

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن جامع درس خارج فقه

موضوع: بیع

حضرت استاد شب زنده دار دام ظلّه

سال تحصیلی: ۱۳۹۸-۱۳۹۹

«متن اولیه» (متن موجود نظارت پژوهشگر بر آن اعمال نشده است)



موسسه فقهی ذکر

www.Feghahat.ir

@Feghhat_ir

فهرست

۵.....	جلسه ۱
۱۶.....	جلسه ۲
۲۶.....	جلسه ۳
۳۷.....	جلسه ۴
۴۸.....	جلسه ۵
۶۱.....	جلسه ۶
۷۳.....	جلسه ۷
۸۵.....	جلسه ۸
۹۶.....	جلسه ۹
۱۰۸.....	جلسه ۱۰
۱۲۱.....	جلسه ۱۱
۱۳۳.....	جلسه ۱۲
۱۴۵.....	جلسه ۱۳
۱۵۹.....	جلسه ۱۴
۱۷۱.....	جلسه ۱۵
۱۸۶.....	جلسه ۱۶
۱۹۵.....	جلسه ۱۷
۲۰۷.....	جلسه ۱۸
۲۲۲.....	جلسه ۱۹
۲۳۴.....	جلسه ۲۰
۲۴۵.....	جلسه ۲۱
۲۵۷.....	جلسه ۲۲

۲۷۲.....	جلسه ۲۳.....
۲۸۵.....	جلسه ۲۴.....
۲۹۷.....	جلسه ۲۵.....
۳۰۸.....	جلسه ۲۶.....
۳۱۹.....	جلسه ۲۷.....
۳۲۸.....	جلسه ۲۸.....
۳۳۹.....	جلسه ۲۹.....
۳۵۳.....	جلسه ۳۰.....
۳۶۱.....	جلسه ۳۱.....
۳۷۲.....	جلسه ۳۲.....
۳۸۳.....	جلسه ۳۳.....
۳۹۵.....	جلسه ۳۴.....
۴۰۵.....	جلسه ۳۵.....
۴۱۵.....	جلسه ۳۶.....
۴۲۶.....	جلسه ۳۷.....
۴۳۹.....	جلسه ۳۸.....
۴۴۷.....	جلسه ۳۹.....
۴۵۹.....	جلسه ۴۰.....
۴۷۱.....	جلسه ۴۱.....
۴۸۲.....	جلسه ۴۲.....
۴۹۳.....	جلسه ۴۳.....
۵۰۳.....	جلسه ۴۴.....
۵۱۶.....	جلسه ۴۵.....
۵۲۸.....	جلسه ۴۶.....

۵۳۶.....	جلسه ۴۷.....
۵۴۸.....	جلسه ۴۸.....
۵۵۴.....	جلسه ۴۹.....
۵۶۴.....	جلسه ۵۰.....
۵۷۴.....	جلسه ۵۱.....
۵۸۴.....	جلسه ۵۲.....
۵۹۴.....	جلسه ۵۳.....
۶۰۶.....	جلسه ۵۴.....
۶۱۵.....	جلسه ۵۵.....
۶۲۵.....	جلسه ۵۶.....
۶۳۳.....	جلسه ۵۷.....
۶۴۴.....	جلسه ۵۸.....
۶۵۶.....	جلسه ۵۹.....
۶۶۶.....	جلسه ۶۰.....
۶۷۵.....	جلسه ۶۱.....
۶۸۴.....	جلسه ۶۲.....
۶۹۸.....	جلسه ۶۳.....
۷۰۹.....	جلسه ۶۴.....
۷۱۸.....	جلسه ۶۵.....
۷۲۷.....	جلسه ۶۶.....

جلسه ۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما مولی الکونین ابی عبدالله الحسین علیه السلام و ابنه الحجة بن الحسن العسکری ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوْلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا .

ایام سوگواری حضرت سید الشهداء ارواحنا فداه و اهل بیت طاهرینش تسلیت عرض می کنیم خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیه السلام و همهی شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت به ویژه شما گرامیان.

داستان عاشورا و این نهضت عظیم دارای یک قطعنامه ای است به نام زیارت عاشورا. این واقعه با وقایع دیگر عالم بسیار متفاوت است وقایع عالم معمولاً وقایع مقطعی است برای همان دورانی است که واقع شده و آثاری را داشته. اما مسئله ی قیام سیدالشهدا ارواحنا فداه یک مسئله ی مستمر است و یک هدف دائمی و مستمری را تعقیب می کند فلذاست که در این قطعنامه ای که خدای متعال در کنار این واقعه ی عظیمه قرار داده است یک وظیفه ی مهمی را برای همهی عالمیان در طول تاریخ بر عهده ی آن ها گذاشته است در دو جای زیارت مبارکه ی عاشورا این مضمون وجود دارد که «و ثبت لنا قدم صدق عندک مع الحسین و اصحاب الحسن الذین بذلوا محجهم دون الحسین علیه السلام» پروردگارا برای ما قدم صدق قرار بده. قدم صدق این جا یک استعاره ای کأن به کار برده شده است کأن صدق قدم دارد، پا دارد، گام دارد. گام را ست و راستین و صادق عبارت است از آن گامی که متزلزل نیست، ثابت قدم است پابرجا ست، به یمن و شمال منحرف نمی شود. و در همان جاده ی واقعی به نحو استمرار حرکت می کند. خب قدم

صدق با سیدالشهدا ارواحنا فداه و اصحاب و اولاد گرامش آیا به غیر از این می توان معنا کرد که یعنی آن اهداف و آرمان هایی که آن امام بزرگوار و اولاد گرامی و اصحاب گرامی ایشان دنبال کردند همه ی ما موظف هستیم آن را دنبال کنیم. خب یکی از مطالبی که آن بزرگوار به حسب نقل فرموده است در باب هدف قیام و انگیزه ی قیام، این بود که فرمود «ألا ترون أنّ الحقّ لا یعمل به، و أنّ الباطل لا یتناها عنه» آیا نمی بینید به حق عمل نمی شود؟ و از باطل اجتناب نمی شود؟ این قیام برای این است که این وضعیت نادرست و غیر صحیح را از بین ببرد، به حق عمل بشود و از باطل انتها جسته بشود. این قدم صدق با سیدالشهدا ارواحنا فداه این است که هر کسی در هر زمانی و در هر منطقه ای که زندگی می کند ببیند که آیا حق یعملُ به أم لا؟ و باطل ینتهی عنه أم لا؟ اگر می بیند به حق عمل نمی شود یا از باطل انتها جسته نمی شود آن جا وظیفه اش، وظیفه ی قدم صدق با سیدالشهدا این است که آرام نباشد. دنبال این باشد که حق عمل بشود و از باطل دوری جسته بشود. این یک وظیفه ای است که به حسب این قطعنامه بر عهده ی همگان هست که دنبال کنند به خصوص علماء، روحانیت معظم. خب الان می بینیم در جامعه ی ما الان مسائلی را ما داریم می بینیم هر روز هم امر مشکل تر دارد می شود خب یکی از مسلمات اسلام مسئله ی حجاب است مسئله ی عفاف است. امروز وضع جوری است که ادارات می رویم آن جور می بینیم. من چند روز پیش یکی از بستگان مان در یکی از بیمارستان های تهران عمل داشتند رفتن برای عیادت ایشان، اصلاً انسان خجالت می کشد این وضع، افرادی که حالا رفت و آمد می کنند در آن جا، خب چاره چیست؟ می بینیم الحق لا یعملُ به، و از باطل لا ینتهی، خب این باید دنبال بشود، خواسته بشود، حتماً در صحبت ها، در سخنرانی ها، منبرها، گفته بشود خب شورای عالی انقلاب فرهنگی یک مصوبه ی بسیار بسیار جامع و کاملی چندین سال پیش در این باب دارد و وظایف همه ی ارگان ها، همه ی جاها را مشخص کرده، ولی منتها عمل به این نمی شود. و هکذا و هکذا که من حالا جاها و موارد مختلف دیگری هم وجود دارد که واقعاً گاهی آن قدر سینه ی انسان ضیق می شود و نمی داند که جواب خدای متعال را چه بدهد یا جواب سیدالشهدا ارواحنا له الفداه را چه بدهد؟

بالاخره باید این مطالبه ی عمل به دین و اجراء احکام الهی، این مطالبه اش باید همگانی بشود و همه بخواهند طومارها بنویسند بخواهند معنای خواستن همگانی هرج و مرج نیست. معنای خواستن همگانی این نیست که جسارت به افراد کرده بشود معنای آن این نیست که ضوابط و قواعد کنار گذاشته بشود. نه راه بحمدالله وجود دارد و باید این وظیفه را همگان ان شاء الله دنبال باشند در جهات مختلف این مردم وفادار که می بینید چگونه وفاداری

می‌کنند نسبت به اهل بیت علیهم السلام به حسب آمارهایی که گفته می‌شود شاید امسال علی رغم این مشکلات اقتصادی و تحریم‌ها و بالاخره بعضی مدیریت‌های ناکارآمد، می‌بینیم مردم این جور ارتباطشان را با سیدالشهدا و اهل بیت علیهم السلام حفظ کردند و به منحصه‌ی ظهور دارند می‌رسانند. خب این جریانات تا سوعا و عا شورا، جریان اربعین سیدالشهدا که در پیش است همه‌ی این‌ها می‌بینی علی رغم همه‌ی این مشکلاتی که دارند می‌بینیم که این جور وفاداری به خرج دارند می‌دهند. قهراً اگر مدیریت بشود و این آگاهی به آن‌ها داده بشود که خب امام حسین از این کار اهدافی را دنبال می‌کرده و این اهداف امروز هم از شما مردم عزیز و شریف مورد توقع و انتظار آن بزرگوار هست قهراً آن‌ها هم در این راه گام خواهند برداشت و مطالبه خواهند کرد و دنبال خواهند کرد که ان شاء الله مهما ممکن تا آن مقداری که در قدرت و توان هست ان شاء الله انجام بشود.

مسئله‌ی دیگری که مقدماً حالا امروز عرض می‌کنم من یک روایت مبارکه‌ای را تیمناً و تبرکاً عرض می‌کنم برای شیوه‌ی تحصیل، که این روایت شریفه در کافی شریف هست «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْعِلْمُ» علم چیست؟ خب ابتداءً ما العلم، انسان خیال می‌کند این ما، مائی است که با آن حقیقت و ماهیت علم را خواسته سؤال بکند. که حقیقت علم چیست؟ یک بحث خیلی مهمی است در علوم عقلی که حقیقت علم چیست؟ اما از جوابی که حضرت به حسب این نقل دادند معلوم می‌شود سؤال این نبوده که ماهیت علم چه هست؟ بلکه راه تحصیل علم یک، دو، وظیفه‌ی انسان بعد از تحصیل علم چه هست؟ این را سؤال کرده در حقیقت. و یا اگر او سؤالش این بوده که واقعیت علم چه هست؟ حضرت آن را پاسخ ندادند یک مطلب دیگری را پاسخ دادند. پس جواب حضرت یا قرینه می‌شود که سؤال از ماهیت علم نیست یا اگر ظاهر آن این باشد حضرت آن را مسکوت گذاشتند بعد مطلب دیگری را که به درد می‌خورد برای آن آقا، آن را بیان فرمودند. «قَالَ الْأَنْصَاتُ» اولین مطلب لازم برای تحصیل علم، انصت است که انسان متمرکز بشود حواسش با سکوت که چه دارد گفته می‌شود مدعا چه هست؟ استدلال چه هست؟ استنتاج چگونه دارد می‌شود؟ «قَالَ ثُمَّ مَهْ» سپس عرض کرد که آقا دیگر چی؟ «قَالَ الْأَسْتِمَاعُ» این که گوش بدهد به حرف. یکی از مشکلاتی که ما وقتی توفیق داشتیم درس شرکت می‌کردیم درس اساتین و بزرگان، این بود که گاهی حالا داریم گوش می‌کنیم که آقا چه فرموده چه جور دارد استدلال می‌کند یهو کنار دستی یک حرفی به آدم می‌زند شروع می‌کند یک حرفی زدن. حالا ولو اشکال باشد راجع به همان درس باشد گاهی هم که نه، اصلاً راجع

به یک چیز دیگری، این رشته‌ی کلام را از هم می‌گسسته اصلاً. آدم از دستش درمی‌رود که بالاخره چه می‌خواستم بگویم؟ این مقدمات باید کنار هم چیده بشود تا یک استنتاجی بشود این استماع که انسان باید گوش کند مطلب را درست، هم حرف زدن با دیگران باعث می‌شود که انسان خودش استماع نتواند بکند هم باعث می‌شود آن دیگری نتواند استماع کند هم اخیراً این بالاخره ابزاری که دیگر همه‌جا با افراد هست که گاهی این‌ها را نگاه می‌کنند گاهی حواس شان توی آن هست. این باعث می‌شود که این رکن دوم، رکن اول انصاف بود رکن دوم استماع است. این‌ها خلل پیدا کند. «قَالَ ثُمَّ مَهْ قَالَ الْحَفْظُ» آن چه را که با استماع دریافت کردی یک کاری کنی که این‌ها از خزانه‌ی نفس محفوظ بماند فراموش نشود. تا استحضار وجود داشته باشد. قدمای ما برای این کار راهکارهایی را تعبیه کرده بودند که در نظام درسی حوزه‌های سلف، بخاطر همین مسئله‌ی حفظ از قاعده‌ی تداعی معانی و این امر نفسانی نفس که با نظم و شعر مطالب بیش‌تر در خاطر انسان می‌ماند از این استفاده کرده بودند علوم را در قالب شعر قرار داده بودند تا وقتی شما شعر را حفظ می‌کنید این باقی بماند در ذهن شما، به خلاف نثر و فرمول‌های مختلف که انسان فراموشش می‌شود مثلاً ما پدرمان را می‌دیدیم در سن هشتاد سالگی فلان لغت چه هست؟ فوراً یک شعر نصاب الصبیان که توی مثلاً دوازده سالگی حفظ کرده بود تا آخر عمرشان یادشان بود این واژه‌های عربی؛ این لغت‌ها، یا یک بحث ادبی پیش می‌آمد یا چی، فوراً الفیه‌ی ابن مالک را حفظ کرده بودند آن موقع‌هایی که شرح سیوطی می‌خواندند فوراً این بیت را می‌خواندند بله این قاعده این است مشتمل بر این است. یا کسانی که فرض کنید منظومه‌ی حاجی را و نه‌ایة الحکمة‌ی مرحوم علامه مطلب بیش‌تر دارد تا منظومه‌ی حاجی در معقول، اما یک خصوصیتی او دارد که همین گزاره‌های فلسفی را با استدلال‌اتش در شعر آورده وقتی که انسان این را حفظ می‌کند هشتاد سال، نود سال می‌بینی که کماکان همراهش هست. و یا دره‌ی بحرالعلوم در فقه، یکی این راه بوده که سابقین ما از این راه باعث می‌شدند که حفظ و استحضار در طلاب علم باقی بماند معمولاً. و همچنین نثرهای کوتاه و پرمضمون که هر کلمه‌ای از آن اشاره به یک مطلب مهم، یک استدلال مهم و امثال ذلک است که تداعی معانی می‌کند. مثلاً تجرید خواجه، یک دوره کلام هست دیگر، کل آن مثلاً سه صفحه است آدم سه صفحه را می‌تواند حفظ کند یک دوره کلام حفظش هست. کتب ادب ما خیلی از آن‌ها همین جور است. مثلاً متن انموذج همین جور است. این را حفظ می‌کردند تفتازانی منطق را در تهذیب المنطق خلاصه کرده چند صفحه است؟ سه صفحه است چهار صفحه است. آدم این را که حفظ می‌کند یک دوره منطق همیشه یادش هست و هكذا. لمعه همین جور است. خود

لمعه، باقی می ماند در ذهن. و این مسئله متأسفانه الان رو به زوال شاید رفته باشد کم کم، من یک وقتی دیدم عزیزی گفتند که من هفتصد بیت از الفیهی ابن مالک را حفظ کرده بودم خدمت یکی از بزرگان علما که حالا اسم نمی برم مشرف شدم گفت شما چرا این کار را کردی؟ نهج البلاغه حفظ کن، قرآن حفظ کن. من عرض می کنم که قرآن شریف به جای خودش، نهج البلاغه به جای خودش، اما اگر یک سال آن وقتی که طلبه دارد ادبیات می خواند این را حفظ کرد این برای همیشه، معمولاً این چنین است یادش می ماند. ما وقتی کلاس اول می رفتیم، کلاس اول مدرسه، پدرمان رضوان الله تعالی علیه یک اشعاری را در توحید ایشان می نوشتند می گفتند این ها را حفظ کن. حالا بعد از گذشت حدود پنجاه و پنج شش سال، شاید هم بیش تر، من هنوز آن شعرها یادم هست. شعرهایی که بعداً بوده شاید خیلی از آن ها را یادم رفته، اما آن هایی که آن زمان بوده که «العلمُ فی الصغر کالتقش فی الحجر» این ضد ارزش نیست این آقا ادبیات توی ذهنش باقی می ماند بعداً تا آخر عمر ما با ادبیات کار داریم. به لغت کار داریم به این گزاره های منطقی یا فلسفی کار داریم خب اشعار حاجی را حفظ کند بله قرآن شریف هم سر جای خودش و نهج البلاغه هم سر جای خودش.

بعد عرض می کند که «قَالَ ثُمَّ مَهْ» تا این جا برای دریافت و نگه داشتن علم است از این به بعد «قَالَ الْعَمَلُ بِهِ» بعد علم که آموختی، مطلب بعد این است که باید طبق آن عمل بکنی. آن را در زندگی خودت پیاده بکنی. «قَالَ ثُمَّ مَهْ يَا رَسُولَ اللَّهِ» بعد چی؟ «قَالَ نَشْرُهُ» این علم را منتشر کنی، به دیگران برسانی. پس یک روند این چنینی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که امیدوارم همه ی ما ان شاء الله این را مدنظر قرار بدهیم و عمل کنیم.

مسئله ی دیگر این است که خب ما شاید چهار پنج سال، چهار پنج سال شد بحث امر به معروف و نهی از منکر را داشتیم. و ابتدا هم خیال می کردیم که بحثی است که خیلی طولانی نخواهد شد، ولی وقتی وارد بحث شدیم دیدیم واقعاً مثل سایر اباحت عمیق و دارای اباحت مهم، بحث امر به معروف و نهی از منکر هم همین طور بود و حالا ان شاء الله امیدواریم که آن اباحتی که شد آن ها بتواند منظم بشود و یک پایه ای بشود برای این که بزرگان ان شاء الله دنبال کنند این کتاب بارها تدریس بشود درس خارج آن گفته بشود بزرگان علما و ابعاد آن هی روشن تر و آشکارتر بشود و تقویت بشود آن اباحت، همان طور که، مثل اباحتی که خیلی روی کار شده تقویت شده و به قله های رفیعی رسیده ان شاء الله اباحت این مباحث هم همین طور بشود.

خب ما دو تا باب قرار داده بودیم یک باب یازدهم و دوازدهم که باب یازدهم آن مثلاً المنکرات، و یک باب دوازدهم الواجبات یا معروفات. که خود این را هم اگر بخواهیم وارد آن بشویم شاید خودش هفت هشت ده سالی طول می کشد این باب، که ما همه ی واجبات را استحشاء کنیم بحث کنیم راجع به آن و همه ی محرّمات را استحشاء کنیم بحث کنیم از آن. خب دیدم که بالاخره یک مقداری مثل این که دیگر یک نوع خستگی ای شاید برای بعضی از دوستان و عزیزان بود که دیگر حالا خیلی پنج سال طول کشیده چهار سال طول کشیده بحث دیگری را داشته باشیم. خب حالا آن بحث را امیدواریم یک راه حلی برای آن پیدا کنیم که ما آن را دنبال کنیم که حالا نمی دانم یک روز از هفته را مثلاً برای آن قرار بدهیم یا این که نه اصلاً ساعت یازده را مثلاً یک نیم ساعتی هر روز آن را دنبال بکنیم حالا فعلاً به عنوان یک مسئله که مدنظر آقایان باشد ببینیم چه پیشنهادی وجود دارد راجع به آن چکار بکنیم؟ ان شاء الله هم فکری کنیم ببینیم به چه نتیجه ای می رسیم.

