماعه (واقفی است) قال:

سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام و قد صلّى الرجل ركعه من صلاه فريضه؟ قال:

ص: ۴۴۸

« إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلّي ركعه أخرى و يجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله » ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع ، فإنّ التقية واسعة، و ليس شيء من التقية إلا و صاحبها مأجور عليها» ، إن شاء الله».

ولی مرحوم مجلسی این حدیث را این گونه معنی کرده: «بأن يجلس في ثالثهم قليلا- و ويتشهد و يسلم و يقوم معهم يأتي بصوره الصلوه في الركعه الأخيره أو يكبر»

از این عبارت علامه فهمیده می شود که رکعت ثالث آنها، رکعت چهارم این آدم است فلذا تشهد را بخواند و سلام بدهد، آنگاه در رکعت چهارم آنها بلند شود و صورت نماز را با آنها بخواند، معلوم می شود که صلات با آنها مجزی است، چون بخشی از نماز را با آنها انجام داده است

۳. ما رواه الشيخ عن محمد بن فضل الهاشمي قال: دخلت مع أختي علي أبي عبد الله فقلنا له: إننا نريد الحج و بعضنا صروره

(صروره به کسی می گویند که اولین بار به مکه مشرف شده) فقال:

«عليك بالتمتع» مبدا حج افراد و حج قران را انجام بدهید) ثم قال: «إنا لا نتقى أحداً بالتمتع بالعمرة إلى الحج» (اشاره به این آیه مبارکه است که: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) و اجتناب المسكر ، و المسح على الخفين»، معناه أنا لا نمسح».

ص: ۴۴۹

چطور این دلیل بر تقیه است؟

چون حضرت خودش را می گوید که ما تقیه نمی کنیم، معنایش این است که دیگران حق تقیه دارند حتی بر مسح علی الخفین.

وجه الاستدلال أنّها تدل علی جواز التقیه فتوی و عملاً فی غیر ما استثنی من الأمور الثلاثه.

و لعلّ الإستثناء یختص بالإمام لأنّ مكانته بین المسلمین، تبرر رفض التقیه فی هذه المسائل دون الضعفاء من الشیعه.

۴. روی الشیخ عن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام إننی أدخل المسجد و أجد الإمام قد ركع و قد ركع القوم فلا- یمکننی أن أؤذن و أقیم و أكبر فقال لی : «فإن كان إلك فادخل معهم فی الركعه واعتدّ بها فإنه من أفضل ركعاتك» الوسائل: ۵: الباب ۳۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۶.

۵. ما رواه الكلینی عن یعقوب بن یقظین ، قال: قلت لأبی الحسن : جعلت فداك تحضر صلاه الظهر (یعنی وقت نماز ظهر فرا می رسد و ما بخاطر عذری قدرت اینکه آن را در وقتش بخوانیم نداریم) فلا نقدر أن ننزل فی الوقت حتی ینزلوا و ننزل معهم فنصلی

(یعنی نماز ظهر را با آنها به جماعت می خوانیم نه اینکه فردا بخوانیم، این دلیل بر اجزاء است) ثم یقومون فیسرعون فنقوم و نصلی العصر و نریهم کأنا نركع (تا آنها می خواهند سوار بر مرکب های خود شان بشوند، ما از فرصت استفاده کرده نماز عصر را فردا می خوانیم و به گونه ی می خوانیم که آنها خیال کنند که ما رکوع می کنیم) ثم ینزلون العصر فیقدمونا فنصلی بهم؟ قال: صلّ بهم لا صلی الله علیهم»

ص: ۴۵۰

در مرحله ی سوم ما امام آنها می شویم و نماز عصر را می خوانیم، پس این آدم سه نماز خوانده، یعنی ظهر را با جماعت خوانده، عصر را فرادا خوانده، باز هم عصر را با جماعت خوانده، منتها به جای اینکه ماموم باشد، امام آنها شده است، شاهد در نماز اول است که با آنها خوانده است.

۶: ما رواه عبد الله بن بكير عن رزاره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لا بأس أن تصلّي خلف الناصب (به نظر من مراد از ناصب، مطلق مخالف است) و لا تقرأ خلفه في ما يجهر فيه فإنه قراءته يجزيك إذا استمعتها».

در کتاب جماعت خواهیم خواند که اگر امام صلاتش اخفاتی است، همهمه ی امام را اگر نمی شنود، می تواند قرائت را بخواند، ولی به شرط اینکه همهمه را هم نشنود، اما در زمان ما که نماز را با بلندگو می خوانند، خواندن قرائت برای ماموم مشکل است، چون همهمه ی امام را می شنوند، حضرت می فرماید پشت سر ناصبی نمازت را بخوان و قرائت او برای شما مجزی است

۷. ما رواه هارون بن مسلم، عن مسعده بن صدقه ، عن أبي عبدالله - في حديث - :

«أن المؤمن إذا أظهر الإيمان (تشیع) ثم ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج ممّا وصف و أظهر و كان له ناقضاً إلا أن يدعى أنه عمل ذلك تقيه، و مع ذلك ينظر فيه (مؤمن، یعنی شیعه باید وضو را همانند علی علیه السلام بگیرد، اگر خلاف آن را عمل کند، شیعه نخواهد بود مگر اینکه تقيه در کار باشد) فان كان ليس مما يمكن أن تكون التقيه في مثله (اگر در جای تقيه کند که جای تقيه نیست، یعنی اهل سنت هم در آن مسئله قائل به الزام نیستند) لم يقبل منه ذلك، لأنّ للتقيه مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله ، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز».

این روایت هم دلالتش روشن است و می گوید شیعه باید طبق مذهب خودش عمل کند مگر اینکه از روی تقیه خلاف آن را عمل نماید و در تقیه باید ببیند که جای تقیه است یا نیست. مراد از «فإنه جائز» نافذ است، یعنی جایز گاهی در تکلیف است و گاهی در وضع، بعید نیست که جایز در اینجا به معنای جواز وضعی باشد، یعنی نافذ.

۸. ما رواه أبو بصیر قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

«من لا أقتدى به في الصلاة (یعنی آدمی است که شیعه نیست)؟ قال: «افرغ قبل أن يفرغ، فإنك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة و أركع معه» الوسائل: ج ۵ الباب ۳۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱

۹. ما روی عن الإمام الكاظم: أنه قد أمر بعض أصحابه أن يتوضأ كما يتوضأ غيره من الناس، و ذلك فيما كتب إلى علي بن يقطين و قال:

«فهمت ما ذكرت من الإختلاف في الوضوء و الذي أمرك به في ذلك أن تمضمض ثلاثاً و تغسل و جهك ثلاثاً و تخلل شعر لحيتك و تغسل يديك إلى المرفقين ثلاثاً و تمسح رأسك كله و تمسح ظاهر أذنيك و باطنهما و تغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثاً و لا تخالف ذلك إلى غيره».

و قد عمل علي بن يقطين بما أمره به الإمام عليه السلام فتره و قد امتحنه الرشيد في تلك الفتره فنظر إلى وضوئه فرأى أنه يتوضأ كوضوئه فناده كذب يا علي بن يقطين من زعم أنك من الرافضة» و صلحت حاله عنده» و بعد ذلك ورد كتاب أبي الحسن عليه السلام ثانياً يأمره بالوضوء على النحو الثابت عند أئمه أهل البيت عليهم السلام و قال في آخره رساله:

ص: ۴۵۲

یعنی خطر از تو رفع شد، ولی حضرت نفرمود در این مدت که نمازت را بر طبق تقیه خواندی، اعاده کن، این روایات از قبیل روایات شخصیه اند که می گویند عمل تقیه ی مجزی است و اگر کسی تفحص کند، شاید بیش از این را پیدا کند.

روایات عامه

حال که از روایات خاصه فارغ شدیم، سراغ روایات عامه می رویم و مراد ما از روایات عامه، آن روایاتی هستند که جنبه ای عمومی دارند و از آنها می توان به عنوان ضابطه استفاده نمود، روایات خاصه در اینجا عبارت است از روایات موردی، یعنی روایاتی که در مورد خاصی وارد شده اند، اما روایات عامه آن روایاتی هستند که از آنها می شود به عنوان ضابطه استفاده نمود، از این روایات استفاده می کنیم که عمل تقیه ای مجزی است و این روایات عامه هم بر چند صنف هستند:

الف) رفع ما اضطرروا إليه

روی الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«رفع عن أمتي تسعة: الخطاء والنسيان، و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرروا إليه و الحسد والطيره و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه»

شاهد در کلمه ی «ما اضطرروا إليه» است و ما با این کلمه ثابت می کنیم که نماز تقیه ای صحیح است. چطور؟ فرض کنید که من الآن تقیه وضو گرفتم، عرض می کنم که: یا رسول الله! شما فرمودید که «رفع عن أمتي ما اضطرروا إليه» من الآن مضطر هستم که مسح بر بشره نکنم، بجایش غسل بشره کنم، پس ما اضطرروا إليه، یعنی ما اضطرروا إلى تركه، یا ما اضطرروا إلى فعله، من مضطر هستم که ترك کنم مسح را و بیاورم غسل را. این ما اضطرروا إليه که من ترك می کنم از روی اضطرار، این مرفوع است، معنایش این است که جزئیت نیست، اگر من گفتم فامسحوا و أرجلكم، این جزئیت را من در این شرایط برداشته ام.

ص: ۴۵۳

بنابر اینکه حدیث رفع هم تکلیف را بر می دارد و هم وضع را. اگر مضطر هستم که میته را بخورم، حرمت را بر داشته، اگر مضطر هستم که من سوره را ترک کنم یا مسح بر بشره را ترک کنم، جزئیت را برداشته، بنابراینکه حدیث رفع حدیث عامه است، یعنی مرادش تنها رفع مواخذه نیست، بلکه ما اضطررنا إلیه را برداشته است، إِمَّا اضطررنا إلی فعله كأكل الميتة، أو اضطررنا إلی تركه كمسح البشره، اضطرار همان قیچی است که گاهی با آن حکم تکلیفی را بر می داریم و گاهی حکم وضعی را.

فإن قلت: حدیث رفع همیشه احکام شرعی را بر می دارد، حرمت همیشه شرعی است، اما جزئیت یک امر انتزاعی و عقلی است، یعنی عقل آن را انتزاع می کند، وقتی شرع می گوید: صلّ مع الطهور، صلّ مع السوره، عقل از آن شرطیت و جزئیت را انتزاع می کند. و این گونه امور قابل رفع نیستند، و شرع مقدس هم کارش وضع و رفع امور شرعی است، اما جزئیت امر انتزاعی عقلی است، این اشکال را هم مرحوم شیخ در فرائد الأصول دارند و هم مرحوم آخوند در کفایه الأصول دارند و ما هم در بحث های خود این اشکال را مطرح کردیم و جوابش را هم بیان کردیم.

قلت: جوابش این است که هر چند امر انتزاعی و عقلی است، اما منشأ انتزاعش حکم شرعی است، یعنی وجوب ضمنی حکم شرعی است، اینکه می فرماید: صلّ مع السوره، صلّ مع السوره، سوره وجوب ضمنی دارد و ما این وجوب ضمنی را انتزاع می کنیم و آنچه که در حدیث رفع لازم است، این است که ریشه و بیخش به شارع برسد.

به بیان دیگر ولو جزئیت مال عقل است، اما در نتیجه جزئیت هم سرش به شرع بند است، از آنجا که شرع مقدس سوره را ضمناً واجب می کند، عقل از این وجوب ضمنی جزئیت را انتزاع می کند. همین که مقداری که پایان کار به شرع می رسد، این کافی است در شمول حدیث جزئیت را.

من یک جواب دیگر می دهم و می گویم چه کار دارید که با حدیث رفع جزئیت را بر دارید، بلکه یکسره برویم سراغ سرچشمه و بگویم حدیث رفع، وجوب ضمنی را بر می دارد، یعنی شرع که می گوید: صلّ مع السوره، سوره وجوب ضمنی دارد، و ما از همان اول می گویم که حدیث رفع وجوب ضمنی را بر می دارد.

بنابراین، موقع وضو گرفتن، من مضطر هستم که ترک مسح کنم، شرع مقدس وجوب این را قیچی کرد، فینحصر أجزاء الوضوء فی الباقي. مثلا- شخص به دیگری گفته بود که: فلانی! برای یک غذای پخته کن با ده تا جزء، فردا می گوید مشکلی پیش آمده، جزء دهم را بر داشتم، یعنی انحصار الواجب فی الباقي، همین که این را برداشتیم، امر به وجوب مستقر می شود روی نه تا.

امر به نماز مستقر می شود روی نه تا.

باز شیخ در فرائد الأصول دلیل آورده است که حدیث رفع همان گونه که احکام تکلیفیه را بر می دارد، حتی احکام وضعیه را هم بر می دارد فلذا روایتی را هم به عنوان دلیل آورده است، یعنی امام هشتم با حدیث رفع، حکم وضعی را برداشته. راوی خدمت حضرت عرض می کند که قسم خورده ام که زنم مطلقه، اموالم صدقه و غلامانم آزاد باشند، این مسئله در فقه آمده است، ولی ما معتقدیم که قسم بر طلاق، قسم بر صدقه ی اموال و هکذا قسم به عتق غلامان باطل است، خواه عن اکراه باشد و خواه بدون اکراه باشد. چرا؟ چون ما معتقدیم که اینها انشاء می خواهند و بدون انشاء معنا ندارد، به بیان دیگر شرط فعل هستند نه شرط نتیجه تا با صرف قسم خوردن، زن مطلقه، اموال صدقه و غلامان آزاد بشوند، ما معتقدیم که مطلقا باطل است، خواه عن اکراه باشد یا عن اختیار، اهل سنت می گویند: عن اختیار درست است، راوی می گوید: یا بن رسول الله! من مکره شدم که قسم بخورم بر این سه تا، حضرت تقیه کرده، از این رو نخواست بفرماید که تقیه بر این سه تا باطل است، خواه عن اکراه باشد یا عن اختیار، ولی حضرت از این راه وارد نشده، بلکه از راه دیگر وارد شد و فرمود:

«أما سمعت قوله: رفع عن أمتي ما اضطروا إليه»، هم تقیه است و هم تقیه نیست، تقیه هست در تطبیق کبر ا بر صغرا، اما در اصل حکم تقیه نیست.

بنابراین، حضرت در اینجا حکم وضعی را برداشته که لزوم صدقه، اعتناق غلامان یا طلاق زن باشند، صحت طلاق را برداشته و صحت هم حکم وضعی است، حضرت با این حدیث حکم وضعی را برداشته، پس معلوم می شود که حدیث رفع این هنر را دارد که هم حکم تکلیفی را بردارد و هم حکم وضعی را، حکم وضعی در اینجا صحت طلاق، صحت صدقه و صحت عتق غلامان است.

پس شیخ دو جواب داد، اولاً گفت هر چند جزئیت امر عقلی است، ولی منشأ انتزاعش حکم شرعی می باشد، جواب دیگرش این بود که حدیث رفع هنرمند است و لذا می تواند هم حکم وضعی را بردارد و هم حکم تکلیفی را و در این موارد حکم وضعی را (که جزئیت، شرطیت و مانعیت باشد) بر می دارد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag

عرض کردیم مسائل تقیه همه اش مهم است و اما این فصلی که در آن هستیم از اهم آنهاست و باید آن را بیت القصیده این مسائل خواند، بحث ما در تقیه ی خوفی است، یعنی در جایی که تقیه ی خوفی در کار باشد، آیا عملی که این آدم انجام داده است، عملش صحیح است یا نه؟

به بیان دیگر آیا احتیاج به قضا و اعاده دارد یا نه؟ عرض کردیم که در اینجا دو قسم روایات داریم، گاهی روایات خاصه در مورد علی بن یقظین و امثالش داریم، دیگری هم روایات عامه داریم که جنبه ی عمومی دارد نه خصوصی، اولین حدیث عامه حدیث رفع بود که آن را در جلسه ی گذشته خواندیم، الآن می رسم به روایات عامه دیگر، تعبیر ما این است که

ص: ۴۵۶

۲- ما دلّ علی أنّ التقیه فی کلّ ما یضطرّ إلیه

أ: صحیححه الفضلاء (یعنی زراره، محمد بن مسلم، فضیل بن یسار) قالوا سمعنا أبا جعفر علیه السلام یقول: «التقیه فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم، فقد أحلّه الله له» الوسائل: ۱۱ الباب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۲. کلمه ی « فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم» دارد که همان تقیه ی خوفی باشد.

ب: صحیححه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«التقیه فی کلّ ضروره و صاحبها أعلم بها حین تنزل به» الوسائل: ۱۱ الباب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۱.

ضرورت و غیر ضرورت را خود اشخاص بهتر از دیگران تشخیص می دهد که آیا ضرورت است یا ضرورت نیست

ج: و روی البرقی عن عمر (معمّر) بن یحیی بن سالم عن أبی جعفر علیه السلام قال: «التقیه فی کلّ ضروره» نفس المصدر، الحدیث ۸.

در روایت اول اضطرار آمده، در روایت دوم و سوم، از کلمه ی «ضرورت» استفاده شده است، در روایت اول کلمه ی «أحلّه الله» دارد، ولی روایت دوم و سوم کلمه ی «أحلّه الله» ندارد، ما از این روایات چه استفاده می کنیم؟ عرض می کنیم که حضرت در این روایات تقیه را در عبادات و معاملات تجویز کرده و امضا نموده است، خواه به صورت أحلّه الله و خواه به صورت فی کلّ ضروره امضاء کرده، حالا که امضا کرده، بیشترین ابتلای شیعه به تقیه در معاملات نبوده، بلکه بیشترین ابتلای شیعه به تقیه در عبادات بوده است، حضرت تقیه را در اینجا امضا کرده است و اگر واقعا احتیاج به اعاده و قضا بود، حقیقت این بود که در این روایات بفرماید، با این اهمیت و با این کلیت بفرماید: التقیه فی کلّ شیء، یا فی کلّ ضروره یا أحلّه الله فی کلّ ضروره، با این سعه بفرماید، معلوم می شود این عمل ممضا است، و اگر ممضا نبوده، ناچار باید ذیلش کلمه ی را بیاورد.

ص: ۴۵۷

به بیان دیگر کلمه ی أحله الله که در روایت اولی است، این «أحلّ» احل تکلیفی نیست در مقابل حرام، بلکه أحلّ وضعی است، یعنی امضا کرده، مثل:

«أحلّ الله البيع و حرّم الرباء» بیع را تجویز و امضا کرده، ربا را امضا نکرده است. اگر واقعا امضا کرده، معنای امضا این است که این را بلا شک و بلا شبهه پذیرفته است.

پس ما با این روایات عامه از دو راه استدلال می کنیم:

اولاً امضا کرده و هیچ حرف و صحبتی از قضا و اعاده نکرده، ثانیاً در روایت اول کلمه ی أحلّ را آورده، معنا ندارد که کلمه ی «أحلّ» را به معنای حلال تکلیفی در مقابل حرام تکلیفی بگیریم، بلکه مراد حلال وضعی است، یعنی خدا این را پذیرفته و گذارا قرار داده، بیع را پذیرفته، اما ربا را نپذیرفته، بیع را گذرا قرار داده، اما ربا را گذرا قرار نداده است.

ضمناً اگر در عبادات می فرماید: أحلّ، یا می فرماید:

«فی کلّ ضروره یضطرّ إلیه ابن آدم» جز اینکه امضای وضعی از آن استفاده کنیم، چیز دیگری نیست.

پس ما در اینجا سه بیان داریم:

الف) در اینجا گذرا قرار داده و بحثی از قضا و اعاده به میان نیاورده است.

ب) در روایت اول کلمه ی «أحلّ» را به کار برده، مراد از «أحلّ» حلیت وضعی است نه تکلیفی.

ج) ابتلائی شیعه در مسائل محرم از قبیل شرب خمر کم بوده، هر چه بوده عبادات بوده، قهراً امضایش مساوی با اجزاء است بدون اینکه احتیاج به اعاده و قضا داشته باشد (من دون حاجه إلی القضاء والإعاده) البته در تقیه ی خوفی. تا اینجا روایت عامه را خواندیم. پس کیفیت استدلال این شد که:

۱: سکوت از اعاده و قضا، ۲: أحلّ به معنای گذرا قرار دادن وضعی است، ۳: ابتلای شیعه در محرمات نبوده، بلکه در عبادات بوده، اگر گفته جایز است، معنایش این است که این مسئله مورد پذیرش است.

۳- التّقيه في كلّ شيء إلّا في ثلاثة موارد

این هم یکی از روایات عامه است.

الف: روی هشام بن سالم عن أبي عمر الأعجمي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه قال:

«لا دين لمن لا تقية له، و التقيه في كلّ شيء، إلّا في النبيذ و المسح على الخفين» نفس المصدر، الحديث ۳.

همه چیز تقیه دارد، اما این دو تا ندارد، اینکه می فرماید این دو تا ندارد، یعنی خود ائمه در اینها تقیه نمی کنند، نه اینکه ما هم تقیه نکنیم.

البته ائمه را برای ما خوب معرفی نکرده اند و باید دانست که ائمه ی اهل البیت مورد احترام عامه و خاصه بوده اند، یعنی وقتی که در مسجد می نشستند، همه به آن حضرات مراجعه می کردند و مورد سؤال عامه و خاصه بودند، امام باقر در مسجد النبی جلسه ی درس داشتند و گاهی خلفای اموی در جلسه ی امام باقر شرکت می کردند، چون اینها محترم و موقر بودند و اهل منطق بودند، فقهای دیگر هم یا معاصر آنان بودند یا تلمیذ آنان، و لذا ائمه می گفتند که ما در این سه تا تقیه نمی کنیم، حضرات چنین شأنی داشتند، اما انسان های ضعیف باید تقیه بکنند، این روایت هم از روایات عامه است و می خواهد بگوید عملش پذیرفته است، یعنی قضا و اعاده ندارد. به بیان دیگر حکم وضعی را بیان می کند نه حکم تکلیفی را، چون بحث در حلیت و حرمت تکلیفی نیست. زیرا جای شک نیست که اگر انسان ضعیفی تقیه بکند، گناهی نکرده است، حضرت نمی خواهد بفرماید این آدم گناهی نکرده، بلکه می خواهد بفرماید که عملش مجزی است، یعنی قضا و اعاده ندارد.

ب) وروی زراره قال قلت له عليه السلام: في مسح الخفين تقيه؟ فقال: «ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحدا شرب الخمر و مسح الخفين و متعه الحج» قال زراره: و لم يقل الواجب عليكم ألا تتقوا فيهنّ أحدا. نفس المصدر، الحديث ٥.

این روایات نمی خواهند بگویند که اگر تقيه کردید، گناه نکردید چون معلوم است گناه نکرده، این روایات ناظر به حکم تکلیفی نیست بلکه می خواهند حکم وضعی را بیان کنند و بگویند که قضا و اعاده ندارد.

ج) روى الصدوق فى الخصال باسناده عن على عليه السلام فى حديث الأربعمائه قال: «ليس فى شرب المسكر و المسح على الخفين تقيه» الوسائل: ١، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ١٨.

حدیث اربعماءه یک رساله ی است که پیغمبر اکرم در یک مجلس برای امیر المؤمنان چهار صد حکمت و حکم شرعی را بیان کرده و امیر المؤمنان هم آن را نوشته است، امضای پیغمبر اکرم و دست خط حضرت علی علیهما السلام است و لذا به این حدیث، حدیث الأربعماءه می گویند، مرحوم صدوق حدیث اربعماءه را در کتاب خصال در ماده چهار صد آورده است. هدف از این احادیث رفع تکلیف نیست بلکه رفع وضع است، چون همه می دانند آدمی که در شرائط تقيه کردن قرار گرفته است، تقيه کردن گناهی ندارد، مشکل عملش است که حضرت می خواهد تجویز کند.

٤- التأكيد على التقيه و الحث عليها

اگر کسی کتاب امر به معروف و نهی از منکر را (در جلد یازدهم وسائل الشیعه ابواب تقيه) بخواند، می بیند که حضرات معصومین علیهم السلام بر تقيه بسیار تاکید دارند، به قدری تاکید دارند که انسان خیال می کند مبالغه است و می فرماید اگر شما در صف اول نماز بخوانید، همانند کسی هستید که شمشیر کشیده و در حال جهاد است، مرحوم فیض کاشانی می فرماید چرا به شاهر سیفه تشبیه کرده است؟ در جواب می گوید همانطور که انسانی شمشیر می کشد و شر دشمن را از سر خود کوتاه می کند، شما هم اگر در صف اول شرکت کنید، با این کار شر آنها را از خودتان دفع می کنید، این را می گویند فهم حدیث، که خودش ذوق می خواهد.

روایات می گویند: «من صلی خلفهم کمن صلی خلف رسول الله»، روایت دیگر می گوید هر کس پشت سر آنها نماز بخواند (من صلی خلفهم) به عدد مخالف از او گناه پاک می شود، این همه روایاتی که بوی مبالغه از آنها به مشام می رسد که چرا حضرات این همه مبالغه می کنند، از این مبالغه ها می فهمیم که رفتن ما به مساجد و مجامع آنها جنبه ی صوری ندارد، بلکه می خواهد بگوید که عمل شما نیز درست است، کسی که نمازش پشت سر شخصی کالصلوه خلف رسول الله باشد، این را می گویند عموم المنزله، همانطور که خلف رسول الله مجزی است بلکه بالاتر از اجزاء است، نماز پشت سر مخالف نیز همین تاثیر را دارد. چرا؟ دو نکته دارد:

اولاً: حفظ جان شیعه به وسیله ی همین مشارکت در صلوات آنها بوده است، در چنین زمان های زندگی می کردند، قهراً این همه تاکید کار خوبی است و لذا می گوید کسی که تقیه نمی کند، دین ندارد، با این تعبیر می خواهد بفرماید که خود را بدون جهت به کشتن ندهید. اگر به مومن هستید، پس در نماز های آنها شرکت کنید. با این همه دعوت بر تقیه ی خوفی، معنا ندارد که بعداً بفرمایند هر گاه در منزل رفتید نماز های خود را اعاده و قضا کنید، چون عرف از این تناقض می فهمد، ما از این روایات می فهمیم که عمل ما مجزی است.

۱: ما رواه معمر بن الخلد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: عن القيام للولاه؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «التقيه دینی و دین آباءی و لا ایمان لمن لا تقیه له» الوسائل: ۱۱، الباب ۲۴ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۳.

آیا مراد از «القیام للولاه؟ ایستادن در جلوی پای آنان است یا قیام علیه آنها؟ حرف لام را آورده، نه علی را. اگر کلمه ی «علی» را به کار می برد و می فرمود: القیام علی الولاه، از این قیام بر ضد آنها را می فهمیدیم.

۲: و روی أبو عمر الأعجمی قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام: «یا أبا عمر إنَّ تسعه عشار الدین فی التقیه و لا دین لمن لا تقیه له» خیلی مبالغه است.

۳: ما رواه زید الشحام عن أبی عبد الله علیه السلام أنه قال علیه السلام: «یا زید خالقوا الناس باخلاقهم، صلّوا فی مساجدهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و إن استطعتم أن تكونوا الأئمه و المؤذنین فافعلوا فإنکم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفریه، رحم الله جعفرًا، ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، و إذا ترکتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفریه، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه» الوسائل ج: ۵، الباب ۷۵ من أبواب الصلاه الجماعه، الحدیث ۱.

حضرت به زید شحام می فرماید که در نماز های آنها شرکت کن، اذا بگو، اگر تو را امام قرار دادند، امامت کن بر آنها، تا مردم بگویند آفرین بر جعفر بن محمد، چه انسان های خوبی را تربیت کرده، اما گر این گونه نکنید، آنها به من بدگویی می کنند و می گویند، آنها از من بدگویی می کنند و می گویند که چه بد تربیت کرده اینها را.

۴: ما رواه اسحاق بن عمار، قال، قال لی أبو عبد الله علیه السلام: یا إسحاق! أتصلی معهم فی المسجد؟ قال نعم: صلّ معهم فان المصلی معهم فی الصفّ الأول كالشاهر سیفه فی سبیل الله» الوسائل ج: ۵، الباب ۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۷.

و نقل في الحدائق عن الوافي: إنما قيد بالصف الأول لأنه أدخل في معرفتهم باتيانه المسجد و ادلّ على كونه منهم، و إنما شبّهه بشاهر سيفه في سبيل الله لدفعه شرّ العدو» الحدائق: ج ١١ / ٧١ نقلا عن الوافي.

٥: ما رواه الكليني عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و من صلّى معهم في الصفّ الأول كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه و آله في الصفّ الأول» الوسائل: ج ٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

٦: روى الصدوق مرسلا قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت معهم غفر لك بعدد من خالفك» الوسائل: ج ٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

این روایات بوی مبالغه دارد و جا دارد که انسان از این همه تقیه تعجب کند و بگوید این مبالغه، ولی با توجه به آن شرایط حاکم، حضرت معصومین علیهم السلام ناچار بودند که این گونه بفرمایند و همه ی اینها حاکی از این است که عمل شان مجزی است، یعنی اعاده و قضا ندارد.

برای اینکه ما تنها نباشیم در اجزاء، بلکه غالب علما در تقیه ی خوفی قائل به اجزاء هستند.

ما از سه نفر نقل قول می کنیم:

١: يقول العلامة: و لا یجزی الغسل عن المسح إلّا عند التقیه. جامع المقاصد: ١/٢٢٢.

٢: يقول المحقق الثانی فی شرحه علی هذا الموضع:

«و لا تجب الإعادة بزوالها (تقیه) قولا واحدا فیما أظنه».

٣: قال العاملی فی شرحه علی القواعد:

«إذا فعل فعلا- علی وجه التقیه من العبادات أو المعاملات فهو صحیح مجز بلا- خلاف، و هل تجب علیه الإعادة لو تمكن من الإتيان بالعبادة قبل خروج وقتها علی وجهها أو لا؟ فنقل أولا التفصیل الآتی من المحقق الثانی ثم قال: و نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم الإعادة مطلقا نظرا إلى كون الآتی (المأتی به) شرعيا، ثم نقل أنه ردّ بأن الإذن فی التقیه من جهة الإطلاق لا يقتضی أزيد من إظهار الموافقه مع الحاجه، ثم أمر بالتأمل».

ص: ٤٦٣

عاملی در شرح قواعد ابتدا می فرماید، اعاده لازم نیست، بعد یک تفصیلی را از محقق ثانی نقل کرده، محقق ثانی در اجزاء قائل به تفصیل است که در جلسه ی آینده می خوانیم، در آخر هم امر به تامل کرده است. و لقد أحسن به اینکه فرمود فتأمل. این قول اخیر درست نیست. چرا؟ چون ما یک امر داریم بنام: «اقموا الصلاه لدلوك الشمس»، فرض کنید ما در موقع ظهر تقيه نماز خواندیم، عنوان صلات بر این منطبق شد، وقتی عنوان صلات منطبق شد، امر هم ساقط می شود، وقتی امر ساقط شد، اجماع داریم که در یک روز بر ما دو تا نماز ظهر واجب نیست، عین این مسئله را در آدم جبیره ای و ناسی گفتیم، یعنی عنوان صلات بر نماز آنها منطبق است، وقتی عنوان صلات منطبق شد، امر ساقط می شود. بعد از آنکه امر ساقط شد، دیگر امری نداریم که ما دو مرتبه اعاده و قضا کنیم.

أقول: و نعم ما أمر بالتأمل فإنَّ المأمور به هو عنوان الصلاه المشتمله على الطهاره، فإذا تعذر المعسور و أتى بالميسور، بأمر الشارع ينطبق على المأتي به عنوان الصلاه و يكون مصداقا لها و مأمورا به بالأمر بها و عندئذ يسقط الأمر قطعا و قد انعقد الإجماع على أنه ليس على المكلف إلَّا صلاه واحده لا صلاتان. و قد أوضحنا حال ذلك الوجه في محاضرتنا الأصوليه.

مرحوم آقای بجنوردی، کتابی دارد بنام القواعد الفقيهيه، ایشان تقيه را در آن کتاب مفصلا بحث کرده و در آنجا ایشان کم کم می خواهد بگوید که عمل تقيه ای مجزی نیست و لا اقل مردد است. چطور مردد است؟ من ابتدا اشکال ایشان را بیان می کنم تا ببینیم که جوابش چه می شود، اشکال بجنوردی این است که روایات تقيه دو معنا دارد، گاهی به معنای مصدر است، گاهی تقيه به معنای «ما یتقابه» است، یتقابه هم عبارت است از آن نمازی که ما می خوانیم، ایشان می گوید این روایاتی که شما با آن استدلال می کنید، دو معنا دارد، اگر به معنای اتقاء باشد، دیگر ربطی به عمل ندارد، اما اگر تقيه به معنای «ما یتقابه» باشد، التقيه دینی، یعنی المتقابه دینی و دین آبائی، البته آن دلیل بر اجزاء است تا تقيه را چه گونه معنا کنیم؟ آیا به معنای مصدری بگیریم یا به معنای «ما یتقابه»؟ اگر تقيه را به معنای مصدری گرفتیم، این کار به عمل ندارد، یعنی می گوید شیوه ی زندگی خوب است، اما اگر تقيه را به معنای «ما یتقابه» بگیریم، دلالت بر صحت عمل می کند و چون این دو احتمال است و لذا نمی توانیم این روایات را بر «ما یتقابه» حمل کنیم. دو احتمال است، طبق احتمال اول مجزی است، اما طبق احتمال دوم مجزی نیست.

جوابش این است که فرق نمی کند، یعنی خواه به معنای اتقاء باشد یا به معنای «ما یتقابه»، اگر بعدا بگویند که عمل شما مجزی نیست، این تناقض است، حتی اگر به معنای اتقاء هم بگیریم، این ملازمه با صحت عمل دارد، معنا ندارد که این همه تشویق به تقیه بکند، اما بعدا بگویند مجزی نیست، در هر صورت دلالت بر اجزاء می کند و الا تناقض صدر و ذیل لازم می آید.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۷ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

همان گونه که بیان شد، از روایات استفاده می شود عملی که بر وفق تقیه باشد مجزی است، یعنی نه اعاده لازم دارد و نه قضا.

تفصیل للمحقق الثانی

مرحوم محقق ثانی در اینجا یک تفصیلی دارد، جناب بجنوردی هنگامی که این تفصیل را بیان می کند، می گوید من از یک چنین فقیه بزرگی تعجب می کنم که چگونه این تفصیل را متذکر شده است.

حاصل تفصیل ایشان این است که اگر مورد تقیه منصوص بالخصوص باشد، یعنی بالخصوص حضرت امر کرده باشد که این کار را انجام بده چنانچه به علی بن یقظین فرمود که چنین وضو بگیر. اگر منصوص بالخصوص باشد، برای ما مجزی خواهد بود.

اما اگر منصوص بالخصوص نباشد، بلکه از قواعد عامه استفاده کردیم که باید تقیه کرد، در آنجا نمی توانیم بگوییم که این عمل مجزی است، ایشان فرق می گذارد بین منصوص بالخصوص و بین اینکه حکمش را از قواعد عامه استفاده کنیم.

خلاصه ایشان می گوید اگر منصوص بالخصوص باشد، این حاکی از این است که امام علیه السلام این عمل ناقص را به جای عمل کامل نهاده است، اما اگر منصوص نیست، و من الآن ناچارم که با نیبذ وضو بگیرم، مثلاً همه با نیبذ وضو می گیرند و من هم ناچارم که با نیبذ وضو بگیرم، یا فرض کنید که آنها بین ایجاب و قبول آنقدر فاصله می اندازد که موالات از بین می رود، من هم ناچارم که این کار را بکنم، اگر تقیه ی ما جنبه ی خصوصی ندارد، بلکه از قواعد عامه استفاده می شود، در اینجا دلیل نداریم که حضرت عمل ناقص را جای عمل کامل نهاده است، البته این تفصیل کما اینکه دیگران نیز گفته اند پایه و اساس صحیحی ندارد، چه فرق می کند نص بالخصوص با ضوابط و قواعد کلی، بلکه هر دو دلیل بر این است که شارع این عمل ناقص را تلقی کرده عملاً کاملاً، منتها گاهی بالخصوص می گویند و گاهی بالعموم می گویند، حال نکته اینجاست که چگونه این مرد قائل به این تفصیل شده؟

ص: ۴۶۵

ایشان یک رساله ی در تقیه دارد، در آنجا قائل به چنین تفصیل شده، این برای ما وجهش روشن نیست، و حال آنکه از نظر قواعد لا فرق بین النص بالخصوص و بین النص بالعموم. التقیه فی کل شیء إضطر إلیه ابن آدم، این آدم مضطر شد که مس بر خفین کند یا بین ایجاب و قبول فاصله بیندازد یا با نیبذ وضو بگیرد، فرق نمی کند اگر نص بالخصوص منزلت دارد و تنزیل

دارد، نص بالعموم نیز تنزیل دارد، عبارت مرحوم محقق این است:

«فی ما ورد فیہ نص بخصوصه إذا فعل علی الوجه المأذون فیہ کان صحیحاً مجزئاً سواء کان للمکلف مندوحة عن فعله (مندوحه این است که می توانست در جای نماز بخواند که این مشکل نباشد) أم لم یکن، چرا؟ التفاتاً إلى أنّ الشارع أقام ذلك مقام المأمور به حين التقيه، فكان الإتيان به امتثالاً فيقتضى الإجزاء، و علی هذا فلا تجب الإعادة و لو تمكن منها علی غیر وجه التقيه قبل خروج الوقت، و لا أعلم فی ذلك خلافاً بين الأصحاب.

و ما لم یرد فیہ نص بخصوصه كفعل الصلاة إلى غیر القبلة (اهل سنت هم به سوی قبله نماز می خوانند، منتها دقت های را که ما داریم و رعایت می کنیم، ممکن است آنها نداشته باشند و لذا ممکن است انحراف بیش از پانزده درجه باشد) و الوضوء بالنیذ و مع الإخلال بالموالاه بحيث یجفّ البلل (به گونه ای است که اگر بخوایم مسح بکشم، دستم خشک شده) کما یراه بعض العامه و نکاح الحلیه مع تخلل الفاصل بین الإيجاب و القبول، فإن المکلف یجب علیه إذا اقتضت الضروره موافقه أهل الخلاف فیہ إظهار الموافقه لهم، کما فی المقارنه بالنیة لأول الحجر فی الطواف مع محاذات أول جزء من مقادیم بدنه له، و مع التعذر: (ظاهراً این مثال بدون مناسبت است، کسانی که می خواهند طواف کنند، اولین جزء از بدنش وقتی با حجر الأسود روبرو شد، باید نیت کنند، این تقیه بردار نیست مگر اینکه بگوییم اشاره به زحام است، زحام جمعیت نمی گذارد که من هنگامی که به حجر رسیدم نیت کنم، و لذا می گویم خدا با این جمعیت می روم، همین که اولین نقطه از بدن من با حجر روبرو شد، آن اول طواف من باشد، بگوییم ناظر به صورت زحام است که نمی توانم بایستم و نیت کنم فلذا از پیش نیت می کنم، گویا ایشان نیت را الإخطار بالبال معنی کرده، باید انسان بایستد و نیت کند، در زحام ایستادن ممکن نیست، یعنی انسان را می برند، ولی لذا قبلاً نیت می کنم که هر وقت اولین نقطه از بدن من با حجر الأسود روبرو شد، اول طواف من باشد) فإن کان له مندوحة عن ذلك الفعل لم یجب الإتيان به (اگر کسی بتواند نماز درست و طواف درست انجام بدهد، در این صورت عمل از روی تقیه مجزی نیست) و إلا أتى مجزئاً ثم ان امکن الإعادة فی الوقت بعد الإتيان به وفق التقيه، و جب الخ».

همه ی علما وقتی که این تفصیل را از مرحوم محقق نقل می کنند، همه می گویند:

«لا- یخفی أن التفریق بین ما ورد فیه نص بخصوصه و ما لم یرد فیه نص كذلك، لا- دلیل علیه. اگر دلیل بالخصوص ینزل الناقصه منزله الكامل، اطلاقات هم ینزل الناقص منزله الكامل، التقیه فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم، این «ینزل الناقص منزله الكامل».

الروایات المعارضه

در اینجا لازم می دانیم که روایات معارض را هم بخوانیم که می گویند اصلا به عمل تقیه ای ارزش قائل نیستند، بعضی که تحت تاثیر روایات معارض قرار گرفته اند، می گویند عمل تقیه ای مجزی نیست و باید آنها را اعاده یا قضا نمود. این روایات هم بر دو دسته اند:

یک دسته روایاتی داریم که می گویند اصلا عمل تقیه ای عمل بی ارزش است، یعنی «ما هم إلا بمنزله الجدر»، یعنی نماز و عبادات تقیه ای پیش من مانند جدار می ماند، اصلا این عمل یک مجسمه ی بی روح است، اینک به روایات دسته ی اول که می گویند اصلا عمل تقیه ای ارزش ندارد، اشاره می کنیم:

۱: ما رواه عمرو بن الربیع عن جعفر بن محمد علیه السلام فی حدیث أنه سئل الإمام إن لم أکن أثق به أصلی خلفه و اقرء؟ اگر امام مورد وثوق من نیست، آیا نماز را پشت سر او بخوانم؟

قال: صلّ قبله أو بعده، قیل له: أفأصلی و اجعلها تطوّعاً (مستحب)؟ قال: لو قبل التطوع لقبلت الفریضه و لكن أجعلها سبحة»
الوسائل: ج ۵، الباب ۶، من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۵.

یعنی پشت سر امام سبحان الله و ذکر بگو. یعنی این عمل قابل ارزش نیست. این روایت از نظر سند ضعیف است، چون در سند روایت این اشخاص قرار گرفته اند: محمد بن الحسن یا سنده عن أحمد بن محمد بن سعید بن عقده، ابن عقده یمنی و زیدی مذهب است، اما بحر و دریای علم است، «أثنی علیه العامه و الخاصه» همه ی علمای اسلام اعم از شیعه و سنی این مرد را مدح کرده اند و این آدم رجالی دارد که اگر ما آن رجال را پیدا می کردیم، خیلی از مشکلات ما حل می شد و لذا به من یمینی ها سفارش کردم که اگر در یمن رفتند، ببینند که این رجال هست یا نیست؟ اتفاقاً نیست، ایشان از أحمد بن محمد بن یحیی الحازمی، عن الحسن بن الحسن، عن ابراهیم بن علی المرافقی و عمر بن الربیع، عن جعفر بن محمد علیهما السلام، در وسط دوتا مجهول داریم، اصلا این احمد بن محمد بن یحیی الحازمی در تمام کتب اربعه فقط یکدانه روایت دارد، معلوم می شود که این آدم مرد حدیث نیست، مرد حدیث کسی است که اقلا دو بیست یا سه صد روایت داشته باشد، حسین بن حسن در رجال آنقدر متعدد است که انسان نمی داند که حسین بن حسن است، از اینکه می گویند: عن جعفر بن محمد، معلوم می شود که اینها امامی نیستند، یعنی یا زیدی هستند و یا غالی هستند، فلذا این روایت از نظر سند بی ارزش است و نمی توان با چنین روایتی استدلال بر عدم اجزاء کرد.

۲: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عبيد الله محمد الحجاج، عن ثعلبه، عن زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟

«فقال ما هم عندي إلّا بمنزله الجدر»: الوسائل: ج ۵، الباب ۳۳، من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۰. این روایت از نظر سند مشکلی ندارد، فلذا ناچاریم که دلالت را توجیه کنیم و بگوییم این روایت متعرض حکم اولی است، یعنی اولاً و بالذات نباید نماز را این گونه خواند، اما حالات تقیه و عوارض ثانیه را نمی گوید، این روایت اولاً و بالذات حکم اولیه را می گوید، اما در جایی که عوارضی باشد و یکنوع خوفی باشد، بگوییم این روایت ناظر حال آن نیست.

پس روایت اول از نظر سند ضعیف است و قابل اعتماد نیست. روایت دوم هم قابل توجیه است. این یک دسته از روایات بود، دسته ی دیگر این است که می گوید پشت سر آنها نماز بخوانید، اما قیام و قعود بکنید، یعنی نماز شما نمایشی باشد. بعضی از این روایات مضمونش از ادب ائمه علیهم السلام دور است و نشان می دهد که از ائمه نیستند.

الف: و عنه، عن احمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن مغیره، عن ناصح المؤذن قال: قلت: لأبي عبد الله إنني أصلي في البيت و أخرج إليهم؟ قال:

«إجعلها نافله و لا تكبر معهم فتدخل معهم في الصلاة فإنّ مفتاح الصلاة التكبير»

الوسائل: ج ۵، الباب ۶، من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۷.

این روایت هر چند از نظر سند ضعیف است، ولی دلالت بر انحصار ندارد، حضرت می فرماید اشکالی ندارد که نماز را در خانه بخوانی و بعداً هم پشت سر آنها نمایشی بخوانی. اما اینکه اگر در خانه نخواند و بیاید اقتدا کند، دلیل بر بطلانش نیست. حضرت امام می فرمود که این روایت دلیل بر صحت است، چون حضرت می فرماید تکبیر نگو، چون اگر تکبیر را بگویی وارد نماز آنها می شوی، تکبیر نگو تا آزاد باشی، اگر تکبیر را گفتی، نماز گردن گيرت می شود، ولذا ایشان می فرمود که این دلیل بر صحت است نه بر بطلان.

علاوه بر این، آقای «ناصح المؤذن» در علم رجال توثیق نشده است.

پس از این روایت دو جواب دادیم: اولاً؛ این روایت نفی صورت دیگر را نمی‌کند، می‌گویید در خانه بخوان، اما نمی‌گویید که با آنها نخوان. نمی‌گویید که صورت دیگر امکان ندارد.

ثانیاً؛ حضرت امام (ره) می‌فرمود اینکه می‌گوید: و لا- تکبیر، چون اگر تکبیر را گفتی، نماز گردن‌گیرت می‌شود، آنگاه ناچاری که با آنها نماز بخوانی.

علاوه بر این؛ ناصح المؤذن، هیچ نوع توثیق برایش نشده است.

۲: ما رواه القاسم بن عروه، عن عبيد بن زراره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إني أدخل المسجد و قد صلّيت و قد صلّيت فأصلّي معهم فلا احتسب بتلك الصلاه فقال: لا بأس، و أما أنا فأصلّي معهم و أريهم إني أسجد و ما أسجد»

الوسائل: ج ۵، الباب ۶، من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۸.

این روایت از شأن امام صادق علیه السلام خیلی بعید است، که بفرماید من در مسجد آنها می‌روم و سجده می‌کنم، آنها خیال می‌کنم که من سجده می‌کنم و حال آنکه من سجده نمی‌کنم، علاوه بر اینکه مضمون روایت از ادب ائمه علیهم السلام دور است، علاوه بر این، قاسم بن عروه توثیق نشده است، پس این روایات معارض یا از نظر دلالت ضعیف هستند یا از نظر سند ضعیف می‌باشند.

۳: ما رواه ابوعلی بن راشد، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كلّ مواليك قد اختلفوا فأصلّي خلفهم جميعاً؟ قال: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدینه، ما به دین آنها وثوق ندارد، این روایت از نظر سند مشکلی ندارد، اما دلالتش مشکل دارد، اولاً و بالذات باید پشت سر عادل نماز خواند، اما در شرائط خاص، اما اینکه در شرائط خاص نمی‌شود پشت سر آنها نماز خواند، روایت این را نمی‌گویید.

بنابراین، ما چند روایات معارض پیدا کردیم که یا آنها از نظر سند مشکل داشتند یا از نظر دلالت، و بالفرض که از نظر سند و دلالت هم درست باشند، باز هم نمی توانند در مقابل روایاتی که خواندیم مقاومت کنند.

الفصل السابع

حکم التقیه فی الموضوعات

تا کنون تقیه ی ما در احکام بود، اما در این فصل هفتم بحث این است که اگر آمدیم در موضوعات تقیه کردیم، مثلاً قاضی آنها گفت فلان روز هشتم عرفه است، ما با قاضی آنها در حکم اختلاف نداریم، یعنی هردو می گوئیم که روز هشتم روز ترویبه است، روز نهم هم روز عرفه می باشد، یعنی در حکم اختلاف نداریم، بلکه اختلاف در موضوع داریم، آنها به واسطه ی شهود غیر صحیح روز هشتم را روز نهم حساب کرده اند، من هم ناچارم که روز هشتم در عرفه، و روز نهم در منا باشم. این تقیه در احکام نیست، بلکه تقیه در موضوعات است. آیا این هم مجزی است یا مجزی نیست؟

برخی می گویند که مرحوم شیخ انصاری در رساله ی تقیه می فرماید که تقیه در احکام است، روایات تقیه در احکام است مانند وضو و مانند مسح علی الخفین، مانند عمره تمتع، ما در موضوعات روایت نداریم.

اما اگر مثال این باشد، می شود این را بر گردانیم به احکام و بگوئیم آن شرائطی که در شاهد معتبر می دانیم شرعاً، آنها معتبر نمی دانند، یا آن شرائطی را که ما در رؤیه الهلال معتبر می دانیم، آنها معتبر نمی دانند، بگوئیم آن مثال از قبیل موضوعات نیست، بلکه از قبیل احکام است. فلذا می گوئیم اختلاف در اینجا در موضوعات نیست بلکه در احکام است. ولی منحصر به این مثال نیست. فرض کنید که قاضی حکم کرد که این امروز روز عید فطر است و حال آنکه من می دانم آخر ماه است، از طرفی هم ناچارم که روزه ام را بخورم، به جهت اینکه در مجالس شرکت می کنم، آیا این مجزی است یا مجزی نیست، بحث در اینجا هاست که آیا اگر ما در موضوعات اختلاف پیدا کردیم و ناچار شدیم که طبق آنها عمل کنیم، آیا این مجزی است یا مجزی نیست؟

مرحوم امام این مشکل را خیلی آسان برای ما حل کرد و فرمود اجزاء و عدم اجزاء در جایی است که شما یک عملی را تحویل مولا بدهید، وقتی که شما روزه ای خود افطار کردید، چیزی تحویل مولا ندادید، اجزاء و عدم اجزاء در جایی است که یک عمل ناقصی را در یک تحویل مولا بدهی، مثل اینکه تیمم کنیم، یا وضو را تقيه ای انجام بدهیم، اما در جایی که اصلاً عملی را انجام ندادیم و روزه را خوردیم، دیگر از شارع انتظار اینکه عمل مرا بپذیرد، باید نداشتیم باشم، چون من اصلاً عملی انجام ندادم، اصلاً ایشان (حضرت امام) این مشکل را حل کرد، و فرمود اجزاء در جایی است که ما یک عملی را تحویل مولا بدهیم، بنابراین، تقيه در موضوعات مجزی نیست، چرا؟ چون ما در هیچکدام از اینها عملی را به مولا تحویل ندادیم، اختلاف در موضوعات این است.

بله! اگر یک عمل ناقصی را تحویل مولا دادیم، حق با شماست. ولی در عین حالی که من فرمایش ایشان را قبول دارم که باید یک عمل ناقصی را تحویل مولا بدهیم، در حج من معتقد به اجزاء هستم، خود ایشان هم در آخر قائل به اجزاء شدند. چرا؟ ائمه ی ما علیهم السلام دویست و پنجاه سال با خلفای اموی و عباسی حج کرده اند و عمره بجای آورده اند، حتی ما در یک جا هم نداریم که از حضرات معصومین علیهم السلام در مسئله ی وقوفین سؤال کنند، معلوم می شود که حکم قاضی در آن زمان قابل قبول بوده است، و الا معنا ندارد که دویست و پنجاه سال حج کنند، در این مدت حتی یک نفر از ائمه علیهم السلام سؤال نکند که: یا بن رسول الله! قاضی گفته روز دهم ذیحجه است و حال آنکه من می دانم روز نهم است نه روز دهم. یا قاضی گفته است که روز نهم است، ولی من می دانم که روز هشتم است نه نهم، از اینکه اصلاً در این دویست و پنجاه سال این مسئله مطرح نشده، معلوم می شود که مجموع عمل ناقص شرع مقدس بجای عمل کامل پذیرفته است، حضرت امام قید می گذاشت و می فرمود مادامی که علم به مخالفت نباشد، اگر علم به مخالفت پیدا کرد، حجتش باطل است و باید سال دیگر آن را انجام بدهد، ولی من می گویم حتی با علم به مخالفت مشکل است که بگوییم باطل است، چون بعید است که در این دویست و پنجاه سال علم به مخالفت نباشد، علم به اشتباه قاضی نباشد، از اینکه مطلقاً این مسئله مطرح نبوده، یعنی آنقدر مسائلی را مطرح کرده اند که اصلاً مورد ابتلا نیست، و در اینجا اصلاً سؤالی در کتاب های ما نیست، ممکن است بگوییم که حتی مع العلم بالمخالفة این عمل ناقص را شارع مقدس جای عمل کامل پذیرفته است.

بنابراین؛ در موضوعات هم که بیشتر مسئله‌ی حج است، ممکن است قائل به اجزاء بشویم.

بله! اگر روزه خود را بخورد، حضرت فرمود: من أن افطر یوما و اخذ یوما آخر خیر من أن یضرب عنقتی. پس در موضوعات قائل به اجزا نیستیم، منتها در جایی که اصلا عملی را تحویل مولا ندهد، اما اگر عمل ناقصی را تحویل مولا داد مانند حج، علی الظاهر هم در علم به مخالفت و هم در شک در مخالفت مجزی است، حضرت امام می فرمود علم به مخالفت خیلی کم است، چون فاصله‌ی ایران با آنجا سه ربع ساعت است، و لذا ممکن است در ایران قابل رؤیت نباشد ولی در آنجا قابل رؤیت باشد.

پس معلوم شد که در موضوعات اجزاء نیست، چون هیچ عملی را حتی به صورت ناقص تحویل مولا نداده، اما اگر عملی را حتی ناقص تحویل مولا بدهد، بعید نیست که مجزی باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۸ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در فصل هشتم راجع به اعمال تقیه است، منتها نه نسبت به اعمالی که قبلا از روی تقیه انجام گرفته، بلکه نسبت به اعمالی که بعدا انجام می گیرد، یعنی هر چند تقیه رفع شده و گذشته است، اما اثرش در آینده باقی است، مثلا ما در ایام تقیه وضو گرفتیم و با این وضو نماز هم خواندیم، سپس تقیه رفع شد و از بین رفت، آیا می توانیم نماز مغرب و عشاء را با همان وضوی تقیه ای بخوانیم یا نه؟

به بیان روشن تر! تقیه‌ی ما نسبت به نماز ظهر و عصر (ظهرین) بوده، تقیه وضو گرفتیم و ظهرین را خواندیم، آیا این اثر نسبت به اعمال آتیه نیز هست یا نه؟

ص: ۴۷۲

یا مثلا با زنی با عقد تقیه ای ازدواج کردیم، در ایام تقیه این زن برای ما حلال است، آیا آن عقد سابق که موافق تقیه بود، در آینده نیز موثر است یا نه؟

مثلا- زنی را تقیه در طهر مواقعه طلاق داده اند، چون اهل سنت طلاق در طهر مواقعه را هم جایز می دانند، طهر مواقعه به آن طهری می گویند که همسرش با او نزدیکی کرده باشد، ولی از نظر فقه شیعه طلاق باید در طهر غیر مواقعه واقع بشود، یعنی در آن پاکی و طهر شوهرش با او نزدیکی نکرده باشد. اما آنها طلاق در طهر مواقعه را جایز می دانند، حال اگر کسی زنش را تقیه در طهر مواقعه طلاق داد، این طلاق صحیح است. چرا؟ چون «علی وفق التقیه» بود، منتها بحث در این است که بعد از آنکه تقیه رفع شد، آیا باز هم این زن مطلقه است یا مطلقه نیست؟

مرحوم علامه‌ی بجنوردی فرموده که اثر بر طلاق واقعی، نکاح واقعی و وضوی واقعی بار است، از آنجا که این وضو و طلاق شما واقعی نبوده، قهرا اثر ندارد، بله! ما ایام تقیه را پذیرفتیم «خرج ایام التقیه»، اما اینکه بعد از ایام تقیه، باز این وضو و طلاق

اثر داشته باشد، بر خلاف ادله و اطلاقات است.

یلاحظ علیه

ما در اطراف کلام ایشان یک نظری داریم و آن اینکه کلمه ی «أحلّ و جاز» در روایات تقیه آمده است مانند: «التقیه فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه الله» الوسائل: ۱۱، الباب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۶.

«التقیه فی کلّ شیء یضطرّ إلیه ابن آدم فقد جاز»

ص: ۴۷۳

در روایات عامه نیز هم کلمه ی «أحلّ» آمد است و هم کلمه ی «جاز»، آیا مراد از کلمه ی «أحلّ و جاز» احلّ و جاز تکلیفی است که معنایش این است که گناه نکردیم و لذا جهنم و عقابی در کار نیست، آیا فقط حکم تکلیفی را بیان می کند، یا می خواهد عمل را هم امضاء کند، وضو را امضا کند، طلاق در طهر واقعه را نیز امضا کند، نکاح معلق را امضا هم کند؟

آیا کلمه ی «أحلّ و جاز» در این موارد فقط در مقام بیان حکم تکلیفی است، یعنی می خواهد بگوید که گناه نکردید و عقاب ندارید، یا می خواهد بگوید که این عمل شما ممضا و گذرا است؟ يعرف الأشياء بأشباهها، کلمه ی «جاز و احلّ» که در روایات تقیه آمده اند، در جای دیگر نیز آمده اند، و علما در جای دیگر از آنها حکم تکلیفی را نفهمیده اند، بلکه حکم وضعی را فهمیده اند، مانند: «أحلّ الله البيع و حرّم الرباء»، احلّ یعنی ممضا و گذرا است نه اینکه اگر انجام دادی گناه نکردی، مثل این نیست که می گوید: «الماء حلال شربه» که حکم تکلیفی است، ولی «أحلّ» در اینجا حکم وضعی است، یعنی این عمل را امضا کرده است و گذرا قرار داده است، «و حرّم الرباء» یعنی ربا را گذرا و ممضا قرار نداده است، فلذا کلمه ی «أحلّ» و کلمه ی «جاز» در غیر تقیه نیز آمده اند مانند:

«الصلح جائز بین المسلمین ما لم یحرّم حلالاً أو یحلل حراماً» الوسائل: ۱۳، البا ۳ من أبواب الصلح، الحدیث ۲. اینکه می گوید «الصلح جائز» معنایش این نیست که گناه نکردی، بلکه معنایش این است که الزام آور است، یعنی بعد از آنکه صلح کردید، صلح شما لازم الوفاء است؟

اگر علما از کلمه ی «احلّ» در آیه ی «أحلّ الله بیع و حرّم الرباء» و از کلمه ی جائز در روایت: «الصلح جائز بین المسلمین» حکم وضعی فهمیده اند، پس در روایات تقیه نیز همین را می فهمیم، «التقیه فی کلّ شیء فقد أحله الله أو هو جائز» یعنی این عمل را گذرا قرار داده و امضا کرده، حالا که امضا کرده، قهرا ادله ی تقیه نسبت به اطلاقات عامه و نسبت به ادله ی واقعیه، حکم حکومت را پیدا می کند و موضوع را در اینجا توسعه می دهد، معلوم می شود که نماز خواندن، مترتب است بر وضو، اعم از وضوی واقعیه ی اولیه یا وضوی واقعیه ی ثانویه، من وضوی ثانوی گرفتم، این به سهم خودش وضو است نه بازیچه.

همچنین زنی را در طهر موافقه طلاق دادیم، زن ناچار بر طلاق بود و طلاقش را گرفت، یعنی شوهرش تقیه او را در طهر موافقه طلاق داد، حال که تقیه رفع شده، بگوییم این زن در زوجیت باقی است، گفتن این حرف درست نیست، پس معلوم می شود که اثر بار است، اثر کدام است؟ جواز النکاح، این زن می تواند مجددا نکاح کند، این اثر بر اعم از طلاق واقعی و طلاق تقیه ای بار است.

پس جای هیچ گونه شکی نیست که فرمایش علامه ی بجنوردی مطابق احتیاط است، ولی از نظر اجتهادی درست نیست، از نظر اجتهادی همان عمل «بوجوده الحدوثی» اثرش دائمی است، در واقع تقیه از قبیل واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض. اضطرار نیز واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض.

اگر واسطه در ثبوت شد، وجود آنی و لحظه ای برای دوام کافی است، به این می گویند واسطه در ثبوت. اما واسطه در عروض این چنین نیست، بلکه باید دوام داشته باشد، «جری المیزاب» یا «جری الماء» موقعی گفته می شود که آب جریان داشته باشد، اما اگر قطع بشود، گفتن «جری المیزاب» غلط است، در واسطه در عروض حتما باید دائمی باشد، اما در واسطه در ثبوت، دوام لازم نیست، بلکه شیء «بوجوده الحدوثی» اثرش دائمی است، اضطرار «بوجوده الحدوثی» اثرش دائمی است.

بنابراین؛ ادله ی تقيه حاکم هستند بر ادله ی واقعيه، يعني ادله ی واقعيه می گوید باید وضوی شما وضوی واقعي باشد، بالفرض اگر ظهر در مسجد (مسجد اهل سنت) گیر کردی و تقيه نماز خواندی، الآن که شب است و در خانه هستی، ادله ی واقعيه می گوید باید وضوی شما مسح علی الرجلین را داشته باشد، اما ادله ی تقيه حاکم هستند، به این معنا که موضوع را توسعه می دهند و می گوید: اعم من أن يكون الوضوء وضوءاً حقيقياً أو وضوءاً على الوجه التقيه.

فتوای مرحوم بجنوردی مشکل آور است، زیرا زنی را که در طهر واقعه طلاق دادیم و زن هم دنبال کارش رفت، بعد از رفع تقيه دوباره سراغ آن زن برویم و بگوئیم تو زن من هستی و بیا تو را در طهر غير واقعه طلاق بدهیم، این کار اصلاً عملی نیست.

الفصل التاسع

فی اعتبار عدم المندوحه

مندوحه این است که انسان جا و مکانی داشته باشد که خالی از تقيه است، یعنی جایی که بی غلّ و غش و بدون اشکال باشد، آیا در تقيه شرط این است که مندوحه نباشد، یعنی جایی غير از تقيه نداشته باشد، یا عدم مندوحه شرط نیست؟

آیا در تقيه عدم مندوحه شرط است که چاره ی جز نماز پشت سر آنها نباشد، یا با اینکه من می توانم در جای بدون اشکال نماز بخوانم، می توانم پشت سر اینها نیز نماز بخوانم؟

مندوحه خودش بر دو قسم است، گاهی مندوحه ی عرضی است و گاهی مندوحه ی طولی است، مندوحه ی عرضی این است که الآن ظهر است، مسجد هم در کنار من است و من اگر بخوادم الآن در اینجا نماز بخوانم، تقيه است، اما می توانم در خانه ی خود نماز بخوانم بدون اینکه تقيه ای در کار باشد، یا در اینجا یا در خانه ی خودم، به این می گویند مندوحه ی طولی است، الآن چاره ندارم جز اینکه نماز را تقيه پشت سر آنها بخوانم، اما موقع غروب می توانم نماز را بدون تقيه در خانه خودم بخوانم، آیا عدم مندوحه عرضاً و عدم المندوحه طولاً شرط است یا شرط نیست؟

برخی از علما می گویند تقیه در جایی است که چاره نباشد، اما اگر انسان جای بی مانع داشته باشد خواه فی عرض التقیه او فی طول التقیه، حتما باید نمازت را در همان جای بی مانع بخواند.

در مسئله سه قول است (ففی المسئله أقوال ثلاثة):

الف: عده ای می گویند مندوحه شرط نیست مانند: شیخ انصاری.

ب: عده ی دیگر می گویند عدم مندوحه شرط است مانند: صاحب مدارک.

ج: مرحوم محقق می فرماید موارد فرق می کند، اگر مورد دلیل بالخصوص داشته باشد، در آنجا عدم المندوحه شرط نیست، مثل وضو، من می توانم وضو را در خانه بگیرم یا در وضو خانه ی عمومی بگیرم، ولذا عدم مندوحه شرط نیست.

اما اگر مورد دلیل بالخصوص نداشته باشد، حتما باید عدم المندوحه باشد، یعنی با وجود مندوحه و جای بی مانع، من حق ندارم که خودم را مبتلا به تقیه کنم. این قول سوم مال محقق ثانی علیه الرحمه است.

مرحوم شیخ انصاری از کسانی است که می گویند عدم المندوحه شرط نیست، چرا؟ می فرماید اگر کسی تاریخ زندگی شیعه را با مخالفین مطالعه کند، آنها با همدیگر در تمام زندگی معاشرت داشتند، یعنی در نکاح، طلاق، خانه و غیر خانه معاشرت داشتند، از این رو اگر ما روایاتی را که امر به تقیه کرده، حمل کنیم بر جایی که عدم المندوحه باشد، این از قبیل حمل عموماً است بر فرد نادر است، اینکه ما بگوییم این روایات ناظر است بر جایی که راه حل برای مشکل نباشد، حتماً باید شما منتظر بمانی که مشکلی نباشد، و الا اگر مشکل شد، وضو بگیر، اگر ما این روایات را حمل بکنیم بر صورت عدم مندوحه، این از قبیل حمل اطلاقات و عموماً بر فرد نادر است.

علاوه بر این، اگر بنا باشد، ما کوشش کنیم که در جای بدون اشکال وضو بگیریم، خود همین که انسان خودش را در جاهایی ببرد که مخالف نباشد، این بر خلاف فلسفه ی تقيه است و معنایش این است که ما همیشه در نماز آنها شرکت نکنیم، بلکه نماز را در خانه بخوانیم. یعنی اصلا با آنها وضو نگیریم، اگر واقعا عدم المندوحه شرط است، آن فلسفه ی تقيه که وحدت اسلامی است و اینکه باید مسلمانان ید واحدی باشند، مشکلات را حل بکنند، باز بگوییم که اگر شما صد در صد گیر افتادید تقيه کنید، و الا اگر یک در صد چاره باشد، حق ندارید که با آنها هم شکل و هم وضو و هم صلات باشید.

پس اولاً حمل العمومات علی الفرد النادر است،

ثانياً بر خلاف مصلحت و بر خلاف فلسفه ی تقيه است، تقيه این است که با آنها بجوشیم و با آنها زندگی کنیم نه اینکه جدا باشیم، اگر فلسفه ی تقيه این است، ناچاریم که بگوییم عدم المندوحه شرط نیست، چون اگر عدم المندوحه شرط باشد، دیگر جوشیدن و خروشیدن و هم زیستی با آنها می شود یک در صد یا دو در صد. و در این صورت آن فلسفه ی تقيه عملی نیست.

ویدل علی کفایه العمل مطلقاً سواء أكانت هناك مندوحة عرضیه أو طولیه أو لم تكن، الإطلاقات الداله علی جواز التقيه و أجزاء ما یأتی به تقيه عن الواجب الوقعی من دون تقييدها بعدم وجود المندوحة مع كثره الإبتلاء بالمسأله، فلو كان عدمها شرطاً لتبه به الإمام علیه السلام فی غیر واحد من الروایات، وحمل (مبتداً) ما مرّ من الروایات المجوزه للتقيه الخاصه أو العامه علی ما إذا لم يتمكن المكلف من العمل إلّا فی مكان أو زمان خاصّ، حمل (خبر) لها علی الفرد غیر الغالب فانّ مصبّها، ما إذا كان فی وسع المكلف أن يصون نفسه عن الإبتلاء بالتقيه.

و يؤيد ذلك أن من درس حياه أصحاب الاثمه في أعصارهم يقف على أنهم كانوا مخالطين مع غيرهم خلطه في التجاره و الضيافه و السفر و الحضر إلى غير ذلك من أنواع المناسبات التي كانت تجمعهم، فلذلك رخصوا في مقام العمل بتطبيق التكليف على ما عليه المخالف دون أن يفتش عن إمكان فرض آخر للعمل» فرموده هرگاه می توانی در خانه ات نماز بخوانی، پس در خانه ات بخوان مگر اینکه چاره ی جز این نداشته باشی که پشت سر آنها بخوانی، اصلاً زندگی آنها طوری بوده که با هم بودند و چون با هم بودند، فلذا رخصتی آمده، اگر عدم مندوحه شرط بود، حتما می گفتند.

ثانيا: این از قبیل «حمل الإطلاقات على الفرد النادر» است.

مرحوم شیخ انصاری در اینجا حرف بسیار متینی دارد و می گوید اینکه شما می گوید «إن أريد عدم المندوحه حين العمل» آیا مراد این است که من موضوع را عوض کنم، یعنی الآن که در مسجد اهل سنت هستم، بتوانم موضوع را عوض کنم، یعنی از مسجد بلند شوم و بروم در خانه نماز را بخوانم، یا در جایی هستم یک کنار من یک مخالف و سنی است، من از خود یک بازی در بیاورم که او نتواند پهلوی من بماند، یعنی یک کاری کنم که این آدم (مخالف) از کنار من کنده بشود، حالا چه کنم که او از جای من کنده بشود؟ سرفه ی زیاد بکنم، یا اخ و نفی بکنم که ناراحت بشود و از جای خود برود، می گوید ایشان می گوید مراد شما کدام است؟ آیا مراد این است که من مکان را عوض کنم، یا مکان را عوض نکنم، بلکه همراه را عوض کنم، آیا مکان را عوض کنم یا همراه را عوض کنم؟

ص: ۴۷۹

هر کدام از اینها را بگویید، این اولاً مستلزم حرج است. ثانیاً بعید و دور و از اطلاقات است.

وللشیخ الأنصاری فی المقام کلام متین مذکره بنصّه، قال:

«إن أريد عدم المندوحة حين العمل من تبدیل موضوع التقيه (يعنى مكان را عوض کند) بموضع الأمن كأن يكون في سوقهم و مساجدهم، و لا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان خال أو التحيل في أزجاج من يتقى منه عن مكانه (مكان را عوض نکنم، بلکه رفیق را عوض کنم، یعنی یک کاری از خود در بیآورم که طرف نتواند کنار بایستد) لئلا يراه - فالأظهر في أخبار التقيه عدم اعتباره، إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقيه في أفعالهم المتعارفه من دون إلزامهم (شيعه) بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفيه (مكان را عوض کنم تا با مقاصد اهل سنت فرق کند)، أو فعل ما يجب تركه (یا یک کاری بکنم که بغلی من از کنارم برود) كذلك مع لزوم الحرج العظيم فيترك مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر الإمكان. مع أن التقيه إنما شرعت تسهيلاً للأمر على الشيعه و رفعا للحرج عنهم، مع أن التخفي عن المخالفين في الأعمال (خود پنهان شدن از مخالفين، سبب حرج می شود، بلکه گاهی سبب سوء ظن آنها نسبت به انسان می گردد) ربّما يؤدي إلى اطلاعهم على ذلك، فيصير سببا لتفقدهم و مراقبتهم للشيعه وقت العمل، فيوجب نقض غرض التقيه» رساله التقيه: ۵۱.

ما تا اینجا حرف خود مان را زدیم و گفتیم اطلاقات روایات، درش عدم المندوحة نیست، حمل این روایات بر عدم المندوحة حمل بر فرد نادر است. شرط کردن عدم المندوحة خلاف غرض تقيه می باشد.

در جلسه ی آینده ببینیم کسانی که می گویند عدم المندوحه شرط است، ادله ی آنها چیست؟ یک مشت روایاتی داریم که از آنها استفاده می شود که عدم المندوحه شرط است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۳۰ دی ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در باره تقيه ی خوفی است، آیا تقيه خوفی که عملش مجزی است، مطلقا مجزی است خواه مندوحه باشد یا مندوحه نباشد یا در صورتی مجزی است که مندوحه در کار نباشد، یعنی جای بلا مانع نباشد؟

ما از دو راه ثابت کردیم که عدم مندوحه شرط نیست، راه اول

راه اول اطلاقات بود و گفتیم در اطلاقات «روایات» عدم المندوحه نیست و حمل این روایات بر عدم المندوحه حمل بر فرد نادر است. علاوه بر این شرط کردن عدم المندوحه خلاف غرض تقيه می باشد.

راه دوم

ثانیا گفتیم اصلا این روایات در باره جمعی وارد شده است که با اهل سنت در تجارت و سفر همراه بوده اند، اگر بنا باشد که اینها در عبادات شان سراغ عدم مندوحه بروند، دیگر موضوع از بین می رود، یعنی نمی توانند مخالطه در تجارت، معاشرت و ضیافت داشته باشند.

به بیان دیگر این «روایات» خطاب بر آن جمعی است که با اهل سنت زندگی می کنند و حشر و نشر دارند، مثلا در مهمانی با آنها شرکت می کنند، در تجارت همسر می شوند، اگر به این جمعیت بگوییم بر اینکه با اینها آنگاه نماز بخوانید که مندوحه نباشد، معنایش این است که اینها باید وضع شان را کاملا عوض کنند، چون اگر بخواهند مندوحه پیدا کنند، دیگر این معاشرت در زیارت، سفر و ضیافت از بین می رود، زیرا غالبا انسان می تواند یک جا و مکانی را پیدا کند که مانع در کار نباشد، یعنی می تواند جای بی مانع پیدا کند، اگر اینها بروند و نماز شان در یک جای بی مانع بخوانند، وضع اینها بهم می خورد، یعنی دیگر نمی توانند با آنها در یک مجلس مهمانی شرکت کنند، یا با همدیگر همسر شوند یا با همدیگر سفر تجارتي انجام بدهند.

ص: ۴۸۱

بله! کسانی داریم که عدم مندوحه را شرط می کنند و می گویند در صورتی می توانند با آنها نماز بخوانند که جای بی مانع نباشد، اما اگر جای بی مانع وجود دارد و انسان می تواند مثل امامیه نماز بخواند، در این صورت شما حق ندارید به نماز آنها اکتفا کنید، اکتفا در جایی است که جا منحصر به مشارکت باشد یعنی مندوحه پیدا نشود.

اما اگر می توانید در جای بی مانع نماز بخوانید، حق ندارید که با آنها نماز بخوانید. روایات اینها بر سه طائفه است که من

برای هر کدام عنوان مستقل داده ام:

۱: ما دل علی الصلاه فی البيت ثم الحضور

دلت روایات علی آنه یصلی فی منزله لنفسه ثم یرجإ إلی الصلاه، نظیر:

۱. ما رواه عمر بن یزید عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «ما منکم أحد یصلی فریضه فی وقتها ثم یصلی معهم صلاه تقیه و هو متوضاً إلا کتب الله له بها خمساً و عشرين درجه فارغبوا فی ذلك» الوسائل: ج ۵، الباب ۶ من أبواب صلاه الجماعه الحدیث ۱.

حضرت می فرماید نخست باید در خانه نماز بخوانید و بعداً در نماز آنها شرکت کنید، اگر واقعا نماز آنها مجزی بود، پس چرا در خانه نماز بخوانند. البته حضرت نمی فرماید که حتما این کار را بکنید، بلکه خبر می دهد و می فرماید اگر کسی یک چنین کاری انجام بدهد، کارش ثواب دارد.

۲. ما رواه عبد الله بن سنان عنه علیه السلام أنه قال:

«ما من عبد یصلی فی الوقت و یفرغ ثم یأتيهم فیصلی معهم و هو علی وضوء إلا کتب الله له خمساً و عشرين درجه».

ص: ۴۸۲

هر دو روایت خبر می دهد، ضمناً می رساند که مبادا خیال کنید، اینکه پشت سر آنان نماز می خوانید، این نماز یکنوع بازی است نه نماز. بلکه این خودش نماز است و ثواب هم دارد.

۳. ما رواه الحسين بن عبد الله الأرجاني عن أبي عبد الله قال: «من صَلَّى في منزله ثم أتى مسجداً من مساجدهم فصلّى معهم خرج بحسناتهم».

یعنی مثل آنها ثواب داده می شود و حسناتی همانند حسنات آنها در نامه ی عمل اینها نیز نوشته می شود.

۴. ما رواه نسيط بن صالح عن أبي الحسن الأول (موسی ابن جعفر علیه السلام) قال: قلت له: الرجل منّا يصلّي صلاته في جوف بيته مغلقاً عليه بابه (درب منزل را هم به روی خود می بندد) ثم يخرج فيصلّي مع جيرته، تكون صلاته تلك وحده في بيته جماعه (یعنی اینکه نمازش را به تنهایی در خانه خوانده، نماز جماعت به آن صدق می کند)؟ فقال:

«الذی یصلّي فی بیته یضاعف له ضعفی أجر جماعه تكون له خمسون درجه»

حضرت در جواب نمی فرماید که جماعت به آن صدق می کند، بلکه می فرماید ثواب جماعت را به او می دهند. ولی در بعضی از روایات داریم که اگر کسی تنها نماز بخواند و نیت جماعت بکند، ملائکه پشت سرش صف می کشند.

۵. ما رواه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله قال:

«إني أدخل المسجد وقد صلّيت فاصلّي معهم فلا أحتسب بتلك الصلاه . قال لا بأس».

۶. ما رواه أبو بكر الحضرمي ، قال: قلت لأبي جعفر عليهما السلام كيف نضع يوم الجمعة؟ قال:

«کیف تصنع أنت؟ قلت: أصلى في منزلي ثم أخرج فاصلى معهم. فقالك: كذلك أصنع أنا»

از حضرت سؤال می کند که وظیفه ی ما در روز جمعه چیست؟ حضرت از او می پرسد که تا کنون چه گونه عمل می کردید؟ در پاسخ عرض می کند که ظهر را در خانه می خواندم، آنگاه به جمعه شرکت می کردم. امام علیه السلام می فرماید من نیز چنین می کنم.

۷. ما رواه ناصح المؤذن. قال: قلت لأبي عبد الله إني أصلي في البيت و أخرج إليهم. قال: «أجعلها نافله و لا تكبر معهم (یعنی به نیت فریضه تکبیر نگو، اما به نیت نافله باید تکبیر بگویی) و تدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبیر». مضمون این هفت روایات این است که من نماز را در خانه می خوانم، یعنی مندوحه دارم، آنگاه در نماز جمعه و جماعت آنها شرکت می کنم. این هفت «روایت»، روایات خوبی هستند، منتها شاهد گفتار مستدل نیستند، زیرا حضرت نمی فرماید منحصر به همین است، بلکه سائل می گوید که من چنین می کنم، حضرت هم می فرماید اشکالی ندارد، این دلیل بر این نیست که اگر کسی چنین نکرد، نمازش باطل است، این هفت روایت از یک واقعتی گزارش می دهد، یعنی سائل از حضرت می پرسد که آیا این کار من غلط است؟ حضرت در پاسخش می فرماید کارت صحیح است و ثواب هم دارد، اما اینکه راه منحصر به همین باشد، یعنی اول باید نماز را در خانه خواند و سپس در نماز آنها شرکت نمود. این جهت را دلالت ندارند.

به بیان دیگر اگر مندوحه باشد، حتما باید مندوحه را جلو بیندازیم، آنگاه عمل به تقیه کنیم یعنی برویم و در جماعت آنها شرکت کنیم، از این روایات یک چنین انحصاری فهمیده نمی شود.

أقول: إن الروايات السبع تدل على جواز الصلاة في البيت، ثم الصلاة معهم و مع ذلك كله لا يدل على انحصار الوظيفة به أنه لو لم يصل في البيت و صلى معهم لا يكفي. و قد عرفت ما دل على جواز الاعتداد فالجمع بينهما عندئذ بحمل هذه الروايات على الاستحباب.

۲: ما دل على اعمال الحيله

بعضی از روایات می گویند هرگاه نماز تقيه ای خواندی، جمع کن بین واقع و بین تقيه، یعنی نماز را به گونه ی بخوان که هم مطابق مذهب امامیه باشد و هم مقداری شبیه آنها باشد، مثلاً آنها نماز را متکتفا می خوانند، شما نیز دست ها را شبیه تکتف درست کنید، منتها نه تکتف کامل، خود اهل سنت هم تکتف شان مختلف است، یعنی تکتف حنبلی ها غیر از تکتف شافعی ها است.

همچنین در وضو، شبیه آنها وضو بگیرد، اما نیت وضو را موقعی انجام بدهید که آب از مرفق به سوی انگشتان دست تان سرازیر می شود، چون نیت امر قلبی است، آنها متوجه شما نمی شوند. همچنین در موقع مسح پاها و سر. می گویند این کار در واقع خودش یکنوع توریه است، البته در بعضی از روایات توریه آمده، اما در خیلی از روایات توریه نداشتیم، یعنی حضرت به جناب علی بن یقطین فرمود که این گونه وضو بگیر، همچنین به داود رقی فرمود که همانند آنها (اهل سنت) وضو بگیرد، یعنی فرمود که توریه و حيله کنید،

و عجیب این است که مرحوم شیخ قائل به حيله است، من عبارت ایشان را می خوانم، یعنی همان شیخی که می گفت عدم مندوحه شرط نیست، در اینجا که می رسد، توریه و حليه را شرط می داند.

ص: ۴۸۵

و ردت روایات تدل علی اعمال الحيله علی نحو یجمع بین إرضاء الخصم و العمل بالواقع، مثلاً بأن یفصل بین یدیه أحياناً عند التکفیر، و عند إرادته غسل الرجلین یمسح شيئاً علی الرجل ثم یغسل، و علی هذا فهل هو واجب أو لا؟

قال الشيخ الأعمش: «و إن أريد من المندوحه بمعنى عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقاً للواقع - مثل انه يمكنه عند اراده التکفیر للتقيه من الفصل بین یدیه بان لا- یضع بطن أحدهما علی ظهر الآخر بل یقارب بينهما و كما إذا تمكن من صبّه الماء من الكف إلى المرفق لکنه ینوی الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكف و جب ذلك و لم یجز العمل علی وجه التقيه بل التقيه علی هذا الوجه غیر جائزه فی العبادات و غيرها، و كأنه لا خلاف فيه».

و معنى ذلك أنه نفى شرطیه عدم المندوحه علی الوجه السابق، و أثبتها علی هذا الوجه ، فلاحظ . .

و قال المحقق الهمدانی: : «إن اعمال الحيله و بذل الجهد فی التفصی حال العباده غیر معروف عن المعاصرين للأئمه فالقول باشتراطها بعدم المندوحه مطلقاً ضعيف». در عین حالی که ایشان می فرماید شرط نیست، ولی روایات ظاهراً می گویند که شرط است.

و يظهر من بعض الروایات عدم وجوبها.

روایاتی که دلالت بر عدم وجوب می کند، همان روایاتی است که حضرت تعلیم وضو کرد به علی بن یقطين، نسبت به داود رقی و ...، حتی حضرت راجع به عمار نفرمود که توریه کن، چون او می توانست توریه کند، پس در عین حالی که روایات داریم که می گویند توریه واجب نیست، ولی روایاتی بر اعمال حيله نیز داریم، البته فعلاً بحث ما در باره ی روایاتی است که می گویند توریه لازم است،

علاوه بر اینکه روایاتی داریم که توریه و اعمال حيله نکنید، گاهی اعمال حيله مشکل درست می کند، خصوصاً اگر عوام باشد. اکنون سراغ روایات می رویم تا ببینیم روایات چه می گویند.

۱. صحیحہ علی بن یقطين، قال: سألت أبا الحسن عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلاته، و الإمام يجهر بالقراءة، قال: «اقرأ لنفسك، و إن لم تسمع نفسك فلا بأس».

۲. ما رواه الكليني عن أبي عبد الله قال:

«يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس»

یعنی همین اندازه که از قلبت بگذرانی کافی است.

۳. ما رواه الكليني عن الحلبي عن أبي عبد الله قال: «إذا صليت خلف إمام لا يقتدى به فاقراً خلفه، سمعت قرائته أو لم تسمع»

این خودش مخالف آنهاست، چون اگر بشوند، باید نخوانند و اتفاقاً در روایات ما آمده که اگر کسی صدای امام جماعت را می شود، حتماً باید قرائت را نخواند.

۴. ما رواه الشيخ عن عبد الله بن بكير، عن أبيه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب يؤمنا (پیش نماز ماست) ما نقول في الصلاة معه، فقال:

«اقرأ، إذا جهر فانصت واسمع ثم أركع واسجد أنت لنفسك».

۵. ما رواه في قرب الاسناد عن أبي جعفر قال:

«كان الحسن و الحسين يقرآن القرآن (فاتحه الكتاب) خلف الإمام». امامی که آن دو بزرگواری به آنها اقتدا می کردند، مروان حکم و امثالش بود.

۶. ما رواه إبراهيم بن شيبه، قال: «كُتبت إلى أبي جعفر الثاني (امام جواد) أسأله عن الصلاة خلف من يتولى أمير المؤمنين (علی علیه السلام را دوست دارد) و هو يرى المسح على الخفين... فكتب: و إن جامعك و إياهم موضع فلم تجد بداً من الصلاة فأذن لنفسك و أقم فأن سبقك إلى القراءة فسبح»

یعنی اگر زودتر از تو فاتحه‌الکتاب را خواندند و تو به آنها نرسیدی، بجایش سبحان الله بگو.

۷. ما رواه علی بن سعد البصری ، قال: قلت لأبى عبد الله إنى نازل فى بنى عدی، و مؤذنه‌م و إمامه‌م و جمیع أهل المسجد عثمانیه یتبرأون منکم و من شیعتکم و أنا نازل فیهم، فماتری فى الصلاه خلف الإمام؟ قال: «صلّ خلفه و احتسب بما تسمع (آنگاه حضرت به او می فرماید هر گاه در بصره رفتی، از فضیل بن یسار که شاگرد من است بپرس، هر چه او گفت به حرف او عمل کن نه به حرف من، این مرد می گوید من در بصره رفتم و از فضیل بن یسار پرسیدم، فضیل گفت آقای من اعلم به مسئله است ولی به من فرموده است که به نماز اینها اعتنا نکن و قرائت را خود فی نفسه بخوان) ولو قدمت البصره و قد سألك الفصیل بن یسار و أخبرته بما أفتیتك فتأخذ بقول الفضیل و تدع قولی (قولی مرا رها کن). قال علی: فقدمت البصره فأخبرت فضیلاً بما قال. قال: هو أعلم بما قال، لكئی قد سمعته و سمعت أباه یقولان: لا تعتد بالصلاه خلف الناصب و اقرأ لنفسك كأنك وحده. قال: فأخذت بقول الفضیل و تركت قول أبى عبدالله علیه السلام» این گروه دوم از روایات بود که خواندیم.

بنابراین، گروه اول می گفت که اول نمازت را در خانه بخواند و سپس در مسجد با آنها بخوان، گروه دوم می گفت جمع کن بین واقع و بین تقیه.

۳ ما يدلّ علی لزوم الإعادة

گروه سوم آن دسته روایاتی است که می گویند: اعاده لازم است، یعنی نماز را با آنها بخوان، ولی بعدا اعاده کن، امیر المؤمنان در نماز جمعه شرکت می کرد، بعدا چهار رکعت نماز می خواند.

ص: ۴۸۸

۱: ما رواه زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن اناسا رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه صَلَّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهما بتسليم، فقال: «يا زراره إن أمير المؤمنين صَلَّى خلف إمام فاسق فلَمَّا سَلَّمَ وانصرف، قام أمير المؤمنين، فصلَّى أربع ركعات لم يفصل بينهما بتسليم».

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۴ بهمن ماه کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی شرطیت عدم مندوحه است، نظر ما این بود که عدم مندوحه شرط نیست، منتها بعدا روایات معارض پیدا کردیم که از آنها استفاده می شود که تقیه منحصر به جایی است که چاره ای جز تقیه نباشد، اما اگر انسان بتواند بین تقیه و بین عمل به واقع جمع بکند، مسلما او مقدم است.

روایاتی که در این بخش وارد شده است بر سه قسمند که دو قسم آنها را خواندیم.

قسم اول

قسم اول این بود که شیعه نخست باید در خانه ی خود نماز بخواند، بعدا بیاید در مسجد و با آنها نماز بخواند. که در این زمینه هفت تا روایت داشتیم.

قسم دوم

قسم دوم این بود که اعمال حيله کنند، یعنی هم به ظاهر عمل به فتوای آنها کند و هم ضمنا عمل به واقع کند. این دو بخش را خواندیم و از هر بخشی هم جواب دادیم، مثلا بخش اول که می گفت در خانه نماز بخواند، بعدا بیاید در مسجد، گفتیم این اشکال ندارد، بحث در این است که آیا این تعیین دارد یا تعیین ندارد؟

از روایات استفاده نمی شود، این هم یک راهی است، از دومی نیز جواب دادیم و گفتیم گاهی اعمال حيله خطر ناک است و همه کس نمی تواند اعمال حيله کند مگر اینکه خیلی آدم با سوادى باشد، اصلا اعمال حيله فقط یک روز و دو روز امکان دارد، اما در طول زمان مشکل است و لذا اعمال حيله را حمل بر استحباب کردیم.

ص: ۴۸۹

قسم سوم

اما گروه سومى از روایات می گویند اگر نماز خواندید، باید نمازتان را اعاده کنید، مثلا از امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده است که نماز جمعه را با امام وقت می خواند، بعدا خودش چهار رکعت نماز ظهر را می خواند، و این دلیل بر این است که حضرت نمازش را اعاده می کرده است:

۱: ما رواه زراره، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أناسا رَوَوْا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه صَلَّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهما بتسليم (يعني بين آن چهار ركعت فاصله نینداخت، تا بگویم نماز نافله بوده، نماز نافله دو رکعتی خوانده می شود فلذا اگر بین دو رکعت سلام بدهد حمل بر نافله می شود) فقال: «یا زراره إن أمير المؤمنين صَلَّى خلف إمام فاسق فلما سَلَّمَ و انصرف، قام أمير المؤمنين، فصلَّى أربع ركعات لم يفصل بينهما بتسليم» یعنی بین این چهار ركعت سلام نداد، بلکه آنها را پشت سر هم خواند به جای نماز ظهر. الوسائل: ج ۵، الباب ۲۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

۲: روی زراره، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: «ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر، (به ضم جیم و فتح دال، جمع جدار = دیوار)»

حال چه کنیم، ادله ی ما دلالت کرد بر اینکه عدم مندوحه شرط نیست، این سه گروه از روایات دلالت کرد بر اینکه عدم مندوحه شرط است، حالا ما در اینجا چه کنیم؟

ممکن است که ما این قول را در ابتدا تقویت کنیم و بگویم عدم مندوحه شرط است، چه گونه تقویت کنیم؟

بگویم ما یک ادله ی واقعیه داریم بنام: «یا أيها العذین آمنوا إذا قمتم إلى الصَّلوة فاغسلوا وجوهكم و أیدیکم إلى المرافق و امسحوا برؤوسکم و أرجلکم» المائدة: ۶.

قدر متیقن از حکومت ادله ی تقیه بر این اطلاقات، ادله ی تقیه حاکم است، فقط در جایی است که ناچار باشد، یعنی ضرورت و اضطرار باشد، اگر ضرورت و اضطرار بود، ادله ی تقیه بر ادله ی اجزاء و شرائط حکومت دارد، اما در غیر ضرورت و اضطرار، مرجع اطلاقات است.

عرض کنیم که ما یک ادله ی واقعیه داریم بنام:

«یا أيها الذین آمنوا إذا صلّوه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى المرافق و امسحوا برؤوسکم و أرجلکم» المائده: ۶.

این اطلاقات می گویند در موقع وضو گرفتن، باید سر و هردو پا را مسح کرد نه غسل، ادله ی تقیه حاکم است، ولی قلمرو حکومت منحصر به ضرورت است، اما در غیر ضرورت و اضطرار، مرجع اطلاقات ادله ی وضو و نماز و روزه است.

ولی در عین حالی که ما می توانیم این قول را تقویت کنیم، منتها اینجا باید چند صورت را فرض کنیم و ببینیم که در کدام صورت شرط است و در کدام صورت شرط نیست.

البته باید دانست که بحث ما در تقیه ی خوفی است نه در تقیه ی مداراتی.

الصورة الأولى

اگر تقیه متوقف بر این است که من نه فاتحه را بخوانم و نه سوره را، و نه سر و هردو پا را مسح کنم، تقیه فقط منحصر بر این است که من وارد نماز آنها بشوم بدون اینکه فاتحه و سوره را بخوانم، چون «الإمام یضمن القرائه» یعنی در نماز غیر از قرائت، سایر اعمال به عهده ی خود ماموم است، امام فقط ضامن قرائت است، ولی اصلا امکان ندارد که اذان و اقامه را بگویم یا حمد و سوره را بخوانم، یا سر و هردو پا را مسح کنم.

اگر واقعا تقیه متوقف بر ترک این واقعیات است، احدی در اینجا قائل به عدم اجزاء نیست، اصلا در اینجا مندوحه وجود ندارد، این یک صورت بود که در واقع قضایا قیاستها معها.

الصورة الثانية

صورت دوم این است که من در عین حالی که می توانم عمل به تقیه کنم، اجزاء و شرائط نماز را هم بجای بیاورم.

مثال: فرض کنید که «نماز» نماز اخفاتی است و در نماز اخفاتی خواندن ماموم اشکالی ندارد، یعنی در فقه اهل سنت نیز این مطلب بی اشکال است، پس من خودم حمد و سوره را می خوانم، قهرا نماز من درست است. چرا؟

چون امام ضامن قرائت است، بقیه را ضامن نیست، بقیه را باید خود ماموم بخواند، من هم قرائت را خواندم و بقیه اعمال را هم آوردم، اینجا ممکن است بگوییم حتما قرائت را اخفاتا بخواند یعنی جمع کند بین عمل به واقع و عمل به تقیه.

یا مثلا در حرمین شریفین من می توانم در نقطه ی نماز بخوانم که در آنجا سنگ و حجاره است، در قدیم الأيام وسط مسجد الحرام یک باغچه بود و سنگ ریزه های هم در آنجا وجود داشت، ولی الآن همه جا را با سنگ مفروش کرده اند، یک جای فرش انداخته اند و جای دیگر سنگ، چرا من در اینجا از روی اختیار بروم و در جای مفروش نماز بخوانم، بلکه باید بروم در جایی که سنگ است نمازم را بخوانم.

پس صورت دوم این است که من می توانم جمع بکنم بین عمل به واقع و بین تقیه، یعنی نماز اخفاتی است و من خودم نمازم را آرام می خوانم، چون خواندن ماموم قرائت را در نماز اخفاتی اشکال ندارد. هر چند کنار دست من بشنود، فلذا مانعی ندارد.

اما در صلوات جهریه امکان پذیر نیست، یا برود در نقطه ای نماز بخواند که با سنگ مفروش شده نه با قالی، در این مورد ممکن است که بگوییم عدم مندوحه شرط است، آنگاه می توانید روی فرش نماز بخوانید که همه جا را فرش کرده و غیر فرش نیست و اگر بخوایم فرش را کنار بزنیم، ممکن نیست.

علی ای حال اگر بتوانیم جمع کنیم، اشکالی ندارد

الصورة الثالثة

اگر من متمکن هستم که مقداری از حمد و قرائت را بخوانم، فرض کنید امام نماز را به سرعت خواند، یا من دیر رسیدم، یعنی امام «إهدنا الصراط المستقیم» را می خواند که من رسیدم، من شروع کردم به خواندن حمد، که او (امام) به رکوع رفت، آن مقداری که من می توانم حمد را بخوانم، باید بخوانم، یعنی نباید به علت اینکه من به همه نمی رسم، حتی آن قطعه را هم ترک کنم، اتفاقاً در این مورد هم روایت داشتیم: روایت ابی بصیر، قلت لأبی جعفر علیه السلام:

« من اقتدی فی الصلوة؟ قال: أفرغ قبل أن یفرغ فإِنَّک فی حصار، فإن فرغ قبلک فاترک القرائة و اركع»، الوسائل: ج ۵، الباب ۳۵، من أبواب صلاة الجماعة،

این هم راه سوم بود که بیان شد، پس تا کنون سه صورت را بیان کردیم:

۱: صورت اول اینکه امکان پذیر نباشد.

۲: می توانم جمع بکنم بین عمل به واقع و بین عمل به تقیه، یعنی هم حمد و سوره را بخوانم، ضمناً با آنها نیز همراهی کنم.

۳: همه ی واجب را نمی توانم انجام بدهم، فقط بخشی را می توانم انجام بدهم. فلذا آن بخش را انجام می دهم.

ص: ۴۹۳

۴: همه ی حمد و سوره را نمی توانم انجام بدهم، فقط بخشی را می توانم انجام بدهم، باید همان بخش را بخوانم، بخش دیگر را در حالت رکوع و سجود بخواند، یعنی وقتی به رکوع و سجود رفت، بقیه ی حمد و سوره را در رکوع و سجود و تشهد بخواند.

عجیب این است که برخی مانند شیخ انصاری این مطلب را گفته اند، یعنی ایشان و برخی دیگر گفته اند که می شود بقیه را هم در حالات دیگر نماز بیاورد.

ولی این مطلب از ایشان و امثال ایشان عجیب است، چون حمد جایش قائما است، سوره جایش قائما است، اگر باید بخواند، پس این نماز هم باطل است، و اگر نباید بخواند، کما اینکه ادله ی تقیه همین را می گویند، معنا ندارد که من در حال رکوع و سجود بخوانم و در تشهد بگویم: «الحمد لله رب العالمین».

من این وجه چهارم را نپذیرفتم، اصلا ادله ی حمد و سوره مال قائما است، اگر شرطیت اطلاق دارد، جزئیت اطلاق دارد و مولا به هیچ وجه رضایت نمی دهد که کسی حمد و سوره را ترک کند، پس نماز من باطل است.

اما اگر اطلاق ندارد، در حال تقیه، بقیه ساقط است فلذا معنا ندارد که من بقیه را در حال رکوع و سجود یا در حال تشهد انجام بدهم.

إلی هنا تم الکلام فی صور الأربع.

خلاصه ی چهار صورت

الف: امکان پذیر نباشد، ب: جمع بین تقیه و عمل به واقع ممکن باشد، ج: تبعیض در تقیه، یعنی بخشی را بخواند و بخش دیگر را رها کند، گفتیم روایت می گفت بخوانید.

د: بخشی را قائما بخواند و بخش دیگر را رکعا، ساجدا و متشهدا بخواند، ولی ما این صورت را قبول نکردیم، دلیل ما چه بود؟ گفتیم یا ادله ی شرطیت و جزئیت اطلاق دارد، یعنی مولا در همین حالت هم می خواهد، پس نماز من باطل است، اگر اطلاق ندارد، قهرا ساقط است.

پنجمی این است که حمد و سوره در دل بخوانم و از دل بگذرانم.

این هم واقعا حمد و سوره خواندن نیست، حمد و سوره آن است که انسان با زبانش بخواند، اما اینکه زبانش را تکان بدهد و اصلا صوتی از ازش بیرون نیاید، این دیگر حمد و سوره نیست، برخی از روایات می گویند، هم همسأ بخواند حمل بر استحباب می شود.

این خلاصه ی آن چیزی است که در باره ی عدم مندوحه گفتیم، اما به شرط اینکه تقیه ی ما تقیه ی خوفی باشد نه تقیه ی مداراتی.

إن قلت: پس آن روایاتی که شش روایت داشتیم می گفتند: «شارکوا فی جنازهم و عودوا مرضاهم» شش روایت داشتیم که می گفت بروید مخلوط بشوید، احتمال دارد که محل این روایات جای باشد که امکان پذیر نباشد، یعنی رفع ضرر منحصر به همین بوده است، مثلا- متهم بوده اند به تشیع، متهم بودند به رفض، اینها برای اینکه این اتهام را رفع کنند، ناچار بودند که مرضای آنها را عیادت کنند و در جناز شان شرکت کنند، پشت سر شان نماز بخوانند، بعید نیست که این روایات ششگانه را حمل کنیم در جایی که اصلا دفع شر منحصر به مخالطه با آنها باشد، تمام بحث ما در باره ی تقیه ی خوفی بوده است، اگر کسی تقیه خوفی را گفت ناچار است که این تفصیل ما را بپذیرد و ما این تفصیل را از روایات در آوردیم، ولذا اگر شما تقیه را تقیه ی خوفی می دانید، باید نماز را در آنجا بخوانید و بعدا هم اعاده کنید، اگر «تقیه» تقیه خوفی است، چون امکان دارد که شما در هتل هم نماز بخوانید، امکان دارد در گوشه ی مسجد هم نماز بخوانید، بنابراین، اگر تقیه، تقیه ی خوفی شد، ناچار است که به شرطیت عدم المندوحه معتقد بشود، و این تفصیل را از ما بپذیرد، بحث ما در شرطیت عدم مندوحه به پایان رسید و ما در عین حالی که شعار می دادیم که عدم مندوحه شرط نیست، ولی وقتی که روایات را خواندیم، این همه روایات به این پنج صورت اکتفا کردیم.

هر چند ما این بحث را در گذشته کردیم، ولی من دیدم که آن بحث سابق ما چندان کامل نبود، و لذا خواستم آن را کامل کنم، که اگر کسی وضو گرفت نماز تقيه ای خواند، بعداً آمد در خانه و می خواهد قرآن بخواند، دعا بخواند، یا می خواهد نماز دیگر بخواند، آیا با این وضو می تواند بخواند، ما این را در گذشته بحث کردیم، منتها بحث ما مجمل و مختصر بود، فلذا خواستم آن را مفصل تر بحث کنم، باید دانست که در مسئله دو قول است:

الف: یک قول این است که باید وضو را از سر بگیرد، حالا که جناب عالی وضو گرفتی و نماز ظهر و عصر را خواندی، اگر بخواهی نماز مغرب و عشا را در خانه ی خود بخوانی، باید وضو را از نو تجدید بکنی، این قول مال شیخ در مبسوط، محقق در معتبر، علامه در منتهی و تذکره و فرزندش در ایضاح القواعد است.

۲: قول دوم این است که همان وضوی سابق کافی است، یعنی همانطور که با آن وضو نماز تقيه ی را خواندی، می توانی با همان وضو نماز غیر تقيه ای را هم بخوانی، این نظریه ی علامه است در مختلف، شهید در ذکری، و دروس، محقق ثانی در جامع المقاصد، و صاحب مدارک در کتاب مدارک.

أدله ی قول اول

قول اول که می گوید حتماً تجدید، و اعاده کند، ادله ی قائلین به تجدید وضو را ذکر می کنیم:

۱: الضرورات تتقَدَّر بقدرها

دلیل اول شان این است که ضرورت را باید به مقدار ضرورت مرتکب بشود، الضرورات تتقَدَّر بقدرها، اگر بناست کسی میته را بخورد، باید به مقدار ضرورت بخورد، یعنی به مقداری بخورد که از گرسنگی نمیرد، نه اینکه کاملاً خودش را سیر کند، که حتی میل به شام هم نداشته باشد. این وضو را که به شما اجازه داده اند، در حد ضرورت اجازه داده اند و لذا شما حق ندارید که حتی در خانه ی خود هم از این وضو بهره بگیرید.

معنای قاعده ی «الضرورات تتقدّر بقدرها» این است که اگر موقع تقيه، وضوی تقيه ی گرفتید، همین که رفع تقيه شد، دیگر حق ندارید که یک چنین وضو بگیریید، مراد این است، نه اینکه با وضوی تقيه ای بعد از رفع تقيه نمی توانید نماز غیر تقيه ی را بخوانید، این که گفته اند: «الضرورات تتقدّر بقدرها» معنایش این است که اگر در حال ضرورت گفتند شما وضوی تقيه ی بگیریید، وقتی رفع تقيه شد، دیگر وضوی تقيه ی نگیریید، یعنی وقتی محیط عوض شد، دیگر حق ندارید که آن فرد را تکرار کنید، اما اینکه با آن فرد دیگر نمی توانید نماز بخوانید، این قاعده بر آن دلالت ندارد.

به بیان دیگر این قاعده می گوید وضوی دوم نباید تقيه ی باشد، صلات دوم نباید به شکل تقيه ای باشد، اما اینکه آیا آن عمل تقيه ای باز اثرش باقی است یا باقی نیست، این قاعده بر این جهت دلالت ندارد.

۲: اطلاق الآیه الأمره بالطهاره الواقعيه عند إرادته الصلاه. قال سبحانه: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق»

دلیل دومی که باز قائلین آورده اند این آیه است و می گویند این آیه اطلاق دارد، خرج از این اطلاق، نماز اول که با تقيه خواندیم، اما نماز دومی که می خواهیم در خانه بخوانیم، اطلاق آیه حاکم است. اگر کسی بگوید من قبلا وضوی تقيه ای گرفتم و با آن نماز خواندم و الآن همان وضو باقی است، قبلا مال ظهر بود و در ظهر بخاطر تقيه تخصیص خورد، اما نسبت به عصر اطلاق این آیه باقی است و باید حتما وضو را تجدید کنی و به سبک تشع وضو بگیری.

این آیه محدث را می گوید، اما این آدم معلوم نیست که محدث باشد، این فرد معلوم نیست که محدث است یا متطهر، اگر وضویش شکسته، پس محدث است و اگر نشکسته، متطهر است، این آیه ناظر است به المحدث واقعا، اما این آدمی که قبلا وضوی تقيه ای گرفته و الآن تقيه رفع شده، این آیه او را هم می گیرد مشکل است. چرا؟ لأن الآیه خطاب للمحدث و هذا الرجل مردد بین کونه متطهرا أو محدثا.

۳: دلیل سوم این است که ما در فقه خواندیم که وضوی اضطراری رافع حدث نیست بلکه فقط مبیح دخول در نماز است، حتی اگر کسی برای نماز تیمم کرد، این مبیح در صلات است، اما رافع حدث نیست و لذا نمی تواند به قرآن دست بزند. یا چیزهای را که طهارت در آنها شرط است انجام بدهد، می گویند:

«الوضوء الإضطراری مبیح للدخول فی الصلاه لا رافع للحدث».

این حرف درست نیست، چون آقایان می گویند اگر کسی برای نماز تیمم کرد، حتی می تواند مس مصحف کند. چرا؟ لأن التراب أحد الطهورین.

بله! ممکن است در یک مواردی این حرف صحیح باشد، اما در وضوی جبیره ای، یا وضوی تقيه ای و وضوی اضطراری رافع للحدث موقتا، موقت رافع حدث است.

بله! وقتی که غایت تمام شد، حدث بر می گردد، پس این دلیل هم دلیل صحیحی نیست، بحث ما در ادله ی کسانی است که می گفتند نماز غیر تقيه ای را نمی شود با وضوی تقيه ای خواند.

بحث ما در ادله ی آنها تمام شد و ما هر سه هر دلیل شان را رد کردیم.

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر کسی وضوی تقيه ای گرفت، اعمال گذشته اش بلا اشکال صحیح است، منتها بحث در اعمال آینده است که آیا اعمال آینده اش صحیح است یا صحیح نیست، یعنی قبل از آنکه محدث بشود، آیا می تواند با این وضو نماز های غیر تقيه ی را بخواند یا نه؟

همانطور که قبلا بیان کردیم بین فقهای شیعه در این جا دو قول است:

۱: قول این است که مجزی است، ۲: قول دوم این است که مجزی نیست.

کسانی که می گویند مجزی نیست و انسان نمی تواند نماز های آینده را با همین وضو در خانه بخواند، آنان دو دلیل داشتند، یکی اینکه الضرورات تتقدّر بقدرها، دیگری هم اطلاق آیه ی «یا أيها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم».

جواب اولی را این گونه دادیم و گفتیم جمله ی قبلی معنایش این است که شما باید در محیط تقيه ای وضو بگیرید، اما اگر از محیط تقيه ای بیرون آمدید، دیگر نباید وضوی تقيه ای بگیرید، اما اینکه با این وضوی تقيه ای در آینده نمی توانید در خانه ات نماز بخوانی، این جمله دلیل و حاکی از آن نیست.

به بیان دیگر جمله ی قبلی می گوید در محیط تقيه وضوی تقيه ای بگیر، و اگر چنانچه از محیط تقيه بیرون شدید، دیگر چنین وضوی نگیر، اما اینکه آیا با آن وضوی تقيه ای نمی شود حتی در خانه اش نماز بخواند، دلیل بر آن نیست.

اما اینکه با اطلاق آیه استدلال کرده اند، این هم درست نیست، چون اطلاق آیه مال محدث است و حال آنکه ما نمی دانیم که این آدم محدث است یا متطهر؟

ص: ۴۹۹

ادله ی قول دوم

الآن ادله ی کسانی رامی خوانیم که می گویند با همین وضو می تواند در خانه نماز بخواند. اینها هم برای مدعای خود شان چند دلیل اقامه کرده اند که ذیلا می آید:

۱: استصحاب بقاء أثر الوضوء السابق أعنی جواز الدخول فی الصلاه

دلیل اول شان عبارت است از استصحاب بقاء اثر وضوی سابق، اثر وضوی سابق عبارت بود از جواز الدخول فی الصلاه، نمی دانیم که با مرتفع شدن تقيه، آیا این اثر از بین رفت یا نرفت، یعنی آیا جواز الدخول فی الصلاه از بین رفت یا نرفت؟

استصحاب جواز دخول در صلوات می کنم و با همان وضو در خانه نماز می خوانم.

يلاحظ عليه

این استصحاب به درد نمی خورد، زیرا من باید موقع نماز احراز بکنم که وضو دارم، اصل حکمی در اینجا به درد نمی خورد، یعنی استصحاب جواز دخول در نماز در اینجا به درد نمی خورد و مجوز دخول در نماز نیست، چون «لا صلاة إلا بطهور» من باید طهور را احراز کنم، اصل حکمی در اینجا به درد نمی خورد.

بله! اگر وضو دارم، ولی یک مانعی بود که اجازه ی دخول در نماز را نمی داد، آنجا ها می شود استصحاب کرد، ولی در جایی که من در اصل وضو شك می کنم، استصحاب حکمی کافی نیست، من باید جوابگوی این حدیث باشم که: «لا صلاة إلا بطهور»، یعنی تا طهور را احراز نکنم، استصحاب حکمی مجوز دخول در نماز نیست.

بنابراین، این دلیل کافی نیست، یعنی استصحاب جواز دخول در نماز کافی نیست، چون قرآن کریم نمی فرماید که موقع ورود در نماز، جواز دخول داشته باشید، بلکه می گوید موقع دخول در نماز وضو داشته باشید و حال آنکه من احراز وضو نکردم.

ص: ۵۰۰

دلیل دوم شان این است که امر به وضو مقتضی اجزاء است.

یلاحظ علیه

این دلیل شما نسبت به گذشته درست است نه نسبت به آینده، یعنی این دلیل می گوید که نماز گذشته ی شما درست است، نه اینکه بگوید نماز آینده شما نیز درست است. چون نماز آینده امر ندارد، امر نسبت به گذشته داشت و آن درست است، ولی فعلاً بحث ما در امر در آینده است.

۳: ما ورد أن الوضوء لا ینقضه إلا الحدث و النوم حدث.

می گویند امام صادق علیه السلام فرموده که «ناقض» حدث است، و حال آنکه زوال تقيه جزء حدث نیست.

یلاحظ علیه

جواب این هم خیلی روشن است، چون عبارت حضرت ناظر است به وضوی واقعی، می گوید وضوی واقعی را حدث می شکند، و حال آنکه بحث ما در وضوی واقعی نیست بلکه در وضوی ظاهری و تقيه ای است.

با این بیان معلوم شد که ادله ی هر دو طرف نزد ما ناکام اند و از اتقان و استحکام کافی بر خوردار نیستند، یعنی هم ادله ی کسانی که می گفتند مجزی نیست و هم ادله ی آنهایی که می گفتند مجزی است، یعنی هم ادله ی کسانی که می گفتند نمی تواند در آینده با این وضوی تقيه ای نماز بخواند و هم ادله ی آنهایی که می گفتند می تواند با این وضوی تقيه ای در آینده نماز بخواند.

دیدگاه استاد

ما می گوئیم قول دوم بهتر است، منتها راه و طریقی که آنها برای قول دوم پیمودند از نظر ما درست نیست، یعنی هر چند ما با قول دوم موافق هستیم، ولی استدلال شان را قبول نمی کنیم، بلکه مسئله مبنی بر این است که آیا واقعا این آدمی که وضوی تقيه ای گرفته، این وضو جفتک زدن در چال حوض است یا واقعا وضوی تقيه ای همانند سایر وضو ها برای خودش وضو است؟

به بیان دیگر آیا از روایات استفاده می شود که این وضو در واقع وضو نیست، بلکه یکنوع بازیگری است یا اینکه واقعاً وضو است و در این حالت مصداق آیه ی «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ» است؟ آیا ادله ی تقیه حکومت بر ادله ی اجزاء و شرائط دارد یا نه؟ کدام اجزاء؟ فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم. ادله ی تقیه ای حکومت دارد و می گوید: «الغسل مكان المسح».

بنابراین، اگر ما توانستیم ثابت کنیم که ادله ی تقیه، حکومت بر ادله ی اجزاء و شرائط دارد، این می شود مصداق وضو، وقتی مصداق وضو شد، از قبیل حکومت است، که حکومت خودش بر چهار قسم است (الحکومه علی اقسام اربعه)

الف: گاهی موضوع را توسعه می دهد،

ب: گاهی موضوع را مضیق می کند،

ج: گاه محمول را توسعه می دهد،

د: گاه محمول را مضیق می کند.

در اینجا از قبیل توسعه در ناحیه ی موضوع است، «لا صلاة إلاً بطهور»، اگر ادله ی تقیه نبود، می گفتیم همان وضوی واقعی، اما بعد از آنکه ادله ی تقیه آمد، این همه آیات و روایات، حاکی از این است که شرع مقدس «نَزَلَ الْوُضُوءَ التَّقِيَهُ مَنْزِلَهُ الْوُضُوءَ الْوَاقِعِي»، وقتی وضوی واقعی شد، این مصداق وضو شد، پس من وضو دارم.

پس اگر ما ادله ی تقیه را حاکم بر ادله ی اجزاء و شرائط بدانیم و توسعه در وضو قائل بشویم، مشکل حل است.

در اینجا حاج آقا رضا همدانی قائل به قول اول است و می گوید ادله ی تقیه حاکم بر ادله ی اجزاء و شرائط است، اجزاء و شرائط نماز را توسعه می دهد.

ص: ۵۰۲

علم دیگر مرحوم محقق بجنوردی است، ایشان قائل به عدم است.

عبارت مرحوم حاج آقا رضا همدانی:

(ثم إنَّ صاحب مصباح الفقيه استظهر القول الأول وقال ما خلاصته: ظاهر الأدله بل صريح أكثرها أنَّ الفعل المأتي به حال الضروره مصداق حقیقی و فرد واقعی لماهیه الوضوء و لذا ینوی المکلّف بعد الإطلاع علی الحكم الشرعی، بفعله امتثال أمره الواقعی و لا یلتمس فی تعیین وجه الفعل دلیلاً آخر؟)

وقتی که می خواهد مانند اهل سنت وضو بگیرد، کدام امر را قصد می کند؟ «یا أيّها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم».

آنگاه ایشان این مثال را می زند و می گوید اگر آدمی پایش بریده و قطع شد، دیگر مسح ندارد، یعنی همین که یک پا را مسح کرد، کافی است، حال اگر معجزه شد، یعنی یک نفر آمد و پای این آدم را دومرتبه درست کرده و پا از نو رویید، وضویش باطل نیست، بلکه همان وضویی که بر یک پا کشیده بود کافی است نه اینکه حالا که پا پیدا کرده، باید وضوی دوم بگیرد.

(آلا- تری أن الأقطع ینوی بوضوئه ما یرتفع به حدثه علی نحو لو تجددت له رجل بقدره الله تعالی لا یقتضی ذلك إلا تغییر کیفیه وضوئه لا رفع أثر وضوئه السابق لأنّ نجد الرجل (پا پیدا کردن) لیس من نواقض الوضوء.

این قول اول بود و ما نیز قول اول را تایید می کنیم، چون قول اول این است که این وضو یک وضوی واقعی است، مصداق آیه است و ادله ی تقیه حکومت بر ادله ی اجزاء و شرائط دارد و ما برای مدعای خود دوتا دلیل داریم، یکی آیه ی مبارکه است، یعنی آنکس که بلند می شود و می خواهد وضو بگیرد، اگر از او سوال می کنیم که: آقا! چه کار می کنی؟ می گوید می خواهم آیه ی: «یا أيّها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم» امتثال کنم،

پس معلوم می شود که وضویش وضوی واقعی است، چون بر خواسته که همان آیه را امتثال کند، خواه در خانه باشد یا در غیر خانه، خواه در حال تقیه باشد یا در حال غیر تقیه، حال که در حقیقت می خواهد همان آیه را امتثال کند، این عملش مصداق وضو است، یعنی مصداق واقعی وضو است، البته در این حالت.

۲: ما ورد فی الروایات من الأمر بالوضوء علی وجه التقیه فإنّ المکلف یقصد به الوضوء الّذی یرفع الحدیث.

و بعباره آخری ینوی امتثال نفس الأمر الّذی ینویه المختار (آدم مختار همان آیه ی مائده را نیت می کند، آدم مضطر نیز همان آیه را نیت می کند که می فرماید: «یا أيّها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى المرافق فامسحوا برؤوسکم و أرجلکم».

۳: قوله صلی الله علیه و آله: «المیسور لا یسقط بالمعسور» از این حدیث استفاده می کنیم که میسور، مصداق معسور است، منتها مصداق اضطراری، آدمی که تیمم می کنند، تیمم در حقیقت مصداق وضوی واقعی است که طهارت مائیه باشد، منتها در شرائط خاص نه در همه ی شرائط..

به بیان دیگر رابطه بین میسو و معسور، رابطه ی اقل و اکثر، یا کامل اکمل است، معسور اکمل است، اما میسور کامل است. رابطه ی شان از قبیل رابطه ی ناقص و کامل است نه اینکه رابطه ی شان رابطه ی تباین است. بلکه هر دو یک چیز هستند، منتها با این تفاوت که یکی کامل و دیگری ناقص است.

دلیل مرحوم بجنوردی

هر چند ما دلیل ایشان را در گذشته خواندیم، منتها در اینجا هم تکرار می کنیم. ایشان در کتاب خودش بنام «القواعد الفقیه» می گوید هر گاه تقیه از بین رفت و زایل شد، دیگر با این وضوی تقیه ای نمی توان نماز خواند، چون شرط نماز وضوی واقعی است، منتها شرع مقدس به انسان اجازه داده که در شرائط اضطرار و تقیه به غیر وضوی واقعی نماز بخواند، اما همین که اضطرار رفع شد، بعد از رفع اضطرار، انسان نمی تواند با غیر وضوی واقعی نمازش را بخواند، بلکه باید با وضوی واقعی نماز بخواند.

ص: ۵۰۴

ما در جواب ایشان عرض کردیم که این دلیل ما حکومت دارد، یعنی موضوع ساز است، حکومت بر ادله ی اجزاء و شرائط دارد، معنای حکومت در توسعه این است که موضوع ساز است، وضو برای ما ساخت، وقتی برای ما وضو ساخت، این وضو هم در این شرائط (شرائط اضطرار و تقیه) وضوی واقعی است نه وضوی غیر واقعی، وقتی وضوی واقعی شد، مادامی که من محدث نشده ام، این وضوی واقعی اثر خودش را خواهد کرد.

بحث وضو را در اینجا تمام کردیم، ولی من در اینجا چند تا فرع را مطرح می کنم تا مطلب کاملا روشن بشود.

الف: هرگاه کسی مجبور شود که مانند اهل سنت استنجا کند، یعنی سر حشفه را به دیورا پاک کند تا خشک بشود، چون از نظر آنها این خودش استنجاست و پاک کننده بول.

ولی ما می گوئیم این گونه نیست، یعنی با این طریق طهارت حاصل نمی شود، البول لا یغسله إلا الماء.

به بیان دیگر ما استنجا را در دبر قائل هستیم نه در قبل، اما آنها می گویند اگر قبل و سر حشفه را به دیورا بمالیم تا خشک بشود، این در حقیقت استنجا است.

حال اگر کسی از روی تقیه این کار را کرد و با این استنجا نمازش را خواند، بعد از رفع تقیه و هنگامی که در خانه آمد، آیا می تواند نماز مغرب و عشا را با همان استنجا بخواند یا نه؟

ب: هرگاه برای انسان شرائط به گونه ی پیش بیاید که با نیت وضو بگیرد و با این وضو نماز خواند، مسلما نیت نجس است، آیا در آینده و بعد از رفع تقیه می تواند با این بدن نماز بخواند یا نه؟

ج: اهل سنت معتقدند که اگر جلد میته را دباغی کنند، پاک می شود، ولی ما معتقدیم که دباغی جزء مطهرات نیست. حال اگر کسی ناچار شد که روی پوست دباغی شده نماز بخواند، بدنش هم تر بود و با این جلد دباغی شده ملاقات کرد.

د: حاکم گفت ماه رمضان سپری شده و امروز اول شوال است و باید روزه را بخورید، آیا کافی است یا کافی نیست؟

هـ: کسی ناچار شد که جنسی را تقيه بفروشد، طرف بعد از آنکه فهمید که این از باب تقيه بوده، آیا این معامله صحیح است یا صحیح نیست؟

بررسی فرع اول

اما اولی که بجای طهارت مائیه، سر حشفه را به دیوار و جدار مالیدیم و با آن نماز خواندیم، آیا در آینده می توانیم با آن نماز بخوانیم؟ نه! چرا؟ چون تنزیل در نماز بود، یعنی نماز با این حالت را جای نماز واقعی نهاد، ولی استنجای جدار را جای استنجاء مائیه نگذاشت، بلکه در این حالت نماز را قبول کرد. قدر متیقن از تقيه عبارت است از:

«تنزیل الصلاه التقيه منزله الصلاه الواقعيه»، اما اینکه استنجا به جدار را هم جای استنجا مائیه بنهد، این از روایت استفاده نمی شود.

بررسی فرع دوم

اما دومی که کسی از روی تقيه با نبیذ وضو گرفت، نماز این آدم درست است، منتها بدنش نجس است، تنزیل در نماز است نه در نبیذ، یعنی معنای تنزیل این نیست که بگوید آب نبیذ همانند آب فرات طاهر و مطهر است.

به بیان دیگر تنزیل در امور اعتباری است نه در امور تکوینی.

ص: ۵۰۶

اما سومی که شخص از روی مجبوری و تقیه نماز را روی جلد میتی دباغی شده خواند در حالی که بدنش هم تر بود، نمازش درست است، ولی بدنش نجس است، چون میتی به همان نجاست خودش باقی است نه اینکه میتی را جای مذکی گذاشته باشد، فلذا فقیه باید لسان ادله را ببیند، لسان ادله می گوید تنزیل در امور اعتباری است نه در امور وضعی و تکوینی. یعنی امور وضعی و تکوینی به همان قوت و شدت خود باقی است.

بررسی فرع چهارم

اما چهارمی که شخص از روی تقیه مالش را فروخت و تن به معامله ی تقیه ای داد، بعداً طرفش (که مشتری باشد) فهمید که این آدم (بایع) این جنس را تقیه به من فروخته است بدون اینکه در قلبش نسبت به این معامله رضایت داشته باشد، این معامله درست نیست. چرا؟ چون نهایت چیزی که تقیه بر آن دلالت دارد این است که تصرف در یک چنین شرائطی درست است، اما «لا-یحل مال امرء إلا بطیب نفسه» این آدم طیب نفس ندارد ولذا معامله در واقع باطل است، منتها مادامی که تقیه در کار است، این آدم (مشتری) می تواند در آن تصرف کند، ولی بعد از رفع تقیه و آنگاه که طرف فهمید جریان من این بوده، یعنی طیب نفس نداشته باشم، معامله باطل است. چون شرط واقعی معامله، طیب نفس است و در اینجا طیب نفس نیست.

۱: إذا استنجی علی وفق مذهبهم بمسح حشفته علی الجدار و صلی .

۲. لو توضأ بالنیذ و صلی .

۳. إذا صلی علی جلد الميته المدبوغ الذی هو عندهم كجلد المذکی .

لا شك في صحة صلاته ما دامت التقيه باقيه ، إنما الكلام في طهاره حشفته إذا استنجى بالمسح على الجدار أو طهاره اعضاء وضوئه إذا توضأ بالنبيذ أو طهاره اعضاء بدنه إذا كانت رطبه و صلى على جلد الميته المدبوغ ، فهل تكون الاعضاء طاهره، أو يحكم عليها بالنجاسه؟

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۶ بهمن ماه کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

بحث فعلی درباره تقيه مداراتی است. به تعبیر صحیح تر تقيه ی مدارائی، چون هر گاه یاء نسبت بر کلمه ی وارد شد، حرف التأنیث حذف می شود و لذا می گویند مدارائی.

حال بحث در این است که آیا تقيه مدارائی در روایات و آیات هست یا نیست، و بر فرض اینکه باشد آیا مجزی هست یا نیست؟

در قرآن مجید همه ی تقيه ها از قبیل تقيه ی خوفی است. اگر بخواهیم سندی بر تقيه ی مدارائی پیدا کنیم، باید در روایات پیدا کنیم.

باید دانست که تقيه ی مدارائی دو اصطلاح دار:

الف: تقيه ی مدارائی، ب: تقيه ی تحییی، یعنی گاهی به آن تقيه ی مدارائی می گویند و گاهی تقيه ی تحییی؛

پس گاهی می گویند تقيه مدارائی، و گاهی می گویند تقيه ی تحییی، در حقیقت می خواهیم با این تقيه محبت آنها را جلب کنیم. یعنی مثل آنها نماز می خوانیم تا محبت شان را جلب کنیم، از این رو به آن می گویند تقيه ی «تحییی»

یا می گویند تقيه ی مدارائی، یعنی می خواهیم با هم مدارا کنیم و معاشرات مدارائی.

ما آیه ای بر این موضوع پیدا نکردیم فلذا بایاد سراغ روایات برویم.

مرحوم امام نسبت به این تقيه اصرار داشتند. یعنی می خواستند بفرمایند برخی از این روایات مربوط به تقيه مدارائی و تحییی هستند.

ص: ۵۰۸

شاید ایشان ملاک مسئله را مطرح کرده و آن این است که: «الاسلام بنی علی کلمتین: کلمه التوحید و توحید الکلمه». کلمه ی توحید عبارت است از: «لا اله الا الله» توحید الکلمه هم این است که مسلمانان متحد و یگانه باشند. البته این کلمه حدیث نیست، بلکه ما آن را از بزرگان شنیدیم. کلمه التوحید: «لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی فقد امن من عذابی». اما توحید الکلمه از این آیه مبارکه استفاده می شود که: «واعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا».

حال که این در واقع مطلوب اسلام است، پس باید گفت که تقیه بردو قسم است:

۱: تقیه ی خوفی، ۲: تقیه ی تحبیبی، یعنی مسلمانان به ظاهر یکی باشند تا در مقابل دشمن سد عظیمی را تشکیل دهند تا دشمن سوار بر اینها نباشد. فلسفه اش همین است که مسلمانان همدست و متحد باشند

قرآن کریم می فرماید: «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا» سخن اینجاست که چرا خدا می فرماید «واعتصموا بحبل الله» چرا نمی گوید «واعتصموا بالقرآن، واعتصموا بالاسلام»؟ چرا قرآن کلمه ی «حبل» را در اینجا به کار می برد، نکته اش چیست؟

نکته اش این است که قرآن می خواهد بفرماید کسانی که متفرّقند و تفرقه دارند و دو دسته اند، مثل کسی است که توی چاه افتاده باشد، آدمی توی چاه افتاده، وقتی می خواهند او را نجات بدهند، چه می کنند؟

یک ریسمان و حبلی را دراز می کنند و آن را به سوی چاه پرتاب می کنند تا اینکه او به این ریسمان چنگ بزند و سپس او را به سمت بالا بکشند.

قرآن می خواهد بفرماید جمعیت متفرّق مانند انسانی است که در چاه افتاده است اگر این انسان بخواهد از چاه بیرون بیاید، باید وحدت کلمه پیدا بکند تا از این غربت و از این هلاکت نجات پیدا کند «فاعتصموا بحبل الله ولا تفرقوا، أی فاعتصموا بالوحده ولا تفرقوا».

البته این مطلب را که گفتیم، یک نکته ی فکری و فلسفی است.

اما آیا روایتی هم داریم که بر این مسئله دلالت کند یا نداریم؟

مرحوم امام این روایت را می فرمود:

۱: و عنه، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن هشام الكنديّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «سمعت أبا عبد الله يقول إنّكم أن تعملوا عمل نعيّر به فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم اليه زيناً و لا تكونوا علينا شينا، صلّوا في عشائهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازهم، لا يسبقونكم إلى شيء من الخير و انتم اولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحبّ اليه من الخباء، قلتُ و من الخباء؟ قال: التقية) الوسائل: ج ۱۱، الباب ۲۶ من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبها. الحديث ۲.

اینکه می گوید بروید و در عشائر آنها زندگی کنید و مثل آنها نماز بخوانید، قهراً باید یک مشت واجبات و اجزاء نماز ترک شود، شرائط عوض بشود و ما را به این سو هل می دهد؛ چرا؟ به جهت اینکه یک نوع محبوبیتی بین ما و آنها پیدا شود. مسئله ی خوف نیست. اگر مسئله، مسئله ی خوف بود، به ما نمی گفت که بروید در عشائر آنها. کاری کنید که عمل شما مایه ی مباحات ما باشد.

ایشان به این روایت تمسک می کرد.

روایات دیگری نیز در این زمینه هست؛ یک مشت روایات دیگری هم داریم، یعنی شش روایت است که ظاهراً از آنها تقیه ی تحبیبی و تقیه ی مداراتی استفاده می شود.

۲: و من محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد قال: سألتُ ابا الحسن على القيام للولاه: (آيا جلوى والى جائر بلند بشویم)؟ قال ابو جعفر عليه السلام:

ص: ۵۱۰

«التقيه من دينى و دين آبائى و لا- ايمان لمن لا- تقيه له» الوسائل: ج ۱۱، الباب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبها، الحديث ۳.

این بلند شدن چه لزومی دارد؟ می فرماید باید بلند بشوید. چرا؟ تا مقدارى عداوت ها کم شود و محبت افزایش یابد. البته دیگر در این عبادت نیست.

از این معلوم می شود دائره ی تقيه اعم از خوفی و غیر خوفی است.

۳: «يا زید! خالفوا الناس باخلاقهم ، صلّوا فی مساجدهم و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم و ان استطعتم أن تكون الائمة و المودنين- پیش نماز و اذان گوی آنها باشید. من اگر قرار باشد اذان آنها را بگویم، باید مثل آنها اذان بگویم. یا اگر امام آنها بشوم، باید مثل آنها نماز را اقامه بکنم. - فأنکم اذا فعلتم ذلك قالوا هولاء الجعفریه، رحم الله جعفرًا ما كان احسن ما یعلم اصحابه».

می فرماید از این روایات استفاده می شود که تقيه بر دو قسم است:

الف: تقيه خوفی؛ ب: تقيه مداراتی و تحیبی، تقيه ی مداراتی و تحیبی این است که عمداً تظاهر به تقيه می کنیم، چرا؟ تا بتوانیم محبت آنها را جلب کنیم.

البته ایشان اینها را خیلی محکم می فرمود، ولذا در دوران زعامت و رهبری خود دستور می فرمود که بروید پشت سر آنها نماز بخوانید و اعاده هم لازم نیست.

دیدگاه استاد

ولی «فی النفس من القرطاس شیء». و آن اینکه اگر روایات بیش از این باشد که ما بتوانیم دو تقيه درست کنیم: یک تقيه خوفی، و دیگری تقيه تحیبی.

ص: ۵۱۱

البته این روایات تقیه تحیبی هست. اگر این روایات زیاد باشد، ما می توانیم همان فتوا را بدهیم که تقیه تحیبی داریم. همانطور که خوفی مجزی است، تقیه ی تحیبی هم مجزی است.

اما چون روایات کم است ولذا ما احتیاط می کنیم و می گوئیم در تقیه تحیبی شرکت بکنیم و نماز بخوانیم، و موقع مغرب مسجد آنها را ترک نکنیم، ولی در عین حال احتیاطاً نماز را اعاده کنیم.

بحث در تقیه تحیبی نیست، مسلماً تقیه تحیبی خوب است. منتها بحث در این است که مجزی هست یا نیست؟

بنابراین؛ اگر این مسئله را از من نقل کردید، باید بدانید که من منکر تقیه تحیبی نیستم، یعنی قائل به تقیه ی مداراتی هستم، ولی آیا در این حد هست که اگر عمل کردیم، دیگر اعاده و قضا نداشته باشد؟

من احتیاط می کنم بر اینکه نماز و غیر نماز را اعاده کنند.

تنبیهات مهمه

ممکن است بعضی از این امور را قبلاً خوانده باشیم، ولی ما مستقلاً بحث کردیم که خودش اهمیت پیدا کند.

۱: آنگاه تقیه مجزی است که عملی را به مولا تحویل داده باشد. اما اینکه تقیه کردیم و در آخر ماه رمضان روزه را خوردیم، اجزا معنا ندارد.

بله! به ما حد نمی زنند و گناهکار نیستیم؛ اما مجزی معنا ندارد، چون اجزاء در جایی است که انسان عملی را تحویل دهد. من از اینجا منتقل شدم به یک قاعده ای که در باب اجزاء است .

ما در باب اجزاء معتقد به اجزاء هستیم در اوامر ظاهری. این در جایی است که عملی را به مولا- تحویل دهد. اما اگر اصلاً عملی را تحویل ندهد مجزی نیست «من غیر فرق بین الاوامر الاضطراریه والواامر الظاهریه» به اوامر اضطراریه می گویند واقعی ثانوی، و به اوامر ظاهری هم ظاهری می گویند.

ص: ۵۱۲

اگر شما کتاب اجزاء کفایه را ببینید، بحث هایی که ما کردیم در همان جا گفتیم که باید عملی را تحویل مولا بدهد، اما اگر عملی را تحویل مولا ندهد، اجزاء معنی ندارد.

پس این قاعده مختص به باب تقیه نیست، بلکه کل اوامر ظاهری و اوامر اضطراری، اجزایش در جایی است که عملی را تحویل مولا بدهد ولو عمل ناقص باشد.

اما اگر هیچ عملی در کار نباشد، اجزاء معنا ندارد. این را قبلاً هم خواندیم و الآن مستقلاً گفتیم. ضمناً روشن می شود که بحث ما منحصر به اوامر اضطراری نیست و حتی اوامر ظاهری هم از این قبیل است.

۲: در تقیه به ما اشکال می کنند، قران که می گوید تقیه، باید حتماً از کافر باشد. شما شیعیان تقیه از مسلمان سنی می کنید.

ما در پاسخ می گوئیم تقیه فرق نمی کند، چون «متقا منه» سه تا است:

الف؛ الکافر، ب: المسلم المخالف، ج: المسلم الموافق.

مثلاً یک مسلمان موافقی است مانند دوران رضا خان است کلا نتری انسانی را برده است، در آنجا ناچار است حتی از شیعه هم تقیه کند. «متقا منه» سه تا است. گاهی کافر است، گاهی مسلمان سنی است و گاهی هم مسلمان شیعه است.

شافعی گفت اگر حال مسلمان با حال کافر یکسان باشد، همانطوریکه از کافر تقیه می کنیم از مسلمان نیز تقیه می کنیم.

والعجب! آقایانی که به ما اعتراض می کنند، چشم و گوش خود شان را بسته اند و اگر باز کنند می بینند که خود سنی ها هم از سلطان جائز تقیه می کردند.

ص: ۵۱۳

مثلا در دوران مأمون الرشید یک مسئله ای به نام خلق القرآن مطرح شد. مأمون معتقد بود که قرآن مخلوق است؛ محدثین می گفتند که قرآن مخلوق نیست، گاهی برتر می گفتند حادث نیست. گاهی می گفتند قدیم است که کفر است. رئیس شهربانی بغداد در این رابطه بیست و شش نفر از محدثین را دستگیر کرد که در رأس آنها احمد بن حنبل بود. نامه ی مأمون را برای آنها خواند که هر کس اعتراف به خلق قرآن نکند، دستبند می زنیم و زندانی می کنیم و می فرستیم پیش خلیفه، خلیفه هم در آن زمان در طرابلس بود که در سوریه است. از این بیست و شش نفر، بیست و دو نفر فوراً برگشتند و گفتند: ما اعتراف می کنیم که:

«إِنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ وَحَادِثٌ» چهار نفر دیگر باقی ماندند مانند: احمد بن حنبل، سجاده، القواریری، محمد بن نوح. این چهار نفر ایستادگی کردند و گفتند ما نمی گوئیم. فردای آن روز دو نفرشان گفتند: ما هم می گوئیم «القرآن مخلوق»، ولی آن دو نفر دیگر که یکی شان «احمد بن حنبل» بود و دیگری هم گویا (محمد بن نوح) اینها را دستبند زد و فرستاد به ترطوس. نیمه راه خبر مرگ مأمون رسید و اینها را رها کردند. خود اینها تقیه کردند.

یک تاریخ قطعی است. اتفاقاً اهل سنت افتخار به این تاریخ می کنند و می گویند جناب احمد بن حنبل در راه عقیده زندانی شدن را متحمل شد؛ نه اینکه قهرمان ندارند، به خاطر همین خیلی با آب و تاب این قضیه را نقل می کنند. می فرمایند که: «المبتلی المحنه».

بنابراین، در تقیه بین مسلم و غیر مسلم فرقی نیست.

۳: التقيه من المرجحات، یعنی خلاف تقیه از مرجحات است. و این کار مشکلی است، ما اگر با یک عالم سنی بخواهیم این مسئله را مطرح کنیم، به زحمت می توانیم این مطلب را جا بیندازیم مگر اینکه مسلط بر مسئله باشد. به جهت اینکه شما می گوئید تقیه از مرجحات است. اگر دو روایت آمد که یکی موافق عام است و دیگری مخالف. مخالف را می گیریم. حتی روایت داریم که از علی علیه السلام مسئله را سراغ می گرفتند. وقتی می فهمیدند که نظر علی علیه السلام این است، می رفتند و خلافتش را فتوا می دادند.

ولی عالم سنی به شما می گویند بسیاری از فتاوی ما مبنی بر کتاب و سنت است، چطور شما خلاف ما را می گوئید، همان کتاب و سنتی که شما هم دارید و ما هم داریم.

می گویند این چه تقیه ای است که امام شما فرموده، و تازه می گویند که امام شما نگفته بلکه شما آن را جعل کرده اید.

فلذا آنها می گویند بسیاری از فتاوی ما مبنی بر کتاب و سنت است. چگونه شما می توانید خلاف ما را بگیرید؟

جواب

این مسئله جواب روشنی دارد. چطور؟

اولاً: روایتی که معارض ندارد، ما در آنجا بحث نداریم. بحث در آنجایی است که روایت معارض داشته باشد، آنگاه در درجه اول «موافقه الكتاب و السنه» است. و اگر هر دو موافق شدند، یا مخالف نشدند ما در آنجا می گوئیم بر اینکه مخالف اقرب است تا موافق.

پس این آقا سوراخ دعا را گم کرده است. چون ما همه جا که نمی گوئیم، اولین مرجح ما «موافقه الكتاب و السنه» است. شما که می گوئید فتاوی ما موافق کتاب و سنه است، ما نیز هر خبری که موافق کتاب و سنه باشد می گیریم، می خواهد موافق عامه باشد یا نباشد، فلذا آن در درجه اول است.

ص: ۵۱۵

ثانیا: وقتی از کتاب و سنت رد شدیم یا هر دو را موافق دیدیم. چطور می شود هر دو موافق باشد؟ مثلاً هر دو مخالف نباشد. در آنجا می گوئیم آن روایتی مخالف عامه است بگیر و موافق را رها کن. کجا؟ در جاهایی که اهل سنت فتاوی شان بر اساس قیاس، استحسان، سد الذرائع و فتح الذرائع و امثالش است. ما آنجا ها را می گوئیم، نه آنجایی را که اگر روایتی موافق کتاب و سنت شد می گیریم و صد مرتبه هم با شما موافق باشد ما روی چشم می گذاریم.

ما که می گوئیم مخالف عامه را بگیر، در درجه دوم دائره اش همه فتاوا نیست. بلکه فتاوی است که اهل سنت بر اساس قیاس و استحصار گفته اند. من چند دو نمونه از کتاب های آنها نقل می کنم تا ببینید که در این مسائل تنها نیستیم، بلکه آنها نیز نظیر کار ما را دارند.

اختلافی که بین شیعه و سنی هست کمتر از اختلافی است که بین چهار مذهب سنی است. اگر فقه آنها را مطالعه کنیم، خیلی اختلاف دارند. یک مثالی برای شما می زنم. ابوحامد اسفراینی از شیوخ شافعیه است. ایشان می گوید اگر از شافعی دو تا خبر به ما برسد، کدام را بگیریم؟ می گوید آن را که مخالف ابوحنیفه است می گیریم. در حقیقت خلاف ابوحنیفه را مرجح می گیرند بر اصل فتوا.

و لیس هذا امر بدیعاً فقد حکى عن ابى حامد اسفراینی و هو احد الشیوخ شافعی انه قال: «اذا ورد عن الشافعی قولان لا یعلم ایهما المتأخر) چون شافعی دو زندگی داشته ، یک زندگی متقدم در بغداد و یک زندگی متأخر در مصر داشته. قبرش الآن در مصر است، اگر دو خبر آمد که نمی دانیم اولی درست است یا دومی؟ مسلماً دومی ناسخ است، اگر ندانیم (فالقول المخالف لابی حنیفه أرجح من القول الموافق له، عین آن چیزی که ما می گوئیم، می گویند، یعنی القول مخالف للعامة أرجح من القول الموافق له»

عین آن چیزی که می‌گوییم، می‌گویند، چطور شد که: «بائک تجر و بائی لا تجر»؟ در مغنی نقل می‌کند که عربی گفت: «باع بیع»، عین «بیع» را جر می‌داد، به او گفتند که این جرش درست نیست، در جواب گفت: «بائک تجر و بائی لا تجر» عین همین مطلب ما را می‌گویند. این مال شافعی است؛ حنفی‌ها عکس این را می‌گویند.

و قال الكرخي الحنفي: «ان الاصل قول اصحابهم، یعنی در شناسایی فتوای ابوحنیفه اصحاب میزان است، فان وافقته نصوص الكتاب والسنة، اگر کتاب و سنت با قول اصحاب موافق است، فذاك، وإلّا و جب تأويلها و إلّا و جب تأويلها. می‌گوید فتاوا را گرفتیم، اگر دیدیم فتاوا خلاف قرآن و سنت است، باید قرآن و سنت را تأویل کرد. این هم یک نوع ترجیحی است. و جر العمل على هذا، أي على تأويل نصوص الكتاب والسنة و اخضاعهما، یعنی او را خاضع کنیم و پایین بیاوریم، لفتو الحنفية».

اولی می‌گوید مخالف ابوحنیفه را بگیرد. اما این می‌گوید اگر فتاوی اصحاب ابوحنیفه روشن است، او را بگیرد و اگر خلاف کتاب و سنت است، کتاب و سنت را تأویل بکنید.

صاحب کتاب المنار این جمله را که نقل می‌کند، ناراحت می‌شود. می‌گوید به این کرخی باید گفت که آیا مردم مقلد شما هستند یا مقلد ابوحنیفه؟ ابوحنیفه این حرف‌ها را نمی‌زند.

بنابراین اولاً ما از این مشکل سه جواب گفتیم:

الف: گفتیم بحث ما در مخالفت و موافقت بعد از کتاب و سنت است، یعنی کتاب و سنت و جدا است.

ما در بحث تعادل و ترجیح گفتیم که موافقت کتاب و سنت جزء مرجحات نیست بلکه جزء ممیزات است (مميز الحججه عن لا حجه). مرجحات نیست، کتاب و سنت یک مقامی دارد که نمی شود حرف زد، حتی جزء مرجحات نیست بلکه جزء ممیزات است (مميز الحججه عن الله)

ب: ما که می گوئیم مخالف عامه را بگیریید، مراد ما فتاوی است که بر اساس قیاس استحسان است نه فتاوی که بر اساس کتاب و سنت است.

ج: خود شما نیز از این حرف ها دارید، آقای اسفراینی می گوید که اگر از شافعی دو فتوا نقل شد و ما نفهمیدیم که متقدم کدام است، مخالف ابوحنیفه را بگیریید.

د: کرخی هم در مقابلش می گوید اگر فتاوا از اصحاب ابوحنیفه ثابت شد، قران را باید تأویل کنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۷ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag

یکی از اشکالاتی که بر ما میگیرند این است که شما مخالفت عامه را از مرجحات قرار میدهید و این اصولاً درست نیست، چون که بخشی از فتاوی عامه بر اساس کتاب و سنت است. ولی ما عرض کردیم که مخالفت و موافقت کتاب و سنت جزء مرجحات نیست؛ بلکه از ممیزات است (مميز الحججه عن اللا حجه)، یعنی در رتبهی متقدم است. مسئله موافقت و مخالفت در جایی است که از این مرحله عبور کنیم، هر دو موافق کتابند، به این معنا که هر دو مخالف نیستند.

ما در آنجا به مخالفت و موافقت ترجیح میدهیم.

ثانیاً نقل به مثل کردیم و گفتیم شما هم مثل همین مطلب را دارید.

ص: ۵۱۸

مثلاً آقای اسفراینی که در حقیقت پیشوای شوافع هست میگوید اگر از شافعی دو فتوا رسید و ندانیم کدام مقدم، و کدام مآخر است، هر کدام که مخالف ابی حنیفه است آن را بگیریید. حتی شیخ کرخی هم نظیر این مطلب را گفته بود.

حال برای اینکه انسان در یک فقه عالمی قرار بگیرد و بداند که در دنیا چه خبر است، لازم است که فقه را کمی توسعه بدهیم، من یک مواردی را عرض میکنم که اینا قایان عکس این کار را کردهاند. یعنی جاهایی را که دیدهاند فتوای شیعه این است، گفتهاند حتی اگر سنت موافق شیعه هست باید این سنت را ما ترک کنیم. چرا؟ چون موافق شیعه است. من مواردی را متذکر میشوم که بدانیم آنها گاهی از اوقات از مستحبات و از شعارهای اسلامی دست بر میدارند.

بخاطر اینکه شیعه به آن عمل میکنند.

۱: یکی از آن موارد مسئله مسطح بودن یا مصنم بودن قبر است، مسطح این است که «قبر» صاف باشد، مسنم یعنی پشت باهی باشد.

شیعه میگوید مسنم حرام است یا مکروه، مستحب این است که مسطح باشد. این آقایان هم معتقدند که سنت همان تسطیح است، حتی نقل میکنند که فلانی میگوید من دیدم قبر حضرت پیامبر مسطح بود، حتی قبر شیخین نیز مسطح بود. با اینکه میگویند استحباب و سنت در تسطیح است، ولی ابو حنیفه، مالک و احمد میگویند: «والتسليم اولی».

چرا؟ میگویند: لأنّ التسطیح صار شعاراً للشیعه، چون تسطیح شعار شیعه است فلذا اگر ما قبرهای خودمان را مسطح کنیم، در حقیقت تمیزی بین ما و آنها نیست و در حقیقت شعار شیعه را احیا کرده‌ایم. و این از فقیهی مانند ابی حنیفه، مالک و احمد...، خیلی بعید است، حال ما نمیدانیم که واقعا خود اینها گفته اند یا تلامیذشان گفته‌اند، منتها اینها الآن میگویند: «قال ابوحنیفه، مالک و احمد» یعنی از ائمه‌ی خودشان نقل میکنند که آنها گفته‌اند:

ص: ۵۱۹

«والتسنيم اولی، لأنّ التسطیح صار شعاراً للشیعه»

با اینکه قاسم بن محمد که نوهی ابوبکر است، قاسم فرزند محمد بن ابی بکر است، عایشه خالهاش است. او میگوید من از خالهام خواهش کردم که قبر پیامبر را به من نشان بدهد، خالهام پرده را برداشت و قبر را نشان داد، دیدم قبر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مسطح است.

با این همه اسناد باز هم میگویند ما باید این سنت را ترک کنیم. چرا؟ «لأنّ صار شعاراً للشیعه. حال دنیا قضاوت کند که ما بیشتر تعصب داریم یا آنها؟!

ما میگوییم در شناسایی حق و باطل در مرحلهی اخیر مخالف عامه است، اما آنجایی که حق شناسایی شد، دیگر آنجا نمیگوییم که: «خذ مخالف العامه، بلکه میگوییم عامه و خاصه فرق میکند.

ولی آنها میگویند که حتی بعد از روشن شدن حق و باطل و حتی بعد از آنکه سنت برای ما روشن شد، خلاف سنت عمل کن. چرا؟ به جهت اینکه این شعار شیعه شده است.

۲: مورد دومی که میگوییم جهر به «بسم الله» است. امیرمؤمنان علیه السلام جهر به بسم الله میکرد، اما اینکه آیا در صلوات جهریه، جهر به «بسم الله» میکرده یا در همه صلوات؟ فعلاً در این جهت کاری نداریم.

البته اهل سنت یا مطلقاً بسمالله را نمیگویند یا اگر هم بگویند اخفاتاً میگویند. همگان نقل میکنند بر اینکه «کان علی یجهر بالبسمله». ولی بنیامیه برای اینکه یک نوع مخالفتی با علی علیه السلام پیدا کنند، بنا را بر این گذاشتند که «بسمالله» را اخفاتاً بگویند و الآن هم این شعار باقی است.

البته من نمیگویم ائمه جمعه و جماعتی که فعلاً اخفات میکنند، هدفشان باشد که یکنوع مخالفتی با علی علیه السلام کرده باشند؛ ولی این فتوا در روز اول صدورش برای همین بود که بنی امیه برای اینکه شعار مقام علی، سخنان علی و عمل علی علیه السلام را مستور کنند بنای ضدیت را با آن حضرت نهادند فلذا یا بسم الله را نگفتند و یا اخفاتاً گفتند.

من خاطرم هست که در سال ۱۳۵۶ شمسی مشرف به عمره شده بودم. یعنی در مصر بودم و از مصر به حجاز آمدم تا عمره انجام بدهم، پشت سر آقایی نماز مغرب را خواندیم و بسم الله را اخفاتاً گفت. آن زمان مکه خلوت بود، خدمتشان رفتم و عرض کردم چرا شما «بسم الله» را اخفاتاً گفتید و حال اینکه علی علیه السلام کان یجهر بالبسمه؛ کتب علی علیه السلام لعامله فی مصر مالک و امرت الناس الجهر «بسم الله الرحمن الرحیم» خیلی تعجب کرد و گفت: هذا کلام علی علیه السلام؟ گفتم: نعم، امرت الناس الجهر «بسم الله الرحمن الرحیم» حال یا در صلوات جهری است و یا در همهی صلوات. اینها به علت اینکه شعار علی علیه السلام بوده، عکس این را گفتهاند، یعنی یا به کلی «بسم الله» نمیگویند و یا اخفاتاً میگویند. حالا علمای فعلی دیگر نمیتوانند اجتهاد کنند و وقتی به آنها میگوییم، عیناً مثل یک مرد عوام گوش میکنند و نمیتوانند کوچکترین خدشهای در فتوای امام شان احمد یا مالک و یا شافع ایجاد کند.

اینجا یک عبارتی فخر رازی دارد. فخر رازی خیلی انسان باهوشی بوده است، اما متأسفانه نتوانست خودش را از قید و بند محیط آزاد کند. بعضی از دوستانی که شرف حضور در مجلس دارند معتقدند که اصلاً امام رازی که این همه شبها را در تفسیرش آورده، عمداً این شبها را آورده تا مذهب تسنن را متزلزل کند و شبهاش شبها آبکی است، آنها را برای آن طرف آورده و خودش در باطن شیعه بوده است. حال این مسئله ثابت است یا نه؟ این مسئله باید مطالعه شود.

فخر رازی وقتی مسئله‌ی «بسم الله» را مطرح می‌کند، می‌فرماید «و من شایع علیاً فقد هدی» هر کس از علی علیه السلام پیروی کند هدایت یافته است.

۳: «الصلاه علی المؤمن مفرداً». در تمام کتابهای ما عن علی علیه السلام، عن الصادق علیه السلام به چشم می‌خورد، ولی آنها (اهل سنت) مطلقاً علیه السلام را نمی‌گویند، یا می‌گویند رضی الله عنه یا اصلاً نمی‌گویند. در عین حالی که معتقدند که شرعاً میشود مفرداً به یک کسی در حالی که مرده سلام فرستاد. حتی من در صحیح بخاری در مواردی دیده‌ام و یا شنیده‌ام که عن علی علیه السلام دارد. اما الآن آنها بالای منبر هرگز علیه السلام نمی‌گویند؛ نسبت به خلفا و صحابه همه رضی الله عنه می‌گویند، و حال اینکه سلام و صلوات فرستادن بر مرده مفرداً مانع ندارد؛ مثلاً قرآن کریم می‌فرماید: «سلام علی ابراهیم، سلام علی الیاس» و صل علیهم إن صلاتک سکن لهم؛ صلوات فرستادن به صورت مفرد بر اموات اشکالی ندارد. اما آنها می‌گویند اگر ما مفرداً صلوات و سلام بفرستیم، این شعار شیعه است و ما برای اینکه شعار شیعه را احیا نکنیم، به جای «سلام علیه، یا علیه السلام» می‌گوییم «رضی الله عنه»، اتفاقاً ابن تیمیه بیشترین اصرار بر این مسئله را دارد و حال اینکه قرآن می‌فرماید: «سلام علی ابراهیم و آل ابراهیم...»

بله! صلوات جمعی می‌فرستند و می‌گویند:

«و صلی الله علی سیدنا پیغمبر و آله و اصحابه» جمعی می‌فرستند، اما به صورت مفرد که نام علی، نام حسن، حسین و فاطمه علیهم السلام را ببرند و صلوات بفرستند، هرگز این کار را نمی‌کنند. چرا؟

ص: ۵۲۲

به خاطر اینکه شعار شیعه است؛ «ترکوا السنه القطعیه» چرا؟ به خاطر اینکه شعار شیعه شده است. پس ما گناهکاریم یا آنها؟!

ما میگوییم اگر روزی حق و باطل از هم تمیز داده نشده، خلاف عامه را بگیریم. چرا؟ چون در عصر علی علیه السلام «کانوا یستفتون عن علی و یخالفونه».

ولی شما میگویید حتی در جایی هم که حق و باطل از هم شناخته شده، در آنجا حق را ترک کنید و باطل را بگیرید. چرا؟
لأنه صار شعاراً للشیعه. به خاطر اینکه شعار شیعه است.

۳: الصلاة علی المؤمن مفرداً سنه ترفض

قال الزمخشري فی تفسیر قوله سبحانه:

«إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» الاحزاب: ۵۶.

فإن قلت: فما تقول فی الصلاة علی غیره؟ یعنی اینکه بر غیر نبی و پیغمبر بگوییم: علیه السلام؟

قلت: القیاس جواز الصلاة علی کل مؤمن لقوله تعالی: «هو الذی یصلی علیکم» الاحزاب: ۴۳ و قوله تعالی: «و صلّ علیهم إن صلاتک سکنّ لهم» التوبه: ۱۰۳، حتی گویا پیغمبر موقعی از طایفه‌ی ابی اوفی زکات گرفت، گفت: «اللهم صلی علی آل ابی اوفی».

ولکنّ للعلماء تفصیلاً فی ذلك و هو أنّها ان كانت علی سبیل التبع کقولک: «صلی الله علی النبی و آله»

فلا کلام فیها، و اما اذا فرد غیره من اهل البیت بالصلاه کما یفرد فهو مکروه، لأنّ ذلك صار شعاراً لذكر رسول الله صلی الله علیه و آله، و لأنه یؤدی إلى الاتهام بالرفض. الکشاف: ۲/۵۴۹. شما متهم به رافضی میشوید.

باز زمخشری بهتر گفته است، یعنی گفته اگر علیه السلام بگوییم، متهم به رفض میشویم، ولی دیگری بدتر میگوید.

ص: ۵۲۳

و فی «فتح الباری»؛ مال ابن حجر است، ابن حجر متوفای ۸۹۲، شرحی بر بخاری دارد به نام «فتح الباری فی شرح صحیح البخاری» که خیلی مقام عظیمی پیش اهل سنت دارد، همانطوری که علامه مجلسی برای ما خیلی بزرگ است، ابن حجر چند برابر مجلسی نزد آنها بزرگ است. ابن حجر میگوید:

اختلف فی السلام علی غیر الأنبیاء بعد الاتفاق علی مشروعیتہ فی الحی، فقیل یشرع مطلقاً، و قیل بل تبعاً و لا یفرد لواحد، لکونه صار شعاراً للرافضه و نقله النووی عن الشیخ ابی محمد الجوینی. جوین، منطقهای است در اطراف سبزوار، «فتح الباری: ۱۱/۱۴»
من در جواب کلام ایشان نوشتهم که:

(و معنی ذلک آنه لم یجد مبرراً لترك ما شرعه الاسلام، الا عمل الرافضه بسنه الإسلام).

پس اگر قرار باشد هر چه چیزی را که رافضه به آن عمل میکند ترک کرد، پس باید همهی سنن را ترک کنیم زیرا رافضه به آنها عمل میکنند. (ولو صحّ ذلک، کان علی القائل ان یترک عامه الفرائض والسنن) نماز و روزه را هم ترک کنیم (الّتی یعمل بها الروافض).

تا اینجا ما سه نکته را گفتیم. یکی مورد تسطیح قبور، که در سنت مسطح است اما اینها مستم کردهاند. دومی «الجهر بالبسمله» بود که شیعه جهر دارد، اما آنها اخفات؛ چرا؟ (لأنّ الجهر صار شعار الشریعه).

سومی مفرداً به یک فردی که مرده سلام بفرستیم.

در عین حالی که اینها انکار میکنند، ولی در صحیح بخاری در مواردی «عن علی علیه السلام» هست. آقای تیجانی نویسنده کتاب «ثم اهدیت» میگفت مرا در تونس محکمه خواستند که شما در کتابتان به علی و غیر علی نوشتید علیه السلام. گفت من میدانستم و قبلاً از صحیح بخاری پیدا کردم و همراه خودم بردم که من تنها نیستم، بلکه صحیح بخاری هم گاهی «عن علی علیه السلام» دارد.

۴: سه تایی قبلی موردی بود. چهارمی که مال ابن تیمیه است، ایشان موردی بحث نکرده است، بلکه جمعی بحث کرده است و گفته همگی مستحباتی که شعار شیعه است باید ترک کرد.

۴: ترك المستحبات اذا صارت شعاراً للشيعة

قال ابن تیمیه - عند بیان التشبه بالروافض - ابن تیمیه کتابی به نام (منهاج السنه فی رد منهاج الکرامه) دارد، علامه هم کتابی به نام (منهاج الکرامه) دارد که کتاب خوبی است، سه بخش است، کلام دارد، فقه دارد و اصول هم دارد. ابن تیمیه ردی بر این نوشته به نام (منهاج السنه فی ردّ منهاج الکرامه) که در آنجا این عبارت هست. میفرماید:

ذهب من ذهب من الفقهاء الى ترك بعض المستحبات اذا صارت شعاراً لهم، فإنه و ان لم يكن الترك واجباً لذلك، لكن في اظهار ذلك مشابهه لهم فلا يتميز السنّی من الرافضی، و مصلحه التمييز عنهم لاجل هجرانهم و مخالفتهم اعظم من مصلحه هذا المستحب. «منهاج السنه: ۲/۱۴۳»

۵. ترك فعل الخيرات و اقامه المآتم يوم عاشوراء

اصولاً صوم روز عاشورا بالذات مستحب است یا نه؟

ولو بسیاری از علما تلقی کرده‌اند که بالذات مستحب است، اما بالعرض باید ترک کرد. اصلاً استحبابش مورد مطالعه بنده است. یک مقدار نگاه کرده‌ام، روایاتی که مرحوم خوئی میگوید صحیح است اشتباه است، یعنی صحیح نیست. چون دیده که راوی در کتاب ابن قولویه اسمش هست فلذا گفته پس راوی ثقة است. ایشان یک مبنا و اساسی دارد و میگوید هر راوی که اسمش در کتاب ابن قولویه هست، کتاب، و هر راویای که اسمش در تفسیر علی بن ابراهیم هست ثقة است. روی همین مطلب بعضی از روایات را صحیح دانسته و حال اینکه اساس آن خراب است.

ص: ۵۲۵

بنابراین؛ باید روایات را ببینیم که میتوان از آنها استحباب ذاتی را ثابت کنیم یا نه؟

حتی در صحیح بخاری این حدیث هست که در زمان جاهلیت یهود روزه میگرفت، اسلام که آمد جای روزه عاشورا را رمضان گرفت. در هر حال چند روز قبل به ما خبر رسید که در کویت میخواهند روز عاشورا جشن بگیرند، چون روایت داریم که روز مبارکی است و... بحمدالله جلویش را گرفتند (انّ هذا یوم تبرّکت به بنو امیه وبن آکله الاکباد).

در هر حال باید مسئلهی صوم عاشورا را ریشههای مطالعه کنید.

جناب آقای روح البیان تفسیری به نام روح البیان دارد. در روح البیان میگوید که در روز عاشورا از دو کار باید پرهیز کرد، نباید در روز عاشورا سرور و فرح نشان داد که نعوذبالله ملحق به یزید بشویم، و نباید روز عاشورا ماتم و روضهخوانی کرد که مبادا شبیه روافض و شیعه بشویم. میگوید نه مانند آل زیاد و آل امیه خوشحالی و سرور کنیم و نه مانند شیعیان روضه خوانی کنیم تا ملحق به اینها بشویم. بعد میفرماید ما باید کار آنها را به خودشان واگذار کنیم و به ما چه که چگونه حسین را کشتند و... فعلا نباید در این مورد بحث کنیم و فعل مؤمن را باید حمل بر صحت کنیم. لا بد آنها اجتهاد کردند و جهاد نمودند و کشتند،

شما ببینید که حق کشی تا چه حد رسیده است که افرادی یک چنین حرفی را بزنند!!

(حکمی البرسوی عن کتاب «عقد الدرر واللالی و فضل الشهور واللیالی» للشیخ شهاب الدین الشهیر بالرسام: المطلب الثالث.

ص: ۵۲۶

المستحب في ذلك اليوم -يعنى يوم عاشوراء- فعل الخيرات من الصدقه والصوم والذكر وغيرهما، ولا- ينبغى للمؤمن أن يتشبه بيزيد الملعون في بعض الافعال، و بالشيعه و الروافض والخوارج ايضاً. يعنى لا يجعل ذلك اليوم يوم عيد أو يوم ماتم، فمن اکتحل يوم عاشوراء فقد تشبه بيزيد الملعون و قومه و ان كان للاکتحال في ذلك اليوم اصل صحيح، فأَنَّ ترك السنه سنه اذا كان شعاراً لاهل البدعه، كالتختم باليمين فإنه في الاصل سنه، لكنّه لما كان شعار اهل البدعه والظلمه صارت السنه أن يجعل الخاتم في خنصر اليد اليسرى في زماننا كما في شرح القهستاني.

و من قرأ يوم عاشوراء و اوائل المحرم مقتل الحسين «رضى الله عنه» فقد تشبه بالروافض، خصوصاً اذا كان بالفاظ مخله بالتعظيم لاجل تحزين السامعين، و في كراهيه القهستاني: لو اراد ذكر مقتل الحسين ينبغى ان يذكر اولاً مقتل سائر الصحابه لئلا يشابه الروافض.

و قال الغزالي: يحرم على الواعظ و غيره روايه مقتل الحسين و حكايته و ما جرى بين الصحابه من التشاجر والتخاصم، فإنه يهيج بغض الصحابه والطعن فيهم و هم اعلام الدين، و ما وقع بينهم من المنازعات فيحمل على محامل صحيحه، و لعل ذلك لخطأ في الاجتهاد لا لطلب الرياسه و الدنيا كما لا يخفى).

ما ميگويم: ولكن ما قيمه اجتهاد، برّ سفك دماء الآلاف من المسلمين في حرب الجمل والصفين!!

٦. ترك التختم باليمين

همه قبول دارند كه رسول خدا بر يمين خودش تختم ميکرد. اما چون ميگويند (صار شعاراً للشيعة) بايد تختم باليسار كرد.

(ان المشروع هو التختم في اليمين و لكن لما اخذته الرافضه جعلناه في اليسار.»روح البيان: ٤/١٤٢).

ص: ٥٢٧

من در مقام جواب آنها، این آیه را میخوانم:

(قل کلّ متربّص فتربّصوا فستعلمون من اصحاب الصّراط السّوی و من اهتدی) «طه: ۱۳۵».

اینها همهاش ناظر به بحث دیروز بود که گفتیم خلاف تقیه یکی از مرجحات است، ایرادی که به ما کردند، این نقضها را آوردیم که بگوییم آنها هم دارای چنین نقوضیاند. منتها (و کم فرق) بین ما و آنها، ما برای تشخیص حق، اما آنها بعد از تشخیص حق مخالفت میکنند.

التنبیه الرابع: التقیه فی الافتاء والقضاء

تا به حال تقیه یک عمل فردی بود. من در جایی گیر کردهام و ناچارم نماز و روزهام را بر طبق عمل آنها انجام بدهم.

اما اگر آمدیم و مسئله جنبه فردی ندارد بلکه جنبه کلی دارد. مثلاً من بیایم در رساله‌ها یک فتوا بدهم بر وفق اهل سنت تقیتاً. و یا هنگام قضاوت بیایم و به صورت یک قانون کلی در قضا مطرح کنم.

چنین چیزی در شیعه سابقه نداشته است، همیشه تقیه جنبه فردی داشته است نه جنبه کلی.

تا کنون شما کتابی را با عنوان تقیه بر خط تقیه نوشته نشده است. در این چهارده قرن کتابی تحت عنوان تقیه و بر خط تقیه نوشته نشده، که من الطهاره الی الدیات فتاوی تقیهای بدهند. ابدا چنین چیزی نوشته نشده است.

یکی از علمای پاکستان که فوت کرده، خیلی در کتابهایش به ما می‌تازد و میگوید که ما نمیتوانیم بر کتابهای شما اعتماد کنیم، به خاطر اینکه شما اهل تقیه هستید و از کجا بدانیم که این حرفهایی که می‌زنید حرف واقع و حرف دل است یا تقیه است؟

ص: ۵۲۸

ما عرض میکنیم که تقیه امر فردی است، امر جبری نیست، هیچ عالمی تا کنون در دنیا کتابی بر اساس تقیه نوشته است و ما هر چه نوشته‌هایم عین واقعیات است.

بله اگر فردی من الافراد گیر کرد ممکن است بر خلاف مذهب خود عمل کند یا خوفاً و یا مداراتاً. اما اینگونه نیست کتابی که بر اساس تقیه نوشته شده است. بنابراین همه کتابهای ما حرف دل است، البته نمیگوییم هر چه در کتابهای ما هست حق است، هر کسی ضامن کتاب خودش است اما حرف تقیهای در کتاب ما نداریم.

ان قلت: پس ائمه اهل بیت (علیهم السلام) فتوا میدادند بر اصول تقیه.

قلت: میگوییم فتوای حضرت به خاطر حفظ جان سائل بوده است. کراراً این را در درس تقیه گفته‌ایم که غالباً فتاوی ائمه برای تقیه مگر آن چیزی که برگردد به زلف یار بخورد، آن یک مسئله دیگر است حکومت یک مسئله دیگر است. در مسائل فقهی به خاطر حفظ جان سائل بوده است. مقام حضرت بالاتر از آن است که از یک آخوند محله یا ده بترسد در حالی که حضرت خودشان در مسجد منبر و درسی داشتند و گاهی خلفای اموی می‌آمدند و در مسجد مینشستند و درس امام باقر (علیه السلام) را گوش میکردند. متأسفانه برای ما خیلی بد تفهیم شده است که حضرت برای حفظ جان خودش تقیه میکرد، و حال آنکه این گونه نبوده، بلکه برای حفظ جان سائل بوده، ناچار بوده که فتوای تقیهای بدهد. ولی بعداً به شیعیان و دیگران حرف واقعی را تفهیم میکرد.

بنابراین؛ ما معتقدیم هیچ کتابی بر اصول تقیه نوشته نشده است و اگر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) فتاوی تقیهای صادر کرده‌اند (لحفظ نفس السائل) بوده ولی به مسائل دیگر حرف واقع را به مردم تفهیم میکردند.

سلمه بن محرز خدمت حضرت آمد و عرض کرد: از بستگانم کسی فوت کرده و یک دختر هم بیشتر ندارد، چه کنم؟

حضرت فرمود: نصفش را به دختر و نصف دیگرش را به عصبه (یعنی عمو و عموزادهها) بده. این آدم به کوفه رفت و گفت من از صادق (علیه السلام) شنیدم. گفتند: (اتقاک)، این فتوا، فتوای تقیهای است. میگوید بر گشتم و سال دیگر پرسیدم.

حضرت فرمود من به خاطر حفظ جان شما گفتم. آنگاه فرمود تا به حال عمل نکردی؟ گفت نه! اگر عمل کنی، کسی نمیفهمد؟ گفت: نه! فرمود پس همه را به دختر بده.

بنابراین اگر فتوای تقیهای میدادند پشت سرش اماره و عناوینی بر خلاف نصب میکردند.

نسبت به علی بن یقظین گفت وضو بگیر مانند وضوی عامه، وقتی که خطر رفع شد و نامه دوم رسید، ارشاد کرد بر همان وضوی واقعی.

(فخر جانا بهذه النتيجة) که در فقه شیعه و اصول شیعه و کلام شیعه کتابی که بر روال تقیه نوشته شده باشد نیست بلکه حرام است.

اما اگر تقیه امر فردی است اشکال ندارد و اگر ائمه اهل بیت آمدند و فتوا بر تقیه دادند، موردی بوده و نسبت به آن فرد میگفتند و به دیگران میفهماندند که این فتوا بر خلاف واقع است.

بله! اگر آمدیم و روزی جان یک فردی و یا جمعی در گرو این است که فقیهی فتوای تقیهای بدهد، اینجا ممکن است بگوییم حفظ جان مقدم است.

(و من هنا نقف علی جواب سؤال او اعتراض ربّما یتوجه علی عقائد الشیعه و فقههم، فسیقولون ان التقیه من مبادئ التشیع و لا یصح الاعتماد علی کل ما یقولون و یکتبون و ینشرون اذ من المحتمل جدّا ان تكون هذه الكتابات دعايات والواقع غیرها، و هذا ما یجتره الکاتب الباکستانی احسان الهی ظهیر فی کتبه الّتی یتحامل بها علی الشیعه و قد عزب (خفی) عن الکاتب ان التقیه امر شخصی و لا صلّه له بما یخرج عن حد التشخص و تألیف کتاب علی غرار التقیه امر لم یعرف و لم یوجد و لم یدر فی خلد احد من الشیعه.

والشيعه ليست جمعیه سريه - شيعه جمعيت سري نيست كه زيرزميني باشد و در زيرزمين حرفي بزند و در بالاي زيرزمين چيز ديگري بگويد، ما يك جمعيت آشكاري هستيم - حتى تحتاج الي هذا الامر، و قد انتشرت في اقطار الأرض و البلاد الكثيره فهل يمكن ان يكون المنشور بالآف النسخ غير ما عندهم من العقائد).

پس اين آدم خلط کرده بين جمعيتهاي زيرزميني و پنهاني، و حال اينكه عقائد و دعوت و كتاب ما همهاش روشن است.

متن درس خارج فقه حضرت آيت الله جعفر سبحاني - شنبه ۱۰ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موقعيت و جا يگاه ائمه ي اهل بيت عليهم السلام در ميان مسلمانان

غالباً در ذهن ما چنين جا افتاده كه ائمه ي اهل بيت عليهم السلام از ترس جان خود تقيه مي كردند، يعنى همه رواياتي كه در باب تقيه داريم، حضرات براي حفظ جان خودشان تقيه کرده اند و روايات تقيه اي را صادر نموده اند، در حالي كه اگر انسان مقداري روايات و تاريخ را مطالعه كند، مي فهمد كه ترس آنان هيچ گاه براي حفظ جان خودشان نبوده، بلكه براي حفظ جان سائل بوده كه مبدا سائل گرفتار شود، از اين رو آن حضرات بر طبق فتواي عامه فتوا مي داده اند.

بنابراين، هرگز فتواي حضرات براي حفظ جان خود شان نبوده، بلكه براي حفظ جان سائل بوده است. يعنى ائمه عليهم السلام نه ترس از سائل سني داشتند و نه از حاكم، چون سائل هميشه شيعه نبوده، بلكه تقيه ي شان براي حفظ جان سائل بوده چنانچه سائل شيعه بوده باشد، فلذا نه از سائل سني ترس داشتند و نه از حاكم. چرا؟

ص: ۵۳۱

چون ائمه ي اهل بيت عليه السلام در ميان مسلمانان از جا يگاه بلند و مقام شامخي بر خوردار بودند و در مسجد الحرام، در مسجد النبي و هم چنين در كوفه حوزه هاي درسي و حلقه هاي درسي داشتند.

مردم به آن حضرات مراجعه مي كردند، آنچنان نبودند كه آنان در مسائل شرعي از يك سائل سني يا حاكم سني بترسند، بلكه گاهي براي حفظ جان سائل شيعه كه مبدا تظاهر به اين فتوا كند و گرفتار بشود، از اين رو فتوا به تقيه مي دادند.

خيلي براي ما ناگوار است كه در ذهن ما چنين جا گرفته است كه حضرات براي حفظ جان خود شان تقيه مي كردند، يا از سائل مي ترسيدند يا از حاكم. و حال اين گونه نبوده است يعنى از هيچكدام شان نمي ترسيدند، بلكه براي حفظ جان سائل شيعه تقيه مي كردند.

بله! در يكجا از حاكم تقيه مي كردند، كجا؟ آنجا كه خط قرمز باشد، يعنى در مسائل حكومتي تقيه مي كردند مانند حكم به روز عيد، كه حضرت مخالفت نكردند بلكه موافقت هم نمودند و روزه ي خود خود را خوردند.

در مسائل سياسي كه مربوط است به حكم حاكم، در آنجا براي حفظ جان خود تقيه مي كردند، در ساير مسائل براي حفظ

شناخت کاشف الغطاء از موقعیت و جایگاه ائمه اهل بیت علیهم السلام

اولین کسی که این حقیقت را به ما آموخته است مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء است، ایشان در اول کتاب کشف الغطاء می فرماید هر مذهبی برای خودش تلامیذی دارد و هر مذهب را باید از تلامیذ آن مذهب شناخت و یاد گرفت، حنفی ها، شوافع و مالکی ها هر کدام تلامیذی دارند و مذهب شان را باید از طریق تلامیذ شان شناخت، مذهب ائمه ی ما کمتر از مذهب آنها نبوده است، بلکه مذهب شان شایع بوده و باید از تلامیذ آن حضرات مذهب را بگیریم که همان شهرت فتوایی باشد و ائمه ی اهل بیت علیه السلام کمتر از این مذاهب چهارگانه اهل سنت نبوده است و می دانستند که ائمه اهل بیت علیهم السلام یک فتاوی خاصی در فقه دارند، در خیلی از موارد که حضرات در مسجد نشسته بودند، گاهی زایرین خانه خدا مشکل پیدا می کردند، خدمت حضرت می رسیدند و حضرت هم واقع را بیان می کردند.

این یکنوع تحقیق تاریخی دارد که از حوصله ی فرد بیرون است و باید چند نفر در این مسئله تحقیق کنند و موارد تقیه را روشن کنند که تقیه ی آن حضرات برای حفظ موقعیت و جان خود شان نبوده بلکه برای حفظ جان سائل شیعه بوده است بدون اینکه از سائل سنی یا حاکم ترسی داشته باشند. من مواردی را در این زمینه بیان می کنم تا مطلب بهتر روشن شود:

۱. روی عبد الله بن محرز قال: سألت أبا عبد الله عن رجل أوصى إليّ ، و هلكت و ترك ابنته، فقال:

«أعط الابنه النصف، و اترك للموالى النصف، فرجعت ، فقال أصحابنا: لا و الله ما للموالى شيء ، فرجعت إليه من قابل، فقلت له : أن أصحابنا قالوا : ما للموالى شيء ، و إنما اتقاك ، فقال: «لا والله ما اتقيتك ، و لكنني خفت عليك أن تؤخذ بانصف ، فإن كنت لا- تخاف فادفع النصف الآخر إلى ابنته، فإن الله سيؤدّي عنك». (الوسائل : ٢٦، الباب ٥ من أبواب لا- يرث الإخوه ، و لا الأعمام ، و لا العصبه ، الحديث ٧).

عبد الله بن محرز می گوید من خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و گفتم مردی مرا وصی گرفته و مرده

البته این موارد را در ارث و غیر ارث. عبدالله بن محرز می گوید خدمت امام صادق(علیه السلام) رسیدم و گفتم مردی مراد وصی کرده و مرده و یک دختر هم بیشتر ندارد؛ چه کنم؟ البته از نظر شیعه مطلب روشن است چون «الأقرب يمنع الأبعد، و اولوا الأرحام بعضهم ببعض» یعنی دختر مقدم است بر عصبه.

ص: ٥٣٣

متأسفانه اهل سنت در اینجا بر خلاف این آیه، عمو، برادر و برادر زاده را در ردیف خواهر قرار داده اند.

حضرت طبق نظر اهل سنت جواب دادند و فرمودند نصفش را به دختر بده و نصف دیگرش را هم به عصبه.

این مرد می گوید من فتوا را گرفتم و در کوفه آمدم، شاگردان امام صادق و امام باقر علیهما السلام در آنجا فراوان بودند، من این حکم را برای آنها نقل کردم. آنها به من گفتند که: «اتَّقَاكَ» از تو تقیه کرده اند.

او (عبد الله محرز) می گوید من سال دیگر خدمت مشرف شدم و داستان را برای ایشان نقل کردم، حضرت فرمودند که من از تو نترسیدم بلکه برای تو ترسیدم که مبادا همه ی اموال را به دختر بدهی، آنگاه عموها و عمو زاده ها شکایت کنند و حاکم بفهمد که تو شیعه امام صادق علیه السلام هستی و این سبب گرفتاریت را فراهم کند. سپس حضرت پرسید که آیا تا کنون کسی نفهمیده؟ گفتم: نه! امام علیه السلام فرمودند که همه را به دختر بده. و این روایت متعدد است در کتاب ارث، هم از عبدالله بن محرز و هم از دیگری.

مرحوم شیخ محمد جواد مغنیه کتابی دارد. ایشان می گوید در لبنان عده ای از سنی ها اسم شان را در دفتر اسناد رسمی شیعه ثبت می کنند، هر چند در واقع شیعه نیستند. چرا؟ بخاطر اینکه هر گاه مردند ارث شان طبق مذهب جعفری باشد و به اولاد شان برسد. نه اینکه نصفش به اولادشان برسد و نصف دیگرش را عموها و عموزاده ها ببرند.