خب بحث دیگری که گفتیم شروع بشود خب پیشنهادات مختلفی وجود داشت. اما من کتاب البیع را انتخاب کردم. و حالا وجه آن را عرض می کنم یکی این که ابحاثی که برای خارج رفتن مفیدتر است و لازم تر است ابحاثی است که بار علمی فراوان داشته باشد تا این که انسان بعد از این که مدتی آن ابحاث را بالاخره استماع کرده و کار کرد روی آن، خودکفایی برای او ایجاد بشود و دیگر فوت و فن کار را یاد بگیرد خودش مستقلاً دیگر بتواند به استنباط احکام و ابواب مختلف و کتب مختلف فقهیه بپردازد. همه ی کتاب های فقهی در مستوای واحد از این جهت نیستند. حالا بعضی از آن ها بخاطر این که اصلاً مباحث آن، مباحث چالش داری نیست یا این که هنوز آن قدر روی آن کار نشده تا مطلب قوی در آن باشد این ها باید در لجنه ها در کمیته ها در جاهای مختلف کار بشود وقتی که ??? قوی شد بیاید درس کلاس واقع بشود درس کلاسیک غیر از آن چیزی است که ما احتیاج داریم. درس کلاسیک باید درس هایی باشد که عالم پروری داشته باشد و افراد را در علم ورزیده کند و به تعبیر متعارف، فوت و فن کار را به دست آن ها بدهد. از جمله مباحثی که این خصوصیت در آن وجود دارد کتاب بیع است. چون خیلی کار در آن شده و بزرگان علما، افکار متراکم شده در این جا، آدم خیلی چیزی یاد می گیرد و در حقیقت کلید ابواب معاملات حتی معاملات بالمعنی الاعم، توی این ابحاث بیان شده و باعث می شود کسی که این جا خوب کار کند خیلی ابواب دیگر و کتب دیگر برای او روشن می شود که حتی احتیاج به استاد ندارد خودش می تواند مطالعه کند دقت بکند. مرحوم امام رضوان الله علیه، مرحوم آیت الله مؤمن رحمه الله علیه نقل می کردند از امام، می فرمودند که امام می فرمود درس خارج

می‌خواهید بروید در آن زمان‌ها، می‌فرمودند یا بیع بروید یا طهارت بروید. و خود ایشان هم می‌بینید مثلاً انسان می‌گوید امام با آن روحیه‌ی انقلابی باید کتاب الجهاد می‌گفتند کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر می‌گفتند ولی ایشان طهارت گفتند مکاسب محرمه بیع را فرمودند از صلاة هم خلل را فرمودند خلل به خاطر این که خیلی پرچالش هست و آن‌جا هم جوری است که همین نیرو افزایی و انتقال نیرو را به مشارکین در بحث عطا می‌کند. این جهت اول.

جهت دوم این بود که خب باز یک مباحثی را مطرح بکنیم که علاوه بر این که آن جهت را در خودش دارد و منبع مطالعه‌ی غنی برای آقایان هم وجود دارد یک مباحثی باشد که بتواند کمکی بکند به قانون‌گذاری کشور و مسائلی که کشور لازم دارد. خب قانون تجارت، قانون مدنی، این‌ها همین ابواب فقهی هستند در حقیقت. این بحثی که ان شاءالله دنبال می‌کنیم بنای ما بر این هست که با توجه به این قانون تجارت باشد با توجه به قانون مدنی باشد و قوانینی که ??? خب در اثر این ممکن است خلل‌های در آن‌ها، نواقص آن‌ها هم یا خلاف شرع بودن حتی، ممکن است گاهی بعضی از این قوانین درست نباشد خلاف شرع باشد ممکن است این‌ها و این خودش در حقیقت یک فعالیتی هم می‌شود که در کنار فقه آموزی یک خدمتی هم به نظام اسلامی هست که ان شاءالله.

خب برای این کار ما تحریر الوسیله‌ی امام را انتخاب کردیم چرا؟ چون اولاً خود امام شخصیت بزرگی است که حق عظیمی به فقه دارد. یعنی ایشان ابتداءً به جد بزرگوارشان سیدالشهدا ارواحنا فداه انقلابی را به راه انداخته‌اند که زمینه‌ی اجرای فقه فراهم شده. حالا ما استفاده می‌کنیم یا نمی‌کنیم یا این نعمت را چه جوری شکرگذاری می‌کنیم مطلب آخری است. اما کاری که ایشان کردند زمینه را برای تحقق فقه در متن زندگی فراهم فرمودند بنابراین اداءً لحق ایشان و این پاسداشت زحمت ایشان که فقه را آوردند به صحنه‌ی حکومت، به صحنه‌ی اجراء در تمام ابواب زندگی، خب کلمات آن بزرگوار و کتابی که آن بزرگوار نگاشته‌اند آن هم در حین انقلاب‌شان، در ترکیه این تحریر الوسیله را و ببینید چه تسلطی به فقه داشتند که در یک مدت یک سالی که آن‌جا بودند و بعد نجف، این کتاب را تمام کردند، البته قبلاً ایشان به نحو حاشیه بر وسیله‌ی النجاء مرحوم سید حاشیه زده بودند اما خب وسیله‌ی النجاء سید تا کتاب الطلاق است بعد ایشان فروعاً زیادی تا آن‌جا اضافه کردند بقیه‌ی کتاب‌ها را هم تا آخر فقه نوشتند. و در کنار این تحریر الوسیله خب کتاب البیع ایشان قرار دارد که ایشان در کتاب البیع جداً افاضات دارند افادات دارد

چون زحمت کشیدند. من یک وقتی مرحوم امام رضوان الله علیه همان اوایل رحلت ایشان، چندین بار ایشان را خواب دیدم. یک دفعه ایشان فرمودند که، حالا دو تا چیز را عرض می‌کنم. یک دفعه فرمودند که من هشت سال پیش شیخ اعظم تلمذ کردم. این را با حالت ابتهاج و افتخار می‌گفتند. هشت سال پیش شیخ اعظم، من توجه کردم، این یعنی چه؟ خب معلوم است که ایشان که درک نکردند شیخ اعظم را، چه جور می‌فرمایند هشت سال پیش شیخ اعظم تلمذ کردم؟ دیدم که این مدتی که ایشان بیع و خیارات را فرموده‌اند مجموعاً کأنّ هشت سال است و محور بحث ایشان مطالب شیخ اعظم و مکاسب شیخ اعظم است می‌گویند هست سال پیش شیخ اعظم تلمذ کردم. همین شیخ اعظمی که متأسفانه می‌بینیم نامهربانی‌هایی نسبت به آن بزرگوار می‌شود امام می‌شناسد شیخ را که می‌گوید شیخ اعظم. شیخ اعظم رضوان الله.

خب و جهت دیگری که باز این هم مؤثر بود در این که من این کتاب البیع را انتخاب کنم این بود که مرحوم استاد قدس سره، مرحوم آیت الله آقای آشیخ کاظم تبریزی رضوان الله علیه که حق حیات به گردن بنده دارند ایشان، رضوان الله علیه به من سفارش کردند و فرمودند این مباحث بیع و این‌ها را یک مقداری زیر و رو کنید با حواشی آن با این‌ها. و امتثالاً لأمراً آن بزرگوار ما یک دو سالی تقریباً بحث کردیم ولی آمدیم به امر به معروف و آن تعطیل شد. باز امتثالاً لأمراً ایشان که ایشان هم به این جهت این مطلب را می‌فرمودند که یک قوت‌افزایی ویژه‌ای دارند فلذا سفارش به این می‌کردند که این کار را بکنید. بنابراین هم برای خودم، هم برای شما آقایان ان شاء الله موجب افزایش ان شاء الله ملکه‌ی استنباط ان شاء الله بشود.

س: استاد برای مطالعه چه کتابی؟

ج: حالا عرض می‌کنم.

خب پس بنابراین توجه فرمودید که عرض می‌کنیم مباحث بیع را بناست که مطرح بکنیم این بیع با مقارنت با فقه وضعی، اگر خدای متعال توفیق بدهد بنا داریم به این شکل عرضه بشود دو ستانی فرموده‌اند که ما کمک می‌کنیم و فقه وضعی را هم مطالعه می‌کنیم منابع آن را می‌بینیم چون این کار احتیاج به مطالعات وسیعی دارد گفتند ما متکفل این جهت می‌شویم که آراء فقه وضعی را هم بتوانیم جمع‌آوری کنیم در هر مسئله‌ی فقهی آن‌ها را هم مورد توجه قرار بدهیم و حالا ممکن است که بعضی از آن‌ها مطالب مفیدی باشد بتوانیم با فقه ما هم اگر هماهنگ بود بپذیریم

آن‌هایی را که باید جواب داد، جواب بدهیم. با این گرایش ان شاء الله این مباحث را دنبال می‌کنیم. یعنی علاوه بر قوانین داخلی، فقه و ضعی‌ای که در عالم در این ابواب ممکن است وجود داشته باشد کتاب‌های مختلفی هم در این زمینه‌ها هست مثل الوسیط و غیر این‌ها که نوشته شده و ممکن است که مورد استفاده‌ی آقایان واقع بشود.

خب همان‌طور که عرض کردم کتاب بیع، کتابی است که دارای منبع‌های بسیار قوی و متنوع و فراوان هست. اگر از شیخ اعظم به بعد شما نگاه کنید حالا قبل از شیخ، مثل جواهر و مستند نراقی و کتب علامه و امثال آن کتاب‌های مهم، از شیخ اعظم که نگاه کنید می‌بینید خود شیخ اعظم که نقطه‌ی عطفی است در تاریخ این مباحث به خصوص، که آن تجلی‌ای که شیخ در مباحث معاملات و بیع و خیارات دارد غیر از آن تجلی‌ای است که حتی در طهارت دارد ایشان یا در صوم دارد ایشان. این‌جا خیلی به آن ابتکارات فراوانی شیخ اعظم رضوان‌الله علیه دارد و حواشی بزرگانی که حاشیه زدند به کلام ایشان، کلام ایشان را محور قرار دادند کار کردند مثل مرحوم سید رضوان‌الله علیه، حاشیه‌ی ایشان، حاشیه‌ی مهمی است. مرحوم محقق خراسانی، حاشیه‌ی ایشان، حاشیه‌ی بسیار مهمی است مرحوم محقق صفهانی رضوان‌الله علیه، حاشیه‌ی ایشان، حاشیه‌ی مهمی است و مطالب محقق نائینی که محقق نائینی در درس فرموده است که «تعلّموا أنّ المکاسب فإِنّی رجلٌ مقبوض» فرموده تا من در اختیار شما هستم من یک آدمی هستم که خلاصه مقبوض هستم خواهند من را قبض کرده از این عالم برد فإِنّی رجلٌ مبغوض، قبل از این که این فرصت از دست شما برود تعلّموا أنّ المکاسب، خب ایشان هم واقعاً در هم در ابواب مکاسب دارای انظار مهمی است. مرحوم محقق عراقی هم چنین و بعد از آن بزرگواران مرحوم امام هستند مرحوم آیت‌الله خوئی هستند و بزرگانی که بالاخره این منابع فراوانی است که وجود دارد.

آقایانی که می‌خواهند مطالعه داشته باشند خب معلوم است یکی از منابع ما حتماً مکاسب شیخ اعظم است و یکی از منابع حتماً بیع حضرت امام و مصباح الفقاهه و کتاب دیگر مرحوم محقق خوئی است این سه کتاب را حتماً باید آقایان مراجعه داشته باشند منتها کسانی که تازه درس خارج شرکت می‌فرمایند لازم نیست در این مباحث توسعه‌ی زیاد بدهند. ابتداءً می‌توانند تا یک سالی مکاسب شیخ اعظم و حاشیه‌ی سید و مصباح الفقاهه را مطالعه کنند اگر فرصت‌شان شد مال امام را هم مطالعه کنند. بعد کم‌کم که جلو می‌رود حواشی دیگر را اضافه بکنند. از ابتدا لازم نیست دایره را خیلی گسترده بگیرند که برای‌شان تشریح ایجاد بشود یا این که وقت زیادی از آن‌ها بگیرد ولی

آقایانی که سالیانی در درس‌های خارج شرکت فرموده‌اند و پیه‌شینه‌ی این‌جا را دارند قهراً برای آن‌ها با مقداری که خودشان باید توزین کنند که چه مقدار فرصت دارند ان شاء الله.

خب مسئله‌ی دیگری که این‌جا باید عرض بشود این است که در ایام تحصیل باید تمرکز داشت یعنی به کارهای مختلف پرداختن، به علوم مختلف پرداختن باعث می‌شود که انسان قوام‌نگیرد و نتواند توی آن علمی که اشتغال به آن دارد علی‌ما ینبغی عمل کند. البته درست است که ما نیاز به علوم مختلف داریم به خصوص در این اعصار امروز که توقع از حوزه‌های علمیه سطح آن بسیار بالا رفته، در رشته‌های مختلف، منتها بالاخره قواعد علم تابع این امور نیست. یک امور واقعی است. اگر انسان در همان هنگامی که دارد مثلاً تحصیل فقه می‌کند همان موقع می‌خواهد به فلسفه آن‌جا بپردازد، می‌خواهد به فلان علم آن‌جا بپردازد می‌خواهد آن کار را آن‌جا بکند. خب قهراً وقت نمی‌کند نمی‌رسد، نمی‌رسد تفکر نمی‌رسد اندیشه کند، نمی‌رسد مباحثه کند نمی‌تواند پیش مطالعه کند نمی‌تواند تقریرات بنویسد. همه‌ی این‌ها ارکان موفقیت است. بنابراین باید با برنامه‌ریزی، ایام تحصیل که حوزه‌های علمیه حالا فوق‌فوقش چند روز سال تحصیلی آن هست؟ ما می‌گوییم مثلاً خیلی خوش‌بینانه صد و پنجاه تا جلسه، که معمولاً این قدر نمی‌شود. خب این صد و پنجاه تا را بگذارید برای همین کار. خب دو سوم سال دیگر تقریباً هنوز هست یک سوم آن هم برای تعطیلی مطلق، خب با برنامه‌ریزی می‌شود از یک سوم دیگر استفاده کرد و بزرگان علما همین رسم را داشتند مرحوم والد ما می‌فرمود ما پنج‌شنبه، جمعه‌ها خدمت مرحوم آیت‌الله آقای آسید احمد خوانساری رضوان‌الله‌علیه شوارق می‌خواندیم شوارق یک کتاب مهم کلامی هست. پنج‌شنبه، جمعه ایشان می‌رفتیم منزل‌شان توی همین تکیه خلوص، ایشان مشغول نوشتن آن جامع المدارک‌شان بودند تا آقایانی که بنا بود این درس بیابند جمع می‌شدند ایشان این را می‌گذاشت کنار شروع می‌کرد به شوارق گفتن. درس‌های تعطیلی، تابستان‌ها، ایام تعطیل؛ این‌ها می‌شود با برنامه‌ریزی می‌شود برای علوم دیگر قرار داد.

خب ان شاء الله امیدوارم که آقایان با اهتمام کافی، مطالعه‌ی کافی و حتماً و حتماً مباحثه کردن که حداقل در مباحثات هم سه نفر باشند و حتماً تقریر نوشتن و حتماً مقید بودن به اظهار نظر کردن ولو به نحو ظنّ و احتمال، عادت بدهند آقایان خودشان را به این که یک مختاری داشته باشند در مباحث؛ مختار. ولو این مختار به شکل این که یُحتمل قویاً باشد که نگویید می‌خواهم فتوا، می‌ترسم فتوا بدهم. درست. فتوا دادن واقعاً مشکل است. رضوان خدا بر استاد

جلیل‌القدر مرحوم آیت‌الله آقای حاج شیخ مرتضی حائری، فرمودند وقتی به من می‌گویند فتوا بده مو بر بدن من راست می‌شود که می‌خواهم این حکم را نسبت به خدا بدهم به دین بدهم. بلکه فتوا دادن، واقعاً تا انسان مقدمات آن را درست تحصیل نکرده باشد و بعد از تحصیل مقدمات آن استفرغ و سع کامل نکرده باشد تا جایی که بین خودش و خدا به حجت کافی برسد فتوا دادن خیلی مشکل است. مرحوم امام رضوان‌الله علیه یک وقت فرمودند بعد از شصت سال تازه بزرگان ما می‌گویند علی الاحوط. باز علی الاقوی هم خیلی از جاها می‌لرزد قلب شان و دست شان که بگویند علی الاقوی، یا فتوای به ضرس قاطع بدهند. علی الاحوط می‌گویند این برای این است که درست به مطالب متوجه هستند به چالش‌ها متوجه هستند. به ابعاد مسئله توجه دارند ساده‌اندیش نیستند فلذا می‌بینند فتوا داده واقعاً کار مشکلی هست این که شیخ اعظم و بزرگان این‌ها با این که فحول علم هستند و نوابغ بشریت هستند و از نظر استعداد از نظر این‌ها، اما در عین حال می‌بینیم این جور مراعات می‌کنند در عین حال البته وقتی که با استدلال و با دلیل به مطلب رسیدند می‌گویند و معروف است همین استاد بزرگوار ما بارها از ایشان شنیدیم که می‌گفتند احتیاط عصای پیرزنان است یعنی آدم عاجز که نمی‌تواند مسئله را دنبال کند و به نهایت برساند هی احتیاط می‌کند بلکه گاهی این جور هست گاهی هم نه از فرط این است که گاهی مسئله مشکل است توجه به مسائل دارد.

خب مطلب اخیری که باید این جا عرض بکنم که نمی‌دانم فرصت ... فقط یک کلمه باید عرض بکنم مطلب اخیری این است که خب ما اگر یاد آقایان باشد یک دو سالی از اول بیع بحث کردیم تا شروط متعاقدین، تا این جا را بحث کردیم و این‌ها وجود دارد هم صوت آن وجود دارد و هم جناب آقای فدائی حفظه‌الله تعالی زحمت کشیدند آن‌ها را استخراج کردند پیاده کرده تعریب کردند زحمت کشیدند در دسترس وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد بنابراین دیگر ما این اباحت گذشته را تکرار نمی‌کنیم. بحث ما ان شاءالله از شروط متعاقدین است. شرط اول که عبارت است از بلوغ که خودش بحث بسیار طولانی و مفصلی دارد که عرض کردیم آن‌ها را، آن را هم بحث کردیم از الشرط الثانی بحث می‌کنیم شاید در این آدرسی که داده شده بود گفته شده است از الشرط الثالث یا الشرط الرابع که الاختیار باشد شاید بیان شده باشد من خیال می‌کردم که آن دو تا قبلی‌ها را هم عرض کردم ولی باز هم این جناب آقای فدائی تذکر دادند که نه آن شرط دو و سه هم بحث نشده سابقاً. بنابراین نتیجه این هست که ان شاءالله ما از فردا از شرط الثانی را بحث می‌کنیم که العقل باشد گرچه آن عارف گفته است عقلت رها کن عاقلان دیوانه شو دیوانه شو، اما آن در یک وادی دیگری است ان شاءالله فردا شرط العقل را بحث خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَاعَبْدِاللّٰهِ وَ عَلَی الْاَرْوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّی سَلَامٌ اَبَدًا مَا بَقِیَتُ وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لاجَعَلَهُ اللهُ اَخِرَ الْعَهْدِ مِنِّی لِزِیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتَنِّی كُنْتُ مَعَكُمْ فَاَفُوزُ فَوْزًا عَظِیْمًا.

اللَّهُمَّ اَعْنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ اَخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكِ، اللَّهُمَّ اَعْنِ الْعِصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتِ الْحُسَیْنِ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ، اللَّهُمَّ اَعْنِهِمْ جَمِیْعًا.

بحث در شروط متعاقدين هست مابتن قدس سره در تحرير الوسيله مجموعاً پنج شرط برای متعاقدين ذکر فرمودند مطابق با اصل، یعنی خود و سیلة النجاء، و سیلة النجاء این را هم توجه داشته باشیم خوب است که در حقیقت این تحرير الوسيله فرآورده‌ی سه فقیه هست. فقیه بزرگواری که نام ایشان را نمی‌دانیم ایشان کتابی داشتند به نام ذخیره الصالحین، مرحوم فقیه بزرگوار آقای آسید ابوالحسن اصفهانی رضوان الله علیه ابتداءً تعلیقه زدند به آن ذخیره الصالحین. بعد تعلیقات خود شان را وارد متن کردند ثم بر آن افزوده‌اند و نتیجه شده و سیلة النجاء و بسیار کتاب خوبی است کتاب و سیلة النجاء که مورد حاشیه‌ی بزرگانی از فقها واقع شده.

مرحوم امام رضوان الله علیه ابتداءً بر این وسیله النجاء تعلیقه زدند و بعد تعالیق شان را وارد متن فرموده‌اند و نواقص کتاب را که کتب دیگری را که نداشته است آن‌ها را هم ضمیمه فرموده‌اند شده تحریر الوسیله، فلذا کتاب تحریر الوسیله یکی از کتاب‌های متن فقهی جامع و کاملی است در اعصار متأخره، که کتاب بسیار خوبی است کتاب تحریر الوسیله. حالا ایشان پنج شرط ذکر فرمودند که در وسیله النجاء هم همین‌طور است.

شرط اول: البلوغ. شرط ثانی: العقل. فرمودند «الثانی: العقل، فلا یصح بیع المجنون. الثالث: القصد. فلا یصح بیع غیر القاصد، کالهازل والغالط والساهی. الرابع: الاختیار، فلا یقع البیع من المکره. الخامس: کونهما مالکین للتصرف» هم بایع و هم مشتری، مالک تصرف باشند. یعنی شرعاً بتوانند در این مال تصرف بکنند. و تصرف‌شان نافذ باشد اگرچه مالک آن عوضین نباشند مثل این که هر دو وکیل هستند یا ولی هستند یا یکی وکیل است یکی ولی است یا حاکم شرع است؛ موارد مختلف. بالاخره شرط این است که مالک تصرف باشد. یعنی ولایت بر تصرف داشته باشد. «فلا تقع المعامله من غیر المالك إذا لم یکن وکیلاً عنه أو ولیاً علیه کالأب والجد للأب والوصی عنهما والحاکم، ولا من المحجور علیه لفسه أو فلس أو غیر ذلک من أسباب الحجر»

پنج شرط ذکر فرمودند کلام ما و سخن ما فعلاً در شرط دوم هست که این شرط دوم را ایشان در کتاب البیع بیان فرموده‌اند آن‌جا شرط دوم را قصد قرار داده‌اند و اصلاً از شرط عقل در کتاب البیع اتباعاً لشایخ الاعظم که در مکاسب هم ایشان شرط العقل را ذکر فرموده‌اند ایشان هم در آن‌جا ذکر فرموده‌اند. حالا وجه آن چیست؟ لعل روشن بشود که وجه آن چه خواهد بود. بنابراین الشرط الثانی به حسب تحریر الوسیله «العقل: و لا یصح بیع المجنون»

تحقیق این شرط نیاز دارد به سخنی در جهات اربعه. بحث در این شرط و مایتنفرع علیه که بیع مجنون باطل است نیاز دارد به این که ما در چند مقام بحث کنیم در چند جهت. جهت اولی در مراد از این عقل هست از این واژه هست. کلمه‌ی عقل در اصطلاح به دو معنا اطلاق می‌شود؛ یکی به معنای قوه‌ی عاقله. همان قوه‌ی عاقله‌ای که ممیز انسان از حیوان است. و معنای دوم عقل به معنای تعقل است. عقل یعقل عقلاً، أى تفکر، تعقل کرد درک کرد به معنای درک کردن، تعقل کردن. وقع الکلام در این که این عقلی که می‌گوییم شرط هست کدام است اگر مقصود از عقل آن قوه‌ی عاقله باشد بنابراین فقط یتفرع علیه این که بیع مجنون باطل است. چون مجنون قوه‌ی عاقله ندارد.

اگر مقصود از این عقل معنای دوم باشد یعنی تعقل با شد یتفرع علیه، علاوه بر این که مجنون بیعش صحیح نیست مغمی علیه هم همین طور است. سکران هم همین طور است چون مغمی علیه، کسی که بیهوش شده در حالت اغماء هست قوه‌ی عاقله دارد اما تعقل ندارد سکران، قوه‌ی عاقله دارد اما تعقل ندارد. بنابراین اگر ما بگوییم که این عقل به معنای تعقل است باید بعدش بگوییم «فلا یصح بیع المجنون و المغمی علیه و السكران» یا کسی که بیهوش است توی بیمارستان بیهوش شده مثلاً، این‌ها یعنی داروی بیهوشی به او تزریق کرده‌اند. خب این‌ها همه از همین شرط قهراً متفرع از همین شرط می‌شود که بیع آن‌ها صحیح نیست.

س: ???

ج: نه تفکر یعنی درک می‌کند دارد چکار می‌کند یا نه؟ اما اگر بله از روی قصد ندارد آن حالا بخاطر شرط قصد نداشتن خارج می‌شود.

حالا کدام مقصود است؟ ظاهر بعض کلمات این است که مقصود از این عقل همان معنای اول است یعنی قوه‌ی عاقله. و قرینه‌ی این همین قرار داده شده است که گفتند فلا یصح بیع المجنون. خب مجنون عقل ندارد اصلاً. تا موقعی که عقل کسی ندارد باید او را به واسطه‌ی آثار عقل خارج نکرد به واسطه‌ی خود این که عقل را ندارد خارج باید کرد تا وقتی مقتضی نیست به مقتضا تمسک نباید کرد به این قرینه بگوییم که مقصود از این عقل همان قوه‌ی عاقله است. ولی بعض از محققین مثل مرحوم قزوینی، مرحوم آقای آسید علی قزوینی رضوان الله علیه که از محسین مهم قوانین ایشان هست و مرد بزرگی است هم در فقه و هم در اصول. ایشان یک کتابی دارند به نام ینابیع الاحکام. در جلد پنجم ینابیع الاحکام که متاجر هست ایشان إختار که مقصود از این عقل، تعقل است. و فرموده است که اشکالی هم ندارد ما با این تعقل هم می‌توانیم مجنون را خارج کنیم هم بقیه را. مجنون خب تعقل ندارد بخاطر این که اصلاً مقتضی در او نیست که عقل با شد. و سکران و مغمی علیه هم، آن‌ها بخاطر مانع مقتضی در آن‌ها وجود دارد یعنی قوه‌ی عاقله را دارند ولی مانع جلوی آن‌ها را گرفته، یعنی حالت اغماء که برای او پیش آمده نمی‌گذارد که تعقل داشته باشد. حالت سکر و آن مستی‌ای که برای او پیش آمده نمی‌گذارد، این‌ها مانع هستند بنابراین آقایان هم که در کتاب‌های فقهی می‌بینیم فرمودند عقل فلا یصح من المجنون، این قرینه نیست بر این که حتماً مقصودشان این هست که از باب وجود عدم مقتضی بخواهد باشد. نه، گفتند این شرط است، عقل شرط است قوه‌ی عاقله شرط است یعنی

تعقل شرط است بنابراین مجنون هم تعقل ندارد دیگر، بخاطر همین آن را خارج کردند. بنابراین این جا هم می توانیم عقل را به معنای قوه‌ی یعنی می توانیم به معنای تعقل بگیریم، کما علیه هذا المحقق و ممکن هم هست که کسی این عقل را به معنای همان قوه‌ی عاقله بگیرد حالا در جهات دیگر که بحث می کنیم ما مرتبط بالمقام خواهد آمد که الان فعلاً عرض می کنیم که هر دو قابل اراده هستند آیا کدام اولی و ارجح هست یا تی إن شاء الله.

جهت ثانیه: جهت ثانیه که داریم این هست که آیا ...

س: ???

ج: نه آن قصد ندارد نائم قصد ندارد.

س: ???

ج: نه؛ تعقل چرا نتواند بکند؟

س: ???

ج: نه نائم تعقل دارد گاهی تعقل دارد. این جور نیست که نائم حتماً تعقل نداشته باشد گاهی نائم تعقل دارد.

س: ???

ج: شما خواب‌هایی می بینید که در آن جا بسیار ...

س: ???

ج: می دانم ولی حتماً این جوری نیست. که نائم را فقط به خاطر ... بله یک جاهایی این‌ها هم پوشانی دارند گاهی این بعضی از این شرط‌ها با هم دیگر. گاهی هم پوشانی دارند و الا بله یک جا ما می توانیم پیدا کنیم ... نمی توانیم بگوییم همه‌ی نائم‌ها را بخاطر عدم تعقل بیرون بیاید. خیلی از نائم‌ها هم هستند که در حال نوم تعقل هم دارند. بحث‌های علمی می کنند حرف‌های علمی می زنند افکار علمی دارند تعقل هم دارند خیلی زیاد پیش می آید برای خود بنده چقدر پیش آمده که در عالم خواب حرف‌های حسابی که از حالت بیداری بهتر ...

و اما جهت ثانیه ...

س: ???

ج: بله می تواند حرف می زند. بله چرا، این هایی که بیهوش هستند گاهی شروع می کنند به حرف زدن ...

و اما جهت ثانیه:

جهت ثانیه این است که آیا ذکر عقل و اشتراط عقل با توجه به اشتراط قصد در شرط ثالث یا اشتراط مالک تصرف بودن در شرط خامس و بلکه حتی شرط رابع که اختیار باشد آیا مستدرک نیست؟ ذکر شرط عقل با توجه به آن شروط دیگر، ذکر شروط دیگر مستدرک نیست؟ چون ظاهر آن این است که علاوه بر آن ها این هم شرط آخری است. یمكنُ أن يُقال که چرا مستدرک است. به خصوص نسبت به شرط خامس. چرا؟ چون همان طور که در کتاب الحجر ذکر شده مجنون، مغمی علیه، سکران، همه ی این ها نفوذ ندارد مالک تصرف نیستند محجور هستند. بنابراین وقتی شما می فرمایید که باید مالک تصرف باشد خب مجنون خارج می شود و در حقیقت در مالک تصرف آن شرط متضمن عقل هم هست.

س: ???

ج: وقتی می گویند که شرط این هست که مالک تصرف باشد دیگر شرط عقل جداگانه نباید ذکر کنید.

س: ???

ج: چون عقل را که تنها بگویند بقیه را که شامل نمی شود. آدم عاقلی فضولی می آید می فروشد بیع او باطل است. پس بنابراین عقل کفایت از او نمی کند. اما او کفایت از عقل می کند. مالک تصرف بودن کفایت از شرط عقل می کند چون متضمن این است اما عقل کفایت از این که مالک تصرف باشد نمی کند مثل آدم عاقلی که فضولتاً می آید جنس دیگری را می فروشد.

پس بنابراین ممکن است که بگوئیم و هذا هو الوجه در این که شیخ اعظم در مکاسب عقل را جدا ذکر نفرموده و هذا هو الوجه در این که خود مآتن قدس سره در کتاب البیع عقل را جداگانه ذکر نفرموده ظاهر است دیگر، وجه عدم ذکر هم شیخ اعظم و هم ایشان تبعاً للشیخ در بحث استدلالی خودشان، بخاطر همان استدراک است اما این جا بیان

فرمودند خب تبعاً للاصل، چون مرحوم آسید ابوالحسن در وسیله النجاء، ایشان فرموده العقل، یمكن أن یقال که این باشد.

س: ???

ج: برای بلوغ، این هم حرف خوبی است که شما می‌زنید بله، برای بلوغ چون مواردی داریم که غیر بالغ نفوذ تصرف دارد مثل اشیاء یسیره که خود ایشان قائل است.

س: ???

ج: خیلی خب، پس بنابراین ...

س: ???

ج: بنابراین می‌شود خودش را ذکر کرد بخاطر این جهتی که عرض کردم.

منتهی یک وجه آخری وجود دارد که ممکن است بگوییم بخاطر آن وجه باید این را جدا ذکر کرد. ما دو تا مقام داریم یکی مقام فتوا و دادن ضابطه به دست مقلدین. در این مقام خب ممکن است بعضی از شروط را در بعضی از شروط ادغام بکنیم و بگوییم آقا شما که می‌خواهید معامله بکنید باید طرفین معامله نفوذ داشته باشند مالک تصرف باشند. این را به دست مقلد که بدهیم مقلد به خطا نمی‌افتد. اما یک مقام داریم که به حسب ادله آیا شارع برای یک چیزهایی ممکن است موضوعیات قائل باشد ولو مندرج تحت امر آخر هم می‌شود ولی برای خودش موضوعیت قائل شده باشد. ما برای مجنون دلیل خاص داریم رفع القلم عن الصبی و هم‌چنین از مجنون، کسانی و فقهایی که این را می‌آیند ذکر می‌کنند در کنار این که آن شرط پنجم را هم ذکر می‌فرمایند لعل ناظر به این هستند که شارع خود این را شرط قرار داده. خود این را به آن توجه کرده از باب این که در ادله‌ی شرعی خود این هم شرط قرار داده شده از این باب ذکر آن را می‌کنند. پس کأن در نظر شارع خودش یک موضوعیتی دارد که عدم الجنون. که همان عدم الجنون آن عنوان اثباتی آن می‌شود عقل و تعقل داشتن. بنابراین پس وجه این که ذکر بشود ممکن است این باشد که عرض شد.

اما نسبت به شرط ثالث که قصد باشد یا استفاد از غیر واحدی شاید من الفقها که گفتند مجنون قصد ندارد اصلاً. لایتمشی منه القصد. پس بنابراین ذکر مجنون بعد از ذکر شرط قصد، دیگر مستدرک؛ ذکر اضافی هست. و لکن جواب این مسئله هم همان طور که صاحب جواهر قدس سره در جواهر این مسئله را مطرح فرموده ولی این کلام را مطرح فرموده در مقام ادله که بعضی ها استدلال کردند برای بطلان عقد مجنون به این که لا قصد له. ایشان فرمودند نه این جور نیست؛ مجنون دارای مراتبی است و بعضی مجنون ها، بعضی از مراتبشان نه قصد هم دارند بنابراین این جور نیست که هر مجنونی لا قصد له. بله گاهی جنون به حدی ارتقاء پیدا می کند که قصد هم حتی ندارد. اما جنون دارای مراتبی هست که بعضی از مراتب آن با قصد همراه است بنابراین علاوه بر قصد اگر عقل را هم ذکر بکنیم مستدرک نخواهد بود. حالا این هم جهت ثانی بود که حالا خیلی هم زیاد این ها مهم نیست البته.

جهت ثالثه: جهت ثالثه اقوال در مسئله است در مسئلهی اشتراط عقل، حالا به معنای تعقل یا به معنای ...

س: ???

ج: عرض می کنم.

آن چیزی که عرض کردم یرتبط بالمقام هم روشن می شود یعنی دخالت دارد این است که توجه بفرمایید که اگر در کتاب الحجر و نافذ التصرف شما بفرمایید که سکران و مغمی علیه را داخل در شرط پنجم بکنید بنابراین این جا اگر تعقل را به معنای عقل بگیرد به معنای همان قوهی عاقله بگیرد بهتر خواهد بود به معنای قوهی عاقله اگر بگیرد بهتر خواهد بود برای این که دیگر استدراک و هم پوشانی قهراً کمتر خواهد شد. چون سکران و مغمی علیه داخل در همان نفوذ تصرف ندارد. مجنون یعنی کسی که عقل اصلاً ندارد و قهراً بخاطر عدم مقتضی است در عدم نفوذ تصرف، معمولاً بخاطر مانع است مثل این هست که یا مفلس است یا محجور است از طرف حاکم شرع و امثال ذلک. شاید با توجه به ذکر خامس بگوییم که بهتر این هست که به معنای همان قوهی عاقله بگیریم.

س: ???

ج: نه آن ها سفیه هستند نه این که مجنون هستند.

س: ???

ج: حالا بله، خیلی‌ها می‌گویند مجنون. نعوذ بالله قرآن فرموده به پیامبر اکرم هم ...

س: ???

ج: قبول داریم قوه‌ی عاقله مراتب دارد ولی مجنون کسی است که هیچ مرتبه‌ای از آن را ندارد.

س: ???

ج: من هنوز آن‌ها را نمی‌شناسم. از رفقا نیستند که بشناسم.

س: ???

ج: جنون ادواری دارند بله همان چینی که جنون دارند. ولی در زمان افاقه که مجنون نیستند.

س: ???

ج: زائل می‌شود دیگر، این قوه زائل می‌شود مقصود از قوه نه این که مغز ندارد این مغز آن قوه‌ی عاقله‌ای را که یک امر معنوی است ندارد.

س: ???

ج: نه آن‌ها دیوانه نیستند.

س: ???

ج: آن‌ها دیوانه نیستند نه.

س: ???

ج: نه به هر معنایی نیست.

س: یکی از مراتب جنون ??? ولو این که روزانه نان بگیرد، آب بگیرد، از پس این‌ها برمی‌آید؟؟؟

ج: نه عقل ندارد ولیکن معامله می‌آید انجام می‌دهد.

س: معامله مراتب دارد دیگر؟؟؟

ج: حالا همین جهت ثالثه را، اقوال را که بخواهیم ذکر بکنیم شاید مفید باشد برای این جهتی که می‌فرمایید.

الجهة الثالثة: اقوال در مسئله است. در مسئله مجموعاً دو قول بیش‌تر ظاهراً وجود نداشته باشد. قول اول اشتراط است علی الاطلاق که ظاهر کلام ماتن قدس سره همین است که عقل شرط است علی الاطلاق، بلا تفصیل.

قول ثانی این است که بین مجنونی که یتمشی منه القصد و آن را که لایتمشی منه القصد تفصیل است. آن صورتی که قصد از او اصلاً تمشی پیدا نمی‌کند او معامله‌اش باطل است عقدش باطل است. بخاطر این که قصد ندارد به ادله‌ای که در باب قصد خواهد آمد. اما آن را که یتمشی منه القصد، آن حکمش، حکم صبی ممیز است. هر چه در باب صبی ممیز گفتیم درباره‌ی او هم می‌گوییم. این قول ثانی ذهب الیه غیر واحد من الاعلام المعاصرین، مرحوم سید حکیم قدس سره در کتاب الإجاره در شرح عروه، مستمسک، در کتاب الاجاره، ایشان در آن جا فرموده است که... جلد دوازده، صفحه‌ی ۶ از این چاپی که بنده دارم. فرموده «و أن المجنون غیر المانع من تحقق القصد فالكلام فيه ینبغی أن یکون هو الکلام فی الصبی فإنه محجورٌ علیه كما یظهر من ملاحظه کلماتهم فی کتاب الحجر و عدم صحه عقده بإذن الولی غیر ظاهر من الأدلة» همان‌طور که در صبی ممیز اگر به اذن ولیّ خودش معامله کرد می‌گوییم صحیح است بنابر یک فتوا، مجنونی که قاصد است و یتمشی منه القصد، این هم اگر به اذن ولیّ خودش معامله بکند نمی‌توانیم بگوییم معامله‌اش باطل است. از ادله‌ی بطلان عقد مجنون، این استفاده نمی‌شود. یا اگر کسی گفت که معامله‌ی صبی ممیز در اشیاء یسیره جایز است مثل این که مثلاً صبی ممیز برود یک پفک برای خودش بخرد. یک آدمس بخرد برای خودش. خب گفتند گفتند جایی، حضرت امام می‌فرمایند که لا بأس به، جایز است ولو مستقل در معامله باشد به اذن ولیّ هم نباشد. خب مجنون قاصد هم ممکن است که بگوییم بله.

و باز از معاصرین سبط ایشان در مصباح المنهاج، در آن جا ایشان فرموده است که «اما مع القصد فلامانع من البناء علی صحه عقده مع إذن الولی عملاً بالعمومات» أحلّ الله البیع، تجارةً عن تراض «و الغاء قصده عن الدلیل» بخواهیم بگوییم شارع قصد مجنون را، مجنونی را که قاصد هست قصدش را الغاء کرده مثل عبارات صبی مثلاً، نه دلیل نداریم. پس بنابراین ایشان هم قائل هستند به این که صبی‌ای که مجنون قاصد که به اذن ولی باشد يجوز. و باز من المعاصرین سیدنا الاستاد حائری دام ظلّه در حواشی خودشان بر منهاج الصالحین سید حکیم رضوان الله علیه، ایشان

در آن جا فرموده است که «إِذَا قَصَدَ إِنْشَاءَ الْبَيْعِ فَحَالُهُ حَالُ الصَّبِيِّ» اگر مجنون انشاء بیع را قصد بکند حالش حال صبی هست آن وقت در صبی مطلبی که دارند این است: «بیع الصبی لماله إن کان بتوکیل الولی أو بإذنه بشکل یُحفظ إشراف الولی کان صحیحاً» اگر صبی ممیز مال خودش را به وکالت از ولیّ خودش یا به اذن ولیّ خودش بفروشد و ولیّ مشرف به کارش باشد این صحیح است «و إن کان بشکل التفویض فالصحّة لاتخلوا من اشکال» اما اگر نه اشراف به او ندارد به خودش واگذار کرده. فالصحّة لاتخلوا من الاشکال. این در جایی که مال خودش را بخواهد بفروشد. «و تصرفه فی غیر ماله إذا کان بإذن المالك أو بتوکیله بشکل یُحفظ إشراف المالك، صحّ البیع و إن کان بشکل التفویض، فالصحّة لاتخلوا من اشکال» همین حرف را ایشان می گوید ما راجع به کی می زنیم؟ به مجنونی که قاصد است. بنابراین در مسئله دو قول شد؛ قول اول، قول ماتن و شاید مشهور بین فقها باشد و حتی بعضی ها به این اطلاق هم تصریح کردند مثل شیخنا الاستاد حائری قدس سره که حتی به اذن ولی هم باشد فایده ای ندارد. شاید سید خوئی هم قدس سره تصریح کردند در بحث استدلالی خودشان و اطلاقات عبارات ایشان مثل اطلاقات عبارت ماتن. می گوید آقا بیع غیر عاقل مطلقاً باطل است شارع این بیع را، این قصد را الغاء فرموده است ولی قول ثانی تفصیل در مسئله هست. و آن این است که اگر قاصد است وزانه وزان الطفل الممیز، حالا هر چه که در طفل ممیز گفتید. این جا به اختلاف فتاوا در صبی ممیز البته تفصیل هایی خواهد بود جامع آن این است که این مثل آن هست هر چه که شما در آن اختیار کردید در این جا هم همان را باید بگویید.

س: ???

ج: بله درک آن جوری ندارد که، ولی قصد می کند بالاخره مثل این که قصد می کند راه می رود آدم که بدون قصد راه نمی رود، کارهای دیگر انجام می دهد؛ غذا می خورد، حرف می زند می نشیند پا می شود، این ها همه افعال اختیاری اوست. مجبور در این ها که نیست یکی از کارهای او این هست که بیع می کند. می فروشد جنسش را.

س: ???

ج: بله آن فرع آخر که بعداً باید بگوییم.

این هم جهت ثالثه بود که پس اقوال در مسئله هم توجه به آن کردیم.