ص: ۵۳۴

شاهد دیگر این است که حضرت به علی بن یقطين فرمود که مانند اهل سنت وضو بگیر، این فتوای امام علیه السلام بخاطر ترس از خودش نبوده بلکه بخاطر ترس از خود علی بن یقطين بود که مبادا گرفتار شود.

از این رو در نامه ی خود فرمود که ترس و خطر از شما برطرف شده، و از الآن به بعد همانند شیعه ها وضو بگیرید.

عین همین فتوا را حضرت نسبت به داود زوربی هم دادند.

نظریه ی استاد

بنابراین، تحلیل ما این است که آن حضرات علیهم السلام فقط در مسائل سیاسی و به قول معروف آنجا که خط قرمز و احمر است تقیه می کردند، اما در سایر موارد برای حفظ جان شیعیان بوده است نه برای حفظ جان خود شان.

ولذا در خیلی از روایات داریم که: «التقیه ترس المؤمن» یعنی تقیه در واقع یک نوع زره و سپر برای مؤمن است.

(المشهور بین الباحثین هو ان تقیه الامام علیه السلام کانت حذراً من السائل أو الحاکم الجائر فلذلک کان یفتی علی وفق مذهب السائل حتی لا یشیر غضب الحاکم ضد الامام.

و لو صحَّ هذا النوع من التقیه، فإنَّما هو فی موارد قلیله و لكن الأکثر هو التقیه خوفاً علی السائل - که مبادا سائل لطمه ببیند، آنجا «حذرا من السائل» بود اما اینجا عبارت عوض شد «خوفا علی السائل» -

و هذا ما کان یدفع الامام الی الافتاء علی وفق مذهب الحاکم، لئلا یؤخذ السائل اذا اشتهر أنه یعمل علی خلاف مذهب، و لما ذکرنا شواهد فی غضون الاحادیث المرویه عنهم. نذکر منه ما یلی:

ص: ۵۳۵

دو حدیث از عبدالله بن محرز است، حدیث اول را خواندیم، اینک حدیث دوم را متذکر می شوم :

۲: روی عبدالله بن محمد بیاع القلانسی (کلاه فروش) قال: اوصی الی رجل، و ترک خمسمائه درهم أو ستمائه درهم، و ترک ابنه؛ و قال: لی عصبه بالشام، (گفت من عمو و عمو زاده هم در شام دارم) فسألت ابا عبدالله (علیه السلام) عن ذلك، فقال:

« أعط الإبنه النصف، والعصبه النصف الآخر، فلما قدمت الكوفه اخبرت اصحابنا، فقالوا اتقاک، فأعطیت الإبنه النصف الآخر، ثم حججت، فلقیت أبا عبدالله (علیه السلام)، فأخبرته بما قال اصحابنا، و أخبرته أنني دفعت النصف الآخر الی الإبنه، فقال: «أحسنت، إنما أفتیتک مخافه العصبه علیک» الوسائل: ۲۶، الباب ۵، من ابواب لا- یرث الا-خوه، و لا- الاعمام، و لا العصبه، الحدیث ۴». روایت سوم مال زراره است.

اشکال علمای اهل سنت بر شیعه

یکی از اشکالاتی که اهل سنت در این اواخر بر ما می گیرند این است که بیشترین روایات شما از زراره بن اعین است و خیلی روایت داریم که امام صادق علیه السلام زراره مذمت کرده، پس قسمتی از روایات شما از یک انسانی است که مورد ذم امام صادق علیه السلام.

جواب ما نیز قبول داریم که روایات از ناحیه ی امام صادق علیه السلام در ذم زراره وارد شده، ولی باید دانست که این روایات بخاطر حفظ جان زراره بوده تا او در میان مردم معروف به شیعه امام صادق علیه السلام نشود، از این رو امام علیه السلام پسر را خواست و به گفت به پدرت بگو که مذمت های من از شما بخاطر حفظ جانت است. چون زراره مانند ابوبصیر نبود، ابوبصیر یک آدم گمنامی بود، ولی زراره رئیس قبیله بود و ریشه در کوفه و عراق داشت. قبلا- مسیحی بودند و سپس اسلام آوردند. فلذا امام فرمود که من می ترسم مشهور به تشیع بشود و بلا بر سرش بیاورند. از این رو من در گاهی از او مذمت می کنم تا به گوش حاکم برسد که او از ما نیست.

ص: ۵۳۶

پس معلوم می شود که تقیه ی ائمه اهل بیت علیهم السلام بخاطر حفظ جان سائل بوده نه برای حفظ جان خود شان.

۳. أنّ زراره بن اعین من اجلاء اصحاب الصادقین (علیهما السلام) و قد تلقی عنهما الحدیث قرابه خمسین سنه روی ابو بصیر عن ابی عبدالله (علیه السلام) أنّه قال: «لولا- زراره لظننت أنّ احادیث ابی ستذهب» «رجال الکشی: ۱۲۲، تحقیق السید احمد الاشکوری».

و قد تضافرت الروایات المادحه فی حقه و مع ذلك نرى ان الامام اخذ یذمه فی بعض المجالس الحافله (در مجالس عمومی) بالموافق و المخالف، لینجو بذلك نفسه و نفیسه (جان و مالش) و لذلك لما ورد عبدالله بن زرارہ، مجلس الامام قال له الامام:

«اقراء منی علی و الدک السلام و قل له انی اعیبک دفاعاً منی عنک، انّ الناس و العدوّ یسارعون الی کل من قرّبناه (هر کس که پیش ما مقرب است، علیه او قیام می کنند) و حمدنا مکانه لادخال الاذی فیمن نجبه و نقربه، و یرمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منّا، و یرون ادخال الاذی علیه و قتله و یحمدون کل من عبناه نحن، فإنّما اعیبک لأنّک رجل اشتهرت بنا و بمیلک الینا» «رجال الکشی ۲۲۶، ترجمه زرارہ»

علاوه بر این روایات دیگر هم هست، مثل روایت علی بن یقطین؛ روایت داود زوربی و دیگر روایات...

بله! ائمه اهل بیت علیهم السلام گاهی هم برای خودشان تقیه می کردند.

(نعم اذا انتهى الامر الی المسائل السياسیه الّتی تثير حساسیه الحاکم كالصیام فی یوم حکم بآئه یوم فطراً، لم یکن للامام الآ مماشاه الحاکم).

بعضی تعابیر که می گویند امام سجاد، امام تبار و بیمار، نسبت به امام (علیه السلام) بی احترامی است زیرا تصور می شود که که این امام بزرگوار هیچ حرکت علمی و ... نداشته است.

قال الشيخ كاف الغطاء : «و ليس مذهبنا اقل وضوحاً من مذهب الحنفية، والشافعية والحنبلية، والمالكية، والزيدية، والناووسية، والواقية، والفضية وغيرهم، فإن لكل طائفة طريقه مستمره يتوارثونها صاغراً بعد كابر، بل اهل الملل ممن عدا المسلمين على بعد عهدهم عن انبيائهم الماضين لهم طرائق و سير يمشون فيها على الاثر، و لا يصغون الى انكار من أنكر» كشف الغطاء: ۱/۲۱۵.

التنبیه السادس: الفرق بين التقيه والنفاق

این آموزشها، آموزشهای فقهی، کلامی و یک مقدار هم مذهبی است. در کتاب هایی که اخیراً نوشته اند اعتراض می کنند که شیعه منافق است. چرا؟

می گویند: منافق کسی است که آنچه در زبان دارد غیر آن چیزی است که در دل دارد. پس شما (شیعه) منافق هستید (و إنّ المنافقين لفي الدرك الاسفل من النار).

جواب

در جواب عرض می کنیم که بین نفاق و بین تقیه (بعد المشرقین) است. چون منافق از نظر اصطلاح قرآن غیر از اصطلاحی است که شما برای منافق جعل کردید و می گوید منافق کسی است که در زبان چیزی بگوید و در دل چیز دیگری. بر خلاف اصطلاح شما، منافق از نظر قرآن کسی است که (يظهر الايمان و يبطن الكفر) این نفاق است. (اذا جئك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يشهد انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) المنافقون: ۱.

نفاق این است که (يظهر الاسلام و يبطن الكفر).

ص: ۵۳۸

اما تقيه عكسش است، یعنی (بطن الايمان و يظهر الخلاف) ايمان در دلش هست و كفر در زبانش است. جناب عمار چه کرد؟ (بطن الاسلام و اظهار الكفر) مؤمن قريش چه كار كرد، مؤمن آل فرعون چه كرد؟ (بطن الايمان و اظهار الكفر). پس بين اين دو (بعد المشرقين) است. او در باطن كافر است و در ظاهر مسلمان؛ اما تقيه كننده در باطن مسلمان است اما در ظاهر كافر؛ چرا؟ (حفظاً لنفسه و نفسيه).

بله! شما يك اصطلاحى جعل كرديد و گفتيد كه هر كسى زبانش با دلش يكي نباشد منافق است. اين اصطلاح شماست، ما قرآن مى خوانيم.

بنابراين؛ طبق تعريفى كه قرآن از منافق دارد جناب عمار منافق نبوده، اما روى اصطلاح شما، نعوذ بالله جناب عمار نيز منافق است.

التنبیه السادس: الفرق بين التقيه و النفاق

(ربما يتصور أن التقيه من شعب النفاق، لأنّ النفاق اذا كان هو التظاهر بشيء على خلاف العقيدة، والمتلبس بالتقيه أيضاً يمارس عملاً أو قولاً على خلاف العقيدة. فتكون التقيه من شعب النفاق).

الجواب: إنّ التقيه فى الكتاب والسنه عباره عن اظهار الكفر و ابطان الايمان. أو التظاهر بالباطل و اخفاء الحق، فإذا كان هذا مفهومها فهى تقابل النفاق الوارد فى الكتاب والسنه حيث إنّ النفاق فيهما عباره عن اظهار الإيمان و ابطان الكفر والتظاهر بالحق و اخفاء الباطل، فبين المفهومين، بعد المشرقين. يقول سبحانه: «إذا جئكَ المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إنّ المنافقين لكاذبون» «المنافقون: ١».

فإذا كان هذا حدّ المنافق، فكيف يكون المتقى من اقسامه (منافق).

ان التقيه وردت في الكتاب والسنة و أمر بها سبحانه و نبيه الأكرم «صلى الله عليه و آله» فلو كانت من شعب النفاق لكان أمراً قبيحاً، يستحيل على الله سبحانه أن يأمر به قال سبحانه: «قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون» (الاعراف: ٢٨).

نعم من فسّر النفاق بمطلق مخالفه الظاهر، الباطن، صحّ له أن يجعل التقيه من أقسامه، لكن النفاق بهذا المعنى ليس قبيحاً مطلقاً و إنما يقبح إذا ابطن الكفر و اظهر الايمان، و يكون النفاق بهذا المعنى في مقابل التقيه.

و اما تقيه الشيعه فليس في حدّ اخفاء الايمان و التظاهر بالكفر - شيعه هم هرگز اين كار را نمی کنند، بلکه در يك رشته اصولی که با مخالف درگیریم در آن اصول تظاهر نمی کنیم. تقيه شيعه در ايمان و كفر نیست، بله! عمار تقيه اش در ايمان و كفر بود. اما شيعه با سنّی اختلافش در ايمان و كفر نیست، ولذا همیشه می گوییم «آمنّا بالله و آمنّا بالرسول» - بل يتظاهرون بالاصول والفروع التي يعتقدونها اذا سادت الحرّيه على البيئه (محيط) - اگر آزادی باشد، به طور واضح می گویند: «اشهد أنّ على ولي الله» - و أمّا اذا انقلب الوضع، و اظهر الحاكم حساسيه بالنسبه الى بعض الفروع كالسجود على التربه، أو اظهار الولاء للأئمه الاثني عشر، أو اقامه المآتم للمضطهدين من آل البيت يوم العاشر و غيره، فلا- محيص لهم الا المماشاه مع من صادر اصول الحريات الاوليّه التي يتمتع بها عامه الانسان في اقطار الارض و انحاء العالم)

امروز در جهان همگان فریاد آزادی سر می دهند ولو عملاً هم آزادی نباشد اما شعار آزادی را می دهند. اگر آزادی باشد، شيعه هرگز در اصول فرعی هم تقيه نمی کنند. اما به خاطر اینکه در بعضی مناطق آزادی نیست در این فروع تقيه می کنیم، والا در مسئله ايمان و كفر که اصلاً اختلافی با هم نداریم تا از همدیگر تقيه کنیم.

خیلی به ما اعتراض می کنند که شما که می گوئید نه قسمت از دین ما تقیه است. «ان التقيه لفي تسعه اعشار الدين» نه قسمت از کتب اربعه تقیه است. یا می گوئید: «لا- دین لمن لا- تقیه له»، پس تقیه از اصول دین شما است، پس اصول دین شش تا است.

جواب

اولاً؛ روایتی که می گوئید: «إِنَّ التقيه في تسعه اعشار الدين» روایتش ضعیف است و سندش ضعیف است چون در سندش ابو عمر اعجمی است و این آدم توثیق نشده فلذا این روایت را باید کنار گذاشت.

اما بقیه جنبه مبالغه ای و ترغیبی دارد. مثل این که شما به یک نفر که بر خلاف شما راه می رود، می گوئید این راه را نرو، چون اگر این راه را بروی از دین بیرون می روی. حضرت برای حفظ جوانان پرشوری که ترس نداشتند و بی پروا خودشان را به کشتن می دادند، به اینها می گوید (لا ایمان لمن لا تقیه له) ایمان عملی، نه ایمان قلبی.

روایت (تسعه اعشار الدين التقيه) موضوعاً صحیح نیست، اصلاً روایت ضعیف است. اما بقیه نفی ایمان قلبی نمی کند بلکه نفی التزام عملی می کند (فکم فرق) که ایمان را به ایمان قلبی تعبیر کنیم یا به معنای التزام عملی. حضرت می خواهد بگوید شما التزام عملی به ایمان ندارید. مثلاً اگر کسی بگوید: (واسئل القریه) معلوم است که قریه جواب نمی دهد فلذا معنایش این است که: (واسئل اهل القریه)؛ در همه جا از این گونه مبالغه ها وجود دارد مانند: (اسد علی و فی الحروب نعامه) این شیر است، این من باب مبالغه است.

در جنگ تحمیلی عده ای خدمت امام می آمدند و اصرار می کردند دعا کن ما شهید شویم. این صلاح نیست که همه شهید بشوند. امام می فرمودند من دعا می کنم که خدا به شما ثواب شهید را بدهد. بی پروا به جنگ می رفتند و دنبال این بودند که فقط شهید شوند، و خیال می کردند که این کار خیلی خوبی است. البته در جایی که دین در خطر است باید خون داد تا این درخت بارور شود، این مسئله ای نیست. اما اینکه بی جهت خودمان را به کشتن بدهیم نه عقلاً خوب است و نه شرعاً.

ائمه ی اهل بیت علیهم السلام برای جلوگیری از جوانان پرشوری که بی جهت خود را به کشتن می دادند، این مطالب را می فرمودند.

((قد تضافر عن ائمه اهل البيت التأكيد على التقية الى حدّ قالوا: «التقية ديني ودين آبائي و لا- ايمان لمن لا تقية له» و في حديث اخر « و لا- دين لمن لا تقية له» «الوسائل: ۱۱، الباب ۲۴ من ابواب الامر والنهي، الحديث ۳ و ۴» مع أن اصول الدين لا تتجاوز الثلاثة: الايمان بالتوحيد و النبوه و المعاد، و في بعض الروايات اتيان الصلاه و ايتاء الزكاه و حج البيت، مع أن التقية ليست منها)

پس این چیست که حضرت می گوید؟ می گوئیم ایمان را در اینجا به معنای التزام عملی بگیری، یعنی ایمان عملی ندارید و اگر ایمان عملی داشتید، خودتان را بی جهت به کشتن نمی دادید.

والجواب: أن الهدف من هذه التعابير هو التأكيد على العمل بالتقية لأن كثيراً من شيعة الائمه «عليهم السلام» لا- يحتاطون فيعرضون انفسهم و أموالهم للخطر من جانب السلطان الجائر، و ربّما يتسرعون الى ذلك بلا مبالاه تصوراً منهم أن هذا النوع من الاضطهاد شهادة في سبيل الله، و لأجل استئصال هذه الفكره الخاطئه (ريشه کن کردن این فکر ناصواب) من أذهان الشيعة أخذ الامام يخاطبهم بهذا النوع من التأكيد).

این گونه روایات در کلام پیامبر هست مانند:

(لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد) پس باطل است؟ خیر!

بنابراین؛ ما این روایات را اگر معنا کنیم، التزام قطعی مراد نیست بلکه ایمان عملی مراد است. و كذلك فمن اساليب المبالغه فى المقام قول المعصوم «عليه السلام»: «إن تسعه اعشار الدين فى التقيه» و فى السند الذى ذكره الكلينى لهذه الروايه ورد ابو عمر الاعمى و ليس له فى الكتب الاربعه غيرها و هو لم يوثق» این روایت اگر صحیح باشد جوابش همان مبالغه است، ولی آوردیم که در سند ابو عمرو اعجمی گاهی ابو عمر به این توثیق نشده و عجیب است که ایشان همین یک روایت را دارد و معلوم می شود که این آدم اهل روایت و اهل مسائل فکری نبوده است.

تم الكلام فى التنبيه السابق.

التنبيه الثامن: التقيه تؤدى الى محق الدين

تنبيه هشتم يك اشكال است و آن هم این است که اگر شیعه همیشه تقيه کند، کم کم دینش از بین می رود، یعنی این گونه که شما دعوت به تقيه می کنید اگر واقعاً در ظاهر و باطن تقيه کنند، معنایش این است که کم کم اولاد و فرزندانشان دین واقعی را در دین ظاهری ببینند، مانند کشور یمن، یعنی شیعیان از بس که شوافع تقيه کرده اند، فاصله شیعیان یمن با اهل سنت خیلی کم است، اگر ما همیشه تقيه کنیم، سبب محو مذهب است. این اشکال را در جلسه ی آینده جواب خواهیم داد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۱ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

ص: ۵۴۳

اشکال

از جمله اشکالاتی که در باب تقيه مطرح می باشد، این مسئله است که اگر ما تقيه را ممارست کنیم و همیشه اعمال خود را بر طبق آنها انجام بدهیم، سبب می شود که ماهیت تشیع از بین برود و در مرور و گذر زمان این مکتب به فراموشی سپرده بشود.

به بیان دیگر اگر ما همیشه ممارست به تقيه بکنیم، چه بسا که کم کم عقیده و اعمال خود را فراموش کنیم و نسل های آینده ی ما با تشیع آشنا نشوند.

جواب

جواب این اشکال خیلی روشن است. چطور؟ چون

اولاً؛ تقیه حکومت بر ظاهر دارد نه بر باطن، و ما در باطن با آنها همراهی نمی‌کنیم، فقط در ظاهر با آنها همراهی می‌کنیم. یعنی از نظر باطن و عقیده بر طبق همان تعالیم تشیع باقی هستیم و باقی می‌مانیم.

ثانیا: اگر چنانچه ما تقیه می‌کنیم، تقیه ما در مساجد و محافل عمومی است نه در خانه و مجالس خصوصی. یعنی در این گونه جاها بر طبق مذهب حق عمل می‌کنیم، فلذا اینکه می‌گویند اگر ما پیوسته تقیه کنیم، این ممارست ما باعث می‌شود که در مرور زمان تشیع از بین برود. این حرف در صورتی درست است که در ظاهر و باطن ممارست کنیم، ولی ما هرگز چنین نمی‌کنیم، بلکه فقط در محافل و مجالس عمومی با آنها همراهی می‌کنیم نه در همه جا حتی در زندگی خصوصی.

مثال: قبیله ی نخاوله یک قبیله ای است که حتی قبل از زمان امام سجاد علیه السلام در مدینه زندگی می‌کردند و اینها از نظر مذهبی شعیه هستند، با اینکه اینها پیوسته در ظاهر در مسجد النبی با اهل سنت نماز می‌خوانند، در عین حال تشیع شان محفوظ است، حسینه های شان محفوظ است، یعنی در حسینه و در داخل خانه های شان بر طبق مذهب تشیع نماز می‌خوانند و سایر عبادات شان را نیز بر طبق آن انجام می‌دهند بدون اینکه مرور و گذر زمان آنان را از مسیر تشیع خارج کرده باشد.

بنابراین؛ ما باید حساب ظاهر را از باطن جدا کنیم.

بله! اگر انسان در ظاهر و باطن طبق مذهب اهل سنت عمل کند، یعنی خواه در جایی که جای تقیه است و خواه در جایی که جای تقیه نیست و تقیه معنا ندارد، مانند آنها نماز بخواند و اعمال خود را در همه جا بر طبق مذهب آنها انجام بدهد، این خطر وجود دارد که در مرور زمان از مسیر تشیع خارج بشوند و نسل های بعدی آنان همان مذهب اهل سنت را مذهب خود شان تلقی کنند.

اما اگر حدود تقیه در ظواهر باشد نه در باطن، یعنی در جاهای خصوصی و نیز در جایی که تقیه معنا ندارد بر مذهب حق عمل کنیم، چنین تقیه ای موجب زوال مذهب و سب فراموشی تشیع نمی شود.

التنبیه التاسع: الآثار البناءه للتقيه

تا کنون ما معایب تقیه را بیان کردیم و از آن دفاع نمودیم، مثلاً- یکی از عیب هایی که بر تقیه می گرفتند این بود که تقیه یکنوع نفاق است، ما در جواب گفتیم بین تقیه و نفاق خیلی فرق است و بینهما بعد المشرقین، یعنی در اصطلاح قرآن نفاق با تقیه فرق دارد هر کدام مقوله ی جداگانه محسوب می شوند.

یا می گفتند اگر بر تقیه ممارست کنیم، سب می شود که در مرور و گذر زمان مذهب حق فرموش شود.

ما از آن جواب دادیم و گفتیم این در صورتی درست است که در ظاهر و باطن تقیه کنیم، و حال آنکه ما فقط در ظاهر تقیه می کنیم نه در باطن و در مجالس خصوصی و زندگی شخصی و خانوادگی.

ص: ۵۴۵

ولی در این جلسه می خواهیم زیبایی ها و آثار سازنده تقیه را هم بیان کنیم، عرب به آثار سازنده می گویند: «الآثار البناء»

الف: اولین اثر سازنده تقیه این است که در سایه ی آن جان و مال شیعه محفوظ می ماند، و این خودش اثر بسیار خوبی است، اگر امر دایر است بین اینکه من مسح بر نعلین کنم یا جانم را از دست بدهم، عقل می گوید حفظ جان لازم است، پس اولین اثرش حفظ نفس و نفیس است. اتفاقاً در روایات ما به اثر سازنده تقیه اشاره شده است، مثلاً- امام صادق علیه السلام می فرماید:

۱: «كان أبي يقول و أرى شيء أقرّ لعيني من التقية إن التقية جنة المؤمن».

یک روایت در احتجاج است که حضرت می فرماید اگر یک آن و لحظه در زبان از ما تبری بجویید و در باطن محبت ما را در دل داشته باشید، این ضرر به شما نمی رساند، بلکه این سبب می شود که جان و مال شما محفوظ بماند.

کسانی که نسبت به تقیه اشکال می کنند، از آثار سازنده تقیه آگاه نیستند.

۱: روی الطبرسی فی الإحتجاج عن أمير المؤمنين حديثاً جاء فيه ما يلي:

«فإنّ تفضيلك أعدائنا عند خوفك لا ينفعمهم و لا يضرّنا، و إنّ إظهارك برائتك منّا عند تقيتك لا يقدح فينا، و لا ينقصنا، و لئن تبرّأ منّا ساعة بلسانك و أنت موال لنا بجانك، لتبقى على نفسك روحها التي بها قوامها، و مالها الذي به قيامها، و جاهها الذي به تمسكها، و تصون من عرف بذلك أولياءنا و إخواننا، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، و تنقطع به عن عمل في الدين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إياك ثم إياك أن تترك التقية التي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك و دماء إخوانك، معرّض لنعمتك و نعمتهم للزوال، مذل لهم في أيدي أعداء دين الله، و قد أمرك الله بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر الناصب لنا، الكافر بنا»

بنابراین: ما تا کنون دو نکته را بیان کردیم، یکی اینکه ممارست با تقیه سبب محو تشیع نمی شود، اما به شرط اینکه در ظاهر به گونه ی باشیم و در زندگی خصوصی به گونه ی دیگر. نکته ی دیگر کسانی که با تقیه با چشم بدبینی نگاه می کنند، باید یک مقدار از آثار سازنده ی تقیه نیز آگاه شوند، اولین آثار آن حفظ جان و مال است.

ب: دومین آثار تقیه حفظ وحدت امت اسلامی است، ما در عین حالی که با فرق اسلام اختلاف داریم، ولی از نظر اصول تا حدود امکان باید وحدت کلمه را حفظ نمود تا مسلمانان در مقابل کفار از قبیل مسیحیت، یهودیت و کمونیست ها مغلوب نشوند، حفظ وحدت یک مقدارش هم در پرتو تقیه است، یعنی گاهی از اوقات هیچ مانعی ندارد که انسان از یک فروع در یک مدت محدود صرف نظر کند تا وحدت کلمه محفوظ باشد.

ما این درس را از امیر المؤمنان یاد گرفتیم، ایشان می فرماید هرچند دیدم که حکم ضایع می شود، اما دیدم یک مشکل دیگری وجود دارد و آن اینکه دیدم عرب در اطراف شبه جزیره العرب مرتد شده اند، کم کم موج ارتداد همه جا را فرا گرفته و اینها می خواهند اسلام را از ریشه بیفکنند، من دیدم که در یک چنین شرائطی اگر از حکم بگذرم و اسلام را کمک کنم، از نظر عقل و شرع بهتر از این است که اصل اسلام از بین برود.

و لذا همکاری امیر المؤمنان با خلفا به معنای رفع ید از حق و مقامش نبود. بلکه روی حق و مقامش کاملاً ایستاده بود، خودش می فرماید: «و الله لقد تَمَّصَّها فلائن و اِنَّه يعلم اَنَّ محلَّی منها محلَّ القطب من الرحا» ولی در عین حال در مواقع حساس مخصوصاً شبه جزیره العرب که تازه اسلام آورده بودند، بعد از فوت رسول اکرام صلی الله علیه و آله ارتداد همه جا را فرا گرفته بود خصوصاً بخش نجد و شمال شبه جزیره العرب را، حضرت می فرماید من در اینجا خلافت را کمک کردم که مبادا آن اصل از بین برود.

قبل از آنکه من حدیث امام علیه السلام را بخوانم، لازم می دانم این نکته را نیز بیان کنم که قرآن کریم نسبت به تفرقه بیان بسیار عجیبی دارد و می فرماید: امتی که دچار تفرقه شود کأنه عذاب الله بر آنها نازل شده است، تفرقه را در کنار عذاب آسمانی معرفی می کند.

«قل هو القادر علی أن یبعث علیکم عذابا من فوقکم أو من تحت أرجلکم أو یلبسکم شیعا و یندیق بعضکم بأس بعض» الأنعام: ۶۵.

کأنه فرقه فرقه شدن کمتر از صاعقه ی آسمانی یا زلزله ی زمینی نیست.

و لذا باید در بعضی از موارد، بعضی از فروع را موقتا نادیده بگیریم تا وحدت کلمه محفوظ بماند و اصل اسلام از بین نرود.

و هذا هو الهدی دعا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد رحيل الرسول صَلَّى اللهُ عليه و آله إلى الممشاه و مسایره الظروف السیاسیه السائده آنذاك و التخلی (عقب نشینی کردن) عن المطالبه بحقه بالقوه، و ما ذلك إلا نصره للإسلام و حفاظا علی وحده الأمة، قال علیه السلام:

«فخشیت إن لم أنصر الإسلام و أهله أن أرى فيه ثلما أو هدما، تكون المصیبه به علی أعظم من فوت ولایتکم التي إنما هی متاع أيام قلائل، یزول منها ما كان، كما یزول السراب، أو كما یتقشع السحاب، فنهضت فی تلك الأحداث حتی زاح الباطل و زهق، و أطمأن الدین و تنهه» نهج البلاغه، الكتاب ۶۲، شرح نهج البلاغه: ۶/۹۴.

ج: المحافظه علی الطاقات البشریه

سومین اثر تقیه این است که نیروهای داخلی محفوظ می ماند، «الطاقات» جمع طاقه است به معنای نیرو و انرژی است، در زبان فارسی به آن می گویند انرژی و نیرو، ولی عرب به آن می گویند: «الطاقه» که جمعش می شود: «الطاقات»

فرقش با اولی (که حفظ النفس و النفیس باشد) این است که اولی جنبه ی فردی دارد، ولی این جنبه ی اجتماعی و جمعی دارد.

اگر بنا باشد هر شیعه خودش را به هر آب و آتش بزند و در مقابل مخالفانی که تشنه ی خون آنان است تقیه نکنند، نیروی باقی نمی ماند، اما در سایه ی همین تقیه است که در مرور زمان نیروها جمع می شوند و قدرتی مانند قدرت صفوی را به وجود می آورد که تمام یک کشور مانند ایران را شیعه می کند. قدرت صفوی زاینده و مولود یک روز و دو روز نبوده است، بلکه این همان سکوت و تقیه شیعیان بود که سبب شد که نیروها در مدت چند قرن جمع بشوند تا به صورت یک قدرت در بیایند تا بتوانند یک نظام قدرتمندی را پدید بیاورند.

مثلاً در زمان و عصر ما از سال ۱۳۲۰ شمسی تا ۱۳۵۷ شمسی یکنوع حرکت های انقلابی بوده است و اگر بنا بود که این حرکت های انقلابی همه اش آفتابی بشود، حتما قوای کفر همه را از بین می برد و سر کوب می کرد، ولی این نیروهای داخلی آرام آرام جمع شدند تا یک مرحله ی رسیدند که در جامعه انفجار ایجاد کرد و این انقلاب را بوجود آورد.

پس یکی از آثار تقیه زیر زمینی شدن طاقت و نیروهاست که در موقع مناسب باید از آنها استفاده بشود.

مثال: مردی از شیعیان زنش را در یک مجلس سه طلاق کرده بود، سپس از این کار پشیمان شد، علمای شیعه گفتند که این طلاق باطل است، ولی زن این مرد گفت تا من این حرف را از زبان امام صادق علیه السلام نشوم هر گز حاضر نیستم که با تو زندگی کنم.

شوهر که نسبت به این زن علاقمند بود و نمی توانست از او دل بکند، فلذا مجبور شد که عزم سفر کند و خود را به محضر امام صادق علیه السلام برساند، امام در آن زمان در حیره (کوفه) بودند، وقتی در کوفه و در نزدیکی خانه ی امام رسید، دید که اطراف خانه حضرت در محاصره ی مامورین دولتی است و امکان ندارد که کسی وارد خانه حضرت بشود، گوشه و کنار خانه را نگاه کرد، نگاهش به یک خیار فروش افتاد که صدا می کند: خیار، خیار! خود را به خیار فروش نرساند و گفت قیمت مجموع این خیار چند است؟ گفت یک درهم، تمام خیار ها را یکجا از او خرید و گفت این وسایل خود را به مدت یک ساعت به من قرض بده، او هم قبول کرد، وسایل خیار را از او گرفت و ظرف خیار ها را روی سر خود نهاد، آنگاه صدایش را همانند کسانی که خیار می فروشند بلند کرد و آوازی همانند آواز آنها از خودش در آورد و به این بهانه خودش را تا دم درب خانه امام صادق علیه السلام رسانید.

امام صادق علیه السلام صدای او را شنید و متوجه شد که این آدم خیار فروش نیست، چون خیار فروش، خودش یک آهنک خاصی دارد، از این رو حضرت به بهانه ی خرید خیار از خانه بیرون آمد و او در ضمن خرید و فروش خیار مسئله را از امام علیه السلام پرسید و حضرت هم جواب داد و فرمود این طلاق باطل است و زن دوباره به سر زندگی خود برگردد.

در یک چنین شرائط اگر بنا بود که تقیه نکنند، دیگر از تشیع چیزی باقی نمی ماند.

من وقف على حياه الأئمه و حياه شيعتهم فى عصر الأمويين والعباسيين يقف على أن الضغط على الشيعة بلغ ذروته (ذروه، به كنگره می گویند) بآنموذج حتى يكون شاهداً على ما نقول:

هذا هو هارون بن خارجه من شيعة الإمام الصادق (عليه السلام) قال: كان رجل من أصحابنا طلق امرأته ثلاثاً (فى مجلس واحد) فسأل أصحابنا فقالوا: ليس بشيء، فقالت امرأته: لا أرضى حتى تسأل أبا عبدالله (عليه السلام)، وكان بالحيره آنذاك أيام أبى العباس (سفاح عباسى) قال: فذهبت إلى الحيره، ولم أقدر على كلامه إذ منع الخليفه الناس الدخول على أبى عبد الله عليه السلام و أنا أنظر كيف ألتمس لقائه، فإذا سوادى (مردى از اهل كوفه) عليه جبه صوف يبيع خياراً فقلت له: بكم خيارك هذا كله؟

قال: بدرهم، فأعطيته درهماً، وقلت له: أعطني جبتك هذه، فأخذتها ولبستها وناديت من يشتري خياراً ودنوت منه فإذا غلام من ناحيه ينادى يا صاحب الخيار! غلام حضرت مرا صدا زد، فقال (عليه السلام) لى لَمَا دنوت منه:

«ما أجود ما احتلت (چه حيله ی خوبى كردى) أى شيء حاجتك؟ قلت: إنى ابتليت فطلقت أهلى فى دفعه ثلاثاً، فسألت أصحابنا فقالوا: ليس بشيء وإن المرأه قالت: لا أرضى حتى تسأل أبا عبدالله (عليه السلام) فقال: إرجع إلى أهلك فليس عليك شيء»

شيعة در يك چنین شرائطى بوده است، اگر در يك چنین شرائطى تقيه نمى کردند، تمام نیروهاى جزئى از بين مى رفتند.

فإذا كان هذا وضع الشيعة و كان هو ديدن الحكام مع الشيعة وإمامهم (عليهم السلام)، فلو أنهم لم يعملوا بالتقيه وخرجوا إلى المجتمع يصير حالهم كالجندى الذى يقابل العدو الغاشم وليس عنده شيء من السلاح ولا درع فتكون النتيجة استزاف القوى والطاقات ولا يبقى من الشيعة إلا الاسم، ومن أحاديث الأئمه (عليهم السلام) إلا شيئاً لا يذكر.

وأما إذا مارسوا التقية فتره خاصه، فإذا هبّ عليهم نسيم الحرّيه فعندئذ تيسرت لهم المجاهره بأرائهم و أفكارهم دون أيّ خوف و وجل فلهم التجاهر بأفكارهم وأعمالهم.

روى الشريف المرتضى فى رساله المحكم والمتشابه. نقلاً عن تفسير النعمانى عن الإمام على (عليه السلام) أنّه قال:

«وإن الله منّ على المؤمن بإطلاق الرخصه له عند التقية فى الظاهر، أن يصوم بصيامه ويفطر بإفطاره ويصلّى بصلاته ويعمل بعمله ويظهر له استعمال ذلك، موشعاً عليه فيه، وعليه أن يدين الله تعالى فى الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الأئمّه، فهذه رخصه تفصّل الله بها على المؤمنين رحمه لهم ليستعملوها عند التقية فى الظاهر» الوسائل: ج ١، الباب ٢٥ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ١.

اگر کسی تاریخ علوم اسلامی را بخواند، متوجه می شود که پایه گذار اکثر آنها ائمه اهل بیت علیهم السلام یا اصحاب شان بوده است، به بیان دیگر پایه گذار اکثر علوم شیعه بوده است، یکی از آن علوم، علم صرف است که پایه گذارش معاذ بن مسلم النحوی بوده است که یکی از شاگردان امام صادق علیه السلام است، ایشان به حضرت عرض می کنند، من در مسجد مدینه می نشینم و مردم از من مسئله سوال می کنند، من اگر فهمیدم که سؤال کننده شیعه است، فتوای شما را برایش نقل می کنم، اگر دیدم شیعه نیست یا شک کردم که شیعه است یا غیر شیعه؟ در آن صورت نقل اقوال می کنم و می گویم شعبه چنین می گوید، ابوحنیفه چنین می گوید و ...، امام صادق علیه السلام چنین می گوید، یعنی اقوال را نقل می کنم، حضرت می فرماید: کار بسیار خوبی می کنی و من نیز چنین می کنم.

وهذا هو معاذ بن مسلم النحوی الذی _ أسس أساس علم الصرف _ یروی عن أبی عبدالله (عليه السلام) أنّه قال له:

«بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فاقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخلكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: اصنع كذا، فإني أصنع كذا.»

الوسائل: ج ١١، الباب ٣٠ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

هر چند بحث ما در این تنبیه نهم تمام شد، از آنجا که کلمه ی «نه» شعار بهائی هاست و ما از آن منزجر هستیم، فلذا یک تنبیه دیگری را (که تنبیه دهم باشد) بر آن اضافه نمودیم.

التنبیه العاشر: حکم تسمیه الإمام المهدی

خیلی از ما سؤال می کنند که آیا می شود نام آن حضرت (که همان نام پیغمبر اکرم است) ببریم یا نه؟

روایات در اینجا مختلف است، قسمی از روایات می گوید که بردن نام آن حضرت حرام است و نباید نامش را برد.

هل تجوز تسمیه الإمام المهدی (ع) باسمه الخاص أولاً، وليس لهذه المسألة صله قویه بالتقیه وأحكامها وإنما هی مسأله فرعیه؟ وربّما لا- تجوز لمصالح خاصّه نعم عقد الحر العاملی باباً فی هذا الصدد أسماء: باب تحریم تسمیه المهدی (ع) وسائر الأئمه (ع) وذكّرههم وقت التقیه وجواز ذلك مع عدم الخوف. وقد نقل فی الباب قرابه ٢٣ حديثاً تختلف مضامينها.

فقسم منها يدل علی حرمة التسمیه نحو ما رواه الكلینی عن علی بن رثاب عن أبي عبد الله (ع) قال: «صاحب هذا الأمر لا یسمیه باسمه إلّا کافر»

الوسائل: ج ١١، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤، و ایضا الحديث، ١١، ٥، و ١٣؛

ص: ٥٥٣

وقسم منها يدل على ترك تسميته إلى أن يقوم ويملاً- الأرض عدلاً، نظير ما رواه أبو هاشم داود بن القاسم الجعفری عن أبي جعفر عليه السلام في حديث الخضر، أنه قال: «وأشهد على رجل من ولد الحسن عليه السلام لا يسمي ولا يكتي حتى يظهر أمره فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً، إنه القائم بأمر الحسن بن علي عليه السلام»

الوسائل: ج ١١، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣، و بهذا المضمون، الحديث: ٩.

قسم سوم از روایات می گویند اسمش را نبرید، چون اگر اسمش را ببرید، مورد شناسائی قرار می گیرد و کشته می شود.

و قسم ثالث يدل على عدم جواز تسميته معللاً بالخوف نظير ما رواه أبو عبدالله الصالحی قال سألتني أصحابنا بعد مضي أبي محمد أن أسأل عن الاسم و المكان، فخرج الجواب: «إن دلتهم إذا عوه ، و إن عرفوا المكان دلوأ عليه» الوسائل: ج ١١، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٧، و بهذا المضمون الحديث ٨ و ١٢.

تمام این روایات ناظر است به يك عصر خاصی است که همان عصر ائمه عليهم السلام و اوائل غیبت باشد. چون اگر بدانند که این شخصیت از نسل امام رضا، امام محمد تقی، امام علی النقی و امام حسن العسكري عليهم السلام است، این نسل ها را می کشند و از بین می برند، در حقیقت این گونه روایات یا ناظر است به حفظ جان ائمه یا حفظ جان خود حضرت، آنهم در وقتی که تازه امام حسن عسکری به شهادت رسیده و هنوز جای آن حضرت خیلی نا مشخص نیست، چون حضرت عجل الله تعالی فرجه مدتی در خانه بوده است.

در مقابل این روایات، روایات زیاد و کثیری داریم که می گویند نام مقدسش را ببرید، احترامش را حفظ کنید.

جمع بین روایات متعارض

جمع بین روایات این است که بگوییم روایاتی که می گویند اسم آن حضرت را نبرید، ناظر به عصر ائمه اهل بیت علیهم السلام است که جان آنان محفوظ بماند یا این روایات ناظر است به اوائل غیبت که جان خود حضرت در خطر بود. اما روایاتی که می گویند بردن نام آن حضرت هیچ اشکالی ندارد، مربوط است به بعد از زمان غیبت کبری.

و قسم رابع یدل علی جواز التسمیه و هی روایات کثیره ، نظیر ما رواه محمد بن ابراهیم الکوفی:

إنَّ أبا محمد الحسن بن علی العسکری بعث إلى بعض من سمّاه شاه مذبوحه و قال: « هذه من عقیقه ابنی محمد » عجلّ الله تعالی فرجه.

بنابراین، روایات قسم اول ناظر به یک شرایط خاصی است که جان ائمه علیهم السلام یا خود آن حضرت یا سایر بستگان آن بزرگواران در خطر باشد.

اما اگر آن شرایط مرتفع شد، حتما باید اسمش را برد و نباید اسم آن حضرت را کتمان نمود.

و أما الجمع بین هذه الأقسام فواضح و هو أن حرمة التسمیه مختصه بما إذا ترتب علیها ضرر أو خوف الضرر، و أما إذا ارتفع ذلك فلا مانع.

روایاتی که می گویند اسمش را ببرید، خیلی بیشتر از روایاتی است که می گویند اسمش را نبرید.

يقول صاحب الوسائل : و الأحادیث فی التصریح باسم المهدي محمد بن الحسن علیهم السلام و فی الأمر بتسميته عموماً و خصوصاً ، تصریحاً و تلویحاً (میم، ح، دال و یاء)، فعلاً و تقریراً فی النصوص، والزیارات و الدعوات، و التعقیبات، و التلقین ، و غیر ذلك کثیره جداً، قد تقدم جمله من ذلك و یأتی جمله أخرى و هو دال علی ما قلناه فی العنوان.

ص: ۵۵۵

Your browser does not support the audio tag

هنا قاعدتان:

۱: کلّ مبیع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه.

۲: التلف فی زمن الخيار مّمن لا خيار له.

ما نخست باید هر دو قاعده را از نظر دلیل بررسی کنیم، آنگاه سراغ تعارض این دو قاعده برویم، یعنی اگر این دو قاعده در بعضی از موارد تعارض کردند، چه باید کرد؟

تعارض در جایی است که خیار با مالک باشد، مثلاً مالک جنسی (قالی) را با خیار بفروشد، اما تحویل مشتری ندهد، آنگاه صاعقه بیاید و قالی را بسوزاند، دو قاعده در اینجا متعارض است، از این نظر که قبل القبض است، باید از کیسه ی بایع باشد، از نظر دیگر که بایع ذو الخیار، و مشتری «لا خيار له» است، پس از کیسه مشتری است.

سوال این است که ما در اینجا چه کنیم، آیا قاعده اول را مقدم کنیم یا قاعده ثانی را؟

به بیان دیگر شخصی قالی را به زید فروخت، اما فروشنده خیار دارد، خریدار خیار ندارد، صاعقه یا سیل یا دزد آمد و قالی را از بین برد، در اینجا اگر قبل القبض است، باید از کیسه ی بایع باشد، ولی از این نظر که در زمان خیار است، باید از کیسه ی «من لا خيار له» باشد که مشتری است، در اینجا چه کار کنیم؟

ما در این دو جلسه، فقط قاعده اولی می خوانیم فلذا به قاعده ثانوی نمی رسیم تا به حل تعارض بپردازیم.

بررسی قاعده اول

قبل از آنکه ادله قاعده اول را بررسی کنیم، خود این قاعده که «کلّ مبیع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» علی نحو خلاف قاعده است و علی نحو هم وفاق قاعده است.

ص: ۵۵۶

چرا خلاف قاعده است؟

چون بعد از آنکه بایع با مشتری عقد را خواندند و این جنس (قالی) از ملک بایع در آمد و ملک مشتری شد (ولو هنوز در دست بایع است، اما انتقل الی ملک مشتری)، وقتی ملک مشتری شد، اگر بلای آسمانی یا زمینی آمد و او را از بین برد، چرا بر عهده ی بایع باشد با اینکه بایع بعد از عقد مالک آن نیست؟

علی القاعده باید از ملک مشتری باشد.

بله! در بعضی از موارد این حرف درست است، و آن جایی است که قبض جزء مملکات باشد، در حالی قبض جزء مملکات نیست بلکه قبض از باب وفای به عقد است، یعنی بایع که قالی را فروخته، حتما باید به قبض مشتری برساند. چرا؟ برای اینکه وفا به عقد کرده باشد.

اما در بعضی از موارد داریم که قبض جزء مملکات است یعنی تا قبض ندهند مشتری مالک نمی شود کما فی بیع الصرف و السلم، در بیع صرف و سلم که طلا را به طلا یا طلا را با نقره معامله می کنیم تا به قبض مشتری ندهیم مشتری مالک نمی شود، در بیع سلم نیز از همین قبیل است، یعنی تا طرف پول را به گندم کار ندهد، معامله منعقد نمی شود، البته در این دو مورد ممکن است که بگوییم علی وفاق القاعده است، چون هنوز این طلا از ملک بایع بیرون نشده، در صورتی از ملک او خارج می شود که به قبض مشتری برساند.

پس القبض علی قسمین، یک قسم از قبض است که مملک نیست بلکه وفا به عقد است مثل اینکه انسان پارچه یا نان و امثالش را از بازار می خرد.

ص: ۵۵۷

یک قسم از قبض است که مملک است، یعنی اگر قبض صورت نگیرد، مشتری آن را مالک نمی شود. یعنی تا قبض صورت نگیرد ملکیت برای مشتری حاصل نمی شود، این قاعده در جایی است که قبض جزء مملکات نیست، بلکه از قبیل وفا به عقد است علی خلاف القاعده است، ملک مشتری تلف شده، پس چرا بایع ضامن بشود، مشتری فروخته و کارش تمام است، او تلف نکرده تا ضامن بشود بلکه بلای آسمانی یا زمینی آن را تلف نموده، پس چرا بایع ضامن بشود.

اگر بگوییم: «کل مبیع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» این خلاف قاعده است.

بله! در معامله ی صرف و سلم چنین است، یعنی در معامله طلا به طلاق یا نقره به نقره، آنجا قبض جزء مملکات است یعنی تا قبض انجام نگیرد، اصلاً ملکیت برای طرفین حاصل نمی شود. این خلاف قاعده است.

و علی نحو بر وفاق قاعده است و آن این است که مشتری بگوید: جناب بایع! من که بنا بود به شما پول بدهم، در مقابل این بود که چیزی گیرم بیاید، من هنوز چیزی گیرم نیامده است، چطور از کیسه ی من تلف بشود؟

و لذا عقلاً می گویند مشتری خودش حاضر است. پولش هم حاضر است، ولی باید شما مبیع را تحویل بدهی، اما اینکه می گویی من نمی توانم تحویل بدهم، چون سیل آن را برده، عقلاً در اینجا می گویند قاعده عدل و انصاف این است که از کیسه ی مالک (بایع) باشد نه از کیسه ی مشتری.

و به قول محقق سبزواری در کفایه الأحکام، در این صورت عقد خود بخود منفسخ می شود. چرا؟ چون بایع نمی تواند وفا به عقد کند، مشتری هم که چیزی گیرش نیامده، فلذا عقد خود بخود منفسخ می شود: «کل مبیع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»

این معنایش این نیست که بایع باید مثل یا قیمت را بدهد، بلکه عقد خود بخود از بین می رود. پس مباد خیال بشود که عقد به قوت خودش باقی است و جناب بایع مثل یا قیمت را بپردازد و ثمن را از مشتری بگیرد. این گونه نیست بلکه عقد خود بخود منفسخ می شود.

حال که این مطلب فهمیده شد، باید دانست که این مسئله سه دلیل دارد:

۱: روایات، ۲: اجماع، ۳: سیره ی عقلا.

بررسی دلیل اول

الروایه الأولى

روی عقبه بن خالد (عقبه بن خالد کیست؟ عقبه بن خالد کسی است که اقصیه رسول الله را از لسان ائمه ی اهل بیت علیهم السلام جمع کرده، یعنی تمام قضاوت های پیغمبر صلی الله علیه و آله را که از لسان امام باقر و امام صادق صادق علیهما السلام بیرون آمده، همه را جمع کرده است)

روی عقبه بن خالد عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجل اشترى متاعاً (متاع شخصی نه متاع کلی و بحث ما هم در متاع شخصی است نه متاع کلی، به عبارت دیگر مورد قاعده جایی است که متاع شخصی باشد نه کلی.) من آخر و أوجه غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه و قال: آتيك غداً إن شاء الله ، فسرق المتاع، من مال من يكون؟

قالک: «من مال صاحب المتاع الذی هو فی بیته حتی یقبض و یخرجه من بیته، فإذا أخرج من بیته فالمبتاع (مشتری) ضامن لحقه حتی یردّ ماله إلیه». الوسائل: ج ۱۲، الباب ۱۰ من أبواب الخيار، الحدیث ۱.

مادامی که مال را در اختیار مشتری قرار نداده، ضمان به گردن بایع است نه به عهده مشتری، اما همین که در اختیار مشتری قرار داد هر چند در دو قدمی دچار بلای آسمانی هم بشود، به عهده مشتری است نه بایع.

ص: ۵۵۹

بله! مادامی که در اختیار مشتری قرار نداده، اگر چنانچه تلف بشود، بایع ضامن است.

این روایت از نظر سند خوب است هر چند در سند این روایت محمد بن عبد الله بن هلال است که توثیق نشده، یعنی ممدوح است اما توثیق نشده، ولی مشایخ از این آدم نقل روایت کرده مانند محمد بن الحسین بن اَبی الخطاب از او نقل روایت کرده، محمد بن الحسین بن اَبی الخطاب از مقام بسیار بالای در روایت و فقه بر خوردار است. همچنین محمد بن اَحمد بن یحیی صاحب کتاب «النوادر» از او نقل روایت کرده، اینها دلیل بر این است که این آدم (محمد بن عبد الله بن هلال) قابل اعتماد است. البته در باره اش نیامده ثقه، یعنی از او تعریف شده، اما کلمه ی «ثقه» در باره اش نیامده، ولی کسی که این بزرگواران از او نقل روایت کنند، معلوم می شود که او آدم قابل اعتمادی است.

و لا- خفاء فی دلالة الروایه علی المقصود. إنما الکلام فی سندها و قد ورد فیہ محمد بن عبد الله بن هلال و لم یرد فیہ توثیق لکن المشایخ یروون عنه؛ نظراء: محمد بن الحسین بن اَبی الخطاب، و الحسین بن عبید، و محمد بن اَحمد بن یحیی صاحب النوادر، و غیرهم.

و أما عقبه بن خالد فهو الذی روی أفضیه النبی عن الصادق علیه السلام و هو ممدوح، و علی هذا فالسند لا بأس به.

الروایه الثانیه

النبوی الذی رواه صاحب المستدرک:

« کل مبیع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه». المستدرک: ج ۱۳، الباب ۹ من أبواب الخیار، الحدیث ۱.

ص: ۵۶۰

مضمون روایت سوم این است که از حضرت سوال می کند که : یابن رسول الله! مردی انباری دارد و در آن سی هزار طن نی بود(مراد از کلمه ی «طن» در اینجا غیر از تن خارجی است) و من از این آدم ده هزارش را خریدم، آتشی آمد و انبار را سوزاند و فقط ده هزار باقی مانده، یعنی آتش بیست هزار آن را سوزانده و فقط ده هزارش باقی مانده، آیا این ده هزار مال من است یا مال مشترک؟

حضرت می فرماید: آن بیست هزار از کیسه ی بایع است و این ده هزار مال شماست. چرا؟ چون هنوز نی ها را تحویل شما نداده و تا تحویل نداده است، هر مقداری که بسوزد از کیسه ی او سوخته نه از کیسه ی تو.

اگر همه اش سوخته معامله فسخ می شود، اما حالا- که دو تلتش سوخته و یک تلتش باقی مانده، باقی مانده مال شماست. مفهومش این است که اگر همه اش سوخته بود، از کیسه ی بایع بوده است نه از کیسه ی مشتری، مشتری نباید ثمن را به بایع بدهد.

ما رواه برید بن معاویه، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى من رجل عشرة آلاف طن قصباً في أنبار (كلمه ی «انبار» از زبان فارسی وارد زبان عربی شده است) بعضه على بعض من أجمه (مفرد آجام، یعنی بیشه) واحده و الأنبار فيه ثلاثون ألف طن ، فقال البائع: قد بعتك من هذا القصب عشرة آلاف طن ، فقال المشتري : قد قبلت و اشتریت و رضیت ، فأعطاه من ثمنه ألف درهم ، و وكل المشتري من يقبضه، فأصبحوا و قد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون ألف طن و بقي عشرة آلاف طن، فقال:

«العشره آلاف طن التي بقيت هي للمشتري، و العشرون التي احترقت من مال البائع».

الوسائل: ج ١٣، الباب ١٩ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ١.

ههه چند مال مشاع بوده، یعنی بیست هزارش مال بایع بوده و ده هزار آن مال مشتری و قاعده در مال مشاع این است که اگر تلف بشود از کیسه ی هردو طرف تلف شده، ولی در اینجا فقط از کیسه ی بایع تلف شده، این دلیل بر این است که :

« کلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»

و دلالة الروایه علی المقصود واضحه حیث إن التلف مع كون المبيع مشاعاً، حسب علی البائع لكونه قبل القبض.

الروایه الرابعه

ما رواه ابن حجاج الکرخی ، عن أبی عبد الله -فی حدیث- قال: «کل طعام اشتریته فی بیدر (محلّی که در آنجا خرمن را می کوبند، یعنی خرمن گاه) أو طسوج (ناحیه) فأتی الله علیه (بلای آسمانی آمد و او را از بین برد) فلیس للمشتري إلا رأس ماله، و من اشتری من طعام موصوف و لم یسم فیهِ قریه و لا موضعاً فعلى صاحبه أن یؤدیه».

الوسائل: ج ١٣، الباب ١٣ من أبواب السلف، الحديث ٢. و الروایه الأخریه تفصل بین العین الشخصیه و المبيع الکلی فی الذمه ، فعلى الأول لو تلفت العین تبطل المعامله بشهاده أنه يأخذ رأس ماله، و علی الثانی یجب علی البائع أن یحصل المبيع. و یسلمه إلى المشتري و إن حدث ما حدث فی مزرعته.

و هذه الروایات بأجمعها تصلح لتكون دليلاً علی القاعده ، و سیوافیک المراد من قوله: « فهو من مال بائعه». فقط در این مسئله دو نفر مخالف است، یکی مرحوم مفید و دیگری هم مرحوم سید مرتضی.

ص: ٥٦٢

وو استدلل المحقق السزوارى على القاعده بصحيحه على بن يقطين أنه سأل أبا الحسن عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه و لا يقبض الثمن؟ قال:

«الأجل بينهما ثلاثه أيام، فإن قبض بيعه و إلا لا يبيع بينهما».

ثم إنه نقل عن المفيد و المرتضى و سلار و من تبعهم إلى أن تلف المبيع من المشتري نظراً إلى ثبوت الناقل عن غير خيار. يلاحظ عليه: إن الروايه لا تدل على المطلوب، إذ ليس فيه عن التلف أثر، و إنما الكلام فى تأخير الثمن و أن المشتري لو أحر أزيد من ثلاثه فالبيع يفسخ.

وو أما ما نقله عن المفيد و تلميذيه فقد نقله عنهما فى «مفتاح الكرامه» و قال: و المخالف، المفيد و السيدان و من تبعهم فى خصوص خيار التأخير.

الثانى الإجماع

دليل دوم اجماع است، البته اجماع چندان مهم نیست، از فقهای عامه ابوحنيفه با ما موافق است، ولى مالك با ما موافق نیست، يعنى مالك مى گوید اگر قبل از قبض تلف بشود، از كيسه ی بايع نیست بلکه از كيسه ی مشتری است. حكى الإجماع على مفاد القاعده غير واحد من الأصحاب: قال العلامة فى «التذکره»: و لا خلاف عندنا فى أن الضمان على البائع قبل القبض مطلقاً، فلو تلف حينئذ، انفسخ العقد و سقط الثمن - و به قال الشافعى و أحمد فى روايه، و هو محكى عن الشعبى و ربيعه - لأنه قبض مستحق بالعقد، فإذا تعذر، انفسخ البيع، كما لو تفرقا قبل القبض فى الصرف.

و قال ابو حنيفه: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من ضمان البائع إلا العقار (زمين)».

وقال مالك: «إذا هلك المبيع قبل القبض، لا يبطل البيع، و يكون من ضمان المشتري، إلا أن يطالبه به فلا يسلمه، فيجب عليه قيمته للمشتري - و به قال أحمد و إسحاق - لقوله: «الخراج بالضمان».

اما مالك می گوید از کیسه ی بایع نیست بلکه از کیسه ی مشتری است، یعنی اگر قالی را صاعقه بسوزاند یا دزد ببرد، از کیسه ی مشتری است. چرا؟ یک روایتی را نقل می کند که حضرت فرمود:

«الخراج للضمان» یعنی درآمد مال هر کس باشد، ضمان هم مال او است، فرض کنید اگر مبیع یک درختی باشد که میوه دارد، میوه ی این درخت قبل القبض مال کیست؟ مال مشتری است، یا گوسفندی را به طرف فروخت و هنوز به قبض مشتری نرسانده، اگر شیر به پستان او آمد، شیر مال کیست؟ مال مشتری است، می گوید هر کس که درآمدش مال اوست، ضمانش هم مال او می باشد.

و نمائه للمشتري فضمانه عليه، و لآنه من ضمانه بعد القبض فكذا قبله كالميراث.

أقول: سيوافيك الكلام في الحديث النبوي، و نماء المبيع التالف، فانظر .

و قال العاملی بعد قول العلامة « و إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه»: إجماعاً كما في السرائر، و كشف الرموز، و جامع المقاصد، و الروضه، و يتناوله إجماع الغنيه بإطلاقه، كما تسمع ففي التذكرة في باب القبض: لا خلاف عندنا في أن الضمان على البائع قبل القبض مطلقاً؛ فلو تلف حينئذ انفسخ العقد و سقط الثمن.

و في كفايه أنه لا يعرف فيه خلافاً - إلى أن قال: - مضافاً إلى ما ذكره في باب الثمار بما إذا تلفت الثمرة المبتاعه فإنهم حكموا من غير خلاف و لا تأمل بأن تلفها قبل القبض من البائع .

و لعل هذه الكلمات كافيه في إثبات الاتفاق في المقام.

تعمم يحتمل أن يكون إجماعهم مستنداً إلى الروايات التي تقدمت قبل ذلك فيكون الإجماع مدركياً لا تعبدياً .

الثالث: سيره العقلاء

جرت سيره العقلاء في المقام على انفساخ العقد و ارتفاع التعهد من الطرفين،(عقلا می گویند هر چند این ملک مشتری بوده، ولی هنوز گیر مشتری نیامده، یعنی بنا نبود که مشتری مطلقاً به بائع پول بدهد، بلکه بنا بود که بائع هم مبیع را به قبض او برساند، حال که به قبض او نرسیده، مشتری هم در مقابل او هیچ تعهدی ندارد.) و ذلك لأنّ العقد و إن تمّ و المشتري و إن ملك المبيع لكن لما كان البيع مقدّمه للتسليم و الإقباض و كانت الغايه القصوى من التعهّد هو انتفاع المشتري من المبيع، فإذا امتنع ما هو المقصود الأقصى لما كان هناك أي تكليف على أحد الطرفين. أما البائع فإنّ التخلّف منه يرجع إلى سبب خارج عن مقدرته، و أما المشتري فإنّما تعهّد في مقابل تسلّم المبيع و الإنتفاع به و المفروض أنّه لم يتحقق، فإذا غلب التقدير على تدبير العباد فلا يكون لكلّ مسؤوليه أمام الآخر، و معنى ذلك فرض العقد كأن لم يكن و انفساخه من الأصل أو من حين التلف على ما سيأتي.

و فيما ذكرنا من الأدله الثلاثه غنى و كفايه.

متن درس خارج فقه حضرت آيت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

يكي از قواعد فقهيه اين است كه: «كل مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» و مراد از بائع همان مالک است نه غير مالک مانند قبيل و كيل و غير و كيل.

ص: ۵۶۵

ادله ی این قاعده را بررسی کردیم و ما گفتیم اینکه می گویند: «من مال بائعه» مراد این نیست که از کیسه ی بائع تلف می شود و بائع باید برای مشتری مثل یا قیمت تهیه کند و سپس ثمن را از او بگیرد، بلکه همگان قائلند مراد این است که عقد در اینجا منحل می شود.

همان گونه که عرض شد گاهی «قبض» جزء مملکات است و گاهی قبض جزء وفا به عقد است، و در مانحن فيه قبض جزء مملکات نیست، بلکه شرط وفای به عقد است، یعنی کار به جایی رسیده است که بائع نمی تواند به عهد و عقد خودش وفا کند. و او (بائع) فقط این مقدار تعهد کرده بود که اگر جنس باقی بود، آن را تحویل مشتری بدهد، اما تعهد نکرده بود که اگر بالای آسمانی یا زمینی از قبیل صاعقه و سیل و زلزله آمد و او را از بین برد، باز هم مبیع را به مشتری تحویل بدهد و حال که مبیع تلف شده، پس مثل یا قیمتش را بدهد.

تعهد بایع بیش از این نبوده است که اگر مبیع باقی بود، او را تحویل مشتری بدهد نه اگر در اثر صاعقه یا سیل و زلزله از بین رفت، باز هم متعهد است که مثل یا قیمتش را به مشتری بپردازد.

حال این پرسش به میان می آید که آیا این قاعده فقط مخصوص مثنی است یا شامل ثمن نیز می شود و ثمن هم همین حکم را دارد، فرض کنید عمرو قالی را در مقابل یک رأس گوسفند به زید فروخته، اتفاقاً گوسفند به وسیله ی صاعقه ی آسمانی یا سیل و یا زلزله از بین رفت و تلف شد، آیا این گوسفند از کیسه ی بایع تلف شده یا از کیسه ی مشتری؟

ص: ۵۶۶

هر چند در قاعده ی «کل مبیع» اسمی از کلمه ی ثمن برده نشده، ولی در ثمن نیز این قاعده جاری است. یعنی ولو قبض ثمن جزء مملکات نیست بلکه از باب وفا به عقد است، یعنی مشتری متعهد شده بود در صورتی که این گوسفند تلف نشود، آن را تحویل بایع بدهد، حال که مقدر این بوده بر اینکه این گوسفند تلف بشود، پس باید مشتری مثل یا قیمت را تهیه کند و به بایع بدهد و مبیع را از او تحویل بگیرد. این حرف را نمی توان زد. چرا؟ چون تعهد مشتری بیش از این نبوده که اگر ثمن از بین نرفت، آن را به بایع تحویل بدهد.

پس قاعده هر چند مبیع را شامل است، اما ملاک قاعده در هر دو هست، یعنی هم در مبیع است و هم در ثمن.

به بیان دیگر باید دید که طرفین معامله چه مقدار تعهد کرده اند و ما به مقدار تعهد شان باید از آنان بازخواست کنیم، تعهد بایع در حد وجود مبیع است نه بیشتر. همچنین تعهد مشتری در ظرف وجود ثمن است، یعنی در صورت موجود بودن ثمن، او متعهد است که آن را به عنوان عوض از مبیع به بایع بپردازد، اما وقتی تلف شد و در اثر بلای آسمانی یا زمینی از بین رفت، دیگر تعهد ندارد که مثل یا قیمتش را به بایع بدهد.

ما هو المراد من التلف

آیا تلف این است که فقط بلای آسمانی یا زمینی از قبیل صاعقه یا سیل و زلزله او را از بین ببرد یا مراد از تلف این است که قابل وفا نباشد، یعنی جناب بایع نتواند به تعهد خودش وفا کند بلا افراط و لا تفریط.. ولذا اگر سارق و دزد آن را برد، باز مشمول این قاعده است، ولو تلف نیست اما ملاک تلف در آن است؟

ص: ۵۶۷

یا مبیع به گونه ای است که باید تلف بشود، مثلاً کسی عبدش را فروخته، ولی قبل از آنکه به قبض مشتری برساند، شخصی را کشت و باید قصاص بشود، یا قبل از آنکه به قبض مشتری برساند، مرتد بشود که اتلاف و قتلش واجب است؟

دیدگاه استاد

در این گونه موارد باز هم بایع مقصر نیست تا برود مثل یا قیمتش را تهیه کند، بلکه تعهد بایع در حد وجود این مبیع بود نه اینکه اگر تلف شد، باز هم باید مثل یا قیمتش را بپردازد. فلذا چیزهای که ماوراء قدرتش است، نسبت به آنها تعهدی ندارد. پس تلف منحصر به تلف سماوی نیست.

هرچند مرحوم صاصب جواهر تلف سماوی را می گوید، ولی من فکر می کنم که نظرش بیان فرد غالب است نه اینکه تلف منحصر به تلف سماوی باشد.

پس تا کنون دو مطلب را بیان کردیم:

الف: گفتیم هم مضمن را شامل است و هم ثمن را.

ب: مراد از تلف، تلف عین نیست، بلکه مراد این است که قبض ممکن نباشد، تصورش به هر نحوی که می خواهد باشد.

لو امتنع المشتري من القبض

اگر بایع به مشتری بگوید جنسی را که از من خریدی تحویل بگیر، اما مشتری گفت که فعلاً در خدمت شما باشد و من سر فرصت آن را می برم، یعنی مشتری از قبض امتناع کرد، بایع اصرار کرد که بیا جنسی را که از من خریدی ببر، اما بایع امتناع ورزید و جنس تلف شد.

آیا در اینجا از کیسه ی بایع تلف شده یا از کیسه ی مشتری؟

ص: ۵۶۸

این خودش دو صورت دارد، یک مرتبه بایع می گوید جنس آماده است و بیا ببر، مشتری می گوید فعلا در نزد شما باشد.

یک مرتبه مشتری از گرفتن امتناع می کند، اگر امتناع از گرفتن کرد، قبض حاصل شده است. چرا؟ لأنَّ القبض عبارة عن التخلية بين المشتري و المبيع، من هم تخلیه کردم.

پس اگر مسئله این باشد که مشتری امتناع ورزد، در این صورت قبض حاصل شده است.

ولی یک مرتبه مسئله این است که مشتری امتناع نمی ورزد، بلکه سهل انگاری می کند و بایع هم به او پیشنهاد نمی کند، چون اگر بایع پیشنهاد کند و مشتری امتناع بورزد، در این صورت بایع ضامن نیست چون قبض حاصل شده است، زیرا قبض این نیست که بایع جنس را در دست مشتری قرار بدهد، بلکه قبض عبارت است از: لأنَّ القبض عبارة عن التخلية بين المشتري و المبيع. در اینجا هم تخلیه است.

پس تا کنون بحث ما در این بود که تلف نه مستند به بایع بود و نه مستند به مشتری، و نه مستند به اجنبی، بلکه مستند به عوامل خارج از اختیار بود و عوامل خارج از اختیار آن را تلف کرد مانند: صاعقه، زلزله و سیل و مانند آنها.

حال اگر تلف مستند به مشتری شد، یعنی خود مشتری گوسفند یا فرش را تلف کرد. یعنی هر چند گوسفند و فرش در اختیار و قبض بایع بود، ولی به علل و عواملی مباشرتا یا تسبیبا، مشتری سبب تلف میباید شد.

فرض دوم این است که بایع تلف کند.

اجنبی تلف کند، پس در اینجا سه بحث وجود دارد، به این معنا که متلف یا مشتری است، یا بایع و یا مشتری.

اگر متلف جناب مشتری باشد، حصل القبض، معنایش این است که قبض حاصل شده، یعنی همین که تلف کرده، معنایش این است که در اختیار و قبضش بوده که تلف کرده، مثلاً قالی را آتش زده یا گوسفند را با تیر زده، این معنایش این است که در اختیارش بوده. اما مباشرتاً و إِمَّا تَسْبِيحاً، اگر خودش کرده، خود کرده را پشیمانی نیست، قطعاً قبض است.

اما اگر بایع این کار را کرده باشد، در این صورت بایع ضامن است و این صورت تحت قاعده داخل نیست. چرا؟ چون بر خلاف تعهد رفتار کرده و لذا ضامن است و لذا اگر مبیع مثلی است، باید مثل را تهیه کند و اگر قیمی است باید قیمت را تهیه کند. آنگاه ثمن را از مشتری بگیرد.

بنابراین، در این فرض ما نمی‌توانیم بگوییم که خارج از تعهدش است بلکه داخل تحت تعهدش است، اینکه گفتیم ضامن نیست، درجایی است که دور از دایره ی تعهدش باشد، ولی در این فرض دور از دایره ی تعهدش نیست، بلکه داخل در دایره اش است.

اما اگر اجنبی آن را تلف کرد، مثلاً همسایه آن را تلف کرد و الآن هم در اختیار است. در اینجا مسئله چه حکمی دارد؟

در اینجا چهار احتمال وجود دارد تا ببینیم که کدام مطابق قاعده ی عدل و انصاف است و کدام مطابق عقل و فطرت سالم انسان است؟

احتمال اول

احتمال اول این است که اگر اجنبی تلف کرد، مشتری یکسره سراغ اجنبی می‌رود و خسارت را از او می‌گیرد و می‌گوید مثل یا قیمت را بده. چرا؟ چون ملک مرا تلف کرده، اگر او بگوید این در خانه ی بایع بود، در جوابش می‌گوید هر چند در خانه بایع بوده باشد، باز هم ملک من بود و من از او خریده بودم، ملک من بوده، منتها در مغازه ی بایع بود و تو آن را تلف کردی، پس خسارتش را بده، یعنی مثل یا قیمتش را به من بده. مثل و قیمت را از اجنبی می‌گیرد و ثمن را هم به بایع می‌پردازد.

ص: ۵۷۰

ب: احتمال دوم این است که مشتری یا رجوع به اجنبی می کند یا معامله را فسخ می کند.

پس احتمال اول این است که مشتری رجوع به اجنبی کند و مثل یا قیمت را از او بگیرد و ثمن را هم به بایع بدهد.

احتمال دوم

احتمال دوم این است که مخیر باشد بین رجوع به اجنبی چون متلف است، و بین الرجوع إلى البائع، چون بایع باید به قبض می رساند و چون به قبض مشتری نرسانده است، پس معامله را فسخ می کند و پول خودش را از بایع می گیرد.

احتمال سوم

احتمال سوم این است که بایع رجوع می کند به اجنبی و مثل یا قیمت را از اجنبی می گیرد، ولو بایع مالک نیست اما حق رجوع به اجنبی دارد، چون در مقابل این مبیع تعهد کرده نسبت به مشتری، می تواند با اینکه مالک نیست، رجوع کند به اجنبی مثل و قیمت را از او بگیرد. مشتری مخیر است یا مثل و قیمت را بگیرد و ثمن را به بایع بدهد، یا معامله را فسخ کند.

فرق احتمال سوم با احتمال اول این است که در اولی خود مشتری رجوع به اجنبی می کرد، ولی در اینجا این زحمت را بایع می کشد و رجوع می کند مثل و قیمت را می گیرد، آنگاه به مشتری می گوید: جناب مشتری!

اگر به این معامله راضی هستی، مثل و قیمت را بگیر و ثمن را بده، مشتری می گوید من علاقه به همان عین اولی داشتم، حال که او تلف شده، معامله را فسخ می کنم.

احتمال چهارم

ص: ۵۷۱

احتمال چهارم این است که اصلاً همین که اجنبی تلف کرد، عقد خود بخود منفسخ می شود.

حال باید ببینیم که در میان این احتمالات اربعه، کدام یکی موافق ذوق فقهی است؟

ظاهراً چهارمی با ذوق فقهی موافق تر است.

ما هو المراد من قوله: «من مال بائعه»؟

البته ممکن است شما بگویید که این تکرار است چون قبلاً خواندیم که مراد از اینکه «من مال بائعه» این نیست که بایع برود و از خارج مثل یا قیمت را تهیه کند، بلکه مراد این است که خود بخود عقد منفسخ می شود، بایع می رود سراغ کارش، مشتری هم می رود سراغ کارش.

ولی اینجا توضیح بیشتری می دهیم، و آن این است که از یک طرف می گوئید مبیع ملک مشتری است از طرف دیگر می گوئید که از کیسه ی بایع تلف می شود، این تناقض است، این تناقض را باید رفع کنیم، چون اگر ملک مشتری است، پس چرا از کیسه ی بایع تلف شود، و اگر از کیسه ی بایع است، پس ملک بایع است. پس این تناقض را چگونه رفع کنیم؟

علما می گویند قبل از آنکه تلف بشود، آن مآ ملک بایع می شود و آنگاه تلف در ملک بایع صورت می گیرد، به این می گویند: «ملکیت آن مآ»، قهراً تناقض رفع می شود، تناقض این بود که اگر از کیسه ی بایع است، پس ملک مشتری نیست و اگر ملک مشتری است، پس از کیسه ی بایع نیست، و حال آنکه ما فرض کردیم که این ملک مشتری است، چه کنیم که هم از کیسه ی بایع باشد و هم تناقض نباشد؟

رفع تناقض به این است که بگوییم قبل از آنکه صاعقه بیاید تقدیر می شود که آن مآ این مبیع داخل در ملک بایع می شود، آنگاه تلف در ملک بایع صورت می گیرد.

آیا در فقه اسلام نظیر این را داریم که قبل از تلف ملک کسی باشد و حین التلف ملک دیگری بشود؟

من چهار مورد را نوشته ام که و برخی از آنها در کتاب متاجر مرحوم شیخ انصاری نیز آمده است:

۱: فرض کنید کسی عبد دارد و من هم می خواهم کفاره بدهم. می گویم: فلانی! «اعتق عبدک عنی»، معنای این حرف که می گویم: «أعتق عبدک عنی» چیست؟ آیا معنایش این است که عبد شما از طرف من عتق بشود و حال آنکه: «لا عتق إلا فی الملک»؟ اگر مراد این باشد، پس این معنایش این است که شما چلو کباب بخورید تا من قوی بشوم، این نشدنی است، اگر بخواهم قوی بشوم، باید چلو کباب را خود من بخورم.

یا بگویم: فلانی! شما ورزش بکن، تا من قوی بشوم. همه می خندند که این چه حرفی است که شما می زنید.

پس معلوم می شود که معنای «أعتق عبدک عنی» این نیست که عبد خود را از طرف من آزاد کن، بلکه معنایش این است که:

قبل از آنکه عتق بکنی، آن را به من تملیک بکن، آنگاه و کالتاً از طرف من آزاد کن.

۲: تعدادی از افراد در یک کشتی نشسته اند، کشتی هم طوفانی شده، یعنی امواج دریا کشتی را از این سو به آن سو پرتاب می کند و این کشتی هم سنگین است، من به یکی از افراد کشتی (که بار زیادی دارد) می گویم: فلانی! این متاع سنگین خود را در دریا بینداز تا کشتی از غرق شدن نجات پیدا کند، او هم اموالش را در میان دریا می اندازد، در اینجا چه کسی ضامن است؟

آمر و دستور دهنده ضامن است. چرا؟ چون لازمه ی این حرفش که می گوید: «ألق متاعك فی البحر» این است که اول به من تملیک بکن، سپس به دریا بینداز، قهرا آمر و دستور دهنده ضامن می شود. ولذا می گویند یکی از اسباب ضمان امر به اتلاف است، هم اولی امر به اتلاف است که می گوید: «اعتق عبدك عنی» و هم دومی امر به اتلاف است که می گوید: «ألق متاعك فی البحر».

۳: کسی پدر و مادرش غلام است، فلذا می رود پدر و مادرش را از صاحبش می خرد، از آن طرف می خرد، باید آزاد بشوند، چون هیچ کس نمی تواند مالک پدر و مادر خود بشود، از طرفی هم داریم که: «لا اعتق إلاً فی الملك» انسان نمی تواند احد العمودین را مالک بشود. «عمودین» یعنی پدر و مادر.

پس از یک طرف نمی تواند انسان مالک عمودین بشود، از آن طرف هم «لا اعتق إلاً فی الملك»، پس چه کار کنیم؟

می گوئیم جمع بین این دوتا این است که بگوئیم من یک آن پدر و مادر را مالک می شوم. آنگاه آنها آزاد می شوند، این یک آن و یک لحظه مالک شدن، توهین به پدر و مادر نیست، چون این ملکیت مقدمه ی آزادی آنها می شود.

۴: «شخص» پدر کسی را کشته، دیه مال چه کسی است؟ دیه مال ورثه است، ورثه چطور مالک می شوند؟

از آن طرف مالک باید حی باشد و حال آنکه این آدم میت است، می گویند، این دیه آن ما ملک میت می شود، آنگاه از میت منتقل به ورثه می شود.

پس اگر فقه را مطالعه کنیم، ما ملکیت تقدیری داریم، منتها گاهی سببش امر است مانند اولی و دومی، و گاهی سببش جمع بین الأدله است، یعنی اگر بخواهیم بین ادله جمع کنیم، ناچاریم که ملکیت تقدیری قائل بشویم.

اینجا هم سبب جمع بین الأدله است، یعنی از یک طرف قالی ملک مشتری است، از آن طرف هم می خواهد از کیسه ی من برود. ناچاریم بگوییم ملکیت آن ما قبل از تلف برای بایع حاصل می شود، آنگاه از ملک بایع تلف می شود.

حکم النماء بعد العقد و قبل التلف

حال اگر گوسفندی را که بایع فروخته، قبل از قبض، یعنی در این چند روزی که پیش بایع بود شیر داشته و شیر را پنیر یا ماست کرده یا فروخته. بر حسب اتفاق صاعقه ای آمد و این غنم را از بین برد، این پنیر و شیرها مال کیست، آیا مال مشتری است یا مال بایع است؟

گروهی می گویند مال مشتری است. چرا؟ لأنّ الفرع تابع للأصل، وقتی که غنم مال مشتری است، پس شیر و پنیر هم مال مشتری است، ماست آن نیز مال مشتری است. اگر بچه به دنیا آورده است، او نیز مال مشتری می باشد. چرا؟ لأنّ فرع تابع للأصل.

من در این مسئله یک چیزی در ذهنم است و آن این است که این از قبیل اکل مال به باطل است، چون مشتری چیزی به بایع نداده، پولش را هم که پس می گیرد، حال اگر ماست، پنیر و بچه و سایر نمائات را هم بگیرد، این اکل مال به باطل است و از نظر عرفی چندان خوب جلوه نمی کند، یعنی عرف مشتری را بد می دانند که هم پول خود را بگیرد و هم بزه را با سایر نمائات از قبیل ماست و پنیر را هم با خودش ببرد، این اکل مال به باطل است و جمع بین عوض و معوض می باشد، از این رو ناچاریم که مسئله را از جای دیگر حل کنیم و آن اینکه:

هل الفسخ من حين العقد أو من حين التلف؟

اگر بگوئیم انفساخ من حين التلف است، البته نماء مال مشتری است.

اما اگر بگوئیم انفساخ من حين التلف نیست بلکه من حين العقد است، عقلا می گویند این عقد كأن لم یکن است، یعنی مثل اینکه اصلا نبوده، عقلا می گویند انفساخ من حين العقد است، یعنی مقدر نبوده که این کار بشود، فلذا می گویند: جناب مشتری! بیا پول خود را بگیر و دنبال کارت برو.

نظریه ی استاد

من معتقدم که غالبا عقلا در اینجا انفساخ را از حين عقد می دانند نه من حين العقد، می گویند معلوم می شود کاشف است نه ناقل، کشف می کند که از اول این عقد پایه و اساس صحیح نداشته و لذا نماء مال بایع است نه مال مشتری.

پس در اینجا دو نظر را مطرح کردیم:

الف: نماء مال مشتری است. چرا؟ لأن الفرع تابع للأصل، حال که غنم مال مشتری است، نمائش نیز مال مشتری می باشد.

ما به این نظر اشکال کردیم و گفتیم از نظر عرف این مطلب بد نماست، عرف این را فطرتا نمی پذیرند، و قوانین اسلام مطابق فطرت است، می گویند عدل انصاف نیست در حالی که مشتری به بایع چیزی نداده، در عین حال همه چیز را ببرد، فلذا این با قاعده عدل و انصاف سازگار نیست.

ب: نظر دوم این است که انفساخ من حين العقد است، پس نماء نیز مال بایع است و ظاهرا قول دوم صحیح به نظر می رسد که بگوئیم انفساخ من حين العقد است.

شمول القاعدة لسائر العقود المعاوضیه

ص: ۵۷۶

حال اگر این قضیه در اجاره رخ داد، آیا این قاعده اجاره را هم شامل است یا نه؟

مثلا کسی خانه یا اسب یا ماشین خود را به دیگری اجاره می دهد، خانه در اثر بعضی از حوادث خراب می شود یا ماشین و اسب را دزد به سرقت می برد.

همان قاعده در اینجا نیز جای می شود، هر چند قاعده کلّ مبیع است، ولی ملاک این است که باید حد و حدود تعهد طرف را دید، یعنی طرف که ماشین را به اجاره دیگری داده بود که یک روزه یا دو روزه در فلان شهر برود و بیاید، این تعهد در صورتی بود که ماشینی باشد، اما اگر ماشین را دزد برد، دیگر طرف تعهد نکرده بود که برود یک ماشین دیگر از بازار بخرد و در اختیار طرف مقابلش بگذارد، پس هر چند قاعده هر چند در تلف مبیع وارد شده، اما در تلف عین مستأجره نیز جاری است، یعنی ملاکا آنجا را هم می گیرد، علاوه بر اجاره، سایر عقود را نیز می گیرد.

به بیان دیگر اگر لفظ قاعده را در نظر بگیریم، غیر از بیع سایر عقود را شامل نیست، اما اگر روایات قاعده و ملاک قاعده را در نظر بگیریم، خصوصا اگر سیره عقلا را در نظر بگیریم، عقلا می گویند این آدم درست است که فلان واحد را به شما اجاره داده ولی متاسفانه آن واحد را آتش گرفته از بین برده، دیگر بنده خدا تعهدش در همین حدود بوده نه اینکه برود یک واحد دیگر مثل آن را بخرد و به شما اجاره بدهد.

شمول القاعده علی تلف البعض

اگر کسی دو عبدش را به دیگری فروخت و یکی از آنها مرد، یا دو اسب را به کسی فروخته بود، یکی از آنها مرد یا خانه را فروخته بود، ی شمال آن را آتش گرفت، چون خانه های قدیم شمالی و جنوبی داشتند، تابستان در یک طرف زندگی می کردند، زمستان هم در طرف دیگر. فرض کنید شمالش را آتش گرفت، آیا مشمول این قاعده است یا نه؟

ص: ۵۷۷

من در اینجا قائل به تفصیل هستم، اگر واقعا آن غرض امکان بهره داری باشد هر چند به صورت تنصیفی، مانع ندارد، فرض کنید که جناب «زید» سی تن گندم را به عمرو فروخت، متاسفانه ده تنش را آتش گرفت و از بین رفت، بیست تن دیگرش باقی است، ممکن است که مشتری (عمرو) بگوید که من همان بیست تا را قبول دارم، ده تا را فسخ می کنم.

چرا؟ چون قابل تبعیض و تنصیف است.

اما اگر به گونه ای باشد که قابل استفاده نیست، فرض کنید که زید یک جفت نعلین کربلا به عمرو فروخته بود، چون سابقا کربلا- نعلین خوبی داشت، دزد آمد و یک لنگه اش را برد. لنگه ی دیگر به درد نمی خورد و لذا باید حساب کنیم که بهره برداری ولو به صورت نسبی ممکن است یا نه؟ اگر ممکن است، معامله صحیح است، منتها مشتری خیار تبعض در صفقه را دارد، یعنی اگر دلش خواست قبول می کند و اگر دلش نخواست قبول نمی کند، مثلا در گندم می تواند قبول کند و خیار هم داشته باشد، اما در نعلین که یکی از آنها را برده اند، یک لنگش به درد نمی خورد.

شمول القاعدة للوصف المفقود

حال اگر مبیع و جنس فروخته شده قبل از قبض اوصافش از بین رفت، مثلا- گلابی نطنز را فروخته بودم، ولی قبل از آنکه به قبض مشتری برسد، سرما آمد و تمام آنها را سیاه کرد، یا انگور را فروخته بودم، قبل از آنکه به قبض مشتری برسانم، دچار آفت سرما خوردگی شد که قابل بقاء نیست. اگر مبیع قبل از قبض صفاتش رفت، حکمش چیست؟

اگر امکان استفاده هست، معامله سر جای خودش محفوظ است و استفاده کند، اما اگر استفاده ممکن نباشد، عینش هم باقی باشد، به درد نمی خورد، یعنی انگور سرما زده و گلابی سرما زده به درد نمی خورد. فلذا این بستگی دارد به اینکه آن غرض قابل تحصیل است یا قابل تحصیل نیست. چون مسائل معاملات مسائل تعبدی نیست که انسان دنبال وحی الهی بگردد، فلذا انسان باید این گونه مسائل را در ضوء قواعد فقهیه و حکم عقلا و قاعده عدل و انصاف حل کند.

إبراء المشتري عن ضمان المبيع

بحث دیگر این است که آیا مشتری می تواند بایع را ابراء کند و بگوید: جناب بایع! من این گوسفند را از تو می خرم حتی اگر قبل از قبض سیل آن را ببرد یا صاعقه آن را از بین ببرد؟

اگر حق مشتری باشد، می تواند ابراء کند، چون حق قابل اسقاط است، اما حکم الهی قابل اسقاط نیست، مثلا مرد نمی تواند بگوید که طلاق در دست زن باشد، چرا؟ چون اینکه طلاق در دست مرد باشد، حق مرد نیست بلکه حکم الهی است. اما اگر حق باشد، زن می گوید حضانت و نگهداری دختر حق من است، من این حق را به پدرش واگذار می کنم، و او این حق حضانت را به عهده بگیرد.

در مانحن فیه نیز اگر ابراء مشتری قبل القبض، حق مشتری باشد، او (مشتری) می تواند اسقاط کند و قابل اسقاط است. اما اگر حکم الهی باشد، حکم الهی با اسقاط کسی، اسقاط نمی شود. صغرا را خود شما مطالعه کنید که آیا حق مشتری است یا حکم الهی.

ص: ۵۷۹

Your browser does not support the audio tag

القاعده الثانيه

التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له

همان گونه که قبلا بیان شد، ما دو قاعده داریم، یک قاعده این است که: «كل مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» این قاعده را بحث کردیم و بحثش به پایان رسید.

۱: كلمات العلماء في القاعده

یک قاعده ی دیگر هم داریم که فقها از آن بنام: «التلف في زمان الخيار فهو من لا خيار له» یاد کرده اند، اگر چیزی در زمان خيار تلف شد، این تلف از طرف کسی است که معامله از طرف او لازم است، اما کسی که معامله از طرف او جایز است، از او چیزی کم نمی شود، «التلف في زمان الخيار ممن لا- خيار له» این قاعده را به این گستردگی در کلام فقها می بینیم، هم در کلام مرحوم محقق است و هم در کلام علامه حلی است و هم در کلام مفتاح الکرامه.

واقعا این دو تا را دو قاعده ی جدا از هم تلقی می کنند، آن یک قاعده است و این هم یک قاعده ی دیگر می باشد.

مرحوم محقق صریحا می فرماید اگر چیزی بعد القبض تلف شد، چنانچه مشتری خيار داشته باشد، از بايع حساب می شود، اگر بايع خيار داشته باشد، از مشتری حساب می شود، این کلمه را محقق دارد، علامه نیز در تحریر و قواعد دارد، مرحوم سید جواد هم در مفتاح الکرامه دارد.

کأنه شرع مقدس یک قاعده دومی دارد که اگر در یک معامله ای مبيع بعد القبض دچار تلف شد، خواه تلفش به عيب داخلی باشد یا به عيب سماوی، گاهی بیمار است و گاهی بلای آسمانی است.

ص: ۵۸۰

خلاصه اگر معامله از طرف بايع قطعی است و مشتری ذو الخيار است، در این صورت بايع ضامن است، اما اگر معامله از طرف مشتری قطعی است و بايع ذو الخيار می باشد، جناب مشتری ضامن است، آنکس که معامله از طرف او قطعی است، او ضامن است، اما آنکس که ذو الخيار است، او ضمانی ندارد سواء أكان المبيع حیوانا أو غیر حیوان، سواء أكان الخيار خيار حیوان أو خيار شرط.. طرفین با هم جعل خيار کرده اند، و سواء أكان العيب من عامل داخلی أو سماوی.

دوتا قاعده است، یک قاعده مال قبل القبض است، این قاعده هم مال بعد القبض است، حال که مال بعد القبض است، شرطش این است که ذو الخيار ضامن نیست، بلکه «من لا- خيار له» ضامن است، سواء أكان المبيع حیوانا أو غیر حیوان، سواء أكان الخيار خيار حیوان أو خيار شرط.. طرفین با هم جعل خيار کرده اند، و سواء أكان العيب أو التلف من عامل داخلی أو سماوی.

قانون کلی این است که بعد القبض اگر تلفی آمد، ذو الخیار بریء است، «من لا خیار له» ضامن می باشد.

عبارت مرحوم محقق

قال المحقق: «إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه و إن تلف بعد قبضه و بعد إنقضاء الخیار فهو من مال المشتري». این دو تا خارج از بحث ماست، چون بحث ما در زمان خیار است، پس این دو جمله به بحث ما ربطی ندارد.

جمله ی اول: «إن تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه»

جمله ی دوم: «و إن تلف بعد قبضه و بعد إنقضاء الخیار فهو من مال المشتري». این دو جمله از محل بحث ما خارج است.

ص: ۵۸۱

جمله ی سوم: «و إن كان (بعد القبض) فی زمان الخيار من غیر تفريط و كان الخيار للبائع فالتلف من المشتري، و إن كان الخيار للمشتري فالتلف من البائع». شرائع الإسلام: ۲۳۲-۲۴.

پس مرحوم محقق در این عبارت خودش به سه قاعده اشاره کرده است:

۱: إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه.

۲: و إن تلف بعد قبضه و بعد انقضاء الخيار فهو من مال المشتري.

۳: و إن كان فی زمان الخيار من غیر تفريط و كان الخيار للبائع فالتلف من المشتري، و ان كان الخيار للمشتري فالتلف من البائع.

عبارت علامه

و قال العلامة فی «القواعد»: «و إن تلف بعد قبضه و انقضاء الخيار فهو من مال المشتري، و إن كان فی مدّه الخيار من غیر تفريط، فمن المشتري، إن كان الخيار للبائع أو لهما أو لأجنبي، و إن كان للمشتري خاصّه فمن البائع». قواعد الأحكام: ۲۶۹. فی أحكام الخيار.

فرقی که عبارت محقق با عبارت علامه دارد این است که مرحوم علامه جمله ی: «أو لهما أو لأجنبي» را اضافه کرده است.

عبارت علامه در تحریر

«إذا تلف المبيع فی زمن الخيار قبل القبض إنفسخ البيع و كان من ضمان البائع، و إن كان بعد القبض و الخيار للبائع فالتلف من المشتري و إن كان للمشتري فالتلف من البائع، و لو كان مشتركاً فالتلف من المشتري فالتلف من المشتري».

تحریر الأحكام: ۲/۲۹۶.

نظریه ی سید حرّ عاملی

مرحوم سید عاملی نیز همین عبارت را دارد. پس معلوم شد که فقهای بزرگ ما معتقدند اگر تلف بعد القبض باشد، اگر بعد الخيار است، مسلماً مال مشتری است، اما اگر در زمان خيار است، در این صورت باید بینیم که ذو الخيار چه کسی است و «من لا خيار له» چه کسی می باشد.

ص: ۵۸۲

اگر ذو الخیار مشتری است، بایع ضامن است و اگر ذو الخیار بایع است، مشتری ضامن می باشد، این قاعده را به صورت کلی گفته اند.

۲: هل كون التلف مّمن لا خيار له، موافق للقاعده؟

آیا این قاعده که: «التلف في زمن الخيار مّمن لا خيار له» موافق قاعده است یا خلاف قاعده است؟

مرحوم میرزا صادق تبریزی که از مراجع بزرگ آذربایجان بود، ایشان در کتابی بنام: «الفوائد» معتقدند که اصلاً ما چنین قاعده ای به این گستردگی نداریم، یعنی این قاعده ای که محقق در شرائع، علامه در قواعد الأحکام و تحریر الأحکام می گویند، ما اصلاً یک چنین قاعده ای نداریم، این قاعده از فروع قاعده ی اولی است، قاعده ی اولی این بود که: «کلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».

(ممکن است کسی بگوید که چطور می تواند این قاعده از فروع قاعده ی اولی باشد و حال آنکه قاعده ی اولی قبل القبض بود و این قاعده مال بعد القبض است. این اشکال را داشته باشید، بعداً آن را حل خواهیم کرد).

ایشان می فرماید ما اصلاً یک چنین قاعده ای نداریم، بلکه این مربوط است به قاعده ی اولی که: «کلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو مال من مال بائعه»، غایه ما فی الباب مال حیوان است، خیارش هم خیار حیوان است، یعنی هم مربوط است به جایی که مبيع حیوان باشد و هم خیارش خیار حیوان باشد. در آن سه روز اگر این حیوان بمیرد، «فهو مّمن لا خيار له» که بایع باشد.

آنگاه کسی به ایشان اشکال می کند و می گوید: آقا!

آن قاعده مال قبل القبض است، این قاعده مال بعد القبض است، یعنی حیوان را تحویل داده و در این سه روز مرد.

ایشان در جواب می گویند: این قبض یک قبض ناقص است. چرا؟ چون بایع متکفل شده بود که حیوان سالم را تحویل بدهد، ولی این آدم حیوان سالم را تحویل نداده است. چطور حیوان سالم را تحویل نداده است؟ به دلیل اینکه این حیوان در این سه روز «مات بمرض داخلی»، به مرض داخلی مرده است، بنابراین، این قبض کلا-قبض است، یعنی حکم کلا-قبض را دارد. شرع مقدس که می فرماید: «صاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيام».

مثلاً اگر مبیع از قبیل فرس باشد، انسان از همان روز اول می فهمد که عیب دارد یا عیب ندارد، اما حیوان عیش مخفی است و انسان به این زدوی متوجه او نمی شود، همین که در ظرف سه روز مرد، آنهم نه به وسیله ی آفت آسمانی بلکه به عیب داخلی، این دلیل بر این است که این عیب از همان روز اول در این حیوان بوده است و این قبضش کلاقبض است، می گویند: آیا نمی بینید که فقها با «وصف» معامله ی جزء را می کنند، یعنی همان گونه اگر مبیع یکی از اجزایش کم باشد، مشتری اختیار دارد که ارش بگیرد یا معامله را فسخ کند، همچنین است اگر فاقد صفات هم باشد مثلاً مریض باشد، این حکم اجزاء را دارد ولذا مختار است بین الأرش و الفسخ.

پس معلوم می شود که «الوصف كحکم الجزء» بایع که حیوان بیماری را تحویل مشتری داده است، کأنه قبض کامل نشده بلکه قبض ناقص شده است، مثلاً اگر به جای صد من، نود من را بدهد، چطور ناقص است و قبض کامل نیست، هکذا تحویل حیوان بیمار به جای حیوان سالم، این قبض، قبض کاملی نیست. این قاعده برگشتش به قاعده ی اول است، منتها با این تصور که بعد القبض، حکم قبل القبض را دارد.

بنابراین، قاعده در جایی است که مبیع حیوان باشد، خیارش هم خیار حیوان باشد، فوتش هم فوت داخلی باشد، در یک چنین جای می گویند: «مَمَّنْ لَا خِيَارَ لَهُ»، یعنی من البائع. یعنی این دو تعبیر یک مطلب را می رسانند، چه بگوییم: «مَمَّنْ لَا خِيَارَ لَهُ» و چه بگوییم: «من بائعه». چون «من لا خيار له» همان بایع است نه کس دیگر.

پس این یک قاعده ی مستقلی نیست بلکه همان قاعده ی اول است، منتها به شرط اینکه دقت کنیم که قبض اینجا کلا قبض است. چرا؟ «لأنَّ الأوصاف بمنزلة الأجزاء»، یعنی همان گونه اگر اجزاء را ناقص بدهیم، قبضش کامل نیست، صفات را هم اگر صفات ناقصی باشد، باز هم قبضش کلا قبض است.

اینکه می گویند: «التلف في زمن الخيار»، الف و لام کلمه ی «التلف» عوض از مضاف إليه است. تلف الحيوان في زمن الخيار (در مدت سه روز) مَمَّنْ لَا خِيَارَ لَهُ، یعنی من البائع.

اگر مطلب از همین قرار باشد، این بر می گردد به همان قاعده ی اولی نه اینکه خودش یک قاعده ی مستقل باشد، تا حرف محقق در شرائع و علامه در قواعد و تحریر درست بشود.

دلیل براینکه ما یک چنین قاعده ی نداریم، روایات است، یعنی روایاتی که در این زمینه وارد شده اند، می رسانند که این مربوط به جایی است که مبیع حیوان باشد، خیارش هم خیار حیوان باشد، مرگش هم در سه روز باشد، سبب مرگش عامل داخلی باشد، قبضش کلا قبض باشد. اگر فرمایش این مرجع بزرگ (میرزا صادق تبریزی) درست باشد، معلوم می شود که در طول زمان، این قاعده مورد دقت قرار نگرفته است.

کلام مرحوم بجنوردی

مرحوم بجنوردی یک کلامی دارد و خودش هم می گوید این کلام من در واقع یکنوع استحسان است، ایشان این قاعده را در یک مظان کمی وسیع تر مطرح می کند و می گوید مشتری و بایع ذو الخیار باشد، مبیع فرق نمی کند که حیوان باشد یا غیر حیوان. علت اینکه جناب بایع ضامن است، چون مشتری که ذو الخیار است، هنوز دو دل است، نه مشتری مالک مبیع شده و نه بایع مالک ثمن، یعنی از آنجا که دو دل است فلذا در ظاهر مالک است، اما در واقع مالک نیست، یعنی ثمن را تملیک بایع نکرده است، ولو در ظاهر تملیک کرده، اما چون ذو الخیار است، تملیک نکرده است، حال که تملیک نکرده است، اگر آفتی آمد و از بین برد، قهراً باید ضامن ثمن من باشد. چرا؟ چون امانتی بود از من در دست او، حتماً باید ثمن بنده را بدهد.

البته می گوید این یکنوع استحسان است، نکته اش هم این است که مبنای ما با شیخ طوسی فرق دارد، شیخ طوسی می فرماید مادامی که دوران خیار نگذشته است، بایع ضامن ثمن می شود، اما بقیه ی فقها می گویند: بایع مالک ثمن می شود هر چند ایام خیار نگذشته باشد.

در شرح لمعه در کتاب بیع و در مبحث خیارات از شیخ طوسی این نظریه را نقل کرده است که شیخ گفته است: ما دامی که ایام خیار نگذرد، مالکیت و ملکیت درست نمی شود، اما همه ی فقها می گویند که مرور زمان شرط مالکیت نیست، بلکه طرف مالک می شود، منتها ملکیت متزلزله.

بنابراین، خودش هم قبول ندارد و لذا می گوید این یکنوع استحسان است، یعنی می خواهد موافق قاعده بکند، ولی از این راه، یعنی اولاً قائل است بر اینکه توسعه دارد، به این معنا که مبیع اعم است از حیوان و غیر حیوان، خیار هم اعم است از خیار حیوان و خیار غیر حیوان، فقط جانب مشتری را گرفته و فرموده اگر مشتری ذو الخیار شد. ثمن از کسیه ی بایع تلف می شود. چرا؟ چون هنوز ملکیت حاصل نشده، یعنی دو دل است و چون ملکیت حاصل نشده است، مال مشتری در دست بایع تلف شده، پس حتماً باید آن را به مشتری بدهد.

البته این یک حرف خلاف قاعده می باشد و موافق است با نظریه مرحوم شیخ طوسی نه با نظریه ی سایر فقها.

حال باید سراغ روایات برویم و ببینیم آیا روایات همین را می گویند که ایشان (مرحوم میرز صادق تبریزی) گفته است یا روایات چیز دیگر را می گویند.

۳:دراسه الروایات الوارده.

الف: محمد بن یعقوب، عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن غیر واحد من الأصحاب، عن أبان عثمان، عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله بصری قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام: عن رجل اشتری أمه بشرط (خیار) من رجل یوماً أو یومین، (معلوم می شود که مشتری جاهل به مسئله بوده، چون اگر عالم به مسئله بود، نیاز به شرط کردن نداشت و بدون شرط سه روز حق خیار داشت، این نشان می دهد که جاهل به مسئله بوده و لذا یک روز یا دو روز را برای خودش جعل خیار کرده است) فماتت عنده و قد قطع الثمن، علی من یکون الضمان (کنیزه در نزد مشتری مرد) و قد قطع الثمن (و حال آنکه پول را داده) علی من یکون الضمان؟! فقال: لیس علی الذی اشتری (مشتری) ضمان حتی یمضی شرطه»

الوسائل: ج ۱۸، الباب من أبواب الخیار، الحدیث ۱.

مراد از این شرط، همان خیار است و در روایات ما گاهی شرط به معنای خیار استعمال شده است، «حتی یمضی شرطه»

آیا مراد همان یک روز و دو روز است یا مراد همان شرط شرعی است که صاحب الحیوان له الخیار ثلاثه آیام؟ هر دو احتمال وجود دارد، ولی بعید است که حضرت شرط او (مشتری) را اراده کند، چون شرط او لغو است.

ص: ۵۸۷

مادامی که این خیار تمام نشود، ضمان بر بایع است. آقایان از این روایت، این قاعده ی کلی را استفاده کرده اند که: «التلف فی زمن الخیار مَمَّن لا خیار له» خواه تلف حیوان باشد یا غیر حیوان، خواه خیار، خیار حیوان باشد یا خیار غیر حیوان. خواه عامل تلف، داخلی باشد یا عامل خارجی، قهراً قاعده در هر دو طرف است. یعنی اگر بایع ذو الخیار است، مشتری ضامن است، اگر مشتری ذو الخیار است، بایع ضامن است و حال آنکه دایره ی روایت خیلی کوچک است، اولاً مبیع حیوان است، خیارش هم خیار حیوان است، سبب مرگ هم داخلی است.

چرا حضرت می فرماید: تلف «علی من لا خیار له» است که همان بایع باشد؟

مرحوم میرزا صادق تبریزی توجیه کرده که این نوع قبض کلا- قبض است. چون بنا بود که بایع یک مبیع سالمی را تحویل مشتری بدهد و حال آنکه مبیع سالمی را تحویل نداده، چون مبیع سالمی را تحویل نداده است، این قبضش کلا قبض است و لذا بر می گردد به قاعده ی اول. قاعده ی اول این بود که:

«کل مبیع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».

ب: عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، و أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب (حسن بن محبوب است که در ۱۵۰ متولد شده و د ۲۲۴ از دنیا رفته است) عن عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يشتري دابة أو العبد و يشترط إلى يوم أو يومين (باز معلوم می شود که مشتری جاهل به مسئله بوده و الا شرط نمی کرد) فيموت العبد أو الدابة أو يحدث فيه حدث، على من ضمان ذلك (چه کسی ضامن این دابه یا عبد است)؟ فقال: «على البائع حتى ينقضي الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري» الوسائل: ج ۱۸، الباب من أبواب الخیار، الحدیث ۲.

معلوم می شود که در حدیث اول هم مراد از «شرط» شرط شرعی است نه شرطی که مشتری برای خودش گذاشته است.

آقایان از این روایات انتزاع قاعده کلی کرده اند، یعنی خواه مبیع حیوان باشد یا غیر حیوان، خواه خیار از قبیل خیار حیوان باشد یا خیار شرط، خواه ذو الخیار بایع باشد یا مشتری، و حال آنکه این دو روایاتی که ما خواندیم، یک دایره ی محدودی را می گیرد، یعنی مبیع باید حیوان باشد، شرط هم باید خیار حیوان باشد، ذو الخیار هم باید مشتری باشد، غایه ما فی الباب، چیزی که مرحوم میرزا صادق تبریزی دقت کرده این است که گفته این «بعد القبض»، حکم قبل القبض را دارد. فقط این را تحقیق کرده. بقیه اش طبق روایات است و این هم نظرش است، فلیست هذه القاعدة قاعدة جدیده، بلکه هی من فروع قاعدة الأولى، منتها به شرط اینکه بدانیم بعد القبض در اینجا حکم قبل القبض را دارد، چون جناب بایع تعهد کرده بود که مبیع صحیح تحویل مشتری بدهد و حال آنکه مبیع مریض را تحویل ایشان داده است. پس این یک قاعده ی مستقلی نیست بلکه همان قاعده ی اولی است. منتها با این دقت که قبضش کلا قبض است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در باره ی این بود که: «التلف فی زمن الخیار ممّن لا خیار له».

آیا واقعاً یک چنین قاعده ای به این گستردگی داریم که شیخ و ابن ادریس و امثالش مدعی هستند، همین مقداری که معامله از یک طرف لازم است، و از طرف دیگر معامله جایز است، مبیع اگر بعد القبض تلف شد، جرم «من لا خیار له» این است که باید ضامن باشد، یعنی چون او «ممّن لا خیار له» است و معامله از طرف او لازم، و از طرف دیگر جایز است، جریمه اش این است که باید ضامن این تلف هم باشد خواه مبیع حیوان باشد یا غیر حیوان، خیار هم خیار شرط باشد یا خیار حیوان و مجلس، تلف هم یا به عیب داخلی باشد یا به عیب سماوی. یعنی همین که طرف «ممّن لا خیار له» است، باید جرم این تلف را هم بکشد؟

ص: ۵۸۹

این قاعده با این گستردگی هر گز با قواعد سازگار نیست.

بله! اگر معصوم علیه السلام این حرف را بزند، در این صورت ما عقل خود را تخطئه می کنیم و کلام معصوم علیه السلام را می گیریم.

ولی بحث در این است که آیا معصوم علیه السلام یک چنین چیزی را فرموده یا نه؟

اشکال به معصوم علیه السلام نیست، اشکال به این قاعده است که آیا این قاعده (منهای اینکه دلیل شرعی داشته باشد) قابل قبول است یا نه؟ یعنی همین که یک طرف ذو الخیار است و طرف دیگر «ممّن لا-خیار له» می باشد، باید جریمه اش را بدهد، از طرف او تلف بشود و مبلغی را که گرفته است باید دو باره بر گرداند من غیر فرق بین اینکه مبیع حیوان باشد یا غیر

حیوان، شرط خیار حیوان باشد یا خیار مجلس و خیار شرط، تلف هم سماوی باشد یا «لعیب داخلی» بمیرد. حتی می توانیم چهارمی را اضافه کنیم، یعنی اگر مشتری «ممن لا خیار له» است و بایع ذو الخیار می باشد، مثلاً تاخیر ثمن شد، البته تاخیر ثمن تا سه روز اشکال ندارد، اما اگر بیش از سه روز تاخیر کرد، در اینجا بایع ذو الخیار است، مبیع هم در دست مشتری تلف شد (و فرض هم این است که مبیع حیوان است) جریمه اش بر مشتری است. چرا؟ به جهت اینکه بایع ذو الخیار است و مشتری «ممن لا خیار له» است و لو حیوان هم باشد. یک چنین قاعده ای به این گستردگی دلیل می خواهد.

تا کنون ما دو روایت را خواندیم:

۱: روایت عبد الله بن عبدالرحمن است از فقهای بصره است، عبد الرحمن از شاگردان امام صادق علیه السلام است نه فرزند حضرت.

ص: ۵۹۰

۲: روایت عبد الله بن سنان، ما این دو روایت بار دیگر می خوانیم.

ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى أمه بشرط من رجل يوماً أو يومين، فمات عنده (عند المشتري) و قد قطع الثمن، على من يكون الضمان؟ فقال: فليس على الذي اشترى ضمان حتى يمضي شرطه» مراد از شرط در این حدیث، همان سه روز است.

صحيحه عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل يشتري الدابة أو العبد و يشترط إلى يوم أو يومين» باز در اینجا مشتری جاهل به مسئله بوده و لذا خيار يك روز و دو روز را شرط کرده است) فيموت العبد أو الدابة أو يحدث فيه حدث، على من ضمان ذلك؟ فقال: «على البائع حتى ينقضي الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري و إن كان بينهما شرط أيام معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع».

در جلسه ی قبل گفتیم، جایگاه این دو روایت خیلی تنگ است، چون مبيع حيوان است، مرگش هم به وسیله ی عیب داخلی می باشد، حضرت در آنجا می گوید: ضرر بر عهده ی بايع است.

ولی ما گفتیم می شود این را تحت قاعده ی اول آورد که می گفت: «كل مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».

بگوئیم این ولو ظاهراً بعد القبض است، اما باطناً قبل القبض است، چطور باطناً قبل القبض است؟

چون بنا بود که بايع دابه یا عبد صحيح را تحویل مشتری بدهد، از اینکه این دابه یا عبد در این سه روز مرده، معلوم می شود که يك بیماری مزمنی داشته و مخفی بوده که مشتری نمی دانسته است، فلذا این قبض كلا قبض است، پس در اینجا ضمان يك چیز جدیدی نیست بلکه از شاخه های قاعده ی اولی است که: «كل مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه». تازه اگر گفتیم تحت قاعده ی اولی داخل نیست (هر چند ما گفتیم داخل است) این قاعده فقط مال حيوان است، باید بگوئیم: «تلف الحيوان في زمن الخيار ممن لا خيار له» نه اینکه يك قاعده ی بزرگی درست کنیم که به عقل هم نمی گنجد.

آنگاه مرحوم شیخ می خواهد قاعده را یک مقداری توسعه بدهد، یعنی مشتری را می خواهد توسعه بدهد و بگوید مشتری می خواهد خیارش حیوان باشد یا خیار شرط باشد. مثلاً مشتری قالی را خریده و ده روز هم حق خیار دارد، ولی این قالی در مدت این ده روز، به آفت سماوی از بین رفت، یا خیارش از قبیل خیار مجلس است، مثلاً یک طرف خیار مجلسش را ساقط کرده، ولی دیگری ساقط نکرده است، اگر در خیار مجلس تلف شد، «فهو مَمَّن لا-خیار له». مرحوم شیخ یک چنین وسعت نسبی قائل شده است، یعنی مبیع و شرط را اعم می گیرد، عیب را هم اعم می گیرد. ایشان (شیخ انصاری) می خواهد این را از جمله ی «حتی ینقضی الشرط ثلاثه آیام و یصیر المبیع للمشتری» که در روایت عبد الله سنان آمده استفاده کند. چطور استفاده می کند؟

می گوید کلمه ی «حتی» در اینجا برای غایت نیست بلکه برای علیت است، گاهی کلمه ی «حتی» در علت به کار می رود و می گوید مراد از «حتی» حتای علیت است، کأَنَّهُ حضرت می فرماید: علی البائع. چرا؟ لعله وجود الشرط آیام و یصیر المبیع للمشتری، علت چیه؟ علت این است که این آدم دارای شرط ثلاثه آیام است، فلذا مادامی که «مبیع» مال مشتری نشده است، تلف از کیسه ی بایع است، پس معلوم می شود که میزان این است که مشتری ذو الخیار بشود، حال می خواهد خیارش حیوان باشد یا خیار شرط، یا تلف از قبیل تلف سماوی باشد یا به وسیله عیب داخلی، ایشان کلمه ی «حتی» را برای علیت می گیرد نه برای غایت، کأَنَّهُ تمام الموضوع للضمان این است که آن طرف «مَمَّن لا-خیار له» است و این طرف ذو الخیار می باشد. مادامی که من ذو الخیار هستم و ملکیت من متزلزل می باشد، من ضامن چیزی نیستم.

اما آنکس که ملکیتش تام است، آن ضامن همه چیز است.

عبارت شیخ انصاری

فإن قلت: إنَّ قوله: «حتَّى ينقضی الشرط و یصیر المیع للمشتری» مفید للعلیه، و علی کون ذلك یكون معنی الحدیث أنَّ کلَّ من لم یستقر علیه المال (کسی که ملکیتش پا در هواست) لکونه ذاخیار، و یقدر أن یسلب ملکیته عن نفسه فتلف ماله علی غیره، أی بالتلف تنفسخ المعامله، و یدخل التالف قبل التلف آنا ما فی ملک من لا خیار له (أی البائع) ثم یتلف من ماله. و علی هذا فلا- فرق بین الخیار الثابت للبائع أو المشتری، و لا بین خیار الحيوان و الشرط (هم بایع را می گیرد و هم مشتری را، فرض کنید بایع فرش و قالی را به تحویل مشتری رسانده، ولی مشتری هنوز پول و ثمن را نداده است، سه روز که گذشت بایع ذی الخیار است، فرش هم در دست مشتری تلف شد، از کیسه ی بایع نیست بلکه از کیسه ی مشتری است. چرا؟ چون بایع ذو الخیار است، مشتری هم لا- خیار له می باشد)، و لا- بین خیار الحيوان و الشرط و غیرهما من خیار المجلس و خیار تخلف الشروط الضمّنیه» منه الطالب: ۲/۱۷۷.

بنابراین، مرحوم شیخ می خواهد از جمله ای که در صحیح ابن سنان است، استفاده عموم کند.

اشکال استاد بر کلام شیخ انصاری

هر چند شیخ مرد بزرگی است، ولی در اینجا ظاهراً فرمایش ایشان درست نیست، یعنی کلمه ی «حتّی» برای علیت نیست بلکه برای غایت می باشد و حتای علیت خیلی کم داریم و برخی می گویند که ما موردی را پیدا نکردیم که کلمه ی «حتّی» برای علیت به کار رفته باشد.

ص: ۵۹۳

کلمه ی «حتی» در این حدیث نیز برای غایت است و می خواهد بگوید که مشتری ضامن نیست مگر اینکه سه روز سپری شود، هر گاه سه روز سپری شد، ضمانش مال مشتری است نه مال بایع.

علاوه براین، در روایت عبد الله بن سنان مورد حیوان است و مرگش هم دلیل بر این است که بیماری از نوع بیماری داخلی بوده.

بنابراین، این فرمایش شیخ که کلمه ی «حتی» را برای علیت بگیریم نه برای غایت و این همه توسعه قائل بشویم، بسیار کار غیر صحیحی است، و لی مرحوم شیخ توسعه داده است.

و بذلك يظهر أن استظهار عموم الروايه لخيار الشرط غير صحيح و إن تلقاه الشيخ الأعظم كونه مورد إجماع إذ قال:

«إنّ الخيار إذا كان للمشتري فقط من جهة الحيوان فلا إشكال و لا خلاف في كون المبيع في ضمان البائع».

و كذلك الخيار الثابت له (للمشتري) من جهة الشرط (فرض کنید که ما ده روز شرط خیار کردیم، چه قالی بخیریم و چه حیوان، اگر ده روز جعل خیار کردیم و در این ده روز هم فوت کرد، باید مال بایع باشد) بلا خلاف فی ذلك، لقوله فی ذیل صحیحہ ابن سنان :

«و إن كان بينهما شرط أياماً معدودة (این منحصر به خیار حیوان نیست بلکه خیار شرط را نیز می گیرد، فرض کنید مشتری قالی یا حیوان خریده و یک ماه شرط خیار گذاشته است، اگر در بین این یک ماه تلف شد، از کیسه ی بایع تلف شده نه از کیسه ی مشتری، مشتری را از خیار حیوان توسعه داده به خیار شرط . چرا؟ می گوید: عبارت حضرت این است که:

«و إن كان بينهما شرط أيام معدوده»، شرط مطلق است.

جواب از استدلال شیخ انصاری

جواب استدلال شیخ این است که: جناب شیخ!

از کجا معلوم است که مراد از این شرط خیار حیوان نیست، بلکه مراد از این شرط خیار حیوان است. چطور؟ به قرینه ی «ایام معدوده»، چون در صحیحہ آمده است که: سألت أبا عبد الله عن الرجل يشتري الدابة أو العبد و يشترط إلى يوم أو يومين فيموت العبد أو الدابة أو يحدث فيه حدث، على من ضمان ذلك؟ فقال: «على البائع حتى ينقضى الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري و إن كان بينهما شرط أيام معدوده (این تاکید است برای جمله ی قبلی) فهلک فی ید المشتري قبل أن يمضي الشرط (یعنی قبل أن يمضي أيام معدوده، یعنی خیار حیوان، معلوم نیست که این جمله ی مستقلی باشد) فهو من مال البائع» فهلک فی ید المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال بائعه».

ولو كان للمشتري فقط خيار المجلس دون البائع فظاهر قوله: «حتى ينقضى شرطه و يصير المبيع للمشتري كذلك بناء على أن المناط انقضاء الشرط الذي تقدم أنه يطلق على خيار المجلس في الأخبار. (یعنی در روایات بر خیار مجلس، خیار شرط نیز می گویند)

بل ظاهره (تا کنون می خواست مشتری را درست کند، ولی الآن می خواهد بایع را هم ضمیمه کند، به این معنا که اگر بایع ذو الخیار است و مشتری لا خیار له می باشد، در این فرض اگر حیوان تلف بشود، این بر عهده مشتری است نه بر عهده ی بایع، کی بایع ذو الخیار است؟ در صورت تأخیر ثمن) أن المناط فی رفع ضمان البائع صیوره المبيع للمشتري و اختصاصه به بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه و على هذا تشمل الروایه عامه الخيارات و إلى هذا المناط ينظر تعليل هذا الحكم فی «السرائر» حيث قال:

ص: ۵۹۵

فكّل من كان له خيار، فالمتاع يهلك من مال من ليس له خيار، لأنّه قد استقر عليه العقد و الذي له الخيار ما استقر عليه العقد و
لزم، فإن كان الخيار للباع دون المشتري و كان المتاع قد قبضه المشتري و هلك في يده، كان هلاكه من مال المشتري دون
البايع، لأنّ العقد مستقر على المشتري لازم له» المتاجر: ١٧٦/٦، الطبعه الحديثه (چاپ جدید)

اشكال استاد بر كلام شيخ انصاری

ما نسبت به كلام شيخ دو نظر داریم، یکی همان بود که قبلا بیان کردیم و آن این بود که ایشان کلمه ی «حتّی» را برای علیت
می گرفت و می فرمود تمام الموضوع انقضاء الخيار است، آنکس که خيار دارد، او فکرش آسوده است، آنکس که معامله از
طرف او ثابت است، او فکرش آسوده نیست، میزان را انقضاء الخيار و عدم الإنقضاء الخيار می دانست و کلمه ی «حتّی» را
برای علیت می گرفت.

ما در جواب گفتیم که اینکه حتّی برای علیت باشد یا اصلا نداریم یا اگر داریم خیلی کم و نادر است، بلکه حدیث می خواهد
همان مورد را بگوید، یعنی حال که مشتری این حیوان را خریده، مادامی که خيار دارد، تو ضامن نیستی بلکه او ضامن است،
نه اینکه این جمله به معنای افاده علت باشد تا یک چنین قاعده وسیع و گسترده ای را استفاده کنیم.

اشكال دوم

اشكال دیگری ما بر مرحوم شيخ بر آن جمله ی اخیر است که گفت: «و إن كان بينهما شرط أیام معدوده»، ایشان این را یک
جمله ی مستقله گرفته است و بعید نیست که این جمله تاکید ما سبق باشد. احتمالش هم برای ما کافی است.

ص: ٥٩٦

به بیان دیگر از آنجا که این قاعده، خودش خلاف قاعده است، یعنی یک چنین قاعده ای به این گستردگی خلاف قاعده است، نمی شود او را با یک جمله ی دو پهلو (که ممکن است موکد باشد و ممکن است تاسیس،) درست کرد.

یلاحظ علیه اولاً: أنّ مقتضى الجمود على ما فى صدر الرواية (این اشکال ناظر به روایت این سنان است نه به روایت عبد الرحمن، اولاً- اگر بنا باشد که ما جمود کنیم، صدر روایت کلمه ی شرط را در خیار حیوان به کار برده، ذیلش هم می شود خیار حیوان، در صدرش شرط خیار حیوان است، ذیلش هم خیار حیوان است) چون روایت می گوید: سألت أبا عبد الله عن الرجل يشتري الدابة أو العبد و يشترط إلى يوم أو يومين فيموت العبد أو الدابة أو يحدث فيه حدث، على من ضمان ذلك؟ فقال: «على البائع حتى ينقضى الشرط ثلاثة أيام و يصير المبيع للمشتري و إن كان بينهما شرط أيام معدودة. فهلك فى يد المشتري قبل أن يمضى الشرط (یعنی قبل آن يمضى أيام معدودة، یعنی خیار حیوان، معلوم نیست که این جمله ی مستقلى باشد) فهو من مال البائع»

صدر روایت شرط را در خیار حیوان به کار برده، جمله ی بعدی که می گوید: «و إن كان بينهما» این اطلاقی است محفوف به قرینه، یعنی قبلاً شرط را در خیار حیوان به کار برده، فلذا نمی شود که این شرط را مطلق بگیریم و بگوییم اعم است از خیار حیوان، خیار مجلس و خیار شرط.

اولاً: مقتضى الجمود على ما فى صدر الرواية هو حمل الشرط على أحد اليومين (اليوم أو اليومين) اللذين جعل المشتري الخيار لنفسه فيهما لا الحمل على خيار المجلس (حتى نباید حمل کنیم بر خیار حیوان، اگر جمود کنیم باید بگوییم که مراد حضرت از این شرط، همان یک روز و دو روزی است که آن آدم جاهلانیه برای خودش قرار داده) لا- الحمل على خيار المجلس، و مجرد استعمال الشرط فى خيار المجلس نادر لا- يكون دليلاً- على حمل الرواية عليه، بل المراد من الشرط هو خيار الحيوان بشهادة تحديده بثلاثة أيام.

و ثانياً: أنّ ما في ذيل الروايه - أعنى: قوله: «و إن كان بينهما شرط أياماً معدوده» - فالظاهر منه أيضاً هو الأيام الثلاثة في بيع الحيوان خصوصاً أنّ كون المبيع هو الحيوان و تصرّحه بثلاثة أيام في صدر الروايه يمنع عن انعقاد الإطلاق لذيل الروايه، أعنى: قوله: «و إن كان بينهما شرط أياماً معدوده»

نمی توانیم بگوییم که شرط اعم از خيار مجلس، حیوان و خيار شرط است، چون قبلاً کلمه ی «شرط» را در خيار حیوان به کار برده، آقایان می گویند اگر مطلق محفوف «بما يصلح للقرنيه» شد، آن «ما يصلح للقرنيه» مانع از آن می شود که اطلاق منعقد بشود.

اما حرفی که مرحوم سرائر زد، حرف ایشان ادعای بدون دلیل است، چون ایشان هیچ دلیلی بر ادعایش اقامه نکرد، ولی مرحوم شیخ انصاری حد اقل برای مدعای خودش دلیل اقامه کرد و گفت: کلمه ی «حتّی» در اینجا برای علیت است، و باز گفت که جمله ی «و إن كان بينهما شرط أياماً ثلاثه» اطلاق دارد، اما ابن ادریس در سرائر کمترین دلیل هم بر مدعای خودش اقامه نکرد.

پس معلوم شد که ما نتوانستیم از این دو روایت، استفاده اطلاق کنیم. هر چند من ادعا نمی کنم که کلام من صریح روایات است، ولی ظاهر از روایت عبد الله بن سنان همان خيار شرط است و می گوید: «أیام معدوده» که همان سه روز باشد. قبلاً شرط را در خيار حیوان به کار برده فلذا ذیل اطلاق ندارد.

۳: ما رواه عبد الله بن زید بن علی بن الحسين، عن أبيه، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: فی رجل اشتری عبداً بشرط ثلاثه أيام (معلوم می شود که در زمان جاهلیت نیز صاحب الحيوان خيار داشته است) فمات العبد فی الشرط، قال: «يستحلف بالله ما رضيه، ثم هو برىء من الضمان» الوسائل: ج ۱۲، الباب ۵ من أبواب الخيار، الحديث ۴.

مشتری را پای قسم می کشاند که من به این معامله راضی نشدم، یعنی خیارم را ساقط نکردم. این روایت دلیل بر توسعه نیست، چون «مبیع» حیوان است، خیار هم خیار حیوان است، بعد القبض می باشد و تلف هم به علت داخلیه است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

۴: ما رواه الحسن بن علی بن رباط، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن حدث بالحيوان قبل ثلاثة أيام فهو من مال البائع» الوسائل: ج ۱۲، الباب ۵ من أبواب الخيار، الحدث ۵.

همه ی این چهار روایت را که ما خواندیم، محلش حیوان است و خیارش هم خیار حیوان است، تلف هم مال بایع است.

بنابراین، ما از این چهار روایت نمی توانیم توسعه پیدا کنیم، مگر اینکه به دو استدلال مرحوم شیخ بچسیم، چون ایشان در جلسه ی قبل خواست از صحیحه ی عبد الله بن سنان عموم را استفاده کند، یعنی مرحوم شیخ می خواهد از این دو فقره عموم را استفاده کند، آن دو فقره عبارت است: «علی البائع حتّی ینقضی الشرط ثلاثة أيام» ایشان حتّی را برای تعلیل گرفت نه برای غایت، فقره ی دوم عبارت است از: «و إن کان بینهما شرط أيام ثلاثة».

تصور نشود که این دو روایت است، بلکه یک روایت است، منتها مرحوم صاحب وسائل تقطیع کرده، یعنی اولی را در باب پنجم آورده، ذیل را در باب هشتم آورده است و حال آنکه هر دو یک روایت هستند نه دو روایت.

علی ایّ حال مرحوم شیخ به این دو جمله چسبیده است، یکی جمله ی «حتّی ینقضی»، دومی هم جمله ی «و إن کان بینهما شرط» یعنی کلمه ی «شرط» اطلاق دارد، یعنی هم خیار شرط را می گیرد و هم خیا مجلس و خیار حیوان را.

ص: ۵۹۹

ولی ما هر دو استدلال ایشان را رد کردیم و گفتیم کلمه ی «حتّی» برای غایت است نه برای تعلیل.

دومی هم که می گوید: «و إن کان بینهما شرط» مرادش همان شرط ثلاثة أيام است، یا لا اقل روایت مجمل است و با این اجمال نمی توان به اطلاق تمسک کرد، چون قانون کلی این است که اگر مطلق محفوف «بما یصلح للقربیه» شد، ما نمی توانیم تمسک به اطلاق کنیم، در ما نحن فیه نیز جمله ی «و إن کان بینهما شرط» اطلاق دارد، اما صدر حدیث، صلاحیت قرینیت را دارد که مراد از این «شرط» همان خیار حیوان باشد، فلذا مجرد اینکه در یک روایتی به خیار مجلس هم شرط اطلاق شده، دلیل نمی شود که این روایت هم اعم باشد.

پس مرحوم شیخ انصاری با دو فقره ی صحیحه عبد الله بن سنان برای مدعای خودش استدلال کرده است، یک فقره اش عبارت است از: «حتّی ینقضی». فقره ی دیگرش عبارت است از: «و إن کان بینهما شرط أيام ثلاثة».

ما از هر دو استدلال ایشان جواب دادیم و نسبت به اولی عرض کردیم که کلمه ی «حتّی» برای تعلیل نیست، بلکه برای غایت

می باشد.

نسبت به دومی گفتیم که هر چند کلمه ی «شرط» در ظاهر اطلاق دارد، اما چون صدر حدیث «یصلح للقرینیه»، فلذا این اطلاق حجت نیست.

در اینجا دو روایت دیگر داریم که به آنها نیز استدلال شده است:

۵: ما رواه إسحاق بن عمار قال: حدّثنی من سمع أبا عبد الله عليه السلام و سأله رجل و أنا عنده، فقال: «رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فجاء إلى أخيه فقال: أبيعك داری هذه و تكون لك أحبّ إليّ من أن تكون لغيرك، علی أن تشرط لی إن أنا جئتک بثمانها إلى سنه أن تردّ علیّ (داری)؟»

ص: ۶۰۰

فقال: «لا بأس بهذا، إن جاء بثمانها إلى سنة ردها عليه».

قلت: فإن كانت فيها غلّه كثيره فأخذ الغلّه، لمن تكون الغلّه؟

کلمه ی «غلّه» در لغت عرب به معنای درآمد و سود است، درآمد و سودش مال چه کسی است؟

فقال: «الغلّه للمشتري، ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله» الوسائل: ج ۱۲، الباب ۵ من أبواب الخيار، الحديث ۱.

چون اگر خانه در این مدت از بین می رفت و دچار آتش سوزی می شد، از کیسه ی او بود. پس درآمد نیز مال اوست. یعنی حضرت نمی گوید چون بایع ذو الخيار، و مشتری «ممن لا خيار له» است، فالتلف في زمن الخيار ممن لا خيار له، یعنی مشتری، حضرت روی این جهت تکیه نمی کند، بلکه تکیه اش روی این ی است که: «ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله».

پس هم استدلال شیخ روشن شد و هم جوابش.

مضمون حدیث

شخصی از امام صادق سؤال می کند که: یابن رسول الله! مردی خانه ای داشت و به آن خیلی علاقمند بود، ولی از طرفی هم احتیاج به پول داشت، فلذا به یکی از نزدیکترین دوستانش گفت من دلم می خواهد که این خانه را شما بخری نه بیگانه. منتها به این شرط به شما می فروشم که اگر سر سال پول شما دادم، خانه را به من بده؟

حضرت فرمود: اشکالی ندارد، به این نوع معامله می گویند: «بیع الشرط».

آنگاه به حضرت عرض می کند که این خانه در این یکسال برای خودش درآمد داشته است، آیا درآمدش مال مشتری است یا مال بایع؟

حضرت می فرماید: درآمد مال مشتری است.

ص: ۶۰۱

چرا؟ حضرت استدلال می کند و می فرماید: اگر این خانه در این مدت دچار آتش سوزی می شد و از بین می رفت، از چه کسی تلف شده بود؟ از مشتری، یعنی از کیسه ی مشتری تلف شده بود. حال که اگر خانه می سوخت از کیسه ی مشتری سوخته بود، پس درآمدش هم مال مشتری است.

مرحوم شیخ می فرماید: این روایت دلیل بر این است که: «التلف فی زمن الخيار مَمَّن لا- خيار له»، در اینجا «من لا- خيار له» مشتری است، بایع ذو الخيار است،

«التلف فی زمن الخيار مَمَّن لا خيار له» که مشتری باشد.

بایع به مشتری می گوید من به این شرط خانه را به تو می فروشم که اگر سر سال پول شما را دادم، خانه را تحویل من بدهی. حضرت می فرماید: اگر در این مدت خانه را آتش می گرفت و می سوخت، از کیسه ی مشتری سوخته بود، پس درآمدش هم مال اوست.

مرحوم شیخ در اینجا استفاده می کند و می فرماید: معلوم می شود اینکه این خانه از کیسه ی مشتری می رود، چون مشتری «لا خيار» است و بایع ذو الخيار می باشد، فالتلف مَمَّن لا خيار له» است یعنی مشتری.

یلاحظ علیه

این حدیث مطلب دیگری را می خواهد بیان کند و آن این است که اهل سنت یک قاعده ای را از رسول خدا نقل کرده اند بدون اینکه آن را خوب بفهمند و آن قاعده این است: «الخراج بالضمان» یعنی هر کس ضامن است، درآمد نیز مال او می باشد.

ما نیز این قاعده را قبول داریم، منتها در یک حد معین که همان ضمان شرعی و صحیح باشد، مانند همین مورد، مشتری که در اینجا ضامن خانه است، درآمدش نیز مال او می باشد، حضرت می خواهد او را بیان کند، یعنی اگر این خانه خراب بشود، مشتری ضامن است، پس درآمدش نیز مال او است.

ص: ۶۰۲

به بیان بهتر! حضرت نمی خواهد بفرماید که چون مشتری «لا خیار» است و بایع ذو الخیار، پس تلف هم بر «لا خیار له» است. یعنی حضرت تاکیدش بر مسئله ی «لا- خیار له» و ذو الخیار نیست، بلکه تاکید حضرت روی این است که «الخراج بالضمان»، یعنی چون مشتری ضامن این خانه است، پس درآمدش نیز مال او می باشد نه مال بایع. خواه بایع خیار داشته باشد یا خیار نداشته باشد، زیرا تاکید حضرت بر جنبه ی خیار و لا- خیار نیست، بلکه تاکید حضرت بر این است که چون مشتری ضامن این خانه است پس درآمدش هم مال او می باشد.

۶: و ما رواه معاویه بن میسره قال: سمعت أبا الجارود يسأل أبا عبد الله عن رجل باع داراً له من رجل، و كان بينه و بين الرجل الذي اشترى منه الدار حاصر

(حاصر به معنای مانع و تنگی است، در کلمه ی «حاصر» دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه ممکن است به معنای کاتب و شاهد باشد، چون آدمی که کاتب و شاهد است، شاهد و کاتب مانع از آن است که اینها به همدیگر زور بگویند و تخلف کنند، و کان بینهما حاصر، ای کان بینهما شاهد. چرا؟ به شاهد می گوئیم: حاصر؟ چون شاهد مانع از آن است که طرفین به همدیگر زور بگویند. در بعضی از نسخه های تهذیب دارد و کان بینهما حاضر، «حاضر» به معنای محضر است، کلمه ی «محضر» در زبان فارسی به اطاق تشکیلات می گویند، اما در لغت عرب محضر به آن نوشته می گویند، و کان بینهما محضر، محضر به آن نوشته می گویند که به مقامات تسلیم می کردند، در اینجا هم بگوئیم حاضر به معنای محضر است، یعنی نوشته ای بینهما است، پس حاصر یا به معنای شاهد است، یا طبق بعضی از نسخه ها ضبط این کلمه حاضر است که به معنای محضر و نوشته است) فشرط إنك إن أتيتني بمالي ما بين ثلاث سنين فالدار دارك (در حدیث قبلی بایع شرط می کرد، ولی در اینجا مشتری شرط می کند)، فأتاه بماله (سر وقت پولش را آورد)، قال: «هو ماله».

قال له أبو الجارود: فَإِنَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ قَدْ أَصَابَ فِي ذَلِكَ الْمَالِ فِي ثَلَاثِ سَنِينَ (يعنى اين آدم با اين مال كاسبى كرده، يعنى آنكس كه خانه را فروخته، با پول مشترى كاسبى كرده) قال: «هو ماله» و قال أبو عبد الله عليه السلام: «أرايت لو أَنَّ الدار احترقت من مال من كانت؟ تكون الدار دار المشتري».

مرحوم شيخ با اين حديث هم استدلال مى كند و مى فرمايد: ببينيد امام عليه السلام مى فرمايد:

اگر مى سوخت از كيسه ي مشترى بود، پس معلوم مى شود كه ميزان اين است كه مشترى بشود: «لا- خيار له» و بايع بشود: «ذو الخيار».

الجواب الجواب، يعنى همان جوابى كه قبلاً داديم، در اينجا نيز همان جواب را مى دهيم و مى گوييم حضرت روى «خيار» يا «لا- خيار» تكيه نمى كند. بلكه روى اين تكيه مى كند كه هر كس غرامت به گردن اوست، در آمد و سود نيز مال او مى باشد. يعنى «الخارج بالضمان».

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده الشيخ الأعظم حيث قال: «و من هنا يعلم أنه يمكن بناءً على فهم هذا المناط، طرد (سرايت حكم) الحكم فى كل خيار، فتثبت القاعده المعروفة: من «أن التلف فى زمان الخيار ممن لا- خيار له» من غير فرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثمن، كما يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب، بل نسبه جماعه إلى إطلاق الأصحاب» المتاجر: ٦/١٧٦.

و أقصى ما يمكن أن يقال: إنه لو تمت القاعده فى غير خيار الحيوان فإنما يتم فى شرط الخيار إذا كان المبيع حيواناً وتلف بعد الثلاثه، لأجل ذيل صحيحه عبد الله بن سنان يقول: «و إن كان بينهما شرط أيام معدوده» لأن التلف فى ثلاثه من مال البائع للنصوص المتضافره و لا حاجه فى كون التلف من مال البائع فيها للشرط و إنما الحاجه لها بعد انقضاء الثلاثه.

ما این مقدار تنزل کردیم که خیار را اعم دانستیم از خیار شرط و خیار حیوان، به خاطر ذیل صحیحہ ی عبد الله بن سنان.

حال می خواهیم یک حرف تازه ای بزنیم و آن اینکه بهترین دلیل بر اینکه این روایات خیار عیب و خیار تدلیس را نمی گیرد. چرا؟

چون این روایات ناظر به جایی است که معامله از اول متزلزل بوده، یعنی طرف از اول جعل خیار کرده است و حال آنکه خیار عیب و خیار تدلیس، هنگام علم به عیب حادث می شوند، هنگام علم به تدلیس حادث می شود نه قبل از علم به عیب و تدلیس.

پس مجموع شش روایتی که خواندیم، در جایی است که اول معامله متزلزل باشد، بقیه ی خیارات (یعنی غیر از خیار حیوان و خیار شرط) معامله لازم است، «عند العلم بالعیب و التدلیس» خیار حادث می شود.

و مما يدل علی أن القاعدة لا تشمل خيار الغبن و العیب و تخلف الشرط و تدلیس المشتري و تبعض الصفقة، أن المتبادر من قوله: «و يصير المبيع للمشتري» هو المتزلزل من أول الأمر، و لا- يشمل المتزلزل المسبوق بالزوم بأن يكون المبيع فی ضمان المشتري بعد القبض ثم يرجع - بعد عروض التزلزل - إلى ضمان البائع.

اللهم إلاً إذا قيل بوجود الخيار من أول الأمر و ظهوره بظهور سببه و هو الغبن و العیب. (ولی تا حال کسی این را نگفته است).

إن قلت: ممکن است بگوئیم جناب مشتری که ذو الخيار است، به ظاهر مالک شده، ولی واقعاً در معامله ی خیاری، مبیع همیشه در ملک صاحبش است، به ظاهر خیال می کنیم که مشتری خریده، اما در واقع در تمام خیارات، مبیع از ملک بایع بیرن نیامده و در ملک مشتری وارد نشده، حال که چنین است، پس وقتی تلف شد، باید تلف از آن بایع باشد. چرا؟ چون در واقع بایع مالک است نه مشتری. یعنی مسئله را توسعه بدهیم لکل الخيارات، خيار شرط، خيار حیوان، خيار عیب و خيار تدلیس، و بگوئیم در تمام خیارات، آنکس که ذو الخيار است، اصلاً مالک نیست. بلکه مالک «من لیس له الخيار» است، البته در ظاهر می گوئیم ما خریدیم، ولی فی علم الله این آدم مالک نشده، حال که مالک نشده، یتلف من ملک المالك.

قلت: این حرفی که شما می زنید، تالی فاسدش جمع بین عوض و معوض است، پس جناب بایع هم ثمن را مالک شده و هم مثنی و مبیع از ملکش بیرون نیامده، این از قبیل جمع بین العوض و المعوض است.

یعنی نمی شود گفت که در زمان خیار، مثنی و مبیع از ملک بایع خارج نشده و هنوز بایع مالک مبیع است و اگر تلف شد، در حقیقت از ملک بایع تلف شده و دیگر فرق نمی کند که خیارش خیار حیوان باشد یا خیار شرط یا سایر خیارات. این حرف را نمی شود زد، چون معنایش این است که جناب بایع «جمع بین العوض و المعوض»، یعنی ثمن را مالک شده و هنوز هم مبیع را مالک است.

پس ما کمی از خود نرمش نشان دادیم، آنهم بخاطر ذیل صحیحی که عبد الله بن سنان که گفت: «و إن كان بينهما شرط» حد اکثرش این است که بگوییم حیوان، اعم است از اینکه خیار حیوان باشد یا خیار شرط، اما بقیه را نمی توانیم بگوییم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

عصاره ی بحث گذشته

این روایات شش گانه ای که ما داریم، (غیر از دو روایت اخیر که ارتباطی به بحث ما نداشت) موضوع در آنها حیوان است و مراد از شرط نیز همان شرط خیار حیوان می باشد.

بنابراین؛ اگر حیوان بعد القبض در مدت این سه روز تلف شد، از مال بایع تلف شده (فهو من مال بائعه)، منتها در روایت کلمه ی «أو يحدث فيه حدث» آمده بود، از این رو می گوییم فرق نمی کند خواه این بیماری ریشه در قبل داشته باشد یا در مدت همان سه روز حادثه ی آسمانی یا زلزله و امثالش آن را تلف کند.

ص: ۶۰۶

دیدگاه مرحوم آیه الله میرزا صادق تبریزی

مرحوم آیه الله میرزا صادق تبریزی می خواست بگوید که همه ی اینها از قبیل قبل القبض است، چون بیماری قبلاً بوده ولی مشتری نمی دانسته.

اما اگر فرمایش ایشان (مرحوم میرزا صادق) را قبول نکنیم و بگوییم جمله ی «أو يحدث فيه حدث» را نیز داریم، فلذا فرق نمی کند تلف او (مبیع) مربوط به بیماری قبل باشد تا بشود قبل القبض، یا در اثر حادثه ی جدید آسمانی یا زمینی از قبیل صاعقه و زلزله تلف بشود.

در هر صورت قدر متیقن از این شش روایت (البته غیر از دو روایت اخیر که ارتباطی به خیار و لا خیار ندارد) این است که مبیع حیوان باشد و خیارش نیز خیار حیوان باشد.

بالفرض اگر کمی هم تنزل کنیم و مقداری توسعه بدهیم، فقط این مقدار می توانیم بگوییم که مبیع حتماً باید حیوان باشد، اما خیارش فرق نمی کند که خیار حیوان باشد یا خیار شرط (یعنی شرط الخیار).

فرض کنید «شخص» اسبی را از جناب زید خریده و ده روز هم برای خودش جعل خیار کرده، حد اکثر می توانیم این مقدار را بگوییم. از کجا می توانیم این حرف را بزنیم؟

متأسفانه مرحوم شیخ حرّ عاملی صحیحه ی عبد الله بن سنان را همانند گوشت قربانی ی کرده، یعنی بخشی را در باب پنجم آورده و بخش دیگر را در باب هشتم. مگر به ذیل روایت بچسبیم که می گوید:

«و إن كان بينهما شرط أيام معدوده» یعنی بگوییم أيام معدوده، غیر از خیار حیوان است، اگر اسب، گاو یا شتری را خریده و برای خودش به مدت ده روز جعل خیار کرده است، اگر در مدت این ده روز تلف بشود، از مال بایع تلف شده (فهو من مال بائعه) فقط همین مقدار را می توانیم بگوییم، دیگر فرق نمی کند که خیارش خیار حیوان باشد یا شرط الخیار.

پس ما دو درجه پایین تر آمدیم و در واقع مقداری از حرف خود تنزل کردیم، اولاً: لازم نیست که بیماری ریشه در قبل القبض داشته باشد، چون جمله ی «أو يحدث فيه حدث» داریم.

ثانياً: حد اکثر اینکه خیار را توسعه دادیم و گفتیم خیار اعم است از اینکه خیار حیوان باشد یا خیار شرط. زیرا عبارت حدیث این است: «وإن كان بينهما شرط أيام معدوده»، البته با تنزل از حرف اولی خود، این توسعه را قائلیم، هر چند باز هم احتمال می دهیم که مراد از «إن كان بينهما شرط أيام معدوده» همان خیار حیوان باشد که سه روز است، ولی چون کلمه ی «معدوده» را داریم فلذا می گوییم ممکن است که اعم از خیار حیوان و شرط الخیار باشد.

نظریه ی حضرت امام قدس سرّه

نظریه ی مرحوم امام نیز همان است که ما گفتیم، یعنی ایشان هم بیش از این قائل به توسعه نیست، یعنی حتماً باید مبیع حیوان باشد، اما خیارش فرق نمی کند که خیار حیوان باشد یا اعم از خیار حیوان و شرط الخیار.

اما اینکه خیار المجلس، خیار العیب و خیار الغبن را هم بگیرد، دلیل بر این توسعه نداریم، خصوصاً که این قاعده خودش علی خلاف القاعده است، یعنی اگر شرع مقدس این را نمی فرمود، مردم یک چنین چیزی را قائل نبودند. یعنی حال که مبیع را از تحویل گرفته و بعد از قبض تلف شده، به من (بایع) ربطی ندارد.

بله! گر ثابت کند که این «مبیع» بیماری قبلی داشته و در اثر همان بیماری قبلی تلف شده، عقلاً می پذیرند.

اما اگر بیماری قبلی نداشته است بلکه در اثر صاعقه یا زلزله تلف شده و مرده، عقلاً می گویند این ربطی به بایع ندارد، منتها چون شرع مقدس این مقدار را گفته فلذا ما نیز به همین اندازه قائل به توسعه می شویم. یعنی می گوییم شرط الخیار را هم شامل است ولو ده روز باشد، این مسئله هر چند عقلاً نیست ولی چون شرع فرموده، از این رو ما عقل خود را تخطئه می کنیم و شرع را می گیریم.

بنابراین، چون این قاعده، خودش بر خلاف قاعده است فلذا يقتصر على محل النص، از محل نصّ تجاوز نمی کنیم.

فذلکة

فذلکة (به فتح فاء و سکون ذال و فتح لام) به معنای خلاصه است

إنّ الفقيه إذا تجرد عمّا ذكره الأصحاب حول هذه القاعدة و أمعن النظر في دليلها يدعن بأنّه لا سعه للقاعده و أنّ موردها تلف الحيوان - بعد قبض البائع للمشتري - في الأيام ثلاثه. و أقصى ما يمكن أن يقال: شمولها لشرط الخيار بعد ثلاثه أيام إذا تلف فيها. چرا؟ لقوله في صحيحه ابن سنان: «و إن كان بينهما شرط أيام معدوده» مگر به همین جمله بچسبیم و بگوییم مراد از این شرط، اعم از خيار حيوان و شرط الخيار است.

و لا- يعم غير هذين الموردين ، و ان ما استدل به على سعه الحكم إشعار لا- يمكن الاعتماد عليه ، لكون الحكم على خلاف القاعدة.

و من حسن الحظّ (خوشبختانه) أن سيدنا الأستاذ ممن ذهب إلى اختصاص هذا الحكم على خلاف القاعدة.

و ن حسن الحظ أن سيدنا الأستاذ ممن ذهب إلى اختصاص ها الحكم بخيار الحيوان، و الشرط (شرط الخيار) إذا كان مورد الشرط بيع الحيوان.

عبارت حضرت مرحوم امام

قال: «و الإنصاف أن التعدي عن مورد الروايه (صحيحه ابن سنان) إلى غيره، غير وجيه، فالحاق خيار المجلس به في غير محله، و مجرد إطلاق الشرط عليه (اینکه به خيار مجلس هم خيار الشرط می گویند)، لا يوجب التعدي، بعدما كان المراد «بالشرط» في الروايات هو خيار الحيوان.

بل في التعدي إلى خيار الشرط (شرط الخيار) في غير الحيوان أيضاً كلام بعد ما كانت الروايات مختصه بالحيوان.

ص: ۶۰۹

و لم یکن له مستند إلا ذیل صحیحہ ابن سنان علی روایہ «التهدیب» و هو قوله: «حتى ینقضی الشرط ثلاثه آیام، و یصیر المبیع للمشتري، شرط له البائع أم لم یشرط».

قال: «و إن کان بینهما شر آیاماً معدوده»

(بگوئیم مبیع حیوان باشد، اما لازم نیست که خیارش هم فقط خیار حیوان باشد، حتی شرط الخیار هم کافی است، مثلاً مشتری ده روز برای خودش شرط الخیار کند، اگر حیوان در مدت این ده روز مرد و تلف شد، از کیسه ی بایع تلف شده است)

فهلک فی ید المشتري قبل أن یمضی الشرط ، فهو من مال البائع» چگونه بگوئیم که مسئله اعم از خیار الشرط و شرط الخیار است؟ بدعوی: «أن الشرط بینهما آیاماً معدوده» (هم شامل خیار حیوان است و هم شامل شرط الخیار) شامل للزائد علی ثلاثه آیام، و یعم ما إذا کان فی بیع غیر الحیوان إذا کان الشرط للمشتري بقرینه قوله: «من مال بائعه» - بگوئیم غیر حیوان را نیز می گیرد، «و إن کان بینهما شرط آیام معدوده» این اطلاق دارد، یعنی می خواهد مبیع حیوان باشد یا قالیچه، مرحوم امام می فرماید: نمی توان به این اطلاق عمل کرد چون تمام روایات بحثش در حیوان است، این یک روایت است، منتها مرحوم شیخ حر عاملی آن را ی کرده، یعنی برخی را در باب پنجم و برخی را در باب هشتم آورده است. از اول تا آخر یک روایت است فلذا آن مقداری که ما می توانیم تجاوز کنیم و توسعه دهیم این است که بگوئیم: «لا یختص بخیار الحیوان» بلکه شرط الخیار را هم می گیرد، اما اینکه مبیع غیر حیوان باشد، نمی توانیم قائل بشویم، بلکه مبیع حتما باید حیوان باشد و شامل غیر حیوان نمی شود)

إذ يمكن ان يقال: إنّ صدر الروايه و جميع فقراته إلى قوله هذا، مخصوص بالحيوان، و هو قرينه على أن المراد من الذيل أيضاً، الشرط في الحيوان، إنما ذكر ذلك لبيان عدم الاختصاص فيه بالثلاثة؛ (چرا به غير حيوان تجاوز كنیم؟) و ذلك لخصوصيه فيه أولاً- (حيوان خصوصيت دارد) و لظهوره في الاختصاص بخيار المشتري الذي مرّ حكمه في ثلاثة أيام ثانياً، و إلّا فلو كان الحكم لخيار الشرط مطلقاً، لم يكن وجه لا- اختصاصه بالمشتري الذي مرّ حكمه في ثلاثة أيام ثانياً، و إلّا فلو كان الحكم لخيار الشرط مطلقاً، لم يكن وجه لااختصاصه بالمشتري؛ ضروره عدم الفرق في شرط الخيار بينه بين البائع، فالإطلاق فيها محل إشكال.

نعم، لا إشكال في استفاده أمر زائد منها بالنظر إلى الذيل، و هو الشرط الزائد على ثلاثة أيام .

و الأناصاف: أنّ دعوى اختصاص الروايات جميعاً بالشرط في الحيوان، غير مجازفه.

و لو سلم إلحاق الشرط مطلقاً بالحيوان، فلا ينبغي التأمل في عدم إلحاق خيار المجلس، فضلاً عن سائر الخيارات؛ لفقد الدليل بعد كون الحكم على خلاف القواعد» كتاب البيع ۵/۴۶۳.

در هر صورت ما و ایشان (مرحوم امام) از جمله ی «و إن كان بينهما شرط أيام معدوده» دوتا نرمش و تنزل نشان دادیم، یکی اینکه بگویم بیماری اعم از این است که قبلاً بوده یا بعداً حادث شده باشد، نرمش دوم این بود که خيار را اعم از خيار حيوان و شرط الخيار گرفتیم، این دوتا نرمش را نشان دادیم.

اما اینکه مبيع را هم اعم از حيوان و غير حيوان بگیريم، صحيح نیست و ما توسعه در مبيع را قبول نداريم به همان دليلی که بيان شد.

مرحوم صاحب جواهر بیش از مرحوم امام توسعه داده است، چون مرحوم امام فرمود مبیع حتما باید حیوان باشد، اما شرط ممکن است اعم از خیار حیوان و شرط الخیار باشد، ولی صاحب جواهر علاوه بر این، در خود مبیع نیز قائل به توسعه شده و فرموده مبیع اعم از آن است که حیوان باشد یا غیر حیوان.

نعم قال صاحب الجواهر باختصاص الحكم بخيار الحيوان و الشرط لكن عمم المبيع و لم يفرق بين كونه حيوانا أو داراً. جواهر الكلام: ج ۲۳، کتاب البيع.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ اعظم علاوه بر این دو توسعه، توسعه ی دیگر را قائل شده و فرموده حتی خیار مجلس را هم می گیرد، یعنی اگر مشتری خیار مجلس خود را ساقط نکرده باشد، اما بایع ساقط کرده باشد، در همان مجلس (بعد القبض) اگر قالیچه تلف شد، از عهده ی بایع تلف شده است. چرا؟ چون مشتری ذو الخیار است، اما بایع خیار مجلس خود را ساقط کرده است.

كما عمم الشيخ الأعظم و قال بجريان القاعدة في خيار المجلس.

نظریه ی آیه الله سید محمد کاظم یزدی

مرحوم سید کاظم یزدی طباطبائی قاعده را بیش از همه توسعه داده و فرموده این قاعده همه ی خيارات را شامل است.

به بیان دیگر ایشان علاوه بر اینکه توسعه ی دیگران را قبول دارد، توسعه ی دیگری را هم قائل شده و گفته تمام خيارات را شامل است، در حالی که برای این توسعه ایشان هیچ دلیلی نداریم.

و أبعد الأقوال القول بجريانها (قاعده) في الخيارات الزمانية و غيرها، و هو خيره السيد الطباطبائي في تعليقه.

و أقصى ما عند الأخير من الدليل التمسك بقوله: «حتى يصير المبيع للمشتري» و قد عرفت ضعف الاستدلال .

۷. عدم شمول القاعده للثمن إذا كان الخيار للبائع

تا کنون بحث ما در این بود که آیا روایات مبیع را هم می گیرد یا نه؟

نظریه ی ما و حضرت امام این شد که مبیع حتما باید حیوان باشد، خیارش هم خیار حیوان و حد اکثر خیار الشرط باشد. دیگران هر کدام یک توسعه ای را به آن افزودند. خلاصه اینکه همه ی بحث در اطراف مبیع می چرخید.

ولی الآن می خواهیم این را بحث کنیم که آیا قاعده ثمن را هم می گیرد، ثمن باید عکس باشد، مشتری باید «لا خيار» و بایع ذو الخيار باشد، مشتری ثمن را تحویل بایع داد، کدام بایع؟ بایعی که ذو الخيار است، مثلا گفته من این قالی یا حیوان را به شما می فروشم به شرط اینکه تا ده روز خیار داشته باشم. یعنی در مدت این ده روز اگر دلم خواست معامله را بهم بزنم و پول شما را بدهم و مبیع را بر گردانم، شما نباید مخالفت کنید، اتفاقاً در این ده روز ثمن از بین رفت و تلف شد، آیا می توانیم بگوییم: «التلف أعم من تلف المبيع و الثمن» فلذا «التلف فی زمن الخيار مَمَّن لا- خيار له»؟ مشتری لا- خيار است و بایع ذو الخيار، اگر این ثمن در دست بایع تلف شد، از کیسه مشتری است. چرا؟ چون مشتری «مَمَّن لا خيار له» است و بایع ذو الخيار می باشد؟

هر چند سید عاملی این احتمال را داده است که اعم باشد، یعنی مبیع و مثن را بگیرد و هم ثمن را.

ص: ۶۱۳

ولی ما هیچ دلیلی بر این اعمیت نداریم، چون این قاعده از آسمان که نیامده بلکه علما آن را گفته اند که: «التلف فی زمن الخیار مَمَّنْ لا- خیار له»، اما به نگفته اند که «التلف تلف المبیع أو تلف الثمن»، تازه اگر علما هم گفته باشند، ولی ما باید مدارک فتوای علما را ببینیم که تا چه حد درست است.

بنابراین، ما هیچ نوع دلیلی بر این مسئله نداریم حتی مرحوم سید عاملی (سید جواد عاملی صاحب کتاب مفتاح الکرامه) در این تعمیم خودش گیر کرده و می فرماید: لعلّ روایت عقبه بن خالد، اینجا را شامل بشود، و حال آنکه روایت عقبه بن خالد ربطی به این مسئله ندارد. الوسائل: ج ۵، ۸، الباب ۱۰ من أبواب الخیار، این روایت ربطی به مسئله ی ما ندارد و لذا من آن روایت را نخواندم.

با اینکه ما از نظر فکری قاطع هستیم که حتماً ثمن را نمی گیرد، ولی مرحوم شیخ در کتاب متاجر دو دلیل آورده که ممکن است این قاعده توسعه پیدا کند.

۱: دلیل اول ایشان این است که فرق نمی کند مبیع تلف بشود یا ثمن، الجامع بینهما این است که عقد از یک طرف خیاری است و از جانب دیگر لازم. ایشان در حقیقت اخذ به مناط می کند و می گوید در اولی که حیوان تلف می شود، چرا به عهده ی بایع است؟ چون بایع «مَمَّنْ لا- خیار له» است و مشتری ذو الخیار می باشد، عکسش نیز چنین است، یعنی اگر ثمن تلف بشود، بایع ذو الخیار است و مشتری لا خیار له می باشد، اخذ به مناط کرده است.

۲: دلیل دوم ایشان این است که جناب مشتری قبل از آنکه ثمن را تحویل بایع بدهد، ضامن این ثمن بود یا نه؟

ضامن بود، الآن هم که تحویل داده، مادامی که وقت خیار سپری نشده، استصحاب ضمان مشتری نسبت به ثمن می کنیم و می گوئیم الآن هم مشتری ضامن ثمن است.

یلاحظ علیه

هر دو دلیل ایشان غیر صحیح است:

اما دلیل اول ایشان غیر صحیح است، چون کسی که می خواهد اخذ به ملاک کند، باید ملاک قطعی باشد، ملاکات ظنی به درد نمی خورند. بله! اگر ملاک قطعی باشد، حرف شما درست است، در جایی که ملاک قطعی باشد مثل اینکه امام بفرماید: «لا تأکل ذبیحه الیهودی»، آنگاه ما اخذ به ملاک می کنیم و می گوئیم پس قطعاً «لا تأکل ذبیحه الوثنی» چون یهودی حد اقل خدا را قبول دارد، ولی وثنی حتی خدا را هم قبول ندارد، فلذا در اینجا اولویت است.

ولی در اینجا قطع به ملاک نداریم، ما احتمال می دهیم آن یکنون فی المبیع مدخلیه (مبیع مدخلیت دارد، خصوصاً اگر مبیع حیوان باشد)

اما دلیل دوم ایشان غیر صحیح است، چون استصحاب در اینجا عقیم است زیرا در باب استصحاب وحدت قضیه ی مشکوکه با قضیه ی متیقنه شرط است (وحده قضیه المشکوکه مع قضیه المتیقنه) باید قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه یکی باشد.

ولی در ما نحن فیه این گونه نیست، چون آنجا که تحویل نداده بود، معلوم است که مشتری ضامن است، اما بعد از آنکه تحویل داده، دیگر موضوع عوض شده فلذا این از قبیل: «اسراء الحکم من موضوع إلی موضوع آخر» است

بنابراین، هر دو دلیل ایشان درست نیست.

۸: هل الحکم مختص بالمبیع المعین أو یعمّ الکلی؟

بحثی که در این ی داریم این است که ما کار نداریم که مبیع حیوان باشد یا غیر حیوان، هر کس روی مبنای خودش، ممکن است کسی بگوید مبیع اختصاص به حیوان دارد و باز ممکن است دیگری قائل بشود که اختصاص به حیوان ندارد و غیر حیوان را نیز شامل است، منتها بحث در این است که آیا این قاعده شامل مبیع شخصی است یا مبیع کلی را هم می گیرد، کلی فروخته، یعنی یک گوسفند دو ساله به مشتری بدهد، حال اگر به قبض مشتری نرسانده، او جای بحث نیست.

ص: ۶۱۵

اما اگر به قبض مشتری رسانده است، یعنی گوسفند دو ساله را قبض داد، ولی هنوز سه روز نگذشته بود که این گوسفند تلف شد، آیا قاعده اینجا را هم شامل است یا نه؟

مبیع گاهی شخصی است، یعنی از اول انگشت روی اسب خاص، شتر خاص و گاو خاص می گذارد و می گوید این اسب یا این شتر و یا این گاو را فروختم.

گاهی مبیع اسب کلی، شتر کلی و گاو کلی را می فروشد، ولی خصوصیاتش را ضبط می کند و یک فردی را تحویل مشتری می دهد، اما بعد از تحویل تلف شد، آیا قاعده هردو را می گیرد یا فقط شخصی را می گیرد (البته مراد کلی است که تحویل بدهد و اگر تحویل ندهد که موضوع نداد)؟

نظریه ی استاد

به نظر ما هیچ فرق نمی کند، یعنی خواه مبیع از اول شخصی باشد یا مبیع کلی باشد، یعنی اگر مبیع کلی باشد و بعداً آن را در ضمن فردی ایجاد کردیم، باز هم قاعده شامل این کلی می شود. مخصوصاً اگر مبیع حیوان باشد.

دیدگاه آیه الله خوئی

آیه الله خوئی در اینجا از شیخ انصاری تبعیت و پیروی کرده و گفته قاعده فقط مبیع شخصی را می گیرد نه مبیع کلی را.

چگونه دقت کرده؟ گفته «تلف المبیع»، التلف، یعنی تلف المبیع، تلف المبیع فقط شخصی را می گیرد نه کلی را.

به عبارت دیگر «مبیع» تلف نشده، المبیع کان کلیاً، کلی که تلف نشده، بلکه فردی از آن کلی تلف شده و مصداقی از آن کلی تلف شده است، زیرا «مبیع» کلی است و کلی تلف نمی شود.

ص: ۶۱۶

یلاحظ علیہ

این دقت ایشان یکنوع دقت عقلی است و فقه ما بر اساس فلسفه و کلام نیست، بلکه فقه ما بر اساس عرفیات بنا گذاری شده است و لذا در عرف می گویند مبیع تلف شده است.

بله! اگر فلسفی و کلامی فکر کنیم، باید بگوییم «مبیع» کلی است، اما این «فرد» کلی نیست بلکه مصداق مبیع است.

نظریه ی استاد

بنابراین، از نظر ما فرقی میان مبیع مشخص و مبیع کلی نیست.

یلاحظ علیہ

أَنَّهَا دَقَّةٌ عَقْلِيَّةٌ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا الْعَرَفُ، فَإِنَّ الْمَبِيعَ الْكُلِّيَّ إِذَا انْطَبَقَ عَلَى الْفَرْدِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّ الْمَبِيعَ فَتَشْمَلُهُ الرُّوَايَاتُ، كَقَوْلِهِ:

«لَا ضَمَانَ عَلَى الْمَبْتَاعِ حَتَّى يَنْقُضِيَ الشَّرْطُ وَيَصِيرَ الْمَبِيعَ لَهُ»

و تصور آن فی الصدق تأولاً و تجوزاً و إن كان صحيحاً، لكنّه لا يلتفت إليه إلّا الفقيه الدقيق لا العرف المخاطب بالروايات.

بنابراین، فرقی در کار نیست، مرحوم شیخ علاوه بر این دلیل که گفته «مبیع» تلف نشده، بلکه فرد تلف شده است (این دلیل مال شیخ است، منتها مرحوم خوئی آن را توضیح داده است) یک دلیل دیگر در کتاب متاجر آورده که خیلی هم پیچیده و مقعد است و من آن را در کتاب «المختار فی أحكام الخیار» توضیح داده ام فلذا هر کس مایل است که آن را هم بداند، به آن کتاب مراجعه نماید.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

۹: هل الضمان معاملي أو واقعي؟

بحث ما در کیفیت ضمان است، آیا ضمان در اینجا از قبیل ضمان معاملي است یا ضمان در اینجا از نوع ضمان واقعي می باشد؟

ص: ۶۱۷

فرض کنید که مبیع حیوان است و در قبض مشتری می باشد، منتها مشتری «ممن له الخیار» است و بایع «لا خیار له»، و قاعده نیز این است که: «کلّ مبیع فی زمن الخیار فهو ممن لا خیار له» که بایع باشد.

مشتري ثمن را به بايع تحويل داده و مبيع در درست او تلف شده، ولي شرع مقدس مي گويد: «من مال بائعه» يعني از مال بايع تلف شده.

اکنون بحث در اين است که آیا اين ضمان از قبيل ضمان معاملي است يا از قبيل ضمان واقعي؟

فرق ضمان معاملي با ضمان واقعي

ضمان معاملي اين است که پول را پس بدهد، به اين مي گویند ضمان واقعي، يعني کأنه يک چنين معامله اي اصلاً اتفاق نيافته و صورت نگرفته (لم يکون شيئاً مذکوراً).

اگر اصلاً چنين معامله اي را انجام نداده بوديم، ثمن ملک چه کسی بود؟ قطعاً ثمن ملک مشتري بود، پس الآن نیز ثمن ملک مشتري است.

بنابراين، ضمان در اینجا از نوع ضمان معاملي است، از اين رو بايع بايد ثمن را به مشتري بر گرداند، به اين مي گویند: ضمان معاملي.

گاهی ضمان از قبيل ضمان واقعي است و آن اين است که معامله تمام شده است، جناب بايع بايد مثل يا قيمتش را بدهد، يعني اگر مبيع مثلي است، مثلش را بدهد و اگر قيمی است، بايد قيمت روز را پردازد.

به عبارت ديگر ثمن در نزد بايع مي ماند و معامله بهم نمی خورد، منتها جرم مبيع را که مي کشد، ضمانش ضمان واقعي است، ضمان واقعي همين است که اگر عين مثلي است، مثلش را مي دهد و اگر قيمی است، قيمتش را مي دهد.

ص: ۶۱۸

فهنه قولان، یعنی در اینجا دو قول وجود دارد و باید بینیم که از روایات کدام یکی از این دو قول استفاده می شود، آیا از روایات ضمان معاملی استفاده می شود (که ثمن را پس بدهد) یا ضمان واقعی استفاده می شود، به این معنا که ثمن را نگه دارد و مثل یا قیمت را بدهد؟ هر دو قول برای خودش قائل دارد.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری قائل به قول اول است و می گوید ضمانش ضمان معاملی است، یعنی معامله بهم می خورد و گویا چنین معامله ای اصلاً صورت نگرفته است فلذا ثمن را دو باره به مشتری بر می گرداند.

نظریه ی علامه

ولی مرحوم علامه در تذکره می فرماید اگر قبل القبض است که هیچ! یعنی در حقیقت ضمانش ضمان معاملی می شود، اما اگر بعد القبض است، در بعد القبض ضمان از قبیل ضمان واقعی است نه ضمان معاملی.

التاسع: هل الضمان معاملی أو واقعی؟

پس در اینجا دو قول است:

۱: أن يكون ضماناً للمسمی، أي يدفع الثمن بعد خروج المبیع عن ملك المشتري و دخوله فی ملك البائع حين كونه مالکاً للثمن أيضاً، فبما أن الجمع بین العوض و المعوض غیر معقول فیجب علیه دفع المسمی.

چرا مبیع را مالک می شود؟ چون قرار شد قبل از آنکه تلف بشود، بر گردد و ملک بایع بشود.

پس قول اول این است که این مبیع قبل از آنکه تلف بشود، ملک بایع می شود و در ملک بایع تلف می شود، پس بایع مالک مبیع می شود، اگر مالک مبیع شد، دیگر نمی تواند هم مالک مبیع باشد و هم مالک ثمن. از این رو می گویند باید ثمن را به مشتری بر گرداند.

ص: ۶۱۹

پس کسانی که قائلند بر اینکه الضمان معاملی، مبنای شان این است که قبل از آنکه تلف بشود، یک آن ولحظه وارد ملک بایع می شود تا اینکه تلف در ملک بایع صورت بگیرد، «إذا ملك البائع المثلن»، دیگر نمی تواند هم مثلن و هم ثمن را پس بدهد.

قول دوم

این قول مال علامه است، ایشان می فرماید:

۲: أن يكون ضامناً بالمثل أو القيمة (به این می گویند: ضمان واقعی) بمعنی أنه إذا تلف في ملك البائع فالعقد باق على حاله فيجب عليه تدارك الخسارة بالمثل أو القيمة، فعلى الأول الضمان معاملی (اگر معامله بهم بخورد) و على الثاني واقعی (یعنی اگر معامله بهم نخورد) و لكل من الإحتمالين قائل.

اما مرحوم شیخ انصاری قائل به ضمان معاملی است. چرا؟ چون یک آن قبل از آنکه تلف بشود، وارد ملک بایع می شود، آنکس که مالک مبیع شد، دیگر نمی تواند هم مبیع را مالک بشود و هم ثمن را.

سؤال

چرا باید بگوییم قبل از آنکه تلف بشود در ملک بایع وارد می شود و در ملک او (بایع) تلف می شود؟

جواب

شرع مقدس که می گوید «فهو من مال بائعه»، حرف خلاف قانون که نمی زند، اگر این ملک مشتری است، پس چرا بایع ضمان بشود؟

به بیان دیگر اگر این ملک مشتری است، پس چرا بایع ضامن بشود؟ اگر می گوید: «التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له» یعنی اینکه می فرماید از کیسه ی بایع می رود، باید برایش صورت قانونی درست کنیم، چون معنا ندارد که ملک مشتری باشد، اما از ملک بایع تلف بشود، این یکنوع تناقض است فلذا ناچاریم برای تصحیح فرمایش شارع، یک فرمولی درست کنیم و بگوییم قبل از آنکه تلف بشود، از ملک مشتری خارج و در ملک بایع وارد می شود، از این رو تلف در ملک بایع صورت می گیرد.

پس این توجیه ما برای تصحیح قاعده است، چون شما می گوید از کیسه ی بایع می رود و حال آنکه ملک مشتری است، اگر ملک مشتری است پس چرا بایع ضامن بشود. فلذا برای تصحیح این کلام، ناچاریم که بگوییم شرع مقدس فرض کرده که این مبیع از ملک مشتری خارج شده و آنا ما در ملک بایع وارد شده است «فتلف فی ملکه»، یعنی از ملک بایع تلف شده، چون مالک مبیع شد، دیگر نمی تواند ملک ثمن هم باشد و لذا باید ثمن را پس بدهد.

پس جواب شیخ را دادیم و گفتیم چرا ملتزم هستیم که قبل از تلف در ملک بایع داخل می شود؟ تصحیحاً للقاعده و الروایه.

قول دوم

قول دوم مال علامه است، ایشان می فرماید:

«لو تلف المبیع بأفه سماویه فی زمن الخيار، فإن کان قبل القبض، إنفسخ البیع قطعاً، و إن کان بعده، لم يبطل خيار المشتري و لا البائع، و تجب القیمه علی ما تقدّم» تذکره الفقهاء: ۱۱/۱۶۶.

و هناك احتمال ثالث يتحد في النتيجة مع الأول و يخلو عن التکلف (البته احتمال ثالث من با اولی در نتیجه با اولی یکی است، منتها آن چیزی که ناچار شدیم بگوییم، در اینجا نمی گوییم، چون آنها می گفتند قبل از آنکه تلف بشود، تصحیحاً لكلام المعصوم و تصحیحاً للقاعده بود، مبیع از ملک مشتری خارج می شود و آنا ما در ملک بایع وارد، و سپس در ملک بایع تلف می شود.

ولی من می گویم که اصلاً به این حرف نیازی نیست، بلکه «حين التلف» معامله منفسخ می شود و گویا اصلاً چنین معامله ای صورت نگرفته است، اگر معامله نکرده بودیم، حیوان اگر تلف می شد، از کیسه ی چه کسی تلف می شد؟ از کیسه ی بایع، الآن هم مثل این است که اصلاً معامله نکرده ایم، شرع مقدس می گوید در این حالت که تلف شد، تلف سبب می شود که عقد از بیخ منفسخ بشود و گویا اصلاً معامله ای انجام نگرفته است و اگر اصلاً معامله ای انجام نمی گرفت و مبیع تلف می شد، مبیع از کیسه ی چه کسی تلف شده بود؟ از کیسه ی بایع، الآن هم از کیسه ی بایع تلف شده، یعنی نتیجه با اولی یکی است، منتها اولی یک پیچی دارد که آن پیچ در نظریه ی ما نیست.

ص: ۶۲۱

حال که این احتمالات را دانسته شد و باز دانسته شد که احتمال ثالث از نظر نتیجه با احتمال اول یکی است، الآن باید ببینیم که از روایات کدام یکی استفاده می شود، آیا از روایات ضمان معاملی استفاده می شود که طرف ثمن را پس بدهد، یا ضمان واقعی استفاده می شود که ثمن را نگه دارد و برود مثل و قیمت برای طرف تهیه کند؟

ما در این زمینه پنج روایت را بررسی می کنیم، البته بعضی از این روایات مربوط است به تلف قبل القبض، در عین حالی که مربوط است به تلف قبل القبض، ولی هر دو از یک مساس باز می شود، یعنی این دو قاعده با همدیگر خواهر و برادرند فلذا می توانیم از هر کدام دیگری را الهام بگیریم.

بنابراین، اگر من بعضی از روایات را که مربوط به قبل القبض است می خوانم و حال آنکه بحث ما در بعد القبض است، نباید ایراد بگیرید و اشکال کنید که این روایات خارج از محل بحث است

روایات

۱: ما ورد فی ذیل صحیحہ عبد الله بن سنان حیث قال قال: «وإن كان بينهما شرط أياً معدوده،» (این بود که سبب شد که ما از میرزا صادق تبریزی فاصله بگیریم و گفتیم همه اش ثلاثه آیام نیست، بلکه شرط الخيار را هم می گیرد، باز فاصله گرفتیم و گفتیم مریض جدید را هم شامل است. چرا؟ چون روایت می گوید: «أو يحدث فيه حدث» فهلک فی ید المشتري قبل أن یمضی فهو من بئعه» الوسائل: ج ۱۲، الباب ۸ من أبواب الخيار، الحدیث ۲.

البته این مال بعد القبض است، اینکه می گوید: «فهو من بئعه» مرادش چیست؟ مرحوم شیخ می گوید باید بر گردد از ملک مشتری خارج شود و در ملک بایع وارد بشود تا بگوییم «فهو من مال بئعه» اگر چنین است پس تلف فی ملک البائع، اگر تلف در ملک بایع شده، دیگر بایع نمی تواند جمع کند بین عوض و معوض.

۲: النبوی وارد فی القاعده الأولى، أعی: «كُلُّ مَبِيعٍ قَدْ تَلَفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ بَائِعِهِ» مستدرک الوسائل: ۱۳، الباب ۹ من أبواب الخيار، الحدیث ۱.

این جمله ی «من مال بایعه» همان است که در جمله ی ما وارد شده است، حضرت در باره ی هردو می فرماید: «من مال بایعه»، مثلاً در قبل القبض در ملک باع وارد می شود و تلف می شود، بعد القبض نیز چنین است. «الأخوان و البتآن یرتضعان من ثدی واحد» هردو از یک پستان شیر می خورند و هردو خواهر و برادرند و در هردو هم کلمه ی «من بایعه» وارد شده است، فلذا به هر شکلی که دومی را معنا می کنید، این را نیز همانند او معنا کنید

وجه الإستظهار أنّ التلّف لا یكون من مال البایع - بعد كونه ملك المشتري - إلّا بانفساخ العقد آنا ما قبل التلّف حتّى یعود إلى ملك البایع و یعود الثمن إلى ملك المشتري.

۳: قوله فی القاعده الثانیه: «على من ضمان ذلك؟ فقال: على البایع حتّى ینقضی الشرط ثلاثه أيام و یصیر المبیع للمشتري»

این نشان می دهد که هنوز ملک مشتری نشده است، یعنی هم شده و هم نشده، اینکه می گوئیم شده، چون عقد خواندیم، اما اینکه می گوئیم نشده، بخاطر این است که مادامی که حق خیار نگذشته باشد، ملکیت مشتری یک ملکیت ناقص و غیر تام است، یعنی مادامی که به قبض طرف نداده است، ملکیت مشتری پا در هواست، همان گونه که در قبل القبض می گوئیم، هکذا در بعد القبض می گوئیم در ایام خیار، در ایام خیار ملک مشتری ملک مستقر و پا بر جا نیست بلکه پا در هواست و چون پا در هواست.

ص: ۶۲۳

وجه الإستظهار: أنه لَمَّا كانت مالكيه المشتري المبيع متزلزله في زمن الخيار، فلا يملك المشتري على وجه الإستقرار إلَّا بعد مضيَّ الخيار، فإذا تلف قبل مضيِّه يخرج من ملك المشتري بحكم أن ملكيته كانت متزلزله و يدخل في ملك البائع أنا ما و يفسخ فيه.

٤: ما في مرسله حسن بن علي بن رباط، عمَّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن حدث بالحيوان قبل ثلاثة أيام فهو من مال البائع».

و في هذه الروايات الأربع التي و ردت الروايه الأولى و الثالثه و الرابعه حول القاعده الثانيه، و الروايه الثانيه حول القاعده الأولى و بما أن القاعدين متقاربتان و قد عرفت أن القاعده الثانيه عندنا من شقوق القاعده الأولى.

البته روی مبنای میرزا صادق تبریزی، چون ایشان می گفت مال حیوان است و مال مرض، این آدم که حیوان را داده کأنه قبضش کلاقبض است، چون من حیوان صحیح از تو گرفته بودم و شما حیوان مریض تحویل من دادید، کأنه مبيع را ندادید، فلذا این قبض شما کلاقبض است، اگر در قاعده ی اولی ضمان معاملی است پس این نیز معاملی خواهد بود.

ولی حضرت امام و من به تبع از ایشان یک کمی توسعه دادیم، یعنی در دو جا توسعه دادیم، یکی شرط الخيار، دیگری هم «أو يحدث فيه حدث» ولذا ما از این راه می گوئیم که «من مال بائعه» باید مال بايع باشد، مال بايع نمی شود مگر اینکه بگوئیم آنا ما وارد ملک بايع باشد و سپس تلف شده است. یا بگوئیم تلف مثل این است که بگوئیم اصلاً بيعی صورت نگرفته (لم یكون شيئاً مذکوراً، گویا اصلاً معامله نکرده بودیم، اگر معامله نکرده بودیم، تلف از ملک چه کسی بود؟ از ملک بايع.

پس یا مبنای مشهور را بگوییم یا مبنای مرحوم میرزا صادق تبریزی را بگوییم که می گفت این قبض کلا قبض است.

التاسع: لو أتلفه المشتري

حال اگر مشتری تلف کرد، حکم مسئله چه می شود؟ آیا باز در اینجا همان قاعده است که: «التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له» مثلاً مشتری گوسفند یا گاو را از بایع گرفت و ذبح کرد، یعنی تلف کرد یا از روی خطا تلف شد مثلاً درختی را نشانه گرفت و به این حیوان خورد و او از بین رفت و تلف شد، آیا در اینجا هم می توانیم بگوییم تلف از ملک بایع است؟

عقلای عالم این حرف را نمی پذیرند، در روایت آمده است که: «إني لا أوصيكم بالدنيا فإنكم بها مستوصون، مسائل معاملات یک چیزی است که خود مردم و عرف آن را می فهمند هر چند دقیق و ریزش را نفهمند، ولی اصول معاملات را می فهمند، اگر واقعاً مشتری یک مرغ یا پرنده ی دیگری را هدف گرفته بود و تصادفاً به این اسب خورد و این اسب تلف شد، آیا می توانیم بگوییم: «التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له»، یعنی جناب مشتری! برو ثمنت را از بایع بگیر و این اسب مرده را تحویل بایع بده؟ عرف می گوید این ظلم به بایع است و خلاف قاعده ی عدل و انصاف می باشد.