الجهة الرابعة: بيان الأدلة و تحقیق المسئلة است که چه ادله‌ای برای اشتراط وجود دارد و مجموعاً شاید نه یا ده دلیل این جا وجود دارد که ما فهرست آن‌ها را ان شاء الله بیان می‌کنیم ولی بنا نداریم خیلی طولانی این را بحث بکنیم چون حالا دیگر مجنون آن قدر چی ندارد بعضی از مطالب آن را هم ان شاء الله در ادله‌ی دیگر و ابواب دیگر و جاهای دیگر که بیش تر مورد توجه هست ان شاء الله آن جا عرض خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَاعَبْدِاللّٰهِ وَ عَلَی الْاَرْوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّی سَلَامُ اللّٰهِ اَبَدًا مَا بَقِیْتُ وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَاجَعَلَهُ اللّٰهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنِّی لِزِیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتَنِیْ كُنْتُ مَعَكُمْ فَاَفُوزَ فَوْزًا عَظِیْمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهٗ عَلٰی ذٰلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلٰی قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

عرض شد که جهات اربعه‌ای در این شرط باید طرح بشود ر سیدیم به جهت رابعه. که جهت رابعه عبارت است از بیان ادله‌ی مقام و تحقیق مقام. برای این اشتراط به وجوه عدیده ممکن است تمسک شود. که باید مورد بررسی قرار بگیرد.

وجه اول، استدلال به آیهی شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، ۲۹) تقریب استدلال این هست که بیع مجنون یا سایر معاملات مجنون داخل در عقد مستثنی منه است که فرموده است «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» بنابراین باطل خواهد بود.

توضیح مطلب:

«لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» خب روشن هست که «لَا تَأْكُلُوا» در این جا امر کنایی است. یعنی تبادل نکنید نقل و انتقال ندهید اموال تان را، نه این که نخورید. بالباطل هم دو نظر در آن هست. یک: بالباطل، یعنی بالباطل العرفی. چون حقیقت شرعیه ندارد و این کلام هم مخاطبش عرف عام است. خدای متعال به عرف عام خطاب می فرماید و می فرماید که اموال تان را نقل و انتقال ندهید نه از باب این که باطل می دانید آن ها را، باطل هست. مثل مثلاً فرض کنید قمار و امثال این ها، این کار را نکنید. نظر دوم این هست که بالباطل قید عرفی ندارد بلکه بالباطل یعنی باطل واقعی منتهی طریق به باطل واقعی عرف است که این نظر شریف حضرت امام قدس سره در همین جلد دوم بیع صفحه ۱۷۴، فرموده «و لکن تشخیص الحق و الباطل عرفی» چون مخاطب عرف است درست است می فرماید به باطل معامله نکنید حالا باطل را عرف از کجا بفهمد؟ احاله به خودش شده و طریق تشخیص آن خود عرف است. بنابراین حالا چه به آن مسلک که بگوییم «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» رد و بدل نکنید معامله نکنید نقل و انتقال ندهید اموال تان را به اسباب باطله که محقق خوئی این جور می کنند. یا نقل و انتقال ندهید به باطل واقعی ای که طریق فهم آن خودتان هستید. هر کدام از این دو معنا را بگیریم لا اشکال در این که نقل و انتقال به واسطه ایقاع عقد با مجنون جزء اسباب باطله هست. همه عقلای عالم سلفاً و خلفاً، همه معامله ی با مجنون را و دیوانه را سبب باطل می دانند یا می گویند این هم همان باطل واقعی هست.

پس بنابراین از آیهی شریفه استفاده می شود که معامله ی با مجنون را خدای متعال نهی فرموده. این نهی در این جا هم ظاهر این هست که ارشاد به بطلان است. نه این که بخواهد بفرماید چیزی که باطل است من تکلیفاً می گویم نه، ولی وضعاً کاری ندارم. وضعاً شاید درست باشد. ظاهر این هست که ارشاد به بطلان است این لا تأکل و یا این که بنا بر مسلک کسانی که می گوید ملازمه ی بین حرمت تکلیفی و بطلان وضعی هم هست خب بنا بر آن مسلک هم می توان گفت. پس بنابراین از این آیهی شریفه که حالا بحث تفصیلی این آیهی شریفه ان شاء الله در مورد جاهایی که

لازم تر هست به تفصیل ان شاء الله بیان خواهیم کرد. این جا اجمالاً، بنابراین به این آیه ی شریفه می توان استدلال کرد برای این که عقل شرط است و معامله ی با مجنون باطل است.

خب این جا البته استدلال به این آیه یک مقدمه ی دیگری هم لازم دارد. معامله ی با مجنون از آیه استفاده می شود که باطل است چون باطل است این طریق باطلی است یا سبب باطلی است. قهراً وقتی معامله ی با مجنون باطل شد اشتراط عقل لازمه اش خواهد بود مستقیماً از آیه استفاده نمی کنیم اشتراط عقل را، بلکه وقتی فهمیدیم معامله ی با مجنون باطل است پس لازمه ی آن این است که پس عقل شرط است. عدم جنون که مساوق است تعبیر اثباتی آن با عقل، پس معلوم می شود که آن شرط است. خب این استدلال به حسب ظاهر استدلال قوی ای است لایس به، اگرچه توی کلمات فقها و مستدلین برنخوردم که حالا به این آیه استدلال کرده باشند.

إنما الكلام در این است که آیه این اشتراط عقل از این آیه ی شریفه علی نحو الاطلاق استفاده می شود و یا این که علی نحو التفصیل؟ که قول قول ثانی در مسئله بود. یعنی اگر مجنونی، جنونش خیلی غلیظ و شدید نیست که حتی لایتمشی منه القصد. نه تمشی قصد از آن می شود. و ولی او هم اذن داده، اشراف هم دارد. فقط این در حقیقت معامله ای که دارد انجام می دهد تفویض به او نشده تحت اشراف ولی خودش دارد معامله می کند. آیا این هم واقعاً باطل عرفی است؟ یا این که نه، یا لااقل شک داریم. اگر بگوییم در عرف، نه باطل عرفی نیست عرف هیچ ابائی ندارد، حالا فرض کنید یک پدری معاذالله فرزندی دارد بالغ هم هست ولی جنون دارد اما برای این که او را بالاخره سرگرم بکند و همین طور خیال نکند که بی اعتنایی محض به او می کنند. دیگر اجازه می دهد می گوید این مثلاً متاع خودت را می توانی بفروشی یا این جنس را می توانی بفروشی، ولی خودش هم اشراف هست که یک وقت کلاه سرش نرود مغبون نشود. این بله اشراف دارد. و می گوید خودت بفروش. حالا گفت بعت، یک آدم عاقلی هم گفت اشتریت، یا یک مجنون دیگری هم گفت اشتریت، منتها آن هم تحت اشراف ولی خودش گفته به همان نحو بود. خب این اشکالی دارد عرف می گوید این باطل است یا می گوید نه این عیبی ندارد. بعید نیست که بگوییم عرف این را باطل نمی داند. پس مشمول آیه نمی شود اگر هم بگوییم شک داریم که عرف این را باطل می داند یا نه؟ قهراً تمسک به این آیه، تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه ی خودش خواهد شد. بنابراین حد استدلال به این آیه ی شریفه این است که اثبات اشتراط عقل می شود در جایی که آن قاصد نباشد یا اگر قاصد باشد مستقل به تصرف باشد. تحت

اشراف ولیّ و به اذن ولی نباشد. اما در صورتی که تحت اشراف باشد و مأذون عن الولی باشد این جا را ... و هكذا اگر ...

س: مالک می شود؟

ج: مجنون، بله مالک است.

س: اگر مالک است حتی جایی که مستقل هم باشد، تحت نظارت نباشد اما قصد از آن حاصل بشود یعنی؟؟

ج: ولی عرف می گوید که باطل است.

س: عرف چنین چیزی نمی گوید.

ج: از مجنون، مجنونی که ...

س: مجنون که می تواند قصد کند و می فهمد که مثلاً دارد کتابش را می فروشد،؟؟ عرف هیچ اشکالی نمی گیرد، بعضی از دیوانه ها هستند که پول را خیلی بهتر از عاقل ها می شناسند.

ج: آیت الله زنجانی، آقای آسید احمد والد معظم نقل کردند چون الکلام یجرّ الکلام، که یک مجنونی بود از یک آدم عاقلی پول می خواست آن عاقل به آن مجنون گفت که شما مجنون هستی به شما نمی شود پول داد. آن مجنون گفت که آقا از مجنون نمی شود پول گرفت ولی به مجنون پول دادن که اشکال ندارد.

س:؟؟؟

ج: حرف درستی است گفت بله، مسئله این هست از مجنون پول نمی شود گرفت ولی به مجنون پول دادن که اشکالی ندارد.

س:؟؟؟

ج: حالا آن هم دائرمدار همین است که آیا، ظاهر مطلب این است که با آدم دیوانه ... دیوانه ای که قصد اصلاً نمی تواند بکند قصد ندارد یا مصلح و مفاسد را درست نمی تواند تشخیص بدهد معامله ی با این را عقلاء معامله ی صحیح نمی دانند از اسباب باطله است. فلذاست که اگر به فقه وضعی هم نگاه کنید بعضی از این کتاب هایی که

حقوق‌دان‌ها نوشتند در احکام و ضعیه، از همه‌ی ملل، همه‌ی نحل نقل می‌کنند که تمام آن‌ها می‌گویند که معامله‌ی با مجنون باطل است و من هیچ‌جا ندیدم آن‌ها تفصیل بدهند. این کتاب‌هایی که مال آقای کاتوزیان هست و این‌ها که می‌گویند شخص معتبری است در این ابواب، در بخش جنون هیچ‌جا ندیدم که فعلاً که ایشان تفصیلی نقل کرده باشند و می‌گویند که همه قائل هستند به این که بله معامله‌ی با مجنون باطل است مطلقاً. در همه‌ی ملل و همه‌ی نحل، حتی سلف و مال باستان و این‌ها را هم که نقل می‌کنند آن‌ها هم می‌گویند همین‌طور بوده.

س: ???

ج: ببینید تعریف خیلی مشخصی ندارد به وضوحش و اگذار شده الان شما می‌گویید ترامپ مجنون است. این مجنون استعاره‌ای است و الا نه این که مجنون آن‌جوری هست. مجنون همین که قوه‌ی عاقله ندارد یا این که بسیار بسیار ضعیف است قوه‌ی عاقله‌اش، به جوری که کارهایش از متعارف خارج است.

خب این دلیل اول و این که به این جهت باید در محاسبه‌ی این جهت دقت کنیم در این ادله که حدود و ثغورش چه مقدار از آن استفاده می‌شود.

دلیل دومی که می‌توان استدلال کرد باز ادله‌ی دالّیه بر بطلان بیع سفیه است من الکتاب و السنّة. خب در کتاب خدای متعال «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» (نساء، ۵) که این آیه‌ی شریفه باز بحث تفسیری آن ان شاءالله بعداً خواهد آمد که مجموعاً از این آیه فقهاء استفاده کردند که می‌خواهد این آیه بفرماید معاملات با سفیه باطل است نه این که یک نهی تکلیفی دارد می‌کند که مال خودتان را به دست آن‌ها ندهید. می‌خواهد بگوید که معاملات آن‌ها یک معاملات ناصحیحی است و نقل و انتقال با سفیه حاصل نمی‌شود، خب روایات فراوان هم که داریم. قد یقال که این روایات یا آیات و این بالاخره نصوص شرعی‌ای که دلالت می‌کند بر بطلان بیع سفیه یدلّ بالدلالة الأولویه و بالفحوی بر این که معامله‌ی مجنون باطل است چرا؟ چون سفیه عاقل است قوه‌ی عاقله دارد، اهل ادراک هم هست اما این جوری نیست که خوب بتواند محاسبه‌ی ضرر و زیان خودش را بکند. و گاهی تصمیماتی می‌گیرد که به ضرر خودش است. خب وقتی شارع کسی که قوه‌ی عاقله را دارد دیوانه نیست و امرش ضعیف‌تر از مجنون است می‌فرماید معامله‌ی این باطل هست آیا عرف از این کلام شارع نمی‌فهمد که این شارعی که این‌جا قانون جعل کرده و فرموده این معامله باطل است در مورد مجنون نمی‌فرماید؟ این قیاس نیست که ما بگوییم چون آن‌جا شارع فرموده

است قیاس می‌کنیم می‌گوییم این جا هم این چنین است نه، این شبیه آیه‌ی تأفیف است یعنی یک دلالت عرفیه و ظهور عرفی برای کلام شارع است اگر شارع فرمود «فَلَا تُقْلُ لَهُمَا أُف» (اسراء، ۲۳) عرف می‌فهمد شارعی که می‌گوید به والدین خودت حتی این واژه‌ی أُف را نگو، یک دستوری به تو می‌دهند یک کاری از تو می‌خواهند یک مسئله‌ای هست این جوروی نکن، حرام است آیا شارعی که این را حرام کرده دشنام دادن را حرام نمی‌کند به آن‌ها؟ کلام غلیظ گفتن را حرام نمی‌کند؟ ضرب و شتم آن‌ها را حرام نمی‌کند؟ خب مقنی که را ضی به این نیست این را حرام می‌کند خود این کلامش دلالت می‌کند بالاولویة القطعیة که چیزی که شد از این‌ها هست پیش او حرام است شارعی که معامله‌ی با سفیه را فرموده باطل است آیا به طریق اولی نمی‌فرماید معامله‌ی با مجنون باطل است بنابراین به ادله‌ی دالّیه بر بطلان بیع سفیه کتاباً و سنتاً هم می‌شود استدلال کرد بر بطلان ... منتها در بیع سفیه اگر اطلاق مسئله در خود آن جا محل کلام است و ظاهراً اگر سفیه تحت اشراف ولی خودش و با اذن ولی باشد اشکالی ندارد جایز است. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم این جا هم اشکال دارد چون اولویت آن جا فرموده که شارع، آن جا فرموده جایز است خب لعلّ مجنون هم همین جور باشد که اگر به اذن ولی و تحت اشراف الولی باشد اولویتی معلوم نیست که داشته باشد چون در خود آن جا ما بطلان را فرض نکردیم تا بگوییم این جا بالاولویة است پس بنابراین اگر به این دلیل هم بخواهیم تمسک کنیم باز کأن قول ثانی به نظر می‌آید اقوی باشد به حسب این دلیل ثانی.

دلیل سوم ...

س: ???

ج: عرض کردم دیگر، به همان بیانی که در آن جا گفتیم پس مجنون باطل است پس باید مجنون نباشد مجنون بخواهد نباشد باید عقل داشته باشد.

س: ???

ج: خب آن اشکال را که گفتیم عرض کردم، درست است آن دیگر ببینید ...

س: ???

ج: نه دیگر این را تکرار نفرمایید گفتیم بله، مثل شیخ اعظم یا خود امام در بیع، این‌ها را مجنون را داخل در شرط پنجم کردند ولی گفتیم ممکن است که کسی بگوید ما باید مستقلاً ذکر بکنیم آن را، چون از بعضی ادله‌ی ما استفاده می‌شود که موضوعیت دارد که الان آن دلیل سوم را می‌گوییم.

س: ???

ج: بله درست است دیگر ...

س: ???

ج: بله درست است این را قبول داریم اگر ما دلیلی پیدا نکردیم حق این است که آن را آنجا ذکر کنیم حالا اگر آن را هم نداشتیم آن شرط پنجم را هم نداشتیم، این اثبات می‌کند که معامله‌ی این باطل است.

س: ???

ج: نه بیع سفیه باطل، نه معامله‌ی سفیهی. خب آقای خوئی فرموده که معامله‌ی سفیهی باطل نیست بیع سفیه باطل است.

س: ???

ج: بله معامله‌ی سفیهی باطل نیست. یک کسی خانه‌اش ده میلیون می‌ارزد می‌دهد یک میلیون، باطل نیست اما سفیه اگر بود همان ده میلیون هم می‌فروشد اما چون سفیه است شارع فرموده که باطل است. شارع معامله‌ی سفیه را باطل کرده ولو این که در ست هم معامله بکند همان خانه‌ای که ده میلیون می‌ارزد اتفاقاً ده میلیون دارد می‌فروشد. اما بیع سفیهی باطل نیست آدم عاقل عاقل عاقل خانه‌ی ده میلیونی را یک میلیون می‌فروشد می‌گوید که این باطل نیست.

و اما دلیل سوم:

دلیل سوم روایاتی است که دال بر رفع قلم عن الصبی و عن المجنون و المعتوه که رفع القلم عن المجنون، عن المعتوه یعنی همان مغمی علیه. در حدیث رفع ما در بحث بلوغ تفصیلاً در حدیث رفع صبی و رفع مجنون بحث تفصیلی کردیم و این بحث از اباحت خیلی پر دامنه‌ای است. ارجاع می‌دهیم بحث تفصیلی آن را به همان مباحثی که آنجا

عرض شد، در رُفْع القلم عن المجنون دو تا مبنای اساسی وجود دارد؛ یک مبنا این هست که این رُفْع القلم ناظر است به قلم ثبت جنایات و عقوبت‌ها و مؤاخذه‌ها. رُفْع القلم عن الصبی، یعنی قلم مؤاخذه و کیفر از صبی برداشته شده. این یک نظر. خب برای این نظر قرائن و شواهدی بعضی اقامه کردند و امثال آن. نظر ثانی آن هست که رُفْع القلم عن المجنون، یعنی قلم تشریح، قلم قانون‌گذاری برداشته شده از مجنون. یعنی ما راجع به مجنون قانونی نگذاشتیم در شریعت. یک مواردی البته هست که آن‌ها برای عاقل‌ها هست. مجنون مثلاً چطور است باید با او چه جور عمل بکنی، چه کنید این‌ها وظیفه‌ی عاقل‌ها هست. ما برای مجنون قلم تشریح نداریم حالا کسانی که می‌گویند قلم تشریح، خودشان علی طائفتین هستند بعضی‌ها می‌گویند یعنی قلم تشریح تکلیفی، خصوص قلم تشریح تکلیفی، یعنی باید و نباید، امر و نهی تکلیفی راجع به آن‌ها نداریم، واجب نماز، واجب روزه، حرمت چی، این‌ها را نداریم. ولی وضعی را شامل نمی‌شود. نظر دوم این است که اطلاق دارد هم احکام تکلیفی هست و هم احکام وضعی هست. که این نظر ثانی، نظر محقق خوئی قدس سره ظاهراً هست.

خب رُفْع القلم عن الصبی یعنی قلم تشریح، تکلیفی و وضعاً برداشته شده. حالا اگر درباره‌ی صبی یک جاهایی پیدا کردیم که بعضی از احکام برای او جعل شده خب استثناء می‌شود. مثلاً بنابراین که عبادات صبی مشروع است و مستحب است برای او، خب تخصیص می‌خورد یا وصیت مثلاً صبی ده ساله اگر وصیت بکند نافذ است یک چند موردی که داریم در فقه این‌ها استثناء می‌زند و الا رُفْع القلم عن الصبی یعنی به طور کلی، فلذا ایشان استناداً به همین می‌فرمایند که بر صبی خمس دادن هم واجب نیست حکم وضعی و حکم تکلیفی ندارد. اموال صبی متعلق خمس واقع نمی‌شود. رُفْع القلم عن الصبی. و هم‌چنین نسبت به مجنون.

خب بنابراین مسلک که لعله هو الاقوی که رُفْع القلم عن الصبی دیگر بحث‌های تفصیلی آن همان بحث‌هایی است که در بلوغ انجام شد این علی هذا المبنی که فقه الحدیث رُفْع القلم عن المجنون این باشد بنابراین می‌توانیم از این روایات مبارکات هم استفاده بکنیم که بنابراین بیع مجنون، معاملات مجنون حکم ندارد یعنی حکم صحّت ندارد که حکم وضعی هست. یا بر او واجب نیست که «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱) شامل او نمی‌شود و هكذا و هكذا. احکام معاملات را ندارد. این هم دلیل محکمی است بنابراین مسلک، منتها اثبات این جهت ...

خب اگر ما دلیل مان این روایت بود؛ حدیث رفع بود عن المجنون، این دیگر موضوعیت پیدا می کند و قهراً اطلاق هم دارد سواءً این که ولیّ او اذن بدهد یا اذن ندهد. اشراف داشته باشد یا اشراف نداشته باشد. بنابراین اگر به این روایت بخواهیم تمسک کنیم حقّ الاول می شود که ولو این که باطل عرفی هم نباشد باطل عرفی نیست اما شارع یک چیزی را که صحیح عرفی هست ردع فرموده، فرموده نه من باطل می دانم جایز نیست صحیح نیست. این هم دلیل سوم.

دلیل چهارمی که در مقام می شود به آن استدلال کرد همین است که صاحب جواهر رضوان الله علیه فرموده است که اجماع و ضرورت و این ها. که ایشان فرموده است که «لا أجدُ فيه خلافاً بل الاجماع بقسمیه علیه» هم اجماع محصل و هم اجماع منقول «بل الضرورة من المذهب بل الدین» ایشان ادعای اجماع فرموده، ادعای ضرورت فرموده خب البته توجه دارید که معمولاً این اجماعات و این ضرورت ها که این جاها ادعا می شود چون مستند آن روشن است یعنی احتمال می دهیم قویاً که بزرگان علماء که فرمودند بر اساس این هست که از همین آیات، از همین روایات استفاده کردند نه این که ماورای این ها امری بوده و آن ها از شارع تلقی کردند. بنابراین چون مسلم المدرك یا محتمل المدرك هست فلذا این اجماعات یا این ادعای ضرورت ها در مقابل ادله ی قبل نمی تواند دلیل جداگانه ای باشد اللهم الا آن مطلبی که سابقاً می گفتیم که اگر صغرای اجماع مسلم باشد و واقعاً صغری مسلم باشد که من السلف الی الخلف و من الخلف الی السلف همگان واقعاً یک مطلبی را گفته اند در این موارد با آن بیاناتی که سابقاً عرض شد هم من سیدنا الاستاد و هم خودمان مطلبی را عرض کردیم خب ممکن است بگوییم که این اجماعات به درد می خورد.