اما اگر اجنبی تلف کند، یعنی اسبی را که مشتری خریده بود، اجنبی آن را تلف کرد، در اینجا مسئله چگونه است؟

در اینجا دو احتمال است:

الف: ممکن است بگوییم که معامله به قوت خود باقی است و فسخ نشده و مشتری به اجنبی رجوع می کند و می گوید پول بنده را بده، اما معامله به قوت خود باقی.

ص: ۶۲۵

ب: احتمال دیگر این است که به بائع مراجعه می کند. چرا؟ چون «التلف في زمن الخيار ممن لا- خيار له» و البائع يرجع إلى الأجنبي.

و أتلّفه الأجنبي ، قال العلامة: لم يفسخ البيع و لا يبطل الخيار لأصالتهما» اصل بقای بیع است و اصل بقای خيار است.

إنّ كلامه مشتمل على أمرين:

۱: عدم انفساخ العقد.

۲: عدم بطلان الخيار.

اما عقد منفسخ نیست، حق با مرحوم علامه است. چرا؟ چون اجنبی تلف کرده و تلف اجنبی ربطی به بائع ندارد.

و أمّا الأول – أعنى عدم انفساخ البيع – فهو صحيح، لأنّ حكم المبيع هنا (الحيوان) كسائر الموارد، فقد أتلّف الأجنبي ملك المشتري فيرجع إليه بالمثل أو القيمه من دون أن يكون هنا مسؤوليه للبائع، لأنّه خرج عن المسؤوليه.

و أمّا الثانی: من دومی را مطرح می کنم، اما شرح و بسطش را در جلسه ی آینده بیان خواهم نمود، علامه می گوید خيار باقی است، سؤال این است که بقای خيار چه نتیجه برای مشتری دارد، مشتری تلف کرده و رفته، من از اجنبی مثل یا قیمت را گرفتم، ولی می گوید هنوز خيار مشتری نسبت به بائع باقی است؟ روی این مطالعه کنید.

ثانیاً: بعضی از خيار ها جایگاهش عقد است و لذا می گویند خيار عقد، بعضی از خيار ها داریم که جایگاهش عین است، این در معاملات اثر دارد.

اگر خياری باشد که جایگاه آن عقد باشد، عقد مرکب خيار است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۹ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

دیروز از علامه حلی سخنی را نقل کردیم که نقدش امروز است. و آن این است که اگر مبیع را اجنبی تلف کند، مسئله چه صورت دارد؟

ص: ۶۲۶

ما گفتیم معامله باطل نیست و چیزی که هست باید مشتری به اجنبی مراجعه کند و حق مراجعه به بائع را ندارد چون بائع وظیفه خود را انجام داده است. غایه ما فی الباب مشتری خيار دارد. حال که اجنبی این را تلف کرده است، مشتری در اینجا سر و کارش با اجنبی است.

ولی مرحوم علامه حلی فرمود خیار در اینجا باقی است. معنای اینکه خیار باقی است، چیست؟ معنایش این است که مشتری می تواند به بایع مراجعه کند و ثمنش را پس بگیرد، اعمال خیار کند و از بایع ثمن را بگیرد و بایع را سر اجنبی حواله کند.

استاد

ولی ما گفتیم معامله باطل نمی شود. بایع همه کار خودش را انجام داده است حالا اگر یک بیگانه آمده و تلف کرده است، او (بایع) چه کند، بلکه خودت باید بروی و از بیگانه مثل یا قیمت را بگیر.

ولی ایشان می گویند خیار باقی است و مراجعه به بایع می کند و ثمن را می گیرد. قهراً بایع می رود سراغ اجنبی. ضمناً باید بدانیم که اگر مشتری به اجنبی مراجعه کند، از اجنبی نمی تواند ثمن بگیرد، بلکه یا باید مثل را بگیرد و یا قیمت را.

ما عرض کریم که خیار بر دو قسم است:

خیاری که داریم که قائم به عین است و خیاری داریم که قائم با عقد است.

اگر «خیار» قائم با عین باشد، با رفتن عین خیار نیز باطل می شود. مانند معاطات، گفتیم معاطات خیارش قائم با عین است، ولذا علما می گویند اگر عین تلف شد خیار هم تلف می شود.

یک خیاری داریم که قائم با عقد است و حتی اگر عین تلف بشود خیار باقی است. غایه ما فی الباب اگر عین تلف شد خیار هم تلف می شود.

یک خیاری داریم که قائم با عقد است. حتی اگر عیناً تلف شتد خیار باقی است غایه ما فی الباب من مراجعه به طرف می کنم و او یا مثل را به من بدهد و یا قیمت را.

پس «الخيار علی قسمین: قائم إما بالعین یبطل بتلف العین و قائم بالعقد لایبطل بتلف العین». فلذا مرحوم علامه باید ثابت کند که در اینجا خیار قائم با عقد است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه خیار قائم با عین است و چون قائم با عین است، عین که تلف شد خیارش از بین رفت. قهراً مراجعه به اجنبی می کند و مثل را می گیرد یا قیمت را. اما اگر بخواهد اعمال خیار کند، ثمن را از بایع بگیرد این فرض این است که «ان یکون الخيار قائما بالعقد» در حالی که خیار در اینجا قائم با عین است نه قائم با عقد.

مثال قائم با عقد

اگر من معامله کردم با شما و قالی را فروختم، ولی برای خودم شرط خیار به مدت یکماه کردم. آیا مشتری می تواند بفروشد یا خیر؟ مشتری می گوید این قالی ملک من است و می خواهم ملکم را بفروشم. مشتری که فروخت، بایع می آید و فسخ می کند، می بیند عین از بین رفته و چون خیارش قائم با عقد است، اعمال خیار می کند و قهراً از من یا مثل را می گیرد و یا قیمت را.

ولذا آقایان باید دقت کنند مواردی هست که خیار قائم با عین است فلذا «یبطل بتلف العین» و مواردی هم قائم با عقد است «ببقی حتی مع تلف العین».

ص: ۶۲۸

هر دو قاعده را خواندیم، حالا اگر آمدیم و این دو قاعده با هم تعارض پیدا کردند. دو مثال می‌زنیم و در اطراف این دو مثال بحث می‌کنیم.

مثال اول

فرض کنید که مبیع غیر حیوان است، مثلاً قالی را به زید فروختیم، اما زید «لا خيار له» است و عمرو که بایع است «له الخيار». بایع می‌گوید این قالی را به تو می‌فروشم به شرطی که برای من تا یک ماه خيار باشد. یا خانه را به شما می‌فروشم به شرط اینکه تا یکماه حق فسخ داشته باشم و هنوز خانه را تحویل نداده است. اگر سیل آمد و این خانه را خراب کرد و یا احتراقی حاصل شد و این قالی را سوزاند. در اینجا این دو قاعده با هم تعارض می‌کند. از این نظر که «التلف قبل القبض» است، یعنی نه قالی را تحویل داده و نه خانه را؛ «التلف قبل القبض من مال بائعه» مال بایع است. از این طرف که «تلف» در حالی که مشتری «لا خيار» بود و بایع ذو الخيار، «التلف من زمن الخيار ممن لا خيار له» که لا خيار له جناب مشتری است.

در اینجا تعارض پیدا کرد، قالی را فروختم، یا خانه را فروختم، تحویل ندادم، ولی برای خودم جعل خيار کردم تا یک ماه و در ضمن یک ماه تلف شد.

از این نظر که «قبل القبض» است، من مال بائعه، از طرف دیگر که «تلف»، منتها یک طرف «لا خيار» است و طرف دیگر که بایع باشد ذو الخيار است «فالتلف ممن لا خيار له» که بایع باشد.

مبیع حیوان باشد، ولی مشتری مغرور است و می گوید این خیلی اسب خوبی است و من خیارم را ساقط کردم، ولی بایع می گوید ممکن است این اسب مورد علاقه من باشد و من تا ده روز خیار داشته باشم. اتفاقاً هنوز هم قبض نداده و حیوان سقط شد و مرد.

از این نظر که قبل القبض است که «فهو من مال بائعه». اما از طرف دیگر که «تلف» مشتری لا خیار بود و بایع ذوالخیار، «فهو ممن لا خیار له» که مشتری باشد.

پس دو تا مثال زدیم، یکی را در غیر حیوان و دیگری را در حیوان. و در هر دو هم خیار با بایع است و مشتری لا خیار له می باشد. در اینجا چه کنیم؟ حلش آسان است.

اما در اولی که اگر قالی را بفروشد و برای خود جعل خیار کند، یا خانه را بفروشد و برای خود جعل خیار کند و قبض هم ندهد و در اثنا تلف بشود. اصلاً روایات منحصر است به بیع الحیوان. مبیع باید حیوان باشد، مبیع در اینجا حیوان نیست و مبیع در اینجا یا قالی است و یا خانه. پس این مثال «اشبه بالسالبه بانتفاء الموضوع» سالبه به انتفاء موضوع است. قاعده موضوعش بیع الحیوان است. در اینجا مورد بیع یا قالی است و یا خانه.

اولی حلش خیلی آسان است که اصلاً مبیع باید حیوان باشد.

اما دومی را چه کنیم؟ در دومی مبیع حیوان است، دیگر آنجا نمی توانیم مشکل درست کنیم، خیار مال بایع است یعنی شرط کرده برای خودش، ولی مشتری مغرور است و گفته من خیار نمی خواهم. در اینجا چگونه حل کنیم؟

در اولی در رفتید و گفتید مبیع حتما باید حیوان باشد و حال آنکه مبیع در اینجا حیوان نیست بلکه قالی است یا خانه.

ولی در دومی دست و پای ما را بست و گفت مبیع حیوان است، خیار مال بایع است و قبض هم نداده، از اینکه قبض نداده پس «من البائع»، اما از اینکه خیار مال بایع است و مشتری «لا-خیار» می باشد، پس از مشتری است، چه گونه این مشکل را حل کنیم؟

حلق این است که روایت گفت: «و إن كان بينهما شرط ثلاثة أيام» فلذا این ضامن است «حتى يمضى الشرط»، این ظاهر در آنجایی است که خیار باید مال مشتری باشد و حال آنکه خیار مال بایع است.

پس اولی موضوعاً خارج است، دومی موضوعاً خارج نیست بلکه موضوعاً هست، ولی شرط باید مال مشتری باشد. و حال آنکه شرط در اینجا مال بایع است.

مثال سوم

بایع حیوان را فروخت و قبض هم نداد، ولی مشتری هم ثمن را بیش از سه روز عقب انداخت. خیار مشتری تمام شده، خیار بایع آغاز شده چون قانون کلی است که اگر مشتری تا سه روز ثمن را نیاورد، بایع حق فسخ دارد، سه روز گذشت و خیار حیوان تمام شد، خیار بایع آغاز شد و اتفاقاً بعد از خیار بایع، حیوان تلف شد. از این نظر که قبل القبض است «فمن مال بايعه»، از این نظر که بایع ذو الخیار است و مشتری خیارش تمام شده و روز چهارم و پنجم تلف شد، باید از آن مشتری باشد.

جواب

ص: ۶۳۱

الجواب الجواب: حتماً روایت در جایی است که خیار مال مشتری باشد. و حال آنکه در اینجا خیال مال بایع است. تم الکلام در رفع التعارض.

کلام سید کاظم طباطبائی یزدی در رفع تعارض

ثم إن للسید الفقیه الیزدی الطباطبائی بیاناً فی رفع التعارض، ایشان بیانی در حاشیه متاجر دارد. البته شیخ این قاعده را دارد ولی بحث شیخ را ما نمی پسندیم.

مرحوم یزدی می خواهد رفع تعارض کند و نتیجتاً می خواهد بگوید که قاعده اولی مقدم بر قاعده ثانیه است، چرا؟ می گوید در این دو مثالی که من عرض کردم حتی مثال سوم را هم اضافه کنید که خیار، خیار تخیر ثمن باشد.

در آنجا می فرماید شما که می خواهید جناب مشتری را محکوم کنید و بگویید طلب از آن مشتری است، چرا؟ چون مالک است، اگر چیزی تلف شد از کیسه مالک می رود، چرا باید از کیسه بایع برود.

سید می فرماید در این دو مثال بایع ضامن است. حق نداریم ما مشتری را ضامن کنیم، چرا؟ می گوید کسانی که می خواهند بگویند مشتری ضامن است دو راه دارند:

راه اول

یا از این راه پیش می آیند که «التلف فی ملک مشتری»، چون تلف در ملک مشتری است قهراً باید مشتری ضامن باشد. این حرف خوبی است، ولی این قاعده عام است و قاعده ی «التلف قبل القبض» خاص است، او تخصیص می زند.

بله! «التلف فی ملک مشتری یوجب ضمان مشتری إلا ان یكون التلف قبل القبض».

فلذا «القاعده الاولى اخص من القاعده الثانيه» قاعده ثانیه می گوید اگر ملک کسی تلف شد جورش را هم خودش می کشد «لا- تزر وازره وزر اخرى» إلا در یکجا که جورش مال خودش نیست بلکه مال دیگری است، چه زمانی؟ زمانی که قبل القبض تلف بشود.

ص: ۶۳۲

«والا قوی ترجیح قاعده التلف قبل القبض، وذلك لقوه دليلها على دليل هذه القاعدة من حيث تعميمها لمثل هذه الصورة، وذلك لأن المدرك لها ان كان هو قاعده كون التلف من المالك» اگر چیزی تلف شد، جورش را مالک می کشد و اینجا هم مالک مشتری است و جورش را باید مشتری بکشد. می گوئیم این درست است «التلف في ملك المالك على المالك إلا اذا كان قبل القبض»، قاعده اولی اخص است، قاعده دوم اعم است «الخاص يقدم على العام».

مبنای کسانی که می خواهند مشتری را محکوم کنند، علت محکومیت این باشد که جناب مشتری چون مالک است پس جورش هم مال خودش است. می گوئیم این قاعده عام است، اما آن قاعده خاص است. مگر اینکه من مالک باشم، اما در اختیار من نگذارد.

«و إن كان» و اگر مبنا این نیست بلکه مبنا روایات است. مبنا اگر روایات است پس باید در آنجا جواب دیگری بگیریم. اگر مبنای اینکه مشتری را محکوم کنیم این است که جناب مشتری مالک است باید تلف مال او باشد، این قاعده عام است و قاعده قبل القبض خاص است و همیشه خاص مقدم بر عام می باشد.

اما اگر میزان روایات باشد، روایات در جایی می گوید که خیار مال مشتری باشد. در اینجا خیار مال بایع است، هم در مثال اول که قالی را فروخته، گهم در مثال دوم که حیوان است و هم در مثال سوم که خیار تأخیر ثمن است.

پس علی کل حال مورد «داخل تحت قاعده الاولی»، هرگز قاعده دوم در اینجا نیست. یا از این جهت که بگوئید هر که مالک است، او ضامن است مگر اینکه قبل القبض باشد. و اگر روایات است، روایات در جایی است که خیار مال مشتری باشد و حال اینکه در این سه مثال خیار مال بایع است. الحمدلله این دو قاعده را تمام کردیم.

نماز جماعت به دو گونه قابل تصور است. یک موقع می گوئیم که یک اجتماعی است که بدنها دور هم جمع شده اند و هر کسی نماز خودش را می خواند. غایه ما فی الباب با هم می خوانند و با هم حرکت می کنند و با هم رکوع می روند، ولی هر کدام نماز خودش را می خواند.

نماز جماعت معنایش این نیست، نماز جماعت «صلاه واحده». یک نماز است. آنچه بر اثر اقتدا بر امام واحد «کل الصلوات یکون صلاه واحده»؛ چون صلاه واحد است اگر مأمومی رکنی را زیاد کند مشکلی نیست. و حال آنکه اگر این مأموم نماز فرادا بخواند و رکنی را اضافه کند نمازش باطل است. اما در جماعت چون نماز واحد است و روح واحد دارد ولذا اگر رکن را هم اضافه کند، مهم نیست. اگر هم شک کنند امام به مأموم و مأموم رجوع می کند. پس این صلاه غیر از آن است که در میدان تره بار هر کدام جنس خودش را بفروشد. این نیست بلکه «جمعیه واحده زماناً و مکاناً و عملاً و نیتاً و اقتداء». اگر این گونه باشد، شرائط پیدا می کند و خواهیم گفت باید بین امام و مأموم حائل نباشد. باید فاصله بین امام و مأموم و یا مأموم ها زیاد نباشد. تمام این شرائط بستگی دارد که نماز جماعت را چگونه تصور کنیم. آیا تصور کنیم که «صلوات متعدده أو صلاه واحد جمعاً» مکانش یکی، زمانش یکی، فاصله نباید بیشتر باشد، حتی امام نباید عالی بر مأموم باشد هر چند اگر مأموم بر امام عالی باشد از نظر مکان، اشکالی ندارد.

تمام این شرایط به خاطر این است که دید اسلام نسبت به نماز جماعت غیر دید عوام است. این یک نکته بود.

نکته ی دیگر اینکه متأسفانه در جامعه ما نماز فرادا بیش از نماز جماعت است. و حال اینکه اگر کسی تاریخ اسلام را مطالعه کند نماز از روز اول با جماعت تشریح شده، یعنی پیغمبر هم از روز اول «صلی جماعه» خواه در مکه و خواه در مدینه. اما در مدینه پیامبر ایستاد و فرمود: «صلوا کما رأیتمونی اصلی». اما در مکه این کتاب «أسد الغابه»؛ این کتاب مال ابن اثیر است (متوفای ۶۰۶) که در این کتاب داستانی مال عقیف کندی است.

عقیف کندی می گوید من بت پرست بودم و وارد مکه شدم، دیدم سه نفر جلوی کعبه هستند و یک حرکات و عبادتی دارند. رفتم به مسجد و رفیقم عباس را دیدم. عباس با مشایخ عرب رفیق بود. گفتم: «رأیت شیئاً جدیداً»؛ عباس گفت بله! فردی که جلو ایستاده برادرزاده من است که مدعی رسالت و آئین جدیدی است. آن پسری که پشت سرش ایستاده برادرزاده من است فرزند ابوطالب. آن زنی هم که عقب تر است همسر برادرزاده اول من است و در زیر آسمان خدا غیر از این سه نفر کسی وارد در این دین نیست و اینها نماز می خوانند.

از این روایت ما دو نکته را استفاده کردیم:

۱- نکته ولایتی؛ که علی بن ابی طالب (علیه السلام) «اول من آمن» است. استرقابه نقل می کند ولی آگاه نیست که دلالت بر آن دارد.

۲: معلوم می شود که نماز از اول بر پایه ی جماعت بنا نهاده شده است.

ص: ۶۳۵

جئت في الجاهليه إلى مكّه و أنا أريد أن ابتاع بأهلي من ثيابها و عطرها فأتيت عباس بن عبد المطلب و كان رجلاً تاجراً فأنا عنده جالس حيث أنظر إلى الكعبه و قد طلعت الشمس في السماء (يعنى موقع ظهر بود) فارتفعت و ذهبت إذ جاء شابّ فرمى ببصره إلى السماء ثم قام مستقبل الكعبه ثم لم يلبث إلّا يسيراً حتى جاء غلام فقام على يمينه (از اینجا می فهمیم که اگر ماموم واحد شد، نباید پشت سر امام بیستد، بلکه باید سمت راست امام بیستد) ثم يلبث إلّا يسيراً حتّى جاء أمراه فقامت خلفهما فركع الشابّ فركع الغلام و المرأه، فرفع الشابّ و سجد الشابّ فسجد الغلام و المرأه، قلت: يا عباس! أمر عظيم، (چیزی عجیب است) قال عباس: بلى أمر عظيم، أتدرى من هذا الشابّ؟ قلت: هذا محمد بن عبد الله، أتدرى من هذا الغلام؟ على ابن أخي، أتدرى من هذه المرأه؟ هذه خديجه بنت خويلد زوجته، إنّ ابن أخي هذا أخبرنى أنّ ربّه ربّ السماء و الأرض أمره بهذا الدين الذى هو عليه و لا والله لا على الأرض أحد على هذا الدين غير هذه الثلاثه»

ما از این کلام ابن اثیر دو مطلب را استفاده کردیم، یکی اینکه علی علیه السلام «أول من آمن» است.

دیگر اینکه نماز از همان روز اول باجماعت تشریع شده است، یعنی اصل جماعت است و فرادا عرضی است، البته حضرت جماعت را واجب نکرد، ولی در عین حال سنت است

مالفرق بین السنّه والمستحب؟

قرطبی در کتاب «بدایه المجتهد» می گوید فرقی این است که اگر پیغمبر، صحابه و تابعین استمرار داشته باشند، به آن می گویند سنت. اما اگر استمرار نداشته بلکه گاهی بوده و گاهی هم نبوده، به آن می گویند ممدوح یا مستحب.

بنابراین، صلوات جماعت سنت است نه مستحب و ممدوح.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۰ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل ماهیت صلوات جماعت را تشریح کردیم و گفتیم صلوات جماعت یک اجتماع ابدانی نیست که فقط افراد در یکجا جمع بشوند و هر کدام نماز خود شان را بخوانند، بلکه یک نماز است و نماز هر فرد جزء از این مجموعه است.

باز گفتیم از روایتی که ابن اثیر آن را نقل کرده استفاده می شود که روز اول نماز به صورت جماعت تشریح شده و نماز فرادا یک امر عرضی است و بعدا به وجود آمده است.

اهمیت و جایگاه نماز جماعت در اسلام

مرحوم سید در اول کتاب «عروه الوثقی» احادیثی را نقل کرده که بسیار زیبا و مورد توجه و دقت است و حاکی از این است که صلوات جماعت از اهمیت بالای برخوردار است.

در روایات شیعه آمده است که یک رکعت با جماعت، مساوی و برابر است با بیست و چهار رکعت نماز فرادا.

راوی عرض می کند که: یا بن رسول الله! اهل سنت روایت شان این است که یک رکعت نماز با جماعت «یعادل خمسه و عشرين رکعه» یعنی مساوی با بیست و پنج رکعت است.

حضرت می فرماید: «صدقوا» معلوم می شود که این درجات و مراتب صحیح است، یعنی هم بیست و چهارش صحیح است و هم بیست و پنجش.

علاوه بر این روایات صحیحه، یک روایت دیگر نیز داریم که صحیحه نیست بلکه خبر است و در آن آمده است اگر دو نفر باشند، یعنی فقط امام و یک نفر ماموم باشند، ثواب و اجر نماز آنها معادل یکصد و پنجاه نماز است، اگر سه نفر باشند ششصد است، چهار نفر باشند، ثواب و اجرش مساوی با یکهزار و دو بیست نماز می باشد، پنج نفر باشند، ثوابش برابر است با دو هزار و چهار صد است، این روایت خبر است نه صحیحه، یعنی سندش برای ما روشن نیست.

ص: ۶۳۷

و اگر از ده نفر تجاوز کند، ثوابش قابل نوشتن نیست، یعنی اگر انس و جن نویسنده، دریا ها مرکب و اشجار قلم بشوند، نمی توانند ثواب یک رکعت آن را بنویسند.

عدم اطلاع از فضل و کرم الهی

ما خیال می کنیم که این نوع روایات مبالغه است، ولی چون ما از فضل الهی خبر دار نیستیم و همه چیز را با پیمانۀ تنگ و سبک خود می سنجم و لذا راجع به این گونه ثواب ها شک می کنیم و برای ما قابل باور نیست.

در هر حال همه ی این روایات اهمیت نماز جماعت را می رسانند.

نقش زمان و مکان در بالا بردن فضیلت نماز

نکته ی دیگر اینکه زمان و مکان نیز در فضیلت نماز مدخلیت دارد، گاهی انسان در مسجد بازار نماز می خواند که ثواب یک رکعتش برابر با دوازده رکعت است، گاهی در مسجد محله می خواند، ثوابش دو برابر است.

گاهی در مسجد جامع و گاهی در مسجد کوفه نماز می خواند و گاهی در مسجد النبی و گاهی در مسجد الحرام می خواند.

بنابراین، مکان هم مدخلیت دارد، اگر انسان نماز جماعت را در مسجد الحرام بخواند، علاوه بر آن ثواب های قبلی خودش یک ضریب دیگر پیدا می کند.

مثلاً اگر انسان نماز جماعت را در مساجد بخواند و فضیلت مساجد هم بر آن افزوده شود، از نظر فضیلت خیلی بر تر و بالاتر خواهد بود.

مثلاً- روای از حضرت سؤال می کند که: یابن رسول الله! آیا در مسجد کوفه نماز را فرادا بخوانم فضیلتش زیاد است یا با جماعت در خانه یا در جای دیگر بخوانم فضیلتش زیاد است؟

ص: ۶۳۸

حضرت ترجیح می دهد جماعت را با نماز فرادای که در مسجد کوفه خوانده می شود.

مسئله ی دیگر اینکه روایات از امیر المؤمنان این است که اگر کسانی به نماز جماعت حاضر نمی شدند، حضرت آنها را تهدید می کرد که اگر به این کار ادامه بدهید، ما خانه های شما را ویران می کنیم.

باید در این گونه روایات دقت نمود که چرا حضرت برای ترک یک کار مستحب، چنین عقوبتی قائل است که اگر کسی در نماز جماعت شرکت نکند، خانه اش را بر سر او خراب کند؟

ما این نکته را مکرر تذکر داده ایم همان گونه که آیات شأن نزول دارند، روایات نیز برای خودشان شأن صدور دارند، یعنی این گونه روایات مال افراد عادی نیست، این روایات یا مال منافقین بوده در عصر رسول خدا، که با نیامدن در مسجد، می خواستند طعن به دین بزنند.

یا مال زمان خود حضرت علی علیه السلام بوده مانند خوارج که با نیامدن در مسجد حکومت را به رسمیت نمی شناختند، چون نماز را همیشه امیر می خواند، یعنی پیغمبر اکرم می خواند یا خلیفه ی رسول خدا. فلذا حضور نیافتن در نماز جماعت که به امامت پیغمبر خدا یا خلیفه و جانشین او باشد، به معنای طعن به دین و طعن به حکومت است.

بنابراین، این گونه روایات یا مربوط است به منافقین عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله یا مربوط است به خوارج عصر علی علیه السلام، از این رو حضرت فرمود که با آنها هم غذا نشوید و هر نوع رابطه را با آنها قطع کنید.

کلام صاحب عروه

آنگاه مرحوم سید می فرماید: «فمقتضى الإيمان عدم الترك من غير عذر لاسيما الاستمرار عليه، فإنه كما ورد لا يمنع الشيطان من شيء من العبادات منعها (شيطان بشر را از هیچ عبادتی جلو گیری نمی کند همانند جلوگیری که از نماز جماعت می کند) و يعرض عليهم الشبهات من جهة العدالة و نحوها حيث لا- يمكنهم إنكارها، لأن فضلها من ضروريات الدين» العروه الوثقى: ۷۱۵۷-۱۶۳.

ص: ۶۳۹

مرحوم سید فضیلت نماز جماعت از ضروریات دین می داند. ایشان در اینجا بین ضروریات دین و ضروریات فقه خلط کرده است.

باید دانست که ما یک ضروریات دین داریم و یک ضروریات فقه، این از ضروریات فقه است، به این معنا که اگر کسی آن را منکر شد، ضروری فقه را منکر شده است نه ضروری دین را تا حکم به ارتدادش کنیم.

فرض کنید اگر کسی گفت که نزدیکی با زن در حال عادت اشکال ندارد، این آدم با این حرف خودش ضروری دین را انکار نکرده است، بلکه ضروری فقه را انکار نموده است، یعنی حرمت نزدیکی با زن در ایام عادت از ضروریات فقه است و لذا ما باید بین ضروریات دین و ضروریات فقه فرق قائل شویم و هکذا بین ضروریات مذهب شیعه، مثلاً مسئله ی رجعت یکی از ضروریات مذهب شیعه است، اما از ضروریات اسلام نیست.

پس ما یک ضروریات دین داریم و یک ضروریات فقه داریم و یک ضروریات مذهب. و لذا آقایان باید در مقام قضاوت بین اینها فرق بگذارند.

گاهی یک چیز ضروری دین است مانند اصل وجوب صلات یا وجوب زکات یا وجوب حج، زیرا محال است که کسی مسلمان باشد، اما نفهمد که نماز یا زکات یا حج در اسلام واجب است، اما یک چیزهای داریم که از ضروریات فقه است مانند: «للدکر مثل حظ الأنثیین»، یا شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد است، هر چند این در قرآن است ولی این را جزء ضروریات دین حساب نمی کنند، بلکه جزء ضروریات فقه است مگر اینکه کسی متوجه بشود که در قرآن است مع الوصف بگوید ارث زن و مرد یکی است.

أقول: هنا أمور:

الأول: مشروعيتها.

الثاني: إنها سنّة مؤكّده وليست بواجبه.

الثالث: تأكّد استحبابها في صلاة الصبح والعشائين، و جيران المسجد، و من يسمع النداء.

الأول: مشروعيتها في عامّة الفرائض.

ممکن است آقایان اشکال کنند که این چه بحثی است که شما می کنید، یعنی این مسئله بحث از یک چیز بدیهی است و نیاز به بحث ندارد مگر فرائض همان ظهرین و عشائین و صبح نیستند؟

ولی باید دانست که فرائض منحصر به اینها نیست، چون ما غیر از این فرائض، صلات آیات داریم، صلات طواف داریم، صلات جمعه داریم فلذا بحث اول ما را یک بحث لغو و زاید تلقی نکنید.

علاوه بر این، حالاتش را باید دید، مثلاً آیا انسان می تواند در فرائض فائته (فرائضی که از انسان فوت شده) امام یا ماموم بشود یا نه؟

پس مجرد اینکه گفتیم صلات جماعت در فرائض بدیهی است، مسئله تمام نمی شود بلکه باید دانست که شاخه هایش بدیهی نیست، آیا انسان در نماز قضا می تواند امام باشد یا ماموم؟

این خودش محل بحث است.

آیا انسان در نماز احتیاط می تواند امام یا ماموم باشد یا نه؟

نخست باید عرض کنیم که جماعت در تمام فرائض مسنون و سنت است، همان گونه که قبلاً تذکر داده شد، سنت غیر از مستحب است، چون سنت آن است که: «استمرّ علیه النبی و الصحابه و التابعون»، مستحب آن است که انجام داده اند.

در این اواخر به یک نوشته ای بر خوردم و در آنجا نوشته بود که صوم یوم عاشورا سنت نبویه است و ما باید این سنت نبویه را در اجتماع احیا کنیم.

ص: ۶۴۱

من در جواب نوشته ام که این آقا از اصطلاح آگاه نیست، چون سنت به چیزی می گویند که: «إستمرّ علیه النبی و الصحابه و التابعون» و حال آنکه نسبت به صوم عاشورا استمرار نبوده است. صوم عاشورا یا سنت جاهلی بوده و پیغمبر هم گرفته، یا سنت یهود بوده، پیغمبر نیز آن را گرفته است، «فلَمَّا فرض صوم رمضان ترک» این کلام صحیح بخاری است، یعنی در صحیح بخاری در کتاب صیام این مطلب آمده، گاهی می گویند سنت جاهلی است و گاهی می گویند سنت یهودی می باشد و من نمی دانم این کتابی که می گویند اصح کتب است، چگونه این تناقض را نقل کرده است، که گاهی می گویند سنت جاهلی بوده و گاهی می گویند سنت یهود بوده چون یهود در روز عاشورا نجات یافته اند.

در هر صورت پیغمبر اکرم «کان یصوم یوم عاشورا، فلَمَّا فرض صوم شهر رمضان» حضرت و اصحابش آن را ترک کردند.

تفاوتی که بین سنت و مستحب گفتم، مربوط است به علمای اهل سنت. اما در شیعه تفاوتی بین سنت و استحباب نیست.

أدله مشروعیتها فی عامه الفرائض

الف: الکتاب

و يدل علی مشروعیتها فی عامه الفرائض، الکتاب و السیره و السنّه.

أما الکتاب فقولہ سبحانہ: «و أقیموا الصلوه و آتوا الزکات و ارکعوا مع الرّاکعین» جمله ی «وارکعوا مع الرّاکعین» جدا از نماز نیست بلکه همان نمازی است که در اول آیه آمده است.

ب: السیره

و أمّا السیره فقد جرت سیره المسلمین من عهد الرسول صلّی الله علیه و آله إلی یومنا هذا علی إقامتها جماعه و هذا امر لا یشکّ فیه من له إمام بتاریخ المسلمین.

ص: ۶۴۲

آیات صلات خوف هم شاهد بر این مطلب است، آیات صلات خوف در سوره ی نساء است (آیه ی ۱۰۲-۱۰۳).

پیغمبر اکرم امام بود، هر گاه در موقع جنگ به نماز (نماز خوف) می ایستاد، نیمی از جمیعت پشت سر آن حضرت نماز می خواندند، البته یک رکعت، وقتی که یک رکعت تمام می شد حضرت متوقف می شد، افرادی که اقتدا کرده بودند، رکعت دوم را فرادا می خواندند و می رفتند و اسلحه را از بقیه تحویل می گرفتند، بقیه می آمدند و در رکعت دوم پیغمبر اکرم به آن حضرت اقتدا می کردند که رکعت دوم حضرت، رکعت اول آنها بود، وقتی آن حضرت سلام نماز را می دادند، آنها بلند می شدند و رکعت دوم را خودشان به صورت فرادا می خواندند.

«و إذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك و ليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم و لتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك» النساء / ۱۰۲ و ۱۰۳.

بنابراین، در اینکه نماز جماعت در قرآن واجب شده است، هم آیه ی «واكعوا مع الزّاعين» بر این مطلب دلالت دارد و هم آیاتی که در باره ی صلات خوف آمده است، البته صلات خوف در سفر است نه در حضر. پیغمبر موقعی که در جنگ می رفت، احتمال حمله ی دشمن را می داد، همه نمی توانند یکجا نماز بخوانند چون ممکن است دشمن از فرصت استفاده کند و از پشت سر حمله کند فلذا باید یک عده در خط دفاعی بایستند تا اینها نماز شان را بخوانند، آنگاه اینها در خط دفاعی بروند تا بقیه بیایند و نماز شان را با پیغمبر اکرم بخوانند و این دلیل بر این است که صلات جماعت از اهمیت بسیار بالای بر خوردار است که حتی در حال جنگ هم نماز را با جماعت می خواندند کما اینکه در روز عاشورا امام حسین علیه السلام نماز را با جماعت خواندند، یعنی نماز خوف را با جماعت خواندند.

ص: ۶۴۳

الآن روايات را می خوانیم، البته در این روایات نمی خواهیم اصل سنت بودن جماعت را ثابت کنیم، چون در اینکه جماعت در نماز سنت بوده از روز هم روشن تر است، بلکه فروعش را می خواهیم ثابت کنیم.

۱: ما دلّ علی وجوب العدول من اللاحقه إلی السابقه، إذا ذکرها أثناء الصلاه إداءً و قضاءً، جماعه و منفرده، و قد أورد الحر العاملی فی المقام ممّا یناهز ستّ روايات نقتصر الذکر علی واحده منها.

یعنی مرحوم شیخ عاملی در این مورد شش روایت را ذکر کرده که فقط یکی از آنها را نقل می کنم نه همه را.

اگر کسی به نیت نماز عصر ایستاد، امام هم به نیت نماز عصر مشغول نماز شد و پشت سرش تعدادی افراد هستند، در اثنای نماز متوجه شد که نماز ظهر را نخوانده است.

حضرت می فرماید: امام «یعدل إلی السابقه» بدون اینکه به جماعت شان لطمه ی وارد شود، معلوم می شود که حتی نماز جماعت در این حد هم اشکالی ندارد. یعنی آدمی است امام و خیال نموده است که نماز ظهر را خوانده، در اثنای نماز متوجه می شود که نماز ظهر را نخوانده، از همان جا عدول می کند به نماز ظهر، یعنی نیت را به نماز ظهر بر می گرداند و نماز را ادامه می دهد، این نماز درست است، یعنی نماز ظهر حساب می شود و لطمه ی به جماعت هم نمی خورد.

البته باید دانست که العدول من اللاحقه إلی السابقه جایز است، و أمّا من السابقه إلی اللاحقه جایز نیست.

روی الشیخ الطوسی من الحلبي، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوماً في العصر و ذكر- و هو يصلّي بهم - أنه لم يكن صلّي الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التي فاتته، وليستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم»

الوسائل: ج ۳، الباب ۶۳ من أبواب المواقيت، الحديث ۳.

یک روایت داریم که انسان می تواند فائته را با جماعت بخواند:

۲: ما دل علی جواز إقامه مطلق الفائته جماعه، نظیر ما رواه الشيخ عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله: تقام الصلاة و قد صلّیت؟ قال: «صلّی و أجعلها لما فات» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

و رواه الصدوق أيضاً بإسناده عن إسحاق بن عمار، و فی السند سلمه صاحب السابری و کفی فی وثاقته کونه من مشایخ ابن اَبی عمیر (مرحوم آیه الله خوئی می فرماید این جزء روات کامل الزیارات آمده، یعنی در اسناد کامل الزیارات نام سلمه آمده است).

ما خدمت ایشان نوشتیم که این مبنای شما صحیح نیست، کامل الزیارات که اسنادش صحیح است، فقط شیخ اولش صحیح است، یعنی آنی که از او نقل می کند، اما بقیه ی سند، هرگز عبارت کامل الزیارات دلالت بر او ندارد.

فإذا جازت الجماعة فی الصلوات الفائته فلأداء أولى بها.

روایت دیگر، فرض کنید که نماز صبح من فوت شده، من نمی توانم نماز صبحم را که فوت شده با جماعت بخوانم، یعنی در این زمینه داریم:

۳: ما رواه الكلینی عن سماعه بن مهران قال:

«سألته عن رجل نسی أن یصلّی الصبح حتّی طلعت الشمس؟ قال: یصلّیها حین یدکرها، فإنّ رسول الله رقد (خواب ماند) عن صلاة الفجر حتّی طلعت الشمس ثمّ صلاها حین استيقظ، و لكنّه تنحّى عن مكانه ذلك ثمّ صلّی»

الوسائل: ج ۵، من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

یعنی از مکانی که از آنجا بیدار شد، نمازش را در آنجا نخواند بلکه مقداری دور شد و سپس نمازش را خواند، یعنی نسبت به این مکان یکنوع احساس نا مرغوبی کرد.

ص: ۶۴۵

Your browser does not support the audio tag

فروع صلات جماعت

عرض کردیم در مقدمه ای که مرحوم سید آورده چند فرع است.

فرع اول

فرع اول این بود که صلاه جماعت در تمام فرائض مستحب است. دیروز عرض کردیم اجمال این مسئله از ضروریات است اما صورتش از ضروریات نیست مانند: ادا و قضا. فقط سه صلات را استثنا کردیم: صلات احتیاط، صلات مندوره و صلات طواف.

حدیثی که در جلسه ی قبل از عروه نقل کردیم غلط دارد و غلطش هم مقداری مربوط به عروه است، جامع احادیث الشیعیه را آوردم در باب جماعت با این تطبیق کنید.

بنابراین در اینکه نماز جماعت در همه ی فرائض امکانش هست را خواندیم مگر در سه نماز.

فرع دوم

فرع دومی که در اینجا هست در واقع یک نوع دفع دخل است و آن این است شما چگونه می گویند که نماز جماعت مستحب است با آن همه روایات تهدید آمیزی که دیروز ما خواندیم. در حقیقت این یک مسئله ای است که با آن همه روایات شدید چگونه شما بر استحباب صلات جماعت قائل هستید. ولذا مسئله را هم اهل سنت مطرح کرده اند و هم شیعیان متذکر شده اند.

اقوال ثلاثه ی اهل سنت در باره ی جماعت

اهل سنت درباره نماز جماعت سه قول دارند.

۱: قول اول قولی است که با شیعه موافقند و آن این است که صلاه جماعت «سنه من سنن الرسول». حتی می گویند که ابوحنیفه و شافعی و مالک و ... هم عقیده ی شان بر همین است. یعنی اگر کسی نماز جماعت نخواند گناهی نکرده و فقط سنت رسول خدا را ترک کرده است.

ص: ۶۴۶

۲: قول دوم این است که صلات جماعت «من فرض الاعیان» بر همه واجب است. غایه ما فی الباب شرط صحت نماز نیست. یعنی اگر کسی مخالفت کرد نمازش درست است. هر چند واجب عینی است، یعنی به همه واجب است، منتها از آن واجب

عینی هایی نیست که اگر ترک کنیم نماز ما باطل بشود.

۳: قول سوم قول اهل ظاهر که می گویند علاوه بر اینکه فرض الاعیان هست شرط صحت صلات نیز هست. یعنی اگر کسی نمازش را با جماعت نخواند نمازش باطل است. پس مسئله قابلیت طرح را دارد.

قول اول می گویند سنت است که مشهور همین است. قول دوم واجب عینی است اما شرط صحت نماز نیست. و قول سوم فرض الاعیان است و هم شرط صحت نماز است.

مرحوم شیخ در کتاب خلاف این اقوال را نقل کرده و ما این اقوال را از شیخ گرفتیم.

مرحوم شیخ در رد قول دوم و سوم با روایت نافع از عبدالله بن عمرو نقل می کند که رسول خدا فرمود «صلاه الجماعه تفضل صلاه الفرد بسبع و عشرين درجه». از این روایت استحباب را استفاده کرده؛ چگونه استفاده کرده؟ از کلمه ی «تفضل»؛ کلمه ی «تفضل» را در جایی می گویند که هر دو درست باشد، منتها یکی بر دیگری برتری دارد، چون در جایی که یکطرف صفر و طرف دیگر بیست است هرگز نمی گویند «تفضّل أو تفضّل». کلمه ی «تفضّل» و کلمه «درجه» حاکی از این است که صلات جماعت واجب عینی نیست، خواه شرط صحت نماز باشد یا نباشد از کلمه ی تفضّل یا از کلمه ی درجه استفاده کرده.

ص: ۶۴۷

شیخ از کلمه ی «تفضّل» گفته (والمفاضله دلیل علی صحه کلتا الصلاتین) از کلمه (مفضّله) استفاده کرده. این عبارت مرحوم شیخ بود، ببینید روش استنباط چیست، ریشه مسئله را پیدا می کنیم، سراغ دلیل نمی رویم و اول تاریخچه مسئله را می گوئیم، و تاریخچه مسئله را از خلاف، کتاب منتهای علامه، کتاب تذکره، و گاهی هم از کتاب مغنی ابن قدامه می گیریم که تاریخچه مسئله را می گوید.

کلام علامه در کتاب منتهی

مرحوم علامه در کتاب منتهی همین اقوالی که از شیخ نقل کردیم ایشان هم نقل کرده است و فقط یک چیزی به شافعی نسبت داده که شافعی داده که نماز جماعت واجب کفائی است و در هر شهری باید یک نماز جماعت بر پا باشد. اختلاف فقط همین است و چیز دیگری نیست.

(قال العلامة المنتهی قال علمائنا - یعنی شیعه - الجماعه مستحبه فی الفرائض و اشدها تأکیده فی الخمس و لیست واجبه الا فی الجمعه والعیدين مع الشرائط السابقه و لیست واجبه لا علی الاعیان و لا علی الکفایه و هو مذهب مالک والدوری و ابی احنیفه و بعد الشافعیین ثم نقل القولین الآخرین - یا واجب عینی و شرط صحت نیست و یا واجب عینی است و هم شرط صحت - غیر آنه خالف الشیخ الطوسی فی أنّ الشافعی قال بأنّها فرض علی الکفایه فی الخمس

واجب کفایی یعنی چه؟ مثلاً نماز میت که واجب کفایی است. نماز جماعت واجب کفایی است یعنی چه؟ یعنی در هر شهری باید اقلّ در موقع نماز یک نماز جماعتی برگزار بشود.

(ثم أنّ المراد من وجوبها الکفایه، لزوم وجود صلاه جماعه فی قریه او بلد، كما نقل العلامة عن الشافعی بأنّها فرض کفایه لقوله علیه السلام: « ما من ثلاثه أو بلد لا تقام فیهم الصلاه الا استحوذ علیهم الشیطان فعلیک بالجماعه فان الذنب يأخذ القاصیه» چون گرگ آن گوسفندی را از گله عقب مانده می گیرد «التذکره، ۴/۲۲۸-۲۲۹»

این تعبیر شافعی است. حضرت امیر مومنان علیه السلام همین مطلب را به عبارت دیگری دارند. «علیکم بالسواد الاعظم فإن الشاذ من الغنم للذئب».

علی ای حال اقوال را نقل کردیم که شیعه می گوید واجب نیست و اهل سنت هم اقوال ثلاثه دارند که یا واجب نیست یا واجب عینی است و شرط صحت نیست و یا هم واجب عینی و شرط صحت.

دلیل ما روایتی است از امام علیه السلام نقل شده و از این روایت بطور مکرر در مسائل آینده استفاده خواهیم کرد.

روی الشیخ باسناده عن حمّاد (روایت را از کتاب حمّاد گرفته است، حالا معلوم نیست که حماد بن عثمان است یا حماد بن عیسی. اگر حماد بن عثمان باشد، ایشان در ۱۹۰ فوت کرده و اگر حماد بن عیسی باشد، او در ۲۱۲ فوت کرده است. معلوم نیست از کدام است، هر دو هم ثقه هستند. ولی طریق شیخ به حماد بن عثمان صحیح است، در کتاب فهرست می گوید طریق من به حماد بن عثمان همین است. اما طریقتش به حماد بن عیسی صحیح نیست. و ما نمی دانیم که کدام حماد گرفته است، آیا از حماد بن عثمان گرفته که در ۱۹۰ فوت نموده تا صحیحه باشد. یا از حماد بن عیسی گرفته است که سندش بر این کتاب صحیح نیست.

حال چه کنیم؟ اگر آدم ناشی در رجال باشد، می گوید این روایت حجت نیست چون نمی دانیم از کدام حمّاد است. ولی اگر اهل کار باشد، می تواند روایت را درست کند و آن این است که طریق شیخ نسبت به حمّاد بن عیسی ولو صحیح نیست اما طریق صدوق در فقیه بر کتاب حماد بن عیسی صحیح است. شاید کسی بگوید این چه ارتباطی به هم دارد؟ طریق شیخ به حماد بن عیسی ضعیف است، طریق مرحوم فقیه نسبت به حماد بن عیسی صحیح است. این چه ارتباطی دارد؟ ارتباطش این است که طریق شیخ هم به تمام کتبی که صدوق از آنها نقل کرده است صحیح است. از خارج توانستیم روایت را تصحیح کنیم.

خلاصه: طریق شیخ نسبت به حماد بن عثمان صحیح است، طریق شیخ نسبت به حماد بن عیسی ضعیف است، طریق مرحوم صدوق در «ما یحضر الفقیه» به حماد بن عیسی صحیح است، طریق شیخ هم نسبت به صدوق فی کلّ ما یرویه الصدوق صحیح است و از چیزهای که صدوق نقل کرده، همین روایت است پس این روایت صحیح است.

(روی الشیخ باسناده عن حمّاد، عن حرّیز، عن زراره والفضیل قالاً: قلنا له: الصلاه فی جماعه، فریضه هی؟ فقال: «الصلوات فریضه (نماز واجب است) و لیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات کلّها، و لکنها (جماعت) سنّه من ترکها رغبه عنها و عن جماعه المؤمنین من غیر علّه فلا صلاه له») «الوسائل: ج ۵، الباب ۱، من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲». این روایت مضمّر است، چرا؟ کلمه ی «له» دارد، منتها مضمّر در همه جا عیبی است مگر در حق زراره و امثال زراره عیب نیست. چرا؟ چون محال است که اینها از غیر امام صادق علیه السلام نقل کند.

می گوید هم واجب هست هم واجب نیست. خودشان واجب است اما جماعت شان مستحب. ولی تهدید می کند.

«والمراد من حمّاد هو حمّاد بن عثمان، و طریق الشیخ الیه فی الفهرست صحیح، ولو کان المراد حماد بن عیسی فطریق الطوسی الیه فی الفهرست غیر صحیح، لکن طریق الفقیه الیه صحیح، و هذا یکفی فی صحه الحدیث لصحه طریق الطوسی الی جمیع کتب الصدوق و ما یرویه (و این روایت را مرحوم صدوق در من لایحضر الفقیه آورده است) و علی کل تقدیر فالروایه معتبره و أمّا کیفیه الدلاله فلا- تحتاج الی البیان لوضوح قوله: «و لیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات کلّها» فی الدلاله علی عدم مفروضیه الجماعه فی کل الصلوات».

سوال

این سؤال و جواب را در جلسه ی قبل خواندیم. سؤال این بود که اگر نماز جماعت مستحب است پس آن همه تهدید برای چیست که خانه را بر سرشان خراب کنید و قطع رابطه کنید، زن ندهید و زن نگیرید و معامله نکنید؟

پاسخ

عرض کردیم که این روایات مال منافقین است. کسانی که با ترک جماعت می خواستند بگویند خلافت علی یا نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صحیح و رسمی نیست.

تا اینجا دو فرع را خواندیم:

فرع اول این بود که جماعت در تمام فرائض جایز است.

فرع دوم: جماعت در فرائض خمس مستحب است و سنت است.

ففرع سوم

فرع سوم اینکه در سه نماز جماعت موکد است، یکی صبح است و دیگری هم عشا است. و دو نماز دیگر برای همسایه مسجد و ...

۱. الصبح فیدلّ علیه صحیحہ عبداللہ بن سنان عن ابی عبداللہ علیہ السلام قال: سمعته یقول: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آله الفجر فاقبل بوجهه علی اصحابه فسأل عن أناس یسمیهم بأسمائهم فقال: هل حضروا الصلاه؟ فقالوا: لا یا رسول اللہ، فقال: أغیب (جمع غائب است) هم؟ قالوا: لا، فقال: أما أنه لیس من صلاه أشدّ علی المنافقین من هذه الصلاه والعشاء، ولو علموا أئی فضل فیهما لأتوهما حبواً» کلمه ی «حبواً» به معنای با دو زانو راه رفت یا چهار دست و پا راه رفتن). الوسائل: ج ۵، الباب ۵۳ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

این چه ارتباطی دارد که پیامبر از میان پنج نماز می گوید آنچه بر منافقین سنگین می آید، نماز عشا و صبح است؟ چون موقع نماز صبح همگی خوابند و عشاء هم خوابند؛ از این نظر بر منافقین سنگین است.

۲. العشاءان فیکفی فیہ الصحیحہ السابقه.

۳. همسایه ی مسجد، «جیران المسجد فقد روی الصدوق صحیحاً عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام أنه قال: «لا صلاه لمن لا یشهد الصلاه من جیران المسجد إلّا مریض أو مشغول».

۴. من سمع النداء، فلصحیحہ زراره عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث قال: قال امیر المومنی «علیه السلام»: «من سمع النداء فلم یجبه من غیر علّه فلا صلاه له». «من سمع النداء» در اینجا عام است.

تم الکلام فی الفروع الثلاثه

فرع اول: نماز جماعت در تمام فرائض مستحب است. فرع دوم: نماز جماعت فریضه نیست بلکه سنت است. فرع سوم: در چند مورد سنت موکد است.

چچیزهای را که تا کنون خواندیم، مرحوم سید آنها را به عنوان مقدمه آورده است.

المسئله الاولى

این مسئله در حدود نه (۹) فرع دارد. یعنی مرحوم سید در این مسئله، نه (۹) فرع را متذکر است.

جماعت در نماز جمعه واجب است و اصلاً نماز جمعه بدون جماعت محقق نمی شود. جماعت در عیدین واجب است، یعنی اگر کسی بخواهد نماز عیدین بخواند و شرائطش باشد جماعت واجب است، و اگر شرائط نباشد فرادا هم بخواند مسئله ای نیست.

سوم؛ آن کسی که از تعلّم قرائت عاجز است. کسی که از تعلّم قرائت عاجز است. پشت سر یک امامی هم هست، همه نماز را ساکت می نشیند و با امام می خواند.

ص: ۶۵۲

چهارم کسی که قادر بر تعلّم بود، ولی مسامحه کرد و نمازش را نخواند تا زمانی که وقت ضیق شد.

من سؤال می‌کنم که سومی یا چهارمی کدام را مقدم و کدام را مؤخر بدانیم؟ من سومی را مقدم کردم و چهارمی را در چهارمی. مرحوم سید در متن عکس کرده، ولی حقیقت بود که همینطور باشد. اول آن کسی که عاجز است از تعلم قرائت، فعلاً تازه مسلمان شده نمی‌تواند به این زودی یاد بگیرد. چهارمی آدمی است که می‌توانست یاد بگیرد و یاد نگرفت و وقت ضیق شد، نمازش را با جماعت بخواند.

پنجم آدمی که نذر کرده که اگر در امتحانات سطح چهار قبول شدم، یک ماه نماز را با جماعت بخوانم، جماعت برای او واجب می‌شود.

ششم آدمی که وسواس است و اصلاً نمی‌تواند نماز بخواند. آنقدر تکرار می‌کند که نمازش را باطل می‌کند. نماز جماعت بر انسان وسواس واجب است.

هفتم، مثلاً من خوابیدم و موقعی که بیدار شدم، دیدم که یک رکعت بیشتر به وقت باقی نیست. تیمم کردم و دیدم یک امامی هم جلوی من دارد نماز می‌خواند و رکعت آخرش هم هست و من رکعت اولم است. من باید اقتدا کنم. چرا؟

«من ادرك ركعتاً من الوقت فقد ادرك الوحده جميعاً». اگر فرادا بخواند حتی یک رکعت را هم درک نمی‌کند.

هشتم، کسی که بطیئ در قرائت است. وقت ضیق است و در خواندن قرائت کند است. فلذا اگر بخواهد نمازش را با قرائت بخواند، وقت تمام می‌شود.

نهم هم کسانی هستند که والدین شان به آنها الزام می کنند که بروید و نماز جماعت بخوانید.

بررسی فرع اول

در این فرع جای بحث نیست چون «قضیا قیاساتها معها» نماز جمعه هفت یا پنج نفر می خواهد و روحش با جماعت است.

اما نماز عیدین روایت دارد. روایت داریم که اگر شرائط جمع شد حتما باید با جماعت خوانده شود.

إِنَّ وَجوب الاجتماع في صلاة العیدین مثل الاجتماع في صلاة الجمعة من ضروریات الفقه مضافا الى صحیح زراره عن ابی جعفر علیه السلام قال: «من لم یصل مع الامام في جماعه يوم العید فلا صلاه له ولا قضاء علیه». البته این در جایی است که شرائط جمع باشد و الا می تواند فرادا بخواند.

در زمان غیبت می گوییم می تواند تنها بخواند.

(و علی ذلك یحمل ما رواه سماعه عن ابی عبدالله «علیه السلام»، قال: «لا صلاه فی العیدین إلّا مع الامام فإن صلیت وحدک فلا بأس».)

بگوییم در جایی است که شرائط جمع نباشد. آقایانی که محتاط هستند می گویند از شرائط حضور امام معصوم است و این مسئله را در نماز جمعه هم می گفتند. بعد از انقلاب مرحوم امام مسئله را عوض کرد اعم از آنکه فقیه جامع شرائط باشد یا امام معصوم. هر چه در نماز جمعه گفتید، باید در عیدین هم بفرمایید. حالا شما بگویید شرائط، یعنی حضور امام.

الفرع الثالث: أسلم، یعنی طرف تازه مسلمان شده و الآن قدرت بر تعلّم ندارد. زبان چینی دارد، این فرد اگر بخواد عربی یاد بگیرد با یکی دو ساعت نمی شود. عاجز از تعلّم است. اگر عاجز از تعلّم است جماعت بر او واجب است و فقط یک «الله اکبر» می گوید و کار برایش تمام است. بقیه هم «سبحان الله» است که آسان است.

ص: ۶۵۴

یا فرض می‌کنیم آدمی است که سبحان الله را بلد است، تشهد را اجمالاً بلد است، اما قرائت را بلد نیست. بر این آدم جماعت واجب است.

در اینجا یک تحقیقی است و آن این است که آیا نماز جماعت بدل از نماز فراداست، به گونه‌ای که الآن آن بدل برای من ممکن نیست این بدل را بیاورم. مثل خصال کفاره، من نمی‌توانم شصت روز روزه بگیرم، اما می‌توانم شصت مسکین را طعام بدهم. از این قبیل است که این بدل است «تجب علیه الصلاه إمّا جماعه و إمّا فرادی» حالا که فرادا برای تان ممکن نیست با جماعت بخوان. آیا از قبیل بدل است کما اینکه در ذهن همه همین می‌آید؟ خیر! اگر اینگونه باشد تخییر می‌شود تخییر شرعی، مثل خصال کفاره. تخییر در ما نحن فیه عقلی است. یعنی شرع مقدس به جامع عقل کرده. جامع کدام است؟ الصلاه، «و للصلاه فردان، فیکون التخییر عقلیاً لا شرعياً».

اگر بگوییم شرع مقدس اینها را بدل هم قرار داده مثل خصال کفاره، پس وجوب نرفته روی صلاه بلکه رفته روی این دو تا. مثل خصال کفاره، «من افطر صوم رمضان فعليه صيام ستين يوماً أو ستين مسكيناً أو عتق رقبة» از این قبیل است که اگر یک بدلی ممکن نشد بدل دیگر؟ این نیست؛ وجوب نه روی جماعت رفته و نه روی فرادی. بلکه حکم رفته روی جامع که «الصلوه» باشد «و للصلاه فردان» یک فردش جماعت است و یک فردش فرادی. «فإذا امتنع الفرد الاول حکم العقل بالانتقال الى الفرد الثاني». همه جا اینگونه است که اگر دو فردی باشد که یکی از آنها برای من ممکن نیست، مثلاً دوتا آب است، یکی ممکن نیست چون گران قیمت است، اما دیگری ممکن است، یعنی گران قیمت نیست بلکه ارزان قیمت است، من باید ارزان قیمت را بخرم و با آن وضو بگیرم.

بنابراین، آقایان تصور نکنند که جماعت و فرادی از قبیل خصال کفاره است که احدهما بدل باشد، این گونه نیست بلکه از قبیل امر به واجب است که این واجب در خارج دو تا فرد دارد، «اذا امتنع هذا الفرد» فرد دیگر را بیاورد. اما اینکه اثر فقهی این دو نظر چیست؟ به این ی ش کار نداریم، ولی فعلاً از نظر تحقیق می گوییم که مسئله این است که اگر مولا امر کرده است به طبیعت «و لطبعه فردان احدهما ممکن و الآخر غیر ممکن»، نه اینکه مولا- از اول امر را آورده روی این دو تا، یعنی «الجماعه والفرادی» تا بگوییم «اذا امتنع هذا البدل فعلیک البدل الآخر».

پس از نظر قواعد اگر فردی مسلمان شد و عاجز است باید عدول به فرد دیگری بکند. ولی روایت به گونه ای دیگر است، یعنی روایت می گوید فقط بگوید: بسم الله، سبحان الله و الحمد لله و همین مقدار کافی است

اللهم بگویم این روایت در جایی است که امام جماعت ممکن نباشد

هَذَا هُوَ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ الْأُولَى، لَكِنَّ النَّصَّ عَلَى خِلَافِهَا، فَفِي صَحِيحِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ (روح نماز این دو تا است) أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْإِسْلَامَ لَا يَحْسُنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ اجْزَاءَهُ أَنْ يَكْبُرَ وَيَسْبِّحَ وَيُصَلِّي» مَگر اینکه بگوییم این روایت مال جایی است که اما جماعت در کار نباشد.

تا کنون سه تا فرع را خواندیم که فرع سوم این است که عاجز از تکلم باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag

بحث در باره ی کسانی است که می گویند نماز جماعت بر آنها واجب است، مثلاً کسی که نذر کرده که نماز واجب خود را با جماعت بخواند، تفصیل این مسئله را خواندیم، دو مورد دیگر یا سه مورد دیگر باقی است که در آنها می گویند خواندن نماز با جماعت واجب است، مورد دیگر انسان و سواس است که اگر بخوهد یک نماز ظهری را بخواند، یک ساعت طول می دهد و تکرار می کند و چه بسا از حالت نمازی بیرون بیاید، آدمی که دچار وسوس است، باید نمازش را با جماعت بخواند، در اطراف این مطلب عرض می کنیم که اگر واقعاً و سواس است و آنقدر تکرار می کند که این تکرار اضافی در نماز حساب می شود، مثلاً آنقدر «غیر المغضوب علیه» را تکرار می کند که از نظر عرف این آدم «زاد فی صلاته» نماز خودش را باطل می کند و اگر بگوییم نماز خودش را باطل هم نمی کند، ولی با این سبکی که نماز می خواند خودش را به حرج و زحمت می اندازد و حرج هم برای انسان حرام است، فلذا در این دو صورت می توانیم بگوییم که حتماً باید نمازش را با جماعت بخواند، یا وسواسش به گونه ای است که نماز را باطل می کند، یا اگر باطل هم نکند، اما این عمل، عمل حرجی است و در اسلام جایز نیست. اگر این دو تا را قائل بشویم، حتماً باید نمازش را با جماعت بخواند ولی حتماً عقلاً لا حتماً شرعاً، یعنی حکم عقل است، عقل می گوید برای اینکه نمازت را فاسد نکنی، برو با جماعت بخوان، یا عقل می گوید برای اینکه خود را به زحمت نیفکنی، برو با جماعت بخوان، وجوبش وجوب عقلی است.

اما اگر هر دو را قائل نشدیم و گفتیم نماز را باطل نمی کند و این حرج هم حرج امکان پذیری است. آن یک مسئله ی دیگر است.

ص: ۶۵۷

اگر آمدیم نمازش را باطل می کند یا خودش اتلاف وقت می کند و حرام است، این وجوبش واجب عقلی است.

تظهر الثمره، که در نذر گفتیم اگر نذر کند که با جماعت بخواند و بعداً فردای بخواند، فرادایش باطل است. چرا؟ لانه مفوت للعمل بالنذر، ولی در اینجا نمازش درست است، حال اگر آمدیم نماز کاملی خواند و باطل نکرد و خود را به زحمت انداخت، نمازش درست است، فرق اینجا با مسئله ی پیش این است که در مسئله ی پیش اگر فرادا می خواند، حکم شرعی را از بین می برد، حکم شرعی کدام بود؟ حکم شرعی عبارت بود از: «ولیفوا نذورهم»، ولی در اینجا ما حکم شرعی نداریم بلکه حکم عقلی داریم. حکم عقل را زیر پا نهاده است، اما نمازش نماز درستی نیست. ولذا کسانی که می خواهند حاشیه بر عروه بزنند، باید بین اینجا و آنجا فرق بگذارند، در فرع قبلی «تبطل لو صلّى فردای لانه مفوت لإطاعه الأمر النذری - النقلی -»، ولی در اینجا نماز درست است چون مفوت امر شرعی نیست بلکه مفوت امر عقلی است، یعنی عقل می گوید برای اینکه خود را به زحمت نیفکنی، عقل می گوید برای اینکه نمازت باطل نباشد. حال اگر فرض کنیم که نماز صحیحی خواند و آنقدر هم تکرار نکرده که نمازش باطل بشود، ولی خود را به زحمت انداخت، نمازش درست است.

بر خلاف حکم عقل رفتار کرده و شاید بگوییم که گناه هم کرده، زیرا خودش را به زحمت انداخته است. اما نمازش درست است.

الفرع السابع: إذا ضاق الوقت عن إدراك الركعة.

ما روايت داريم كه : «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً»:

ص: ٦٥٨

یعنی اگر انسانی یک رکعت از وقت را درک کند گویا همه ی وقت را درک کرده است، حتی آقایان می گویند این اداء حساب می شود، مرحوم سید بحر العلوم یک منظومه ای در فقه دارد، ایشان در آنجا این مسئله را مطرح می کند و می فرماید:

و هو أداء، لا أداء و قضاء.

و لا قضاء كما ارتضاه المرتضى

یعنی در اینجا سه نظر است، یک نظر این است که اداء است، نظر دوم این است که ملفق است، نظر سوم هم این است که قضا است. ولی ایشان می فرماید:

هو أداء، لا أداء و قضاء.

و لا قضاء كما ارتضاه المرتضى

در هر صورت قاعده این است که: «من أدرك ركعه من الوقت فقد ادرك الوقت جميعاً».

فرض کنید کسی نمازش را به اندازه ای تاخیر انداخته است که فقط به اندازه ی یک رکعت به وقت باقی است. اگر این یک رکعت را خودش بخواند، وقت را درک نمی کند، ولی امامی دارد که در رکوع است، فوراً باید اقتدا کند و به رکوع برود. چرا؟ چون اگر اقتدا کند، حمد و سوره از او ساقط می شود، در این صورت یک رکعت را

درک می کند، اما اگر اقتدا نکند حتی یک رکعت را هم درک نمی کند. در اینجا عقل می گوید اقتدا کن. چرا؟ چرا؟ تا فضیلت وقت را درک کنی، منتها و هذا الوجوب عقلی، حال اگر اقتدا نکند و خودش فرادا بخواند، البته نمازش قضا است چون وقت را درک نمی کند حتی یک رکعت را. ولی نمازش درست است.

اینجاست که انسان باید در پاورقی حاشیه بنویسد که چرا در جایی که نذر کند، فرادا بخواند، گفتید باطل است، اما در فرع قبلی مانند سواس یا در این فرع اگر مخالفت کند، می گوئید: صحیح است. چرا؟ چون در اولی امر شرعی را تفویت می کند، اجازه نمی دهد که امر نذری اطاعت بشود، مفوت امر نذری است ولذا باطل است.

اما در اینجا ها چه وسواس باشد و چه این آدمی که اگر اقتدا نکند حتی یک رکعت را هم درک نمی کند، این یخالف الحکم العقلی و لا یخالف الشرعی.

الفرع الثامن: إذا كان بطيئاً في القراءة في ضيق الوقت

فرع هشتم این است که «شخص» بطيء در قرائت است، هر چند وسواس نیست، منتها بطيء در قرائت است به گونه ای که اگر فردی بخواند، بخشی از نمازش قضا می شود.

اینجا باز عقل می گوید برای درک فضیلت وقت، برو اقتدا کن. یعنی یک امامی است که به سرعت نماز را می خواند باید به او کند. حال اگر این آدم اقتدا نکرد و خودش آرام آرام نماز را خواند و بخشی از نمازش در خارج وقت افتاد و قضا شد، نمازش صحیح است.

چرا؟ چون اینجا مخالفت با حکم عقل نکرده است، بلکه مخالفت با ارشاد عقل کرده، عقل ارشاد می کرد بر اینکه برو اقتدا کن. ارشاد عقل را گوش نکرد و خودش را به زحمت انداخت، نمازش صحیح است، البته گناه کرده. چرا؟ چون بخشی از نمازش را در غیر وقت خوانده است.

خلاصه ی درس

در سه مورد باید به حکم عقل اقتدا کند.

مورد اول

مورد اول وسواس است، یعنی وسواسی که خودش را به زحمت می اندازد، برای رهایی از زحمت عقل می گوید برو اقتدا کن، ولی اگر اقتدا نکرد، نمازش درست است. چرا؟ «لأنه لم یخالف الحکم الشرعی بل خالف ارشاد العقل»

مورد دوم

مورد دوم جایی است که وقت تنگ است، یعنی به اندازه ی خواندن یک رکعت به آخر وقت نمانده، اگر فردی و مستقل بخواند، یک رکعت را درک نمی کند، اما امام در رکوع است، اگر به او اقتدا کند، یک رکعت را درک می کند. عقل می گوید برای اینکه نماز اداء بشود حکماً، به او اقتدا کن. حال اگر او اقتدا نکرد، آیا نمازش درست است یا نه؟ نمازش درست است. چرا؟

ص: ۶۶۰

چون «لم يخالف الحكم الشرعي بل خالف ارشاد العقل».

مورد سوم

مورد سوم در جایی که «شخص» بطیء در قرائت است، یعنی هم وقت کم است و هم این آدم بطیء در قرائت است، فلذا اگر خودش فرادی بخواند، بخشی از نمازش به خارج از وقت می افتد و قضاست، اما اگر اقتدا کند، همه ی نمازش اداء است، عقل در اینجا ارشاد می کند که برو اقتدا کن. حال اگر این آدم اقتدا نکرد و نمازش را فرادی خواند و قسمتی از نمازش به خارج از وقت افتاد، باز هم نمازش درست است. چرا؟ «لأنه لم يخالف الحكم الشرعي بل خالف إرشاد العقل»

فظهر الفرق بين هذه الفروع الثلاثة و الفرع السابق. یعنی اگر نذر کند که نمازش را به جماعت بخواند، ولی نمازش را فرادی بخواند، نمازش باطل است. چرا؟ لأنه مفوت للأمر النذري، دیگر نمی تواند امر نذری را اطاعت کند فلذا نمازش می شود باطل. لأنه مبغوض و المبغوض لا يكون مقرباً.

الفرع التاسع: وجوب الجماعة إذا أمر أحد الوالدين بها

حال اگر پدر یا مادر فرزندش را امر کند که نماز مغرب و عشا را به جماعت بخواند، آیا نماز جماعت بر این پسر واجب می شود یا نه؟

یکی از بحث های که فقها کمتر آن را بحث کرده اند، مسئله ی اطاعت والدین است، آیا اطاعت والدین لازم است یا حسن معاشرت واجب است یا عقود حرام است؟ فقها کمتر این مسئله را بحث کرده اند، در میان فقها فقط مرحوم آیه الله حکیم در مبحث حج این مسئله را بحث نموده و فرموده: آیا اطاعت واجب است یا حسن معاشرت واجب است یا عقود واجب است؟

ص: ۶۶۱

در اذهان مردم این گونه است که هر چه پدر و مادر می گویند اطاعتش واجب است. یعنی بر هر شغلی که آنان فرزندان شان را امر کرد، باید اطاعت کنند حتی اگر آهنگری و امثالش باشد، آیا بر فرزند لازم است که اطاعت نماید و برود آهنگری کند؟ اگر گفتیم اطاعت پدر و مادر لازم است، حتماً باید مطیع بشود.

اما اگر بگوییم اطاعت پدر و مادر لازم نیست بلکه حسن معاشرت واجب است که من در کتاب صوم همین را انتخاب کرده ام، قرآن می فرماید:

«و صاحبهما فی الدنيا معروفاً» لقمان: ۱۵.

یعنی حسن معاشرت داشته باشید و بر سر شان داد نزنید و در مقابل آنان مؤدب باشید، اگر این نظریه را قبول کردیم، در این صورت اطاعت شان لازم نیست.

نظریه ی مرحوم آیه الله حکیم

آیه الله حکیم سومی را انتخاب کرده و فرموده عقوق والدین حرام است، ایشان حواله به یک امر مجهولی کرده، و آن اینکه عقوق چیه؟ چون خود کلمه ی «عاق» احتیاج به شکافتن دارد.

ولی من دومی را انتخاب کرده ام.

اگر گفتیم اطاعت شان واجب است، در اینجا خواندن نماز جماعت بر پسر واجب می شود منتها لا بعنوان الأولى بل بالعنوان الثانوی، چون اطاعت پدر و مادر به وسیله ی همین نماز می شود.

اما اگر اطاعت لازم نیست بلکه حسن معاشرت واجب است، یا بگوییم عقوق حرام است، آن وقت این مسئله سالبه به انتفاء موضوع است.

حال اگر آمدیم که اطاعت اینها شرعاً واجب شد، این نماز چرا درست باشد؟ این از قبیل اجتماع امر و نهی می شود، از یک طرف اطع الوالد، از آن طرف هم فرادی نماز بخواند، خواندن نماز فرادی با اطع الوالد از قبیل متزاحمین هستند و هرگز «اطع الوالد»، دلیل دوم را مقید نمی کند و نمی گویند: صلّ جماعه.

ص: ۶۶۲

بله! سبب می شود که امر والد موضوعش از بین برود.

باید داخل بشود تحت همان مفوّت امر والد، چون اگر نماز بخواند، دیگر بعداً نمی تواند امر والد را اطاعت کند. شبیه امر نذری می شود که اگر نذر کند که با جماعت بخواند، اما برود با فرادی بخواند، ممکن است بگوییم باطل است. چرا؟ چون مفوّت امثال امر نذری است، اینجا هم اگر فردا نماز بخواند، مفوّت امر اطاعت والد است، ولیکن هذا فرضیه، یعنی فقط یک تئوری است، اطاعت والدین واجب نیست بلکه عقوقش حرام است یا حسن معاشرت شان واجب است.

بله! من قال بأنّ إطاعه الوالدین واجب إلّا فر الحرام، قهراً او حکم نذر را پیدا می کند، چون نماز فرادی مفوّت اطاعت امر والدین می شود و خدا می فرماید: «و لیطع أمر الوالدین».

همان گونه که من عرض کردم، مسئله صرف فرضیه و تئوری است، چون اطاعت واجب نیست بلکه حسن معاشرت لازم است، یعنی بی ادبی نباید کرد.

پس باید فرق نهاد بین جایی که عمل انسان مفوّت امر شارع است، آنجا بگوییم باطل است.

اما اگر مفوّت امر شارع نیست، بلکه مفوّت ارشاد عقل است، دیگر در آنجا باطل نیست.

المسأله الثانيه

«لا تشرع الجماعه فی شیء من النوافل الأصلیه و إن وجب بالعارض بنذر أو نحوه حتّى صلاه الغدير علی الأقوی إلّا فی صلاه الإستسقاء، نعم لا بأس فيما صار نقلاً بالعارض كصلاه العدين و مع اجتماع شرائط الوجوب و الصلاه المعاده جماعه و الفريضه المتبرع بها عن الغير، و المأتی بها من جهه الإحتیاط.»

قانون کلی عدم جواز جماعت در نوافل

قانون کلی این است که جماعت در نمازهای نافله بدعت است «لا تشرع الجماعه فی شیء من النوافل الأصلیه» چیزهای که نافله ی اصلی است، یعنی بالذات نافله هستند، خواندن آنها با جماعت حرام است حتی با نذر هم نمی شود درست کرد، مثلاً کسی نذر کند نافله شب را با جماعت بخواند. چرا؟ «لأنه یشرط أن یكون متعلق النذر أمراً مشروعاً» فلذا با نذر هم درست نمی شود حتی صلوات غدیر را هم نمی شود با جماعت خواند. در روز غدیر یک نمازی وارد شده است، حتی آن را هم نمی شود با جماعت خواند.

پیغمبر نماز ظهر را با جماعت خوانده نه نماز غدیر را

گاهی می گویند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در غدیر نماز جماعت خواند. ولی من فکر می کنم که نماز ظهر را با جماعت خوانده است نه نماز نوافل و غدیر ر.

در هر صورت چیز های که نافله ای اصلی است، با نذر، عهد و یمین درست نمی شود حتی صلوات غدیر را هم نمی شود با جماعت خواند.

مواردی که استثنا شده و می توان آنها را با جماعت خواند

بله! چند مورد استثنا شده است:

۱: صلوات استسقاء، صلوات استسقاء مستحب ذاتی است، ولی موقع کم بارانی امام با مامومین به سمت صحرا می روند در حالی که عبا ها را وارونه می پوشند و حیوانات را همراه خود می آورند و قبلا سه روز روزه می گیرند، با یک حالت تضرع نماز استسقاء را با جماعت می خوانند، این اشکال ندارد. این وارد شده است چون پیغمبر اکرم کراراً نماز استسقاء را با جماعت خوانده.

و همچنین امیر المؤمنین و دیگران.

بنابراین، صلوات استسقاء با اینکه بالذات نافله است، خواندنش با جماعت اشکالی ندارد. آنگاه مرحوم سید موارد دیگر را هم استثنا می کند.

۲: إذا صارت نفلًا بالعرض. صلوات استسقاء نفل بالذات است، اما یک چیز های داریم که بالذات واجب است، اما صارت نفلًا بالعرض، این گونه نماز ها را هم می شود با جماعت خواند مانند:

۳: صلوات العیدین، صلوات عیدین بالذات واجب است، یعنی در زمان حضور واجب است، اما در زمان غیبت صارت نفلًا بالعرض، فلذا می شود آنها را با جماعت خواند.

۴: الصلاة المعاده جماعه. کسی نمازش را فرادی خواند و بعد از خواندن نماز، نماز جماعت در آنجا بر گزار شد، می تواند نمازش را دوباره با جماعت بخواند، این صارت نفلًا بالعرض، این آدم ابتدا واجب را فرادی خواند، حالا اعاده می کند.

ص: ۶۶۴

۵: الفریضه المتبرع بها من الغیر، شخصی رفیق یا همسایه اش فوت کرده، تبرعاً برایش نماز قضا می خواند و اقتدا می کند. کان واجباً و صار نفلًا بالعرض. رفیق قضای رفیقش را با جماعت می خواند.

۶: المأتی بها من جهه الإحتیاط الاستحبابی

فرض کنید یک احتیاط استحبابی داریم، من به دیگر اقتدا می کنم (نفل بالعرض). چرا؟ چون جزء نماز است. بالذات واجب بوده، صار نفلًا بالعرض. اینها مسائلی است که باید بررسی کنیم.

الفرع الأول: لا تشرع الجماعه فی النوافل حتی صلاه الغدیر

آیا جماعت در نوافل اصلی مشروع است یا مشروع نیست؟

دیدگاه اهل سنت نسبت به نوافل

اما اهل سنت مشروع می دانند یا لا اقل نوافل رمضان را مشروع می دانند، حال غیر نوافل رمضان را هم مشروع می دانند یا نه؟ فعلاً در این زمینه نمی توانم چیزی بگویم، ولی نوافل رمضان را مشروع می دانند که همان صلات تراویح باشد مگر مالک و مقلدین مالک مانند مصر، مغرب و آفریقا که مانند شیعه فرادی می خوانند.

نوافل از منظر فقه شیعه

ما بالإتفاق قائلیم که نوافل رمضان را نمی شود با جماعت خواند، ما غیر رمضان در میان ما اختلافی است، اما راجع به نوافل رمضان اتفاق کلمه داریم و در این زمینه روایات متضاهر نیز داریم.

بله! نوافل غیر ماه رمضان یک مخالف های دارد که بعداً خواهیم خواند، فعلاً تکیه گاه ما نوافل شهر رمضان است.

«اتفقت کلمه الأصحاب -إلا من شد علی عدم مشروعیه الجماعه فی النوافل قال العلامه : و لا جماعه فی النوافل إلا ما استثنی، ذهب إليه علماؤنا أجمع خلافاً لأحمد و بعض الجمهور، لنا ما رواه الجمهور عن زید بن ثابت. قال: جاء رجال یصیلمون بصلاه النبی فخرج مغضباً و أمرهم أن یصلوا النوافل فی بیوتهم ورووا عنه أنه قال: أفضل الصلاه صلاه المرء فی بیته إلا المكتوبه (واجب).

ص: ۶۶۵

چرا اسلام می گوید مکتوبه را در مسجد بیاورید، بقیه را در خانه؟

اما اینکه مکتوبه (نماز واجب) را در مسجد بیاوریم، مسئله اش روشن است چون فرائض است و فرائض را بهتر است که انسان با جماعت بخواند، اما اینکه نوافل را در خانه بخوانید، چون «و للیت سهم من الصلوه»، خانه باید خانه ی نماز باشد، انسان زن و بچه دارد، باید آنان هم با نماز آشنا بشوند، یعنی نباید انسان خانه را خالی از نماز کرد، آنها این روایت را نقل کرده اند که «أفضل الصلوه صلاه المرء فی بیته إلاً المکتوبه»

وقال العلامه فی التذکره : و محل الجماعه الفرض إلاً فی الاستسقاء و العیدین مع اختلاف بعض الشرائط عند علمائنا خلافاً للجمهور لأنّ زید بن ثابت قال:

«جاء رجال یصلون صلاه رسول الله فخرج مغضباً فأمرهم أن یصلوا النوافل فی بیوتهم... إلی أن قال عن طریق الخاصه ، قول الصادق و الرضا لما دخل رمضان اصطف الناس خلف رسول الله فقال: إیها الناس هذه نافله فلیصل منکم وحده وحده و لیعمل ما علمه الله فی کتابه و أعلموا أنه لا جماعه فی نافله فتفرق الناس»

پیغمبر اکرم هنگامی که شب کمی می خوابید، آنگاه می آمد در مسجد که نافله ی رمضان را بخواند، همین که شروع به نماز می کرد، مردم پشت سرش صف می کشیدند، حضرت وقتی این گونه می دید، دوباره خانه می رفت تا مردم پراکنده بشوند، فردا شب که آمد مسجد، دوباره مردم پشت سر آن حضرت صف کشیدند، مرحله ی سوم حضرت بر سر آنها داد کشید و فرمود نباید نافله با جماعت خوانده بشود بلکه هر کس باید نافله را فردی بخواند. این را علامه در کتاب تذکره نقل کرده است.

ما هشت روایت داریم که موردش نوافل رمضان است، اما مورد مخصص نیست. بلکه ضابطه است که نافله را نمی شود با جماعت خواند. البته شش روایتش همه موردش ماه رمضان است، ولی حضرت اعطای ضابطه کرده، هم در روایت اول و هم در روایت چهارم

الظاهر أن المسألة مورد اتفاق و لم يخالف إلّا القليل كما سيوافيك.

و لذلك قال المحقق النراقي: لا- تجوز الجماعة في غير ما ثبت استثناءه من النوافل بالاجماع المحقق و المحكى عن المنتهى و التذكرة و كنز العرفان و إليك ما يدل عليه من الاخبار:

۱. ما رواه الفضلاء: زراره و محمد بن مسلم و الفضيل (فضيل بن يسار) أنهم سألوا أبا جعفر الباقر و أبا عبد الله الصادق عليهما السلام في الصلاة في شهر رمضان نافله الليل في جماعه فقالا: لا، إن رسول الله كان إذا صَلَّى العشاء الآخر انصرف إلى منزله، ثم يخرج من آخر الليل إلى المسجد فيقوم فيصلّي ، فخرج في أول ليله من شهر رمضان ليصلي كما كان يصلي فاصطف الناس خلفه فهرب منهم إلى بيته و تركهم ففعلوا ذلك ثلاث ليال فقام في اليوم الثالث على منبره فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إن الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافله في جماعه، بدعه ، و صلاة الضحى بدعه. ألا فلا تجتمعوا ليلاً في شهر رمضان لصلاة الليل و لا تصلّوا صلاة الضحى فإنّ تلك معصيه ألا و أن كل بدعه ضلاله و كل ضلاله سبيلها إلى النار، ثم نزل و هو يقول: قليل في سنه خير من كثير في بدعه» .

و ربما يقال باختصاص الروايه بنوافل شهر رمضان و لا تعمّ مطلق النافله، لكن الظاهر خلافه لظهور قوله :

«إن الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافله في جماعه بدعه» بمنزله صغرى و كبرى، فالصغرى قوله: «الصلاه بالليل في شهر رمضان من أقسام النافله في جماعه» و قوله «بدعه، كبرى أى النافله في جماعه بدعه».

در کوفه مردم خدمت حضرت علی علیه السلام آمدند که برای ما امامی معین کن که نماز تراویح را با جماعت بخوانیم، حضرت فرمود خواندن نماز تراویح با جماعت بدعت است، فریاد و عمرای مردم بلند شد. حضرت فرمود من کسی را انتخاب نمی کنم، بروید هر کس را که خود شما انتخاب می کنید، انتخاب کنید

۲: ما رواه سلیم بن قیس الهلالی، قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن قال: وقد أمرت الناس ألا يجتمعوا في شهر رمضان إلّا في فريضه و أعلمتهم أن اجتماعهم في النوافل بدعه و تنادی بعض أهل العسکری ممن یقاتل معی: یا أهل الإسلام غیرت سنّه عمر و ینهاننا عن الصلاه في شهر رمضان تطوعا و قد خفت أن یثوروا في ناحیه جانب العسکری».

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۶ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

بحث ما درباره دو مرحله است:

یکی اینکه نوافل ماه رمضان را نمی شود با جماعت خواند.

مرحله دوم این است که اصلاً نوافل را نمی شود با جماعت خواند. فلذا ما باید هر دو مرحله را بررسی کنیم. یعنی هم مرحله ی اول را که نوافل ماه رمضان را نمی شود با جماعت خواند، و هم مرحله ی دوم را که اصلاً مطلق نوافل (حتی نوافل یومیه و لیلیه) را نمی شود با جماعت خواند

ص: ۶۶۸

اما نوافل رمضان، علی الظاهر آن شش روایتی که خواندیم برای رمضان کافی است. عمده مطلب این است که ما بتوانیم غیر رمضان را هم ثابت کنیم. همان روایت اولی و روایت چهارم هرچند موردش در رمضان است. اما ظاهر ضرب قاعده کلیه است، افاده ضابطه کلیه است. همان روایت اولی صغری و کبری هست، حتی صغری و کبری هم در آنجا آمده است. برگردیم و ببینیم روایت چهارم چگونه است؟ در روایت چهارم هم قانون کلی است.

(ما رواه سلیم بن قیس الهلالی. قال: خطب امیر المؤمنین علیه السلام إلى أن قال: وقد أمرت الناس ألا يجتمعوا في شهر رمضان إلّا في فريضه و أعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعه»

کأنه نافله رمضان، صغریایی است از این کبری؛ معلوم می شود که مطلقاً ممنوع است.

و تنادی بعض اهل عسکری) بعضی ها که جزء سپاه من بودند با من مخالفت کردند، گفتند: (ممن یقاتل معی: یا اهل الاسلام غیبت سنه عمر و ینهاننا عن الصلاه فی شهر رمضان تطوعاً و قد خفت أن یثوروا فی ناحیه جانب عسکری ...) الحدیث.

گفتم بروید و هر که را می خواهید انتخاب کنید و نماز را با او بخوانید. بنابراین ماه رمضان مسلّم است. از قواعد کلی که در این روایت اولی و در روایت چهارم آمده، مطلق نوافل را می فهمیم.

(ما رواه ابن ادریس فی آخر السرائر من کتاب أبی القاسم جعفر بن محمد بن قولوی (ما یک محمد بن قولویه داریم و یک جعفر بن محمد بن قولویه، این ابن قولویه که در شیخان مدفون است، جعفر نیست بلکه پدرش است که محمد بن قولویه است، پسر در کاظمین در کنار شیخ مفید دفن است، چون مفید شاگرد ایشان است فلذا مفید را در کنار او دفن کردند) عن أبی جعفر و أبی عبدالله: قالوا: «لما کان أمير المؤمنين علیه السلام بالكوفه أتاه الناس فقالوا: اجعل لنا إماماً يؤمنا فی رمضان: فقال لهم: لا- ونهاهم أن یجتمعوا فیہ، فلَمّا أمسوا جعلوا یقولون: ابکوا رمضان! وا رمضاناه! فأتی الحارث الاعور فی أناس فقال: یا أمير المؤمنين ضجّ الناس و کرهوا قولک. قال: فقال عند ذلك: دعوهم و ما یریدون و لیصلّ بهم من شأؤوا».

این روایات در باره ی نوافل ماه رمضان است البته قاعده کلی نیز از آن استفاده می شود.

این دلالت بر غیر رمضان ندارد. قبل از آنکه ما به بخش دوم (مطلق النوافل) برسیم، دو تا نکته را متذکر می شویم.

یکی از صحیح بخاری است. صحیح بخاری چاپ قدیم است سه جلد دارد و هر جلدی سه جزء است که در واقع نه جزء می شود.

از روایت بخاری استفاده می شود که پیامبر چهار شب این نماز را با آنها با ناراحتی خوانده و بعداً به خانه اش رفته. بعداً روایت مسلم را می خوانیم که فقط یک شب پیامبر خواند، آن هم پیامبر نخواند، بلکه آنها آمدند و اقتدا کردند، شب دوم که نیامد، سنگ به خانه اش می زدند که بیا، حضرت آمد و اظهار ناراحتی کرد.

بخاری می گوید چهار شب، صحیح مسلم می گوید یک شب.

بخاری: (حدَّثنا اسماعیل قال حدَّثنی مالک عن ابن شهاب عن عروه بن زبیر عن عائشه أن رسول الله صَلَّى و ذلك في رمضان، إن رسول الله خرج ليله من جوف الليل فصلى في المسجد و صلى رجال بصلاته، فأصبح الناس فتحدّثوا) روز که شد، مردم به همدیگر گفتند پیامبر اکرم دیشب از خانه درآمد و نماز نافله را در مسجد خواند و ما اقتدا کردیم. اینها هم به دیگران خبر دادند فلذا شب دوم جمعیت بیشتر شد، باز شب سوم بیشتر شدند (فتحدّثوا فاجتمع أكثر منهم فصلّوا معه، فأصبح الناس فتحدّثوا فكثر اهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله صَلَّى، فصلّوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن اهله) تنگ شد (حتى خرج لصلاه الصبح، فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال اشهد أن لا اله الا الله، أما بعد فإنه لم يخف على مكانكم ولكن خشيت أن تفترض عليكم) می ترسم که من بخوانم و این برای شما واجب بشود (فتعجزوا عنها) بروید کنار (فتوفى رسول الله والأمر على ذلك) سه شب یا چهار شب خواند. و می گویند علت اینکه پیغمبر نخواند این بود که ترسید که این مسئله برای آنها واجب بشود.

البته خود این روایت اشکالات مضمونی دارد که آن را در جای خودش گفته ایم.

اما از روایت جناب مسلم - همان گونه که من در کتاب «صلاه التراویح بین السنه والبدعه» آورده ام - استفاده می شود که فقط یک شب پیامبر خواند و آن هم غافل، یعنی پیامبر نماز خودش را می خواند و اینها مسئله را نمی دانستند، آمدند و اقتدا کردند.

«أخرج مسلم عن زيد بن ثابت قال احتجر رسول الله عجيره بخفصه أو حصير فخرج رسول الله يصلّي فيها فتتبع إليه رجال و جاؤوا يصلّون بصلاته قال ثم جاؤوا ليله فحضروا و افطر رسول الله عنهم - شب دوم نیامد - قال فلم يخرج إليهم فرفعوا اصواتهم و حسب الباب - سنگهای ریز را به در می زدند که پیامبر بیرون بیاید و این حاکی از بی ادبی آنها نسبت به پیغمبر بوده است - فحصره الباب فخرج إليهم رسول الله مغضباً فقال لهم رسول الله: ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أنه سيكتب عليكم فعليكم بالصلاه في بيوتكم فإن خير صلاه المرء في بيته إن الصلاه المكتوبه»

صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۷۸ -.

حال آن یکی می گوید سه شب، آن دیگری می گوید یک شب. علی الظاهر همین یک شب بوده و پیامبر که ایستاده، اینها بدون اجازه پیامبر اقتدا کرده اند.

بنابراین هرگز جواز اقامه نوافل رمضان با جماعت حتی با فعل رسول خدا هم ثابت نشده، اینها می گویند پیامبر دو شب یا سه شب خوانده و این دلیل بر جواز است.

يلاحظ عليه

اولاً: این معارض دارد. زیرا یکی می گوید سه شب خواند، دیگری می گوید یک شب؛ و اگر یک شب باشد، این دلیل نیست که پیامبر به اینها اجازه داده است، که تا زمان عمر مردم فرادی می خواندند. بعد عمر بن خطاب مسجد آمد و دید هر کس در گوشه ای مشغول خواندن نماز است، پیش خودش گفت چه بهتر است که من اینها را جمع کنم و یک امام هم تعیین کنم، ابی بن کعب معین شد، او نماز را با جماعت خواند، بار دیگر که عمر آمد، گفت: «نعمه البدعه» چه بدعت زیبایی است.

ص: ۶۷۱

بنابراین این صلات تراویح که الآن در مسجدالنبی یا مسجد الحرام به این کیفیت می خوانند، در ماه رمضان ششصد و بیست رکعت می خوانند، اصلاً به این کیفیت نه روایت دارند، نه قرآنی هست، فقط سینه به سینه به اینها رسیده است. اگر روایت باشد، پیامبر یک شب یا سه شب با ناراحتی خوانده، و این دلیل بر تسلیم نمی شود، از آنجا که پیامبر خشمگین می شود معلوم می شود که این کار غیر صحیح بوده است. بر فرض اینکه صحیح بوده باشد، پس «تبعاً للنبی» سه شب شما بخوانید نه اینکه در تمام ماه رمضان؟! حال با این حالت و کیفیت ما می شویم اهل بدعت، و آنها می شوند اهل سنت! این بخاری است و آن هم مسلم.

مرحله ی دوم

از این مسئله بگذریم و به مرحله دوم بازگردیم که آیا مطلق نوافل را می توان با جماعت خواند؟

روی الصدوق فی الخصال باسناده عن الاعمش (اعمش سنی سیزده امامی بوده، هم سنی بوده و هم نسبت به امام صادق ارادت خالصانه داشته است) عن جعفر بن محمد علیهما السلام فی حدیث شرائع الدین - قال: «و لا یصلی التطوع فی جماعه لأنّ ذلک بدعه، و کلّ بدعه ضلاله، و کلّ ضلاله فی النار»

این مطلق نوافل است.

پس مطلق نوافل را گاهی از نوافل رمضان استفاده کردیم، و گاهی هم خودش روایت دارد.

مامون به امام رضا علیه السلام عرض کرد که دلم می خواهد یک رساله ی بنویسی و عصاره ی اسلام را در آنجا وارد کنی، حضرت یک رساله ای دارد بنام: «رسالته إلى المؤمن» که در عیون أخبار الرضا آمده است

ص: ۶۷۲

روی الصدوق فی عیون الاخبار باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام - فضل بن شاذان امام رضا علیه السلام را درک کرده، در سال ۲۰۶ فوت کرده.-

من کتابه الی المأمون، قال: «لا يجوز أن یصلی تطوع فی جماعه لأنّ ذلك بدعه، و کل بدعه ضلاله و کلّ ضلاله فی النار».

در عین حالی که مسئله تقریباً اجماعی است، برخی از این علمای متأخرین خدشه کرده اند. مثلاً از کتاب ذکری شهید اول استفاده می شود که مثلاً قائلی هست که می شود نافله را با جماعت خواند البته نه در رمضان. صاحب ذخیره علی الظاهر فتوا داده، مرحوم صاحب مدارک توقف کرده. یک همچنین اختلاف کوچکی هم هست. در عین حالی که ما گفتیم هم از روایات رمضان می شود استفاده کرد و هم خودش روایات مستقلاً دارد. سه نفر اظهار مخالفت کرده اند. شهید نقل می کند که مخالف دارد، ذخیره انتخاب می کند و مدارک توقف.

دلیلشان هم این دو روایت است.

این دو روایت را می خوانیم تا روشن شود که دلالت دارد یا نه؟

۱. ما رواه الشيخ فی الصحيح عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام أنه قال:

«صلّ بأهلك فی رمضان الفریضه و النافله، فائی أفعله».

به این روایت تکیه کرده اند. این روایت ابدأ قابل اعتماد نیست، چون اگر بقیه ی نوافل را تجویز کنیم، رمضان بین شیعه متفق علیه است، شعار شیعه این است که نوافل رمضان را نمی شود با جماعت خواند. همه نقل کرده اند که این از بدع دومی است. این روایت می گوید هم فریضه و هم نافله را با جماعت بخوانید.

ص: ۶۷۳

۲. عن هشام بن سالم أنه سأل ابا عبدالله عليه السلام: «المرأة تؤم النساء فقال: تؤمهن في النافلة فاما المكتوبه فلا.»

از این استفاده کرده اند که معلوم می شود نافله جماعتش جایز است، زن اگر بخواهد پیش نماز بشود در نوافل پیش نماز بشود نه در فرائض.

اشکال

اولاً: این حکم بر خلاف اتفاق فقها است. انشاءالله در آینده می خوانیم که زن حق امامت برای زنان در فریضه دارد. آنجا که به شرائط امام می رسیم، خواهیم گفت که «الذکور اذا كان المأموم رجلاً أو فيه رجل و رجال». اما اگر همه نساء باشد، زن می تواند امام باشد، ولی در وسط بایستد و مقدم نیستد.

اولاً بر خلاف اجماع است.

ثانیاً: این روایت معنای صحیحی دارد و آن این است که این نفل و فریضه صفت جماعت است یا صفت نماز؟ اگر صفت صلات باشد استدلال درست است، آن این است که «الصلاه علی قسمین نافله و فریضه» زن در نافله امام می شود اما در فریضه امامت ندارد.

ولی ممکن است که ما این را صفت جماعت بگیریم، بعضی از جماعت ها نافله است و بعضی فریضه؛ جماعت در صلاه جمعه فریضه است، اما جماعت در صلات عیدین فریضه نیست، در شرائطی که امام غایب است، در آنجا جماعت نافله است. حضرت می گوید زن اگر بخواهد امام بشود در جماعت های فریضه نمی تواند، مثل صلاه جمعه که قوامش با فریضه است. اما در جماعت هایی که جماعتش نافله است (کالعیدین) آنجا مانع ندارد.

پس این روایت دو اشکال پیدا کرد:

اولاً: اشکالش این است که با اتفاق علمای شیعه که زن می تواند برای زن پیش نماز باشد. اگر ظاهر این روایت را بگیریم، زن در مکتوبه نمی تواند امامت کند. از این بگذریم معنا کردیم که نفل و فریضه صفت نماز نیست بلکه صفت جماعت است. گاهی جماعت واجب است، مانند صلاه جمعه که قوامش با جماعت است و نماز جمعه فرادی معنی ندارد. اما اگر آمدیم و جماعت نفل است، مثل صلاه عیدین که هم می شود با جماعت خواند و هم می شود فرادی خوانند، در آنجا هم می تواند امامت کند به شرطی که آن را نافله بدانیم.

«و يمكن أن يقال المكتوبه و النافله و صفان للجماعه لا للصلاه والمراد بالجماعه الواجبه، الجمععه والعیدین، حیث لا تجوز إمامه المرأه فیها اتفاقاً نصّاً و فتوی و المراد بالجماعه النافله أی المستحبّه كالصلاه الیومیّه لاستحباب الجماعه فیها».

پس هر دو را جماعت واجبہ کنیم، هم جمعہ را و هم عیدین را، و بگوییم جماعت واجب است. اما در ظهر و عصر جماعتش مستحب است، زن امامتش در مکتوبہ نیست؛ مکتوبہ یعنی در جمعہ و عیدین، اما در نافله مانند ظهر و عصر اشکالی ندارد. این تفسیری است که بر حدیث دارم.

سؤال: من اگر نذر کردم که نماز شب را با جماعت بخوانم؟ پس بگوییم این نماز واجب شد، شما گفتید نافله را نمی شود. وقتی من نذر کردم که نماز شب را با جماعت بخوانم «صارت واجبہ» پس می توانم.

مرحوم سید می گوید نه! چرا؟ عرض کردیم که نذر نمی تواند واقع را عوض کند. نذر نمی تواند مستحب را واجب کند. نماز به استحبابش باقی است و آن چیزی که برای من واجب است وفای به نذر است و الاً نماز واجب نیست «النذر لا یقلب الواقع علی ما هو علیہ»، وفا به نذر واجب است؛ وفا به نذر هم این است که باید نماز مستحب بخوانم تا وفا به نذر بشود، ما با وفای به نذر نمی توانیم احکام را عوض کنیم، مثل این که من نذر کنم با گلاب وضو بگیرم؛ درست می شود؟ نه! نذر حکم شرعی را عوض نمی کند. نذر می کنم که با آب مضاف وضو بگیرم، این درست نمی شود.

فقط دو جا پیدا کردم که نذر حکم را عوض کرده: یکی اینکه نذر کنم احرام قبل المیقات را.

آیا صلاه غدیر را می توانیم با جماعت بخوانیم؟ نه! در روایت دارد که پیامبر «صلی» و بعد هم رفت منبر. معلوم نیست که «صلی، لعل صلی صلاه الظهر».

تم الکلام در این مسئله ای که عنوان کرده بودیم نوافل رمضان با جماعت بالاتفاق نمی شود خواند، بقیه نوافل هم معروف است. و فقط یک مخالفی را شهید نقل کرده و مرحوم ذخیره فتوا داده، جناب مدارک هم توقف کرده، دو تا روایت داشتیم.

روایت اول معنا شد یا مردود، من معنا کردم و شما مردود کردید. روایت دوم هم که معنا شد.

الفرع الثانی: ما من عام إلا وقد خصّ».

گفتیم نافله را نمی توانیم با جماعت بخوانیم الا صلاه استسقاء. صلاه استسقاء مستحب است؛ هر موقع خشکسالی باشد، مردم با یک وضع خاصی به بیابان بروند و رحمت خدا را طلب کنند. و امامی باشد، قبلش هم سه روز روزه می گیرند، با یک شرائطی به بیابان یا مصلی می روند و در آنجا مشغول نماز می شوند. حتماً باید با جماعت باشد، چرا؟ اصلاً سیره بر همین جاری است که پیامبر اکرم استسقاء که می رفت، نماز استسقاء را با جماعت می خواند، علاوه بر این روایت داریم. هم سیره داریم و هم روایت.

اما سیره که آقایان می دانند.

روایت

هشام بن حکم عن ابی عبدالله علیه السلام: «سألته عن صلاه الاستسقاء فقال یقرء فیها و یکبر فیها (کما یقرأ و یکبر فیهما) یخرج الامام فیرز الی مکان نظیف فی سکنه و وقار ... الخ».

حتی روایت دارد که حیوان ها را نیز همراه خود ببرند. بچه ها را ببرند؛ همه را در معرض رحمت قرار دهند. هم روایت داریم بر جماعت و هم سیره داریم.

ص: ۶۷۶

الفرع الثالث

در عین حالی که گفتیم نافله را با جماعت نمی شود خواند، غیر از صلاه استسقاء چند مورد استثنا شده. کبری چیست؟ کبری ما این است که:

« لا جماعه فی النافله»، ولی تعدادی استثنا شده:

۱. عیدین را می شود با جماعت خواند. بنابر این که نماز عیدین در زمان غیبت واجب نیست. در عین حالی که واجب نیست می شود با جماعت خواند.

۲. نمازم را فردی خوانده ام، بعداً جماعت منعقد شد. می توانم نمازم را با جماعت بخوانم. در حالی که نماز دوم «لیست بواجبه بل نافله».

۳. «بفریضه المتبرع بها من الغیر» همسایه فوت کرده، چند شبانه روز نماز نخوانده، من می خوانم. می توانم با جماعت بخوانم و حال اینکه این نافله است، یعنی بر من واجب نیست.

۴. هرچند در دوران جوانی نماز هایم را خواندم، ولی احتمال می دهم که برخی از نمازهای دوران جوانی من صحیح نباشد. احتیاط استجابی این است که من اعاده کنم. و حال اینکه همه اینها نفل است؛ در عین حالی که نفل است جماعت بر اینها جاری شده.

مرحوم سید این چهار استثنا را گفته.

محققین و شارحان عروه هر موقع به این استنهاها رسیده اند، می گویند این استنهاها، استثناهای متصل نیست، بلکه استثنای منقطع است. تمام این چهار استثنا از اول گرفته (عیدین، جماعتی هست اعاده نماز با جماعه، تبرع، احتیاطی)؛ تمام این استنهاها منقطع است «لا جماعه فی النافله إلا فی هذه المواضع الاربعه» می گویند استثنای منقطع است. چرا؟ اصلاً اینها داخل در مستثنی منه نیست تا شما استثنا کنید؛ مستثنی منه این است که بالذات نافله باشد. و حال آنکه همه ی اینها بالذات واجب هستند. عیدین بالذات واجب است، نمازی را که با جماعت اعاده می کنم بالذات واجب بوده. همچنین جایی که برای همسایه نماز می خوانم، نماز های بر عهده همسایه واجب است اگر چه برای من واجب نیست. همچنین نماز احتیاط که احتیاطاً نمازهای دوران جوانی ام را قضا می کنم که بالذات واجب است.

تمام این استثناءها از سید بزرگوار بعید است. اینها بالذات نافله نیستند بلکه بالذات واجب هستند. «ثم صاروا نفلًا بالعرض»، اگر ما گفتیم «لا جماعه فی النافله» نافله های بالذات را گفتیم نه نافله های بالعرض را.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۷ اسفند ماه ۱۳۸۸/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

الفرع الثالث: جواز الجماعه فی الفريضة إذا صارت نفلًا و لها موارد:

الأول: جواز الجماعه فی العیدین إذا صاروا نفلًا

بحث در نمازهای است که نافله شده اند و می شود آنها را با جماعت خواند.

نافله ها بر دو قسم هستند:

۱- «نافله بالذات» مانند: صلوات استسقاء؛ که می شود آن را با جماعت خواند. استثنا هم درست است

۲- لیست نافله بالذات، یعنی «بالذات» نافله نیست، بلکه «فريضة بالذات ثم عرض عليه النفل» یعنی استحباب بر او عارض شده است مانند: صلوات عیدین و نماز جمعه، صلوات عیدین در زمان حضور و جوب عینی دارد، فلذا در زمان غیبت هم مانع ندارد که انسان آن را با جماعت بخواند هر چند در زمان غیبت «صارت نافله بالعرض»؛ البته اینها را مرحوم سید استثنا نمی گوید، بلکه می گوید: نعم!

مرحوم محقق کلمه ی «اداء» دارد و کأنه استثنا می کند. ولی مرحوم سید کلمه ی «نعم» دارد نه کلمه ی «اداء».

ایراد ابن ادریس

مرحوم ابن ادریس اولین کسی است که به این استثناءها ایراد گرفته است، زیرا در زمان ایشان برخی گفته اند که نمی شود نماز عیدین را با جماعت بخوانیم؛ چرا؟ چون نافله شده اند (صارتا نافله)؛ حال که نافله شده اند، نمی شود آنها را با جماعت خواند. ایشان اسم این افراد را «المتفقه» نهاده است، ما یک فقیه داریم و یک متفقه، می گوید اینها «متفقه» هستند نه فقیه. چون نمی دانند آن نافله ای که نمی شود با جماعت خواند، نافله ی بالذات است و حال آنکه اینها نافله ی بالذات نیستند، بلکه «فريضة بالذات و صارتا نافله بالعرض» یعنی بالذات واجب هستند و بالعرض نافله شده اند.

ص: ۶۷۸

در هر حال آنهایی که بالذات واجب بودند و بعداً نفل شدند، آنها را می شود با جماعت خواند، مانند نماز عیدین و نماز جمعه که در زمان حضور واجب عینی هستند، اما در زمان غیبت «صارت نفل»؛ ولی در عین حال می شود آن را با جماعت خواند، یعنی هم می شود فرادا خواند و هم با جماعت.

قال المحقق: «عدا الاستسقاء والعیدین مع اختلاف شرائط الوجوب، ولكن الظاهر أن الإستثناء في غير محله، لأن المراد من العمومات السابقه - که می گویند نافله را نمی شود با جماعت خواند - هو النوافل بالذات، لا ما كان فرضاً سابقاً و صار نفلاً لعدم اجتماع الشرائط و إلى هذا يشير الحلّي (ابن ادریس) إنّما نقل عن بعض المتفقّه نقل عدم جواز الجماعه فيها معللاً لأنّها نافله و لا- يجوز الجمع فيها؛ فقال: هذا قلّه تأمل من قائله، إنّ النوافل التي لا يجوز الجمع فيها هي النافله التي لم يكن على وجه من الوجوه و لا في وقت من الاوقات لم يكن واجبه ما خلا صلاه الاستسقاء، و هذه الصلاه اصله الوجوب و إنّما سقط عند عدم الشرائط و بقي جميع افعالها و كفياتها على ما كانت عليه من قبل» السرائر: ۱/۳۱۶.

و عجيب اين است که ما روایت داریم بر اینکه در زمان غیبت هم می شود با جماعت خواند و هم می شود فرادی. مانند: صحیحه زراره بن اعین عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «لا صلاه يوم الفطر والأضحى إلّا مع إمام».

و علی ذلك جرت سيره المسلمین، نعم! روى عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام قال:

«من لم يشهد جماعه الناس في العیدین فليغتسل و يتطيب بما وجد و يصلّي في بيته وحده كما يصلّي في جماعه» الوسائل: ج ۵، الباب ۳ من أبواب صلاه العید، الحدیث ۱. در هر صورت خواه روایت باشد یا نباشد، مسئله روشن است.

از مواردی که استثنا شده عبارت است از: «الصلاه المعاده جماعه».

مثلاً من نماز خودم را فرادی خوانده ام و بعداً جماعتی حاصل شد. من می توانم نمازی را که فرادی خوانده ام با جماعت اعاده کنم، چرا؟ این نافله بالذات نیست، بلکه بالعرض است. یعنی این «نماز» واجب بالذات است، منتها «صارت نفلاً بالعرض». بنابراین، آن قاعده اصلاً به هم نخورده است مگر در مورد استسقاء، چون نماز استسقاء را می شود با جماعت خواند، و الا در بقیه موارد استثناء منقطع است، واجب بالذات است، واجب بالذات را می شود «اذا صار نفلاً» با جماعت خواند. اگر روایت می فرماید: «لا جماعه فی النوافل»، نوافلی بالذات را می گوید که فقط صلوات استسقاء از آنها خارج شده است.

محمد بن علی بن حسن - صدوق - باسناده عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله علیه السلام أنه قال: «فی الرجل یصلی الصلاه وحده ثم یجد جماعه. قال: یصلی معهم ولیجعلها فریضه انشاء» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

یا اولی و یا دومی را به حساب خدا بگذارد. بالاخره یکی از اینها فریضه است. فلذا ما حدود ۱۱ روایت در این باب داریم که اگر کسی نمازش را فرادی خواند، می تواند آن را با جماعت اعاده کند.

الثالث: الفریضه المتبرع بها من الغیر

فرض کنید فردی از دینا رفته و نماز قضا هم بر گردن دارد. همسایه یا رفیقش می داند که نماز از او فوت شده است، من می توانم نماز او را بخوانم، آنهم با جماعت.

این از یک نظر واجب است و از نظر دیگر نافله است. اما واجب است، چون طرف نماز نخوانده یعنی فریضه را نخوانده است، اما اعاده و خواندن من جنبه تبرعی دارد. بعضی ها خیال می کردند که این جمله مخصوص پسر است و بر پسر ادای نماز پدر واجب است. اما در همسایه هم می شود، همسایه است و می خواهد نماز قضای همسایه را بخواند. این هم مروی عنه است.

علی بن موسی بن طاووس فی کتاب قیاس سلطان الوری لسکان الثری). سلطان وری انبیاء و اولیاء و یا خداوند است، و سکان ثری ما هستیم.

عن علی بن جعفر (آقایان بدانند که علی بن جعفر کتابی دارد بنام: «مسائل علی بن جعفر»، سوال های که از برادرش کرده و این کتاب الآن هم موجود است) فی کتاب مسائله عن اخیه موسی بن جعفر قال: «سألت ابی جعفر بن محمد «علیهم السلام» عن الرّجل: هل یصلح له أن یصلی أو یصوم عن بعض موتاه؟ قال نعم! فلیصل علی ما أحبّ و یجعل تلک للمیت فهو للمیت اذا جعل ذلک له» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۲ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث ۲.

در اینجا من دو مطلب را نقل می کنم.

اشکال اول

اشکال اول این است که حضرت در اینجا ندارد که با جماعت بخواند. یعنی کلمه ی «بالجماعه» ندارد. آیا در روایات جماعت این گونه اطلاق داریم که من نماز دیگری را با جماعت بخوانم؟ این بستگی دارد که ما در ابواب جماعت یک اطلاق داشته باشیم؛ ولی بنده یک چنین اطلاق را درک نکردم، آن چیزی که روایت داشتیم این بود که: «الصلاه فریضه و لیست الاجتماع فریضه»

ما باید در کتاب جماعت اطلاقاتی داشته باشیم که حتی این نوع نماز را هم بشود با جماعت خواند.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که سنی های وهابی می گویند شما حق ندارید از طرف کس دیگر نماز بخوانید، چون به دردش نمی خورد؛ چرا؟ زیرا قرآن می فرماید:

«لیس للانسان إلا ما سعی» در آخرت چیزی به درد کسی می خورد که سعی کند، اما در اینجا که شخص از طرف او تبرعاً نماز قضایش را می خواند، او سعی نکرده است. آنچه را خودش خوانده که خوانده، اما اگر نخوانده این کار شما به درد او نمی خورد!

ص: ۶۸۱

اولاً: این منقوض است با روایاتی که خود آنها در حج دارند و می گویند اگر کسی موفق به حج نشد، می تواند دیگری را وکیل و نایب کند حیاً و میتاً حجتش را اقامه کند.

از حضرت سؤال می کنند که: یا بن رسول الله! پدرم واجب الحج بود و موفق به زیارت حج نشد، آیا من می توانم از طرف او حج بروم؟

حضرت می فرماید: حق الناس اگر از طرف مردم بود دادنش واجب بود یا نه؟ می گوید: بله! سپس فرمود «فحق الله أحق».

ثانیاً: آیه ی مبارکه «لیس للانسان الا ما سعی»

باید دانست که این دوتا با همدیگر فرق می کند، زیرا آیه مبارکه مال این است که انسان خیال کند که اولاد و مالی که ترک کرده است به در او می خورد، آیه در مقابل آن است؛ ترکه، اولاد و بنین و اموال به درد نمی خورد، بلکه این اعمال است که به درد انسان می خورد. این در مقابل آن است نه در مقابل عمل یک مسلمانی که می خواهد برای مسلمان دیگر کار خیری انجام بدهد.

ثالثاً: همین عملی که من از طرف یک مسلمان انجام می دهم، نتیجه ی سعی او است؛ چرا؟ «کان مؤمناً، اخأ»، مومن بودن او سبب شد که من این کار را تبرعاً از طرفش انجام بدهم.

پس اولاً منقوض است به حج، همه فقها گفته اند که اگر شخص نتوانست به حج برود، باید نایب بگیرد. ثانیاً این آیه مبارکه در مقابل نفی چیزهای دیگر است که خیال نکنید که اموال و ترکه و اولاد شما به درد شما خواهد خورد. نفی در اینجا نسبی است نه حقیقی

« و ما اموالکم و لا اولادکم بالتی تقرّبکم».

ثالثاً: خود این هم سعی او است. اگر او انسان مؤمن و با تقوایی نبود، من این کار را برای او انجام نمی دادم.

قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست. این یک قاعده ی عقلیه است که «لیس للانسان إلا ما سعی». کراراً گفته ام که شرح منظومه وقتی می خواهد امام رازی را مسخره کند، می گوید «او خصّصت عقلیه احکام»، احکام عقلیه تخصیص خورده، مثل $۲*۲=۴$ ؛ این تخصیص نمی خورد که بگوییم در فلان جا $۲*۲=۵$ است. هر کس باید عمل خودش او را نجات بدهد. اگر اینگونه اطلاق داشته باشد، در حج هم نباید انجام بگیرد. علاوه بر این قرآن می فرماید: «و یستغفرون للذین آمنوا»، در سوره ی غافر است که حمله العرش «و یستغفرون للذین آمنوا» حمله ی عرش در حق ما استغفار می کنند.

از این هم فارغ شدیم؛ البته این خوب است در صورتی که آقایان به عقب برگردند و اطلاق پیدا کنند. علی بن جعفر می گوید فرادی بخوانند، جماعت در آن نیست، فرادی هم نمی شود. باید اطلاق داشته باشیم که من بتوانم از طرف دیگری که نماز بخوانم یا امامم بشوم و یا مأموم بشوم، این اطلاق می خواهد.

الرابع: المأنی بها من جهة الاحتیاط الاستحبابی

عن زراره والفضیل قلنا الصلاه فی جماعه فریضه هی؟ فقال: «الصلوات فریضه و لیس الاجتماع بمفروض فی الصلوات کلّها ولکنّها سنّه من ترکها رغبه عنها و عن جوا» بگوییم ضمیر «لکنّها» برمی گردد به صلوات، حالا صلوات خودم باشد یا صلوات همسایه.

بگوییم اطلاق دارد اعم از اینکه مال خودم باشد یا مال دیگری باشد.

آخرین وجه این است که دوران جوانی نماز خواندیم، الآن که پیر شدیم با خودم فکر می‌کنم و می‌بینم که نمازهای دوره جوانی جامع الشرائط و فاقد الموانع نبوده، اعاده می‌کنم. (من شنیدم که مرحوم آیه حاج سید احمد خوانساری سه بار تمام نمازهای خودش را اعاده کرده، حتی شنیدم که وصیت کرده که برخی نمازهای او را اعاده کند، البته این عالی‌ترین درجه‌ی تقواست). در هر حال کسانی هستند که یک مشت نمازهای احتیاطی می‌خوانند نسبت به گذشته، من می‌توانم نماز احتیاطی خودم را که اصلاً فریضه بوده، آن را با جماعت بخوانم، این هم احتیاج دارد به همان اطلاق، اطلاق این روایت که می‌گوید: «و لکنها سنّه»، بگوییم و لکنها یعنی فرق نمی‌کند ادا باشد، یا قضا، اعاده اش واجب باشد یا اعاده اش مستحب، یک چنین اطلاقی، مگر به همین بچسبیم که انسان می‌تواند نمازهای گذشته خود را که احتیاطاً اعاده می‌کند (ممکن است همه‌ی آن نمازها درست باشد، منتها احتیاطاً اعاده می‌کند) می‌گوییم می‌تواند با جماعت بخواند، دلیل بالخصوص ندارد، فقط اطلاقات است.

من شبهایی ماه رمضان در مسجد اعظم یک مقدار نماز قضا می‌خوانم. نیت می‌کنم از طرف کسی که قطعاً نماز از او فوت شده، تقریباً در آنجا فقها اتفاق دارند. اما اینکه دیگران که پشت سر من نماز می‌خوانند، نمی‌دانم نیت آنها چیست، لابد آنها هم نماز قضای قطعی دارند و یا نماز قضای احتیاطی.

المسألة الثالثة

يجوز الاقتداء في كلّ من الصلوات اليومية بمن يصلّ الاخرى - من ظهر مي خوانم و امام عصر را، - ايّاً ما كانت - مشکلی نیست - و إن اختلفا في الجهر والاخفات - امام نماز عشاء می‌خواند و من نماز عصر؛ - والاداء والقضاء والقصر والإتمام بل والوجوب والندب - وجوب و نعت چطور؟ من نمازم را خوانده‌ام، الآن جماعتی هم هست، او نمازش واجب است، اما جماعت من مردد است چون نماز را قبلاً خوانده‌ام - فيجوز اقتداء مصلّي الصبح أو المغرب أو العشاء بمصلّي الظهر أو العصر - این مثال هم برای جهر و هم برای اخفات است و هم برای اداء است و هم برای قضا - و كذا العكس و يجوز اقتداء المؤدّي بالقاضي - آن کسی که ادا می‌خواند به کسی که قضا می‌خواند - والمسافر بالحاضر و بالعكس والمعید صلّاته بمن لم يصلّ والعكس» والمعید، عطف به جای مؤدّی، اعاده کند نماز خودش را «بمن لم يصلّی»؛ آدمی است که نمازش را نخوانده است، اما من خوانده‌ام. معید مأموم است، «بمن لم يصلّ» امام است. ولی مرحوم خوئی این جمله را عکس معنی کرده و می‌گوید «امام» معید است و مأموم غیر معید؛ عکس را گرفته. والمعید عطف است به جای مؤدّی - و يجوز اقتداء المعید صلّاته بمن لم يصلّ ظاهراً «معید» مأموم است و «لم يصلّ» امام، والعكس، عکس است. والّمدی یعید صلّاته احتیاطاً استحباباً أو وجوباً بمن يصلّی وجوباً، کلمه‌ی «والذی» ربطی به ماسبق ندارد. گذشته این بود که معید به «من لم يصلّ» اقتدا می‌کند «أو بالعكس». اما در اینجا اینگونه نیست و احتیاطاً نماز خودش را اعاده می‌کند. قبلی اعاده اش احتیاطی نیست بلکه برای درک ثواب است. اولی معید است بدون احتیاط، اما کلمه‌ی «والذی» مسئله‌ی دیگری است، من نماز دوره جوانی را احتیاطاً، استحباباً و وجوباً اعاده می‌کنم به وسیله کسی که امام است و الآن نماز می‌خواند، ولی من نمازهای احتیاطی خودم را به او اقتدا می‌کنم. پس آقایان خیال نکنند که کلمه‌ی «والذی» عطف تفسیر ما قبل است. چون در ما قبل احتیاطی در کار نبوده، و من خواسته‌ام نماز خودم را با جماعت اعاده کنم، و اگر هم جماعت نبود خاطر جمع بود. ولی در اینجا خاطر من جمع نیست، نمازم را احتیاطاً و استحباباً و وجوباً نمازم را اعاده می‌کنم «بمن يصلّی وجوباً».

نعم یشکل اقتداء من یصلی وجوباً بمن یعید احتیاطاً ولو کان وجودیاً.

این با ما قبل چه فرق کرد؟ ما قبل کدام بود؟ والذی یعید صلاته احتیاطاً استحباباً وجوباً بمن یصلی وجوباً، این «نعم» با آن چه فرقی کرد؟ عکس اوست. در اولی امام نماز خودش را می خواند و من نماز احتیاطی می خوانم. عکس نمی شود که من نماز احتیاطی بخوانم و او نماز واجب.

نعم یشکل اقتداء من یصلی وجوباً بمن یعید احتیاطاً ولو کان وجودیاً.

الخامس: إقتداء المحتاط بالمحتاط

هر دوی ما نماز احتیاط بخوانم، این هم مشکل است مگر اینکه احتیاط ما یک جنبه باشد، فرض کنید امام و مأوم هستیم و هر دوی ما شک کردیم و بنا را بر چهار گذاشتیم، بعد از نماز، باید یک نماز احتیاط بخوانیم، امام می ایستد و من هم اقتدا می کنم. اگر این جهت واحده باشد اشکالی ندارد.

حال که این مطلب فهمیده شد، باید دانست که در همه نمازها انسان می تواند به دیگری اقتدا کند و در نمازها هیچ فرقی نیست. در میان علمای شیعه فقط یک مخالف داریم که مرحوم صدوق است. او فقط اجازه نداده که کسی عصر را پشت سر ظهری بخواند. آدمی هست که عصر می خواند و من می خواهم ظهر را پشت سر او اقتدا کنم مگر اینکه خیال کنم که امام هم ظهر را می خواند و اقتدا کنم. هیچ دلیلی هم بر مطلب ایشان نداریم، و حتی می گویند این نسبت به مرحوم صدوق ثابت نیست.

اهل سنت چطور؟ علامه در تذکره نقل خلاف می کند از ابو حنیفه. مثل اینکه ابو حنیفه برخی از اینها را تجویز نکرده. مثلاً گفته آدمی که نماز واجب می خواند، یا آدمی که فریضه را از نو می خواند، حق اقتدا ندارد.

قال في التذكرة: «لا يشترط اتحاد الصلاة نوعاً و لا صنفاً فللمفترض أن يصلّي خلف المتنفل - منظور از متنفل، نافله نیست بلکه متنفل بالعرض است- و بالعكس و من يصلّي الظهر خلف من يصلّي البواقي و بالعكس سواء اختلف العدد أو اتفق ثم ذكر من وافقنا من الجمهور - کسانی که با ما موافقند- ثم قال و قال ابو حنیفه و مالک و احمد في الروایه الاخری لا يصلّي مفترض خلف متنفل و لا مفترض في غير الفرض الامام و يصل المتنفل خلف المفترض و به قال الزهري و ربيعه لقوله: - با این حدیث استدلال کرده اند که از ابو هریره است- انما جعل الامام ليتّم به فلا تختلفوا عليه» گفته اند «لا تختلفوا عليه» باید با او همرننگ باشد.

علامه می گوید مراد از «لا-تختلفوا عليه» این نیست که از هر نظر همرننگ باشد، بلکه مراد این است که در افعال و اذکار از امام تبعیت کند. به دلیل ذیلش «اذا كبر كبروا، اذا ركع فاركعوا، اذا سجد فاسجدوا» .

«لا تختلفوا عليه» معنایش این نیست که همرننگ باشد، خیر! جلوتر از او ذکر و حرکتی انجام ندهد، ذیل روایت هم هست. پس مسئله در میان ما محل اتفاق است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل عنوان مسئله را خواندیم، اکنون می خواهیم دلایل آن را بررسی کنیم.

حاصل مسئله این است که در صلوات واجبه، هیچ نوع قید و شرطی وجود ندارد، یعنی انسان می تواند در هر فریضه به فریضه ی دیگر اقتدا کند بدون این که فرق کند که هر دو جهریه باشند و دیگری اخفاتیه، یا یکی اداء باشد و دیگری قضا. یا هر دو اداء باشند و یا هر دو قضا.

ص: ۶۸۶

باز فرق نمی کند که هر دو تمام باشند یا هر دو قصر، یا یکی قصر و دیگری تمام.

نظریه ی صدوق

حال می خواهیم دلایل این مسئله را بخوانیم، مخالف مرحوم صدوق است، ولی مرحوم حدائق می گوید در کتاب صدوق از این فتوا خبری نیست.

مرحوم صدوق دو مورد را استثنا کرده و فرموده انسانی که نماز عصر را می خواند، نمی تواند به کسی که نماز ظهر را می خواند اقتدا کند مگر اینکه خیال کند که او هم نماز عصر را می خواند.

انسان نمی تواند نماز عصر را پشت سر کسی که نماز ظهر را می خواند اقتدا کند مگر اینکه خیال کند که او هم عصر را می

خواند.

دوم در کمیت، یعنی باید وحدت کمی باشد، قهراً مسافر به حاضر و حاضر به مسافر نمی تواند اقتدا کند.

این دو مخالف در حقیقت از صدوق است، ولی در کتاب های صدوق خبری از این دو فتوا نیست.

بله! ما دو روایت داریم، منتها روایت ها را خوب معنا نکرده اند خصوصاً روایت اول، یعنی کسی که عصر را می خواند، نمی تواند به کسی که ظهر را می خواند اقتدا کند. روایت را بد معنا کرده اند.

روایات کراهت را می رسانند نه بطلان را

بله! این مطلب هست آدمی که حاضر است، کراهت دارد به کسی که مسافر است اقتدا کند. روایت کراهتی داریم، مرادم از کراهت اقل ثواباً است.

من در این زمینه پنج روایت آورده ام، این روایات را می خوانیم تا ببینیم که آیا عبارت مرحوم سید را تامین می کند یا نه؟

عبارت صاحب عروه

«يجوز الاقتدا في كل من الصلوات اليومية بمن يصلّي الأخرى أيا ما كانت و إن اختلفا في الجهر و الإخفات، و الأداء و القضاء و القصر و الإتمام، بل الوجوب و الندب، يجوز إقتداء المصلّي أو المغرب أو العشاء بمصلّي الظهر أو العصر و كذا العكس و يجوز إقتداء المؤدّي بالقاضی أو العكس».

ص: ۶۸۷

روایاتی را که می خوانیم همه ی اینها را در بر گرفته است، بقیه را جدا گانه بحث می کنیم.

روایات پنجگانه

۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی) یاسناده عن حسین بن سعید اهوازی (دوتا برادرند، یکی حسین بن سعید، دیگری حسن بن سعید اهوازی، هردو برادر سی جلد کتاب نوشته اند، ولی این کتاب ها به نام حسین ضبط شده است نه به نام حسن. با اینکه هردو در نوشتن این کتاب ها شریکند و هردو اهوازی و مدفون در قم هستند، منتها معلوم نیست که در کدام نقطه ی قم مدفون هستند) عن حماد عثمان (متوفای ۱۹۰) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل إمام قوم (إمام قوم فصلی) یصلی العصر و هی لهم الظهر (پیش نماز صلات عصر را می خواند، ماموم نماز ظهر را می خواند) و قال أجزأت عنه و أجزأت عنهم» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۳ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

این دلیل بر این است که لازم نیست که از نظر نماز متفق باشند. یعنی کسی که نماز ظهر را می خواند، می تواند بر کسی که نماز عصر را می خواند اقتدا کند.

البته انسان می تواند الغا خصوصیت بکند یعنی عصری هم می تواند بر ظهری اقتدا کند، این تکه از این روایت به دست آمد.

۲: محمد بن علی بن حسین یاسناده عن علا بن رضی، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «إذ صَلَّى المسافر خلف قوم حضور فليتم صلاته ركعتين و یسلم، و إن صَلَّى معهم الظهر فليجعل الأولتين الظهر و الأخيرتين العصر» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱

این هم دلیل بر این شد که از نظر کمیت لازم نیست که یکی باشند، در اینجا مسافر به حاضر اقتدا کرده، البته عکسش کراهت دارد، یعنی اینکه حاضر به مسافر اقتدا کند.

۳: ما رواه الشيخ في التهذيب عن أبي جعفر عليه السلام في رجل دخل مع قوم و لم يكن صلّى هو الظهر و القوم يصلّون العصر يصلّى معهم؟ قال: يجعل صلاته التي صلّى معهم الظهر (و - خ) يصلّى هو بعد الظهر. الوسائل: ج ۵، الباب ۱۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

ظهرش را با جماعت می خواند، عصرش را هم با فردای بخواند، این روایت هم دلیل بر این است که وحدت از نظر رتبه لازم نیست، ظهري می تواند به عصری اقتدا کند و بالعکس.

۴: و روى أيضاً عن أبي بصير قال: «سئلته عن رجل صلّى مع قوم و هو يرى أنّها الأولى و كانت العصر قال فليجعلها الأولى و ليصلّى العصر، و في حديث آخر فان علم أنّهم في صلوه العصر و لم يكن صلّى الأولى فلا يدخل معهم» جامع الأحاديث الشيعه: ج ۷، الباب ۵۱ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱ و ۳.

این همان دلیل مرحوم صدوق است، یعنی کسی که نماز ظهر را می خواند، نباید بر کسی که عصر را می خواند اقتدا کند.

۵: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاته حتى دخل وقت صلاة أخرى فقال: إذا نسي الصلاة او نام عنها صلّى حين يذكرها فاذا ذكرها، و هو في صلاة بدأ بالتي نسي (تا اینجا شاهد ما نیست، بلکه شاهد کسانی است که می گویند اگر یک نماز بر ذمه داری، آن نماز قضا را بر ادا مقدم کن، این فتواست) و ان ذكره مع إمام في صلاة المغرب (قهرامان در نماز مغرب است و آنچه که از این آدم فوت شده، نماز ظهر و عصر می باشد) أتمها ركعه ثم صلّى المغرب» الوسائل: ج ۳، الباب ۵۴ من أبواب المواقيت، الحديث ۲.

و الظاهر أنّ المنسى كان صلاه العصر، فلذلك أمره الإمام باتمام الصلاه برکعه آخری.

«أتمها رکعه» امام سه رکعت می خواند، این آدم چهار رکعت می خواند، این دلیل بر این است که القاضی، یقتدی بالمؤدی، یعنی آدمی که نماز قضا بر گردنش است، می تواند به آدمی که مؤدی است و نماز ادا می خواند اقتدا کند.

ما این روایات را پیدا کردیم، ولی عکسش را پیدا نکردم، عکسش این است که مؤدی به قاضی اقتدا کند. مرحوم حکیم می فرماید در اینجا هم می شود الغاء خصوصیت کرد و تسالم اصحاب هم هست، از مجموع روایات استفاده می شود که فرمایش مرحوم سید درست است.

علی الظاهر این روایات برای فتوای سید کافی است فلذا به متن «عروه الوثقی» مراجعه شود. بحث ما در اطراف فرع اول تمام شد.

قبل از آنکه فرع دوم را بخوانیم، فتوای مرحوم صدوق را بررسی می کنیم، مرحوم صدوق فرموده آدمی که نماز عصر را می خواند، نمی تواند به آدمی که ظهر را می خواند اقتدا کند مگر اینکه تصور کند که او هم نماز ظهر را می خواند.

دلیل مرحوم سید این روایت است:

ععلی بن جعفر أنه سأل أخاره موسى على السلام عن إمام كان في الظهر فقامت أمراه بحياله بعد (زنى آمد و محاذی مرد ایستاد) و هی تحسب أن العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأ في صلاتها معهم و قد كانت صلّت الظهر (زن نماز ظهر را خوانده بود، اقتدا کرد به کسی که ظهر را می خواند و حال آنکه در واقع عصر را می خواند، آیا این نمازش صحیح است یا نه و حال آنکه ظهر را می خواند؟

قال: «لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة صلاتها»، فتوای مرحوم صدوق دلیلش این است.

پس زن نیت عصر کرده بود، امام هم ظهر را می خواند، ولی زن خیال می کرد که عصر را می خواند، گفت نمازش باطل است «تعید المرأة صلاتها».

اگر ما کمی دقت در روایت کنیم، مرحوم صدوق خیال کرده است که علت بطلانش این است که زن عصر را می خواند، امام ظهر را می خواند و حال آنکه علت بطلانش این نیست، بلکه علت بطلانش این است که «فقامت بحیاله» زن محاذی امام ایستاده. و حال آنکه باید پشت سر امام می ایستاد. علت بطلان این نیست که نمازهای شان با هم مختلف بوده، او ظهر را می خواند، زن عصر را. بلکه علت بطلان محاذی بودن زن است با مرد.

الفرع الثانی

آیا مسافر می تواند به حاضر اقتدا کند و بالعکس؟

پاسخش این است که می توانند، دلیلش هم روایت است مانند صحیح محمد بن مسلم:

«إذا صَلَّى المسافر خلف قوم حضور فليتمَّ صلاته ركعتين و يسلم، و إن صَلَّى معهم الظهر فليجعل الأولتين الظهر و الأخيرتين العصر».

روایت دیگر عبارت است از: صحیحہ ی فضیل بن عبد الملک قال: «و لا يؤمّ الحضری المسافر، و لا المسافر الحضری، فان ابتلی بشيء من ذلك فأتمّ قوماً حضرین فاذا أتمّ الركعتین سلّم (امام مسافر است، وقتی که سلام داد، خودش کنار می رود و یک نفر از مامومین را جای خودش می گذارد که بقیه را با همان مامومین بخواند و نماز را تمام کند) ثمّ أخذ بيد بعضهم فقَدّمه فأتمّهم و إذا صَلَّى المسافر خلف قوم حضور فليتمّ صلاته ركعتين و يسلم و إن صَلَّى معهم الظهر فليجعل الأولتين الظهر و الأخيرتين العصر».

ص: ۶۹۱

البته این روایت غیر از روایت قبلی است، چون این روایت مال فضل بن عبد الملک است، آن روایت هم مال محمد بن مسلم بود.

دومین روایت هردو را دارد.

بنابراین، ذیل دلیل بر این است که صدر محمول علی الکراهه. لا يؤمّ الحضری المسافر، یعنی اقل ثواباً است.

یعنی بهتر این است که مسافر به مسافر اقتدا کند و حاضر هم به حاضر.

الفرع الثالث: إقتداء المعید صلاته بمن لم یصلّی و العکس.

فرض کنید که من نمازم را خوانده ام، ولی شما نماز خود را نخوانده اید، من که نماز را خوانده ام، نماز را با شما اعاده می کنم، من فرادی خواندم، حال دیدم که جماعتی در اینجا بر پاست فلذا می خواهم نمازم را با جماعت هم بخوانم، من می توانم نماز را اعاده کنم، عکسش هم هست، آیا فکر نمی کنید که این همان عباره الأخرای متن است که گفت: «والوجوب و الندب»، من که نمازم را خوانده ام، اعاده برای من مستحب است، اما نماز شما واجب است، عکس است، من اعاده کنم، شما نماز نخوانده اید، من خوانده ام، می گوئید: آقا جان! اعاده کن که من هم اقتدا کنم، در آنجا از شما مستحب است و از ما واجب.

إذا صلّی واحده (یعنی فرادی) ثمّ یأتی جماعه فله أن یعیده صلاته جماعه، و یدلّ علیه صحیحہ هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام: «قال فی الرجل یصلّی وحده ثمّ یأتی جماعه قال یصلی معهم و یجعلها فریضه إن شاء»

یعنی دومی را فریضه قرار می دهد، و یدل علی العکس.

صصحیحہ ی ابن بزیر، «کتبت إلی إلی أبی الحسن إنّی احضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمرونی بالصلوه بهم (به من می گویند که پیش نماز باشم و حال آنکه من در خانه نمازم را خوانده ام) و قد صلّیت قبل أن آتیهم و ربّما صلّی خلفی من یقتدی بصلاتی (کسانی هستند که نماز نخوانده اند و به من اقتدا می کنند) و المستضف و الجاهل، فأکره أن أتقدّم و قد صلّیت لحال من یصلّی بصلاتی ممن سمّیت لك فمرنی فی ذلك بأمری انتهى إلیه أنتهی و اعمل به إن شاء الله، فکتب علیه السلام: صلّ بهم»

ص: ۶۹۲

معلوم می شود که هر دو جایز است، یعنی هم می تواند انسانی که قبلاً فرادی خوانده، ماموم بشود و هم می تواند امام بشود. این هم یک دلیل.

ما تا اینجا توانستیم که فرع سوم را هم درست کنیم، فرع سوم این شد که «المعید» اقتدا می کند به کسی که نماز نخوانده، کسی که نماز نخوانده، اقتدا می کند به کسی که معید است و این معید است «و قد صلیت قبل أن آتیهم و ربما صلی خلفی من یقتدی بصلاتی و المستضف و الجاهل فأکره أن أتقدم و قد صلیت لحال من یصل بصلاتی»

اکراه دارم که اینها پشت سر من نماز بخوانند، چون قبلاً نماز خودم را خوانده ام.

الفرع الرابع: إقتداء المعید احتیاطاً استحباً أو وجوباً بمن یصلی وجوباً

این فرع مورد بحث است و روایت هم ندارد بلکه قاعده ای است.

فرض کنید زید امام است و نماز ظهر را می خواند، ماموم نمازش را اعاده می کند إِمّاً استحباً (مثل آقای سید احمد خوانساری که سه مرتبه نمازش را در طول زندگی اعاده کرد) او وجوباً، احتیاط وجوبی دارد فرض کنید که بعضی از شرائط را انجام نداده است، اما احتیاطی است، آدمی که نماز خودش را احتیاطاً اعاده می کند خواه استحباً و خواه وجوباً، پشت سر امامی که الآن نماز واجب را می خواند، هیچ اشکالی ندارد. چرا؟ اگر نماز آن امام واجب است که هیچ!

نماز من اگر خوانده باشم و صحیح باشد که اهلاً و سهلاً، اگر صحیح نباشد، چه می کنم؟ اعاده می کنم.

نماز من، یعنی نماز قبلی من که فرادی خواندم و مشکل دارد و می خواهم اعاده کنم، من اقتدا می کنم، اگر نماز واقعی من باطل بود، این نماز می شود صحیح، و اگر نماز قبلی من صحیح بود، اعاده با جماعت اشکالی ندارد.

إقتداء المعيد احتياطاً استحباباً أو وجوباً بمن يصلّى وجوباً، اگر نماز قبلی من صحیح بود که اهلاً و سهلاً، اگر نماز قبلی من صحیح بود، این نماز من یا لغو است یا اعاده می کنم استحباباً، و اگر باطل بود، این نماز من می شود درست.

الفرع الخامس: المصلّى وجوباً بالمعید وجوباً

شما اعاده می کنید و اعاده ی شما هم اعاده واجب است، ولی من نمازم اعاده نیست بلکه اصل است، یعنی من نمازم را نخوانده ام، شما خوانده اید و می خواهید اعاده کنید، آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟

نه! چرا؟ چون ممکن است پنجاه درصد نماز من درست باشد و ممکن است درست نباشد، اگر نماز این امامی که اعاده می کند، اگر واقعاً اعاده بر او واجب باشد، نماز من هم می شود صحیح. من نماز نخوانده ام، یعنی ابتدائی هستم، شما اعاده می کنید، اگر اعاده بر شما واجب باشد. قهراً نماز من درست است، اما اگر اعاده بر شما واجب نباشد، نماز شما لغو می شود و نماز من غیر صحیح. من باید به امامی اقتدا کنم که نمازش واجب باشد، اما در اینجا به کسی اقتدا کردم که پنجاه درصد ممکن است واجب باشد و پنجاه درصد هم احتمال می دهم که کار لغوی باشد.

آقایان می گویند: اولی درست است، دومی درست نیست، یعنی اگر امام، نمازش را ادا بخواند (مؤدی باشد) معید اشکالی ندارد.

اما اگر امام معید باشد، ماموم مؤدی باشد، این علی الفرض درست است و علی فرض درست نیست. چرا؟ چون ممکن است پنجاه درصد نماز شما صحیح باشد.

وولی ظاهراً این هم درست نیست. چرا؟ به جهت اینکه امام نمازش درست بوده، ولی فرادی بخواند، مگر مستحب نیست کسی که فرادی خواند، با جماعت اعاده کند، اگر نمازش باطل بود، این نماز جای نماز صحیح است، اما اگر نماز باطل نبوده بلکه صحیح بوده، اگر فرادی خوانده باشد، حالا با جماعت می خواند و لذا اشکال مرحوم سید وارد نیست.

و المعید صلاته بمن لم یصلّ والعکس و الذی یعید صلاته احتیاطاً - استحباباً أو وجوباً بمن یصلّی وجوباً، نعم یشکل اقتداء من یصلّ وجوباً (ماموم نمازش واجب است) بمن یعید احتیاطاً حتّی و لو کان وجوباً. چرا؟ می گوید چون پنجاه درصد ممکن است این نمازش واجب باشد و پنجاه درصد هم ممکن است لغو باشد.

اگر نماز قبلش درست بوده، این لغو است، اگر باطل بوده، این صحیح است، پس من صد درصد به صحت نماز امام اعتقاد ندارم.

مما در جواب عرض می کنیم که صد درصد است، یعنی اگر نمازش باطل بوده، این نماز جایگزینش است، اگر نمازش صحیح بوده و اگر فرادی بوده کما اینکه فرض این است، چه مانعی دارد که اعاده کند جماعه.

الفرع السادس: إقتداء المحتاط بالمحتاط.

فرض کنید امام با آبی وضو گرفته که مشکوک است، یعنی شک دارد که آن آب بوده یا گلاب، موقع وضو توجه نداشته، بعد از وضو و خواندن نماز نمی داند که آن آب بوده یا گلاب، من هم نماز قبلی را به یک طرف خوانده ام که نمی دانم این قبله بوده یا نه؟ حالا می خواهم اقتدا کنم به این آقای که قبله اش با من فرق دارد، من می توانم اقتدا کنم یا نه؟ من جهه واجده نیست بلکه من جهتین است، یعنی احتیاط او از یک نظر است، احتیاط من از نظر دیگر است. مسئله چه حکمی پیدا می کند؟

بله! اگر من جهه واحده باشد، مثلاً هر دوی ما از این آب وضو گرفتیم که نمی دانیم آب بوده یا گلاب و با همان وضو نماز را خواندیم، دو مرتبه آب پیدا می کنیم و نماز را با هم می خوانیم، این من جهه واحده است، آیا اگر من جهه واحده باشد، آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟ روی این مسئله یک کمی مطالعه کنید.

Your browser does not support the audio tag

در امام است نه در مأموم، اگر نماز امام ناقص باشد این یک رکعت فریضه است. اما اگر نماز امام کامل باشد، این یک رکعت نافله است، در نافله اقتدا جایز نیست.

اما اگر هر دوی ما جماعت خوانده بودیم و هر دو شک بین سه و چهار کردیم و راه به جایی نبردیم و هر دوی ما بنا را بر چهار گذاشتیم و الآن می خواهیم نماز احتیاط بخوانیم. آیا در اینجا می شود اقتدا کرد یا نه؟ اینجا ظاهراً مشکل نباشد، چرا؟ چون اگر نماز ما ناقص بود، «فریضه فی الفریضه» و اگر نماز ما کامل بود، آن هم لغو است و مال من هم لغو است.

سؤال

موثقه عمار می گوید: یابن رسول الله! «عَلَمَنِي قَاعِدَهُ»، که اگر شک کردم به آن قاعده عمل کنم. گفت: «اعْلَمَكَ شَيْئاً إِذَا زِدْتَ أَوْ نَقَصْتَ فابْنِ عَلِيٍّ الْكَثْرَ».

از این روایت استفاده می شود که این نماز احتیاط باید از هر نظر صحیح باشد. اگر ناقص باشد می شود فریضه؛ اگر کامل باشد می شود نافله. ولی در ما نحن فیه نشد، در ما نحن فیه اگر ناقص بود، شد فریضه؛ و اگر کامل بود، شد لغو.

پس آن روایت که می گوید نماز احتیاط باید در هر دو قابل تقدیم به حضرت باری باشد. اگر واجب شد، نقص را تکمیل می کنیم، اگر کامل بود، نافله می شود. در ما نحن فیه که هر دو امام و مأموم بودیم، شک کردیم و می خواهیم نماز احتیاط را اقتدا کنیم. اگر ناقص بود، اقتدای ما درست است، اما اگر کامل بود اقتدای ما لغو است. و حال اینکه حضرت می گوید نماز احتیاط باید در هر دو صورت قابل تقدیم به پیشگاه باری باشد.

ص: ۶۹۶

الجواب

این روایت حضرت ناظر به فرادی است. آدمی که می خواهد نماز احتیاط را فرادی بخواند، در هر دو صورت قابل تقدیم به پیشگاه باری است. اما در جماعت «علی فرض» قابل تقدیم است و «علی فرض» نافله است.

باز سازی فرع پنجم و ششم

فرع پنجم این است که من نماز های احتیاطی می خوانم، شما هم نماز یومیه می خوانی، من می توانم به شما اقتدا کنم، مثلاً ماه رمضان است، امامی هست نماز یومیه ی خودش را می خواند، من نماز خوانده ام، منتها چون در دوران جوانی خوانده ام، احتمال می دهم که جامع الشرائط نباشد، من می توانم نماز های احتیاطی خودم را به این امام اقتدا کنم. چرا؟ چون اگر نماز دوران جوانی من فاسد باشد، این نماز من می شود صحیح، و اگر نماز دوران جوانی من صحیح بوده، فرادی بوده فلذا با

جماعت اعاده می کنم، هر دو درست است.

پس اگر نماز های احتیاطی می خوانی، می توانی به نماز یومیه امام اقتدا کنی، اگر باطل باشد، این نماز می شود صحیح، اگر صحیح بوده، با جماعت اعاده می کنی.

اما عکس، فرض کنی من نماز یومیه می خوانم، امام نماز های احتیاطی می خواند، یعنی امام نماز های دوران جوانی خود را اعاده می کند، اما من می خواهم نماز های یومیه خود را به او اقتدا کنم، آیا این صحیح است یا نه؟

نظریه ی مرحوم سید

مرحوم سید در متن اشکال می کند و این صورت را نمی پذیرد، که این طرف نمازش یومیه باشد، و نماز امام احتیاطی باشد. چرا؟ نظرش این است که اگر نماز های امام در دوران جوانی صحیح باشد، این نمازش فاقد امر است، اگر امام در دوران جوانی صحیح باشد، این نمازش فاقد امر است، آن وقت من چطور نماز یومیه ی خودم را با امامی بخوانم که نمازش پنجاه درصد ممکن است فاقد امر است.

ص: ۶۹۷

ولی ما می توانیم در اینجا هم درستش کنیم. چرا؟ فرض کنید امام نمازش در دوران جوانی صحیح بوده، منتها فرادی خوانده است، الآن می خواهد با جماعت اعاده کند، امر دارد، امر داریم که اگر کسی نمازش را فرادی خواند، می تواند نمازش را با جماعت بخواند.

پس هر دو صورت درست شد. صورت اول این بود که امام نماز یومیه می خواند، من نمازهای احتیاطی خودم را به او اقتدا می کنم، این درست است، چطور؟ لو كان صحيحاً، الآن می شود اعاده با جماعت کرد. لو كان فاسده، الآن می شود نماز صحیح.

عکس هم درست است، یعنی امام نمازهای احتیاطی می خواند، یعنی نماز دوران جوانی را اعاده می کند، من اقتدا می کنم. مرحوم سید می فرماید این مشکل است، چون لعل نمازهای امام در دوران جوانی صحیح بوده و این نمازش فاقد امر است.

ما در جواب مرحوم سید می گوئیم این گونه نیست، بلکه امر دارد، چون مستحب است اگر کسی نمازش را فرادی خواند حتی اگر نمازش صحیح هم باشد، باز می تواند آن را اعاده کند. پس هر دو فرع درست شد.

الفرع الخامس: المعید احتیاطاً استحباباً أو وجوباً، بالمصلی وجوباً.

الفرع السادس: إقتداء المصلی وجوباً بالمعید وجوباً. پس هر دو فرع درست شد.

ممکن است کسی بگوید که شما دوران جوانی را مثال زدید، و حال آنکه اعاده در وقت می گویند نه در خارج از وقت.

جوابش این است که شما می تواند مثال را عوض کنید، این قسمتش مهم نیست.

الفرع السابع: إقتداء المحتاط بالمحتاط

این نکته قابل ذکر است که بحث در این است که طرف نماز احتیاط نمی خواند بلکه نمازهای احتیاطی را می خواند.

فرض کنید من نمازم را احتیاطاً اعاده می‌کنم، آیا می‌شود یا نه؟

گاهی منشأ احتیاط شما غیر از منشأ احتیاط من است، فرض کنید شما در اول وقت با آبی وضو گرفتید و نماز خود را خواندید، الآن شک دارید که آیا آن آب پاک بوده یا نه؟

من هم در اول وقت در بیابان بودم، به یک سمت نماز خواندم، الآن که آخر وقت است نمی‌دانم که آن طرف قبله بوده یا نه؟ شما هم برای اعاده انگیزه دارید، چون شک در طهارت آب داری، من هم انگیزه دارم، چون شک دارم که آیا نماز من در بیابان به قبله بوده یا نه؟

حال در آخر وقت در یک مکانی جمع شدیم که شرائط آماده است، یعنی هم آب طاهر در اختیار داریم و هم جهت قبله مشخص است، شما نماز خود را می‌خوانید و من هم به شما اقتدا می‌کنم؟

مرحوم سید می‌فرماید نمی‌شود؛ چرا؟ می‌گوید احتمال دارد که نماز امام صحیح باشد، یعنی آب پاک بوده باشد، اما نماز مأموم که شک در قبله داشت باطل باشد. چطور من می‌توانم فریضه را اقتدا کنم به امامی که نمازش امر ندارد. فرض کنید که ۵۰٪ احتمال دارد که آن آب پاک باشد. پس من یقین ندارم که نماز امام من امر دارد.

«الکلام الکلام»؛ جوابش این است که نماز او هم امر دارد، فرض کنید نماز او با آن آب پاک بوده، اما فرادی خوانده؛ نماز صحیح فرادی خوانده، و الآن با جماعت می‌خواند.

و از اینجا معلوم می‌شود شق دوم، و آن اینکه منشأ شبهه ما یکی باشد. یعنی هر دوی ما با یک آبی وضو گرفتیم. شک داریم که آیا پاک است یا پاک نیست، اما فرادی خواندیم. حالا چه می‌کنیم؟

می رویم و یک آب دیگری پیدا می کنیم، شما هم وضو می گیرید و من هم وضو می گیرم، به همدیگر اقتدا می کنیم. اگر نمازهای اولیه ما باطل بوده و آن آب نجس بوده، این نماز صحیح است. و اگر آن نمازها نمازهای صحیحی بوده، حالا با جماعت می خوانیم. پس همه صور را درست کردیم.

۱. اقتداء المعید بمن یصلی وجوباً؛ ۲. اقتداء من یصلی وجوباً للمعید؛ ۳. اقتداء المحتاط بالمحتاط، که آن هم دو قسم شد: الف) گاهی منشأ احتیاط دو تا است.

ب) گاهی منشأ احتیاط یکی است.

بنابراین همه ی صور را درست کردیم هر چند مرحوم سید در متن به برخی اشکال کرده است.

ضمناً حدیث را در تهذیب دیدم (و قد صلّیت منفرداً) حالا به من بگویند برو و امام باش! اما این جمله هنوز روشن نشد که کلمه ی «لحال» به کجا متعلق است؟ (لحال) متعلق است به کلمه ی «اکرهت».

المسئله الرابعه: يجوز الاقتداء فی الیومیه ایتا منها کانت اداءً أو قضاءً بصلاه الطواف کما يجوز العکس.

این یک مسئله ی شاذی است. مرحوم سید می گوید اگر یک نفر نماز طواف عمره را می خواند، فلان آقا هم رسیده و نماز ظهر را نخوانده، آیا می تواند به نماز طواف او اقتدا کند؟

یا مسئله عکس است؛ بنده نماز یومیه می خوانم، دیگری نماز طواف می خواند، او بیاید به من اقتدا کند.

این غیر از طواف به طواف است، یعنی اینکه هر کدام به هم اقتدا کنند نیست، یومیه به طواف اقتدا می کند یا عکس است، یعنی آن کس که نماز طواف می خواند، به یومیه اقتدا کند. مرحوم سید می فرماید جایز است. اتفاقاً مرحوم شهید هم در بیان می گوید جایز است. ولی این فتوا دلیل می خواهد و منصوص نیست، ناچار هستیم که از «منا منا» استفاده کنیم، یعنی از اینجا و از آنجا (من هنا و من هنا) جمع کنیم و یک دلیلی درست کنیم. ظاهراً در اینجا باید به اطلاق تمسک کنیم و بگوییم اطلاقات نماز جماعت حتی نماز طواف را هم شامل است. کسی که نماز طواف بر گردن اوست به یومیه اقتدا کند و کسی هم که یومیه به گردنش است، به کسی که نماز طواف می خواند اقتدا کند.

روایتی که در کتاب جماعت داریم، همان روایت زراره و روایت فضیل است.

«قلنا له الصلاة في جماعه فريضة فقال: الصلوات فريضة و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها و لكنّها سنه» اگر بگوییم کلمه ی «ولکنّها» به مطلق صلوات برمی گردد، طواف را هم شامل می شود. اما اگر بگوییم کلمه ی «ولکنّها» به صلوات یومیه برمی گردد، دیگر روایت ناظر بر صلاه طواف نیست. بستگی دارد که شما چگونه معنا بکنید.

صدر حدیث در یومیه است «قلنا له الصلاة في جماعه فريضة فقال: الصلوات فريضة» یعنی یومیه؛ محور بحث صلاه یومیه است. اگر هم بگویند «ولکنّها» این (جماعه سنه) یعنی «سنه في اليومیه».

ولذا سید گفته و بعضی از آقایان هم در تعلیقه اشکال کرده اند، مرحوم بروجردی و دیگران هم اشکال دارند. ما چنین اطلاقی نداریم که هر نمازی را می شود اقتدا کرد ولو نماز واجب باشد، مگر دلیلی خواهیم. ولذا ظاهراً این روایت ناظر به صلوات یومیه است.

ذیل روایت شاهد عرض من است که می گوید: «من تركها رغبه عنها كذا و كذا» از اینجا معلوم است که یومیه را می گوید، مسلماً صلوات یومیه را می گوید.

این روایت فقط نمازهای فريضة را می گیرد و من اطلاقی در کتاب جماعت ندیدم. بنابراین، اگر حاشیه بر عروه زدید، بگویید: «الاقوى والاحوط عدم الجواز»

المسألة الخامسة

«لا- يجوز الاقتداء في اليوميه بصلاه الاحتياط في الشكوك والأحوط ترك العكس - أيضاً - و إن كان لا- يبعد الجواز، بل الاحوط ترك الاقتدا فيها ولو بمثلها من صلاه الاحتياط حتى اذا كانت جهه الاحتياط متحداً».

ص: ۷۰۱

در این مسئله سه تا فرع داریم:

الف: فرع اول این است که آیا می توانیم یومیه را به نماز احتیاط اقتدا کنیم، نه به نمازهای احتیاطی بلکه نماز احتیاط . در مسئله ی قبل نمازهای احتیاطی بود، اما در اینجا نماز احتیاط است. شما نماز احتیاط می خوانید، شک کردید بین سه و چهار، بنا را بر چهار گذاشتید، نماز احتیاط را شروع کردید و من هم می خواهم نماز ظهر را به شما اقتدا کنم.

ب: فرع دوم عکس این است، یعنی من نماز احتیاط می خوانم، شک کردم بین سه و چهار، بنا را بر چهار گذاشتم، بلند شدم که نماز احتیاط را بخوانم، دیدم شما شروع کردید به نماز یومیه ؛ گفتم فرصت را مغتنم شمرده و این یک رکعت را به شما اقتدا کنم.

فرع سوم؛ احتیاط به احتیاط. است

مجموع مسئله بیش از سه فرع نیست.

بررسی فرع اول

اما الفرع الاول؛ «لا يجوز الاقتدا في الصلاة اليومية بصلاة الاحتياط في الشكوك»

من نمی توانم در نماز یومیه خودم، به نماز یک رکعت احتیاطی شما اقتدا کنم؛ چرا؟ ۵۰٪ امر دارد و ۵۰٪ امر ندارد. اگر نمازش ناقص باشد، این یک رکعت امر دارد. اما اگر نمازش درست باشد، این می شود نافله و در نافله که نمی توانم اقتدا کنم.

اگر نمازش ناقص بوده، البته این فریضه است و اقتدا به فریضه صحیح است. اما اگر کامل بوده، این می شود نافله و در نافله اقتدا جایز نیست (و لا يجوز الاقتدا في اليومية بالنافله).

ص: ۷۰۲

فرع دوم کمی فرق خواهد کرد، هر چند سید هر دو را یکی کرده است و می گوید: «لا- يجوز الاقتدا فی الیومیه بصلاه الاحتیاط فی الشکوک والاحوط ترک العکس» ولو بعداً می گوید «و إن کان»؛ عکسش کدام است؟ جنابعالی نماز احتیاط می خوانید، در اولی امام نماز احتیاط می خواند و من یومیه را اقتدا کردم. گفتیم این یکی درست نیست، نماز امام ناقص باشد، امر دارد، اما اگر ناقص نباشد، نافله است و در نافله نمی شود اقتدا کرد. حال اگر عکس شد، یعنی امام فریضه -نماز ظهر- را می خواند. بنده بین سه و چهار شک کردم و بنا را بر چهار گذاشتم، می خواهم نماز احتیاط را به امام که نماز یومیه می خواند اقتدا کنم.

مرحوم سید می فرماید بعضی ها گفته اند این مسئله صحیح نیست، چرا؟ به جهت اینکه نماز مأموم، «مردد بین الفریضه والنافله» اگر فریضه باشد، من می توانم اقتدا کنم، و اگر نافله باشد، نمی توانم اقتدا کنم. همان مشکلی که در آنجا بود در اینجا نیز هست.

در فرع اول طرف احتیاط می خواند، گفتیم ۵۰٪ ممکن است نمازش واجب باشد و ۵۰٪ هم امکان دارد که نافله باشد. نمی شود اقتدا کرد، عین این را در عکسش هم گفتیم. یعنی اگر امام یومیه را می خواند، مشکل در امام نیست، مشکل در مأموم است. مأموم که می خواهد نماز احتیاطش را به امام اقتدا کند، اگر نمازش ناقص باشد اقتدا جایز است. اما اگر کامل باشد، این می شود نافله، و در نافله اقتدا جایز نیست (لا یجوز) که نافله را با جماعت بخواند.

ولی من فکر می کنم که اینجا هم می توانیم درست کنیم. در فقه اگر می خواهید مسئله ای را درست کنید باید انگشت روی درد بگذارید. درد این آقا چه بود؟ گفت شما که احتیاط را با امام می خوانید، اگر نمازت ناقص باشد، فریضه است و بخوان، اما اگر نمازت کامل باشد، نماز شما می شود نافله و نافله را که نمی شود اقتدا کنید.

ما می‌گوییم «لا یجوز الائتمام علی کلا التقدرین» یعنی اصلاً نمی‌شود اینجا اقتدا کرد. هم در جایی که نمازش کامل باشد و هم در جایی که نمازش ناقص باشد. چرا؟ لآنکه لا یجوز الائتمام علی کلی الفرضین. «اما اذا کانت فریضه» فرض کنید نماز من، ناقص بوده، این یک رکعت من، رکعت فریضه است، ولی در اثنا که نمی‌شود اقتدا کرد. من سه رکعت نمازم را فرادی خوانده ام و می‌خواهم این یک رکعت را با جماعت بخوانم. نه خیر! حتی فریضه هم باشد نمی‌شود خواند، چرا؟ چون جماعت باید از اول باشد. من سه رکعت نماز خودم را با فرادی می‌خوانم، رکعت آخری که ناقص است را با جماعت. جماعت در اثنا نیست.

«اما اذا کانت فریضه فلعدم صحه الاقتداء فی الاثناء»،

و اما اگر نافله باشد، نافله را نمی‌شود با جماعت خواند.

قهرماً این شد که اولی را جایز دانستیم، دومی را جایز ندانستیم. اولی کدام است؟ امام نماز احتیاط می‌خواند و من نماز یومیه می‌خوانم. این صحیح است. دومی عکس است، امام نماز یومیه می‌خواند و من نماز احتیاط می‌خوانم. نمی‌توانم، چون اگر نماز قبلی من ناقص بوده، در اثنا نمی‌توانم اقتدا کنم. و اگر نماز من کامل بوده، این یک رکعت می‌شود نافله، و نافله را با جماعت نمی‌شود خواند.

صورت اولی کجاست؟ امام نماز احتیاط می‌خواند و من نماز یومیه. گفتیم می‌توانیم اقتدا کنیم، چرا؟ اگر نماز امام ناقص بود، آن هم فریضه است، این هم فریضه است. و اما اگر نماز امام تمام بود اعاده می‌کند. هم «لا یجوز» در اولی است و هم «لا یجوز» در دومی است. اولی «لا یجوز» است. امام نماز احتیاط می‌خواند، اگر نماز امام فریضه باشد، اقتدای من صحیح است؛ اما اگر نمازش نافله باشد، نمی‌شود جماعت را با نافله خواند. عکسش هم جایز نیست که امام یومیه می‌خواند و من احتیاط می‌خوانم، هر دو باطل است؛ چرا؟ اگر نماز من ناقص باشد، نمی‌شود سه رکعت را فرادی بخوانم و یک رکعت را با جماعت. اما اگر نماز من کامل باشد، این می‌شود نافله و نافله را با جماعت نمی‌شود خواند.

الفرع الثالث: اقتداء المحتاط بالمحتاط.

اگر آمدیم و هر دوی ما نماز احتیاط می خوانیم. آیا می توانیم به یکدیگر اقتدا کنیم. فرض کنید که هر دوی ما نماز فرادی خواندیم و شک کردیم، آیا می توانیم اقتدا کنیم یا نه؟

در اینجا ما دو صورت داریم:

۱. «إذا صَلَّى كلٌّ منفرداً، فشك كل منهما بين الثلاث والأربع، فقاما باتيان صلاة الاحتياط» می شود یا نمی شود؟

می گوئیم نمی شود. همان وجهی را که ما در فرع دوم گفتیم، اینجا نیز هست. اگر نمازهای ما ناقص باشد، من می توانم اقتدا کنم، ولی ممکن است امام نمازش تمام باشد و این یک رکعتش نافله باشد، من نمی توانم در نافله اقتدا کنم. همان وجهی که در قبلی گفتیم، در اینجا هم هست، اشکال

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag

المسألة السادسة

لا يجوز اقتداء مصليّ اليوميه أو الطواف بمصليّ الآيات أو العيدين أو صلاة الأموات و كذا العكس، كما أنه لا يجوز اقتداء كل بالآخر.

کسی که نماز یومیه یا نماز طواف می خواند، نمی تواند به شخصی اقتدا کند که نماز آیات یا نماز عیدین و یا نماز اموات را می خواند.

و همچنین کسانی که نماز آیات یا نماز عیدین و یا نماز اموات را می خوانند، حق ندارند به شخصی اقتدا کنند که نماز یومیه یا نماز طواف را می خواند.

و هکذا خود این گروه نمی توانند به همدیگر اقتدا کنند، مثلاً کسی که نماز آیات می خواند، نمی تواند به شخصی اقتدا کند که نماز عیدین را می خواند و هم چنین کسی که نماز عیدین را می خواند، حق ندارد به کسی اقتدا کند که نماز آیات را می خواند.

ص: ۷۰۵

راجع به نماز طواف قبلاً گفتیم که امامت در نماز طواف جایز نیست، نکته اش هم همان حدیث بود که گفتیم این روایت ناظر

است به صلوات خمس. یعنی ذیل حدیث دلیل بر این است که صلوات خمس را می گیرد.

«من رغب عنه من غیر علّه» معلوم است که این صلوات خمس را می گیرد.

بنابراین، ما دلیل بر جماعت در این نمازها نداریم، اطلاقی نداریم، از آنجا که جماعت یک مسئله ی تعبدی است و باید نسبت به آن دلیل داشته باشیم، راجع به فرائض خمس دلیل داریم، در صلوات عیدین نیز دلیل داریم، در استسقاء هم دلیل داریم، اما نسبت به باقی نمازها روایتی نداریم که جماعت را در آنها تجویز کند، یعنی نه روایت منصوص داریم و نه اطلاق.

اطلاق همان روایت است که می گفت:

«الصلوات فریضه و لیست الاجتماع بفروض فی الصلوات کأها و لکنها سنّه و من ترکها رغبه عنها و عن جماعه المؤمنین من غیر علّه فلا صلاه له»

نه نص داریم و نه اطلاق. و با فقدان نص و اطلاق، چگونه می توانیم این نمازها را با جماعت انجام بدهیم؟!

حاصل فقد المقتضی است نه وجود المانع، یعنی دلیل نداریم که می توانیم در نمازهای یومیّه بر اینها اقتدا کنیم، یا اینها در نمازهای یومیّه بر ما اقتدا کنند.

علاوه براین، یک نقطه ی دیگر هم است و آن اینکه در جماعت یکنوع مماثلت و همگونی شرط است، جایی که مماثلت و همگونی نباشد، جماعت مشکل است. نماز ظهر چهار رکعت است و چهار رکوع دارد و حال آنکه نماز آیات هر رکعتش پنج رکوع دارد، و همچنین نماز عیدین رکعت اولش پنج قنوت و رکعت دوم چهار قنوت دارد. فلذا هیچ نوع مماثلت و همگونی میان آنها وجود ندارد.

الأحوط عدم اقتداء مصلى العيدین بمصلى الإستسقاء و كذا العكس و إن اتفقا فى النظم.

هر چند نظم شان یکی است، یعنی همان قنوت های را که در نماز عیدین داریم در استسقاء هم هست. چرا؟ لفقده المقتضى، اطلاق نداریم، یعنی مماثلت نیست، و اگر احیاناً در برخی مماثلت وجود دارد، ولی اطلاق نداریم که در یک چنین موردی می شود جماعت خواند مانند نماز استسقاء و عیدین، با اینکه میان شان مماثلت وجود دارد، در عین حال کسانی که نماز استسقاء می خوانند، نمی توانند به کسی اقتدا کنند که نماز عیدین را می خواند و بالعکس، و تا کنون در میان مسلمین چنین جماعتی دیده نشده است.

پس مشکل دو تاست:

اولاً: نص و اطلاقى نیست، ثانياً: میان این نمازها هیچ نوع نظم یا مماثلت و همگونی نیست.

المسألة الثامنة

أقل عدد تنعقد به الجماعة - فى غير الجمعة و العیدین - إثنان، أحدهما الإمام، سواء كان المأموم رجلاً أو امرأه، بل و صبياً مميّزاً على الأقوى، و أما فى الجمعة و العیدین فلا تنعقد إلّا بخمسة أحدهم الإمام.

در اینکه نماز جمعه و عیدین با یک نفر و دو نفر منعقد نمی شود جای بحث و حرف نیست، بلکه باید حد اقل پنج نفر یا هفت نفر باشد تا نماز جمعه یا عیدین منعقد بشود. البته هم پنج نفر مورد فتواست و هم هفت نفر.

اما در غیر عیدین و جمعه، با دو نفر هم جماعت منعقد می شود که یکی امام است و دیگری ماموم.

ماموم هم ممکن است یکی از سه گروه باشد، یا ماموم مرد است، یا زن است و یا صبی ممیز.

البته صور بیش از اینهاست، منتها مرحوم سید همین سه تا را انتخاب کرده است، یعنی امام رجل است، ماموم گاهی رجل است و گاهی مرأه و گاهی صبی ممیز.

همان گونه که بیان شد، صور مسئله بیش از اینهاست که مرحوم سید فرموده است:

۱: امام مرد است، ماموم یا زن است یا صبی ممیز.

۲: امام زن است، ماموم یا مرد است (اگر اقتدای مرد به زن را جایز بدانیم) یا صبی ممیز.

۳: امام صبی ممیز است، ماموم گاهی مرد است و گاهی زن است و گاهی صبی ممیز.

بنابراین، صور مسئله بیش از این است، منتها بعضی باطل است، مثل اینکه مرد به زن اقتدا کند،

۴: امام زن است، ماموم یا زن است یا صبی ی ممیز.

اشکال

در اینجا یک مشکلی وجود دارد و آن این است که از یک طرف آقایان می گویند: «الإثنان و ما فوقهما جماعه».

از طرف دیگر می بینیم که اسماء جمع یطلق علی الثلاثه، مثلاً در کلام عرب نمی گویند: «الإثنان ضربوا»، بلکه می گویند: «الإثنان ضربا»، ثلاثه را می گویند ضربوا. در صغیه ی جمع اقلش سه نفر است، آنوقت چطور فقها می گویند که: «الإثنان و ما فوقهما جماعه» و گاهی هم به حدیث نسبت می دهند؟

جواب

جوابش این است که از نظر لغت، حق با مستشکل است، یعنی در لغت عرب صیغه ی جمع حتماً باید سه نفر باشد، اما ثواب جماعت با دو نفر هم درست می شود

به بیان دیگر اگر خداوند منان بخواهد ثواب بدهد، با دو نفر هم ثواب را می هد و لازم نیست که حتماً سه نفر باشند. اینکه می گویند: «الإثنان و ما فوقهما جماعه لا جمع»، معنایش این است که خدا ثواب جماعت را می دهد نه اینکه معنایش این باشد که بر دو نفر هم جمع اطلاق می شود.

باید دانست که ما برای آن سه تایی اول دلیل داریم، یعنی اینکه امام مرد است، ماموم یا مرد است یا زن، و یا صبی ممیز. دلیلش روایت است که به ترتیب می خوانیم:

روی الجمهور عن أبي موسى أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: «الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ، وَ أُمُّ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَذِيفَةُ مَرَّةٍ، وَابْنُ مَسْعُودٍ أُخْرَى، وَابْنُ عَبَّاسٍ مَرَّةٍ» المغنى: ۲/۵؛ الشرح الكبير بهامش المغنى: ۲/۴، لاحظ المنتهى: ۶/۱۷۲.

البته این در روایات ما نیست بلکه در روایات اهل سنت است، یعنی ابن قدامه در المغنی دارد، علامه نیز در کتاب «المنتهى» آورده است.

در روایات ما نیز آمده است، یعنی ما برای هر سه تا، روایت از خاصه داریم:

و من طريق الخاصّة، ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه»

از این روایت معلوم می شود که اگر ماموم یک نفر باشد، باید طرف راست امام بایستد نه پشت سر امام. این عبارت مال منتهی بود.

اما الصورة الأولى

أى إمامه الرجل للرجل فيكفى في ذلك مضافاً إلى ما مرّ من صحيح محمد بن مسلم، صحيحه زراره في حديث قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجلان يكونان جماعة؟ فقال: نعم و يقوم الرجل عن يمين الإمام» الوسائل: ج ۵، الباب ۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

و أما الصورة الثانية

فیدل علیه صحیحہ الفضیل عن أبی جعفر علیه السلام أنه قال: «المرأه تصلی خلف زوجها الفریضه و التطوع و تأم به فی الصلاه»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

روى الفضيل بن يسار قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «أصلّى المكتوبه بأّم علي؟ قال: نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بازاء قدميك» يعنى سجدگاه زن، کنار قدمهای تو باشد.

الوسائل: ج ۵، الباب ۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

أمّا الصورة الثالثه

أعنى إمامه الرجل للصبى فيدل عليه ما رواه إبراهيم بن ميمون عن الصادق عليه السلام: «فى الرجل يؤمّ النساء ليس معهن رجل فى الفريضة؟ قال: نعم، و إن كان معه صبى فليقم إلى جانبه»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۶.

بنابراین، همه ی این صور درست است.

المسأله التاسعه

لا- يتشرط فى انعقاد الجماعة - فى غير الجمعة و العیدین - نيه الإمام، الجماعة و الإمامه، فلو لم ينوها مع اقتداء غير به تحققت الجماعة، سواء كان الإمام ملتفتاً لاقتداء الغير به أم لا. الخ.

مرحوم سيد در این مسئله ی نهم چهار فرع را متذکر است.

۱: فرع اول این است که آیا لازم است که امام نیت جماعت بکند یا بدون نیت جماعت هم جماعتش درست است؟

۲: آیا در ماموم نيه الإئتمام شرط است یا شرط نیست؟

به بیان دیگر آیا بر ماموم لازم است که نیت اقتدا کند یا بدون نیت اقتدا هم جماعتش درست است؟

۳: آیا انسان می تواند به دو امام اقتدا کند یا اینکه در جماعت وحدت اقتدا شرط است و باید حتماً به یک نفر اقتدا کند، مثلاً در نفر مشغول نماز خواندن است و من به هر دو اقتدا می کنم و می گوئیم: «اقتدیت بهما»؟ می گویند امام حتماً باید یکی باشد.

ص: ۷۱۰

۴: آیا تعیین امام لازم است یا لازم نیست؟

بررسی فرع اول

فرع اول این بود که: «هل يشترط في الإمام نيه الإقتداء أم لا؟»

ظاهراً اتفاق است که بر امام لازم نیست که نیت امامت کند. چرا؟ چون نماز امام چه جماعه و چه به طور فردی یکی است، یعنی اگر با جماعت بخواند، همان است و اگر با فردی بخواند، باز همان است. لا تختلف ماهیه صلاه الإمام، صلات امام عوض نمی شود، فردی هم بخواند باز همان است و هیچ فرقی نمی کند. پس وقتی فرادایش با جماعت فرقی نمی کند، معنا ندارد که نیت امامت هم بکند.

بنابراین، نیت امامت بر امام لازم نیست، چرا؟ نیت در جایی است که دو حالت با همدیگر فرق کند، یعنی جماعتش با فردی دوتا باشد، مثلاً در ماموم جماعت با فردی دوتا است، در فردی باید قرائت را بخواند، اگر جماعت باشد، قرائت ندارد. اما امام جماعت و فرادایش یکی است و در هر دو صورت باید قرائت را بخواند.

بعضی از اهل سنت می گویند: باید امام نیز قصد امامت کند. چرا؟ تمسک به این حدیث کرده اند که امام ضامن نماز مامومین است: للثوری و أحمد و إسحاق فقالوا: تشرط نيه الإمامه، و ان لم ينو الإمام الإمامه بطلت صلاه المأمومين، و استدلوا بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الأئمة ضمنا» ضامن حمد و سوره هستند «و لا يضمن إلّا بعد العلم».

ولی این روایت می گوید وقتی امام قرائت خواند، مامومین نباید قرائت را بخوانند چون امام ضامن قرائت مامومین است و در حقیقت این روایت تکلیف مامومین را بیان می کند نه تکلیف امام را. یعنی دلالت بر این ندارد که امام حتماً باید نیت امامت بکند.

ص: ۷۱۱

بله! اگر نیت امامت بکند، ثواب دارد، اما اگر قصد امامت را نکند، ثواب جماعت را ندارد «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» اگر ما می گوئیم نیت امامت شرط نیست، نسبت به صحت صلاتش این حرف را می زنیم نه در کمی و زیادی ثواب.

به بیان دیگر نیت امام در ثواب اثر گذار است، اما در صحت اثر گذار نیست.

بررسی فرع دوم

فرع دوم این بود که آیا لازم است که مامومین نیت جماعت بکنند یا لازم نیست؟ حتماً باید نیت جماعت بکنند، چون نماز فردای شان با جماعت فرق می کند، اگر نماز را با جماعت بخوانند، قرائت لازم نیست و اگر فردی نماز را انجام بدهند، باید قرائت را بخوانند. تعیین احدهما با نیت و قصد است.

ثانیاً اگر فردی باشد، حق رجوع به امام را در شکوک ندارند، اما اگر به جماعت نماز را بخوانند، در شکوک حق رجوع به امام را دارند، آثار جماعت در صورتی بر ماموم بار می شود که ماموم قصد اقتدا و جماعت بکند و اگر قصد اقتدا نکند، آثار جماعت بر نمازش بار نمی شود، چون «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ».

اگر ماموم می خواهد که در شکوک به امام رجوع کند یا در نماز قرائت را نخواند، باید قصد اقتدا کند و بدون قصد اقتدا این آثار بر او بار نمی شود.

بنابراین، در امام قصد امامت لازم نیست چون ماهیتش جماعه و فردی فرق نمی کند، اما در ماموم قصد اقتدا شرط است.

بررسی فرع سوم

آیا انسان می تواند به دو نفر اقتدا کند یا حتماً باید به یک نفر اقتدا نماید؟

وحدت امام شرط است، یعنی انسان نمی تواند در یک نماز به دو نفر اقتدا کند. چرا؟

ص: ۷۱۲

اولاً سیره ی مسلمین بر همین بوده و از صدر اسلام تا کنون دیده یا شنیده نشده که یک نفر در نماز واحد مانند نماز ظهر - مثلاً - به دو نفر اقتدا کند.

ثانیاً اگر کسی به دو نفر اقتدا کند، نمازش صحیح است یا باطل؟ اگر به وظیفه ی منفرد عمل کرد و حمد و سوره را خواند و زیادی رکنی هم در نمازش نداشت - چون زیادی رکنی در جماعت معفو است اما در فرادی معفو نیست - نمازش درست است و اگر به وظیفه ی منفرد عمل نکرد، نمازش باطل است. مگر اینکه بگوییم هر چند به وظیفه ی منفرد هم عمل کند باز نمازش باطل است. چرا؟ چون تشریح است (لأنه تشریح) یعنی در شریعت اسلام وحدت امام شرط است و این آدم به دو امام اقتدا کرده فلذا نمازش از باب تشریح باطل است.

فیه تأمیل: اگر متوجه باشد که آنه تشریح، ممکن است که بگوییم نمازش از باب تشریح باطل است هر چند به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشد. اما اگر متوجه نباشد بلکه جاهل باشد، ممکن است بگوییم تشریح نیست.

در هر صورت وحدت امام شرط است. هم سیره داریم و هم مسئله ی ضمانت، یعنی اینکه امام ضامن قرائت مأموم است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۳ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

بررسی فرع چهارم

فرع چهارم این است که مأموم باید امام را به یکی از وجوه اربعه معین کند (باحدالوجوه الاربعه) یعنی یا اسما معین کند و بگوید اقتدا می کنم به جناب «زید»، یا وصفاً معین کند، مثلاً بگوید اقتدا می کنم به این «سید»؛ به شرط اینکه منحصر به یک فرد باشد، یا اقتدا می کنم به این عالم، به شرط اینکه منحصر به فرد باشد یا اقتدا می کنم به این عالم بغدادی، یا عالم قمی و یا، البته به شرط اینکه منحصر به یک فرد باشد.