پس بنابراین این دلیل چهارم هم این است که این دلیل چهارم ظاهر بیان صاحب جواهر است که بر خود عنوان مجنون ایشان ادعای اجماع فرمودند و می خواهد بگوید معقد اجماع هم محصل آن، و هم منقول آن عبارت است از مجنون، پس بنابراین باز می شود مثل همان حدیث رفع القلم.

این ها ادله ای است که ما داریم حالا بعض روایات مبارکات دیگر هم وجود دارد که من همین حالا امروز نگاه می کردم فرصت این نبود که من حالا آن ها را بنویسم بیاورم دیر می شد آن را می گذاریم ان شاء الله برای جلسه ی بعد، بعض ادله ی دیگر که حالا این جا نوشتم و سابقاً توی این کاغذ نوشته بودم آن ها را عرض می کنیم.

س: استاد روایاتی که در اول کتاب اصول کافی در مورد عقل که الا ایاک آمر و ایاک انهی که این اثبات می کند؟؟؟

ج: آمر و انهی، یعنی تکلیف. شرط عامه ی تکلیف عقل است اما این جا بحث تکلیف نیست صحه معامله است.

س: ???

ج: نه تکلیف که نیست گاهی می‌گوییم معامله صحیح است حکم و ضعی هست. اما امر و انهی، صم، صل، خمس، زک، حج، این‌ها را می‌گوید ما نمی‌گوییم. کسی که عقل ندارد این خطابات تکلیفیه به او متوجه نمی‌شود. امر و انهی نیست اما حکم تکلیفی چی؟ حالا یک معامله‌ای رفت خودش انجام داد این معامله صحیح است یا باطل است؟ ممکن است حتی به او نگوئیم که واجب است که وفا بکنی، ولی معامله‌اش صحیح است یعنی این مال منتقل شده آن ثمن هم به این منتقل شده صاحب مال می‌آید مالش را برمی‌دارد می‌برد. ولو ما به این هم نمی‌گوییم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یعنی اگر وفا نکند جهنم نمی‌رود. مال مردم، مثل این که اگر مال مردم را بردارد بخورد اگر صبی مال مردم را بردارد بخورد تکلیف ندارد دیگر. پس آن روایات مال احکام تکلیفیه است.

س: ???

ج: نه اطلاق دارد رُفْعُ الْقَلَمِ دیگر، قلم تشریح است.

س: ???

ج: بله همان هم مدرک می‌شود که الان می‌گوییم.

دلیل بعد ما عبارت است از سیره‌ی عقلاء. همان‌طور که گفتم عقلای عالم کما نشاهد و هم‌چنین نقل شده در کتاب‌های مختلف از عقلای عالم، خلف و سلف و همه‌ی ملل و نحل نقل کردند که معاملات مجنون را باطل می‌دانند. خب این سیره وجود دارد این سیره، سیره‌ای است که در زمان شارع مقدس هم حتماً وجود داشته، یک سیره‌ی مستحدثی نیست. و شارع یا این را امضاء کرده اگر این ادله را، اگر از این ادله هم غمض عین بکنیم خب شارع این سیره را که ردع نفرموده که. یک جا نفرموده که بیع مجنون درست است. پس بنابراین به سیره‌ی عقلاء به ضمیمه‌ی این که این سیره فی مرآ و منظر شارع بود و لم یردع عنه، پس می‌توانیم بگوییم که همان‌طور که عقلاء در سیره‌ی عقلاء، در ارتکاز عقلاء این هست که معامله‌ی با مجنون باطل است شارع هم از او ردع نفرموده است پس این هم می‌شود دلیل دیگری بر بطلان معامله‌ی صبی. منتها باز اگر این مدرک ما باشد در مواردی که آن مجنون قاصد باشد

تحت اشراف ولی و به اذن ولی باشد باز احراز نکردیم سیره‌ی عقلاء در این جا هم بر بطلان باشد. بنابراین اگر مدرک‌مان این باشد باز قول ثانی قوی می‌شود.

الی هنا، نتیجه این شد که ما چون روایات رفع قلم را تقویت کردیم و آن ادله‌ی دیگر قصور داشت، نه دلالت بر صحت می‌کرد بنابراین حق تا به حال می‌شود همان قول اول که به علی الاطلاق کما این که ماتن فرموده است بگوییم که معامله‌ی مجنون باطل است.

آخرین دلیل ...

س: ???

ج: رُفْعُ الْقَلَمِ که موافق با سیره است.

س: ???

ج: سیره چیست؟ می‌گوید که ...

س: ???

ج: سیره می‌گوید معامله‌ی مجنون باطل است.

س: ???

ج: نه گفتیم اگر تحت اشراف ولی باشد نمی‌دانیم سیره می‌گوید یا نمی‌گوید. اگر او بگوید بله، بله رُفْعُ الْقَلَمِ عَنِ الْاِصْبِيِّ می‌شود رادع آن. اما اگر بگوییم نمی‌دانیم آیا عرف در آن جا می‌گوید باطل است یا نه؟ پس سیره را احراز نکردیم.

س: ???

ج: در مازاد آن شک داریم.

س: ???

ج: نه جنون ادواری در زمان افاقه‌اش که مجنون نیست در زمانی هم که مجنون است حدیث شامل او می‌شود. آن وقتی که موضوع هست که مجنون است آن وقتی هم که افاقه پیدا کرده موضوع نیست موضوع مجنون صادق نیست خب دلیل نمی‌گیرد او را.

و آخرین دلیل این هست که ان شاء الله تو ضیح و تفصیل آن فردا؛ فقط اصل آن را عرض می‌کنم آخرین دلیل این هست که از همه‌ی این ادله غمض عین بکنیم می‌گوییم ادله‌ی اثباتی، ادله‌ای که صحت معامله‌ی بیعیه و غیر بیعیه را دلالت می‌کند آن ادله بیع مجنون را نمی‌گیرد مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره، ۲۷۵) مثل «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و سایر عناوین، پس ادله‌ای که دال بر صحت بیع هست بیع مجنون را نمی‌گیرد این من ناحیه. وقتی بیع مجنون را نگرفت مشمول قانون اصل در معاملات می‌شود که اصل در معاملات چیست؟ فساد است اصالة الفساد. پس آخرین دلیل این هست که ... منتها ما مقدمه‌ی اولی را باید اثبات بکنیم که ادله‌ی نفوذ معاملات و صحت معاملات، شامل بیع مجنون نمی‌شود وقتی شامل این نشد پس مقتضای اصالة الفساد در معامله این هست که معامله‌ی غیر عاقل و مجنون باطل است. توضیح این کلام ان شاء الله برای جلسه‌ی بعد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا .

بحث در جهت رابعه بود در شرط سوم یا شرط دوم که عقل بود. ادله‌ی داله‌ی بر اشتراط عقل بیان شد تا رسیدیم به دلیل آخر که عبارت بود از تمسک به اصل فساد در معاملات که توضیح آن را گفتیم برای جلسه‌ی بعد. اما همان‌طور که اشاره کردیم در مقام، بعض روایات هست که آن‌روز نر سیده بودیم آن‌ها را جمع‌آوری کنیم، حالا چون بحمدالله آن‌ها را جمع‌آوری کردیم رتبه‌ی آن مقدم است بر اصالة الفساد. بنابراین ابتداءً آن روایات را عرض می‌کنیم و بعد آن دلیل آخر.

مجموعاً به آیه‌ی شریفه‌ی «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) استدلال کردیم، به ادله‌ی کتابی و سنتی دال بر اشتراط عدم سفاقت، استدلال کردیم گفتیم مفهوم اولویت آن‌ها دلالت می‌کند و هم‌چنین استدلال کردیم به سیره‌ی عقلاء و اجماع، ضرورت و مسلمیت این مسئله از نظر فقهی که این‌ها را بررسی کردیم.

در مقام بعض روایات مبارکاتی هم هست که می‌توان به آن‌ها استدلال کرد که باید مورد بررسی قرار بدهیم. یکی از آن روایات، روایتی است که صاحب و سائل قدس سره در باب بطلان عتق سکران نقل فرموده است و هم‌چنین در کتاب الحجر، باب اول، حدیث دوم. «و عن عدة من أصحابنا» یعنی محمد بن یعقوب کلینی «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم عن الحلبي عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن المرأة المعتوهة الذاهبة العقل أ يجوز بيعها و صدقتها قال لا» حلبی از امام صادق سلام‌الله علیه به حسب این نقل سؤال می‌کند از مرأه‌ای که معتوهه هست، معتوهه در لغت گفته شده است ناقص العقل من غیر جنون او المدهوشه، دهشت او را برداشته و حواسش الان نیست ولی مجنون نیست. اما در این روایت همان‌طوری که بعض بزرگان هم تصریح کردند چون صفت الذاهبة العقل دارد پس قهراً به معنای ناقص العقل یا به معنای مدهوش معنا نمی‌شود اگر این نبود المعتوهه ممکن بود به آن معنا باشد اما الان چون موصوف شده به صفت الذاهبة العقل، پس یعنی عقل ندارد. سؤال سائل این است که مرأه‌ای که بدون عقل است و قهراً بدون عقل که بود مجنون است آیا بیع او و صدقه‌ی او نافذ است؟ و نقل صاحب جواهر هبتها هم اضافه شده در خود مصادر ما ندیدیم ولی صاحب و سائل که نقل می‌کند «و يجوز بيعها و هبتها و صدقتها قال لا» حضرت فرمود نه، بیع او نافذ نیست صدقه‌اش نافذ نیست هبه‌اش نافذ نیست. پس بنابراین عدم نفوذ در این فرض کاشف است و دال است بالدلالة الالتزامية بر این که پس معلوم می‌شود عقل شرط صحت معامله است صحت بیع است.

س: بیخ‌شید این الذاهبه العقل با این هم سازگار است که همان؟؟؟ همان لحظه عقلش پریده چون آن ذاهبه العقلی که جنون است رفع عقل است به صورت دائمی، ولی اگر آتی باشد و در لحظاتی باشد باز ذاهبه العقل صادق است ولی جنون صادق نیست با این هم سازگار است کاملاً.

ج: عقل ندارد، نه تعقل ندارد.

س: کاملاً عرفی هست که می‌گوید آقا مثلاً این حالتی برایش پیش آمده که لحظاتی عقلش پریده چون این دیگر دلالت ندارد که عقلش دائماً پریده که منطبق بر جنون بشود حتماً، با هر دو کاملاً سازگار است که لحظاتی عقلش پریده که اصلاً با جنون هم دیگر میانه‌ای ندارد.

ج: حالا ببینیم ان شاء الله شما «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» عمل می‌فرمایید.

عرض می‌کنم به این که آیا استدلال به این روایت شریفه تمام است یا نه؟ از چند نظر، حالا حداقل دو نظر یناقش در استدلال به این روایت.

مناقشه‌ی اول این است که «المعتوهه ذاهبه العقل» ممکن است که همان‌طور که ایشان می‌فرمایند مقصود این نباشد که اصلاً عقل ندارد به خصوص که الذاهبه العقل هم دارد می‌گوید. بلکه مقصود لعل همین باشد که تعقل ندارد. و مؤید این مسئله این است که در کتاب شریف استبصار بعد از این روایت، روایت دیگری را شیخ طوسی قدس سره نقل می‌کنند که در آن‌جا امام از سائل معنای معتوه را سؤال کردند که مقصود تو چیست. آن‌جا این هست «رَوَى حَمَادُ بْنُ عِيسَى عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَعْتُوهِ يَجُوزُ طَلَاقُهُ فَقَالَ مَا هُوَ فَقُلْتُ الْأَحْمَقُ الذَّاهِبُ الْعَقْلُ فَقَالَ نَعَمْ» حضرت که سؤال کردند معنای آن این نیست که حضرت نمی‌دانند گاهی برای این است که موضوع خوب مبین و شفاف بشود که بعداً سائل اشتباه نکند یا دیگران اشتباه نکنند. حضرت می‌فرمایند مقصود از معتوه چیست؟ او معنا کرد «الْأَحْمَقُ الذَّاهِبُ الْعَقْلُ» احمق، به قرینه‌ی احمق کسی که اصلاً عقل ندارد و مجنون است نمی‌گویند که این احمق است، احمق کسی است که دستگاه قوه‌ی عاقله را دارد اما درست تفکر نمی‌کند. علی‌مابینگی تعقل ندارد بنابراین ممکن است که بگوییم المعتوه ذاهب العقل یا المرأة المعتوهه الذاهبه العقل در این‌جا شاید به آن معنای...

این اشکال ممکن است به این طور جواب داده شود که مرحوم شیخ قدس سره... خودشان چون در این روایت شعبی این جوروی هست «فَقُلْتُ الْأَحْمَقُ الذَّاهِبُ الْعَقْلُ فَقَالَ نَعَمْ» حضرت فرمود طلاقش درست است. در آن روایت قبلی حضرت فرمود بیعش و این ها درست نیست بعضی روایات این صدر را هم دارد که آن جا فرموده طلاقش هم درست نیست خب بین این دو تا تعارض می شود. شیخ فرموده «فالوجه في هذا الخبر احد شيئين، أحدهما أن يكون محمولاً على ناقص العقل لا فاقده بالكلية» فرموده این دومی که کلمه‌ی الاحمق دارد این حمل می شود بر ناقص العقل، اما آن اولی فرموده الزائل العقل، واقعاً دارد می گوید عقلش زائل است زائل شده دیوانه شده بنابراین این دومی ناقص العقل مقصود هست که حضرت فرموده نعم طلاقش درست است اما آن اولی مقصود، ظاهرش، ظاهر اصالة الحقيقة این هست که همان معنای حقیقیش مراد است. الذاهب العقل، یعنی عقلش از بین رفته و عقل الان ندارد. بخواهیم جور دیگری معنا بکنیم خلاف اصالة الحقيقة است. ظاهر الذاهب العقل این است که عقلش ذهاب پیدا کرده و وجود ندارد و نیست بنابراین شیخ طوسی قدس سره استظهارشان از آن روایت اول این است و همین طور که عرض کردم اصالة الحقيقة هم همین را اقتضاء می کند.

علاوه بر این که اگر ما این را هم بپذیریم، خب به این روایت ممکن است به مفهوم اولویت استدلال کنیم. وقتی کسی عقل دارد اما دهشت او را گرفته و طوری شده که الان دستگاه ادراکی او درست کار نمی کند. اگر شارع بفرماید بیع این نافذ نیست خب آن جایی که به طور کلی اصلاً عقل ندارد حالا آیا این اولویت عرفیه بل العقلیه ندارد. پس بنابراین این روایتی که می فرماید بیع معتوه ذاهب العقل نافذ نیست صحیح نیست یا به دلالة مطابقی دلالت می کند اگر ما الذاهب العقل را همان معنای لغوی ای که اصالة الحقيقة اقتضاء می کند و حتی عرفی، به این معنا بگوییم که یؤیده فرمایش شیخ طوسی، اگر هم بگوییم محتمل است و مردد است شاید معنای الذاهب العقل این جا همین باشد که یعنی الان عقلش کار نمی کند. نه این که اصلاً عقل ندارد و مجنون است خب اگر به این معنا هم بگیریم به اولویت دلالت می کند. بنابراین یک قضیه‌ی منفصله‌ی مانعة الخلوّی این جا هست که إما معنای این است و إما معنای آن است و علی كلا التقديرين يدلّ بر اشتراط عقل. این اشکال اول و پاسخی که می شود داد.

اشکال دوم این است که این روایت از نظر سند مشکل دارد. چون نقل کافی مشتمل بر سهل بن زیاد است و «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ

السلام» سهل بن زیاد همان طور که بارها گفته شده است امره مشکل جداً، چون هم تضعیف‌های حسابی دارد از قبل رجالیون قدماء و هم توثیق دارد و هم ما می‌بینیم بزرگانی کثرت نقل از او دارند مثل خود محمد بن یعقوب کلینی در کافی که دو هزار و خرده‌ای شاید روایت از سهل بن زیاد ایشان دارد. ولکن بالاخره کثرت روایات این بزرگان لو دلّ علی شیء، که دلالت بکند بر این که پیش این‌ها موثق بوده معتمد علیّه بوده خیلی خب این تعارض می‌کند با تضعیفی که در مقام وجود دارد که عده‌ای هم تضعیف فرمودند. فلذا توثیق ایشان و تضعیف ایشان تعارض می‌کند نتیجه این می‌شود که حاله مجهول عندنا، برای ما حجتی بر طرفین مسئله ندارد.

این روایت در استبصار هم نقل شده است. در آن جا به جای عبد الکریم عن الحلبي، در آن جا عبد الملک بن عمر عن الحلبي هست، عبد الملک بن عمر، ولی ظاهراً نقل استبصار اشتباه باشد به قرینه‌ی این که همین شیخ روایت را که در تهذیب که نقل فرموده عبد الکریم بن عمرو نقل فرموده و همان که... تهذیب در حقیقت روشن‌گر عبد الکریم هم هست که این عبد الکریم را از ابهام خارج می‌کند ولو در کافی عبد الکریم است و پدر او ذکر نشده که کی هست اما در نقل شیخ طوسی در تهذیب عبد الکریم بن عمرو است و عبد الکریم بن عمرو، مرحوم نجاشی فرموده ثقة ثقة؛ علاوه بر این که در این سند مروی عنه احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است.

خب اگر شما بخواهید به سند نگاه کنید سند ممکن است از رهگذر سهل بن زیاد مشکل داشته باشد اما علی ما قویناه که آنچه که در کافی شریف نقل شده است ولو سند آن ضعیف باشد مورد شهادت کلینی به صدور عن الامام علیه السلام هست و این شهادت چون محتمل الحس و الحدس هست حجت است بنابراین از نظر این مبنا این روایت مشکل سندی نخواهد داشت. فتحصل که این روایت از نظر سند قابل اعتماد است علی هذا المبنا، از نظر دلالت هم اولاً می‌گوییم ظاهر الذاهب العقل، همان معنای عرفی آن هست که اصالة الحقیقه هم آن را اقتضاء می‌کند. اگر از این هم رفع ید بکنیم حداقل مردد می‌شود بین این معنای عرفی و آن معنای آخر محتمل، علی یک تقدیر دلالت دارد بالمطابقه و علی یک تقدیر دلالت دارد بالأولویه العرفیه بل العقلیه، بنابراین به این روایت می‌شود استناد کرد برای اثبات اشتراط عقل. این یک روایت.

س: حاج آقا احتمال ندارد که مراد از جواز بیع یعنی کسی آن زن ذاهبه العقل را بخواهد بفروشد این جوری سؤال داشته؟

ج: هبتها و صدقتها.

س: ???

ج: خب چه اشکال دارد خب هبه کند به یک کسی.

س: ???

ج: این خلاف ظاهر است این دیگر که بگوید ... یعنی آن موهوبه، آن زن موهوبه است، مو صی بها هست نمی دانم مبیع است این که نیست می گوید آیا ...

س: احتمالش هست دیگر.

ج: احتمالش هم نیست. یعنی ...

س: به جای مرأه باید می گفت جاریه.

ج: نه حال ایشان می خواهد بگوید که سؤال می کند که یک زن دیوانه را می شود فروخت؟ یا ... اولاً مرأه گفته شاید ایشان نظرشان این هست مرأه گفته، مرأه که معنای آن جاریه، کنیز نیست.

س: ???

ج: نه نیست بعد هم در آن روایت شریفه، یک روایت دیگر برای شما بخوانم که این روایت در من لایحضره الفقیه شاید باشد «قال: سَأَلْتُهُ عَنْ طَلَّاقِ الْمَعْتُوهِ الزَّائِلِ الْعَقْلِ أَوْ يَجُوزُ فَقَالَ لَا وَعَنِ الْمَرْأَةِ إِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ يَجُوزُ بَيْعُهَا وَصَدَّقْتُهَا» که این جا بیعها یعنی مبیع واقع شدن آن، که ظاهر يجوز یعنی نافذ است بیع آن مرأه، یعنی بیع نمودن آن مرأه، یعنی خودش فاعلش است ظاهرش این است که بیع اضافی به فاعلش شده نه این که بیع این جا به معنای بیع دیگری این مرأه را، یک فاعلی را در این جا در تقدیر بگیریم.

س: یعنی ما می توانیم یک روایتی را قرینه‌ی یک روایت دیگر بگیریم؟

ج: نه این همان روایت است منتها این صدرش را آن جا ذکر نکردند.

س: توی اصول کافی روایات ضعیف هم هست دیگه، این احتمال دارد که این جزو آن روایات ضعیف باشد.