ص: ۷۱۳

در هر حال باید یک نوع تعین یا به اسم و یا به رسم پیدا بکند. یا ذهناً معین کند، یعنی در ذهنش معین کند، هر چند او را نمی بیند اما در ذهنش معین کرده است که فلان عالم است. یا در خارج معین کند و بگوید اقتدا می کنم به امام حاضر (الحاضر). در هر حال کسی را که می خواهد قرار بدهد، باید آن الگو را معین کند تا بتواند مطابق آن الگو حرکت کند. - عرب ها به الگو می گویند: مثال، از کلمه ی «الگو» به کلمه ی «مثال» تعبیر می آورند.-

بنابراین؛ باید انسان امام را به یکی از این چهار نحو معین کند: ۱. اسماً؛ ۲. وصفاً؛ ۳. ذهناً؛ ۴. خارجاً؛

علت اینکه باید معین کند را قبلاً عرض کردیم و گفتیم نماز جماعت تنها اجتماع ابدان نیست که ابدان مأمومین با ابدان امام جمع بشود، بلکه یک نوع وحدت در عمل است.

گروهی می خواهند یک زمزمه ای کنند، یعنی دعای کمیل و یا قصیده ای را بخوانند، در وسط یک نفر به عنوان مجری هست که به هر نحو او بخواند، دیگران هم با او هماهنگ می شوند. فلذا مجری نمی شود دو نفر باشند، چون اگر دو نفر شدند، نظام جمعیت به هم می خورد و در همه ی « مسائل » همین گونه است.

اگر در اینجاها حتماً باید الگو و مثال معین باشد؛ قهراً در نماز هم باید معین باشد که همگی بطور هماهنگ یک عملی را انجام بدهند.

علت این مسئله هم روشن شد، چون می خواهیم عمل واحدی را انجام بدهیم، تا طرف مشخص نباشد، من نمی توانیم عمل خود را بر عمل او منطبق کنیم.

فرع پنجم این است که آیا انسان می تواند به احدهمای مردد اقتدا کند، مثلاً دو نفر هستند و هر دو شروع به نماز کردند. من با خودم می گویم که من به یکی از این دو تا اقتدا می کنم؟

پاسخش منفی است زیرا اینکه می گوئید به یکی اقتدا می کنم، از قبیل نکره می شود و نکره در خارج وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد، دو امام معین است. اینکه می گوئید «أقتدی باحدالامامین» یعنی به یکی از این دو امام اقتدا می کنم، این «احدی الامامین» نکره است و نکره در خارج وجود ندارد، چون خارج ظرف تعین است نه ظرف تردید. ولذا نکره وجود ذهنی دارد نه وجود خارجی. حتی اگر بگوئید من فعلاً به یکی اقتدا می کنم و در اثنای نماز معین می کنم که آن یکی زید باشد یا عمرو را. این هم نمی شود، چرا؟ چون از اول باید الگو مشخص و معین باشد تا عمل من بر طبق عمل او باشد. از این دو فرع فارغ شدیم.

خلاصه ی دو فرع

فرع اول تعیین امام است یا سمه أو بوصفه، أو فی الذهن، أو فی الخارج، چرا تعیین امام لازم است؟

چون مأموم می خواهد عملش را بر عمل او منطبق کند و تا او معین نشود، عمل منطبق نمی شود.

فرع دوم این بود که اگر از اول مردد باشد کافی نیست. حتی اگر بگوئید که در اثنای معین خواهم کرد، باز هم امکان پذیر نیست.

المسألة العاشرة

لا يجوز الاقتداء بالمأموم فيشترط أن لا يكون إمامه مأموما.

ص: ۷۱۵

فرض کنید که زید جلو ایستاده و عمروا هم به او (زید) اقتدا کرده، من آمده ام به جای اینکه به زید اقتدا کنم، به عمروا اقتدا می کنم، این نمی شود؛ چرا؟

اولاً- چرا این مسئله عنوان شده؟ عنوانش جنبه تاریخی دارد. اهل سنت این روایت را دارند، ولی در اطراف این روایت این بحث را زیاد است. هنگامی که پیامبر اکرم مریض بود، یکمرتبه خبردار شد که عایشه به پدرش خبر داده که پیامبر نمی تواند به نماز بیاید، ابوبکر هم از این فرصت استفاده کرد و رفت در محراب ایستاد، پیامبر اکرم خبر دار شد و با اینکه بیحال بود در عین حال بعد از شنیدن این خبر تصمیم گرفت که در مسجد برود، فلذا بر دو نفر (عباس و فرزند عباس) تکیه کرد و خود را به زحمت به محراب رساند. اهل سنت می گویند، ابی بکر می خواست کنار برود، ولی پیامبر گفت کنار نرو! ایستاد؛ ابی بکر به پیغمبر اقتدا کرد و مردم هم به ابی بکر، «کان ابو بکر یصلی بصلاه النبی والمؤمنون یصلون بصلاه ابی بکر» .

این روایت قابل بحث است و بحثش بطور مفصل در کتاب احقاق حق و کتابهای دیگر هست که این مسئله تا چه حد صحیح است. اگر واقعاً امامت ابی بکر امامت صحیحی بود، دیگر چه داعی بود که پیغمبر اکرم با آن رنج و حرج بیاید و نماز بخواند؟! معلوم می شود که مسئله، مسئله ی دیگری است که «التفصیل فی محله».

در هر حال نمی شود که امام من مأموم باشد، چرا؟ سیره بر این بوده است، یعنی تا کنون دیده نشده که امام انسان، خودش مأموم باشد، این مسئله نادر است و علاوه براین، خودش هم محل بحث است.

لو شك في أنه نوى الإتيان أم لا بنى على العدم و أتم منفرداً و إن علم أنه قام بتيه الدخول في الجماعة، الخ.

ما این مسئله را دو فرع کردیم:

۱- آدمی است که در حال نماز است، ولی نمی داند نیت جماعت کرده یا نکرده است. امام در حال خواندن قرائت است و می گوید: «اهدنا الصراط المستقیم» و من هم پشت سر او هستم، ولی نمی دانم که آیا من فرادی نیت کردم یا جماعت؟

مرحوم سید می فرماید «بنی علی العدم» یعنی بنا را بر این می گذارد که من اقتدا نکردم و نمازش را منفرداً تمام می کند، یعنی حمد و سوره را می خواند. و اگر هم رکنی اضافه کرده باشد، نمازش باطل است، چون اضافه ی رکن در جماعت مخل نیست، اما در انفراد مخل است.

۲- اما اگر این آدم به نیت جماعت برخاست، ولی نمی داند که نیت کرده یا نکرده است. مرحوم سید باز می فرماید حکمش یکی است، یعنی «بنی علی العدم و أتم منفرداً» ایشان بین اولی و دومی فرق نمی گذارد. در اولی أصلاً شك است. در دومی برخاسته برای جماعت، ولی نمی داند که نیت جماعت کرد یا نکرد؟ می فرماید: «بنی علی العدم و أتم منفرداً».

۳- فرع سوم هم مثل قبلی است، اما در خودش حالت اتمام می بیند. مثلاً امام گفت: «ولا الضالین»؛ من دیدم دارم می گویم «الحمد لله رب العالمین» که این ذکر را آدم منفرد نمی گوید، بلکه آدم مأوم می گوید.

نعم لو ظهر عليه احوال الإتيان تمام كالانصات و نحوه، فالأقوى عدم الالتفات» یعنی به این شك اعتنا نکند «و لحوق احكام الجماعة» بعد می فرماید: «و إن كان الاحوط الإتيان منفرداً».

۴. فرع چهارم: «و أما إذا كان ناوياً للجماعه و رأى نفسه مقتدياً و شك في أنه من أول الصلاه نوى الإنفراد أو الجماعه؟ فالأمر سهل».

خودم را در حال جماعت می دانم، ولی نمی دانم از اول نیت کردم یا در اثناء؟

مرحوم سید می فرماید: «فالأمر سهل»، چرا سهل است؟ شك بعد از تجاوز است، چون نیت ائتمام اول است، شك بعد از تجاوز است.

خلاصه فروع

الف: «لو شك شك في أنه نوى الإئتمام أم لا؟ بني على العدم و أتم مفرداً».

ب: «لو شك في أنه نوى الإئتمام أم لا؟ و عَلِمَ أنه قام بتيه الدخول في الجماعه».

باز ایشان می فرماید: بني على العدم و أتم مفرداً.

ج: «نعم لو ظهر عليه احوال الإئتمام كالانصات و نحوه، فالأقوى عدم الإلتفات و لحوق أحكام الجماعه و إن كان الأحوط الإئتمام مفرداً».

یعنی هرچند اقوی این است که نماز را مفرداً تمام کند.

د: «و أمّا إذا كان ناوياً للجماعه و رأى نفسه مقتدياً و شك في أنه من أول الصلاه نوى الإنفراد أو الجماعه؟ خودم را در حال جماعت می دانم، ولی نمی دانم از اول نیت کردم یا در اثناء؟

مرحوم سید می فرماید: «فالأمر سهل»، چرا سهل است؟ شك بعد از تجاوز است، چون نیت ائتمام اول است، شك بعد از تجاوز است.

بررسی فرع اول

فرع اول این است که آیا من نیت کرده ام یا نه، یعنی شك در اصل ائتمام است. شك دارم که آیا نیت کرده ام یا نه؟ این از قبیل شك در وجود شیء است و اصل عدم ائتمام می باشد، یعنی من سابقاً نیت نکرده بودم و حالا هم نیت نکرده ام. مرحوم سید می فرماید دو حکم دارد: ۱. «بني على العدم»، ۲. «أتم مفرداً»،

آیا ما می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم یا نه؟

مرحوم آیه‌الله خوئی می‌فرماید استصحاب در اینجا جاری است، چرا؟ می‌فرماید پیامبر اکرم فرمود:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، قهراً حالت جماعت از این کبرای کلی خارج شده است. اگر حالت جماعت خارج شده است، تقریباً این خواهد شد که «تجب القراءة في كل صلاة لم تكن جماعة». پیامبر فرمود «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؛ در دلیل دیگر فرمود که: «الإمام ضامن» امام ضامن است. یا فرموده: «الإئمه ضمناء» از این می‌فهمیم که این حدیث تخصیص خورده است، تقریباً بعد از آنکه تخصیص خورد، می‌شود «وجوب القراءة في كل صلاة لم تكن جماعة».

و بعبارۀ اخری تكون النتيجة وجوب القراءة في كل صلاة لم تكن جماعة؛

آقای خوئی می‌فرماید، نگفته است که: «ما كانت فرادی». اگر گفته بود: «وجوب القراءة في كل صلاة فرادی» حق با شما است، فرادی نگفته، بلکه گفته «في كل صلاة لم تكن جماعة».

بله! اگر گفته بود که «يجب القراءة في الفرادی» یعنی قرائت در فرادی واجب است، شک در موضوع است، زیرا نمی‌دانیم که این فرادی هست یا نیست؟

ولی جماعت را بیرون کردیم و گفتیم «تجب القراءة في كل صلاة لم تكن جماعة»؛ استصحاب می‌کنیم و می‌گوییم سابقاً جماعتی نبوده و حالا هم نیست. می‌گوید اگر موضوع فرادی باشد، حق با شما است. ولی موضوع فرادی نیست، چون فرادی را احراز نکردیم، یعنی نمی‌دانیم فرادی است یا جماعت؟

ولی موضوع عبارت است از: «كل صلاة لم تكن جماعة». صلات بودنش بالوجدان محرز است، «لم تكن جماعة» هم بالاصل.

پس باید این آدم حمد و سوره را در نمازش بخواند، چرا؟ چون موضوع محرز است، «تجب القرائه فی کلّ صلاه» صلوات هست، «لم تکن جماعه» را هم بالاصل احراز می کنیم، یعنی «احد الجزئین محرز بالوجدان والجزء الآخر بالاصل».

اگر می گفتیم: «وجوب القرائه علی الفرادی»، حقیقش بود که شما اشکال کنید و بگویید فرادی محل بحث است چون نمی دانیم فرادی هست یا جماعت؟

قرائت «لم تکن جماعه» است صلاتش بالوجدان محرز است، «لم تکن جماعتش هم «بالاصل» احراز کردیم؛ پس این آدم باید بنا را بر عدم جماعت بگذارد و نماز را منفرداً بخواند (بنی علی العدم و أتمّ منفرداً) و حمد و سوره را می خواند.

مرحوم خوئی می خواهد فتوای سید را مدلل کند. سید می فرماید: «بنی علی العدم و أتمّ منفرداً» یعنی حمد و سوره را می خواند. مرحوم خوئی می فرماید علتش این است که اگر وجوب قرائت رفته بود روی عنوان فرادی، مسلماً نتیجه بخش نبود. چرا؟ چون فرادی محرز نیست، «الفرادی امرٌ وجودی» و ما احرازش دلیل می خواهد و ما احراز نکردیم.

اما وجوب قرائت رفته روی «کلّ صلاه لم تکن جماعه» این محرز است. نماز بودنش بالوجدان محرز است، «لم تکن جماعه» را هم بالاصل احراز می کنیم و می گوئیم سابقاً جماعت نبود، الآن هم جماعت نیست. پس نمازش منفرداً تمام می کند (فیتّم منفرداً).

چرا آقای خوئی می فرماید موضوع فرادی نیست؟ اگر موضوع فرادی باشد، فرادی امری وجودی است و حالت سابقه ندارد، موضوع، یعنی صلوات «لم تکن فرادی» است، و این حالت سابقه دارد، صلاتش محرز است و «لم تکن جماعه بالاصل».

كسانی که در درس اصول ما در بحث عام و خاص و استصحاب عدمی ازلی بوده اند، توجه دارند که این استصحاب صحیح نیست، چرا؟ زیرا موضوع دو تا مفرد نیست، دو تا مفرد کدام؟ یعنی این گونه نیست که صلوات در یک جا باشد، لم تکن جماعه هم در جای دیگر باشد، موضوع دو تا مفرد جدا از هم نیست، بلکه موضوع مقید است «صلاه متّصفه بلم تکن جماعه» این حالت سابقه ندارد.

مرحوم خوئی خیال کرده که موضوع دو تا امر مفرد است. صلاه یک طرف، «لم تکن جماعه» هم در طرف دیگر، صلواتش بالوجدان محرز است، لم تکن جماعتش هم بالاصل.

ما در جواب ایشان می‌گوییم این گونه که شما می‌فرمایید نیست، بلکه «وحدہ الحکم یتوقف علی وحدہ الموضوع» باید موضوع واحد باشد، باید بین صلاه و لم تکن، یک ارتباطی باشد تا «تجب» که وحدت حکم است، موضوعش باید واحد باشد. باید این صلاه متّصف بشود به «لم تکن جماعه» این حالت سابقه ندارد. کی بود که این نماز بود و متّصف به «لم تکن جماعه» نبود. از این راه نمی‌توانیم توجیه کنیم.

مرحوم خوئی از راه استصحاب توجیه می‌کند، ما می‌گوییم از راه استصحاب نمی‌شود توجیه کرد.

مرحوم خوئی استصحاب عدم ازلی قائل است، اما از این غفلت کرده که استصحاب عدم ازلی دو تا مفرد جدا از هم نیست، بلکه «بینهما صله و رابطه»، اینها باید به هم بخورند. چرا؟ «لأنّ وحدہ الحکم یقتضی وحدہ الموضوع» و چنین صلواتی که متّصف به عدم جماعت باشد، حالت سابقه ندارد. ناچاریم که فتوای سید را از راه دیگر توجیه کنیم.

إِنَّ مقتضى قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وجوبه على المنفرد والمأموم خرج منه من أتمّ بصلاة الغير و صلى جماعه والاصل عدم هذا العنوان الوجودى - اصل اين است كه جماعت نيست -

و بعباره اخرى مقتضى الإطلاق فى دليل القرائه هو وجوب الفاتحه فى كلّ صلاة، خرج منها صلاة الجماعه و بقى ما عداها تحت العموم فتكون النتيجة وجوب القرائه فى كلّ صلاة لم تكن جماعه، لا- ما كانت موصوفه بكونه فرادى - فرادى موضوع نيست تا بگويد فرادى محرز نيست - لعدم تعنون العام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) بعد التخصيص إلا بعدم العنوان الخاص - جماعت نباشد- كما هو المقرر فى علم الاصول، فالاصل عدم الائتمام ينقح موضوع العام - کدام عام؟ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» موضوعش چيست؟ صلاة غير الجماعه -

و يثبت أنّ هذه صلاة بغير جماعه و يشملها حكم الصلاة فى غير جماعه من وجوب القرائه والإعتناء بالشك.

مرحوم خوئى كلام سيد را از اين راه توجيه کرده. پس «بنى على العدم و أتمّ منفرداً».

ما در جواب گفتيم هر موقع عام تخصيص بخورد، مسلماً عام، معنون مى شود «بعدم عنوان الخاص»؛ مانند: «اکرم العلماء ، لا تكرم الفساق»، عام معنون مى شود به: «العلماء ما عدا الفساق». هر موقع عام تخصيص خورد، عام معنون مى شود به عدم عنوان خاص، اين قبول است. اما آنچه انجان نيست كه بين اين عدم و بين آن موضوع اصلاً ارتباطى نباشد.

أَنَّ قوله: «لا- صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و إن لم يكن معنواً بعنوان الانفراد - من هم قبول دارم - لكنّه بعد التخصيص معنون بقوله: صلاة لم تكن جماعه فالموضوع عباره عن كلّ صلاة لم تكن جماعه و من المعلوم أنّ الجزء الثانى لم تكن جماعه- اين جدا نيست - وصف للصلاه، فيكون بحكم القضييه المعدوله- معدوله چيست؟ الصلاه غير الجماعه - و من المعلوم أنّه امر وجودى فاقد للحاله السابقه.

و بعباره آخری لیس الموضوع شیئین غیر مرتبطین أعنی:

۱: الصلاة،

۲: لم تکن جماعه.

من دون أن یکون بینهما ربط و صلہ، فإنّ وحده الحکم تقتضی وحده الموضوع لا-کثرته، و وحده الموضوع رهن وجود الإرتباط بینهما، أی بین الجزئین».

اگر این شد، این حالت سابقه ندارد، صلات متصف به غیر جماعت حالت سابقه ندارد. پس فتوای سید فعلاً بی دلیل است. سید می گوید اگر شک در اقتدا کند، «بنی علی العدم و أتمّ منفرداً» یعنی حمد و سوره را می خواند، این فتوای سید، روی مبنای استصحاب درست نیست چون حالت سابقه ندارد. کی دیدیم که این نماز ما جماعت نداشت و حالا هم ندارد. نماز نبود و جماعت هم نبود. بحث ما در نماز نبود نیست بلکه در نماز موجود است، نماز موجود متصف به عدم جماعت نبود.

نظریه ی استاد

من در اینجا حاشیه دارم و می گویم در این فرع باید دو کار کرد. اگر آدمی شک کند که آیا اقتدا کرده یا نکرده؟ گاهی «یتّم منفرداً»، و گاهی جمع می کند بین وظیفه ی انفراد و وظیفه ی اتمام.

اگر آدمی شک کند که اقتدا کرده یا نکرده؟

می گویم گاهی باید وظیفه ی منفرد را انجام دهد و گاهی جمع کند بین وظیفه انفراد و وظیفه ی اتمام.

اما آنجایی که وظیفه انفراد را انجام می دهد، در جایی باشد که صلات جهریه است، در صلات جهریه قرائت برای مأوم حرام است (إذا سمع صوت الامام ولو هممه الامام).

فرض کنید نماز مغرب است، امام می گوید «ولا الضالین» من شک دارم اقتدا کردم یا نکردم؟

ص: ۷۲۳

در اینجا چاره جز این نیست که من نیت انفراد بکنم و قصد انفراد بکنم، از نو بخوانم. دیگر نمی توانم با حفظ جماعت حمد و سوره را بخوانم، چون جماعت جهریه است و در جهریه قرائت حمد و سوره بر مأوم حرام است. در اینجا ناچارم قصد انفراد کنم، امام برای خودش بخواند و من هم از سر می خوانم و می گویم: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين».

اما اگر نماز، نماز جهریه نیست و نماز اخفاتیه است. آنجا مهما ممکن احتیاط می کنم، یعنی هم به وظیفه ی منفرد عمل می کنم و هم به وظیفه ی جماعت، قصد انفراد نمی کنم، اما حمد و سوره را می خوانم، چرا؟ چون در صلات اخفاتیه خواندن حمد و سوره برای مأوم اشکالی ندارد. فلذا من هم حمد و سوره را می خوانم و هم با امام نماز را ادامه می دهم. اگر بخوایم احتیاط کنیم، احتیاطش همین است که بیان شد.

والظاهر التفصیل فتارتاً یتّم منفرداً و أخرى یجمع بین وظیفه الانفراد والائتمام، اما الاول ففی ما اذا كان فی الصلاه مما لا یجوز قرائه للمأوم كالصلاه الجهریه خصوصاً إذا سمع صوت الامام فیعدل من الائتمام - البته علی فرض، اگر قصد ائتمام کرده بودم- یعدل الی الانفراد و یتّم منفرداً.

و أما الثانی فکما إذا كان فی الصلاه مما یجوز للمأوم القرائه فیها كالصلاه الاخفاتیه علی القول به، فیجمع بین وظیفه الائتمام- از امام جلوتر نمی افتد، و در عین حال هم وظیفه منفرد را انجام می دهد و قرائت را خودش می خواند. اگر زیادی رکن هم شد، نمازش باطل می شود، چرا؟ چون هنوز جماعتش محرز نیست.

پس بحث ما در فرع اول تمام شد، نظر آقایان در این فرع این شد که: «بنی علی العدم و اتمّ منفرداً».

ولی ما گفتیم: «بنی علی العدم» اگر راه یکی باشد مانند نماز جهریه، اما نماز قابل جمع باشد، بینهما جمع می کنند.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۴ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل فروعی را عنوان کردیم، فرع اول را خواندیم و الآن در فرع دوم هستیم.

فرع اول این بود که اگر انسانی در وسط نماز شك کند که اصلاً اقتدا کرده یا نکرده؟ مرحوم سید فرمود:

«بنی علی العدم و اتمّ منفرداً»؛ مرحوم سید در واقع استصحاب را مطرح کرد. ولی ما در اینجا به قاعده ی اشتغال چسبیدیم، ممکن است کسی پرسد که استصحاب رد شد، پس مرجع در اینجا چیست؟

پاسخش این است که مرجع در اینجا احتیاط است. باید کاری کند که به مقدار احتیاط عمل کند. به این معنا که اگر صلات اخفاتیه است، حمد را بخواند. و اگر صلات جهریه است، دیگر در صلات جهریه خواندن ممکن نیست.

بررسی فرع دوم

می داند که این آدم وارد مسجد شده، در مسجد نشسته بود و به نیت اقتدا برخاست، مکبر گفت «قد قامت الصلوه» من هم به نیت اقتدا برخاستم، ولی نمی دانم آیا موقع «الله اکبر» نیت کردم یا نکردم؟ احتمال می دهم بین نیت اولی و بین ورود من به نماز غفلتی رخ داده و اصلاً من موقع دخول نیت نکرده باشم. مانع ندارد که انسان به نیت اقتدا برخیزد، اما غفلت رخ دهد و موقع دخول در نماز فاقد نیت جماعت باشد. مرحوم سید در اینجا هم همان حرفها را می زند و می گوید: «بنی علی العدم و اتمّ منفرداً» البته سید این قسمت را دو فرع نکرده، بلکه من آن را دو فرع کرده ام.

ص: ۷۲۵

لوشك فی أنه نوى الائتمام أم لا؟ بنی علی العدم و اتمّ منفرداً – این فرع دوم است که ایشان به صورت «إن» وصلیه می گوید – و إن علم أنه قام بنیه الدخول فی الجماعه – فرع دوم را به صورت «إن» وصلیه می گوید، ولی ما این را فرع مستقلی قرار دادیم. حال چه کنیم؟

مستمسک از کتاب «ذکری» نقل می کند که بنا را بر جماعت می گذارد، روایت داریم که «الصلاه بما افتتح علیه»؛ نماز را که با آن افتتاح کردیم، باید بنا را بر آن بگذاریم.

اشکال صاحب مستمسک

مرحوم صاحب مستمسک اشکال خوبی می کند و می گوید این روایت در جایی است که اول نماز نیت معلوم است و در اثنا اگر شک کردم، همان نیت اول را می گیرم. فرض کنید موقع نماز نیت ظهر کرده ام. در اثنا شک می کنم که آیا عدول کردم یا نکردم؟ حضرت می فرماید: «الصلاه علی ما افتتح علیه»؛ یعنی همان نیت اول معتبر است. پس روایت در جایی است که وارد نماز شدم «بنیه».

ولی در ما نحن فیه اصل نیت مشکوک است. برخاستم ولی احتمال می دهم که موقع برخاستن و میان دخول در نماز غفلت رخ داده باشد و اصلاً من نیت جماعت نکرده باشم؛ بنابراین، اینجا جای آن روایت نیست. جای روایت در جایی است که دخولم در نماز بنیه قطعی باشد و حال آنکه من در اینجا شک دارم که آیا موقع ورود به نماز نیت جماعت کردم یا غفلت بر من عارض شد و اصلاً نیت نکردم.

صاحب مستمسک در اینجا استصحاب را مطرح می کند و می گوید: «فیه تأمل». استصحاب بقاء نیت کنیم، من که به عنوان نیت بلند شدم، ولی احتمال می دهم که بین بلند شدن و بین دخول در نماز غفلت رخ داده باشد، آنجا باید استصحاب نیت کنیم. مرحوم مستمسک می گوید: «فیه تأمل» تأملش در چیست؟ چون مثبت است، زیرا استصحاب بقاء نیت، ثابت نمی کند عنوان جماعت را که این فعل من در جماعت است. استصحاب نیت ثابت نمی کند که «هذا الفعل موصوف بالجماعه».

ولی ما کراراً گفتیم که اگر این نوع استصحاب‌ها را مثبت بگیریم، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود (لم یستقر حجر علی حجر)؛ فرض کنید که من نمی‌دانم روز هست یا نیست، نماز نخوانده‌ام احتمال می‌دهم که غروب شده باشد یا نه؟

آقایان می‌گویند استصحاب‌نهار می‌کنیم، استصحاب‌بقاء‌نهار، ثابت نمی‌کند که «کون الصلاة فی النهار»؛ یا استصحاب‌بقاء‌لیل می‌کنم، این «لا یثبت أنّ الفعل واقع باللیل». یا استصحاب‌طهارت می‌کنم، وضو دارم یا نه؟ استصحاب‌وضو می‌کنم، این «لا یثبت أنّ الصلاة مع الطهور»؛ ما اینگونه چیزها را مثبت نمی‌دانیم، اینها حتماً غیر مثبت است.

خلاصه‌ی فرع دوم

فرع دوم این است که من به نیت جماعت برخاستم؛ ولی احتمال می‌دهم که بین برخاستن و دخول نماز غفلتی به من رخ بدهد و اصلاً جماعت در ذهنم نباشد. مرحوم سید در اینجا می‌گوید: «بنی علی العدم و أتمّ منفرداً». صاحب کتاب ذکری گفته است که: «الصلاة علی ما افتتح علیه».

مرحوم مستمسک جواب می‌دهد و می‌گوید این روایت در جایی است که افتتاح با نیت باشد؛ و حال آنکه من اصلاً نمی‌دانم که آیا افتتاح با نیت بوده یا نه؟

بعضی‌ها گفته‌اند که استصحاب‌بقاء‌نیت کنیم، مستمسک می‌گوید این مثبت است، استصحاب‌بقاء‌جماعت، «لا یثبت أنّ الفعل فی جماعه» این صلاه، صلاه جماعت است.

ما در جواب گفتیم که اگر اینها را مثبت بدانیم، خیلی از استصحاب‌ها به زمین می‌خورد و سه مثال هم به عنوان شاهد آوردم:

الف؛ استصحاب‌بقاء‌اللیل، «لا یثبت کون الصلاة فی اللیل»؛

ص: ۷۲۷

ب؛ استصحاب بقاء نهار، «لا یثبت أنّ الفعل فی النهار». چرا؟ ملازمه عقلی است نه شرعی.

حتی اگر استصحاب طهارت کنیم که نمی دانم وضو دارم یا نه؟

ج؛ استصحاب طهارت، «لا یثبت أنّ الصلاة مع الطهور».

پس در اینجا اگر استصحاب را قبول کردید، باید نماز را با جماعت تمام کنید. ولی اگر شما را وسوسه فرا گرفت، احتیاط می کنید مثل فرع اول؛ چون فرع اول این بود که «لو كانت الصلاة اخفاتیه» در آنجا حمد و سوره را می خوانید. و اما «لو كان الصلاة جهریه» که در آنجا دوران الامر بین المحذورین است، منفرد باشم باید بخوانم و اگر مقتدی باشم، نباید بخوانم، به همین نحو تا آخر تمام می کنم. پس این فرع هم تمام شد، در این فرع: الأقوی الرجوع إلى إستصحاب بقاء نیه الجماعه و یثبت أنّ الصلاة وقع فی الجماعه.

اگر این اصل مثبت شد، سراغ قاعده احتیاط می رویم. باید طوری باشد که به مقدار احتیاط به نماز عمل کنیم.

بررسی فرع سوم

اگر آمدم، خودم را در حال جماعت دیدم. امام می گوید «اهدنا الصراط المستقیم» و من هم دارم گوش می کنم. الإنصات «و إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا» آیا این انصات من، دلیل بر این هست که من نیت جماعت کرده ام و نمازم درست است؟ آیا می توانیم انصات را دلیل بگیریم. یا خیر! در صلات اخفاتیه است و من هم «سبحان الله والحمد لله» می گویم، در صلاه جهریه گوش می کنم؛ در هر صورت یک علائم جماعت در من هست. اگر خودم را در حال علائم جماعت دیدم، ممکن است که بگویم من در حال جماعت هستم یا نه؟

ص: ۷۲۸

مرحوم سید در فرع سوم می گوید: «نعم لو ظهر علیه احوال الائتمام كالانصات و نحوه فالاقوی عدم الالتفات الی الشك و لحوق احكام الجماعه».

ولی من از سید تعجب می کنم؟ این ظن است، دلیل بر حجیت این ظن چیست؟

من خودم را در حال جماعت می بینم، آیا این ظن حجت است؟ مگر اطمینان حاصل شود؛ ولذا پشت سرش می گوید: «و إن كان الاحوط الاتمام منفرداً». باز ما در اینجا احتیاط سابق را می آوریم. اگر صلات، صلاه اخفاتیه است به آن نحو، و اگر جهریه است به نحو دیگر؛ والا این ظن دلیل بر حجیت نیست. بعضی از حاشیه نویس ها هم این تذکر را داده اند.

بررسی فرع چهارم

اگر من در اول نماز نیت جماعت را کردم. ولی احتمال می دهم وقتی که امام به جمله ی «ایاک نعبد» رسید، من از جماعت منصرف شده باشم.

مرحوم سید در اینجا می گوید «الامر سهل»، چرا؟ قاعده تجاوز دارد. قاعده تجاوز می گوید: «كلما مضی من صلاتك و طهورك فامضیه كما هو». اصل این است که نیتی که من کرده ام باطل است. حق احتیاط به استصحاب ندارد، در اینجا قاعده تجاوز حاکم بر استصحاب است حتی اگر متوافق باشند. استصحاب در اینجا با قاعده تجاوز متوافق است و قاعده تجاوز جاری است. فکر می کنم که آیا در گذشته من از نیت جماعت منصرف شده ام یا نه؟ نه! قاعده تجاوز می گوید که وقت این کار گذشته، «فامضیه كما هو».

فرع چهارم: «و أمّا إذا كان ناویاً للجماعه و رأى نفسه مقتدياً و شكَّ في أنه من اول الصلاه نوى الانفراد أو الجماعه فالامر سهل».

ص: ۷۲۹

کمی با من فرق کرد. من نیت جماعت کردم، ولی احتمال می‌دهم ابتدای نماز نیت جماعت نکردم و فراموش کردم؛ ولی اگر نیت جماعت داشتید، انشاء الله نیت تان تا ابد باقی است. البته این فروع کمتر مورد اتفاق است. برگردیم و فروع را یکبار دیگر بررسی کنیم.

چهار تا فرع است:

۱. اگر شک در اصل اتمام نمودم، به این معنا که اصلاً قصد جماعت کردم یا نکردم؟ مرحوم سید گفت: «بنی علی العدم و أتم مفرداً».

۲. موقعی که برخاستم نیت کردم، ولی احتمال می‌دهم بین برخاستن و بین دخول در نماز غفلت کرده باشم. باز مرحوم سید گفت: «بنی علی العدم و أتم مفرداً».

ولی ما گفتیم اینجا استصحاب جماعت می‌کنیم؛ و اگر این مثبت باشد، دیگر نوع استصحاب‌ها مثبت می‌شود و حتی استصحاب وضو هم مثبت می‌شود.

۳. «لو ظهر علیه احوال الائتمام»، یعنی قرائنی است که من مقتدی هستم. مرحوم سید در اینجا به ظن عمل کرد. ولی ما گفتیم که دلیل بر حجیت این ظن نیست.

۴. «أما إذا كان ناوياً للجماعة»؛ من قصد جماعت داشتم و خودم را در حال اقتدا می‌بینم. احتمال می‌دهم که اول نماز از نیتم غافل باشم. اینجا دیگر قاعده فراغ جاری است.

المسألة الثانية عشر

در اینجا ما سه فرع داریم:

فرع اول: فرع اول این است که من نیت کردم که به زید اقتدا کنم که عادل است. بعد از نماز دیدم که عمرو است و این عمرو هم فاسق است.

ص: ۷۳۰

فرع دوم: اقتدا کردم «بما آنه زید فبان عمرو» اما عمرو نیز همانند زید عادل است. در اینجا چه کنیم؟

در اینجا آقایان دو صورت فرض می کنند:

الف: یک موقع اصالت مال زید است، به زید اقتدا می کنم. اگر هم می گویم زید حاضر، حاضر جنبه ی عنوان مشیری دارد، تمام علاقه ام به زید است. به گونه ای که اگر در نماز به من بگویند که این آقا زید نیست، نایب زید (عمرو) است جا نماز را جمع می کنم و می روم. یعنی به این نیت اقتدا می کنم که اصالت مال زید باشد.

ب: اما یک موقع اقتدا به زید کردم و زید اصالت ندارد. آن چیزی که اصالت دارد عنوان حاضر است، به گونه ای که اگر به من بگویند این عمرو است نه زید، در پاسخ می گویم چه فرق می کند، من می خواهم به آدم عادل اقتدا کنم، خیال می کردم که زید است، حالا که عمرو از کار در آمد، باز برای من نمی کند.

فهیئنا فروع ثلاثة

۱. اقتدیت بزید فبان عمرو آنه فاسق.

۲. اقتدیت بزید بان آنه عمرو العادل. اگر اصالت مال زید است، عنوان حضور، عنوان مشیر است. یک موقع عکس است،

۳. یک موقع عکس است، یعنی تمام نظر من به پیش نماز حاضر است، همه ی مردم که می آیند تا نماز ظهر و عصر را در مسجد اعظم یا حرم یا مسجد گوهر شاد بخوانند، نوع مردم امام جماعت را نمی شناسند، فقط به عنوان امام حاضر شرکت می کند، بله! گاهی مکبر می گوید پیش نماز فلان آقا ابن فلان آفاست، آن جنبه ی مشیری دارد، ولی آنچه مهم است همان عنوان حاضر است

ص: ۷۳۱

«إذا نوى الإقتداء بشخص على أنه زيد فبان أنه عمرو فإن لم يكن عمرو عادلاً بطل جماعته و صلاته ايضاً، إذا ترك القرائه أو أتى بما يخالف صلاه المنفرد و إلا صحّت على الأقوى، و إن التفت في الإثناء و لم يقع منه ما ينافى صلاه المنفرد أتم منفرداً؛ و إن كان عمرو ايضاً عادلاً ففي المسأله صورتان: احداها أن يكون قصده الاقتداء بزيد و تخيل أن حاضر هو زيد، ففي هذه الصوره تبطل جماعته و صلاته - ايضاً - إن كان خالفت المنفرد، سوم: أن يكون قصده لهذا الحاضر - مثلاً برای نماز در مسجد گوهر شاد رفتم، هر کسی که در آنجا به عنوان امام جماعت هست، من پشت سرش نماز می خوانم - و لكن تخيل زيد فبان أنه عمرو» در اینجا می فرماید جماعت و صلاتش درست است.

فرع اول

من نیت کردم که پشت سر زيد نماز بخوانم، «فبان عمرو». اتفاقاً عمرو هم (عمرو عاص) است که فاسق و فاجر است. مرحوم سيد در اینجا می فرماید جماعتش باطل است، اما نمازش اگر به وظیفه منفرد عمل کند، منفرداً نمازش درست است، چطور؟ یعنی حمد و سوره را خوانده باشد و زيادی رکن انجام ندهد، چون زيادی رکن در جماعت معفو است، قرار شد که جماعت من باطل باشد. اگر آخر نماز فهمیدم که به وظیفه منفرد عمل کردم، در این فرض نماز درست است، والا اگر حمد و سوره را نخوانده باشم یا رکوع زيادی داشته باشم، نماز باطل است. حتی اگر در اثنای نماز هم بفهمم، باز مسئله همین است، اگر به وظیفه منفرد عمل کنم که اهلاً و سهلاً. و الا نمازش باطل است.

مرحوم سید دو تا ادعا دارد: ادعای اول اینکه «بطل جماعته». اول این را بررسی کنیم تا بعداً ببینیم صلاتش چطور است.

اما اینکه می گوید «فسدت جماعته»؛ صاحب جواهر و دیگران می گویند جماعت این فرد چگونه درست می شود؟ به امامت زید، اینکه زید نیست؛ به امامت عمرو، عمرو که فاسق است، چگونه ما بیاییم و بگوییم جماعتش درست است تا صلاتش درست باشد، جماعت امام می خواهد، امامش که زید نیست، عمرو است و عمرو هم فاسق است.

یلاحظ علیہ

امامش نه زید است تا بگوییم لیس بوجود؛ عمرو است که بگوییم عمرو فاسق است. امامش همان حاضر است. می گوئیم «حاضر» فاسق است، عدالت شرط واقعی نیست بلکه شرط ذکر، است. از کجا می گوئیم، روایت می گوید: «صلّ خلف من تثق بدینه»، (تثق بدینه) من اطمینان داشتم که این عادل است.

فإذ قلت: وثوق در اینجا جنبه ی موضوعی ندارد، جنبه طریقی دارد، این که طریقتش خلاف در آمد.

قلت: می گوئیم: این گونه نیست، یعنی از روایت استفاده نمی شود، چون همین مقداری که احراز عدالت کردم کافی است. این اول کلام است که بگوییم «تثق بدینه» جنبه طریقی دارد و طریق در اینجا با واقع مخالف است.

بنابراین این مسئله ای که مرحوم سید و دیگران و محققین گاهی قبول می کنند و می گویند: «فسدت جماعته» تا برسیم به نمازش، این اول کلام است. می گویند کدام امام؟ زید نیست، عمرو هم که فاسق است، می گوئیم سومی امامش حاضر است، و اما اینکه می گوئیم فاسق است؛ از کجا معلوم این جنبه طریقی دارد، خیر! «صلّ خلف من تثق بدینه» من (بالله) موقع نماز خواندن اطمینان به عدالت این فرد داشتم. ادعای اینکه این وثوق جنبه طریقی دارد، علم طریقی است و موضوعی نیست، «هذا اول الکلام».

ص: ۷۳۳

ففلذا اینکه به طور قاطع بگوییم «بطلت جماعته» مشکل است، اللهم اینکه اجماعی در کار باشد. مرحوم خوئی در اینجا تلازم می کند و می گوید در اینجا اجماع داریم، می گوید در اینجا باید اجماعی باشد که کشف از دلیل شرعی کند که «وصل الیهم و لم یصل الینا»، غرض این است که اینگونه جاها کمی باید با عصای احتیاط راه رفت، اینکه بگوییم «بطلت جماعته» مشکل است. ممکن است بگوییم جماعتش هم تا آخر درست است. بله! اگر در اثنا بفهمد، ممکن است بگوییم که در بقیه «بطلت جماعته»؛ چرا؟ چون خلاف واقع در آمد. بنابراین، ما خیلی جازم نیستیم که جماعتش باطل باشد.

فرع دوم:

فرع دوم، یعنی بگوییم «بطلت صلاته»؛ آقایان می گویند (بطلت جماعته) دلیل شان همین است. می گویند امام ندارد، زید نبوده و آن کسی هم که بوده، فاسق بوده.

ما می گوییم امام دارد و امامش هم حاضر است، شرطش هم عدالت واقعی نیست، بلکه احراز العداله است.

و اما اینکه نمازش چرا باطل است؟ مرحوم سید تحت تأثیر مرحوم صاحب جواهر قرار گرفته است، جواهر دو تا علت آورده که نمازش باطل است:

و أما الثانی، ای فساد صلاته أو صحتها فقد علله فی الجواهر بوجهین:

۱. عدم وقوع ما نواه و عدم نیه ما وقع منه، ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع (نیت کردیم زید اما عمرو از آب در آمد،

۲. لأن قاعده التعین التوصل به الی الواقع لا أنه یکفی و إن خالف الواقع

هدف از امام این است که ما معین کنیم و به واقع برسیم، نه اینکه حضور ذهنی اش کافی باشد ولو خلاف واقع.

ص: ۷۳۴

اما دلیل اول، دلیل سستی است، «ما قصد لم يقع ما يقع لم يقصد»؛ چرا سست است؟ مرحوم سید و جواهر خیال کرده اند که ما دو تا امر داریم، یک امر جماعتی و یک امر انفرادی. جماعت را قصد کردیم، «لم يقع»؛ انفراد هم اگر واقع بشود قصد نکردیم. «فكأن هيهنا امرين: امر بالجماعه و امر بالانفراد». اولی را قصد کردیم، خراب از کار در آمد؛ دومی را هم قصد نکردیم. جوابش را کراراً گفتیم که ما دو تا امر نداریم، بلکه یک امر داریم و آن هم نماز است، «أقم الصلاه لدلوك الشمس الی غسق الليل». این دو تا مصداق آیه ی مبارکه هستند.

پس آن چیزی که من قصد کردم، «ما قصد وقع» چه بود؟ نیت صلاه الظهر. غایه ما فی الباب دو فرد دارد: یک فردش جماعت است، و فرد دیگرش انفراد، نیت فرد لازم نیست، همین که نیت نماز کرده ام برای من کافی است، لازم نیست که سه تایش را هم نیت کنم؛ گفته «اکرم العالم» یک عالمی داریم که ریاضی دان است و یک عالمی هم داریم که فقیه است. من اکرام می کنم «بما أنه عالم»؛ دیگر لازم نیست که بگویم عالم ریاضیدان یا عالم فقیه.

اما در دومی، صاحب جواهر می گوید ما این امام را معین می کنیم که اعمال مان را بر طبق آن انجام بدهیم، این باید مطابق واقع باشد.

در جواب عرض می کنیم که غرض حاصل است، خواه علی بن ابی طالب باشد یا عمرو و عاص باشد؛ من اعمالم را با او تطبیق دادم. آن غرضی که از تعیین هست، آن غرض از تعیین حاصل است.

لأن فائده التعيين التوصل به إلى الواقع لا أنه يكفى و لو إن خالف الواقع.

اگر زید نبود و عمرو بود. می گوئیم غرض از تعیین امام این است که پیامبر فرمود «إتّما جعل الامام لیؤتّم به إن رکع فارکع إن سجد فاسجد» من این کار را کردم. در تعیین همین مقداری که بدانم حاضر است کافی است، حالا می خواهد علی (علیه السلام) باشد یا عمرو عاص، غرض در هر دو حاصل است.

علی ای حال دلیلی بر بطلان نماز این آقا پیدا نکردیم. ولذا مرحوم سید از جواهر عدول کرده و گفته جماعتش باطل است، اما فرادایش صحیح است. منتها شرط دارد، شرطش کدام است؟ «أن یعمل بوظیفه المنفرد» چه کند؟ حمد و سوره را بخواند و زیادی رکن را انجام ندهد.

اما روی مبنای ما که هم جماعتش درست است و هم نمازش، سوره و حمد را نخواند، باز هم نمازش درست است، زیادی در رکن هم دانه باشد درست است.

پس کسانی که می گویند: «بطلت جماعته و صلاته» که هیچ؛ آن کسی که می گوید «بطلت جماعته و صحت صلاته» که سید است، این باید اعمال منفرد را انجام دهد.

اما روی مبنای ما که هم جماعت درست است و هم نماز؛ حتی اگر حمد و سوره را نخواند و یا زیادی رکن باشد اشکالی ندارد.

تا اینجا باز نگری شد

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

همان گونه که قبلاً عرض کردیم اگر اقتدا کنیم، «ثم بان أنه عمرو» اگر واقعاً عمرو فاسق باشد، آقایان می گویند جماعتش باطل است، اما نمازش بستگی دارد به اینکه آیا به وظیفه ی منفرد عمل کرده یا نه، یعنی حمد و سوره را خودش خوانده یا نه؟ یا زیادی در رکن انجام داده یا نه؟

ص: ۷۳۶

اما اینکه گفته اند جماعتش باطل است، ما نسبت به این مسئله اشکال کردیم و گفتیم میزان در جماعت، «من تثق بدینه» است، یعنی اینکه انسان به دین او وثوق پیدا کند، وثوق هم یک حالت نفسانی است، من حالت نفسانی داشتم، خیال می کردم که این امام من عادل است، بنابراین، شرط جماعت، الوثوق بالامام است، من وثوق به امام داشتم، چرا باطل باشد، فرض کنید که جماعتش باطل است، چرا در صحت نمازش قید می گذارید و می گوئید جماعتش باطل است؟

اما نمازش در صورتی صحیح است که عمل منفرد را انجام بدهد، یعنی حمد و سوره را بخواند، حال اگر حمد و سوره را

نخواند و در رکوع و سجود است و متوجه شد که امامش فاسق است. یا بعد از نماز فهمید که امامش فاسق است، چرا نمازش باطل باشد در حالی که ما حدیث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» را داریم، این «لا تعاد» دارد.

إن قلت

«لا تعاد» عامد را نمی گیرد، این آدم عمداً ترك القرائه، «لا تعاد» ناسی را می گیرد، یا لا اقل جاهل قاصر را می گیرد، اما عامد را نمی گیرد؟

قلت

سابقاً نظیر این را خواندیم و جوابش را بیان کردیم و گفتیم العامد علی قسمین: یک عامدی داریم که عامد است، اما معذور نیست، یک آدمی عجله دارد و حمد و سوره نخواند، البته نمازش باطل است. چرا؟ چون ترك الحمد عمداً، «لا تعاد» این را نمی گیرد، یک موقع ترك عمداً اما عن عذر، اقتدا کرده بود، یعنی خیال می کرد که این عادل است، ترك الحمد عن عذر، وقتی عن عذر ترك کرد، چرا «لا تعاد» اینجا را نگیرد؟!

ص: ۷۳۷

حضرت امام از حاج شیخ نقل می کرد که ایشان می فرمود: «لا تعاد» تنبل پرور نیست، جاهل مقصر را نمی گیرد، اگر جاهل مقصر را بگیرد، تنبل پرور می شود، هم چنین عامد بدون عذر را هم نمی گیرد، اما اگر این عامد است و معذور است، مثلاً اقتدا کرده و خیال می کرد که امام عادل است و به همین خاطر حمد و سوره را نخواند، چرا در این صورت «لا- تعاد» اینجا را نگیرد؟!

بنابراین، نمازش صحیح است حتی اگر به وظیفه ی منفرد عمل نکرده باشد و هم چنین اگر فرض کنید که این آدم زاد رکناً، یعنی یک رکوعی اضافه کرده، در آنجا هم چرا باطل باشد، یعنی معنی ندارد که باطل باشد، چون رکن در جایی مبطل است که جماعت نباشد، ما گفتیم جماعت این آدم درست است و لا اقل اگر جماعتش هم درست نباشد، معلوم نیست استثناء (إلا من خمس) اینجا را بگیرد.

نعم إنَّ المصنف قال ببطان جماعته، لكن قال بصحة صلاته إلا في صورتين:

۱: إذا ترك القراءة، گفتیم چرا باطل باشد، این آدم لا تعاد دارد، عامد است، ولی عامد معذور است.

۲: أو أتى بما يخالف صلاه المنفرد. مثل اینکه رکن را اضافه کند.

أمّا الأوّل فلاّطلاق قوله: «لا- صلاه إلا بفاتحه الكتاب» إذ مقتضاه وجوبها على المقتدى و المنفرد، خرج الأوّل بالدليل، و المفروض عدم صحه الإقتداء فصارت وظيفته هي القراءة، و المفروض أنه تركها.

يلاحظ عليه

ما قبول ندرايم که این آدم عمداً ترک، ولی این ترک عمدی مضر نیست. چون ترک عمدی بر دو قسم است:

۱- بلا عذر، ۲- و مع عذر،

ص: ۷۳۸

ولی مال این آدم مع عذر است.

إِنَّ مقتضى «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه: الطهور و الوقف و القبلة و الركوع و السجود» صحه صلاته و عدم إعادتها و الخارج منها هو العمد بلا عذر، و أما الناسى أو التارك العمد عن عذر فهو باق تحت إطلاق الحديث، فلا وجه لبطلان صلاته و قد افتى المشهور - علاوه براین شاهد هم دارد مثلاً مردی خدمت حضرت می رسد و عرض می کند که یابن رسول الله! ما از خراسان حرکت کردیم ظاهراً تا کوفه آمده اند، و پشت سر امامی نماز خواندیم و بعداً فهمیدیم که این امام ما یهودی است امام فرمود: «لا- یعیدون» -بصحه الصلاة فی نظائر المقام أى الترك عن عمد لكن مع العذر مثلاً لو صلّى خلف إمام جازماً باسلامه فبان كفره.

روی ابن عمیر عن أبی عبد الله علیه السلام فی قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال (همدان، کرمانشاه) فكان يؤمهم رجل فلما صاروا إلى الكوفة، علموا أنه یهودی قال علیه السلام: لا یعیدون» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

چه بسا آنان حمد و سوره را نخوانده باشند و ممکن است زیادی رکن هم داشته اند.

و نظیره صحیح الحلبي:

«من صلّى بقوم و هو جنب، أو هو على غير وضوء فعليه الإعادة، و ليس عليهم أن یعیدوا، و ليس عليه ان یعلمهم»

الوسائل: ج ۵، الباب ۳۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

گاهی می شود یک امامی نماز را می خواند و بعد از نماز می فهمد که من وضو نداشتم، لازم نیست که به مردم بگوید که من وضو نداشتم، نماز مردم درست است، البته خودش باید وضو بگیرد و دوباره نمازش را بخواند.

ص: ۷۳۹

بله! اگر در اثنای نماز بفهمد، باید نماز را قطع کند و یکی را جلو بیندازد و بگوید: مردم! بقیه نماز را پشت سر این آدم بخوانید. در اثناء قطع می کند، اما بعد از اثناء قطع نمی کند.

پس معلوم می شود که اگر این آدم حمد و سوره را نخواند و امام هم فاقد شرائط باشد، نمازش درست است، پس ما دوتا دلیل آوردیم، یعنی هم «لا-تعاد» را دلیل آوردیم و هم روایت خاصه را. یعنی هم لا تعاد دلیل است و هم این روایت دلیل است، که اگر امام فاقد شرط است، من نمازم درست است هر چند حمد و سوره را نخوانده باشم.

اما الثانی

ثانی کدام است؟ اگر من رکنی را اضافه کرده ام، این بستگی بر مبنا دارد، یعنی اگر گفتیم جماعتش باطل است، البته نمازش باطل می شود. چرا؟ چون رکنی را اضافه کرده، اما اگر کسی مثل ما گفت، جماعتش درست است و این اضافه ی رکن هم سبب مبطل نیست و ما گفتیم جماعتش هم باطل نیست. چرا؟ چون میزان «حتی تثق بدینه» است، و ثوق صفات نفسانی است و من هم و ثوق داشتم، این بستگی دارد بر مبنا،

پس حرف مصنف را در یکجا رد کردیم و یکجا هم مبنوی بحث کردیم، اگر حمد و سوره را نخواند، نمازش درست است، چون هم «لا تعاد» دارد و هم دوتا روایت خاصه

اما اگر رکنی را اضافه کند، اینجا رد نمی کنیم بلکه می گوییم مسئله، مسئله ی مبنوی است، یعنی مبنی علی صحه الجماعه، نمازش درست است، اگر گفتیم جماعتش باطل است، نمازش هم باطل خواهد بود.

تم الکلام فی الفرع الأول.

ص: ۷۴۰

اگر من به زید اقتدا کردم و عمرو در آمد (فبان عمرواً)، و عمرو هم فاسق است، آقایان می گویند جماعتش قطعاً باطل است، نمازش هم بستگی دارد که به وظیفه ی منفرد عمل کرده یا نه؟

ولی ما گفتیم جماعتش درست است، اما نمازش اگر حمد و سوره را ترک کند، اشکالی ندارد. چرا؟ چون «لا تعاد» را داریم و روایت خاصه.

بله! اگر رکن را اضافه کند، این مسئله مبنوی است، یعنی مبنی علی صحه الجماعه أو علی بطلان الجماعه. علی صحه الجماعه نمازش درست است. علی بطلان الجماعه نمازش باطل است.

الفرع الثانی

فرع دوم این است که من به زید اقتدا کردم، زید عمرو در آمد، اتفاقاً عمرو هم عادل است، غالباً این گونه اتفاقات در مساجدی رخ می دهد که هم امام دارد و هم نائب امام. یعنی گاهی امام است و گاهی نائب امام، این مسئله در آنجا اتفاق می افتد.

مرحوم سید این مسئله را به گونه ای عنوان کرده است که در کتاب شرح لمعه و در کتاب های دیگر بدین سبک بیان نشده است.

مرحوم سید مسئله را چنین عنوان کرده و گفته اگر اقتدا می کنم به این زید، اگر مقید هستم که زید باشد، عنوان «حاضر» عنوان مشیر است، اگر من به زید اقتدا می کنم، اگر می گویم امام حاضر، این عنوان مشیر به زید است، صد در صد علاقه ام اقتدا به زید است، و اگر هم می گویم امام حاضر، اشاره به این زید است، اگر این باشد، مرحوم سید در اینجا می گوید جماعتش باطل است، ولی نمازش صحیح است، منتها به شرط اینکه عمل به وظیفه ی منفرد کرده باشد.

اما اگر به پیش نماز حاضر اقتدا می کنم، مانند مسجد گوهر شاد که تمام زواری که از دور و نزدیک می آیند، منظور شان پیش نماز حاضر است، یعنی پیش نماز هر کسی که باشد به او اقتدا می کنند، ولی می گویند، این آقا، آقای سبزواری است و الا در لوح نفس آنان اقتدا به پیش نماز حاضر است و اگر هم می گویند: آقای سبزواری یا شیخ کاظم شاهرودی، این عنوان مشیر است به این حاضر، و الا- آنان انگیزه ی شان این است که نماز را با جماعت بخوانند، اما اینکه پیش نمازش چه کسی است برای شان فرق نمی کند.

مرحوم سید مسئله این گونه عنوان کرده، ولی من در جلسه ی قبل گفتم یا اصالت با زید است، حضور جنبه ی مشیری دارد، یا اصالت با حضور است، زید جنبه ی مشیری دارد، ولی در لمعه و کتاب های دیگر مسئله به گونه ی دیگر عنوان شده است و آن این است که طرف می گوید: «إقتدی بهذا الحاضر علی أنه زید»

می گویند: آیا اسم مقدم بر اشاره است یا اشاره مقدم بر اسم است یا اشاره مقدم بر اسم است، چون هم هذا گفته و هم زید، یا «هذا» مقدم است بر زید یا زید مقدم است بر هذا؟ اگر هذا مقدم بر زید است، پس نماز صحیح است، اگر زید مقدم بر هذا است، پس جماعتش باطل است، کتاب های قدیم مسئله را این گونه مسئله را عنوان کرده اند که: «هل الإسم مقدم علی الإشارة أو الإشارة مقدم علی الإسم»؟

عین همین مسئله در بیع هم مطرح شده است:

یک مرتبه می گویند: بعثک هذا الملفوف الحدید فبان قطناً، آنگاه این مسئله را مطرح می کنند که آیا اشاره مقدم بر اسم است یا اسم مقدم بر اشاره است؟

یا می گوید: «بعتک هذا الفرس العربی فبان عجمياً».

آیا معامله باطل است یا نه؟ این بستگی دارد که آیا هذا مقدم است پس صحیح است، اما اگر وصف مقدم است که عربی بودن باشد، این معامله باطل است.

عنوانی که در کتاب های قدیمی است، همین بود که عرض کردم، ولی مرحوم سید استادانه مسئله را مطرح کرده که آیا تقید به زید است و حضور جنبه ی مشیر دارد، یا تقید به حضور است و زید جنبه ی مشیر است؟

لو إقتدا بهذا الحاضر علی أنه زید، فظهر أنه عمرو، ففي صحه صلاته ترجيحاً للإشارة علی الإسم، می گوییم: هذا- اگر «هذا» میزان است، صحیح است، اما اگر وصف میزان است باطل است- و بطلانها ترجیحاً للإسم علی الإشارة و جهان المدارک: ۴/۳۳۳.

حال که فهمیده شد که نحوه ی طرح مسئله در کتاب های قدیم به شکلی است و در «عروه الوثقی» به شکل دیگر. حالا بحث می کنیم اگر آمدیم که ما اقتدا کردیم به زید، و صد در صد هم دل بستیم که زید باشد، فرض کنید که امام از نجف تشریف آورده و پیش نماز است و من آمده ام که پشت سر امام نماز بخوانم. فلذا اگر بدانم که امام نیست، می روم جای دیگر، تقید به شخص دارم که پشت سر ایشان بخوانم و اگر احیاناً می گویم امام حاضر، این جنبه ی مشیری دارد، در اینجا جماعتش مطلقاً باطل است، اما نمازش بستگی دارد که عمل به وظیفه ی منفرد کرده باشد یا نه؟ فتوای سید این است.

متن عروه الوثقی

إحدهما قصده الإقتداء بزید و تخیل أن الحاضر هو زید و فی هذه الصورة تبطل جماعته مطلقاً، و صلاته إن خالفت صلاه المنفرد.

ص: ۷۴۳

اما اگر «ان واقفت» نمازش درست است. پس جماعتش مطلقاً باطل است، اما نمازش اگر به وظیفه‌ی منفرد عمل نکرده، یعنی حمد و سوره را نخوانده یا رکنی را اضافه کرده، در این صورت نمازش باطل است، اما اگر به وظیفه‌ی منفرد عمل کرده و رکنی را هم زیاد نکرده، نمازش صحیح است.

«اما وجه بطلانه جماعته» چرا جماعتش باطل است؟ می‌گویند المقید ینتفی بانتفاء قیده، المقید بانتفاء قیده، من حاضر پشت سر این آقا نماز بخوانم، به شرط اینکه مرجع تقلید من باشد، به گونه‌ای که اگر مرجع نباشد، من نیت اقتدا نمی‌کنم، پس چون در واقع مرجع من نبوده، بلکه نائب او بوده، پس من نیت جماعت نکردم، «المقید ینتفی بانتفاء قیده» من مقید بودم که پشت سر این آقا نماز بخوانم به قید اینکه مرجع تقلید من باشد، اما اگر می‌دانستم، نائب عادی است، نماز نمی‌خواندم. چون در اینجا مقید به این هستم، «المقید ینتفی بانتفاء قیده».

اگر این گونه باشد، به نظر من حرف سید خوب است، اما ظاهراً این مصداقش خیلی کم است که واقعاً انسان بیاید و پشت سر آقای نماز بخواند بقید آنه مرجعه، بگونه‌ای که اگر مرجع او نباشد. جا نماز را جمع می‌کند و از مسجد بیرون می‌رود. این فرضش خیلی کم است.

دیدگاه آیه الله حکیم

مرحوم آقای حکیم در مستمسک می‌خواهد این فرض را درست کند، سید فرمود که «بطلت جماعته لأن المقید ینتفی بانتفاء قیده».

مرحوم حکیم می‌خواهد این را درست کند؟ می‌گوید این «آدم مقتدی» ذهن فوق‌الذهن دارد، در صفحه‌ی اول ذهنش این است که پشت سر این آقا نماز می‌خوانم که مرجع تقلید من است، ولی در ذهن فوق‌الذهنش چیز دیگر هم است و آن اینکه اگر عادل هم شد، پشت سر عادل نماز می‌خوانم. ذهن فوق‌الذهن، و این دوتا داعی جمع شده، یک داعی را تشکیل داده، مرحوم حکیم بیانش این است که این آدم ذهنش دو طبقه است، در یک طبقه‌ی اول ذهنش اقتدا به این مرجعش است، اما در طبقه‌ی دوم ذهنش این است که اگر مرجع تقلیدم نشد و عادل هم شد اشکال ندارد.

بنابراین، آن که در طبقه ی اول ذهنش بود، منتفی شد (انتفی) خدا برکت بدهد آنی را که در طبقه ی دوم ذهنش است،

نعم يمكن في المقام تعدد المطلوب بأن كان له داعيان، أحدهما يدعو للإلتزام إلى زيد و الآخر إلى الإلتزام بالحاضر و إن كان عمرواً و لما اعتقد انطباق زيد على الحاضر أثر الداعيان أثرهما فانبعث قصد واحد إلى الإلتزام بالحاضر مقيداً بأنه زيد- لكن همين مقيد قابل تحليل و تجزیه است، یعنی يك فردی باشد که ذهن این آدم را تجزیه و تحلیل بکند و بگوید این آدم ذهن فوق الذهن دارد، در طبقه ی اول ذهنش زید است، در طبقه ی دوم ذهنش عادل است، خیال می کرد که این آدم زید است، دومی هم به اولی ملحق شده است - إلا أنه صالح للتحليل إلى قصدین، أحدهما قائم بالمقيد بما هو هو، و الآخر قائم بذات المقيد مطلقاً - یعنی امام عادل - فلا وجه للبطلان لتحقق القصد إلى الإلتزام بالحاضر و كان عمرواً و بالجمله: ينبغي إجراء ما ذكره في الإنشائيات المتقومه بالقصد من العقود و الإيقاعات و الوارد على المقيدات في المقام إذ الجميع من باب واحد» المستمسك: ج ۷/۱۸۵.

و ما می توانیم از عقود و ایقاعات هم مثال بزنیم، مانند: «بعتك هذا الفرس العربي فبان عجمياً»، می گویند در آنجا دو قصد است، قصد اول بیع فرس عربی است، قصد دوم ذات فرس است، منتها طرف خیال می کرد که ذات فرس همان عربی است، یک انشاء بیشتر نیست، همانطور که در باب انشاءات و در باب عقود، آقایان می گویند تعدد مطلوب است، اینجا هم از قبیل تعدد مطلوب باشد.

ص: ۷۴۵

فرمایش مرحوم حکیم دقیق است، ولی خارج از فرض است، چون فرض سید این نیست، فرض سید این است که این آدم دگم است، یعنی این آدم دو پا را در یک کفش کرده که فقط پشت سر مرجع تقلید نماز می خوانم و اگر بفهمد که مرجعش نیست، جا نماز را جمع می کند و از آنجا بیرون می رود، اما این گونه که شما می فرمایید این خارج از فرض است.

بله! اگر تعدد مطلوب باشد، ما نیز با شما رفیق هستیم، ولی فرض سید این نیست، فرض ایشان این است که اصلاً مقید است به زید، و منهای زید اصلاً قصد و اراده و نیتی ندارد، اما آن طور که شما می گوید، تعدد مطلوب است نه وحدت مطلوب.

بله! اگر تعدد مطلوب باشد، آن یک مسئله ی دیگر است. مثلاً شخص دوتا غنم را به زید فروختم، ثم بان أحدهما غصیباً. می گویند معامله درست است، اما خیار تعدد تبعض صفقه را دارد، چرا؟ چون تعدد مطلوب است، اگر هردو باشد که چه بهتر، و اگر هردو نشد و یکی شد، آن یکی هم برای من مطلوب است.

بله! اگر یک جفت کفش بفروشد، یکی غصبی باشد، آنجا تعدد مطلوب نیست بلکه وحدت مطلوب است، البته در فقه وحدت مطلوب و تعدد مطلوب داریم ولی این جوری که ایشان (مرحوم حکیم) می گوید، ارتباطی به فرمایش مرحوم سید ندارد. تا اینجا باز نگری شد

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۶ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل کلام مرحوم آیه الله حکیم را نقل کردیم، ایشان می فرماید در صورت اول هم درست است، یعنی اگر انسانی به زید اقتدا کند «بما أنه زید»، فبان أنه عمرو العادل، می فرماید اینجا هم درست است، از چه راهی وارد می شود؟ می فرماید در ذهن این آدم دوتا داعی است، یک داعی این است که این به زید اقتدا کند، داعی دیگر این است که به حاضر اقتدا کند فلذا می فرماید: «له داعیان، أحدهما يدعو للإتتمام إلى زید و الآخر إلى الإیتتمام بالحاضر و إن كان عمرواً».

ص: ۷۴۶

اگر بتوانیم ذهن و فکر این آدم را بخوانیم، در ذهن و فکر این آدم دوتا داعی است، داعی اول می گوید به زید اقتدا کن، داعی دوم می گوید به حاضر اقتدا هر چند آن حاضر عمرو باشد. این دوتا داعی فشرده شده اند و محرک شده اند و این فرد را وادار کرده که پشت سر این امام نماز بخواند.

حال که این دوتا داعی بود، دوتا داعی بهم ادغام شده اند، یک باعث تشکیل شد که این آدم به زید اقتدا کرد، مقیدش منتفی است، اما مطلقش چرا منتفی باشد، مقیدش کدام است؟ الإقتداء بزید، مطلقش کدام است؟ الإقتداء بالحاضر و إن كان عمرواً.

پس در اینجا احد الداعیین منتفی است، اما داعی دیگر سر جای خودش باقی است، این حاصل فرمایش ایشان بود. و می فرماید

ما در انشائات از این گونه مسائل خیلی داریم، مانند: «اشتریت عبداً کاتباً، ثم بان أنه أمی، اشتریت فرساً عربیاً، ثم بان أنه عجمی». می گوید در دل این آدم دوتا داعی است، یک داعی این بود که عبد کاتب را بخرد، یکی هم این بود که عبد را بخرد. که تعدد مطلوب است، داعی اول منتفی است، اما داعی دوم سر جای خودش باقی است، غایه ما فی الباب این آدم خیار فسخ دارد. می گویند معامله باطل نیست. چرا؟ چون در صفحه ی ذهن این آدم دوتا داعی است، احدهما يدعو إلى المقتید و الآخر يدعو إلى المطلق، مقید که منتفی شد، مطلق کار خود را انجام می دهد.

یلاحظ علیه

مرحوم آقای خوئی نسبت به بیان آیه الله حکیم انتقاد می کند و می گوید امور اعتباری، امور قصدی است و امور قصدی قابل تقیید است، یعنی انسان می تواند قصد خودش را مقید کند، مثلاً بگوید: «اشتریت عبداً کاتباً»، قصدم این بود که عبد کاتب باشد، «فبان عبداً أمیاً»، اینجا بعید نیست که من هم قاصد بودم عبد را و هم قاصد بودم کاتب را، حالا که مقید نشد، مطلق سر جایش باشد، جنبه، جنبه ی قصدی دارد، امور انشائی و امور قصدی قابل دو درجه است، اما امور تکوینی قابل تقیید نیست، مثلاً من زید را به عنوان فاسق تنبیه کردم، بعداً معلوم شد که ایشان آدمی عادل بوده نه فاسق (فبان عادلاً) بگویم نمی تنبیه نکردم و او را نزدم. چرا؟ چون تنبیه و زدن من مقید به فسق بود، فبان أنه عادل، بگویم من نزدم، چون من زید را به عنوان فاسق زدم، این که فاسق نیست بلکه عادل است، ایشان می فرماید تکوین قابل تقیید نیست، شما بالأخره زید را زدید، زدن شما نسبت به زید حاصل است. فرض کنید یک نفر می گوید من زید را به عنوان اینکه مهدور الدم است کشتم، فبان أنه محقون الدم، پس من نه قصاص دارم و نه دیه. چرا؟ چون من به آن عنوان کشتم به عنوان عادل. می گویند امور تکوینی قابل تقیید و تعلق نیست، اینجا هم الإلتزام، یعنی پشت سر امام اقتدا کردن (یرکع برکوعه یسجد بسجوده) امر تکوینی است، این چطور قابل تعلق باشد که بگویم یکی معلق است به زید، دیگری معلق است به امام حاضر، تکوین قابل تقیید نیست، پس این بیان شما در اینجا موضوع ندارد، امور انشائی و امور ذکری را می شود مطلق فرض کرد و مقید، اما امور تکوینی قابل تقیید نیست که بگویم هم مطلق دارد و هم مقید، «لأن الإلتزام عبارة عن الحركة بعد حركة الإمام»، این قابل تقیید نیست که بگویم یک موقع مقید به زید است و یک موقع هم مقید است به امام حاضر.

ص: ۷۴۷

بعد می فرماید: جناب آیه الله حکیم! این مسئله را باید در باب انشائیات ببرید و بگویید از قبیل تخلف داعی است.

فرمایش آیه الله حکیم بر محور این مطلب می چرخد که این آدم یک اقتدای مقید دارد و یک اقتدای مطلق، حالا که مقید موجود نیست، خدا برکت بدهد به اقتدای مطلق.

مرحوم آیه الله خوئی اقتدا امر تکوینی است، تکوینی قابل تقييد نیست، من اگر زید را به عنوان فاسق بزدم، بعدا معلوم بشود که او عادل بوده، حق ندارم که بگویم من زید را زدم، چرا؟ چون معلق علیه حاصل نیست. می گویند خواه معلق علیه حاصل بشود یا معلق علیه حاصل نباشد، تکوین تقييد بردار نیست، شما زید را زیدید، در کتاب های فقهی مانند ریاض آمده است که من زید را زدم به عنوان آنکه مهدور الدم، ثم بان أنه محقون الدم، حق ندارم که بگویم من او را نکشتم، چرا؟ چون کشتن من مقید بود به مهدور الدم بودن، ولی بعدا معلوم شد که این آدم محقون الدم بوده نه مهدور الدم. می گوید آنکه تقييد بر می دارد امور انشائی و امور قصدی است نه امور تکوینی، اما عمل تکوینی و خارجی تقييد بردار نیست، کسی که دیگری را نشانه گرفته است، این تقييد بردار نیست، یعنی به هر کس اصابت کند می کشد، خواه عادل باشد یا فاسق. اینجا هم مسئله از قبیل امور تکوینی است. چرا؟

«لإن الإلتزام عبارة عن الحركة وراء الإمام»، این قابل تقييد نیست.

نظریه ی استاد

من عرض می کنم که حق با مرحوم آیه الله حکیم است، زیرا اقتدا دو معنی دارد. یک وقت اقتدا را اینگونه معنا می کنیم که الحركة بعد حرکت الإمام. این تکوین است، یک موقع هم اقتدا را امر قلبی و ذهنی می گیریم کما اینکه بحث علما این است. «نویت أنه زید، فبان أنه عمرو الفاسق». چه مانعی دارد که نیت من مقید و مطلق باشد، یک نیتی دارم که آنکه زید، این مقید است. یک نیتی هم دارم که آنکه الإمام الحاضر و إن كان عمرواً، ظاهراً مرحوم آیه الله خوئی اقتدا را امر تکوینی گرفته و آن این است که ماموم پشت سر امام حرکت کند، یعنی هر حرکتی را که امام انجام داد، ماموم نیز همان حرکت را انجام بدهد، در این صورت حق با ایشان است و این قابل تقييد نیست.

ص: ۷۴۸

ولی یک و موقع است که مسئله را به اقتدای تکوینی نمی بریم، بلکه مسئله را روی نیست پیاده می کنیم، یعنی همان انشائی که در بعث و اشتریت می گفتیم. نیت قابل تقیید است، النیه الأولى مقیده بآنه زید، النیه الثانیه مطلقه، أعنی الإمام الحاضر.

علاوه بر این، فرع اول ظاهراً یا مصداق ندارد یا بسیار قلیل المصداق است. یعنی بسیار کم و نادر است که یک نفر مقید باشد که حتماً پشت سر زید نماز بخواند به گونه ای که اگر زید نباشد، حاضر به اقتدا نباشد، این خیلی فرد نادر است.

این صورت اولی بود، معلوم شد که اگر صورت اولی باشد، به جهت اینکه ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

اما صورت دوم. صورت دوم این است که من آمده ام که به عنوان حاضر اقتدا کنم، غایه ما فی الباب امام زید است، اتفاقاً همان شب زید به نماز نیامده بلکه نائیش (که عمر باشد) آمده است، اما اگر اول وقت هم می دانستم که آن الإمام عمرو، اقتدا می کردم، اینجا را نمی گویند انتفاء عنوان، بلکه می گویند از قبیل انتفاء داعی است، فکم فرق بین انتفاء العنوان و بین انتفاء الداعی، یک وقت من به کسی زکات می دهم به عنوان اینکه او فقیر است، «ثم بان أنه غنی»، این از قبیل انتفاء عنوان است، ولی یک وقت من به فقیر پول می دهم و خیال می کنم که این فقیر نوه ی عموی من است، پول را دادم، بعداً معلوم شد که او نوه ی عموی من نبوده، بلکه اجنبی است، اینجا نمی گویند از قبیل انتفاء داعی است، در فقه می گویند: انتفاء عنوان موجب بطلان است اما انتفاء داعی موجب بطلان نیست.

فکم فرق بین انتفاء العنوان و بین انتفاء الداعی، صورت اولی از قبیل انتفاء عنوان بود، یعنی مقید به زید بود، به گونه ای که اگر زید نباشد، نماز باطل است، اما در ما نحن فیه از قبیل انتفاء عنوان نیست بلکه از قبیل انتفاء داعی است.

مثال

من خیال کردم که زید فقیر است، از این رو به او پول دادم، «ثم بان أنه غنی»، اینجا باطل است، چرا؟ چون انتفاء عنوان است، اما به زید پول دادم که فقیر است و زید را مقدم بر عمرو کردم به خیال اینکه نوه ی عموی من است، فبان اجنبياً. اینجا صحیح است. چرا؟ چون «فقر» عنوان است و نوه ی عمو بودن داعی. عنوان منتفی نیست، آنکه منتفی است داعی است. پس در فقه فرق است بین انتفاء عنوان و انتفاء داعی، اولی از قبیل انتفاء عنوان است، دومی از قبیل انتفاء داعی است، فقها می گویند انتفاء عنوان مبطل است، اما انتفاء داعی مبطل نیست.

مثال ۲

من فلان بسته را خریدم بآنه حدید، فبان أنه قطن. معامله صحیح است یا باطل؟ باطل است. چرا؟ چون از قبیل انتفاء عنوان است. من می خواهم ساختمان بسازم، پنبه به درد ساختمان نمی خورد.

و گاهی می خواهم حدید و آهن بخرم، منتها حدید دوتا است، حدید اصفهان و حدید اهواز، می گویند حدید اصفهان بهتر از اهواز است، این داعی است، فبان أنه حدید اهوازی و لا اصفهانی، معامله در اینجا صحیح است، چون تخلف از قبیل تخلف داعی است و لا اقل خیار فسخ داریم.

آقایان اگر بخواهند بین صورت اولی و صورت ثانی فرق بگذارند، آن را در یک قالب قاعده ی فقهی می اندازند، «كل ما كان التخلّف من قبیل العنوان، فالمسأله باطله و كل ما كان من قبیل تخلف الداعی، فالمسأله صحیحه»، معامله صحیح است، منتها طرف در معاملات حق خیار دارد، اما در اینجا خیاری در کار نیست.

ص: ۷۵۰

Your browser does not support the audio tag

«إِذَا صَلَّى إِثْنَانُ وَبَعْدَ الْفِرَاقِ عَلِمَ أَنَّ نِيَّةَ كُلِّ مِنْهُمَا الْإِمَامَةَ لِلْآخِرِ صَحَّتْ صَلَاتُهُمَا. الخ.»

مسئله ای را که مرحوم سید عنوان کرده است، مسئله ای است که در زمان امیر المؤمنان اتفاق افتاده است و ریشه در کلام حضرت امیر علیه السلام دارد، یعنی هر چند این مسئله بسیار نادر و قلیل الإتفاق است، ولی گاهی اتفاق می افتد.

۱: فرض کنید که دو نفر در کنار همدیگر نماز خواندند و هر دو ادعا دارند که من قصد امامت کرده بودم، یعنی هر کدام می گوید من قاصد امامت بودم و تو ماموم هستی، اگر بالفرض بگوییم فاصله ی کم هم اشکالی ندارد، مثلاً به اندازه ی چهار انگشت یا دو بند انگشت، این مسئله اتفاق می افتد و ممکن است هر کدام ادعای امامت بکنند، آیا نماز اینها درست است یا نه؟

۲: گاهی عکس است، یعنی هر دو نفر نماز خوانده اند و بعد از نماز، هر دو مدعی هستند که من قصد مامومیت کرده بودم، اینجا تکلیف شان چطور است؟

۳: هر دو نفر نماز را خواندند و بعد از نماز شك دارند که آیا قصد امامت داشته اند که حکمش با اولی یکی باشد، یا قصد مامومیت داشتند که حکمش با دومی یکی باشد؟ پس مسئله واحده و له فروع ثلاثه.

یک مسئله است و سه فرع دارد:

فرع اول این است که هر دو نفر ادعای قصد امامت را دارند.

فرع دوم این است که هر دو نفر بعد از نماز مدعی هستند که من قصد مامومیت داشتم.

ص: ۷۵۱

فرع سوم این است که هر دو نفر نماز را خواندند و بعد از نماز شك دارند که آیا قاصد امامت بوده اند یا قاصد مامومیت. این مسئله در زمان امیر المؤمنان اتفاق افتاده و حضرت هم جواب داده اند و لذا در کتاب های ما نیز عنوان شده است، مثلاً مرحوم علامه در کتاب منتهی عنوان کرده است، محقق هم در شرائع عنوان کرده.

عبارت علامه در کتاب «المنتهی»

قال العلماء فی المنتهی : لو نوى كل واحد منهما أنه إمام لصاحبه صحّت صلاته، ذهب إليه علماءنا اجمع و هو قول الشافعي خلافاً لأحمد.

ثمّ إستدل بقوله ان نية الإمامه لا تؤثر تركاً في شيء من الواجبات، فيكون كل منهما قد احتاط لنفسه فصحت صلاتهما. و لما رواه الشيخ عن السكوني عن أبي عبد الله عن أبيه، عن ابائه، عن علي و رواه ابن بابويه عن علي.

عبارت مرحوم محقق

و قال المحقق: لو صلّى اثنان فقال كلّ منهما كنت إماماً صحت صلاتهما بلا خلاف اجده فيه.

بررسی فرع اول

فرع اول این بود که هر دو نفر نماز خواندند و بعد از نماز هر کدام ادعای امامت می کنند، اینجا (منهای روایتی که خواهیم خواند) صحت صلاتهما. چرا؟ چون آدمی که قصد امامت را کند، چیزی از نماز کم نمی گذارد، یعنی هر گاه انسان امام باشد، نماز را با همه ی بند و بیلش می خواند و چیزی از آن را جا نمی گذارد ولذا «صحت صلاتهما».

بعضی قید می زنند و می گویند «صحت صلاتهما» به شرط اینکه به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند، ولی به نظر من این قید، یک قید زائد است. چرا؟ چون آدمی که امام است، حتماً به وظیفه ی منفرد عمل می کند، یعنی حمد و سوره را می خواند.

ص: ۷۵۲

به بیان دیگر کسی که امامت می کند، نمازش با نماز آدم منفرد فرق نمی کند و لذا این قیدی که می گذارند و می گویند صلاتش به شرطی صحیح است که به وظیفه ی منفرد عمل کند، این قید، یک قید زائد است و در حقیقت تحصیل حاصل است، چون آدمی که امام است، حتماً به وظیفه ی منفرد عمل می کند.

بله! در یکجا ممکن است مشکل پیدا کنند و آن در جایی است که هر دو ادعای امامت می کنند، رکنی را اضافه کنند، مثلاً اشتباهاً دوبار رکوع کنند، در اینجا نمی توانیم بگوییم نمازش صحیح است. چرا؟ چون امامت او قطعی نیست، زیرا هر کدام ادعای امامت می کنند.

در هر حال آقایان می گویند اگر این آدم به وظیفه ی منفرد عمل کند نمازش درست است، ولی ما می گوییم این قید، تحصیل حاصل است، چون هر کس که امام باشد، حتماً به وظیفه ی منفرد عمل می کند، اتفاقاً روایت هم داریم، روایت از نوفلی است، او هم از سکونی نقل می کند، سکونی را توثیق کرده کرده اند، مثلاً مرحوم شیخ در کتاب «عده» سکونی را توثیق کرده می گوید: «ثقه» یعنی هر چند این آدم سنی و عامی است، در عین حال او را توثیق کرده و می گوید: ثقه. ولی من تا کنون کسی را ندیده ام که نوفلی را توثیق کند، اما عملاً اصحاب به روایت این دو نفر عمل کرده اند، هر چند یکی توثیق شده و دیگری توثیق نشده است، ما قبل از آنکه روایت نوفلی را بخوانیم، عبارت صاحب جواهر را می خوانیم.

عبارت صاحب جواهر

و علله فی الجواهر بقوله: «المساواه صلاه الإمام صلاه المنفرد من کلّ وجه فی القراءه و غیرها، و نیه الإمامه لیست منوعه بل هی کتیه المسجديه، بخلاف نیه المأمومیه لا اختصاصها بأحكام کثیره» الجواهر: ۱۳/۲۳۷.

ص: ۷۵۳

و حاصله: ان تيه الإمامه ليست موضوعه للحكم، بخلاف تيه المأموميه فهي موضوعه لأحكام كثيره فلا تضر تيه كل، الإمامه، فان الملاك كون صلاه كل جامعاً للاجزاء و الشرائط، وهو محرز.

و يدل عليه خبر الكليني بسند صحيح، علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال احدهما: كنت إمامك، و قال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال: صلاتهما تامه - آنگاه سکونی می گوید به حضرت عرض کردم عکسش چطور است؟ -

قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أتم بك (من به تو اقتدا کرده بودم، یعنی ادعای مامومیت کند)؟ قال: صلاتهما فاسده و ليستأنفا».

بنابراین، در فرع اول هیچ مشکلی نیست، هر چند آقایان یک قیدی برای صحت صلات می زنند و می گویند در صورتی نماز شان صحیح است که به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند، ولی ما گفتیم این قید لازم نیست و لذا در متن «عروه» این قید نیامده است

متن عروه الوثقی

إذا صلی إثنان و بعد الفراغ علم أن تيه كل منهما الإمامه للآخر صحت صلاتهما.

مرحوم سید نفرموده: «صحت صلاتهما إن عملا بوظیفه المنفرد.» چون آوردن یک چنین قیدی، تحصیل حاصل است زیرا اگر کسی امام شد، حتماً به وظیفه ی منفرد عمل می کند.

علاوه براین، روایت سکونی هم این قید را نیاورده، چون گفت: «صلاتهما تامه» و نفرمود: «صلاتهما تامه إن عملا بوظیفه المنفرد».

پس از دو نظر این قید زاید است:

اولاً: تحصیل حاصل است،

ص: ۷۵۴

ثانیاً: در روایت سکونی هم این قید نیست.

بله! اگر یکی از اینها رکن را اضافه کند، نمازش قطعاً باطل است. چرا؟ چون اضافه ی رکن در جای مبطل نیست که امامت و مامومیت محقق بشود، یعنی اضافه ی رکن در صلات جماعت (که مسئله ی امامت و مامومیت مطرح است) مبطل نیست، و حال آنکه اینها هر دو نفر شان امام بودند.

بنابراین، اگر آنکس که می گوید: «إن عملاً بوظیفه المنفرد» نظرش خواندن قرائت باشد، قرائت را که حتماً می خوانند و این قید (إن عملاً بوظیفه المنفرد) قید زاید خواهد بود.

اما اگر نظرش از قید «إن عملاً بوظیفه المنفرد» این باشد که رکنی را اضافه نکند و اگر رکن را اضافه کرد، نماز کسی که رکن را اضافه کرده باطل است. چرا؟ چون هنوز جماعت محقق نشده، زیرا هر دو نفر قصد امامت کرده اند فلذا جماعت محقق نشده، از این رو اضافه ی رکن موجب بطلان نماز آن کسی است که رکن را در نمازش اضافه کرده است.

نعم لو زاد رکناً أو سجدةً فی رکعة واحدة، بطلت صلاته إذ لم تحرز إمامته، لافتراض أن الشخص الآخر أيضاً ادعى الإمامة دون المأمومیه، و لكن هذا الفرض نادر جداً، كما أن أصل المسألة نادر.

بررسی فرع دوم

اگر مسئله عکس شد، یعنی هر دو نفر ادعای مامومیت کنند و هر کدام بگویند من قصد مامومیت کرده بودم، اینجاست که باید توجه به آن قید کرد که امام صادق علیه السلام فرمود: «بطلت صلاتهما و لیساً نفا»، یعنی نماز هر دو باطل است. چرا؟ زیرا هر دو نفر قطعاً حمد و سوره را نخوانده اند و به وظیفه ی منفر عمل نکرده اند، در اینجا مرحوم سید می فرماید: أما لو علم أن تیه کلّ منهما الإتمام بالآخر، إستأنف کلّ منهما الصلاة إذا كانت مخالفة لصلاة المنفرد.

ص: ۷۵۵

به نظر من قید: «إذا كانت مخالفه لصلاه المنفرد» زاید است، چون همیشه این گونه است، یعنی کسی که قصد مامومیت می کند، حتماً وظیفه ی منفرد را انجام نمی دهد و عمل نمی کنند فلذا نیازی به این قید نیست.

بہتر این بود کہ سید چنین بگوید: «صحت صلاتہما إذا عملا بوظیفہ المنفرد» کہ قید، قید نادر باشد.

نعم یبق الإشکال فی أنه لو أريد بالمخالفه لصلاه المنفرد زیادہ الرکن فکلامہ متین، و إن أريد ترك القراءه فالحکم بالبطلان غیر وجیه لعموم «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس» و ترك القراءه داخل فی المستثنی منه لا المستثنی، و تخصیص القاعده باطلاق خبر السکونی أمر مشکل، اللهم إلّا أن یقال أنّ القاعده مع أنّ لسانها لسان الحصر قد ورد علیه التخصیص غیر مرّه.

و آن این است کہ به وظیفه ی منفرد (کہ خواندن حمد و سوره است) عمل کنند، علاوه بر آن باید رکنی را هم اضافه نکنند. چرا؟ به جهت اینکه هر دو ماموم هستند، از این رو در مقام شک نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند.

ولی در کلام امام صادق علیه السلام اطلاق است، یعنی نه اولی مقید است و نه دومی، در اولی گفت: «صحت صلاتهما». چرا؟ چون غالباً عمل به وظیفه ی منفرد می کنند. در دومی گفت: «بطلت صلاتهما». چرا؟ چون غالباً عمل به وظیفه ی منفرد نمی کنند، کلام حضرت هم در اولی مطلق است و هم در دومی. حمل بر غالب است.

ولی مرحوم سید اولی را مطلق آورده، اما دومی را مقید کرده و حال آنکه دومی قیدش نود و نه در صد وجود ندارد، فقط یک در صد ممکن است اینها عمل به وظیفه ی منفرد بکنند. ولذا اگر بخواهیم قید بیاوریم، نباید بگوییم: «بطلت صلاتهما» بلکه بگوییم: «صحت صلاتهما إذا عملا بوظیفه المنفرد»، اما بہتر است کہ اصلاً قید را نیاوریم و مانند حضرت صادق علیه السلام در اولی بگوییم: «صحت صلاتهما»، در دومی هم بگوییم: «بطلت صلاتهما».

نعم يبقى الإشكال في أنه لو أريد بالمخالفة لصلاه المنفرد زياده الركن فكلامه (سيد) متين، و إن أريد ترك القراءه فالحكم بالبطلان غير وجيه.

متن عروه الوثقى

مرحوم سيد در دومی گفت: «أما لو علم أنّ فيه كلّ منهما الإلتمام بالآخر إستأنف كلّ منهما الصلاه إذا كانت مخالفه لصلاه المنفرد.»

ما می گوئیم در این عبارت مرحوم سيد، دو احتمال می رود:

الف: مخالف با صلات منفرد نباشد، یعنی ركنی را اضافه نکنند، اگر مرادش این باشد، اشکالی ندارد.

ب: اما اگر مرادش این باشد که قرائت را ترك نکنند، این دو اشکال دارد:

اولاً: همیشه اینها قرائت را ترك می کنند و این تکرار است.

ثانياً: فرض کنید که قرائت را ترك کردند، خدا برکت بدهد به قاعده ی «لا تعاد إلّا من خمس» ترك قرائت ضرری به نماز نمی زند، چون ترك قرائت جزء خمس نیست، خمس عبارت است از:

۱: الطهور، ۲: الوقت، ۳: القبلة، ۴: و الركوع، ۵: و السجود.

پس اگر مرحوم سيد بگوید مرادش از مخالفت با صلات منفرد، ترك ركوع باشد، این خوب است، به شرط اینکه ركوع را زیاد نکنند، یعنی زیادی ركوع در جماعت، بی اشکال است، اما اینجا جماعت نیست.

اما اگر مرادش از ترك، ترك قرائت باشد، این دو اشکال دارد:

اولاً: غالباً قرائت ترك می شود، ثانياً: اگر ترك هم بشود، ضرری به نماز نمی زند، چون ترك قرائت موجب بطلان نیست. چرا؟ به جهت اینکه قاعده ی «لا تعاد» را داریم.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید که قاعده ی «لا تعاد» عامد را نمی گیرد، بلکه فقط جاهل و ناسی می گیرد، اما عامد را نمی گیرد و در مانحن فيه این دو نفر عمداً قرائت را ترك کرده اند (تركا القراءه عن عمد).

ص: ۷۵۷

به بیان دیگر قاعده ی «لا-تعاد» تنبیل پرور نیست تا اینکه شامل عامد هم بشود، چون اگر «لا تعاد» حتی عامد را هم بگیرد، آنوقت «لا تعاد» می شود تنبیل پرور.

پس این دو نفر هم عمداً قرائت را ترک کرده اند فلذا «لا تعاد» شامل شان نمی شود.

قلت: ما در پاسخ این اشکال عرض می کنیم که عامد هم بردو قسم است:

الف: عامد معذور، ب: عامد غیر معذور، در اینجا هر چند این دو نفر عامدند، اما عامد معذورند نه غیر معذور، فلذا ما قبول نداریم که «لا تعاد» این نوع عامد را نمی گیرد.

بله! اگر عامدی باشد که معذور نباشد، «لا تعاد» او را نمی گیرد.

اما عامدی که معذور است، مثلاً خیال می کرد که وظیفه اش ترک قرائت است و او هم طبق وظیفه ترک قرائت کرد و سپس معلوم شد که وظیفه اش ترک قرائت نبوده، این گونه «عامد» مشمول مستثنی منه است.

بنابراین، عبارت مرحوم سید توجیه شد، یعنی اگر مرادش از جمله ی «إن عملاً بوظیفه المنفرد» این باشد که رکنی را از قبیل رکوع زیاد نکنند، عبارت ایشان خوب است، اما اگر مرادش از جمله ی مذکور، این باشد که قرائت را ترک نکنند، این دو اشکال دارد، اولاً- آوردن این «قید» تحصیل حاصل است، چون همیشه ترک می کنند. ثانیاً ترک قرائت مغلّب به نماز نیست. چرا؟ چون مشمول مستثنی منه است که می گوید: «لا تعاد».

اگر کسی بگوید «لا تعاد» عامد را نمی گیرد و این عامد است.

جوابش این است که عامد بر دو قسم است، الف: عامد معذور، ب: عامد غیر معذور. این آدم عامد معذور است، فلذا مشمول «لا تعاد» داخل می شود.

Your browser does not support the audio tag

مسئله ای است که از امیر المومنین سوال شده و همان سبب شده است که این مسئله در کتب اهل سنت و کتاب های ما مطرح بشود، آن مسئله این است که دو نفر با هم نماز خواندند و هر دو مدعی امامت هستند، مثلاً زید می گوید من امام بودم و تو ماموم، عمرو می گوید من امام بودم و تو ماموم.

و گاهی هر دو نفر ادعای قصد مامومیت می کنند، زید می گوید من قصد مامومیت داشتم، عمرو هم می ادعا می کند که من قصد مامومیت داشتم، در اینجا چه باید کرد؟

حضرت در جواب می فرماید: اگر هر دو ادعا کردند که ما قاصد امامت بودیم، نماز هر دو نفر شان درست است، اما اگر هر دو نفر ادعای قصد مامومیت داشتند و هر کدام شان گفتند که من قصد مامومیت داشتم، حضرت می فرماید نماز هر دو نفر باطل است و هر دو را به صورت مطلق می گوید، اگر هر دو بگویند که قاصد امامت بودیم، نماز هر دو نفر درست است. اگر هر دو بگویند قاصد مامومیت بودیم، نماز هر دو نفر شان باطل است.

حضرت حکم هر دو را به صورت مطلق بیان می کند. چرا؟ حملاً لكل شقّ علی الغالب. چطور؟ چون اگر هر دو نفر شان قاصد امامت باشند، نماز هر دو نفر شان درست است. چرا؟ زیرا آدمی که امام است، همانند آدم منفرد نماز می خواند، یعنی نماز را با تمام اجزاء و شرائطش انجام می دهد و چیزی از نماز کم نمی گذارد.

در حقیقت یک نماز کامل و تام می خواند و لذا حضرت فرمود نماز هر دو نفر شان صحیح است.

ص: ۷۵۹

اما اگر هر دو نفر بگویند ما قاصد مامومیت بودیم، معلوم می شود که هر دو نفر حمد و سوره را نخوانده اند. ولذا نماز هر دو نفر شان باطل است. حضرت هر دو را به صورت مطلق بیان می کند و می فرماید: اولی صحیح است مطلقاً، دومی هم باطل است مطلقاً.

مرحوم سید به جای اینکه از نصّ پیروی کند، اولی را مطلق گذاشته، دومی را مقید نموده، یعنی در اولی گفته نماز هر دو صحیح است، اما راجع به دومی می گوید: در صورتی نماز شان باطل است که به وظیفه ی انفراد عمل نکنند.

ما می گوییم: این قید شما یک قید زایدی است، زیرا آدمی که مقتدی باشد، هیچگاه به وظیفه ی منفرد عمل نمی کند، یعنی حمد و سوره را نمی خواند. پس حق مطلب این بود که ایشان (مرحوم سید) همانند «نص» هر دو را مطلق بیاورد و بگوید اولی مطلقاً صحیح، و دومی مطلقاً باطل است. نه اینکه اولی را مطلق بیاورد و دومی را مقید.

کلام مرحوم سید علاوه بر اینکه خلاف نص است، یک اشکال دیگر هم دارد و آن این است که مراد مرحوم سید از اینکه

می گوید اگر به وظیفه ی منفرد علم نکنند، نماز هر دو باطل است، این دو احتمال دارد:

الف: رکنی را زیاد کنند، اگر مراد شان این باشد، این قید اشکالی ندارد، یعنی ما هم قبول داریم که نماز اینها باطل است اگر به وظیفه ی منفرد عمل نکنند و رکنی را زیاد کنند، مسلماً اضافه ی رکن در صلات منفرد، مایه ی بطلان نماز است. البته قطعاً نظر ایشان این نیست، بلکه این یک احتمالی است که من راجع به کلام ایشان دادم.

ص: ۷۶۰

ب: اما اگر مرادش از اینکه می گوید اگر به وظیفه ی منفرد عمل نکنند، این باشد که حمد و سوره را ترک کنند، در اینجا این سوال پیش می آید و آن این است که اگر حمد و سوره را ترک کردند، اطلاق روایت سکونی، می گوید این باطل است، یعنی اگر حمد و سوره را نخوانند، نماز شان باطل است. اما از آن طرف «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» می گوید نماز این آدم صحیح است، چون «لا- تعاد» پنج چیز را استثنا کرده که حمد و سوره جزء آن پنج تا نیست فلذا نماز شان درست است.

در اینجا چه کنیم؟ دو نفر هستند و هر دو قصد مامومیت کرده اند و حمد و سوره را ترک کرده اند، اطلاق روایت سکونی می گوید نماز شان باطل است، اما اگر به استثناء «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» نگاه کنیم، استثناء «لا تعاد» می گوید نماز شان صحیح است، چون حمد و سوره جزء اشیاء خمس نیستند. چون اشیاء خمس عبارتند از: ۱: الطهور، ۲: الوقت، ۳: القبلة، ۴: و الركوع، ۵: و السجود، حمد و سوره تحت «لا تعاد» داخل است. ما در اینجا کدام را مقدم کنیم؟

ممکن است کسی بگوید که در اینجا باید اطلاق خیر را مقدم کنیم. چرا؟ به دو دلیل:

اولاً: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»، این «إلّا من خمس» تخصیص خورده، یعنی جای هفتم و ششم هم داریم، مثلاً اگر آدمی بدون تکبیره الإحرام نماز بخواند، نمازش باطل است و حال آنکه تکبیره الإحرام جزء اشیاء خمس نیست، یا آدمی به رکوع برود بدون اینکه قیام متصل به رکوع را انجام داده باشد، باید ایستاده باشد و سپس به رکوع برود، اما نشسته باشد و در حال نشسته به رکوع برود، نمازش باطل است و حال آنکه جزء اشیاء خمس نیست، پس چون «إلّا من خمس» تخصیص خورده، این هم یک تخصیص دیگر. یعنی اینجا هم نماز شان باطل است هر چند داخل در مستثنی نیست.

علاوه بر این، اگر نباشد در این مورد، «لا تعاد» را مقدم کنیم، دیگر برای روایت سکونی موردی باقی نمی ماند.

مورد سکونی نود و نه در صد حمد و سوره را نمی خوانند، اگر بگوییم اینجا صحیح است، برای روایت سکونی فقط یک مورد باقی می ماند و آن جایی است که رکن را اضافه کنند. یلزم أن لا يكون لرواية السكوني إلّا مورد الشاذ. نود و نه در صد ترك قرائت است و یک در صد اضافه کردن رکن، اگر نود و نه در صد داخل بشوند تحت «لا- تعاد»، دیگر برای خبری سکونی موردی باقی نمی ماند.

خلاصه ی مطلب

الف: سکونی از امام باقر علیه السلام، و ایشان از حضرت امیر المومنین علیه السلام نقل می کند که اولی (إذا قصدا الإمامه) مطلقا صحیح است و دومی (إذا قصدا المأمومیه) مطلقا باطل است.

ب: مرحوم سید اولی را مطلق گذاشت، دومی را مقید کرد، یعنی فرمود به شرط اینکه مخالف با نماز منفرد باشد، یعنی عمل به وظیفه ی منفرد نکنند.

ج: ما از مرحوم سید سوال کردیم که منظور شما از این قید چیست؟ اگر مراد شما این قید، اضافه ی رکن است، فرمایش تان درست است، یعنی نماز اینها باطل است اگر اضافه ی رکن کنند. ولی این یک در صد است

اما اگر مراد شما دومی باشد، یعنی اینکه عمل به وظیفه ی منفرد نکنند، یعنی حمد و سوره را نخوانند، اگر مراد شما این باشد، آنوقت این مشکل بین اطلاق خبر سکونی و بین استثناء «لا تعاد» پیدا می شود. اطلاق خبر سکونی می گوید باطل است، «إلّا من خمس» می گوید صحیح است، چون این جزء اشیاء خمسه نیست، و ما اطلاق را مقدم بر «إلّا من خمس» کردیم. به دو دلیل:

ص: ۷۶۲

اولاً: «إلّا من خمسه» تخصیص خورده، مثل اینکه انسان در نماز تکبیره الإحرام را نخواند، نماز باطل است و حال آنکه جزء خمسه نیست، یا قیام متصل به رکوع را انجام ندهد، باز نمازش باطل است و حال آنکه جزء خمسه نیست. در ما نحن فیه هم بگوئیم اگر هردو قصد مامومیت بکنند و حمد و سوره را نخوانند، نماز شان باطل است، یعنی ما نحن فیه را یک تخصیص دیگر از برای «إلّا من خمسه» بشماریم

ثانیاً: اگر بنا باشد که ما به «إلّا من خمسه» عمل کنیم و بگوئیم نمازش درست است، برای خبری سکونی موردی باقی نمی ماند.

بررسی فرع سوم

همان گونه که بیان شد، دو نفر گاهی قصد امامت می کنند و گاهی قصد مامومیت، و گاهی هردو شک می کنند، یعنی هیچکدام شان نمی دانند که قصد امامت کرده اند یا قصد مامومیت.

دیدگاه صاحب مدارک

در اینجا صاحب مدارک می فرماید نماز هردو نفر شان باطل است خواه در اثناء شک کنند یا بعد از نماز.

نظریه ی شهید اول در کتاب ذکری

صاحب کتاب «ذکری» می فرماید نماز هردو صحیح است.

دیدگاه استاد

ولی ما قائل به تفصیل هستیم.

بررسی قول صاحب مدارک

مرحوم صاحب مدارک می فرماید اگر هردو شک کنند و ندانند که چه را نیت کرده اند، نماز شان باطل است خواه در اثناء شک کنند یا در بعد از نماز.

۱: «القول بالبطلان و هو خیره صاحب المدارک معللاً بأنّ الشک إن کان (الشک) فی أثناء الصلاه لم یکنهما المضی علی الإلتزام (نمی توانند به نیت اقتدا پیش ببرند و بگویند هردوی ما ماموم هستیم) و هو ظاهر - چرا ظاهر است؟ چون احتمال دارد که هردو قصد امامت کرده باشند، اگر قصد امامت کرده باشند، چطور می توانند به قصد اتمام پیش ببرند - و لا علی الإنفراد أو الإمامه - قصد انفراد هم نمی توانند بکنند. چرا نمی توانند قصد انفراد کنند؟ چون احتمال دارد که اینها امام باشند، امام نمی تواند قصد انفراد کند، احتمال هم دارد که ماموم باشند، ماموم هم از نظر مرحوم صاحب مدارک نمی تواند در وسط قصد انفراد کند. - و لا علی الإنفراد أو الإمامه لجواز أن یکون کلّ منهما قد نوى الإلتزام بصاحبه - چرا نمی توانند نیت و قصد

امامت کنند؟ کلمه ی «لجواز أن يكون» علت امامت است- لجواز أن يكون کلّ منهما قد نوى الإيتمام بصاحبه فتبطل التّيه من رأس. اگر این آدم از اول قصد اتمام کرده باشد، در وسط نمی تواند قصد امامت کند، یعنی قصد امامت در وسط جایز، چرا؟ چون از اول قصد اتمام کرده و لذا قصد امامت در وسط جایز نیست. قصد انفراد هم نمی تواند بکند، چون ایشان قصد انفراد را در اثناء نماز جایز نمی داند.

ص: ۷۶۳

پس نه قصد ائتمام می توانند و نه قصد امامت، قصد انفراد هم نمی توانند بکنند.

اما اینکه قصد ائتمام نمی توانند بکنند، چون لعل از اول قاصد امامت بوده اند، انفراد را هم نمی تواند قصد کنند، چون ایشان قصد انفراد را در وسط صلات جایز نمی داند، قصد امامت هم نمی توانند بکنند، چون لعل از اول ائتمام را قصد کرده اند، بعد از نماز اگر شک کنند، می گوید این شک در خروج از تکلیف است، بعد از نماز شک می کنند که آیا از تکلیف خارج شدند یا نه؟ حتماً باید اعاده کنند.

پس کلام مرحوم صاحب مدارک بر در اطراف سه محور دور می زند، اگر در اثناء شک کنند، سه راه پیش روی آنان وجود دارد:

الف: قصد ائتمام کنند، ب: قصد انفراد کنند، ج: قصد انفراد کنند، هر سه تای اینها مشکل دارد، چون اگر قصد ائتمام کنند، مشکلی این است که لعل از اول قصد امامت کرده اند، قصد انفراد هم نمی توانند بکنند، چون ایشان قصد انفراد را در وسط صلات جایز نمی داند، اگر قصد امامت بکنند، باز هم مشکل دارد چون لعل از اول قصد ائتمام کرده اند. اما بعد از نماز، این شک در خروج از تکلیف است.

بررسی قول صاحب ذکری

۲: القول بالصحة، مرحوم صاحب ذکری فرموده است که نماز هر دو نفر شان درست است مگر در یک مورد، چرا نماز هر دو درست است؟

می گوید اگر در اثناء باشد، یک بیان داریم، اگر بعد از اثناء باشد، بیان دیگر داریم.

اگر بعد از نماز باشد، قاعده ی صحت جاری می کنیم، اما اگر در اثناء نماز باشد، چنانچه جای حمد و سوره نگذشته باشد، حمد و سوره را می خوانند، فرض کنید شک شان در حال قیام است، من شک می کنم که امام هستم یا ماموم؟ اگر امام باشم، باید حمد و سوره را بخوانم. اگر ماموم باشم، نباید بخوانم، چون شک در امامت دارم، در «ائثناء» حمد و سوره را می خوانم.

ص: ۷۶۴

بله! اگر موقعش گذشت، جای تدارک نیست، فقط قاعده ی صحت جاری است، این هم دلیل ذکر ی بود.

پس مرحوم ذکر ی می فرماید: صحیح است، اگر محل تدارک نگذشته است، تدارک می کند، امام هم باشد، باید بخواند، ماموم هم باشد، قصد انفراد می کند و حمد و سوره را می خواند، چون ایشان قصد انفراد را جایز می داند.

بررسی کلام علامه

قول سوم مال علامه است، ایشان می گوید در اثناء باطل است، اما بعد از نماز صحیح است.

اما مرحوم سید تا حدی با علامه موافق است.

عبارت مرحوم سید

و إن كان الأقوى، الصحة إذا كان الشك بعد الفراغ- اینجا با علامه موافق است- أو قبله مع نيّة الإنفراد بعد الشك- اینجا با شهید در ذکر ی موافق می باشد. اگر در اثناء باشد و نیت انفراد بکند، اگر محل قرائت نگذشته، قرائت را می خواند، اگر هم گذشته باز هم اشکال ندارد.

نظریه ی استاد

ما یک طرح جدیدی ریختیم و آن این است گاهی شک در اثناء است و گاهی بعد از فراغ از نماز است، اگر شک بعد از فراغ از نماز باشد، آن را در جلسه ی آینده توضیح می دهیم.

اما اگر شک در اثناء است، گاهی از اوقات من در نیت خودم شک دارم، اما نیت صاحب و رفیقم را می دانم،

گاهی عکس است، یعنی نیت خودم را می دانم، اما از نیت صاحب و رفیق خود اطلاع ندارم، یعنی در نیت صاحب خود شک دارم.

گاهی در هر دو شک دارم، یعنی نه نیت خودم را می دانم و نه نیت صاحب خود را. صاحبم نیز چنین است، یعنی گاهی نیت مرا می داند، اما نیت خودش را نمی داند، گاهی نیت خود را می داند، ولی نیت مرا نمی داند، گاهی نه نیت خود را می داند و نه نیت مرا.

ص: ۷۶۵

دوتای اول هر کدام شان دو فرض دارد، اولی دو فرض دارد، دومی نیز دو فرض دارد، اما سومی دو فرض ندارد، و لذا ما باید هر پنج فرض را بررسی کنیم.

بررسی صورت اول

صورت و شق اول این بود که در نیت و قصد خودم شک دارم، اما نیت و قصد صاحبم را می دانم، این خودش دو فرض دارد، گاهی می دانم که نیت و قصد صاحبم امامت بوده است، گاهی می دانم که نیت و قصد صاحبم مامومیت بوده، اگر بدانم که نیت و قصد صاحبم امامت بوده بدون اینکه نیت و قصد خودم را بدانم، نماز من صحیح است. چرا؟ چون صاحبم نیت و قصد امامت کرده، من اگر نیت و قصد مامومیت کرده باشم، وظیفه ی مرا او انجام می دهد، و اگر من هم نیت و قصد امامت کرده باشم، باز هم من وظیفه ی خودم را انجام داده ام.

پس اگر بدانم که صاحبم نیت امامت کرده بدون اینکه نیت خودم را بدانم، نماز من درست است، چه قصد امامت کرده باشم و چه قصد مامومیت.

بررسی صورت دوم

من نیت خودم را می دانم، ولی شک در نیت و قصد صاحبم دارم، اینجا یک صورت صحیح است و یک صورت باطل، عیناً مثل اولی است، در اولی چطور یک صورت صحیح شد و یک صورت باطل، اینجا نیز چنین است، من نیت و قصد خود را می دانم که امام بودم، نمازم درست است. چرا؟ چون به وظیفه ی خود عمل کردم، اما اگر بدانم که نیت و قصد من مامومیت بوده، در این صورت نمازم باطل است. چرا؟ چون لعل صاحب و رفیقم هم نیت و قصدش مامومیت بوده، یعنی هر دو ماموم بودیم و هیچکدام حمد و سوره را نخواندیم. پس هم صورت اولی روشن شد و هم صورت دوم، صورت اولی این بود که نیت و قصد صاحبم را می دانم و شک در نیت و قصد خود دارم. نیت و قصد خود را می دانم، اما شک در نیت و قصد صاحبم دارم، من می دانم که صاحبم قصد امامت کرده، نماز من درست است. می دانم که صاحبم نیت و قصد مامومیت کرده، نماز من باطل است. چرا؟ چون لعل من هم قصد مامومیت کرده باشم.

صورت دوم این بود که از نیت و قصد خود آگاهم و می دانم که چه را نیت کرده ام، اگر من قصد امامت کرده ام، نمازم درست است خواه صاحب قصد امامت کرده باشد یا نه. اما اگر من قصد مامومیت کرده باشم، نماز من باطل است. چرا؟ چون لعل صاحب من هم قصد مامومیت کرده باشد و در نیجه هیچکدام حمد و سوره را نخواندیم.

بررسی صورت سوم

صورت سوم این است که هردو نفر ما شاک هستیم، یعنی نه من از نیت و قصد خود آگاهم و نه از نیت و قصد صاحبم، قهراً نماز ما محکوم به بطلان است. چرا؟ چون نمی دانم، اگر قصد امامت کرده باشم، نماز من درست است، اما اگر نیت و قصد مامومیت کرده باشم، نماز من باطل است، صاحبم هم اگر امام باشد، نماز من درست است، اگر ماموم باشد، نماز من باطل است و چون نمی دانیم محکوم به بطلان است، شک ما در بعد الفراغ است نه در اثناء. هذا كان كَلَّه الشك في بعد الفراغ است، نه شك در اثناء.

إن قلت: چرا در همه اصاله الصحه جاری نکنیم، در همان شقوقی که گفتیم باطل است، اصاله الصحه و قاعده ی فراغ جاری کنیم، کدام شقوق را گفتیم باطل است؟ اگر صاحب قصد مامومیت کرده و قصد من مشکوک است. چرا؟ چون او قصد امامت نکرده و لذا حمد و سوره را نخوانده است، اگر من قصد امامت کرده باشم، حمد و سوره را خوانده ام، و اگر قصد مامومیت کرده باشم، حمد و سوره را نخوانده ام. این باطل است.

هكذا در شق دوم، یعنی من می دانم که قصد مامومیت کرده ام، ولی نمی دانم که صاحبم هم قصد امامت کرده یا نه، گفتیم باطل است.

ص: ۷۶۷

آنگاه این پرسش به میان می آید که چرا در اینجا قاعده ی فراغ جاری نکنیم و آن این است که قال الصادق علیه السلام: «کلّ ما مضی من صلاتک و طهورک فامضیه کما هو».

قلت: قاعده ی فراغ در جای جاری است که اگر در اثناء عمل، این آدم را متذکر کنند، وضعش را بفهمد.

و به تعبیر امام صادق علیه السلام «و هو حین يتوضأ أذكر منه حین يشک»، یعنی در حال شک، شک است، ولی در اینجا در حال عمل هم اذکر نیست. چون اگر در اثناء هم از این آدم سوال می کردیم، باز همان حال شک را داشت و می گفت من نمی دانم که قصد امامت کردم یا قصد مامومیت؟ قاعده ی فراغ در جای جاری است که بعد العمل شک باشد، اما حین العمل اگر متوجهش می کردند، اذکر باشد، اما در اینجا حین العمل و بعد العمل یکسان است.

مثال

فرض کنید کسی در حمام رفته تا غسل واجب را انجام بدهد، انگشتر در دستش بود، نمی داند که زیر انگشتر آب رفت یا نرفت؟ موقع پوشیدن لباس شک می کند که آیا موقعی که غسل می کردم، آب زیر انگشترم رفت یا نرفت؟ اینجا قاعده ی فراغ جاری نیست. چرا؟ چون حال شک با حال عمل یکسان است، یعنی اگر در همان موقع هم یک کسی به این آدم می گفت: فلانی! آیا آب زیر انگشتر شما رفت یا نرفت؟ در جواب می گفت: من نمی دانم که رفت یا نرفت.

بنابراین، قاعده فراغ در جای جاری است که اگر کسی طرف را در حین العمل متوجه کند، شک نکند. در این مثال اگر کسی طرف را متوجه کند و بگوید: فلانی! شما انگشتر را که تکان ندادی، آیا آب زیر انگشترت رفت یا نرفت؟ در جواب می گوید: من نمی دانم که رفت یا نرفت. فلذا در این گونه موارد قاعده فراغ جاری نیست و در ما نحن فیه نیز چون حال عمل با حال شک یکسان است، یعنی همانطور که بعد از نماز شک دارد، حین الصلاه هم اگر کسی او را متوجه می کرد، باز شک داشت و نمی دانست که آیا قصد امامت کرده یا قصد مامومیت. هذا إذا كان الشک بعد الفراغ.

ص: ۷۶۸

اما إذا كان الشك في الأثناء، فإن كان الشك في الركعة الأولى و عدم مضي محل القراءة حسب تعبير الشهيد فينوي الإنفراد و يقرأ و يتم لأنه لو كان منفرداً فتيه العدول أمراً زائداً، و لو كان مقتدياً فيعدل إلى الإنفراد.

و أمّا إذا كان في سائر الركعات فالعدول غير نافع لعدم احراز القراءة في الركعة الأولى إلّا على القول بجريان قاعده الفراغ في الأثناء كما عليه المصنّف.

يعني اگر در اثناء شك کرد، چنانچه محل نگذشته باشد، قصد انفراد می کند و نماز را ادامه می دهد. اگر امام بوده، قصد انفرادش زاید است، اما اگر ماموم بوده، قصد انفرادش سر جایش است.

اما اگر محل گذشته است، مثلاً شخص در حال رکوع شك می کند که آیا من امام هستم یا ماموم، صاحب امام است یا ماموم.

در اینجا بستگی دارد که آیا قاعده ی فراغ در اثناء جاری می شود یا نه؟ حضرت امام می فرمود که جاری است، ولی مصنف قائل نیست، چون قاعده فراغ مال بعد العمل است نه مال اثناء العمل.

ولی حضرت امام می فرمود، ما هم قاعده فراغ داریم و هم قاعده تجاوز، قاعده ی «تجاوز» جامع بینهما است، یعنی در اثنای عمل هم جاری می شود مگر اینکه آن اشکال را بکنیم که باید طرف حین العمل اذکر باشد، و حال آنکه در اینجا حین العمل اذکر از حین الشك نیست.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۹ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

المسألة الرابعة عشر

الأقوى و الأحوط عدم نقل نيته من إمام إلى إمام آخر اختياراً و ان كان الآخر أفضل و أرجح الخ.

ص: ۷۶۹

فرع اول

مسئله ی چهاردهم این است که انسان به یک فرد فاضلی اقتدا کند، سپس یک فرد افضلی هم پیدا شد و شروع به خواندن نماز کرد، آیا می شود از فاضل به افضل عدول نمود یا نه؟

مثال

فرض کنید امام اول هاشمی نیست، امام دوم هاشمی است یا امام اول امّی است، اما امام دوم عالم است، آیا انسان می تواند در

وسط نماز، از امام اول به امام دوم بخاطر فضیلتی که دارد عدول کند یا نه؟

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر برای امام جماعت حادثه ای رخ داد، گاهی حادثه قبل است و گاهی حادثه بعد است، گاهی از اوقات سبب متقدم است، یعنی معلوم می شود که این آدم وارد مسجد که شده اصلاً وضو نداشته، مثلاً شروع کرده به خواندن نماز و در اثنای نماز یادش آمد که من فاقد وضو بوده ام.

و گاهی در اثنای نماز حادثه رخ می دهد، مثلاً بدون اختیار محدث می شود یا غش می کند یا خون دماغ می شود یا دل درد می شود به گونه ای که از ادامه نماز عاجز می شود، در اینجا دست یک نفر را می گیرد و جای خودش می نشاند، او امام می شود و لذا مردم بقیه ی نماز را با امام جدید می خوانند.

بنابراین، در اثنای نماز عدول از امامی، به امام دیگر جایز نیست مگر اینکه یکی از این حوادث برای امام پیش بیاید. که در این صورت عدول از امامی به امام دیگر اشکالی ندارد.

فرقش با اولی این است که در اولی از روی اختیار می خواهد از امامی به امام دیگر عدول کند، ولی در دومی از روی اضطرار می خواهد به امام دیگر عدول کند.

چون امام اول به علتی نمی تواند نماز را ادامه دهد، یعنی یا می میرد، یا بدون اختیار محدث می شود یا دل درد می شود یا خون دماغ می شود یا غش می کند، در یک چنین موردی یکی از مامومین جای امام می ایستد و بقیه نماز را به قصد امامت با مردم انجام می دهد.

بررسی ادله ی مسئله

اما اینکه چرا در حال اختیار انسان نمی تواند از امامی به امام دیگر (بخاطر فضیلتی که دارد) عدول کند؟

هر چند در این زمینه روایت نداریم تا برای عدم جواز عدول به روایت تمسک کنیم، ناچاریم سراغ قواعد برویم و از روی قواعد اثبات کنیم که عدول جایز نیست.

از آنجا که نماز جماعت یک نماز توقیفی است.

به عبارت دیگر عبادات از امور توقیفی است، از این رو تا از شرع مقدس دلیلی نیامده، ما نمی توانیم شکل جماعت را عوض کنیم. البته جماعت امر عرفی است، اما جماعت در عبادت امر توقیفی است، یعنی اصل در عبادات توقیفی بودن است و لذا ما حق نداریم که بدون دلیل شرعی از موضوعی به موضوع دیگر منتقل بشویم.

علاوه براین، اطلاقی هم در کتاب جماعت نداریم که انسان به اطلاق آن تمسک کند، یعنی ما در کتاب جماعت یک دلیلی نداریم که دارای اطلاق باشد تا بشود از آن استفاده اطلاق کند.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید می تواند از امام اول به امام دوم عدول کند، چرا؟ استصحاب کند، چطور؟ قبل از آنکه من به امام اول اقتدا کنم، آیا می توانستم به امام دوم اقتدا کنم یا نه؟ بله! یعنی می توانستم اقتدا کنم. الآن که شک دارم که بعد از آنکه به امام اول اقتدا کردم، آیا باز هم می توانم به امام دوم اقتدا کنم یا نه؟ اصل استصحاب می گوید الآن هم می توانی به امام دوم اقتدا کنی. یعنی اصل جواز بقاء اقتدا است.

ص: ۷۷۱

قلت: در اینجا استصحاب جاری نمی شود چون موضوع عوض شده است. جواز الإقتداء موقعی بود که من به فاضل اقتدا نکرده بودم، در اینجا می توانستم به افضل اقتدا کنم، اما حالا که به فاضل اقتدا کردم و سرنوشتم مشخص شده است، دیگر بدون دلیل نمی توانم به دومی اقتدا کنم. «لا تنقض یقین بالشک» در جای جاری است که قضیه ی متیقنه با قضیه ی مشکوکه یکی باشند و در اینجا یکی نیستند، یعنی موضوع در اینجا عوض شده است و لذا کسی حق ندارد که در اثنای نماز از فاضل به افضل عدول کند.

بررسی فرع دوم

فرع دوم این بود که در اثنای نماز برای امام جماعت یکی از حوادث مذکوره (بدون اختیار) رخ بدهد، در اینجا عدول از امامی به امام دیگر منصوص است، یعنی روایات فراوانی داریم، ولی قبل از آنکه روایات را مورد بررسی قرار بدهیم، باید ببینیم که مسئله در میان فقهای ما چگونه است، آیا مفتابه است یا مفتابه نیست؟

از عبارت فقها و بزرگان روشن می شود که آیا مفتابه است یا نه، چون بعداً که روایات را می خوانیم، باید روایات معرض عنه نباشد.

عبارت علامه

قال العلامة: لو أحدث الإمام أو أغمى عليه أو مات أو مرض قدّم هو أو المأمومون من يتّم بهم الصلاة استحباباً لا وجوباً - چرا استحباباً؟ چون ماموم می تواند نمازش را فرادی بخواند، اما اگر بخواهند نماز را با جماعت ادامه بدهند، باید یکی جای امام بیاید - عند علمائنا أجمع و به قال مالک و أبوحنیفه و الثوری و أحمد و اسحاق و أبوثور و الشافعی فی الجدید. کلمه ی «فی الجدید» قید «والشافعی» است، شافعی آرائش در بغداد قدیم است، در مصر آرائش قدیم است و ایشان کتاب «عمر» را در مصر نوشته است. إلی أن قال: و قال الشافعی فی القدیّم لا یجوز «التذکره ۴/۳۲۰، المسأله ۵۹۳.

و قال (علامه) أيضاً في صلاة الجمعة: لو أحدث الإمام في صلاة الجمعة أو غيرها أو خرج بسبب آخر، جاز أن يستخلف غيره ليتم بهم الصلاة عند علمائنا أجمع» التذكرة: ٤/٢٨، المسألة ٣٩١.

عبارت محقق اول

و قال المحقق: و إذامات الإمام أو أغمى عليه في الأثناء أستتيب من يتم الصلاة بهم»

عبارت صاحب جواهر

و قال صاحب الجواهر: في شرحه العبارة «بلا خلاف معتد به».

معلوم می شود که یک مخالف شاذ داریم.

«إنما الكلام» آیا ما می توانیم از مواردی که منصوص است به غیر منصوص تعدی کنیم یا نمی توانیم؟

مثلاً- زمان جنگ و هنگام بمباران است، امام از ترس بمباران یا از ترس اینکه ممکن است کسی در هنگام نماز جماعت او را ترور کند، فرار می کند، آیا کس دیگر می تواند جانشین او بشود یا نه؟

از این رو ما ناچاریم که روایات را بخوانیم، بعد از آنکه روایات را خواندیم، باید بینیم که آیا می توانیم القاء خصوصیت کنیم یا نه؟ عنوانی که شماره گذاری شده علی الظاهر هفت تاست:

الأول: الموت

١: محمد بن علی بن الحسین (صدوق) باسناده عن الحلبي - حلبي در زمان امام صادق علیه السلام است، مرحوم صدوق دوست سال بعد از امام صادق علیه السلام می باشد، چطور ایشان می تواند از حلبي نقل کند؟ از کتابش نقل کرده و نقل از کتاب را می گویند: وجاده، وجاده را می گویند حجت نیست بلکه باید نسبت به آن کتاب سند داشته باشد، ولذا در آخر کتاب «من لا يحضره الفقيه» سندش را به این کتاب نقل کرده و فرمود که من روایاتی که از کتاب حلبي گرفتم، سندم نسبت به این «کتاب» این است، یعنی من این کتاب را پیش این شیخ خوانده ام، او نیز پیش شیخ قبلی خوانده است و هکذا تا برسد به مؤلف کتاب.

ص: ٧٧٣

إن قلت: ممکن است کسی بپرسد که اگر وجاده صحیح نیست، پس چطور ما از کافی، من لا یحضر الفقیه، تهذیب و کافی نقل روایت می کنیم و حال آنکه همه اش وجاده است.

قلت: فرقی روشن است، چون این کتاب ها نسبتش به مؤلف اظهر من الشمس است، یعنی قطعاً کتاب کافی مال کلینی است و اگر نسبت به آن سند هم نقل کنیم از باب تبرک و تیمن است.

اما کتاب های اصول قدیمی که همه اش خطی بوده اند، صدور آنها نسبت به مؤلف قطعی نبوده است، زیرا

چه بسا ممکن است دست برده باشند و لذا ناچارند که نسبت به همه ی این کتاب ها سند داشته باشند. - عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأل عن رجل أمّ قوماً فصلّى بهم ركعة ثمّ مات، قال: قال يقدّمون رجلاً آخر و يعتدون بالركعة (آن ركعت پیشین را حساب می کنند، معلوم می شود که این رجل جزء مامومین نبوده، چون اگر جزء مامومین بود، نمی گفت فیعتد بالركعة و الا اگر جزء مامومین قبلی می بود، مامومین هم همان ركعت را خوانده، به زودی بیان خواهیم کرد که آیا حتماً باید از مامومین جای خودش بگذارد یا غیر مامومین را هم می تواند جای خودش بگذارد.) فیعتد بالركعة و يطرحون المیت خلفهم و یغتسل من مسّه - چرا می گوید: «و یغتسل من مسّه»، و حال آنکه میت به این زودی سرد نمی شود؟ در روایت بعدی خواهد آمد که می گوید: لا یغتسل» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۳، الحدیث ۱.

۲: ما رواه فی الإحتجاج، قال: «مما خرج عن صاحب الزّمان علیه السلام إلى محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری حیث کتب إلیه روی لنا عن العالم علیه السلام أنه سئل عن إمام قوم صلّى بهم بعض صلاتهم، و حدثت علیه حادثه کیف یعمل من خلفه؟ فقال یؤخر و یتقدّم بعضهم و یتّم صلاتهم و یغتسل من مسّه» این حدیث همانند حدیث قبلی می گوید: «و یغتسل من مسّه».

و فی التوقیع «لیس علی من نَحاه إلّا غسل الید» الوسائل: ج ۲، الباب ۲ من أبواب غسل الس، الحدیث ۴.

در توقیع آمده که فقط دست خودش را می شوید، چون بدن میت نجس می شود و این آدم به بدن او دست زده فلذا باید دستش را آب بکشد.

الثانی: الحدیث المبطل للوضوء

اگر در اثنای نماز از امام حدثی سر بزند و قوه ی ماسکه خود را از دست بدهد، نماز خودش باطل می شود، اما نماز مامومین باطل نمی شود، غایه ما فی الباب یک نفر باید جای امام بیاید و نماز را تمام کند.

۱: محمد بن الحسن باسناده عن علی بن جعفر أنه «سئل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الإمام أحدث فأنصرف و لم یقدم أحداً ما حال القوم؟ قال: لا صلاة لهم إلّا بامام فلیقدم بعضهم فلیتم بهم ما بقى منها و قد تمت صلاتهم» الوسائل: ج ۵، الباب ۷۲، الحدیث ۱.

فرض کنید در وسط نماز، امام جماعت محدث شد و از خجالتی سرش را پایین انداخت و از مسجد بیرون رفت، دیگر حواسش نبود که برای مامومین یک فکری بکند، در اینجا مامومین یکی را جلو می اندازد.

۲: محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن نصر - نصر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد - روایت صحیحه است - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يؤمّ القوم فیحدث و یقدم رجلاً قد سبق برکعه کیف یصنع؟ قال: لا یقدم رجلاً قد سبق برکعه، و لکن یأخذ بید غیره فیقدمه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۱ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

ص: ۷۷۵

از این حدیث معلوم می شود که یک نفر به صورت فرادی نماز می خوانده که یک رکعت جلوتر بوده، از حضرت می پرسد که چه کار کند؟ حضرت می فرماید آنکس را که یک رکعت جلوتر بوده، امام قرار ندهید، بلکه دست یکی از مامومین را بگیرید و او را به عنوان امام مقدم کنید.

۳: و باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، بن الحسن بن علي بن فضال، عن الحسن بن علي، عن الحكم بن مسكين، عن معاوية بن شريح قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أحدث الإمام وهو في الصلاه لم ينبغ أن يقدم إلّا من شهد الإقامه»

الوسائل: ج ۵، الباب ۴۱ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۲.

مگر کسی که از اول با اینها بوده، یعنی حق ندارند که افرادی را که مقدم یا مؤخر از اینهاست، مقدم کنند.

۳: محمد بن الحسين باسناده عن معاوية بن ميسره، عن الصادق عليه السلام قال: «لا ينبغى للإمام إذا أحدث أن يقدم إلّا من أدرك الإقامه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۱ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۳.

البته روایات در این زمینه زیاد است و من خواستم از باب نمونه همین مقدار را بیان کنم.

الثالث - السادس: الرعاف والأذى فى البطن القى و الدم

یعنی اگر امام خون دماغ شد یا دچار دل دردی شد یا قی و استفراغ کرد یا خونی از بدنش بیرون آمد که نماز را باطل می کند، این عناوین در روایات هم آمده است.

روى الصدوق مرسلًا قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام ما كان من إمام تقدم فى الصلاه وهو جنب ناسياً أو أحدث حدثاً أو رعى رعافاً أو أذى فى بطنه فليجعل ثوبه على أنفه ثم لينصرف و ليأخذ بيد رجل فليصل مكانه ثم ليتوضأ و ليتيم ما سبقه من الصلاه، و إن كان جنباً فليغتسل فليصل الصلاه كلها»

ص: ۷۷۶

ما روی عن سلمه أبي حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام: « إِنَّ عَلِيًّا كَانَ يَقُولُ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الرَّعَافُ وَلَا الْقِيَاءُ وَلَا الدَّمُ فَمَنْ وَجَدَ أَدَى فليأخذ بيد رجل من القوم من الصف فليقدمه يعني إذا كان إماماً» الوسائل: ج ۴، الباب ۲ من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث ۸.

و باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف، عن ابن سنان (مسكان) عن طلحه بن زيد، عن جعفر - معلوم می شود که این آدم زیدی مذهب است، هر گاه در روایات گفتند: جعفر! معلوم می شود که یا سنی هستند یا زیدی مذهب - عن أبيه عليه السلام قال: «سألته عن رجل أمّ قوماً فأصابه رعاف بعد ما صَلَّى ركعته أو ركعتين، فيقدم رجلاً ممن قد فاته ركعته أو ركعتان، قال: يتم بهم الصلاة ثم يقدم رجلاً فيسلم لهم و يقوم هو فيتم بقيته صلاته» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۵.

این روایات خیلی شذوذ دارد از نظر توضیح المسائل، اولاً امام جماعت این همه فعل کثیر انجام می دهد، بعداً از همانجا که رسیده بوده، نماز را ادامه می دهد.

ثانياً: مامومین اگر بخواهند میت را پشت سر بگذارند، این فعل کثیر است، مامومین اگر بخواهند یکی را جلو بیندازد، این دست کسی را گرفتن است و ممکن است یکی حاضر بشود و دیگری حاضر نشود، با تمام این افعال کثیر جماعت درست است، یعنی بقیه نماز هم درست است و این اختلافات، مایه ی بطلان جماعت نیست، جماعت بقیه درست است و امام هم از سر می گیرد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۰ فروردین ماه ۱۳۸۹/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag

مسئله‌ی ما این است که اگر در اثنای نماز جماعت مشکلی پیش بیاید، وظیفه‌ی امام یا وظیفه‌ی مامومین چیست؟

این مشکل در روایات ما عبارتند از:

۱: موت امام جماعت، یعنی اینکه امام جماعت در اثناء نماز فوت کند.

۲، حدث امام، خواه در وسط نماز محدث بشود یا از اول محدث بوده و در حال حدث نسیاناً وارد نماز شده.

۳: خون دماغ شود. ۴: دل درد بگیرد،

۵: استفراغ و قی کند، ۶: خونی از بدن او جاری شود، مثلاً جرح یا دملی در بدنش بوده و سر باز کرده است، این موارد را در روایات داشتیم، که امام یا مامومین یکی را جلو بیندازند و بقیه نماز را با امام جدید بخوانند.

ما تا کنون تا شش تا را خواندیم و الآن می‌خواهیم بقیه موارد بخوانیم، بقیه موارد اینکه اگر امام جماعت مشکلی برایش پیش آمد، نماز جماعت بهم نخورد،

ما شش مورد را خواندیم، یکی موت امام بود، دوم حدث امام بود، چهار تای دیگر هم کنار هم بودند مانند خون دماغ، دل درد، استفراغ و خون ریزی جای دیگر.

اما دو مورد دیگر را هم می‌خوانیم که منصوص است،

السابع: إقتداء الحاضر بالمسافر

هفتمین مورد این است که امام مسافر است و مامومین حاضر، امام ناچار است که بر سر رکعت دوم نماز را تمام کند، در اینجا مامومین می‌توانند فرادی بخوانند، یا خود امام یک نفر از مامومین را جلو می‌کشد و می‌گوید بقیه را بخوانید، قهراً آن ماموم هم بقیه را به عنوان امام می‌خواند و نماز تمام می‌شود، و تا حال ما با این حکم فرادی در جماعات عمل نکردیم، غالباً آقایان روحانی که مسافر هستند و مردم پشت سر آنان اقتدا می‌کنند، سر رکعت دوم امام سلام می‌دهد و نماز را تمام می‌کند و سایر رکعات را خود مامومین به صورت فرادی می‌خوانند و حال آنکه امام می‌تواند یکی از مامومین را جای خود بگذارد و بقیه‌ی نماز را بخواند و دلیل این مسئله روایت پنجم از باب چهل ابواب صلات جماعت است.

ص: ۷۷۸

۱: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسافر إذا أمّ قوماً حاضرين فاذا أتمّ الركعتين سلّم ثمّ أخذ بيد رجل منهم فقدمه فأمهم»
الوسائل: ج ۵، الباب ۷۲ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

البته تنها این روایت نیست بلکه روایات دیگر هم در باب قواطع الصلاه داریم.

از این معلوم می شود آن همه سختگیری های که ما در باب جماعت می کنیم، آن سخت گیری نیست، حضرت می فرماید دست یک نفر از مامومین را بگیرد و در جای خودش بگذارد، همه ی مامومینی که در صف اول نماز جماعت قرار گرفته اند، عدالت شان که عدالت شیخ مرتضی انصاری نیست، ولذا در روایت داریم که در صف اول جماعت اهل تقوی و فضیلت بنشینند. که اگر احیاناً برای امام جماعت حادثه ای پیش آمد، اقلّاً او بتواند بقیه را ادامه بدهد. معلوم می شود که در این موارد فعلی کثیری ماهی صورت صلاتی است در این مورد مشکلی نیست.

الثامن: إعتلال الإمام

هشتمین مورد اینکه امام گرفتار بیماری بشود، گاهی از اوقات امام را سرد می گیرد یا سکنه می کند یا یک بیماری دیگر دیگر برایش رخ می دهد.

۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن اسماعیل - هر جا محمد بن یعقوب از محمد بن اسماعیل نقل کرد، مراد محمد بن اسماعیل نیشابوری است، به دلیل اینکه استادش هم نیشابوری است - عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، دوتا - معاوية داریم که هر دو قهرمان حدیث هستند، یکی معاویه بن وهب است و دیگری معاویه بن عمار، روایت معاویه بن عمار بیشترش راجع به حج است، اما معاویه بن وهب، روایتش مطلق است، یعنی هم راجع به حج است و هم راجع به غیر حج. - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المسجد و هم في الصلاه و قد سبقه الإمام بركعه أو أكثر فيعتل الإمام - امام مریض می شود - فیاخذ بیده - ضمیر «بیده» به آن رجلی بر می گردد که وارد مسجد شد و دید که امام یک رکعت یا بیشتر را خوانده، این فرد بیگانه را که جزء مامومین نبوده، جای خودش می گذارد، قهراً باید این آقا یک مقدار نماز را با مامومین می خواند، بقیه را هم خودش می خواند - و یكون أدنى القوم إليه فيقدمه - نزدیکتری فرد را جای خودش می نشاند - فقال: يتم صلاه القوم ثم يجلس حتى إذا فرغوا من التشهد - می نشیند، هر وقت نماز مامومین تمام شد - أو ما إليهم بیده عن اليمين و الشمال - با این اشاره به مامومین می فهماند که کار شما تمام شد، آنگاه خودش بقیه نمازش را می خواند - و كان الذي أو ما إليهم بیده التسليم و انقضاء صلاتهم و أتم هو ما كان فاتته أو بقى عليه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۳.

آیا ما به این هشت مورد (که منصوص هستند) جمود کنیم و بگوییم در بقیه ی موارد جایز نیست، مثلاً اگر امام در بین نماز غش کرد. این مطلب در روایات نیامده، یعنی در روایات نداریم که اگر امام در بین نماز غش کرد، چه بکنید. یا امام در بین نماز دچار جنون شد و حالت دیوانگی پیدا کرد. آیا می توانیم این دوتا را هم داخل کنیم یا نه؟

دیدگاه صاحب حدائق

صاحب حدائق -چون اخباری است- می گوید ما نمی توانیم این دوتا را قیاس به آن هشت قسم کنیم، چون منصوص ما همین هشت تاست که بیان شد.

نظریه ی صاحب مدارک و دیگران

ولی مرحوم صاحب مدارک و دیگران می گویند ما نباید همانند اهل سنت مسئله را توسعه بدهیم که به ادنی مناسبت یکی را به دیگری قیاس کنیم و نه این اندازه سخت گیری کنیم، ما اگر این هشت روایت را به دست عرف بدهیم، عرف از مجموع اینها یک جامع گیری می کنند و می گویند بالأخره اگر جریانی رخ بدهد که امام جماعت نتواند نماز را ادامه بدهد مانند جنون و غش کردن و سگته، عرف در این گونه موارد القاء خصوصیت می کنند، ما اهل قیاس نیستیم، اما در عین حال به مدالیل عرفیه معتقدیم، عرف در این گونه موارد القاء خصوصیت می کنند، یعنی هرگز نمی گویند که این هشت تا خصوصیت خاصی دارند.

اگر ما این روایات را مطالعه کنیم، در این روایات روی «أحدث حدثاً» تکیه شده است.

وقتی می گویند: «أحدث حدثاً»، یعنی حادثه ای پیش بیاید، دیگر فرق نمی کند که این حادثه، چه نوع حادثه ای باشد.

به بیان دیگر هر چند «أحدث حدثاً» گاهی بر موت و غیر موت تطبیق شده است، ولی معلوم می شود که در ذهن جناب راوی موضوع مصداق نبوده، بلکه موضوع قضیه ی کلی بوده است. مثلاً در روایت احتجاج آمده بود: «روی لنا عن العالم علیه السلام أنه سئل عن إمام قوم صلّى بهم بعض صلاتهم، و حدثت علیه حادثه - یعنی نمی گوید که این حادثه، چه حادثه ای است، آیا موت است، یا غش و یا چیز دیگری - کیف يعمل من خلفه؟ فقال يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلاتهم و يغتسل من مسّه» البته از کلمه ی «یغتسل» می فهمیم که حادثه موت بوده، ولی این از باب مصداق بوده، اما میزان «حدث حادثه» بوده است، اگر شما این احادیث را مطالعه کنید، می بینید که در آنها کلمه ی حدث خیلی فراوان به کار رفته.

إن قلت: در فرع اول این کلمه باقی مانده و آن اینکه آیا در اثناء محدث باشد یا اگر از اول هم محدث بوده، یعنی از اول که وارد مسجد شد محدث بوده، منتها نمی دانست که محدث است، در بین نماز یادش آمد که من محدث بودم و وضو نداشتم؟

قلت: فرق نمی کند چه وسط نماز محدث بشود یا از اول محدث بوده باشد و ما در این زمینه روایت هم داریم:

۱: و باسناده عن جميل بن درّاج، عن الصادق عليه السلام «فی رجل أمّ قوماً علی غیر وضوء - از اول محدث بوده - فانصرف و قدّم رجلاً - و لم یدر المقدم ما صلّى الإمام قبله، قال یذکره من خلفه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

از این روایت معلوم می شود که در حدث، لا فرق بین المقدم و فی الأثناء.

باید دانست که جمیل بن درّاج از شاگردان جوان امام صادق و از شاگردان کبار موسی بن جعفر و امام رضا علیهم السلام است

یک روایت هم در همین باب داریم که روایت چهارم باشد، بعید نیست که اینها یکی باشد

۲: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن علی بن حدید، عن جمیل، عن زراره قال: «سألت أحدهما علیهما السلام عن إمام أمّ قوماً فذكر أنه لم یکن علی وضوء فانصرف و أخذ بید رجل و أدخله فقدمه و لم یعلم الذی قدّم ما صلّى القوم، فقال: یصلی بهم، فان أخطأ سبّح القوم به و بنی علی صلاه الذی کان قبله» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۴.

معلوم می شود که بین جمیل بن درّاج و بین امام صادق علیه السلام واسطه (که زراره باشد) افتاده. روایت اول با روایت چهارم یک روایت هستند نه دو روایت، منتها در اولی واسطه افتاده، اما در دومی واسطه (که زراره باشد) ذکر شده است. منتها صاحب وسائل آنها را به عنوان دو روایت در دوجا آورده است و دیگران هم به تبع از ایشان آنها را در دو جا آورده اند، و حال آنکه آنها یک روایت است.

الفرع الثانی: هل الاستتابه واجب؟

فرع دوم این است که آیا استتابه واجب است، یعنی حتماً امام یا خود مامومین یکی را به عنوان امام جلو بیندازند یا استتابه مستحب است نه واجب؟

از روایت علی بن جعفر استفاده می شود که استتابه واجب است چون در آنجا آمده بود که «لا یستقیم لهم الصلاه» مگر اینکه امامی را جلو بیندازند، این روایت ظاهر در وجوب است، اما بقیه ی روایات داریم که فرادی هم می توانند بخوانند، یعنی می توانند نماز را به صورت فرادی ادامه بدهند و تمام کنند.

اینها را چگونه جمع کنیم؟ راه جمعش این است که روایت علی بن جعفر را حمل بر استحباب می کنیم.

از کجا می گوئیم که استحباب را می رساند؟

از روایت زراره که می گوید: «سألته عن رجل صَلَّى بقوم ركعتين ، ثم أخبرهم أنه ليس على وضوء. قال: يتم القوم صلاتهم فإنه ليس على الإمام ضمان» یعنی بقیه را باید خودشان بخوانند. و در این روایت نداریم که «یقدّم» یعنی کسی را به عنوان امام جلو بیندازند، این مطلب نیامده است.

پس روایت علی بن جعفر را چه کنیم؟

روایت علی بن جعفر این است:

«سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السلام عن الإمام أحدث فانصرف و لم يقدّم أحداً ما حال القوم؟ قال لا صلاة لهم إلّا بإمام فليقدّم بعضهم و يتم بهم ما بقى منها و قد تمت صلاتهم» این روایت حمل می شود به استحباب، یعنی نماز جماعت شان بخواهد ادامه پیدا کند امام می خواهد، اما اصل نماز شان بستگی به این ندارد که حتماً در ادامه هم امام باشد.

بنابراین، در جایی که اصل جماعت مستحب است، یک تکه اش نمی تواند واجب باشد، ولی چون غالباً مسلمانان نماز شان با جماعت بوده نه فرادی، حتی در این تکه هم علاقمند هستند که با جماعت بخوانند، و الا صحیحه ی زراره می گوید خود شان هم می توانند نماز را به صورت فرادی ادامه بدهند.

الفرع الثالث: الاستنباه وظيفه الإمام أو المأموم؟

فرع سوم این است که استنباه وظيفه ی کیست، آیا امام این کار را بکند یا مامومین؟

در روایت داشتیم که هم امام این کار را می کرد و هم ماموم. طبیعت مسئله ایجاب می کند که این کار را امام بکند، چون او از جمعیت جدا می شود، فلذا وظيفه ی اوست که دست یکی را بگیرد و جلو بیندازد. پس طبیعت قضیه اقتضا می کند که امام این کار را بکند، بله! اگر امام این کار را نکرد، آنوقت مامومین می توانند با ایماء و اشاره یکی را جلو بیندازند. ولذا در روایات داریم که در صف اول جماعت، غیر بالغ نباشند، بلکه انسان های با فضیلت و با تقوی باشند که اگر احیاناً روزی بر امام حادثه ی پیش آمد، آنها بتوانند نماز را با جماعت ادامه بدهند و در روایت داریم که:

و باسناده عن سعد، عن أبي جعفر يعني أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد ابن محمد بن أبي نصر، عن داود بن الحصين، عن أبي عباس الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يؤمّ الحضري المسافر، ولا المسافر الحضري - حاضر پیش نماز مسافر نمی شود و بالعکس، یعنی حمل بر کراهت است - فان ابتلی بشيء من ذلك فأّم قوماً حضريين - و اگر روزی چنین چیزی پیش آمد، یعنی حاضرین ماموم و مسافر امام شد - فاذا أتمّ الركعتين سلّم، ثمّ أخذ بيد بعضهم فقدّمه فأّمهم - معلوم می شود که این کار، وظیفه ی امام است، اما اگر امام مرد و فوت کرد، در این صورت وظیفه ی مامومین است که باید این کار را انجام بدهند - و إذا صلّى المسافر خلف قوم حضور فليتمّ صلاته ركعتين و يسلم، و إن صلّى معهم الظهر فليجعل الأولتين الظهر و الأخيرتين العصر»

روی الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «أته سأل عن رجل أمّ قوماً فصلّى بهم ركعه ثمّ مات؟ قال: يقدمون رجلاً - آخر»
الوسائل: ج ۲، من أبواب غسل المس، الحديث ۴.

اگر حادثه مرگ امام جماعت باشد، وظیفه ی مامومین است، اما اگر غیر مرگ باشد، در این صورت وظیفه ی امام است که کسی را به جای خودش جلو بیندازد تا مردم بقیه ی نماز را با او به پایان برسانند.

بله! اگر امام این کار را نکرد، آنوقت وظیفه ی مامومین است که کسی را جلو بیندازند.

الفرع الرابع: جواز استنابه الأجنبي

آیا آنکس که می خواهد جانشین امام بشود، حتماً باید جزء مامومین باشد یا اجنبی و کسی که خارج از مامومین است، او هم می تواند جانشین امام بشود، مثلاً در همان زمان که برای امام حادثه رخ داد، یک کسی از بیرون وارد مسجد شد، آیا امام می تواند او را جانشین خودش قرار بدهد؟

بله! یعنی امام می تواند او را جای خودش بنشانند و در این زمینه روایت هم داریم که همان روایت معاویه بن عمار باشد:

سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يأتي المسجد و هم في الصلاة و قد سبقه الإمام بركعه أو أكثر فيعتل الإمام - و ما گفتیم که ضمیر «بیده» به آن رجلی بر می گردد که تازه وارد مسجد شد و دید که امام یک رکعت یا بیشتر را خوانده، این فرد بیگانه را که جزء مامومین نبوده، جای خودش می گذارد، قهراً باید این آقا یک مقدار نماز را با مامومین می خواند، بقیه را هم خودش می خواند - و يكون أدنى القوم إليه فيقدمه».

علاوه بر این، روایات دیگر هم داریم که همان روایت جمیل بن درّاج باشد.

عن جميل بن درّاج، عن الصادق عليه السلام «في رجل أمّ قوماً على غير وضوء - از اول محدث بوده - فانصرف و قدّم رجلاً و لم يدر المقدم ما صلّى الإمام قبله، قال يذكره من خلفه» این آدم بیگانه است و با ایماء و اشاره به او می فهمانند که چند رکعت خوانده اند.

اشکال صاحب حدائق

و على كلّ تقدير فالإفتاء بمضمونه مشكل فان معنى ذلك ان الإمام غير الماموم يصلّى بهم ذلك القدر الناقص خاصه و هو حكم غريب لم يوجد له في الأحكام نظير، ففي الحقيقة إن الإمام يصلّى بهم ذلك الأذكار و ان اشتملت على ركوع و سجود و إلّا فإنها ليست بصلاه حقيقه» الحدائق: ۱۱/۲۱۸.

علاوه بر این، روایت معاویه بن میسره را هم داریم که می گوید: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أحدث الإمام و هو في الصلاة لم ينبغ أن يقدم إلّا من شهد الإقامه» شایسته است، یعنی قطعی نیست.

باز در روایت دیگر داریم که: «لا ینبغی للإمام إذا أحدث أن یقدم إلی من أدرك الإقامه» معلوم می شود که مستحب است که از خود مامومین باشد، چون می فرماید: «لا ینبغی»، و اگر واجب بود، می گفت حتماً باید از مامومین باشد. کلمه ی «لا ینبغی» حاکی از این است که بهتر این است که از خود مامومین باشد، چون مامومین می دانند که چند رکعت را خوانده اند، اگر بیگانه را انتخاب کنند، او نمی داند که چند رکعت را خوانده اند فلذا از مجموع اینها استفاده می کنیم که افضل این است که از خود مامومین باشد، اما در عین حال می توانند غیر مامومین را هم برگزینند.

الفرع الخامس: لو عرض له ما یمنعه من إتمامها اختیاراً

یک پیش آمدی برای امام کرد که او نمی تواند تا آخر نماز را با مامومین ادامه بدهد، منتها اختیاراً.

مثلاً- وظیفه ی امام این شد که جالساً نماز بخواند، یعنی در بین نماز گرفتار پای دردی شد و ناچار شد که نماز را نشسته و جالساً بخواند، مامومین باید نماز بخوانند، قاعده این است که قاعد نمی تواند به جالس اقتدا کند، ممکن است جدا کنیم و بگوییم اینجا هم جزء مسوغ هاست، ولی مرحوم سید اینجا را جزء مسوغ ها حساب نکرده است. ولی به عقیده ی ما اینجا هم جزء مسوغ هاست که در بین نماز وظیفه اش جالس شد، اما وظیفه ی دیگران قائم شد. القائم لا یقتدی بالجالس، ممکن است که اینجا هم به سید بگوییم مامومین فرادی می شوند، آیا اینجا ممکن است امام خودش نمازش را بخواند جالساً، یکی را هم امام معین کند، دو امام در کنار هم باشند، یکی امام سابق باشد که جالساً بخواند، یکی هم امام جدید باشد که ایستاده نماز را با مردم می خواند؟ این مسئله بعید است.

Your browser does not support the audio tag

المسألة الخامسة عشر

لا يجوز للمنفرد العدول إلى الإتيان في الأثناء

آیا می شود انسانی که منفرد است و تنهای نماز می خواند، مثلاً دو رکعت از نمازش را خوانده، بعد دید که یک امام آمد و شروع کرد به نماز، بقیه ی نمازش را با جماعت بخواند، در حقیقت نیم اول را فرادی خوانده و نیم دوم را می خواهد با جماعت بخواند؟

مرحوم سید می فرماید این جایز نیست که انسان بخشی از نمازش را منفرد بخواند و بخش دومش با جماعت.

ضمن باید فرق این مسئله را با مسئله ی استخلاف جدا کنند، مسئله ی پیش استخلاف بود، فرق این مسئله با مسئله ی استخلاف روشن است، در استخلاف، اول نیت جماعت کرده و جماعت منعقد بود، در وسط سکت می خورد، اما در اینجا عکس است، یعنی از اول فرادی است، بعداً می خواهد ملحق به جماعت بشود.

بنابر این، این مسئله با آن مسئله از زمین تا آسمان فرق دارد، در مسئله ی پیشین ابتداء این آدم مؤتم بود و اقتدا کرده بود، منتها در اثنا مشکلی پیش می آید برای امام، می شود منفرد، دو مرتبه می شود مقتدی، اما اول مقتدی است، بعداً مقتدی است، در وسط منفرد است.

اینجا در وسط منفرد است، محلق به جماعت می شود، اما قبلش مؤتم بوده، ولی مسئله ی مانحن فیه این گونه نیست، از اول این آدم منفرد بوده، می خواهد در وسط مقتدی بشود، فلذا نباید ما این مسئله را با آن مسئله مخلوط کنیم.

فهننا مسئلتان، مسئله ی فعلی ما این است که اول این آدم منفرد است و بعداً می خواهد مقتدی بشود، و حال آنکه در مسئله ی استخلاف اول مقتدی بود، بعداً منفرد شد، بعداً می خواهد مقتدی بشود، انفراداً مبدل به اقتدا می شود، ولی قبلش اقتدا بوده.

ص: ۷۸۷

بنابراین، نباید ما این مسئله را با آن مسئله یکی بگیریم و بگوییم حالا که مسئله ی اول جایز است، پس باید دومی هم جایز باشد، البته درست است که جامع شان این است که منفرد بر می گردد مقتدی می شود، اما در مسئله ی قبلی، مقتدی بود، منفرد شد، بعداً می خواهد مقتدی بشود. ولی در مانحن فیه اصلاً مقتدی نبوده. بلکه منفرد است و می خواهد مقتدی بشود.

آیه الله بروجردی معتقد بود که حتی در مسئله ی استخلاف، اول مقتدی است، بعداً منفرد نمی شود، یعنی این حالت جماعت، چون وقتش کوتاه است باقی است، می فرمود من قبول ندارم که مقتدی بود، بعد شد منفرد، بعد مقتدی، نه خیر! بین امام اول و بین امام دوم که فاصله کم است، می فرمود اقتدا و اتمام محفوظ است، کأنه یک خیمه ی است که گاهی با یک ستون است

و بعداً آن ستون را بر می داریم، یک ستون دیگر جایش می گذاریم. این جماعت است. اول قائم با امام اول است، بعداً قائم با امام دوم است، این وسط هنوز در حالت جماعت محفوظ است. پس دو بیان شد، یک بیان در این جزوه است، بیان دوم در درس مرحوم آقا (بروجردی) بود.

بنابراین، مسئله ی ما با مسئله ی استخلاف از زمین تا آسمان فرق پیدا کرد. در مسئله ی ما منفرد است و می خواهد مقتدی بشود، ولی در مسئله ی پیش مقتدی بود و شد منفرد. شد مقتدی.

بیان مرحوم آیه الله بروجردی این بود که اصلاً در مسئله ی پیشین اقتدا استمرار دارد، غایه ما فی الباب، آن فاصله چون زمانش کم است، آن را منفرد حساب نمی کنند.

برخی ها می خواهند این مسئله را درست کنند، کدام مسئله را؟ اینکه اول منفرد است و بعداً می خواهد مقتدی بشود، از راه دیگر می خواهد درست کند نه از راه مقایسه با مسئله ی پیشین، چون جواب آن را بیان کردیم و گفتیم نمی شود قیاس با مسئله ی پیشین کرد.

به دو بیان، گفتیم در آنجا دو اقتداست و در وسط منفرد است، یکی هم گفتیم اقتدا باقی است، بعضی ها می خواهند این مسئله را از روی روایت جمیل بن درّاج درست کنند، ببینید که با این حدیث چگونه استدلال می کند که می شود انسان اول منفرد باشد و بعداً بشود مقتدی.

۱: و باسناده عن جمیل بن درّاج، عن الصادق علیه السلام «فی رجل أمّ قوماً علی غیر وضوء - از اول محدث بوده - فانصرف و قدّم رجلاً - و لم یدر المقدم ما صلّى الإمام قبله، قال یدکره من خلفه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

حدیث این است که انسانی بدون وضو - البت نسیاناً - در محراب ایستاده و چند نفر هم به او اقتدا کرده اند، در وسط نماز فهمیده که وضو ندارد، فلذا نماز را رها کرده، یک آدمی را که جزء مامومین نبوده، جای خود نهاد، از حضرت سوال می کند، این آدمی بیگانه را که آورده، او نمی داند که امام چند رکعت خوانده، حضرت امام می فرماید ماموم ها به وسیله ی ایماء و اشاره می فهمانند. این روایت چطور بر مسئله ی ما دلالت دارد که منفرد می تواند بعداً مقتدی بشود؟

می گوید فرق است، یک موقع از اول وضو داشت و در وسط ناقض آمد، در اینجا حق با شماست، چون اول اقتدا بوده، بعداً شد منفرد، بعداً می شود مقتدی، اگر از اول وضو داشته است. اما فرض ما این است که امام از اول فاقد وضو بوده، کانه کسانی که پشت سر امام ایستاده اند جماعت شان یک جماعت صوری بوده، در واقع منفرد بوده اند، بعداً منفرد ها ملحق می شوند به جماعت.

کیفیت استدلال

کیفیت استدلال این است، می گوید: بله! اگر از اول وضو داشت، حق با شماست، اقتداء، انفراد، اقتداء، ولی فرض این است که از اول وضو نداشت و این جماعت صوری به تمام معنا بوده، قهراً منفرد خوانده اند، خیال می کردند که جماعت می خوانند، امام دوم که آمد به او ملحق می شوند، مشکلی که این حدیث دارد این است که این روایت شاذ است، یعنی چه که یک آدمی اجنبی را بیاورد و جای خودش بنشانند که ماموم ها دو رکعت خوانده اند، این آدم هنوز رکعت اولش را می خواهد بخواند، یک مقدار با اینها بخواند و یک مقدار را هم خودش بخواند، همان گونه که صاحب حدائق فرمودند، این روایت شاذ است، هر چند مرحوم سید فتوا داده اند، ولی نمی شود به این روایت و امثال آن اعتماد کرد، ولذا اگر خاطر تان باشد، گفتیم اجنبی را نباید بیاورد، باید حتماً از مامومین بیاورد که هماهنگ باشد، چون اگر اجنبی را بیاورد هماهنگ نیست، فرض کنید اینها یک رکعت را خوانده بودند، این آقا که آمد، ناچار است در رکعت سومش در تشهد، بنشیند تا رکعت چهارم مامومین تمام بشود، بنشیند و بعداً هم با دستش بگوید خدا حافظ. اینها شاذ است و ما با این روایت شاذ نمی توانیم یک چنین مسئله ای را حل کنیم.

و علی کلّ تقدیر فالإفتاء بمضمونه مشکل فان معنی ذلك ان الإمام غیر الماموم یصلی بهم ذلك القدر الناقص خاصه و هو حکم غریب لم یوجد له فی الأحکام نظیر، ففی الحقیقه إن الإمام یصلی بهم ذلك الأذکار و ان اشتملت علی رکوع و سجود و إلّا فأنها لیست بصلاه حقیقه» الحدائق: ۱۱/۲۱۸.

در هر صورت این روایت شاذ است و ما نمی توانیم که با یک روایت شاذ، چنین حکمی را درست کنیم.

پس ما از این استدلال دو جواب دادیم:

اولاً این روایت شاذ است، ثانیاً، تازه اگر هم قبول کنیم، در مورد خودش قبول می کنیم که بله! امامی باشد، وضو نداشته باشد، تخیلاً یک نماز جماعت بخواند، آنجا می گوئیم برو و دو مرتبه ملحق به جماعت باش، اما اینکه از اول مقتدی است، بیایم ملحق به جماعت بشویم، این قیاس است.

المسأله السادسة عشر

يجوز العدول من الإلتزام إلى الإنفراد و لو اختیاراً فی جميع أحوال الصلاه علی الأقوی، الخ.

آیا قصد انفراد جایز است یا نه؟ مثلاً اقتدا کردیم و در بین نماز می خواهیم قصد انفراد کنیم، بقیه را خود مان بخوانیم و از جماعت بیرون برویم، یا می خواهیم دو نماز را با یک نماز بخوانیم، آیا قصد انفراد جایز است یا جایز نیست؟

اولاً- این مسئله از مسائل منصوص نیست بلکه از مسائل تفریعه است، فقه ما بر دو قسم است، «قسم منصوص و قسم تفریعی»، این منصوص نیست، فقه منصوص ما همان نهاییه شیخ است، نهاییه ی مرحوم شیخ تمام اسناد را حذف کرده و متون را آورده است، اما فقه غیر منصوص هم داریم مانند مبسوط، مبسوط شیخ که هشت جلد است، «جمع بین المنصوص و غیر المنصوص» یعنی هم منصوص را آورده و هم غیر منصوص را، و این مسئله اتفاقاً منصوص نیست، یعنی اگر همه ی کتاب های حدیثی را بگردیم حتی یک روایت در باره ی قصد انفراد در اثناء نماز نداریم، و عجیب این است که مرحوم شیخ می فرماید ما روایاتی داریم و حال آنکه ما روایاتی نداریم، بلکه یک اطلاقاتی است، ایشان فکر کرده است که اطلاقات بر این کار دلالت دارد، مانند اطلاقات استخلاف یا غیر آن، علی ای حال این مسئله یک منصوصی نیست که ما برای آن در فقه حدیثی پیدا کنیم.

ثانیاً در مسئله سه قول است:

۱: الجواز مطلقاً، یعنی مطلقاً بگوییم جایز است خواه از اول این آدم قاصد انفراد باشد، خواه قاصد انفراد نباشد،

۲: عدم الجواز مطلقاً، مطلقاً جایز نیست.

۳: قول سوم قول به تفصیل است، یعنی اگر از اول قاصد انفراد باشد، این باطل است، اما اگر از اول قاصد جماعت بود، منتها در وسط نماز، مشکلی برایش پیش آمد، قصد انفراد می کند، می گوید اشکالی ندارد.

مرحوم محقق از قائلین اول است و می گوید مطلقاً جایز است.

الأقوال فی المسأله ثلاثه

۱. الجواز مطلقاً و هو مختار الشيخ فی الخلاف قال: يجوز نقل نية الجماعة إلى حال الانفراد قبل أن يتم المأموم و تنتقل الصلاة من حال الجماعة إلى حال الانفراد، و به قال الشافعی و قال أبوحنيفه: تبطل صلاته.

و قال المحقق فی الشرائع: لا يجوز للمأموم مفارقه الإمام لغير عذر، فإن نوى الانفراد جاز. - برخی ممکن است جمله ی اول را بگیرند و بگویند مرحوم محقق جزء مانعین است و حال آنکه ایشان جزء مجوزین است، این عبارت ایشان که می گوید: « لا يجوز للمأموم مفارقه الإمام لغير عذر» معنایش این است که نباید بدون عذر عقب بماند، مگر اینکه عذر داشته باشد، مثلاً رکعت سوم امام است و رکعت دوم من است ولذا من ناچارم که بنشینم و تشهد را بخوانم و بعداً بلند شوم و به امام ملحق بشوم، این کار به قصد انفراد ندارد، «لا- يجوز للمأموم مفارقه الإمام» نباید عقب بماند، لغير عذر، البته مع العذر، مثل اینکه بخواهد تشهد را بخواند، اشکالی ندارد.

ص: ۷۹۱

مسئله ی ما این است: «فان نوی الإنفراد جاز مطلقاً»

۲: قول دوم عدم الجواز است، مرحوم شیخ در کتاب خلاف می گوید جایز است، در مبسوط می گوید جایز نیست، اما اینکه کتاب خلاف را اول نوشته یا مبسوط را؟ مرحوم آیه الله بروجردی می گفت خلاف را در آخر نوشته است، یعنی اول کتاب نهاییه را نوشته است.

(القول بعدم الجواز، إلا بعذر و هو خیره الشیخ الطوسی فی المبسوط و هو الظاهر من صاحب المدارك).

۳: قول سوم، قول به تفصیل است، یعنی فرق بگذاریم بین اینکه از اول قاصد انفراد باشد، این باطل است، اما اگر «لو بدا له»، اشکالی ندارد. این نظر آیه الله حائری مؤسس حوزه علمیه قم است.

مرحوم آیه الله بروجردی از جای دیگر شروع کرده است، البته جزء نفات است و می فرماید مسئله مبنی بر چیز دیگری است، آیا ما می توانیم قصد انفراد کنیم یا نه؟

ایشان می فرماید این مسئله مبنی بر چیز دیگری است و آن این است که آیا جماعت وصف کل نماز است یا وصف جزء نماز است، آیا کل نماز وصفش جماعت است، یا خیر جماعت همان گونه که وصف کل است، وصف اجزاء و ابعاض نیز است، یعنی رکوع می تواند منفرد باشد و می تواند با جماعت باشد، سجود منفرد باشد و می تواند با جماعت باشد، ایشان می فرماید اگر کسی بخواهد این مسئله ی مشکل را حل بکند، باید از این باب وارد شود که: هل الجماعه وصف للکل أو وصف للجزء؟

اگر وصف کل است، دیگر انفراد جایز نیست، چرا؟ چون لازمه اش این است که جماعت وصف بعض بشود و حال آنکه مبنای ما این است که وصف کل است.

بله! اگر ثابت شد که جماعت وصف کل نیست بلکه وصف جزء است، در این صورت مانعی ندارد که بخشی را با جماعت بخواند و بخشی را هم به صورت انفراد.

فصارت الأقوال ثلاثه و المبانی مختلفه، این مبنای بروجردی را هیچ کس نگفته، فقط ایشان در درسش می فرمود که: هل الجماعه وصف للصلاه كلها، أو وصف للأبغاض و الأجزاء؟ فعلى الأول لا يجوز و على الثانى يجوز.

پس اولاً، مسئله منصوص نیست، یعنی در کتاب های روائی ما نیامده است،

ثانیاً: اقوال را بیان کردم و گفتیم شیخ در خلاف یکنوع فتوا داده و در مبسوط هم نوع دیگر. قائل به جواز است مطلقاً، قائل به عدم جواز است مطلقاً، مرحوم حائری قائل به تفصیل است، مرحوم بروجردی هم مبنای مسئله را برای ما بیان کرده است.

«إذا علمت هذا»، قبل از آنکه وارد ادله بشویم، یک مقدماتی را می چینیم، این همان روشی است که صاحب کفایه آن را طی کرده و ما در درس خود از ایشان پیروی می کنیم، یک مقدماتی را ابتدا بیان می کنیم.

الأول: آیا اینکه می گویند: هل يجوز قصد الإنفراد أو لا يجوز؟ مراد از این جواز چیست؟ در اینجا دو احتمال است.

احتمال اول

مراد از این جواز، جواز تکلیفی است، یعنی حلال و حرام، همان گونه که می گوئیم دروغ حرام است، نیمه حرام است، در اینجا هم مراد از جواز، جواز تکلیفی است، یعنی هل يجوز تکلیفاً أو لا- يجوز، به گونه ای که اگر کسی قصد انفراد بکند، گناهکار بشود، به این می گویند جواز تکلیفی. کار به صحت جماعت و صحت نماز نداریم، بحث ما در جواز و عدم جواز است که آیا این آدم کار خوب می کند یا کار بد؟

ص: ۷۹۳

احتمال دوم این است که مراد از این جواز و عدم جواز تکلیفی نیست بلکه وضعی است، شرط احد الشیئین است، یا شرط صحت جماعت است، یا علاوه بر شرط شرط صحت جماعت، شرط خود نماز هم است، آنکس که می گوید جایز است، می گوید شرط نیست، یعنی نه شرط جماعت است و نه شرط صحت نماز. اگر کسی قصد انفراد کند، هم نمازش درست است و هم جماعتش.

اما آنکس که می گوید شرط وضعی است، اگر کسی قصد انفراد کند، یا جماعت باطل است و نمازش فرادی شده، یا علاوه بر بطلان جماعت، اصل نمازش هم باطل است؟ ظاهر همان قول اول است، یعنی مراد از جواز و عدم جواز، بحث ما بحث تکلیفی نیست تا بگوییم خلاف شرع است یا خلاف شرع نیست، بلکه بحث ما در صحت و عدم صحت است، مرحوم بروجردی که جایز نمی داند، می گوید بقاء بر جماعت إلی آخر الصلاه شرط صحه الجماعه و صحه الصلاه است، قصد انفراد مانع من صحه الجماعه و صحه صلاه الفرد، نماز انسان هم باطل است، ما فکر می کنیم که همین دومی محل بحث باشد و الا اولی خیلی محل بحث نیست.

والظاهر أن هذا هو المراد دون الأول، یعنی الجواز و الحرمة الوضعیان، که اگر قصد انفراد نکنی، نمازت صحیح است، و اگر قصد انفراد کنی، هم جماعتت باطل است و هم نمازت باطل می شود.

بعضی ها حد وسط را گرفته اند و می گویند شرط صحت جماعت است، اما شرط صحت نماز نیست، به این معنا که اگر قصد انفراد کند، جماعتش باطل است اما نماز خودش باطل نیست.

فهبنا اقوال ثلاثة

الف: مراد از جواز و عدم جواز، تکلیف است،

ب: مراد از جواز و عدم جواز، وضعی است و شرط هردو است، یعنی ادامه ی نماز به صورت جماعت، هم شرط صحت جماعت است و هم شرط صحت نماز است.

ج: اگر قصد انفراد کند در وسط یا از اول، جماعتش باطل است، اما نمازش درست است.

بحث دیگر این است که مقتضای اصل عملی چیست؟ یعنی قبل از آنکه قواعد دیگر را بخوانیم، ببینیم که مقتضای قاعده ی اولیه در این مسئله چیست، آیا اصل عملی در اینجا داریم یا نه؟ که اگر نتوانستیم از ادله ی اجتهادیه چیزی استفاده کنیم، یک اصل عملی داشته باشیم، البته نوبت به اصل عملی زمانی می رسد که دلیل در کار نباشد، یعنی ادله ی اجتهادیه نداشته باشیم. تا اینجا باز نگری شد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۴ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع:

آیا می شود انسان وارد جماعت بشود و در اثناء آن، قصد فرادی کند؟ در اینجا سه قول است:

۱: قول اول این است که مطلقاً جایز است.

۲: قول دوم این است که مطلقاً جایز نیست، مگر اینکه عذری در کار باشد.

۳: قول سوم، قول مرحوم آیه الله حائری مؤسس حوزه ی علمیه قم است، ایشان می فرماید اگر از اول نیت و قصدش انفراد است، این جایز نیست، اما اگر در وسط جماعت قصد انفراد کند هر چند عذری نداشته باشد، اشکالی ندارد.

مرحوم آیه الله بروجردی در این مسئله حساس بود و روزها راجع به این مسئله بحث کرد، ایشان می فرمود این مسئله یک مبنای دارد که ما باید آن را به دست بیاوریم و آن این است که آیا جماعت صفت مجموع نماز است یا صفت هر جزء است؟

ص: ۷۹۵

اگر صفت همه ی جماعت باشد، دیگر ما نماز مطلق نداریم که نصفش جماعت باشد و نصفش فرادی. پس

اگر بگوییم وصف همه ی نماز است، در وسط نمی تواند قصد فرادی کند.

اما اگر بگوییم وصف کلّ جزء جزء است، مثلاً رکوع می تواند فرادی باشد و می تواند با جماعت باشد و هکذا رکعت می تواند فرادی باشد و می تواند با جماعت باشد، اگر این را بگوییم، قصد انفراد جایز است و نسبت به فرمایش مرحوم حائری را هم انتقاد می کرد و می فرمود مبنای مسئله این است که: هل هو وصف للمجموع أو وصف لكلّ جزء جزء؟

اگر وصف کلّ جزء جزء شد، دیگر فرق نمی کند که از اول قصد فرادی کند یا در وسط بدا حاصل بشود، مبنای ما نیز همین است و ما روی مبنای ایشان (برجردی) پیش خواهیم رفت و در جلسه ی آینده تحقیق خواهیم کرد که آیا وصف لمجموع الصلاه، پس انفراد معنا ندارد.

أو وصف لكلّ جزء جزء؟

قبل از آنکه ادله ی اجتهادیه را بررسی کنیم، باید ببینیم که مقتضای اصل عملی چیست؟

سوال

ممکن است که سوال کند که نوبت «اصل» بعد از آن است که ما ادله ی اجتهادیه بر مسئله پیدا نکنیم، و لذا اول باید ادله اجتهادیه را بخوانیم و اگر دست ما از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد، آنجا سراغ اصل عملی برویم.

جواب

هر چند این سخن، یک سخن متین و خوبی است، ولی عکسش هم است، یعنی اول اصل عملی را درست کنیم که اگر در آینده ادله ی اجتهادیه پیدا کردیم، دیگر این اصل عملی به درد نمی خورد، و اگر دست ما از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد، حد اقل این اصل را آماده داشته باشیم و به آن عمل کنیم.

ص: ۷۹۶

ولذا محققین نجف غالباً این چنین عمل می کنند، یعنی اول مقتضای اصل عملی را در مسئله بیان می کنند و سپس سراغ ادله اجتهادیه می روند، ولی در قم مرحوم آیه الله بروجردی و غیر ایشان این چنین نبودند، ولی ما نخست سراغ اصل عملی می رویم و بینیم که مقتضای اصل عملی چیست و سپس سراغ ادله ی اجتهادیه خواهیم رفت. اگر در آینده دلیل اجتهادیه پیدا کردیم، دیگر این اصل به درد ما نمی خورد، و اگر ادله ی اجتهادیه پیدا نکردیم، تکیه گاه ما این است و سراغ این اصل می رویم.

مقتضای اصل عملی

باید دانست که این اصل را سه گونه می شود مطرح کرد، یک موقع شک در این داریم که آیا شرط صحت جماعت این است که استمرار داشته باشد، یعنی منشأ شک ما این است که بقاء بر جماعت، شرط صحت جماعت است، یا بگوییم قصد انفراد مانع از صحت جماعت است، منتها گاهی به نحو شرطیت و گاهی به نحو مانعیت، اگر بقاء را گفتیم، حتماً باید کلمه ی شرط را به کار ببریم و بگوییم:

آیا بقاء بر جماعت شرط صحت جماعت است یا بقاء بر جماعت، شرط صحت جماعت نیست؟

اگر کلمه ی مانع را به کار بردید، باید بگویید آیا قصد انفراد مانع از صحت است یا نیست؟ در هردو اصل براءت است، یعنی اصل این است که بقاء بر جماعت، شرط جماعت نیست، جماعت هست، نمی دانیم آیا بقاء بر جماعت هم شرط جماعت هست یا نه؟ اصل عدم شرطیت است.

اگر شک در مانعیت کنیم، آیا قصد انفراد (همانند حدث) مانع از صحت جماعت است یا نه؟ اصل عدم مانعیت است، اگر منبای شک شما این باشد، اصل براءت به داد شما می رسد، شک در شرطیت، بقاء، شک در مانعیت، انفراد، اصل عدم شرطیت است.

اما اگر منشأ شك شما این دو تا نباشد بلکه یک چیز ثالثی باشد و آن مشروعیت نماز ملفق از جماعت و فرادی، اصلاً مشروع است یا مشروع نیست، آیا شرع مقدس یک چنین نمازی را تشریح کرده یا تشریح نکرده است؟

اگر این باشد، کار شما مشکل است، یعنی اصل عدم تشریح است، شك کنیم کافی است، در خیلی موارد است که شك در حجیت، مساوی با عدم حجیت است، شك در صحت، مساوی با علم به عدم صحت است، آیا شرع مقدس چنین نمازی را تشریح کرده یا تشریح نکرده؟

اگر این باشد، اصل در اینجا فساد است، مادامی که انسان به مشروعیت چیزی علم پیدا نکند، نمی تواند آن را به عنوان عبادۀ الله بیاورد، پس ما سه نوع می توانیم شك کنیم:

الف: شك در صحت جماعت، ناشی از این است که آیا بقاء شرط است یا نه؟ با مقراض برائت قیچی می کنیم.

ب: شك در مانعیت، آیا انفراد مانع از صحت جماعت است یا نه؟ اصل عدم مانعیت است، آقایان در علم اصول در باب اقل اکثر خوانده اند که اگر شك در شرطیت شیء کنیم یا شك در مانعیت کنیم، با مقراض برائت قیچی می کنیم - البته در شبهه ی حکمیه نه در شبهه ی موضوعیه - اینجا هم شبهه ی حکمیه است که آیا «بقاء» شرط است یا نه، قصد انفراد مانع است یا نه؟ با مقراض برائت قیچی می کنیم.

اما اگر شك در مشروعیت باشد، در این صورت کمیت ما لنگ است چون شك در مشروعیت یک عبادت، مساوی با بطلان آن عبادت است، از جاهایی که شك مساوی با قطع با عدم مشروعیت است همین جاست، مرحوم شیخ در رسائل می گوید شك در حجیت، مساوی با قطع به عدم حجیت است، در اینجا هم شك در مشروعیت مساوی با قطع به عدم مشروعیت است.

«إذا علمت هذا»، می خواهیم مقداری ادله ی مجوزین را بخوانیم، بعداً مبنای مرحوم بروجردی را بررسی می کنیم که: هل هو وصف للجمیع أو هو وصف لكل جزء جزء؟

أدله المجوزین

ما نخست ادله ی مجوزین را می خوانیم که آیا قصد انفراد جایز است یا نه؟ غالباً ادله که آورده اند از این منشأ غافل هستند، از کدام غافل هستند؟ هل هو وصف لكل أو وصف للجزء، در یک وادی دیگر قدم می زنند، جواهر این ادله را آورده و جواهر خیلی پا فشاری می کند که قصد انفراد را درست کند.

۱: إن الجماعة ليست واجبه ابتداءً فكذا استداه

دلیل اول این است که جماعت ابتداءً واجب نیست، چیزی که ابتداءً واجب نیست، معنا ندارد که استداه واجب باشد.

چیزی که اولش مستحب است، معنا ندارد که بقائش واجب باشد.

يلاحظ عليه

جواب نقضی: گاهی بعضی چیزها در ابتدا مستحب است، اما وقتی وارد شدیم، گردن گیر انسان می شود مانند حج، حج مستحبی در ابتدا مستحب است، اما وقتی احرام بستنی، حتماً باید این عمره را به آخر برسانی، ما دلیل نداریم که اگر چیزی ابتداءً مستحب شد، استداه هم مستحب است، بلکه ممکن است چیزی ابتداءً مستحب باشد، اما استداه بشود واجب.

جواب حلی: جواب حلی عبارت است از: استصحاب، مثلاً می گوئیم «جماعت» در ابتداءً مستحب بود، یعنی قبل از آنکه وارد نماز بشویم مستحب بود، اصل این است که استداه هم مستحب باشد، یعنی قبل از آنکه تکبیره الاحرام را بگوئیم، جماعت بر من مستحب بود، الآن (در وسط نماز) شک می کنم که آیا استحباب از بین رفت یا نرفت؟ استصحاب بقاء استحباب می کنم.

ص: ۷۹۹

این استصحاب نیست، بلکه قیاس است، چطور؟ استصحاب در جایی بود که «لم یدخل فی الصلاه»، شک در جایی است که «دخل فی الصلاه»، موضوع دوتا شد، این قیاس است، موضوع باید یکی باشد.

بله! کان مستحباً، قبل از آنکه وارد بشویم، اما وقتی که وارد شدیم، این استصحاب باقی است، به این نمی گویند استصحاب، «یشترط فی المستحب وحده القضیه المتیقنه مع قضیه المشکوکه» اینجا وحدت نیست، یقین در جایی است که تک و تنهاست و هنوز وارد جماعت نشده، شک هم در جایی است که وارد شده است.

اشکال این بود که اصل جماعت که مستحب است، پس چرا بقائش واجب باشد؟

ما از این دوتا جواب دادیم.

اولاً: در حج مستحبی، هر چند حج مستحب است، اما بقائش واجب است.

ثانیاً: این استصحاب نیست بلکه شبیه به قیاس است، چون در استصحاب وحدت قضیتین شرط است، اما در اینجا متیقن شما قبل از دخول است، مشکوک شما بعد از دخول است، جلب قضیه متیقنه إلى المشکوکه رهن وحدت قضیتین است و حال آنکه در اینجا قضیه دوتاست و ما احتمال می دهیم وقتی که به حضور خدا جماعه وارد شدیم، حق نداریم که از این جماعت بیرون برویم، شک می کنیم. بالأخره من شک دارم، شما شک مرا با استصحاب رفع می کنی، ما می گوئیم اینجا جای استصحاب نیست. چرا؟ چون متیقن قبل الدخول است و مشکوک بعد الدخول.

۲: العدول ترک للفضیله

دلیل دوم می گوید این آقا سعادت ندارد، اگر سعادت داشت، همه ی نماز را با جماعت می خواند، حالا چون سعادت ندارد، فضیلت را ترک می کند و می رود سراغ جایز. این ترک فضیلت است، نه اینکه نمازش باطل باشد.

ص: ۸۰۰

ما در جواب می‌گوییم ممکن است چیزی در ابتداء، ترك فضیلت باشد، ولی بقاء ممکن است مفوت صحت باشد، احتمالش هست ولذا شما باید دلیل بیاورید.

بله! این آدم اگر نماز را به جماعت نخواند، فضیلت را ترك کرده، اما ممکن است در اول ترك فضیلت باشد، ولی در وسط مفوت صحت باشد، البته من دلیل ندارم، ولی احتمالش هست، تا شما این احتمال را جواب ندهید، این احتمال هست، من احتمال می‌دهم که ابتداء ترك فضیلت باشد، ولی در وسط ترك فضیلت نباشد بلکه مفوت صحت باشد.

توضیح مطلب

حدیث داریم که: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، یعنی مکلف مخاطب است که فاتحه الكتاب را بخواند، غایه ما فی الباب شرع مقدس در یک حالت فاتحه الكتاب را از شما برداشته، کی؟ وقتی که اقتدا کنید و این اقتدای شما ادامه پیدا کند، حالا اگر آمدیم رکعت دوم، امام فاتحه الكتاب را خواند و خواست به قنوت برود، شما گفتید: «اللهم صلی علی محمد و آل محمد» و قصد انفراد کردید، این نماز شما فاتحه الكتاب ندارد، چون خود شما فاتحه الكتاب را نخواندید، احتمال می‌دهیم که فاتحه الكتاب امام در صورت مغنی باشد که تا آخر با امام همراه باشید و شما تا آخر با امام همراه نبودید.

پس روایت گفته «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، یعنی همه باید در نماز فاتحه الكتاب را بخوانند، در روایت آمده که در یکجا فاتحه الكتاب را از دوش شما برداشتیم و آن زمانی است که شما به کسی اقتدا کنید، امام ضامن قرائت است، ولی احتمال می‌دهیم که ضمانتش در جایی است که تا آخر با امام همراه باشید، اگر تا آخر همراه نبودید، احتمال می‌دهم که در اینجا نماز من صحیح نباشد. چرا؟ لانه فاقده لفاتحه الكتاب، احتمالش برای ما کافی است، با این احتمال شما نمی‌توانید به این نماز اکتفا کنید و فوراً قصد انفراد کنید و از نماز خارج بشوید.

به بیان دیگر «لا- صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» که دلیل اجتهادی است اطلاق دارد، یعنی هم حالت فردی را می گیرد و هم حال جماعت را، خرج از این اطلاق، یک صورت و آن جایی است که انسان اقتدا کند و تا آخر همراه باشد، اما جایی که تا آخر همراه نیست، شک می کنیم که خرج أم لا؟ تمسک می کنیم به اطلاق «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب». نماز شما فاتحه الكتاب ندارد.

۳: الإستدلال بالإجماع

مرحوم شیخ در کتاب خلاف استدلال به اجماع کرده است، بعداً گفته ما روایاتی هم داریم. البته این نکته را هم باید دانست که اجماعات مرحوم شیخ در کتاب خلاف بی ارزش است، مرحوم آیه الله بروجردی می گفت علت اینکه اجماع را مرحوم شیخ در خلاف به کار می برد، برای بستن ذهن اهل سنت است، یعنی در مقابل اهل سنت می گوید که ما هم اجماع داریم، همان گونه که شما اجماع دارید، ما نیز اجماع داریم. ایشان (آیه الله بروجردی) می گفت برای اینکه هماهنگ با فقه اهل سنت بشود، غالباً گفته اجماع، والا- اجماع واقعی نیست، و بعداً گفته ما روایاتی هم داریم که: «ذکرناها فی الكتابنا الكبير» - (که همان تهذیب باشد - و حال آنکه ما روایات نداریم، مقصود ایشان از روایات، روایات استخلاف است. روایات استخلاف کدام است؟ گفتیم اگر امام در وسط مشکلی پیدا کند، نماز را قطع می کند، یکی را جانشین خود قرار می دهد، نظر ایشان هم به روایات استخلاف است و ما در روایات استخلاف گفتیم که بعید نیست وقتی که برای امام حادثه ای رخ بدهد و تا بیاید نائب معین کند، معلوم نیست که هیئت جماعت بهم خورده باشد، لعل هیئت جماعت باقی باشد، نه اینکه فاصله کم است، یعنی آنچنان نیست که اول بشود جماعت، بعداً بشود فردی، بعداً بشود جماعت. نه این گونه نیست، بلکه جماعت باقی است، غایه ما فی الباب تا این خیمه را برداریم و خیمه ی دیگر بر سر آنان نصب کنیم، یک دقیقه طول می کشد، فلذا مسامحه می گویند جماعت باقی است.

بنابراین، روایات استخلاف نمی تواند شاهد باشد، احتمال هست که هیئت جماعت در استخلاف باقی بماند کما اینکه این احتمال هست، بنابراین، ما نه اجماعی داریم و نه روایاتی، یعنی اصلاً این مسئله منصوص نیست، اگر همه ی کتاب های حدیثی را بگردیم، در باره ی آن حتی یک دانه روایت هم پیدا نمی کنیم، روایات استخلاف بعید نیست که قطع نشده باشد، یعنی هنوز مامومین در حال جماعت هستند تا امامی به اینها ملحق بشود، این فاصله ی کم شرعاً نادیده گرفته بشود، اگر این احتمال را بگیریم، روایات استخلاف از کار می افتد، خیلی ها که بر روایات استخلاف تکیه کرده اند، خیال کرده اند که در وسط فرادی هستند تا اینکه امام جدید بیاید و حال آنکه مامومین در حال اقتدا هستند، چون فاصله کم است فلذا جماعت بهم نخورده است.

۴:الجماعه لیست دخيله فی الصّحه

می گوید جماعت، در ماهیت نماز داخل نیست بلکه از عوارض نماز است کما اینکه فرادی نیز از عوارض نماز می باشد نه اینکه داخل در ماهیت نماز باشد.

به بیان دیگر نماز دوتا عارض دارد: الف: جماعت، ب: فرادی، حال اگر جماعت بهم بخورد، آیا نماز باطل می شود؟

ما جماعت و فرادی را داخل در ماهیت صلات نمی دانیم، بلکه هر دو از عوارض هستند.

یلاحظ علیه

ما نیز قبول داریم که جماعت و فرادی داخل در ماهیت نماز نیستند، صلات غیر از جماعت و فرادی هستند، منتها احتمال می دهیم که استمرار شرط اقامه ی صلات با جماعت باشد، شما اگر بخواهید این فرد را انتخاب کنید، شرطش این است که تا آخر ادامه بدهید، پس صلات دوتا فرد دارد: جماعت و فرادی، فرادی قید و بندی ندارد، ولی احتمال می دهیم بر اینکه اگر نماز صحیح باشد، شرط صحت نماز این است که تا آخر همراه باشید، تا این شرط است شک در مشروعیت است، احتمال می دهیم که مشروعیت این فرد بستگی دارد که تا آخر حالت جماعت را نگهداری، اما اگر تا آخر جماعت را نگه نداری، احتمال می دهیم که این مشروع نباشد.

ص: ۸۰۳

أنها و إن كانت خارجه عن ماهيه الصلاه و لكن يحتمل أن يكون الاستمرار شرطاً لمشروعيه اقامه الصلاه بالجماعه ، إلى غير ذلك من الأدله التي لجأ إليها القائلون بجواز العدول، و لقد أصر على الجواز صاحب الجواهر ، و الأولى عطف عنان الكلام على الروايات ، و استنباط موقف الجماعه من الصلاه و أنها هل هي وصف للجميع أو وصف لكل بعض منها وركعه ، و لو ثبت الأمر الثاني جاز العدول، اما مطلقاً سواء كانت هناك عذر أو لا كان ناوياً له في بدء العمل أو بداله العدول كل ذلك إذا كانت الروايات مساعده للإطلاق ، و الا يختص بمورد خاص إذا لم يكن الإطلاق مساعداً.

تا اینجا ادله ای را که صاحب جواهر آورده بود بیان کردیم - ایشان خیلی هم اصرار دارد که درست کند- در جلسه ی آینده مبنای مرحوم آیه الله بروجردی را بیان خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۵ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag

أدله ی روائی مجوزین

در جلسه ی قبل دلایل کسانی را که می گفتند قصد انفراد جایز است را بررسی کردیم، فقط دلایل روائی آنان باقی مانده که در این جلسه می خوانیم. آنان با روائاتی استدلال کرده اند که جماعت صفت کل نماز نیست، بلکه صفت ابعاض نماز است، یعنی هر جزء از نماز می تواند فرادی باشد و هر جزء هم می تواند با جماعت باشد، از این رو دلایل روائی آنان قوی تر از دلایل دیگر شان است. فلذا این روائیات را می خوانیم که آیا می توانند مقصود آنان را ثابت می کند یا نه؟ اگر ثابت نکرد، باید انسان در نماز خود قصد انفراد نکند. مگر اینکه خودشان از روائیات جواز را استفاده کنند.

ص: ۸۰۴

روایت اولی که به آن استدلال کرده اند، روائیتی است که هم اهل سنت به آن استدلال کرده اند و هم شیعه. و آن روایت معاذ بن جبل است، ایشان نماز عشا را با پیغمبر می خواند و بعداً در میان قبیله ی خود می رفت، امامت می کرد و نماز عشا را می خواند، اگر این روایت صحیح باشد، معلوم می شود که انسان می تواند یک نماز را دوبار با جماعت بخواند.

وقتی در میان قبیله اش نماز بخواند، بجای اینکه سوره ی توحید (قل هو الله أحد...) یا سوره های کوچک دیگر را بخواند، سوره ی بقره را می خواند، یک نفر کارگر که کارش نواضح بود- نواضح جمع ناضحه است، کارش آب کشی بوده، یعنی برای آب دادن مزارع و باغات به وسیله ی شتر یا گاو از چاه آب می کشید، کارش آب کشی بوده است - حال یک چنین آدمی، آمده به او اقتدا کرده و دیده که شروع به خواند سوره بقره کرده، یک مقدار که گوش کرده، دیده که این نماز خیلی طول می کشد و اگر تا آخر نماز صبر کند، اقلأ یکساعت طول می کشد، چون سوره ی بقره بسیار طولانی است و در حدود دو جزء و نیم است، نماز را رها کرده و خودش نماز را به صورت فرادی خوانده است، از این رو او را مورد اتهام قرار دادند که

منافق است به جهت اینکه نماز را قطع کرده و از جماعت مسلمین جدا شده است، فلذا این شخص خدمت پیغمبر آمد و عرض حال نمود و گفت: یا رسول الله! من کارگر هستم و کارم هم نواضح است و اگر بخواهم چنین نمازی را بخوانم، به کارم نمی‌رسم، پیغمبر معاذ بن جبل را خواست، و فرمود تو آدمی فتنه‌گری هستی، این چه نمازی هست که در آن سوره بقره را می‌خوانی، چرا سوره ی کوچک رای نمی‌خوانی.

ص: ۸۰۵

استدلال قائلین به جواز این است که این آدم در وسط، جماعت را قطع کرد، بقیه را خودش خواند، پس معلوم می شود که قصد انفراد در وسط جایز است.

متن روایات

۱. ما رواه جابر قال: «كان معاذ يصلّي مع النبي ثم يرجع فيؤمنا، قال مره: ثم يرجع فيصلّي بقومه، فأخر النبي ليله الصلاة، و قال مره: العشاء فصلّي معاذ مع النبي ثم جاء يؤمّ قومه فقرأ البقره، فاعتزل رجل من القوم فصلّي - خودش را کنار کشید و نماز را فرادی خواند، قائلین به جواز می گویند، یعنی در وسط نماز قصد فرادی کرد و نماز را تمام کرد، نه اینکه نماز را قطع کرد و از سر گرفت، ولی ما می گوئیم کلمه ی «فصلّي» اگر ظهور در دومی نداشته باشد که نماز را قطع کرد و از سر گرفت، در اولی ظهور ندارد که قصد فرادی کرد - فقيل: نافقت يا فلان! - به این بنده ی خدا تهمت نفاق زدند و گفتند تو با این کارت منافق شدی - فقال: ما نافقت، فأتى رسول الله فقال: إنّ معاذ يصلّي معك ثم يرجع فيؤمنا يا رسول الله، و أنّما نحن أصحاب نواضح و نعمل بأيدينا، و إنّّه جاء يؤمنا فقرأ بسوره البقره فقال: يا معاذ! أفتان أنت، أفتان أنت؟ اقرأ بكذا، اقرأ بكذا، إقرأ بكذا قال أبو الزبير: سبح اسم ربك الأعلى، و الليل إذا يغشى - یعنی این قبیل سوره ها را بخوان - فذكرنا، لعمر و ، فقال: اراه قد ذكره؟ سنن بيهقي: ۲۳۹۲-۳۹۳

شاهد بر سر کلمه ی «فصلّي» است، قائلین به جواز می گویند معنای «فصلّي» این است که در وسط نماز قصد انفراد کرد و حال آنکه دلیل بر این مطلب نداریم و ممکن است که معنای «فصلّي» این باشد که نماز را از سر گرفت. شاید اصلاً نمی دانسته که قصد انفراد جایز است، از این رو ممکن است نماز را از سر گرفته باشد.

ص: ۸۰۶

پس این روایت دلالت ندارد بر اینکه در وسط قصد انفراد جایز است.

۲: رواه الصدوق فی الفقیه بنحو التالی قال: «وكان معاذ يؤمّ فی مسجد علی عهد رسول الله و يطیل القراءه و أنّه مرّ به رجل ففتح سورة طویلہ فقرأ الرجل لنفسه و صلّی، - کلمه ی «قرأ» به معنای قصد انفراد نیست، بلکه معنایش این است که نماز را از سر گرفت - ثم ركب راحلته فبلغ ذلك رسول الله فبعث إلى معاذ فقال: «يا معاذ! إياك أن تكون فتاناً، عليك ب«الشمس و صحاها» و ذواتها» الوسائل: ج ۵، الباب ۶۹ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۴.

و الحدیث يدل علی ان الرجل قصد الانفراد و أتم صلاته.

در حال اولی ظاهرش این است که جدا شد و فرادی خواند، دومی هم ذو احتمالین است هر چند این طرف سنگینی می کند که قصد انفراد کرد و چون برای ما روشن نیست، فلذا با این حدیث نمی شود استناد کرد.

علامه براین، سند این حدیث ضعیف است و ما سند صحیح راجع به آن نداریم، بیهقی این را در سنن نقل کرده، مرحوم صدوق هم این حدیث را از اهل سنت گرفته نه از شیعه.

۳: ما ورد من جواز التسليم فی التشهد قبل الإمام نظیر ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «فی الرجل یكون خلف الإمام ، فیطیل الإمام ، التشهد ، فقال: یسلّم من خلفه و یمضی لحاجته إن أحبّ» (الوسائل: ۵، الباب ۶۴ من أبواب صلاه الجماعه ، الحدیث ۳.

از حضرت سوال می کنند که آیا می شود ما پیش از امام تشهد بگوئیم و سلام بدهیم و سراغ کار مان برویم؟ حضرت می فرماید لحاجه اشکالی ندارد. یا در روایت بعدی می گوید ضرورت دارم، یعنی ادرار مرا گرفته، حضرت می فرماید اشکال ندارد، این دو روایت دلیل بر جواز قصد انفراد است، غایه ما فی الباب در تشهد. اما دلالتش مطلق نیست چون اولی کلمه ی «لحاجه دارد، دومی هم کلمه ی «لضروره» را دارد

ص: ۸۰۷

و نظيره ما رواه أبو المعز «في الرجل يصلي خلف إمام فسلم قبل الإمام، قال ليس بذلك بأس»

الوسائل ٥، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

٤. ما يدل على جواز التشهد قبل تشهد الإمام. روى على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: «سألته عن الرجل يكون خلف الإمام فيطول الإمام بالتشهد فيأخذ الرجل البول أو يتخوف على شيء يفوت، أو يكون له وجع، كيف يصنع؟ قال: يتشهد هو و ينصرف و يدع الإمام». الوسائل ٥، الباب ٦٤، من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

این روایت بالفرض اگر دلالت کند، قدر متیقن از این روایات جای است که یک حاجت و ضرورتی باشد و مشکلی پیش بیاید، هرچند روایت دوم مطلق است، اما به قرینه ی اولی و سومی می شود قدر متقین گیری کرد و لا اقل اطلاق ندارد، تمام مشکلات در کتاب جماعت این است که یک اطلاقی نداریم که به آن اطلاق تمسک کنیم.

و این روایات قدر مسلمش در جایی است که یک عذر، یا حاجت و مشکلی پیش بیاید.

٤: العدول فيما إذا لا يمكن الإستمرار كما في الصلوات الآتية

سه نماز داریم که ماموم از امام جدا می شود، معلوم می شود که جماعت صفت کل نیست بلکه صفت بعض است، کجا؟ جایی که ماموم چهار رکعتی می خواند و امام سه رکعتی، فرض کنید که ماموم چهار رکعت نماز قضا به گردن دارد و امام هم سه رکعتی است، سه رکعت را با امام همراه است، هنگامی که امام سلام نماز را گفت، این آدم از امام جدا می شود و قصد فرادی می کند، چهار را اقتدا بر سه کرد، یا چهار را اقتدا بر دو می کند، امام نماز صبح می خواند، من قضای عشا می خوانم، سر دو رکعت امام، من جدا می شوم، او سلام می دهد، عکسش هم ممکن است، یعنی ممکن است که سه رکعتی را بر چهار رکعتی امام اقتدا کنم، یا دو رکعتی خودم را بر دو رکعتی او اقتدا کنم، بالأخره از امام جدا می شوم.

ص: ٨٠٨

فرض کنید که ماموم یک رکعت عقب است، هر دو می خواهیم ظهر را بخوانیم، امام در رکعت دوم بود که به او اقتدا کردم، چهار رکعتی امام که تمام شد، من یک رکعت باقی مانده ی خود را جداگانه و فرادی می خوانم. یا حاضر به مسافر اقتدا می کند، مسافر سر دو رکعتی سلام می دهد، حاضر که ماموم است باید بلند شود و دو رکعت باقی مانده را بخواند و بالعکس.

الف: الإقتداء الحاضر بالمسافر أو بالعكس

ب: الإقتداء فى الرباعیه بالثلاثیه الإمام.

ج: المأموم المسبوق كما إذا لحق بالإمام و هو فى الركعه الثانيه من صلاه الظهر حيث أنّ الإمام يجرى من الصلاه و المأموم يستمرّ بصلاته فرادى

«و لا يخفى» که این استدلال ضعیف است، چون بحث ما در انفراد و عدم انفراد در جایی است که استمرار ممکن باشد، در این موارد اصلاً استمرار ممکن نیست، یعنی نمی تواند استمرار کند، امام نمازش تمام شده، نماز من تمام نشده، بحث در جایی است که استمرار ممکن است، ولی من قطع استمرار می کنم، در این موارد سه گانه اصلاً استمرار ممکن نیست.

د: الإستدلال بالصلاه ذات الرقاع

–رقاع، جمع رقعہ است، رقعہ به معنای وصله است، کأنه این نماز وصله می شود چون یک تکه اش با طایفه ی اولی است، تکه ی دیگر با طایفه ی دوم-

در سوره ی مبارکه نساء صلوات خوف وارد شده است، صلوات خوف مال زمان جنگ و نبرد است، آنهم جنگ های آن زمان که شمشیر و تیر بوده است، حتی در همان زمان هم مسلمانان نماز شان را فرادی نمی خواندند، بلکه با جماعه می خواندند، طریقه ی نماز خوف چنانچه از سنت استفاده می شود این است که نمازهای چهار رکعتی تبدیل به دو رکعت می شود، گروه اول، یک رکعت را با امام می خوانند و امام پس از اتمام یک رکعت توقف می کند، و آن گروه یک رکعت دیگر را به تنهایی انجام می دهند، و به جبهه جنگ باز می گردند، سپس گروه دوم جای آنها را می گیرند و یک رکعت نماز خود را با امام و رکعت دوم را به طور فرادی انجام می دهند (درباره ی کیفیت نماز خوف نظرهای دیگری نیز هست اما آنچه در بالا گفتیم مشهور ترین نظر است) تفسیر نمونه: ج ۴، ص ۱۰۳.

قرآن می فرماید یا رسول الله! اصحابت دو تا طایف بشوند، تو امام باش، نصف جمعیت دویست نفره پشت سر شما باشد و شمشیر شان هم همراه شان باشد، صد نفر دیگر هم مراقب حمله ی دشمن باشد، این صد نفر اول یک رکعت با شما بخواند، رکعت دوم که شما بلند شدید، شما باستید، تا اینها رکعت دوم شان را بخوانند و بروند و آن صد نفر بعدی جای اینها بیایند، اینها بروند جای آنها، قهراً دومی ها نیز با رسول خدا نماز می خوانند، رکعت دوم رسول خدا، رکعت اول اینها است، هنگامی که پیغمبر برای تشهد می نشیند، باید تشهد را طول بدهد، تا اینها رکعت دوم شان را بخوانند و با سلام پیغمبر اکرم از نماز بیرون بیایند.

از اینجا می فهمیم که جماعت وصف کل نیست بلکه وصف بعض است. چرا؟ به جهت اینکه طایفه ی اولی یک رکعت را خودشان خواندند، یعنی رکعت اول را با رسول خدا خواندند، رکعت دوم را جدا گانه و فرادی خواندند، چون در رکعت دوم پیغمبر اکرم قائم است، آنان نماز شان را می خوانند و سلام می کنند، می روند جای صد نفر دیگر، صد نفر دیگر هم جای اینها می آیند، قهراً پیغمبر رکعت دومش است، اینها رکعت اول شان، پیغمبر تشهد را طول می دهد تا اینها برسند و سلام نماز را با پیغمبر یکجا بدهند و از نماز خارج شوند، روایت داریم که فللطاقفه الأولى، التکبیر و للطاقفه الثانیه، التسلیم، یعنی طایفه ی اول از تکبیر پیغمبر اکرم بهره می برند، طایفه ی دوم از سلام حضرت نفع می برند.

شاهد در طایفه ی اولی است، چون طایفه ی اولی رکعت اول را با رسول خدا خواندند، رکعت دوم را خودشان.

«فاذا قضيتم الصلوه فاذكروا الله قياماً و قعوداً و على جنوبيكم فاذا اطأذنتم فاقيموا الصلوه ان الصلوه كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً» و هنگامی که نماز را به پایان رسانیدید، خدا را یاد کنید در حال ایستادن و نشستن و به هنگامی که به پهلو خوابیده اید، و هر گاه آرامش یافتید (و حال که خوف زایل گشت، نماز را به صورت معمول انجام دهید، زیرا نماز وظیفه ثابت و معینی برای مؤمنان است.

«و إذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوه فلتقم طائفه منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم و لتأت طائفه أخرى لم يصلوا فليصلوا معك و ليأخذوا حذرهم -حذر، به معنای احتیاط - و أسلحتهم و الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم و أمتعتكم فيمیلون عليكم ميله واحده و لا- جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم و خذوا حذرکم إن الله أعدّ للكافرين عذاباً مهيناً» النساء/۱۰۲.

بالفرض اگر شرح آیه این باشد، باز این زمان جنگ و زمان اضطرار را می گوید، ما نیز قبول داریم که طایفه ی اول در زمان اضطرار و جنگ ذات رقاع هستند، یعنی یک تکه را با پیغمبر می خوانند، تکه ی دیگر را هم با پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله. و حال آنکه بحث ما در جایی است که اضطراری در کار نباشد.

عبارت مجمع البیان

و الآیه كما ترى غير متعرضه لكيفية صلاه الطائفتين مع النبي و المتيقن أنهما يصليان مع النبي، و اما كيفية الصلاه فالظاهر أنها بالنحو التالي: إن الطائفه الأولى إذا رفعت رؤوسهم من السجود و فرغت من الركعه يصلون ركعه أخرى بأنفسهم و يتشهدون و يسلمون، و الإمام قائم في الثانية، ثم ينصرفون إلى مواقف أصحابهم.

ص: ۸۱۱

و يجيئ الآخرون فيستفتحون الصلاة و يصلی بهم الإمام الركعه الثانيه، حسب و يطيل تشهده حتى يقوموا فيصلوا بقيه صلاتهم، ثم يسلم بهم الإمام فيكون للطائفه الأولى تكبيره الإحرام، للثانيه التسليم، و هذا مذهب أصحابنا و مذهب الشافعي. (مجمع البيان: ٢/٢، ١)

عبارت مرحوم شيخ صدوق

اما مرحوم صدوق يك جور ديگر هم نقل کرده است كه و أما الروايات فقسم منها ظاهر في ما ذكرنا.

روى الصدوق باسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «صلى النبي بأصحاب في غزوه ذات الرقاع ففرق أصحابه فرقتين، فأقام فرقه بازاء العدو و فرقه خلفه فكبر و كبروا فقرأ فانصتوا، و ركع و ركعوا، فسجد و سجدوا، ثم استتم رسول الله قائماً فصوا لا نفسهم ركعه، ثم سلم بعضهم على بعض ثم خرجوا إلى أصحابهم فأقاموا بازاء العدو و جاء أصحابهم فقاموا خلف رسول الله فكبر و كبروا و قرأ فانصتوا فركع و ركعوا فسجد و سجدوا، ثم جلس رسول الله فتشهد ثم سلم عليهم ثم قاموا ثم قضاوا لأنفسهم ركعه ثم سلم بعضهم على بعض و قد قال الله لنبيه « و إذا كنت منهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفه منهم معك...» فهذه صلاة الخوف التي أمر الله بها نبيه و قال: من صلى المغرب في خوف بالقوم صلى بالطائفه الأولى ركعه و بالطائفه الثانيه ركعتين»

وسائل الشيعة، ج ٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١. و لاحظ أيضاً الحديث الثاني و الثامن من الباب نفسه فان مضمون الجميع واحد.)

در هر صورت حدیث حالت اضطرار می گوید و حال آنکه بحث ما در حالت اضطرار نیست.

ص: ٨١٢

و أقصى ما يمكن أن يقال أنه يجوز العدول مطلقاً من ثبته الجماعة إلى الإنفراد فيما إذا كان هناك ضرورة أو اضطرار أو حاجة مهمّة من غير فرق بين أن يكون ناوياً للعدول من بدء العمل أو في أثناءه، وبذلك يعلم أنّ التفصيل بين بدء العمل و البداء في أثناء العمل ليس له دليل يركن إليه.

دیدگاه آیه الله حائری

مرحوم حاج شیخ می فرماید اگر از اول قصد انفراد کند، جماعتش باطل است، اما اگر در اثناء بداء حاصل بشود، جماعتش درست است. ایشان کتابی دارد بنام: «الصلاح» که دو بار چاپ شده است، یکبار در زمان خود ایشان (چاپ سنگی) در این اواخر هم حروف چینی کردند و چاپ کرده اند، مرحوم آیه الله بروجردی در درسش (که من نیز حضور داشتم) فرمود که من در میان معاصرین کسی را ندیده ام که مثل ایشان در عبارت کم، مطالب زیادی را بیان کند، من این را از خودش در جلسه ی درس شنیدم و من کتاب صلوات را خدمت ایشان (آیه الله بروجردی) خواندم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۶ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

دیدگاه آیه الله حائری

بحث در باره ی تفسیری است که مرحوم آیه الله حائری راجع به قصد انفراد کرده اند، حاصل فرمایش ایشان این است که اگر از اول نیت کند که من در اثناء می خواهم از امام جدا بشوم، جماعتش صحیح نیست و نمازش در صورتی صحیح است که به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشد.

اما اگر از اول قاصد جماعت بوده، منتها در اثناء نماز به فکرش رسید که قصد فرادی کند و سراغ کارش برود، می فرماید این مشموع ادله ی جماعت است و نمازش هم درست است، دلیل ایشان بر این تفسیر چیست؟

ص: ۸۱۳

دلیل ایشان بر این مطلب این است که ادله ی جماعت، اولی را نمی گیرد ولی دومی را می گیرد، یعنی اطلاقات جماعت اولی را شامل نیست، اما دومی را شامل است.

می فرماید ادله ی جماعت، آنکس را که از اول قاصد باشد، شاملش نیست، اما آنکس که در وسط نماز قاصد است، شاملش است. چرا؟

می گوید آدمی که از اول قصد کرده که تا آخر با امام باشد، قطعاً ادله ی جماعت شامل حال او شد، از آینده که کسی خبر ندارد که چه اتفاقی برایش رخ می دهد.

مثلاً- من نظرم این است که تا آخر با امام باشم، قطعاً ادله ما را گرفت. کدام ادله؟ «إِنَّمَا جَعَلَتِ الْإِمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، يَا الْجَمَاعَةُ فِي الصَّلَاةِ سُنَّةٌ» فلذا اگر در وسط قطع کرد، سبب نمی شود که از تحت اطلاقات بیرون برود، اطلاقات ادله ی جماعت شامل حال این آدم شد، در وسط اگر قصد انفراد کند، در گذشته اثر نمی گذارد که این شاملش نبوده، اما آدمی که از اول می خواهد همراه نباشد و قصدش از همان اول این است که جماعت را رها کند، شک داریم که آیا ادله ی جماعت شاملش است یا نیست؟ شک کافی است که بگوییم جماعتش باطل است، نمازش هم در صورتی درست است که به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشد، مثلاً قرائت را خوانده باشد و رکنی را هم زیاد نکرده باشد.

يلاحظ عليه

ما در جواب ایشان می گوییم که ما یک چنین اطلاقاتی نداریم که یکی را شامل باشد و یکی را شامل نباشد.

اولاً: فرمایش شما با صلات ذات الرقاع مخالف است، چون مجاهدین در صلات ذات الرقاع از همان اول قصد شان این است که در اثناء از جماعت جدا بشوند، یعنی به اتفاق مسلمین و فقها گروه اول قاصد هستند که در اثنای نماز جدا بشوند.

ص: ۸۱۴

ثانیاً: ما در باب صلوات جماعت اطلاقاتی نداریم تا در مقام شک به آنها تمسک کنیم، فقط دوتا روایت داریم که یکی می گوید: «الجماعه فی الصلوات سنّه و لیس بفریضه»، این در مقام این مطلب است که جماعت مستحب است نه واجب. روایت دیگر را اهل سنت نقل کرده اند که: «إنّما جعلت الإمام لیؤتمّ به فلا تختلفوا علیه» سنن البیهقی: ۳/۷۹.

این روایت هم در مقام بیان این است که از امام جلوتر نیفتید و تابع او باشید.

پس مرحوم حائری باید بگوید یا مطلقاً جایز است یا مطلقاً جایز نیست. اگر شامل است، هر دو را شامل است و اگر شامل نیست، هر دو را شامل نیست نه اینکه یکی را شامل است و دیگری را شامل نیست.

نظریه ی آیه الله خوئی

باید دانست که فتوای آیه الله خوئی نیز همین است، ایشان می گوید اگر از اول قصد انفراد کند باطل است، اما اگر در وسط قصد انفراد کند، مانع ندارد.

دیدگاه استاد

ما در جواب ایشان می گوئیم این تفصیل دلیل ندارد، یعنی این تفصیل با صلوات ذات الرقاع منسجم نیست. چون مجاهدین در صلوات ذات الرقاع از همان اول قصد شان این است که در وسط قصد انفراد کنند، یعنی در یک تکه ی صلوات همراه امام باشند و در تکه ی دیگر نباشند.

ثانیاً فرق میان دوتا نیست و اطلاقی نداریم تا بگوئیم یکی را شامل است و دیگری را شامل نیست.

پس باید بگوئیم که «لا یجوز مطلقاً» چه از اول قاصد باشد و چه در اثناء. مگر یک ضرورت و مشکلی پیش بیاید.

ص: ۸۱۵

بنابراین، قصد انفراد جایز نیست و ما نماز مطلق با انفراد و جماعت نداریم، مواردی را هم که شمردید، از باب ضرورت و حاجت بوده. اما بدون جهت انسان نمی تواند از اول یا در وسط قصد فرادی کند. چون خلاف احتیاط است اگر نگوییم اقوی بطلان جماعت است، حتماً خلاف احتیاط است. پس از روایات استفاده می شود که مطلقاً باطل است مگر اینکه ضرورتی پیش بیاید که آن هم اول و آخرش فرق نمی کند. پس طبق نظر ما جماعت وصف کل است نه وصف جزء.

المسألة السابعة عشر

إذا نوى الإنفراد بعد القرائة الإمام و قبل الدخول فى الركوع الخ.

این مسئله ای که ایشان عنوان کرده، فقط دو صورت را در متن آورده و حال آنکه مسئله سه صورت دارد.

صورت اول

صورت اول این است که امام به رکوع رفت و من نیز همراه امام به رکوع رفتم، تا امام شروع به خواندن ذکر کرد - فرض کنید امامی است که ذکر را مکرر می خواند - من فقط یکبار ذکر را خواندم و از امام جدا شدم.

صورت دوم

صورت دوم این است که امام قرائت را خواند و هنوز به رکوع نرفته، از او جدا شدم، یعنی بعد از قرائت و قبل از رکوع از امام جدا شدم.

صورت سوم

صورت سوم امام این است که من در وسط سوره ی حمد از امام جدا شدم، یعنی همین که امام گفت: «صراط المستقیم» من از او جدا شدم و قصد فرادی کردم.

تکلیف ما در این در این سه صورت چیست؟

ص: ۸۱۶

صورت اول روشن است، یعنی اگر در رکوع از امام جدا بشوم مشکلی نیست. چرا؟ چون اگر مشکلی هم باشد از ناحیه ی قرائت مشکل بود و آن را امام ضامن است، «الإمام يضمن القراءة» من پشت سر امام بودم و امام هم از طرف من قرائت را خواند. بقیه را هم خودم انجام می دهم. پس اگر مشکل در ناحیه ی قرائت باشد، قرائت را امام از طرف من خوانده و بقیه را خودم می خوانم فلذا نماز من درست است. البته بنابر اینکه قصد انفراد مطلقا جایز است خواه عذری باشد و خواه عذری نباشد.

من هم قبول دارم که مطلقا جایز است، اما به شرط اینکه حاجتی باشد.

اما صورت دوم که می خواهم بعد از حمد و سوره و قبل از رکوع از امام جدا بشوم، آیا در اینجا جدا شدن کافی است یا اینکه باید دو مرتبه بر گردم و قرائت را بخوانم؟

صورت سوم اینکه در وسط خواندن سوره حمد، یعنی همین که امام گفت: «إهدنا الصراط المستقيم» من از امام جدا شدم.

فی المسأله فروع

الف: لو نوى الإنفراد بعد الدخول فى الركوع

ب: لو نوى الإنفراد بعد إتمام الإمام القراءة قبل الدخول فى الركوع

ج: لو نوى العدول فى أثناء القراءة.

اما صورت اولی هیچ مشکلی ندارد، چون موقعی که امام قرائت را خواند، من مؤتم بودم، یعنی به او اقتدا کرده بودم، یعنی حتی در مقداری از رکوع نیز همراهش بودم، بنابراینکه قصد انفراد مطلقا جایز است، من جدا می شوم، مشکل قرائت حل است.

۱: محمد بن علی بن الحسین، باسناده عن الحسين بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام « أنه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام، فقال: لا إن الإمام ضامن للقراءة و ليس يضمن الإمام صلاه الذينهم من خلفه، إنما يضمن القراءة» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۰ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ۱. یعنی غیر از قرائت را ضامن نیست، بقیه را خود مامومین ضامن هستند نه امام، امام فقط ضامن قرائت است.

ص: ۸۱۷

صورت دوم اینکه قرائت را تمام کرد و قبل از آنکه وارد رکوع بشود از امام جدا شدم، از نظر مرحوم سید این هم اشکالی ندارد.

إذا نوى الإنفراد بعد القراءة الإمام قبل الدخول في الركوع لا يجب عليه القراءة. چرا؟ چون بر من فقط یک قرائت واجب بود که یا من بخوانم یا امام، در اینجا امام از طرف من خواند فلذا مجزی است و دو قرائت معنا ندارد.

ولی مرحوم آیه الله حکیم در مستمسک و مرحوم آیه الله خوئی در مستند العروه. در این صورت ایراد کرده اند.

فإن قلت: الضمان و الإجزاء حال الإتمام لا يقتضى ثبوتها حال الإنفراد، و حیث لا دلیل علی ذلك یكون عموم دلیل وجوب القراءة محکماً بعد الإنفراد» المستمسک: ۷/۱۹۵.

آیه الله حکیم می فرماید امام در صورتی ضامن است که من مؤتم باشم، یعنی تا آخر نماز مؤتم باشم. البته یک موقع در رکوع است که جای قرائت نیست، ولی در اینجا که جای قرائت است، قدر مسلم از حدیث حسین بن سعید که گفت: «إنما یضمن الإمام القراءة» جایی است که من حالت اتمام محفوظ باشد، و حال آنکه من در حالی که جای قرائت باقی است، حالت اتمام محفوظ نیست و لذا در اینجا دلیلی بر سقوط نداریم.

به بیان دیگر قدر مسلم از روایت حسین بن سعید که امام ضامن قرائت من است، جایی است من تا آنجا که وقت قرائت باقی است، در حالت اتمام بمانم و حال آنکه من تا آنجا وقت قرائت باقی است در حالت اتمام نیستم.

و بعباره آخری: إن موضوع نصوص الضمان هو عنوان الإتمام فما دام المصلی ینصدق علیه العنوان المذكور و یكون موصوفاً بالمأمومیه یضمن الإمام لقراءته، نعم بعد خروجه عن العنوان المذكور لعدوله إلى الإنفراد فیلحقه عنوان الإنفراد» مستند العروه: ۵/۳۰۸.

مگر اینکه وقت قرائت بگذرد و وارد رکوع بشود، من مادامی که مؤتم هستم، نباید قرائت را بخوانم، وقتی که از حالت اتمام در آمدم و وقت قرائتم نگذشته است، باید به وظیفه ی منفرد عمل کنم، یعنی قرائت را از سر بخوانم.

حاصل اشکال و ایراد این دو بزرگوار این است که حدیث حسین بن سعید که می گوید قرائت از تو ساقط است، جایی را می گوید که مادامی که وقت قرائت باقی است باید مؤتم باشد و مؤتم به شما صدق بکند و حال آنکه شما وقت قرائت باقی بود، اما وصف مؤتم از شما رفت و شدید منفرد.

یلاحظ علیه

ما باید روایت را نگاه کنیم، روایت ندارد که: «یسقط القراءه عن المأموم مادام مؤتماً»، آنچه که موضوع حکم است، این است که «یسقط القراءه عن المأموم خلف الإمام». موقع خواندن قرائت من خلف الإمام باشم و من هم در موقع خواندن قرائت خلف الإمام بودم.

اگر حدیث را مراجعه کنیم، در حدیث نداریم که «تسقط القراءه عن المأموم مادام مؤتماً»، و وقتی قرائت هم بماند، بلکه در حدیث آمده است که: «إن الإمام ضامن للقراءه و لیس یضمن صلاه الدین خلفه». خلف الإمام ساقط است و من هم موقع خواندن قرائت خلف الإمام بودم، میزان خلف الإمام و عدم خلف الإمام است و در صورت دوم خلف الإمام محقق است و امام ضامن قرائت من است.

صورت سوم

صورت سوم این است که من در اثناء قرائت قصد انفراد می کنم، یعنی همین که امام گفت: «إهدنا الصراط المستقیم» من قصد انفراد می کنم و جدا بشوم.

در اینجا سه احتمال وجود دارد:

ص: ۸۱۹

احتمال اول این است که از همان جا که من از امام جدا شدم، بقیه را خودم بخوانم.

احتمال دوم این است که ما قرائت ملفقه نداریم که یک تکه را امام بخواند و تکه ی دیگر را ماموم، بلکه باید قرائت را از سر بخوانم.

احتمال سوم این است که این گونه قصد انفراد جایز نیست زیرا دو تالی فاسد دارد، چون یا قرائت می شود ملفق و ما قرائت ملفق نداریم، و اگر از اول قرائت را بخواند، این زیادی در نماز است.

اما مرحوم سید می گوید: و إن كان الإحتیاط استتافها خصوصاً إذا كان فی الأثناء.

المسألة الثامنة عشر

إذا أدرك الإمام راعياً يجوز له الإلتزام و الركوع معاً ثم العدول إلى الإنفراد اختیاراً،

من می خواهم فقط در رکوع به امام اقتدا کنم و می خواهم کمتر در محضر خدا باشم، امام قرائت را خوانده در حال رکوع است و من در همان حال رکوع به امام اقتدا می کنم و در همان رکوع هم قصد انفراد می کنم، فرض کنید رکوع امام طولانی است و چند مرتبه ذکر رکوع را می خواند، من در ذکر اول به او اقتدا کردم و در ذکر دوم قصد انفراد نمودم و بقیه نماز را خودم خواندم، آیا این جایز است یا جایز نیست؟

متن عروه الوثقی

إذا أدرك الإمام راعياً يجوز له الإلتزام و الركوع معاً ثم العدول إلى الإنفراد اختیاراً، و إن كان الأحوط ترك العدول حينئذ خصوصاً إذا كان ذلك من نیته أولاً.

غرض از طرح این مسئله چیست و چرا آقایان این مسئله را عنوان کرده اند؟ مشکل این مسئله قرائت است، چون از یک طرف داریم «لا صلوات إلّا بفاتحه الكتاب» یعنی قرائت را یا باید خود انسان بخواند یا امام، اینجا نه خودش خوانده و نه امام، چون در موقع رکوع به امام اقتدا کرده است، پس در اینجا حدیث «لا صلوات إلّا بفاتحه الكتاب» محکم است و این نماز شما فاقد فاتحه الكتاب است، چون موقعی که امام فاتحه الكتاب را خوانده، من نبودم، موقعی که من اقتدا کردم، فاتحه الكتاب نیست. من حتی در رکعت سوم اقتدا را مشکل می دانم مگر اینکه قبل از رکوع اقتدا کند و خودش قرائت را بخواند.

ص: ۸۲۰

Your browser does not support the audio tag

المسألة التاسعة عشر

إذا نوى الإفراد بعد قراءة الإمام و أتمّ صلاته فنوى الإقتداء به فى صلاة أخرى قبل أن يركع الإمام فى تلك الركعة، أو حال كونه فى الركوع من تلك الركعة جاز، و لكنّه خلاف الإحتياط.

مسئله ی نوزدهم این است که شخص می خواهد با یک رکعت امام، دو تا نماز بخواند. این دو حالت دارد، گاهی امام در حال قیام است، من نماز دوم را به او می رسم، گاهی امام در حال رکوع است به امام می رسم، فرض کنید امامی است که حوصله دارد و می خواهد در قنوت دعای مفصل بخواند، همین که امام به قنوت رفت، این آدم با گفتن « اللهم صلّ علی محمد و آله محمد » قصد انفراد می کند، دو رکعت نماز فجر بود، خواندم و تمام شد، یا سه رکعت نماز مغرب بود و تمام شد در حالی که هنوز دعای قنوت امام تمام نشده، دوباره می خواهم نماز عشا را به امام اقتدا کنم، در حالی که در حال قیام است، یک موقع در حال قیام نیست، یعنی دعای قنوت را تمام کرده و در رکوع رفته، من نماز عشا را به امام اقتدا می کنم در حالی که امام در رکوع است، قهراً من دو نماز را با یک رکعت امام اقتدا می کنم و می خوانم، مشککش یک چیز است و آنکه من دو نماز خواندم و حال آنکه فاتحه الكتاب یکی بود. در هر نمازی فاتحه الكتاب لازم است، من دو نماز یک فاتحه الكتاب دارد، چون در یک رکعت، دو نماز خواندم و حال آنکه یک «فاتحه الكتاب» خوانده، ظاهر روایت این است که: «لا صلوات إلّا بفاتحه الكتاب» یعنی هر نماز برای خودش فاتحه الكتاب می خواهد، منتها یا مباشره یا نیابه (إمّا مباشره و إمّا نیابه) اینجا مباشرتاً که من نمی خوانم، قهراً می ماند نیابت. امام یک فاتحه الكتاب خوانده آنهم در رکعت دوم، من هم نماز مغرب را با او تمام کردم، و حال آنکه نماز عشاء من که با امام شروع کردم، فاتحه الكتابش همان فاتحه الكتاب نماز مغرب است، ولذا مرحوم سید می فرماید این جایز است، ولی خلاف احتیاط است، خلافتش احتیاطش هم این است که ظاهر روایت این است که باید اقلّاً هر نمازی یک فاتحه الكتاب داشته باشد و حال آنکه دو رکعت من فقط یک فاتحه الكتاب دارد، و ظاهراً یک چنین نمازی مشمول ادله ی جماعت نیست یا لا- اقل شک می کنیم که ادله ی جماعت شامل چنین نمازی است که یک فاتحه الكتاب مال دو رکعت باشد یا نیست؟

ص: ۸۲۱

ظاهراً مشمول اطلاقات صلوات جماعت نیست یا لا اقل شک داریم و همین شک برای ما کافی است که نتوانیم اقتدا کنیم. یلزم که دو رکعت دارای یک فاتحه الكتاب باشد، امام یک فاتحه الكتاب خوانده، من این یک فاتحه الكتاب را هم پای رکعت نماز مغرب حساب می کنم و هم پای رکعت عشاء، و معلوم نیست که یک چنین نماز را ادله می گیرد یا نه؟ ولذا مرحوم امام هم اشکال می کند در همین دو صورت.

المسألة العشرون

لو نوى الإنفراد فى الأثناء الخ.

این مسئله نیز سه صورت دارد:

الف: قصد انفراد کردم، مقداری گذشت، یعنی امام در حال قنوت بود و من قصد انفراد کردم و به رکوع و سجود رفتم و سپس پیشیمان شدم و گفتم چرا قصد انفراد کردم، سجودم را طولانی می کنم که امام به من برسد تا دو باره قصد اقتدا کنم و به امام ملحق بشوم. آیا این کار جایز است یا نه؟

ب: مردد شدم که آیا ادامه بدهم یا ادامه ندهم، آیا من دو مرتبه می توانم قصد اتمام کنم، مردد شدم، یعنی جازم نبودم، بعداً تصمیم می گیرم که ادامه بدهم.

ج: صورت دوم، یک دقیقه گفتم جدا بشوم، یک دقیقه گذشت، گفتم می خواهم ملحق بشوم، و حال آنکه فاصله ی بین تصمیم اول و تصمیم دوم فقط یک دقیقه است، آیا جایز است یا نه؟ پس ما در این مسئله فروع سه گانه داریم.

در اولی به صورت جزم و قطع جدا می شوم و بعداً ملحق می شوم، در صورت دومی فقط تردید به من دست می دهد که آیا ادامه بدهم یا ادامه ندهم؟

ص: ۸۲۲

در صورت سوم فاصله کم است، یعنی یک لحظه شیطان وسوسه کرد و گفتم جدا بشوم، دو مرتبه نورانیت پیدا کردم و با خودم گفتم چرا جدا بشوم و خود را از ثواب جماعت محروم کنم.

حکم صورت اول

اما اولی مسلماً جایز نیست. چرا؟ چون دلیل می خواهد.

بله! ما دلیل داشتیم که «من الجماعه ینقلب إلی الإنفراد»، یعنی از جماعت می شود به سوی انفراد منقلب شد و برگشت، اما دلیل نداشتیم که «و ینقلب من الإنفراد إلی الجماعه».

به بیان دیگر ما اولی را به زور ثابت کردیم که می شود از جماعت به سوی انفراد منقلب شد (ینقلب من الجماعه إلی الإنفراد)، منتها آقایان می گفتند مطلقاً، ولی ما گفتیم در حال عذر. اما در صورت اول عکس است، به این معنا که « ینقلب من الإنفراد إلی الجماعه»، یعنی کان جماعه ثم انفراد ثم اجتمع مع الإمام، از انفراد به اجتماع دلیل می خواهد، ولو از اول اقتدا کرده بود، ولی در اثناء اقتداء را شکست، صار منفرداً و اگر بخواید دو مرتبه به جماعت ملحق بشود، «الجماعه أمر شرعی، الصلاه أمر عبادی»، فلذا دلیل می خواهد و حال آنکه ما نداریم.

حکم صورت دوم

صورت دوم این بود آیا تا آخر نماز با این امام باشم یا نباشم، یعنی تردید پیدا کردم که آیا تا آخر باشم یا نباشم؟ دو مرتبه می گویم چرا جدا بشوم فلذا تصمیم می گیرم که تا آخر با امام باشم. اینهم مشکل است. چرا؟ لأنّ التردد قطع الإتمام، یعنی همین که من تردد پیدا کردم، با تردد من، قصد اتمام هم رفت، تردد با قصد اتمام سازگار نیست وقتی سازگار نشد، بر می گردد به همان قسم و لذا ما دلیلی نداریم که از انفراد انسان به جماعت ملحق بشود.

صورت سوم نیز مثل اولی است که قصد جماعت داشتم، یک دقیقه جداً جدا شدم، ولذا فرض کنید که یک کمی هم عمل را انجام دادم، ولی فوراً می خواهم ملحق بشوم، براین هم دلیل نداریم، یعنی نه بر اولی دلیل داریم و نه بر سومی. اما دومی یک کمی اسهل است چون شک است. سومی هم بی دلیل است، یعنی همین که شما قطع کردید، «صرت منفرداً» دلیل نداریم که انسان منفرد، دو مرتبه می تواند مؤتم باشد و اهل جماعت.

المسألة الحادية و العشرون

لو شك في أنه عدل إلى الأفراد أم لا، بني على عدمه.

فرض کنید که من مشغول نماز خواندن هستم و دارم نماز می خوانم، در اثناء نماز نمی دانم که من قصد انفراد کردم یا قصد نکردم؟ خدا برکت بدهد به استصحاب، سابقاً من مؤتم بودم و اقتدا کرده بودم، الآن شک دارم که آیا مؤتم هستم یا نه؟ استصحاب می کنم اتمام را و می گویم الآن هم مؤتم هستم.

المسألة الثانية و العشرون

ما در این مسئله چند فرع داریم:

فرع اول

فرع اول این است که آیا بر امام در جماعت قصد قربت شرط است یا قصد قربت شرط نیست؟ فعلاً ما همین فرع را بحث می کنیم.

آیا امام که برای جماعت در مسجد می آید و جمعیتی به او اقتدا می کنند، قربه إلى الله جماعت را بر پا کند یا در جماعت قصد قربت لازم نیست و همین که در اصل نماز قصد قربت داشته باشد کافی است؟

ههنا فرق بين الصلاة و بين إقامة الصلاة مع الجماعة.

در اصل نماز قصد قربت شرط است، آیا در جماعت هم قصد قربت شرط است یا شرط نیست؟

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر امام در جماعت قصد جاه کرد نه ریاء، بعداً توضیح خواهیم داد که ریاء غیر از قصد جاه می باشد، اگر امام به وسیله ی نماز جماعت قاصد جاه است، آیا جماعتش باطل است یا باطل نیست؟

سه مسئله در اینجا جای بحث و کلام نیست:

۱: امام باید در اصل نماز قصد قربت کند، و الا اگر نماز را هم برای غیر خدا بخواند، حتماً نمازش باطل است پس در اصل نماز قصد قربت واجب است.

۲: آیا امام باید عنوان جماعت را قصد کند، مثلاً اینکه در محراب مسجد ایستاد می شود، حتماً باید عنوان جماعت را قصد کند یا قصد عنوان جماعت لازم نیست؟

ظاهراً قصد عنوان جماعت لازم نیست. چرا؟ چون وظیفه ی امام خواه منفرد باشد یا مردم به او اقتدا کند یکی است و لذا لازم نیست که عنوان جماعت را قصد کند. گاهی انسان برای نماز می آید و یکی هم به او اقتدا می کند بدون اینکه او متوجه باشد که کسی به او اقتدا کرده است.

پس باید در اصل نماز قصد قربت کند، اما قاصد عنوان جماعت لازم نیست. چرا؟ چون وظیفه ی امام جماعه و منفرداً یکی است و هیچ فرق نمی کند، یعنی اگر تک و تنها هم باشد، همان را باید انجام بدهد، اگر امام هم باشد، باز باید همان را انجام بدهد که منفرداً انجام می داد. و لذا در جماعتش قصد عنوان جماعت لازم نیست.

ص: ۸۲۵

۳: ماموم باید قصد عنوان جماعت بکند، چرا؟ چون ماموم نمازش منفرداً با نمازش جماعه فرق می کند چون اگر منفرد باشد، حمد و سوره می خواند، اما اگر با جماعت باشد، حمد و سوره از او ساقط است، منفرد باشد زیادی رکن مبطل است، اما اگر جماعت باشد، زیادت رکن مبطل نیست.

منفرد باشد در مقام شك حق رجوع به امام ندارد، اما اگر قصد جماعت کند، در مقام شك حق رجوع دارد، یعنی در شك رجوع به امام می کند.

پس سه مطلب فعلاً بدون اشکال است:

الف: امام باید در اصل نماز قاصد قربت باشد.

ب: بر امام لازم نیست که عنوان جماعت را قصد کند.

ج: ماموم هم باید در اصل نماز قصد قربت کند و هم باید قصد عنوان جماعت نماید. چرا؟ زیرا عنوان جماعت اثری دارد که که منفرد آن اثر را ندارد.

بررسی فرع اول

بعد از روشن شدن این مطالب، لازم است که سراغ اصل فرع اول برویم و آن اینکه:

هل يعتبر في الإمام قصد الجماعة أم لا ؟

یعنی علاوه بر اینکه امام بر اصل نماز باید قصد قربت کند، در جماعت هم قصد قربت کند، یا در جماعت قصد قربت لازم نیست؟

نظریه ی آیه الله حائری

مرحوم آیه الله حائری در کتاب «الصلاه» یک تحقیقی دارد و من از آنجا نقل می کنم و آن این است که انسان باید در اصل طبیعت قصد قربت کند، نماز که می خواند باید نماز را برای خدا بخواند، اما اینکه آیا در خصوصیات این طبیعت هم باید قصد قربت بکند یا نه؟

ص: ۸۲۶

مثال: «نماز» اصل طبیعت است، خصوصیاتش جماعت است، آیا در جماعت هم باید قصد قربت بکند یا نه؟

اگر مولا به یک شیء امر کند، مسلماً در اصل طبیعت قصد قربت لازم است، اما قالب این طبیعت و اینکه من این طبیعت را در قالب جماعت می آورم یا در قالب فردی، آیا نسبت به خصوصیت هم قصد قربت لازم است یا لازم نیست؟

ما می گوییم اگر خصوصیاتش همه اش حلال شد، قصد قربت لازم نیست حتی ممکن است برخی را بر برخ دیگر ترجیح بدهیم، مثلاً من می خواهم در هوای سرد وضو بگیرم و هم آب سرد در اختیار دارم و هم آب گرم، من بجای آب سرد، آب گرم را انتخاب می کنم و با او وضو می گیرم، آیا وضوی من صحیح است یا نه؟ وضوی من صحیح است. چرا؟ شرع مقدس به من فرموده وضو بگیر، خصوصیات را در اختیار من نهاده است و لذا من هم می توانم با آب سرد وضو بگیرم و هم با آب گرم، و من در اینجا آب گرم را انتخاب می کنم و با او وضو می گیرم، یعنی طبق طبیعت خودم عمل می کنم، طبیعت من در زمستان ایجاب می کند که با آب گرم وضو بگیرم، من هم با آب گرم وضو می گیرم، در تابستان طبیعت من اقتضا دارد که با آب سرد وضو بگیرم فلذا با آب سرد وضو می گیرم. اینها اشکال ندارد و به اینها نمی گویند هوا و هوس، داعی من بر اصل نماز امر خداست، خصوصیات را هم شرع مقدس برای من حلال کرده است، هر کدام را که دلم بخواهد، انتخاب می کنم و لذا اگر در زمستان با آب گرم وضو بگیریم، اشکالی ندارد چون هر دو (آب گرم و سرد) جایز بود، ولی من این را انتخاب کردم.

اما اگر خصوصیات را در حرام انتخاب کند، آن باطل می شود، مثلاً نماز جماعت را ریاء بخواند، این مسلماً باطل است. چرا؟ به جهت اینکه مولا خصوصیات حلال را در اختیار شما نهاده نه خصوصیات حرام را.

پس در جماعت قصد قربت لازم نیست، چرا؟ چون شارع مقدس آن را در اختیار من نهاده است، یعنی من می توانم نماز را هم فرادی بخوانم و هم با جماعت، ولی هر جور که دلم خواست انتخاب می کنم فلذا گاهی فرادی را انتخاب می کنم و گاهی جماعت را. هر دو هم حلال است.

بله! من حق ندارم که در خصوصیات، فرد حرام را انتخاب کنم، مثلاً در جماعت ریاء کنم و ریاء غیر از جاه است. آن مسلماً باطل است. چرا؟ چون اگر فرد حرام شد، قهراً طبیعت هم مبعوض است، وقتی فرد حرام است، طبیعت هم مبعوض است.

حضرت امام گاهی این گونه مثال می زد و می گفت مثل این ماند که انسان یک شربت گوارا و خوب را در یک ظرف کثیفی به مولا تقدیم کنم، مسلماً مولا ناراحت می شود و بدش می آید، هر چند داخلش شربت گواراست. اما خصوصیاتش بسیار ناجور است.

پس ما در فرع اول به این نتیجه رسیدیم که اصل نماز قصد قربت می خواهد، اما جماعت قصد قربت نمی خواهد، اما ریاء مبطلش است، لازم نیست که من قاصد قربت باشم، بلکه چون جماعت آسان است فلذا جماعت را انتخاب می کنم، یعنی روی یک علاقه ی داخلی جماعت را انتخاب می کنم.

بنابراین، انسان باید فرق بگذارد بین طبیعت و بین خصوصیات، طبیعت قصد قربت می خواهد، اما خصوصیات مادامی که محلل است قصد قربت نمی خواهد.

بله! اگر فرد حرامش را بیاورد، مسلماً نمازش باطل است.

الفرع الثالث: فرع سوم را عنوان می‌کنم، توضیحش را در جلسه ی آینده بیان خواهم کرد، یک امام جماعتی است که هر چند قاصد ریاء نیست، یعنی نمی‌خواهد جماعت را برای غیر خدا بخواند، نمی‌خواهد ریاء کند، ولی قاصد جاه است.

سوال این است که مراد از جاه چیست.

متن عروه الوثقی

لا- يعتبر في صحه الجماعه قصد القربه من حيث الجماعه بل يكفي في أصل الصلاة- این فرع را خواندیم و من هم با ایشان موافق هستیم، البته تقوا ایجاب می‌کند که انسان قاصد قربت باشد-

فلو كان قصد الإمام من الجماعه الجاه أو مطلب آخر دنیوی.

سوال این است که قصد جاه چیست که غیر از قصد ریاء باشد؟

«جاه» به معنای فخر فروشی به دیگران است و می‌خواهد بفهماند که یک چنین مقامی دارم، ببینید که این همه مردم پشت سر من نماز می‌خوانند، نماز را برای خدا می‌خواند و در جماعت هم ریاء نمی‌کند، اما از این مسیر می‌خواهد یکنوع استفاده اجتماعی کند و می‌خواهد به دیگران بفهماند که ببینید این همه جمعیت پشت سر من اقتدا می‌کنند.

آیا اگر قصد جاه کند، جایز است یا جایز نیست، ریاء نمی‌کند، منتها قصد جاه می‌کند، آیا این جایز است یا جایز نیست؟

مرحوم سید می‌گوید قصد جاه مبطل نیست، اما کسانی که حاشیه بر عروه زده اند می‌گویند مبطل است. «فلو كان قصد الإمام من الجماعه الجاه أو مطلب آخر دنیوی، ولكن قاصداً للقربه في أصل الصلاة صحّ.»

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۸ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۸

ص: ۸۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا قصد جاه و مقام در جماعت مغل به نماز است یا نه؟

بحث ما در این است که اگر نماز جماعت را به قصد جاه بخواند، آیا نمازش صحیح است یا نه؟

در جلسه ی قبل یک قاعده ای را بیان کردیم و گفتیم ضمائم بر دو قسم است:

الف: یک ضمائی داریم که حلال است، یعنی شرع مقدس اجازه می دهد که انسان ضمائم نفسانی را ضمیمه ی واجب کند.

فرض کنید شخص می خواهد در هوای گرم وضو بگیرد، یا با آب سرد وضو می گیرد، آب سرد در اینجا ضمیمه است، ولی مانع ندارد که انسان در هوای گرم با آب سرد وضو بگیرد. چرا؟ چون ضمیمه از نوع حلال است نه حرام. یعنی شرع مقدس وضو گرفتن را هم با آب سرد تجویز کرده و هم با گرم، و روی هیچکدام انگشت نگذاشته است، بلکه ما را مخیر کرده، فلذا این آدم آب سرد را (که در زمستان با مزاجش سازگار است) انتخاب می کند. این اشکالی ندارد.

ولی گاهی ضمائمی که انسان اختیار می کند، از نوع حرام است مانند: ریاء، یعنی اگر انسان نماز را ریاء بخواند باطل است.

به بیان دیگر درست است که نماز دو فرد دارد، ریاء و غیر ریاء (که قربه الی الله باشد)، شرع مقدس غیر ریاء را پذیرفته (قربه الی الله)، اما ریائش (لنّاس) را نپذیرفته است.

بنابراین، باید در ضمائم فرق نهاد بین ضمائم محلّله و بین ضمائم محرّمه، حال اگر کسی نماز جماعت را به عنوان جاه و جلال می خواند، یعنی اصل نماز را برای خدا می خواند، اما نماز را در مسجد می خواند تا جمعی پشت سرش اقتدا کنند و از این طریق به رخ دیگران بکشد که من در میان مردم دارای مکان و مقامی هستم، پس مراد از جاه این است که انسان مکان و منزلت خود را به رخ دیگران بکشد و در حقیقت بخواهد از این جاه و مقام استفاده کند، و مردم هم او را مدح کنند و بگویند چه قدر مردم به این امام جماعت علاقه دارند که این همه جمعیت پشت سرش نماز می خوانند.

ص: ۸۳۰

آیا این صحیح است یا صحیح نیست، به بیان دیگر موجب بطلان نماز است یا نه؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید می فرماید: موجب بطلان نماز نیست، ریاء حرام است نه جاه.

پس اشکالی ندارد که اصل نماز برای خدا باشد، اما جماعتش برای جاه و جلال باشد نه برای خدا، و بخواهد منزلت خود را به مردم نشان بدهد.

ولی همه ی محشین عروه هنگامی که به اینجا می رسند، می گویند «و فیه اشکال»، حتی برخی از محشین نسبت به مرحوم سید اعتراضی دارند و می گویند: «هذا من مزال الأقدام» یعنی پای سید - که می گوید اشکالی ندارد- در اینجا لغزیده است.

نظریه ی استاد

ولی ما جاه و جلال را دو قسم کردیم:

الف: گاهی از اوقات از این جاه و جلال می خواهد به نفع شریعت و مردم استفاده کند، مثلاً در یک نظام غیر اسلامی، حکومت ها از آن عالمی می ترسند که در میان مردم نفوذ کلمه و مقام و منزلتی داشته باشد، من می آیم نمازم را در مسجد می خوانم، هزاران نفر هم پشت سر من اقتدا می کنند، از این طریق می خواهم منزلت و مقام خود را به دولتی ها و سران حکومت نشان بدهم، تا اگر در موردی نامه نوشتم یا حرف زدم یا کاری انجام دادم، آنان حساب ببرند و به شوخی نگیرند. اگر امامی بخواهد از جاه و جلال خودش این گونه استفاده کند، این هیچ اشکالی در نمازش وارد نمی کند و در حقیقت می توان گفت که این خودش یک نوع کاری است که برای خدا انجام گرفته است.

ص: ۸۳۱

ب: اما گاهی این گونه نیست، یعنی از جاه و جلال خودش نمی خواهد به نفع دین و مردم استفاده کند و آن را به رخ سران حکومت بکشانند، بلکه می خواهد خودش را ارضاء کند، مثلاً تشنه ی شهرت، منزلت، جاه و مقام است و با این کار می خواهد خودش را ارضاء کند و به رخ مردم بکشانند که یک چنین جایگاه و مقامی دارم، این مسلماً با نماز نمی سازد، یعنی نمی شود این عمل در پیشگاه خدا مورد قبول باشد.

بنابراین، ما قائل بر تفصیل هستیم، یعنی اگر از جاه و جلال خودش به نفع دین و مردم استفاده کند، اشکالی ندارد، چون اگر در خانه نماز بخوانم، سران حکومت خیال می کنند که تک و تنها هستم و هیچ حامی و طرفداری ندارم.

اما اگر بروم در مسجد و جمعیت زیادی هم پشت سر من نماز بخوانند، حتماً از من حساب خواهند برد و سخن و حرفم در آنان تاثیر خواهد کرد. فلذا این اشکالی ندارد و منافات با قصد قربت هم ندارد.

اما اگر تشنه ی مقام و منصب است و می خواهد از این طریق در میان مردم و جامعه مشهور شود، این از رذایل است نه از فضائل و لذا معلوم نیست که نماز با این رذایل صحیح باشد.

مبنای مرحوم سید (که قائل به صحت می باشد) این است که جماعت غیر از نماز، و نماز هم غیر جماعت است.

ولی مبنای ما این است که اینها یکنوع وحدت عرفی دارد، اگر مبنای مرحوم سید این باشد حتی ریاء هم باید صحیح باشد. چرا؟ چون صلوات چیزی است و ریاء چیز دیگر.

تا اینجا در امام بحث می کردیم و می گفتیم لازم نیست که امام در جماعت قصد قربت کند، همین که در اصل نماز قصد قربت کند کافی است و لازم نیست که در جماعتش هم قصد قربت نماید.

موضوع: آیا لازم است که مامومین نسبت به جماعت قصد قربت کنند یا لازم نیست؟

امادر این فرع بحث در این است که آیا لازم است که ماموم نسبت به جماعت قصد قربت کند یا قصد قربت لازم نیست؟

ماموم باید نسبت به هر دو قصد قربت کند، یعنی هم در اصل نماز قصد قربت کند و هم در جماعت. چرا؟ چون اگر در جماعتش قصد قربت نکند، جماعتش باطل می شود.

آیا اصل نمازش هم باطل می شود یا نه؟ نمازش در یک صورت صحیح است و در یک صورت باطل.

اگر قصد قربت در جماعت نکند، جماعتش باطل است و نمازش صحیح، اکثر افراد نمازش باطل است، چون کسانی که اقتدا می کنند، غالباً حمد و سوره را نمی خوانند. اگر این آدم عمل به وظیفه ی منفرد نکرد، نمازش هم باطل است، مگر اینکه به وظیفه ی منفرد عمل کند.

پس اگر ماموم در جماعت قصد قربت نکند، جماعتش باطل است، اما اینکه آیا نمازش هم باطل است یا نه؟

این بستگی به این دارد که آیا به وظیفه ی منفرد عمل کرده یا نکرده؟ اگر به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشد، نمازش صحیح است، اما اگر به وظیفه ی منفرد عمل نکرده باشد نمازش هم باطل است، یعنی هم نمازش باطل است و هم جماعتش.

یا اگر رکنی را زیاد کرده باشد، باز هم نمازش باطل است یا شک در عدد رکعات بین یک و دو به امام مراجعه کرده باشد، باز نمازش باطل است، فقط در یک صورت نمازش صحیح است و آن اینکه عمل به وظیفه ی منفرد کرده باشد، یعنی حمد و سوره را خوانده باشد و رکنی را هم اضافه نکرده باشد.

اگر ماموم بخاطر سهولت و آسان بودن جماعت یا یک دواعی دیگر مانند رفع وسوسه، مشکل بودن قرائت و امثالش اقتدا کند و در جماعت حاضر شود، آیا نمازش باطل است یا نه؟

به بیان دیگر آیا این نوع دواعی و عوامل مایه ی بطلان است یا نیست؟

آقایان اشکال نمی کنند و ظاهراً اشکال ندارد، چون این گونه دواعی از قبیل دواعی نفسانی نیست و در حقیقت می خواهد یک نماز خوب و بدون اشکال تحویل خدا بدهد، فلذا این گونه دواعی و عوامل ضرری به قصد قربت نمی زند.

متن عروه الوثقی

المسأله الثانيه و العشرون

لا- يعتبر في صحه الجماعه قصد القربه من حيث الجماعه، بل يكفي قصد القربه في أصل الصلاه، فلو كان قصد الإمام من الجماعه الجاه أو مطلب آخر دنيوي، و لكن كان قاصداً للقربه في أصل الصلاه صح، و كذا إذا قصد المأموم من الجماعه سهوله الأمر عليه، أو الفرار من الوسوسه، أو الشك، أو من تعب تعلم القراءه أو نحو ذلك من الأغراض الدنيويه صحت صلاته، مع كون قاصداً للقربه فيها.

نعم لا يترتب ثواب الجماعه إلّا بقصد القربه فيها.

ما یک فرع را در اینجا اضافه کردیم و آن اینکه ماموم در جماعت قصد قربت نکند و حال آنکه در متن نیامده است.

المسأله الثالثه و العشرون

إذ نوى الإقتداء بمن يصلّى بمن لا يجوز الإقتداء فيها سهواً أو جهلاً، كما إذا كانت نافله، أو صلاه الآيات مثلاً فإن تذكّر قبل الإتيان بما ينافي صلاه المنفرد عدل إلى الإنفراد، و صحّت و كذا تصحّ إذا تذكّر بعد الفراغ، و لم تخالف صلاه المنفرد، و إلّا بطلت.

اگر من پشت سر یک کسی نماز می خوانم به خیال اینکه نمازش فریضه است، بعداً معلوم شد که او نماز نافله می خواند و حال آنکه گمان کرده بود که فریضه را می خواند و لذا به او اقتدا کردم، آیا نماز من درست یا نه؟

این مسئله دو فرع دارد:

۱: گاهی من در اثناء نماز متوجه می شوم که این آدم نافله را می خواند.

۲: گاهی بعد از نماز متوجه می شوم که این آدم نافله را می خواند و من اشتباهاً به او اقتدا کردم. اگر در اثناء است، قهراً مادامی که جای تدارک نگذشته است، من باید به وظیفه ی منفرد عمل کنم، فرض کنید که امام می گوید: تازه سوره ی اخلاص (قل هو الله أحد) را شروع کرده، فهمیدم که این آدم نماز نافله می خواند، چون همیشه ایشان در نماز فجر سوره ی شمس را می خواند یا سوره ی دیگر را می خواند، از اینکه الآن سوره اخلاص را می خواند معلوم می شود که نافله می خواند، همین که فهمیدم که او نافله را می خواند، باید برگردم و از اول سوره حمد را بخوانم و قصد فرادی کنم، اگر وقت تدارک نگذشته است.

اما اگر در اثناء است، اما در حال رکوع است، فهمیدم که امام نماز نافله می خواند چون به یک تسبیح اکتفا کرد و حال آنکه عادت او در فریضه این بود که تسبیحه را چند بار بخواند، یقین پیدا کردم که امام نافله می خواند، در اینجا تکلیف من چیست در حالی که حمد و سوره را نخواندم، آیا نماز من باطل است یا صحیح؟ نماز من صحیح است، چون «لا تعاد» دارم، «لا تعاد الصلاه إلا من خمس».

ص: ۸۳۵

إن قلت: بنا شد که حدیث «لا تعاد» عامد را نگیرد، چون اگر عامد را بگیرد، تنبل پرور می شود و اسلام نیامده که تنبل پروری کند، عامد را نمی گیرد، این آدم عن عمد حمد و سوره را نخوانده است.

قلت: جوابش این است که عامد بر دو قسم است:

یک قسم عامد داریم که معذور است، یک قسم هم داریم که غیر معذور است، این آدم عامد است، اما عامد معذور است. فلذا نماز این آدم درست است.

پس در اثناء دو حالت پیدا کرد، اگر جای تدارک باقی است، تدارک می کند، اگر جای تدارک نیست، بقیه را فرادی می خواند، یعنی اگر در حال قیام است، از سر می گیرد، اما اگر در حال رکوع است، بر گذشته ها صلوات، بقیه را خودش ادامه می دهد.

اما اگر این آدم بعد از نماز فهمید که این آقا نافله را می خوانده و ما خیال می کردیم که فریضه را می خواند، وقتی ما در «اثناء» نمازش را درست کردیم، بعد از صلوات حتماً نمازش درست است چون «لا تعاد» داریم، یعنی «لا تعاد» همه ی اینها را می گیرد. منتها همه ی صور مشروط بر این است که منافیات منفرد را نیاورد، مثلاً رکن را زیاد نکند. اما اگر دو رکوع کرده باشد، نمازش باطل است هر چند در جماعت باطل نیست، ولی در فرادی زیادی رکن مبطل است.

در تمام این صور شرطش این است که این آدم منافیات منفرد را نیاورد، یکی از منافیات منفرد، زیادی رکن است.

ثانیاً: «لا- یرجع فی عدد الركعات إلى الإمام» یعنی اگر بین یک و دو شك کرد، رجوع به امام کرد، در اینجا رجوعش باطل است، چون شك بین یک و دو مبطل است.

Your browser does not support the audio tag

المسألة الرابعة و العشرون

«إذا لم يدرك الإمام إلّا في الركوع، الخ.»

مرحوم سید در این مسئله ی بیست و چهارم، عبارتش خیلی مفصل است، در حالی که مطالب به این تفصیلی که ایشان بیان کرده است نیست.

مرحوم سید در این مسئله سه فرع را مطرح می کند.

فرع اول

فرع اول این است که اگر کسی بخواهد امام را در رکوع درک کند، آیا باید تکبیر ه ای امام را درک کند و سپس به رکوع برود کما اینکه خیلی از اصحاب ما این را گفته اند حتی شیخ در نهایی همین را گفته است، اگر بخواهید امام را درک کنید، باید، موقعی که امام تکبیر متصل به رکوع را می گوید، شما نیز به او اقتدا کنید تا تکبیر ه ای امام را در حال جماعت درک کنید، یا اینکه درک تکبیر «امام» لازم نیست او را درک کنید، بلکه درک امام در رکوع هم کافی در جماعت است، مثلاً امام تکبیر ه را گفته و در رکوع رفته و من در رکوع به او اقتدا می کنم، آیا درک یک رکعت از رکعت اول ماموم، حتماً باید تکبیر ه ای امام را هم درک کنم، یعنی موقعی که امام می گوید «الله اکبر» من هم اقتدا کرده باشم؟ خیلی از علمای ما می گویند که درک رکعت اول، با درک تکبیر رکوع امام است.

اما اکثریت علما می گویند که درک تکبیر ه لازم نیست، همین که انسان امام را در حال رکوع درک کند کافی است. حتی درک امام با تسبیحه هم لازم نیست، فرض کنید امام در حالی که ذکر رکوع را تمام کرده و دارد نفس می کشد، من امام را در رکوع درک کردم ولو تسبیحه را هم درک نکردم. هر چند برخی از روایات می گویند باید تسبیحه ی امام را درک کند، ولی آن روایات حمل بر استحباب شده است.

ص: ۸۳۷

پس فرع اول است که: ما إذا يحقق إدراك الإمام في الركعة، هل يشترط درك الإمام مع تكبيرة الركوع أو يكفي درك الإمام في الركوع و ان لم يدرك التسبيحة؟

فرع دوم

فرع دوم این است که در بقیه رکعات چه باید کرد، این حکم رکعت اولی بود، بقیه رکعات را چه کار کنیم، فرض کنید که امام را در رکعت اولی درک کردیم، در رکعت دوم و سوم هم حتماً باید امام را در رکوع درک کنیم؟

جوابش این است که در رکعت دوم، درک امام در رکعت دوم لازم نیست، فرض کنید که من دعای دست و قنوت را طولانی کردم، امام به رکوع رفت و تا دعای قنوت من تمام شد، امام سر از رکوع برداشت و من به رکوع امام نرسیدم و در سجود به امام ملحق می شوم، فلذا در رکعت دوم، درک امام در رکوع لازم نیست حتی اگر در سجده هم امام را درک کنم کافی است، همین اندازه که در حال قیام با امام همراه بودیم، دیگر لازم نیست که حتماً در رکوع نیز همراه او باشیم، البته مؤکداً انسان باید درک کند، منتها اگر در بعضی از مواقع اگر احیاناً درک هم نکرد، این مقدار تخلف در افعال ضرر به جماعت نمی زند.

فرع سوم

فرع سوم این است که من امام را در رکعت اول در حال قیام و در حال خواندن قرائت درک کردم، آیا در اینجا من باید امام را حتماً در رکوع درک کنم یا نه؟

ما از مجموع این عبارات مفصل مرحوم سید، سه تا فرع را استخراج کردیم:

ص: ۸۳۸

الأول: هل يكفي إدراك الإمام في الركوع أو لا يتحقق إلّا بإدراك تكبيره الركوع للإمام؟

و الأول هو المشهور أو الأشهر، قال الشيخ في الخلاف: من لحق الإمام و قد ركع و جب عليه أن يكبر تكبيره الإحرام ثم يكبر تكبيره الركوع فإن لم يتمكن اقتصر على تكبيره الإحرام.

و قال الشافعي: لا بد من التكبيرتين على كل حال في الفرائض - هم باید تكبير امام را درك كنيم و هم تكبير خود مان را - ثم استدلل الشيخ على مختاره بالإجماع.

و قال المحقق: تدرك الصلاه جماعه بإدراك الركوع و بإدراك الإمام راعياً على الأشبه - يعنى اشبه بالحق، هر موقع گفتند «على الأشبه» يعنى اشبه على الحق أو لأشبه على أصول المذهب -

و قال في التذكرة: يدرك المأموم الركعه بإدراكها من أولها جماعه و بإدراك تكبيره الركوع أيضاً لأنه أدرك معظم الركعه، و القراءه ليست ركناً و هل يدركها بإدراك الإمام راعياً؟ الوجه ذلك، خلافاً للشيخ - شيخ اين حرف را در نهايه گفته است - و قد مضى البحث في ذلك في باب الجمعه.

و قد وصف صاحب الجواهر هذا القول بالأشهر و قال: الأشهر بل لا أجد فيه خلافاً بين المتأخرين كما اعترف به في الذكري و الرياض فنسباً فيهما إلى المتأخرين من الأصحاب نفى الخلاف عنه مطلقاً .

و ذهب الشيخ في النهايه إلى أنّ الإدراك بإدراك تكبيره الركوع ، قال: و من لحق تكبيره الركوع (للإمام) فقد أدرك تلك الركعه فمن لم يلحقها فقد فاتت. و تبعه القاضي - مراد عبد العزيز بن براج، نماينده مرحوم سيد مرتضى در سوريه بود - في المهذب قال: «و من أدرك تكبيره الركوع فقد أدرك تلك الركعه و إن لم يدركها فقد فاتته و نسبه في الجواهر إلى المفيد، و لم نعر عليه في المنقعه ، بل لم يعقد فصلاً خاصاً بصلاه الجماعه.

تا اینجا اقوال را بیان کردیم و ضمناً معلوم شد آن قولی که می گوید هر دو را درک کند، قول عامه است، و قال الشافى: لا بدّ من التكبيرتين، یعنی هم باید تکبیره ی امام را درک کند و هم خودش برای رکوع تکبیر بگوید.

و يدل على القول الأول روايات صحاح:

۱. صحیحہ سلیمان بن خالد عن أبی عبد الله عليه السلام أنه قال فى الرجل إذا أدرك الإمام و هو راع و كبر الرجل، و هو مقيم صلبه- یعنی در حال متصل به رکوع است- ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعه.

۲. صحیحہ الحلبي عن أبی عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أدركت الإمام و قد ركع فكبرت و ركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعه، و ان رفع رأسه قبل أن تر كع فقد فاتتك الركعه.»

۳. صحیحہ أبی أسامه- زيد الشحام- أنه سأل أبا عبد الله عن رجل انتهى إلى الإمام و هو راع قال: «إذا كبر و أقام صلبه ثم ركع فقد أدرك.»

۴. و خبر معاويه بن ميسره عن أبی عبد الله انه قال: «إذا جاء الرجل مبادراً و الإمام راع أجزاءه تكبيره واحده لدخوله فى الصلاة و الركوع.»

۵. و خبر معاويه بن شريح، عن أبيه عن أبی عبد الله مثله.

۶. كتب محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان يسأله عن الرجل يلحق الإمام و هو راع فيركع معه فيحتسب بتلك الركعه فان بعض أصحابنا قال: «إن لم يسمع تكبيره الركوع فليس له أن يعتد تلك الركعه فأجاب إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحه واحده اعتد بتلك الركعه، و إن لم يسمع تكبيره الركوع.»

معلوم می شود که این مسئله در غیبت کبری محل بحث بوده، یعنی گروهی از فقها می گفتند که تنها رکوع کافی نیست، حتماً باید تکبیر رکوع امام را هم درک کند.

گروه دیگر می گفتند صرف اینکه امام را در رکوع درک کند کافی است.

و يدل الخبر على ان المسألة في عصر الإمام كان مختلفاً فيها، و آنّ بعض أصحابنا قالوا: بالقول الآخر.

۷. صحیحہ محمد بن قیس، عن أبي جعفر في حديث «ان أمير المؤمنين كان يقول انّ أول صلاه أحدكم، الركوع.»

۸. صحیحہ عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا دخلت المسجد و الإمام راكع فظننت إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدرکه فكبر و اركع فإذا رفع رأسه فاسجد مكانك و إذا قام فألحق في الصف، فإذا جلس - اگر امام تشهد کرد، جلو نرو، وقتی تشهد تمام شد و امام بلند شد، کم کم جلو بیا و خودت را به صف برسان - فإذا قام فألحق بالصف» یعنی اگر کسی وارد مسجد شد و دید که امام در حال رکوع است و بین امام او، ده متر فاصله است، تا بیاید به امام برسد، او سر از رکوع برخواهد داشت، در همان جا اقتدا می کند و با امام رکوع و سجود می کند، وقتی که امام بلند شد، او کم کم جلو می آید و خودش را به صف نزدیک می کند

۹. خبر مروك بن عبيد عن بعض أصحابه عن أبي جعفر قال: قلت له: «إني إمام مسجد الحى - كلمه ی «حى» به معنای محله است، أحياء، یعنی محلات، معلم هنگامی که درس تعطیل می شود به شاگردنش می گوید: قوموا فاذهبوا إلى أحيائكم، یعنی هر کدام تان به محله های خودتان بروید - فأركع بهم فأسمع خفقان نعالهم - سرو صدای کفش های مردم را می شنوم که کم کم به سوی مسجد می آیند و من هم در حال رکوع هستم، آیا می توانم رکوعم را طول بدهم تا آنان جماعت را درک کنند؟ حضرت می فرماید: بله! - و أنا راكع فقال: اصبر ركوعك و مثل ركوعك - ركوعت را دو برابر كن - فان انقطع و إلّا فانتصب قائماً.»

و هذه الروايات المتضافه مع عمل المشهور بها حجه ، لا يمكن العدول عنها.

در مقابل این روایات، چهار روایت دیگر داریم که می گویند درک امام در رکوع کاف نیست بلکه باید تکبیره ی رکوع را هم درک کنی، به نظر من اینها فقط یک روایت هستند نه چهار روایت، چون همه ی اینها منتهی می شوند به محمد بن مسلم، طرق چهارتاست، اما واقع یکی است، یعنی یک نفر از امام علیه السلام نقل می کند که همان محمد بن مسلم باشد.

نعم هنا روايه واحده عن محمد بن مسلم رويت بطرق أربع وإليك بعض ما في هذه الطرق، روى عن أبي جعفر قال: «إذا أدركت التكبيره قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاه». ناچاریم که این روایت را حمل بر فضیلت و استحباب کنیم.

و هذه الروايه بما أنّها روايه واحده لا تقاوم ما تضافر على خلافها، وقد عرفت أنّ خبر الإحتجاج دل على وجود الخلاف بين الأصحاب ، و ان الإمام صدق القول المشهور، و على ذلك يمكن حمل روايه محمد بن مسلم على الأولويه أى أولويه التأخير للركعه اللاحقه.

بقیت هنا روايه واحده و هي صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله : عمن لم يدرك الخطبه يوم الجمعة؟ قال: يصلى ركعتين فإن فاتته الصلاه فلم يدركها فليصل أربعاً، و قال إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعه الأخيره فقد أدركت الصلاه ، و إن أنت أدركته بعد ما ركع، فهي الظهر أربع. این روایت می گوید اگر تکبیر امام را درک نکردی، نماز جمعه ی شما منقلب می شود به ظهر. پس معلوم می شود که درک امام در رکوع کافی نیست، بلکه حتماً در سجود هم درک کند.

ممکن است بگوییم این روایات راجع به نماز جمعه است فلذا می شود گفت که این ویژگی مال نماز جمعه است نه مال همه ی نماز ها.

در هر حال این روایت مال نماز جمعه است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۲ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag

از بحث های گذشته به این نتیجه رسیدیم که درک رکعت در نماز جماعت با درک رکوع محقق می شود و لازم نیست که تکبیره ای رکوع امام را هم درک کنیم تا چه رسد به درک قرائت امام. بلکه همین مقداری که انسان امام را در رکوع درک کند، این رکعت اول حساب می شود و این آدم آامن وارد جماعت شده است، در این زمینه روایاتی داشتیم، منتها در مقابل آنها، روایت محمد مسلم است، این روایات (محمد بن مسلم) دوتایش از امام باقر و یکی هم از امام صادق علیهما السلام است، البته دلالت اینها فرق دارد، چون برخی دلالت شان مفهومی است و برخی هم منطوقی می باشد.

«و علی کلّ حال» روایت محمد بن مسلم سه روایت بیشتر نیست، دو طریقتش به امام باقر علیه السلام می خورد و یک طریقتش به امام صادق علیه السلام.

در مقابل آن روایات، ناچاریم که در روایت محمد بن مسلم تصرف کنیم، یعنی آن را حمل بر کراهت کنیم، نه کراهتی که به معنای حضاضت است، بلکه به معنای اقل ثواباً.

به بیان دیگر اگر انسان از اول امام را درک کند، خیلی بهتر از این است که فقط در آن آخرین لحظه امام را درک کند. می گوییم اینکه امام علیه السلام می فرماید: «فلا تعتدّ» در حقیقت حمل بر کراهت می کنیم.

ص: ۸۴۳

اما روایت دیگری که مخالف بود، گفتیم آن مربوط است به نماز جمعه، از این رو در باره ی آن بحث نمی کنیم.

بنابراین، یک روایت نیست بلکه دو روایت است که حمل بر کراهت می کنیم. البته اگر در سند این دو روایت محمد بن مسلم نبود، ما آن را طرد می کردیم، ولی چون در سند روایت محمد بن مسلم است، از این رو نمی توانیم آن را طرد کنیم و نادیده بگیریم بلکه ناچاریم که حمل بر کراهت کنیم.

دیدگاه مرحوم سید

مرحوم سید فقط یک کلمه گفت و آن این بود که اگر شخص وارد رکوع شد و امام سر از رکوع برداشت، گفت لا اقل این رکعت برایش حساب نمی شود.

ولی ما می گوئیم که فرق است، گاهی از اوقات من به رکوع می روم و امام هم سر از رکوع بر می دارد، منتها من امام را در حد رکوع درک می کنم، چطور؟

فرض کنید امام جماعتی است که مقید به مستحبات می باشد و بیش از حد واجب در رکوع خم می شود، چون مستحب است که انسان به قدری خضوع کند که پشتش در حال رکوع صاف بشود به گونه ای که اگر در پشتش آب ریختند، آب در به این طرف و آن طرف جریان پیدا نکند، این بیش از حد لزوم است، حد لزوم این است که اصول و ریشه ی اصابع و انگشتان به زانو برسد، ولی او بیش از این مقدار خضوع کرد و خم شد به گونه ای که پشتش صاف شد، فلذا از رکوع بلند شد، منتها هنوز از حد رکوع بالا نرفته بود که من به او اقتدا کردم و در حد لزوم و اجزاء درک کردم، در اینجا باید اشکالی نداشته باشد.

بله! در فرع دوم حق با مرحوم سید است و آن اینکه من در رکوع رفتم، حتی امام را در حد لزوم و اجزاء هم درک نکردم.

مرحوم سید بین الفرعین فرق نگذاشت، علی الظاهر ایشان به اطلاق آن روایت عمل کرده که گفت: «و إن رفع رأسه قبل أن ترکع»، میزان را «رفع رأسه» قرار داده است، ولی «من رفع رأسه» منصرف است به جایی که «رفع رأسه قبل أن ترکع» و معنایش این است که من به حد لزوم و اجزاء نرسیدم، اما اینکه امام از حال رکوع حرکت کرد و من او را در حد لزوم و اجزاء درک کردم، در این صورت اشکالی ندارد.

غالباً آقایان در رکوع به حد لزوم و اجزاء اکتفا می کنند مخصوصاً در این ایام که درد کمر هم در میان مردم زیاد شده است، ولی قدیم الأيام بعضی از مقدسین بیش از حد واجب و لزوم خم می شدند به گونه ای پشت شان صاف می شد که اگر آب در پشت شان می ریختی، آب جریان پیدا نمی کرد. اگر این گونه انسان در رکوع خم شود، بین رفع رأس و خروج از حد لزوم و اجزاء شاید بیش از یک وجب فاصله باشد، در این صورت هر چند امام از حالت رکوع حرکت کرده، ولی من او را در حد لزوم و اجزاء درک کردم، فلذا هیچ اشکالی ندارد.

الفرع الثانی: حکم الرکعات الآخر

فرع دوم این است که اگر کسی بخواهد امام را درک کند، در رکعت اول لا اقل باید در رکوع درک کند.

حال این پرسش به میان می آید که اگر انسان امام را در رکعت اول در رکوع درک کرد، آیا لازم است که در رکعات دیگر هم امام را در رکوع درک کند؟

می فرماید: لازم نیست که در رکعات دیگر (رکعت دوم، سوم و چهارم) هم در رکوع درک کند، بلکه همین که در رکعت اول درک کرد کافی است و لازم نیست که در رکعات بعدی هم امام را در رکوع درک کند. البته نه عمداً، بلکه اگر مانعی پیش آمد و نتوانست امام را در رکعات بعدی درک کند، اشکالی ندارد.

الفرع الثالث: إذا دخل الجماعه من أول الركعه، و اتفق التأخر

اگر کسی در ابتدای رکعت اول و در حال قرائت، امام را درک کند، آیا لازم است که حتماً در رکوع هم او را درک کند یا درکش در رکوع لازم نیست؟

یا اگر شخص امام را در رکعت اول، در حال رکوع درک کرد، آیا لازم است که در سایر رکعات هم در رکوع درک کند یا درکش در سایر رکعات در رکوع لازم نیست؟

می فرماید همین که انسان امام را در رکعت اول در رکوع درک کرد کافی است. البته در بقیه ی هم لازم است که متابعت کند، منتها اگر مانعی پیش آمد و جلوی متابعت را گرفت، جماعتش باطل نیست. اینکه می گوییم ماموم باید امام را در رکوع درک کند، این مربوط است به رکعت اول ماموم، اما در رکعات بعدی، لزوم ندارد که در رکوع درک کند و اگر درک نکرد، جماعت و نمازش باطل باشد.

دلیل مسئله چیست؟

این روایت اصلاً منصوص نیست، ولی روایتی داریم که همان روایت عبد الرحمان بن حجاج باشد، سه جور از دو امام نقل کرده، گاهی می گوید: عن أبي عبد الله، گاهی می گوید: عن أبي الحسن، هر موقع بگوید: عن أبي الحسن، مراد امام کاظم علیه السلام است، چون عبد الرحمان بن حجاج از اصحاب این دو امام است، أبي الحسن الثانی، یا کنیه ی امام رضا علیه السلام است یا کنیه ی امام هادی، سه روایت است که دو تایش از ابی عبد الله است، دو تایش هم از ابی الحسن است، یکی هم از ابی عبد الله، هر سه مضمونش یکی است و آن این است که :

ص: ۸۴۶

یا بن رسول الله! من در نماز جمعه امام را در حمد درک کردم، ولی خواستم رکوع کنم، زحام به من اجازه نداد که رکوع کنم فلذا ناچار شدم که به ستون پناه ببرم، بعد از آنکه آنان به رکوع و سجود رفتند، من به رکوع و سجود رفتم؟

حضرت می فرماید: مانع ندارد.

شما باید در اینجا دوتا الغای خصوصیت بکنید:

اولاً: حکم نماز جمعه با حکم نماز ظهر در این قسمت یکی است، سوال همه اش از نماز جمعه است چون زحام در نماز جمعه است و در سایر نمازها (همانند نماز جمعه) زحام نیست.

ثانیاً: لا- فرق بین الركعه الأولى و بین الركعه الأخر، هر چند سوال از رکعت اولی است و جواب هم از رکعت اولی می باشد، ولی فرق بین الركعه الأولى و سائر الركعات نیست.

بنابراین، این مسئله دلیل مستقلى ندارد، جزء اینکه روایت عبد الرحمان بن حجاج را از دو نظر الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم هم جمعه را می گیرد و ظهر را، و هم رکعت اولی را شامل است و هم غیر رکعت اولی را.

روایات

۱: محمد بن علی بن الحسین - مراد صدوق است، یعنی هر موقع بگویند: محمد بن علی بن الحسین، مراد مرحوم صدوق است، چنانچه مراد از: محمد بن الحسن، شیخ طوسی است، محمد بن یعقوب هم کلینی است - باسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج - معلوم می شود که روایت را از کتاب عبد الرحمن بن الحجاج گرفته و سندش را در آخر «من لا یحضر الفقیه» آورده، سند هم صحیح است - عن أبی الحسن علیه السلام «فی رجل صلی فی جماعه یوم الجمعة فلما رکع الإمام ألجأه الناس إلى جدار أو اسطوانه فلم یقدر علی أن یرکع فلا یسجد حتی رفع القوم رؤوسهم، أیرکع ثم یسجد و یلحق بالصفّ و قد قام القوم أم کیف یصنع؟ قال: یرکع و یسجد ثم یقوم فی الصفّ لا بأس بذلك»

ص: ۸۴۷

این اصلاً محل بحث ما نیست، محل بحث ما رکعت اولی است، ولی چون در رکعت اول امام را در قرائت درک کرده است، حتی رکوعش معتبر نیست، جایی که در رکوع رکعت اول، عقب ماندن مضر نیست، در رکعات بعدی هم یا به طریق اولی مضر نیست یا مثل رکعت اول است.

بحث در اینجا عقب ماندن در رکوع رکعت اولی است، ولی اگر این آدم از اول وارد جماعت شده، همان کافی است، دیگر لازم نیست که رکوع رکعت اولی را درک کند. قطعاً رکعات دیگر نیز چنین است، یعنی درکش لازم نیست.

۲: محمد بن الحسن، باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی - شیخ روایت را از کتاب محمد بن أحمد بن یحیی گرفته، این آدم محمد بن أحمد بن یحیی عمران اشعری است، همه ی اینها عرب های یمنی هستند، در زمانی که سد معرب شکست، بی آبی سبب شد که یمنی های از یمن بیرون بشوند و برخی در حجاز رفتند و بخشی به شام رفتند و بخشی هم در عراق، و در نزول امیر المؤمنین علیه السلام در کوفه، یمنی ها پشت سر آن حضرت بودند و از شیعیان بودند، بعد از آنکه اموی ها بر آنان سخت گیری کردند، از کوفه فرار کردند و ساکن قم شدند فلذا تمام اشعری های شهر قم، عرب های یمنی هستند، روایت را از کتاب محمد بن أحمد بن یحیی گرفته، (وفاتش در حدود ۲۹۰) اتفاق افتاده است - عن أحمد بن محمد - این أحمد بن محمد ممکن است خالد باشد و ممکن است عیسی باشد - عن محمد بن سلیمان - که توثیق نشده - عن عبد الرحمان بن الحجاج: سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يكون في المسجد إماماً في يوم جمعه، إماماً في غير ذلك - اگر این روایت درست باشد، دیگر احتیاج به الغای خصوصیت اول نداریم، خود روایت هردو را گرفته است - من الأيام فيرحمه الناس إماماً إلى حائط إماماً إلى اسطوانه، فلا يقدر على أن يركع ولا يسجد حتى رفع الناس رؤوسهم فهل يجوز له أن يركع ويسجد وحده ثم يستوي مع الناس في الصف؟ فقال: نعم لا بأس بذلك»

این روایت از نظر سند ضعیف است.

۳: و باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب (متوفای ۲۲۴) عن عبد الرحمن بن الحجاج - فوتش معلوم نیست، منتها از موسی بن جعفر علیهما السلام زیاد روایت نقل کرده است - قال: «سألته عن الرجل یصلی مع إمام یقتدی به فركع و سهی الزجل و هو خلفه لم یركع حتی رفع الإمام رأسه و انحط للسجود أیركع ثم یلحق بالإمام و القوم فی سجودهم أو کیف یصنع؟ قال: یركع ثم ینحط و یتّم صلاته معهم و لا شیء علیه»

از این سه روایت، در جمعه و غیر جمعه الغاء خصوصیت کردیم، برخی روایت هم که اعم بود، علت استدلال این است که وقتی در رکعت اول، امام را در قرائت درک کند و در رکوع درک نکند، مخلّ نیست، پس در رکعات دیگر نیز چنین است. «تم الکلام فی الفرع الثانی»

الفرع الثالث

اگر من امام را در همان از ابتدای رکعت اول درک کردم، امام قرائت را خواند و من هم گوش دادم، اما موقع رکوع بخاطر مانع نتوانستم که امام را در رکوع اول درک کنم، آیا نماز من صحیح است یا صحیح نیست؟

مرحوم سید می گوید صحیح است، چون میزان این است که امام را یا در رکوع درک کنی یا قبل از رکوع و در حال قرائت درک کنی و من در حال قرائت درک کردم هر چند در حال رکوع درک نکردم. نماز من صحیح است. چرا؟ چون به قول صاحب جواهر من سابقاً مؤتم بودم و اقتداد کرده بودم، استصحاب بقاء اتمام می کنم.

علاوه بر استصحاب، همان روایت عبد الرحمن بن حجاج اگر ناظر بر رکعت اولی باشد، دلیل این مسئله است مگر اینکه بگوییم روایت عبد الرحمان بن حجاج ناظر به رکعت اولی نیست، اطلاق دارد، اطلاق هم داشته باشد کافی است.

بنابراین، روایت عبد الرحمان یا وارد به رکعت اولی است، فبها. و اگر اطلاق دارد، اطلاقش هم اینجا را می گیریم.

علاوه بر این، روایت دیگر هم داریم که خواهیم خواند، ولی برای اینکه آقایان با کلمات فقها آشنا بشوند فلذا مقداری از عبارات آنان را می خوانیم.

و حاصل کلامه: أَنَّ صَحَّه دَرَك الرُّكْعَةَ الْأُولَى رَهْن أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ: اما درك الإمام في الركوع فقط، أو ادراك الإمام في أول الركعة أو أثناءها.

و القدر المتيقن هو التأخر لعذر، لا ما إذا كان عن عمد.

عبارت مرحوم نراقی

قال النراقی: لو تأخر المأموم سهواً أو عمداً عن الإمام بقدر فعل أو أكثر، ركن أو غير- إلى أن قال:-، كأن يبقى قائماً حتى يرفع الإمام رأسه من الركوع، أو راکعاً حتى يسجد، أو ساجداً حتى يتشهد، صحت صلاته و اقتداؤه، كما صرح به الشهيد في الذكرى و المحقق الثاني في الجعفرية و ظاهر الأول اتفاقاً عليه. و عن التذكرة التوقف و ان يظهر الميل إلى الصحة أيضاً.

عبارت شیخ انصاری

و يقول الشيخ الأنصاری: نعم ربما يظهر من المحكى عن كشف اللثام أن ما ذكره المشهور في الركعة الأولى لا اختصاص له بها، بل إدراك أي ركعة كانت لا يتحقق إلا بإدراك الركوع، قال في مسأله ما لو زوحم المأموم في صلاة الجمعة عن السجود في الركعة الأولى- عند شرح قول الماتن في القواعد: إنه « لو سجد و لحق الإمام قبل الركوع تابعه»- ما هذا لفظه: و قد أدرك الركعتين اتفاقاً في الأولى، و على خلاف يأتي في الجماعه في الثانيه، انتهى.

ص: ٨٥٠

این عبارات علما بود که بیان شد، ولی ما فعلاً کار به عبارت علما نداریم، فعلاً ما ادله را می خوانیم.

ادله چند قسم است که یکی از آنها صحیحه ی عبد الرحمن بن الحجاج است، از همان اول در ذهن من این بود که روایت عبد الرحمان بن حجاج ناظر است به رکعت اولی، یعنی عین همین مسئله. روایت دوم صحیحه ی محمد بن مسلم است و با این روایت می خواهیم ثابت کنیم که اگر کسی امام را در اول قرائت یا در اثنای قرائت درک کند کافی است و دیگر لازم نیست که در رکوع هم درک کند:

صحیحه بن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدركت التكبيرة قبل أن ترکع الإمام فقد أدركت الصلاة»

فإنّ ظاهره أن إدراك التكبيرة يكفي عن إدراك الجماعة و المفروض أنّ المأموم أدرك تكبيرة الإمام في الركوع و إن لم یرکع معه.

استدلال مبنی بر این است که اگر بگوییم مراد از تکبیره، تکبیره الإحرام است نه تکبیره ای رکوع.

اگر بگوییم مراد تکبیره الإحرام است، شاهد مان نحن فيه است، در مانحن فيه من تکبیره امام را درک کردم، قرائت و حمد را هم درک کردم، منتها رکوع را درک نکردم.

امام اگر بگوییم مراد از تکبیره، تکبیر متصل به رکوع است، آنجا هم ممکن است بگوییم شاهد بر این مسئله است، چون من امام را در حال قیام درک کردم همین کافی است و لو در رکوع درک نکردم. ظاهر روایت هم تکبیر قبل الركوع است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۳ فروردین ماه ۱۳۹۰/۰۱/۲۳

موضوع: حکم نماز کسی که خیال می کند امام را در رکوع درک می کند و درک نکرد یا شک در درک کرد

المسألة الخامسة والعشرون

لو ركع بتخیل إدراك الإمام ركعاً ولم يدرك بطلت صلاته، الخ.

موضوع: حکم نماز کسی که خیال می کند امام را در رکوع درک می کند و درک نکرد یا شک در درک کرد

ممرحوم سید در این مسئله، دو فرع را مطرح می کند:

الف: هرگاه شخص به خیال اینکه امام را در رکوع درک خواهد کرد، اقتدا کند و درک نکرد یا شک کرد که درک کرده یا نه، حکم نمازش چیست؟

مثلاً من خیال کردم که امام را در رکوع درک می کنم ولذا وارد مسجد شدم و تکبیره الإحرام را گفتم، متأسفانه قبل از آنکه من امام را در رکوع درک کنم، او سر از رکوع برداشت. در اینجا تکلیف نماز و تکبیره الإحرام من چیست؟

ب: فرع دوم این است که تکبیره الإحرام را گفتم و به رکوع و امام هم سر از رکوع برداشت، ولی من نمی دانم که امام را در رکوع درک کردم یا درک نکردم؟

در اولی یقین دارم که درک نکردم، اما در دومی شک هستم که آیا درک کردم یا درک نکردم،

تکلیف این دو فرع چیست؟

حکم فرع اول چیست؟

آقایان در فرع اول سه احتمال گفته اند:

۱: احتمال اول این است که بگوییم این آدم که تکبیره الإحرام را گفت و امام را در رکوع درک نکرد، سر از رکوع بر دارد و بایستد، امام که در رکعت دوم به این می رسد، این شروع به اقتدا کند، کأنه این آدم که تکبیره الإحرام را گفت و به رکوع رفت و در رکوع امام را درک نکرد، نمازش باطل نباشد، بلکه همین نمازش صحیح باشد، غایه ما فی الباب رکعت حساب نمی شود، سر از رکوع بر می دارد و مستقیم القامه می ایستد، صبر می کند، هر موقع که امام در رکعت دیگر به این آدم رسید، رکعت دوم امام است و رکعت اول این فرد، و دیگر احتیاج به تکبیره الإحرام ندارد، چون اگر احتیاج به تکبیره الإحرام داشته باشد، معنایش بطلان خواهد بود.

۲: احتمال دوم این است که اگر این آدم امام را در رکوع درک نکرد، همانجا فرادی باشد که در حقیقت تکبیره الإحرامش هم حرام نمی شود، نمازش فرادی می شود و در این فرض حمد و سوره هم از او ساقط می شود، یعنی همین مقداری که در رکوع است برایش کافی است و یک رکعت محسوب می شود هر چند حمد و سوره را نخوانده است، چون «لا تعاد الصلاة» اینجا را می گیرد.

۳: احتمال سوم این است که نماز این آدم باطل است.

بررسی قول دوم

در بررسی این احتمالات و اقوال، ما نخست احتمال و قول دوم را مورد بحث قرار می دهیم، قول و احتمال دوم این بود که نماز این آدم صحیح است، منتها به عنوان فرادی صحیح است نه به عنوان جماعت.

این خیلی احتمال عجیب است، چون این خلاف نص است، چون در روایت حلبی گفت: «و إن رفع (الإمام) رأسه قبل أن ترکع فقد فاتتک الركعة» آن وقت چطور شما می گویید نمازش به عنوان فرادی صحیح است و این یک رکعت حساب می شود، ولی این احتمال با روایت حلبی نمی سازد، چون روایت حلبی گفت: «و إن رفع (الإمام) رأسه قبل أن ترکع فقد فاتتک الركعة» یعنی این رکعت باطل شد فلذا نه به عنوان جماعت درست است و نه به عنوان فرادی، نه اینکه فقط جماعتش باطل شد. ظاهر روایت حلبی این است که هر دو باطل است هم جماعت و هم فرادی:

متن روایت حلبی

محمد بن علی بن الحسين باسناده علی الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبرت و ركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، و إن رفع رأسه قبل أن ترکع فقد فاتتک الركعة» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

ص: ۸۵۳

از این روایت استظهار می شود که تنها جماعت از این آدم فوت شده، بلکه این رکعت هم «کلا رکعه» است، یعنی همین که امام را در رکوع درک نکردی، رکعت از شما فوت شده است، نه اینکه فقط جماعت فوت شده باشد.

بنابراین، احتمال و قول دوم با ظاهر روایت حلبی سازگار نیست.

بررسی احتمال و قول اول

احتمال اول این بود که اگر این آدم امام را در رکوع درک نکرد، مستقیم القامه بر می خیزد تا امام برای رکعت دوم بلند شد، این هم در رکعت دوم به امام ملحق می شود.

این احتمال هم به نظر می رسد که احتمال خوبی نباشد، یعنی ما تا کنون نمازی را نشنیده ایم که اولش فرادی باشد و اثنائش جماعت. ظاهر این است که این تکبیره را که گفته، تکبیره ی صحیحی است، از نماز بیرون نمی آید، این جماعت نیست، یعنی پنج دقیقه فرادی، و بقیه هم جماعت است، ما نمازی که از فرادی به جماعت برود نداشتیم، بلکه عکسش را داشتیم، یعنی اینکه از جماعت به فرادی برود.

پس معلوم شد که هر دو احتمال بی اساس است، چون اگر این آدم فرادی باشد، این با روایت حلبی نمی سازد، و اگر بخواهد جماعت حساب کند، این معنایش این است که از فرادی به جماعت ملحق بشود.

علاوه بر این، زیادت رکن هم است، این رکوعی که آورده، زیادی محسوب می شود، چون بعداً که ملحق به جماعت می شود، اولین رکعت او محسوب می شود فلذا رکوع قبلی زیادی در فریضه به حساب می آید، اما اینکه گفته اند زیادی رکن در جماعت مبطل نیست، این در جایی است که جماعت منعقد شده باشد و فرض ما در اینجا این است که جماعت منعقد نشده است، کی منعقد می شود؟ هنگامی که امام برای رکعت دوم بلند شود و این آدم به امام ملحق بشود.

ص: ۸۵۴

پس هردو قول مشکلاتی دارد، پس چه کنیم؟ ما علی الظاهر همان بطلان را می گیریم که احتمال سوم باشد.

و ما قبلاً این مطلب را گفتیم که اگر کسی تکبیر را بگوید و امام را به رکوع درک نکند، نمازش محکوم به بطلان است.

پس ظاهراً اگر بگوییم: البطلان لزیاده الرکن، این از همه ی احتمالات سالم تر است.

بله! اگر کسی بخواهد احتیاط کند، احتیاطش این است که عدول کند به نافله، دو رکعت نافله را تمام کند، آنگاه بر خیزد و دو مرتبه به امام اقتدا نماید.

بنابراین، اگر کسی بخواهد که نمازش بدون شک و شبهه باشد، باید این کار را بکند، ما هم احتمال صحت می دهیم هر چند علی حسب الظواهر گفتیم باطل است، ولی «العلم عند الله»، لعل این آدم فرادایش صحیح باشد یا جماعتش صحیح باشد، منتها برای فرار از این مشکلات، عدول کند به نافله و نافله را تمام کند، آنگاه دو مرتبه به امام اقتدا کند. «هذا كله حول الفرع الأول»

الفرع الثاني

فرع دوم این است که در رکوع به امام اقتدا کردم، منتها نمی دانم که امام را در رکوع درک کردم یا نه؟

در فرع اولی یقین دارم که امام را در رکوع درک نکردم، فلذا گفتیم باطل است، ولی در این فرع دوم شک دارم که آیا امام را در رکوعش درک کردم یا نه؟

در اینجا احتمال صحت است، یعنی ممکن است پنجاه درصد صحیح باشد و پنجاه درصد دیگر باطل. ممکن است درک کرده باشم، پس صحیح است، ممکن است درک نکرده باشم، پس باطل است، پس در اینجا یقین به بطلان نداریم، فلذا نوبت می رسد به اصول عملیه.

آیا در اینجا حکم استصحاب چیست؟

همیشه فقها در صورت شک دو حادث، سه صورت می گویند:

الف: گاهی هردو (کلاهما) مجهولی التاريخ می باشند.

ب: گاهی أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهول،

ج: گاهی هم هردو معلوم التاريخ می باشند.

اما اگر هردو مجهولی التاريخ بودند، یعنی نه «رفع الإمام رأسه من الركوع» تاریخش معلوم است، و نه «وصول المأموم إلى الركوع» تاریخش معلوم است، هیچکدام معلوم نیست و هردو برای ما مشکوک است، هم احتمال دارد که رفع رأس الإمام من الركوع، مقدم بر وصول مأموم بر رکوع باشد و ممکن است که رکوع مأموم، مقدم بر رفع رأس الإمام من الركوع باشد، الأصلان يتعارضان، هردو اصل تعارض می کنند، دوتا اصل کدام هستند:

۱: أصاله بقاء الإمام في الركوع إلى زمان وصول المأموم في الركوع، نتیجه ی این اصل صحت است.

۲: أصاله عدم ركوع المأموم إلى زمان رفع الإمام رأسه من الركوع، اصل این است که مأموم ركوع نکرده نکرده...، تا لحظه ای که امام سر از رکوع برداشت، نتیجه ی این اصل بطلان است. هردو مجهول التاريخ هستند. یکی استصحابش ایجابی است، دیگری استصحابش سلبی است، از طرف «امام» ایجابی است، یعنی أصاله بقاء الإمام إلى زمان ركوع المأموم.

اما از طرف مأموم، استصحابش عدمی است، یعنی أصاله عدم ركوع المأموم إلى زمان رفع الإمام رأسه من الركوع. هردو استصحاب تعارض می کنند و تساقط می کنند و در نتیجه نماز می شود باطل. چرا باطل می شود؟

چچون موضوع صحت احراز نشده است، موضوع صحت کدام است؟ موضوع صحت همان است که در روایت حلبی آمده بود که گفت امام را در رکوع درک کنی و شما احراز نکردید که آیا امام را در رکوع درک کردی یا نکردی، فلذا این دو اصل در اثر تعارض، تساقط می کند، فالمرجع هو الدليل الإجتهدی. دلیل اجتهدی گفت باید امام را در رکوع درک کنی و این آدم امام را در رکوع درک نکرده، یعنی شک دارد که درک کرده یا نکرده.

صورت دوم این است که رکوع ماموم معلوم التاریخ است، یعنی می دانیم که ماموم کی به رکوع رفت، اما نمی دانیم که امام کی از رکوع سر بلند کرده، این برای ما معلوم نیست. در جایی که یکی از حادثین معلوم التاریخ و الآخر مجهول التاریخ است، چه می کنند؟

اصل را در مجهول التاریخ جاری می شود نه در معلوم التاریخ، یعنی ضابطه و قاعده این است که اصل در معلوم التاریخ جاری نمی شود، پس چون رکوع ماموم، معلوم التاریخ است فلذا اصل در آن جاری نمی شود، اما چون تاریخ سر برداشتن امام از رکوع برای ما مجهول است و نمی دانیم که امام کی سر از رکوع برداشت، از این رو اصل را در آن جاری می کنیم و می گوئیم: أصاله بقاء الإمام فی الركوع إلى زمان وصول المأموم إلى الركوع. یا أصاله عدم رفع الرأس الإمام إلى زمان ركوع المأموم. در نتیجه نماز این آدم در این صورت دوم محکوم به صحت است.

صورت سوم این است که امام معلوم التاریخ و ماموم مجهول التاریخ است، قهراً اصل در ناحیه ی امام جاری نمی شود. چرا؟ چون معلوم التاریخ است. پس اصل در ناحیه ی ماموم جاری می شود که مجهول التاریخ است و آن اصل عبارت است از: أصاله عدم إدراك المأموم ركوع الإمام، اصل عدمی جاری می کنیم.

بیه بیان دیگر: أصاله عدم ركوع المأموم فی حالة ركوع الإمام. این اصل عدمی را جاری می کنیم و نتیجه این می شود که نماز این آدم محکوم به بطلان می شود.

نکته

من در احتمال اول که ماموم یقین دارد که امام را در رکوع درک نکرده است، گفتم احتیاط این است که عدول کند به نافله و نماز را تمام کند و سپس از نو به امام اقتدا کند، ولی مرحوم سید در احتمال اول، احتیاط را اصلاً ذکر نمی کند، اما در صورت دوم که صورت شک باشد، سه صورت را من گفتم، مرحوم سید در صورت شک می گوید: الأحوط فی صورة الشك الإتمام و الإعادة، أو العدول إلى النافلة و الإتمام.

اولی خوب است. فی صورہ الشک الإتمام أو الإعادة، احتمال صحت است، هر چند ما از نظر حکم ظاهری گفتیم در صورتی که متعارضین هستند باطل است، جایی که ماموم مجهول التاریخ می باشد باطل است، این حکم ظاهری است، ولی در واقع ممکن است امام را درک کرده باشد، ولذا این آدم تمام کند و دو مرتبه اعاده کند و از این جماعت صرف نظر کند، یعنی در حالت شک تمام کند و اعاده کند، اصلاً از جماعت صرف نظر کند.

دومی مشکل است، اول «العدول إلى النافلة و الإتمام»، این هم مشکل است، چون عدول در جایی است که صحت قطعی باشد و حال آنکه در اینجا صحت قطعی نیست، چون احتمال می دهیم که نمازش باطل باشد و لذا این دومی که می گوید: «أو العدول إلى النافلة أو الإتمام» مشکل است. چرا؟ چون عدول در نافلة در جایی است که انسان قاطع به صحت باشد، اگر قاطع به صحت نباشد، دیگر موضوع برای عدول نیست، از این بیان روشن می شود که در اولی هم که من گفتم: «یعدل إلى النافلة و یتم» آنجا هم مشکل است. عدول در جایی است که صحت قطعی باشد.

بنابراین، عدول بر نافلة، نه در دومی درست است و نه در اولی، چون عدول در جایی است که صحت محرز باشد.

بله! اگر صحت محرز شد، عدول به نافلة می کنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۴ فروردین ماه ۱۳۹۰/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز کسی که یقین یا اطمینان دارد که اگر تکبیر را بگوید در رکوع به امام می رسد

المسألة السادسة والعشرون

ص: ۸۵۸

الأحوط عدم الدخول إلى مع الإطمئنان بادرآك ركوع الإمام و ان كان الأقوى جوازه مع الاحتمال و حينئذ فإن أدرك صحت و إلا بطلت.

این مسئله در حقیقت دارای سه فرع است، فرع اول این است که انسان یقین یا اطمینان دارد که اگر تکبیر را بگوید، به رکوع امام می رسد. فرع دوم این است که اگر تکبیر را بگوید آیا به رکوع امام می رسد یا نه؟

فرع سوم بنا بر هر دو صورت، اگر این آدم امام را در رکوع درک نکرد، تکلیفش چیست، یعنی به رکوع رفت بدون اینکه امام را در رکوع درک کند.

پس فرع اول در حقیقت یک فرع روشن است که اگر انسان مطمئن باشد یا یقین داشته باشد که اگر تکبیر را بگوید به امام می رسد، این فرع اول یک فرع روشن است. چرا؟ چون علم حجت است حتی اطمینان هم از نظر ما علم عرفی است، اصولاً علم در نظر عرف همان اطمینان است. باید دانست که ما یک علم منطقی داریم و یک علم عرفی، علم منطقی همان اعتقاد

جازم را می گویند که همان علم ارسطوئی باشد، اما علمی که در قرآن و اخبار به کار رفته، به معنای اطمینان است.

بنابراین، خواه عالم باشد و خواه اطمینان داشته باشد، اگر تکبیر را بگوید، کارش یک کار به حق است و اگر امام را در رکوع هم درک کرد که چه بهتر!

فرع دوم این است که شاک است بر اینکه آیا امام را در رکوع درک می کند یا درک نمی کند؟

موضوع: حکم نماز کسی که شک دارد اگر تکبیر را بگوید در رکوع به امام می رسد یا نمی رسد؟

ص: ۸۵۹

آیا مجوز دارد که در حال شك تكبير را بگويد، چون ممكن است که امام را درك بکند یا ممکن است که درك نکند، اینجا هم از نظر ما اشکالی ندارد. چرا؟ رجاء تكبير را می گوید و معنای رجاء نیز همین است که بگوید: خدایا! لعل من این امام را درك کنم، فلذا تكبير را می گوید. اگر در واقع به امام رسد که چه بهتر و اگر هم نرسید، تکلیف دیگر دارد، بنابراین، شك هم مهم نیست.

بله! ممکن است که کسی اشکال کند که در نماز جزم در نیت شرط است و این آدم جزم در نیت ندارد، ما در علم اصول گفتیم که جزم در نیت هم لازم نیست، چون اگر جزم در نیت لازم باشد، باید باب احتیاط را ببندیم.

پس هر دو فرع جای بحث نیست، اگر مطمئن باشم که در رکوع امام را درك می کنم، قطعاً می توانم تكبير را بگویم، اگر شك هم باشم باز می توانم تكبير را بگویم، منتها جازم نیستم و ما در علم ثابت کردیم که جزم لازم نیست.

فرع سوم اگر رسید که چه بهتر، اما اگر تكبير را گفت و به رکوع هم رفت، ولی متأسفانه امام را در رکوع درك نکرد، در اینجا می گوئیم نمازش باطل است. چرا باطل است، و چرا بعضی می گویند صحیح است؟

اما اینکه باطل است چون رکن زیادی است، یعنی زیادی رکن است، «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» اینجا را می گیرد، ممکن است شما بگویید که: آقا! هنوز مرکب شما خشک نشده، خودت گفتی که عامد عن عذر داخل در «مستثنی منه» است نه داخل در مستثنی،

جوابش این است که عامد «عن عذر» به شرط اینکه در نماز باشد، ولی این آدم هنوز وارد نماز نشده.

بله! اگر در نماز باشد و عامد عن عذر باشد، قاعده ی «لا- تعاد» او را می گیرد و داخل در «مستثنی منه» است نه داخل در مستثنی که «إلا من خمسه» باشد.

در هر صورت اگر امام را در رکوع درک نکرد، غالباً رساله های عملیه می گویند نمازش باطل است. چرا؟ لزیمه الرکن.

إن قلت: زیادی رکن اگر عن عذر باشد، اشکالی ندارد.

قلت: این در جایی است که این آدم در عبادت باشد، ولی در مانحن هنوز وارد عبادت نشده یا اقل شک داریم که وارد عبادت شده یا نه؟

بیان آیه الله حکیم

مرحوم آیه الله حکیم می فرماید نماز این آدم فرادی می شود، یعنی نیت جماعتش لغو است و فرادی محسوب می شود، آیا ما می توانیم این مطلب را تصدیق کنیم نسبت به این روایت که می گوید: «و إن رفع رأسه قبل أن ترکع فقد فاتتک الرکعه». دیگر این رکعت از بین می رود. نه اینکه بگوییم این آدم نمازش فرادی می شود. این عبارت قالب فرادی نیست، و اگر فرادی بود می گفت (و إن رفع رأسه قبل أن ترکع فلك الصلاه فرادی) اینگونه می گفت؛ ولی می گوید: «فقد فاتتک الرکعه» اینکه می گوید رکعت فوت شد، کنایه از است که نماز شما باطل است. مگر اینکه بگوییم «فاتتک الرکعه» یعنی جماعتش فوت شده، اما فرادایش محفوظ است، اینکه حمد و سوره را نخواندیم اشکالی ندارد، چون حمد و سوره جزء «مستثنی منه» است نه جزء مستثنی.

ص: ۸۶۱

ولی مرحوم آقای حکیم در این فتوا متفرد است که می فرماید ممکن است بگوییم نماز این آدم درست است، چون اگر فرادی باشد؛ حمد و سوره را هم که نخوانده است اشکالی ندارد. اگر کسی احتیاط کند، آن هم یک مسئله ای است، بگوید نمازش درست است و تمام کند، و دوباره از سر بگیرد، و الا روایت «و إن رفع رأسه قبل أن ترکه فقد فاتتک الركعه» این یک رکعت امام را درک نکرده، یعنی جماعت را درک نکرده و نمازش صحیح نیست. نه اینکه «ادرکت الركعه فرادی و لم تدرک جماعتاً» این عبارت از آن در نمی آید.

بحث ما در این مسئله به پایان رسید، که گفتیم دو فرع اولش روشن است، فرع سومش قابل بحث بود، دو فرع اولش این بود که مع القطع می شود «الله اکبر» گفت، مع الشک باز می شود «الله اکبر» گفت.

فرع سومش این بود که تکبیر را گفتیم، اگر امام را درک کردیم چه بهتر، اما اگر درک نکردیم، مشهور می گوید نمازش باطل است. چرا؟ لزیمه الرکن، فقط مرحوم آیه الله حکیم می گوید نمازش صحیح است، منتها به صورت فرادی.

مسئله ی قبلی این بود که مع القطع می تواند وارد بشود، مع الشک هم می تواند وارد بشود. اگر امام را درک کرد که فیهما، و اگر درک نکرد باطل است.

المسألة السابعة والعشرون

لو نوى و كبر فرفع الإمام رأسه قبل أن يركع أو قبل أن يصل إلى حدّ الركوع لزمه الانفراد أو انتظار الإمام قائماً إلى الركعة الأخرى فيجعلها الأولى له، الخ.

این مسئله با مسئله ی قبلی جوهرأ فرق دارد. چون مسئله ی قبلی این بود که مع القطع و الشک می تواند وارد بشود، اگر امام را درک کرد، فیهما. اما اگر امام را درک نکرد، نمازش باطل است.

پس این دو تا مسئله جوهرأً فرق دارد، در مسئله قبلی «الله اکبر» گفت و درک نکرد. اینجا نیز «الله اکبر» را گفت، ولی امام را درک نکرد. منتها با این تفاوت که در اولی درک نکرد و به حد رکوع هم رسید؛ اما در اینجا هوشیار بود، «الله اکبر» گفت، درک نکرد، اما هوشیار بود به حد رکوع نرسید، یا ایستاده بود که امام از رکوع بلند شد و یا خم شده بود و هنوز اصول اصابع به زانو نرسیده بود که امام بلند شد.

خلاصه هر دو فرع در اینکه طرف امام را درک نمی کند مشترک است با این تفاوت که در اولی به رکوع می رود، اما در دومی یا قائماً است یا منحنیاً، ولی به حد رکوع نرسیده. اینجا چه کنیم؟

البته این مسئله فروع سه گانه دارد که ما فعلاً فرع اول را بحث می کنیم.

اقوال

در اینجا سه قول است، البته مرحوم سید دو قول را ذکر کرده است، و حال آنکه در مسئله سه قول وجود دارد. در رساله های عملیه هم هست.

آدمی که «الله اکبر» بگوید و امام را در رکوع درک نکند، خودش هم به حد رکوع نرسد. اینجا سه وجه وجود دارد:

الاول: الانفراد؛ همان انفرادی که مرحوم حکیم در مسئله ی قبلی می گفت، اینجا نیز می آید، منتها با این تفاوت که مرحوم حکیم انفراد را زمانی می گفت که به حد رکوع رسیده بود؛ ولذا ما اشکال کردیم؛ ولی در اینجا اینگونه نیست. یعنی به حد رکوع نرسیده بود، قصد انفراد کند. این قول از نظر ما اقوی است.

ص: ۸۶۳

الثانی: انتظار الامام الی الركعه الآتیة، من تکبیر (الله اکبر) را گفتم و می خواستم خم بشوم که امام بلند شد . من منتظر می مانم، امام وقتی برای رکعت دوم بلند شد به او ملحق می شوم؛ و دیگر تکبیره لازم نیست و همین تکبیره الاحرام کافی است.

قول سومی هم در اینجا هست که مرحوم سید در متن نگفته و آن این است که عقب نماند، رکوع نرود، بلکه با امام به سجده برود، بعدا که امام تشهد می خواند، آیا این آدم هم تشهد را بخواند یا نخواند؟ آن یک مسئله ی دیگر است.

قول سوم این است که نه انفراد را قصد کند و نه منتظر بشود، بلکه با امام همراهی کند. زمانی که امام به سجده رفت، ممکن است رکعت اولش باشد، من هم سجد می کنم و با امام بلند می شوم، امام رکعت دومش است و من رکعت اولم، آیا تکبیرها الاحرام را هم بگویم یا نه؟ فیه اختلاف؛ یعنی در مسئله اختلاف وجود دارد، حال باید دید که از این سه قول، کدام را انتخاب کنیم؟

نظریه ی استاد

از نظر من قول اول اقوی و روشن است. قبل از آنکه اقوال را بخوانیم، بهتر است که چند جمله از علما بخوانیم. صفحه ۷۲ سطر ۲.

عبارت صاحب مدارک

قال فی المدارک: إذا أدرکه بعد رفع رأسه من الركوع فلا خلاف فی فوات الركعه، لکن استحب أكثر علمائنا للمأموم التکبیر و متابعه الإمام فی السجدين (همان قول سوم را گفته، یعنی قول اول را نگفته که انفراد باشد، قول سوم را که انتظار باشد هم نگفته است، بلکه فقط قول سوم را گفته است) و لم یعتد بهما و اختلفوا فی وجوب استئناف التیة و تکبیره الاحرام (حال که با امام همراهی کرد و بلند شد، رکعت دوم امام است و رکعت اول من، به همان تکبیره و نیت اکتفا کند یا از نو نیت کند و تکبیره را بگوید؟ غالباً می گویند تکبیر را از نو بگوید، چون آن تکبیر قبلی یک نوع نمایش بود) بعد ذلک، و یظهر من العلامه فی المختلف (در قول سوم توقف کرده) التوقف فی هذا الحکم من أصله» المدارک: ۴/۳۸۵.

ص: ۸۶۴

و قال في المستند: يستحب له التكبير و الدخول مع الإمام بالسجدتين بغير ركوع» مستند الشيعة للعراقى: ٨/١٥٥.

و إلى هذا الوجه أشاره في المستمسك و قال: كان على المصنّف أن يضمّ عدلا آخر و هو السجود مع الإمام كما صنعه غيره» المستمسك: ٧/٢٠٨.

این عبارت ها را برای این خواندم تا معلوم بشود که قول سوم هم قائل دارد، یعنی صاحب مدارک، (علامه توقف نموده) مرحوم نراقی هم آن را گفته است.

بررسی اقوال

قول اول بهترین قول است. چرا؟ لأجل تعدد المطلوب، من تكبير (الله اكبر) را گفتم و در باطنم تعدد مطلوب است، می گویم: خدایا! من نیت و قصد نماز جماعت است، اگر نشد، فرادی می خوانم، به این می گویند تعدد مطلوب. من که ماموم هستم، مخالف انفراد نیستم، بلکه می خواهم نماز بخوانم، اگر فرد افضل (که جماعت باشد) گیرم آمد که چه بهتر، اما اگر فرد افضل گیرم نیامد، لا اقل فرد فاضل (فرادی) از دستم نرود.

على الظاهر این قول مطابق قواعد است هر چند نص در این زمینه نداریم، ولی مطابق قواعد است، البته به شرط اینکه در دل جناب ماموم تعدد مطلوب باشد، یعنی در درجه ای اول در دلش صلات جماعت باشد و در مرحله ی بعدی نماز فرادی. به این می گویند: تعدد مطلوب.

قول دوم: حال باید ببینیم که قول دوم چگونه است؟ قول دوم انتظار بود، یعنی من همین که تکبیر را گفتم، امام سر از رکوع برداشت، آیا من بایستم و منتظر بمانم تا امام بر گردد و در رکعت دوم به امام ملحق بشوم، دیگر اینجا نباید تکبیره را بگویم، چون فعل زیادی انجام نمی دهد، این «قول» دو روایت دارد، دلالت یکی از آنها خوب است، اما به شرط اینکه الغای خصوصیت کنیم، اما دیگری دلالتش ضعیف است.

ص: ٨٦٥

اما آنکه دلالت دارد، عبارت است از موثق عمّار:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أدرك الإمام و هو جالس بعد الركعتين؟ قال: يفتح الصلاة و لا يقعد مع الإمام حتى يقوم» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

من وارد مسجد شدم، دیدم امام می گوید: «اشهد أن لا إله إلا الله»؟ حضرت می فرماید: معطل نشود، تکبیر را بگویند، منتها همراه امام ننشیند، حتی يقوم الإمام، اگر من امام را در حال تشهد درک کردم، معطل نشوم که تشهدش تمام بشود، بلکه تکبیر را بگویم و بایستم، بعد از آنکه امام از تشهد بلند شد، من به امام ملحق بشوم، دلالت این روایت بر مسئله، احتیاج به الغای خصوصیت دارد، به این معنا که بگویم چه فرق می کند که امام را در حال جلوس و تشهد درک کند یا در حال قیام و ایستاده درک کند یا در رکوع درک نکند؟ اینجا هم می ایستم که امام جلوس و تشهد را انجام بدهد، در رکعت دوم امام، به او (امام) ملحق می شوم، این روایت هم از نظر سند درست است و هم از نظر دلالت، اما به شرط اینکه الغای خصوصیت کنیم.

و الاستدلال به فرع الغاء الخصوصية بين المقام الذي كبر و لم يدرك الإمام في الركوع و مورد الحديث الذي أدرك الإمام و هو جالس بين الركعتين.

این روایت از نظر سند خوب است، و از نظر دلالت احتیاج به الغای خصوصیت دارد.

و ربما يؤيد بخبر عبد الرحمن - عبد الرحمن بن أبي عبد الله خوب است، در سندش کمی مشکل است به نام عبد الله بن محمد است، این عبد الله بن محمد برادر رئیس قمین است، رئیس قمی ها احمد بن محمد بن عیسی بود، عبد الله بن محمد بن عیسی هم برادر اوست، برادر فوق ثقه است، اما این خودش توثیق نشده، یعنی مهمل است، البته سندش را می شود درست کرد، چون نمی شود احمد بن محمد بن عیسی که رئیس قمی ها و رئیس محدثین است و با آن وسوسه و احتیاطی که در نقل روایت داشت بگونه ای که هر کس حدیث ضعیف نقل می کرد، او را از قم بیرون می کرد، اما به شرط اینکه زیاد نقل کند، هر محدثی که بالای منبر یا در کتابش روایات ضعاف را نقل می کرد، او را از قم بیرون می کرد، چون قدرت داشت و رئیس بود و سلاطین هم با او ملاقات می کردند و لذا سهل بن زیاد را از قم بیرون کرد، احمد بن محمد بن خالد را بیرون کرد و گفت هر چند خود شما آدم های خوبی هستید، ولی از ضعفاء زیاد نقل می کنید، یک چنین آدمی بعید است که برادرش غیر ثقه باشد.

متن روایت: «إذا وجدت الإمام ساجداً فأثبت مكانك حتى يرفع رأسه و إن كان قاعداً قعدت، و إن كان قائماً قمت» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

در این روایت جمله ی «فأثبت مكانك» کنایه از گفتن تکبیر است، به امام ملحق باش. یعنی بین امام چه کار می کند، اگر دیدی که امام می نشیند، تو هم بنشین (اگر رکعت دومش است) اگر امام می خواهد بلند بشود، تو هم بلند شو).

ما می گوئیم: از جمله ی «فأثبت مكانك» استفاده نمی شود که «كَبْر» بلکه می گوید اگر امام در حال سجده است، بایست، بین در آینده چه می شود، در هر صورت دلالت آنچنان روشن نیست که انسان بتواند به آن فتوا بدهد.

قول سوم را در جلسه ی آینده بررسی می کنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۵ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

مسئله ی قبلی این بود که اگر شخص تکبیر را گفت و به حد رکوع هم رسید، ولی امام را در رکوع درک نکرد، گفتیم نمازش باطل است.

اما مسئله ای که الآن مورد بحث قرار می دهیم این است که شخص تکبیر را گفت، ولی قبل از آنکه به رکوع برود یا به حد رکوع برسد، امام سر از رکوع برداشت، گفتیم در اینجا سه قول است:

۱: قول اول این بود که نمازش فرادی می شود

۲: قول دوم این بود که منتظر بماند تا امام برای رکعت بعدی بلند بشود، آنگاه به امام ملحق بشود.

۳: قول سوم این است که نه فرادی محسوب می شود و نه منتظر بماند، بلکه فقط متابعت امام را بکند، یعنی همراهی با امام کند و هر کاری را که انجام داد، او نیز انجام بدهد، اگر امام به سجده رفت، او نیز با امام سجد کند و هکذا تشهد را با امام بخواند، آنگاه بر خیزد و بقیه ی رکعات را با امام بخواند، ولی این کارها برایش رکعت حساب نمی شود، بلکه فقط درک فضیلت حساب می شود.

ص: ۸۶۷

در اینجا دو روایت داریم، یکی روایت معلا بن خنیس است و دیگری روایت معاویه بن شریح:

الف: و عنه، عن العیاس بن معروف، عن صفوان، عن أبي عثمان، عن المعلی بن خنیس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذ سبقك الإمام برکعة فأدرکته و قد رفع رأسه فاسجد معه و لا تعدّ بها» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

معنای «لا یعتدّ بها» این است که به این رکعت اعتنا نکن.»

جمله ی «فأدرکتہ و قد رفع رأسه» ما نحن فیه را شامل است، البته این جمله دو صورت دارد:

صورت اول: گاهی شخص مسجد می رود و می بیند که امام سر از رکوع برداشته و به سجد رفته و این آدم هنوز تکبیر را نگفته است .

صورت دوم: صورت دوم این است که تکبیر را گفت، منتها امام را در رکوع درک نکرد، عبارت امام علیه السلام دو حالت دارد، یکی مجرد را می گیرد، یعنی شخص وارد مسجد شد و هنوز تکبیر را هم نگفت که امام سر از رکوع برداشت و به سجده رفت، حالت دوم این است که این آدم وارد مسجد می شود و تکبیر را هم گفت، منتها قبل از آنکه برای رکوع خم شود یا قبل از آنکه به حد رکوع برسد، امام سر از رکوع بر می دارد، آیا این حدیث کدام صورت را می گوید و ناظر به کدام صورت است؟

می گوئیم عبارت امام علیه السلام جامع بین هر دو حالت است، یعنی هر دو صورت را می گیرد.

فأنّ قوله «فأدرکتہ و قد رفع رأسه» يشمل المقام، أعنی: إذا کبر.

ص: ۸۶۸

صورت دوم این است که شخص وارد مسجد می شود، تکبیر را هم نمی گوید که امام را در حال سجده می بیند.

سند این روایت خوب است و فقط معلا- بن خنیس محل بحث است، و ما هنوز در باره ی معلا بن خنیس یک تحقیق جامع ندیدیم که تکلیف او را روشن کند، چون اخبار نوروز هم به همین شخص می رسد، فقط این مقدار در باره ی او گفته شده است، هنگامی که نماینده خلیفه ی عباسی ایشان را کشت، حضرت یک نفر شیعه را مامور کرد که قاتل معلا را بکشد، این می رساند که این مرد یک آدمی با ارزشی بوده است که حضرت تا این اندازه نسبت به قتل او حساسیت نشان داده است.

ب: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن معاویه بن شریح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جاء الرّجل مبادراً و الإمام راکع أجزأته تکبیره واحده لدخوله فی الصلاه و الركوع، و من أدرك الإمام و هو ساجد کبر و سجد معه و لم يعتدّ بها- این روایت آنگاه دلیل بر ما نحن فیہ می شود که الغای خصوصیت کنیم، چون روایت دارد که: «أدرك الإمام و هو ساجد» و حال آنکه بحث ما در جایی است که: «أدرك الإمام و هو راکع» مگر اینکه کسی الغای خصوصیت کند و بگوید در هر صورت این آدم امام را در رکوع درک نکرده، فلذا گاهی امام قائم است و گاهی ساجد.

همین که این آدم امام را در رکوع درک نکرده، «فالإمام إمّا راقئم و إمّا ساجد» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاه جماعه، الحدیث ۶.

مرحوم آیه الله خوئی در روایت خدشه کرده و فرموده معاویه بن شریح ثقه نیست و حال آنکه معاویه بن شریح از مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی است و ما در کتاب «کلیات فی العلم الرجال» ثابت کردیم که اینها «لا یرویان إلّا عن ثقه» بحث ما در فرع اول به پایان رسید.

الفرع الثانی

من که وارد مسجد می شوم، گاهی یقین دارم که امام را درک می کنم، گفتیم اشکالی ندارد، گاهی شک دارم، باز گفتیم اشکالی ندارد، یعنی می توانم رجاء به امام ملحق بشوم.

ولی گاهی یقین دارم که اگر تکبیر را بگویم، به امام نمی رسم، آیا در اینجا می توانم به نحو امور ثلاثه عمل کنم، امور ثلاثه عبارت بود از: انفراد، انتظار و متابعت، آیا می توانم به یکی از این امور ثلاثه عمل کنم؟

مرحوم سید می گوید اشکالی ندارد، ولی از نظر من خیلی بعید است، چون ادله ای که می گفت منفرداً أو منتظراً أو متابعه، در جای بود که شخص یا یقین به ادراک داشت یا شک به ادراک داشت، اما در جایی که من یقین دارم بر اینکه امام را در رکوع درک نمی کنم، ادله ی امور ثلاثه از این مورد منصرف است. مرحوم سید می گوید: احوط این است که وارد نشود، ولی من می گویم اقوی این است که وارد نشود، موضوع در جایی است که بتواند و امکانش باشد، اما در جایی که امکانش نیست، بعید است که ادله ی ثلاثه آنجا را بگیرد.

المسأله الثامنه و العشرون

إذا أدرك الإمام وهو في التشهد الأخير يجوز له الدخول معه، الخ.

هر گاه شخص امام را در حال تشهد اخیر در رک کند، آیا می تواند به او اقتدا کند؟ اسلام برای اینکه اشخاص از فضیلت جماعت محروم نمانند، می گوید تکبیر را بگو و بنشین، تشهد را هم با امام بخوان، وقتی که امام سلام نماز را گفت، آنوقت شما هم بلند شوید و نماز خود را بخوانید.

مرحوم علامه در کتاب «التذکره» دو مسئله عنوان کرده و عجیب هم این است که این مسئله حکمش هم مختلف است، و حال آنکه ظاهراً دو مسئله نیست، بلکه یک مسئله بیش نیست، ولی محقق یک مسئله عنوان کرده، جناب مصنف نیز یک مسئله عنوان کرده است.

عبارت محقق اول

قال المحقق: «و لو أدركه بعد رفع رأسه من السجده الأخيره كبر و جلس معه، و إذا سلّم، قام فاستقبل و لا يحتاج إلى استئناف تكبير» الشرائع: ۱/۱۲۶.

اما مرحوم علامه دو مسئله عنوان کرده است.

عبارت علامه

قال في التذکره: «و لو أدركه بعد رفع رأسه من السجده الأخيره جاز أن يكبر و يجلس معه في تشهد و يتشهد، و إن شاء سكت فإذا سلّم الإمام قام و بنى على تلك التكبيره إن كان قد نوى للافتتاح و ليس ذلك فعلاً كثيراً مبطلاً، لأنه من أفعال الصلاه لتحصيل فضيله الجماعه» التذکره: ۴/۳۲۶.

ثم إنّه عنون مسأله أخرى و قال: «لو أدرك الإمام في الشهد الأخير كبر و جلس بغير تكبير، فإذا سلّم الإمام قام بغير تكبير، لأنه قد كبر في ابتداء هذه الركعه، و هل يتشهد مع الإمام؟ يحتمل ذلك، لأنه إذا جاز أن يقعد في غير موضع قعوده متابعه للإمام، جاز أن يتبعه في التشهد، و ليس واجباً عليه، لأن المتابعه تجب في الأفعال لا في الأذكار، و يحتمل العدم لأنه ليس بموضع للتشهد» المتنهي: ۶/ ۳۰۰ - ۳۰۱.

ص: ۸۷۱

من از ایشان تعجب می‌کنم که چگونه دو مسئله کرده است، یکی «أدرک الإمام و قد رفع رأسه من السجده»

دیگری «أدرک الإمام و هو یتشهّد» در اولی می‌گوید حتماً باید تشهّد را بگوید (یتشهّد)، در دومی می‌گوید: ممکن است بگوییم «یتشهّد» و ممکن است که بگوییم: «لا یتشهّد».

و عجیب این است که در منتهی نیز این دو مسئله را عنوان کرده است، این از خصائص علامه است که این دو تا را دو مسئله کرده و حال آنکه یک مسئله بیشتر نیستند و آن اینکه من امام را بعد السجدتین درک کنم، یعنی در رکعت اخیر و بعد از سجدتین درک کنم، دیگر فرق نمی‌کند که رفع رأسه یا یتشهّد.

بنابر این، این دو تا یک مسئله اند نه دو مسئله و حکم شان هم یکی است، فقط ایشان است که دو مسئله کرد و حکم شان را هم مختلف دانسته، یعنی در اولی به طور قطع می‌گوید: «یتشهّد»، اما در دومی می‌گوید: «یحتمل الوجهین».

الثانی: دلیل المسأله

آیا ما در روایات داریم که اگر امام را در رکعت اخیر درک کردیم که «رفع رأسه» یا در حال تشهد درک کردیم، می‌توانیم به امام برسیم و تشهد را بخوانیم یا نه؟

دلیل موثقه ی عمّار است - ایشان فطحی مذهب است، هر کس اثنا عشری نباشد ولی عادل باشد، جزء موثقه هاست، والموثق من یکون عادلاً و لیس امامیاً، حتی اهل سنت هم اگر عادل باشند، روایت شان موثقه هستند، فطحی به کسانی می‌گویند که بعد از شهادت امام صادق علیه السلام (بجای امام موسی بن جعفر) فرزند بزرگ آن حضرت را به نام عبد الله افطح امام می‌دانند -

ص: ۸۷۲

استدل علی المسأله بموثقه عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يدرک الإمام و هو قاعد یتشهد (این با مسئله ی دوم علامه تطبیق می کند) و لیس خلفه إلا رجل واحد عن یمینه- اگر ماموم یک نفر باشد، آیه الله خوئی هم فرماید: واجب است سمت راست امام بایستد نه پشت سرش و نه سمت چپ امام،- قال: لا یتقدم الإمام و لا یتأخر الرجل، و لکن یقعد الذی یدخل معه خلف الإمام، فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتم صلاته»

ممکن است کسی بگوید که در این روایت کلمه ی «کبر» نیست و حال آنکه مصنف می گوید «کبر» حتی علامه هم گفت: «کبر»؟

پاسخش این است که ما از جمله ی اخیر روایت که می گوید: «فأتم صلاته» می فهمیم که تکبیر را گفته و نماز را شروع کرده است، پس اگر در این روایت به طور صریح کلمه ی «کبر» را نیاورده است، ولی جمله ی «فأتم صلاته» می رساند که تکبیر را گفته است.

اما تشهد در این روایت نیست، و حال آنکه در فتاوی آقایان آمده است که تشهد را بخواند. علامه گفت خواندن تشهد جایز است.

متن عروه الوثقی

إذا أدرکه الإمام و هو فی التشهد الأخير یجوز له الدخول معه، بأن ینوی و یکبر ثم یجلس معه و یتشهد.

تکبیر را از جمله ی سطر درست کردیم، اما تشهد در این روایت نیست.

مشکل دیگر اینکه در این روایت آمده است که: «و لکن یقعد الذی یدخل معه خلف الإمام، الخ» و لی روایت دیگر کلمه ی «یقعد» را ندارد، یعنی روایت بعدی می گوید: «الله اکبر» می گوید و می ایستد. پس بین دو روایت فرق پیدا شد، اولاً تشهد در روایت اولی نیست و ما احتمال می دهیم که حرام باشد و زیادی در نماز محسوب بشود. ثانیاً روایت اولی می گوید: «یقعد». اما روایتی که الآن می خوانیم می گوید بایستد.

ص: ۸۷۳

سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن رجل أدرك الإمام و هو جالس بعد الركعتين قال: يفتتح الصلاة و لا يقعد مع الإمام حتى يقوم» الوسائل: ج ٥، الباب ٤٩ من أبواب صلاة جماعه، الحديث ٤.

با این تعارض ما چه کار کنیم؟ باید بگوییم این روایت در تشهد اول است و معنایش این است که در تشهد اول ننشیند، روایت اولی در تشهد اخیر است.

به بیان دیگر ما دو مشکل داشتیم، یک مشکل قیام و قعود بود که حل شد و گفتیم، قیامش در تشهد اول است، قعودش در تشهد اخیر.

مشکل دیگر خواندن تشهد است و خواندن تشهد در هیچکدام از این دو روایت نیامده و لذا بهتر این است که تشهد را نخواند.

مشکل دیگر، مشکل تکبیره است، آیا به همان تکبیره اول اکتفا بکنند یا تکبیر دوم را بگویند؟

روایت صدوق می گوید باید دو مرتبه تکبیر را بگویند.

ما رواه الصدوق عن عبد الله بن المغیره، قال: «کان منصور بن حازم - منصور بن حازم از اصحاب صادق علیه السلام است:-
إذا أتیت الإمام و هو جالس قد صلی رکعتین فکبر ثم اجلس فإذا قمت فکبر» الفقیه: ١/٢٦٠.

این روایت می گوید از سر تکبیر بگویند.

پس سه مشکل در اینجا وجود دارد:

١: خواندن تشهد در هیچکدام از این دو روایت نیست.

٢: مشکل قیام و قعود حل شد.

٣: مشکل سوم، مشکل تکبیر بود، دو روایت اول نداشت که تکبیر را بگویند، ولی این روایت می گوید تکبیر را بگویند، ولی حق با دو روایت اول است. چرا؟ منصور بن حازم نمی گوید: عن الصادق علیه السلام، بلکه فتوای خودش را می گوید. چون در میان اصحاب ائمه علیهم السلام مجتهد فراوان بود است، زراره از فقهاست، منصور بن حازم نیز از فقهاست و ایشان فتوای خودش را می گوید. البته صاحب حدائق می گوید: آیا می شود این آدم یک چنین فتوای را بدهد و حال آنکه از امام نشنیده باشد؟!!

این فرمایش صاحب حدائق چندان درست نیست، زیرا ممکن است این آدم استنباط کرده باشد.

در نتیجه اگر وارد مسجد شدیم و دیدیم که امام در حال تشهد است، بنشینیم، تشهد را هم نگوئیم، گفتن تکبیر هم لازم نیست و شاید گفتنش مبطل باشد و لذا همان تکبیر اول برای ما کافی است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۸ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نماز کسی که امام را در سجده درک می کند

مسئله ی قبلی مربوط به این بود که امام را در تشهد درک می کردیم، مسئله ی ۲۹ این است که امام را در سجده درک می کنیم، این مسائل متشابه هم هستند، فلذا خیال نشود که تکرار است.

دو مسئله راجع به درک امام در رکوع بود، بعداً در مسئله ی ۲۸ هم درک امام در تشهد بود، این مسئله درک امام است در سجده.

بنابراین، مسائل کاملاً از همدیگر جدا هستند، مثلاً من وارد مسجد شدم و دیدم که امام نمازش به آخر رسانده و در حال سجده است یا سجده ی آخرش است که روایت هم در مورد آن است، یا در دو سجده ی آخر است، خلاصه اینکه من در رکعت اخیر امام رسیدم، و حال آنکه امام یا در سجده ی اولی است یا در سجده ی اخیر. آیا من می توانم فیض جماعت را درک کنم؟

روایت صحیحه داریم که شما می توانید فیض جماعت را درک کنید. چگونه؟ تکبیر را بگوئید و سپس بنشینید و با امام سجده کنید، یا دو سجده در صورتی که در سجده ی اول اقتدا کرده باشد یا یک سجده در صورتی که در سجده ی دوم رسیده باشد، بعد از آنکه امام سر از سجده برداشت، شما هم سر از سجده بردارید و تشهد را هم با امام بخوانید، وقتی که امام سلام گفت، شما سلام را نمی گوئید، بلکه بلند می شوید و شروع می کنید به خواندن حمد، «و لا تعتد بها»، اما اینکه ضمیر «بها» به کجا بر می گردید؟ سه قول وجود دارد.

ص: ۸۷۵

ما قرینه پیدا خواهیم کرد که ضمیر «بها» به کجا بر می گردد، البته روایت صحیحه فقط رکعت اخیر را می گوید و آنهم سجده ی اخیر، البته روایات دیگر هم داریم که سایر رکعات را می گیرد که آنها را نیز بعداً می خوانیم.

بنابراین، ما در این مسئله در دو موقف باید بحث کنیم، فرع اول این است که امام را در رکعت اخیر درک کردم، آنهم در سجده ی اخیر یا به قول مرحوم سیده در هر دو سجده. راه درکش این است که انسان تکبیر را بگوئید و با امام هماهنگ بشود، البته سلام را نگوئید، بلکه بر خیزد و نماز خودش را فرادی بخواند، با این عمل هم نمازش را خوانده و هم ثواب فضیلت

جماعت را درک کرده است.

بنابراین، مسئله ی بیست و نهم عبارت است از: «ادراک الإمام فی السجود»، بر خلاف مسئله ی بیست و هشتم که ادراک الإمام فی التشهد بود.

فرع اول یک روایت بیشتر ندارد و آن روایت محمد بن مسلم است، اما فرع دوم تقریباً چهار روایت دارد که اسناد شان ضعیف است.

روایت فرع اول

محمد بن الحسن (شیخ طوسی، متوفای: ۴۶۰) باسناده عن محمد بن یحیی، - این شخص عمران اشعری است که نویسنده کتاب «نوادر الحکمه» باشد در این کتاب همه چیز بوده، یعنی اخلاق بوده. عقائد بوده، احکام هم بوده ولی متأسفانه این کتاب در دست نیست، وفات این مرد در حدود: ۲۹۰ یا ۲۹۱ بوده است - عن ابن أبی نصر - یعنی احمد بن محمد بن محمد بن نصر بزنطی است، وفات ایشان در حدود: ۲۲۰ یا ۲۴۰ - عن عاصم، یعنی ابن حمید - عاصم بن حمید، کوفی است و ثقه، یعنی مرحوم نجاشی می گوید کوفی و ثقه - عن محمد بن مسلم، قال: قلت له: - مرادش یا امام باقر است یا امام صادق علیهما السلام - «متی یکون یدرک الإمام الصلاه مع الإمام؟ قال: إذا أدرك الإمام و هو فی السجده الأخيره من صلاته فهو مدرک لفضل الصلاه مع الإمام» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاه جماعه، الحدیث ۱.

ص: ۸۷۶

آیا مراد از کلمه ی «أدرک» در این حدیث این است که شخص وارد مسجد بشود و تماشا کند که ادراک صوری باشد یا مراد از «أدرک» ادراک حقیقی است، یعنی تکبیر بگوید و با امام وارد سجده بشود، البته در این حدیث نیامده که هنگامی که بلند شد، آیا تکبیر را تجدید بکند یا تکبیر را تجدید نکند؟ ظاهرش این است که تکبیر را تجدید نکند، چون اگر تجدید لازم بود، حضرت می گفت.

اما اگر «أدرک» به معنای «کبر» باشد، یعنی «کبر» و دخل فی الصلاه مع الإمام فی السجده، ظاهرش است که همان تکبیره برای ما کافی است.

بنابراین، مرحوم سید در متن احتیاط می کند.

متن عروه الوثقی

المسأله التاسعه والعشرون

إذا أدرك الإمام في السجده الأولى أو الثانيه من الأخيره، و أراد إدراك فضل الجماعه نوى و كبر و سجد مع السجده أو السجدين و تشهد، ثم يقوم بعد تسليم الإمام و يستأنف الصلاه و لا يكتفى بتلك التيه و التكبير، و لكن الأحوط الإلتزام الأولى بالتكبير الأول ثم الإستئناف بالإعاده.

این خلاف ظاهر روایت است، چون ظاهر روایت این است که همان تکبیر اول کافی است، زیرا اگر تکبیر دیگر لازم بود، حقیقش این بود که امام بفرماید، اینکه حضرت می فرماید: «إذا أدرك الإمام»، یعنی ادراک حقیقی نه ادراک صوری، ادراک حقیقی حتماً تکبیر می خواهد و همان تکبیر اول کافی است. حال اگر کسی بخواهد احتیاط کند، احتیاطش به این است که وقتی بر خواست «الله اکبر» بگوید، ولی اعم از تکبیره الإحرام و تکبیر مستحب، فقط یک «الله اکبر» بگوید اعم از اینکه تکبیره الإحرام باشد یا تکبیر مستحب. چون تکبیر ذکر است و مخل در نماز نیست.

ص: ۸۷۷

اما مرحوم سید از آنجا که جازم به مسئله نیست، و لكن الأحوط إتمام الأولى بالتكبير الأول - نماز را با تکبیر اول تمام کند، یعنی تکبیر دوم را نگوید - ثم الإستئناف بالإعادة - دو مرتبه از سر بگیرد، این کار مشکلی است ولذا هیچکس به این مسئله عمل نمی کند که یک تکبیر بگوید و یک نماز بخواند و دو مرتبه بلند شود و همان نماز را اعاده کند، بله! اگر بخواهد احتیاط کند، احتیاطش به این است که بلند شود و یک تکبیر بگوید که اعم باشد از تکبیره الإحرام و ذکر الله المستحب و همین یک نماز برایش کافی است.

ولی از نظر ما تکبیر لازم نیست، ظاهر روایت این است که وارد نماز شد، ورود به نماز تکبیره الإحرام می خواهد، حال اگر شما می گوید احتیاطاً تکبیر بگویید، راه احتیاط این است که یک تکبیر بگوید و از آن نه تکبیره الإحرام را قصد کند و نه ذکر مطلق را، بلکه رجاء بگوید.

فرع دوم

آیا در رکعات دیگر نیز همین است، مثلاً من امام را در رکعت اول درک کردم در حالی که در سجده ی اخیر است، الله اکبر را بگویم، وارد نماز بشوم و با امام سجده کنم، هنگامی که امام برای رکعت دوم برخواست من هم بر می خیزم، غایه ما فی الباب رکعت دوم امام و رکعت اول من است. پس فلسفه ی این عملی که انجام دادم چه بود؟ بخاطر درک فضیلت نماز جماعت بود، یعنی حتی فضیلت رکعت اول را هم درک کنم. آیا در این زمینه روایت داریم؟

بله! سه روایت داریم، منتها هر سه روایت مشکلات سندی دارند.

۱: و عنه - یعنی محمد بن أحمد بن یحیی - عن العباس بن معروف - قمی و ثقه - عن صفوان - صفوان بن یحیی - عن ابي عثمان - ابي عثمان مشترك است بین سه نفر، یکی معلب بن عثمان، اگر این باشد ثقه است، دیگری ابو عثمان عبدی داریم که مهمل است، سومی ابو عثمان قابوسی که او نیز مهمل است، مهمل، غیر از مجهول است، مجهول آن است که نمی شناسیم این آدم کیست؟ ولی مهمل آن است که طرف را می شناسیم و لکن أهمل الرجال توثیقه و تضعیفه، یعنی اهل رجال در باره ی او نه توثیق دارد و نه تضعیف. این ابي عثمان مردد است بین سه نفر، اگر ابو عثمانی باشد که پدرش عثمان بن خنیس است، این ثقه است، دومی ابو عثمان عبدی است که مهمل است، سومی هم ابو عثمان قابوسی که او نیز مهمل است، و لذا این روایت از نظر سند مشکل دارد - عن المعلی بن خنیس - معلی بن خنیس هم محل بحث است، از این رو فعلا ما نمی توانیم در موردش اظهار نظر کنیم، ولی امام صادق علیه السلام با آنکه احتیاط می کرد چون زمان عباسی ها بود، ولی در عین حال قاتل معلی بن خنیس را به نحوی کشت، یعنی معلی بن خنیس را یک نفر به امر عباسی ها به قتل رسانید و کشت، حضرت امام صادق علیه السلام به نحوی فرمان داد که قاتل او را بکشند و کشتند، این شاید شاهد بر فضیلت و پاکی معلی بن خنیس باشد

عن ابي عبد الله عليه السلام قال: « إذ سبقك الإمام برکعه - رکعت اول - فأدرکته - این اطلاق دارد، چون روایت اول داشت که «إذا أدرکت الإمام و هو فی السجده الأخره» ولی این روایت مطلق است و می گویند: إذا أدرکته و قد رفع رأسه (من الركوع) فاسجد معه و لا تعدّ بها» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاه جماعه، الحدیث ۲.

سوال این است که ضمیر «لا یعتدّ بها» به کجا بر می گردد، آیا به سجده بر می گردد که کلمه ی «فاسجد» استفاده می شود، یا به «رکعت» بر می گردد، رکعت دور است، سجده نزدیک است؟

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید ضمیر «بها» به سجده بر می گردد، یعنی از کلمه ی «فاسجد» سجده استفاده می شود و ضمیر مونث به او بر می گردد، در حقیقت ایشان می گویند خیال نکنید که نمازش باطل است، چون سجده رکن است و اگر انسان دو سجده بکند، این رکن است، می گویند اشکال ندارد و اعتنا به این دو سجده نکن «فلا تعتدّ بها» به این دو سجده اعتنا نکن. یا بگوییم ضمیر بر می گردد به رکعت، یعنی این را یک رکعت حساب نکن.

ولی من احتمال می دهم که بر می گردد به تکبیره، یعنی این تکبیره را تکبیره حساب نکن بلکه دو مرتبه تکبیر را بگو. و کسی هم به ما اشکال نکند که خلاف اولی است، چون اولی در رکعت اخیر بود و ما در رکعت اخیر گفتیم که تکبیره لازم نیست.

اگر سند این روایت درست بود، می توانستیم بقیه رکعات را هم بر رکعت اخیر اضافه کنیم و قابل افتاء بود، ولی متأسفانه ابی عثمان مردد است بین ثقه و غیر ثقه.

۲: و باسناده عن محمد بن یحیی، عن عبد الله بن محمد - آقایان می گویند عبد الله بن محمد مشترک است بین عده ای، ولی من فکر می کنم که این عبد الله بن محمد، برادر احمد بن محمد بن عیسی، چون محمد بن یحیی هم از احمد نقل می کند و هم از عبد الله بن محمد، همان گونه که می دانید ما دو تا أحمد داریم که مشترک است، یکی احمد بن محمد بن خالد، دیگری هم احمد بن محمد بن عیسی است که رئیس قمیین بود، من احتمال می دهم که این عبد الله بن محمد، برادر احمد بن محمد بن عیسی است که ظاهراً ثقه باشد، منتها قطعی نیست - عن علی بن حکم - ثقه است - عن ابان عثمان - از اصحاب اجماع است - عن عبد الرحمان - این ظاهراً عبد الرحمان بن ابی عبد الله بصری است - عن ابی عبد الله علیه السلام: «إذا وجدت الإمام ساجداً فأثبت مكانك حتى يرفع رأسه و إن كان قاعداً قعدت، و إن كان قائماً قمت» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

دلالت این روایت بستگی به این دارد که «فائت مکانک» را به معنای «الله اکبر» بگیریم.

اما احتمال دارد که معنای «فائت مکانک» این باشد که در جای خود محکم بایستد و نگاه کند که امام چه می کند، آیا می خواهد بعد از سجده تشهد را بخواند، پس تو هم تشهد را بخوان، اگر بر می خیزد، تو نیز بر خیز، یعنی مادامی که تکلیف امام روشن نشده، تو هم کاری را صورت نده، اگر مراد این احتمال باشد، در این صورت روایت شاهد عرض ما نیست.

پس اولی دلالتش خوب بود، منتها سندش مشکل داشت، اما این دومی از نظر دلالت هم مشکل دارد.

۳: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن معاویه بن شریح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا جاء الزجل مبادراً والإمام راعع أجزأته تكبيره واحده لدخوله في الصلاة و الركوع، و من أدرك الإمام و هو ساجد كبر و سجد معه و لم يعتدّ بها - ضمير «بها» به تكبيره بر می گردد - و من أدرك الامام و هو في الركعه الأخيره فقد أدرك فضل الجماعه، و من أدركه و قد رفع رأسه من السجده الأخيره و هو في التشهد فقد أدرك الجماعه، و ليس عليه أذان و لا إقامه و من أدركه و قد سلّم فعليه الأذان و الإقامه»

در هر صورت مرحوم آیه الله خوئی اصرار دارد که ضمیر «و لم يعتدّ بها» را بر گرداند به سجده و بگوید امام علیه السلام در صدد این است که این سجده مضر نیست.

ولی من فکر می کنم که این روایت معاویه بن شریح را که فرق می گذارد بین درک الإمام فی الركوع، و می گوید: «أجزأته»، و بین درک الإمام فی السجده، می گوید: «لم يعتدّ بها» یعنی به این تکبیره.

بنابراین، فتوا این می شود که اگر امام را در رکعت اخیر درک کند، آنهم در سجده ی اخیر، تکبیره برایش کافی است، اما اگر در رکعات اخیر درک کرد، این تکبیره برایش کافی نیست، ولی اگر کسی بخواهد عمل به احتیاط کند، مرحوم سید می گوید با آن تکبیر یک نماز بخواند، دو مرتبه اعاده کند.

ولی عرض من این است که اگر علم به فتوا دارید که در اولی کافی است و در بقیه کافی نیست، اهلاً و سهلاً.

اما اگر علم ندارید، دیگر راه احتیاط به این نیست که دو مرتبه اعاده کند، بلکه بر خیزد و یک تکبیر دیگر هم بگوید، منتها نه به نیت تکبیره الإحرام و نه به نیت ذکر مطلق، بلکه جامع را اراده کند، اگر در واقع تکبیره ی اول واجب بود، این می شود مستحب.

اگر کافی نبود، می شود تکبیره الإحرام.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۹ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز اقتدا به امام از راه دور و ملحق شدن به صف

المسأله الثلاثون

إذا حضر المأموم الجماعة فرأى الإمام راكعاً و خاف أن يرفع الإمام رأسه إن التحق بالصف، نوى و كبر و موضعه ثم مشى فى ركوعه، أو بعده أو فى سجوده.

و فى المسأله فروع

بعضی از مسائل این بود که امام را در حال تشهد درک می کردیم، برخی هم این بود که امام را در سجده یا در حال رکوع درک می کنیم.

مسئله ی سی ام هم در حقیقت یک مسئله ای است شبیه مسئله پیشین و غالباً اتفاق می افتد.

فروع اول

ص: ۸۸۲

مثلاً- انسان وارد مسجد می شود که امام در حال رکوع است و اگر انسان بخواهد بیاید و در صف ملحق به امام بشود، ممکن است امام سر از رکوع بر دارد، فقها اجازه می دهند در همان نقطه ای که دور است، تکبیر (الله اکبر) را بگویند و رکوع را هم انجام بدهند، بعداً کم کم بیاید و در صف ملحق بشود، چرا؟ برای اینکه درک نماز جماعت را بکند.

مخصوصاً اگر انسان بداند که امام در آخرین رکعت جماعت است، که اگر بخواهد وارد صف بشود، امام سر از رکوع بر می دارد، برای اینکه جماعت را درک کرده باشد، از همان نقطه ی دور تکبیر را می گوید، رکوع می رود، سجود می رود و کم کم وارد صف می شود، البته در این مسئله چند فرع داریم، چون بعداً که می خواهیم حدیث را بخوانیم، باید این فروع را از این حدیث در بیاوریم، علی الظاهر در این مسئله ما هشت فرع داریم.

فرع اول همین بود که بیان شد، یعنی اگر وارد مسجد شدیم و دیدیم که امام در حال رکوع است و مهلت نیست که خود را به صف برسانیم، از همان نقطه ی دور اقتدا کن.

فرع دوم

فرع دوم این است که بعد از آنکه من اقتدا کردم و اگر بخواهم به امام ملحق بشوم، کی ملحق بشوم و کی راه بروم؟

گاهی می گویند در حال رکوع راه برود، گاهی می گویند بعد از رکوع راه برود، گاهی می گویند بعد از سجده تین راه برود.

مرحوم سید مکان مشی و مشی را مقید به رکوع نکرده و حال آنکه در روایت دارد که در همان حال رکوع کم کم پیش برود و به صف ملحق بشود، مرحوم سید می گوید، مشی در حال رکوع و بعد از رکوع، در حال سجود و بعد از سجود، در حالی که روایات ما فقط حال رکوع است مگر اینکه الغای خصوصیت کنیم.

آیا این اجازه ای که شرع مقدس به ما داده است برای چیست؟ آیا فقط برای این است که راه دور است و آنکه معفو است همان دوری راه است، یعنی به خاطر دوری راه معفو است (الأبتعاد من الإمام أو الصفّ)،

و اگر راه دور نیست و من می توانم به همان صف آخر به امام اقتدا کنم، ولی دلم می خواهد به فضیلت بیشتر برسم، اقتدا کنم از راه دور، کم کم بیایم و ملحق به صف اول بشوم، آیا این اجازه ای که شرع مقدس به ما داده فقط به خاطر ابتعاد است و فقط دوری راه را عفو کرده، یا اینکه اجازه ی شرع مقدس فقط بخاطر دوری نیست، مثلاً خودم را به صف آخر رسانده ام، اگر تکبیر (الله اکبر) را هم بگویم، می رسم، ولی می خواهم از این راه به صف اول ملحق بشوم که به فضیلت بیشتر برسم، آیا روایات این را هم می گیرد یا نمی گیرد؟

فرع چهارم

فرع چهارم این است که اگر من بخوام راه بروم، چطور راه بروم، آیا جلوتر راه بروم، یا از یمن و یسار راه بروم، گاهی هم می گویند خلف، خلف را باید تصور کرد که خلف چگونه است، معمولاً امام به قبله است، انسان پشت سرش است، مگر اینکه بگویم از سمت راست یا از سمت چپ وارد مسجد شده و می خواهد عقب تر بیاید و به صف ملحق بشود، علی ای حال مشی به امام است، مشی به جانب یمن است، مشی به جانب یسار است، یا خلف را هم می گیرد؟

فرع پنجم

فرع پنجم، آیا اینکه من تکبیر را می گویم، بخاطر این است که راه دور است یا یک عذر دیگری هم است؟

مثلاً- حائل و مانعی هم است، اگر بخواهم این مانع را بردارم، امام سر از رکوع بر می دارد، پشت این مانع، می گویم الله اکبر، امام را درک می کنم، کم کم این مانع را از پیش خود بر می دام، مثلاً بین من و امام نوپانی است، الله اکبر می گویم، دیدم اگر نوپان را بردارم، طول می کشد، الله اکبر می گویم، بعداً مانع را بر می دارم، آیا این را هم می گیرد یا نه؟

فرع ششم

فرع ششم، اگر بخواهم راه بروم، آیا پاهایم را بکشم (جزّ الرجلین) یا می توانم به صورت معمولی قدم بردارم؟

بعضی از علما گفته اند که باید «جزّ الرجلین» باشد، حتی اگر در حال سجود می خواهی راه بروی، باید همانند بچه ها راه بروی (سینه خیز یا چار دست و پا).

فرع هفتم

فرع هفتم این است که آیا در حال رفتن می توانم ذکر را بگویم یا نه؟ راه بروم و بگویم «سبحان ربّی العظیم و بحمده» یا ذکر رکوع را در حال رفتن نمی شود گفت، بلکه باید در حال ثبات گفت؟

فرع هشتم

فرع هشتم این است که آیا این حکم مخصوص مسجد است یا مکان های دیگر را از صحن مسجد، خانه و جاهای دیگر را هم شامل است؟

اقوال علما

قال الشيخ فی الخلاف: «إذا دخل المسجد و قد رکع الإمام و خاف أن تفوته تلك الركعة جاز أن يحرم و یرکع و یمشی فی رکوعه حتّی یلحق بالصفّ، إن لم یجیء مأموم آخر، فإن جاء مأموم آخر وقف موضعه و به قال أحمد و إسحاق.

وقال الشافعی: إن وجد فرجه فی الصفّ دخل فيه و إلّا جذب واحداً إلى خلفه و وقف معه - اگر دید که جای خالی نیست، تک و تنها نایستند، بلکه دامن یک نفر از جلوی ها را بگیرد و او را در کنار خودش قرار بدهد، چون تک بودن صف مشکل است - و إن لم یفعل و أحرم وحده کره له ذلك و انعقدت صلاته، و به قال مالک و أبوحنیفه و أصحابه و قال النخعی و داود و ابن لیلی: إن صلاته لا تنعقد - اگر تنها باشد، صلاتش منعقد نمی شود، بلکه یا باید کسی در بغل و کنارش باشد یا یک نفر را از صف جلو به سوی خودش بکشد -» الخلاف: ۱/۵۵۵، المسأله: ۲۹۸.

ص: ۸۸۵

و قال المحقق: «إذا دخل و الإمام راع و خاف فوت الركوع ركع و يجوز أن يمشى في ركوعه حتى يلحق بالصف» الشرائع: ۱/۱۲۵.

و قال العلامة: «لو دخل المسجد فرقع الإمام، فخاف فوت الركوع جاز أن يكبر و يركع و يمشى راعاً حتى يلتحق بالصف قبل رفع رأس الإمام أو يأتي آخر فيقف معه تحصيلاً لفضيله الجماعه» التذكرة: ۴/۳۳۰.

و في الجواهر بعد عبارته المحقق «بلا خلاف صريح أجده في شيء من ذلك» كما اعترف به غير واحد الجواهر: ۱۴/۱۲.

معلوم شد که مسئله هم پیش اهل سنت معنون است و هم پیش ما، و «مفتابه» نیز هست، یعنی از اعراض خبری نیست. حال که اقوال علما تا حدودی برای ما معلوم شد، نوبت آن رسیده که سراغ روایات برویم و ما در این زمینه سه روایت داریم.

بررسی روایات

۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن الحسين بن سعيد - هوازی، یعنی روایت را از کتاب حسین بن سعید گرفته است، حسین بن سعید به کمک برادرش سی کتاب نوشته اند، ولی متأسفانه هیچ اثری از آن کتاب ها در دست ما نیست، اگر واقعاً مرحوم شیخ و مرحوم کلینی و مرحوم صدوق این کتاب ها را در یکجا جمع نمی کردند، معلوم نبود که چه اتفاق می افتاد، اگر کسی رجال نجاشی را نگاه کند، ایشان به هر عالمی که می رسد، هر عالمی برای خودش سی تا یا چهل تا، یا پنجاه تا کتاب دارد، ولی از این آن کتاب ها خیلی کمی در اختیار ماست، چون شیعه همیشه در انزوا بوده و حکومتی نداشته، حکومت در دست جائران بوده فلذا آنان اجازه نمی دادند که اثر بماند، یک مرتبه در کتاب خانه شیخ طوسی هجوم می آورند و همه ی کتاب ها را با کتاب خانه یکجا به آتش می کشند، قبل از آن هم کتاب خانه ی دار الحکمه را که در کرخ بود و در آن حدود ده هزار جلد کتاب شیعی و غیر شیعی وجود داشت، به آتش کشیدند، غرض اینکه این کتاب ها فعلاً در اختیار نیست -، عن حماد بن عیسی - متوفای ۱۹۰، حماد بن عثمان هم در ۲۱۲، فوت کرده است - عن حریر ابن عبد الله - سجستانی، اهل سیستان و بلوچستان بود، سیستان و بلوچستان در آن زمان مرکز تشیع بود و شیعیان بسیار قوی و غیرتمند داشته است، البته در میان شان نواصب هم بوده است -، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام «أنه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف أن تفوته الركعة، فقال: يركع قبل أن يبلغ القوم و يمشى و هو راع حتى يبلغهم»

ص: ۸۸۶

از این روایت بسیاری از فروعی که بعداً خواهیم گفت استفاده می شود، منتها این روایت دارد که «یدخل المسجد». ولی ما بعداً خواهیم گفت که این عنوان، عنوان غالب است، یعنی قید وارد در مورد غالب است، چون غالباً مردم نماز را در مسجد می خوانند. ضمناً راه رفتنش هم در حال رکوع است، «و یمشی و هو راکع»، این روایت صحیح است.

۲: وباسناد (شیخ) عن محمد بن علی بن محبوب - این غیر از حسن بن محبوب است، حسن بن محبوب در ۱۵۰ متولد شده و در ۲۲۴ از دنیا رفته، یعنی در زمان امام جواد علیه السلام فوت کرده، اما محمد بن علی بن محبوب در زمان غیبت صغری بوده و در سال ۲۷۲ فوت کرده، به او می گویند: «ممن لم یروی عنهم» علیهم السلام، در کتاب های رجالی بابی دارند که می گویند: «ممن لم یروی عنهم» علیهم السلام، یعنی از آن افرادی است که مستقیماً از امام نقل روایت نکرده است، عن العباس بن معروف - ثقه است - عن عبد الله ابن مغیره - از اصحاب اجماع است - عن أبان بن عثمان - ایشان هم از اصحاب اجماع است و به او می گویند ناووسی، ناووس یک محله ی در کوفه بوده و ایشان را نسبت به آنجا داده اند نه اینکه ناووس یک مذهب باشد - عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله - البصری، ایشان از فقهای بصره است و شیعه مذهب - قال: «سمعت أباً عبد الله علیه السلام یقول: إذا دخلت المسجد و الإمام راکع فظننت إن مشیت إلیه رفع رأسه قبل أن تدرکه فکبر و ارکع، فإذا رفع رأسه فاسجد مکانک، فإذا قام فالحق بالصف - این مربوط به رکعت اول است که تشهد تویش نیست - فإذا جلس فاجلس مکانک، فإذا قام فالحق بالصف - این جمله مربوط به رکعت دوم است که تشهد تویش است -» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۹ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۳.

از این روایت معلوم می شود که راه رفتن بعد از سجده است، حالا- یا در رکعت اول یا در رکعت دوم. اما روایت اول می گفت در حال رکوع است.

۳: و باسناده عن سعد - در ۳۰۱ فوت کرده، گاهی می گویند: ۲۹۹، مرحوم صدوق ۳۰۶ متولد شده و در سال ۳۸۱، قهراً روایت را از کتاب سعد گرفته است، سعد کیست؟ ایشان سعد بن عبد الله قَمِي اشعری - عن محمد بن الحسين - محمد بن الحسين ابن أبي خطاب است که در ۲۶۲ فوت کرده، - عن الحكم بن مسكين - تاریخش روشن نیست، عن اسحاق بن عمار - که فطحی است، همه ی شان ثقه هستند، ولی چون این آدم فطحی است، پس روایت می شود موثقه، زیرا نتیجه تابع اخس مقدمات است. به قول شاعر که می گوید:

إِنَّ الزَّمانَ تابعَ للأَنْزَلِيَّ**تبعاً نتیجه للأخس الأَرذَلِيَّ، معنای شعر این می شود که زمانه تابع آدم های پست است، همان گونه که نتیجه تابع اخس ارذل است، از علم منطقی در شعر خودش استفاده کرده است - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أدخل المسجد و قد ركع الإمام فأركع بركوعه و أنا وحدي و أسجد فإذا رفعت رأسي أي شيء أصنع؟ فقال: (قال) قم فاذهب إليهم، و إن كانوا قياماً فقم معهم، و إن كانوا جلوساً فاجلس معهم» همان مصدر، الحدیث ۶.

بحث ما در فرع اول تمام شد که در آن سه روایت داریم و روایت دیگر هم نداریم. اما در بقیه ی فروع روایت نداریم، فلذا باید از اینجا و آنجا یک چیز های را سر هم کنیم.

بررسی فرع دوم

الفرع الثاني: فی موضع المشی فقد مرَّ إنَّ موضعه عند المحقق هو الركوع و أما المصنّف فقد عممه إلى الركوع و بعد الركوع و بعد السجود و بین السجدين و بعدهما أو حال القيام للثانية. و أما المنصوص فهي عبارة عن الموارد التالية:

ص: ۸۸۸

۱:المشی راکعاً کما فی صحیحہ محمد بن مسلم.

۲:بعد السجدتین کما فی موثقہ إسحاق بن عمار قال: «واسجد فإذا رفعت رأسی أی شیء أصنع؟ قال علیه السلام: فقم و اذهب إلیهم إن كانوا قیاماً فقم، ألخ»

۳: حال القیام للثانیہ کما فی صحیحہ عبد الرحمن: «قال فکبر و اقع فإذا رفع رأسه فاسجد مکانک فإذا قام فألحق بالصف».