ج: چه روایت ضعیفی وجود دارد؟ شما می‌گویید ضعیف است اما کلینی شهادت داده که همه‌ی این‌ها صادر شده. حالا اگر یک جا شما به دلیل خارجی فهمیدید این روایت درست نیست و صادر نشده خب در آن مورد، دست از فرمایش کلینی برمی‌داریم و می‌فهمیم این جا اشتباه کرده اما این باعث نمی‌شود که دست از حرف‌های دیگر او هم برداریم. اگر مثلاً یک نفر گفت آقا این صد نفر عادل هستند بعد ما فهمیدیم که یک نفر از آن‌ها عادل نیست یا معارض پیدا کرد خب دست از همان برمی‌داریم، نه این که دست از بقیه هم برداریم. ایشان شهادت داده فرموده تمام این روایاتی که من در کتاب کافی برای شما نقل می‌کنم صادرٌ من المعصوم است. ایشان این جور شهادتی داده و این شهادت چون همان طور که گفتیم محتمل الحس و الحدس است نأخذ به و لیس لأحد التشکیک فی ما یرویه ثقاتنا هم ممکن است ما بگوییم که مفاد آن این است که حق نداری تشکیک کنید وقتی ثقاتنا که کلینی هم من ثقات الائمه علیهم السلام است. دارند می‌گویند این از امام است شما حق ندارید تشکیک بکنید مگر دلیل بر خلاف یک جا پیدا بشود خب بله.

س: این دلیل کدام قول شد؟

ج: این دلیل اشتراط شد.

س: کدام قول؟ مطلق یا؟؟؟

ج: بله اما حالا کدام، این ظاهرش اطلاق دارد حضرت فرمودند.... به اذن پدرش باشد به اذن ولی او باشد نباشد اطلاق دارد. پس می‌شود قول اول.

روایت دیگری که ممکن است به آن استدلال بشود برای این مدعا.

س:؟؟؟

ج: بله چون سائل سؤال کرده و قید خاصی را نیاورده امام هم مطلقاً فرمودند که جایز نیست.

س:؟؟؟

ج: نه برای این که سائل که مطلق سؤال کرده امام هم مطلق جواب داده.

س: سائل سؤال کرده از بیع زنی که ذاهب العقل است می گوید؟؟؟

ج: کلامش اطلاق دارد. علاوه بر این که ترک استفصال هم اگر بگوییم این جا می آید امام نپرسیدند به اذن ولی او هست یا نه؟ اشراف ولی هست یا نه؟ امام ترک استفصال فرمودند از رهگذر ترک استفصال.

س:؟؟؟

ج: می دانم سؤال از معتوه پرسیده ولی نگفته که این معتوه به اذن ولی خودش نبوده است. بنابراین امام هر دو احتمال را که می دهند. اگر فرق می کند به اذن ولی باشد یا نباشد امام در مقام جواب باید تفصیل بدهند. این که تفصیل ندادند استفصال هم فرمودند بنابراین مطلق می شود.

روایت دیگر، روایتی است که باز صاحب و سائل در باب چهل و پنج از کتاب الو صایا حدیث پنجم نقل فرموده به این شکل «و باسناده عن ابن ابی عمیر» به اسناد ضمیر بر می گردد به محمد بن علی بن بابویه که صدوق باشد که در روایات قبل بوده «و باسناده (محمد بن علی بن بابویه) عن ابن ابی عمیر عن مثنی بن راشد عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن یتیم قد قرأ القرآن و لیس بعقله بأس و له مال علی ید رجل» در خود مصادر معمولاً یدی هست علی یدی رجل، «فأراد الذی عنده المال أن يعمل به مضاربه فأذن له الغلام» این غلام پولی داشت مالی داشت به دست شخصی که این شخص یتیم است اما ممیز است چون قد قرأ القرآن و به قول ابن آقا لیس بعقله بأس، حالا این کسی که این پول این غلام دستش هست می خواهد مضاربه کند یک درآمدی داشته باشد هم خودش یک بهره ای ببرد هم به این غلام بهره ای برسد از راکد بودن مال، مال را بیرون بیاورد «فأذن له الغلام فقال لا يصلح له أن يعمل به حتی يحتلم» حضرت فرمودند نه، با این مال نمی تواند معامله انجام بدهد تا این که او بالغ بشود حتی یحتلم کنایه ای از بلوغ است. «حتی یحتلم و یدفع إليه ماله» بعد حضرت فرمود طبق این نقل «قال و إن احتلم و لم یکن له عقل لم یدفع إليه شیء أبداً» گفتیم تا بالغ بشود و به او بدهد بعد حضرت می فرماید به تو بگوییم اگر بالغ هم شد ولی لیس له عقل، لم یدفع الیه شیء أبداً.

خب به این روایت مبارکه هم به دو تقریب ممکن است استدلال بشود؛ هم به صدر و هم به ذیل. أما الصدر، راوی یعنی سائل عرض کرد و لیس بعقله بأس، معلوم می شود در ذهن سائل مرتکز بوده که اگر فی عقله بأس باشد این به معاملات باس، نمی تواند اذن بدهد، نمی تواند طرف معامله واقع بشود، طرف مضاربه واقع بشود، نمی تواند وکالت بدهد و سایر کارهای معاملی. پس در ذهن او این است که فلذا قید می کند که آقا لیس بعقله بأس، پس توی ذهن او این است که اگر بعقله بأس بود بله می دانستند اشکال دارد اما لیس بعقله بأس، فقط این است که بالغ نیست امام علیه السلام این ما ارتکز فی ذهن السائل را ردع نفرمود بل اقره علی مرتکزه، بنابراین از این باب می فهمیم که این مسئله درست است که اگر شخص عاقل نباشد بنابراین معاملاتش نفوذ ندارد، توکیلش نفوذ ندارد، معامله بخواهد بکند به نحو مضاربه نفوذ ندارد و هكذا بقیه معاملات. این استدلال به صدر ...

س:؟؟

ج: در احکام شرعی بله دیگر.

س:؟؟

ج: نه این که این جوری می گوئیم بله می گوئیم یعنی اگر ذیل نبود به صدر می شد.

و اما به ذیل هم به این شکل استدلال می شود که حضرت فرمود «وَإِنْ اِحْتَلَمَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَقْلٌ لَمْ يُدْفَعْ إِلَيْهِ شَيْءٌ» ظاهر فهم عرفی از ذیل این است که حضرت می خواهند بفرمایند که اگر عقل نداشت و لم یکن له عقل، این اموالش در اختیارش گذاشته نمی شود. خب فهم عرفی این است که چون صلاحیت برای معاملات و تصرفات او نافذ نیست و الا چرا در اختیار او گذاشته نمی شود. این که حضرت فرمود اگر محتلم هم بشود یعنی بالغ بشود و عقل نداشته باشد اموالش در اختیار او گذاشته نمی شود، هیچ چیزی از اموالش، نه صغیر، نه کبیر، نه کم و نه زیاد، هیچ چیزی از اموالش در اختیارش گذاشته نمی شود این متفاهم عرفی از این کلام مبارک اینهاست که این صلاحیت ندارد برای تصرف در اموال خودش، چون صلاحیت ندارد و تصرفات او نافذ نیست، از این جهت در اختیارش گذاشته نمی شود. نه این که صلاحیت دارد و معاملاتش درست است اما در عین حال می گوئیم که حکم تکلیفی داریم می کنیم می گوئیم در اختیارش نگذاریم. نه ظاهر این است که در این موارد این جور نیست که فقط حکم

تکلیفی باشد ظاهر این هست که چون آن صلاحیت و اهلیت ندارد این هم تقریب دوم برای استدلال به ذیل حدیث شریف.

خب در استدلال به این روایت شریفه.... بعد صاحب وسائل البته می فرماید «و رواه الكلینی» سندی ذکر می کند باز و رواه الشیخ، سندی ذکر می کند باز رواه الكلینی به آن سند ثانی. این روایت در حقیقت اسناد مختلف دارد و راوی مباشر از امام دو نفر هستند یکی ابوبصیر و یکی هم داوود بن سرحان، این دو نفر این مطلب را از امام صادق سلام الله علیه نقل کردند.

مناقشه‌ی اولی که در این استدلال به این حدیث شریف شده است این است که مایظهر من الاصحاب محدثین و فقهاء، این است که این لیس له عقل؛ لم یکن له عقل، یا لیس بعقله را، این عقل را این جا به معنای رشد گرفتند نه به معنای قوه‌ی عاقله داشتن در مقابل مجنون، فلذا می بینیم که محدثین این روایت را در ذیل باب رشد نقل فرموده‌اند مثل صاحب وسائل مثلاً یا مثل شیخ طوسی در ضمن این مسائل نقل فرموده. علاوه بر این که بعضی از فقهاء تصریح به این مطلب کردند مثلاً من جمله محقق تستری قدس سره در مقابسات الانوار، ایشان فرموده «و مقتضاه عدم الاعتبار بإذنه فی التصرف فی ماله و عدم صحه توكيله فی المعامله فلا یصح علی وجه المباشرة أيضاً و إن كان ممیزاً عاقلاً بل و إن كان رشیداً كما یقتضیه إطلاق الخبر بل ظهوره فی استعمال العقل فی الرشد سؤالاً و جواباً» هم در سؤال سائل که آمده بود لیس بعقله بأس، ظاهر این بعقله این هست که یعنی برشده بأس، لیس برشده بأس. هم امام که بعداً فرمودند که «و إن احتلم و لم یکن له عقل» آن جا هم یعنی و لم یکن له رشد، رشد با عقل تفاوت می کند رشد معنایش این است که کلاه سرش نمی رود در روایتی سؤال کردند آقا رشید نیست یعنی چی؟ حضرت فرمود یعنی دو تا را به جای یکی می دهد کلاه سرش می رود خب رشید نیست این معنای آن این نیست که مجنون است درست حالا هنوز به این حد نرسیده که بتواند محاسبات درست در معاملات انجام بدهد. بنابراین این ها فرمودند این روایت مربوط به با رشد است نه به باب عقل، مرحوم امام رضوان الله علیه در جلد دوم بیع صفحه‌ی ۲۸ می فرمایند «و الظاهر أن المراد بالعقل الرشد لا مقابل الجنون» این روایت معنایش رشد است نه مقابل جنون.

عرض می کنم به این که اما آن صدر روایت که لیس بعقله بأس، ظاهر متفاهم عرفی این هست که به عقل او با سی نیست. انسان از این جمله نمی فهمد یعنی مجنون هم نیست. همه‌ی این ها، چه جنون، چه رشد نداشتن، چه سفاهت،

همه‌ی این‌ها ب‌أس بعقل هست لیس بعقله ب‌أس، انسان اعم از آن می‌فهمد. اللهم الا أن يقال که می‌فرماید لیس بعقله ب‌أس، یعنی عقل را مفروض گرفته، این عقلی که وجود دارد ب‌أس در آن نیست. مجنون لیس له عقل. نه بعقله ب‌أس نیست بنابراین ممکن است که بگوییم که چون می‌فرماید لیس بعقله ب‌أس، مثل این که می‌گویید لیس بداره عیب، یعنی دار دارد اما این دارا شکالی در آن نیست. بنابراین سؤال سائل که عرض کرده خدمت امام لیس بعقله ب‌أس، یعنی مفروض گرفته عقل وجود دارد اما این جور نیست که این عقل ناقص باشد سفاهت در آن باشد، کارآیی درست نداشته باشد. بنابراین بعید نیست که حق در جمله‌ی اول با صاحب مقابیس و امام و محدثین و فقهای که این‌طور فهمیدند بگوییم که و لا اقل این که ما احراز نمی‌کنیم که مقصود لیس به عقل، این باشد که یعنی اصلاً عقل ندارد بلکه ظاهرش این است که عقل دارد و ...

س: ???

ج: این که قرآن می‌خواند یعنی ممیز هست دیگر، یعنی اینقدرها رشد دارد البته بعضی از دیوانه‌ها هم قرآن می‌خوانند. حافظه‌ی آن‌ها ...

س: ??? این قدر حالی‌اش هست یعنی عقل دارد، رشد دارد؟؟؟

ج: پس استدلال ناتمام است دیگر، توی آن استدلال به جمله‌ی اولی این بود که لیس بعقله ب‌أس، ظاهر این هست که در ذهن سائل این بوده است که اگر به عقل او ب‌أس باشد اشکال دارد، امام این را تقریر فرمودند. جواب این هست که بله توی ذهنش این بوده که اگر به عقلش ب‌أس باشد اشکال دارد ولی این به عقلش ب‌أس است یعنی رشد ندارد؟ یا به عقلش ب‌أس است یعنی مجنون است؟ اگر معنای این که لیس بعقله ب‌أس، این باشد که یعنی مجنون است استدلال درست است. اگر اعم هم باشد استدلال درست است. اما اگر مقصود لیس بعقله ب‌أس این است که رشد ندارد عقل را دارد اما رشد ندارد این دیگر استدلال ناتمام است.

س: این‌جا بالاولویه درست نمی‌شود؟

ج: حالا آن را عرض می‌کنم نه.

س: استاد می‌گوید رشد هم دارد؟

ج: نه رشد ... می گوید رشد دارد دیگر بله، دارد می گوید رشد دارد پس توی ذهنش این است که اگر رشد نداشت اشکال دارد.

س: ???

ج: شما با ما موافق هستید. بله همین را داریم می گوییم. پس سائل دارد می گوید چی؟ سائل می گوید آقا رشد دارد یعنی توی ذهنش این است که اگر رشد نداشت قبول داشتم سؤال نمی کردم خودم می دانستم پس این از ادله‌ی اشتراط رشد می شود نه از ادله‌ی اشتراط عقل بشود.

بنابراین به صدر حدیث نمی شود استدلال کرد منتها به این بیانی که عرض کردیم. این که امام فرمودند ظاهرش رشد در مقابل جنون است علت آن را بیان فرمودند یا مرحوم صاحب مقایس که فرموده است علت آن را بیان فرمودند علتی که عرض کردیم این هست که چون می گوید لیس بعقله بأس، ظاهر این است که سالبه‌ی به انتفاء موضوع نیست بلکه سالبه‌ی بانتفاء محمول است یعنی عقل وجود دارد چون ظاهر قضایای سالبه، سالبه‌ی به انتفاء محمول است نه موضوع. عقل وجود دارد اما این عقل موجود لیس به بأس، نه این که بخوهد بگوید در جایی که اصلاً عقل ندا شته باشد بنابراین به صدر حدیث ممکن بگوییم نمی توانیم استدلال بکنیم اما ذیل ببینیم می شود یا نه؟ فردا ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَعَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَبَقِيَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَ
لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَعَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَعَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَعَلَى
أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ،
وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در استدلال به روایت ابوبصیر و داوود بن سرحان بود بر اشتراط عقل در متعاقدين. روایت شریفه را یک بار
دیگر تلاوت می‌کنیم برای بیان تقریب استدلال و مباحث آن. «قال: سألته عن يتيم قد قرأ القرآن و ليس بعقله بأس و
له مال على يدي رجل فأراد الرجل الذي عنده المال أن يعمل بمال اليتيم مضاربة فأذن له الغلام في ذلك فقال لا
يصلح أن يعمل به حتى يحتلم و يدفع إليه ماله قال و إن احتلم و لم يكن له عقل لم يدفع إليه شيء أبدا»

تقریب استدلال این بود که در کلام سائل این بود که «و لیس بعقله بأس» از این کلام سائل استفاده می‌شود که در
ارتکاز سائل این است که اگر بأس در عقلش بود من می‌دانم آن اشکال داشت به خاطر این که «لیس بعقله بأس»
دارم سؤال می‌کنم و الا اگر بعقله بأس بود روشن بود.

خب این جا گفتیم که امام علیه السلام مرتکز فی ذهن السائل را ردع نکردند و عدم ردع امام، یک مسئله‌ی شرعی‌ای
که مقروض در ذهن سائل است دال بر صحت اوست. به بیانی که در اصول بیان شده و تبیین شده.

این مقطع را دو جور می‌شود از آن استفاده کرد یکی این که لیس بعقله بأس، یعنی عقل او مشکلی ندارد نه از نظر
بودن و نه از نظر درک و امثال این. این جوری معنا بکنیم. لیس بعقله بأس، باسی به عقل او نیست نه از نظر این که
عقل نداشته باشد و نه از نظر این که درست نتواند درک بکند، مصالح و مفسد خودش را تشخیص بدهد و به عبارت
دیگر رشد نداشته باشد یا سفاهت داشته باشد. که این را دیروز جواب می‌دادیم و می‌گفتیم لیس بعقله بأس؛ ممکن
است این معنا که ولو به نداشتن عقل نتوانیم معنا بکنیم بخاطر این که ظاهر قضایای سالبه، سالبه‌ی به انتفاء محمول
است نه به انتفاء موضوع، لیس بعقله بأس، ظاهر آن این است که مقروض گرفته که عقل دارد می‌گوید این عقل باسی
بر آن نیست.

بیان دومی که این جا می شود داشته باشیم این است که خب کسی که می گوید لیس بعقله بأس مرتکز در ذهن او این هست که اگر باسی در عقل باشد، کوتاهی فهم باشد، سفاقت باشد رشد نباشد اشکال دارد قهراً در ذهن او این هم هست که اگر مطلقاً عقل نداشته باشد آن هم مسلّم اشکال دارد و به طریق اولی. بنابراین توی ذهن سائل دو مرتکز طولی کأن وجود دارد یک: این که اگر کسی عقل نداشته باشد بله آن که معلوم هست بیعش باطل است اگر هم داشته باشد و این عقل نارسا باشد این هم که می دانم حالا خدمت شما دارم عرض می کنم که نه، هم عقل دارد و هم عقلش نارسا نیست فقط اشکال او این است که بالغ نشده. پس امام علیه السلام می توانیم بگوییم که صدر حدیث، امام چون از این جهت هم که مقروض در ذهن سائل است سکوت فرموده اند از این استفاده می شود که پس اشتراط عقل که مرتکز در ذهن سائل هست درست است. پس بنابراین ولو امام رضوان الله علیه عرض کردیم و قبل از ایشان، محقق کاظمینی در مقابسه الانوار این ها فرمودند مراد از عقل در این جا ممکن است یعنی رشد است و این ها هست اما به این تقریبی که عرض کردیم قابل استدلال هست که این نشان می دهد که در ذهن او، در ذهن سائل چنین امری مغروس بوده ...

س: استاد شاید مرتکز ذهنی سائل این بوده که عدم العقل و عدم البلوغ با هم مانع هست آن سؤال این شخصی هست که بالغ نیست می گوید این آقا بالغ نیست عقلش هم مشکلی ندارد ما نمی توانیم بگوییم مرتکز این مورد بالغ غیر عاقل هست؟

ج: ما برای این که ارتکازات سائلین را دریافت کنیم باید به خودمان مراجعه کنیم چون حکم الامثال فی مایجوز و لایجوز واحد، کسی که می آید این حرف را می زند مثل این که امروز خودمان این حرف را بزیم ما که می گوئیم لیس بعقله، مقصودمان این است که هر دو تای آن معاً می خواهیم بگوییم مشکل ایجاد می کند؟ یا نه داریم می گوئیم بالغ نیست ولی عقل او اشکالی ندارد؟ داریم می گوئیم عقل او اشکالی ندارد یعنی قبول دارم اگر عقلش اشکال داشت نمی شد بگوییم، دیگر سؤال نداشت. عقل او چون اشکالی در آن نیست هم وجود دارد هم نارسایی در آن نیست فقط من دارم از خدمت شما سؤال می کنم یعنی می دانم که اگر عقل او اشکال داشت جایز نبود، درست نبود یک مطلب واضحی بود. آدم به حسب ذهن عرفی خودش، از این کلام سائل این طور می فهمد.

س: ???

ج: نه دیگر سؤال نمی‌کرد.

س: ولی از آن طرف ???

ج: نه قهراً سؤال نمی‌کرد این توی ذهنش این است که اگر عقلش درست نبود اشکال داشت. معلوم است که اشکال داشت پس می‌آمد از کی سؤال می‌کرد؟ از کسی بالغ نیست ولی عقل دارد سؤال می‌کند. بالغ نیست ولی عقل دارد آیا این چه جوری است؟ می‌آید از این سؤال می‌کند.

و اما ذیل حدیث که امام علیه السلام خودشان فرمودند «وَإِنْ احْتَلَمَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَقْلٌ لَمْ يُدْفَعْ إِلَيْهِ شَيْءٌ أَبَدًا» این جا خب این عقل اگر به آن معنای قوه‌ی درآکه بگیریم، «و لم یکن له عقل» یعنی قوه‌ی درآکه اصلاً ندارد که ظاهر عقل همین است که این مقصود است خب استدلال دیگر تمام است. اما اگر احتمال بدهیم کما احتمله الامام بلکه استظهر که از این عقل مقصود رشد است اگر این احتمال را دادیم خب به دلالت دیگر مطابقی دلالت نمی‌کند بر مسئله‌ی ما، منتها می‌شود گفت که اگر امام می‌فرماید که اگر رشد ندارد و سفاهت دارد مالش به او پرداخته می‌شود خب به طریق اولی آن جایی که عقل اصلاً ندارد به اولویت گفته بشود همان شبیه آن چیزی که در روایت قبل گفتیم. بنابراین به این ذیل هم بعید نیست که بتوانیم استدلال بکنیم.

س: ???

ج: بله اگر آن جور گفتیم و اما ما که این جا می‌آوریم بخاطر این است که گفتیم این تقریب هم در آن وجود دارد که عقل را به همان معنای عقل بگیریم.

س: ???