پس ما سه نوع روایت داشتیم، یکی می گوید: راکعاً، دیگری می گوید بعد از سجدتین، روایت عبد الرحمن می گوید: حال القیام للثانیہ، همین که بلند می شوی، به صورت نیم خیز جلو برو، فرقی با دومی این است که دومی می گوید، هرگاه ایستادی، برو. اما روایت عبد الرحمن می گوید تمام قیام لازم نیست، قیام ناقص هم کفایت می کند، یعنی همین که بلند می شود، به همان صورت کم جلو برود.

بررسی فرع سوم

آیا این راهی را که امام صادق و ائمه ی اهل بیت علیهم السلام پیش بینی کرده اند و اهل سنت هم دارند، معلوم می شود که ریشه در کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم هم داشته، فقط بخاطر یک مشکل است که همان مشکل دوری باشد، چون از نظر ما بعد و دوری مضر است، بر خلاف اهل سنت بعد را مشکل نمی دانند، مثلاً طرف در خانه ی خود نشسته، امام در مسجد الحرام است، از همان خانه ی خود اقتدا می کند، یا امام در مسجد الحرام است و این آدم در دکان و مغازه ی خودش است، از همان جا اقتدا می کند.

اما از نظر ما بعد یکی از شرایط جماعت است و بعد (دوری) غیر از حائل است، این فقط برای این است که بعد (دوری) معفو عنه است. این فقط برای حل یک مشکل است که همان مشکل دوری باشد تا کم کم فاصله را کم کنیم و به امام و صف برسیم، اما اینکه حائل را هم می گیرد و حل می کند یا نه؟

ص: ۸۸۹

ظاهراً فقط مشکل دوری و بعد را حل می کند نه سائر مشکلات را از قبیل حائل و غیر حائل.

هل الإلتحاق لغايه رفع الابتعاد غير المحفوظ في حال الاختيار أو لغايه أخرى كطلب المكان الأفضل أو للفرار عن كراهه الوقوف في صف وحده و بعبارة أخرى:

بل الإلتحاق لأجل وجود مسافه بينه و بين الصفّ الأخرى أزيد ممّا يتخطى (بیش از یک قدم است) الذي يبطل القدوه فيمشی ليكون الحد الفاصل على حد جائز أو يمشی لغايه صدّ خلل الصفوف – صف ها فاصله دارند، من راه می روم تا صفّ ها را پر کنم – أو لضيق مكان المصلّي أو لاتمام الصف أو لطلب مكان الأفضل أو للفرار لكراهه الوقوف في صف واحد. الظاهر هو الأول دون الثاني و الروایات منصبه عليه دون الآخر و مضافاً أنّ المسأله معنونه في فقه أهل السنّه.

ظاهراً فقط مجوز این است که بعد دوری راه مضر نیست، ولی اگر ابتعاد نیست و شما می توانید به صف برسید، اما به افضل نمی رسید، انسان در اینجا حق ندارد که بخاطر رسیدن به افضل، در بین نماز شروع به راه رفتن کند و اقتدا کند. مجوز برداشتن حوائل هم نیست، فقط مجوز این است که این راه دور که در حال اختیار مبطل است، اما در این صورت مبطل نیست. از این روایت هم بیش از این استفاده نمی شود.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۳۰ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در باه ی کسی بود که وارد مسجد می شود و امام را در حال رکوع درک می کند، ولی بیند که اگر بخواهد خودش را به صفوف یا به امام برساند، امام سر از رکوع بر می دارد، در اینجا چه باید کرد؟

ص: ۸۹۰

می فرماید از همان جا که ایستاده تکبیر را بگوید و رکوع کند و به تدریج خودش را به صفوف یا به امام ملحق کند.

در اینجا چند فرع وجود دارد که باید از روایات استفاده کرد.

بررسی فرع سوم

فرع سوم این بود که آیا این الحاق فقط بخاطر دوری است، یعنی چون بین امام و او فاصله است و اگر بخواهد این فاصله را طی کند، امام سر از رکوع بر می دارد، مانع فقط بعد مکانی بین امام و ماموم است، فقها در اینجا اجازه می دهند بر اینکه این آدم تکبیر را بگوید و سپس کم کم خود را به صف ملحق کند.

به عبارت دیگر غیر از بعد و دوری راه، مانع دیگری در کار نیست.

اما ممکن است در اینجا یک انگیزه ی دیگر هم در کار باشد و آن اینکه فاصله کم است، ولی این آدم می خواهد به نقطه ی

افضل برسد، آیا می تواند از همان جا تکبیر را بگوید و کم کم خود را به نقطه ی افضل برساند که صف اول جماعت باشد.

به بیان دیگر مانع بعد و دوری راه بین او و مامومین نیست و اگر تکبیر را بگوید، حتماً به مامومین می رسد، ولی او می خواهد خودش را به صف اول جماعت برساند، آیا این مطلب هم از روایات استفاده می شود یا نه؟

مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود فتاوی اهل سنت قرینه بر تفسیر روایات ماست (نه اینکه فقه ما حاشیه بر فقه اهل سنت باشد، چنانچه بعضی این گونه از آقا نقل می کنند و این اهانت بر فقه شیعه است، ولی فرمایش ایشان این بود که فتاوی اهل سنت، قرینه بر تفسیر روایات ماست)

مثلاً در همین مسئله شك می کنیم آیا روایاتی که به ما اجازه ی اقتدا می دهد، فقط در صورت بعد مکانی اجازه می دهد یا بخاطر عوامل دیگر نیز انسان می تواند تکبیر را بگوید و خودش را به صف اول و نقطه ی افضل برساند. این مطلب را از کجا بفهمیم که روایات فقط اولی را می گوید یا دومی را هم می گوید؟

در اینجا می رویم سراغ فتاوی اهل سنت، آنان که این مسائل را عنوان کرده اند، فقط در دوری و بعد مکانی عنوان کرده اند، معلوم می شود که مسئله در زمان ائمه ی اهل بیت علیهم السلام از همین زاویه مطرح بوده، اینک به نمونه های از فتاوی اهل سنت اشاره می کنم:

۱: قال القرطبي: ذهب المالک و كثير من العلماء إلى ان الداخل وراء الإمام إذا خاف فوات الركعه، له أن يركع دون الصف ثم يدب راکعاً و کره ذلك الشافعي و فرق أبو حنيفة بين الواحد فيكره و بين الجماعة فيجوز لهم. معلوم می شود که مجوز فقط بعد و دوری مکانی است نه چیز های دیگر مانند رسیدن به فرد افضل که صف اول جماعت باشد.

۲: و قال ابن قدامة: ممن رخص في ركوع الرجل ثم يدب راکعاً حتى يدخل في الصف، زيد بن ثابت و فعله ابن مسعود - عبد الله مسعود که از صحابه است و فقه کوفه - و زيد بن وهب و أبوبکر بن عبد الرحمن و عروه و سعيد بن جبیر و ابن جریج و جوزه الزهري الأوزاعي و مالک و الشافعي إذا كان قريباً من الصف.

صد متر نباشد، بلکه فقط در حدود یک پنج متر یا شش متر باشد، این فتاوا را آوردم تا معلوم بشود که روایت ما ناظر به همین فتاواست، مجوز فقط بعد و دوری مکانی است، در سایر جاها بعد مکانی مبطل است، ولی در اینجا اجازه داده اند، بقیه مسائل مجوز نیست.

۳: و قد مر فی عبارہ الشیخ فی الخلاف قوله و خاف ان تفوته تلك الركعه . و علی ذلك فالروایات ترکز علی موضوع الخوف من فوت الركعه و اما المشی للغایات الأخری مع كون الفاصل المکانی أمراً جائزاً فالروایات غیر ناظره إليها.

بررسی فرع چهارم

آیا این آدم فقط مجاز است که به جلو برود یا به سمت یمن و یسار هم مانعی ندارد یا حتی عقب عقب هم می تواند برود؟ این مطالب از روایات استفاده نمی شود، یعنی روایت فقط گفته اند که می تواند خودش را به صف برساند، اما اینکه از کدام طرف می تواند خودش را به صف برساند، روایات از این جهت ساکت هستند.

بررسی فرع پنجم

فرع چهارم این است که مانع بعد مکانی نیست، بلکه مانع چیز دیگری است، مثلاً حائلی مانند نوپان است، یعنی شخص وارد مسجده شده و می بیند که اگر بخواهد به امام کند و خودش را به صف برساند،

جلوی رویش یک نوپان است، آیا این آدم می تواند از پشت نوپان اقتدا کند و سپس نوپان را از جلو رویش بردارد یا از پشت نوپان نمی تواند اقتدا کند.

به بیان ما در این فرع، بعد مکانی نداریم بلکه حائل داریم؟ این روایات ناظر به حائل نیست بلکه ناظر به بعد و دروی مکانی است، اما اگر بعد مکانی نباشد و مسئله حائل در کار باشد و این آدم می بیند اگر حائل را بردارد، امام سر از رکوع بر می دارد، بگوییم اقتدا کند و بعد از اقتدا حائل را کنار بزند و از میان بردارد، آیا این گونه اقتدا کردن جایز است؟ این جایز نیست، یعنی روایات ناظر به آنجاهای است که مانع بعد مکانی است.

بررسی فرع ششم

آیا موقع راه رفتن گام برداشتن میزان است یا جرّ الرجلین؟ در روایت هیچکدام شان نیست، ولی صدوق یک روایتی دارد و می گوید: «روی أنّه یمشی فی الصلاه یجرّ رجلیه و لا یتخطی» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۶ من أبواب الصلاه الجماعه، الحدیث ۴.

شاید کسانی که می گویند پاها را بکشد برای این است که حالت صلاتی محفوظ تر باشد.

بررسی فرع هفتم

آیا این آدم می تواند در حال رکوع هم راه برود و هم ذکر رکوع را بخواند یا اینکه ذکر را در حالت استقامت و ثبات بدن بگوید و سپس راه برود؟

بعضی ها گفته اند اگر ذکر را در حال راه رفتن هم بگوید اشکالی ندارد، زیرا در صحیحه ی محمد بن مسلم آمده که «یمشی و هو راکع»، انسانی که راکع است، می تواند ذکر را هم بگوید.

من در دلالت این روایت یک «فتأمل» نوشته ام، وجه تأمل این است که رکوع دو جور است، ممکن است راکع باشد و ذکر را هم بگوید، و ممکن است راکع باشد و ذکر را نگوید.

بررسی فرع هشتم

آخرین فرع این است که روایات ما کلمه ی مسجد، آیا در حسینه و صحن مسجد و حسینه نمی شود؟

جوابش این است که «فی المسجد» قید احترازیه نیست، بلکه از قبیل قید وارد در مورد غالب است، یعنی چون غالباً نمازها در مسجد خوانده می شود، از این رو قید «فی المسجد» را آورده است.

الفصل الثانی

فی أحكام الجماعه

یشترط فی الجماعه - مضافاً ما مرّ فی المسائل المتقدمه - أمور: - مرحوم مصنف از فصل اول فارغ شد، کتاب صلات جماعت دارای پنج فصل است، فصل اول تمام شد، فصل ثانی راجع به احکام جماعت است، ایشان در این فصل دوم چهار تا مانع درست کرده و فرموده جماعت در صورتی درست می شود که این چهار مانع وجود نداشته باشد.

الأول: أن لا يكون بين المأموم و الإمام حائل - ديوار و نوپانی نباشد. -

الثاني: أن لا يكون موقف الإمام أعلى من موقف المأمومين. - یعنی جایگاه و مکان امام بلند تر از جایگاه مامومین نباشد. -

الثالث: أن لا يتباعد المأموم عن الإمام بما يكون كثيراً في العاده. - یعنی فاصله ی زیاد بین امام و مامومین نباشد. -

الرابع: أن لا يتقدم المأموم على الإمام.

مرحوم سید در این فصل برای نماز جماعت چهار مانع ذکر کرده که بیان شد.

يشترط في الجماعة - مضافاً ما مرّ في المسائل المتقدمه - أمور:

أحدها: أن لا يكون الإمام و المأموم حائل

مرحوم سید اینها را از قبیل شروط می داند و لذا می گوید: «عدم الحائل» ولی ممکن است که ما اینها را از قبیل موانع بدانیم و بگوییم: «وجود الحائل مانع»، البته این بستگی به ذوق فقیه دارد که آیا وجودش مانع است یا عدمش شرط می باشد، البته اثر فقهی هم دارد، مثلاً در «ما لا یؤکل لحمه» این بحث پیش می آید که آیا «ما لا یؤکل لحمه» مانع است یا «عدم ما لا یؤکل لحمه» شرط است؟ این در جای خودش اثر دارد

متن عروه الوثقی

أحدها: أن لا يكون بين الإمام و المأموم حائل يمنع عن مشاهدته - یعنی نباید بین امام و ماموم، حائل و مانعی باشد که سبب شود انسان امام را نبیند، این فرع اول است - و کذا بین بعض المأمومين مع الآخر من يكون وسطه في اتصاله بالإمام، كمن في صفه من طرف الآخر] - همچنین بین ماموم و ماموم دیگری که وسیله ی اتصال من است نباید حائل باشد، این فرع دوم محسوب می شود - أ و قدامه إذا لم یکن فی صفه من يتصل بالإمام.

ص: ۱۹۵

فلو كان حائل و لو في بعض أحوال الصلاة - من قيام أو قعود أو ركوع أو سجود - بطلت الجماعة - این فرع سوم است - من غیر فرق فی الحائل بین کونه جداراً أو غیره، ولو شخص إنسان لم یکن ماموماً - فرع چهارم -

پس ما باید در شش فرع بحث کنیم، چهار تا را از عبارت در آوردیم، دوتای دیگر باقی مانده که بعداً متذکر خواهیم شد.

یکی از مشکلات کتاب جماعت همین مسئله حائل است و دیگری بعد و دوری مکان ماموم از مکان امام. و مدرک این دوتا فقط یکدانه روایت است که آن را هم کلینی نقل کرده و هم صدوق و شیخ نقل نموده اند، نقل شیخ با نقل مرحوم کلینی یکی است، اما صدوق عکس نقل کرده، «أعنی قدّم المؤخر و أخرّ المقدم». من این روایت را از سه کتاب نقل کردم، یکی کافی، دیگری من لا یحضر الفقیه و سومی تهذیب.

تنها مدرک ما همین صحیحی ز راره است.

ما نخست کلمات علما را می خوانم و سپس سراغ این روایت می رویم، ضمناً باید دانست که عدم الحائل از خصائص فقه امامیه است، اما فقه اهل سنت کلمات شان مضطرب است، این امامیه است که این دو شرط را کرده، «أعنی عدم الحائل اولاً، و عدم البعد ثانياً»

اقوال علما

۱: قال الشيخ: إذا صَلَّى في مسجد جماعة و حال بينه و بين الإمام و الصفوف حائل لا تصح صلاته.

۲: و قال الشافعي: إن كان في مسجد واحد صح، و إن حال حائل.

يقول الشيخ: دليلنا إجماع الفرقه، و ما رووه من أن صَلَّى وراء المقاصير لا صلاح له «الخلاص: ۱/۵۵۶، المسأله ۳۰۰.

ص: ۸۹۶

و قال: أيضاً فى مسأله أخرى: إذا كان بين المأموم و الصفوف حائل يمنع الإستطراق - استطراق، يعنى راه رفتن - و المشاهده لم تصحّ صلاته، سواء كان الحائل حائط المسجد أو حائط دار أو مشتركاً بين الدار و المسجد، و به قال الشافعى.

۳: و قال أبوحنيف: «كلّ هذا ليس بحائل فإن صلّى فى داره بصلاه الإمام فى المسجد صحّت صلاته إذا لم علم صلاه الإمام»
الخلافاً: ۱/۵۵۷، المسأله ۳۰۳.

۴: قال العلّامة: الشرط الرابع عدم الحيلولة بين الإمام و المأموم الذكر بما يمنع المشاهده للإمام أو المأموم سواء أكان من جدران المسجد أو لا، و كانا فى المسجد أو لا عند علمائنا لتعذر الإقتداء» التذكرة: ۴/۲۵۶

و لأن المانع من المشاهده مانع من اتصال الصفوف بل هو فى ذلك أبلغ من البعد إلى أن قال، و قال أبوحنيفه، يجوز مطلقاً لأنه يمكنه الإقتداء فصحّ اقتدائه به من غير مشاهده كالأعمى.

از خواندن اقوال معلوم شد كه ابوحنيفه بدون قيد و شرط جايز مى داند، شافعى مى گويد در مسجد اشكال ندارد، اما اگر حائل بين مسجد و خارج از مسجد باشد، اشكال دارد.

ولى بايد ببينيم كه روايت ما چه مى گويد؟

و الدليل على ذلك الصحيحه التى رواها المشايخ الثلاثة - اين دليل بر اتقان حديث است كه هر سه نفر آن را نقل کرده است -، لكن باختلاف فى التقديم و التأخير و الإضافة و النقص، و نحن نذكر حسب التسلسل التاريخى لمشايخ.

روى الكلينى عن زرارہ عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام - تخطّى، به معنای گام برداشتن است، به يك گام برداشتن مى گویند: تخطّى، «لا يخطّى» يعنى با يك گام برداشتن طى نمى شود، بلکه يا بايد قدم را بلند برداريد يا دو قدم برداريد، البته اين روايت هم دليل بر شرط اول است كه عدم حائل باشد و هم دليل است بر شرط دوم كه عدم البعد و الابتعاد باشد.»

ص: ۱۹۷

و أَى صَفِّ كَانَ أَهْلُهُ يَصَلُّونَ بِصَلَاةِ إِمَامٍ وَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الصَّفِّ الَّذِي يَتَقَدَّمُهُمْ قَدْرٌ مَا لَا يَتَحَطَّى فَلَيسَ تَلْكَ لَهُمْ بِصَلَاةٍ - یعنی بین این صف و آن صف بیش از یک قدم، بعد و دوری است. که تفصیلش در آینده خواهد آمد. باز این جمله ناظر به بحث بعدی است که بعد و دوری باشد. - فَإِنَّ كَانَ بَيْنَهُمْ سِتْرَةٌ - بضم السين و سکون التاء - أو جدار فليست تلك لهم بصلاة إلا من كان بحيال الباب»

آیا این روایت راجع به مقصوره است یا راجع به باب المسجد است؟ شرحش در مسائل خواهد آمد.

قال: و قال هذه المقاصير لم تكن في زمان أحد من الناس، و إنما أحدثهما الجبارون ليست لمن صَلَّى خلفها مقتدياً بصلاه من فيها صلاة.

قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «ينبغي أن تكون الصفوف تامّة متواصله بعضها إلى بعض لا يكون بين صفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان» الكافي: ۳/۳۸۵، الحديث ۴، و الجزء ۶ من الطبعة المحقّقه في دار الحديث، برقم ۵۳۰۰.

پس معلوم شد که این مسئله، اول و آخرش راجع به بعد بحث می کند، اما در وسط مسئله ی ما را می گوید.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳۱ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag

آقایان باید کلمه ی فقه الحدیث را در نوشته های خود به کار ببرند، بعد از آنکه حدیث را نقل می کنند، می گویند: «فلا بدّ من فقه الحدیث سنداً و متناً» فقه الحدیث، یعنی فهم الحدیث، کلمه ی «فقه» در اینجا به همان معنای لغوی خودش است. در قدیم الأيام علمای ما کار شان تدریس حدیث بود، البته نه به معنای اینکه متن حدیث را بخوانند، بلکه احادیث را مطرح می کردند، هم سنداً در باره اش بحث می کردند و هم متناً و هم مضموناً.

ص: ۸۹۸

به بیان دیگر «فقه الحدیث» خودش یک فنی بود، مرحوم آیه الله حجت استاد این فن بود، ایشان در نجف از شاگردان سید ابوتراب خوانساری بود، او هم کارش همین بود، ولی متأسفانه این علم در حوزه ی ما یک مقداری کم سو و کم نور شده است.

در هر صورت ما فعلاً همین حدیث را پیاده می کنیم بدون اینکه از سندش بحث کنیم، یعنی سندش احتیاج به بررسی ندارد، زیرا سندش کاملاً صحیح است و از زراره است و همه اش ثقة است، منتها این حدیث را از نظر فهم الحدیث بحث می کنیم.

اولین نکته کلمه ی «لا يتخطى» است.

ضمناً باید دانست که ما در این جلسه حدیث را طبق نسخه ی مرحوم کلینی می خوانیم، اولین کلمه ی که می خواهیم در باره اش بحث کنیم کلمه ی «لا يتخطى» است، مرحوم کلینی چنین نقل کرد:

روی الكلینی عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن صَلَّى قوم و بينهم و بین الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام»

در اینجا دارد «ما لا يتخطى» معنای کلمه ی «ما لا يتخطى» این است که نمی شود آن را با یک قدم طی کرد، «خطوه» به معنای قدم است، «ما لا يتخطى» یعنی نمی شود با یک قدم طی کرد، و این دو احتمال دارد:

الف: یا چون فاصله زیاد است، از این رو می گویند «لا يتخطى» است.

ب: یا حائل و دیواری است که مانع است، مراد در اینجا کدام از این دو تاست، آیا «لا يتخطى» بخاطر دوری و بعد مکان است و چون بین امام و ماموم «ما لا- يتخطى» است، یا بین ماموم و ماموم دیگر «لا يتخطى» است، آیا مراد از «ما لا يتخطى» لأجل اینکه حائل است؟

آیا مراد از «ما لا يتخطى» این است که مسافت زیاد است؟ مسلماً دومی است. چرا؟ چون جمله ی دوم کلمه ی قدر دارد.

روی الكلینی عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إن صلی قوم و بینهم و بین الإمام ما لا يتخطى فلیس ذلك الإمام لهم بإمام. و سپس می فرماید:

و أی صفت كان أهله يصلون بصلاه إمام و بینهم و بین الصفّ الذی يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فلیس تلك لهم بصلاه». کلمه ی «قدر» یعنی اندازه، معلوم می شود از اینکه با یک قدم نمی شود طی کرد، نه بخاطر اینکه یک چوبی است یا دیواری است، بلکه فاصله زیاد است. این فقره ی اول بود.

فقره ی دوم

قوله: «ما لا يتخطى» أی ما لا یمشی یقال: فلان يتخطى النار مثلاً، أی یخطو و یمشی فیها خطوه، و الخطوه ما بین القدمین، ثم المراد من عدم التخطى یحتمل أمرین:

۱: عدم التخطى بواسطة التباعد.

۲: عدم التخطى باعتبار الحائل.

المراد هو الأول بقرینه قوله - فیما بعد «قدر ما لا يتخطى» و هذا دلیل علی أنّ الإمام فی هذه الفقره بصدد بیان حکم التباعد بین الإمام و المأموم، الذی سیوافیک بیانہ فی الشرط الثالث فانتظر.

اما حائل را حضرت در عبارت دیگر فرموده است.

أمّا الثانی - عدم التخطى باعتبار الحائل - فقد بیّنه بقوله: «و إن كان بینهم ستره أو جدار فلیس ذلك لهم بصلاه إلّا من كان بحیال الباب».

البته در وافی به جای «ستره» کلمه «ستر» آمده است،

و فی الوافی عن الفقیه «فإن كان بین ستر»، فرق نمی کند «ستره» باشد یا ستر، مرحوم کلینی «ستره أو جدار» دارد، اما فقیه فقط کلمه ی «ستر» دارد نه کلمه ی «جدار». کلینی اکمل است و آن اینکه می خواهد بگوید که این حائل ممکن است متحرک باشد و ممکن است ساکن باشد، یک موقع پرده ی ضخیم است، این متحرک است، یک موقع دیوار است، این ساکن است و هردو جنبه ی مانعیت دارد. جمله های قبلی در باره ی بعد است، اما این جمله می فرماید: «إن كان بینهم ستره أو جدار» ناظر به بعد و دوری مکان امام از مکان مأموم نیست، بلکه ناظر به حائل است،

حضرت در این روایت جامعه که مشایخ ثلاثه آن را نقل کرده اند، در حقیقت هم مسئله ی بعد را بیان کرده اند و هم حائل را.

آن جمله که راجع به بعد و دوری است عبارت است از: «ما لا يتخطى». اما آن چیزی که راجع به حائل است، همان کلمه ی «ستره أو جدار» است.

فقره ی دوم: «و هذه المقاصير» مقاصیر جمع مقصوره است، مقصوره یک اطاق کوچک را می گویند که فقط گنجایش امام را دارد یا کمی بیشتر، آن را در محراب مسجد می ساختند، یعنی در اطاق مسجد یک مقصوره می ساختند، برای اینکه خلیفه ترور نشود، خلیفه در آنجا می ایستاد و در آنجا نماز می خواند و آنجا مخصوص ایشان بود و دیگران حق ورود را نداشت، این جمله هم اشاره است به شرط حائل. چرا؟ چون مقصوره جنبه ی بعدی ندارد بلکه جنبه ی حائلی دارد.

و هذه المقاصير لم تكن في زمان أحد من الناس، و إنما أحدثها الجبارون ليست لمن صَلَّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاه.

پس تا اینجا یک فقره ناظر به بعد و دوری بود که عبارت بود از: «قدر ما لا يتخطى». دو جمله هم مربوط به حائل بود، یکی مسئله ی «ستره» و دیگری همین مسئله.

فقره ی دیگر: قال: «و قال أبو جعفر عليه السلام: ينبغي أن تكون الصفوف تامّة متواصله بعضها إلى بعض لا يكون بين صفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان»، منتها در «من لا يحضر الفقيه» دارد که «إذا سجد». اینکه می فرماید: «يكون قدر ذلك» آیا کلمه ی «ذلك» بر می گردد به «ما لا يتخطى» یا بر می گردد به «يتخطى»؟ این را در آینده بحث خواهیم کرد.

یعنی در آینده بحث خواهیم کرد که اشاره است به مای موصوله یا اشاره است به کلمه ی «قدر»؟

«یکون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان» در «من لا يحضر الفقيه» دارد که «إذا سجد». فاصله بین مامومین باید به مقدار جسد انسان باشد «إذا سجد» مبدأ و منتهی کجاست؟

اگر بگوییم مبدأ و منتهی عبارت است از جایگاه ماموم دوم و قدم ماموم اول، اگر این باشد، دیگر خیلی جا تنگ می شود، اگر بگوییم فاصله رعایت می شود بین جایگاه پای ماموم دوم با قدم ماموم اول، اندازه ی این باید به مقدار جسد انسان باشد هنگامی که سجده می کند، ظاهراً در حدود نیم متر کمتر است، البته انسان ها فرق می کنند، بعضی طویل القامه است، بعضی قصیر القامه است، می فرماید: فاصله به مقدار جسد انسان باشد «إذا سجد»، ولی مبدأ و منتهی آیا پاهای ماموم دوم و پاهای ماموم اول است؟ اگر این باشد، خیلی صف فشرده می شود. یا میزان چیز دیگر است، یعنی میزان مسجد و جای مهر ماموم دوم با پاهای ماموم اول است، کدام میزان است؟ تحقیقش در آینده خواهد آمد. روی زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «وقال أبو جعفر عليه السلام: ينبغي أن تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها إلى بعض لا يكون بين صفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان» تا اینجا از نظر فقه الحدیث مطلب تمام است.

تبيين مما ذكرنا أن قسماً من الفقرات راجع إلى الشرط الثالث أعني عدم البعد، و القسم الآخر راجع إلى الشرط الأول أعني عدم الحائل.

اما اختلافی که بین عبارت مرحوم کافی و عبارت «من لا يحضر الفقيه» این است.

إذا علمت ذلك فقد تبين دليل الفرع الأول، أعني بطلان الجماعه بالحائل بين الإمام و المأموم و ذلك بأمرين:

١: قوله - على ما في الكافي - فإن كان بينهم ستره أو جدار الخ» فهو عام يشمل وجود الحائل بين الإمام و المأموم، و بين المأمومين.

٢: قوله : و هذه المقاصير لم يكن في زمان أحد الناس فإنها تمنع رؤيه الإمام مطلقاً أو غير من كان بحيال الباب.

پس اگر از ما سول کنند دليل بر اينکه حائل مبطل نماز است، چيست؟

می گوئیم در این صحیحہ در دوجا این مسئله را بیان کرده، یکی آنجا که می گوید: «فإن كان بينهم ستره أو جدار»، دومی هم که می گوید: «و هذه المقاصير»، امام در مقصوره مخفی می شد، حائلی بود بین امام و بین ماموم.

بحث ما در فرع اول تمام شد.

الفرع الثاني

فرع اول این بود که بین امام و ماموم حائل بود، حال بحث ما در این است که بین المأموم و المأموم الآخر، دليل ما بر این مسئله همان عبارت کافی است که فرمود: «فإن كان بينهم ستره أو جدار الخ». ضمیر «بينهم» هم به امام بر می گردد و هم به ماموم.

بله! عبارت مرحوم کلینی خوب است، ولی در عبارت مرحوم صاحب وسائل این جمله خوب نقل نشده، عبارت کافی این است: «فإن كان بينهم ستره أو جدار الخ» کلمه ی «بينهم» دارد، صاحب وسائل این گونه نقل کرده است: «صلی قوم و بينهم و بین الإمام ستره» اگر این باشد، این ناظر به فرع اول است، اما خود کافی را که من از آن نقل کردم، یعنی من چند نسخه ی کافی را دیدم حتی نسخه ای که اخیراً در دار الحدیث تحقیق شده که از چهل نسخه تحقیق کرده اند، من آن نسخه را هم دیدم.

پس برای هردو دلیل پیدا کردیم، هم بین امام و ماموم، یعنی مقصوره، بین ماموم و ماموم دیگر، همین جمله است که می فرماید: «فإن كان بينهم ستره أو جدار الخ». ضمیر «بینهم» به همه بر می گردد، یعنی هم به امام و ماموم و هم به ماموم و ماموم دیگر.

بله! در کتاب وسائل الشیعه عبارت جور دیگر است و آن این است: «صَلَّى قوم و بينهم و بین الإمام ستره» و من این جمله را در کتب ثلاثه ندیدم که فقط مخصوص کرده بین ماموم و امام، و حال آنکه کافی و نسخه های دیگر هم همه می گویند: «بینهم» است، یک روایت معارض داریم، معارض صحیحه ی حسن بن جهم است، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يصلَّى بالقوم في مكان ضيق و يكون بينهم و بينه ستر أيجوز أن يصلَّى بهم؟ قال: نعم»، این معارض با صحیحه، چون صحیحه گفت: مقصوره نمی شود، «فإن كان بينهم ستر» گفت نمی شود، ولی این روایت می گوید اگر ستری باشد، اشکال ندارد. مرحوم فیض کاشانی در کتاب وافی انصافاً محقق حدیث است، ایشان نسخه ها را گشته و دیده نسخه ها ستره است، ولی بعضی از نسخه ها کلمه ی «شبر» دارد، و مناسب هم کلمه ی «شبر» است نه لفظ «ستر». چرا؟ چون سوال می کند از جایی که مکان ضیق است، وقتی مکان ضیق است، چه مناسبت دارد ستر؟ آنکه مناسبت دارد کلمه ی «شبر» است، معلوم می شود که بین سجده گاه امام و بین پای امام یک وجب فاصله است، می گوید اشکال ندارد چون لازم نیست که یک وجب باشد، ممکن است اکثر باشد، می گوید: یا بن رسول الله! جا تنگ است، فاصله ی من با سجده گاه ماموم یک وجب است، حضرت می فرماید: اشکال ندارد. ولذا باید نسخه های صحیح را گیر آورد و این روایات را معنا کرد

و ربّما تعارض الصحیحہ بموثقہ الحسن بن جهم قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم في مكان ضيق و يكون بينهم و بينه ستر أيجوز أن يصلّي بهم؟ قال: نعم»

این چه مناسبت دارد، و سائل می گوید این «ستر» نازک بوده و حمل بر آن می کند یا حمل بر تقيه می کند، در تهذیب هم «ستر» است، اما در وافی به جای «ستر» کلمه ی «شبر» آمده است، معلوم می شود که نسخه «شبر» است و اصلاً مسئله مربوط به حائل نیست، بلکه مربوط به مقدار فاصله بین مهر ماموم با پاهای ماموم قبلی است.

و اضاف الفيض في بعض النسخ «ستر» و يشبه أن يكون مصحّفاً الوافی: ۸/۱۱۹۲.

ستر مصحّف است، صحیحش همان کلمه ی «شبر» است.

الفرع الثالث

ما تا کنون دو فرع را بررسی کردیم، فرع اول در باره ی حائل بین امام و ماموم بود، فرع دوم هم راجع به حائل بین مامومین بود، فرع سوم این است که آیا حائل باید مطلقاً حائل باشد، یعنی از اول نماز تا آخر نماز، یا اینکه در دو رکعت اول حائل است، در دو رکعت دوم حائل نیست، آیا همه ی حالات باشد یا برخی هم کافی است، و احیاناً ممکن است در حال قیام حائل نباشد اما در حال رکوع حائل باشد؟ می گوییم فرق نمی کند، «عنوان» عنوان حائل است، اگر دقت کنید، عنوان، عنوان حائل نیست، بلکه عنوان، عنوان ستر است، حدیث کلمه ی «ستر» دارد، فقهای ما کلمه ی حائل گفته اند، هر دو صدق می کند، در رکعت اول، یا رکعت دوم، در حال قیام یا در حال رکوع، فرق نمی کند، همه ی اینها مایه ی بطلان است.

الفرع الثالث: حكم الحائل إذا كان مانعاً في بعض أحوال الصلاه دون الأخرى، ربما يكون الحائل مستمراً من ابتداء الصلاه إلى آنتهاؤها، و أخرى يكون حائلاً في الركعه الأولى أو الثانيه دون الركعات الأخرى، وأيضاً قد يكون حائلاً عند الركوع و السجود و لا يكون حائلاً عند القيام، و المصنّف أفتى ببطلان الجماعه في كلتا الصورتين.

أما الحاله الأولى: فواضحهُ لأنّ مقتضى الإطلاق أنّ الستر بما هي هي تبطل الصلاه و لا يشترط استمرارها.

و أما الحاله الثانيه: ففيه التفصيل بين كونه شبراً أو شبرين بحيث لا يصلح للمانعيه في حاله القيام و الركوع، الخ.

و ربما يفصل بين الحائل الذي يتخطى - انسان مي تواند با يك قدم بپرد - و بين ما لا يتخطى - اگر سی سانت باشد، انسان با قدمش می تواند بپرد، اما اگر پنجاه سانت باشد، انسان نمی تواند آن را با يك قدم طی کند - بين «ما يتخطى» و بين «ما لا يتخطى» فرق می گذارند، حائل اگر يتخطى باشد، اشكال ندارد، اما اگر از قبيل «ما لا يتخطى» باشد، اشكال دارد، اين را از كجا می گویند؟ از حديث - قائلًا: بأن الروايه وردت في الفقيه هكذا. يصلون بصلاه إمام و بينهم و بين الصف الذي يتقدمهم ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاه و إن كان سترًا أو جداراً - به چه دليل؟ - حيث إنّ الضمير في «كان» عائد إلى الموصول فلا جرم آن يكون مفادها اختصاص الساتر الممنوع بالمقدار الذي لا يتخطى.

پس این جمله را به بعد و دوری نمی زنند بلکه می زنند به حائل، و حائل هم خودش بر دو قسم است. حائلی داریم که «يتخطى»، اما يك حائلی هم داریم که لا يتخطى، می گویند «من لا يحضر الفقيه» به جای «فاء» حرف «واو» دارد و ظاهراً شاهد این مسئله است.

اما از نظر ما اگر حرف «واو» باشد، ممکن است که ضمیر «کان» بر گردد به «ما لا یتخطی» فإن کان ما لا یتخطی سترأ، اما در نسخه ی کافی «فاء» است نه واو، فلذا نمی تواند بر گردد به «ما لا یتخطی» خودش نتیجه گیری مستقل است، اگر حرف «واو» باشد، دنباله ی همان «ما لا یتخطی» است و حرف طرف درست است اما اگر به جای «واو» حرف «فاء» باشد. معلوم می شود که ارتباطی به ماسبق ندارد، بلکه مستقلاً می خواهد نتیجه گیری کند.

خلاصه اگر «واو» باشد، ممکن است بگوییم اسم «کان» «ما لا یتخطی» است، اما اگر «فاء» باشد چنانچه کافی «فاء» دارد، این جمله ی مستقل است و ربطی به ماقبل ندارد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه اردیبهشت ماه ۱۳۹۰/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی حائل است و گفتیم اگر چیزی در حال قیام یا رکوع حائل باشد، آن از حوائل محسوب می شود. اما اگر در حال سجود حائل باشد، آن را نمی توان از حوائل حساب نمود، بلکه وجود یک چنین حائل همانند عدم است زیرا انسان در حال سجود هیچ کس و هیچ طرف را نمی بیند، فلذا وجود حائل و عدمش در حال سجود یکسان است.

بعضی گفته اند اگر این حائل به گونه ای باشد که انسان بتواند با یک پرش عادی آن را طی کند و از قبیل «یتخطی» باشد، یک چنین حائلی مانع ندارد.

اما اگر این حائل به قدری بلند است که با یک قدم نمی شود از آن عبور کرد، چنین حائلی مانع است، فهم این مطلب بستگی به این دارد که روایت را دو مرتبه بخوانیم.

ص: ۹۰۷

روی الکلینی عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن صَلَّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا یتخطی فلیس ذلك الإمام لهم بإمام»

ما گفتیم که مراد از «لا یتخطی» فاصله است نه بلندی، چرا؟ به قرینه ی فقره ی دوم- و أیّ صفّ کان أهله یصلون بصلاه إمام و بينهم و بین الصفّ الذی یتقدّمهم قدر ما لا یتخطی فلیس تلک لهم بصلاه- ما گفتیم این دو فقره راجع به بعد و دوری است نه راجع به حائل- فإن کان بینهم ستره - بضم السین و سکون التاء - أو جدار فلیست تلک لهم بصلاه إلّا من کان بحیال الباب».

در نسخه ی کلینی «فإن کان» است، اگر «فإن کان» باشد، کمی به بیان قبلی ما لطمه می زند چون اگر «فاء» باشد، این جمله مربوط است به حائل و سبب می شود که جمله ی قبلی هم مربوط به حائل باشد، چون «فاء» فاء نتیجه است.

بنابراین، اگر «فإن کان» باشد، این لطمه می زند به تفسیر قبلی ما، چون ما فقره ی دوم را ناظر به حد فاصل دانستیم نه ناظر به

حائل. اما چون حرف «فاء» دارد، معنایش این است که این در حقیقت تتمه ی قبلی است.

اما اگر «و إن كان» باشد، یعنی در حدیث حرف «واو» باشد، این جمله یک جمله ی مستقله می شود و هیچ ارتباطی به ماقبل ندارد فلذا ماقبلش می تواند مربوط به حد فاصل باشد، این دیگری مربوط به حائل باشد.

پس اولی را بگوییم فاصل، دومی را بگوییم حائل.

روی الکلینی عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن صَلَّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام» مراد در اینجا فاصل است، دومی هم فاصل است، منتها فرقی در این جهت است که اولی بین امام است و ماموم، دومی بین خود مامومین است، ما هردو را به حد فاصل زدیم، ولی چون بعداً حرف «فاء» آمده است، این حرف «فاء» کمی زننده است، زیرا ما بعد «فاء» مربوط است به حائل نه به حد فاصل، آن سبب می شود که جمله ی قبلی را هم به حائل بزنیم نه به فاصل.

ص: ۹۰۸

اما اگر در حدیث حرف «واو» باشد، هیچ ضرر نمی زند، یعنی دو جمله ی قبلی مربوط می شود به حد فاصل، جمله ی سوم هم مربوط می شود به حائل.

پس اگر در حدیث، حرف «فاء» باشد، این در جمله ی قبلی اثر می گذارد، اما اگر حرف «واو» باشد در جمله ی قبلی اثر نمی گذارد. یعنی نسخه بدل بین «فاء» و بین «واو» این می شود که «علی الفاء»، متمم قبل می شود و در ماقبل اثر می گذارد، اما اگر واو مستأنفه باشد، جمله ی بعدش یک جمله ی مستأنفه است و هیچ ربطی به ما قبلش ندارد و اثر در ماقبل نمی گذارد.

بعضی گفته اند اگر حائل به قدری باشد که «لا یتخطی» فرض کنید که پنجاه سانت است و پنجاه سانت برای انسان های عادی از قبیل «لا یتخطی» است.

اما اگر بیست سانت یا بیست و پنج سانت باشد، آن از قبیل «یتخطی» است و هیچ مانعی ندارد.

یعنی به نسخه ی «من لا یحضر الفقیه» می چسبند، عبارت نسخه ی «من لا یحضر الفقیه»

و قال أبو جعفر علیه السلام «إن صلی بینهم و بین الإمام ما لا یتخطی فلیس ذلک الإمام لهم یامام، و أی صفاً کان أهله یصلون بصلاحه إمام و بینهم و بین الصفاً الذی یتقدمهم قدر ما لا یتخطی فلیس تلک لهم بصلاحه- تا اینجا عین عبارات مرحوم کلینی است، اما از این به بعدش نسخه ی کلینی با نسخه ی فقیه دوتا فرق دارد، نسخه ی کلینی «واو» داشت، چون نسخه ی کلینی داشت که «فإن کان بینهم ستره أو جدار»، ولی نسخه ی صدوق دارد که «و إن کان ستراً أو جداراً- ما نسخه ی کلینی را چنین معنی می کنیم و می گوئیم: «کان» از افعال ناقصه است، «ستره أو جدار» اسمش است، «بینهم» خبر مقدم است.

ولی او می گوید من نسخه ی فقیه را می گیرم که می فرماید: «و إن كان سترًا»، کلمه ی «سترًا» فاعل نیست، بلکه خبر «کان» است، اسم کان ضمیر است که به ماقبلش بر می گردد، یعنی به «ما لا یتخطی» بر می گردد، که در حقیقت معنایش این می شود که «و إن كان ما لا یتخطی سترًا أو جدارًا» یک موقع «لا یتخطی» درازا است، یک موقع بلندیش «لا یتخطی» است، «و إن كان ما لا یتخطی سترًا أو جدارًا»

معلوم می شود که «ما لا یتخطی» در دوجا مضر است، یکی در حد فاصل، دیگری هم در حد حائل.

به بیان دیگر کلمه ی «ما لا یتخطی» دوتا حکم دارد، من حیث حدّ الفاصل و من حیث حدّ الحائل. حدّ فاصل «لا یتخطی» مضر است، حدّ حائل «لا یتخطی» آنهم مضر است.

جوابش است که مرحوم کلینی اضبط از فقیه است و لذا ما نسخه ی کلینی را می گیریم نه نسخه ی فقیه را.

بله! نسخه ی فقیه این امتیاز را دارد که ما قبل از مابعد جدا بشود، اما نسخه ی کلینی یک اشکال داشت و آن این بود که ما قبل را از مابعد جدا می کرد، اگر از این صرف نظر کنیم، ظاهراً جناب کلینی در اینجا اضبط است. این ارتباطی به «ما لا یتخطی» ندارد، همین اندازه که ستره صدق کند، ما کار نداریم که «ما لا یتخطی» باشد یا نباشد، فلذا اگر عرفاً بگویند که این ستره است، این مبطل است.

خلاصه ی مطلب

خلاصه اینکه در نسخه ی مرحوم کلینی «فاء» و در نسخه ی «من لا یحضر الفقیه» واو است، اگر حرف «فاء» باشد، ضرر به ما قبل می زند، یعنی ما قبل را از حد فاصل بیرون می آورد و داخل می کند در حد حائل.

اما اگر حرف «واو» باشد، ضرر به ماقبل نمی زند بلکه خودش یک مطلب جدید است.

نکته ی دیگر اینکه بعضی گفته اند که در حد فاصل، فقط «ما لا یتخطی» مضر است، اما «یتخطی» مضر نیست، آنها به نسخه ی فقیه چسبیده اند. چنانچه توضیح داده شد.

فرع دوم

هل الروایه تشمل الجدار إذا كان الجدار من زجاج أو كان شباكاً؟

آیا اگر حائل شیشه باشد، یعنی دیواری را از شیشه درست کنند یا شباک باشد - شباک آن است که از لابلای آجر افراد دیده می شوند، یعنی دیوار را به صورت شبکه ی درست می کنند و سوراخ های را در وسط می گذارند که افراد از این طرف دیوار، آن طرف دیوار را می بینند- آیا آن هم مانع است یا مانع نیست؟

این بستگی دارد که نظر شما چه باشد، فرض کنید امام جلو ایستاده و ده تا صف هم پشت سرش واقع شده، ولی بین ما و آن ده صف یک دیواری است که گاهی از اوقات برای اینکه مجالس را از هم جدا کنند، یک دیواری را به صورت شبکه ای کشده اند یا یک دیوار شیشه قرار داده اند که افراد کاملاً از پشت آن دیده می شوند، فلذا این بستگی دارد که شرط مشاهده است و مانع عدم مشاهده می باشد؟ اگر گفتیم شرط مشاهده است، پس دیوار شیشه ای یا شباک اشکال ندارد چون از پشت شیشه و شباک هم آن طرف دیده می شوند.

اما اگر وحده المکان را شرط دانستیم و گفتیم باید از نظر عرف مکان امام و مامومین یکی باشد، در این صورت اشکال دارد چون شیشه و هکذا شباک مکان امام را از مکان ماموم جدا کرده است.

ص: ۹۱۱

بنابراین، این بستگی دارد که از روایات کدام را استفاده می‌کنیم، اگر میزان رؤیت باشد، در اینجا هم رؤیت هست، پس اشکال ندارد.

اما اگر میزان و ملاک وحدت مکان و مجلس باشد، در اینجا وحدت مکان و مجلس نیست، پس اشکال دارد.

حال اگر ندانیم که کدام میزان است، آیا میزان مشاهده است یا وحده المكان و المجلس، چه کار کنیم؟ باید احتیاط کنیم، چرا؟ چون شک در تحقق جماعت است.

به بیان دیگر جماعت یک مسئله‌ی شرعی و فقهی است و ما شک داریم که با وجود دیوار شیشه‌ای و شباک آیا جماعت محقق می‌شود یا نمی‌شود؟ اصل در اینجا احتیاط است. چرا؟ چون شک در تحقق الجماعه، یعنی شک دارید که آیا جماعت محقق است یا نه؟

به بیان دیگر شک در مشروعیت است، هر کجا که شک ما در مشروعیت یک عبادتی باشد، اصل در آنجا احتیاط است، یعنی همگی در شک در مشروعیت احتیاطی هستند و اصل عدم مشروعیت است چون ممکن است سر از بدعت در بیاورد.

فرع چهارم

حال اگر مانع از قبیل انسان باشد، یعنی مانع از رؤیت «امام» انسان باشد، فرض کنید چند نفر غیر مامومین کنار هم صف کشیده‌اند و باهم صحبت می‌کنند و سبب شده‌اند که انسان امام را نبینند، باز هم اشکال دارد و حکمش روشن است.

فرع پنجم

إذا كان الإمام رجلاً و المأموم مرأه

این شرط (که بین امام و ماموم حائلی نباشد)، در جایی است که امام و ماموم هر دو رجل هستند، اما در جایی که امام رجل و ماموم مرأه و زن است، در آنجا حائل اشکال ندارد فلذا در مساجد پرده می‌کشند.

ص: ۹۱۲

مرحوم حدائق گفته اشهر این است مانع نیست، مشهور این است که حتی در زنان هم مانع است، یعنی بین امام و مرآه نباید حائل باشد. ولی مشهور نیست بلکه شاذ می گویند که حائل نباشد، چون این ادريس يك مكتب خاصی دارد و مکتبش این است که خبر واحد حجت نیست، ایشان به خبر واحد عمل نکرده، از این رو بین زن مرد فرق نگذاشته است.

بنابراین، نباید بگوییم مشهور و اشهر بلکه بگوییم مشهور و شاذ.

روایت هم در این زمینه داریم:

موثقه ی عمّار و فی السند فطحیون قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم و خلفه دار و فیها نساء، هل يجوز لهنّ أن يصلّین خلفه؟ قال: نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ، قلت: فإن بینهنّ و بینه حائطاً أو طریقاً؟ فقال: لا بأس»

الوسائل: ج ۵، الباب ۶۰ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۱.

این روایت را نسبت به صحیحه ی زراره مخصّص می گیریم، چون صحیحه ی زراره اطلاق داشت و گفت هر کجا بین امام و غیر امام حائل باشد، جایز نیست، می گوییم جایی که ماموم زن باشد و امام مرد.

منتها حائل نباید به گونه ای باشد که زن از وضع امام آگاه نباشد و نداند که امام کدام فعل نماز را انجام می دهد.

نکته ی دیگر اینکه عبارت مرحوم سید نقصان دارد، چون ایشان می فرماید: فلا- بأس بالحائل بینها و بین الإمام- این خوب است - أو غیره من المأمومین، غرض اینکه بین زن و مامومین حائل اشکال ندارد، بشرط اینکه ماموم رجال باشند و الا مبطل است.

ص: ۹۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشتراط عدم الحائل بین الإمام و المأموم

بحث ما در باره ی حائل است، فرعی که الآن عنوان می کنیم این است که اگر همه ی جماعت اعم از امام و ماموم زن باشند، آیا حائل در اینجا مانع است یا مانع نیست؟

اگر امام مرد و مامومین نیز همگی رجال باشند، حتماً حائل مانع است.

اما اگر امام رجل است، مامومین مختلف هستند، یعنی مشترک از رجال و نساء هستند، در اینجا عرض کردیم که حائل مانع ندارد. اما اگر امام و مامومین همگی نساء بودند، آیا در اینجا حائل مانع است یا مانع نیست؟

فقها می گویند حائل مانع است و اگر چنانچه ما گفتیم حائل مانع نیست، جایی را گفتیم مامومین رجالاً و نساءً باشند، اما در جایی که همگی نساء هستند، یعنی هم امام زن است و هم مامومین، در این صورت قطعاً حائل میان آنان مانع است.

دلیل بر مانعیت حائل

دلیل بر این مطلب همان روایت زراره است، در روایت زراره کلمه ی قوم وارد شده است «و إن صَلَّى قوم بینهم و بین الإمام ما لا- یتخطی» و قوم در لغت عرب فقط به رجال می گویند نه به نساء، یعنی به نساء و زنان کلمه ی «قوم» را به کار نمی برند. حتی به این شعر عرب هم استدلال می کند که می گویند:

و ما أدری و سوف اخال أدری

أقوم آل حصن أم نساء

نمی دانم و شاید به این زودی بدانم، آیا قبیله ی من آل حصن است، ام نساء، معلوم می شود که قوم به رجال می گویند نه به نساء.

ص: ۹۱۴

و «موضوع» در صحیحه ی زراره قوم است، چون فرمود: «إن صَلَّى قوم بینهم و بین الإمام لا- یتخطی»، امام و ماموم باید رجال باشد و اما اگر امام و ماموم همگی نساء هستند، این روایت شامل آنجا نیست، این روایت فقط جای را می گوید که رجال در کار باشد. اما اگر همگی یکدست نساء هستند، این روایت شامل آنجا نیست.

البته این روایت دنباله دارد و ما فقط اولش را بیان کردیم. این کلمه ناظر به بعد است، دنباله اش هم ناظر به حائل می باشد.

جوابش این است که در لغت عرب یک چنین اصطلاحی رایج نیست، البته آن شاعر در این شعر، قوم را در مقابل نساء آورده، ولی در لغت عرب وقتی کلمه ی «اقوام» را به کار می برند، اقوام زن و مرد را شامل است نه اینکه مختص به رجال باشد.

و تازه اگر شك کنیم که حائل در مردان قطعاً مانع است، آیا در زنان هم مانع است یا نیست؟

در اینجا مرجع احتیاط است. چرا مرجع احتیاط است؟ چون شك در مشروعیت است، البته جماعت امر عرفی است، اما جماعت در نماز امر شرعی است. یعنی جماعت در نماز توقیفی است و ما احتمال می دهیم که حائل مانع باشد، جایی که همه یکدست هستند. و اگر شك در مشروعیت کردیم در این موارد شك مساوی با قطع به عدم مشروعیت است.

از جمله جاهایی که از شك، قطع متولد می شود. یعنی از شك در حجیت، قطع به عدم حجیت متولد می شود- همه اینها را شیخ در فرائد دارد و در کفایه هم هست، در درس خارج هم خواننده آید که در بعضی موارد مجرد شك، مولد قطع است- همین جاست. یعنی شك در مشروعیت ملازم با قطع به عدم مشروعیت است، چرا؟ چون اگر عملی را با حالت شك انجام دهید بدعت می شود؛ بدعت چیست؟ «إدخال ما لم يعلم أنه من الدین فی الدین».

یکی از شرائط این است که جایگاه امام باید بلندتر از جایگاه مأموم نباشد. البته یک بند انگشت، چهار انگشت، حتی ممکن است تا یک وجب مشکلی نباشد. اما ارتفاع بین برای امام نسبت به جماعت مضر است. اتفاقاً این شرطی است که همگان آن را پذیرفته اند، یعنی هم اهل سنت پذیرفته اند و هم علمای شیعه.

مرحوم علامه این مسئله را در تذکره عنوان کرده. هر مسئله ای که می دانید بین المللی است، یعنی هم ما حرف داریم و هم اهل سنت به کتاب خلاف نگاه کنید - به کتاب تذکره-؛ ببینید آنها چه می گویند، چون انظار آنها در روایات ما اثر می گذارد. ضمناً اگر آنها را نگاه کنید می فهمیم چقدر متفرقات و مختلفات داریم. مرحوم علامه این مسئله را در تذکره مفصلاً عنوان کرده و ما هم آن را در اینجا آورده ایم. ولی این مسئله پیش ما مشهور است، حالت قطعی، جزمی و اجماعی نیست، بلکه مشهور است. مثلاً اگر خلاف را مطالعه کنید از خلاف استفاده می شود مکروه است. می فرماید: «یکره آن یکون الامام»، مگر اینکه بگوییم کراهت در اصطلاح علما گاهی حرمت است.

الفرع الاول

تبطل الجماعه و لا تتعقد إن كان الامام أعلى من المأموم علوً معتدلاً به، و هذا هو المشهور، ولكن الظاهر من الشيخ في الخلاف الكراهه: قال: يكره أن يكون الامام اعلى من المأموم على مثل سطح و دكان و ما اشبه ذلك، و به قال أبو حنيفة، والذي نص عليه الشافعي أنه لا بأس به و حكى الطبري أنه الأفضل، دليلنا اجماع الفرقه و اخبار هم و قد ذكرناها.

در قدیم الایام به خاطر سیل مغازه ها و مسجد را هم سطح با خیابان نمی ساختند، بلکه بلندتر می ساختند.

طبری همان نویسنده تاریخ طبری و تفسیر طبری - متوفی ۳۱۰ - است. چون ایشان به حنبله معتقد نبود و احمد را جزء فقها نمی دانست؛ ولذا شبی که فوت کرد، حنبله خانه اش را سنگباران کردند که چرا سایر فقها را نوشتی، اما احمد را جزء فقها ننوشتی.

شیخ می گوید: «مکروه»، اللهم مرادش از مکروه حرمت باشد.

«و تردد المحقق فی الشرایع و لا تنعقد الجماعه، والامام اعلى من المأموم بما يعتد به كالابنيه علی تردد.

قال العلامة: الشرط الخامس عدم علو الامام علی موضع المأموم بالمعتد به فلو صلی الامام علی موضع ارفع من موضع المأموم بما يعتد به، بطلت صلاه المأموم عند علمائنا، سواء اراد تعليمهم.

چون تعلیم احتیاج دارد که معلم برتر باشد و متعلم پایین تر؛ می گوید فرق نمی کند خواه به قصد تعلیم باشد یا غیر تعلیم، باطل است. بعد دو تا شاهد از کتب اهل سنت می آورد:

۱- جناب عمار و خذیفه در زمان خلیفه دوم به کوفه رفتند. عمار علی الظاهر برای متر کردن و خذیفه هم برای چیز دیگر. عمار در دکان نماز جماعت می خواند، مردم هم پشت سر او اقتدا کرده بودند. خذیفه دامنش را گرفت و پایین آورد و گفت: «أما سمعت» از رسول خدا که فرمود: امام نباید برتر از مأموم باشد.

اتفاقاً همین بلا سر خذیفه نیز آمده است، او نیز در نقطه مرتفعی نماز می خواند که عبدالله بن مسعود او را به پایین کشید. البته فقه کوفه مقداری به علی علیه السلام و مقداری به عبدالله بن مسعود (که در آنجا مدتها عامل و فرماندار بود و عثمان او را از آن مقام برداشت) برمی گردد.

بنابراین معلوم می شود که مسئله، مسئله ای است که هم بین آنها (اهل سنت) هست و هم بین ما (شیعه).

شافعی می گوید اشکالی ندارد، اما ابو حنیفه می گوید اشکال دارد.

مدرک ما موثقه عمّار بن موسی الساباطی است. فقره اول این روایت خیلی روشن است. فقره دومش احتیاج به فقه الحدیث دارد. همینطور که حدیث زراره را فقه الحدیث کردیم، اینجا را هم باید فقه الحدیث کنیم.

تکه اولش روشن است.

و یدلّ علیه موثقه عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي بقوم و هم فی موضع أسفل من موضعه (الإمام) - ضمیر «موضعه» به امام بر می گردد - الّذی يصلّي فيه فقال: إن كان الإمام علی شبه الدّکان أو علی موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم».

ثمّ إن الفقرات الأخرى تحتاج إلى التوضیح و نحن ننقل البقیه من الکافی.

«فإن كان أرفع منهم بقدر أصبع أو أكثر أو أقل - این در اینجا شرطیه است نه وصلیه - إذا كان الارتفاع ببطن مسیل.

فإذا كان أرضاً مبسوطة أو كان فی موضع منها ارتفاع فقام الإمام فی الموضع المرتفع و قام من خلفه أسفل منه و الأرض مبسوطة إلّا إنهم فی موضع منحدر قال: لا بأس»

ما باید این سه فقره را معنا کنیم، اما فقره ی اول از نظر من جمله شرطیه است، جزایش محذوف است. چرا محذوف است؟ وصل کنید به ماقبل. فقال: «إن كان الإمام علی شبه الدّکان أو علی موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم»، بعد فرمود که: «فإن كان أرفع منهم بقدر أصبع أو أكثر أو أقل». حرف «إن» را شرطیه می گیریم، جزایش هم فلا بأس است که حذف شده از کلام. به جهت اینکه گفت: شبه دکان مانع است، شبه دکان تقریباً پنجاه سانت مرتفع و بالاست، اما اگر به قدر اصبع یا بیشتر مثلاً دو اصبع یا کمتر، یعنی در حدی است که قابل اعتنا نیست.

بله! گاهی به اندازه ی نیم متر مرتفع است و انسان باید پایش را بلند کند تا بتواند در دکان برود، این ممنوع است.

اما «إن كان بقدر أصبع أو أكثر أو أقل» جزایش «فلا بأس» است که در اینجا حذف شده است. چون اگر کلمه ی «إن» را وصلیه بگیریید معنا کاملاً باطل می شود، چون معنایش این می شود که حتی اگر به اندازه ی یک اصبع هم بلند باشد باطل می شود و حال آنکه احدی از علما نگفته است که یک اصبع یا کمی بیشتر از یک اصبع باطل است یا کمتر از یک اصبع مبطل است. اگر «إن» را وصلیه بگیریید، معنایش این می شود که حتی یک اصبع هم مبطل است، کمتر مبطل است، بیشتر مبطل است. فلذا ما حرف «إن» را شرطیه گرفتیم و گفتیم جزایش «فلا بأس» بوده که از کلام حذف شده است.

إذا كان الارتفاع ببطن مسيل، فإذا كان الأرض مبسوطة أو كان في موضع منها، جزای هردو ظاهراً «قالوا لا بأس» است که بعداً می آید.

این دو جمله را باید معنا کنیم، یعنی جمله ی:

۱: إذا كان الارتفاع ببطن مسيل.

۲: إذا كان أرضاً مبسوطة أو كان في موضع منها ارتفاع.

و من این جمله معنا کردم.

فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقل.

ما این معنا کردیم و گفتیم حرف «إن» در اینجا نمی تواند وصلیه باشد، چون اگر وصلیه باشد، معنایش این می شود که یک اصبع مبطل است، این را بررسی کردیم و تمام شد، الآن روی این دو جمله ی ذیل باید بحث کنیم که معنایش چیست؟

۲: إذا كان الارتفاع بطن مسيل.

۳: إذا كان أرضاً مبسوطة أو كان في موضع منها ارتفاع.

من بعد از مطالعه و زحمات زیاد، به این نتیجه رسیدم که جمله ی اول ارتفاع دفعی را می گوید، مثلاً پله ای است و دفعه از آن بالا- می رویم، دومی ارتفاع تدریجی را می گوید که زمین منحدر و شیب دار است. «إذا كان الارتفاع بطن مسيل» یعنی ارتفاع، ارتفاع دفعی باشد. «فإذا كان أرضاً مبسوطة أو كان في موضع منها ارتفاع» یعنی زمین منحدر و شیب دار باشد، در اولی نماز باطل است. چرا؟ چون ارتفاع دفعی است و لذا شامل آن قاعده می شد که «وقف الإمام أعلى من المأموم».

اگر زمین منحدر و شیب دار باشد، ارتفاعش نامحسوس است، چه بسا امام بالا باشد و ماموم پایین، اما چون زمین منحدر و شیب دار است، ارتفاعش احساس نمی شود.

بله! اگر بخواهیم مقیاس بیاوریم و با آن بلندی و پائینی زمین را بسنجیم، ممکن است امام در حدود نیم متر بالا تر از ماموم باشد، یا ماموم نیم متر پایین تر از امام باشد، اما از آنجا که زمین منحدر و شیب دار است، فلذا هرگز نمی گویند که امام بالاتر از ماموم ایستاده، این طبیعت زمین است که شیب دار است، فلذا اولی را بزیم به ارتفاع دفعی، دومی را بزیم به ارتفاع انحداری و شیب دار.

اولی مایه ی بطلان است، اما دومی مایه ی صحت است نه بطلان.

أما الأول: فيشير إليه بقوله: «إن كان الارتفاع بطن مسيل». همیشه «مسيل» ارتفاعش دفعی است، یعنی یکسان نیست، عجیب این است که این عبارت ۹ نوع نقل شده است، یعنی ۹ تا نسخه بدل دارد. ولی از این نه نسخه فقط سه تایش مناسب با حدیث است، بقیه معلوم می شود که غلط است.

و هذه الفقره نقلت بصور مختلفه مصحفاً قطعاً، و بعضها محتمل الصحه.

أما الأول فهو عبارته عن :

١: «بطن مسل»، ٢: «يقطع مسيلاً»، ٣: «يقطع سيلاً»، ٤: «يقطع سيلاً»، ٥: «يقطع سييل»،

٦: «يقطع سييل».

أما الثاني هو الذي يناسب ما جاء في بعض النسخ:

٧: «بقدر يسير»، ٨: «بقدر شبر»، ٩: «بقدر اصبع إلى شبر»، ذكر و تنقيح همين را دارند، ولی مصدرش را ذکر نکرده اند. آنچه که مناسب است این است که :

« إذا كان الارتفاع بقدر يسير یا بقدر شبر.

جمله ی اول را ما می زنیم به ارتفاع های دفعی. پس این نسخه که می گوید: «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل» غلط است، این اصلاً تناسبش ضعیف است، معلوم می شود که این عبارت ناظر است به آن ارتفاع های دفعی، صحیح این است: «إذا كان الارتفاع بقدر يسير، أو بقدر شبر، أو بقدر اصبع إلى شبر». روایت این است، ولی اگر انسان مجموع روایت را مطالعه کند، باید بگوید اصبع و شبر خیلی مطرح نیست، بلکه میزان عرف است، یعنی عرف بگوید که او برتر است و این پست تر. برتری و پستی در اینجا مطرح است نه شبر و اصبع. ولذا علما عرفی کرده اند.

ممکن است فلسفه ی این مطلب چیست که نباید امام برتر از مامومین باشد؟

جوابش این است که این جنبه ی اخلاقی دارد، و این سبب می شود که امام را کبر و غرور فرا نگیرد. و لذا محراب درست کرده اند و آن را هم پایین تر درست کرده اند که مبادا او را کبر و غرور بگیرد.

أما الثاني: أي رفع التدريجي، فقد أشاره إليه الإمام بالفقره التاليه «فإن كان أرضاً مبسوطه أو كان في موضع منها ارتفاع و قام من خلفه أسفل منه و الأرض مبسوطه إلا أنهم في موضع منحدره قال: لا بأس»

ص: ٩٢١

و هذه الفقرة ناظره إلى الأراضي المبسوطة، أي الأراضي التي ليس فيها ارتفاع و لا انخفاض في بدء النظر، ولكن بما أنها أراضي منحدره تكون بعض أجزائها فوق بعض حسب الدقة، فلو كان الإمام في الجزء المرتفع و المأمومون في الجزء المنخفض، صحّت الجماعة، و إن كان الارتفاع بحسب الدقة أزيد من شبر، خصوصاً إذا كان طالت الصفوف، فالواقف في الصف الأخير ينخفض عن موقف الإمام أزيد من شبر.

تا اینجا فقه الحدیث را خواندیم. فقط یک بخش دیگر در آخر حدیث ماند که ما آن را در اول نیاوردیم، بلکه در اینجا آوردیم، بعداً حضرت به یک فرع دیگر اشاره می کند:

ثم إنّه عليه السلام ذكر أيضاً فرعاً آخر، و هو «إذا كان الإمام على أرض أسفل، و المأموم على السطح».

اگر مسئله بر عکس شد، یعنی مأموم در بالا بود و امام در پایین، حضرت می فرماید اشکال ندارد. ولی من یک قید زدم و آن اینکه خیلی هم نباید بلند و آسمان خراش باشد، مثل اینکه مأمومین در طبقه ی صدم باشند و امام در طبقه ی اول، این را نمی گیرد، حد اقل به گونه ای باشد که وحدت مکان محفوظ باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۵ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشتراط عدم علوّ موقف الإمام

عرض کردیم در این مسئله فروعی هست که فرع اول را خواندیم.

فرع دوم: آیا اینکه باید موقف امام بالا-تر از موقف مأموم نباشد، مال آدم های بیناست یا فرقی میان بینا و نابینا نیست. اگر مأمومی از نظر چشم مشکل دارد و نابیناست، امام او نباید مکان و جایگاهش برتر و بلند تر باشد، بلکه یا مساوی و یا کمتر باشد.

ص: ۹۲۲

شاید به نظر شما این فرق عجیب بیاید، چون در میان علمای شیعه ابن جنید قائل به این شده است که این حکم، مال کم بیناها و بصیرهاست. اما نابینا در این مسئله فرقی نمی کند که امام اعلی باشد، یا ادنی و یا مساوی.

ممسلاً این فتوای بر خلاف اطلاق روایات است، زیرا روایاتی که می گویند مکان و جایگاه امام برتر و بلند تر از مکان و جایگاه مأمومین نباشد، در آنها قیدی نیست که حتماً مأمومینش بینا باشد یا نابینا. اما اینکه نظر ایشان در این فتوا چه بوده، فقط خدا می داند.

عبارت ابن جنید

«لا- يكون الإمام إعلی فی مقامه بحیث لا یری المأموم فعله إلا أن یكون المأمومون اضراراً» مختلف الشیعه: ۳/۹۰، «اضرار» جمع
ضر به معنای نا بینا و کور است

الفرع الثالث

باید دانست که در این «مسئله» فرقی بین زن و مرد نیست، مثلاً اگر مکان و جایگاه امام بالاتر از جایگاه مامومین باشد و همه مأمومین زن باشند، نمازشان صحیح نیست، فلذا در این مسئله فرقی بین زن و مرد و اعمی و غیر اعمی نیست. اتفاقاً در این مسئله روایت هم داریم که از حضرت سؤال می کنند و می گویند امامی هست که همه ی مامومینش از طبقه نساء هستند؟ حضرت می فرماید باید مکان اینها مساوی باشد. البته معنای این جمله این نیست که مساوی بودن شرط است. بلکه مراد از مساوی بودن این است که برتر و بلند تر نباشد. نظر رد برتر کردن است، نه اینکه حتماً مساوی باشد، چون اگر امام پایین، و مأموم بالاتر باشد اشکالی ندارد. بنابراین، اگر حضرت می فرماید: «مستویاً» یعنی مساوی باشد، نظرش رد اعلی است و اینکه مکان امام بلندتر نباشد، نه شرطیه التسویه.

ص: ۹۲۳

نعم ورد في روايه محمد بن عبدالله، عن الرضا عليه السلام اشتراط التسويه قال: سألت عن الإمام يصلي في موضع، والذين خلفه يصلون في موضع أسفل منه؟ أو يصلي في موضع والذين خلفه في موضع أرفع منه؟ فقال: يكون مكانهم مستويًا» الوسائل: ج ٥، الباب ٦٣ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ٢، اين رد شق اول است، نه رد شق دوم.

اما اينکه گفتم در مورد زن روايت داريم، روايت ما قبل است: «سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي بالقوم و خلفه دار و فيها نساء، هل يجوز لهن أن يصلي خلفه، قال نعم! إن كان الامام اسفل منهن» الوسائل: ج ٥، الباب ٦٣ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ١.

که در مورد زن روايت هم داريم. يعنى هم فرقى بين بينا و نابينا نيست و هم فرقى بين رجل و مرأه نيست، روايتى را که خوانديم در مورد زن بود. اما روايتى که می گويد مستوى باشد، نظرش رد علو است نه اينکه تسويه شرط باشد، چون رواياتى داشتيم که می گفت مکان و جاىگاه امام پست تر و پايين تر باشد.

مما موقعى که روايت را می خوانديم، اين سه تا فرع را خوانديم.

الفرع الرابع

إذا كانت الأرض منحدره فقد مرّ الحكم فيه بأنّ العلوّ إذا كان تدريجياً على وجه لا ينافى صدق انبساط الارض تجوز الصلاه، و إن كان الرفع فى النهايه ازيد من شبر.

الفرع الخامس

الاراضى الجبلية، هى الاراضى التى يكون فيها الرفع دفعياً فقد مرّ حكمه من جواز الرفع بقدر يسير أو اقل من شبر أو بغير المعتدّ به، أو لا يكون ارفع فى نظر العرف.

إذا كان موقف المأموم أعلى من موقف الامام فقد مرّ حكمه في اخر الموثقه. نعم يشترط أن لا يكون العلوّ مفراطاً كما في الأبنيه الشاهقه، ما هر سه فرع را در آن روایت خواندیم. خلاصه ی سه فرع:

فرع چهارم؛ جایی است که زمین شیب دارد، امام اول شیب است و مأمومین آخر شیب هستند.

فرع پنجم؛ بلاد جبلی است، ارتفاعات دفعی است.

فرع ششم؛ عکس مسئله است، امام پست است و در مرحله ی اسفل، و مأمومین در مرحله ی بالا.

روایت می گفت: «إذا كان الارتفاع بقدر مسيل»، ولی ما گفتیم این نسخه بدل دارد، فلذا ما این را به اراضی جبلیه زدیم. چرا ما این جمله را بر اراضی جبلیه زدیم؟ به قرینه دومی، چون دومی صریح است در اراضی شیب دار. دومی قرینه بر این است که این جمله که هشت تا نسخه بدل داشت، این را بزیم به اراضی جبلیه که اراضی جبلیه مشکل دارد، اگر ارتفاع داشته باشد، مگر بقدر یسیر. اگر این جمله را به اراضی جبلیه زدیم هیچ قرینه ای ندارد جز شق بعدی که در اراضی منحدره بحث می کند.

شق دوم هم که خیلی مشخص بود (مبسطة) و بعد هم کلمه ی «انحدار» داشت. فرع سوم این بود که اگر امام پایین، و مأموم در طبقه بالا باشد. آقایان می گویند مانع ندارد، اما ما می گوئیم باید عرفیت محفوظ باشد.

بنابراین هر سه فرع که مرحوم سید در متن گفته از روایت عمار بن موسی السباطی استفاده کرده. ممکن است کسی بگوید که چطور این عمار عباراتش این گونه نامنظم است و ما روی آن زحمت کشیدیم؟

قلت: این مشکل در غالب روایات عمّار هست، عمار بن موسی الساباطی اهل مدائن است، یا عوام بوده و یا عجم بوده فلذ عربی اش ضعیف بوده؛ ولذا نوعاً روایاتش اضطراب در متن دارد. علمای رجال نیز در شرح حال عمار می گویند که روایاتش خالی از اضطراب نیست، و ما به سختی و زحمت این سه جمله را از این روایت را جدا کردیم. یکی را به اراضی جبلیه زدیم (بقدر یسیر) این را از دومی استفاده کردیم، چون دومی در انحدار است و گفت اشکالی ندارد، زمین منحدر، در مقابل اراضی جبلیه است، سومی هم روشن بود که اگر امام در نقطه ی پایین است و ماموم در طبقه ی بالا، فرمود اشکال ندارد.

پس در اراضی جبلیه فقط این را داشتیم که «إذا كانت بقدر مسیل»، ما گفتیم «مسیل» معنی ندارد، فلذا کلمه ی «مسیل» را تبدیل به کلمه ی «یسیر» کردیم، فقط توانستیم این اندازه درست کنیم که «هذا ناظر إلى الأراضی الجبلیه» به قرینه بعدی. و این مشکل در روایات عمار است.

بیحث ما در شرط دوم (عدم الحائل) تمام شد.

الشرط الثالث

أن لا يتباعد المأموم عن الإمام بما يكون كثيراً في العاده شرط سوم این است که بعد و فاصله ی زیادی بین امام و ماموم نباشد اینجاست که اختلاف هست که آیا اتصال چگونه بین امام و مأموم برگزار می شود، آیا مأموم باید همیشه بتواند امام را ببیند (لولا الحائل) یا اینکه این شرط لازم نیست؟

اینجا جای دقت و تفحص است.

از این رو ناچاریم که روایت زراره دوباره بخوانیم و ما گفتیم که روایت زراره، دو مسئله را تذکر می دهد:

عدم الحائل را خواندیم و عدم التباعد را هم الآن می خوانیم. بنابراین، نخست باید متن عروه را بخوانیم و متن عروه هم، دو مطلب بیشتر نیست:

مطلب اول این است که باید اتصالی بین مأموم و امام باشد. ایشان می گوید دو نوع اتصال است. اگر در صف اول است، ممکن است من امام را نبینم، اما نفر کنار خودم را می بینم و او هم بغل دست خودش را می بیند تا منتهی می شود به کسی که امام را می بیند.

اتصال از این راه، یعنی اتصال را از سمت راست فرض کنید، مثلاً ایستاده و اتصال ما از سمت راست تا به امام برسد.

اما گاهی اتصال من به وسیله صف اول نیست که خودم هم در صف اول هستم، بلکه من در صف دوم هستم هر چند امام را نمی بینم، اما صف اول امام را می بینم؛ یا من در صف صدم هستم و امام را نمی بینم، اما صف نود و نه را می بینم، او هم صف نود و هشت را می بیند و هکذا تا برسد به امام، بالاخره امام برای ما «بالواسطه» رؤیت است.

ممرحوم سید در اتصال به اسهل وجه قائل است و خیلی سختگیری نکرده، یا فرموده اگر در صف اول هستید از طریق کسانی که بغل دست شما هستند، و اگر در صفوف عقب تر هستید، به وسیله صفوف متقدم به امام اتصال دارید.

متن عروه الوثقی

الشرط الثالث: أن لا يتباعد المأموم عن الامام بما يكون كثيراً في العاده إلّا إذا كان في صف متصل بعضه ببعض حتى ينتهي الى القريب. صف يك كيلومتر است و من در آخر آن واقع شده ام، اما به وسیله ی بغل دستی هایم به امام متصل هستم. پس استثناء درست شد «بما يكون كثيراً في العاده» -این مضر است- إلّا إذا كان في صف متصل بعضه ببعض حتى ينتهي الى القريب» یعنی آنکس که پشت سر امام است.

أو كان في صف بينه و بين الصف المتقدم البعد المزبور وهكذا حتى ينتهي الى القريب.

من صف صدم هستم فلذا بين من و امام فاصله خیلی زیاد است، اما متصل می شوم به صف اول، که صف اول بعد ندارد، بلکه پشت سر امام است.

«والاحوط» تا اینجا فرع اول تمام شد و کلمه ی «والأحوط» یک فرع دیگری است. مرحوم سید دو تا اتصال را کافی می داند، یا از بغل دست یا از روبرو.

ففرع دومی که دقیق تر است این است که فاصله هر صف با صف دیگر باید چقدر باشد، یا فاصله صف اول با امام باید چقدر باشد؟

هیئنا احتمالات ثلاثة:

۱: احتمال اول این است که بین موقف امام (پاهای امام) و سجدگاه مأموم نباید فاصله بیشتر از یک قدم باشد، یعنی «ما لا يتخطى» نباشد، بلکه «يتخطى» باشد. به بیان دیگر بین موقف الإمام و مسجد المأموم نباید فاصله «بما لا يتخطى» باشد، بلکه باید «يتخطى» باشد. یعنی یک قدم باشد و بیش از یک قدم نباشد.

در اینجا خودش دو قول وجود دارد:

الف: یک قدم داریم که متعارف است؛ ب: اما یک قدم هم داریم که قدم بلند است.

آیا قدم متعارف میزان است یا قدم بلند؟ البته هر دو قول هست. اما در هر حال باید فاصله بین مهر مأموم و پاهای امام، بیش از یک قدم نباشد، یا قدم متعارف و یا قدم بلند.

قوم سوم این است که میزان مهر مأموم و پاهای امام نیست، بلکه میزان پاهای هر دو است (موقف المأموم و موقف الامام). باید فاصله به مقدار جسد انسان «إذا سجد» باشد. یعنی فاصله بین پاهای امام و پاهای مأموم به مقدار جسد انسان «إذا سجد» باشد.

ص: ۹۲۸

پس در اینجا سه قول وجود دارد:

آیا میزان مسجد المأموم و موقف الامام است؛ که باید «بما يتخطى» باشد نه «بما لا يتخطى». و هذا على قسمين: ۱. يتخطى بالقدم المتعارف، ۲. يتخطى بالقدم الطويل.

در این مسئله دو قول است:

الف: ممکن است بگوییم باید قدم متعارف باشد.

ب: قول دیگر اینکه قدم بلند را هم شامل می شود.

قول سوم می گوید حتماً باید فاصله بین پای مأموم و پای امام به مقدار جسد انسان «إذا سجد» باشد «و هذا يختلف حسب اختلاف الإنسان من حيث طول القامة و قصرها» والاحوط احتیاطاً لا يترك أن لا يكون بين موقف الامام و مسجد المأموم، أو بين موقف السابق و مسجد اللاحق - چون همیشه که بین امام و مأموم نیست و باید مأموم ها را هم حساب کرد؛ سجد گاه مأموم سومی با پاهای مأموم دومی - ازید من مقدار الخطوه التي تملأ الفرج - ما به این قدم بلند می گوییم - و احوط من ذلك مراعات الخطوه المتعارفه.

بنابراین شما در هر جا که نماز می خوانید، باید فاصله بین جای مهر شما و پاهای امام و یا بین دو مأموم به مقدار یک قدم بلند یا یک قدم متعارف باشد. - والأفضل بل الاحوط أيضاً أن لا يكون بين الموقفين أزيد من مقدار جسد الإنسان إذا سجد، بأن يكون مسجد اللاحق و راء موقف السابق بلا فصل - یعنی در واقع جانماز مأموم، پشت سر قدم های امام باشد. جانماز مأموم صف دوم، پشت سر قدم های صف اول باشد - أن لا يكون بين الموقفين ازيد من مقدار جسد الانسان اذا سجد بأن يكون مسجد اللاحق و راء موقف السابق بلا فصل.

ص: ۹۲۹

ما اینجا متن عروه الوثقی را خواندیم، الآن باید این متن را استدلالی کنیم.

فالترجع الى الفرع الاول: یعنی ابتدا فرع اول را می خوانیم و سپس سراغ فرع دوم می رویم.

ددر اتصال قرار شد که اگر صف اول به امام متصل است ولو فاصله من با امام زیاد باشد، اشکالی ندارد. به شرط اینکه من به وسیله ی صف اول متصل بشوم (اگر در صف اول هستم) یا به وسیله ی دوم و سوم به امام متصل هستم.

الفرع الاول: التباعد الكثير بين الامام والمأموم اخلّ بالجماعه عند اكثر الفقهاء.

مرحوم شیخ مسئله را در خلاف مطرح کرده است. معلوم می شود غالب اهل سنت به این فتوی معتقد هستند و فقط عطاء که از فقهای تابعین است، او گفته است که بعد و دوری کثیر اشکالی ندارد، بعد کثیر مانعی ندارد، همین مقداری که امام را ببیند و بتواند جماعت را برگزار کند، اشکالی ندارد.

شیخ می فرماید، این گونه نیست بلکه باید تباعد قلیل و کم باشد و با یک آیه ای استدلال می کند که هرگز چنین استدلالی در عقل ما نمی گنجد.

استدلال می کند: «یا ایهاالذین آمنوا اذا نودی بالصلاه فی الیوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله» و می گوید اگر فاصله مضر نباشد، دویدن لازم نیست، چون من در دکان و مغازه ی خودم می نشینم و از همان جا به امام اقتدا می کنم و صدای امام را هم از طریق بلندگوها می شنوم.

اینکه قرآن کریم می گوید: «فاسعوا الی ذکر الله» معلوم می شود که نباید در خانه یا دکان خودمان بمانیم و از آنجا اقتدا کنیم، بلکه باید بدویم.

این سبک استدلال با قرآن مال قدماست. متأسفانه متأخرین ما از این نوع آیات کمتر استفاده می کنند. «علی ای حال» شیخ طوسی می گوید باید تباعد نباشد، چون قرآن می گوید «فاسعوا» اگر بعد و دوری مضر نبود، پس چرا «فاسعوا» گفت، بهتر این بود که می گفت: «اجلس فی بیتک واقتد بالامام» این فتوای مرحوم شیخ است.

و قال العلامه فی التذکره: «لا يجوز تباعد المأموم عن الإمام بما لا تجرى العاده به، و یسمی كثيراً إلّا مع اتصال الصفوف به عند علمائنا، و هو قول اکثر العلماء سواء علم بصلاه الامام أو لا، لقوله علیه السلام: «لو صلّیتم فی بیوتکم لضلّتم» و هو يدل علی أنّ من علم بصلاه الامام، و هو فی داره فلا يجوز له أن یصلی بصلاته» التذکره: ۴/۲۵۱.

فقط دو صورت مستثنی است:

الف: یا از طریق صف اول به امام متصل باشد. مثلاً من در آخر صف جماعت قرار دارم و بین من و امام یک کیلومتر فاصله است، این اشکال ندارد، چون به وسیله ی صف های دیگر به امام متصل هستم.

ب: یا از طریق صف دوم و سوم و ... به امام متصل باشد.

«تم الکلام فی الفرع الاول» و نتیجه این شد که تباعد کثیر مبطل است، مگر اینکه اتصالی در کار باشد.

الفرع الثانی: البعد المجاز بین الصّفین.

تا کنون فاصله ی خود را با امام می سنجیدیم، اما در این فرع می خواهیم فاصله دو صف را با یک دیگر بسنجیم. حدّد المصنّف البعد المجاز بوجه ثلاثه:

باید بینیم دلیل مرحوم سید بر این کار چیست؟ سید می گوید یا بین المسجد والموقف؛ یا خطوه الطویلّه أو الخطوه المتعارفه، سومی را احتیاط کرد نه اینکه فتوی باشد.

ص: ۹۳۱

این را از کجا استفاده می کند که یک قدم فاصله مضر نیست؟

ناچار هستیم که به عقب برگردیم و روایت زراره را (که قبلاً خوانده بودیم) دوباره بخوانیم. این روایت را هم شیخ نقل کرده، هم کلینی، و هم صدوق. قبلاً ما این حدیث را از نظر عدم الحائل خواندیم. فعلاً این حدیث را از نظر بعد و دوری می خوانیم.

سه بخش است:

ممرحوم صدوق کلام امام را در بعد و دوری در سه فقره گفته است که هر سه فقره را باید معنا کنیم.

۱. ینبغی للصفوف أن تكون تامه متواصله بعضها الی بعض. - البته این مستحب است که حضرت می فرماید: «ینبغی» - و لا یکون بین الصفین ما لا یتخطی یکون قدر ذلك مسقط جسد انسان اذا سجد.

۲. و قال ابو جعفر علیه السلام: «إن صلی قوم بینهم و بین الامام ما لا یتخطی فلیس ذلك الامام لهم یامام».

۳. و أیّ صف کان اهله یصلون بصلاه امام و بینهم و بین الصف الذی یتقدمه ما لا یتخطی فلیس تلک لهم بصلاه. ما باید هر سه فقره را معنا کنیم.

بررسی فقره ی اول

فقره اول، اولش که مستحب شد، یعنی «ینبغی للصفوف أن یکون تامه متواصله بعضها الی بعض» این مستحب شد. عمده همان «ولا یکون بین الصفین ما لا یتخطی یکون قدر ذلك مسقط جسد انسان اذا سجد». فعلاً ما در فقره ی اول است، فقره ی دوم و سوم را در آینده می خوانیم. سؤال من این است که: «أن لا- یکون بین الصفین ما لا یتخطی یکون» یعنی بین دو صف «ما لا یتخطی» نباشد. به گونه ای که نشود با یک قدم آن فاصله را طی کرد. نباید بین دو صف به قدری فاصله باشد که نشود آن را با یک قدم طی کرد، بلکه این فاصله باید به قدری باشد که با یک قدم بتوان آن را طی کرد.

ص: ۹۳۲

سؤال من این است که در این عبارت: «ما لا يتخطى قد يكون قدر ذلك»، کلمه ی «ذلك» به کجا برمی گردد؟ آیا «ذلك» به بین الصفین برمی گردد یا به «تخطی»، و یا به «ما لا يتخطى» بر می گردد؟

در اینجا سه احتمال و جود دارد:

الف: به بین الصفین بر می گردد، ب: به تخطی بر می گردد.

ج: احتمال سوم این است که به موصوف بر می گردد که «ما لا يتخطى» باشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشتراط عدم تباعد المأموم عن الإمام بما يكون كثيراً في العاده.

بحث ما در باره ی فاصله بین الصفین است و اینکه در بین الصفین چه مقدار فاصله لازم است؟

ما در اینجا سه فقره داریم، البته فقره ی اول دارای دو بند است، یعنی هر دو بند را یک فقره حساب می کنیم، آنگاه سراغ فقره ی دوم و سوم می رویم

بررسی فقره ی اول

۱: قوله «ينبغي أن تكون الصفوف تامه متواصله بعضها إلى بعض»

۲: «و لا- يكون بين صفين ما لا- يتخطى يكون - جمله ی «و لا- يكون» عطف است به جای «تكون» و عامل هر دو جمله ی «ينبغي» است، قهراً این دو جمله مستحب خواهد بود، چون «ينبغي» هم عامل در معطوف علیه و هم در معطوف، که در حقیقت جمله چنین خواهد شد: «ينبغي أن تكون الصفوف تامه متواصله بعضها إلى بعض و ينبغي أن لا يكون بين صفين ما لا يتخطى - یعنی نمی توان آن را با یک قدم و گام طی کرد-»

ص: ۹۳۳

يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد»

در اینجا باید این نکته را دانست که کلمه ی «ذلك» به کجا بر می گردد؟

چند احتمال در اینجا وجود دارد، که دو احتمال آن صحیح و سومی غلط است.

الف: احتمال اول اینکه کلمه ی «ذلك» بر می گردد به بین الصفین، أعنى لا- يكون بين الصفين ما لا- يتخطى يكون قدر

ذلك، یعنی قدر الصّفین، - فاصله ی بین الصّفین - مسقط جسد إنسان إذا سجد»، بین این صف و آن صف به مقدار جسد انسان فاصله باشد، یعنی همان مقداری که بتوانند سجد کند.

البته این با طول قامت و قصر قامت افراد فرق می کند. پس احتمال اول این است که کلمه ی «ذلك» بر گردد به بین الصّفین.

ب: احتمال دوم این است که «ذلك» بر گردد به کلمه ی «تخطّی»، تخطّی که از فعل استفاده می شود و معنایش این می شود که «یکون قدر ذلك التخطّی مسقط جسد إنسان إذا سجد».

ج: احتمال سوم این است که «ذلك» به نفی بر گردد که «ما لا يتخطّی» باشد و این احتمال غلط است، «ذلك» نمی تواند به «ما لا يتخطّی» بر گردد. چرا؟ چون تکلیف به محال لازم می آید، اگر بین الصّفین به مقدار جسد انسان إذا سجد، این خودش «لا يتخطّی» باشد، پس «يتخطّی» کدام است؟! قهرا بر نمی گردد به نفی، بلکه یا بر می گردد به «بین الصّفین» یا بر می گردد به «تخطّی»، نمی تواند بر گردد به «لا يتخطّی»، اگر مقدار جسد انسان «لا يتخطّی» باشد، پس تخطّی کدام است؟ چون کمتر از آن نمی شود.

بنابراین، یا «ذلك» به بین الصّفین» بر می گردد یا به تخطّی نه به «لا يتخطّی».

نکته ی دیگر اینکه آیا این که در بند دوم می فرماید: «لا- یكون بين الصَّفيين ما لا يتخطى» این «ما لا يتخطى» واجب است یا مستحب؟ مستحب است، چون عطف است به جمله ی قبلی که گفت «ينبغي أن تكون الصفوف تامه متواصله و ينبغي أن لا يكون بين الصفيين ما لا يتخطى»، این «ما لا يتخطى» مستحب است نه واجب.

بين الصَّفيين ممكن است «ما لا يتخطى» باشد و «ما لا يتخطى» نبودنش واجب نیست بلکه مستحب است.

بررسی فقره ی دوم

فقره دو می گوید اگر بين الصَّفيين «ما لا يتخطى» شد، جماعتش باطل است.

«فإن صَلَّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى - جماعت باطل است - فليس ذلك الإمام لهم بإمام - این دیگر امام نیست - جمله ی اول گفت که «لا يتخطى» نباشد، مستحب است، «ينبغي» که «لا يتخطى» نباشد بلکه «لا يتخطى» باشد. ولی این جمله می گوید اگر بين امام و بين ماموم یا بين الصَّفيين «ما لا يتخطى» باشد، نمی گوید نماز شان باطل است بلکه می گوید جماعت شان باطل است. به دلیل اینکه می گوید: «و ليس ذلك الإمام لهم بإمام».

بررسی فقره ی سوم

فقره ی سوم گام بالا تر نهاده و می گوید حتی نماز شان هم باطل است. «و أئى صف كان أهله يصلون بصلاه إمام و بينهم و بين الصف الذى يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاه».

جمع بين فقرات حدیث

فكيف الجمع؟ اولی می گوید: «لا- يتخطى» نبودنش مستحب است، دومی می گوید: «لا- يتخطى» مستحب نیست بلکه باید نباشد، و الا جماعت باطل است، سومی می گوید: نمازش باطل است، فكيف الجمع؟

ص: ۹۳۵

مما می توانیم دو گونه جمع کنیم:

الف: جمع اول اینکه همه را حمل بر استحباب کنیم و بگوییم اولی که می گوید مستحب است، دومی که می گوید، جماعت نیست، مثل این است که بگوید: «لا صلاة لجار المسجد إلاً فی المسجد»، مثلاً اینکه می خواهد نفی جماعت می کند، در واقع می خواهد نفی کمال کند، دومی و سومی را حمل بکنیم بر نفی کمال، این جمعی است که همه آن را می پسندد. چون اولی می گوید: «لا یتخطی» نبودنش مستحب است، پس بگوییم دومی و سومی هم می گوید مستحب است نباشد، عیناً مثل این است که بگوید: «لا صلاة لجار المسجد إلاً فی المسجد».

ب: جمع دوم این است که بگوییم آن که می گوید: مستحب است «لا یتخطی» نباشد، بین الموقفین را می گوید، بین الموقفین اللاحق و بین الموقف السابق، لا یتخطی نباشد، یعنی قالبی باشد. یعنی تنگاتنگ باشد، فاصله همین مقداری که صف لاحق بتواند سجده کند و مزاحم پاهای صف جلوی نباشد، بگوییم: روایت اول که می گوید: لا یتخطی» مستحب است نباشد، این را می گوید، مستحب است تنگاتنگ باشد، اگر تنگاتنگ هم نباشد، اشکالی ندارد، اما دومی و سومی که می گوید: اصلاً جماعت یا نماز نیست، آن را حمل کنیم بین سجد گاه صف لاحق و موقف صف سابق، یعنی بین سجد گاه صف لاحق و پاهای صف سابق، یا امام سابق، باید بینهما لا یتخطی نباشد و الا اگر «لا یتخطی» باشد، بین این سجد گاه صف لاحق و موقف قبلی اگر لا یتخطی شد، یا جماعت شان باطل است یا صلوات شان.

پس در جمع اول همه را حمل بر استحباب کردیم، جمع دوم این بود که بگوییم: آنجا که مستحب است، بین الموقفین مستحب است که «لا یتخطی» نباشد، اگر باشد، اشکالی ندارد. بین الموقفین «یتخطی» نباشد، اشکالی ندارد.

اما اگر بخواهیم حرمت را ثابت کنیم یا وجوب را، بین المسجد اللاحق و موقف السابق، آن فاصله، آنجا حتماً باید «یتخطی» یعنی «لا یتخطی» نباشد.

اگر کسی این جمع را پسندید که چه بهتر! اما اگر نپذیرفت، دو روایت دیگر را می خوانیم که آن دو روایت دیگر، این جمع ما را تایید می کند.

۱: موثقه عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم و خلفه دار و فيها نساء- اینجا معلوم می شود که قوم را در رجال به کار برده است - هل يجوز لهنّ أن يصلّين خلفه- این زنان در خانه اقتدا به آن قوم کنند-؟ قال: نعم إن كان الإمام أسفل منهنّ، قلت: فان كان بينهنّ (زنان) و بينه (امام) حائطاً أو طريقاً- معلوم می شود که امام در یک خانه نماز می خواند، زنان هم در یک خانه ی دیگر و بین این دو خانه یک طریق و راه وجود داشته است و طریق هم کمتر از یک متر یا یک متر و نیم، نمی شود، حضرت هم می فرماید طریق مانع نیست- فقال: لا بأس» الوسائل: ج ۵، الباب ۶۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

اگر بگوییم میزان در تخطی و لا تخطی بین الموقفین است، این جور در نمی آید، چون بین موقفین حد اکثر پنجاه سانت است و ما طریق پنجاه سانتی خیلی کم داریم.

اما اگر بگوییم: میزان در یتخطی و لا- یتخطی بین سجد گاه للاحق و موقف سابق است، طریق جور می آید، چون یک طرف طریق می خورد به این طرف سجد گاه، یعنی بین سجد گاه من و پاهای من و بین سجد گاه من و پاهای صف للاحق. طریق یک بخشش می خورد به طرف من، یعنی بین پاهای من و سجد گاه من، و بین سجد گاه من و پاهای صف سابق. اشکالی ندارد. این قرینه بر جمع دوم است.

پس جمع دوم، جمع بدی نیست، چون میزان این است که بین سجد گاه من و بین صف لاحق «لا یتخطی» نباشد، دلیل ما این است که طریق را مانع نداسته است و طریق حتماً یک متر و نیم است، این طریق اگر میزان این است که بین موقف من و موقف صف سابق باشد، طریق بیش از این است، این طریق را باید به گونه ی در نظر بگیریم که با جماعت بسازد.

اگر بگوییم میزان بین سجد گاه من و پاهای اوست، باید «لا یتخطی اینجا باشد، اینجا حتماً باید تخطی باشد، طریق جور می آید، چون طریق یک مقدارش بین پاهای من و سجد گاه من است. یک مقدار هم بین سجد گاه من و پاهای سابق.

حضرت می فرماید: طریق اشکال ندارد، ما باید حساب کنیم و بگوییم اگر میزان موقوفین باشد، طریق قطعاً مشکل است چون طریق لا اقل یک متر و نیم است. ما اگر بخواهیم طریق را غیر مضر بدانیم، باید بگوییم نظر حضرت که می گوید «لا یتخطی» بین سجد گاه و موقف سابق، باید «لا یتخطی» باشد. اگر آن میزان است، بقیه هم که این طرف است، پس طریق می تواند مضر نباشد، چون بخشی از طریق می خورد بین موقف من و سجد گاه من و بخش دیگر هم می خورد بین سجد گاه من و موقف آدم سابق.

۲: و باسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أقل ما يكون بينك وبين القبلة (مراد از قبله یا امام است یا صف).) مريض عنز (مريض خوابگاه را می گویند، عنز هم به معنای بز است) و أكثر ما يكون مريض فرس (خوابگاه اسب). اولی اقل است، اولی که (مريض عنز و بز باشد)، در جایی است که بین الموقوفین میزان باشد، اگر موقوفین را میزان باشد، اگر موقوفین را میزان بگیریم، قهراً مريض عنز است، اما اگر مريض فرس بگیریم، ما نمی توانیم مريض فرس را تفسیر کنیم مگر اینکه بگوییم مراد از «ما لا یتخطی» بین المسجد و موقف السابق است، فرس که تقریباً یک متر و خورده ای است، یک تکه اش می خورد بین سجد گاه من و پاهای من و یک تکه اش می خورد بین سجد گاه من و پاهای او، یک مقدار هم می خورد، بین سجد گاه و پاهای او، یعنی مريض فرس مانع ندارد، چرا؟ به جهت اینکه مراد از «ما یتخطی» بین مسجد (سجد گاه) و بین صف سابق است، قهراً اگر مريض فرس باشد، مشکلی نیست. چرا؟ چون مقدار زیادی فرس بین سجد گاه و پاهای لاحق است، و قدر کمش بین سجد گاه و پاهای موقف صف سابق، ما از این دو روایت توانستیم استفاده کنیم بر اینکه اگر می گویند: «یتخطی و ما لا یتخطی» این مربوط به بین الموقوفین نیست، بلکه مربوط است به بین مسجد لاحق و مسجد و موقف سابق. بین اینها نباید بیش از یک قدم باشد کما اینکه در رساله ها نیز چنین می گویند که بین سجد گاه لاحق و بین پاهای سابق نباید بیش از یک قدم بلند فاصله باشد، دلیلش همین است، روایات سابق را چنین معنا کنیم، این روایات را هم قرینه بگیریم و بگوییم جایی که طریق مانع نیست و جایی که مريض فرس مانع نیست، نمی توانیم بین الموقوفین بگیریم، چون بین الموقوفین کمتر از مريض فرس است، یعنی فرس خیلی درازی و طولش بیشتر است، ناچاریم بگوییم اگر چنانچه امام صادق علیه السلام می گوید «لا یتخطی» مضر است، مراد از «لا یتخطی» بین المسجد و موقف السابق است و فرس مانع ندارد، یعنی مقداری فرس می خورد بین موقف من و مسجد من و مقداری عقب هم می خورد به مسجد من و موقف سابق.

ما در حدیث اول سه فقره داشتیم، فقره ی اول گفت «لا- یتخطی» مستحب است، فقره ی دوم و سوم گفت «لا یتخطی» واجب است، دو جور جمع کردیم:

الف: در جمع اول همه را حمل بر استحباب کردیم. و هكذا «لا یتخطی» را هم حمل بر استحباب کردیم، پس همه را حمل بر استحباب کردیم.

ب: جمع دوم این بود که «لا یتخطی» در جایی است که حساب کنیم بین الموقفین مستحب است، اما اگر بخواهیم بین مسجد لاحق و موقف سابق، آنجا «لا یتخطی» واجب است، یعنی حتماً باید «یتخطی» باشد. موقف ها لازم نیست که «یتخطی» باشد یا «لا یتخطی»، اما سجد گاه و پاهای موقف سابق حتماً باید «یتخطی» باشد، دوتا روایت را هم شاهد بر این مطلب آوردیم، اولی گفت طریق مانع نیست، دومی گفت فرس مانع نیست، فاصله مریض فرس. و طریق مانع نیست، چون اگر گفتیم اگر میزان در «یتخطی و لا یتخطی» بین الموقفین باشد، موقفین همه اش می شود پنجاه سانت، باید جوری حساب کنیم که طریق مانع نشود، بگوییم میزان در «یتخطی و لا یتخطی» بین مسجد و موقف سابق است، آن باید کمتر باشد، این طرف اشکالی ندارد، مجموع یک طریق است، این طریق در حقیقت می شود بین موقف من و مسجد من، و کمی هم بین مسجد من و موقف سابق.

شاهد دوم این است که خوابگاه یک فرس مانع نیست، چون فرس وقتی که می خوابد و پاهایش هم دراز کند، ببینید چه قدر است، این کی می تواند مانع نباشد؟ بگوییم میزان در «یتخطی و لا- یتخطی» بین المسجد و موقف السابق است، نه بین الموقفین، چون اگر بین الموقفین باشد. فرس دو برابر بین الموقفین است. اگر این شد، بخش اعظم فرس می خورد بین موقف من و سجد گاه من و بخش دیگر هم می خورد بین سجد گاه من و موقف سابق، مسئله هم حل می شود.

بیحث ما در شروط ثلاثه به پایان رسید و آنها عبارت بودند از : ۱- عدم المانع. ۲- عدم علو موقف الإمام من موقف المأمومین، موقف امام نباید بلند تر از موقف مامومین باشد. ۳- عدم التباعد الكثير بین الإمام و المأموم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۷ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشتراط عدم تقدم المأموم على الإمام

الشرط الرابع

سه شرط از شرائط صلوات جماعت خوانده شد، یکی عدم الحائل بود، مسئله ی موقف ها، سومی هم عدم البعد بود.

الشرط الرابع: عدم تقدم المأموم على الإمام

شرط چهارم این است که ماموم بر امام متقدم نباشد و در این مسئله که مرحوم سید عنوان کرده است چهار فرع داریم.

فرع اول

فرع اول این است که ماموم نباید مقدم بر امام باشد، یعنی در مقام ایستادن نباید جلوتر از امام بایستد.

فرع دوم

حال اگر این کار را کرد، یا ابتداءً جلوتر از امام ایستاد یا در وسط نماز از امام جلوتر افتاد، آیا فقط جماعتش باطل است یا هم نمازش باطل است و هم جماعتش.

فرع سوم

فرع سوم اینکه آیا فقط تقدم نداشته باشد، و مساوات کافی است یا علاوه بر تقدم نداشتن، باید تأخر داشته باشد؟

فرع چهارم

کسانی که می گویند: «أن لا- تقدم»، آیا نظر شان این است که خواه مساوی باشد یا متأخر، یا مراد شان این است که حتماً متأخر باشد؟

مرحوم سید این چهار شرط را بحث می کند و حال آنکه مسائل اینها را بحث نکرده است و بعداً می خواهد مسائل همه را بیاورد، یعنی از نو بر می گردد و مسائل هر یکی از این شروط را می آورد و حال آنکه حقیقت این بود که هر شرطی را که بحث می کند، بلا- فاصله مسائلس را هم بگوید، ولی در اینجا این سبک را انتخاب کرده است که اول مجموع شرائط را

بگویند، بعداً مسائل همه را متذکر شود.

ص: ۹۴۰

حال که این مطلب دانسته شد، باید مسئله را از نظر کلمات علما بررسی کنیم و ببینیم در کلمات علما مسئله چگونه است، آیا واقعا تقدم حرام و تأخر واجب است، یا تقدم حرام نیست؟

کلمات شیخ طوسی

قال الشيخ: إذا وقف المأموم قدام الإمام لم تصح صلاته، و به أبوحنيفة و الشافعي في الجديد - یعنی شافعی قبل از آنکه در مصر برود، در بغداد بود و در بغداد یک رأی داشت، اما وقتی که در مصر رفت، آرائش عوض شد - و الشافعي في الجديد - یعنی بعد از آنکه در مصر رفت - و هو الصحيح عند أصحابه، و قال في القديم - یعنی در بغداد - تصح صلاته - معلوم می شود که شرائط در فتاوی انسان اثر می گذارد، ایشان مدت ها در بغداد زندگی کرده بود، هر چند خودش مکی است و متولد مکه است و از اولاد مطلب است، در حقیقت به یک معنا هاشمی است، در بغداد برای خود فتاوی دارد.

قال العلامة: الشرط الثاني: عدم تقدم المأموم في الموقف على الإمام، فإن صلى قدامه، بطلت صلاته، سواء أكان متقدماً عند التحريم - یعنی موقع تکبیره الإحرام - أو تقدم في خلالها عند العلمائنا أجمع - نمازش باطل می شود نه جماعتش - و به قال أبوحنيفة و أحمد و الشافعي في الجديد - چرا باطل است؟ لقوله عليه السلام: إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» امام برای این است که شما از او پیروی کنید، معنای پیروی کردن این است که او جلوتر و شما پشت سر او باشید.

اصولاً در مفهوم امامت - لا اقل - عدم تقدم مأموم خوابیده و پیرو نباید جلوتر از امام راه برود یا در سایر کارها از او پیشی بگیرد، آیه مبارکه در باره ی فرعون می فرماید که او در روز قیامت «يقدم قومه فأوردهم النار بنس الورود المورود»

ص: ۹۴۱

معلوم می شود که در آنجا هم اثرش همین است، همانطور که در این دنیا فرعون جلوتر حرکت می کرد و لشکر پشت سرش راه می افتادند و همگی وارد دریا شدند، عین همین مسئله در آخرت هم منعکس است، «يقدم قومه» برای قوم پیشوایی می کند، در آنجا هم پیشواست «فأوردهم النار». در این دنیا «أوردهم في الماء و في الآخرة أوردهم النار، بئس الورد المورود» در هر صورت در معنای امامت خوابیده که پیرو جلوتر نباشد، و الا اگر جلوتر باشد، پیرو معنا ندارد.

فلذا کسی که ماموم است یا باید پشت سر باشد و یا همراه، نه اینکه مقدم بر امام باشد. دلیل مسئله از نظر ما این است و دلیل دیگری هم لازم ندارد، هر چند از روایات استخلاف هم این مسئله به دست می آید.

بررسی فرع دوم

حال اگر کسی یک چنین کاری را کرد، یعنی یا ابتداء از امام جلوتر ایستاده یا در وسط نماز جلوتر از امام افتاد، این چه حکمی دارد؟

در اینجا سه قول وجود دارد:

۱: قول اول این است که نمازش باطل است (تبطل صلاته)

۲: قول دوم این است که فقط جماعتش باطل است نه صلاتش (تبطل جماعته)

۳: قول سوم این است اگر موقعی که جلوتر ایستاده، نیت اقتدا هم کرده باشد، در اینجا نمازش باطل است (تبطل صلاته)

اما اگر جلوتر ایستاد و سپس از اقتدا کردن منصرف شد، نمازش درست است، این قول را مرحوم سید انتخاب کرده است.

نظریه ی استاد

۴: قول چهارمی در اینجا است که قول ما باشد و آن این است که «تصحّ صلاته مطلقاً سواء بقى على نية الإتمام أو لا»، به شرط اینکه به وظیفه ی منفرد عمل کند، یعنی حمد و سوره را بخواند و رکنی را هم زیاد نکند.

ص: ۹۴۲

اما الوجه الأول، اگر کسی از امام جلوتر ایستاد خواه ابتداءً یا نهایتاً، نمازش باطل است. چرا؟ علامه می گوید چون پیغمبر اکرم فرمود: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به»، ولی این روایت دلالت بر بطلان نماز نمی کند، بلکه دلیل بر این است که جلوتر از امام ایستاد نشوید و در افعال و اذکار از او جلوتر نباشید. اما اینکه اگر کسی جلوتر از امام ایستاد، آیا نمازش باطل است، هرگز از این روایت استفاده نمی شود و عجیب این است که این روایت از ابی هریره است. این روایت فقط بر وجوب تکلیفی دلالت دارد، یعنی تکلیفاً واجب است و اگر کسی نکرد، گناه کرده. اما اینکه نمازش باطل باشد، از این روایت یک چنین چیزی استفاده نمی شود. مگر اینکه بگوییم این دلالت بر وجوب وضعی دارد.

أما الوجه الأول، فهو ظاهر التذكرة حيث قال: فإن صلى قدامه بطلت صلاته و تبعته الشهيد في الذكري قال فلو تقدمت بطلت لقوله: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به».

يلاحظ عليه

أن الحديث إما بصدد بيان التكليف فالمخالفة توجب العقاب لا البطلان و إن كان بصدد الوضع - يعني شرط است - فتدلّ على بطلان الجماعة لا بطلان الصلاة.

بررسی قول دوم

قول دوم مال مرحوم شیخ انصاری است و ایشان یک کتابی دارد به نام «الصلاه» و در آنجا می گوید نمازش باطل نمی شود، دلیل نداریم بر بطلان صلات، غایه ما فی الباب جماعتش باطل می شود.

و أما الوجه الثاني، فهو خيره الشيخ الأنصاري قال: لو تقدم المأموم عمداً فالظاهر عدم فساد أصل الصلاة للأصل و عدم المخرج عنه، لأنّ إطلاق الإجماعات المنقوله على بطلان صلاة المأموم ظاهره في بطلانها من حيث المأموميه بمعنى بطلان الجماعة لا بطلان أصل الصلاة.

ص: ۹۴۳

نسبت به اصل صلات، اصله الصحه جاری کرده و علاوه بر این، مخرج نداریم، بآی دلیل که من از نماز در آمدم؟ از نماز در آمدن احتیاج دارد که یا سلام را بگوید یا منافی انجام بدهد.

بنابراین، دلیل نداریم که «تقدم» مخرج است غایه ما فی الباب از بین می رود، چون در مفهوم امامت خوابیده که حتماً ماموم یا در کنارش باشد یا پشت سرش.

علاوه بر این، به حدیث «لا تعاد إلا من خمسه» تمسک کرده است، یعنی به «مستثنی منه» تمسک کرده که «لا تعاد» باشد.

این هم فرمایش مرحوم شیخ انصاری که فرمودند نمازش درست است، یعنی اگر ماموم یک قدم جلوتر از امام ایستاد، جماعتش باطل است، امام صلاتش صحیح می باشد. چرا؟ چون «لا تعاد الصلاه إلا من خمس» و این جزء خمسه نیست.

علاوه بر این، ما دلیلی نداریم که تقدم، مخرج از صلات است، سلام و منافی مخرج است، اما دلیل نداریم که تقدم نیز مخرج است.

بررسی قول سوم

قول سوم این است که نه جماعتش باطل است و نه صلاتش، اما به شرط اینکه موقعی که جلوتر ایستاده قصد اتمام نکند و اگر قصد اتمام کرد، جماعتش باطل است چون تشریح است، در جماعت حتماً یا باید در کنار امام باشد یا پشت سرش. در هر صورت مرحوم سید می فرماید هم صلاتش درست است و هم جماعتش. به شرط اینکه یک دقیقه که جلوتر ایستاد، قصد اتمام و قصد بقاء جماعت نکند، اگر قصد جماعت کرد، این تشریح است و تشریح هم مایه ی بطلان نماز است، یعنی یک نوع شریعت سازی است، در عین حالی که یک قدم از امام جلوتر است، بعداً هم بگوید من ماموم هستم و این امام است، این تشریح است.

ص: ۹۴۴

تشریح احتیاج به عمل خارجی دارد، مصب تشریح در اینجا قلب است، من تشریح کردم، تشریح من مصبش قلب است، اعتقاداً شریعت ساختم، این چه چکار دارد به عمل من، قبح فاعلی من چرا سرایت کند به فعل.

درست است که من یک قدم جلوتر ایستادم و به این آدم اقتدا کردم و گفتم: «أنا مأموم و ذاك إمام». این یکنوع تشریح است، شریعت سازی است، آیا شریعت سازی در خارج کردم یا در قلب؟ نیت کردم، در حالی که اقتدا را هم حفظ می کنم و می گویم من مقتدی هستم که جلوتر قرار گرفته ام و این مقتدا است، منتها پشت سر من قرار گرفته است، این یک نوع تشریح است در عالم قلب، چرا سرایت به عمل کند؟

ما دلیل نداریم که قبح فاعلی به فعل هم سرایت کند. غایه ما فی الباب اقتدائش باطل می شود، اما اگر جلوتر ایستاد و چنین نیتی را نکرد، مثلاً پایش درد می کرد و یک قدم جلوتر ایستاد، بعداً دو مرتبه عقب ایستاد، اما در این جلوتر ایستادن، نیت اقتدا نداشت، مرحوم سید می گوید نماز یا جماعتش باطل باشد؟! بلکه هم جماعتش صحیح است و هم نمازش.

متن عروه الوثقی

الرابع أن لا يتقدم المأموم على الإمام في الموقف فلو تقدم في الإبتداء أو الأثناء بطلت صلاته إن بقي على نية الإهتمام.

اما اگر نیت اتمام نباشد، هم نمازش درست است و هم جماعتش. یعنی اگر بعد از لحظه ی به عقب بر گردد و نیت اقتدا کند، هم صلاتش درست است و هم جماعتش، اما اگر تا آخر به همین سبک پیش برود، نمازش درست و جماعتش باطل است.

و أما الوجه الثالث و هو خيره المصنّف و لعل وجهه أنّ التّقدم على الإمام مبطل للجماعه، و البقاء على نيه الإلتزام تشریح قبیح یسری قبحه إلى الصلاه أيضاً، و ضعفه واضح لأنّ مصبّ التشریح هو الضمیر - یعنی قلب - و لا صله له بالصلاه الخارجیه.

بررسی قول چهارم

قول چهارم این است که صلاتش مطلقاً صحیح است «تصحّ صلاته مطلقاً سواء بقى على نيه الإلتزام أو لا بشرط أن لا یخلّ بوظیفه المنفرد» ما معتقدیم که نماز این آدم درست است، منتها به شرط اینکه وظایف منفرد را انجام بدهد، یعنی حمد و سوره را بخواند، قهراً نمازش درست است، اما جماعتش درست نیست، چون عملاً خارج شده، مگر اینکه به وظیفه ی منفرد عمل نکند، یعنی حمد و سوره را نخواند یا رکنی را اضافه کند. در این صورت قهراً نمازش هم باطل است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۱ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشتراط عدم تقدم المأموم على الإمام

همان گونه که بیان گردید، صلات جماعت چهار شرط دارد، شرط اول این است که بین امام و ماموم حائلی نباشد، شرط دوم این بود که موقف «امام» بالاتر از موقف مامومین نباشد، شرط سوم این بود که بین امام و ماموم تباعد نباشد، الآن در شرط چهارم هستیم و آن این است که ماموم مقدم بر امام نباشد.

پس بحث ما در شرط چهارم است و بعد از آنکه شرط چهارم را خواندیم، دو مرتبه به مسائل هر چهار شرط را خواهیم پرداخت، یعنی دو مرتبه بر می گردیم به شرط اول که عدم حائل باشد و آن دو شرط دیگر.

ص: ۹۴۶

در فرع دوم اگر ماموم در وسط نماز از امام جلوتر ایستاد، در اینجا چهار قول است:

۱: قول اول این است که علاوه بر بطلان جماعتش، نمازش نیز باطل است.

سه قول دیگر هر چند تلاش می کنند که صحت نماز را درست کنند، ولی در عین حال با همدیگر فرق دارند، مرحوم شیخ انصاری می گوید مطلقاً نمازش درست است، مرحوم سید می گوید در صورتی صحیح است که موقع «تقدم» نیت اتمام نداشته باشد، اگر موقع تقدم نیت اتمام دارد، این می شود تشریح و نماز باطل می شود.

تقدم کند، اما نیت اتمام نکند، در این صورت جماعتش باطل، و نمازش صحیح می باشد.

ما نیز قائل به صحت نماز این آدم هستیم، منتها به شرط اینکه عمل به وظیفه ی منفرد کند.

بنابراین بعضی که سؤال می کردند فرق قول شما با دو قول قبلی چیست؟ جوابش روشن است.

قول دوم که در حقیقت قول مرحوم شیخ است، می گوید مطلقاً صحیح است. مرحوم سید می گوید هنگامی صحیح است که هنگام «تقدم» نیت اقتدا نداشته باشد.

ما می گوئیم جماعتش باطل است. ولی به شرط اینکه عمل به وظیفه منفرد نکند. یعنی اگر رکعت اول و دوم هست، حمد و سوره را بخواند. و اگر در رکعت سوم و چهارم است، اضافه ی رکن نداشته باشد. چون جماعتش که باطل شد، آثار جماعت بر آن مترتب نمی شود.

فالأقوال اربعة: القول الاول باطل مطلقاً؛ که ما این قول را رد کردیم و گفتیم دلیل بر بطلان نمازش چیست؟ بالفرض جماعتش باطل باشد، چرا باید نمازش باطل باشد؟!

ص: ۹۴۷

بنابراین، هر سه قول می‌خواهند نماز را درست کنند و جماعت را باطل؛ منتها صحت مطلق، که مرحوم شیخ می‌گوید. یا صحت مقید، به اینکه در حال جلو افتادن قصد اتمام نکند. یا صحت مقید، یعنی به شرط اینکه این آدم حالا که جماعتش باطل شد، عمل به وظیفه منفرد کند.

نسبت به حرف مرحوم سید ایرادی داشتیم و گفتیم فرض کنید که این آدم جلوتر ایستاد و نیت اتمام کرد. شما می‌گویید نیت اتمام تشریح است. نماز این آدم را باطل می‌کند.

ما عرض کردیم تشریح مربوط به قلب است و هیچگاه قبح قلبی سرایت به عمل نمی‌کند.

یکی از دوستان اشکال کرد بر اینکه پس در صورتی که ریا کند، باید نمازش صحیح باشد، چون ریا هم امر قلبی است (الریاء امر قلبی)؟

ما در جواب عرض کردیم که در «ریاء» قصد قربت نیست و روح نماز قصد قربت است. بنابراین نمی‌توانیم مسئله ریاء را قیاس کنیم به مسئله ی اینکه «تقدم» و نیت اتمام هم داشته باشد.

بنابراین، قول سید مقبول نیست. قول شیخ هم که می‌گوید مطلقاً صحیح است، آنهم مقبول نیست، چرا؟ به جهت اینکه جماعت که باطل شد، باید به وظیفه منفرد عمل کند، یعنی قرائت را بخواند، یا رکن زیادی نداشته باشد. پس تا اینجا فرع دوم را خواندیم.

الفرع الثالث

فی المسئلة فروع:

۱. اشتراط عدم تقدّم المأموم علی الإمام فی الموقف.

۲. حکم ما تقدّم فی الإبتداء أو الاثناء.

۳. جواز المساواه أو وجوب التأخیر.

ص: ۹۴۸

آیا تقدم مبطل است، بنابراین، مساوات و تأخر اشکالی ندارد. یا نه تنها تقدم مبطل است، بلکه تأخر هم شرط است.

به عبارت کوتاه تر، آیا اگر مقدم نشدیم کافی است ولو مساوات باشد. یا بگوییم مساوات کافی نیست، بلکه حتماً باید متأخر باشد. این یک مسئله ی قابل بحثی است و باید اقوال را ببینیم.

دیدگاه مرحوم محقق

از عبارت مرحوم محقق استفاده می شود که تأخر لازم نیست، بلکه مساوات هم کافی است.

قال المحقق: لا يجوز أن يقف المأموم قدام الإمام؛ مأموم جلوتر نایستند، مساوی اشکال ندارد.

و قال العلامة في التذكرة: الشرط الثاني عدم تقدم المأموم في الموقف على الامام

تقدم مضر است نه اینکه مساوات شرط باشد، یعنی مساوات شرط نیست.

«مدارک» که شرح شرایع است و خیلی هم دقیق است، حتی مرحوم خوئی «علی الظاهر» فقهِش بر اساس همان فقه اردبیلی و مدارک است. یعنی ما بعد از مطالعاتی، فهمیدیم که ایشان همان مسلک اردبیلی و مدارک را دارد، جناب مدارک بعد از قول محقق می گوید: «هذا قول علمائنا أجمع».

معلوم می شود که «اجمعوا» بر اینکه تقدم مضر است، مساوات مضر نیست و تاخر شرط نیست.

مرحوم محقق بحرانی که به او محدث هم می گویند. ایشان می گوید که اصحاب ما معتقدند بر اینکه مساوات جایز است در حالی که مأموم متعدد باشد، البته اگر «مأموم» واحد باشد، جای بحث نیست که می تواند کنار امام بایستد. اما در صورت تعدد، ایشان هم قول محقق، علامه و مدارک را تایید می کند.

در هر صورت آقایان ادعای اجماع کرده اند، ولی باید مدرک را بخوانید. آیا از روایات قول این چهار نفر استفاده می شود، یعنی قول محقق و علامه و محدث بحرانی و مدارک؛ یا نه؟

مرحوم ابن ادریس می گوید مساوات کافی نیست و حتما باید متأخر باشد.

در میان فقهای ما کسی که اصرار بر تأخر دارد، حالا تأخر چهار انگشت، یک وجب، یا یک ذراع؛ بعدا می رسیم. ایشان اصرار بر تأخر دارد. ولی محقق می گوید مساوات کافی است. علامه خواهر زاده او می گوید مساوات کافی است. مدارک نوه ی دختری مرحوم شهید ثانی می گوید مساوات کافی است. محدث بحرانی هم می گوید علمای ما می گوید مساوات کافی است.

حالا روایات را بخوانیم و ببینیم که از روایات چه استفاده ای می شود.

روایاتی دلالت دارد که حتما باید متأخر باشد.

۱. محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد اهوازی - روایت را از کتاب گرفته، ولی سندش را به کتاب در مشیخه گفته، که من این روایت را که از کتاب حسین بن سعید گرفتم سندم به این کتاب چیست؟ در آن زمان در کتابها تحریف و دست برد زیاد بود، ولذا محدث وقتی می خواهد حدیثی را از کتابی نقل کند، باید سندش را به آن کتاب بگوید که این کتاب را بر فلانی خواندم، او هم بر فلانی خواند و او هم بر مؤلف - عن صفوان بن یحیی، عن العلاء، بن الرضی، عن محمد بن مسلم، عن احدهما علیهما السلام قال: «الرجلان یؤمّ أحدهما صاحبه، یقوم عن یمینه، فإن كانوا اکثر من ذلك قاموا خلفه». «الوسائل: ۵، باب ۲۳، من ابواب الجماعه، الحدیث ۱»

این روایت می گوید اگر یک نفر است «عن یمینه» باید در کنار امام باشد. معلوم می شود باید منکب و دوشش به دوش و منکب امام باشد، اما اگر اکثر باشد «قاموا خلفه»، والشاهد فی الفقره الثانیه، چون می گوید: «قاموا خلف». البته می گوید یک نفر مهم نیست، مرحوم خوئی فتوا می دهد بر اینکه یک نباید نفر پشت سر بایستد، بلکه باید جنب امام بایستد، بقیه مستحب می دانند، ولی ایشان واجب می داند.

۲. محمد بن علی بن الحسین باسناده، عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: «أنه سئل عن الرجل يؤمّ الرجلین قال: يتقدّمهما ولا يقوم بينهما، و عن الرجلین یصلیان جماعه، قال نعم يجعلیه عن یمینه».

یک نفر کنار دستش، و دو نفر هم پشت سر باشند.

مرحوم آقای خوئی راه اردبیلی و مدارک را رفته و تمام مسائل جنبه سندى دارد، به این روایت که می رسد می گوید ضعیف است، چرا؟ چون سند صدوق نسبت به محمد بن مسلم ضعیف است. ولذا روایت دوم ضعیف است. ما نسبت به این اعتراض یک جواب کلی گفتیم، هم در کتاب (کلیات فی علم الرجال) و هم در اینجا چند دفعه گفته ایم. گفتیم مرحوم صدوق در اول کتاب می گوید این روایات را من از کتب مشهوره نقل می کنم. بنابراین کتابهایی که نقل کرده است احتیاج به سند نداشته، و اگر در آخر سند را ذکر کند به جهت تبرک «و اخراج الروایه عن الإرسال الی صوره الاسناد» است.

بنابراین هر نوع ضعفی که در سند بین مؤلف و بین مؤلف اول باشد، درباره فقیه درست نیست. حالا شیخ ممکن است بگویم اما درباره فقیه درست نیست.

ادله ی مرحوم سرائر روشن شد. بر این دو روایت تکیه کرده و گفته حتماً اگر دو نفر شد، باید متأخر باشد. دلیل مرحوم سرائر که در حقیقت به یک معنا متفرد شده این دو روایت برای او حجت است.

حالا ادله قائلین به جواب مساوات را می خوانیم. ادله محقق، علامه، مرحوم محدث بحرانی و مدارک و ...

اینها چند تا دلیل دارند:

۱: الأصل السالم من المعارض

این چه اصلی است؟ اصل صحّت است، یا «اصاله عدم شرطیه التأخر»؟

اگر دومی را بگویید، این اصل بی پایه است. اصل در جایی دلیل است که دلیل اجتهادی نباشد. ما دلیل اجتهادی داشتیم. روایت محمد بن مسلم صریحاً گفت که باید متأخر باشد. بنابراین اگر (اصاله عدم شرطیه التأخر) باشد، بی ارزش است. اما روایت را ببینیم:

۲. الرجلان يؤم احدهما صاحبه يقوم عن يمينه فان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه. (الوسائل: ۵، الباب ۲۳، من ابواب صلاه الجماعه، الحديث ۱).

تعجب این است که هم ابن ادریس و هم طرف مقابل با این روایت استدلال می کنند. ابن ادریس به آن ذیل می چسبید، این آقایان هم به صدر.

ابن ادریس می گوید من در صدر حرف ندارم، دو نفر باشند، بله! اما بحث در دو نفر نیست، بحث در جایی است که اکثر باشند. بنابراین این آدم فقط صدر روایت را گرفته و ذیل را رها کرده است.

روایت دیگر:

۳. صحیح زراره فی حدیث: «الرجلان یكونان جماعه فقال: نعم و یقول الرجل عن یمین الإمام. (الوسائل: ۵، الباب ۴، من ابواب صلاه الجماعه، الحديث ۱).

این دو روایت دلیل بر مدعا نیستند، فقط یک مورد را می توانند ثابت کنند که اگر تک شد، باید حتماً بغل دست امام باشد، بله! آنجا مساوات کافی است. ولی بحث ما در یک نفر نیست بلکه بحث ما در جماعت است. بنابراین این دو روایت جای بحث نیست، ابن ادریس به ذیل و شما هم به صدر تمسک می کنید که هر دو صحیح نیست. اما بحث ما در دو نفر نیست بلکه در اکثر است.

ص: ۹۵۲

روایت سوم؛ یک بحثی داشتیم که دو نفر با هم نماز بخوانند و هر دو قصد امامت کنند. خب! می گوید چطور می شود هر دو قصد امامت کنند. معلوم می شود اینها کنار هم ایستاده اند، و الاً اگر یکی جلوتر و دیگری عقب تر، معلوم می شود که امام جلوتر است. پس این مسئله ای که سابقاً خواندیم که اگر هر دو نفر نماز بخوانند و هر دو مدعی امامت باشند تکلیفش چیست؟ فرض مسئله در جایی است که نماز اینها درست است. اگر واقعاً تأخر شرط بود اصلاً دیگر این مسئله غلط است و نماز اینها هم باطل.

این هم جوابش این است که اولاً- این روایات بیان حیثی دارد. فقط این را متذکر است که اگر هر دو قاصد امامت باشند چه کنیم؟ اما متعرض حیثیت دیگر نیست که کدام مقدم ایستاده اند، مؤخر ایستاده اند یا مساوات؛ این اولاً.

و ثانیاً ممکن است هر دو یا یکی اعمی باشند، یا تاریکی باشد که نتوانند تقدم و تأخر را تشخیص بدهند. غرض این است که این روایات اولاً در مقام بیان نیست و ثانیاً اینکه بشود در تاریکی بخواند که تقدم و تأخر روشن نباشد.

روایت چهارم در قرب الاسناد مکاتبه الحمیری. روایت در باب ۲۶ است.

محمد بن عبدالله جعفری حمیری، از مشایخ کلینی است - متوفای ۲۹۹- با امام زمان مکاتباتی دارد که این یکی از مکاتباتش با امام زمان است. «الفقیه» کنایه از ولی عصر (عج) می باشد.

مکاتبه کرده که یابن رسول الله! ما گاهی در مشاهد مشرفه هستیم، قبر امام آنجاست، آیا می توانیم مقابل قبر بایستیم و نماز بخوانیم، یا در کنار و یا در پشت سر؟ حضرت حکم هر سه را بیان کرده و شاهد در آخرش است. «لأنّ الامام لا يتقدم، و یصلی عن یمینه و شماله» جلوتر از امام نایستید، بلکه (الیمینه و شماله)؛ معلوم می شود که مساوات کافی است. البته بحث ما در جماعت است، در اینجا امام معصوم است ولی حکم امام معصوم حکم امام جماعت را دارد. همانطوری که در امام جماعت (لا يتقدم)، شما هم (لا يتقدم).

۴. روی فی قرب الاسناد مکاتبه الحمیری، قال: «کتبت الی الفقیه «علیه السلام» أسأله عن الرجل یزور قبور الائمہ، هل یجوز أن یسجد علی القبر أم لا؟ و هل یجوز لمن صلّی عند قبور هم أن یقوم وراء القبر و یجعل القبر قبله، و یقوم عند رأسه و رجلیه؟ و هل یجوز أن یتقدم القبر و یصلّی و یجعله خلفه أم لا؟ فاجاب، و قرأت التوقیع، و منه نسخت: أما السجود علی القبر فلا یجوز فی نافله، و لا فریضه، و لا زیاره، بل یضع خدّه الایمن علی القبر، و أما الصلاه فإنّها خلفه یجعله الأمام، و لا یجوز أن یصلّی بین یدیه، لأن الإمام لا یتقدّم، و یصلی عن یمنه و شماله. (الوسائل: ۳، الباب ۲۶، من ابواب مکان المصلی، الحدیث ۱ و ۲).

جواب این روایت این است که حضرت در مقام این است که تقدم جایز نیست. و اما اینکه مساوات جایز است، در مقام بیان آن نیست. به دلیل آنکه همین روایت را احتجاج نقل کرده، در ذیلش دارد «لا- یتقدم علیه و لا- یساوی». در حمیری «و لا یساوی» ندارد، اما مرحوم صاحب احتجاج «و لا یساوی» هم نقل کرده است.

بنابراین تا اینجا ما دلیلی که بتواند مساوات را ثابت کند، پیدا نکردیم.

آخرین دلیلی که دارند (ما رواه علی بن ابراهیم هاشمی رفعه).

مرفوعه در اصطلاح اهل سنت غیر مرفوعه در اصطلاح شیعه است و عدم آگاهی از دو اصطلاح گاهی ما را دچار اشتباه می کند. مرفوعه در اصطلاح اهل سنت «ما وصل و رفع الی النبی» است؛ حدیث را برده تا به پیغمبر رسانده است. در مقابل موقوفه است، آمده تا وسط و توقف کرده، به پیامبر نرسانده است. پس اصطلاح موقوفه غیر از مرفوعه است و لذا در شرح صحیح بخاری دیده ام آن روایتی که می گوید متکلف باشید می گوید «لیس بمرفوع»، یعنی «لیس بمرفوع الی النبی» و لو از آن سهل ساعدی نقل می کند، ابن حجر می گوید «لیس بمرفوع» یعنی به پیامبر نسبت نداده باشد. مرفوع در اصطلاح آنها یعنی برسد به پیامبر؛ در حالی که مرفوع در اصطلاح ما عکس است، یعنی آنچه در او کلمه (رفعه) باشد یعنی واسطه را حذف کند. رفع در ما نقطه ضعف و در آنها نقطه قوت است.

۵. ما رواه علی بن ابراهیم الهاشمی رفعه قال: « رأیت ابا عبدالله «علیه السلام» یصلی یقوم و هو الی زاویه فی بینه یقرب الحائط و کلهم عن یمینه و لیس علی یساره احد». الوسائل: ۵، الباب ۲۶، من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۶.

این را دلیل بر مساوات گرفته، چگونه؟ می گوید (و کلهم علی یمینه) یعنی مساوات. این می خواهد بگوید سمت چپ کسی نبود و همه سمت راست بودند، اما سمت راست بودند، چسبیده به امام صادق(ع) یا متأخر را دیگر نمی گوید. این می خواهد بگوید سمت چپ کسی نبود اما سمت کسی نبود؛ اما سمت راست متصل بودند یا متأخر، دیگر ناظر به آن نیست.

بنابراین ما معتقد به تأخر هستیم، مساوات را کافی نمی دانیم، مگر (اذا کان المأموم واحداً).

الفرع الرابع: کفایه التأخر فی الموقف.

حالا- که تأخر شرط است، آیا باید پاهایشان متأخر باشد. آیا همین مقدار که پاهایش عقب تر از امام است کافی است، ولو موقع رکوع و سجود جلوتر از امام است، یا باید در همه ی حالات عقب باشد. این آدم باید به گونه ای عقب بایستد که در همه حالات عقب تر از امام باشد.

مرحوم سید وقتی به اینجا می رسد، می گوید که میزان تأخر عرفی است. مسئله را نتوانسته به جایی برساند می گوید میزان تأخر عرفی است. ولی از نظر بنده میزان شانه هاست و هر موقع شانه مأموم پشت سر شانه امام باشد درست است. حالا فرض کنید قد یک نفر متوسط و قد فرد دیگر بلندتر یا کوتاهتر باشد. اگر ما میزان را منکب بگیریم خیلی خوب است.

در بعضی روایات آمده شبراً، در بعضی روایات هم ذراعاً آمده است. اینها را حمل بر فضیلت و مراتب می کنیم. بهتر این است که یک شبر باشد و از آن بهتر یک ذراع باشد که تأخر حسابی باشد.

پس «لا یکفی المساواه بل یشرط التأخر» تأخر منکب ها. ولذا دارد که پیامبر اکرم «ص» وقتی که نماز می خواند به مردم می گفت: «سوّوا صفوفکم و حاذوا بین منا کبکم». معلوم می شود میزان منکب است، منکب امام باید قبل باشد و منکب مأموم باید پشت سر منکب اما باشد.

بحث ما در این چهار شرط تمام شد:

۱. عدم الحائل، ۲. موقف امام برتر باشد. ۳. عدم التباعد ۴. مأموم جلوتر از امام نباشد.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

مسائل

مرحوم سید برای امام جماعت، بلکه برای جماعت چهار شرط بیان کرده است، شرط اول نبودن حائل، شرط دوم این بود که نباید جایگاه امام بلندتر از جایگاه مأمومین باشد، شرط سوم اینکه فاصله ی زیادی بین امام و مأمومین نباشد، شرط چهارم این بود که مأموم جلوتر از امام نباشد. ولی هر یک از این شرائط برای خودش مسائلی دارد. شایسته بود هر شرطی را که ایشان ذکر می کند، مسائلش را هم به دنبالش بگویند، ولی ایشان به این ضابطه عمل نکرده، حالا می خواهد مسائل را متذکر بشود که این مسائل بخشی مربوط است به شرط اول، بخش دیگر هم مربوط به شرط دوم و هکذا شرط سوم و چهارم

المسألة الأولى

لا بأس بالحائل القصير الذي لا يمنع من المشاهدة وإن كان مانعاً منها حال السجود كمقدار الشبر، بل أزيد أيضاً نعم إذا كان مانعاً حال الجلوس فيه إشكال، لا يترك الاحتياط.

ص: ۹۵۶

ایشان اولین مسئله ای که مطرح می کند این است که می فرماید: «لا بأس بالحائل القصير»، این مسئله ی شرط اول است.

حائل بر سه قسم است، گاهی حائل، یک حائل طولی است که امام و مأموم در هیچ حالی همدیگر را نمی بینند، یک موقع حائل به گونه ای است که فقط در حال رکوع همدیگر را نمی بینند، اما موقع قیام می بینند.

فرض کنید که نیم متر است، فلذا در حال قیام می بینند، اما در حال رکوع نمی بینند.

گاهی حائل به گونه ای است که فقط در حال سجود نمی بینند، یعنی هم در حال قیام می بینند و هم در حال رکوع، و فقط در حال سجود همدیگر را نمی بینند، فرض کنید، بلندی حائل به اندازه ی یک وجب است، این مقدار حائل فقط در حال سجود مانع از رؤیت است.

بحث مرحوم سید در همین دوتای اخیر است، چون اگر حائل به گونه ی بلند باشد که ماموم و امام در حال قیام همدیگر را نمی بینند، حکم این قسم روشن است و نیاز به گفتن ندارد، فلذا بحث در جایی است که در حال قیام می بینند، اما در حال رکوع نمی بینند، یا هم در حال قیام می بینند و هم در حال رکوع، ولی در حال جلوس و سجود همدیگر را نمی بینند، یا مثلاً هشتاد سانت است که در حال رکوع نمی بینند، یا به اندازه ی یک وجب است که فقط در حال سجود نمی بینند. مرحوم سید در همه ی اینها اشکال می کند و می گوید نماز در اینجاها اشکال دارد.

دیدگاه استاد در این مسئله

ولی از نظر ما دومی اشکال دارد، بلکه نماز باطل است، یعنی در جایی که در حال قیام می بینند، ولی در حال رکوع نمی بینند، مثلاً یک پرده ی هشتاد سانتی است که امام را در حال رکوع نمی بینند، این حائل است محسوب می شود، هر چند در روایات ما کلمه ی حائل نبود، بلکه کلمه ی «ستره و جدار» بود، لازم نیست که «ستره» تا سقف منتهی بشود، همین مقداری که در حال رکوع نمی بینند، «یصدق أنّ هنا ستره بیننا و بینه».

ص: ۹۵۷

به بیان دیگر ما نوکر کلمه ی حائل نیستیم، بلکه نوکر کلمه ی «ستره و ساتر» هستیم، اما در حال سجود که حائل به اندازه ی یک وجب است، این مقدار حائل از نظر من اشکال ندارد. چرا؟ چون انسان در حال سجود، امام را نمی بیند چه این مقدار حائل باشد یا نباشد، بود و نبودش یک چنین حائلی یکسان است، حائل و ستره در جایی است که وجود او یکنوع مانعیت داشته باشد، که اگر من بخواهم بینم، مانع از رؤیت بشود، این یک وجب حائل در حال سجود هیچ تاثیری ندارد، چون وقتی انسان سر به سجده می گذارد، هیچ کس را نمی بیند، خواه جلوی حائل باشد یا نباشد.

بنابر این، اولی مبطل است، یعنی اگر در حال قیام و رکوع حائل باشد، مبطل است، اما اگر در حال سجود حائل باشد، مبطل نیست. چون تاثیری در رؤیت ندارد و این مقدار حائل (به اندازه ی یک وجب) حائل و ستره محسوب نمی شود.

علاوه بر این، ما قبلاً گفتیم که ممکن است میزان وحدت مکان امام و ماموم باشد، یک وجب حائل، ایجاد تعدد مکان نمی کند.

متن عروه الوثقی

المسألة الأولى: لا بأس بالحائل القصير الذي لا يمنع من المشاهدة في بعض أحوال الصلاة وإن كان مانعاً منها حال السجود كمقدار الشبر، بل أزيد أيضاً. - ما نیز با این کلام مرحوم سید موافق هستیم، چون نه ستره صدق می کند و نه جدار، نه حائل و نه تعدد مکان. - إذا كان مانعاً حال الجلوس فيه اشكال، لا يترك الاحتياط،

بله! اگر در حال جلوس هم مانع از رؤیت امام باشد، باز هم یک چنین حائلی مانع است و مبطل نماز. فقط حائلی اشکال ندارد که مانع از رؤیت امام در حال سجده باشد.

ص: ۹۵۸

ولی مرحوم صاحب جواهر حال رکوع را، اول نقل می کند که جایز نیست، بعداً از گروهی نقل می کند که جایز است و بر این «مقدار» ستره و حائل صدق نمی کند.

کلام صاحب جواهر

و فی الجواهر: نعم قد يتوقف فيما لو منعها حال الجلوس مثلاً دون القيام لقصره كما عن المصاييح، لصدق الستره و الجدار، و توقيفيه الجماعه، مع أنّ الذي صرح به الفاضل -علامه- و الشهيدان و الكرکي، و ولده و أبو العباس و المقداد و الخراساني، و عن غيرهم عدم قدحه أيضاً، -يعني اگر فقط در حال جلوس مانع است، اشکال ندارد- بل لا أجد فيه خلافاً و لا إشكالاً عدا من عرفت بينهم، و لعلّه كذلك، لعدم الشك في شموله إطلاق الجماعه له، و عدم اراده ما يشمله من الستره و الجدار» الجواهر: ۱۳/۱۵۵.

أقول: و في ما ذكره من عدم الشمول تأمل واضح. يعني قطعاً ستره صدق می کند.

بنابراین، ما در این فرع با صاحب جواهر موافق نیستیم، بلکه فقط حال السجود مانع نیست و اشکال ندارد، اما در سایر حالات مانند: حال القيام و الركوع و الجلوس مانع است و اشکال دارد.

المسأله الثانيه

فرق مسئله ی اول با مسئله ی دوم، يك فرق جوهری است، چون مسئله ی اولی این بود که حائل گاهی قائماً حائل است و گاهی راكعاً و گاهی جالساً و سجوداً. فقط بلندی و کوتاهی حائل است، دومی هم شبیه این است، اما نه بلندی و کوتاهی حائل، بلکه حائل بلند است، منتها به صورت مشبك است، یعنی دارای سوراخ است که در حال قیام یا رکوع از لای آن سوراخ ها می توان طرف را دید حتی در حال جلوس هم جلوی را می توانیم ببینیم، آیا این سوراخ ها در حال قیام، رکوع و جلوس مجوز است یا مجوز نیست؟

ص: ۹۵۹

از نظر ما همه ی اینها اشکال دارد، یعنی مجرد اینکه این «حائل» ثقب و سراخ دارد، کافی نیست. چرا؟ چون ما نوکر رؤیت و عدم رؤیت، مشاهده و عدم مشاهده نیستیم، بلکه ما نوکر صدق ستر و جدار هستیم، حال اگر دیواری درست کرده اند که دارای سوراخ است و در حال قیام و رکوع و حتی در حال جلوس از لای آن سوراخ ها، جلوی خود را می بینیم، این مجوز نمی شود.

بله! اگر ما نوکر رؤیت و عدم رؤیت بودیم، یا نوکر مشاهده و عدم مشاهده بودیم، حق با شما بود که بگوییم می بیند، پس اشکال ندارد، ولی در روایات ما کلمه ی مشاهده نیامده است، آنچه که آمده کلمه ی ستر است و جدار.

علاوه براین، ما یک احتمال دادیم و گفتیم علت اینکه حائل مبطل است، چون «یشرط وحده المكان»، دیواری که در جلوی انسان کشیده شده هر چند دارای سوراخ باشد که انسان می تواند جلو خود را ببیند، وحدت مکان را بهم می زند، یعنی با وجود یک چنین دیواری، نمی توان گفت که مکان امام با مکان ماموم یکی است.

متن مسئله ی سوم

إذا كان الحائل ممّا يتحقق معه المشاهدة حال الركوع - لثقب في وسطه مثلاً - أو حال القيام - لثقب في أعلاه - أو حال الهوى إلى السجود - لثقب في أسفله - فالأحوط والأقوى فيه عدم الجواز - چرا؟ چون میزان رؤیت و عدم رؤیت نیست، بلکه میزان صدق ستر و عدم ستر است، میزان جدار و عدم جدار یا وحدت مکان و عدم وحدت مکان است - بل و کذا لو كان في الجميع، لصدق الحائل معه أيضاً.

یعنی حتی اگر در هر سه «مرحله» ثقب باشد، یعنی هم در حال قیام و هم در حال رکوع و جلوس این ثقب باشد، باز هم کافی نیست. چرا؟ لصدق الحائل معه أيضاً.

ص: ۹۶۰

بله! اگر کسی میزان را مشاهده و عدم مشاهده، رؤیت و عدم رؤیت بداند، می شود قائل به صحت شد و گفت که در اینجا هم رؤیت و مشاهده است.

المسأله الثالثه

إذا كان الحائل زجاجاً يحكى من ورائه فالأقوى عدم جوازه للصدق.

هر گاه حائل از قبیل زجاج و شیشه باشد، یعنی بین دو طرف دیوار شیشه ای بگیرند، آیا این صحیح است یا نه؟ مشکل است. چرا؟ چون ما نوکر ستر، جدار و وحدت مکان هستیم.

بله! اگر میزان رؤیت باشد، ممکن است بگوییم اشکال ندارد.

المسأله الرابعه

لا بأس بالظلمه و الغبار و نحوهما و لا تعدّ من الحائل، و كذا النهر و الطريق إذا لم يكن فيهما بعد ممنوع في الجماعه.

مسئله ی چهارم این است که ظلمت و تاریکی و همچنین گرد و غبار شدید را نمی توان از حوائل حساب کرد. مثلاً شب است و در حال اقامه ی نماز جماعت برق های مسجد رفت و فضا به گونه ی تاریک شد که احدی، دیگری را نمی بیند، این معلوم است که مانع نیست.

ما نوکر کلمه ی مشاهده نیستیم، بلکه نوکر کلمه ی ستر و جدار هستیم، هر چند ظلمت و تاریکی خودش یکنوع ستر است، ولی این گونه سترها مانع حساب نمی شود. یا غبار شدید باشد و به گونه ای که چشم، چشم را نمی بیند، باز هم مانع نیست. حتی اگر بین امام و ماموم طریق یا نهری باشد، باز هم مانع نیست مگر اینکه خیلی وسیع باشد و سبب تباعد مامومین از امام بشود.

المسأله الخامسه

الشبّاك لا يعدّ من الحائل، و إن كان الأحوط الاجتناب معه خصوصاً مع ضيق الثقب، بل المنع في هذه الصوره لا يخلو عن قوه لصدق الحائل معه.

فرق مسئله پنجم با مسئله ی چهارم روشن است، در ثالثه مسئله ی مسئله زجاج بود، یعنی دیوار از نوع دیوار شیشه ای بود، اما در اینجا دیوار از نوع دیوار شبّاک است، دیواری که از وسط سوراخ سوراخ است، خواه از آجر باشد یا از سیم و آهن و یا چیز های دیگر مانند کاشی، الآن ضریح حضرت امام رضا علیه السلام و حضرت معصومه علیها به صورت شبّاک است، فلذا ثقب فرق دارد، ثقب را از پارچه می سازند که وسط هایش سوراخ سوراخ است، آیا شبّاک مانع است یا مانع نیست؟

مرحوم سید می فرماید شبّاک مانع و حائل حساب نمی شود.

نظریه ی استاد در مسئله ی پنجم

ولی از نظر ما شبّاک مانع است. چرا؟ چون ما نوکر رؤیت و مشاهده نیستیم، بلکه نوکر کلمه ی «ستر» هستیم یا نوکر جدار و تعدد مکان هستیم. علی الظاهر شبّاک حائل است، چطور حائل است؟ چون انسان نمی تواند در آن طرف شبّاک برود، یعنی شبّاک مانع از رفتن انسان است به طرف دیگر، حائل لازم نیست که حائل از رؤیت باشد، یک دیوار شبّاک درست کنیم، بنده نمی توانم از این طرف به آن طرف بروم.

بنابراین، احوط این است که بین امام و مامومین و هکذا بین خود مامومین شبّاک نباشد. هر چند نسبت به شبّاک، «ستر» صدق نمی کند، اما جدار صدق می کند، ولی وحدت مکان صدق نمی کند.

المسأله السادسة

لا یقدح حیلولة المأمومین بعضهم لبعض و إن کان أهل الصفّ المتقدّم الحائل لم یدخلوا فی الصلاه إذا کانوا متهیّئین لها.

مسئله ی ششم این است که مامومین مانع به حساب نمی آیند و حائل محسوب نمی شوند. مثلاً امام در محراب ایستاده و مامومین هم پشت سرش صف کشیده اند و من در آخر صف قرار دارم و امام را نمی بینم و حائل من از رؤیت امام، مامومین هستند، این اشکالی ندارد و موجب بطلان نماز نمی شود، هیچگاه مامومین جزء حائل به شمار نمی آیند هر چند صف متقدم هنوز اقتدا نکرده باشند و من اقتدا باشم، چرا؟ چون مامومین سبب اتصال انسان است به امام.

ص: ۹۶۲

پس صف متقدم حائل و مانع حساب نمی شود، منتها بحث در این است که صف متأخر اقتدا کند و تکبیر را بگوید و حال آنکه صف متقدم هنوز تکبیر را نگفته اند، بلکه فقط آماده شده اند برای اینکه تکبیر را بگویند، آیا شرط این است که امام تکبیر را بگوید، بعداً صف بعد از امام اقتدا کنند و تکبیر را بگویند، بعداً صف دوم، بعداً صف سوم و هکذا صف چهارم و ...، یعنی مادامی که صف متقدم تکبیره الإحرام را نگفته اند، صف بعدی حق اقتدا و گفتن تکبیره الإحرام را ندارند؟

اگر این باشد، مسئله خیلی مشکل می شود. حضرت امام که در مسجد کوفه نماز می خواند، و صف های طولانی پشت سر آن حضرت بسته می شد، و مسجد کوفه خیلی مسجد بزرگی است، اگر قرار باشد که هر صف متأخر، منتظر صف قبلی خودش باشند، امام فاتحه و سوره را تمام کرده و به رکوع رفته، و حال آنکه همه پشت سر حضرت علی علیه السلام نماز می خواندند و هیچگاه منتظر صف قبلی نبودند. فلذا فقها به این فکر افتادند همین مقداری که صف مقدم متهاً و آماده ی تکبیر گفتن شدند، صف آخر می توانند تکبیر را بگویند. صرف تهاً قبلی کافی است و من قیدی را اضافه کردم و گفتم علاوه بر تهاً، مشرف هم باشند، یعنی در آستانه ی گفتن تکبیر باشند، همین مقداری که صفوف قبلی در آستان گفتن تکبیره الإحرام هستند، صف های بعدی می توانند احرام را ببندند هر چند صف مقدم هنوز احرام را نبسته اند و الا اگر احرام صف بعدی را مقید کنیم به احرام صف متقدم، فقط نماز جماعت در مساجد کوچک و کم جمعیت درست می شود نه در مساجد و امکانه ی بزرگ.

لا يقدر حيلولة المأمومين بعضهم لبعض و إن كان أهل الصف المتقدم الحائل لم يدخلوا في الصلاة إذا كانوا متهيئين لها.

لا يقدر عدم مشاهدته بعض أهل الصف الأول - أو أكثر - للإمام إذا كان ذلك من جهة استطاله الصف، و لا أطوليه الصف الثاني - مثلاً - من الأول.

فرض کنید که امام در محراب ایستاده، صف اول، عرضش به اندازه یک کیلومتر است فلذا ماموم، امام را نمی بیند، آیا این مضر است یا نه؟

بنابراین صف بلند مشکلی ندارد به شرط اینکه «إذا التفت، رأی؛ و اما اذا لم يلتفت، لا یری» این مهم نیست.

اما گاهی از اوقات آخرهای صف اول، امام را نمی بیند. این در مصلی ها متصور نیست. اگر به نحوی باشد که امام در محراب است، یک مقدار اینطرف تر دری هست که یک مختصر جلوی امام را گرفته است. آنهایی که پشت سر امام و کمی بیرون حیاط هستند، امام را می بینند. اما اگر صف دراز بشود، ممکن است «حتى اذا التفت، لا یری». مع الوصف از نظر من نماز اینها هم درست است.

انشاءالله به مسئله هشتم که رسیدیم خواهیم گفت که امامی که در محراب های قدیم عرب است که هیچ کس امام را نمی بیند، و فقط کسی امام را می بیند که مقابل در باشد؛ چون برای محراب در می گذاشتند و بعد می بستند، و کسانی که در کنار این فرد هستند که در کنار باب است، نماز اینها درست است. و حال اینکه اینها صف اول هستند و امام را نمی بینند، اما کسی که بغل دست او هست، امام را می بیند.

Your browser does not support the audio tag

قسمتی از مسئله در بحث قبل حل شد که در حقیقت به این نتیجه رسیدیم: همین مقدار که انسان به وسیله ی یک نفر دیگر به امام متصل باشد کافی است و لازم نیست که امام را ببیند یا صف مقدم را ببیند، الآن مسئله ی هشتم را شروع می کنیم و در این مسئله سه فرع داریم، فرع اول روشن است، فرع دوم و سوم هم روشن است، فقط باید بدانیم که فرع دومی با سومی چه فرق دارند؟

فرع اول این است که اگر امام در محرابی که به صورت مقصوره ساخته شده بایستد، مقصوره در حقیقت اسم مفعول قصر است، بعد از شهادت علی علیه السلام، دیدند که خلفا یکی بعد از دیگری به قتل می رسند، معاویه فکر کرد که ممکن است نوبت من هم برسد، فلذا در فکر افتادند که در محراب یک اطاقکی به نام مقصوره بسازند که تنها امام در آنجا بایستد و دیگر کسی نتواند در حال نماز امام را ترور کند، به آن اتاق که در درون محراب می ساختند، مقصوره می گفتند و امام در حال نماز در آنجا می رفت، و این مقصوره در هر طرف خود دو گوشواره داشت، می فرماید نماز کسانی که در دو جانب مقصوره ایستاده اند باطل است، چون آنها امام را اصلاً نمی بینند و هیچ نوع ارتباطی با امام ندارند، روبروی آنها دیوار است و درب مقصوره هم در سط واقع شده که اینها مقابل درب نیستند بلکه در دو طرف درب واقع شده اند، که امام را می بیند، مسلماً نماز کسی که در مقابل درب و باب ایستاده صحیح است. چرا؟ چون در مقابل درب واقع شده و امام را می بیند، درب اگر کوچک باشد، فقط یکنفر می تواند در مقابل آن بایستد، اما اگر وسیع باشد، دو یا سه نفر می توانند روبروی درب باشند. ولذا من در این عبارت نوشته ام: «الواقف أمام الباب»، و گاهی نوشته ام: «الواقفین أمام الباب»، یعنی گاهی یک نفر مقابل درب می ایستد و گاهی نفرهای می ایستند، کسانی که مقابل باب هستند، نماز شان صحیح است و جای بحثی نیست.

ص: ۹۶۵

حال اگر این طرف و آن طرف واقف صف درست شد، کسی که روبروی درب است، هم از جانب ایمن و هم از جانب ایسرش صف درست شد، آیا نماز آنها صحیح است یا صحیح نیست؟ طبق بحثی که در جلسه ی قبل کردیم، صحیح است. چرا؟ چون همین مقداری که به وسیله ی کسی که امام را می بیند، اتصال پیدا کردند کافی است هر چند امام را نبیند.

المسألة الثامنة

در این مسئله ی هشتم چند فرع وجود دارد که باید یکی پس از دیگری مورد بحث و بررسی قرار بگیرند:

فرع اول

لو كان الإمام في محراب داخل في جدار و نحوه لا يصح اقتداء من على اليمين أو اليسار ممن يحول الحائط بينه وبين الإمام.

فرع دوم

و يصح اقتداء من يكون مقابلاً للباب، لعدم الحائل بالنسبة إليه، بل و كذا من على جانبه ممن لا يرى الإمام، لكن مع اتصال الصفّ على الأقوى. - چون صف متصل است و به کسی می رسد که امام را مشاهده می کند- و إن كان الأحوط العدم. - یعنی بگویم صحیح نیست، ولی اقوی همان صحت است-

فرع سوم

و كذا الحال إذا زادت الصفوف إلى باب المسجد فاقتدى من في خارج المسجد مقابلاً للباب و وقف الصفّ من جانبه، فان الأقوى صحه صلاه الجميع و ان كان الاحوط العدم بالنسبه إلى الجانين.

فرق فرع دومی با سومی این است که در اولی باب، باب مقصوره است، آنکس که مقابل باب ایستاده، پشت سر امام است، و لذا نماز افرادی که در دو طرف او قرار گرفته اند (جانیه) نیز صحیح و درست است، ولی در اینجا باب، باب مقصوره نیست بلکه باب مسجد است، کسی که در بیرون درب مسجد قرار گرفته و صف جلوی خودش را می بیند، هم نماز او درست است و هم نماز کسانی که در کنار و دو طرف او صف کشیده اند، حتی نماز کسانی که پشت سر آنان قرار گرفته اند نیز درست است.

ص: ۹۶۶

چرا مرحوم سید دوتا فرع ذکر کرده است؟

چون در روایت داریم که وراء الباب، فلذا بین فقها اختلاف است بر اینکه آیا مراد از این باب، باب المقصوره است یا باب المسجد. از این رو مرحوم سید سه فرع مطرح کرده، یعنی دومی باب المقصوره است و مقابل باب المقصوره، اما سومی مقابل باب المسجد است نه مقابل باب المقصوره.

بررسی فرع اول

فرع اول قضایا قیاستها معها هر چند در ایران مصداق ندارد، ما جای را نداریم که امام جماعت در یک اطاقک که از هر طرف پوشیده است برود، این دو نفر گوشواره اند، یعنی مقابل دیوارند که در وسط آن درب قرار گرفته، مسلماً نماز این دو نفر باطل است. چرا؟ چون هیچ نوع اتصالی به امام ندارند.

بنابراین، فرع اول از قبیل قضایا قیاستها معها است. چون هیچ نوع اتصالی نیست، البته این فرع در ایران وجود خارجی ندارد و ما در ایران یک چنین مکانی نداریم. اما اینکه در سایر کشورهای اسلامی یک چنین چیزی وجود دارد یا ندارد، چندان اطلاعی نداریم.

بررسی فرع دوم

اما کسانی که خیال باب مقصوره واقع شده اند، مثلاً- باب مقصوره باز است و دو نفر هم در دو طرف، کنار و دو گوشواره مقصوره ایستاده اند، یک نفر هم پشت سر باب است به گونه ای که امام را در مقصوره می بیند و فاصله ی این آدم هم با امام خیلی کم است. مسلماً نماز کسی که پشت سر امام واقع شده، صحیح است.

«إنما الكلام» در نماز کسانی است که این طرف و آن طرف مقصوره ایستاده اند، آیا نماز آنها صحیح است یا نه؟

ص: ۹۶۷

البته ما گفتیم که نماز آنها نیز صحیح است، ولی در میان علمای محل بحث است، مرحوم محقق علی الظاهر صحیح نمی داند، علامه هم صحیح نمی داند.

عبارت مرحوم محقق در شرائع

یظهر من المحقق فی الشرائع و العلامه فی القواعد إختصاص الصحه بالواقف وراء الباب، قال محقق:

إذا وقف الإمام فی محراب داخل فصلاه من یقابله ماضیه دون صلاه من علی جانبیه إذا لم یشاهدوه» الشرائع ۱/۱۲۶.

این غیر از آن دوتا گوشواره است، یعنی آن در فرع اول بود.

عبارت مرحوم علامه در قواعد

قال العلامه فی القواعد: «و لو صلّى الإمام فی محراب داخل صحّت صلاه من یشاهده» القواعد: ۱/۳۱۵.

فقط صلات کسی که وراء الباب است صحیح می باشد، اما کسانی که متصل به کسی است که «وقف أمام الباب»، نماز آنها درست نیست.

ولی باید بدانیم که نزاع سر چیست؟

نزاع در یک کلمه خلاصه می شود و آن این است که آیا میزان این است که حتما انسان یا امام را ببیند یا صف متقدم را ببیند که امام را می بیند؟ اگر میزان این باشد، حتماً نماز کسانی که این طرف و آن طرف وراء الباب است، باطل است. چرا؟ چون نه امام را می بیند و نه متقدم را. چون جلوش دیوار است.

اما اگر بگوییم میزان در صحت نماز، این نیست که یا امام را ببیند یا صف مقدم را، بلکه میزان این است که آنکس را ببیند که یا امام را می بیند یا صف مقدم را می بیند، اگر این را میزان قرار بدهیم، این درست است، درست است آن کسانی که این طرف و آن طرف «من وقف وراء الباب» هستند، هم امام را نمی بینند و هم صف مقدم را نمی بینند، اما کسانی که امام را می بینند یا بلا واسطه مانند بغل دستی، یا مع الواسطه اگر صف طولانی است.

تمام نزاع در این است که «هل الشرط في صحه الصلاه و انعقاد الجماعه»، که ماموم، امام را ببیند یا صف مقدم را؟

یا میزان اعم است، یعنی امام را ببیند یا صف مقدم را و یا کسی را ببیند و متصل بشود که او مشاهد الإمام است، اگر دومی باشد، بغل دست اینها هر چند طولانی بشود صحیح است.

عبارت مرحوم شیخ انصاری

«و المسأله مبنيه على تعيين ما هو المعتبر في صحه الجماعه، فهل المعتبر مشاهده المأموم، المتقدم المشاهد للإمام - این را میزان قرار بدهیم، نماز بغل دستی ها صحیح نیست، چون بغل دستی ها هیچگاه صف مقدم را نمی بینند که آنها امام را ببیند. - او یکفی مشاهده المأموم المشاهد - و إن لم یکن متقدماً - بل کان مع غیر مشاهد فی صف واحد، مثلاً لو وقف بعض المأمومین بحذاء باب - یشاهد الإمام - فوقف على جانبه جماعه، فهل تبطل صلاه هؤلاء - على الأول تبطل، چرا؟ چون بغل دستی ها نه امام را می بیند و نه صف مقدم را. - لأنهم لا یشاهدون من قدّامه أحداً من الإمام أو المأمومین؟ أو یصنع لأنهم یشاهدون من أحد جانبهم، المأموم الواقف بحذاء الباب قولان؟» کتاب الصلاه للشیخ الأنصاری: ۳۳۹.

در هر حال بحث در این است آیا میزان این است که حتماً باید امام را ببیند یا صف مقدم را، یا به کسی برسد که امام را می بیند هر چند جلوی دیوار باشد؟

على الأول نماز جانبین درست نیست، اما على الثانى نماز جانبین درست است و مرحوم شیخ انصاری کمی مایل به بطلان است.

و وصف الشخ الأعظم البطلان أقوى القولین مستدلاً بقوله عليه السلام: فی صحیحه زراره «فإن كان بینهم ستره أو جدار فلیس تلك لهم بصلاه إلا من كان بحبال الباب» - فقط یک نفر را استثنا کرده، یعنی آنکس که «وقف بحیال الباب»، (من کان بحیال الباب) اما بغل دستی را نمی گیرد، یعنی نماز بغل دستی درست نیست، این استثنا علامت حصر است، مرحوم شیخ انصاری از همین روایت، استفاده ی حصر کرده و فرموده استثنا افاده حصر می کند. فقط نماز آنکس که مقابل باب است صحیح می باشد، اما بغل دستی را شامل نیست.

ما از فرمایش ایشان جواب دادیم و گفتیم:

اولاً این حصر، حصر حقیقی نیست، چون منحصر به «امام الباب» نیست، بلکه هم نماز امام الباب صحیح است و هم نماز کسانی که پشت سر امام الباب صف کشیده اند. چرا؟ چون همه ی اینها یا امام را می بینند یا صف مقدم را.

پس معلوم می شود اینکه می فرماید: «إلا من كان بحیال الباب» این حصر، حصر حقیقی نیست، چون اگر حصر حقیقی باشد، باید بگوییم صفی که پشت سر «من كان بحیال الباب» نماز همه ی شان باطل است و حال آنکه همه ی علما می گویند نماز آنان صحیح است. چرا؟ چون ضابطه صدق می کند، ضابطه این است که یا امام را ببینند یا صف مقدم را، اینها صف مقدم را می بینند، منتها صف مقدم گاهی یک نفر است و گاهی چند نفر است که پشت سر همدیگر صف می کشند، تمام اینها نماز شان درست است.

چرا؟ چون افقی یا امام را می بینند یا «من یشاهد الإمام» را.

پس حصر، حصر حقیقی نیست و فقط ناظر به «من وراء الباب» نیست.

ثانیاً: این حصر می خواهد بگوید آن افرادی که در کنار دو گوشواره ایستاده اند باطل است، صلات «من وراء الباب» صحیح است نه «من كان فی جانب هذا و ذاك» یعنی در دو طرف محراب.

به بیان دیگر این می خواهد بگوید که نماز جلو تری ها باطل است که به عنوان حفاظت به دو طرف محراب می ایستادند و نماز می خواندند و حال آنکه نه امام را می دیدند و نه کسی را که امام را می بینند. پس این حصر، حصر حقیقی نشد و برای آن دوتا دلیل آوردیم.

اولاً: ما تنها نیستیم که می‌گوییم نماز کسی که وراء بالباب واقع شده‌اند صحیح است، چون کسانی که پشت سر «من وراء الباب» صف کشیده‌اند نیز درست است. یعنی صحت منحصر به «من وقف وراء الباب» نیست، بلکه کسانی که در دو طرف او یا پشت سر او صف کشیده‌اند نیز درست است.

ثانیاً: این روایت ناظر به کسانی است که در دو جانب محراب ایستاده‌اند، نماز آنها باطل است چون نه امام را می‌بینند و نه کسی را که او امام را می‌بیند.

إنَّ الحصر ناظر إلى بطلان الواقفين في جناحي المقصورة لأنقطاعهم عن الإمام رأساً، لا- إلى الواقف أو الواقفين في جانبي الواقف حيال الباب، و الشاهد على هذا قوله بعد، هذه الفقرة المشتملة على الحصر حيث قال: «هذه المقاصير لم يكن في زمان أحد من الناس و إنما أحدثهما الجبارون ليست لمن صَلَّى خلفها - مقتدياً بصلاه من فيها - صلاه» فإنَّ قوله: «لمن صَلَّى خلفها» - ضمير به مقصوره بر می‌گردد - دلیل ظاهر علی أن الفقرة ناظره لمن صَلَّى خلفها المقصوره العذی هو عباره عن يمينها و يسارها، لا من صَلَّى في يمين الواقف أمام المفتوح أو يساره حيث يشاهدون من يشاهد الإمام.

بنابراین، دلیل محقق ضعیف است، ایشان گویا به این روایت نظر کرده و فقط یک نفر را استثنا کرده که وراء الباب ایستاده است و خیال کرده نماز کسانی که دو طرف «من وقف حیاال الباب» ایستاده‌اند باطل است.

و لی ما گفتیم این حدیث ناظر به افرادی که در دو طرف «من وقف بحیال الباب» صف کشیده‌اند نیست، بلکه ناظر به کسانی است که در دو گوشه‌ی مقصوره ایستاده و نه امام را می‌بینند و نه کسی را که او امام را می‌بیند. به دلیل اینکه بعد از جمله ی «من وقف بحیال الباب» می‌گوید: «و هذه المقاصير لم يكن في زمان أحد من الناس و إنما أحدثهما الجبارون ليست لمن صَلَّى خلفها - مقتدياً بصلاه من فيها - صلاه» فإنَّ قوله: «لمن صَلَّى خلفها» ضمير «خلفها» به «مقصوره» بر می‌گردد.

خلاصه ما در اینجا سه مسئله داریم:

الف: صلات کسانی که در گوشواره ی مقصوره ایستاده اند، بدون شك باطل است.

ب: صلات کسانی که مقابل در ایستاده اند و امام را می بینند، صحیح است.

ج: صلات کسانی که در دو طرف «الواقف بحیال الباب أو الواقفین بحیال الباب» نیز صحیح است. و هم چنین نماز کسانی که پشت سر آنان صف کشیده اند، صحیح است.

اینکه مرحوم محقق فرموده که حصر در اینجا حصر حقیقی است، درست نیست و برای عدم حصر حقیقی بودن، دوتا دلیل اقامه کردیم که بیان شد و نیاز به تکرار نیست.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۴ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag

عبارتی در روایت زراره داشتیم که فرمود فقط نماز کسی درست است که «إذا كان بحیال الباب».

این عبارت را به دو صورت می توان معنا کرد:

یکی اینکه مراد از «حیال الباب» باب مقصوره باشد. مقصوره ای که برای امام می ساختند، که دری هم داشت. و امام را فقط کسی می دید که وراء باب باشد. از این نتیجه می گرفتند که پس وراء الباب نمازش درست است، اما دو طرف باب (جنیه) درست نیست.

ولی ما گفتیم این «حصر» حصر حقیقی نیست.

چرا؟ به دلیل اینکه نماز کسی که وراء الباب است صحیح می باشد و حتی نماز کسانی هم که وراء الورا هستند درست است.

پس این «حصر» حصر حقیقی نیست، بلکه ناظر به کسانی است که در دو گوشواره ایستاده اند و فقط روبه روی دیوار هستند، نه ناظر بر فردی که وراء الباب هست و دو طرف او صف تشکیل شده.

ص: ۹۷۲

معنای دیگر برای حدیث زراره

اما این حدیث را به گونه ی دیگری هم می توان معنا کرد. و ظاهراً مرحوم شیخ در مبسوط حدیث را بر همین فرع سوم تطبیق کرده است و آن این است که مراد از باب، باب المحراب نیست بلکه باب المسجد است. اگر آمدیم و امام هست و مسجد هم پر شده و جمعیت هم از داخل مسجد تا بیرون حیاط ادامه دارد، یک نفر حیال الباب است، اما در عین حال صف مقدم خود

را می بیند. آیا نماز کسانی هم که کنار این مأوم ایستاده اند صحیح است یا نه؟

ممرحوم علامه فرموده: نماز آنان درست و صحیح است.

الفرع الثالث

إذا زادت الصفوف الى باب المسجد فاقتدى الواقف أمام الباب و وقف الصف من جانبه هل تصح صلاه الواقفين أو لا؟

أقول: هذا الفرع نفس الفرع السابق بتفاوت -آنجا باب، باب المحراب بود، اما اینجا باب، باب المسجد است- یقف امام المحراب و یشاهد الإمام و لا یشاهدہم من یقف علی جانبہ، و اما المقام فالواقف یقف امام باب المسجد فی شاهد المأمومین دون من یقف علی جانبہ، فالفرع موضوعاً و حکماً و دلیلاً کالفرع السابق بلا تفاوت.

همان معنایی که کردیم اینجا می آید. اگر کسی بگوید که حضرت در مقام حصر است و فقط نماز کسی درست است که «حیال الباب» باشد.

حضرت می فرمود که «إنما یصح صلاه من وراء الباب»، در آنجا گفتیم «حصر» حصر حقیقی نیست، بلکه اضافی است، و مراد این است که اگر کسی گوشه های محراب بایستد، آن باطل است، چون گوشواره ها فقط جلوی دیوار را می بینند. اینجا هم باید بگوید کسی که وراء الباب ایستاد نماز مأمومین دو طرفش درست است. پس نماز چه کسانی درست نیست؟ حالا اگر در مقابل اینها صفی منعقد بشود که هیچ ارتباطی به امام ندارد و فقط دیوار مسجد را می بیند. اگر حضرت بگوید صلاه کسی درست است که وراء باب باشد، مرادش این نیست که نماز بغل دستی ها باطل است، بلکه مرادش این است که اگر جلوی «من وقف وراء الباب» صفی این طرف و آن طرف باشد که هیچ نوع اتصالی ندارد، مقابلشان هم دیوار است. عیناً مثل محراب است، در محراب گفتیم نمی خواهد نماز واقف امام الباب بیاید جنبهش را باطل کند، بلکه دو نفر یا سه نفری که در گوشواره ایستاده اند و امام را نمی بینند، و فقط دیوار را می بینند. نماز آنها باطل است، به خاطر اینکه نه امام را می بینند و نه کسی که امام را می بیند.

اینجا هم اگر بگوییم باطل است، مراد صلاه کسانی است که «بین الواقفین» هستند نه جنب الواقف، یعنی جنب الواقف نیستند، بلکه «لو انعقد»، صفی مقدم بر این واقف باشد. مسلماً نماز آنان باطل است، زیرا نه امام را می بینند و نه متصل به کسی هستند که امام را می بیند.

من عبارتی را در مبسوط مرحوم شیخ دیدم، ایشان نیز همین مطلب ما را می گوید، یعنی مرحوم شیخ در مبسوط حدیث را نزده است به وراء باب المحراب، بلکه حدیث را زده به ما وراء باب المسجد.

و هذا هو الظاهر من الشيخ الطوسي فإنه طرح المسألة في المبسوط و جاء بعبارة كأنها ناظرة الى تفسير الرواية - اما نه مثل تفسیری که جلسه قبل کردیم که «أمام المحراب»، بلکه «أمام المسجد» - قال اذا كانت دار بجنب المسجد كان من يصلی فيها (دار) لا يخلو من ان يشاهد من في المسجد أو الصفوف أو لا يشاهد فان شاهد من هو داخل المسجد صحت صلاته، و ان لم يشاهد غير أنه اتصلت الصفوف من داخل المسجد الى خارج المسجد و اتصلت به، صحت صلاته أيضاً و الأ لم تصح، و ان كان باب الدار بحداء باب المسجد و باب المسجد عن يمينه أو عن يساره و اتصلت الصفوف من المسجد الى داره صحت صلاتهم، فإن كان قدام هذا الصف في داره، صف لم تصح صلاه من كان قدامه. (الصف بحداء الباب).

و من صلّى خلفهم - ضمير خلفهم به «من كان قدامه» بر می گردد - صحت صلاته سواء كان على الارض أو في غرفه منها لأنهم مشاهدون الصف المتصل بالامام، و الصف الذي قدامه - قدام الصف بحداء الباب - لا يشاهدون الصف المتصل بالامام. (المبسوط: ۱/۱۵۶ - ۱۵۷).

۱. لو انعقد صفّ بين يدي الواقفين بحيال الباب، فصلاتهم باطله.

اگر صفی جلوتر از این واقف امام الباب ایستاده که قهراً روبرویش دیوار است؛ نمازشان باطل است؛ چرا؟ چون هیچ ارتباطی وجود ندارد، جلوییشان دیوار است و سمت راست و چپ شان هم که کسی نیست، آن کسانی هم که واقف امام الباب است پشت سر اینها است و جلوتر نیست.

۲. اذا وقف علی احد جانبی الواقفین بحیال الباب، فصلاتهم صحیحه لکفایه الاتصال بمشاهده الإمام أو من یشاهده و لو بواسطه.

۳. الصف المتأخر عن الواقفین بحیال الباب فصلاتهم صحیحه.

بنابراین، غالب مشکلات حل است. آقایان آمده اند و حصر را حقیقی گرفته اند و گفته اند جانبینش باطل است. اما ما آمدیم و گفتیم حصر حقیقی است و کار به جانبین ندارد، بلکه کار به صفی دارد که جلوتر از اینها منعقد می شود چه در مقصوده و چه در باب المسجد. مشکل همین است و الا روایت چهارم و پنجمی نیست.

المسأله التاسعه

لا یصح اقتداء من بین الاسطوانات مع وجود الحائل بینه و بین من تقدّمه، الخ.

سه تا جمله در این مسئله هست. اولاً این مسئله دیگر امروز وجود ندارد و مال مساجد قدیمی است که ستونشان بزرگ و قطور است.

بنابراین این مسائلی که آقایان مطرح کرده اند ناظر به آن مساجد است و امروز کمتر مطرح است.

در این عبارت سه تا فرع هست:

فرع اول این است که اگر کسی بین ستون ها ایستاد، حائلی باشد، نماز او باطل است. اگر تنها پشت ستون ایستاده، نمازش باطل است؛ چرا؟ چون نه از جلو و نه از یمین و یسار ارتباط دارد؛ ولو مأموم ها را ببیند ولی چون اتصال نیست نمازش باطل است.

عبارت می گوید (لا یصح الاقتداء من بین الاستوانات) که اگر به جایش می گفت (وراء الاستوانات) بهتر بود. پس به دو گونه تصویر کردیم: گاهی پشت ستون است و گاهی هم جنب ستون است، اما ستون قطور؛ جلوی کسی نیست، سمت چپ و راستش مأمومین هستند، غایه ما فی الباب این ستون مانع است. پس (لا یصح الاقتداء من بین الاستوانات أو جنب الاستوانات مع وجود الحائل بینه و بین من تقدمه).

دو تا فرع دیگر: (الما إذا كان متصلاً بمن لم تحل الاستوانه بینهم) این یک فرع؛ جلوترش یک صفی باشد. فرض کنید جنبه استوانه است اما جلوترش سفیه است. این را باید به گونه ای فرض کنیم که جلوی سفیه است، و البته سمت راستش هم استوانه مانعی قطور است و اصلاً آن طرف را نمی بیند.

دوم اینکه: (كما أنه یصح إذا لم یصل بمن لا حائل له لکن لم یکن بینه و بین من تقدمه حائل مانع).

(الما إذا كان متصلاً بمن لم تحل الاستوانه بینهم) فرض کنید آنطرف استوانه ایستاده و بغل دستش حائل ندارد، بزیند به کسی که جنب استوانه ایستاده است. دومی را هم بزیند به کسی که از جلو متصل است. حاصل اینکه یا از جنبش متصل باشد و یا از جلوتر.

(كما أنه یصح إذا لم یصل بمن لا حائل له لکن لم یکن بینه و بین من تقدمه حائل مانع إذا كان متصلاً بمن لم تحل الاستوانه بینهم)؛ حاصل اینکه یا از سمت راست و سمت چپ و یا از جلوتر.

از این مسئله فارق شدیم.

لو تجدد الحائل في الأثناء فالأقوى بطلان الجماعة، و يصير منفرداً.

اگر آمدیم و نماز جماعت را شروع کردیم و در اثناء خدام حرم پرده ای وسط ما کشیدند. در اثناء حائلی به وجود آمد. می فرماید جماعتش باطل است و نماز فردای می شود؛ چرا؟ زیرا ظاهر این است که طبیعت نماز «من اولها الی آخرها» باید حائل نداشته باشد. حالا اگر آمدیم و ابتدا حائل نیست، وسط حائل است. یا بالعکس؛ در ابتدا حائل بود و در وسط برداشتند فرقی نمی کند. ظاهر روایت این است که «من الاول الی الآخر» باید حائل نباشد.

دیدگاه آیه الله حائری

مرحوم آیت الله حائری مؤسس حوزه کتابی در صلوات دارد که دو بار چاپ شده است. ایشان می فرماید ظاهر این است که از اول تا آخر حائل باشد. و الا اگر در اول حائل هست و در وسط برداشتند، یا در اول حائل نیست و در وسط نماز حائل آمد، این دو نماز صحیح است، جماعتش صحیح است و فردای نمی شود. چرا؟ استظهار می کند - یعنی می گوید من چنین می فهمم - می گوید «إنّ ظاهر الروایه فی بادی النظر، و إن کان هو اشتراط عدم الحائل فی الإبتداء و الاستدامه إلّا أنّ قلیل من التأمّل یشهد بعدم دلالتها علی اعتباره استمراراً» مثلاً اگر اول حائل نشد کافی است ولو در وسط حائل بیاید، چرا؟ «لأنّ قوله فلیس تلک له بصلاه» اشاره الی الصلاه الی صلیت مع الستر والحائل و هی ظاهره فی المجموع، و الحکم ببطلان الصلاه الی صلیت بتمامها مع الحائل لا یستلزم الحکم ببطلان ابعاضها أن أوقعت کذلک، أو ببطلان الحکم إذا رفع البعض کذلک»

اما آن چیزی که ما می فهمیم؛ ظاهر این است که خیر! همینطوری که از مجموعش حائل داشته باشد باطل است، ابعاظش هم حائل داشته باشد باطل است. ولو اشاره به نماز خارجی است و نماز خارجی از اول تا آخر با حائل بوده؛ ولی فهم عرفی اعم از این عبارت است که همه اش حائل داشته باشد. خیر! برخی هم اگر حائل داشته باشد «إمّا فی الانتهاء أو فی الإبتداء» فرقی نمی کند؛ والا با فرمایش ایشان مطابقت مشکل است. در آخر می فرماید:

«و الحكم ببطان الصلاة التي صليت بتمامها مع الحائل لا يستلزم الحكم ببطان ابعاظها أن أوقعت كذلك، أو ببطان الحكم إذا رفع البعض كذلك»»

فرق او با ما قبل چیست؟ فرقی این است که در اولی ستر نبوده و بعداً ستر می آید. اما در دومی ستر اول بوده، در وسط برمی دارند. «لا يستلزم الحكم ببطان ابعاظها أن أوقعت كذلك، أو ببطان الحكم إذا رفع البعض كذلك»

باید دو گونه فرض کنیم: گاهی ستر در اول هست و در وسط نیست و گاهی در وسط هست و در اول نیست. معلوم می شود اولی در جایی است که اول ستر نداشته و بعداً بگذارند.

المسألة الحادية عشر ۸۹/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag

المسألة الحادية عشر

لو دخل في الصلاة مع وجود الحائل جاهلاً به - لعمى أو نحوه - لم تصحّ جماعه، فان التفت قبل أن يعمل ما ينافي صلاة المنفرد أتمّ منفرداً و إلاّ بطلت.

اگر کسی وارد نماز بشود در حالی که بین امام و ماموم حائلی وجود دارد، منتها این آدم بخاطر تاریکی یا عدم بینائی نمی داند که بین امام و ماموم یک چنین حائلی است، ولی در اثنای نماز متوجه می شود و می فهمد، در این فرض جماعتش باطل است، چون شرط جماعت عدم حائل است، منتها بحث در این است که آیا نمازش صحیح است یا نه؟

ص: ۹۷۸

نظریه ی صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید می فرماید اگر عمل منافی افراد را به جای نیآورده باشد، یعنی کاری نکرده باشد که نماز منفرد را باطل می کند مانند زیادی رکن، زیادی رکن نماز منفرد را باطل می کند، نمازش صحیح است، اما جماعتش باطل است، صحت صلاتش مشروط به این است که عمل منافی افراد را انجام نداده باشد، اما اگر بعد الفراغ از صلات بفهمد که بین امام و ماموم حائل بوده، نمازش صحیح است و مشمول قاعده فراغ می شود.

ولی از نظر ما این کافی نیست، یعنی مجرد اینکه عمل منافی افراد را بجای نیآورده باشد کافی نیست، بلکه چیز دیگر هم لازم

است و آن این است که اگر «ما فات» قابل تدارک نباشد، همان یک قید کافی است، یعنی همین که منافی منفرد را انجام نداده باشد کافی است

اما اگر تدارک در اثنا ممکن باشد، دوتا قید دارد:

۱: «ما فات» را تدارک کند.

۲: منافی منفرد را انجام ندهد، مثلاً امام گفت: «اهدنا الصراط المستقیم» این آدم متوجه شد که بین امام و او حائلی است، باید حمد را از اول بخواند و الا نمازش باطل است

بله! اگر در رکوع بفهمد که تدارک ممکن نیست، همان یک قید کافی است و آن اینکه عمل منافی با نماز منفرد را انجام ندهد.

المسألة الحادية عشر

لو دخل في الصلاة مع وجود الحائل جاهلاً به - لعمى أو نحوه - لم تصح جماعه - چرا؟ چون شرط صحت جماعت، عدم الحائل است و عدم الحائل هم شرط واقعی است نه شرط ذکری - فان التفت قبل أن يعمل ما ينافي صلاة المنفرد - اگر ملتفت بشود که ستر و حائلی بین امام او، وجود دارد و منافی صلات منفرد هم نیامده - أتم منفرداً و إلا بطلت. - اما اگر فهیمد و قبلش یک دانه رکن را اضافه کرده بود، یعنی دوتا رکوع کرده بود، در این صورت نمازش باطل است -

ص: ۹۷۹

أن ما ذكره من الضابطه ليس كلياً، مثلاً إذا التفت في الركوع بوجود الستر، وقد ترك القراءه، لأجل الأئتمام فتصح صلاته لقاعده «لا تعاد» مع انه التفت بعد ما عمل ما ينافي صلاه المنفرد أعني ترك القراءه - چون ترك قرائت هم منافی صلات منفرد است-.

فالأولى أن يقال إنه إن التفت و كان من التدارك باقياً، فيتدارك فتصح صلاته و إلا كما إذا التفت في الركوع، فتصح أيضاً - مگر اینکه در رکوع بفهمد و رکنی را هم اضافه کرده باشد- إلا إذا صدر منه ما يوجب البطلان جاهلاً كان أو عالماً كزيادة الركن أو نقصانه-

پس نتیجه این شد که اگر در رکوع فهمید، فقط یکدانه شرط است و آن اینکه منافی منفرد را نیاورده باشد.

اما اگر در اثنا فهمد و تدارک کرد، نمازش صحیح است، اما اگر تدارک نکرد، نمازش باطل می شود.

المسألة الثانية عشر

لأ- بأس بالحائل غير المستقر كمرور شخص من إنسان أو حيوان أو غير ذلك، نعم إذا اتصلت المارّه لا يجوز و إن كانوا غير مستقرين لاستقرار المنع حينئذ.

فرض کنید من به امام اقتدا کردم و اتفاقاً وسط صف یک راهی است برای بیرون، که انسان و غیر انسان مانند حیوانات از این راه رفت و آمد می کنند و در حال رفت و آمد هستند، آیا این هم مانع است یا مانع نیست؟

اگر مرور یک نفر یا دو نفر باشد، مسلماً مانع نیست چون در روایات کلمه ی «ستر» بود فلذا اگر یک نفر یا دو نفر (که بین من و امام حائل می شود) از آنجا عبور کند، روایت این گونه موارد را شامل نیست.

اما اگر گروهی از آنجا مرتب عبور می کند در حدود پنج دقیقه بین من و امام حائل می شود و من در این مدت امام را نمی بینم، مرحوم سید می فرماید در این صورت نمازش اشکال دارد، یعنی اگر ماژّه متصل باشد به گونه ای که بین امام و ماموم یک حائلی را تشکیل بدهد، مرحوم سید می گوید نمازش اشکال دارد.

ولی ما به سید می گوییم اگر واقعاً یک نفر و دو نفر را نمی گیرد، چون در روایت کلمه ی «ستر و جدار» داریم نه حائل، پس فرق می کند یک نفر یا دو نفر با یک صف؟

اگر بگوییم میزان حائل است، پس حائل در یک نفر و دو نفر هم است.

اما روایت ما کلمه ی «حائل» ندارد و مرحوم سید هم تحت تاثیر کلمه ی حائل واقع شده است، ولی می گوید یک نفر و دو نفر حائل نیست، اما اگر یک صف و گروهی باشند که به صورت دسته جمعی از آنجا عبور می کنند، این حائل محسوب می شود.

ولی ما تحت تاثیر «ستر و جدار» هستیم، ظاهراً ستر و جدار مطلقاً صدق نمی کند، چه یک نفر و دو نفر باشد یا یک گروه. مگر اینکه بگوییم «ستر و جدار» کنایه از حائل است، آنوقت ممکن است بگوییم که یک نفر و دو نفر حائل نیست، اما صف متصل و مرور متصل حائل است.

«لأ- بأس بالحائل غير المستقر كمرور شخص من إنسان أو حيوان أو غير ذلك، نعم إذا اتصلت الماژّه لا يجوز و إن كانوا غير مستقرين لاستقرار المنع حينئذ» هر چند اینها مستقر نیستند، یعنی در حال رفتن هستند، اما منع و حیلوله بودن شان پیوسته و مستقر است.

بله! اگر میزان حائل باشد (همان گونه که سید می گوید) حتماً باید بین یک نفر و دو نفر و بین یک صف فرق بگذاریم، یعنی اولی مانع و حائل نیست، اما دومی حائل است فلذا این بستگی دارد که انسان از روایت زراره کدام را بفهمد، آیا در روایت زراره میزان ستر و جدار است یا حائل؟

اگر میزان حائل باشد، مسلماً باید فرق بگذاریم بین حائل کم و زیاد.

المسأله الثالثه عشر

لو شك في حدوث الحائل في الأثناء بنى على عدمه، و كذا لو شك قبل الدخول في الصلاة في حدوثه بعد سبق عدمه، و اما لو شك في وجوده و عدمه مع عدم سبق العدم فالظاهر عدم جواز الدخول إلّا مع الاطمئنان بعدمه.

اگر انسان شك کند که آیا بین امام و او، حائلی وجود دارد یا نه؟ این مسئله سه صورت دارد و ما هر سه صورت را بحث می کنیم:

الف: شك ما در اثناء است، یعنی در ابتدا حائل نبود، احتمال می دهیم که در اثنای نماز یک حائل آمده باشد.

ب: در اول نماز شك می کنیم که حائل حادث شد یا حادث نشد و حال آنکه سابقاً حائل نبود، یعنی حالت سابقاً عدم بود، منتها در ابتدای نماز شك می کنیم که آیا این عدم شكست یا نشكست.

ج: در ابتدای نماز شك می کنیم که حائلی حادث شد یا نه؟ حالت سابقه هم برای من مجهول است.

بررسی صورت اول

اگر در اثنای نماز شك کنیم که آیا حائلی حادث شد یا نه، و حال آنکه حالت سابقه عدم حائل بود، در اینجا هم نمازش درست است و هم جماعتش. چرا؟ چون استصحاب عدم حائل جاری است.

ص: ۹۸۲

اگر کسی در ابتدای نماز شك کند که آیا حائل حادث شد یا حادث نشد، حالت سابقه هم عدم است، در اینجا می تواند وارد نماز بشود. چرا؟ چون حالت سابقه عدم است و همان حالت سابقه را استصحاب می کند.

ما در این صورت سوم با آیه الله خوئی بحث داریم، یعنی اگر کسی در ابتدای نماز در حدوث حائل شك کند و حالت سابقه هم مجهول است، مرحوم سید می گوید اگر تلاش کرد و مطمئن شد که حائلی در کار نیست (چون اطمینان خودش علم عرفی است) می تواند وارد نماز جماعت بشود. اما اگر تلاش کرد و مطمئن نشد، حق ورود به نماز را ندارد. چرا؟ چون ما باید احراز شرط و عدم مانع کنیم.

به بیان دیگر یا اتصال شرط است یا حائل مانع است، از این رو انسان یا باید شرط را احراز کند یا عدم حائل را احراز کند

لو شك في حدوث الحائل في الأثناء بنى على عدمه - چرا؟ أخذاً بالاستصحاب - و كذا لو شك قبل الدخول في الصلاة في حدوثه بعد سبق عدمه - باز می تواند وارد نماز جماعت بشود. چرا؟ چون استصحاب دارد - و اما لو شك في وجوده و عدمه مع عدم سبق العدم فالظاهر عدم جواز الدخول - چرا؟ زیرا مصلی باید شرائط و عدم حائل و مانع را احراز کند، یعنی یا اتصال شرط است یا حیلولة مانع است فلذا باید احراز کند - إلّا مع الاطمئنان بعدمه. ما نیز با مرحوم سید موافقیم.

اما مرحوم آیه الله خوئی فرموده اگر در ابتدای صلات شک کند که آیا حائل است یا حائل نیست، ما گفتیم باید کاوش کند، اگر اطمینان پیدا کرد به عدم حائل، وارد نماز بشود و اگر اطمینان پیدا نکرد، حق ورود به جماعت را ندارد، چون لازم است انسان شرائط و موانع را احراز کند.

ولی ایشان (آیه الله خوئی) می فرماید ما در اینجا استصحاب عدم ازلی داریم فلذا بدون اطمینان هم می تواند وارد نماز جماعت بشود.

چطور؟ اول ایشان یک مثالی در لباس حریر زده است.

فرض کنید که صد دانه لباس حریر داریم و مسلم و یقینی است که پوشیدن آنها برای مرد در نماز حرام است، ولی یکدانه لباس دیگر هم داریم که نمی دانیم حریر و ابریشم است یا چیز دیگر یا مخلوط، می گوید نهی نفسی «لا تلبس الحریر» ینحل حسب مصادیقه و افراده، تا صد دانه را نهی داریم، ولی در صد و یکمی نمی دانیم که نهی داریم یا نه؟ براءت جاری می کنیم، یعنی «رفع عن أمتی ما لا یعلمون»، نهی نفسی صد تا را گرفته است، امام در یکصدومین آن شک داریم فلذا براءت جاری می کنیم.

در ما نحن فیه که نماز جماعت باشد و نماز جماعت یکی از افراد واجب تخییری است، یعنی نماز را یا باید فرادی بخوانیم یا با جماعت، می دانیم که این ده تا حائل است، ولی الآن که شک می کنیم، آیا حائل است یا نه، فرض کنید یک دیوار مختصر یا یک پرده ی نازکی است، نسبت به آن شک می کنیم که این حائل حساب می شود یا نه؟ بگوییم شک در تعلق نهی است نسبت به این، و اصل این است که با مقراض براءت نهی را قیچی کنیم و بگوییم فقط حائل های قطعی حرام است، اما این حائل مشکوک، مشکوک الحرمه است و با مقراض براءت قیچی می کنیم.

ما نسبت به فرمایش ایشان دو تا اشکال داریم:

۱: مقیس با مقیس علیه، فرق دارد، چون لبس حریر حرمت نفسی دارد، مرد اگر بخواهد در حال نماز یا غیر نماز لباس حریر و ابریشمی بپوشد حرام است، حرمت نفسی دارد. «ما لا یؤکل لحمه» حرمت نفسی ندارد. حرمت برای این است که نماز من باطل است، یا اگر نمازم را با حائل خواندم، این حرمت نفسی ندارد، منتها نمازم باطل است فلذا معاقبم برای ترک نماز اگر اعاده نکنم نه برای حائل. پس مقیس با «مقیس علیه» فرق کرد، در «مقیس» حرمت نفسی روی صد تا است، شک داریم که صد و یکمی هم حرام نفسی است یا نه؟ برائت جاری می کنیم.

ولی در اینجا حرمت نفسی نیست بلکه حرمت وضعی است و آن این است که «ما لا یؤکل لحمه» نماز را باطل می کند، فلذا اگر در پوست ارنب نماز خواندم، حرامی را انجام ندادم و اگر دوباره همان نماز را بدون آن لباس خواندم، نمازم درست است یا اگر با حائل نماز خواندم، حرمت وضعی دارد یعنی نمازم باطل است و اگر اعاده کنم، عقاب هم ندارم. بنابراین، نباید ما نحن فیه را با آنجا قیاس کرد.

۲: مصب برائت شرعی و عقلی در جایی است که احتمال عقاب باشد، مانند حریر، احتمال می دهم که این صد و یکمی عقاب داشته باشد، ولذا برائت جاری می کنم، ولی در ما نحن فیه اصلاً احتمال عقاب نیست و اگر من حتی با حائل قطعی نماز بخوانم، عقاب ندارم.

بله! اگر اعاده نکنم، عقاب و چوب و چماق دارم، منتها عقابش برای این نیست که با حائل نماز خواندم، بلکه برای این است که نمازم باطل است و اعاده نکردم.

بنابراین، قیاس اینجا را به لبس لباس حریر مشکل است.

البته مرحوم آیه الله خوئی در این مسئله متفرد است، یعنی احدی با ایشان در این نظریه موافق نیست.

بنابراین، اگر شك در وجود حائل کردیم یا شك در حائلیت موجود کردیم، یا شك در وجود مانع کردیم یا شك در مانعیت موجود کردیم، از نظر ما باید واری و کاوش کنند.

حکم حائلی که فقط در حال رکوع و جلوس حائل است نه در حال قیام ۸۹/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم حائلی که فقط در حال رکوع و جلوس حائل است نه در حال قیام

المسألة الرابعة عشر

«إذا كان الحائل ممّا لا يمنع عن المشاهدة حال القيام، و لكن يمنع عنها حال الرّكوع أو حال الجلوس و المفروض زواله حال الرّكوع أو الجلوس هل يجوز معه الدخول فى الصلاة؟ فيه وجهان. و الأحوط كونه مانعاً من الأول، و كذا العكس، لصدق وجود الحائل بينه و بين الإمام».

اگر حائل به گونه ای باشد که در حال قیام حائل نیست، اما در حال رکوع و جلوس حائل است، منتها هنگامی که به رکوع می رسیم، آن را بر می دارند.

آیا از اینکه در حال قیام حائل نیست، اما در حال رکوع و جلوس (علی فرض الوجود) حائل است، منتها آن را هنگام رکوع و جلوس بر می دارند، آیا این حائل محسوب می شود یا نه؟

متن عروه الوثقی

إذا كان الحائل ممّا لا يمنع عن المشاهدة حال القيام، و لكن يمنع عنها حال الرّكوع أو حال الجلوس - تا اینجا به نظر می رسد که این مسئله تکراری است، ولی بعد از کلمه ی «والمفروض» معلوم می شود که مسئله تکراری نیست، بلکه! آن شیء، در موقع قیام و ایستادن، حائل هست، اما موقع رکوع و جلوس آن را بر می دارند- و المفروض زواله حال الرّكوع أو الجلوس - آیا ما می توانیم در یک چنین شرائطی وارد نماز بشویم یا نمی توانیم وارد نماز بشویم مگر اینکه موانع بر داشته شوند. فلذا مسئله تکراری نیست، چون سابقاً خواندیم اگر در حال جلوس مانع است، این باطل است، یا در حال رکوع مانع است، باز باطل است، ولی بحث در ما نحن فيه این است که موقع قیام و ایستادن، این حوائل سر جای خود هستند ولی ما امام را می بینیم، اما موقعی که به رکوع و جلوس می رسیم، این موانع در آن زمان نیست، بلکه آن را بر می دارند، آیا این مبطل است یا مبطل نیست؟

به عبارت دیگر با این فرض آیا حق داریم که وارد جماعت بشویم و اقتدا کنیم یا حق ورود به جماعت را نداریم؟- هل يجوز معه الدخول في الصلاة؟ فيه وجهان. والأحوط كونه مانعاً من الأول، وكذا العكس، لصدق وجود الحائل بينه وبين الإمام.

مرحوم سید می گوید میزان چیست؟

اگر میزان مشاهده باشد، ما نیز امام را مشاهده می کنیم، یعنی هم در حال قیام مشاهده می کنیم و هم در حال رکوع و جلوس.

در حال قیام مشاهده می کنیم، چون آن شیء، در حال قیام مانع از رؤیت و مشاهده ی امام نیست، یعنی به اندازه ی بلند نیست که انسان در حال قیام نتواند امام را ببیند، اما اینکه در حال رکوع و سجود مانع نیست و امام را می بینیم، چون آن را در حال قیام و جلوس بر می دارند هر چند اگر می بود و بر نمی داشتند، در حال رکوع و جلوس مانع بود، منتها آن را بر داشته اند.

اما اگر «میزان» مشاهده نباشد، بلکه میزان وجود الحائل یا تعدد المکان باشد، در این صورت نماز جماعت باطل است.

بنابراین، باید خود انسان از روایت استظهار کند که آیا در همه ی حالات و اوضاع مشاهده شرط است، اگر مشاهده میزان باشد، این شرط در اینجا محقق است.

اگر میزان مشاهده نیست بلکه میزان حائل است، قهراً باید بگوییم که در اینجا حق نداریم که وارد نماز بشویم، مگر اینکه آن را بر دارند.

همان گونه که قبلاً ملاحظه شد، روایت نه کلمه ی مشاهده داشت و نه کلمه ی حائل. بلکه کلمه ی «ستر و جدار» داشت، در ما نحن فيه هم ستر صدق می کند. چون هر چند در حال قیام و ایستادن امام را می بینم، ولی اگر در حال رکوع و جلوس ستر محسوب می شود هر چند هنگامی که من به رکوع می رسم آن را بر می دارند.

اگر میزان ستر باشد، باید از اول صلات در تمام احوال ستر نباشد و حال آنکه در اینجا این گونه نیست، بلکه در حال رکوع و جلوس ستر است، منتها هنگامی که من به رکوع و سجود می رسم، آن را بر می دارند.

المسألة الخامسة عشر

إذا تمّت صلاة الصفّ المتقدم و كانوا جالسین فی مکانهم أشکل بالنسبه إلى الصفّ المتأخر، لكونهم حينئذ حائلین غیر مصلین، نعم إذا قاموا بلا فصل و دخلوا مع الإمام فی صلاة أخرى، لا یبعد بقاء قدوه المتأخرین.

این مسئله تقریباً با مسئله ی نوزدهم یکی است و اگر تفاوتی هم با همدیگر دارند، تفاوت شان حیثی است.

مسئله ی پانزدهم این است که فرض کنید جماعت از چندین صف تشکیل شده است و افراد صف سوم همگی مسافرنند که نماز شان شکسته است و صف چهارم حاضرند و نماز شان تمام، صف سوم نماز شان را خواندند و سر جای خود نشستند، اینها بین صف چهارم و صف دوم حائلند، اتصال صف چهارم به وسیله ی صف سوم است و صف سوم همگی مسافرنند، در رکعت دوم سلام را دادند و نشستند و تا آخر هم نشستند. اینها حائل و ستر هستند، چون در ستر فرق نمی کند که ثابت باشد یا متحرک. یا صف سوم حاضرند و نماز شان تمام، اما صف دوم مسافرنند و نماز شان شکسته فلذا بعد از خواندن دو رکعت، سلام نماز را دادند و نشستند، اینها نسبت به صف سوم حائل هستند، این مطلب در مسئله ی نوزده نیز آمده است، چون عبارت مسئله ی نوزده این است:

«إذا انتهت صلاة الصفّ المتقدم من جهة كونهم مقصرین أو عدلوا إلى الإنفراد».

آقایان می گویند فرق این دو مسئله حیثی است، در اینجا از نظر حائل و عدم حائل بحث می کنیم، ولی در آنجا از نظر بعد بحث می کنیم .

به بیان دیگر در اینجا از نظر شرط اول بحث می کنیم، در آنجا از نظر شرط سوم بحث می کنیم که باید فاصله ی ماموم با امام فقط به اندازه ی یک قدم بلند باشد و حال آنکه بیشتر است.

بنابراین، تصور نشود که این تکرار است، چون ممکن است یک مسئله دو حیث داشته باشد، حیث حائل اینجاست، اما حیث بعد را در مسئله ی نوزده آورده است.

حال دوباره به مسئله ی پانزدهم بر می گردیم، مرحوم سید می فرماید اگر صف متقدم قصد انفراد کرد، یا نشست و سلام کرد و بعد از سلام فوراً اقتدا نمود، شاید این مقدار حائل مانع نباشد.

اما اگر صف متقدم که نماز شان قصر است، بعد از خواندن دو رکعت، سر جای خود نشستند و منتظر ماندند که امام نماز خود را تمام کند و در نماز دیگر به امام اقتدا کنند، در اینجا نماز صف متأخر باطل است، یعنی فرق می گذارد بین آنجا که صف متقدم به همان حالت جلوس خود شان ادامه بدهند و بین جایی که سلام نماز بدهند و فوراً اقتدا کنند، نسبت به اولی حائل صدق می کند، اما نسبت به دومی حائل صدق نمی کند.

«إذا تَمَّتْ صَلَاةُ الصَّفِّ الْمُتَقَدِّمِ وَكَانُوا جَالِسِينَ فِي مَكَانِهِمْ أَشْكَلَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّفِّ الْمُتَأَخِّرِ، لَكُونَهُمْ حِينَئِذٍ حَائِلِينَ غَيْرِ مُصَلِّينَ، نَعَمْ إِذَا قَامُوا بِلَا فَضْلٍ وَدَخَلُوا مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاةٍ أُخْرَى، لَا يَبْعَدُ بَقَاءُ قَدْوِهِ الْمُتَأَخِّرِينَ».

بحث در این است که آیا «میزان» مطلق ستر است، اگر میزان مطلق ستر باشد، نماز شان باطل است، اما اگر میزان مطلق ستر نیست بلکه ستر طولانی میزان است، در این صورت جماعت شان باطل است، اما نماز شان بستگی دارد به اینکه به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند یا نکرده باشند، اگر به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند، صحیح است و در غیر این صورت باطل می باشد.

به بیان دیگر، بستگی دارد به اینکه از روایات کدام را می فهمیم، آیا حائل ممتد را می فهمیم یا مطلق حائل را، هر چند یک دقیقه باشد.

البته این خلاف احتیاط است ولذا آقایان می گویند که مسافر ها در صف اول نایستند و در صف دوم هم با فاصله بایستند. یعنی احتیاط می کنند، ولی مرحوم سید می فرماید: «لا یبعد» فلذا خیلی جازم به مسئله نیست.

هذا إذا تموا صلاتهم و جلسوا، و اما إذا قاموا بعد الإتمام بلا فصل، و اقتدوا بالإمام فی صلاه أخرى قضائه كان أو ادائه لم يستبعد المصنّف بقاء قدوه المتأخرین، و ذلك لأنّ الموضوع عندئذ یدخل فی الحائل غیر المستقر، و قد مضى أنه غیر مغل و أن القدر المتیقن من الستره هی الثابته، و المستقر فی مكانه دون ما لا استقرار له. نعم لو أطالوا الجلوس و لم یدخلوا فی الصلاه إلا- بعد رکعه تبطل جماعه المتأخرین- بعید نیست که بگوئیم جماعت شان باطل است، اما نماز شان اگر به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند صحیح است، یعنی رکوع یا رکنی دیگری را اضافه نکرده باشند، یا اگر وظیفه ی شان خواندن حمد و سوره بوده، حتماً خوانده باشند- و تصح صلاتهم منفرداً إذا عملوا بوظیفه المنفرد.

الثوب الرقيق الذى يرى الشبح من ورائه حائل لا يجوز مع الإقتداء.

اگر يك پارچه ی خیلی نازك و رقيق بين مامومين و امام كشيده شده باشد به گونه ای كه همدیگر را كاملاً می بینند، آیا این حائل محسوب می شود یا نه؟

مرحوم سید می فرماید: این حائل است.

اگر بگوئید میزان مشاهده است، پارچه ی نازك و رقيق حائل محسوب نمی شود.

اما اگر بگوئید میزان حائل است، حتی پارچه ی نازك و رقيق یا توری هم حائل محسوب می شود ولذا بهتر است كه نباشد.

البته در روایت كلمه ی مشاهده نیست، در روایت ستر است، اما علما به جای ستر می گویند: حائل.

إذا كان أهل الصفوف اللاحقه غير الصفّ الأول متفرقين بأن كان بين بعضهم بمع البعض فصل أزيد من الخطوه التي تملأ الفرج فان لم يكن قدّامهم من ليس بينهم و بينه، البعد المانع، ولم يكن إلى جانبهم أيضاً متصلاً بهم من ليس بينه و بين من تقدّمه البعد المانع، لم يصحّ اقتدائهم و إلّا صحّ، و اما الصفّ الأوّل فلا بدّ فيه من عدم الفصل بين أهله، فمعه لا يصحّ اقتداء من بعد عن الإمام أو عن المأموم من طرف الإمام بالبعد المانع.

این مسئله راجع به شرط سوم است كه عدم التباعد بين المأموم و الإمام بود.

فرض کنید جماعت از چندین صف تشکیل یافته است كه صف اولش به امام متصل است،

اما صف دوم افرادش متفرق و پراکنده ایستاده اند و بین شان فاصله است، اینها اگر بخواهند جماعت شان درست باشد، باید با یکی از دو طرف ارتباط داشته باشند یا صف قبل ارتباط داشته باشد، إمّا من القدام، و إمّا من جانب اليمين و اليسار.

اما اگر صف دوم به قدری متفرق و پراکنده ایستاده اند که هیچ نوع ارتباطی با متقدم ندارند، یعنی از هیچ طرف با صف مقدم اتصال ندارند. جماعت شان باطل است.

حاصل این مسئله این است که نباید بین ماموم و امام یا بین صف متاخر با صف متقدم بیش از یک قدم و خطوه فاصل باشد، اگر از هیچ طرف اتصال نداشته باشند، جماعت شان باطل است.

مرحوم سید در اینجا دو مسئله را مطرح می کند، یکی احکام صف دوم و سوم را مطرح می کند، این اولی است، دوم احکام صف اول را مطرح می کند.

اما صف دوم و سوم، اینها یا باید ارتباط شان از پیش رو باشد یا ارتباط شان از سمت راست یا از سمت چپ.

اما صف اول فقط یک راه دارند و آن اینکه یا باید از سمت راست به امام متصل باشند یا از سمت چپ.

این مسئله در حقیقت نتیجه ی آن شرط سوم است که «عدم التباعد بین المأموم و الإمام أو بین المأمین بعضهم مع بعض آخر» بود.

یعنی فاصله ی موقف صف متاخر با سجده گاه صف متقدم باید بیش از یک قدم نباشد.

المسألة الثامنة عشر

لو تجدد البعد فی أثناء الصلاة بطلت الجماعة و صار منفرداً و إن لم يلتفت و بقى على تيه الاقتداء فإن أتى بما ينافى صلاة المنفرد من زيادة ركوع مثلاً للمتابعه أو نحو ذلك، بطلت صلاته و إلا صحت.

این مسئله فرضش در جماعت خیلی آسان است، مثلاً افرادی مسافرنند و نماز را خواندند و بلند شدند و رفتند، با رفتن آنان بعد و فاصله حاصل شد، یعنی در ابتدای نماز بعدی در کار نبود. اگر انسان در اثنای نماز متوجه این فاصله و بعد شد، باید قصد فرادی کند. اما اگر بخاطر تاریکی یا عدم بینائی متوجه فاصله و بعد نشد، بلکه بعد از نماز دیگران به او تذکر دادند که صف مقدم شما مسافر بودند و بعد از تمام شدن نماز شان رفتند و بین شما و امام یا بین شما و صف قبلی بعد و فاصله حاصل شد، آیا نماز این آدم درست است یا نه؟ این بستگی دارد که رکنی را زیاد نکرده باشد.

سوال: اگر کسی وظیفه اش خواندن حمد بود، ولی به خیال اینکه اقتدا کرده است، آن را نخواند و لی بعداً معلوم شد که اقتدائش باطل است، آیا نمازش باطل است یا نه؟

جواب: نمازش صحیح است، چرا؟ چون «لا تعاد» داریم و قبلاً گفتیم که «لا تعاد» حتی عامد معذور را هم می گیرد، چون این آدم خیال کرده بود که جماعت به همان حال اولی خود باقی است و لذا حمد و سوره را نخواند و بعد از نماز فهمید که بین او، و امام فاصله و بعد بوده است، این در صورتی است که رکنی را زیاد نکرده باشد، اما اگر رکنی را زیاد کرده باشد، نمازش باطل است چون زیادی رکن فقط در جماعت مبطل نیست، اما در فرادی مبطل است.

المسألة التاسعة عشر

«إذا انتهت صلاة الصف المتقدم من جهة كونهم مقصرين أو عدلوا إلى الإنفراد، فالأقوى بطلان اقتداء المتأخر للبعد إلا إذا عاد المتقدم إلى الجماعه بلا فصل، كما أنّ الأمر كذلك من جهة الحيلولة أيضاً على ما مرّ».

این همان مسئله ای بود که در مسئله ی پانزدهم خواندیم و گفتیم این مسئله ی پانزدهم، همان مسئله ی نوزدهم است و فرق شان فرق حیثی است و آن این است که صف مقدم مسافر بودند فلذا بعد از آنکه دو رکعت نماز شان تمام شد، بلند شدند و رفتند، این مسئله همان مسئله ی پانزدهم است، منتها در آنجا از نظر حیلولة بحث می کردیم که آنان بعد از تمام شدن نماز شان، سر جای خود می نشستند و نسبت به صف متاخر حائل محسوب می شدند، ولی در اینجا از نظر حیلولة بحث نمی کنیم بلکه از نظر بعد بحث می کنیم.

ص: ۹۹۳

الفصل لعدم دخول الصف المتقدم في الصلاة لا يضرّ بعد كونهم متهيئين للجماعه، فيجوز لأهل الصف المتأخر، الإحرام قبل إحرام المتقدم، وإن كان الأحوط خلافه، كما أنّ الأمر كذلك من حيث الحيلولة على ما سبق.

این مسئله عین همان مسئله ششم است که قبلاً خواندیم

مسئله این است که آیا صف متأخر حق دارند قبل از صف متقدم اقتدا کنند و تکبیر را بگویند یا حق ندارند؟

ممکن است کسی بگوید که حق ندارند قبل از صف متقدم اقتدا کنند و تکبیر را بگویند. چرا؟ چون بین اینها بعد است فلذا باید صبر کنند که صف های قبل اقتدا کنند، یعنی هر یک از صفوف متأخر باید صبر کنند که صف قبل از او اقتدا کنند و سپس آنها اقتدا نمایند تا نوبت برسد به صف آخر.

ولی مرحوم سید می گوید اشکال ندارد هرچند بین شان بعد و فاصله هم باشد، منتها به شرط اینکه صف قبل خودشان را آماده کرده باشند برای اقتدا و از متهيئين باشند. یعنی همین مقداری که صف متقدم برای اقتدا مهیا باشند، کافی است که صف متأخر اقتدا کنند.

دلیل شان هم این است که حضرت امام علی علیه السلام در مسجد کوفه برای نماز می ایستادند، و پشت سر آن حضرت صف های طولانی اقتدا می کردند و اگر قرار بود که تا صف اول اقتدا نکنند، صف بعدی حق اقتدا کردن را ندارد، دیگر اثناء صف یا صف آخر به امام نمی رسید، از این معلوم می شود که صرف تهیاً کافی است، منتها من یک چیز را زیاد کردم و آن اینکه علاوه بر تهیاً، اشراف بر تکبیره هم داشته باشند، در این صورت جماعت و نماز شان درست است.

و اما المقام فقد أفتى المصنف هنا أيضاً بنفس ما مرّ في المسأله السابقه، و أنّه إذا عاد المتقدم إلى الجماعه بلا فصل صحّت صلاه المتأخرين، فالبعد في زمان قليل كالحيلوله فيه، غير مخلّ ولو شككنا في الإخلال فاستصحاب الإمامه محكم.

فرض كنيد كه من شك كردم كه آیا امامت باقی است یا نه؟ البته این مربوط است به مسئله ی قبل، كه در اثنای نماز، صف متقدم قصد انفراد كردند و دو مرتبه به امام ملحق شدند، شك می كنیم كه آیا در اینجا اتصال باقی است یا نه؟

مرحوم بروجردی و آیه الله خوئی می فرمایند در اینجا استصحاب بقاء امامت داریم، یعنی اگر شك كنیم كه آیا امامت و قدوه بهم خورده یا نه؟ می توانیم استصحاب موضوعی كنیم و بگوئیم كانت الإمامه باقیه و الأصل بقائها.

حكم جماعت و نماز صف متاخر بعد از علم به بطلان صلات صف متقدم المسأله الحادیه و العشرون ۸۹/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حكم جماعت و نماز صف متاخر بعد از علم به بطلان صلات صف متقدم

المسأله الحادیه و العشرون

إذا علم بطلان صلاه الصفّ المتقدم تبطل جماعه المتأخر من جهه الفصل أو الحيلوله، الخ.

اگر صف متأخر بداند كه نماز صف متقدم باطل است، قهراً دو تا مشكل پیش می آید، یکی مشكل حیلوله و دیگری مشكل بعد و دوری، یعنی هم بعدش يك بعد غیر متعارف است، علاوه بر این، موقع ركوع و جلوس حائل از رؤیت امام هستند.

در اینجا دو صورت متصور است:

صورت اول

گاهی هردو طرف معتقدند بر اینکه صلات صف متقدم باطل است، یعنی صف متقدم هم فهمیدند كه در موقع نماز فاقد طهور بوده اند یا ركنی را كم کرده اند، نماز شان باطل است، پس هردو گروه (صف متاخر و متقدم) معتقدند بر اینکه صلات صف متقدم باطل است، صف متاخر می دانند كه نماز صف متقدم باطل است، خود صف متقدم نیز اقرار دارند بر اینکه نماز شان باطل بوده است، چون فهمیدند كه فاقد طهورند.

ص: ۹۹۵

صورت دوم

اما گاهی صف متقدم معتقد بر صحت صلات خود هستند، یعنی اجتهاد یا تقلید شان می گوید كه نماز ما باطل نیست. ولی صف متاخر اجتهاد یا تقلید شان می گوید كه نماز صف متقدم باطل است، مثلاً، صف متقدم نماز خود را بدون جلسه ی

استراحت خواندند، اولی می گوید من مقلد کسی هستم که جلسه ی استراحت را واجب نمی داند یا اجتهادم به آنجا رسیده که جلسه ی استراحت واجب نیست بلکه مستحب است.

در صورت اول که هر دو معتقدند که نماز شان باطل است، قهراً جماعت صف دوم باطل است، هم به عقیده ی خودشان و هم به عقیده ی صف متاخر، کأنه اینها نماز می خوانند اصلاً این صف نباشد، اگر این صف اصلاً نبود، نماز شان بخاطر بعد باطل بود. یا مثل این است که این صف متقدم نشسته باشند و صف جلوی اقتدا کنند.

بنابراین، در جایی که هر دو طرف معتقدند که نماز صف متقدم باطل است، قهراً جماعت صف دوم (متاخر) باطل است، اما اینکه آیا نماز شان باطل است یا نه؟

این بستگی دارد به اینکه به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند یا نکرده باشند، و غالباً به وظیفه ی منفرد عمل نمی کنند، چون اگر از اول اقتدا کرده اند، حمد و سوره را نمی خوانند، قهراً صف دوم علاوه بر بطلان جماعت شان، نماز شان نیز باطل است، هم جماعت شان باطل است و هم نماز شان، چون به وظیفه ی منفرد عمل نکرده اند، مگر اینکه قاعده «لا تعاد» را جاری کنیم و بگوییم «لا تعاد» عامد معذور را هم می گیرد.

پس اگر نماز صف متقدم بالاتفاق باطل باشد، جماعت صف متاخر هم باطل است و صحت نماز شان بستگی به این دارد که به وظیفه ی منفرد عمل کرده باشند یا نکرده باشند، یعنی رکنی را اضافه کرده باشند یا نکرده باشند، اما از نظر حمد و سوره ترکش اشکال ندارد، چون بعد از صلوات فهمیدند که نماز صف قبلی باطل است، ترک حمد و سوره مشکلی نیست حتی از عامد عن عذر.

اما اگر نماز صف متقدم از نظر خود شان درست است، فرض کنید که جلسه ی استراحت را انجام نداده اند چون مستحب می دانند، یا ذکر رکوع و سجود را یک مرتبه هم کافی می دانند و لازم نیست که سه مرتبه بگویند.

مرحوم سید در اینجا می فرماید ممکن است بگوییم که هم نماز صف متاخر صحیح است و هم جماعت شان.

چرا؟ چون روایت زراره که می گوید: «أن يكون الصفوف متلاحقه» این بخش را خارج نمی کند. بلکه این تحت «أن يكون الصفوف متلاحقه» داخل است، چون اینها پشت سر هم هستند.

علاوه بر این، در زمان حضرت امیر المؤمنان حضرتش در جانب قبله می ایستادند و هزاران نفر هم به آن حضرت اقتدا می کردند و حال آنکه این هزاران نفر از نظر احکام شرعی یکنواخت نبودند، بلکه در میان آنان افرادی بودند که مقلد عبد الله بن مسعود بود، دیگری هم مقلد ابراهیم نخعی و هکذا.

به بیان دیگر جمعیت ها با آراء و عقاید مختلف پشت سر حضرت نماز می خواندند و حال آنکه حضرت نمی فرمود که واری کنید بر اینکه صف مقدم از نظر فقهی با شما همگام است یا نه؟

ولذا مرحوم سید می گوید اگر شك کنیم که از نظر فقهی با ما همگام هستند یا نه؟ اصاله الصحه جاری می کنیم.

پس معلوم شد که در این مسئله دو فرع اساسی داشتیم، یک فرع استطرادی، فرع استطرادی این بود که اگر نماز صف متقدم بالاتفاق باطل باشد، جماعت دومی باطل است، ولی نماز شان صحیح است، منتها به شرط اینکه عمل به وظیفه ی منفرد کرده باشند، یعنی رکنی را اضافه نکرده باشند. اما ترک حمد و سوره مشکلی در صحت نماز شان ایجاد نمی کند.

فرع دیگر این بود که نماز صف متقدم بالاتفاق باطل نیست، بلکه از نظر خود شان صحیح است، اما از نظر صف متاخر باطل می شود.

ایشان می فرماید: این بخش مشمول حدیث زراره است که می فرماید: «أن يكون الصفوف متلاحقه» و حدیث زراره این بخش را می گیرد، چون حدیث زراره نمی گوید که حتماً باید صفوف متقدم با صفوف متاخر همفکر و هم عقیده باشند چنانچه در زمان امیر المؤمنان همگی پشت سر آن حضرت نماز می خواندند و حال آنکه از نظر فقهی یکنواخت نبودند.

فرع استطرادی این شد که اگر شك کردیم که نماز صف متقدم باطل است یا نه، یعنی با من همفکر هستند یا نه؟ لازم نیست تفحص و تفتیش کنیم، بلکه اصاله الصحه جاری می کنیم.

متن عروه الوثقی

المسأله الحادیه و العشرون

إذا علم بطلان صلاه الصفّ المتقدم تبطل جماعه المتأخر من جهه الفصل أو الحيلوله - چرا جماعت شان باطل است؟ چون فاصله دارند یا هنگامی که می ایستند، من صف مقدم را نمی بینم - و إن كانوا غير ملتفتين للبطلان، نعم مع الجهل بحالهم - که آیا از نظر فقهی با من یکسان هستند یا نه، یا نماز شان صحیح است یا باطل - تحمل علی الصّحه و لا یضّرّ، كما لا یضّرّ فصلهم إذا كانت صلاتهم صحیحه بحسب تقلیدهم، و إن كانت باطله بحسب تقلید الصفّ المتأخر.

موضوع: آیا صبی ممیز حائل محسوب می شود یا نه؟

المسأله الثانيه و العشرون

لا یضّرّ الفصل بالصبي المميّز ما لم يعلم بطلان صلاته

اگر در صف جلوی ما صبی ممیزس باشد یا در سمت راست ما صبی ممیز باشد که اتصال من به صف متقدم از طریق ایشان است، آیا جماعت من صحیح است یا نه؟

ص: ۹۹۸

به بیان دیگر آیا صبی ممیز حائل محسوب می شود یا نه (هو حائل أو لا)؟ هل هو سبب الإتحاد أولاً؟ این بستگی دارد به اینکه نماز و روزه ی صبی را شرعی بدانیم یا شرعی ندانیم، بلکه تمرینی بدانیم.

برخی از علمای ما می گویند عبادات صبی اعم از نماز و روزه تمرینی است، به این معنا که باید آنها نماز بخوانند تا موقعی که بالغ شدند، نماز و روزه بر آنان سنگینی نکند.

ولی عده ای می گویند که عبادات صبی ممیز شرعی است و در این زمینه روایت هم داریم که ما به آنان استدلال کردیم، کسانی که در بحث صوم ما بودند، ما در کتاب صوم گفتیم که عبادات صبی شرعی است و لذا اگر کسی نماز و روزه ی قضای پدرش بر گردنش باشد، چنانچه فرزند غیر ممیزش از طرف پدر او بخواند، ذمه ی آن شخص بری می شود. ما این معنا را از آن روایت استفاده کردیم که می فرماید: «مروهم بالصلاه».

بنابراین، صبی ممیز نه حیلوله محسوب می شود اگر چنانچه در صف متقدم بایستد، و نه سبب بعد و دوری می شود اگر در سمت راست یا چپ انسان بایستد. بلکه بستگی دارد به اینکه مسئله را تمرینی بدانیم یا شرعی، و ما معتقدیم که شرعی است نه تمرینی.

المسألة الثانية و العشرون

لا يضرّ الفصل بالصبي المميّز ما لم يعلم بطلان صلاته.

ممکن است که چرا ایشان در اینجا فقط فصل را گفت؟ چون بحث ایشان فعلاً در شرط سوم است، شرط اول که حائل باشد، مسائلس را قبلاً بیان کرد و لذا کلمه ی فصل را به کار می برد نه کلمه ی حیلوله.

ص: ۹۹۹

موضوع: حکم جماعت کسی که در اثنای نماز شک در حدوث بعد می کند

المسألة الثالثة و العشرون

إذ شك في حدوث البعد في الأثناء، بنى على عدمه و إن شك في تحققه من الأول و جب احراز عدمه إلا أن يكون مسبوقاً بالقرب، كما إذا كان قريباً من الإمام الذي يريد أن يأتّم به، فشك في أنه تقدّم عن مكانه أم لا؟

مرحوم سید مسئله ی بیست و سوم را، فقط سه فرع را کرده، ولی من در شرح چهار فرع کرده ام.

فرع اول

فرع اول این است که من با امام نماز می خواندم، فاصله ی من با ایشان فاصله ی متعارف و مرغوب بود، منتها از آنجا که شب است و تاریکی همه جا را فرا گرفته، از این رو احتمال می دهم که شاید بعد و دوری بین من و امام حاصل شده باشد، اگر سابقه اش عدم بعد و دوری بود، استصحاب اتصال می کنیم و می گوئیم سابقاً من به صف متقدم متصل بودم، در اثر تاریکی نمی دانم که اتصال باقی است یا از بین رفته، استصحاب می کنم اتصال را.

فرع دوم

اما اگر از اول شک کنم که آیا اتصال بین من و امام برقرار است یا نه؟ مرحوم سید می گوید در اینجا حتماً باید احراز اتصال کنی.

فرع سوم

«إلّا أن يكون مسبوقاً بالقرب» فرع سوم این است که سابقاً اتصال بود، (اول نماز است) نمی دانم که اتصال بهم خورده یا نه؟ می فرماید در اینجا استصحاب قرب می کنیم.

این فروعی است که مرحوم سید بیان کرده است، ولی من فکر می کنم که فروع بیش از این است که ایشان گفته است.

ص: ۱۰۰۰

هذه المسألة نفس ما مرّ في «المسألة ۱۳» - این مسئله، عین همان مسئله ی سیزده است، تفاوتش در این است که در آنجا شک در حدوث حائل بود، ولی در اینجا شک در حدوث بعد است - غیر آن البحث هناک کان مرکزاً علی حدوث الحائل فی الأثناء، و فی المقام علی حدوث البعد فی الأثناء، و المسألتان ترتضعان من من لبن واحد - این چهار صورت دارد:-

الف: و هو أنّه إذا كانت الحالة السابقة الحيلولة و البعد يستصحب عدمهما.

ب: و إذا كانت الحالة السابقة الحيلولة و البعد فكذلك.

ج: و إن شك في حدوثهما في الأثناء - در اثناء شك می کنم که بعد حاصل شد یا نه؟ استصحاب عدم بعد می کنم - فكذلك، فالأصل عدم حدوثهما.

د: و إن شك في وجود الحائل و البعد و عدمهما من الأول، و لم يكن مسبقاً باحد الأمرين يجب عليه احرازه، و قد مرّ قول المصنّف في «المسألة ۱۳» فالظاهر عدم جواز الدخول إلّا مع الإطمئنان بعدمه.

اگر در اول نماز و قبل از آنکه اقتدا کنم، شک می کنم که من بعد دارم یا نه، آیا به مقدار «یتخطی» است یا به مقدار لا یتخطی؟

مرحوم سید می گوید باید در اینجا واریسی کند که آیا بعد است یا نه؟

چرا باید واریسی کند؟ چون یا اتصال شرط است یا بعد مانع می باشد، اگر اتصال شرط باشد، باید انسان آن را احراز کند و اگر بعد مانع است، باید عدم مانع را هم احراز کند.

مرحوم آیه الله خوئی یک بیانی در مسئله ی سیزدهم داشت، آن بیان را در اینجا نیز می آورد، ایشان می فرماید بعد مانع و مخل است، می گوید ما یقین داریم که بعد های مخل است و نمی شود در آنها براءت جاری کرد، اما نمی دانم این بعدی که فعلاً هست، به مقدار «یتخطی» است یا به مقدار «لا یتخطی»؟

ص: ۱۰۰۱

اصل این است که نماز مقید به عدم این بعد نشده است فلذا شبهه ی موضوعیه است و در آن اصل برائت جاری می کنیم.

ولی من در اینجا این گونه بحث می کنم که آیا واقعاً شرع مقدس به تعداد افراد نماز را مقید کرده است، مثلاً اگر در دنیا یک میلیارد ابریشم و حریر باشد، این نماز مقید به یک میلیارد ابریشم و حریر است، یعنی عدم هذا، عدم هذا و؟

نه خیر! بلکه حکم روی عنوان رفته، آن گونه که ایشان بیان فرموده، معنایش این است که شارع مقدس به مقدار تعداد موانع، نماز را مقید کرده است و حال آنکه نماز بیش از یک قید ندارد که همان عدم کونها فی الحریر المحض و عدم کون المصلی بعیداً من الإمام.

بنابراین، ایشان می خواهد حکم را به صورت قضیه ی حقیقه در بیاورد و به تعداد افراد قید درست کند، آنگاه شک می کنیم که آیا در اینجا هم همان قید شارع هست یا نیست؟ بگوییم شک در قید زاید است و در شک در قید زاید برائت جاری می کنند.

موضوع: حکم جماعتی کسی که در اثناء بر امام مقدم شده

المسألة الرابعة والعشرون

إذا تقدّم المأموم على الإمام في أثناء الصلاة - سهواً أو جهلاً أو اضطراراً - صار منفرداً ولا يجوز له تجديد الاقتداء نعم لو عاد بلا فصل لا يبعد بقاء قدوته.

مسئله ی شرط چهارم این است که ماموم نباید بر امام مقدم بشود، حال اگر ماموم مقداری متاخرتر از امام یا مساوی با امام ایستاد، منتها در وسط نماز یا بخاطر سهو و اشتباه یا بخاطر جهل یا بخاطر اضطرار، یک قدم جلوتر از امام گذاشت، و فوراً دوباره سر جای خود برگشت، آیا جماعتش صحیح است یا نه؟

ص: ۱۰۰۲

مرحوم سید می گوید اگر استمرار پیدا کند، جماعتش باطل است، اما اگر فوراً بر گردد، بعید نیست که بگوییم که این مشمول ادله ی عدم تقدم است، یعنی عرف در این گونه موارد مسامحه می کنند و یک لحظه را به حساب نمی آورند.

«إذا تقدّم المأموم على الإمام في أثناء الصلاة - سهواً أو جهلاً أو اضطراراً - صار منفرداً - جماعتش باطل است - و لا يجوز له تجديد الاقتداء - ما در شریعت نداریم که در اثناء انسان وارد جماعت بشود، البته در اثناء ابتداء می تواند وارد جماعت بشود، اما اینکه وارد جماعت بشود، سپس از جماعت بیرون بیاید و باز وارد جماعت بشود، این را در شریعت نداریم - نعم لو عاد بلا فصل لا یبعد بقاء قدوته».

مرحوم سید می گوید بعید نیست که بگوییم روایات شامل اینجا نیست، بلکه شامل جایی است که مستقر باشد، یعنی تقدم ماموم بر امام دوام پیدا کند، اما اگر یک لحظه باشد، بعید نیست که بگوییم این صحیح است.

ولی کلام قابل تامل است، چون این هم خودش یک نوع تقدم است، ما در مصادیق تابع عرف نیستیم، فلذا اگر رفت یک لحظه مثلاً - عقب را کشت و دو باره برگشت، بعید نیست که بگوییم نمازش صحیح است و لی بعید است که جماعتش صحیح باشد.

«تظهر الثمره» اگر این آدم بر فریضه ی منفرد عمل نکرده باشد، نمازش هم باطل است.

المسألة الخامسة و العشرون

مسئله ی بیست و پنجم این است که نماز جماعت را به دور کعبه بر گزار کنند، «الصلاة حول المکة بالاستداره».

چرا این مسئله را در اینجا آورده است؟ چون از شئون شرط چهارم است که «تقدم المأموم على الإمام» باشد.

من از یکی از علمای مکه تاریخچه ی این مسئله را پرسیدم، ایشان یک کتابی برای من فرستاد، که نماز استداره یعنی چه؟

امام در مقام ابراهیم می ایستد، دور تا دورش اقتدا می کنند و گاهی اتفاق می افتد که ماموم در مقابل و روبروی امام واقع می شود، منتها بین امام و ماموم کعبه حائل است.

در آن کتاب نوشته است که این مسئله در زمان خالد بن عبد الله القسری رخ داده است، خالد بن عبد الله قسری یکی از فرمانداران خلفای اموی است، ایشان در یک ماه رمضان در مکه آمد و دید که امام پشت مقام ابراهیم ایستاده، همگی اعلای مسجد هستند. دید جا تنگ است، آن طرف مسجد خالی است، این طرف مسجد جا تنگ است، اهل سنت هم به صلوات تراویح خیلی اهمیت می دهند، ایشان گفت اشکالی ندارد، امام سر جای خود بایستد، مردم دور تا دور اقتدا کنند.

پس برای اولین بار عبد الله قسری که فرماندار عبد الملک مروان بود، این مسئله را مشروعیت بخشید، قبل از ایشان یک چنین چیزی نبوده است.

بعد دیدند که مردم نمی توانند طواف کنند و حال آنکه می گویند صلوات مستحبی طواف را قطع نمی کند، مسلمانان می خواهند طواف کنند و شما مسجد را پر کردید هر چند از این طرف یک مقدار جا خالی می ماند، یعنی از طرف مقام ابراهیم تا کعبه یک مقدار جا خالی می ماند، ولی پشت سر کاملاً پر می شد و به کعبه متصل می شدند، فلذا به او اعتراض کردند و گفتند: شما با این نماز مستحب می خواهید طواف را باطل کنید؟

گفت: پس هر بخشی از صلات تراویح که خوانده شد، امام صبر کند، مردم یک طواف بکنند و دوباره بر گردند، این را هم از این طریق حل کرد. یعنی وقتی که یک دور طواف تمام شد، دو مرتبه نماز را شروع کنند.

حکم نماز استداره ای جماعه ۸۹/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نماز استداره ای جماعه

همان گونه که بیان شد، نماز بر دور کعبه در زمان عبد الملک بن مروان رسمیت پیدا کرد، چون امام در بخش اعلاى مسجد (مقام ابراهیم) می ایستاد، پشت سرش هم جمعیت به بالای مسجد صف می کشیدند، آن طرف کعبه تقریباً همه اش خالی می ماند، مگر به مقدار طواف. فرماندار عبد الملک آمد و گفت مسئله را استداره ای بکنید، یعنی امام در همان بخش مقام ابراهیم بایستد، بقیه در اطراف صف بکشند و به صورت استداره ای نماز بخوانند، فلذا این مسئله از آن زمان در کتاب های فقهی معنون است که آیا صلات استداره ای به صورت جماعت صحیح است یا نه؟

أول من تعرض للمسأله من الأصحاب

از علمای ما اولین کسی که به این مسئله توجه کرده، مرحوم ابن جنید است، بعداً این مسئله را در کلمات علامه دیدم.

اشکالاتی که بر نماز استداره ای وارد شده است

نماز استداره ای به صورت جماعت سه اشکال دارد و ما باید این سه اشکال را حل کنیم.

الإشکال الأول: أقریبه المأموم إلى الكعبه عن الإمام

اولین اشکال این است که گاهی فاصله ی امام نسبت به کعبه بیشتر می شود، ولی فاصله ی مأموم کمتر می شود (اگر بنا باشد که قرب و بعد را به کعبه بسنجیم).

ص: ۱۰۰۵

کعبه ی معظمه به صورت مستطیل است نه مربع، چون مستطیل است، قانون کلی این است کسانی که روبروی ضلع بایستند، فاصله ی شان بیشتر است.

اگر یک به دور کعبه یک دایره ای بکشیم، کسانی که روی خطی بایستند که روی ضلع کعبه هستند، دور تر هستند.

اما کسانی که روبروی زاویه هستند، آنان نزدیکترند به کعبه.

پس اگر بنا باشد که ما قرب و بعد را با کعبه بسنجیم و امام اگر در مقام ابراهیم بایستد که مقابل یک ضلع است، امام گاهی

دورتر است به کعبه، در حالی که ماموم نزدیکتر است. چرا؟ فرض کنید کعبه مرکز دایره است، یک دایره ی بزرگی بکشیم که هم کعبه را در دل خود جای بدهد و هم بیرون کعبه را تا برسد به مقام ابراهیم، و بنا هم باشد که همه ی افراد روی این خط بایستند، امام چهار انگشت جلوتر، ماموم چهار انگشت عقب تر. اما همگی روی این دایره نماز بایستند، امام که مقابل ضلع است، فاصله اش به کعبه بیشتر است، اما مامومی که در مقابل زاویه است، فاصله ی شان نسبت به کعبه کمتر است، و این قانون مستطیل بودن کعبه است.

بنابراین، همیشه مستطیل، اگر یک نفر مقابل ضلع بایستد که فاصله اش دو متر است، اما آنکس که در مقابل زاویه بایستد، همیشه فاصله اش از کسی که مقابل ضلع است کمتر می باشد، چون زاویه برآمدگی دارد، این طرف نزدیکتر است به کعبه تا کسانی که در مقابل ضلع ایستاده اند.

پس اگر ما صلوات استداره ای داشته باشیم و دایره ای را بکشیم، به شرط اینکه امام در مقابل ابراهیم یا در مقابل یکی از این اضلاع اربعه بایستد و مردم هم دایره و از صف بکشند، مردم دو قسم خواهند شد، یک قسم فاصله ی شان با کعبه، همان فاصله ی امام است با کعبه، اما کسانی که کج می شوند و مقابل زاویه می ایستند، فاصله ی آنان با کعبه کمتر از فاصله ی امام است با کعبه، و بنا شد که همیشه امام اقرب باشد و ماموم ابعده، و حال آنکه در اینجا عکس است، یعنی امام ابعده است و ماموم اقرب.

اما اگر بگوئیم میزان کعبه نیست، بلکه میزان جای پای ماموم است، اگر جای پای ماموم عقب تر از جای پای امام باشد، ممکن است در بعضی از موارد اشکال کمتر باشد، به این معنا که اگر یک دایره بکشند، و امام روی دایره بایستد، ماموم پنج انگشت این طرف دایره بایستد، این کافی است و لو اینکه در بعضی از «اطراف» ماموم به کعبه نزدیکتر از امام باشد به کعبه. ولی میزان اقریبیت و ابعديت به کعبه نیست، بلکه میزان اقریبیت و ابعديت ماموم است به امام. امام روی خط دایره بایستد، ماموم یا مساوی باشند (بنابر مساوات) یا پنج انگشت عقب تر از امام باشد، اگر این میزان باشد، صحیح است، خواه ماموم مقابل ضلع باشد یا مقابل زاویه. فلذا بستگی دارد که قرب و بعد را با چه بسنجیم. ما در مساجد خود، قرب و بعد را با امام و ماموم می سنجدیم، به این معنا که امام باید جلوتر بایستد و ماموم عقب تر. اگر در کعبه هم میزان همین باشد، اگر روی دایره نماز بخوانند اشکالی ندارد، بله! اگر ماموم از خط دایره جلوتر برود، جماعتش باطل می شود.

اما اگر روی دایره باشند و لو چهار انگشت عقب تر، یا بنابراینکه مساوات هم کافی است، نماز شان درست است. چرا؟ میزان جایگاه امام است و ماموم، پای امام با پای ماموم یا مساوی باشد یا کمی عقب تر، دیگر فرق نمی کند که نسبت به کعبه نزدیکتر باشند یا دورتر.

یظهر من کلمات غیر واحد من الأصحاب ان المشکله هی اقریبه المأموم من الکعبه من الإمام إليها فی بعض الموضع مثلاً إذا کان الإمام واقفاً فی مقام إبراهیم متوجهاً إلى الکعبه فالفاصل المکانی بینة و بین الکعبه حوالی ۱۲ متراً تقریباً فیجب ان یکون هذا المقدار سائداً علی عامه المأمومین، أی یکون الفاصل المکانی بین کلّ مأموم و الکعبه بهذا المقدار إذا قلنا بکفایه التساوی أو أزيد بقلیل إذا قلنا بوجوب التأخر مع أن ذلك غير محقق فی جميع الدائره و ذلك أن الکعبه المشرفه مربعه مستطيله فإذا رسمنا حولها دائره موهومه یکون مرکزها وسط الکعبه فالخطوط الخارجه منها (دایره) إلى الکعبه، لیست متساویه بل الخارج منها إلى الزوايا أقصر ممّا یرج منها (دایره) إلى الأضلاع طبعاً، لاقتراض کون الکعبه علی شکل مربع، فلو ابتدأنا برسم الدائره من مقام إبراهیم و انتهینا بعد الرسم علی جميع الجوانب إليه، فالخط الخارج من مقام إبراهیم إليها ابعده من الخطوط الخارجه من نفس الدائره إلى الزوايا الأربعة، فإذا فرضنا وقوف الإمام علی رأس الدائره المارّه علی مقام إبراهیم و وقف المأموم علی نفس الخطّ لكن بحذاء إحدى الأربعة یکون المأموم أقرب إلى الکعبه من الإمام، فلا محیص من ترسیم دائره أخرى حتّى یقف المأموم علیها (دایره) علی نحو یکو الفاصل المکانی بینة و بین الکعبه کنفس الفاصل المکانی بین الإمام و بین الکعبه أو أزيد.

پس یکی از اشکالات این است، البته در صورتی این اشکال وارد است که بگوییم میزان اقریبیت و ابعَدیت نسبت به کعبه است، بر خلاف جاهای دیگر که میزان اقریبیت و ابعَدیت ماموم و امام است. یعنی امام باید جلوتر از ماموم باشد.

و الإشکال هو الَّذی رکز علیه لفیف من العلماء.

ثم إنَّ هذا الإشکال مبنی علی جعل المیزان فی التأخّر و التساوی نفس الکعبه، و اما لو جعلنا المیزان فیها نفس الدائرته تصحّ صلاه المأموم إذا وقف علی نفس الدائرته بناءً علی کفایه التساوی، أو وقف متأخراً بقلیل إذا قلنا بأشتراط التأخّر.

و اما المصنّف (صاحب عروه) فقد احتاط فقال برعايه كلا الأمرين: أعنی عدم تقدّم المأموم علی الإمام علی الإمام بحسب الدائرته، و عدم أقریبته مع ذلك إلى الکعبه.

یعنی هر دو را باید رعایت کند، هم باید نزدیکتر به کعبه نباشد و هم دایره ای که کشیده اند، یا باید روی همان دایره بایستد یا کمی عقب تر.

الإشکال الثانی: مواجهه المأموم للإمام

مهم این اشکال دوم است، اصولاً امام پیش رو است و ماموم عقب او ایستاده و به دنبال او است، ابوهریره از پیغمبر اکرم نقل کرد که «إنّما جعل الإمام إماماً لیؤتّم به» امام را بخاطر این امام قرار داد شده که به او اقتدا کرده شود، و معنای اقتدا این است که ماموم پشت سر او باشند، اگر ما نماز دایره ی را درست بدانیم، در یکجا ماموم روبروی امام واقع می شود، فرض کنید امام در آن ضلعی که درب کعبه واقع شده ایستاده، ماموم آن طرف ضلع ایستاده، قهراً روبروی هم هستند، به گونه ای که اگر یک خط موهوم از ماموم کشیده بشود و از وسط کعبه بگذرد، کاملاً می خورد به صورت امام. البته کعبه حائل است، اما لولا الکعبه المأموم مواجهه للإمام.

مشکل اصل نماز دایره ای، این مشکل دوم است نه آن مشکل اول. ما در اسلام این گونه امامت ندیدیم که ماموم مقابل و روبروی امام بایستد.

چند نفر از علما به این اشکال توجه کرده اند.

۱: قال العلامة: «صَلَّى الإمام في المسجد الحرام إلى ناحيه من نواحي الكعبه و استدار المأمومون حولها، صَحَّت صلاه من خلف الإمام خاصه، سواء أكان بعد المأمومين في الجهه الأخرى عنها أكثر من بعد الإمام أو لا - فرق نمی کند که به کعبه نزدیکتر باشد یا دور تر، همین مقداری که پشت سر امام باشند، کافی است، پشت سر در جایی است که همه در ضلع واحد باشند، اما کسانی که در ضلع دوم هستند، پشت سر نیستند تا چه رسد ضلع عقب تر، - خلافاً للشافعی و أبي حنيفة.

لنا: ان موقف المأموم خلف الإمام أو إلى جانبه و إنما يحصل إذا صلوا في جهه واحده فصلاه من غيرها باطله و لأنهم وقفوا بين يدي الإمام - جلوی امام هستند - فتبطل صلاتهم» المنتهى: ۶/۲۵۷.

۲: و لقد اشار صاحب المدارك إلى الإشكال الثاني و قال: «لم أقف في ذلك على رواية من طرف الأصحاب، و المسأله محل تردد و لا ريب أن الوقوف في جهه الإمام أولى و أحوط» مدارك الأحكام: ۴/۳۳۲.

الإشكال الثالث: وجود الحائل بين الإمام و المأموم.

اشکال سوم، اشکال حائل است، چون کعبه بین کسانی که در دو طرف کعبه ایستاده اند حائل است و حائل هم موجب بطلان است و در حائل بودن هم فرق بین کعبه و غیر کعبه نیست، یعنی خواه حائل کعبه باشد یا غیر کعبه، موجب بطلان نماز است. درست است که مشکل بعد در اینجا نیست، بلکه مشکل در اینجا مشکل حائل است. کعبه در وسط مانع از مشاهده و رؤیت است.

من شروط صحه الجماعه أن لا يكون الإمام و المأموم حائل يمنع عن مشاهدته.

قال المحقق: لا تصح مع حائل بين الإمام و المأموم يمنع المشاهده، و قال صاحب الجواهر: الظاهر أنه اجماع - كما في الذخيره - بل هو كذلك في صريح الخلاف و المنتهى و المدارك.

و يدلّ عليه صحيحه زواره عن الباقر عليه السلام: «و إن صلّى قوم بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أى صفّ كان أهله يصلّون بصلاه إمام بينه و بين الصفّ الذى يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس تلك لهم بصلاه، فإن كان بينهم ستره أو جدار فليست تلك لهم بصلاه، إلّا من كان من حيال الباب»

و لا شك أنّ الكعبه - فى الصلاه استداره - تحول بين الإمام و المأموم إذا وقف المأموم فى النصف الثانى من الدائره خصوصاً إذا وقف فى مقابل الضلع الذى يواجهه الإمام.

جواب صاحب جواهر

صاحب جواهر از اين اشكال جواب داده و مى گويد حائل نيست، چون مامومين به همدیگر متصل هستند، ولى صاحب جواهر بين مسئله ى اتصال و بين مسئله ى حائل خلط کرده است

عبارت صاحب جواهر

ثمّ ان صاحب الجواهر اجاب عن الإشكال و قال: «إنّ الواقف فى النصف الثانى من الدائره فهو و ان كان لا يشاهد الإمام لأن الكعبه المشرفه تحول بينهما إلّا أنّه يشاهد الإمام بوسائط» و سيوافيك الكلام فيه فانتظر.

اشکالات صلات استداره ای ۸۹/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکالات صلات استداره ای

اگر میزان در قرب و بعد کعبه ى معظمه باشد، گاهى مى شود که امام نسبت به کعبه دورتر است و ماموم نسبت به آن نزدیکتر.

ص: ۱۰۱۰

اشکال دوم مسئله ى مواجه ماموم با امام است و حال آنکه ماموم نباید روبروى امام قرار بگیرد، چون امام جنبه ى پیشوائى دارد و لذا ماموم نباید روبروى امام بایستد. بلکه باید به دنبال امام باشد نه روبروى امام.

اشکال سوم، مسئله ى حیلوله بود، يعنى نباید بين امام و ماموم حائل باشد.

اشکال اول تا حدی قابل حل است. چرا؟ چون ممکن است امام نزدیک باب کعبه و چسبیده به کعبه بایستند، بقیه هر چه دور بخورند، نسبت به کعبه نزدیکتر نیستند. فرض کنید جای نماز امام بخورد به باب الکعبه و یا دیوار کعبه، در این صورت مامومین یا مساوی با امام هستند یا عقب تر.

ثانیاً: ما نمی دانیم که میزان در قرب و بعد کعبه است یا میزان در قرب و بعد، موقف و جایگاه مامومین با موقف و جایگاه امام است، یعنی زیر پای ماموم و زیر پای امام؟

در مساجد میزان پای قدم امام است و پای قدم ماموم، یا میزان منکب هاست، یعنی شانه به شانه باشند یا کمی عقب تر.

در تمام مساجد غیر از مسجد الحرام، میزان این است که شانه ها کنار هم یا کمی عقب تر باشد. چطور در مسجد الحرام، میزان بهم خورد، میزان این شد که ماموم نسبت به کعبه دورتر باشد و امام نزدیکتر؟

این را نمی شود دلیل حساب کرد، بلکه همانطور که میزان در تمام جهان این است که یا دوشادوش باشند یا کمی عقب تر، باید در مسجد الحرام نیز همین میزان باشد.

عجب از مصنف این است که هر دو را شرط کرده است، یعنی می گوید یا دوشادوش باشند یا کمی عقب تر، یکی هم نسبت به کعبه، دورتر باشد ماموم تا امام، اصلاً دومی در تمام مساجد مطرح نیست، مگر در مسجد الحرام، یعنی قرب را نسبت به کعبه نمی سنجند، بلکه نسبت به خود امام می سنجند.

بنابراین، اشکال اول هم از دو راه قابل حل است. یا امام را جلوتر ببریم که مقابل باب الکعبه بایستد، یا اگر امام عقب تر هم بود، مشکلی ندارد، مثلاً امام در مقام ابراهیم باشد و دیگران در آن خط و دایره باشند، یعنی در همان دایره و خطی که امام است، در آن دایره باشند، ولو در بعضی از نقاط ماموم به کعبه نزدیکتر باشند.

اما اشکال دوم به قوت خود باقی است، یعنی مسئله‌ی مواجهه برای ما روشن نیست که آیا یک چنین جماعتی در اسلام داریم یا نداریم.

اشکال سوم قابل حل است. چطور قابل حل است؟ زیرا ما در معنای آن حدیث که می‌فرماید آنکس که وراء باب است نمازش درست است، گفتیم مفهومش این نیست که یمین و یسارش درست نیست، بلکه مفهومش این است که اگر کسی جلوتر از واقف بایستند، نمازش باطل است، چون اگر جلوتر بیفتند، هیچ نوع ارتباطی با ماموم ندارد، اما اگر این طرف و آن طرف باشد، اشکالی ندارد.

بنابراین، حائل در اینجا مطرح نیست، عمده اتصال است و اینها الآن متصل است، کسی که این طرف است، متصل است به آن طرف و همین برای ما کافی است، حائل به این معناست که اتصال را قطع می‌کند، اما در اینجا اتصال است، یعنی این طرف به آن طرف متصل است. اما اینکه امام را ببیند، گفتیم لازم نیست که حتماً امام را ببیند، بلکه ملاک این است که یا امام را ببیند یا مامومی را ببیند که منتهی می‌شود به رؤیت امام.

بنابراین، اشکال اول و سوم مرفوع است، اما اشکال اول هنوز به قوت خود باقی است.

این از نظر دلایل اجتهادی، حال اگر کسی مشکل را حل کرد که چه بهتر، و دیگر نوبت به این مسئله نمی رسد که: «ما هو الأصل فی المسئله»؟

اگر ادله ی اجتهادی مسئله را حل کرد، به این مطلب نوبت نمی رسد که ما هو الأصل فی المسأله، چون جای «ما هو الأصل» در جایی است که انسان نتواند با دلیل اجتهادی مسئله را حل کند، در اینجا است که می گویند مقتضای ادله ی اجتهادیه چیست.

مقتضای اصل عملی در مسئله

اما اگر مسئله از نظر ادله ی اجتهادی حل شد، دیگر فرق نمی کند که مقتضای قاعده اولیه چه می خواهد باشد.

حال اگر کسی گفت که از نظر من حل نشده، قاعده ی اولیه چیست؟

از آنجا که عبادات از امور توقیفه است، فلذا ما باید مشروعیت این جماعت را ثابت کنیم.

دیدگاه آیه الله حکیم در مسئله

مرحوم آیه الله حکیم می فرماید جماعت یکنوع عبادت شرعی است، از این رو هر کجا که ما شک کنیم که آیا این قید لازم است یا لازم نیست، احتیاطاً باید آن قید را انجام بدهیم، چون منهای آن قید مشروعیتش برای ما مشکوک است و سر از بدعت در می آورد.

بنابراین، مقتضای قاعده ی اولیه بطلان صلات استداره ای است، به این معنا که شک در مشروعیت، ملازم با عدم مشروعیت است. چون اگر انسان بخواهد با شک اعمال خدا را انجام بدهد، این خودش یکنوع بدعت است و بدعت عبارت است از: «إدخال ما لم يعلم أنه من الدین فی الدین»، چه بسا مطابق واقع هم باشد، ولی چون شما نمی دانید و در عین حال اگر بخواهید آن را انجام بدهید، این خودش بدعت است، آیات کریمه حاکی از این است که اگر کسی بدون آگاهی از اینکه فلان مسئله از دین است و به حالت شک کاری را انجام بدهد و به خدا و پیغمبر نسبت بدهد، این حرام است «قل الله أذن لكم أم علی الله تفترون» معلوم می شود که در عبادات شرط است که از پیغمبر اکرم اذنی صادر بشود و بدون اذن کاری ما بدعت است هر چند مطابق واقع هم باشد.

ص: ۱۰۱۳

بنابراین، اصل اولی حرمت است مگر اینکه دلیلی بر جواز اقامه بشود.

مثال

اهل سنت یک نمازی دارند که به آن می گویند: «صلات ضحی» و خیلی از آنان صلوات ضحی را واجب می دانند و خیلی ها واجب نمی دانند، صلوات ضحی عبارت است از دو رکعت نماز خواندن حدود ساعت ۹ صبح.

ولی ما می گوئیم مادامی که دلیل قطعی صادر نشود، خواندن نماز ضحی بدعت است ولو من با دو رکعت «نماز ضحی» خدا را می پرستم، اما چون تقرب با خدا با این دو رکعت در این زمان، دلیلی از شرع نرسیده است فلذا آوردن آن می شود بدعت، ما نحن فیه هم از قبیل نماز ضحی است، اگر کسی در مسجد الحرام باشد، خواهد دید که ساعت ۹ صبح، برخی از جوانان بلند می شوند و دو رکعت نماز ضحی می خوانند.

ما نحن فیه نیز چنین است، یعنی ما نمی دانیم که این سبک نماز خواندن، یعنی به صورت استداره ای مشروع است یا نه؟

آیا این عمل با این شکل مشروع است یا نه؟ مادامی که دلیل قطعی از شرع به دست ما نرسیده، نمی توانیم حکم به مشروعیتش کنیم.

ما هو الأصل فی المسأله؟

هذا كله حسب الدليل الاجتهادي ، فان شككنا في الصحه و الفساد فما هو الأصل في المسأله . نقول ان الأصل في المقام هو الفساد إنما أن يدل دليل على خلافه، و ذلك لأن العبادات أمور توقيفيه لا دور (نقش) للعقلاء فيها، فإذا شك في امتثال الأمر بالفرد الخاص، فالأصل هو الفساد.

و ان شئت قلت:

ص: ۱۰۱۴

إن مشروعیه العبادات أمر توقیفی فما علم كونه مشروعاً فهو مشروع، و ما شك في مشروعیته فهو ممنوع و ان كان في الواقع مشروعاً، و هذا كإتيان الصلاه مع قبض اليد اليسرى باليمنى (تكتف)، حيث إن للصلاه فردين و مصداقين: أحدهما إتيان الصلاه بالسدل (باز و رها) و الآخر بالقبض، فالشك في جواز القبض كاف في كونه بدعه مبطله للصلاه؛ و هذا هو الأصل في المقام.

إلى هذا إشار السيد الحكيم بتعبير آخر فقال: «تاره يكون الشك في صحه الجماعه حدوثاً، و أخرى يكون بقاءً، فإن كان الأول فالمرجع أصاله عدم انعقاد الجماعه؛- فرق نظريه ي ما با فرمايش مرحوم حكيم اين است كه ما از راه بدعت وارد شدیم، اما آيه الله حكيم از طريق استصحاب وارد شده است، يعنى قبل از آنكه نماز استداره اى بخوانيم، جماعت منعقد نشده بود، امام گفت «الله اكبر» ما هم تكبير را گفتيم، نمى دانيم آیا جماعت منعقد شد يانه؟ استصحاب عدم انعقاد جماعت مى كنيم - لأن انعقادها إنما يكون بجعل الإمامه للإمام من المأموم في ظرف إجتماع الشرائط، فإذا شك في شرطيه شيء مفقود أو مانع شيء موجود - للإمام أو المأموم أو الائتمام - فقد شك في الانعقاد الملازم للشك في حصول الإمامه للإمام و المأموميه للمأموم، و الأصل العدم في جميع ذلك.

و بعباره أخرى الشك في المقام في ترتب الأثر على الجعل المذكور (جعل هذا إماماً و الباقي مأموماً) و مقتضى الأصل عدمه»

مستمسك العروه الوثقى: ۷/۲۱۷.

پس اگر کسی مسئله را از طریق دلیل اجتهادی حل کرد که چه بهتر!

ما حل کردیم، منتها در مواجهه مشکل پیدا کردیم ولذا من دیدم که بعضی از بزرگان فقط روی مواجهه تکیه کرده است و بقیه اشکالات را متعرض نشده اند، از این معلوم می شود که سایر اشکالات قابل حل است.

ص: ۱۰۱۵

بنابراین، اگر مسئله حل شد که چه بهتر، و اگر حل نشد، آن وقت مراجعه می کنیم به اصول عملیه که به آن قاعده ی اولیه می گویند. ما از طریق بدعت وارد شدیم، اما آیه الله حکیم از طریق استصحاب عدم انعقاد جماعت.

استدلال به سیره برای صحت نماز استداره ای

بعضی برای صحت صلوات استداره ای به سیره استدلال کرده اند و گفته اند سیره بر همین جاری شده است، شهید در ذکری می گوید: «ولو استداروا صحیحاً للإجماع علیه عملاً فی کلّ الاعصار السابقه» الذکری: ۱۶۲

یعنی در تمام عصرها نماز استداره ای بوده است.

گاهی انسان با مبنای اهل سنت بحث می کند، در اینجا این حرف درست است، چون آنان می گویند اجماع از مصادیر تشریح است، یعنی همین که علما بر یک مطلبی اتفاق و اجماع کردند، این خودش حکم ساز است هر چند در لوح محفوظ نباشد و لذا می گویند اجماع (همانند کتاب الله) از مصادیر تشریح است، سنت هم از مصادیر تشریح است، اجماع نیز از مصادیر تشریح است، البته باید اجماع هم یک مدرکی داشته باشد، می گویند قبل از اجماع مدرک ظنی است، اما وقتی اجماع شد، مدرک می شود قطعی. «خبر» ظنی بود، همین که علما بر آن اجماع کردند، مقامش بالا می رود «و صار مدرکاً قطعياً».

اهل سنت اجماع را شرع ساز و حکم ساز می دانند، یعنی همانطور که کتاب الله و سنت رسول خدا حکم ساز است، اجماع نیز حکم ساز است، یعنی اگر علما اجماع کردند (به شرط اینکه قبل از اجماع یک مدرکی در دست شان باشد) قبل از اجماع یک مدرک ظنی است و بعد از اجماع می شود قطعی و ارتقاء رتبه پیدا می کند.

ص: ۱۰۱۶

اگر مرحوم شهید با مبنای اهل سنت بحث می کند، فرمایش ایشان خوب است، ولی ما نمی خواهیم با مبنای اهل سنت بحث نکنیم، بلکه اجماعی را بحث می کنیم که کاشف از رضایت معصوم علیه السلام باشد و ما گفتیم این در زمان عبد الملک پیدا شد، نه اینکه در زمان رسول خدا بوده باشد.

بله! اگر در زمان رسول خدا باشد، حق با شماست، ولی در زمان رسول خدا نبوده بلکه در زمان عبد الملک بن مروان پیدا شده است و ربطی به زمان رسول خدا ندارد.

إن قلت: پیغمبر اکرام هنگامی که وارد مکه شد، حدود ده هزار انصار و مهاجر پشت سر آن حضرت بودند و مسجد آن زمان کفاف نمی داد که حضرت به صورت متعارف نماز بخواند، پس معلوم می شود که حضرت نماز را استداره ای خوانده است.

قلت: می گوئیم اولاً معلوم نیست که حضرت فرائض را در مسجد خوانده، چون حضرت که وارد مکه شد، در بلندای کعبه وارد شد، گفتند: یا رسول الله! چرا در خانه ای خود نمی روی؟

حضرت فرمود شما خبر ندارید که عقیل برای ما خانه ای نگذاشته است، یعنی همه را فروخته و خورده و لذا حضرت در بیرون کعبه خیمه زد و در آنجا بود. ولعل حضرت نماز را در آنجا خوانده است.

ثانیاً: شاید پیغمبر در مسجد ایستاده و جماعت به بیرون مسجد کشیده شده است.

غرض سیره در جایی است که به عصر پیغمبر اکرم برسد.

إن قلت: در زمان عبد الملک بن مروان، علی بن الحسین علیه السلام بودند، بعداً امام باقر و امام صادق علیهم السلام بوده اند و ما از آنان اعتراضی نشنیده ایم و این نشان می دهد که نماز استداره ای مشروع بوده است

قلت: ما نمی دانیم که این مسئله واقعاً استمرار داشته است یا نه، و از آن حضرات سوالی هم نشده است فلذا نمی دانیم که استمرار داشته یا نه؟

بله! اگر استمرار داشته و در مسمع، مرأی و منظر آنان بوده و آن حضرات هم چیزی نفرموده اند، از این رضایت معصوم علیه السلام را کشف می کنیم. منتها اثبات این مطلب برای مشکل است که بگوییم در عصر صادقین علیهما السلام هم بوده است و آنان اظهار مخالفت نکرده اند، به دست آوردن این مطلب کاری مشکل است.

الفصل الثالث

فی أحكام الجماعه

المسأله الأولى: الأحوط ترك المأموم القراءة فی الركعتین الأولین من الاخفاتیه إذا كان فیهما مع الإمام، الخ.

ما در مسئله ی اول چند فرع داریم، فرع اول این است که آیا ماموم می تواند در دو رکعت اول نماز ظهر و عصر حمد و سوره را بخواند یا حق خواندن حمد و سوره را ندارد؟

غالب علما می گویند می تواند، ولی من می گویم حق خواندن حمد و سوره را ندارد.

فرع دوم این است اگر امام در دو رکعت اول نماز مغرب است، مامومین صدای امام یا همهمه ی او را می شنوند، آیا می توانند حمد و سوره را بخوانند یا نه؟ نمی توانند.

فرع سوم این است که آیا می توانند در نماز جهریه که صدای امام را می شنوند، حمد و سوره نخوانند و بجای خواندن حمد و سوره، تسبیح بگویند، آیا این جایز است یا جایز نیست؟ محل بحث است.

فرع چهارم این است که در نماز جهریه صدای امام را نمی شنوند، حتی همهمه ی امام را هم نمی شنوند، آیا می تواند حمد و سوره را بخوانند یا نه؟ در اینجا اتفاق است که می توانند حمد و سوره را بخوانند.

ص: ۱۰۱۸

مشهور علمای شیعه این است که در نماز ظهر و عصر که اخفاتی است، مامومین باید ساکت باشند، ولی برخی از روایات می گویند جایز است این آدم حمد و سوره را بخواند، گاهی می گویند نهی حمل بر کراهت است، ولی از نظر ما حمل بر حرمت است.

آیا ماموم در دو رکعت اول صلوات اخفاتی، حق خواندن حمد و سوره را دارد یا نه؟ ۸۹/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا ماموم در دو رکعت اول صلوات اخفاتی، حق خواندن حمد و سوره را دارد یا نه؟

بحث در این مسئله در پنج فرع است و فعلاً مهم برای همان فرع اول است، فرع اول این است که آیا در دو رکعت اول صلوات اخفاتی که امام قطعاً باید حمد و سوره را آهسته بخواند، تکلیف ماموم چیست، آیا ماموم می تواند حمد و سوره را اخفاتی بخواند یا حق خواندن حمد و سوره را ندارد؟

اقوال

این مسئله دارای اقوال ثلاثه است و مرحوم محقق در کتاب شرایع هر سه قول را آورده است:

۱: قول این است که خواندن حمد و سوره در صلوات اخفاتی حرام است و ماموم حق خواندن آن را ندارد.

۲: قول دوم قائل به کراهت است و مرحوم محقق قول به کراهت را انتخاب نموده است.

۳: قول دوم قائل به استحباب است و من در میان علما فقط یک نفر را دیدم که قائل به استحباب شده است و آن مرحوم ابن بزّاج است، ایشان فرموده که خواندن حمد و سوره برای ماموم در صلوات اخفاتی مستحب است و من غیر از ایشان کسی را ندیدیم که قائل به استحباب باشد.

ص: ۱۰۱۹

فلذا امر دایر است بین دو قول، آیا واقعاً مکروه است کما اینکه مرحوم محقق آن را انتخاب کرده است، یا اینکه حرام است کما اینکه عده ای از قدما حرمت را انتخاب کرده است؟

نظر دادن و داوری در باره ی این اقوال، متوقف است به بررسی روایات، اگر روایاتی که در این زمینه آمده اند، قابل جمع باشد که انسان بین آنها جمع می کند و اگر قابل جمع نیست، یکی از اقوال را انتخاب می کند.

برای مستحب دلیلی نداریم، اما دو قول دیگر هر کدام برای خود ادله ای دارند.

ما نخست ادله ی قائلین به حرمت را می خوانیم که مبنای ما نیز همان است، آنگاه سراغ ادله ی قائلین به کراهت را می رویم.

و یکره ان یقرأ المأموم خلف إلیما إذا كانت الصلاه جهریه ثم لا- یسمع و لا- همهمه- مگر در صلوات جهریه، به شرط اینکه صدای امام را نشنود، اما در غیر آن که همان ظهرین است، خواندن حمد و سوره مکروه است- و قیل یحرم، و قیل یتحب ان یقرأ الحمد فیما لا یجهر فیه، و الأول أشبه - مرحوم محقق در میان اقوال ثلاثه، قول اول را انتخاب می کند و می گوید: «و الأول أشبه، أی اشبه بالحق» -

مرحوم صاحب جواهر کراحت را از نافع محقق نقل کرده است و این خیلی مهم نیست، چون نافع همان مختصر شرائع است، معتبر هم مال علامه است، کتاب الدروس و البیان مال شهید اول است، و الموجز، و الكشف الالتباس، و الجعفریه و غیرها، الجواهر: ۱۳/۱۸۱.

همه ی اینها بعد از شهید اول هستند که در حقیقت دوران شهید ثانی باشد.

اینها قائل به کراهت هستند، معلوم می شود قول به کراهت مبدأش محقق است، چون این اقوال بعد از محقق می آید.

و أما الحرمة: و هو خيره الصدوق و المرتضى و أبي الصلاح و الشيخ الطوسي و من المتأخرين صاحبى المدارك و الحدائق.

قال الصدوق: «و اعلم أنّ على القوم فى الركعتين الأوليين ان يستمعوا إلى قراءه الإمام و ان كان فى صلاه لا يجهر فيها بالقراءه سبّحوا موضع القراءه». المقنع: ۳۶

و قال المرتضى: «لا- يقرأ المأموم خلف الموثوق به فى الأوليين فى جميع الصلوات من ذوات الجهر و الاخفات إلّا إذا كانت صلاه جهر لا يسمع فيها المأموم قراءه الإمام فيقرأ كلّ واحد لنفسه- فقط در صلوات جهريه می تواند بخواند، به شرط اینکه صدای امام حتى هممه امام را هم نشنود-» جمل العلم و العمل: ۷۵-۷۶

و قال أبو الصلاح: «لا يقرأ خلفه فى الأوليين من كل صاه و لا غداه إلا ان يكون بحيث لا تسمع قراءته و لا صوته فيما يجهر به فيقرأ». الكافى: ۱۴۴.

نکته

(ابو الصلاح در نزد مرحوم شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی درس خوانده است و از شاگردان این سه بزرگوار است و در حالی که از شاگردان شیخ است، اما شیخ او را در کتاب رجال خودش آورده، مرحوم شیخ کتابی در علم رجال دارد، که تراجم روات و علماست، هنگامی که به حرف «خاص» می رسد، اسم ابوالصلاح را هم می آورد و ذکر مدح هم در حق او می کند، یعنی اسم شاگرد خود را هم در کتاب خود می آورد. و این اولین نکته ای است که من در کتاب های رجالی دیده ام که استاد، شاگرد خود را هم در تراجم بیاورد).

ص: ۱۰۲۱

وقال الشيخ: «إِذَا تَقَدَّمَ مِنْهُ بِشَرَايِطِ الْإِمَامَةِ - يَعْنِي أَمَامِي بَاشَد، وَ أَكْرَ غَيْرِ أَمَامِي بَاشَد اِقْتِدَا صَوْرِي اسْت فَلِذَا حَتْمًا بَآيْدِ حَمْدِ وَ سُورَه رَا بَخْوَانِد - فَلَا تَقْرَأَنَّ خَلْفَهُ سِوَا أَكَانَتْ الصَّلَاةُ مِمَّا يَجْهَرُ فِيهَا بِالقِرَاءَةِ أَوْ لَا يَجْهَرُ بَلْ تَسْبِحُ مَعَ نَفْسِكَ وَ تَحْمَدُ اللَّهَ تَعَالَى، وَ إِنْ كَانَتْ الصَّلَاةُ مِمَّا يَجْهَرُ فِيهَا فَأَنْصَتِ للقِرَاءَةِ، فَانْ خَفِي عَلَيْكَ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ قَرَأْتَ أَنْتَ لِنَفْسِكَ» النّهايه: ۱۱۳

وقال صاحب المدارك: «وَالْأَصْحَحُ تَحْرِيمُ الْقِرَاءَةِ عَلَى الْمَأْمُومِ مُطْلَقًا إِلَّا إِذَا كَانَتْ الصَّلَاةُ جَهْرِيَةً وَ لَمْ يَسْمَعْ وَ لَا هَمَّهُمْ فَأَنَّهُ تَسْتَحِبُّ لَهُ الْقِرَاءَةَ حِينَئِذٍ» المدارك: ۴/۳۲۳

وقال صاحب الحدائق: «وَالَّذِي ظَهَرَ لِي مِنَ الْإِخْبَارِ هُوَ تَحْرِيمُ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي الْأَوَّلِينَ جَهْرِيَةً كَانَتْ أَوْ إِخْفَاتِيَةً إِلَّا إِذَا كَانَتْ صَلَاةً جَهْرِيَةً وَ لَمْ يَسْمَعْ الْمَأْمُومُ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ وَ لَوْ هَمَّهُمْ فَأَنَّهُ يَسْتَحِبُّ لَهُ الْقِرَاءَةَ فِي هَذِهِ الْحَالِ» الحدائق: ۱۱/۱۲۶

و اما الاستحباب و هو خيرُه ابن البرّاج في المهذب قال: «وَمَتَى أُمَّ مِنْ يَصِحُّ تَقْدِمُهُ بِغَيْرِهِ - يَعْنِي سَنِي نَبَاشَد - فِي صَلَاةٍ جَهْرٍ وَ قَرَأَ فَلَا يَقْرَأُ الْمَأْمُومُ بَلْ يَسْمَعُ قِرَاءَتَهُ، وَ إِنْ كَانَ لَا يَسْمَعُ قِرَاءَتَهُ كَانَ مَخِيرًا بَيْنَ الْقِرَاءَةِ وَ تَرْكِهَا، وَ إِنْ كَانَتْ صَلَاةً إِخْفَاتٍ اسْتَحِبُّ لِلْمَأْمُومِ أَنْ يَقْرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ حُدُودَهَا وَ يَجُوزُ أَنْ يَسْبِحَ اللَّهَ وَحْدَهُ». المهذب: ۱/۱۰۸.

پس در اینجا سه قول را نقل کردیم، کراهت از محقق شروع شده است، حرمت مال قدماست، استحباب هم از یک نفر است که آقای ابن براج باشد.

نظریه ی استاد

ما طرفدار قول تحریم هستیم و روایات نیز قوت دلالت بر حرمت دارند.

ص: ۱۰۲۲

۱: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لا تسمع إلّا أن تكون صلاه تجهر فيه بالقراءه و لم يسمع فاقراء» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۱.

فقط صلوات جهريه را استثنا کرده، آنهم در يك حالت و آن اينکه صدای امام را نشنود و حتى هممه ی امام را هم نشنود. و کلمه ی نهی را به کار برده و فرموده: «فلا- تقرأ» و نهی ظهور در حرمت دارد فلذا معنایش این می شود که خواندن قرائت حرام است.

۲: و عن محمد بن يحيى - مرحوم كليني، اين كتاب را از سي و شش (۳۶) استاد گرفته است و یکی از مشايخ ایشان، محمد بن يحيى عطار قمی است - عن محمد بن الحسين - محمد بن الحسين بن أبي الخطاب که در سال: ۲۶۲ فوت نموده است - و عن محمد بن إسماعيل - اينها ردیف هستند، یعنی هم از محمد بن الحسين گرفته و هم از محمد بن اسماعيل، و او هم شاگرد فضل بن شاذان است - عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج - رجاله ثقاه فالروايه صحيحه - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه خلف الإمام أقرأ خلفه؟ فقال: أما الصلاه التي لا تجهر فيها بالقراءه فإنّ ذلك جعل إليه (امام) فلا- تقرأ خلفه، و أمّا الصلاه يجهر فيها فإنّما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فان سمعت فانصت و إن لم يسمع فاقراء» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۵.

این روایت هم نهی می کند از خواندن قرائت، در نمازی که اخفاتیه است.

۳: و عنه - ضمیر «عنه» به حسین بن سعید اهوازی بر می گردد - عن صفوان، عن ابن سنان یعنی عبد الله الحسن، باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ و كان الرجل مأموناً على القرآن - یعنی شیعه باشد - فلا - تقرأ خلفه في الأولتين، و قال: يجزيك التسييح في الأخيرتين، قلت: أي شيء تقول أنت - روای از حضرت سوال می کند که شما در دو رکعت اخیر چه کار می کنید، آیا تسییح را می خوانید یا فاتحه را، -؟ قال: أقرأ فاتحه الكتاب» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۹.

البته این محل بحث است که در دو رکعت اخیر، خواندن فاتحه الكتاب افضل است یا گفتن تسییح؟ به نظر می رسد که خواندن تسییح افضل باشد.

۴: عبد الله بن جعفر فی (قرب الاسناد) - این کتاب را «قرب الاسناد» نهاده اند، چون سند کم است و غالباً سندش ثلاثی است و سند ثلاثی از ارزش بسیار بالای بر خوردار است، در زمانی که حدیث رونق داشت، افراد سوار شتر می شدند و شرق و غرب عالم را می گشتند تا احادیثی پیدا کنند که اقل سنداً باشند، گاهی ثنائی پیدا می کردند، و گاهی افراد تدلیس می کردند، یعنی سند رباعی و ثلاثی را به عنوان ثنائی جا می انداختند فلذا در علم الحدیث داریم که می گویند: فلانی! مدلس است و تدلیسش این است که سند را به گونه ای نقل می کند که اقل اسناداً باشد و حال آنکه در واقع اکثر اسناداً است و در میان روایات اهل سنت تدلیس خیلی فراوان است - عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن رجل يصلّي خلف إمام يقتدى به في الظهر و العصر يقرأ؟ قال: لا و لكن يسبح و يحمد ربّه و يصلّي على نبيّه صلّي الله عليه و آله» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۲ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۳.

ص: ۱۰۲۴

۵: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن بكر بن محمد الأزدی، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إني أكره للمرأ أن يصلّي خلف الإمام صلاه لا- يجهر فيها بالقراءه - یعنی در ظهرین - فیقوم كأنه حمار،- نگاه کند، تسبیح بگوید، نه اینکه حمد را بخواند- قال: قلت جعلت فداك فیصنع ماذا؟ قال: یسبح» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

از این حدیث معلوم می شود که خواندن حمد و سوره جایز نیست، از این رو حضرت می فرماید که تسبیح بگوید.

ما تا کنون پنج روایت را خواندیم که دلالت بر حرمت می کردند و در میان آنها روایت صحیحه هم داریم، از متاخرین مرحوم آیه الله خوئی نیز قائل به حرمت هستند، بقیه در رساله های شان کراهت را می نویسند.

ادله ی قائلین به کراهت

قائلین به کراهت نیز برای مدعای خود شان از روایات دلیل آورده اند:

۱: و باسناده عن الحسين بن سعيد اهوازی (ثقه) عن النضر بن سويد (ثقه)، عن هشام بن سالم (ثقه)، عن علی بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان جميعاً، عن سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أيقراً الرجل في الأولى و العصر خلف الامام و هو لا يعلم أنه يقرء؟ فقال: لا ينبغي له أن يقرء يكله إلى الإمام»

الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۸.

فقه الحدیث این است که مراد از کلمه ی «الأولی» در جمله ی «أيقراً الرجل في الأولى» نماز ظهر است. چطور؟ به قرینه ی «و العصر». اگر کلمه ی «و العصر» را نگفته بود، می گفتیم مغرب است، ولی چون به دنبالش کلمه ی «و العصر» را آورده، از این می فهمیم که مرادش نماز ظهر است. پس موضع استدلال است، یعنی محل روایت صلوات اخفاتیه است،

ص: ۱۰۲۵

«أَيَقْرَأُ الرَّجُلُ فِي الْأُولَى وَالْعَصْرِ خَلْفَ الْإِمَامِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ - يَعْنِي نَمِي سَنُود، كَلِمَةُ لَا يَعْلَمُ كَنَائِيهِ مِنْ عَدَمِ سَمْعِ اسْتِ، أَيْ لَا يَسْمَعُ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ - أَنَّهُ يَقْرَأُ؟ فَقَالَ: لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَأَ يَكْلَهُ إِلَى الْإِمَامِ».

پس مراد از «الأولى» نماز اخفاتیه است و «لا يعلم» هم کنایه از «لا یسمع» است.

ممکن است کسی اشکال کند که این قید زاید است، چون هیچ وقت انسان صدای امام را در ظهرین نمی شنود.

جوابش این است افرادی که بغل دست امام یا پشت سرش هستند، می شنوند.

غرض اینکه این قید زاید نیست.

«فَقَالَ: لَا- يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَأَ يَكْلَهُ إِلَى الْإِمَامِ». وَاكْذَابُ بِهِ إِمَامٍ مِي كَنْد، قَائِلِينَ بِهِ كِرَاهَتٍ مِي كَوِينِدْ كِهْ كَلِمَةُ لَا يَنْبَغِي «دَرْ حَدِيثِ عَلَامَتِ وَنَشَانَةِ كِرَاهَتِ اسْتِ. پَسْ مَعْلُومِ مِي شُودْ كِهْ جَائِزِ اسْتِ، مَمْتَهَا كِرَاهَتِ دَارِدْ.

تمام مطالبی که این مستدل می گوید درست است، یعنی مراد از کلمه ی «الأولى» نماز ظهر است و جمله ی «لا- يعلم» هم کنایه از «لا یسمع» است، اما سومی که می گوید: «لا ینبغی له أن یقرأ یكله إلى الإمام» کلمه ی «لا ینبغی» را خوب معنا نکرده، یعنی اشتباه گرفته اند اصطلاح عربی را با اصطلاح فارسی، در فارسی «لا ینبغی» یعنی شایسته نیست، ولی در اصطلاح عربی کلمه ی «لا ینبغی» در حرمت به کار می رود.

نمونه ای از آیات که در آنها کلمه ی «ینبغی» به کار رفته است:

الف: «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا» مریم: ۹۲

ب: «قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ» الفرقان: ۱۸.

ص: ۱۰۲۶

ج: «لا الشمس ينبغي لها أن تدرک القمر و لا الليل سابق النهار» یس: ۴۰.

کلمه ی «ینبغی» در این گونه موارد، در زشتی، تحریم و عدم امکان و قابلیت به کار رفته است.

بنابراین؛ این روایت را اگر از ادله ی قول به تحریم می شمردیم، بهتر از این بود که از ادله ی قول به کراهت بشماریم.

۲: و باسناده (اسناد شیخ طوسی) عن أحمد بن محمد بن سعید بن عقده- وفاتش ۳۳۳، ایشان حافظ عجیب و غریبی بوده و از قدرت حافظه ی بسیار بالای بر خوردار بوده و به تعبیر دیگر کامپیوتر دوران خودش بوده است و بیش از صد ها هزار حدیث را حفظ داشته است، و زیدی مذهب است، منتها ثقه می باشد- عن أحمد بن محمد بن یحیی الخارقی، عن الحسن بن الحسين- معلوم نیست که چه کسی است، یعنی حسن بن الحسين آنقدر زیاد است که انسان نمی تواند تشخیص بدهد که کدام حسن بن الحسين است- عن إبراهيم بن علی المرافقی -مهمل است- و عمرو بن الزبیر البصری- ثقه است، در هر صورت روایت از نظر سند مشکل دارد-، عن جعفر بن محمد علیه السلام أنه سأل عن القرائه خلف الامام فقال:

« إذا كنت خلف الامام تولّماه و تثق به فأنه يجزيك فرائته، و إن أحببت أن تقرأ فاقراء فيما يخالف فيه، فإذا جهر فأنصت قال الله تعالى: «و أنصتوا لعلکم ترحمون» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱۵.

۳: و عنه، عن الحسن بن علی بن یقطين، عن أخيه، عن أبيه (فی حدیث) قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرّكعتين اللّتين يصمت - كناية از بدون صدا بودن، و یواشکی خواندن است- فیهما الإمام أیقرأ فیهما بالحمد و هو إمام یقتدی به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس، و إن سکت فلا بأس» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱۳.

ص: ۱۰۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قراءه المأموم خلف الإمام فی الأولین من الإخفاتیه

بحث ما در اولین مسئله از فصل سوم است، اولین مسئله دارای فروعی می باشد و ما در فرع اول هستیم و آن این است که آیا در صلوات اخفاتیه در دو رکعت اول، ماموم می تواند قرائت و حمد بخواند یا نه؟ روایات پنجگانه یا بیشتر دلالت بر این کرد که حرام است، بر خلاف اینکه گاهی در رساله ها می نویسند، از این روایات استفاده شد که خواندن حمد در دو رکعت اول صلوات اخفاتیه حرام است.

ادله ی قائلین به کراهت

ولی بعضی قائل به کراهت هستند، دو روایت دارند، که یکی را قبلاً خواندیم و آن روایت سلیمان بن خالد بود که کلمه ی «ینبغی» داشت و از این کلمه استفاده کردند که «ینبغی» بر اینکه نخواند، «لا ینبغی له أن یقرأ».

ولی ما نسبت به این حرف و کلام اشکال کردیم و گفتیم وقتی به قرآن مراجعه می کنیم، می بینیم که کلمه ی «ینبغی» در زبان عربی غیر از «ینبغی» در زبان فارسی است، در فارسی شایسته و ناشایسته در مکروه به کار می ورد، اما در زبان عربی و قرآن، در تکوین در محال به کار رفته، قهراً در تشریح می شود حرمت و یا لا اقل حدیث می شود مجمل.

مرحوم حدائق می فرماید در بعضی از جاها «لا ینبغی» در روایات ما دلالت بر حرمت می کند.

بنابراین، این حدیث از نظر ما یا دلیل بر حرمت است یا اجمال دارد، اگر کسی قرآن را ملاحظه کند، قرآن کریم می فرماید: «و ما ینبغی للرحمن أن یکون له ولد» و همچنین آیات دیگر.

ص: ۱۰۲۸

دلیل دوم قائلین به کراهت

دلیل دوم قائلین به کراهت، یعنی دلیل کسانی که می گویند خواندن حمد و سوره در دو رکعت اولین مکروه است، دلیل دوم شان روایت ربیع بصری است

۱: و باسناده (شیخ طوسی) عن أحمد بن محمد بن سعید بن عقده - مرحوم شیخ در سال ۴۶۰ فوت کرده، ابن عقده در سال ۳۳۳ وفات کرده، پس بیش از صد سال فاصله ی فوتی دارند، قهراً سندی به این آقا دارد، روایت را از کتاب ابن عقده گرفته، سندش را در آخر تهذیب ذکر کرده - عن أحمد بن محمد بن یحیی الخارقی، عن الحسن بن الحسين، عن إبراهيم بن علی المرافقی و عمرو بن الربیع البصری، عن جعفر بن محمد علی السلام: «أنه سأل عن القرآنه خلف الامام فقال: «إذا كنت خلف الامام تولاه و تثق به فإنه یجزیک قرائته، و إن أحببت أن تقرء فاقراء فیما یخافت فیہ - قهراً این مال دو رکعت اول است نه مال

دو رکعت اخیر- فإذا جهر فأنصت قال الله تعالى: أنصتوا لعلکم ترحمون» محل شاهدهی اینجاست که می فرماید: «وإن أحببت أن تقرء فاقراء فیما یخافت فیہ»

روایت از نظر سند خیلی مشکل دارد:

اولاً: اولی که أحمد بن محمد بن سعید بن عقده باشد و روایت را از کتاب او گرفته، زیدی مذهب است، منتها ثقہ است.

ثانیاً: دومی که احمد بن محمد بن یحیی الخارقی باشد مهمل است، «مهمل» یعنی شناخته شده است و در کتاب های رجال آمده، منتها در باره ی او توثیقی نیامده است، بر خلاف مجهول که نکره و نا شناخته است.

ص: ۱۰۲۹

ثالثاً: سومی که حسن بن الحسین است، حسن بن الحسین آنقدر زیاد است که برای انسان قابل تشخیص نیست که کدام حسن بن الحسین است فلذا مشترک است بین ثقه و غیر ثقه.

رابعاً: چهارمی که ابراهیم بن علی المرافقی باشد، این مجهول و ناشناخته است.

خامساً: پنجمی که عمرو بن الربیع البصری باشد، این آدم اگر عمرو باشد، لم یوثق، اما اگر عمر باشد، موثق است، یعنی عمرو بن الربیع لم یوثق و عمرو بن الربیع یوثق. و مثل این روایت قابل احتجاج نیست، فمثل هذه الروایه لا یصحّ الاحتجاج بها.

۲: و عنه (یعنی أحمد بن محمد بن عیسی) عن الحسن بن علی بن یقطين، عن أخیه، عن أبیه - این روایت از نظر سند هیچ مشکلی ندارد- (فی حدیث) قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرّكعتین اللّتين یصمت - صمت به معنای سکوت است، ولی در اینجا کنایه از بدون صدا بودن، و یواشکی خواندن است- فیهما الإمام أیقرء فیهما بالحمد و هو إمام یقتدی به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس، و إن سکت فلا بأس» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱۳.

قهرأ مستحب نیست بلکه جایز الطرفین است.

استدلال این است که:

اولاً؛ «یصمت» به معنای سکوت نیست، چون اگر امام سکوت کند، نماز باطل است، پس «یصمت» کنایه از بدون صدا خواندن و یواشکی خواندن است.

ثانیاً: مراد از جمله ی «رکعتین اللّتين یصمت فیهما الإمام» دو رکعت اول است فلذا حضرت می فرماید: «إن شئت قرأت و إن شئت لم تقرء»، این دلیل بر اباحه است، البته دلیل بر کراهت نیست، قائلین به کراهت می خواهند کراهت را در بیاورند، ولی کراهت در نمی آید بلکه عدم الإستحباب در می آید، در عین حال مخالف تحقیق است.

ص: ۱۰۳۰

بنابراین، روایاتی که می‌گفت حرام است، با این سه روایت معارض است. یکی لا ینبغی را جوابش را گفتیم، روایت بصری، را هم گفتیم ضعیف‌السند است، اما این روایت هم از نظر سند خوب است، دلالتش هم فعلاً چنین است.

ولی انسان باید نسبت به روایت به ظهور ابتدائی آنها اکتفا نکند بلکه باید کمی دقت کند که آیا این روایت ناظر به رکعتین اولین اخفاتیه است، یا ناظر به رکعتین اخیرتین جهریه است.

آیا این عبارت ناظر است به رکعتین اولتین من الاخفاتیه، که شاهد عرض ماست، اما اگر بگوییم ناظر است به رکعتین اخیرتین من الجهریه، آنجا حضرت می‌فرماید که اگر بخواهی حمد را بخوان، یا نخوان، چون ماموم مخیر است که یا حمد را بخواند یا تسبیح را.

ولی من عرض می‌کنم که این روایت ناظر است به رکعتین اولتین اخفاتیه نیست، چون اگر اخفاتیه بود، دیگر اولتین غلط است، این غلط است که بگوید: «عن الرّکعتین اللّتين یصمت فیهما الإمام»، چرا غلط بود؟ چون امام در اخفاتیه در هر چهار رکعت «یصمت» و حال آنکه این روایت می‌گوید: «عن الرّکعتین اللّتين یصمت فیهما الإمام». یعنی «یخافت» و حال آنکه امام در اخفاتیه در هر چهار رکعت یخافت، پس ناچاریم که به نماز جهریه و آنهم رکعت سوم و چهارمی بزنیم.

بنابراین، این روایت ناظر به رکعتین اولتین اخفاتیه نیست، چون اگر ناظر به رکعتیت اولتین اخفاتیه بود، دیگر رکعتین نمی‌گفت، چون اخفاتیه همه ی رکعاتش «یخف و یصمت» است. پس معلوم می‌شود که صلوات جهریه را می‌گوید و در جهریه اولتین یجهر، در اخیرتین یخافت.

«إذا علمت هذا» قهراً مراد از «إن سكت» سکوت مطلق نیست، بلکه مراد سکوت اضافی است، یعنی حمد را نخوان، «إن شئت سکت»، یعنی حمد را نمی خوانی، قهراً جایش باید تسبیحات اربعه را بخوانی، پس مراد از «سکت» سکوت مطلق نیست، چون سکوت مطلق جایز نیست، سکت یعنی ترک الحمد، «إن شئت ترک الحمد و إن شئت قرأت الحمد، ما هم می گوئیم: إن شئت ترک الحمد و إن شئت قرأت الحمد، ماموم در حال جماعت هم می تواند حمد را بخواند و هم می تواند تسبیحات اربعه را بخواند.

مرحوم امام از آقای حاج شیخ نقل می کرد که هر گاه به ایشان اعتراض می کردند که این روایت خلاف ظاهر است، مرحوم حاج شیخ در جواب می گفت: آدمی که از پشت بام می افتد، بالأخره دست و پایش می شکنند، سالم که بر نمی گردد، اگر روایت سر به راست بود، دیگر این همه بحث نداشتیم، ما دیدیم که این روایت نمی خورد به رکعتین اولتین اخفاتیه، چون اخفاتیه اولتین و اخیرتین ندارد، بلکه همه اش آهسته خوانده می شود، فلذا ناچار شدیم که این را بزیم به دو رکعت اخیر صلوات جهریه، قهراً یکنوع خلاف ظاهر مرتکب شدیم و گفتیم مراد از «سکت إن شئت قرأت و إن سکت»، سکوت مطلق نیست که به کلی لب فرو بندد، چون در این صورت نمازش باطل می شود بلکه مرادش سکوت اضافی است، یعنی حمد را نخواند، تسبیح را بخواند و مخیر است بین حمد و تسبیح.

پس باید در این روایت دقت کرد، ابتدای روایت را در نظر نگیرید، این روایت را مستدل گفته که این مربوط است به دو رکعت اول نماز اخفاتیه، من مخیر هستم که «قرأت أم لم أقرء».

پس ما اولاً کلمه ی «صمت» را معنا کردیم و گفتیم «صمت» در باره ی امام معنا ندارد، زیرا امام عادل معنا ندارد که «صمت»، بلکه خلاف عدالت است که در نماز سکوت کند، سپس سراغ جمله ی «عن الرّكعتين اللّتين يصمت فيهما الإمام» رفتیم و گفتیم ما این را نمی توانیم به نماز ظهر و عصر بزنیم، چون نماز ظهر و عصر رکعتین ندارد، بلکه در هر چهار رکعتش «صمت فیهما الامام» ای یخافت فیهما الإمام»، ناچار شدیم که به صلوات جهریه بزنیم، صلوات جهریه دو جور است، در دو رکعتش یجا، دو رکعت دیگرش یخافت، از امام سوال می کند: «عن الرکعتین اللتین»، یعنی صلوات جهریه، رکعت سوم و چهارم که یخافت فیهما الامام، «أیقرأ فیهما بالحمد»، ماموم می تواند حمد را بخواند «و هو إمام یقتدی به»؟ چون اگر امام سنی باشد، حتماً باید حمد را بخواند، اما این «یقتدی به» است، فقال: «إن قرأت فلا بأس» در رکعت سوم و چهارم، قرأت فلا بأس و إن سکت، مراد از سکوت، سکوت مطلق نیست، بلکه سکوت اضافی است، یعنی حمد را نخواند، تسبیحات اربعه را بخواند. پس این روایت دلیل فرع آینده است که آیا در صلوات جهریه می شود خواند یا نه؟

ادله ی قول به استحباب

پس ما تا کنون ادله ی قائلین به تحریم و کراهت را خواندیم.

قول سوم، قول به استحباب است که قول ابن بزّاج است. من دلیلی برای این قول ندیدم، غایه ما فی الباب در رکعتین من المخافه، حمد حرام است، اما حضرت می فرماید که نمی خواهم این آدم مانند دراز گوش و ایستد و نگاه کند و چیزی نگوید، بلکه سبحان الله بگوید. تمّ الکلام فی الفرع الأول و ظهر أنّ الأقوی القرائه فی الرکعتین الأولین من الصلوات الإخفاتیه، یعنی نه استحباب است و نه کراهت بلکه حرمت است.

ص: ۱۰۳۳

بحث ما در فرع اول در دو رکعت صلوات اخفاتیه بود، ولی الآن در باره ی دو رکعت اول صلوات جهریه بحث می کنیم مانند دو رکعت اول نماز مغرب و عشاء، یا دو رکعت نماز صبح. در اینجا چگونه است؟

روایات ما می گویند اگر صدای امام یا مهممه ی امام را می شنوید، سکوت کنید، یعنی حمد و سوره را نخوانید.

اما اگر صدای امام یا حتی مهممه ی امام را نمی شنوید، می توانید حمد را بخوانید و خواندن حمد اشکالی ندارد، اینجاست که می گوئیم عقل ما به مناطات احکام نمی رسد، همین صلوات اخفاتیه که اصلاً صدای امام و مهممه ی امام را نمی شنویدیم، خواندن حمد حرام بود، اما در صلوات جهریه اگر بشنویم، باید سکوت کنیم، اما اگر نشنویم مجاز هستیم که حمد را بخوانیم و لذا مناطات احکام برای ما روشن نیست.

از این رو نباید گفت که چطور در صلوات اخفاتیه خواندن حمد حرام است، اما در صلوات جهریه که صدا و حتی مهممه ی امام را نمی شنود، می گوید خواندن حمد جایز است و حال آنکه هر دو مشترک هستند در عدم شنیدن، جوابش این است که مناطات احکام در دست ما نیست و ما مناطات احکام را نمی دانیم.

در اینجا دو قول است.

اما صورت اولی که صدای امام را می شنود و لو مهممه را می شنود، قدما گفته اند خواندن حمد برای مأموم حرام است، اتفاقاً از متاخرین یک نفر با آنان هماهنگ است و آن صاحب مدارک است، فقط علامه می گوید مستحب است، اگر مرحوم علامه را استثنا کنیم، بقیه همه قائل به حرمت هستند. چرا حرام است؟ تمسک به این آیه مبارکه می کنند که می فرماید: «و إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون» و شأن نزول این آیه در جماعت است و الا در خارج کسی نگفته است که استماع قرآن واجب است، فرض کنید کسی از جای رد می شود و از رادیو صدای قرآن می آید و او باید حتماً گوش بدهد، اما در جماعت خیلی ها فتوا می دهند، پس یک قول این است که در صلوات جهریه اگر صدا یا مهممه ی امام را بشنود، خواندن حمد حرام است.

كلام صدوق (متوفى ۳۸۱): «و اعلم أن على القوم في الركعتين الأوليين أن يستمعوا إلى قراءة الإمام» المغنى: ۳۶.

و قال المرتضى (متوفى ۴۳۴): «لا يقرأ المأموم خلف الموثوق به في الأوليين في جميع الصلوات من ذوات الجهر و الاخفات»

و قال أبو الصلاح (متوفى ۴۴۷): «لا يقرأ خلفه في الأوليين من كل صلاه و لا غداه» الكافي: ۱۴۴.

و قال الشيخ (متوفى): «لا تقرأ خلفه سواء أكانت الصلاه ممّا يجهر فيها بالقراءة أو لا يجهر» النهايه: ۱۱۳.

و قال العلامة في التذکره: «لا تجب على المأموم القراءة، سواء كانت الصلاه جهريه أو اخفاتيّه، و سواء سمع قراءة الإمام أو لا، و لا تستحب في الجهريه مع السماع، عند علمائنا أجمع و به قال قال عليّ عليه السلام و سعيد بن مسيب و عروه و أبوسلمه بن عبد الرحمن و سعيد بن جبیر و محمد بن كعب الزهر و النخعي و الثوري و ابن عيينه و مالك و ابن مبارک و إسحاق و أحمد و أصحاب الرأي، و كثير من السلف لقوله تعالى: «و إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون».

و قال في المدارك: و الأصح تحريم القراءة على المأموم مطلقاً إلّا إذا كانت الصلاه جهريه و لا يسمع و لو همهمه» المدارك: ۴/۳۲۳.

پس اقوال ما دوتا شد، یکی قول به تحریم، دیگری هم قول علامه که عدم الاستحباب، کی؟ وقتی که می شنود.

و استدلال علی التحريم بما یلی:

در واقع می خواهیم جهريه ای که صدای امام شنیده می شود ملحق بشود به فرع قبلی، یعنی همانطور که در صلوات اخفاتیّه قرائت حرام است، در اینجا هم اگر بشود نیز حرام است، اینها برای مدعای خود شان چند دلیل آورده اند و آنها عبارتند از:

۱: «و إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون» می گویند این آیه اطلاق دارد، یعنی هم حال نماز را شامل است و هم حال غیر نماز را، حال غیر نماز بالدلیل خارج شده است که گوش دادن واجب نیست، اما در حال نماز گوش دادن واجب است.

۲: صحیح زراره و محمد بن مسلم: قال أبو جعفر علیه السلام كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: « من قرأ خلف إمام يأتّم به فمات بعث الله على غير الفطره» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۴. دلالت این حدیث بر تحریم اشد است.

۳: عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين و انصت لقراءته - صلوات جهریه را می گوید، چون کلمه ی انصت دارد - و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين - یعنی لا تقرأ شيئاً من القراءه، چون تسیحات اربعه را باید بخواند- فان الله عزّ و جلّ يقول للمؤمنين:- و إذا قرأ القرآن- یعنی فی الفریضه خلف الإمام» و إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون» فالأخیرتان تبعاً للأولتين. معنای این جمله این است که همانطور که در اولتین حمد را نمی خوانید، در اخیرتین هم حمد را نخوانید نه اینکه تسیحات را هم نخوانید.

و لذا کلمه ی شيئاً باید مقید بشود، یعنی « و انصت لقراءته و لا تقرأ شيئاً من الحمد و من القراءه».

به بیان دیگر به تسیحات اربعه اصلاً قرائت نمی گویند.

۴: صحیح علی بن جعفر: «عن الرجل يكون خلف الإمام يجهر بالقراءه و هو يقتدی به هل له ان یقرأ من خلفه؟ قال: لا، و لكن یقتدی به و فی الوسائل و رواه علی بن جعفر فی کتابه إلّا أنه قال: لا، و لكن لينصت للقرآن» نه تنها نخواند، بلکه گوش بدهد.

۵: ما رواه قتيبه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام ترتضى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة، فلم تسمع قراءته فأقرأ أنت لنفسك، وإن كنت تسمع الهممه، فلا تقرأ» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث ۷.

این روایات نهی است و در علم اصول ثابت شده که نهی حقیقت در تحریم است چنانچه امر حقیقت در وجوب می باشد. فلذا حرمت را ثابت می کنیم.

پس روشن شد که در دو رکعت اول صلوات جهریه اگر صدا یا هممه ی امام را می شنود، قول قدما و از متاخرین مرحوم مدارک حرمت است.

پس تا اینجا دوتا حرمت شد، هم اولتین اخفاتیه و هم اولتین جهریه، اما به شرط اینکه صدا یا هممه ی امام را بشنود.

اما متاخرین ما قائل به کراهت هستند نه حرمت، با روایاتی استدلال می کند.

و ربما يستدل على صرف النهي من الحرمة إلى الكراهة، می گویند ما پنج روایت داشتیم که نهی است، ما هم قبول داریم و لی اینها منصرف به کراهت است به قرینه ی این روایات:

الأول: صحیحه زراره المتقدم عن أبي جعفر عليه السلام: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين و أنصت لقراءته و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين - همان روایت سوم را که ما دلیل بر حرمت گرفتیم، این آقا می خواهد آن را دلیل بر کراهت بگیرد. چرا؟ - فإن الله عزّ وجلّ يقول للمؤمنين: - و إذا قرأ القرآن - یعنی فی الفریضه خلف الإمام «و إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون» فالأخیرتان تبعاً للأولتين.

ص: ۱۰۳۷

چطور از این روایت کراهت استفاده می شود؟

دو تا راه دارد که یکی را الآن می خوانیم، دیگری را در جلسه ی آینده خواهیم گفت.

دلیل اول شان وحدت سیاق است، می گوید وحدت سیاق خودش دلیل بر این مدعاست، چون می گوید: « فلا تقرأن شيئاً في الأولتين و أنصت لقراءته و لا تقرأن شيئاً في الأخيرتين - در «اخیرتین» کراهت دارد نه اینکه حرام باشد، یعنی در اخیرتین ماموم می تواند به جای تسبیح، حمد را بخواند، پس اگر دومی مکروه است، اولی هم که می گوید « فلا تقرأن شيئاً في الأولتين » نیز مکروه است، بخاطر وحدت سیاق، دو تا نهی است و هر دو به همدیگر عطف شده است، هر دو به همدیگر معطوفند، چون دومی مکروه است، پس اولی هم مکروه می باشد.

عروه را نگاه کنید که آیا واقعاً در جماعت و در صلوات جهریه، ماموم می تواند به جای تسبیح، حمد را بخواند و مکروه باشد یا نمی تواند؟ اگر بتواند به جای تسبیح، حمد را بخواند، این دلیل راه دارد، این درست است چون خواندن قرائت در رکعتین اخیرتین مکروه است، پس در اولی هم که امام ضامن است مکروه است، مسئله را از این نظر مطالعه کنید.

آیا این مسئله مسلم است که قرائت ماموم حمد را در رکعتین اخیرتین جهریه مکروه است یا حرام؟ اگر مکروه باشد، این وحدت سیاقش موقتا درست است.

حکم قراءه المأموم فی الأولین من الجهریه ۸۹/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قراءه المأموم فی الأولین من الجهریه

فرع اول این بود که آیا ماموم می تواند در دو رکعت اول صلوات اخفاتیه، قرائت را بخواند یا نه؟ ما به این نتیجه رسیدیم که نمی تواند و جایز نیست.

ص: ۱۰۳۸

فرع دوم راجع به اولتین صلوات جهریه است، آیا ماموم می تواند در دو رکعت اول صلوات جهریه قرائت را بخواند یا نه؟

پس فعلاً بحث ما در دو رکعت اول صلوات جهریه است که آیا ماموم در صورتی که صدا یا هممه ی امام را می شنود، می تواند حمد را بخواند یا نمی تواند؟

روایاتی که ما تا کنون خواندیم، دلالت بر این کردند که وقتی صدا یا هممه ی امام را می شنود، حق خواندن حمد را ندارد بلکه باید به قرائت امام گوش بدهد.

حال ادله ی کسانی را می خوانیم که می گویند اگر صدای امام می شنود، که قطعاً باید گوش کند، انما الکلام که اگر صدای

امام را نمی شنود، فرمود: فلا تقرأ، پنج تا نهی داشتیم که در صورتی عدم استماع «لا تقرأ».

بنابراین، اگر صدا یا مهمه ی امام را بشنود، جای بحث نیست که نمی تواند حمد را بخواند، بحث در جایی است که نشنود هرچند مهمه ی امام را، پنج روایت داشتیم که می گفتند: «فلا تقرأ».

الآن ادله ی کسانی را می خوانیم که می گویند: «فلا- تقرأ» دلالت بر حرمت نمی کند بلکه دلالت بر کراهت دارد، یعنی در صورتی که صدا یا مهمه ی امام را می شنود، خواندن حمد مکروه است نه اینکه حرام باشد. اینها تمسک کرده اند به صحیحه ی زراره و از دو راه استدلال کرده اند، از این رو ناچاریم که ما صحیحه ی زراره را دو مرتبه بخوانیم تا معلوم شود که آنان چگونه استدلال کرده اند.

۱: عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين و انصت لقراءته و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين» آنان می گویند جمله ی «فلا- تقرأ شيئاً في الأولتين» حمل بر کراهت است. چرا؟ از دو راه می توان آن را حمل بر کراهت نمود:

ص: ۱۰۳۹

الف: وحده السياق، وحدت سياق کدام است؟ جمله ی بعدی که می گوید: «ولا تقرأن شيئاً في الأخيرتين»، چون نخواندن حمد در دو رکعت اخیر حرام نیست، زیرا ممکن است به جای تسيحات اربعه، حمد را بخواند حتی در حال جماعت، پس چون «ولا تقرأن شيئاً في الأخيرتين» حمل بر کراهت است، بخاطر وحدت سياق می گوییم که جمله ی اول هم حمل بر کراهت است.

جواب

ما این استدلالاً دو تا جواب می دهیم که یکی نقد است و دیگری نسیه، آنکه نقد است این است که وحدت سياق به این سبک نیست، اگر يك فعل باشد و دو مفعول بر دارد، البته وحدت سياق است، مثلاً- این گونه بگوئید: «فلا تقرأ في الأولين و الأخيرتين»، که يك فعل است و دو مفعول. اما اگر دو فعل و دو مفعول باشد، این وحدت سياق نیست فلذا ممکن است دومی مکروه باشد و اولی حرام. وحدت سياق در جایی است که فعل واحد متعلق باشد به دو مفعول، مثلاً بگوئید: «فلا تقرأ في الأولتين و الأخيرتين»، در این صورت حق با قائلین به کراهت است، چون يك فعل است و يك فعل را نمی شود گفت که در یکی حرام است و در دیگری مکروه.

اما اگر دو فعل است و دو متعلق، مانند ما نحن فيه که می فرماید: «فلا تقرأن شيئاً في الأولتين و انصت لقرائته»، سپس بفرماید: و لا تقرأن شيئاً في الأخيرتين» که فعل را تکرار می کند، در اینجا دلیل بر وحدت سياق نمی کند. این جواب نقد بود، اما جواب نسیه را برای باب قرائت می گذاریم، شکی نیست که مصلی مخیر است بین حمد و بین تسيحات اربعه «إذا كان منفرداً أو كان إماماً»،

ص: ۱۰۴۰

أما «إذا كان مأموماً»، برای ما ثابت نشده است که ماموم هم می تواند حمد را بخواند و هم تسیحات اربعه را. هر چند صاحب عروه به طور مطلق می گوید، ولی برای ما آن صورتی که ماموم جماعه نماز می خواند، ثابت نشده که هم می تواند حمد را بخواند و هم تسیحات اربعه را. اما آن دوتا دیگر مسلم است، یعنی «إذا كان منفرداً أو كان إماماً». اما ماموم برای ما ثابت نیست، قهراً هر دو جمله محمول بر تحریم است. شما مسلم گرفتید که جمله ی دوم کراهت دارد. ولی ما می گویم جمله ی دوم برای ما ثابت نیست که ماموم مخیر باشد بین حمد و تسیح.

پس دلیل اول را تمام کردیم، البته اشکال دوم ما نقد نیست، بلکه نسیه است، نسیه به این معنا است که باید کتاب قرائت را خواند و ادله را دید که مخیر بودن تا کی است، یعنی آیا فقط دو حالت می گوید یا هر سه حالت را، دوتا که مسلم است، منفرد مسلم است، امام نیز مسلم است که مخیر است و هر کدام را که خواست می خواند، اما اینکه ماموم هم مخیر است یا نه؟ این جای بحث و گفت و گو است.

ب: با این حدیث به نحو دیگر هم استدلال کردند و آن اینکه ما از حکم علت، پی به حکم معلول می بریم، چون حدیث می گوید: «فلا تقرأن شیئاً فی الأولتین و انصت لقراءته، جمله ی «فلا تقرأن شیئاً فی الأولتین» معلول است، علتش عبارت است از: «و انصت لقراءته» چرا نخوانم؟ انصت لقراءته» یعنی گوش کنید، آیا گوش کردن واجب است یا مستحب؟ می گویند گوش کردن واجب نیست، پس اگر گوش کردن واجب نیست، «لا تقرأن» هم حمل بر حرمت نمی شود، چون علت و معلول حکم شان هماهنگ باشد، انصات واجب نیست، وقتی انصات واجب نشد، نخواندن حمد هم واجب نمی شود. پس با این حدیث از دو راه استدلال شد:

الف: وحدت سیاق، ب: حکم علت را از حکم معلول می فهمیم، انصات علت نخواندن حمد است، و چون علت که انصات باشد واجب نیست، قهراً لا تقرأ هم حرمت پیدا نمی کند.

ما در جواب آنان می گوییم شما کلمه ی «انصت» را خوب معنا نمی کنید، چون اگر «انصت» به معنای سکوت باشد، یک معنا دارد، و اگر به معنای گوش دادن باشد، معنای دیگر دارد.

اگر کلمه ی «انصت» به معنای سکوت باشد، البته سکوت واجب نیست.

اما کلمه ی «انصت» به معنای گوش دادن باشد نه به معنای سکوت، ممکن است بگوییم که گوش دادن واجب است.

اما می گوییم سکوت واجب نیست، این علتش معلوم است چون همه ی علما می گویند می تواند تسبیح و دعا بخواند، پس اگر «انصت» به معنای سکوت باشد، صحیح نیست، چون «انصت» به معنای سکوت نیست و اگر هم در لغت بیاید، در اینجا «انصت» به معنای «اسکت» نیست، چون اجماع داریم که انسان می تواند در صلوات جهریه موقعی که صدای امام را می شنود، تسبیح و دعا بخواند. پس «انصت» به معنای «استمع» است، اگر به معنای «استمع» باشد، ممکن است ما معتقد بشویم که استماع واجب است، وقتی استماع واجب شد، معلولش هم واجب خواهد شد، معلولش کدام است؟ فلا تقرأ شیئاً فی الأولتین، ایشان می خواهد «انصت» را مستحب کند، تا معلول را هم مستحب کند. ولی ما علت را واجب کردیم، کی؟ به شرط اینکه «انصت» را به معنای سکوت نگیریم، بلکه «انصت» را به معنای استماع بگیریم. می گوییم استماع واجب است، پس حق ندارید که حمد را بخوانید.

ممکن است کسی اشکال کند، از آنطرف شما می گوید می تواند تسبیح بگوید.

جوابش این است که مانع ندارد، یعنی هم استماع کند و هم سبحان الله بگوید.

به بیان دیگر تسبیح و ذکر، منافاتی با استماع ندارد.

بحث ما در صحیحی ز راره تمام شد که طرف با این حدیث استدلال کرده بود بر کراهت خواندن حمد، منتها از دو راده، یکی وحدت سیاق، دیگری اینکه چون «انصت» واجب نیست، پس «لا- تقرأن» هم معلولش است، این نهی هم نهی کراهتی است نه نهی وجوبی.

ما در جواب گفتیم که «انصت» را به معنای سکوت نمی گیریم، چون خلاف اجماع است، بلکه «انصت» را به معنای استماع می گیریم و استماع هم واجب است و هم منافات با خواندن ذکر و تسبیح ندارد، وقتی استماع واجب شد، معلولش هم واجب می شود، معلولش کدام است؟ «فلا- تقرأن» می شود نهی وجوب، یعنی نهی تحریمی، این دوتای عبارت آخرای همدیگرند، یعنی چه بگوییم نهی وجوبی و چه بگوییم نهی تحریمی، این دو تعبیر با همدیگر چندان فرقی ندارند.

الثانی: موثقه سماعه فی حدیث قال: «سألته عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته و لا يفقهون صوته و لا يفقهون ما يقول فقال: إذا سمع صوته فهو يجزى و إذا لم يسمع قرأ لنفسه» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱۰.

دلیل دومی که قائلین به کراهت اقامه کرده اند، همین حدیث است و باید ببینیم که چگونه از این حدیث کراهت را استفاده کرده اند؟

از این استفاده کرده اند که خواندن جایز است و جوازش به صورت کراهت است، می خواهد بگوید حرام نیست، چگونه؟ می گوید: «فهو يجزى» مجزی در کجا می گویند؟

می گویند می توانست بخواند، ولی می گوید نخوان، چون امام جای تو می خواند، کلمه ی «يجزى» در جای می گویند که او هم می تواند حمد را بخواند، اما می گوید نخواند، زیرا امام جای تو می خواند، «يجزى» در جای می گویند که برای طرف هم جایز باشد، معلوم می شود که برای طرف جایز است، منتها می گوید يجزى.

ص: ۱۰۴۳

جواب، آیا کلمه ی «یجزی» دلالت بر این دارد که بر ماموم هم خواندن جایز بود، ولی امام نمایندگی می کند، این یک جوابی دارد که من در متن نگفته ام، الآن می گویم و آن این است که «یجزی» بخاطر نماز شخصی نیست، بلکه بخاطر مطلق نماز است، در مطلق نماز ماموم می تواند بجای تسبیحه، قرائت کند، حضرت می فرماید یجزی، نظر به این صلات خاص نیست، تا بگویند در این صلات خاص ماموم می توانست بخواند، امام جانشینش می شود. این نسبت به ضابطه ی کلی است و ضابطه ی کلی این است که ماموم می تواند به جای تسبیحات حمد بخواند، می گوید نخوان.

اما شخص این نماز مطرح نیست. این قسمت را در متن نگفتیم، آنچه را در متن گفتیم، اشعاری بیش نیست، تازه اگر حرف شما را بپذیریم، این اشعاری بیش نیست، یعنی خیلی دلالتش ضعیف است نسبت به پنج روایتی که می گفت: «لا تقرأ»، آیا ما حق داریم که در مقابل آن روایات صریح به این اشعار عمل کنیم، این اشعاری بیش نیست و لذا در اصطلاح به این دلالت نمی گویند، بلکه یکنوع بوی دلالت است، یک نوع تذکر خیلی ضعیف است.

پس از این روایت دو گونه می شود جواب دارد:

اولاً: این ناظر به صلات شخصی نیست، بلکه ناظر به مطلق صلات است، چون ماموم می تواند بخواند، می گوید امام جای تو می خواند.

ثانیاً: تازه اگر قبول کنیم، این دلالتش یک دلالت ضعیفی است و لذا نمی تواند در مقابل روایات پیشین مقاومت کند. بحث در ادله ی قائلین به کراهت هم تمام شد و معلوم شد که ادله ی آنان، چندان ادله ی صحیحی نیست.

لا فرق بین سماع کلامه و سماع همهمته

ص: ۱۰۴۴

پس بحث ما در جایی است که صدای امام را می شنود، از این رو می گوئیم فرق نیست بین اینکه صدای امام را بشنود یا همهمه ی او را بشنود، همهمه چیست؟ صوت است، اما کلمات و جمل مشخص نیست، همهمه در مقابلش دمدمه است، صوت می آید اما مواد مشخص نیست، حتی اگر همهمه ی امام را می شنود، ما می گوئیم حرام است، آنان می گویند مکروه است. چرا؟ بخاطر روایت عبید بن زراره.

۱: ما رواه عبید بن زراره عنه علیه السلام: «أنه إن سمع الهمهمه فلا- یقرأ» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

۲: و عنه، عن أبیه، عن عبد الله بن المغیره، عن قتیبه، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام ترتضی به فی صلاه یجهر فیها بالقراءه فلم تسمع قراءته فاقراً أنت لنفسک، و إن كنت تسمع الهمهمه فلا تقرأ» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۷.

الفرع الثالث: جواز الإشتغال بالذکر و التسیح عند السماع

آیا موقعی که انسان صدای حمد امام یا همهمه ی او را می شنود، همانند یک حیوان نگاه کند و ساکت بماند یا می تواند غیر از حمد سایر اذکار را بخواند؟ البته ما مصلحت را نمی دانیم، از آن طرف حمد خواندن حرام است، از این طرف هم ذکر واجب است، ولی ممکن است که بگوئیم خواندن حمد یکنوع اهانت به امام است، چون او خواندن حمد ماموم را به عهده گرفته، اما ذکر و تسبیح اهانت بر امام نیست. روایات عبارتند از:

الف: و باسناده عن أبی معزا حمید بن المثنی قال: كنت عند أبی عبد الله علیه السلام: «فسأله حفص الكلبي فقال: أكون خلف الإمام و هو یجهر بالقراءه فأدعو و أتعوذ؟ قال: نعم، فادع» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

سوال: ما می گوییم خواندن دعا مستحب است، حضرت در اینجا می فرماید: «فادع»، چرا واجب نباشد مگر شما نگفتید که امر حقیقت در وجوب است؟

جواب: امر در توهّم حظر افاده ی وجوب نمی کند. بلکه دلالت می کند که حرمت بر طرف شده است. در ما نحن فیه هم که می گوید: فادع، چون زمینه ی حرمت است و ذهن راوی هم مشوش است که می شود یا نمی شود، یعنی: یابن رسول الله! می توانم بخوانم یا نمی توانم بخوانم؟ حضرت می فرماید: «فادع»، ذهنش آلوده به حرمت بود و احتمال حرمت می داد، حضرت می فرماید: «فادع»

بنابراین، این گونه اوامر دلالت بر وجوب نمی کنند، حد اکثر استحباب را می رسانند.

مرحوم نراقی می گوید: این حرف درست نیست، چون این لازمه اش این است که روایاتی که نهی کرده است، قبل از این روایت آمده باشد تا بگوییم این روایت در مقام دفع توهّم حظر است، می گوییم: جناب! لازم نیست که روایاتی که نهی می کند قبل از این روایت آمده باشد، همین مقداری که ذهن جناب راوی مشوش بود و احتمال می داد که خواندن قرائت امر حرامی باشد، این کافی است، لازم نیست که روایات ناهیه، قبل از این روایت آمده باشد تا بگوییم: «ورد الأمر بعد النهی»، قانونش این نیست که ورد الأمر بعد النهی، بلکه «ورد الأمر عند توهّم الحظر»، در اینجا توهّم حظر بود. چطور؟ به دلیل اینکه روای خودش سوال می کند: «أكون خلف الإمام وهو يجهر بالقراءة فأدعو و أتعوذ؟ قال: نعم، فادع». معلوم می شود که در ذهن راوی حرمت مجسم بوده، فلذا حضرت می فرماید: «فادع»

بنابراین، اشکال مرحوم نراقی بر این جواب که می گوید این روایت را حمل بر استحباب کنیم، متوقف بر این است که روایات ناهیه قبلاً آمده باشد، ایشان خیال کرده که مسئله ورود الأمر است بعد النهی، ولی ما می گوییم که ورود الأمر بعد توهّم الحظر. توهّم کافی است، یعنی همین مقداری که جناب راوی ذهنش مشوش است که می شود خواند یا نه؟ عنوان مسئله هم ورود الأمر بعد النهی نیست، بلکه ورود الأمر بعد التوهّم الحظر، و اینجا توهّم الحظری بوده است.

بعضی در سند این روایت اشکال کرده اند و می گویند مرحوم صدوق این روایت را از کتاب ابی المعز گرفته است و در سند خودش به ابی المعز، کسی است بنام عثمان ابن عیسی و عثمان ابن عیسی محل بحث است. و حال آنکه عثمان ابن عیسی هفتصدو چهل شش تا (۷۴۶) روایت دارد، آیا می شود مشایخ ما از کسی در حدود هفتصدو چهل و شش روایت از او نقل کنند و او خودش ثقه نباشد، این چه فرمایشی است که بعضی می کنند و می گویند عثمان ابن عیسی توثیق نشده.

ما می گوئیم هر چند توثیق نشده باشد، این روایات کثیره خودش حاکی از آن است که این آدم مرد بزرگواری بوده است که این همه روایت از او نقل کرده.

بله! گاهی از یکنفر ده یا بیست روایت نقل می کنند، این دلیل بر وثاقت او نیست، ولی گاهی هفتصدو چهل و شش روایت از او نقل می کنند. در این گونه موارد نمی شود گفت که او ثقه نیست، پس این روایت، روایت خوبی است، منتها حمل بر استحباب می شود نه حمل بر وجوب. چرا؟ لَأَنَّ الْأَمْرَ وَرَدَ بَعْدَ التَّوْهَمِ الْحَظْرَ.

ب: و عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی، عن حریر، عن زرارہ، عن أحدهما علیهما السلام قال: «إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت و سبح فی نفسک» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۶.

وظیفه ی ماموم – نسبت خواندن حمد – در صورت نشنیدن صوت یا همهمه ی امام، چیست؟ ۸۹/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وظیفه ی ماموم – نسبت خواندن حمد – در صورت نشنیدن صوت یا همهمه ی امام، چیست؟

ص: ۱۰۴۷

الفرع الرابع: إذا لم یسمع صوت الإمام و لو همهمته

فرع چهارم این است که اگر صدای امام را در اولتین نمی شنود، حتی همهمه ی امام را هم نمی شنود، در اینجا اقوال سه گانه وجود دارد:

الف: قول این است که باید قرائت را بخواند. مثلاً صدای امام را در دو رکعت اول نماز مغرب و عشاء نمی شنود، باید حمد را بخواند، از ظاهر عبارت شیخ در نهاییه وجوب در می آید.

إن كانت الصلاه ممّا یجهر بالقراءه فانصت للقراءه، و إن خفی علیک قراءه الإمام قرأت أنت لنفسک.

ب: قول دوم این است که مستحب است، یعنی از عبارت مرحوم علامه استحباب استفاده می شود، حتی اگر کسی قرائت امام را نمی شنود، مستحب است که خودش قرائت را بخواند.

ج: از عبارت محقق عدم کراهت استفاده می شود، یعنی مکروه نیست، هر چند من نوشته ام که: «و ظاهر المحقق هو الإباحه».

ولی ظاهراً عدم الکراهه است، قال: «و یکره أن یقرأ المأموم خلف الإمام إلّا إذا كانت الصلاه جهریه، ثم لا یسمع و لا همهمه» الشرائع: ۱/۱۲۳. عدم الکراهه است، اگر استحباب را اراده کند، همان قول علامه است و اگر اباحه اراده کند، در عبادات اباحه معنا ندارد.

د: قول چهارم، قولی است که سلار به آن قائل شده و گفته مکروه است، البته باید کراهت را به معنای اقل ثواباً معنا کنیم. پس در مسئله چهار قول است:

۱: القول بالوجوب، ۲: القول بالإستحباب، ۳: القول بعدم الکراهه، ۴: القول بالکراهه

قول به وجوب مختار مرحوم نراقی است و سه روایت دلالت بر وجوب دارد، ما این روایات را می خوانیم تا ببینیم که آیا وجوب از اینها استفاده می شود یا نه؟

ص: ۱۰۴۸

۱: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«إذا صلّيت خلف إمام تأتّم به فلا تقرّ خلفه سمعت قراءة أم لم تسمع إلّا أن تكون صلاه تجهر فيها بالقراءة و لم تسمع فاقراء»
الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ۱.

۲: و عن محمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، و عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الصلاه خلف الإمام أقرأ خلفه؟ فقال: أمّا الصلاه التي لا تجهر فيها بالقراءة فإنّ ذلك جعل إليه فلا تقرّ خلفه - یعنی حرام است - و أمّا الصلاه التي يجهر فيها فأنما امر بالجهر لينصت من خلفه، فان سمعت فانصت و إن لم تسمع فاقراء» همان مدرک، الحديث ۵.

۳: و عنه، و عن الحسن، عن زرعه، عن سماعه (في حديث) قال: «سألته عن الرّجل يؤمّ الناس فيسمعون صوته و لا يفقهون ما يقول، فقال: إذا سمع صوته فهو يجزيه، و إذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه» همان مدرک، الحديث ۱۰.

مرحوم نراقی در مستند الشیعه این را دلیل گرفته بر اینکه اگر در نماز مغرب و عشا صدای امام را نمی شنود، ماموم باید قرائت را بخواند. چرا؟

چون دوتا «إقراء» داریم که فعل امر است و یک «قرأ» داریم که فعل ماضی است، و حال آنکه از ایشان مخفی نیست، درست است که این روایات امر است ولی امری است که در مظان توهم حظر است، چون راوی خیال می کند که حرام است و لذا حضرت می فرماید که: «إقراء» و امری که در مقام توهم حظر وارد شود افاده وجوب نمی کند، بلکه افاده ی رفع الحظر می کند و معنایش این است که آن حظر برداشته شد، نه اینکه افاده وجوب کند، یعنی چنین امری افاده ی وجوب نمی کند.

امر اگر بعد التوهم الحظر بیاید یا حتی اگر بعد از نهی هم بیاید، فقط دلالت بر رفع الحظر می کند، نه اینکه ناظر به وجوب هم باشد.

مرحوم نراقی به این مسئله توجه داشته است، ولی در عین حال گفته است که این حظر در صورتی درست است که نواهی قبل از این روایات آمده باشد، روایاتی که می گوید امام ضامن قرائت شماسست و شما نخوانید، اگر نواهی قبلاً آمده باشد، ممکن است بگوییم که این روایات در مقام رفع الحظر است، ولی دلیل نداریم که نواهی قبل از این روایات آمده باشد.

جوابش این است که لازم نیست که نواهی قبل بیاید، بلکه توهم الحظر هم کافی است، یعنی همین که مظنه ی حظر در ذهن راوی باشد، در ذهن راوی مظنه ی حرمت که باشد، همین کافی است که امر را از ظهورش منصرف کند به رفع الحظر، و لذا دلیلی بر وجوب نداریم.

«هذا كله حول القول الأول»، دلیل قول اول، دوتا «إقرء» و یکدانه «قرء» است، فعل ماضی نیز همانند امر دلالت بر وجوب می کند، بلکه بهتر از امر است. امام می فرمود اگر پدر به پسر بگوید: «صلّ»، این خیلی عظمت ندارد، اما اگر بگوید: «ولدی صلّی أو یصلّی» در واقع خواسته ی خودش را در خارج موجود می بیند.

ضمناً فرمایش کلام نراقی را رد کردیم و گفتیم لازم نیست که نواهی قبل از این اوامر باشد، بلکه اگر زمینه ی مظنه ی حرمت باشد، این اوامر از ظهور می افتند.

اما قول دوم: قول دوم قول علامه حلی است که قائل به استحباب می باشد، برای این قول می شود دلیل پیدا کرد و آن روایت علی بن یقطین است:

الف: و باسناده عن سعد، عن أبي جعفر يعني أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه علي بن يقطين قال: « سألت أبا الحسن الأول عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدى به في صلاه يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة قال: لا بأس إن صمت و إن قرء» همان مدرک، الحدیث ۱۱.

روایات اول می گفتند که «إقرء»، اما این روایت می گوید اختیار داری، جمعش استحباب است و در حقیقت استحباب مدلول این روایت نیست، بلکه مدلول جمع بین روایاتی است که دلالت بر وجوب می کنند و روایاتی که دلالت بر ترک می کنند و جمعش این است که مستحب باشد.

بنابراین، آنکه دلالت بر استحباب می کند، مستقیماً یک روایت برایش نداریم، بلکه جمع می کنیم بین ما دلّ علی الوجوب مانند روایات ثلاثه ی اولی، و بین روایه علی بن یقطين که همین روایت یازدهم باشد.

أمّا الوجه الثانی: أعنی الإستحباب، فهو الجمع بین ما اشتمل علی الأمر كما سبق، و بین ما دلّ علی جواز الفعل و الترك، كصحيح علي بن يقطين، جمعش در استحباب است.

پس ما مفاد استحباب را از دو روایت می فهمیم، روایات اولی دلالت بر وجوب می کنند، روایت یازدهم دلالت بر جواز ترک می کند، جمعش این است که قائل بر استحباب بشویم.

دلیل قول سوم که عدم الکراهه باشد، اگر مراد شان از عدم الکراهه، اباحه باشد، این معنا ندارد، اما اگر مرادش از «عدم الکراهه» استحباب باشد، این بحثش گذشت و دلیلش نیز همان روایت علی بن یقطين است.

دلیل قول چهارم، که قول به کراهت باشد، راجع به قول به کراهت دو جور روایت نقل شده است:

آن را که مرحوم شیخ نقل کرده است، از آن کراهت استفاده نمی شود، اما آن گونه که صدوق نقل کرده، می شود از آن چیز دیگر فهمید.

و أما الوجه الرابع: أعنى القول بالکراهه، فیدلّ علیه صحیحہ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع إلّا أن تكون صلاه تجهر فيها بالقراءه و لم تسمع فاقراء» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۱ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

از این روایت چگونه کراهت را بفهمیم؟ از فراز اول که می فرماید: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع».

مرحوم صدوق این روایت را به گونه ی دیگر نقل کرده است، کلمه ی «إلّا» ما را دعوت می کند بر اینکه صدر حدیث را حمل کنیم بر رکعتین اولتین اخفاتیه، اگر کلمه ی «إلّا» نبود، دلالتش خوب بود، یعنی «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع» اگر روایت به همین مقدار بود، دلالت بر کراهت می کرد.

اما در روایت مرحوم صدوق کلمه ی «إلّا» آمده، و حال آنکه در روایت مرحوم شیخ کلمه ی «إلّا» نیامده است، این نشان می دهد که جمله ی قبلی، ارتباطی به صلوات جهریه ندارد، بلکه مربوط است به صلوات اخفاتیه که قرائت در آنها حرام است، می گوید: «إلّا أن تكون صلاه تجهر فيها بالقراءه و لم تسمع فاقراء»

اگر کلمه ی «إلّا» نباشد، شاهد بر کراهت است، اما از کلمه ی «إلّا» معلوم می شود که ارتباطی به صلوات جهریه ندارد که رکعتین اولیین باشد، بلکه مربوط است به رکعتین اخفاتیین و ما در رکعتین اخفاتیین گفتیم که حرام است.

پس مرحوم شیخ این روایت را تا کلمه ی «إِلَّا» نقل کرده و لذا ما این را به صلوات جهریه زدیم، اما با کلمه ی «إِلَّا» معلوم می شود که صدر حدیث مربوط است به صلوات اخفاتیه، ذیل هم مربوط است به صلوات جهریه و از آن کراهت استفاده نمی شود.

بنابراین، با این حدیث هم می شود بر کراهت استدلال کرد، اگر کلمه ی «إِلَّا» نباشد، معلوم می شود در جهریه اگر صدا را نشنود مکروه است، اما کلمه ی «إِلَّا» نشان می دهد که صدر حدیث مربوط است به صلوات اخفاتیه، ذیل هم مربوط است به صلوات جهریه و در نتیجه ما نمی توانیم از این حدیث کراهت را استفاده کنیم.

پس بحث ما در چهار قول تمام شد، ما اولی و سومی را قبول نکردیم، چهارمی هم بدون دلیل شد، چون روایت کلمه ی «إِلَّا» دارد و این «إِلَّا» قرینه شد که این مربوط است به صلوات اخفاتیه و حال آنکه بحث ما راجع به صلوات جهریه است، پس قول دوم متعین شد (فتعین القول الثانی).

مرحوم مصنف در متن می گوید مانع ندارد که در صلوات جهریه اگر صدای امام یا هممه ی امام را نمی شنود، به قصد جزئیت بیاورد، نه به قصد قربت مطلقه، بلکه به قصد جزئیت بیاورد «لکن جزء للفرد لا جزء للطبیعه». جزء طبیعت نیست، یعنی اگر بیاورد، نماز هست، اگر بیاورد جزء فرد است.

در مسئله ی اعم و اخص علمای اصولی یک نزع دارند و می گویند آیا ما چیزی داریم که جزء طبیعت نباشد، اما جزء فرد باشد؟

مرحوم سید معتقد است که شما می توانید در صلوات جهریه اگر صدا یا هممه ی امام را نمی شنوید، می توانید به نیت جزئیت بیاورید، آنهم جزء فرد، نه جزء طبیعت، یعنی جزء طبیعت نیست. چطور؟ چون اگر کسی نخواند نمازش صحیح است، اگر جزء طبیعت بود، باید نمازش باطل می بود.

مرحوم آیه الله خوئی در بحثی که در اینجا هست، می فرماید ما در دنیای چیزی نداریم که جزء طبیعت نباشد، اما جزء فرد باشد، ایشان می فرماید این معقول نیست که چیزی جزء طبیعت نباشد ولی جزء فرد باشد. چرا معقول نیست؟ ایشان می فرماید فرد همان طبیعت است، اگر جزء الفرد است، پس جزء الطبیعه نیز هست، اگر جزء الطبیعه نیست، معنا ندارد که جزء الفرد باشد، اگر چیزی جزء فرد است، جزء طبیعت هم است، و اگر جزء طبیعت نیست، پس جزء فرد هم نیست، یعنی ما در عالم چیزی نداریم که جزء فرد باشد، اما جزء طبیعت نباشد.

مرحوم آخوند در مسئله ی صحیح و اعم تصویر کرده است که ممکن است چیزی جزء فرد باشد، اما جزء طبیعت نباشد. متنها ایشان می فرماید ما یک چنین چیزی نداریم، کسی نباید حمد را به نیت جزء الفرد بخواند، بلکه به این نیت بخواند که مستحبی است در این ظرف، مانند ادعیه ی ماه رمضان که در ماه رمضان خوانده می شود، ماه رمضان ظرف است برای آن ادعیه، نه اینکه آن ادعیه قید ماه رمضان باشد.

دلیلش این است که طبیعت به وسیله ی فرد در خارج متشخص می شود، اگر واقعاً این جزء الفرد است و زاید بر فرد نیست، فرد همان طبیعت مجسم است، چگونه می شود جزء الفرد باشد، اما در طبیعت (که حیوان ناطق است) اخذ نشود.

یلاحظ علیه

ما در تکوین چیزهایی داریم که جزء الفرد است بدون اینکه جزء الطبیعه باشد کالإنسان الطویل و القصیر، کالأبیض و الأسود، اینها جزء الفرد هستند، یعنی آدم طویل انسان بطوله، قصیر هم انسان است بطوله. اسود انسان است بسواده، ابیض انسان است بیباضه، در عین حالی که جزء الفرد هستند، جزء الطبیعه نیستند، نه اینکه ابیضیت ارتباطی به انسان ندارد، بلکه مشخصات عین الفرد است و فرد هم عین طبیعت است، ولی در عین حال در فرد هست، اما در طبیعت نیست.

ص: ۱۰۵۴

کسی خانه ای را می سازد، سابقاً برای خانه ها ایوان درست می کردند، ولی الآن برای خانه ها ایوان نمی سازند، خانه ای که دارای ایوان است، ایوان جزء خانه است، خانه ای که ایوان ندارد، آنهم خانه است، یعنی هم به خانه ای که ایوان دارد، خانه می گویند و هم به خانه ی ایوان دار، خانه می گویند.

خانه ای که ایوان دارد، ایوان جزء خانه است، خانه ای که ایوان ندارد، آن هم خانه ی کامل است.

سابقاً خانه ها سرداب داشت، ولی فعلاً سرداب برای خانه درست نمی کنند، سرداب دار، عین خانه است، بی سرداب هم عین خانه است، آن وقت چطور شما می فرماید که ما جزء الفرد نداریم، این در طبیعت بود.

اما در عالم اعتبار خیلی روشن است.

بنابراین، چه مانعی دارد که ما در مانحن فیه قائل به جزء الفرد بشویم و بگوییم در صلوات جهریه، چنانچه استحباب را گرفتیم، چه مانعی دارد که ما مستحب بخوانیم، حمد را بخوانیم حمد را به عنوان جزء الصلاه، اما لا جزاً للماهیة بلکه جزاً للفرد.

بحث ما در فرع رابع به پایان رسید.

الفرع الخامس: قراءه المأموم فی الأخيرتین من الجهریه و الاخفاتیه.

تا کنون بحث ما در رکعتین اولیین بود، اما در این فرع پنجم بحث ما در رکعتین اخیرتین است و در رکعتین اخیرتین فرق بین جهریه و اخفاتیه نیست.

مرحوم سید در متن عروه می فرماید: ماموم در رکعت سوم و چهارم خواه ظهرین باشد یا مغربین، مخیر است بین قرائت و بین تسبیحات، ولی اثبات این مسئله (که مخیر باشد بین قرائت و تسبیحات) برای ما مشکل است.

بله! اگر منفرداً نماز بخواند، مخیر است، امام نیز مخیر است، اما اینکه ماموم مخیر باشد، من دلیلی برای این جهت پیدا نکردم
فلذا احتیاط این است که ماموم فقط تسیحات اربعه را بخواند.

أقول: ما ذكره من التخيير صحيح في الصلوات الاخفائيه، و اما الصلوات الجهريه فقد ورد فيه النهي عن القراءة و هي صحيحه
زراره قال: إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين و انصت لقراءته و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين»

معلوم می شود که در صلوات جهریه مخیر نیست، بلکه حتماً باید تسیحات اربعه را بخواند، حتی ممکن است در اخفائیه هم
بگویم خواندن حمد مشکل است هر چند نهی در صلوات جهریه وارد شده، نه در اخفائیه.

پس منفرداً مخیر است، امام نیز مخیر است، ماموم در اخفائیه مخیر است، اما در صلوات جهریه مخیر نیست.

آیا در صورت مسموع نبودن صدای امام، ماموم می تواند حمد را بخواند یا نه؟ المسأله الثانيه ۸۹/۰۳/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در صورت مسموع نبودن صدای امام، ماموم می تواند حمد را بخواند یا نه؟

المسأله الثانيه

لا فرق في عدم السماع بين أن يكون من جهة البعد، أو جهة كون المأموم أصم أو من جهة كثره الأصوات أو نحو ذلك.

مسئله ی اول مقداری طولانی بود، یعنی دارای پنج فرع بود که ما همه ی آنها را به ترتیب بررسی کردیم، فلذا نباید انسان در
صلوات اخفائیه حمد را بخواند، همچنین در صلوات جهریه نیز حمد را نخواند حتی در جایی که صدای امام را نمی شنود، اما
گفتن ذکر و تسیح، اشکالی ندارد.

اکنون وارد مسئله ی دوم می شویم و آن این است اگر قرار شد که نشنود و لو هممه را، بخواند. هر چند از نظر ما نخواند
بهتر است، ولی آقایان می گویند: اگر هممه را هم نشنود، می تواند حمد را بخواند. منتها باید دانست که نشنیدن بر چند قسم
است:

ص: ۱۰۵۶

۱: گاهی کسانی که در صف آخر جماعت قرار گرفته اند در اثر بعد و دوری، صدای امام را نمی شنود.

۲: گاهی سبب نشنیدن ماموم بخاطر اصم بودنش است، یعنی چون ماموم از نظر شنوائی مشکل دارد و اصم و کر است فلذا
صدای امام را نمی شنود، یعنی دیگران می شنوند ولی او بخاطر کری و اصم بودن، صدای امام را نمی شنود.

۳: یا در اثر سر و صدای که در کنار جماعت وجود دارد، صدای امام در میان این سر و صدا گم شده و این سر و صداها

باعث شده است که مامومین صدای امام را نشنوند، آیا در این صور می تواند حمد را بخواند یا نه؟

در هر صورت گاهی شرائط طبیعی است و در عین حال ماموم صدای امام را نمی شنود، این امر قهری است، قطعاً نخواند، ولی گاهی شرائط طبیعی نیست، ماموم اصم و کر است و همین امر سبب شده که صدای امام را نشنود و حال آنکه دیگران می شنوند، یا چون بیرون مسجد سرو صداست و این سر و صدا باعث شده است که مامومین صدای امام را نشنوند، آیا در این شرائط می توانیم بگوییم عدم السماع، پس جناب ماموم حمد را در صلوات جهریه بخواند إذا لم یسمع؟

مرحوم سید می فرماید: بین این موارد هیچ گونه فرقی نیست، یعنی در همه می تواند حمد را بخواند.

نظریه ی صاحب عروه الوثقی

به بیان دیگر علت نشنیدن ماموم هر چه می خواهد باشد، همین که صدای امام را نشنید، می تواند حمد را بخواند خواه عامل نشنیدن، کوتاهی صدای امام باشد یا کری و اصم بودن ماموم باشد یا سر و صدای افراد خارج از جماعت.

ص: ۱۰۵۷

ولی از نظر ما روایات منصرف است به صورت عادی، یعنی اگر می گویند «یسمع أو لا یسمع»، صورت های عادی را می گویند که هم امام عادی است و هم ماموم، اینجا می گویند «سمع أو لا یسمع». اما اگر شرائط خارج از شرائط عادی شد، مثلاً در بیرون مسجد صدای راهپیمای است که اجازه ی سماع صدای امام را نمی دهد، به گونه ای که اگر نباشد، انسان کاملاً صدای امام را می شنود. اینجا معلوم نیست که داخل در عدم سماع باشد، لعل اینجا را داخل در سماع بدانیم، یا کبری و اصم بودن ماموم باعث نمی شود که این را داخل در عدم سماع بدانیم، بلکه اگر اینجا را داخل در سماع بدانیم خیلی بهتر است.

به دلیل اینکه هزار نفر در مسجد می شنوند، فقط یک نفر نمی شنود، اینجا باید اقل تابع اکثر باشد.

المسأله الثانيه

لا فرق فی عدم السماع بین أن یکون من جهة البعد- چون از امام دور است فلذا صدای او را نمی شنود- أو جهة کون المأموم أصم أو من جهة کثره الأصوات أو نحو ذلك.

این چند تای اخیر مشکل است، منتها مرحوم سید همه را یکسان دانسته است و می گوید میزان عدم سماع است.

ولی ما بین اولی و دوتای دیگر فرق می گذاریم و می گوئیم این روایات ناظر به جایی است که شرائط کاملاً طبیعی باشد، اما اگر شرائط طبیعی نیست، آن میزان سماع و عدم سماع نیست.

کلام امام که می فرماید: «إذا سمع لم یقرء و إذا لم یسمع یقرء»، این در جایی است که شرائط طبیعی باشد، اما در شرائط غیر طبیعی این روایات حاکم نیست. و در کلام مرحوم جواهر نیز اشاره به این مطلب شده است.

قال في الجواهر: و يقوى في النظر أيضاً جريان حكم السماع في الجهريه على من كان سمعه خارقاً للعاده، فيسمع ما لا يسمعه غيره - مانند بوعلى سينا که صدای خیلی آهسته را هم می شنوید، ایشان می گوید این تحت «سمع» داخل است، البته من با این قسمت از کلام صاحب جواهر موافق نیستم، اما قسمت بعدی کلام ایشان از نظر من هم صحیح است - بل و جريان حكم السامع على من كان ذلك بعرض كصمم و نحوه، لظهور الأخبار أن السماع و عدمه في الجهريه هو المدار.

به بیان دیگر همین مقدار که بگویند صدای امام شنیده می شود، کافی است هر چند تک تک افراد نشنوند.

المسأله الثالثه

إذا سمع بعض قراءه الإمام فالأحوط الترك مطلقاً.

مسئله ی سوم این است که ماموم بعضی از قرائت امام را می شنود، اما بعض دیگر را نمی شنود، مثلاً تسمیه و «اهدنا الصراط المستقیم» را می شنود، اما بقیه را نمی شنود.

مرحوم صاحب جواهر در اینجا سه قول نقل می کند، گاهی می گوید این را در حکم سماع بگیریم، گاهی می گوید این حکم عدم سماع را دارد، گاهی هم می گوید آنجا که می شنود، ساکت باشد، اما آنجا که نمی شنود، حمد را بخواند.

ولی من معتقدم که قول اول در اینجا مطرح است، یعنی این حکم سماع را دارد. گاهی اوقات امام مد را آنقدر طول می دهد که همگان می شنوند، مثلاً ائمه ی جماعت مکه و مدینه جمله ی «و لا الضالین» را تقریباً با یازده «الف» مد می کشند و حال آنکه مد در نزد ما به مقدار چهار الف است یا حد اکثر پنج الف.

ص: ۱۰۵۹

گاهی از اوقات مد را به اندازه ای طول می دهند که همگان می شنوند، ولی بقیه را نمی شنوند.

صاحب جواهر می گوید اقوال ثلاثه همه اش مسموع است، یا بگوییم هیچکدام شان مسموع نیست یا اینکه حکم هر کدام را به خودش بدهیم.

ولی من فکر می کنم که همان اولی درست است، یعنی حکم سماع را دارد.

چرا؟ چون انسان در مهمه ی امام، همه چیز را نمی شنود، گاهی می شنود و گاهی نمی شنود.

اگر ما مهمه را جزء سماع قرار می دهیم، کسی که مد را می شنود، ولی بقیه را گاهی می شنود و گاهی نمی شنود، این کمتر از مهمه نیست، چون در مهمه گفتید نخواند، اگر قرار باشد که انسان در مهمه نخواند، در اینجا هم نباید بخواند. مهمه این است که بعضی از کلمات به گوش می خورد، اما گاهی این گونه نیست، بلکه صدا به گوش می خورد، اما انسان نمی فهمد که امام چه می گوید. فلذا ما از حکم مهمه می توانیم حکم این مسئله را هم بفهمیم. «إذا سمع بعض قراءة الإمام فالأحوط الترك مطلقاً».

ما نیز همین را گفتیم، یعنی گفتیم این حکم سماع را دارد، اگر در مهمه گفتیم، اینجا هم بگوییم، چون شریک مهمه است، یعنی در مهمه گاهی بعضی از عبارات مفهوم است و گاهی مفهوم نیست.

المسألة الرابعة

إذا قرء بتخيل أن المسموع غير صوت الإمام ثم إنه صوته لا تبطل صلاته، و كذا إذا قرء سهواً في الجهرية.

فرض کنید که یک صدای حمد می آمد و من خیال می کردم که این صدای غیر امام است، یعنی یک شخص دیگری است که حمد را برای دیگران به عنوان آموزش می خواند، بعداً معلوم می شود که این صدای امام جماعت ما بوده است و من خیال می کردم که صدای دیگری است و لذا حمد را خواندم، آیا نماز من باطل است یا نه؟ (این فرع اول).

ص: ۱۰۶۰

فرع دوم این است که در صلوات جهریه موقعی که امام حمد را می خواند، من هم اشتباهاً حمد را خواندم.

در هردو می گوئیم صحیح است، چرا؟ چون تمسک می کنیم به قاعده ی «لا تعاد»، و ما قبلاً گفتیم که «لا تعاد» عامد را هم می گیرد، اما به شرط اینکه یک سبب شرعی داشته باشد یا سبب غافلانه داشته باشد، درست است که من عمدا خواندم، اما عامد به آن معنا نیست، غافل بودم و خیال می کردم که مال غیر امام است ولذا خواندم.

یا جهریه بود، منتها حواسم پرت شد فلذا خواندم، اولی عامد است، دومی عامد نیست، اولی عامد است، در عین حال «لا تعاد» آن را می گیرد، «لا تعاد» عامدی را که سبب آن عمدی نباشد می گیرد، یعنی سببش غفلت باشد، اینجا را «لا تعاد» می گیرد. دومی هم سهو است، همه ی اینها داخل در «مستثنی منه» است و نماز هم صحیح است.

المسأله الخامسه

إذا شك في السماع و عدمه، أو أن المسموع صوت الإمام أو غيره، فالأحوط الترك، و إن كان الأقوى الجواز.

شخص شك دارد که آیا صدای امام را می شنود یا نه؟ گاهی یک صدا می آید، منتها نمی داند که این صدای امام است یا صدای غیر امام. گاهی در خودش شك دارد که می شنود یا نمی شنود؟

مرحوم سید می گوید: «فالأحوط الترك، و إن كان الأقوى الجواز».

علت جواز چیست؟ علتش استصحاب است، به این معنا که این شخص سابقاً صوت امام را نمی شنید، الآن شك می کند که آیا صدای امام را می شنود یا نمی شنود؟ استصحاب می کند و می گوید الآن هم صدای امام را نمی شنوم.

ص: ۱۰۶۱

إن قلت: ممکن است کسی بگوید این استصحاب معارض دارد، سابقاً این آدم صوت غیر امام را نمی شنید، الآن هم نمی شنود.

قلت: صوت غیر امام اثر شرعی ندارد، آنکه اثر شرعی دارد همان صوت امام است.

قبل از آنکه این شخص به نماز بایستد، صوت امام را نمی شنید، استصحاب عدم سماع صوت امام می کند ولذا می گوید: «الأقوی الجواز».

اما وجه احتیاط روشن است، یعنی انسان نباید نماز شک دار بخواند، لازم نیست که قرائت را بخواند، این مستحب را ترک کند تا یقین کند که نمازش جامع الجهات است.

در همه ی اینها، استصحاب عدم سماع صوت امام می کند و حمد را می خواند، ولی بهتر این است که بخاطر یک مستحب، نمازش را مشکوک نکند.

المسألة السادسة

لا يجب على المأموم الطمأنينة حال قراءة الإمام و ان كان الأحوط ذلك و كذا لا يجب المبادرة إلى القيام حال قراءته فيجوز أن يطيل سجوده و يقوم بعد أن يقرأ الإمام في الركعة الثانية بعض الجهر.

هر گاه خود شخص می خواهد قرائت را بخواند، حتماً باید طمأنینه داشته باشد، فلذا اگر خودش را در حال نماز تکان بدهد، نمازش باطل است، یا پاهایش را حرکت بدهد و در همان حال بگوید «اهدنا الصراط المستقیم» نمازش باطل است.

پس اگر انسان خودش به طور فرادا نماز بخواند، حتماً باید من طمأنینه و استقرار داشته باشد، اما اگر جور ما را امام می کشد و او حق ما را می خواند، آیا مأموم در این صورت هم باید استقرار داشته باشد و سیخ بایستد و حق تکان خوردن را ندارد یا می تواند تکان بخورد، یعنی می تواند جلو برد یا عقب بیاید؟

ص: ۱۰۶۲

مرحوم سید می فرماید: اگر شخص منفرداً نمازش را می خواند، طمأنینه واجب است و حتماً باید طمأنینه و استقرار داشته باشد، اما اگر اقتدا کرده و امام قرائت را را می خواند، در این فرض بر مأموم طمأنینه واجب نیست. چرا؟

چون ادله ای که می گوید در حال قرائت طمأنینه واجب است، جایی را می گوید که خود انسان قاری باشد و قرائتش بالمباشره باشد، و حال آنکه در «جماعت» قرائت من بالمباشره نیست، بلکه بالتسبیب است، یعنی امام قرائت بنده را می خواند، از این رو بر من لازم نیست که طمأنینه داشته باشم. اللهم که بگویید: عموم المنزله، أعنی قرائه الإمام بمنزله قرائه المأموم، مگر این را بگویید، و این هم دلیل می خواهد. اینکه امام ضامن است، معنایش این است که اگر او بخواند از گردن من ساقط است اما اینکه خواندن او مثل خواندن من است، ما نسبت به این جهتش دلیل نداریم، یعنی دلیل نداریم که قرائت امام، مثل قرائت مأموم است، او که می خواند کأنه مأموم می خواند، اما می توانیم بگوییم امام که می بخواند، از گردن مأموم ساقط می شود نه اینکه بگوییم خواندن او، مثل خواندن من است و کأنه من می خوانم، اگر بگوییم که اسقاط است، طمأنینه بر من قطعاً واجب نیست، و اما اگر بگوییم که اسقاط نیست، بلکه جنبه ی تسبیبی دارد، یعنی اینکه او می خواند کأنه من می خوانم، البته طمأنینه واجب است.

مرحوم سید می فرماید که طمأنینه واجب نیست حتی رکعت اول است، امام دوسجده را کرد و برخاست و شروع کرد به قرائت، اما مأموم هنوز در سجده است، می گوید که اشکالی ندارد، عقب بیفتد و امام هم حمد را بخواند، منتها می گوید باید زیاد طول و فاصله ندهد، اما اگر به مقداری فاصله بدهد که امام «بسم الله» یا «الحمد لله» را بگوید، این مقدار فاصله اشکالی ندارد. چرا؟ زیرا امام قرائتش مسقط قرائت من است نه اینکه قرائت امام عین قرائت من است، پس موقعی که می خواند، من هم باید سیخ بایستم.

البته من در نماز احتیاط می‌کنم، یعنی این فتوا را عمل نمی‌کنم فلذا وقتی که از سجده دوم بلند شدم، بزودی بسم الله را نمی‌گویم زیرا می‌دانم که برخی از مأمومین پیرمرد هستند و احتیاج دارند که آرام بلند شوند، از این رو مقداری صبر می‌کنم تا مطمئن بشوم که همگی بلند شده‌اند، آنگاه می‌گویم: «بسم الله الرحمن الرحيم».

بنابراین، ما به فتوای مرحوم سید احتیاطاً عمل نمی‌کنیم. ولی مرحوم سید می‌فرماید طمأنینه واجب نیست. چرا؟ چون او مسقط است، نه اینکه خواندن او مثل خواندن توست، حتی اگر امام از سجده بلند شد و شروع به قرائت کرد، تاخیر ماموم ضرری نمی‌زند.

اما به شرط اینکه فاصله زیاد نباشد، منتها اگر شما امام شدید، هنگامی که برای رکعت دوم بلند شدید، فوراً بسم الله را نگوئید، چند لحظه تامل و مکث کنید تا مقداری بدن و نفس شما آرام بگیرد، در عین حال ملاحظه هم کرده باشید کسانی که پیرند، آنان هم به امام رسیده باشد.

این احتیاط، احتیاط بدی نیست.

إن قلت: چرا بر ماموم طمأنینه واجب نیست؟

قلت: چون طمأنینه دلیل لفظی ندارد، دلیلش فقط اجماع و سیره است که دلیل لُبی می‌باشند و در دلیل لُبی اکتفا می‌شود به قدر متقین. و قدر متقین امام است نه ماموم.

به بیان دیگر ما فقط نسبت به امام دلیل داریم، یعنی کسی که خودش بالمباشره می‌خواند، اما کسی که بالمباشره نمی‌خواند، برای آن دلیلی نیست.

المسألة السابعة:

لا يجوز أن يتقدم المأموم على الإمام في الأفعال بل يجب متابعتها بمعنى مقارنته أو تأخراً غير فاحش ولا يجوز التأخير الفاحش.

ص: ۱۰۶۴

در مسئله ی هفتم این مطلب مطرح است که ماموم باید تابع امام باشد، تبعیت این است که در افعال و اقوال همراه امام باشد یا یک کمی عقب تر. یعنی یا همراه امام به رکوع و سجود برود یا کمی عقب تر، اما جلوتر و زودتر از امام به رکوع و سجود نرود. این یک فرع است.

فرع دوم این است که معنای متابعت چیست؟

پس فرع اول این است که المتابعه واجبه، فرع دوم این است که معنای متابعت چیست؟

اما اینکه متابعت واجب است، دلیلش را می خوانیم، کیفیت متابعت را هم می خوانیم، بحث دیگر این است که اگر کسی متابعت را ترک کرد، آیا نمازش باطل است یا فقط جماعتش باطل می شود؟

هل التبعیه حکم تکلیفی أو حکم وضعی؟

اگر بگوییم حکم تکلیفی است، در این صورت فقط چوب و چماق دارد، یعنی جهنم دارد. اما نماز باطل نمی شود

اما اگر بگوییم حکم وضعی است نه حکم تکلیفی، در این فرض سه معنا پیدا خواهد کرد، گاهی ممکن است نمازش باطل باشد، گاهی ممکن است بگوییم جماعت باطل است، گاهی ممکن است بگوییم آن جزء باطل است، یعنی آن جزئی که تبعیت در آن انجام نگرفته است؟

البته این مطلب در مسئله ی هشتم خواهد آمد که هل التبعیه حکم تکلیفی أو حکم وضعی؟

معنای تکلیفی این است که عقاب دارد، اما نماز باطل نیست.

اما اگر گفتیم حکم وضعی است، سه معنای پیدا خواهد کرد:

الف: بطلان الصلاه، ب: بطلان الجزء، ج: بطلان الجماعه.

ما ابتدا دو فرع اول را می خوانیم، یعنی اینکه تبعیه واجبه. چرا واجب است؟ آن حدیثی که اهل سنت از پیغمبر اکرم نقل می کنند، هر چند صاحب حدائق می فرماید که از نظر ما سند صحیح نیست. روایت این است که: «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ إِمَامًا لِيَأْتَمَّ بِهِ». دلیلش همین روایت است و این روایت را ابوهریره از پیغمبر اکرم نقل نموده است. ولی در عین حالی که این روایت از نظر ما صحیح نیست، منتها محتوایش مطابق با قواعد است. و این مسئله مورد اتفاق فقهای ماست، یعنی همه ی فقهای ما می فرمایند که: «المتابعه واجبه»، اما اینکه وجوبش تکلیفی است یا وضعی؟ این جهت را در آینده بحث خواهیم کرد.

عبارت محقق در معتبر

قال المحقق في المعتبر: تجب متابعه الإمام في الأفعال الصلاة و عليه اتفاق العلماء و لقوله عليه السلام: «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ إِمَامًا لِيَأْتَمَّ بِهِ» فلو رفع رأسه قبل الإمام ناسياً عاد معه، و لو كان عامداً أو خَلَفَ من لا يفتدى به استمرّ و به قال الشيخ.

عبارت علامه در تذکره

و قال العلامة في التذكرة: يجب أن يتابع إمامه في أفعال الصلاة لقوله: «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيَأْتَمَّ بِهِ».

وروى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «أما يخشى الله الّذی يرفع رأسه و الإمام ساجد ان يحوّل الله رأسه رأس حمار» و لأنّه تابع له فلا يسبقه و به قال الشافعي.

از پیغمبر اکرم این روایت را نقل کرده اند بر اینکه آن آدمی که سرش را قبل از امام بلند می کند، نمی ترسد که یک مرتبه این آدم بر گردد نسخ پیدا کند، منسوخ بشود. روی عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «أما يخشى الله الّذی يرفع رأسه و الإمام ساجد ان يحوّل الله رأسه رأس حمار» و لأنّه تابع له فلا يسبقه، و به قال الشافعي.