ج: نه چون امام یک مطلب جدیدی را دارند می‌فرمایند بعد فرمود که اگر عقل ندارد خیلی خب.

س: صدر روایت ظاهراً چیزی غیر سیره نمی‌شود این‌ها استدلال به روایت نباید بگوییم چون ظاهر آن این است که راهی ???

ج: نه غیر از سیره است. آن سیره یعنی سیره عقلاء این است. سیره عقلاء در مرآء و منظر معصوم بوده ردع نفرموده اما این جا نه، سیره لازم نیست باشد این آقای سائل از کلام او می فهمیم مرتکز در ذهنش این هست.

س: ???

ج: نه عقلاء، همین سائل بما آنه سائل واحد، همین سائل واحد توی ذهنش این هست امام باید به او ... چون امام مبین شریعت است اگر می بیند کسی که آمده از آن مسئله دارد سؤال می کند خلاف در ذهن او هست در شریعت، هیچ مسئله ای هم ندارد تقیه ای نیست چیزی نیست امام باید رفع شبهه بکنند از او.

س: امام مصحح مرتکز عقلائی است یا سیره عملیه؟

ج: هر دو، اگر سیره عقلاء هم به عمل می خواهد بیانجامد آن را باید تصحیح بفرماید، اگر سیره عملی هم خلاف است تصحیح بفرماید، اگر نه سیره هم نیست یک شخص واحدی یک مسئله ی خلافی در ذهنش نقش بسته که حکم شرعی این است و امام هم ... یعنی طریق بر این مطلب وجود دارد، ظاهر حال آن این است امام هم هیچ مشکلی نیست برای این که اشکال او را رفع کنند و حق را به او بفرمایند، اگر نفرمودند معلوم می شود که همان درست است. فلذا می بینید علماء در فقه، در سراسر فقه به تقریر امام در همین موارد استناد می فرمایند.

خب یک روایت دیگر در مقام باقی مانده آن را هم عرض بکنیم. روایت دیگر ...

س: ???

ج: گفتیم ذیل حدیث هم این بود دیگر «وَإِنْ احْتَلَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَقْلٌ لَمْ يُدْفَعْ إِلَيْهِ شَيْءٌ أَبَدًا» اگر این لم یکن له عقل را معنا کنید که اصلاً عقل ندارد یعنی قوهی درآکه اصلاً ندارد که خب مدعای ما ثابت می شود و اطلاق هم دارد سواءً أذن له وليُّه أم لم يأذن له، این اطلاق دارد.

و اگر گفتید که نه این عقل به معنای رشد است یا گفتید که محتمل است به معنای رشد باشد می گوئیم خیلی خب آن قضیه ی منفصله ای که در آن حدیث گفتیم این جا هم تشکیل داده می شود که یا مراد از این عقل قوهی درآکه هست یا اوست، اگر درآکه هست که دلالت می کند اگر آن هم هست به اولویت دلالت خواهد کرد.

س: ???

ج: بله چون دیروز گفتیم که وقتی حضرت می فرمایند که لم يدفع الیه شیء، هیچ چیزی در اختیارش نیست، نه کم و نه زیاد، معلوم می شود که این صلاحیت ندارد. برای تصرف صلاحیت ندارد اگر صلاحیت بر تسلط داشت چرا حضرت می فرماید که مالش را حتی مال کم را به او ندهید؟ حتی مال کم را، یعنی یک ریال را هم به او ندهید. وقتی که عقل ندارد حضرت می فرماید هیچ چیزی به او ندهید. پس معلوم می شود که این صلاحیت تصرف در اموالش را ندارد که حضرت فرموده به او ندهید.

س: ???

ج: صلاحیت آن بعث و اشتریت را، می خواهد نقل و انتقال بدهد دیگر، پس صلاحیت دارد. بعث و اشتریت، بله بخواهد بازی بکند همین طور بگوید بنشیند آواز بخواند بله. اما اگر می خواهد بعث و اشتریت را بگوید نقل و انتقال بدهد پس صلاحیت ندارد، صلاحیت برای این جهت ندارد. اگر صلاحیت داشته که بفروشد بخرد، خب دستش خب دستش هم باشد دیگر، چه اشکالی دارد؟

س: ???

ج: نه آن چیز دیگری است که ان شاء الله مسئله آخری که بعداً خواهیم گفت. و آن این هست که آیا عقد مجنون بالمره باطل است و حتی با اجازه بعد از ولی اش یا از خودش حین الافاقه به درد نمی خورد اصلاً یا نه؟

س: ???

ج: یعنی بگوید خودت بعث و اشتریت را بگو. این بله، این شاید بتوانیم بگوییم از این ذیل استفاده نشده.

س: ???

ج: نه این جا که خودش نمی خواهد... نه مضاربه ای که در این جا هست آن رجل می خواهد مضاربه کند با مال این غلام. غلام اذن می دهد که آن شخص که آن رجل است و آن عاقل هست او آن معامله را انجام بدهد.

س: مضاربه یک معامله بزرگی هست؟

ج: نه مضاربه همیشه یک معامله‌ی بزرگی نیست. شما خیال می‌کنید به این شرکت‌های کذا و این‌ها ذهن تان می‌رود مضاربه بین مردم که رایج است با مال کمی هم می‌شود مضاربه کرد.

س: ???

ج: نه دارد و این احتمال، یعنی بالغ شده ...

س: ???

ج: بله یعنی دو چیز شرط است. هم بلوغ است هم این که... حالا این جا بلوغ را مفروض گرفته می‌گوید بالغ است. ما هم داریم می‌گوییم علاوه بر شرط بلوغ، شرط اول در متعاقدين بلوغ بود، شرط دوم عقل است. پس می‌خواهیم بگوییم علاوه بر بلوغ عقل شرط است. حالا امام هم فرموده اگر بالغ شد یعنی شرط اول را داشت ولی لم یکن له عقل، لم یدفع الیه شیء.

س: ???

ج: نه.

س: پس تفاوت دارند.

ج: بله. اشکال هم ندارد حالا شاید هم یکی باشند چون ممکن است که همان سفیه، سفیه یعنی کسی است که ...

س: ???

ج: نه ببینید این آیه‌ی شریفه مال، مال خود طفل است آن اموال تان هست.

س: بحث ما راجع به طفلی هست که بالغ شده آیه‌ی شریفه هم راجع به طفلی هست که بالغ شده.

ج: خیلی خوب، آن جا «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم» (نساء، ۵)

س: کلاً همه‌ی سفهاء؟

ج: بله همه‌ی سفهاء ولو این که مال خودش هم نباشد معامله‌ی با آن‌ها نکن، در این آیه‌ی شریفه می‌گوید که ای کسانی که ولیّ اطفال هستید کی شما اموال این اطفال را به دست‌شان بدهید؟ وقتی که این‌ها بالغ می‌شوند و رشد هم داشته باشند. اما اگر رشد نداشتند هنوز ولایت شما ادامه دارد.

س: ???

ج: اگر این باشد خب نه، ظاهر است این‌جا، اگر مقصود باشد خب ظاهر آن این هست که توی این روایت که ...

س: ???

ج: نه آیه که حضرت نخواندند، خودشان دارند مطلب را این‌جا می‌فرمایند، می‌فرمایند که «وَ إِنْ احْتَلَمَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَقْلٌ لَمْ يُدْفَعْ إِلَيْهِ شَيْءٌ أَبَدًا» خودشان دارند یک مطلبی را می‌فرمایند فرمودند من تفسیر آیه دارم می‌کنم. خودشان یک مطلبی دارند می‌فرمایند این مطلبی که امام علیه السلام این‌جا می‌فرمایند، می‌فرمایند که اگر بالغ شد ولی عقل برای او نبود هیچ چیزی به او داده نمی‌شود. «لَمْ يُدْفَعْ إِلَيْهِ شَيْءٌ أَبَدًا» هرگز، تأکید هم می‌فرمایند خب عرف از این چه می‌فهمد؟ می‌فهمد که پس معلوم می‌شود که این‌ها صلاحیت تصرف در اموال‌شان را ندارند که حضرت می‌فرمایند ... بله فقط یک صورتی هست که این آقای فدائی می‌فرمایند که در تحت نظر ولیّ باشد اشراف داشته باشد و فقط و فقط ولیّ به او می‌گوید که خب حالا من دیگر بعتُ اشتریتُ را نمی‌گویم خودت بگو، ولی اشراف دارد اذهم می‌دهد اشراف هم دارد این‌جا از این روایت البته استفاده نمی‌شود که لم يُدْفَعْ إِلَيْهِ شَيْءٌ، ممکن است بگوییم.

س: چرا از اطلاقش استفاده نمی‌کنید؟

ج: دفع نکردیم شیء‌ای را به او، دفع نکردیم مگر شما لم يُدْفَعْ إِلَيْهِ به معنای واگذاری، یعنی حتی خواندن است شیء، آن شیء را هم بگویید حتی از خواندن صیغه هم، لم يُدْفَعْ یعنی به او واگذار نمی‌شود حتی اجرای صیغه هم به او واگذار نمی‌شود. اگر لم يُدْفَعْ إِلَيْهِ شیء را این جور وسیع معنا کنیم یعنی لم يُدْفَعْ إِلَيْهِ شیء من امواله و لانشاء عقودش و ایقائاتش، هیچ چیز لم يُدْفَعْ إِلَيْهِ، و ما به این اطلاق به این شکل، که حتی این شیء بخوهد مثل اجرای صیغه و امثال ذلک را هم شامل بشود اطمینان نداریم.

س: استاد بیخشید بین سفاهت و جنون مصادیقی هست ملحق به جنون می‌کنیم مثل عقب‌مانده‌ها؟

ج: آن‌ها بحثش جداست.

خب روایت دیگری که گفتیم آخرین روایت این است که...

س:؟؟؟

ج: چرا عرض کردیم دیگر. می‌گوییم اگر عقل به معنای عقل هست که خیر، اما اگر به معنای رشد است که اولویت می‌شود.

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَضَى أَنْ يُحْجَرَ عَلَى الْغُلَامِ الْمُفْسِدِ حَتَّى يَعْقِلَ» قضی حضرت سلام الله علیه بر این که حجر قرار داده بشود بر غلامی که مفسد است یعنی اموالش را ضایع می‌کند تا این که عاقل شود «حتی یعقل». یعنی پدرک، تعقل پیدا کند درک پیدا نکند. بعضی به این روایت شریفه استدلال فرمودند بر مبحث ما. گفتند از این روایت استفاده می‌شود که حضرت همان مطلب عقلائی که اشتراط عقل هست این را دارد می‌فرماید. در ماستند تحریر الوسيله فرموده «دلالة واضحة على حكم العقلاء» که باید عاقل باشد ...

س: آدرس حدیث؟

ج: من لایحضره الفقیه جلد سوم صفحه ۲۸ و همچنین وسائل، باب اول، من ثبوت الحجر عن التصرف، کتاب الحجر باب اول، این روایت در آن جا است، جلد هجدهم هم می‌شود.

خب این روا این جورى هست «رَوَى الْأَصْبَغُ بْنُ نَبَاتَةَ» يا الإصْبَغُ بْنُ نَبَاتَةَ، چون هم نباته درست است و نباته، أصْبَغُ درست است اصْبَغُ هم درست است. فلکم الخيار در این که چه جور بخوانیم. «عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَضَى أَنْ يُحْجَرَ عَلَى الْغُلَامِ الْمُفْسِدِ حَتَّى يَعْقِلَ» بنابراین که این حتی یعقل به معنای این باشد که حتی يتعقل، تا این که تعقل بتواند بکند اما اگر حتی یعقل به معنای این که حتی يُرشد، کما این که در حدیث دیگری این جورى وارد شده «قَضَى عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يُحْجَرَ عَلَى الْغُلَامِ الْمُفْسِدِ حَتَّى يَصْلُحَ» به جای یعقل، همین مطلب را به عنوان يصلح نقل کردند. فلذا در این جا چون چنین تردیدی وجود دارد که آیا یعقل است یا يصلح است و به کدام معنا از این دو معنا است؟ و چون مسبوق به کلمه‌ی مفسد هست که افساد معنای آن همین است که یعنی رشد ندارد نمی‌تواند مصالح را از مفسد تشخیص بدهد. بعید نیست که این جا به این معنا باشد.

علاوه بر این مشکل دیگری که استدلال به این حدیث شریف دارد این هست که «قَضَى أَنْ يُحْجَرَ عَلَى الْغُلَامِ». می دانید که در کتاب حجر گفته می شود که بعض محجورین مادامی که حکم به حجرشان حاکم نکرده محجور نیستند مثل مفلس، بعد از این که حاکم گفت محجور است آن وقت دیگر تصرف در اموالش نمی تواند بکند. بنابراین قاضی باید حکم بکند به حجر، آن می شود محجور. حالا در این عبارت هم حضرت می فرمایند که «قَضَى أَنْ يُحْجَرَ عَلَى الْغُلَامِ» یعنی چنین قضاوتی حضرت فرموده که از طرف قضات باید بر کسی که رشد ندارد و صلاحیت معاملاتی درستی ندارد تحجیر بشود حکم حجر بر آنها صادر بشود. تحفظاً بر اموال آنها. بنابراین شاید این روایت ناظر باشد به این که حکام و قضات باید اگر چنین موردی را دیدند این اعمال حجر کنند بر آنها. اما بالذات، صرف نظر از حکم قاضی بخواهد بفرماید که اینها محجور هستند و تصرف در اموالشان نمی توانند بکنند ممکن است بگوییم که از این روایت استفاده نمی شود. فلو کنا نحن، و هیچ ادله دیگری نبود و تنها روایت مستند ما می خواست این روایت باشد بخاطر وجود این احتمال نمی توانستیم استدلال بکنیم.

س: ???

ج: دلیل آن همین است که شارع به او فرموده که در این صورت تو حکم حجر کن.

س: ???

ج: نه شرط نیست یعنی آن قاضی می تواند بخاطر مصالح، مثل مفلس، مفلس بخاطر این که اموالش را از بین نبرد و طلبکاران سرشان بی کلاه نماند می آید حکم حجر می دهد اما قبل از این که قاضی چنین کاری را بکند محجور نیست تصرفاتش نافذ است. پس بنابراین شارع یک حقی را برای قاضی قرار داده که اگر مصلحت دید بیاید این کار را بکند. اما قبل از این که قاضی این کار را بکند محجور نیست. ممکن است این روایت هم اگر روایات دیگر نداشتیم ادله دیگری نداشتیم بگوییم مراد این است که «قَضَى أَنْ يُحْجَرَ»؛ حجر اعمال بشود برای کسی که این چنینی هست برای قاضی می تواند اعمال حجر بکند. بنابراین استدلال به این روایت محل مناقشه است.

س: ???

ج: چون افافه می شود دیگر، جنونهایی که ادواری هستند بله ادواری هستند دیگر.

س: ???

ج: ولو طریق صحیح نباشد چون صدوق فرموده رَوَى الاصْبَغُ بْنُ نَبَاتَةَ، اسناد جزمی داده خودش دارد نقل می‌کند که اصْبَغُ بْنُ نَبَاتَةَ چنین مطلبی را از امام نقل کرده است و به قول مرحوم امام مرسلات جزمی صدوق حجت است.

س: ???

ج: بله.

س: حکم عمومی امام دادند حکم عمومی دادند که همیشه این جوری باشد.

ج: آن یُحْجَرُ، یعنی حکم به حجر بشود. کی حکم به حجر می‌کند؟ قاضی.

س: نه امام یک حکم عمومی داده که همیشه ???

ج: بله یک حکم عمومی دادند برای قضاات دیگر، که قضاات این کار را بکنند.

س: ???

ج: أن يُحْجَرُ عَلَيَّ الْغُلَامُ الْمَفْسُدُ ...

س: ???

ج: در کجا ندارد؟

س: ???

ج: خیلی خب چون اگر هم باشد پس متن مردد می‌شود.

این هم روایات، دلیل آخر که عبارت بود از استناد به اصالة الفساد در معاملات. می‌گوییم آقا مجنون اگر معامله کرد ما نمی‌دانیم معامله او صحیح است یا باطل. مقتضای اصالة الفساد در معامله این هست که معامله‌ی او فاسد است و باطل است. پس دو تا مقدمه این‌جا لازم داریم یک: این که نمی‌دانیم بیع او صحیح است یا نه، عقد تو صحیح است یا نه؟ دو: وقتی ندانستیم مقتضای قاعده فساد در معامله است.

اما مقدمه‌ی اولی که که نمی‌دانیم این قهراً متوقف است بر این که بگوییم ادله‌ی داله‌ی بر صحت معاملات شامل این نمی‌شود. «أحل الله البيع» شامل نمی‌شود «تجارة عن تراض» شامل نمی‌شود «وفوا بالعقود» شامل نمی‌شود و هکذا سایر عناوین معاملی‌ای که در ادله وارد شده. بگوییم آن ادله شامل معامله و عقد مجنون نمی‌شود. پس ادله‌ی داله‌ی بر صحت و نفوذ این را نگرفته، حالا که نگرفت ما به نحو شبهه‌ی حکمییه شک می‌کنیم که آیا معاملات مجنون صحیح و نافذ است ام لا؟ بعد در محل خودش هم اثبات شده هر معامله‌ای که ما شک در آن داریم اصل فساد است بنابراین... که آن را دیگر حالا وارد بحث آن نمی‌شویم آن قاعده‌ی کلیه‌ای است که در ابواب معاملات مفروض است. بنابراین مهم در مقام مقدمه‌ی اولی است که ما اثبات بکنیم که آن ادله‌ی نفوذ معاملات و صحت معاملات این را نمی‌گیرد. برای اثبات این مطلب پنج وجه وجود دارد.

وجه اول:

وجه اول این هست که ما قبول داریم که مجنون ممکن است که قصد داشته باشد، اراده‌ی جدیه داشته باشد، اسم کارش هم بیع باشد، اسم کارش هم عقد باشد، این‌ها را قبول داریم اما ادعا می‌کنیم به این که ادله‌ی نفوذ از صراف دارد از عقد مجنون. چرا؟ لما هو المرتکز فی أذهانهم که عقد مجنون درست نیست و خیلی مستبعد می‌دانند که شارع بیاید عقد مجنون را بگوید که درست است. و قبلاً عرض کردیم بارها که استبعادات شدید عرفی موجب از صراف دلیل است. یا لا اقل موجب این است که اطلاق را احراز نمی‌کنند که این را هم می‌گیرد می‌گوید معلوم نیست باید رفت از او سؤال کرد. پس بنابراین یکی از جاهایی که خود سیره‌ی عقلائی و ارتکازات عقلائی اثر می‌گذارد در این که دلیل ظهور پیدا کند و اطلاق پیدا کند یا نکند، عبارت است از ارتکازات و سیر عقلائییه. و در مانحن فیه، چون همان‌طور که قبلاً عرض کردیم در تمام سیر عقلائییه، سلفاً و خلفاً به این که بیع مجنون درست نیست سایر معاملات او درست نیست فلذا ادله‌ی صحت معاملات در پیش عرف از صراف دارد، یا لا اقل اطلاقش محرز نیست. این یک راه. این راه البته راه درستی است. اما همان‌طور که قبلاً گفتیم آیا مرتکز در ذهن عقلاء حتی بطلان در جایی که به اذن ولی و اشراف ولی باشد. آیا در آن جا هم حتی این چنین است در ارتکاز عقلاء؟ بنابراین انصراف ادله از این صورت ثابت نیست. پس فی الجملة می‌شود به این دلیل استدلال کرد نه بالجمله.

س: ???

ج: این که خود عقلاء می گویند معاملات مجانبین درست نیست، نمی شود با آنها معامله کرد.

س: ???

ج: چون سیره‌ی آنها بر این است. سیره یک امر گراف که نیست لابد یک مصالحی می بینند یا یک مفاسدی در آن می بینند که با مجانبین معامله کردند در اثر این سیره برای آنها پیدا شده. بعد چون خود شان اینها را درک می کنند مستبعد می شمارند مقنن شرع بیاید بگوید درست است.

راه دوم:

راه دوم این است که گفته می شود که عقد متقوم به اراده‌ی جدیه و قصد است. پیمان بین دو نفر متقوم به این است که متعاقدين قصد داشته باشند اراده‌ی جدی داشته باشند و مجنون لایتمشء منه القصد و الارادة الجدیة، بنابراین عقد اصلاً از آنها سر نمی زند، سالبه‌ی به انتفاء موضوع است. فلذاست کار آنها مشمول ادله نمی شود چون ادله رفته روی عقد، روی بیع، اصلاً از آنها بیعی سر نمی زند، عقدی سر نمی زند. چرا سر نمی زند؟ چون لا قصد لهم، لا ارادة جدیه لهم. این هم بیان دوم است که بزرگانی از علماء از آنها استفاده می شود که می خواهند بگویند مجنون اراده ندارد قصد ندارد منهم محقق خوئی است در اجاره. ایشان فرموده «أما العقل فلا كلام في إعتباره في العاقد إذ لا أثر لعبارة المجنون بعد أن كان فاقداً للقصد المعتبر في العقد سواء كان العقد لفسه أم لغيره بإجازة الولي أو بدونها لإتحاد المناط كما هو واضح» که می بینید ایشان می فرمایند که فاقد قصد است.

س: ???

ج: نه آن المعتبر که معتبر است دیگر در باب ... این را دیگر ندارد.