ص: ۱۰۶۶

وقال في المنتهى: متابعه الإمام واجبه و هو قول أهل العلم قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا و إذا سجد فاسجدوا»

بنابراین، در اصل اینکه متابعت واجب است، کسی شک ندارد، اما اینکه آیا متابعت واجب تکلیفی است یا وضعی؟ این مطلب را در مسئله ی آینده بحث خواهیم کرد.

مرحوم محدث بحرانی حساسیت خاصی نسبت به اهل سنت دارد، از این رو به علامه اعتراض می کند بر اینکه شما با این حدیث استدلال می کنید، و حال آنکه این حدیث سندش برای ما روشن نیست.

عبارت محدث بحرانی

يقول المحدث البحراني بعد نقل كلام المحقق في المعتبر و العلامه في المنتهى، و ظاهر كلامهما أنه لا دليل لهما على هذا الحكم بعد دعوى الإجماع إنما هذا الخبر (النبى) و الظاهر أنه عامى، فأنا لم نقف عليه بعد التتبع فى اخبارنا، و إلى ذلك أيضاً أشار فى الذخيره. الحدائق: ۱۱/۱۳۸.

من نسبت به محدث بحرانی احترام قائل هستم و از کتاب هایش استفاده می کنم، ولی خدمت ایشان عرض می کنم، معلوم می شود که شما کتاب منتهى علامه را خوب مطالعه نکرده اید، علامه علاوه بر اینکه با این حدیث استدلال می کند، روایاتی هم از ابوالحسن دارد که متابعت واجب است، البته آن روایت را هم دارد، اما علاوه بر آن روایت، که روایت عامی است «إنما جعل الإمام ليؤتم به». بعداً با دو روایت استدلال می کند:

۱: ما رواه محمد بن سهل أشعري، عن أبيه، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عمّن ركع مع إمام يقتدى به، ثم رفع رأسه قبل الإمام؟ قال: يعيد ركوعه معه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۲.

ص: ۱۰۶۷

۲: ما رواه محمد بن سنان و الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قالاً: «سألناه عن رجل صَلَّى مع إمام يُؤتمُّ به فرفع رأسه من السجود قبل أن يرفع رأسه من السجود؟ قال: فليسجد» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

بنابراین، علامه حلی علاوه بر اینکه با آن حدیث نبوی استدلال کرده است، دو حدیث دیگر هم دارد.

در جلسه ی ادله ی بیشتری بر وجوب متابعت خواهیم آورد، یعنی علاوه بر این دو روایتی که مرحوم علامه آورده است، روایات دیگری هم بر متابعت می آوریم، قبل از آنکه روایات خود مان را بخوانیم، این روایت عامی را از نو می خوانم و شما آن را حفظ کنید:

۳: عن النبي صَلَّى الله عليه و آله: «إنما جعل الإمام ليؤتمَّ به فلا تختلفوا عليه فإذا كبر فكبروا و إذا ركع فاركعوا، و إذا قال سمع الله لمن حمده فقالوا ربنا لك الحمد فإذا سجد فاسجدوا و إذا صَلَّى جالساً فصلّوا جلوساً أجمعين و أقيموا الصفّ في الصلاة فإنَّ إقامة الصف من حسن الصلاة» صحيح البخاری: برقم ۷۲۲، ۷۲۳، و ۷۲۴.

در عین حالی که این روایت از طرف عامه است، اما با روایات ما منطبق است.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۳ خرداد ماه ۸۹/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی متابعت مأموم از امام است، به این معنا که مأموم باید در افعال و اقوال صلات از امام متابعت کند، لازم است که در اینجا در چند مسئله بحث کنیم:

الف: آیا دلیل بر وجوب متابعت داریم یا نداریم؟

ص: ۱۰۶۸

ب: معنای متابعت و ملاک متابعت چیست، آیا در متابعت مساوات کافی است، یا حتماً تاخر شرط است؟

ج: آیا وجوب متابعت، وجوب تکلیفی است، مثل اینکه انسان در نماز جواب سلام را ندهد، تکلیفی را عمل نکند، یا وجوب وضعی است؟

وجوب وضعی هم چهار تا احتمال دارد. که فعلاً بحث ما در مقام اول است، یعنی «ما هو الدلیل» بر اینکه مأموم حتماً باید از امام تبعیت و پیروی کند؟

مرحوم صاحب حدائق، صاحب منتهی را متهم کرده بود که به یک روایت سنّی اکتفا کرده است که همان روایت «إنما جعل الامام ليؤتمَّ به» باشد، در حالی که وقتی من به کتاب «منتهی المطلب» مراجعه کردم، دیدم که ایشان علاوه بر این روایت، دو روایت دیگر هم آورده است. برای اینکه این مسئله را تکمیل کنیم، یکی دو روایت را هم من نقل می کنم که آنها دلیل بر

وَجوب متابعت است:

۱: ما رواه محمد بن علی بن الفضال عن ابی الحسن «علیه السلام» قلت له: «اسجد مع الإمام فأرفع رأسی قبله أُعيد؟ قال: اعد واسجد».

اگر واقعاً متابعت واجب نباشد، چرا حضرت می فرماید دوباره به سجده برگردد. این روایت در مورد سجده هست، اَعْنی «رفع الرأس من السجده»؛ بقیه روایاتی که خواهیم خواند، غالباً در رفع الرأس من الركوع است. اما در سجده، فقط همین روایت است.

همچنین در روایت بعدی:

۲: ما رواه حسن ابن فضال قال كتبت إلى ابی الحسن الرضا علیه السلام: «فی الرجل كان خلف إمام یؤتم به فیركع قبل أن یركع الامام، و هو یظن ان الإمام قد ركع فلما راه لم یركع، رفع رأسه، ثم اعاد ركوعه مع الامام، أیفسد ذلك علیه صلاته، أم تجوز تلك الركعه؟ فكتب علیه السلام: تتم صلاته و لا تفسد ما صنع صلاته». الوسائل: ج ۵، الباب ۴۵ من ابواب صلاه الجماعه الحدیث ۴.

ص: ۱۰۶۹

۳: ما رواه الحسن بن علی بن یقطين، عن اخيه عن ابيه علی بن یقطين قال: «سألت ابا الحسن علیه السلام عن الرجل یرکع مع الإمام یقتدی به ثم یرفع رأسه قبل الامام قال: «یعيد برکوعه معه». الوسائل: ج ۵، الباب ۴۵ من ابواب صلاه الجماعه الحدیث ۳.

معلوم می شود که متابعت واجب است، و حق نداریم جلوتر از امام سر از رکوع یا سجود برداریم.

بله! از این روایات استفاده می شود که اگر در غیر رکن برگردید اضافه شما مبطل نیست، اما اینکه حتماً باید برگردید استفاده نمی شود.

روایت مخالف داریم که ناچاریم توجیهش کنیم:

نعم روی غیاث بن ابراهیم العامی - قاضی کوفه بوده - قال: سئل ابا عبدالله «علیه السلام» عن الرجل یرفع رأسه من الرکوع قبل الامام ایعود فیرکع إذا أبطأ الامام فیرفع رأسه معه قال: لا.

ما این روایت را به صورت عمد حمل کردیم. اگر خاطرتان باشد عبارت شرایع این بود که «ولو رفع عمداً استمر»، این مال عامد است، آدمی که عمداً سرش را از رکوع بردارد، عبارت شرایع این بود که «استمر»؛

لعل این روایت محمول است به صورت عمد، همانطور که شیخ طوسی گفته محمول است به صورت عمد.

خلاصه اینکه این روایات پنجانگانه ای که آوردیم، در رکوع هست و در سجود، و غالباً در رکوع است. از اینها می شود یک ضابطه کلی استفاده کرد که مأموم می تواند تابع امام باشد.

البته روایتی که بگوید: «یجب المتابعه من التکبیر الی التسلیم» نداریم. مگر روایت ابو هریره که گفته: «أما جعل الامام لیؤتم به فإذا کبر فکبروا فإذا سجد فاسجدوا إذا رکع فارکعوا فلا تختلفوا» غیر این روایت، یک روایت جامعی که همه اجزاء نماز را بگیرد نداریم، مگر از این روایات ما القاء خصوصیت کنیم و بگوییم علت اینکه رکوع و سجود را گفته چون غالباً تخلفها در رکوع و سجود انجام می گیرد. والا موقعی که امام قرائت را می خواند، تخلفها غالباً در رکوع و سجود است چون مأموم امام را نمی بیند فلذا تخلف در این دو تا است، این دو تا را من باب مورد ابتلا ذکر کردم، والا اینها خصوصیت ندارند. الی هنا تم الکلام فی المورد الاول، أعنی «المتابعه واجبه».

ص: ۱۰۷۰

وصل الکلام الی المورد الثانی: ما معنی المتابعه. بعداً هم بحث سوم را خواهیم داشت.

در معنای متابعت دو قول است. یک قول این است که مساواه کافی است، یا متأخر باشد یا مساوات. از میان علمای ما مرحوم مدارک همین را انتخاب کرده است که مساواه کافیهست، یا مساواه کافی است و یا اینکه متأخر باشد. ولی مرحوم صاحب حدائق که بیشتر روایی و حدیثی است گفته که مساواه کافی نیست و حتماً باید تأخر باشد. و بعد می فرماید از عبارت صدوق هم استفاده می شود که تأخر شرط است. و می گوید صدوق از مجتهدینی بود که متون روایت را مورد فتوا قرار می داد. عبارت صدوق را نقل می کند؛ صدوق در آن عبارت تأخر را مطرح می کند. معلوم می شود که تأخر در کلمات ائمه ما بوده. عبارت صدوق را بخوانیم و ببینیم ادعای حدائق درست است. حدائق می گوید، تأخر، مگر از کلام صدوق استفاده می شود که مساوات کافی است

إنّ ظاهر کلام الصدوق المنقول هنا يقتضی الصحه فی صورہ المساواه حیث قال: إن من المأمومین من لا صلاه له و هو الذی یسبق الامام فی رکوعه و سجوده رفعه، و منهم من له صلاه واحده و هو المقارن له فی ذلک، و منهم من له اربع و عشرون رکعه و هو الذی یتبع الامام فی کل شیء و یرکع بعده و یسجد بعده و یرفع منهما بعده.

مرحوم صاحب حدائق می فرماید: و حیث کان الصدوق من ارباب النصوص، فالظاهر أنّه لا- یقوله الا- مع وصول نص الیه بذلك.

ایشان می خواهد استفاده کند که تقدم مضر است و مساوات کافی است. ولی در مساوات ثوابش یک رکعت است، اما در تأخر ثوابش ۲۴ رکعت است. عبارت اخراج همین است که در مساوات کأنه جماعت باطل است.

ص: ۱۰۷۱

پس عبارت صدوق دلالت بر این نمی کند که مساوات کافی است. بلکه دلالت می کند که در صورت مساوات، جماعت باطل است.

عبارت مرحوم صدوق می رساند که تأخر شرط است. والا اگر مساوات باشد، جماعتش باطل است.

خلاصه جناب صدوق مأموم را سه قسم کرده است: ۱. کسی که صلاتش کلا صلات است.

۲. کسی که نمازش یک نماز است یعنی فرادی.

۳. آن کسی که نمازش جماعت است، منتها در جایی که عقب تر بایستد، ۲۴ نماز ثواب دارد.

ادله ی تاخر

ادله بر تأخر چیست؟ تنها دلیلی که می شود برای تأخر آورد، همان روایت نبوی است که می فرماید: «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقَالُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ فَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حَسَنِ الصَّلَاةِ»

معلوم هست که ترتیب هست، پشت سر هم بیاید و فاصله نیاندازد.

آیا این روایت دلالت بر وجوب تأخر دارد؟ خیر! ظاهراً روایت در مقام نفی تقدم است. یعنی می خواهد تقدم را م نفی کند. نفی تقدم می کند، نه اثبات ایجاب تأخر.

بنابراین، تنها دلیلی که آقایان آورده اند این است. این روایت دلالت بر نفی تقدم می کند و اما اینکه عقب تر باشد، این را دلالت نمی کند.

بنابراین، «لم نجد دليلاً على وجوب التأخر». در تکبیره الاحرام مشکل است. او تا تکبیر نگوید و وارد نماز نشود، بعید است که من بتوانم تکبیر بگویم، چون او هنوز وارد نماز نشده است که من از او پیروی کنم. تکبیره الاحرام جرأت می خواهد که بگویم همگام و همسنگ باشد، اما غیر آن همین مقداری که جلوتر نباشد کافی است، یا متأخر و یا همگام و همزمان و همسنگ. اگر هم حرف صدوق را قبول دارید، حرف صدوق این است که تأخر شرط است. اگر تأخر نباشد یک نماز است، اما اگر تأخر باشد ۲۴ رکعت است. خلاصه ما دلیلی بر این مسئله پیدا نکردیم.

ص: ۱۰۷۲

بله! یک روایت داریم که مؤید مقارنت است. این را حدائق نقل کرده و دلیل بر مقارنت هم گرفته است.

روی الحمیری فی کتاب قرب الاسناد فی سنده، عن علی بن جعفر عن اخیه علیه السلام قال: «سألته عن الرّجل یصلّی، له أن یکبر قبل الامام؟ قال: لا یکبر إلّا مع الإمام فإن کبر قبله أعاد التکبیر» قرب الإسناد/۹۹..

معلوم می شود تکبیره مستثنی است. مرحوم صاحب حدائق این را دلیل بر جواز مقارنت گرفته است، چون قبل را حضرت نقل کرده است. پس معلوم می شود با هم اشکالی ندارد.

منتها من به شما توصیه می کنم که روایت را از کتاب های فقهی نگیرید، بلکه از کتاب ها مصدر بگیرید. مرحوم صاحب حدائق این را دلیل بر جواز مقارنت گرفته و حال آنکه این خلاف فتوایش است، ولی روایت را نقل کرده است. اما اگر کسی قرب الاسناد را مطالعه کند، خواهد دید که این روایت مربوط به نماز جنازه است و می گوید در صورتی که صلات میت می خوانند، شما قبلاً نخوانید، بلکه با همدیگر بخوانید. ولی این چه ارتباطی به فرائض دارد؟!

مرحوم صاحب حدائق مستقیماً سراغ کتاب «قرب الاسناد» نرفته فلذا خیال کرده که این روایت مربوط به فریضه است، و حال آنکه این روایت مربوط به صلات جنازه است نه صلات فریضه. اتفاقاً مرحوم شیخ حرّ عاملی هم این روایت را در صلات میت آورده، نه در اینجا.

پس معلوم می شود که مورد روایت، همان صلات جنازه بوده، «قرب الاسناد» به سه واسطه از امام نقل می کند و گاهی هم به چهار واسطه. از اینکه در آن باب روایت را آورده است، معلوم می شود که این مربوط است به صلات جنازه.

پس این روایت دلیل طرفین نیست، بقیه هم یک روایت که همان روایت عامی است، آن هم عرض کردیم که در مقام نفی تقدم است نه اثبات تأخر.

در هر صورت ظاهراً تقدم مبطل است و مساوات کافی است. البته تأخر هم که گفتیم جایز است و یا مثلاً بهتر است، تأخر هم نباید به گونه ای باشد که متابعت را عوض کند، جماعت یک معنای عرفی دارد، از این رو باید عرف بگویند که این آقا! پیرو فلان آقا است. پیرویت هم در حال مساوات است و هم در حال تأخر، البته تأخر نباید بسیار باشد که هیئت جماعت را به هم بزند.

«إلى هنا تم الكلام فى الأمر الثانى»

خلاصه ی امور:

الأمر الأول: دليل وجوب المتابعه. الأمر الثانى: ما هو معنى المتابعه. الأمر الثالث: هل وجوب المتابعه حكم وضعى أو تكليفى؟ آیا وجوب متابعه حكم تكليفى است یا وضعى؟ پنج احتمال در اینجا وجود دارد.

باید دانست که بحث بعدی ما، بحث روایی نیست، بلکه یک نوع بحث فکری است.

قول اول

قول اول این است که متابعت وجوب تکلیفی است؛ اگر تبعیت کردیم که چه بهتر (اهلاً و سهلاً)؛ و اگر تبعیت نکردیم، مرتبک گناه شده ایم و گنهکار می شویم. مثل این است که کسی در حال نماز به شما سلام کند. شما باید طبق کلام او جواب بدهید، اگر جواب گفتید، مأجور هستید، و اگر نگفتید، گناه کردید، ولی نمازتان باطل نیست. بنابراین، یک حکمی است تکلیفاً؛ جز اینکه برای ما یک تکلیفی است چیز دیگری نیست، یعنی ارتباطی به صحت و بطلان صلوات ما ندارد.

ص: ۱۰۷۴

قول دوم: احتمال دوم این است که حکم وضعی است و چهار شق دارد:

۱. تبعیت شرط صحت صلات است. اگر شما در رکوع تبعیت نکنید نماز شما باطل است. کما اینکه جناب صدوق گفت: «لا صلاه له»، نمازش باطل است. پس تبعیت «شرط لصحه کل الصلاه»، یعنی تبعیت شرط لصحه کل الصلاه. و اگر در یک جزئی تخلف کردید، در حقیقت همه را باطل کردید.

۲. شرط صحت جزء است. اگر در این جزء تبعیت کردید، صحیح است و اگر نکردید، این جزء باطل است و الاً باید برگردید و دو مرتبه با امام سر از رکوع بردارید.

بین معنای اول و دوم «الفرق بعد المشرقین»؛ در اولی اگر تخلف در یک جزء کردید و تبعیت نکردید، نماز باطل است. دومی می گوید اگر تبعیت نکردید، جزئی الاجزاء باطل است. شرط صحت این جزء است. ولذا اگر قابل تدارک باشد، حتماً باید برگردد و تبعیت کند و تدارک کند.

۳. تبعیت شرط اتصاف الصلاه بالجماعه هست. اگر تبعیت در رکوع و سجود کردید، همه ی نمازتان جماعت است. اما اگر در یک جزء تخلف کردید، بقیه نمازتان از جماعت در آمد چه سابقاً و چه لاحقاً. این در واقع شبیه اولی است؛ در اولی شرط صحت کل صلاه بود، و در اینجا هم شرط جماعت کل صلاه است.

۴. چهارم هم مثل دوم است. شرط «اتصاف الجزء بالجماعه» است. این رکوع اگر بخواهد متصف به جماعت بشود، باید تبعیت کنید، «والا خرج هذا الجزء عن كونه جزءاً للجماعه».

استاد بزرگوار مرحوم آقای بروجردی در درسشان قول اول را انتخاب کرد که همان حکم تکلیفی است، اما مرحوم حاج آقا رضا همدانی (که یکی از فقهای عظیم قرن چهاردهم است، مصباح الفقیه ایشان که در صلاه است، طهارت، صلات و خمسش، نشانگر این است که فقیه بزرگی است) قول پنجم را انتخاب کرد که در واقع شرط «اتصاف الجزء بالجماعه» است. ثم ان وجوب المتابعه وضعياً يتصور على وجوه:

ص: ۱۰۷۵

الاول: إنّ التبعية في كلّ جزء من افعال الصلاة شرط لصحتها (صلوات) على نحو لو تخلف في جزء من اجزاء الصلاة بطلت صلاته.

الثاني: إن التبعية شرط لجزيئه الفعل الذي يتباع به، للصلاة بمعنى ان الركوع أنّما يعد جزء لصلاة المصلي اذا تابع فيه الامام فلو تخلف خلت، صلاة المدموم عن الجزء فلو لم يعد بطلت صلاته و لذلك يجب عليه العود.

—ولذا اگر تدارك ممكن باشد بايد برگردد و تدارك كند —

الثالث: التبعية في كل جزء شرط لاتصاف مجموع الصلاة بالجماعة لو تخلف في جزء تبطل الجماعة من اصلها أي مما تقدمها تأخرها.

الرابع: التبعية شرط لاتصاف الجزء بالجماعة فلو تخلف يفقد الجزء وصف الجماعة، و هو خيره المحقق الهمداني: حيث قال: «انّ الاخلاص بالمتابعة في جزء موجب لبطلان قلدوته في خصوص ذلك الجزء دون غيره من الاجزاء السابقة و اللاحقه التي اتى بها مقتدياً بامامه فتصح الجماعة فيما عداه من الاجزاء، اذا لا دليل على اشتراط صحه الجماعة في كل جزء بصحتها في سابقه و لاحقه بل الادله قاضيه بخلافه» مصباح الفقيه: ٦٤٨، الطبعه الحجريه.

آيا وجوب متابعت از نوع وجوب تكليفي است يا از نوع وجوب وضعي، و قول مختار کدام است؟ ٨٩/٠٣/٠٤

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آيا وجوب متابعت از نوع وجوب تكليفي است يا از نوع وجوب وضعي، و قول مختار کدام است؟

بعد از آنکه معنای متابعت را روشن کردیم، آيا وجوب متابعت از نوع وجوب تكليفي است، به اين معنا که اگر متابعت نکند، گناه کرده يا وجوبش از نوع وجوب وضعي است و در صحت نماز و صحت جزء و امثالش اثر دارد؟

ص: ١٠٧٦

در اين زمينه اقوال را بيان کردیم و گفتيم که پنج قول است:

الآن ناچاريم که یکی از آن اقوال را انتخاب کنیم و بينيم که کدام یکی از آن اقوال با مبانی تطبيق دارد؟

ظاهراً قول اول با يك تصرفی که خواهيم کرد، مطابق ادله است و نشان می دهد که وجوبش وجوب تكليفي است، دخالت در صحت نماز، يا صحت جزء يا در صحت جماعت کل يا در جماعت جزء ندارد. چرا؟ دليل مهم ما همان حديث نبوی است که می فرماید: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فإذا كبر فكبروا و إذا ركع فاركعوا، و إذا قال سمع الله لمن حمده فقلوا ربنا لك الحمد فإذا سجد فاسجدوا و إذا صلى جالساً فصلوا جالساً أجمعين و أقيموا الصف في الصلاة فإن إقامه الصف من حسن الصلاة»

آیا این حدیث کی از پیغمبر اکرم صادر شده است؟

چون راوی این حدیث ابوهریره است که سال هفتم هجرت مسلمان شده است، این آدم با خودش یک گربه ای داشت و با همان گربه ی خود وارد مدینه شد و خیلی هم بیچاره و فقیر بود و راضی شد که مسلمان بشود و پیغمبر اکرم شکم او را سیر کند و او را در صدفه جای دادند، این آدم کمتر از چهار سال در خدمت پیغمبر اکرم بوده است، یعنی چهار سال از هجرت را درک کرده است، منتها در وسط حدود یکسال همراه یک نفر در بحرین رفت، یعنی حضرت او را به بحرین فرستاد.

بنابراین، این همه روایاتی که از او نقل کرده اند، یعنی در حدود پنهزار روایت از او نقل شده است و این خیلی بعید است که یک نفر با اینکه کمتر از چهار سال محضر پیغمبر اکرم را درک کرده است، این همه روایت را از حضرتش حفظ کرده باشد و احدی به پای او در نقل روایت نرسد.

ص: ۱۰۷۷

از امیر المؤمنین در صحاح پانصد روایت داریم، در حالی که از ابوهریره پنج هزار و خورده ای روایت در صحاح وجود دارد، ولی ما فعلاً کار به کثرت و قلت روایت ایشان نداریم، بحث ما این است که پیغمبر اکرم که این حدیث را فرموده است، کی گفته؟ در زمانی فرموده که مسلمانان هفت سال با حضرتش نماز می خواندند، اگر واقعاً «متابعت» شرط صحت نماز بود یا شرط صحت جزء بود، یا شرط جماعت کل بود یا شرط جماعت جزء بود، چرا حضرت در سال هفتم فرموده است، آیا این از قبیل تاخیر بیان از وقت حاجت نیست؟ بنابراین، اگر این حدیث مفادش این چهار تا باشد، معنایش این است که پیغمبر اکرم هفت سال با مردم نماز خوانده و قطعاً در میان نماز گزاران افرادی بوده اند که متابعت نمی کردند و در عین حال حضرت تذکر فرموده است، این حاکی از این است که متابعت مدخلیت در صحت صلات و جماعت ندارد، اگر باشد حکم تکلیفی است و حکم تکلیفی را دو جور می شود معنا کرد.

معنای حکم تکلیفی از نظر دیگران

آقایان حکم تکلیفی را این گونه معنا می کنند و می گویند حکم تکلیفی این است که اگر کسی با آن مخالفت کند، چوب و چماق دارد، ولی از نظر من بعید نیست که این حکم تکلیفی ارشادی باشد، ارشاد اینکه جماعت محفوظ باشد، و جماعت این است که یکسان به رکوع و سجود بروند.

پس اولاً ما نمی توانیم بگوییم که این حکم وضعی است، چون معنای وضعی این است که یا مدخلیت در صحت دارد یا در جماعت، و این معنایش این است که مدت ها نماز اینها باطل بوده یا جماعت شان باطل بوده و در عین حال پیغمبر اکرم نگفته است و این در شأن پیغمبر معصوم نیست، قهراً باید بگوییم حکمش تکلیفی است، آقایان حکم تکلیفی را این گونه معنا کرده اند که اگر کسی با آن مخالفت کند، گناه کرده و مستحق عقاب می شود. ولی من فکر می کنم، این حکم تکلیفی ارشادی است، یعنی ارشاد به این است که کاری کنید تا جماعت بهم نخورد، فلذا هر گاه امام تکبیر می گوید شما هم تکبیر را بگویید و در همه ی افعال از امام متابعت کنید. نه جلوتر از او افعال نماز را انجام بدهید و نه عقب تر. اگر این تکلیفی باشد، ناچاریم که تکلیفی ارشادی بگیریم، نه تکلیفی الزامی که در حقیقت خودش یکنوع دلیل می خواهد.

فرض کنید که کسی عمداً جلوتر از امام سر از سجده برداشت، آیا این آدم جهنمی شده است و عقاب دارد؟ خلی بعید است که انسان بگوید الزامی تکلیفی است.

البته کسانی که می گویند تکلیفی است، مرادشان از تکلیفی همان تکلیفی الزامی است، ولی من تکلیفی را انتخاب کردم، اما ارشاداً إلى حفظ الجماعة و صیانه للهیئه الجماعیه.

و إنما صدرت عنه فی الربع الأخير من العشره الهجری بقرینه أنّ الراوی هو أبوهریره و قد أدرك من عصر الرساله السنین الأخير التي لا تتجاوز أربعه و كانت الصحابه يصلون مع النبی صلی الله علیه و آله طوال سنین و لم یقرع سماعهم بهذا الحدیث أو مضمونه و لو كانت المتابعه شرطاً بأحد المعانی یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجه و بطلان صلاه قسم منهم - اگر بگوئیم شرط صحت است - أو بطلان جماعتهم - اگر بگوئیم شرط جماعت است - و هذا يدلّ علی أنّ الوجوب و جوب تکلیفی لصیانه نظام الجماعه و صیوررتها عملاً واحداً، والظاهر أنّ بعض المصلین كانوا غیر مراعین لهذا التکلیف فنبههم بوظائفهم بقوله: «إنما جعل الإمام لیؤتمّ به» فلو كانت التبعیه شرط لصحه الصلاه أو لصحه الجزء أو شرطاً لا تصاف الكلّ أو الجزء بالجماعه لزم التنبيه به منذ ورد الرسول صلی الله علیه و آله المدینه المنوره و أقام الصلاه الجماعه فیها.

مسلماً در میان مسلمین کسانی بودند که متابعت را رعایت نمی کردند، پیغمبر اکرم سکوت کرده، پس یا نماز آنها باطل بوده یا جماعتشان، در عین حال حضرت چیزی فرموده و از سال هفتم هجرت به این طرف مسئله را بیان کرده و این بسیار بعید است، از این رو ناچاریم که این را تکلیفی بگیریم، منتها دیگران می گویند تکلیفی الزامی است و عقاب دارد، ولی من فکر می کنم اگر ارشاد بگیریم لحفظ الجماعه، بگونه ای که تخلف جزئی مشکلی ندارد و فقط تخلف کثیر جماعت را بهم می زند، این بهتر است.

مرحوم آیه الله حائری کتابی دارد به «الصلاه» و در آنجا می فرماید این حکم وضعی است نه تکلیف. اما اینکه شرط صحت است یا شرط جماعت، من چیزی از عبارتش در نیاوردم.

ایشان می گوید آیات و روایاتی که ناظر است به اجزاء یک مرکب، این ظهور در وجوب وضعی دارد مانند: «یا أيها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق» ناظر است به نماز، یک جزء نماز هم وضو است، مسلماً می فهمیم که وضو وجوب وضعی دارد نه وجوب تکلیفی، گویا ایشان یک قاعده ای را انتزاع می کنند و می گوید کل آیه و روایه کانت ناظره إلى أجزاء المركب، به اجزاء مرکب ناظر است، این ظهور در تکلیف نیست، یعنی وضو گرفتن واجب تکلیفی نیست فلذا اگر کسی وضو نگیرد، عقاب ندارد، اگر عقابی هم دارد، عقابش به خاطر نماز است نه بخاطر وضو.

«فکل آیه أو روایه کانت ناظره بأجزاء المركب»، این ناظر است به وجوب وضعی، یعنی وجوبش وجوب وضعی است مانند آیه ی وضو که ناظر است به نماز.

یلاحظ علیه

میان این دو تفاوت از زمین تا آسمان است، آیه ای که ایشان مورد استشهاد قرار داده اند، ما نیز قبول داریم چون آیه جمله ی شرطیه دارد و می فرماید: «یا أيها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهکم» معلوم است که «فاغسلوا» نوکر نماز است نه اینکه خودش امر مستقلی باشد، چون جمله ی شرطیه است. همانند این ماند کسی به دیگر بگوید هر موقع خوانستی نهار بخوری، دست هایت را بشور، همه می فهمند که شستن دست جنبه ی وضعی دارد نه جنبه ی تکلیفی.

یا بگوید هر موقع وارد مسجد شدید، بهترین لباس خود را بپوشید و به خودتان عطر بزنید، از این می فهمیم که جنبه ی وضعی دارد، اما در حدیث ما این جریان نیست، «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقَالُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ فَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حَسَنِ الصَّلَاةِ»

یعنی در این حدیث نیامده که متابعت جزء صلات یا شرط صلات است

به بیان دیگر در این حدیث جمله ی شرطیه نیست که بگوید متابعت نوکر نماز است، چنانچه وضو نوکر نماز است، البته در واقع نوکر است چون متابعت برای نماز است، اما از روایت این مطلب استفاده نمی شود. فلذا نمی توانیم وجوب را بفهمیم.

حال اگر از موضع خود مقداری تنزل کنیم و بگوییم وجوبش وجوب وضعی است، این سوال پیش می آید که از آن چهار معنا کدام را بگیریم، آن چهار معنا عبارت بودند از:

الف: شرط لصحة الصلاة، ب: شرط لصحة الجزء، ج: شرط لإتصاف المجموع بالجماعه، د: شرط لإتصاف الجزء بالجماعه، از این چهار معنا کدام یکی را بگیریم؟

آخری را می گیریم، یعنی اگر بنا باشد که وجوب را وجوب وضعی بگیریم، در این فرض از میان آن چهار معنا، معنای اخیر را می گیریم. هر چند معنای چهارم هم دارای اشکال است، چون لازمه ی معنای چهارم این است کسی که نماز می خواند، دهها جماعت داشته باشد، یعنی تکبیرش یک جماعت دارد، حمدش هم یک جماعت، سوره اش هم یک جماعت و هكذا بقیه ی اجزاء نماز. و حال آنکه ما جماعات نداریم، بلکه جماعت داریم.

بنابراین، معنای اخیر هم مشکل دارد، با وجود این مشکل چگونه ما آن را قبول کنیم و حال آنکه معنایش این است که یک نماز، دهها جماعت داشته باشد و حال آنکه ههنا جماعه واحده؟

اگر بگوییم معنای سوم را می‌گیریم، یعنی شرط جماعت کل است، این هم خیلی بعید است، معنا ندارد که من اگر یک سجده عقب ماندم یا جلوتر رفتم، همه‌ی نماز جماعتش بهم خورد، لام در ما قبلش عمل نمی‌کند در مابعدش عمل می‌کند. چطور می‌توانیم بگوییم قبلی‌ها باطل است؟ گیرم من در سجده‌ی آخر نماز تخلف کردم، بگوییم این سبب می‌شود که همه‌ی نماز من اوله و آخره باطل شد؟!

بنابراین، قول به حکم وضعی صحیح نیست، از این رو باید برگردیم و همان قول به وجوب تکلیفی را بگیریم خواه تکلیفی الزامی یا تکلیفی ارشادی.

بله! اگر تاخیر فاحش شد، مسلماً جماعت مشکل پیدا می‌کند، یعنی اگر کسی تخلفش زیاد باشد، این باید نماز را با امام تمام کند و بعداً هم اعاده کند، اما اگر تخلفش کمتر شد، مشکلی ندارد.

آنگاه مرحوم سید تخلف در رکن را احتیاط می‌کند. یعنی اگر شخص جلوتر از امام به رکوع رفت یا جلوتر از امام به سجده رفت، یا جلوتر از امام سر از رکوع یا سجده برداشت، اینجا می‌گوید باید نمازش را اعاده کند. چرا؟ لإحتمال أن التبعية شرط لصحة الصلاة أو لصحة الجزء، ولذا ایشان در رکن احتیاط می‌کند.

بیان حاج آقا رضا همدانی

مرحوم حاج آقا رضا همدانی بین دو حکم جمع کرده است، یعنی ایشان از یک طرف معتقد است که متابعت شرط اتصاف الجزء بالجماعه است، از طرف دیگر هم می‌گوید عقاب هم است، و حال آنکه جمع میان این دو تا مشکل است.

ایشان می فرماید من این را درک می کنم که اگر کسی تخلف کرد، جماعت فقط در همان جزء باطل می شود، نه در همه ی نماز، در عین حال عقاب هم هست، و حال آنکه عقاب را باید قائلین به تکلیف بگویند نه قائلین به وضع.

اگر کسی وضو نگرفت و نماز هم نخواند، عقاب برای ترک وضو نیست بلکه برای ترک نماز است. ایشان می گویند: این آدمی که عالم عامد است و در عین حال تخلف می کند، عملاً تشریح می کند و این مشرع است.

یلاحظ علیہ

حرف اولی شما باشد، شرط وصف جماعت جزء است، صرف نظر می کنیم که نماز ده جماعت نیست بلکه یک جماعت است. اما اینکه می گویند تشریح است، تشریح در جایی است که شخص قصدش بدعت باشد، این آدم یا جاهل به مسئله است یا اگر عالم هم باشد، قصد تشریح را ندارد. اگر به این تشریح بگوییم، لازم می آید که به هر مخالف احکام بگوییم شریعت ساز است، یک نفر اگر مسکر می آشامد، بگوییم این بدعت گزار است. چرا؟ چون عملاً حرام را حلال می کند. بدعت به کسی می گویند که مع العلم بآنه لیس من الشریعه، مردم را به آن دعوت می کند، و حال آنکه این آدم مردم را دعوت به آن نمی کند، در بدعت یکنوع دعوت و یکنوع اشاعه در جماعت لازم است.

المسأله التاسعه

فهرست مسئله نهم این است که:

۱: إذا رفع رأسه قبل الإمام سهواً أو لزعم رفع الإمام رأسه و عاد.

کسی سهواً سرش را از رکوع یا سجود برداشت، یا به زعم اینکه امام سرش را از رکوع یا سجود برداشته است، او هم براشت و دوباره برگشت، آیا نمازش صحیح است یا صحیح نیست؟

ص: ۱۰۸۳

مشکل در زیادی رکن است، آیا زیادی رکن در اینجا مبطل است یا مبطل نیست؟

۲: تلك الصورة و لكنه لم يعد

صورت دوم نیز همانند صورت اول است، منتها با این تفاوت که در صورت دوم بر نمی گردد.

۳: إذا رفع رأسه (سهواً أو لزعم رفع الإمام رأسه) قبل الذكر الواجب و لم يتابع عمداً مع الفرصة لها.

شخص هنوز ذکر واجب را نگفته سر از رکوع یا سجده برداشت یا به زعم اینکه امام سر از رکوع یا سجود برداشته است، این هم قبل از ذکر واجب سر از رکوع یا سجود برداشت، اما متابعت از امام نکرد در حالی که فرصت برگشتن را داشت، یعنی می توانست به امام برساند.

۴: تلك الصورة لكن ترك المتابعه سهواً أو لزعم عدم الفرصة.

۵: لو رفع رأسه عمداً و لا يتابع، این را خواهیم گفت که نمازش درست است.

۶: لو رفع رأسه عمداً و تابع عمداً. خواهیم گفت که نمازش باطل است.

۷: تلك الصورة و لكن تابع سهواً.

تکلیف اینها چیست؟ شرحش در جلسه ی آینده خواهد آمد.

وظیفه ی شخصی که عمداً قبل از امام سر از رکوع برمی دارد ۸/۰۳/۸۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وظیفه ی شخصی که عمداً قبل از امام سر از رکوع برمی دارد

فرع پنجم این است که اگر کسی قبل از امام عمداً سر از رکوع برداشت، وظیفه اش چیست؟

مرحوم محقق می فرماید: «یستمّر» یعنی به همان حالت می ماند، و ظاهراً این مسئله مورد اتفاق همگان است فلذا صاحب مدارک می فرماید: «لا أعلم فيه مخالفاً». مسئله مورد اتفاق است که اگر عمداً سر از رکوع برداشت، باید بایستد.

ص: ۱۰۸۴

ادله ی مسئله

۱: روایات، یکی روایاتی که بر این دلالت می کند، روایت غیاث ابن ابراهیم است: «سئل أبو عبد الله عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام و يرفع رأسه؟ قال: لا.» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث

ممکن است کسی پرسد که از کجای این روایت عمد استفاده شده است، چون روایت کلمه ی عمد ندارد؟

این جهتش مشکل است و فقط شیخ طوسی این روایت را حمل بر عمد کرده و لذا فتوا نیز همین است که: «یستمّر».

در این روایت دو اشکال وجود دارد:

اشکال سندی

اشکال سندی این است که غیاث بن ابراهیم زیدی بطری است.

جواب

جواب این اشکال این است که «عقیده» مضر به حجیت خبر واحد نیست، یعنی مادامی که شخص مسلمان است مضر به حجیت خبر واحد نیست، آنچه در خبر واحد مهم است وثاقت در نقل و صدق لهجه فلذا مرحوم نجاشی این شخص را توثیق کرده است، حتی شیخ که توثیق نکرده، نجاشی با توثیقش نوعی کار شیخ را تکمیل کرده است.

بنابراین، سند چندان مشکل ندارد، مشکل در دلالت است

اشکال دلالتی

اگر ما این روایت را حمل کنیم، قضیه منفصله است.

به بیان دیگر اگر ما این روایت را حمل بر عمد کنیم، شاهد بر حمل نداریم، اگر بر سهو حمل نماییم، منافی با روایات جلسه ی قبل (روز چهارشنبه) می شود که «تضافر» بر اینکه اگر سهواً سرش را برداشت، باید بر گردد، اشکال به صورت قضیه منفصله حقیقه است، آیا حمل بر صورت عمد بکنیم تا با روایات قبلی معارض نباشد، این حمل شاهد می خواهد.

ص: ۱۰۸۵

اگر بر صورت سهو حمل نماییم، با روایات قبل (روز چهارشنبه) معارض است که می فرمایند: «یعود»

جمع بین روایات

در مقابل این منفصله ی حقیقه دو نوع جمع وجود دارد:

الف: جمع اول این است که همه را بر صورت سهو حمل کنیم، حتی این روایت را حمل کنیم بر صورت سهو، منتها بگوییم تفاوت شان استحباب و عدم استحباب است، یعنی «عود» مستحب است و اگر بر نگردد، باز هم اشکالی ندارد. مثل اینکه گاهی می گوید: «افعل»، به دنبالش می گوید: «لا بأس بترکه»، حمل بر استحباب می کنیم.

بنابراین، این روایت را بر صورت سهو می کنیم و می گوییم تفاوتش با روایات قبلی در استحباب و عدم استحباب است، روایات اول (روز چهارشنبه) ظاهر در وجوب است، این روایت قرینه بر استحباب می باشد، البته اگر این روایت را بر صورت سهو حمل نماییم بینهما بالإستحباب جمع کنیم، دیگر شاهد بر مسئله ی ما نحن فیه نمی شود، این آدمی که جمع می کند، توجه نمی کند که مسئله ی ما بدون دلیل می شود، چون مسئله ی ما این است که عمداً سرش را برداشت. دیگر بر این مسئله دلیل نمی شود. حمل می کند بر صورت سهو، غایه ما فی الباب می گوید این دلیل بر این است که روایات قبلی مستحب است نه واجب، چون این روایت می گوید:

«لا یعود»، اینکه می فرماید: «لا یعود»، این قرینه است بر اینکه «یعود» حمل بر استحباب است.

براین راه جمع دو اشکال وارد است

این جمع دو اشکال دارد که آن را در متن متعرض نشدیم

۱: اگر این جمع را کردیم، دیگر مسئله ی فرع پنجم بی شاهد است، فرع پنجم این است که «رفع رأسه عمداً»، به این توجه نکرده است.

ص: ۱۰۸۶

۲: علاوه بر این، اگر احیاناً شنیده اید که امر را حمل بر استحباب می کنند، این در جایی است که بشود حمل بر استحباب کرد. مانند جایی که یکی بگوید: «افعل»، دیگری بگوید: «لا بأس بترکه»،

ولی در اینجا لسان ها با همدیگر تعارض دارند، یکی می گوید: «يعود»، دیگری می گوید:

«لا يعود»، این دو تا متعارضین هستند.

بنابراین، فرق است بین اینکه بگوید: «افعل»، و سپس بفرماید: «و لا بأس بترکه»، این حمل بر استحباب می شود.

اما اگر یکی بگوید: «يعود»، دیگری بگوید:

«لا يعود»، اینها تعارض دارند.

فلذا ما این جمع را نپذیرفتیم، یعنی اینکه این روایت (روایت غیاث) را حمل بر صورت سهو کنیم، و با روایات قبلی (روز چهارشنبه) هماهنگ کنیم، غایه ما فی الباب دلیل بگیریم روایات قبلی که ظاهر در وجوب است حمل بر استحباب کنیم.

این حمل دو دو اشکال پیدا کرد:

الف: مسئله ی ما نحن فیه بی دلیل می شود، ما می خواهیم برای عمد دلیل پیدا کنیم، و حال آنکه شما روایت را حمل بر سهو کردید.

ب: این نوع جمع، جمع صحیحی نیست، اگر چنانچه شنیدید که گاهی امر را حمل بر استحباب می کنند، این در جایی است که به شکل «افعل و لا بأس» باشد نه اینکه از قبیل افعل و لا تفعل باشد، چون افعل و لا تفعل متعارضین هستند.

جمع دوم

جمع دومی که ما آن را پسندیدیم، این است که بگوییم موثقه ی غیاث اطلاق دارد، یعنی هم عمد را می گیرد و هم سهو را، (یعم العمد و السهو).

سئل أبو عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام ويرفع رأسه؟ قال: لا،»
الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۶. این حدیث اطلاق دارد، یعنی هم عمد را می گیرد و هم سهو را.

ص: ۱۰۸۷

موثقه دیگر، موثقه ابن فضال است که در خصوص سهو می گوید: «يعود»، آن موقع نسبت روایت ابن فضال با روایت غیاث می شود عموم و خصوص مطلق.

چون روایت غیاث می گوید: لا يعود مطلقاً، سهواً و عمدًا، اما روایت ابن فضال می گوید در خصوص سهو «يعود»، فیخصّص روایه غیاث که مطلق است با روایت ابن فضال، قهراً مسئله ی پنجم هم دلیلش روشن است، همان که محقق فرموده: «یستمر». چرا؟ اخذاً بمطلق روایه ابن غیاث.

موثقه ابن فضال قال: «کتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف إمام يأتّم به، فيركع قبل أن يركع الإمام و هو يظنّ - یعنی سهو است نه عمد- أنّ الإمام قد ركع، فلمّا رآه لم يركع، رفع رأسه ثمّ أعاد ركوعه مع الإمام، أفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الرّكعة؟ فكتب عليه السلام: تتمّ صلاته و لا تفسد بما صنع صلاته» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۴.

این روایت فقط صورت سهو را می گوید، به عبارت دیگر نص در سهو است.

اما روایت غیاث مطلق است، یعنی هم عمد را می گیرد و هم سهو را، فلذا اطلاق روایت غیاث را با موثقه ی ابن فضال مقید می کنیم، قهراً تعارض هم از بین می رود، روایت غیاث مطلق است، عمدش «یستمر»، سهوش یعود مع الإمام.

إلى هنا تبين أنّ في المسألة جمعين:

الف: روایت غیاث را حمل بر استحباب کنیم، یعنی روایت غیاث را دلیل بگیریم که روایت قبلی (روز چهارشنبه) که می گویند یعود، می گوئیم یعود استحباباً، والا می تواند سیخ بایستد.

این جمع دو اشکال پیدا کرد:

اولاً؛ سبب می شود که مسئله ی ما بدون دلیل بشود، چون بحث ما در باره ی عمد بود، شما همه ی روایات را به باب سهو بردید، حتی روایت غیاث را هم به باب سهو بردید، فلذا مسئله ی ما بدون دلیل ماند.

ثانیاً؛ این گونه جمع ها جمع دلالی نیست، جمع دلالی که می گوید قرینه است که عمد را حمل بر استحباب کنیم، مثل اینکه بگوید «افعل» بعداً بگوید: «و بأس بتر که»، اما اگر بگوید: «أعد و لا عید»، این متعارضین هستند، فلذا ما این جمع را نپذیرفتیم.

ب: جمع دوم این است که بگوییم روایت غیاث مطلق است، یعنی هم عمد را می گیرد و هم سهو را، ولی اطلاق او را قید می زنیم با موثقه ی ابن فضال که در خصوص سهو است. قهراً سهو از تحت اطلاق روایت غیاث بیرون می آید، عمد تحت روایت غیاث می ماند، قهراً موثقه ی ابن فضال هم هماهنگ می شود با روایات قبلی (روز چهارشنبه) که می گفتند در حال سهو. البته روایات قبلی (روز چهارشنبه) نص در سهو نبودند، اما این نص در سهو بود.

الفرع السابع

فرع ششم این بود که اگر این آدم «رفع رأسه عمداً»، وظیفه اش این بود که یستمّر، اما تابع عمداً، یعنی عمداً به رکوع رفت که با امام برگردد.

فرع هفتم همین صورت است، «رفع رأسه عمداً»، اما به خیال اینکه امام را درک می کند، سهواً دو مرتبه به رکوع رفت، هر دو مشترکند در اینکه «رفع رأسه عمداً»، اما اختلاف شان در این است که در فرع ششم عمداً به رکوع می رود، اما در فرع هفتم سهواً به رکوع می رود نه عمداً.

سوال: آیا نماز این آدم در فرع ششم و هفتم صحیح است یا صحیح نیست؟ در هر دو باطل است. در اولی باطل است، چون عمداً به رکوع رفته است، در هفتمی باطل است، چون رکن است و رکن عمد و سهوش فرق نمی کند.

المسأله العاشره

لو رفع رأسه من الركوع قبل الإمام سهواً ثم عاد للمتابعه فرفع الإمام رأسه قبل وصوله إلى حد الركوع فالظاهر بطلان الصلاه لزيادة الركن من غير أن يكون للمتابعه و اغتفار مثله غير معلوم. و أما في السجده الواحده إذا عاد إليها و رفع الإمام رأسه، فلا بطلان لعدم زياده ركن و لا عمدیه، لكن الأحوط الإعادة بعد الإتمام.

آنچه که من قبلاً گفتم این بود که به سجده برود و امام را در سجده درك کند، قبلی این بود.

اما آنچه را که الآن بحث می کنیم این است که امام را در سجده درك نمی کند.

پس مسئله ی دهم این است که شخص به گمان اینکه امام سر از رکوع برداشته، سر از رکوع برداشت ولی دید که امام هنوز در رکوع است فلذا برگشت، منتها هنوز به حد رکوع نرسید که امام سر از رکوع برداشت، یعنی قبل از آنکه این آدم به حد رکوع برسد و انگشتانش به سر زانو برسد، امام هم سر از رکوع برداشت، می گویند نماز این آدم باطل است.

فرع دوم در سجده، شخص به خیال اینکه امام سر از سجده برداشته است، سر از سجده برداشت، دو مرتبه به سجده رفت، ولی امام را در سجده درك نکرد، اینجا می گوید باطل نیست.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید که این مسئله قبلاً بیان شد، پس چرا بار دیگر آن را تکرار می کنید؟

قلت: آنچه قبلاً بیان شد، غیر از این است، آنچه قبلاً گفتیم این بود که شخص به سجده برود و امام را در سجده درک کند، ولی بحثی که الآن می‌کنیم جایی است که امام را در سجده درک نمی‌کند.

اما الفرع الأول

فرع اول این بود که ماموم سر از رکوع برداشت و خواست دو باره به رکوع برود و امام را در رکوع درک کند، ولی قبل از آنکه به حد رکوع برسد، امام سر از رکوع برداشت، حکم نماز این آدم چیست؟

آقایان می‌گویند نماز این آدم باطل است. چرا؟ لزیاده الرکن.

ممکن است کسی بگوید که چرا باطل باشد، و حال آنکه این آدم هنوز به حد رکوع نرسیده؟ قبل از آنکه به حد رکوع برسد، امام سر از رکوع برداشت، ولی این آدم به رکوع رفت، بعداً معلوم شد که قبل از رسیدن او به حد رکوع، امام سر از رکوع برداشته است.

اشکال

ظاهر اینکه می‌گوید «لا- تعاد الصلاة إلّا من خمس» در جایی است که انسان خمس را به عنوان جزئیت بیاورد، و حال آنکه این آدم رکوع دوم را به عنوان جزئیت نیاورده است بلکه به عنوان متابعت آورده، منتها تیرش به سنگ خورد، پس حدیث اینجا را نمی‌گیرد، مشهور می‌گوید اگر انسانی سر از رکوع بردارد، بعد بخواهد امام را در رکوع درک کند به عنوان متابعت برود، اما متابعت محقق نشود، نمازش باطل است، چرا؟ لزیاده الرکن، بگوییم رکن این است که به قصد جزئیت بیاورد که رکن نماز بشود، این دومی رکن نماز نیست، بلکه تکمیل متابعت است، رکن نماز نیست و قصد جزئیت ندارد.

ص: ۱۰۹۱

این یک خیالی است که این آقا کرده، چون روایات بر خلافش داریم، لازم نیست که به قصد جزئیت باشد، بلکه حتی اگر به قصد جزئیت هم نباشد، باز هم نماز باطل است.

کسانی که در حج مشرف شده اند، صبح روز جمعه امام مسجد مدینه و مکه مقید هستند که سوره ی فصلت را بخوانند که آیه سجده دارد، حضرت می فرماید اگر کسی آیه سجده را در نماز بخواند، نمازش باطل است. چرا؟ لَأَنَّ السَّجْدَةَ زِيَادَةٌ فِي الْفَرِيضَةِ، و حال آنکه این آدم که سجده می رود و سجده می کند، به عنوان جزئیت سجده نمی کند، بلکه به عنوان آیه سجده، سجده می کند، ولی حضرت می فرماید: «لَأَنَّ السَّجْدَةَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ».

بنابراین، مشکلی نباید داشته باشیم و بگویم نماز این آدم باطل است.

إن قلت: اگر کسی بگوید رکنی مبطل است که قصد جزئیت کند؟

قلت: گفتیم طبق این روایت، قصد جزئیت لازم نیست که می گوید: بَأَنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ.

اما الفرع الثاني

شخص به گمان اینکه امام سر از سجده برداشته، سر از سجده برداشت، ولی دید که امام هنوز سر از سجده بر نداشته است، فلذا دو مرتبه به سجده رفت، منتها او (امام) را در سجده درک نکرد، اینجا می گوییم صحیح است، چرا؟ چون زیادی در رکن نیست.

ممکن است کسی بگوید بطلانش بخاطر این است که عمداً زیاد کرده است (زاد عمداً)، چون عمداً زیاد کرده، فلذا ممکن است از این نظر بگویم نمازش باطل است.

جوابش این است که زیادی عمدی رکن باشد، آن هیچ! غیر رکن باشد، زیادی عمدیش در صورتی مبطل است که انسان عذر نداشته باشد، مجوز نداشته باشد، اما اگر انسان مجوز شرعی داشته باشد که متابعت است هر چند تیرش به سنگ بخورد، این نوع زیادی مایه ی بطلان نیست.

«فتیین الفرق» در رکن فرق نمی کند که زیادی عمدی باشد یا سهوی، ولی در سجده عمدی مبطل است، سهوی مبطل نیست.

اگر کسی بگوید که اینجا هم عمدی است، چون عمداً می رود تا امام را درک کند و بنا شد که زیادی عمدی مبطل باشد.

در جواب می گوئیم فرق است بین زیادی عمدی که در آن مجوز نباشد و بین زیادی عمدی که مجوز داشته باشد، این گونه مجوزها مشمول حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» نیست، چون آن در جایی است که «زاد بلا مجوز»، و این آدم در اینجا مجوز دارد.

پس معلوم شد که اگر به عنوان متابعت برود و امام را در رکوع درک نکند، مطلقاً باطل است، یعنی هم عمدش باطل است و هم سهوش، ولی در سجده چون رکن نیست، سهوش مبطل نیست، عمد محض مبطل است، ولی در ما نحن فیه عمد محض نیست بلکه عمدی است که مجوز دارد و ما به طور مکرر گفتیم که هر عمدی که در آن مجوز شرعی باشد، آن مشمول حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة» نیست، در عین حالی که مسئله چنین است، مرحوم سید در متن می فرماید اگر شخص در یک سجده اضافه کند، باید نمازش را اعاده کند.

متن عروه الوثقی

و أمّا فی السجده الواحده إذا عاد إليها و رفع الإمام رأسه قبله، فلا- بطلان لعدم كونه زیاده رکن و لا عمدیه، لكن الأحوط الإعادة بعد الإتمام.

مرحوم آیه الله حکیم می فرماید من نفهمیدم که این چه خصوصیت دارد که مرحوم سید می گوید در اینجا اعاده کند:

ص: ۱۰۹۳

«و مع ذلك احتياط المصنّف بالإتمام و الإعادة و علّق عليه السيد الحكيم بأنّه لم تظهر خصوصيه في المقام تقتضى الإحتياط المذكور» المتمسك: ۷/۲۷۳.

ولی مرحوم آیه الله خوئی می خواهد یک وجهی برای احتیاط درست کند.

وو لكن ذكر السيد الخوئی الوجه التالي: «إنّ ما دلّ على عدم قدح زياده السجده الواحد مختص بما إذا لم يلتفت إلى الزيادة - بیاورد، منتها متوجه زيادی نشود، مانند جایی که آدم خیال می کند فقط یک سجده بجای آورده، از این رو سجده ی دیگر می آورد، بعداً معلوم می شود که این دو سجده را کرده، ایشان می گوید روایاتی که می گوید زيادی سجده مبطل نیست، در جایی است که آورنده متوجه زيادی نشود، روایات مال این است، ولی در «ما نحن فيه» این آدم متوجه است که اگر امام را درک نکند، این زيادی خواهد بود، روایات این را نمی گیرد، یعنی روایاتی که می گوید زيادی یک سجده مبطل نیست، در جایی است که آورنده متوجه زيادی نشود، مثل اینکه خیال کند که یک سجده بجای آورده، دوتا سجده کند، بعداً متوجه شود که من دوتا سجده کرده بودم، اینجا مضر نیست، ولی در ما نحن فيه که این آدم سجده می رود، می داند که این سجده، سجده زيادی است، روایات شامل این نیست - كما سجد بتيه أنّها الثانية فانكشف أنّها الثالثة، و أما المقام فقد سجد عالماً بالزياده و ملتفتاً إليها، فلا يشمل مثل هذا قوله عليه السلام في صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل صلّى، فذكر أنّه زاد سجده قال: لا يعبد صلاه من سجده قال: لا يعيد صلاه من سجده، و يعيدها من ركعه» الوسائل: ج ۴، الباب ۱۴ من أبواب الرّكوع، الحديث ۲.

ص: ۱۰۹۴

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در وجوب متابعت ماموم از امام بود و ما گفتیم که متابعت واجب است.

به بیان دیگر تمام این مسائل در اطراف متابعت است، زیرا یکی از فرائض در صلوات جماعت این است که ماموم باید تابع امام باشد، آنگاه این مسائل مطرح شده، ما در مسئله ی یازدهم دوتا فرع داریم:

فرع اول

اگر فردی به گمان اینکه امام در سجده اول است، زود تر از سر از سجده بردارد، آنگاه بخاطر متابعت دو مرتبه به سجده برود، سپس معلوم بشود که این سجده ی امام، سجده اول نبوده بلکه سجده دوم بوده است، پس این شخص به خیال اینکه امام هنوز در سجده اول است، سر از سجده برداشت، آنگاه بخاطر متابعت امام دو باره به سجده رفت، بعد که با همدیگر سر از سجده برداشتند، دید که امام نشست و شروع به خواندن تشهد نمود، تازه این آدم فهمید که این سجده دوم امام است، هم امام دوتا سجده کرده و هم این آدم، منتها سجده ی دوم این آدم به عنوان جزء نماز نبود، بلکه به عنوان متابعت بود، آیا این نماز این آدم صحیح است یا نه؟ صحیح است، چون این آدم باید دوتا سجده می کرده که کرده، یعنی ماهیت و حقیقت سجدتین را بجای آورده است.

إن قلت: اگر کسی اشکال کند که این آدم سجده دوم را به عنوان متابعت آورده نه به عنوان جزء نماز و این مضر است.

قلت: در جواب می گوئیم که این از قبیل تخلف در داعی است و تخلف در داعی مضر نیست.

ص: ۱۰۹۵

به بیان دیگر درست است که این آدم سجده دوم را به عنوان متابعت آورده، ولی در واقع تبعیت نبوده بلکه سجده واجب بوده و تخلف در داعی مضر نیست، یعنی مادامی که متن مسئله قربه الی الله است کافی است هر چند تخلف در داعی باشد و ما کراً گفتیم که تخلف در داعی مضر نیست.

مثال ۲: من به فقیری به گمان اینکه همسایه ی من است پول دادم، بعداً معلوم شد که فقیر است، ولی همسایه ی من نیست، در اینجا زکات من مورد قبول است. چرا؟ زیرا در زکات یک عمل قربه الی الله می خواهیم که هست، منتها داعی من این بود که فقیر همسایه باشد، بعد معلوم شد که فقیر بیگانه است نه همسایه، این از قبیل تخلف در داعی است و مضر نیست.

فرع دوم

لو رفع رأسه من السجده و زعم أن الإمام فی السجده الثانیة فعاد، فبان أنها الأولى،

این عکس فرع اول است، شخص سر از سجده برداشت، دید که امام در سجده است و خیال کرد که امام در سجده دوم است، فلذا این آدم به سجده دوم رفت به گمان اینکه سجده دوم است، بعد معلوم شد که هنوز در سجده اول است، در اینجا هم نماز این آدم صحیح است هر چند یک سجده اضافه کرده است.

چرا نمازش صحیح است با اینکه عمداً اضافه کرده؟ گفتیم عمدی که جنبه‌ی مجوز شرعی دارد، اشکالی ندارد و لذا باید بعداً با امام سجده دیگر هم بکند، که در حقیقت این آدم سه سجده کرده و امام دوتا، این اشکالی ندارد، هر چند این عمد است، اما چون این عمد سبب دارد، یعنی خیال کرده است که امام در سجده دوم است و حال آنکه در سجده اول بوده، این آدم هم به سجده رفت، بعداً معلوم شد که امام در سجده اولی است، از این رو ناچار شده که دو مرتبه با امام سجده کند، نماز این آدم صحیح است، در عین حالی که مسئله مثل آفتاب روشن است، مرحوم سید در متن می‌گوید اولی این است که این آدم نمازش را در هر دو صورت اعاده کند: «الأحوط إعادة الصلاة في صورتين بعد الإتمام» این احتیاط، یک احتیاط مستحب است و الا عمل این آدم صد در صد مطابق قوانین شرع است هم در اولی و هم در دومی، در اولی دو سجده کرده، در سومی سه سجده کرده، در اولی که دو سجده کرده است، فقط در تخلف در داعی بود، یعنی خیال می‌کرد که تبعیت است، بعداً معلوم شد که تبعیت نیست، بلکه عین واجب است. در دومی این آدم سه سجده کرده، چون خیال کرده بود که امام در سجده‌ی دوم است، فلذا او بخاطر متابعت به سجده رفت، بعداً معلوم شد که در سجده‌ی اولی است، از این رو ناچار شد که بار دوم با امام سجده کند، پس هم در اولی مجوز دارد و هم در دومی، در اولی فقط تخلف داعی است، در دومی سجده‌ی واحد اضافه شده، این اضافه عمدی است، منتها مجوز شرعی دارد، چون خیال می‌کرد که امام در سجده دوم است، فلذا به سجده رفت و حال آنکه امام در سجده‌ی اولی بوده است.

لو رفع رأسه من السجود فرأى الإمام في السجده فتخيل أنها الأولى، فعاد إليها بقصد المتابعه، فبان كونها الثانيه، حسبت ثانيه -
این سجده من که به عنوان متابعت است، سجده دوم حساب می شود-، و إن تخيل أنها ثانيه - خیال می کردم که سجده دوم
است، بعداً معلوم شد که اول بوده نه دوم-، فبان أنها الأولى، حسبت متابعه. الأحوط إعادة الصلاه في صورتين بعد الإتمام.

اشکال استاد بر صاحب عروه الوثقی

و ما وجهی برای این احتیاط درک نکردیم، مگر اینکه بگوییم در اولی تخلف داعی است، در دومی من یک سجده را عمداً
اضافه کردم، ولو عمد من مجوز داشت، چون خیال می کردم که امام در سجده ی اولی است، یا خیال می کردم که امام در
سجده دوم است، در عین حالی که مجوز داشتیم، در اولی تخلف داعی است، در دومی یک سجده اضافه شده است، چه بهتر
که نمازش را اعاده کند و هذا الإحتیاط احتیاط استحبابی.

المسأله الثانيه عشر

مسئله ی دوازدهم هفت فرع دارد، من ابتدا دو فرع اول را بیان می کنم،

الفرع الأول

إذا ركع أو سجد قبل الإمام عمداً لا يجوز له المتابعه. یعنی قبل از امام عمداً یا به ركوع رفت یا به سجود،

الفرع الثاني

إذا ركع أو سجد قبل الإمام سهواً،

سوال

فرق این مسئله با مسئله ی قبلی چه بود، چون در مسئله ی قبلی هم این مسائل را داشتیم، یعنی عمداً أو سهواً. دو مرتبه چرا
تکرار کرده است؟

جواب

در مسئله ی قبلی «رفع الرأس عن الركوع أو السجود» مطرح بود و لذا می گفتیم باید بر گردد، ولی در این مسئله رفع مطرح
نیست، بلکه «ركع و سجد قبل الإمام». پس مسئله ی اولی مربوط به رفع بود، اما این مسئله راجع به وضع است نه رفع. یعنی
«ركع قبل الإمام أو سجد قبل الإمام».

«إذا ركع أو سجد قبل الإمام عمداً»، تکلیف در اینجا چیست؟ در متن می فرماید: إذا ركع أو سجد قبل الإمام عمداً، یستمّر، لا يجوز له المتابعة، یعنی باید بایستند. چرا؟ چون اگر سر بلند کند که دو مرتبه با امام به رکوع برود، یا زیادی رکن است، اگر رکوع باشد، یا زیادی سجده ی واحده است، اگر سجده باشد، زیادی رکن مایه ی بطلان است، یا زیادی سجده ی واحده است، اما دومی در صورت سهو مبطل نیست اما در صورت عمد مبطل است و بحث ما فعلاً در عمد است، فلذا نباید متابعت بکند.

آیا آقایان این مسئله را عطف کرده اند بر مسئله ی پیشین، یعنی همانطور که در رفع گفتیم «إذا كان عمداً یستمّر»، در وضع (رکع) هم اگر عمد باشد یستمّر، یعنی این را عطف کرده اند بر مسئله پیشین یا دلیل دیگری دارند؟

دلیل این مسئله چیست؟ چند دلیل می تواند داشته باشد:

۱: ممکن است بگوییم عطف کرده مسئله ی رکوع و سجود را بر مسئله ی رفع الرأس عن الركوع و السجود. یعنی همانطور که در رفع، عمدش یستمّر، سهوش یتابع، اینجا هم عمدش إذا ركع، و او می ایستد، دولا و قوز وار می ایستد.

اما اگر سهواً باشد، بر می گردد، عطف کرده اند این مسئله را بر مسئله ی پیشین، از کلام مرحوم محقق در شرائع استفاده می شود که ایشان بر همین تکیه کرده است و گفته است که هر دو مسئله از یک مساس باز می شود، آنجا رفع عمداً، اینجا رکع عمداً، آنجا یستمّر، اینجا نیز یستمّر، از کجای کلام مرحوم محقق استفاده می شود؟

و قد أشار المحقق إلى كلا البحثين بعباره مختصره

أما الأول: فقال و تجب متابعه الإمام ، فلو رفع المأموم رأسه عامداً، استمرّ، و إن كان ناسياً، أعاد.

أما الثاني: فقد أشار إليه بقوله: و كذا لو هوى إلى سجود أو ركوع.

پس اولی منصوص است، دومی را هم بر او عطف کرده است.

هكذا صاحب وسائل، من که عنوان باب را دیدم، ایشان عنوان باب را یکی کرده است، یعنی هوی إلى الركوع و السجود را عطف کرده بر رفع الرأس عن الركوع و السجود.

۲: دلیل دوم همان است که قبلاً گفتیم، اگر اینجا وقتی که هوی إلى الركوع، اگر بر گردد و متابعت کند، لزوم الزیاده فی الرکن عمداً، هیچ نوع مجوز ندارد، اگر گفته اند زیادی در رکوع در جماعت مبطل نیست، این صورت را نگفته اند، بلکه جایی را گفته اند که رکع سهواً، ولی اینجا این آدم می خواهد رکع عمداً، یعنی می خواهد بر گردد و دو مرتبه با امام در رکوع بیاید، اگر گفته اند زیادی رکن در جماعت مبطل نیست، در جایی است که سهواً باشد، ولی اینجا عمداً است و قطعاً مبطل است.

۳: دلیل سوم همان موثقه ی غیاث ابن ابراهیم است،

«سئل أبو عبد الله عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام و يرفع رأسه؟ قال: لا.» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث ۶.

همان گونه که قبلاً گفتیم، این حدیث اطلاق دارد، به این معنا که هم عامد را می گیرد و هم غیر عامد را. آنگاه اطلاق این را مقید کردیم با موثقه ی ابن فضال، در سهو، قهراً این منحصر می شود به عامد، چون اطلاق این را با موثقه ی ابن فضال مقید کردیم، ایشان گفت که «وقد ظنّ»، این منحصر می شود به عامد.

ممکن است کسی بگوید شما چطور این حدیث را در اینجا آوردید و حال آنکه بحث شما در رفع نیست، بلکه در هوی است و این در رفع بحث می کند؟

ناچاریم که بگوییم کسانی که با این روایت استدلال کرده اند، همان دلیل اول باشد، یعنی حکم هوی را از رفع استفاده کردیم، بنابراین، استدلال با این روایت نمی تواند مانحن فیه را تامین کند مگر بر گردد به دلیل اول، که بگوییم علما حکم هوی را از رفع استفاده کرده اند.

اشکال

اشکال این است که شخص عمداً به رکوع رفت (هوی عمداً إلى الركوع)، آیا این هوی این آدم به رکوع قبل از امام حرام است یا نه؟ حرام است، چرا؟ لأنَّ المتابعه واجب تکلیفی، شرط وضعی نیست، بلکه شرط تکلیفی است، پس عمل این آدم یک عمل مبغوض است و المبغوض لا- یكون مقرباً، چطور می گویند نمازش صحیح است، این آدم عمداً به رکوع رفت، (هوی إلى الركوع)، خالف أمر الشارع، صار عاصياً لأمر الشارع که می گویند يتابع، وقتی که این آدم عصیان کرد، این عمل او مصداق عصیان است، کیف یكون مقرباً، و المبغوض لا- یكون مقرباً، پس این عمل مورد خشم خدا است، هرگز مایه ی قرب نمی شود.

هنا توهم

برخی خیال کرده اند که اشکال ما مربوط است به اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه، یعنی خیال کرده اند که امر به متابعت مقتضی نهی از ضد است، ضد کدام است؟ که «ترك المتابعه» باشد، یا ضد خاص که این عمل باشد، ولی باید دانست که مسئله بر این مبنی نیست، تا بگویید این مسئله در اصول ثابت نشده که امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد، چه ضد عام که ترك المتابعه باشد و چه ضد خاص که این آدم به رکوع برود، بلکه مسئله چیز دیگری است، این عمل شما مصداق مخالفت «تابع للإمام» است، «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِأَتَمِّ بِهِ، فَإِذَا كَبُرَ فَكَبَرُوا»، این عمل شما ضدیت با قول رسول الله است و عملی که ضد قول رسول الله باشد، مقرب نیست بلکه مبغوض است.

اللهم اینکه بگوییم ما وجوب متابعت را تکلیفی ارشادی گرفتیم و لذا گفتیم عقوبت ندارد، ما گفتیم این وجوب تکلیفی دارد، اما نه تکلیفی مولوی، بلکه تکلیفی ارشادی، یعنی این برای نظم جماعت است، بگونه ای که اگر انسان زیاد درنگ کند، نمازش فرادی می شود، اگر این را بگوییم نمازش درست است.

بله! کسانی که وجوب مولوی می گیرند، این اشکال بر آنان وارد است.

بیان آیه الله بروجردی

مرحوم آیه الله بروجردی این مسئله را صحیح نمی دانست و می فرمود اصلاً روایت غیاث مفتابه نیست، یعنی با اینکه مشایخ ثلاثه آن را نقل کرده اند، ولی فتوا به این روایت نداده اند، ایشان می گفت این روایت معرض عنها است و تا زمان محقق کسی به آن فتوا نداده اند، اول کسی که به آن فتوا داده است، مرحوم محقق می باشد،

مرحوم بروجردی می فرمود چگونه می شود که یک روایت ششصد سال در کتب حدیثی ما باشد، اما طبق آن فتوا ندهند، اولین کسی که به آن فتوا داده مرحوم محقق است که هوی را با رفع یکی گرفته است.

بررسی فرع دوم

فرع دوم همان فرع اول است، یعنی «هوی الی الركوع هوی الی السجود»، منتها سهواً لا عمداً.

شاید بتوان گفت که موثقه ی ابن فضال برای این شاهد است

الفرع الثانی

إذا ركع أو سجد قبل الإمام سهواً، وجبت المتابعه بالعود إلى القيام إذا ركع (إذا ركع قبل الإمام)، ثم يتابع بالركوع والسجود معه، و يدلّ عليه موثقه ابن فضال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف إمام يأتّم به، فيركع قبل أن يركع الإمام و هو يظنّ - يعني سهواً - أن الإمام قد ركع، فلما رآه لم يركع، رفع رأسه ثم أعاد ركوعه مع الإمام، أفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب عليه السلام: تتمّ صلاته و لا تفسد بما صنع صلاته» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

ص: ۱۱۰۱

آیا از این روایت وجوب عود استفاده می شود، یا وجوب عود استفاده نمی شود، بلکه همان گونه باید در رکوع بایستد یا ممکن است سر از رکوع بر دارد؟

«و هو یظنُّ أنَّ الإمامَ قد رکع، فلَمَّا رَأه لم یرکع، رفع رأسه ثمَّ أعاد رکوعه مع الإمام، أفسد ذلك علیه صلاته أم تجوز تلک الرُّکعة؟ فکتب علیه السلام: تتم صلاته ولا تفسد بما صنع صلاته»

حضرت می فرماید نمازش درست است، یعنی در این روایت ندارد که حتماً بر گردد، بعد می تواند بر گردد، اما اینکه حتماً باید بر گردد، از روایت استفاده نمی شود، چون راوی می گوید: «و هو یظنُّ أنَّ الإمامَ قد رکع، فلَمَّا رَأه لم یرکع، رفع رأسه»

فرض راوی این است که این آدم دو مرتبه سر از رکوع برداشت، اما این برداشتن واجب است یا نه؟ این جهت از روایت استفاده نمی شود، امام در فرض مسئله می فرماید سر از سجده بر دارد صحیح است، اما اینکه حتماً بردارد، این از روایت استفاده نمی شود، مگر اینکه از روایاتی که در باره ی رفع الرأس من الرکوع و السجود استفاده شود که در آنجا فرمود متابعت کند.

سوال

ما دو روایت را به جان هم انداختیم و گفتیم این روایت، آن روایت دیگر را مقید می کند، یعنی گفتیم روایت غیاث اطلاق دارد، اما روایت ابن فضال خصوص سهو را می گوید و حال آنکه این دو روایتی که به جان هم افتاده اند، موضوعاً دوتا هستند، یعنی روایت غیاث در صورت رفع است، اما روایت ابن فضال در صورت هوی است، چطور ما با روایتی که در باره ی هوی بود، روایتی را که در رفع است مقید کردیم؟

ص: ۱۱۰۲

در جلسه قبل گفتیم روایت غیاث اطلاق دارد، یعنی هم عمد را می گیرد و هم سهو را، اما روایت ابن فضال فقط سهو را می گیرد و لذا این مقدم بر آن است، تقیید و تخصیص در جایی است که موضوع شان واحد باشد و حال آنکه یکی (روایت غیاث) در رفع بحث می کند، روایت ابن فضال در هوی بحث می کند، ما چگونه در جلسه ی قبل دومی را مقید اولی گرفتیم؟ اگر این حل شد که چه بهتر، و الا باید در گفتار گذشته ی خود تجدید نظر کنیم.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۰ خرداد ماه ۱۳۹۰/۰۳/۸۹

Your browser does not support the audio tag.

پرسش

در جلسه ی قبل سوالی را مطرح کردیم و آن این است که روایت غیاث ابن ابراهیم در باره ی «رفع الرأس من الركوع و السجود» است، و حال آنکه روایت ابن فضال در باره ی عکس است، یعنی در هوی إلى الركوع است، چطور ما در جلسه ی قبل اطلاق روایت غیاث را با روایت ابن فضال تقیید کردیم و حال آنکه اینها موضوعاً دوتا هستند، روایت غیاث راجع به رفع عن الركوع است، در حالی که روایت ابن فضال مربوط به هوی إلى الركوع است؟

پاسخ

ممکن این گونه جواب بدهیم، چنانچه در کلام مرحوم آیه الله الخوئی نیز آمده است و آن این است که موضوع در روایت غیاث هر چند رفع عن الركوع است، ولی رفع میزان نیست بلکه «ترك المتابعه» موضوع است، حالا- می خواهد رفع عن الركوع، أو هوی إلى الركوع، همچنین موضوع در روایت ابن فضال هر چند هوی است، ولی عرف القاء خصوصیت می کند خواه «هوی إلى الركوع أو رفع رأسه».

ص: ۱۱۰۳

بنابراین، حرف قبل ما درست است، یعنی روایت غیاث اطلاق داشته، به این معنا که هم عمد را می گرفت و هم سهو را، روایت ابن فضال در خصوص سهو بود، آن را قید می زند.

این سوال و جوابی بود که در جلسه ی قبل مطرح کردیم.

اما راجع به مباحث جلسه ی قبل، گفتیم چند چیز می تواند دلیل باشد.

یکی از آن ادله عبارت بود از:

۱: استنباط حکم الهوی إلى الركوع عمداً أو سهواً، من حکم رفع الرأس من الركوع.

ما قبلاً گفتیم که مرحوم محقق و مرحوم صاحب وسائل هردو را یک کاسه بحث می کنند و حال آنکه روایت در خصوص یک مورد است، ولی هردو را به همدیگر عطف می کنند.

بنابراین، اگر ما در رفع عن الركوع گفتیم، یستمّر، یعنی رفع رأسه عن الركوع عمداً، گفتیم یستمّر.

هكذا إذا هوى إلى الركوع عمداً یستمّر، یعنی رفع رأسه عن الركوع عمداً، گفتیم یستمّر، حکم هوی را هم از رفع استفاده کنیم. این یک دلیل.

۲: دلیل دوم این است که عمداً هوی إلى الركوع، نمی تواند سر بردارد، چون اگر سر بردارد، يلزم الزیاده العمديه.

۳: دلیل سوم هم موثقه ی ابن غیاث بن ابراهیم است و بگوییم موثقه ی غیاث ابن ابراهیم در باره ی رفع است، موضوع رفع نیست، بلکه موضوع ترك المتابعه است، یعنی همانطور که اگر رفع رأسه من الركوع عمداً یستمّر، لو هوی الى الركوع عمداً، فرق نمی کند در رفع هم یستمّر.

ممکن است آقایان بگویند این دلیل سوم بر می گردد به همان دلیل اول، چون در دلیل اول گفتیم که حکم هوی را از رفع می فهمیم، در واقع موثقه ی غیاث هم همین است. در واقع موثقه ی غیاث همین است، یا بر گردانید یا دلیل مستقل بگیرید.

البته ما این مقدار را در جلسه ی گذشته بحث کردیم و فقط اشکال جلسه ی قبل را رفع نکرده بودیم، که امروز رفع کردیم.

این آدم یستمّر، یعنی هوی الی الرکوع یستمّر.

خب! در اینجا مشکلی است و آن این است که این آدم هوی الی الرکوع مستقیماً، هوی الی الرکوع عمداً، این عملش نقض قانون است، چون قانون این است که يجب علیه المتابعه، این آدم متابعت نکرد و به رکوع رفت، این عملش عمل حرام است و عمل حرام نمی تواند مقرب باشد.

ما در جواب عرض کردیم که این اشکال در صورتی وارد است که متابعت را وجوب تکلیفی بدانیم، اما اگر بگوییم متابعت وجوبش ارشادی است، این مبغوض نیست، در واقع شرع مقدس دلش به حال شما می سوزد و می خواهد ثواب جماعت را ببری، اگر متابعت کردی، ثواب جماعت را می ببری، و اگر متابعت نکردی، نمازت فرادی می شود و از آن اجر کبیر دست شما کوتاه می شود، دیگر نمی توانیم بگوییم این عملش حرام است، کسانی که می گویند تکلیفی مولوی است، اینجا گیر می کنند مانند مرحوم بروجردی که می فرمود تکلیفی مولوی است و لذا در اینجا گیر می کنند، اما اگر ارشادی باشد، کار تمام است.

حال اگر این آدم عمداً قبل الإمام هوی الی الرکوع، مثلاً امام مشغول خواندن سوره است و می گوید: «تنزل الملائکه و الروح»، این آدم به رکوع می رود، قطعاً نمازش باطل است، چرا؟ نه بخاطر ترک متابعت، بلکه بخاطر اینکه قرائت را نخواند، قرائت را یا باید خودش بخواند یا باید و ایستد و امام بخواند، این آدم نه خودش خواند و نه امام. این مسئله در فرع دوم خواهد آمد و در آنجا باید نگاه کنیم که جمله در آنجا همین است، اگر همین باشد تکراری می شود، یا اینکه فرع ششم غیر این است. باید این مسئله در ذهن ما باشد.

قطعاً نماز این آدم باطل است، چون قرائت را نه خودش خوانده و نه امام از جانب او خوانده است.

بحث ما در فرع اول تمام شد، فرع اول این بود که: «لو هوی إلى الركوع عمداً»، این نمی تواند برگردد. چرا؟ چون مستلزم زیادی عمدی است.

الفرع الثاني

تلك الصورة. اما نه عمداً، بلکه سهواً.

مرحوم سید در اینجا می فرماید: و أما إذا كانت سهواً وجبت المتابعه، بالعود إلى القيام أو الجلوس، ثم الركوع أو السجود، ثم الركوع أو السجود معه.

یعنی ماموم سر از رکوع بردارد، و دو مرتبه با امام رکوع کند یا دو مرتبه با امام به سجده برود. پس «لو هوی إلى الركوع أو هوی إلى السجود، قبل الإمام»، باید فوراً برگردد و حال خود را با حال امام تطبیق کند، امام قائم است، این هم قائم باشد کما فی الركوع، اگر امام جالس است، این هم جالس باشد، کما فی السجده، یعنی خودش را با امام تطبیق کند. (این هم فرع دوم بود که بیان شد).

اما وجه این فرع دوم همان موثقه ی ابن فضال بود که مخصص گرفتیم، اتفاقاً روایت ابن فضال در هوی است، بله! روایت غیاث ابن ابراهیم در رفع الرأس عن الركوع بود.

و يدلّ عليه موثقه ابن فضال: «كُتِبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ كَانَ خَلْفَ إِمَامٍ يَأْتِمُّ بِهِ، فَيُرْكَعُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ الْإِمَامُ وَهُوَ يَظُنُّ - يَعْنِي سَهُوً - أَنَّ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ، فَلَمَّا رَأَهُ لَمْ يَرْكَعْ، رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ أَعَادَ رُكُوعَهُ مَعَ الْإِمَامِ، أَيْفَسَدَ ذَلِكَ عَلَيْهِ صَلَاتُهُ أَمْ تَجُوزُ تِلْكَ الرَّكْعَةُ؟ فَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَتِمُّ صَلَاتُهُ وَلَا تَفْسُدُ بِمَا صَنَعَ صَلَاتُهُ» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴..

ص: ۱۱۰۶

پس مسئله منصوص است. منتها در این روایت ندارد که حتماً بر گردد و حال آنکه فقها می گویند که حتماً باید بر گردد.

الفرع الثالث

آیا این آدم که هوی إلى الركوع سهواً، بعداً فهمید که امام هنوز ایستاده است، بر گردد و دو مرتبه به امام به رکوع برود، هوی إلى السجود، به خیال اینکه امام «سجد»، ولی دید که هنوز «لم يسجد»، بر گشت و دو مرتبه با امام سجده کرد، این آدم دو رکوع می کند، آیا ذکر را در سجده ی دوم هم بگوید، یعنی هم در سجده اول و هم در سجده دوم ذکر را بگوید؟ یا در هر دو رکوع ذکر را بگوید، یا اگر در یکی هم بگوید کافی است؟

مرحوم سید احتیاط می کند و می گوید:

و الأحوط الإتيان بالذكر في كل من الركوعين أو السجودين، بأن يأتي بالذكر - ذكر را بگوید، بعداً به امام ملحق بشود - ثم يتابع، و بعد المتابعه أيضاً يأتي به.

ولی از نظر ما این احتیاط دلیل خاصی ندارد، زیرا بر من بیش از یک رکوع و یک ذکر واجب نیست که آن را آوردم فلذا کافی است، اگر در اولی ذکر را گفتم، دیگر در دومی لازم نیست، دومی جنبه ی متابعت دارد، اگر در اولی نگفتم در دومی بگویم، اما اینکه در هر دو ذکر را بگویم، این نشان می دهد که دو رکوع بر من واجب است، و حال آنکه بیش از یک رکوع و یک ذکر بر من واجب نیست.

الفرع الرابع

إذا ركع أو سجد قبل الإمام سهواً، و كان عليه المتابعة، لكن تركها سهواً أو عمداً،

ص: ۱۱۰۷

قال المصنّف لا تبطل صلاته، و إن أثم في صورة العمدة، این آدم سهواً هوی إلى الركوع، أو إلى السجود، مخالفتش سهوی بوده است، ولی وقتی که فهمید اشتباه کرده است، گاهی سهواً ترك متابعت می کند، گاهی تنبلی می کند و با خودش می گوید به همین حالت می ایستم تا امام به من برسد، عمداً ترك متابعت می کند.

الفرع الرابع، این آدم سهواً هوی إلى الركوع، أو سهواً هوی إلى السجود، اما سهواً ترك متابعت کرد، ظاهراً مشکلی نباشد. چرا؟ چون روایت می گوید: «لا تعاد الصلاة إلا في الخمسة»، ومن سهواً ترك متابعت کردم، جزء خمسة که نیست، عمداً هم اگر این آدم ترك متابعت کند، «أثم» یعنی گناه کرده نه اینکه نمازش باطل باشد، ولی از نظر ما این گونه نیست، اگر خیلی طول بکشد، نمازش جماعتش منقلب به فرادی می شود.

على أي حال: «لو هوى سهواً، إلى الركوع و السجود، اما ترك المتابعه سهواً أو عمداً»، سهوش بدون اشکال است، عمدش هم بلا اشکال است چون جزء خمسة نیست، بلکه جزء «لا تعاد» است، منتها از نظر بزرگان ما عقاب دارد، ولی از نظر ما عقاب هم ندارد.

الفرع الخامس

لو ركع قبل الإمام سهواً، و هو في حال القراءة، مع ترك المتابعه.

فرع پنجم این است که امام جماعت در حال خواندن سوره است و می گوید: «و لم یکن له»، ماموم سهواً به رکوع رفت، یعنی هنوز امام قرائتش را تکمیل نکرده است که ماموم سهواً به رکوع رفت، نه عمداً، باز در اینجا نمازش صحیح است، چرا؟ چون تمسک می کنیم به قاعده «لا تعاد».

متن عروه الوثقی

ص: ۱۱۰۸

نعم، لو كان ركوعه (سهواً) قبل الإمام في حال قراءته فالأحوط البطلان، مع ترك المتابعه،

اگر این آدم سهواً به رکوع رفت و حال آنکه امام قرائت را می خواند، مرحوم سید می گوید نمازش باطل است،

اگر فوراً امام به او برسد که هیچ، اما اگر می داند که باید به امام برسد، ترک قرائت کرده، نمازش باطل است، سهوش اشکال ندارد، بطلانش بخاطر این است که عمداً این کار را کرده، بعد از آنکه متذکر شد، قرائت را ترک کرد. حالا که امام قرائت را می خواند، نباید بایستد، باید سر از رکوع بلند کند و قرائت امام را بشنود.

فرق فرع ششم با فرع پنجم این است که در فرع پنجم «ترك المتابعه» و قرائت امام را سهواً درك نکرد، یعنی سهواً رفت، اما عمداً ترك کرد، ششمی هر دو عمد است، یعنی هم عمداً هوی و هم عمداً ترك المتابعه، در این صورت قطعاً نمازش باطل است: «كما أنه إذا كان ركوعه قبل الإمام عمداً في حال قراءته»، باطل است. چرا؟ لكن البطلان حينئذ إنما هو من جهة ترك القراءه و ترك بدلها و هو قراءه الإمام، تا اینجا فرع ششم تمام شد.

آیا این فرع ششم همان فرعی است که من اضافه کردم؟ ظاهراً همان باشد، گفتیم این در صورتی است که این آدم قبل از ختم قرائت به رکوع برود، اما اگر قبل از ختم قرائت به رکوع برود، گفتیم نمازش باطل است، این همان فرع ششم است.

الفرع السابع

تمام بحث تا اینجا راجع به هوی بود، ولی در این فرع هفتم مسئله عکس است، یعنی بحث ما در رفع است، تشبیه می کند به هفتم، هفتم در رفع است، ولی تشبیه از این نظر است که اگر یک آدمی قبل از امام «رفع رأسه» در حالی که خودش تسبیح رکوع را نگفته است، نمازش باطل است، «رفع رأسه عمداً قبل الإمام و قبل الذكر الواجب»، متابعت هم نکرد، قطعاً نمازش باطل است. چرا؟ چون ترك الذكر الركوع.

بنابراین، فرع هفتم، رفع اساسی این مسئله نیست، بلکه رفع فرعی است، یعنی تشبیه می کند حال هوی را به حال رفع، اگر هوی در حالی که امام ذکر رکوع می کند یا رکع، در حالی که ذکر را ترک کند، مرحوم سید در متن عروه می فرماید:

«كما أنه لو رفع رأسه عامداً قبل الإمام، وقبل الذكر الواجب بطلت صلاته، من جهة ترك الذكر».

پس فرع هفتم، یک فرع اساسی نیست، در حقیقت تشبیه است که در هر دو حالت، هم در هوی یا در رفع اگر بدون ذکر این کار را انجام بدهد، نمازش باطل است، منتها با این تفاوت که در هوی، ذکر مال امام است، اما در رفع، ذکر مال خود ماموم است، هر دو یک مساس است، ولی در آنجا مال امام است و باید و ایستد و گوش کند، ولی در این اخیر ذکر مال خود ماموم است.

بحث ما در مسئله ی دوازدهم به پایان رسید

المسألة الثالثة عشر

فهرست مسئله سیزدهم

الف: آیا در اقوال متابعت واجب است یا نه، یعنی ماموم هنگامی که با امام ذکر را می گوید، باید مقداری صبر کند که او حرف اول کلمات را بگوید، آنگاه او کلمات را به دنبالش شروع به خواندن کند، آیا در اقوال متابعت واجب است یا نه؟

ب: اگر گفتیم در اقوال متابعت واجب نیست، در تسلیم چطور؟ ممکن است در اقوال بگوییم متابعت واجب است، اما در تسلیم واجب نیست، یعنی من جلوتر امام می گویم: السلام علیکم: تسلیم را استثنا کنیم، یعنی علی فرض اینکه در اقوال متابعت واجب است، ممکن است تسلیم قابل استثنا باشد، چون روایات داریم.

ص: ۱۱۱۰

ج: کسانی که می گویند آیا تبعیت در اقوال واجب است یا واجب نیست، تکبیره را نمی گویند، یعنی در تکبیره همگی متفق القول هستند که تقدم مبطل است، بلکه یا با امام همراه باشد یا متاخر باشد، قبلاً گفتیم که در متابعت تأخر لازم نیست بلکه اگر همگام هم باشند کافی است.

فهننا فروع ثلاثة

۱: فرع اول راجع به این است که آیا در اقوال متابعت واجب است یا واجب نیست.

۲: فرع دوم راجع به تسلیم است.

۳: فرع سوم هم مسئله در تکبیره است.

اما اولی را منهای سلام و منهای تکبیره الإحرام، یعنی خود اصل مسئله را بحث می کنیم و آن اینکه آیا در اقوال متابعت واجب است یا واجب نیست؟

عجیب این است که این مسئله در میان قدما (مانند شیخ، صدوق، مفید، ابن جنید، ابن ابی عقیل) معنون نیست، این مسئله بعداً عنوان شده است حتی مرحوم محقق اقوال را بالخصوص ذکر نمی کند، جوری مسئله را مطرح می کند و می فرماید يجب المتابعه، که اقوال و افعال را یکجا در بر می گیرد.

نخستین کسی که این مسئله را در شیعه مطرح کرده است، مرحوم شهید اول است در دروس و بیان، بعد از ایشان صاحب مدارک، می گوید احوط است، معلوم می شود که به دلیلی بر خورد نکرده است، تنها دلیلی که آورده این حدیث است که «إنما جعل الإمام لياتم به» این را دلیل گرفته پیشوا باشد، او اقوال را جلوتر نیاورد، یا همراه او باشد یا کمی متأخر.

و قال المحدث البحرانی: فی غیر تکبیره الإحرام قولان، الوجوب، اختاره الشهيد فی بعض کتبه، و العدم، اختاره العلامة و جمله ممن تأخر عنه، و الظاهر أنه المشهور» الحدائق: ۱۱/ ۱۴۰.

ص: ۱۱۱۱

این نوع شهرت بی ارزش است. چرا؟ چون این شهرت مال متاخرین است، یا شهرت مدرکی است.

طرفین بر وجوب متابعت و بر عدم وجوب متابعت، دلیل اقامه کرده اند،

یعنی هم بر وجوب متابعت دلیل آورده اند و هم بر عدم وجوب متابعت دلیل آورده اند.

ما نخست دلیل کسانی را می خوانیم که متابعت واجب نیست، اینها دو دلیل آورده اند:

۱: اگر متابعت بر ماموم واجب باشد، پس بر امام هم واجب است که نماز را جهراً بخواند تا ماموم کلمات او را بشنود و بتواند با او همراه باشد و حال آنکه جهر بر امام واجب نیست، یعنی لازم نیست که اذکار رکوع، سجود و تشهد را بلند تر بگوید. اگر واقعاً بر من متابعت در اذکار لازم است، باید بر پیشوای من نیز جهر واجب باشد تا من بتوانم خودم را بر او طبیق بدهم.

این دلیل خیلی سست است. چرا؟ چون اصلاً بحث آقایان در صلوات اخفاتیه نیست بلکه در صلوات جهریه است و آنجا که کلام امام را می شنوند و الا اگر نشنود، محل بحث نیست.

بنابراین، این دلیل یک دلیل بی پایه است.

۲: ماموم باید عمل به احتیاط کند، آرام آرام بگوید در صورتی که بداند امام اذکار را گفته است، این را هم کسی نگفته، چون خیلی کار مشکل است، چون من از کجا بدانم که امام گفته است، پس در حقیقت یک دلیل است، منتها دو شاخه دارد، اگر متابعت در اذکار واجب باشد، بر امام تکلیف است که بلند بگوید و بر ماموم هم تکلیف است که آرام آرام بگوید تا بداند که امام قبل از او این اذکار را گفته است، هر دو دلیل یک اشکال دارد و آنکه بحث ما در صلوات جهریه است نه در صلوات اخفاتیه، یعنی بحث ما در جایی است که صدای امام را می شنود، اما در جایی که صدای امام را نمی شنود، احدی نگفته است که متابعت واجب است و لذا ادله ی کسانی که متابعت را واجب می دانند خیلی واهی و سست است.

ص: ۱۱۱۲

تا اینجا باز نگری شد.

ادله ی قائلین به عدم وجوب متابعت در اقوال ۸۹/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به عدم وجوب متابعت در اقوال

کسانی که می گفتند متابعت واجب نیستند، در حقیقت یک دلیل بیشتر ندارند و آن این است که اگر متابعت واجب باشد، باید امام هم پیوسته صدایش را بلند کند تا ما بفهمیم که همراه او هستیم یا اینکه جلوتر و یا عقب تر می باشیم.

جواب

ما در جواب عرض کردیم که این مسئله در جایی است که صدای امام شنیده شود و اگر مسموع نباشد، آنجا محل بحث نیست.

ادله ی قائلین به وجوب متابعت

حال ادله ی کسانی را بررسی می کنیم که متابعت را واجب می دانند، آنان به چند دلیل تمسک کرده اند که عبارتند از:

۱: یکی از ادله ای که به آن تمسک کرده اند، همان حدیث معروف است که می فرماید: «إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيْهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقَالُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ فَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حَسَنِ الصَّلَاةِ». می گویند حرف «فاء» دلالت بر ترتیب می کند.

بنابراین، ترتیب باید محفوظ باشد «و إذا کبر فکبروا»، این معنایش این است که مقارنت هم کافی نیست بلکه حتماً باید متأخر باشد، تقدم جایز نیست ابداء، مقارنت هم جایز نیست، بلکه حتماً باید متأخر باشد.

یلاحظ علیه

این حدیث در مقابل تقدم است و می خواهد بگوید که بر امام جلوتر نیفتید، کار با تاخر ندارد، در واقع می خواهد بگوید شما که امام را الگو و اسوه قرار دادید، نباید جلوتر از امام تکبیر بگویید یا جلوتر از امام به رکوع و سجود بروید، در حقیقت مضمون آن آیه ی است که آقایان در اول سوره ی حجرات می خوانند که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» جلوتر نیفتید، اما اینکه حتماً باید عقب تر باشید، بر آن دلالت نمی کند.

ص: ۱۱۱۳

۲: دلیل دومی که آورده اند می گویند نماز مرکب من الأقوال و الأفعال، دلیلی که می گوید در افعال متابعت واجب است، همان دلیل هم می گوید در اقوال نیز واجب است. چرا؟ المتابعه فی الصلاه، صلات مرکب من و الأفعال و الأقوال، همان کبرای که می گوید: يجب المتابعه فی الصلاه، همان دلیل می گوید در اقوال نیز باید متابعت کنید.

یلاحظ علیه

ما یک چنین دلیلی نداریم، کجا دلیل داریم که يجب المتابعه فی الصلاه؟!

دلیلی که داشتیم یکی آن حدیث ابوهریره است، دیگری هم همان روایاتی است که می گویند قبل از امام به سجده و رکوع نروید، یا قبل از امام رفع الرأس نکنید، یک چنین دلیلی به این اطلاق کلی نداریم که بگویند يجب المتابعه فی الصلاه، تا بگوییم هم اقوال را می گیرد و هم افعال را،

إن قلت: ممکن است کسی بگوید که ما تنقیح مناط می کنیم، یعنی همان گونه که متابعت در افعال واجب است، در اقوال نیز واجب است.

قلت: تنقیح مناط هم کار مشکلی است، زیرا از کجا معلوم است که افعال با اقوال یکی باشد، افعال مظهر نماز جماعت است، اما اقوال مظهر نیست، در افعال اگر با امام مخالفت کنیم، می گویند پیرو نیستید، اما اقوال چنین نیست.

۳: دلیل سوم شان این است که راوی می گوید: یابن رسول الله! من پشت سر امامی نماز می خوانم، قبل از نماز فارغ می شوم، حضرت در جواب می فرماید سوره را به آخر نرسان، بلکه یک آیه را نگهدار، هر موقع امام سوره را تمام کرد، تو آن آیه را بخوان، ما داریم کسانی را که به سرعت می خوانند در حالی که امام عقب تر است، حضرت می فرماید صبر کن، یک آیه را نگهدار، که هر موقع امام به آخر رسید، شما این آیه را بخوان.

ص: ۱۱۱۴

ما در جواب می‌گوییم که این روایات مربوط به صلاتی است که وراء الإمام المخالف باشد، این راجع به همان است، در بعضی از جاها دارد که اگر قبل از امام حمد و سوره را تمام کردید، «سَبَّح و ذَكَر» یعنی تسبیح و ذکر بگویید و بیکار نباشید، این مربوط به آنجاست فلذا ما نمی‌توانیم از آن قاعده‌ی کلیه استفاده کنیم.

پس ما اینجا ادله‌ی طرفین را بررسی کردیم، الآن وقت آن فرا رسیده که نظریه‌ی خود را بیان کنیم.

نظریه‌ی استاد

کسانی که می‌گفتند متابعت لازم نیست، دلیل‌شان این بود که اگر متابعت لازم باشد، باید امام نماز را در همه جا بلند بخواند تا مردم متابعت کنند.

ما در جواب گفتیم لازم نیست که امام بلند بخواند، چون بحث ما در جایی است که مردم صدای امام را بشنوند،

سه دلیل هم آن طرف آورد که حتماً متابعت لازم است، اول به حدیث ابوهریره تمسک کردند، ما در جواب گفتیم آن ناظر به سبق است و می‌گوید جلو نیفتید، دلیل دوم‌شان این بود که نماز مرکب از افعال و اقوال است، چون در افعال تقدم جایز نیست، پس در اقوال نیز به تنفیح مناط جایز نیست.

ما در جواب گفتیم افعال مظهر تبعیت است و اگر در افعال تبعیت نکنیم، می‌گویند اصلاً پیرو نیستید و از خط بیرون رفتید، اما اقوال مظهر جماعت و اقتدا نیست، آخرین دلیلی که آوردند، این روایاتی بود که می‌گویند اگر جلوتر از امام قرائت را تمام کردی، یک آیه را نگهدار، هر موقع امام به آن آیه رسید، تو نیز به دنبالش بخوان.

ص: ۱۱۱۵

ما در جواب گفتیم که این خارج از موضوع است، یعنی راجع به صلات وراء المخالف است و بحث ما در آنجا نیست.

ولی ما می‌گوییم تبعیت در اقوال لازم نیست، چرا؟ یک دلیل محکم داریم، بهترین دلیل بر اینکه تبعیت در اقوال لازم نیست، سیره نماز گزاران است، اگر تبعیت لازم بود، باید در اینجا یک دلیل محکم و صریح باشد تا این سیره را رد کند، مردم هم تشهد را می‌گویند هم ارکان را می‌گویند، دیگر توجه به این ندارند که امام چه را می‌گوید، به همان راحتی خودشان اذکار را می‌گویند بدون اینکه توجه به کار امام بکنند.

بنابراین، از نظر ما تبعیت در اقوال واجب نیست، فقط مرحوم شهید این مسئله را آورده و به علامه نیز نسبت داده‌اند و حال آنکه قبلاً این مسئله در کتاب‌های ما عنوان نشده است. «تم الکلام فی الفرع الأول».

الفرع الثانی

تا کنون بحث مادر غیر سلام و غیر تکبیره بود، تکبیره و سلام برای خودش سفره‌ی جداگانه دارد، تا حال بحث ما در در غیر سلام و تکبیره بود و گفتیم متابعت واجب نیست، این دو تا مستقلاً باید بحث بشود، آیا متابعت در تسلیم بالخصوص واجب است حتی اگر بگوییم تبعیت در اقوال واجب نیست، آیا در خصوص سلام تبعیت واجب است یا نه؟

ممکن است کسی بگوید واجب است، یعنی در اقوال تبعیت واجب نیست، اما در خصوص سلام واجب است، چرا؟ چون ماموم نباید جلوتر از امام از نماز بیرون بیاید خصوصاً بنا بر اینکه قصد فرادی جایز نباشد.

کسانی که می‌گویند قصد فرادی جایز نیست، نباید قبل از امام از نماز بیرون بیایند، البته این یک فکر و اندیشه‌ی است، اما باید سراغ روایات برویم و ببینیم آیا از روایات استفاده می‌شود یا نه؟

البته ظاهر این است که انسان نباید پیش از امام سلام بگوید، چون سلام گفتن یکنوع خروج از نماز و قصد فرادی است و ما هم قصد فرادی را جایز ندانستیم، مگر عن حاجه، اما روایات می گویند اشکال ندارد، منتها باید دانست که روایات هم مطلق نمی گویند بلکه می گویند لحاجه، یکی مقید است دوتایش مطلق، یعنی یکی می گوید اگر لحاجه باشد، سلام را بگویند و از نماز بیرون بروید، دوتایش هم مطلق است، از این رو ما ناچاریم که مطلق را با مقید قید بزنیم، فلذا ما نباید جلوتر از امام سلام بگوییم، مگر اینکه حاجتی در کار باشد.

۱: ما رواه عبید الله بن علی الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد؟ فقال: يسلم من خلفه و يمضي لحاجته إن أحبّ»

الوسائل: ج ۵ الباب ۳۵ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ۳.

۲: ما رواه أبو المعز، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصلّي خلف إمام فسلم قبل الإمام؟ قال: ليس بذلك بأس»

الوسائل: ج ۵ الباب ۳۵ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ۴.

۳: ما رواه أبو المعز أيضاً، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون خلف الإمام فيسهو فيسلم قبل يسلم الإمام؟ قال: لا بأس»

الوسائل: ج ۵ الباب ۶۴ من ابواب صلاه الجماعة، الأحاديث، ۳، ۴، و ۵.

سومی شاهد نیست، چون سومی در سهو است و حال آنکه بحث ما در عمد است، اولی و دومی مربوط به بحث ماست، ولی اولی مقید به حاجت است، اما دومی مقید نیست.

میزان هم در حمل مطلق بر مقید، وحدت حکم و تعدد حکم است، اگر وحدت حکم است «يحمل»، اما اگر تعدد مطلوب است، «لا يحمل»، مانند صوم عاشورا.

ص: ۱۱۱۷

شکی نیست که در تکبیر اگر کسی جلوتر از امام تکبیره الإحرام را بگوید، جماعتش منعقد نیست، چرا؟ چون امامی نیست تا شما اقتدا کنید. حتماً باید جماعتی باشد مصلی باشد تا من به او اقتدا کنم، جلوتر را نمی توانیم بگوییم،

«إنما الکلام» آیا مقارن و همراه چطور؟ همراه را هم جواهر اجازه نمی دهد می گوید: به همان دلیلی که متقدم جایز نیست، به همان دلیل همراه نیز جایز نیست.

چرا متقدم جایز نیست؟

می گوید امامی نیست که تا شما اقتدا کنید، همراه نیز چنین است، یعنی امامی نیست تا شما اقتدا کنید، این را هم دلیل برای تقدم می آورد و هم برای تقارن و همراه، می گوید هیچکدامش جایز نیست، ولی ظاهراً در دومی چه کسی گفته است که حتماً امام قبل باشد، اگر همراه بود، باز هم جایز نیست؟ موضوع این است که «صلّ خلف من تثق بدینه»، این خلف من تثق بدینه است، البته مراد از خلف این نیست که پشت سر او باشیم و او حرف نزنند، به شرط این که او هم در حال صلات باشد، دلیل بر تقدم معلوم است و خیلی واضح است، یعنی اگر جلوتر بگوییم حتماً باطل است، به جهت اینکه امامی نیست تا اقتدا کنیم، ولی در مقارنت ما نوکر دلیل هستیم، دلیل می گوید: «صلّ خلف من تثق به»، این به او صدق می کند، یعنی «خلف من تثق به» است.

ولی دلیلی که ما می آوریم این است که اصلاً مقارنت امکان پذیر نیست، چرا؟ چون من تا کلمه ی «الله» را از زبان امام نشنوم، نمی توانم الله را بگویم، قهراً تاخر قهری است، اصلاً مقارنت ممکن نیست.

به بیان دیگر ما سرود که نمی خوانیم، بله! گاهی می خواهیم با همدیگر اشعار و سرود بخوانیم، در سرود و همراه خوانی مقارنت امکان پذیر است، ولی ما نمی خواهیم سرود بخوانیم، بلکه نماز می خوانیم، فلذا تا ما کلمه ی «الله» را از زبان او نشنویم، نمی توانیم الله را بگوییم، قهراً التأخر امر قهری، یعنی چه بخوایم و چه نخوایم تاخر است، اصلاً تقارن امکان پذیر نیست.

بنابراین، روایتی را که چند روز قبل خواندیم، دو مرتبه تکرار می کنیم، چون بعضی به این روایت استدلال می کنند که همراه امام گفتن اشکال ندارد، بر مقارنت دلیل می آورند، ما گفتیم اصلاً مقارنت تکویناً ممکن نیست.

بله! یک موقع ما می خواهیم سرود بخوانیم، در آنجا مقارنت است، یعنی همه با هم شروع می کنیم و کلمه ی اول را همراه می گوییم، این امکان پذیر است.

بعضی گفته اند مقارنت اشکالی ندارد و به این روایت حمیری تمسک کرده اند

روی الحمیری فی کتاب قرب الاسناد فی سنده، عن علی بن جعفر عن اخیه علیه السلام قال: «سألته عن الرجل یصلی، له أن یکبر قبل الامام؟ قال: لا یکبر إلا مع الإمام فإن کبر قبله أعاد التکبیر» قرب الإسناد/۹۹.

البته این دلیل بر این است که تقدم جایز نیست، اما مقارنت و مع بودن اشکالی ندارد، این روایت را در باب صلاه الجنائز آورده و ما نمی توانیم اینجا را به صلات جنائز قیاس کنیم، چون صلات جنائز در واقع صلات نیست بلکه دعاست، فقط اسمش نماز است.

بنابراین، در صلات جنائز اگر وضو هم نباشد، اشکالی ندارد، لباس هم نجس باشد اشکالی ندارد، چون او دعاست، اینکه حکم نماز را از او بفهمیم، قیاس مع الفارق است.

إذا أحرَمَ قِبَلَ الإِمَامِ سَهْوًا أَوْ يَزْعَمُ أَنَّهُ كَبْرٌ، كَانَ مُنْفَرِدًا، فَإِنْ أَرَادَ الْجَمَاعَةَ عَدَلَ إِلَى النَّافِلَةِ وَأَتَمَّهَا أَوْ قَطَعَهَا.

موضوع: حکم نماز کسی که سهواً تکبیره الإحرام را قبل از امام گفته است

اگر کسی سهواً یا به گمان اینکه امام تکبیر را گفته است، قبل از امام تکبیر را بگوید، اگر عمداً بگوید نمازش باطل است، اما اگر سهواً گفت تکبیر را گفت، بعد معلوم شد که هنوز امام تکبیر را نگفته، آیا حکم نماز این آدم چیست؟

در اینجا می تواند یکی از دو کار را بکند:

الف: به نافله عدول کند و دو رکعت را بخواند و تمام کند.

ب: اگر این آدم بخواند دو رکعت را بخواند، حتماً به امام نمی رسد، پس عدول کند به نافله و قطع کند، چون قطع نافله جایز است و اشکال ندارد.

البته دلیل هر دو مسئله بعداً خواهد آمد که آیا اگر ما بخواهیم از نماز واجب خلاص بشویم، این دو تا راه صحیح است که عدول کنیم به نافله و تمام کنیم یا عدول کنیم به نافله و قطع کنیم؟ اینها مسلم نیست، در آینده بحث خواهیم کرد.

لو أحرَمَ قِبَلَ الإِمَامِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي عَدَمِ انْعِقَادِ الْجَمَاعَةِ - جماعت منعقد نیست، اما فرادی است - إِذْ لَا لِإِمَامٍ قِبَلَ التَّكْبِيرِ حَتَّى يَقْتَدِيَ بِهِ، فَلَا مَحَالَةَ تَنْقَلِبِ الصَّلَاةِ فِرَادَى، إِحْتِمَالُ بَطْلَانِهَا، لِأَجْلِ أَنَّهُ قَصْدُ إِقَامَةٍ، فِرَادَى سَهْوًا حَالَتُهَا:

۱: فرادی بخواند و تمام کند.

۲: به نافله عدول کند و آن را تکمیل کند و سپس به امام ملحق بشود.

۳: به نافلة عدول کند و سپس قطع کند.

پس سه راه دارد: یکی اینکه فرادی بخواند و تمام کند، البته در این صورت ثواب جماعت را ندارد.

اشکال

اشکال این است که چطور این آدم که به نیت جماعت، تکبیر (الله اکبر) را گفت، می گوید حالا که ملتفت شد که جماعت نیست، عدول کند و فرادی بخواند و تمام کند، این آدم «قصد الجماعه و لم يتحقق»، اما الأنفراد لم يقصد، ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، این را می گوئیم اشکال سیال، این اشکال در دهها مورد جاری و ساری است.

جواب

جوابش این است که ما کراً خواندیم که این آدم قصد امر صلات ظهر را کرده، جماعت و فرادی از خصوصیات فردی است، یعنی مربوط به ماهیت نماز نیست، این آدم که سر ظهر به مسجد می آید، صلات ظهر را قصد کرده، خیال می کرد که این طبیعت را در ضمن فرد جماعت می آورد، معلوم شد که در ضمن فرد فرادی است، ما دوتا امر نداریم، اشکال شما این بود که دوتا امر است و این آدم امر جماعت را قصد کرده، نه، امر فرادی را، چطور امر فرادی که قصد نکرده، واقع می شود؟

ما در جواب می گوئیم «لیس ههنا إلا أمر واحد» یعنی ما در اینجا بیش از یک نداریم که «اقم الصلاة لدلوك الشمس» و این آدم همان را قصد می کند، اتفاقاً خیال می کرد که آن طبیعت در ضمن این فرد است، بعداً معلوم شد که در ضمن فرد دیگر بوده نه در این فرد. بله! اگر دوتا امر باشد، اشکال وارد است، و لی در اینجا دوتا امر نداریم، مثلاً من مسافر بودم و نماز را باید قصر می خواندم، ولی غفلت کردم و آمدم مسجد و گفتم الله اکبر، خواستم که چهار رکعت بخوانم، هنگام خواندن تشهد، متوجه شدم که من مسافر بودم، باید همانجا سلام را بگویم، این اشکال در آنجا نیز هست، اشکال این است که:

ص: ۱۱۲۱

«قصد أمر الإتمام و لم يقع و ما وقع امر قصر، لم يقصد»

جوابش این است که قصر و اتمام از خصوصیات فردی است، این آدم امر صلاتی را قصد کرده است که «اقم الصلاة لدلوك الشمس» باشد، منتها این دو تا قالب داشت، یک قالب جماعت است یک قالب هم فرادی، یا یک قالب اتمام است یک قالب هم قصر، من بعداً متوجه شدم که قالب من فرادی است نه جماعت، یا فهمیدم که قالب من قصر است نه اتمام.

پس جوابش این است که در همه ی این موارد، امر طبیعت را قصد می کنم، خصوصیات دخالتی در نماز ندارد، فلذا اگر خصوصیات اتیان شد که چه بهتر، اگر اتیان هم نشد، اشکالی ندارد.

المسألة الخامسة عشر

مسئله ی پانزدهم، فرض کنید ما امامی داریم که عاشق اذکار است، خدا رحمت کند در تبریز ما یک امامی بود که عاشق نماز و عاشق مناجات بود، ماه رمضان روز ماه رمضان سوره یاسین را می خواند، یکی از علما نقل می کرد یک نفر پشت سر ایشان نماز می خواند، دیدم که این مرد هنگام قنوت، می گوید: «استغفر الله ربی و أتوب إليه»، وقتی که نماز تمام شد، رو به کردم و گفتم مگر شما دعای قنوت بلد نیستید؟

در جواب من گفت چرا بلد هستم، منتها توبه کردم که بعد از امروز، نمازم را با جماعت بخوانم،

بنابراین، فرض کنید که ما یک چنین امامی داریم، آیا حتماً باید از او تبعیت کنیم؟ نه، یعنی تبعیت لازم نیست، یعنی به اندازه ای که خودش می خواهد بگوید، بقیه ساقط است. یا ممکن است عکس باشد، یعنی ماموم عاشق ذکر و مناجات است و حال آنکه امامش این گونه نیست، باز هم تبعیت لازم نیست.

غرض این است که گفته اند تبعیت، در کمیت نگفته اند بلکه در کیفیت گفته اند: «کل من الإمام و المأموم احرار، يجوز للمأموم أن يأتي بذكر الركوع و السجود أزيد من الإمام، و كذا إذا ترك الإمام بعض الأذكار المستحبه، يجوز له الإتيان بها، مثل تكبيره الركوع و السجود، و بحول الله و قوته و نحو ذلك».

تا اینجا باز نگری شد

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۶ خرداد ماه ۸۹/۰۳/۱۶

Your browser does not support the audio tag

المسئله السادسة عشر

مسئله شانزدهم این است که اگر امام جماعت کارهایی را انجام می دهد که از نظر ماموم ترکش واجب است، آیا می تواند به چنین امامی اقتدا کند یا نه؟

مثال ۱

فرض کنید بعد از سجدتین، جلسه ی استراحت را انجام نمی دهد و حال آنکه از نظر من (ماموم) که یا مجتهدم یا اینکه مقلد من جلسه ی استراحت را واجب می داند. ولی او بعد از سجدتین جلسه ی استراحت را انجام نمی دهد. چرا؟ زیرا یا خودش مجتهد است یا مقلد کسی است که می گوید جلسه استراحت مستحب است

مثال ۲

یا تسبیحات اربعه را یک بار می خواند. چرا؟ چون یا خودش مجتهد است یا مقلد کسی است که بیش از یکبار واجب نمی داند و حال آنکه من سه بار واجب می دانم، چرا؟ زیرا یا خودم مجتهدم یا مقلد کسی می باشم که گفتن سه بار را واجب می داند.

آیا من می توانم به چنین کسی اقتدا بکنم یا نمی توانم و اگر اقتدا کردم، آیا نماز من صحیح است یا نه؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

ص: ۱۱۲۳

مرحوم سید می فرماید: اذا ترك الإمام جلسه الاستراحة لعدم كونها واجبه عنده لا يجوز للمأمونم الذي يقلد من يوجبها أو يقول بالأحطاط الوجوبى ان يتركها، و كذا إذا اقتصر فى التسبيحات على مره مع كون المأموم مقلدا لمن يوجب الثلاث و هكذا.

ولی ما می گوئیم در اینجا دو مسئله است، که یکی را مرحوم مصنف فرموده، اما دیگری را فرموده است، آن را که اینجا

فرموده این است که اگر امام چنین واجبی را ترک کند، مأموم حق ندارد آن را ترک کند، مثلاً- امام می گوید که من یا مجتهدم یا مقلد کسی که جلسه استراحت را واجب می داند و همچنین تسبیحات اربعه بیش از یکبار واجب نمی داند، در اینجا «کل علی مذهب»، یعنی

مامومی که می گوید جلسه استراحت واجب است یا معتقد است بر این که تسبیحات اربعه سه بار است. این نباید کار امام را بهانه بگیرد و خودش ترک کند، بلکه باید به وظیفه خود عمل کند و آن را انجام بدهد. این را مرحوم مصنف در متن بیان کرده است،

ولی مسئله دوم را متعرض نشده است و آن این است که آیا اصولاً من می توانم به چنین امامی که از نظر من واجب را ترک می کند اقتدا کنم یا نه؟ ایشان مطلب را در اینجا متذکر نشده است، چرا؟ چون بعدها این مسئله انشاء الله می آید.

امام مسئله اول خیلی روشن است و آن اینکه «کل علی مذهب»، امام مذهبش این است که جلسه استراحت واجب نیست یا خواندن تسبیحات یک بار کافی است فلذا ایشان عمل به وظیفه کرده است، اما جناب ماموم که مجتهد است یا مقلد کسی است که جلسه را واجب می داند و یا خواندن تسبیحات اربعه را بیش از یکبار واجب می داند، چنین آدمی باید به وظیفه ی خود عمل کند و الا اگر عمل نکند، یقین پیدا می کند که نمازش باطل است.

ص: ۱۱۲۴

بنابراین فعل امام نباید بهانه بشود که ماموم جلسه استراحت را ترک کند، چون با ترک جلسه ی استراحت نمازش از نظر خودش باطل است.

مطلب دوم

اما مطلب دومی که مرحوم سید آن را بیان فرمود و شاید که در آینده تفصیلش بیاید این است نمازی که امام دارد از نظر من باطل است، اما از نظر او صحیح است، آیا من می توانم به چنین امامی اقتدا کنم یا نه؟ این مهم است و الا اولی را همه می دانیم که هر کسی باید به طبق وظیفه ی خود عمل کند، امام جماعت می گوید واجب نیست، انجام ندهد، ماموم که معتقد است واجب می باشد، باید انجام بدهد. یعنی عمل او (امام) هرگز سبب نمی شود که ماموم بر خلاف عقیده اش عمل کند، این مطلب روشن است.

« إِنَّمَا الْكَلَامُ » آیا امامی که از نظر من نمازش کامل نیست، من می توانم به او اقتدا کنم یا نه؟

اینجا ما قائل به تفصیل هستیم، اجمالش را امروز عرض می کنم، تفصیلش برای بعد می ماند و آن این است: امامی که واجبی را ترک می کند دو جور است:

الف: گاهی یک واجبی را ترک می کند که هم از نظر من باطل است و هم از نظر خودش مثل اینکه «خمس» را ترک کند «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» مثلاً رکوع را ترک می کند یا سجود، طهارت و یکی از آن خمس را ترک می کند، پس اگر مشکل در آن پنج تا باشد، قطعاً نماز او باطل است حتی به عقیده خود امام حالا توجه ندارد مسئله ای دیگر است.

ص: ۱۱۲۵

بنابراین؛ اگر امامی واجبی را ترک می کند که جزء یکی از آن مستثنی ها باشد (مستثنی پنج تا است) در اینجا من نمی توانم بر امامی اقتدا کنم که نمازش هم عندی و هم عند الإمام و هم فی الواقع باطل است.

ب: اما چیزهایی را ترک می کند که از نظر من موجب بطلان است، اما از نظر قانون مأذون است مثل اینکه جلسه استراحت را ترک می کند یا تسبیحات را یک بار می گوید، خلاصه کارهایی انجام می دهد که داخل در مستثنی منه است نه داخل در مستثنی، یعنی داخل است تحت «لا-تعداد»، در اینجا از نظر قانونی نماز این آدم صحیح است، یعنی اگر این آدم بعد از نماز بفهمد فرض کنیم که بعد هم اگر عقیده یا تقلیدش عوض بشود، اعاده این نماز برای او واجب نیست. چرا؟ «لاتعداد الصلاة إلّا من خمس» سه طایفه را می گیرد و آن سه طایفه عبارتند از:

۱: ناسی، ۲: جاهل، ۳: عامد معذور، این امام که این واجب ها را ترک می کند ولو عامد باشد، اما عمدش «عن عذر» است، یعنی یا مقلد است یا مجتهد.

پس مبنای ما این است که تفصیلش را انشاءالله در آینده می خوانیم.

بنابراین، شما هر کجا که باشید و بر هر امامی اقتدا کنید و امام هم واجباتی را ترک می کند، اگر چیزی را ترک می کند که جنبه ی رکنی دارد مثل آن پنج تا، نمی توانید به چنین امامی اقتدا کنید چون نمازش ظاهراً و واقعاً باطل است.

اما اگر چیزهایی را ترک می کند که داخل در مستثنی نیست داخل در مستثنی منه است شرع مقدس این نماز غیر صحیح را صحیح تلقی کرده است و گفته است یا ناسی یا جاهل و یا عامد، این آدم عامد است، منتها عمدش عن عذر است.

پس در مسئله ی شانزدهم دو تا فرع داشتیم:

الف: گفتیم اگر امام واجبی را ترک می کند، این سبب نمی شود که من هم ترک کنم، او باید بر طبق مذهب خود عمل کند و من هم طبق مذهب خود.

ب: آیا به چنین امامی می شود اقتدا کرد یا نه؟

گفتیم اگر امام «أخْلَ بِالْأَرْكَانِ» نمی شود به او اقتدا کرد، اما اگر أَخْلَ بِغَيْرِ الْأَرْكَانِ، «لا تعاد» می گوید این نمازش صحیح است ولو تقبلاً، ولو عامداً باشد، چون عمدش عن عذر است فلذا اشکالی ندارد.

پس اگر از ما سوال شود که امامی که نمازش اخلاص دارد، خلل دارد، می شود به او اقتدا کرد یا نه؟

در جواب می گوئیم «لو أَخْلَ بِالْأَرْكَانِ» نمی شود به او اقتدا کرد، اما «لو أَخْلَ بِغَيْرِ الْأَرْكَانِ»، نمازش محکوم به صحت است فلذا انسان می تواند به او اقتدا کند، البته من نباید مثل او رفتار کنم، بلکه من باید طبق مذهب خود عمل کنم، اما نماز او (امام) هر چند طبق مذهب من باطل است، ولی شرع مقدس آن را محکوم به صحت کرده است و می گوید ولو عامداً است، اما عمدش عن عذر است فلذا نمازش درست است و من به نماز صحیح عند الإمام اقتدا کردم.

المسألة السابعة عشر

مسئله ی هفدهم این است که امام در رکعت سوم اشتبهاً قنوت گرفت، و حال آنکه من معتقدم جای قنوت نیست، یعنی خیال کرده که رکعت دوم است، در رکعت سوم قنوت گرفت، من هم به رکوع رفتم به خیال اینکه رکعت سوم است فلذا به رکوع رفتم، بعد دیدم که امام اشتبهاً قنوت گرفته، و وظیفه ی من چیست؟ این خودش دو حالت دار:

ص: ۱۱۲۷

الف: آیا من به همین حالت رکوع بمانم یا بر گردم و به امام ملحق بشوم،

ب: حالا که ملحق شدم، من هم قنوت بگیریم یا وا ایستم؟

من باید بر گردم و به امام ملحق بشوم، چرا؟ عملاً به قانون تبعیت، اما حق ندارم که قنوت بگیرم، بلکه باید صاف بایستم، جمع بین ادله این است که از یک طرف تبعیت را حفظ کنیم، از طرف دیگر هم در نماز چیزی را اضافه نکنیم، من به خیال اینکه امام می خواهد به رکوع برود، به رکوع رفتم، بعد دیدم که امام اشتباهاً قنوت گرفته، در این صورت وظیفه ی من این است که بر گردم و ایستم، تا تبعیت محفوظ بماند، اما حق گرفتن قنوت را ندارم.

مثال دیگر

رکعت سوم است و باید بر خیزیم، من بر خاستم و دیدم امام نشسته و تشهد را می خواند، اینجا چه کنم؟ قیام را باید بشکنم، اما حق گرفتن تشهد را ندارم، چرا؟ جمعاً بین الدلیلین، از یک طرف تبعیت واجب است، از طرف دیگر «من زاد فی صلاته» حرام است، من که بلند شدم، باید فوراً بنشینم تا امام تشهد خودش را تمام کند بعد از آنکه تشهدش تمام شد، پا می شویم، من باید بنشینم، اما حق گرفتن تشهد را ندارم. این قانون کلی است.

المسألة السابعة عشر

إِذَا رَكَعَ الْمَأْمُومُ ثُمَّ رَأَى الْإِمَامَ يَقْنُتُ فِي رُكْعِهِ لَا قَنُوتَ فِيهَا، يَجِبُ عَلَيْهِ الْعُودُ إِلَى الْقِيَامِ، لَكِنْ يَتْرُكُ الْقَنُوتَ، وَكَذَا لَوْ رَأَاهُ جَالِسًا يَتَشَهَّدُ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ وَجِبَ عَلَيْهِ الْجُلُوسُ مَعَهُ، لَكِنْ لَا يَتَشَهَّدُ مَعَهُ، وَكَذَا فِي نِظَائِرِ ذَلِكَ.

ص: ۱۱۲۸

جمع بین ادله این است که هم تبعیت کنیم و هم چیزی را در نماز زیاد نکنیم.

المسأله الثامنه عشر

مسئله هیجدهم پنج چهار فرع دارد:

فرع اول

فرع اول خیلی روشن است و آن این است که اگر از اول نماز من با امام بودم، امام دو رکعت اول، حمد را از طرف من می خواند و من ساکت است، اما در دو رکعت اخیر چطور؟ اگر امام در آنجا حمد را بخواند، آیا از من ساقط است یا نه؟ ساقط نیست، فقط در دو رکعت اول ساقط است، اما در دو رکعت دوم هر چند امام حمد و قرائت را بخواند، قرائت او از من ساقط نیست و من باید حتماً قرائت یا تسییحات را بخوانم، امام فقط در دو رکعت اول از طرف من ضمانت دارد، اما در دو رکعت اخیر اگر تسییحات را بخواند، قطعاً از من ساقط نیست، اما اگر حمد را بخواند باز ساقط نیست.

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر من از اول امام را در رک نکردم، بلکه در رکعت سوم و چهارم در رک کردم، امام هم حمد را می خواند، آیا از من ساقط است؟ ساقط نیست، من باید خودم حمد را بخوانم.

بنابراین، فرع اول در این است که من امام را از اول در رک کردم، فرع دوم در جایی است که امام را در رکعت سوم و چهارم در رک کردم، و محل بحث ما در جایی است که امام حمد را بخواند نه تسییحات را، آیا از من ساقط است یا نه؟ روایات شاهد مسئله است، این مسئله دلیلش روایی است.

ص: ۱۱۲۹

لا- يتَحَمَّلُ الإمام عن المأموم شيئاً من أفعال الصلاة غير القراءة في الأولتين إذا إتتمَّ به فيهما (من اول الصلاة، سواء قرأ الإمام الحمد أو التسيحات)، و أمّا في الأخيرتين فلا- يتَحَمَّلُ عنه، بل يجب عليه بنفسه أن يقرأ الحمد - که اقل ثواباً است) أو يأتي بالتسيحات- که اکثر ثواباً است-، و إن قرأ الإمام فيهما و سمع قراءته- قرائت امام، مکفی از قرائت من نیست، هر موقع کلمه ی قرائت را گفتیم، مراد قرائت حمد است-

الفرع الثاني: و إذا لم يدرك الأولتين مع الإمام - امام دو رکعت را خوانده بود که من رسیدم، یعنی من در رکعت سوم و چهارم به امام رسیدم، سوم و چهارم امام است، اول و دوم من است، اینجا هم - وجب عليه القراءة فيهما لأنهما أولتا صلاته- سوم و چهارم امام است، ولی اول و دوم من است، اتفاق الفقهاء بر اینکه در اول و دوم انسان حمد را بخواند و تسيحات کافی نیست.

ادله ی فرع اول

أما الفرع الأول، یعنی اینکه من از اول با امام بودم، در رکعت سوم و چهارم باید خودم بخوانم، یا حمد را بخوانم یا تسيحات را، یعنی نمی توانم لال باشم و بگویم امام از طرف من نایب است

و قد مرَّ الكلام فيه في المسألة الأولى من هذا الفصل.

ما در اول فصل این مسئله را خواندیم که در سوم و چهارم امام ضامن جناب ماموم نیست- عند قول المصنّف: «و أمّا في الأخيرتين من الإخفاتیه أو الجهریه، فهو كالمفرد في وجوب القراءة أو التسيحات مخيراً بينهما، سواء قرأ الإمام فيهما، أو أتى بالتسيحات، سمع قراءته أو لم يسمع» و ذکرنا دلیل المسأله هناك، فراجع.

«إنما الكلام في الفرع الثاني»، فرع دوم این بود که رکعت اول و دوم من است، و سوم و چهارم امام است حتماً من باید بخوانم، و حتماً هم باید حمد را بخوانم، دو مسئله است، اولاً من نمی توانم سکوت کنم، ثانیاً حتماً باید حمد را بخوانم

الفرع الثاني: إذا لم يدرك الأولتين مع الإمام، وجب عليه القراءة فيهما، لأنهما أولتا صلاته.

قال الشيخ الطوسي: و من فاتته ركعه مع الإمام أو ركعتان، فليجعل ما يلحق معه أول صلاته.

و قال في المبسوط: من صَلَّى مع الإمام الظهر أو العصر و فاتته ركعتان، قرأ في الركعتين معه: الحمد، و السوره إن تمكن، فإن لم يمكن، اقتصر على الحمد و حدها، ثم صَلَّى بعد تسليم الإمام ركعتين، يقرأ فيهما الحمد و حدها أو يسبح.

ما سه دليل داريم:

الف: روى الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا فاتك شيء مع الإمام فليجعل أول صلاتك ما استقبلت منها و لا تجعل أول صلاتك آخرها» الوسائل: ج ٥، الباب ٤٧ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ١.

این روایت چه می گوید؟ حلبی می گوید امام صادق علیه السلام به من فرمود اگر در وسط نماز به امام رسیدی، مبادا اول نماز خود را آخر نماز قرار بدهی، یعنی چه؟ اگر آخر نماز من بود، من چه می خواندم؟ تسبیحات را می خواندم، حضرت می فرماید: تسبیحات را نخوان، بلکه حمد را بخوان، اولین رکعت خود را، آخرین رکعت خود قرار نده، حالا که در رکعت سوم رسیدی، نگو که این رکعت سوم من است، این رکعت اول توست، در رکعت اول وظیفه چیه؟ یا باید امام بخواند یا من بخوانم، امام که رکعت اولش نیست، قهراً باید خودم بخوانم، این روایت دلیل خوبی است.

ص: ١١٣١

ب: روى الشيخ بسند صحيح عن زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: « إذا أدرك الرجل بعض الصلاة و فاته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاه خلفه -يعنى امامى مذهب است نه سنى- ، جعل أول ما أدرك، أول صلاته- شاهد اينجاست- إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء، ركعتين و فاتته ركعتان، قرأ فى كل ركعه ممّا أدرك خلف الإمام فى نفسه بأَمّ الكتاب و سوره- فى نفسه،يعنى آهسته اخفاتي بخواند- فإن لم يدرك السوره تامّه أجزاته أمّ الكتاب، فإذا سلّم الإمام - امام ركعت چهارمش است، سلام گفت و حال آنکه ركعت دوم من است، آن دو ركعت دوم را فرادى مى خوانم- قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما- حمد را نمى خواند نه اينکه تسيحات را نمى خواند- لأنّ الصلاه إنّما يقرأ فيها فى الأولتين فى كل ركعه بأَمّ الكتاب و سوره ، و فى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنّما هو تسيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءه، و إن أدرك ركعه قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأَمّ الكتاب و سوره ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءه»

الوسائل: ج ٥، الباب ٤٧ من ابواب صلاه الجماعه، الحديث ٤.

ج: وروى عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن أبى عبد الله ، قال: «إذا سبقك الإمام بركعه فأدركت القراءه الأخيره قرأت فى الثالثه من صلاته و هى ثنتان لك، و إن لم تدرك معه إلّا ركعه واحده قرأت فيها و فى التى تليها، و إن سبقك بركعه جلست فى الثانيه لك و الثالثه له حتى تعتدل الصفوف قياماً»

ص: ١١٣٢

الوسائل: ج ۵، الباب ۴۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۳.

بنابراین، ادله مسئله روشن شد که اگر از اول خدمت امام بودم، در رکعت سوم و چهارم، امام قرائتش از من کافی نیست، یا من حمد را می خوانم یا تسبیحات، بنابراین که هر دو جایز است.

اما اگر در رکعت سوم و چهارم در رک کردم، امام هر کاری بخواهد بکند، من وظیفه آم خواندن حمد است، در حدیث حلبی می گوید: «و لا تجعل أول صلاتك آخرها».

هرگاه رکعت سوم و چهارم امام باشد و رکعت اول و دوم ماموم، آیا ماموم می تواند تسبیحات را بخواند یا وظیفه ی او حتماً قرائت است؟ ۸۹/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه رکعت سوم و چهارم امام باشد و رکعت اول و دوم ماموم، آیا ماموم می تواند تسبیحات را بخواند یا وظیفه ی او حتماً قرائت است؟

بحث در این است که رکعت سوم و چهارم امام است و رکعت اول و دوم ماموم، آیا ماموم می تواند تسبیحات را بخواند یا وظیفه ی ماموم حتماً قرائت است؟

روایت زراره به طور آشکار دلالت می کرد بر اینکه حتماً قرائت داشته باشد، تعبیر حلبی این بود که «و لا تجعل أول صلاتك آخرها» نباید اول نماز تو، با آخر نماز یکسان باشد، در آخر نماز تسبیحات را می خوانند نه در اول نماز، بلکه در اول نماز قرائت را می خوانند.

علاوه بر این، روایت زراره را هم داشتیم که می فرمود: «قرأ فی کلّ رکعه ممّا أدرک خلف الإمام فی نفسه بأَمّ الكتاب و سوره» از این روشن تر نمی شود و جمله هم از قبیل جمله ی خبریه است، «قرأ فی کلّ رکعه ممّا أدرک خلف الإمام فی نفسه بأَمّ الكتاب و سوره»

ص: ۱۱۳۳

دیدگاه مرحوم علامه

در این میان مرحوم علامه مخالف است، ایشان می گوید مستحب است که این آدم در رکعت اول و دومش که رکعت سوم و چهارم امام است - امام اگر قرائت را خواند - او می تواند بجای قرائت، تسبیحه بخواند. دلیل علامه یکی این «إن قلت» است که بعداً می خوانیم، ایشان می گوید این روایات حمل بر استحباب می شود، یعنی روایتی که می گوید «قرأ فی کلّ رکعه ممّا أدرک خلف الإمام فی نفسه بأَمّ الكتاب و سوره» حمل بر استحباب می شود.

بنابراین؛ خواندن قرائت مستحب است و الا می تواند تسبیحه را بخواند، ایشان متوجه صحیحه حلبی نیست که می فرماید:

«لا تجعل أول صلاتك آخرها».

جواب

در جواب علامه می توان گفت که جمله ی خبریه در افاده ی وجوب آکد از امر است، یعنی اگر کسی به فرزندش بگوید: «صلِّ»، این خیلی آکد نیست، اما اگر بگوید: «ولدی یصلِّی أو ولدی صلِّی» به گونه ای که اصلاً نماز او را در خارج محقق می گیرد و از او خبر می دهد و لذا می گویند جمله ی خبریه در افاده وجوب آکد از صیغه ی امر است، حضرت در اینجا می فرماید: «قرأ فی کلّ رکعه ممّا أدرك خلف الإمام فی نفسه بأَمّ الكتاب و سوره».

علاوه براین، در روایت حلبی می فرماید:

« لا تجعل أوّل صلاتك آخرها»، در آخر تسبیحه را می خوانند نه در اول. یعنی در اول قرائت را می خواند.

إن قلت: روایاتی که ما داریم می گویند امام ضامن قرائت ماموم است، حال که امام ضامن قرائت ماموم است، چه فرق می کند که هم در رکعتین اولتین ضامن باشد و هم در رکعتین اخیرتین، یعنی اگر امام قرائت (حمد) را بخواند، از گردن ماموم ساقط است، می تواند به تسبیحه اکتفا کند.

ص: ۱۱۳۴

به بیان دیگر روایاتی که می گویند امام ضامن است، این فرق نمی کند که هم در اولتین ضامن باشد و هم در اخیرتین، یعنی در اخیرتین هم اگر قرائت را خواند و حال آنکه اولتین ماموم است، دیگر قرائت از گردن ماموم ساقط است.

قلت: اگر ما روایات را درست ملاحظه کنیم، آنها ناظر بر جایی است که قرائت بر امام متعین باشد، یعنی هر کجا که قرائت بر امام متعین است، از گردن ماموم ساقط است، حال باید پرسید که بر اما در کجا قرائت متعین است؟

بدیهی است که در رکعتین اولتین متعین است نه در اخیرتین.

بله! ما نیز قبول داریم در جایی که قرائت بر امام متعین است، قطعاً قرائت از گردن ماموم ساقط است، ولی در رکعتین اخیرتین قرائت بر امام متعین نیست، بلکه امام مخیر است بین القراءه و التسبیحه، فلذا روایت اینجا را نمی گیرد یا لا اقل شک داریم که آیا اینجا می گیرد یا نمی گیرد.

بنابراین؛ اگر مرحوم علامه بگوید روایاتی که می گویند امام ضامن است، این حجت ماست، فرق بین اولتین و اخیرتین نیست، یعنی اگر در اخیرتین هم قرائت را خواند، قرائت از گردن ماموم ساقط است، چنانچه رکعت اول و دوم ماموم باشد.

جوابش این است که این روایات ناظر به جایی است که قرائت بر امام فریضه است، یعنی حق ندارد که غیر از قرائت چیز دیگری را بخواند «و هما الرکعتان الأولتان»، اما در رکعت سوم و چهارم چون امام مخیر است، روایات ناظر بر آنجا نیست.

پس روشن شد که اگر امام در رکعت سوم و چهارم قرائت (حمد) را بخواند، از گردن ماموم ساقط نیست، یعنی اگر رکعت اول و دوم ماموم است، ماموم حتماً باید قرائت را بخواند.

تازه اگر اگر امام در رکعت سوم و چهارم قرائت را هم بخواند، فقط حمد را می خواند نه سوره را. و حال آنکه بر گردن ماموم در رکعت اول و دوم که رکعت سوم و چهارم امام است، علاوه بر قرائت (حمد)، سوره نیز واجب است.

پس نتیجه این شد که طبق روایت زراره، رکعت اول و دوم ماموم اگر مصادف شد با رکعت سوم و چهارم امام، قرائت از ماموم ساقط نیست هر چند امام در رکعت سوم و چهارم خودش قرائت را بخواند فضلاً از اینکه امام تسبیحات را بخواند.

إن قلت: امام ضامن قرائت امام است، فلذا اگر امام در رکعت سوم و چهارم قرائت را بخواند، از گردن ماموم ساقط است و نباید ماموم قرائت را بخواند

قلت: در جای قرائت از ماموم ساقط است که قرائت بر امام متعین باشد نه متخیر و آن در رکعت اول و دوم است نه در رکعت سوم و چهارم.

الفرع الثالث

فرع سوم این است که نمی دانیم امام قرائت را می خواند یا تسبیحات را، کار به امام ندارد، وظیفه ی من هم حمد است و هم سوره، تا من گفتم «و الضالین» دیدم که امام به رکوع رفت و من اگر بخواهم سوره را بخوانم، امام را در رکوع درک نمی کنم، نفس نص روایت زراره این بود که: «فلو أعجله الإمام»، یعنی اگر امام به سرعت بخواند، این اکتفا کند به همان حمد و لازم نیست که سوره را بخواند

الفرع الثالث: إذا لم يمهل الإمام لإتمام الحمد و السورة، اقتصر على الحمد و ترك السورة و يدلّ عليه صحیحه زراره المتقدمه، حيث قال:

ص: ۱۱۳۶

« و إن لم يدرك السوره تامّه أجزأته أمّ الكتاب » الوسائل: ج ۵، الباب ۴۷ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۴.

الفرع الرابع

فرع چهارم این است که امام در رکعت سوم و چهارم و من (ماموم) در رکعت اول، نه تنها امام مهلت ندارد که من سوره را بخوانم، حتی مهلت نداد که حمد را به اتمام برسانم، یعنی تا من گفتم «إهدنا الصراط المستقیم»، امام به رکوع رفت و من اگر بخوایم حمد را تمام کنم، او (امام) را در رکوع درک نمی کنم، یعنی یا امام بسیار تند خوان است یا من کند خوان هستم، که اگر حمد را تمام کنم به امام در رکوع نمی رسم.

فهنا اقوال ثلاثة

در اینجا سه قول وجود دارد:

۱: قول اول این است که این آدم حمد را تمام کند، اگر امام را در رکوع هم درک نکرد و در سجود درک کرد کافی است، مختار من همین است.

۲: قول دوم این است که قصد انفراد کند، یعنی همین که «إهدنا الصراط المستقیم» را گفت و امام به رکوع رفت، قصد انفراد کند، یا ممکن است بگوید خود بخود فرادی می شود هر چند قصد انفراد هم نکند، و هذا خیره المحقق الخوئی. چون ایشان می گوید خود بخود فرادی می شود.

۳: قول سوم مال صاحب جواهر است، مختار ایشان نقطه ی مقابل بنده است، زیرا ما جزئیت فاتحه را بر تبعیت مقدم شمردیم، یعنی جزئیت حمد را مقدم بر تبعیت شمردیم.

اما صاحب جواهر می گوید تبعیت مقدم بر جزئیت حمد است، پس باید در همین جا قطع کنم و با امام نماز را تمام کنم. مرحوم سید این قول را نقل می کند، ولی می گوید اگر این کار را کرد، احتیاط این است که نماز را بعداً بخواند.

ص: ۱۱۳۷

قول اول دلیلش روشن است:

اولاً، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» یعنی اگر فاتحه کتابی در نماز نباشد، آن نماز اصلاً نماز نیست، فلذا این مقدم بر تبعیت می شود که دلیلش همان حدیث ابوهریره بود که می گفت: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فإذا كبر فكبروا و إذا ركع فاركعوا، و إذا قال سمع الله لمن حمده فقالوا ربنا لك الحمد فإذا سجد فاسجدوا و إذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعين و أقيموا الصف في الصلاة فإن إقامة الصف من حسن الصلاة».

بنابراین، حدیث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» خیلی قدرتش بیشتر از این حدیث است که می گوید باید از امام متابعت نمود.

علاوه بر این، ما راجع به تبعیت یک نکته ای را گفتیم و آن اینکه تبعیت یک معنای عرفی است، فلذا اگر کسی یک قدم از امام عقب افتاد، دو مرتبه به امام ملحق شد، از نظر عرف تبعیت محفوظ است.

پس ما بر مختار ما دو دلیل آوردیم:

الف: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و گفتیم این حدیث قدرتش زیاد است، یعنی دلالتش قوی است و حال آنکه دلیل متابعت از این قوت بر خوردار نیست.

ب: تبعیت یک امر عرفی است و لذا اگر شخص کمی عقب بماند، مشکلی در جماعت ایجاد نمی کند.

دلیل آیه الله خوئی

ایشان می فرماید اینجا منفرد می شود، چرا منفرد می شود؟ می فرماید قضایا قیاساتها معها، آیا جماعت ممتنع شد یا نه؟ ممتنع شد، چون امام به رکوع رفت و من نمی توانم به او (امام) برسم، زیرا نمی توانم سوره را نخوانم و رها کنم، حالا- که من به جماعت نمی رسم و رسیدن به جماعت ممتنع شد، این دلیل بر این است که خود بخود فرادی شده است، «فإذا امتنع الجماعة» فرادی شده است، یعنی وقتی عملاً جماعت ممتنع شد، قهراً فرادی می شود و احتیاج به قصد فرادی هم نیست، در حقیقت ایشان می گوید همین که جماعت ممتنع شد، این خودش دلیل بر این است که باید فرد دیگر را انتخاب کند که فرادی باشد.

به بیان دیگر قانون کلی است اگر یک طبعت دارای دو فرد است، چنانچه یک فردش ممتنع شود، فرد دیگر متعین می شود.

یلاحظ علیه

فرمایش ایشان قابل قبول نیست و دارای اشکال است، چون شما از کجا می گوئید جماعت ممتنع شد، این اصل مسلم را با کدام دلیل ثابت کردید، ممکن است ما بگوئیم جماعت ممتنع نیست، یعنی تخلف جزئی سبب بطلان جماعت نمی شود و ما بر این مطلب شاهد داریم، مثلاً- در نماز جمعه، راوی عرض می کند که در نماز جمعه بودم و فشار جمعیت مرا به دیورا جسبانید فلذا نه به رکوع امام رسیدم و نه به سجودش، وقتی که آنان به سجود رفتند و برخاستند، من به رکوع رفتم و سجود کردم و آنگاه به امام ملحق شدم؟

حضرت می فرماید اشکالی ندارد.

پس معلوم می شود امتناع جزئی مایه ی بطلان جماعت نیست، و الا باید حضرت می فرمود نماز جمعه ی شما باطل است و بجای آن نماز ظهر را بخوان.

روی عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام: «في رجل صَلَّى في جماعه يوم الجمعة فلما ركع الإمام ألجأه الناس إلى جدار أو أسطوانة فلم يقدر على أن يركع ثم يقوم في الصفِّ ولا يسجد حتى رفع القوم رؤوسهم، أ يركع ثم يسجد و يلحق بالصفِّ و قد قام القوم، أم كيف يصنع؟ قال: يركع و يسجد لا- بأس بذلك» الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب من كتاب الصلاة، الحديث ١.

تخلف در رکوع و سجود سبب امتناع جماعت نشد، پس مبنای ایشان صحیح نیست، ایشان می فرماید: «إذا امتنع الجماعة تعين الفرادى»، قانون کلی است که اگر طبیعت یک فردش ممتنع شد، فرد دیگرش متعین است.

ص: ١١٣٩

تصور اینکه این از خصائص نماز جمعه است، بعید است که بگوییم این از خصائص نماز جمعه باشد، بلکه از خصائص نماز جماعت است.

دلیل قول سوم

قول سوم عبارت بود از تقدیم دلیل المتابعه علی القراءه.

مرحوم صاحب جواهر عکس ما را گفته است، ما دلیل جزئیت را بر متابعت مقدم کردیم، ایشان دلیل متابعت را مقدم می کند و می گوید همین که ماموم گفت «اهدنا الصراط المستقیم» و دید که امام به رکوع رفت، صبر کند و بقیه ی نماز را با امام بخواند، البته مانند سید احتیاط در اعاده هم نمی کند، یعنی نمی گوید که احتیاط این است که بعداً اعاده کند.

دلیل ایشان روایت ابن وهب است.

فقی صحیحہ معاویه بن وهب، قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يدرک آخر صلاة الإمام، و هي أول صلاة الرجل فلا يمهلہ حتى يقرأ فيقضى القراءه في آخر صلاته؟ قال: نعم.» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

وقتی نمازش تمام شد، قرائت را قضا می کند، حضرت در جواب فرمود: «نعم».

أقول: الإستدلال مبنی علی إدراک الإمام قائماً، فيكون المراد من قوله: «آخر صلاة الإمام، الركعه الأخيرة، بقرینه قوله: «و هو أول صلاة الرجل»، فإن ما هو أول صلاة الرجل، هو نفس آخر صلاة الإمام، و من المعلوم أن أول صلاة المأموم، هو الركعه الأولى، فيكون المراد من آخر صلاة الإمام، الركعه الأخيرة، فدلّت علی تقدّم المتابعه، علی إتمام الفاتحه.

انصافاً دلیل صاحب جواهر قوی است و باید از آن جواب داد، حضرت در این روایت «قدّم التبعية علی الجزئيه القرائه».

البته صاحب جواهر یک احتمال داده که مراد از «لم يمهلہ» سوره باشد، یعنی مهلت نداد که سوره را بخواند، ولی این احتمال بعید است چون به سوره قرائت نمی گویند، قرائت به همان حمد می گویند.

ص: ۱۱۴۰

بنابراین، دلیل صاحب جواهر قوی است.

حضرت آیه الله خوئی می خواهد دلیل صاحب جواهر را تثبیت کند و می گوید مراد: «یدرک آخر صلاه الإمام»، ای یدرک راکعاً. اگر امام راکعاً درک کرد، قهراً حمد خود بخود ساقط می شود، می گوید اصلاً این روایت ناظر به مسئله ی ما نیست، مسئله ی ما در جایی است که قائماً درک کند، یعنی مقداری حمد را بخواند و موفق به اتمام آن نشود. اما مراد این است که امام را درک می کند، راکعاً درک می کند، اگر راکعاً درک کرد، اصلاً حمد ساقط است ولذا حضرت گفت بر اینکه نخوانید، مراد قائماً نیست بلکه مراد قاعداً است. چرا؟ چون آخر ما یدرک الإنسان الإمام، آخرین نقطه ای که انسان می تواند امام را درک کند، رکوع است، روایت نیز این گونه فرمود: «یدرک آخر صلاه الإمام»، آخرین نقطه ای که انسان می تواند امام را درک کند، رکوع است، سوال راوی نیز این است که: «عن الرّجل یدرک آخر صلاه الإمام» یعنی آخرین نقطه ای که می شود به امام پیوست، اینجا حمد ساقط است، این چه ارتباطی به مسئله ی ما دارد، مسئله ی ما در جایی است که: «أدرک قائماً».

البته حرف صاحب جواهر قوی است و دوتا اشکال بر آیه الله خوئی وارد است.

اولاً: اگر من امام را راکعاً درک کردم، دیگر «فلا یمهله» چه معنا ندارد عن الرّجل یدرک آخر صلاه الإمام، و هی أوّل صلاه الرّجل فلا یمهله» فلذا «فلا یمهله» در رکوع معنا ندارد، «یمهله» را در جای می گویند که قائماً باشد. یعنی امام حمد را تند تند بخواند و من به ایشان نرسم. پس «فلا یمهله» دلیل بر این است که من قائماً درک کردم نه راکعاً، چون اگر راکعاً درک کرده باشم، «یمهله» معنا ندارد، اصلاً موضوع برای قرائت نیست.

ص: ۱۱۴۱

ثانیاً: عبارت روایت این بود که: «عن الرجل یدرک آخر صلاه الإمام» ولی نفرمود: «آخر ما یدرک صلاه الإمام» بلکه فرمود: «آخر صلاه الإمام» نفرمود «آخر ما یدرک المأموم الإمام» ایشان عبارت را تأویل کرده بر آن مسئله ای که «آخر ما یدرک الإنسان الإمام و هو الركوع» و حال آنکه تأویل این است که «یدرک آخر صلاه الإمام» یعنی آخر رکعت، نه آخرین نقطه ای که من می توانم به امام اقتدا کنم.

بنابراین، دلیل مرحوم صاحب جواهر دلیل قوی است، یعنی روایت می گوید اگر امام مهلت نمی دهد، رها کن و به امام پیوند، در آخر این فرد را قضا کن.

یلاحظ علیه

با اینکه ما دلیل صاحب جواهر را تقویت کردیم و تفسیر مرحوم آیه الله خوئی را صحیح ندانستیم، چرا صحیح ندانستیم؟ به دو دلیل صحیح ندانستیم:

اولاً: کلمه ی «فلا یمهله» دارد و این کلمه با رکوع نمی سازد بلکه با قیام می سازد.

ثانیاً: تأویل «آخر صلاه الإمام» یعنی آخر رکعه الإمام، لا آخر ما یمکن إدراک الإمام.

در عین حالی که دلیل صاحب جواهر قوی است، ما نمی توانیم به این روایت عمل کنیم در مقابل «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» این خیلی دلالتش قوی است زیرا نفی ماهیت می کند و لذا اگر کسی به این روایت عمل کرد، مرحوم سید می فرماید باید بعداً نمازش را اعاده کند.

از آنجا که این روایت معارض است با «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» خرج از این حدیث، جایی که امام را در رکوع درک کند، اما اگر امام را قیاماً درک کند، «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» قوی است، فلو عمل فقیه بهذا الحدیث فلیعد صلاته بعد الإتمام، یعنی احتیاطاً نمازش را اعاده کند.

ص: ۱۱۴۲

Your browser does not support the audio tag

المسألة التاسعة عشر

بحث ما در مسئله ی نوزدهم است و آن این است که اگر ما به امام رسیدیم و امام رکعت دومش است، ولی رکعت اول ماست، در اینجا سه فرع مطرح است:

اولاً: رکعت دوم امام است و رکعت اول من (ماموم)، آیا قرائت بر من (ماموم) هست یا قرائت بر من نیست.

ثانیاً: امام قنوت می گیرد، آیا من هم قنوت بگیرم یا قنوت نگیرم؟

ثالثاً: امام تشهد می گیرد، آیا من هم تشهد بگیرم یا نه؟ چون رکعت دوم اوست و رکعت اول من، پس یک فرع این است که تکلیف قرائت چیست، رکعت دوم امام است و رکعت اول من، آیا قرائت از من ساقط است یا نه؟ فرع دوم راجع به قنوت و تشهد است، که امام هر دو را دارد، ولی من هر دو را علی الظاهر ندارم.

فرع سوم این است که رکعت سوم امام است و رکعت دوم من، آیا قرائت بر من هست یا قرائت بر من نیست؟

مرحوم سید سه فرع را در این مسئله جا داده است

منتها ترتیبی که من گفتم، غیر از ترتیب متن است، یعنی من طبیعی گفتم، به این معنا که ابتدا حکم قرائت را در رکعت اول من، و رکعت دوم امام گفتم، بعد حکم قنوت و تشهد را گفتم، بعد حکم قرائت رکعت دوم خودم را گفتم که رکعت سوم امام است.

مرحوم سید، سوم را آورده، دوم کرده، دوم را سوم، ولی ترتیب نماز آن گونه است که من عرض کردم، یعنی اول باید حکم قرائت رکعت اول من مشخص بشود، بعداً تکلیف تشهد و قنوت مشخص بشود، بعداً هم تکلیف رکعت دوم من و رکعت سوم امام،

ص: ۱۱۴۳

إن قلت: ممکن است از بحث های که ما در گذشته نمودیم، حکم این مسئله هم روشن شد.

قلت: ما نیز قبول داریم که برخی روشن شد، ولی برخی هم روشن نشد، مثلاً تشهد روشن نشده، قنوت روشن نشده است، در تشهد که امام می خواند آیا من بنشینیم یا تجافی کنم، و لذا مرحوم سید همه ی اینها را در این مسئله متذکر است

بر ماست که اینها یکی پس از دیگری بحث کنیم:

فرع اول این است که امام رکعت دومش است و من رکعت اولم، آیا قرائت بر من هست یا قرائت بر من نیست؟ طبق قواعدی که در گذشته خواندیم، بر من قرائت نیست، چون امام ضامن قرائت من است، در کجا ضامن است؟ در جایی که قرائت بر امام متعین باشد، آنجایی که قرائت بر امام متعین است، آنجا از طرف ماموم حتماً ضامن است.

علاوه بر این، اطلاقات روایات هم شامل است، ظاهراً در روایت زراره هم این فرع آمد.

أمّا الفرع الأول: أعنى القراءة فى ثانیة الإمام - رکعت اول ماموم است - فلا شك فى سقوطها عن المأموم دون الإمام يتحملها الإمام عنه، وقد مرّ أنّ الإمام يضمن القراءة عن المأموم (فى ما كانت القراءة متعینه على الإمام) - یعنی جایی که قرائت بر امام متعین است، از ماموم ساقط است - فإطلاقه يشمل ما ذكرنا، أى إذا أدرك الإمام فى الركعة الثانية» اطلاقى که داریم این: «الإمام يضمن المأموم، الإمام يضمن قراءة المأموم»، این اطلاق دارد و معنای اینکه اطلاق دارد این است که فرق نمی کند از اول با امام همراه باشد یا در دوم، معنای اطلاق این است، فرمود که امام از طرف ماموم ضامن است و این اطلاق دارد، هم جایی را می گیرد که از اول با امام همراه است یا در رکعت دوم همراه است.

به بیان دیگر ظاهر روایت این است، آنجا که امام قرائت بر او متعین است، از ماموم ساقط است و لذا در رکعت سوم و چهارم، که سوم و چهارم امام است و ممکن است که دوم من باشد، گفتیم ساقط نیست، چرا؟ چون قرائت بر امام متعین نیست.

أما الفرع الثاني

آیا قنوت هم بر من واجب است، تشهد هم بر من واجب است یا نه؟ ظاهر احادیث این است که هم تشهد بر من واجب است و هم قنوت بر من واجب است، من روایات را می خوانم تا معلوم بشود که از این روایات استفاده می شود یا نه؟

۱: ففی رویه بن اسحاق بن یزید، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «جعلت فداك، یسبقتنی الإمام بالركعه، فتكون لی واحده و له ثنتان، فأتشهد كلما قعدت؟ قال: نعم، فإنما التشهد برکه» الوسائل: ج ۵، الباب ۶۶، من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱، و لاحظ بقیه الروایات فی هذا الباب.

کلمه ی «نعم» در این حدیث افاده ی وجوب می کند، «فأتشهد»؟ قال: نعم» و حال آنکه احدی از علمای نفرموده است که تشهد واجب است.

اما راجع به قنوت، قنوت مستحب بالذات است، ولی ممکن است در اینجا قنوت واجب بالعرض باشد. چرا؟ حفظاً للمتابعه، برای اینکه متابعت را حفظش کنیم:

الفرع الثاني

إذا قنت الإمام فی الركعه الثانيه، و هی للمأموم الأولى، یقنت مع الإمام لموثقه عبد الرحمن بن أبی عبد الله - از فقهای بصره است - عن أبی عبد الله علیه السلام:

«فی الرجل یدخل الركعه الأخیره من الغداه - نماز صبح، امام در رکعت دوم است و من در رکعت اول، - فقنت الإمام، أیقنت معه؟ قال: نعم، و یجزیه من القنوت لنفسه» الوسائل: ۴، الباب ۷، من أبواب القنوت، الحدیث ۱.

ص: ۱۱۴۵

برخی می خواهند از این روایت استفاده و جواب بکنند، و حال آنکه وجوب از این روایت استفاده نمی شود. چرا؟ چون امر در مقام توهّم حضر، افاده ی جواز می کند نه افاده ی وجوب.

اینجا توهّم حضر است، یعنی طرف تصور می کند که قنوت حرام است، چون رکعت اول من است، قنوت بر من حرام است، یا طرف خیال می کند که تشهد حرام است. چرا؟ چون رکعت اول من است، چون توهّم حضر است، در این موارد اگر امام علیه السلام بفرماید: یتشهد، یقنت، حتی اگر با جمله ی خبریه هم بفرماید، باز این گونه اوامر چون در مقام توهّم حضر است. افاده ی وجوب نمی کند، حد اکثر استحباب را می رساند، یعنی مستحب است که قنوت را بگیرد و تشهد را هم بخواند، اما اینکه واجب باشد، وجوب از آن استفاده نمی شود.

۳: و استدلال العلامه بما روی الشيخ عن الحسين بن المختار، و داود بن الحصين، قال: «سئل عن رجل فاتته ركعته من المغرب مع الإمام و أدرك الثنتين، فهي الأولى له فالثانية للقوم، یتشهد فيها؟ قال: نعم، قلت: و الثانية أيضاً؟ قال: نعم، قلت: کلهن؟ قال: نعم، و إنّما هی برکه»

و للشافعی و جهان: أحدهما: یتشهد مستحباً، و الثاني: لا یتشهد» منتهی المطلب: ۶/۲۹۹.

در هر حال از این عبارات در می آید که هم تشهد را بخواند و هم قنوت را، علمای ما فتوا بر وجوب نداده اند، این روایات را دیده اند، نه اینکه ندیده باشند، این روایات چون در مقام توهّم حضر هستند، ولذا فتوا به وجوب نداده اند، حتی بعضی ها احتیاط می کنند و می گویند تشهد نخواند، بلکه به جای آن سبحان الله بگویند.

بیان صاحب حدائق

و قال فی «الحدائق»: و کذا ینبغی المتابعه له فی التشهد، و إن لم یکن موضع تشهد للمأموم، ثم نقل ما رواه إسحاق بن یزید، و الحسين بن المختار و داود بن الحصين، و قال: و بذلك یظهر أن ما نقله فی «الذکری» عن أبی الصلاح من أنه یجلس مستوفزاً - مستوفز، یکنوع نشستن است مانند نشستن آدمی که عجله دارد و می خواهد بلند بشود، یعنی نیم خیز - و لا یتشهد، قال: و تبعه ابن زهره و ابن حمزه - غفله عن ملاحظه هذه الأخبار و عدم الوقوف علیها» الحدائق الناصره: ۱۱/۲۵۰.

ص: ۱۱۴۶

عده ای می گویند تشهد را نخواند و مستوفراً و به حالت نیم خیز بشیند.

می گویند اینها غلفت کرده اند و حال آنکه ما سه روایت داریم که می گویند: «یتشهد»، یعنی تشهد را بخواند، و عجیب این است که شیخ الطائفه با اینکه این روایات را نقل کرده است، در «النهایه» می فرماید: «لا یتشهد»

و العجب أن الشيخ أفتى بذلك ، و قال: و لیجلس مع الإمام فی التشهد الأول و لا یتشهد ، بل یحمد الله تعالی و یسبحه «النهایه: ۱۱۵.

ولی من کلام ایشان را به این نحو توجیه کرده م: «و لعل نظره إلى نفی الوجوب».

و الأولى كما فی «الجواهر» الإتيان بالتشهد بقصد القریبه المطلقه.

بنابراین؛ قنوت و تشهد روایت دارد، ولی اگر کسی بخواهد احتیاط کند، یا تشهد را نخواند یا اگر خواست بخواند به نیت قربت مطلقه و ذکر مطلق بخواند.

مرحوم سید در متن می فرماید:

« و إن كان الأقوی جواز التَّشَهُد، بل استحبابه ایضاً».

حال که بناست این آدم تشهد را بخواند، چه رقم بنشیند؟

آقایان می گویند: «یتجافی»، در عربی می گویند: «مستوفراً»، یعنی به صورت نیم خیز بنشینند، آقایان می گویند به صورت نیم خیز بنشینند، ولی روایت می گوید بنشینند و تشهد بخواند، یعنی دو زانو بنشینند و تشهد را بخواند، پس چه گونه جمع کنیم بین متن و بین فتاوی، فتاوی این است که به صورت تجافی و مستوفراً بنشینند، یعنی کمی خودش را از زمین بلند کند مانند کسی که آماده برخاستن است.

روایت می گوید تشهد را بخواند، ولی آقایان می گویند مستوفراً أو متجافياً.

ص: ۱۱۴۷

اگر کسی بخواهد طبق روایات عمل کند، باید دو زانو بنشیند، اما اینکده مرحوم صدوق هم چنین فرموده است.

بقی الکلام فی کیفیه الجلوس، يظهر من صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج أن المتابعه تتحقق بصوره التجافی، قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يدرك الركعه الثانيه من الصلاه مع الإمام، و هي له الأولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال: يتجافی و لا يتمكن من القعود» الوسائل: ج ۵، الباب ۶۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۱.

روی الصدوق بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله في حديث، قال: «و من أجلسه الإمام من موضع يجب أن يقوم فيه- ركعت اول ماموم است و ركعت دوم امام، «امام» ماموم را نشانند، چون که می خواهد تشهد را بخواند- تجافی و أقمی إقعاءً و لم يجلس متمكناً» الوسائل: ج ۵، الباب ۶۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۱.

«روایات» این را می گویند، و حال آنکه روایاتی که قبلاً خواندیم، می گفتند: «یشتهد»، یعنی مانند امام می نشیند و تشهد را می خواند.

در هر حال تعارض بین این روایات وجود دارد، ظاهر این دو روایت این است که به صورت نیم خیز بنشینند، اما ظاهر روایات قبلی که می گفتند یشتهد، یعنی کامل و دوزانو بنشینند مانند کسی تشهد را می خواند.

اللهم اینکه تجافی را حمل بر استحباب کنیم و بگوئیم هر دو جایز است، اما تجافی مستحب است، جمعش این است و الا در ظاهر متعارضین هستند. بحث ما در دو فرع اول تمام شد.

الفرع الثالث

ركعت دوم ماموم و سوم امام است، یعنی بر امام قرائت متعین نیست، چون ركعت سومش است فلذا هم می تواند قرائت را بخواند و هم تسبیحه را، در اینجا طبق بحثی که قبلاً داشتیم حتماً باید ماموم قرائت را بخواند، چون ركعت دومش است، هم ضابطه این را می گوید و هم روایت صحیحہ ی عبد الرحمان است که می فرماید قرائت را بخواند، هم از نظر ضابطه باید قرائت را بخواند و هم از نظر روایت خاصه ففی صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج . قال: «و سألته عن الرجل الذی يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاه، كيف يصنع بالقرائه؟ فقال: اقرأ فيهما، فإنهما لك الأولتان، و لا تجعل أول صلاتك آخرها».

البته این در جایی است که دو رکعت اخیر را درک می کند و حال آنکه بحث ما در جایی است که رکعت دوم را درک می کند نه سوم و چهارم را. فرق نمی کند من که رکعت دوم را درک کردم، رکعت دوم من مساوی است با رکعت سوم امام.

و فی صحیحہ زراره... «إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان، قرأ في كل ركعه مما أدرك خلف الإمام في نفسه بأَمِّ الكتاب و سورة» .

وقد مر أن المراد بقوله في نفسه ، كناية عن عدم الجهر .

آنگاه مرحوم سید در متن عروه چند فرع را آورده، ولی من آنها را در متن نیاورم، بلکه در حاشیه آوردم، همه ی اینها حکم شان روشن است.

ثم إن المصنف ذیل المسأله بأمور اتضح وجهها مما ذكرنا و هی:

۱. و إذا أمهله الإمام - اگر امام مهلت داد- فی الثانیه له (ماموم)، للفاتحه و السوره و القنوت ، أتى بها. اینها را بحث کردیم و لازم نیست دوباره بحث کنیم.

ووجهه واضح إذا لا يزاحم المتابعه.

۲. و إن لم يمهل ترك القنوت. قنوت را ترك کند و فقط حمد و سوره را بیاورد.

و وجهه كونه مستحباً ، و المتابعه واجبه .

۳. و إن لم يمهله للسوره ، تركها ، و اقتصر على الفاتحه. همه ی اینها را قبلاً خواندیم، البته با این تفاوت که در جلسه ی قبل، در جای بود که دو رکعت از من فوت شده بود، اینجا يك رکعت فوت شده است.

ص: ۱۱۴۹

و يدل عليه صحيحه زراره، قال: فإن لم يدرك السوره تامه، أجزأته ام الكتاب.

۴. و إن لم يمهله لإتمام الفاتحه أيضاً، فالحال كالمسأله التمهده.

اگر مهلت نداد، یعنی نه قنوت می توانم بخوانم و نه سوره و نه حمد کامل، در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا سه حکم دارد، مختار ما این است که حمد را بخواند، مرحوم خوئی می گوید نماز فرادی می شود، صاحب جواهر می فرماید قطع کند و در آخر اعاده کند.

در جایی که امام مهلت خواندن سوره را ندهد، وظیفه ی ماموم چیست؟ ۸۹/۰۳/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: در جایی که امام مهلت خواندن سوره را ندهد، وظیفه ی ماموم چیست؟

در مسئله ی قبل گفتیم که اگر امام مهلت نمی دهد که من (ماموم) سوره را بخوانم، چه کنم؟ سه نوع پیشنهاد شد:

۱: پیشنهاد اول این بود که قطع کند و همراه امام پیش برود.

۲: پیشنهاد دوم این است که نمازش فرادی می شود.

۳: احتمال سوم این می شود مانع ندارد که از امام عقب بیفتد و جماعت منعقد می شود.

بحث در این سه احتمال یا سه فتوا نیست، بلکه بحث در تشخیص موضوع است، و آن اینکه مهلت ندادن یعنی چه، یعنی مراد از عدم امهال چیست، و در واقع می خواهیم حدیث قبلی را معنا کنیم «إذا لم يمهل الإمام» که این آ دم سوره یا قنوت را بخواند، مراد از عدم امهال چیست؟ در اینجا دو نظر است:

الف: نظر اول این است که مراد از «لم يمهل» این است که امام «ذهب إلى الركوع» قبل از آنکه من سوره را شروع کنم یا تمام کنم، میزان رکوع امام است، پس احتمال اول این است که امام «رکع» قبل از آنکه من سوره را تمام کنم یا سوره را شروع کنم، مهم «رکع» است، رکع قبل أن أشرع أو أتم.

ص: ۱۱۵۰

ب: احتمال دوم رکع نیست، بل رفع رأسه من الركوع قبل أن أشرع أو قبل أن أتم»

این دو تا قید در هردو تا احتمال هست، «قبل أن أشرع أو قبل أن أتم»، احتمال اول اینکه امام رکع، قبل از آنکه من یکی از این دو کار را انجام بدهم، یا اینکه امام رفع رأسه، قبل از آنکه من یکی از این دو کار را انجام بدهم، کدام یکی از این دو تا دلیل شرعی دارد؟

مرحوم سید و غالب شراح عروه، همان قول اول را انتخاب کرده اند یعنی میزان از عدم امهال، رکوع امام است، یعنی امام به به رکوع رفت، قبل از آنکه من سوره را شروع کنم یا سوره را به آخر برسانم، دومی ضعیف است که بگوییم میزان رفع الرأس من الركوع است قبل از آنکه من سوره را شروع کنم یا سوره را به آخر برسانم.

دلیلش دو تا روایت است، روایت اول صحیحه ی زراره است. من این روایت را می خوانم تا دیده شود که از کجای این روایت قول اول استفاده شده است، قول اول این بود که: «رکع قبل أن أشرع السوره أو أتمّ».

الأولی: صحیحه زراره، حیث قال: «إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء و فاتته ركعتان - معلوم می شود که دو رکعت را درک نکرده، سوم و چهارم امام را درک کرده است - قرء فی کلّ رکعه ممّا أدرك خلف الإمام فی نفسه بأتمّ الكتاب و سوره، فإن لم یدرک السوره تامّه، أجزأته أمّ الكتاب»؟

از کجای این روایت استفاده می شود که مراد از عدم امهال این است که امام رکع قبل أن أشرع أو قبل أن أتمّ؟

قرء فی کلّ رکعه ممّیا أدرك خلف الإمام - این مهم است - فی نفسه بأَمّ الكتاب، فإن لم یدرک السوره خلف الإمام تامّه - کلمه ی «خلف الإمام» در آنجا مقدر است، فإن لم یدرک السوره خلف الإمام تامّه، آی لم یدرک خلف الإمام - قهراً معلوم می شود که امام رکع و من نتوانستم سوره را بخوانم، اینکه می گوید «لم یدرک السوره خلف الإمام»، پشت سر امام که بودند، معلوم می شود که در «أَمّ الكتاب» پشت سر امام بودند، ولی وقتی که به سوره رسیدند، دیگر خلف الإمام نشدند، چون امام رکع، یعنی امام به رکوع رفت، پس در حقیقت اقتدای من در حال قیام بوده و جناب امام قائم بوده و من هم پشت سرش بودم، من أَمّ الكتاب را خواندم، ولی موفق نشدم که سوره را خلف الإمام بخوانم، یعنی قبل از آنکه من سوره را شروع کنم، امام به رکوع رفت یا قبل از آنکه سوره را به آخر برسانم، امام به رکوع رفت.

در هر صورت کیفیت دلالت این است، «قرء فی کلّ رکعه ممّیا أدرك خلف الإمام قرء فی نفسه بأَمّ الكتاب و السوره فإن لم یدرک، کی «لم یدرک»؟ خلف الإمام، لم یدرک السوره خلف الإمام تامّه، این کی صدق می کند؟ وقتی که امام به رکوع برود. و من موفق نشوم.

الثانیة: صحیحہ معاویہ بن وهب، عن الزّجل یدرک آخر صلاه الإمام، و هو أوّل صلاه الرّجل فلا یمهله حتّی یقرأ، فیقضی القراءه فی آخر صلاته، قال علیه السلام: «نعم».

استدلال با این حدیث مبنی بر این است که اولاً مراد از قرائت سوره باشد نه قرائت اصطلاحی که حمد باشد، مراد از قرائت همان سوره باشد، چگونه این دلالت می کند میزان رکع الإمام قبل أن أتمّ أو قبل أن أشرع، میزان رفع نیست، بلکه میزان رکوع امام است، چطور دلالت دارد؟

مرحوم آیه الله خوئی می فرمود این روایت موقعی است که امام در حال رکوع است و ما به امام اقتدا کردیم، ولی ما این فرمایش ایشان را رد کردیم و گفتیم اگر امام در حال رکوع است، امهال معنا ندارد. حال باید دید که چگونه بر قول اول دلالت دارد؟

عمده این است که این اقتدا در حال قیام بوده است، در حال قیام مهلت نداد، یعنی به رکوع رفت (رکع).

صحیحه معاویه بن وهب، «عن الزّجل یدرک آخر صلاه الإمام، و هو أوّل صلاه الرّجل» مرحوم خوئی می فرمود: «یدرک» خیال می کرد که در رکوع، ولی ما گفتیم یدرک در حال قیام، فلا- یمهله حتی یقرأ، چون در حال قیام بوده، یعنی «فلا یمهله فی حال القیام» یعنی به رکوع رفت (رکع) و حال آنکه من نتوانستم سوره را شروع کنم یا به آخر برسانم، پس از این دو روایت استفاده کردیم که میزان قول اول است و آن این است که امام رکع در حالی ماموم یا سوره را شروع نکرده یا اگر شروع کرده، سوره را به آخر نرسانده است.

بیان آیه الله گلپایگانی

مرحوم آیه الله گلپایگانی در عروه یک حاشیه ای دارد و در آنجا می فرماید همه ی اینها درست است به شرط اینکه فاصله زیاد نباشد و اگر فاصله زیاد باشد، ممکن است جماعت بهم بخورد. این را در جای می گوید که امام می خواهد مهلت بدهد، یعنی ذکرش را در رکوع طولانی می کند و من سوره را به آخر می رسانم، فرض کنید من در نماز سوره ی «و الشمس» را می خوانم، امام هم در حال رکوع است هر چند امام می خواهد ده دقیقه در رکوع بماند، ایشان می فرماید این نماز مشکل است، ولو امام ده دقیقه مهلت داده، ولی شما سوره ی طولانی را انتخاب کردید و با این کارت کیفیت جماعت را بهم زدید، باید به گونه ای باشد که امهال او، ضرر به عنوان متابعت نزد.

ص: ۱۱۵۳

ثم إن من المعلقين على العروه قَيَدُوا إطلاق المصنّف بعدم لزوم التأخر الفاحش المضر للمتابعه، فعندئذ يكون الإحتياط في ترك السوره، أو ترك اكمالها.

متن مسئله

و المراد بعدم إمهال الإمام - المجوز لترك السوره - ركوعه قبل شروع المأموم فيها، أو قبل إتمامها، و إن أمكنه إتمامها قبل رأسه من الركوع، فيجوز تركها بمجرد دخوله في الركوع و لا- يجب الصبر إلى أواخره و إن كان الأحوط قراءتها ما لم يخف فوت اللحوق في الركوع، فمع الإطمئنان بعدم رفع رأسه قبل إتمامها لا يتركها و لا يقطعها.

مرحوم آيه الله گلپایگانی در اینجا حاشیه دارد و می فرماید به شرط اینکه سوره ی ماموم طولانی نباشد که رابطه را قطع کند.

المسأله الحادیه و العشرون

إذا اعتقد المأموم إمهال الإمام له في قراءته فقرأها و لم يدرك ركوعه لا تبطل صلاته، بل الظاهر عدم البطلان إذا تعمد الإتيان بالقنوت مع علمه بعدم درك ركوعه الإمام، فالظاهر عدم البطلان.

در این مسئله سه فروع وجود دارد:

۱: ماموم خیال می کرد که در رکوع به امام می رسد، چون قبلاً امام رکوع را طولانی می کرد، این آدم به خیال اینکه مانند همیشه ذکر رکوع را طولانی می کند و اگر سوره را بخواند به او خواهد رسید، اما اتفاقاً امام ذکر رکوع را مختصر کرد و این آدم به رکوع امام نرسید. «إذا اعتقد المأموم إمهال الإمام له في قراءته فقرأها و لم يدرك ركوعه لا تبطل صلاته».

۲: فرع دوم این است که ماموم یقین داشت که به امام نمی رسد، و مع الوصف سوره را خواند، بل الظاهر عدم البطلان إذا تعمد ذلك، یعنی می دانست که به امام نمی رسد و در عین حال سوره را خواند.

ص: ۱۱۵۴

۳: الفرع الثالث: إذا تعمد الإتيان بالقنوت مع علمه بعدم درك ركوعه الإمام، فالظاهر عدم البطلان.

أما الفرع الأول فواضح

من خیال می کردم که به امام می رسم، یقین داشتم، اما اتفاقاً به امام نرسیدم، نمازم باطل نیست، چرا؟ لأن المتابعه حکم تکلیفی لا حکم وضعی، یعنی متابعت شرط صحت نماز یا شرط صحت جماعت نیست، بلکه از نظر فقهای ما حکم تکلیفی است مثل این می ماند که انسان به یک نامحرمی در حال نماز نگاه کرده باشد، حتی از نظر ما تکلیفی مولوی هم نیست بلکه تکلیفی ارشادی می باشد. ولذا نمازش درست است و عقاب هم ندارد.

أما الفرع الثاني

فرع دوم این بود که شخص یقین داشت که به امام نمی رسد، ولی عمداً سوره را خواند، باز ایشان می فرماید که نماز این آدم صحیح است، چرا؟ لأحد الوجهين:

الف: یا بخاطر اینکه متابعت حکم تکلیفی است، حد اکثر عقاب دارد یا به عقیده ما عقاب هم ندارد، چون یک حکم ارشادی بود و برای حفظ متابعت، و ما گفتیم مخالفت متابعت در یک جزء، ضرر به کل نمی رساند.

و من هنا يعلم حکم الفرع الثالث

سوره واجب بود و طولانی کردم، حال اگر قنوت را طولانی کردم که واجب نیست که به امام نرسم، البته فرع سوم مانند فرع دومی نیست، چون در دومی این شخص باز یک بهانه دارد و آن اینکه سوره ی واجب را می خواند، اما در سومی این بهانه را ندارد، چون یک امر استحبابی است ولی در عین حال باز نمازش صحیح است. چرا؟ زیرا اگر بگوییم متابعت حکم وضعی است، یعنی یا شرط صحت نماز است یا شرط صحت جزء، یا شرط جماعت، این یک مسئله ای است، ولی علمای ما شرط تکلیفی می دانند، منتها یا تکلیفی مولوی یا تکلیفی ارشادی.

ص: ۱۱۵۵

وصل الكلام إلى هنا عشيه يوم الأربعاء فى اليوم السادس و العشرين من شهر جماديه الآخره من شهر عام الف و أربعه مأه و واحد و ثلاثين.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