بعضی از بزرگان دیگر، فقهای دیگر هم همین طور از آنها استفاده می شود که قصد ندارند. این حرف سابقاً هم بوده امام طوری که قبلاً هم گفتیم صاحب جواهر فرمودند که نه، این جور نیست که همه‌ی مجنونها قصد نداشته باشند. جنون مراتبی دارد بعضی از مراتب آن، مرتبه‌ی عالی‌هی جنون متوغر؟؟ در جنون است. بله لا یتمشء منه القصد، اما جنون مراتب مختلف دارد. و من عرض می کنم شاهد بر این که آیا کارهایی که مجنون انجام می دهد بلند می شود از این جا می رود آن جا غذا می خورد، کارهای مختلفی انجام می دهد اینها جبر است؟ یا قصد می کند اراده می کند؟

پس بنابراین این جور نیست که اصلاً فعل اختیاری و قصدی از مجنون سر نزنند. حالا ممکن است یک جا هم اینقدر جنونش بالا نیست می فهمد که خرید و فروش می فهمد می شود متاعی داد، نان را می شود رفت خرید. دارد می بیند خب قصد می کند می گوید آقا بیا این پول را بگیر نان به من بده.

پس بنابراین این را که بگوییم مجنون مطلقاً قصد ندارد این تمام نیست کما این که صاحب جواهر قدس سره در عبارت شان فرمودند شاید آن روز هم خواندیم عبارت صاحب جواهر را که فرموده است که «لا لعدم القصد فإنه قد يُفرضُ في بعض افراد الجنون بل لعدم إعتبار قصده» ما نمی گوییم قصد ندارد، نه می گوییم شرعاً این قصد معتبر نیست به درد بخور نیست نه این که قصد اصلاً وجود ندارد. پس بنابراین این راه دوم هم تمام نیست. راه سه و چهار و پنج ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا .

بحث در استدلال اخیر بود که برای اثبات اشتراط عقل. که حاصل استدلال این بود که ادله‌ی دالّیه بر صحت معاملات و عقود شامل عقد صادره عن المجنون نمی شود و مقدمه‌ی ثانیه این که، بعد از آن که آن ادله شامل نشد

قهرماً ما به نحو شبهه‌ی حکمیة شک می‌کنیم که این عقد صادر و معامله‌ی صادره‌ی از مجنون صحیح است یا نه؟
اصالة الفساد فی المعاملات حکم می‌کند که صحیح نیست و باطل است.

گفتیم مقدمه‌ی ثانیه در محل خودش اثبات شده که اصل در معاملات فساد است. و امام مقدمه‌ی اولی که چرا ادله‌ی صحت و نفوذ معاملات و عقود، عقد صادره‌ی از مجنون را شامل نمی‌شود. دو وجه تا حالا عرض کردیم.

وجه سوم: وجه سوم این هست که تمسک به ادله‌ی صحت معاملات، مثل «تجارةً عن تراض» «احل الله البیع» و غیر ذلك، تمسک به آن ادله در مورد عقد صادره‌ی عن المجنون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل است. و تمسک به شبهه‌ی مصداقیه‌ی در خود دلیل به اجماع اصولیون و فقهاء جایز نیست.

توضیح مطلب این که عقد متقوم به اراده‌ی جدیه و قصد است. کسی که قصد نداشته باشد همین طور بگوید بعث و قصد نکرده باشد انشاء عقدی را، او هم گفته باشد اشتریت و قصد واقعاً نکرده است مثل مواردی که توی فیلم دارند بازی می‌کنند و قصد اراده‌ی جدیه ندارند جز این که می‌خواهند نمایش بدهند این الفاظ را بگویند که توی ذهن مخاطب فقط تداعی می‌شود که این‌ها دارند بیع می‌کنند ولی خودشان قصد نکردند. پس صدق عقد و سایر عناوین معاملی، مثل بیع، مثل اجاره، مضاربه و بقیه، متقوم به قصد و اراده‌ی جدیه است. قصد و اراده‌ی جدیه یک امر باطنی است که ما طریق به آن نداریم الا ظهور حال عاقد یا اخبار خود عاقد که ظهور حالش این هست که این اراده‌ی جدیه را دارد. و این ظهور قهرماً حجت است. همان طور که ظهور الفاظ حجت است ظهور حال هم حجت است بلکه حجیت ظهور حال در بعض اقسام، متقدم بر حجیت ظهور است. چون اصلاً سازنده‌ی ظهور لفظ بر پایه‌ی ظهور حال متکلم استوار است. که اراده‌ی جدیه دارد، اراده‌ی تفهیمیه دارد، این‌ها از حال او روشن می‌شود حتی اگر بگوید اِنی اُرید اَن اَفهمک، خود این، به صراحت بیاید بگوید اُرید اَن اَفهمک، خود این هم شاید دارد شوخی می‌کند. همین حرف را هم که دارد می‌زند. این هم که ما بخواهیم حمل بر جدیت آن بکنیم با چی درست می‌شود؟ با ظهور حال درست می‌شود. بنابراین صدق عقد، صدق بیع و این عناوین مأخوذه‌ی در ادله‌ی دالّیه بر صحت معاملات متقوم بر قصد است. قصد امر باطنی است و لا یعلم وجوده الا بظهور حال العاقد، در این جا گفته می‌شود که مجنون چنین ظهور حالی برای او منعقد نمی‌شود. این ظهور حال مال آدم عاقل است که آمده دارد معامله می‌کند مقدماتی، مؤخراتی، این‌ها، خب ظاهر حالا آن این است که این مقام، مقام شوخی نیست مقام هزل نیست دارد دنبال یک امر

واقعی می‌گردد آدم از این مجموعه می‌فهمد که بله قاصد است. اما مجنون که کارش از روی حساب و کتاب نیست؛ ممکن است همین الان هم از روی جنون دارد این کارها را می‌کند. بنابراین برای مجنون ظهور حال پیدا نمی‌شود تا ما بدانیم که قصد کرده است. اگر فرض کنید ظهور حال هم برای او پیدا بشود این ظهور حالا حجیت عقلانی ندارد. یعنی عقلاء برای این ظهور حال حجیت قائل نیستند یا لاقلاً مشکوک است و ما دلیل شرعی هم بر حجیت ظهور حال مجنون نداریم. اگر نگوئیم دلیل بر خلاف آن داریم که رُفْعُ الْقَلْمِ عَنِ الْمَجْنُونِ است، دلیلی بر حجیت ظهور حال او نداریم. پس نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که وقتی مجنون می‌آید می‌گوید بعث، اشتریت، یا آجرت و کذا و کذا، ما احراز تحقق عقد در آن مقام نداریم، چرا؟ برای این که احراز تحقق مقوم آن را نداریم که عبارت است از اراده و قصد. وقتی احراز نکردیم که این جا عقدی وجود دارد، بیعی وجود دارد. بنابراین تمسک به دلیل صحت عقد، «أوفوا بالعقود» یا «تجارة عن تراض» یا «أحلَّ اللهُ بیع» و بقیه، تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل می‌شود.

س:؟؟؟ خودش حجت است؟؟؟

ج: نه ظهور حالا هر کسی حجت نیست. و ظهور حال هم در همه‌ی موارد محل کلام است که حجت است یا حجت نیست.

س: ظهور ادله‌ی عقد بر این نیست که فعل آن جا محور است نه این که قصد آن عاقد است؟؟؟

ج: همین را داریم می‌گوئیم عقد بیع تحقق آن به چی هست؟ تحقق عقد به گفتن بعث و اشتریت که نیست فقط، عنوان عقد به چی تحقق پیدا می‌کند؟ به اراده‌ی جدیه به قصد، این مقوم عقد است. بنابراین این که بخواهیم بگوئیم هذا عقد، توقّف دارد بر این که بدانیم قصد کرده بدانیم اراده‌ی جدیه دارد. از کجا می‌توانیم بفهمیم اراده‌ی جدیه دارد؟ راه آن چیست؟ راه آن ظهور حال است.

س: اول کلام هم همین است که کی گفته که مقوم عقد قصد است؟

ج: پس اگر کسی همین جوری، بدون قصد گفت بعث، می‌فرماید بیع محقق شده بله؟

س: نه، می‌خواهیم منتسب به ادله‌ی نقلیه بکنیم از کجای ادله‌ی نقلیه جور درمی‌آید که مقوم؟؟؟

ج: از این ادله‌ی نقلیه، نه این از ادله‌ی نقلیه نیست. البته حالا ولی این جا ادله‌ی عقلیه وجود دارد. که عنوان عقد، عنوان بیع، این ها یک چیزهایی هستند که با قصد تحقق پیدا می‌کنند بدون قصد، عنوان بیع، عنوان عقد، عقد یعنی پیمان بستن، قرارداد بستن با دیگری، قراردادی، وقتی قصد نداشته باشد فقط لفظ را بگوید و قصد نداشته باشد علاوه بر این که در شرط بعدی که خواهد آمد، شرط بعدی که قصد است ان شاء الله ادله‌ی آن جا هم خواهد آمد، بنابراین این که قولاً واحداً غیر از ایشان همه قائل هستند من الخلف الی السلف قائل هستند به این که عقد متقوم به قصد است و متقوم به اراده‌ی جدیه است. متقوم به این است. اگر شک کردیم که قصد کرده یا نه، اراده کرده یا اراده نکرده قهراً نمی‌دانیم عقد این جا هست یا نیست، بیع این جا هست یا نیست. در غیر مجنون ما به واسطه‌ی ظهور حال می‌فهمیم در مورد مجنون یا ظهور حال وجود ندارد یا اگر بگوییم وجود دارد دلیل بر حجیت این ظهور حال نیست.

س: ???

ج: نه برای این است که مثل حجیت ید در بین عقلاء، اگر یک آدمی متهم است آدم دزدی است. آدم دزد برای او ظهور حال پیدا نمی‌شود که ید او ید مالکی هست آدمی که خیلی ید عدوانی دارد برای ید او ظهور پیدا نمی‌شود عند العقلاء، آدم مجنونی که به حساب و کتاب نیست احوالاتش روشن نیست یک مرتبه ممکن است زیر و رو بشود افکارش و امثال ذلک، این ظهور را عقلاء به آن اعتنا نمی‌کنند. یا می‌گویند اصلاً ظهور برای ما پیدا نمی‌شود یا اگر ظهور پیدا بشود این ظهور را ...

س: ??? ادواری که نیست.

ج: نه نمی‌گوییم ادواری است. اصلاً کسی که ...

س: ???

ج: نه می‌دانم، حرف بر سر این هست که ادنی مرتبه‌ی الجنون، می‌ترسم یک ادنی مرتبه‌ی جنون، ادنی مرتبه‌ی جنون را فرض کردیم که وجود دارد.

س: ???

ج: تکان نمی‌خورد بالاتر نمی‌رود در ادنی بحمدالله در همان ادنی مرتبه باقی می‌ماند.

س: پایین تر هم نمی رود؟

ج: پایین تر هم نمی رود که ان شاء الله برود. چون آن که اشکال پیدا می کند بالاتر رفتن هست. پایین تر رفتن آن که بهتر می شود کار.

ادنی مرتبه‌ی جنون بود ولی جنون هست چون جنون وجود دارد آدم اطمینان پیدا نمی کند؛ اطمینان عرفی و نوعی و عقلانی به این که این الان قَصَدَ، بلکه معصوم إخبار بفرماید که محال نیست فلذا دیروز عرض کردیم که کسانی که می گویند قصد لایتمشء من المجنون، گفتیم صاحب جواهر اشکال کرده فرموده که نه این جور نیست و حق هم با ایشان بود نمی گوئیم قصد از مجنون قابل تمشی نیست اراده قابل تمشی نیست این را نمی گوئیم بلکه معصوم اگر خبر داد که این زید مجنون قَصَدَ، بلکه ثابت است که قَصَدَ، اما جاهایی که چنین چیزی نیست راه عقلانی برای این که ما بفهمیم قَصَدَ و اراد چه هست؟ این ظهور حال است که به تحقق ظهور حال اطمینان پیدا کنیم و به حجیت این ظهور حال ثانیاً معترف بشویم اشکال این است که برای مجنون ولو مرتبه‌ی ادنی مرتبه‌ی الجنون، ولی جنون هست. وقتی جنون مفروض شد وجود داشت چنین ظهور حالی برای او پیدا نمی شود مگر این که معصوم خبر بدهد که بلکه قَصَدَ ...

س: لازم نیست معصوم خبر بدهد استاد، همین که عقلاء توی یک محله‌ای با یک کسی یا با یک مجنونی که در مرتبه‌ی پایین هست معاملات کوچک مثل فروختن آدامس و اینها را انجام می دهند این به تجربه برای آنها؟؟؟؟ ایجاد شده ضرورتی ندارد که معصوم این را بگوید؟؟؟

ج: الان آنجا هم همین جور است فلذا می گوئیم معاملات دیگر هم که می آید می کند باطل است، همان آدامس هم که می خرد باطل است، همان چیزی هم که می خرد باطل است. برای همانجا هم حرف همین است می گوید...

س:؟؟؟

ج: بابا ظهور حال ندارد. داریم می گوئیم آدم مجنون ظهور حال ندارد یا اگر ظهور حال داشته باشد این ظهور حال دلیلی بر حجیت آن نداریم.

س:؟؟؟

ج: بابا ما عرف هستیم ما عرف هستیم همین مای عرف داریم می بینیم که ما توی عرف هستیم شما از عرف آمدید بابا از علماء شدید. حالا ما عرف هستید. می گویند امام با یک کسی در مدرسه‌ی فیضیه داشتند بحث می کردند شاید با آیت الله زنجانی، والد آقای زنجانی، بعد یک آقای که خیلی هیکل علمائی داشت ولی خیلی ... آقا وارد مدرسه‌ی فیضیه شد امام رو به آن هم مباحثه‌ای خودشان کردند فرمودند این عرف، این عرف از او بی‌پرس، این عرف است از او سؤال بی‌پرس، خب حالا این عرفی را که ما سؤال می‌کنیم آقا به مجنون می‌گویند اعتباری نیست معلوم نیست حساب و کتابی ندارد این مجنون، تازه اگر یک ظهور حالی هم برای آن‌ها پیدا بشود فرض کنیم این ظهور حال حجیت آن معلوم نیست اگر نگوییم عدم حجیت آن معلوم است به واسطه‌ی ادله‌ی رفع قلم ...

س: ???

ج: بله باز هم اشکال دارد.

س: ???

ج: بله اشکال دارد. بابا تحت اشراف است عرض کردم آن یک امر قلبی هست امر درونی هست برای خودش، دیگر او که نمی‌تواند توی قلب او قصد ایجاد کند، اراده ایجاد بکند.

س: ???

ج: نه بخاطر اکراه نیست نه. در مورد اکراه که قصد هست آن مربوط به چیز دیگری است. مکره قاصد و مرید. اراده مقوم صدق عنوان بیع است مقوم صدق عنوان عقد است. بدون این اصلاً عقد صادق نیست. بیع صادق نیست آن ربطی به اکراه و این‌ها ندارد ...

س: ??? این قصد و این‌ها برای چیست؟

ج: برای این که صدق عقد نمی‌کند شارع هم عقد را حجت کرده. عقد را فرموده که نافذ است. بدون این عقد نیست پیمان نیست همین‌طور دارند با هم دیگر حرف می‌زنند ولی قصد ندارند بازی دارند می‌کنند.

س: ???

ج: نه چون این دارد عقد می‌کند. اگر خود ولیّ دارد بله، اما اگر ولیّ گفت تو عقد را بخوان، آن باید قصد بکند و ما قصد او را نمی‌دانیم برای این که آن قصد ما امر درونی است یا باید به ظهور حال معلوم بشود که در مجنون ظهور حال معلوم نیست. اگر هم بگوییم ظهور دارد ظهور که قطع آور نیست حجیت آن ذاتی نیست. ظهور حجیت آن ذاتی نیست احتیاج به دلیل حجیت دارد پس ادله‌ی حجیت باید آن را بگیرد. بنابراین ...

س: ???

ج: چه می‌کنند؟

س: مجنون در مسائل مهم اصلاً معامله نمی‌کند. و اگر آدامس ???

ج: بله ببینید ترحمّاً مشکله‌ی آن این است که پولی که از مجنون می‌گیرد آن وقت چه جوری حلال می‌شود؟ خب بدهد بله ترحمّاً می‌دهد اما پولی که از او می‌گیرد که دیگر ترحمّاً نمی‌شود از او بگیرد که. مگر ببینید این جور موارد را خیلی جاها را می‌دانند طرف مثلاً ولیّ او را ضی است می‌گویند معامله هم نشد نشد، ما که آدامس به او می‌دهیم خیلی خب ما که را ضی هستیم آن هم را ضی هست که ما این پول را بگیریم ولیّ او را ضی هست که این پول را بگیریم. معامله‌ای انجام نمی‌شود بلکه از باب اباحه و این که هر دو راضی هستند و مشکلی ندارد از این باب‌ها.

خب این هم یک دلیلی، پس بنابراین دلیل سوم فرق آن با دلیل دوم این هست که دلیل دوم می‌گفت ما می‌دانیم مجنون لا قصد له، لا إرادة له، آقای خوئی فرمود، می‌دانیم قصد ندارد می‌دانیم اراده ندارد لا یتمشّء منه القصد و الاراده، فلذا عقد صادق نیست بیع صادق نیست چه صادق نیست چون این چنین است. خب آن اشکال شد. این دلیل بعدی نمی‌گوید که عقد، قصد از آن‌ها صادر نمی‌شود اراده از آن‌ها صادر نمی‌شود این جا می‌گوید نه صادر می‌شود اما دلیل اثباتی ندارد چون دلیل آن ظهور حال است و این ظهور حال ثابت نیست و یا حجیت آن معلوم نیست. قهراً وقتی ندانستیم که قصد کرده یا نکرده مثبتی نداشت؛ لا مثبت بالعلم و لا بالعلمی هیچ‌کدام را نداشت پس تمسک به أحلّ الله البیع، تجارة عن تراض، اوفوا بالعقود و سایر ادله‌ی صحت معاملات، می‌شود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل، بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که صحیح است.

س: ???

ج: دیگر کفایت می‌کند به نظر من بحث راجع به این، کفایت مذاکرات.

و اما دلیل چهارم:

دلیل چهارم این است که گفته می‌شود که بیع، عقد، امر مسببی انشائی، خود بعت، اشتریت، این بیع نیست. این انشاء بیع است. با این بعت بایع و اشتریت یا قبلت مشتری، با این یک چیزی حادث می‌شود در اعتبار عقلاء که نام آن عقد است، نام آن بیع است. آن یک امر پایداری است که در عالم اعتبار وجود دارد. این ممکن است بایع و مشتری هم از بین بروند از دنیا بروند یا صد سال هم از این بگذرد پنجاه سال بگذرد آن حرف‌ها هم اصلاً دیگر متصرم الوجود است آن بعت و اشتریت از بین رفته، ولی این باقی است فلذا بعد از پنجاه سال می‌گوید فسخت العقد، فسخت البیع. اگر بیاید اقاله کند، بیست سال است که این خانه را فروخته به یک کسی، حالا می‌آید می‌گوید آقا اقاله کن من می‌خواهم خودم بیایم قم بمانم مثلاً، مستحب است که قبول کند می‌گوید فسخت. پس بنابراین بیع، عقد، این‌ها یک امور مسببی انشائی هستند که به واسطه‌ی انشاء محقق می‌شوند. بعد از این که این روشن شد ما اگر بخواهیم بگوئیم که بیع این جا وجود دارد، عقد وجود دارد قبول کنیم که انشاء مجنون عند العقلاء سبب تحقق این عناوین است. و حال این که این محل اشکال است اگر نگوییم معلوم العدم است. ولو قصد کرده باشد، ولو اراده کرده باشد. عقلاء می‌گویند مجنون ولو بالقصد و الاراده بگوید بعت، با گفتن بعت، یعنی انشاء او بالقصد و الاراده بیع محقق نمی‌شود. آن عنوان مسببی و آن منشأ، این محقق نمی‌شود. و درست است آن واژه‌ی بیع را در مفهوم بیع استعمال کرده ما این را مناقشه نمی‌کنیم بلکه وقتی گفته بعت این را در مفهوم بیع استعمال کرده ولی استعمال اللفظ فی المفهوم امر و تحقق آن امر مسببی به واسطه‌ی این انشاء امر آخر. بنابراین با انشاء او ولو اراده، ولو قصد، ولو این که آذن له ولیه، در همه‌ی این موارد عنوان بیع محقق نمی‌شود اجاره نمی‌شود؛ پس عقدی نیست بیعی نیست تا ما به ادله‌ی نفوذ استدلال کنیم. باز فرق این را با آن استدلال قبل روشن است. آن جا نمی‌گوید که نیست می‌گوید شبهه‌ی مصداقیه‌ی آن است این بیان می‌گوید عقد اصلاً نیست می‌دانیم نیست می‌دانیم بیع نیست بخاطر این بیان، این بیان چهارم من شیخنا الا ستاد قدس سره آقای حائری رضوان الله علیه در ابتغاء الوسیله است ابتغاء الفسیله فی شرح الوسیله، ایشان عبارت‌شان این هست که ما این جوری توضیح دادیم حالا بخوانم عبارت ایشان را، فرموده است که «مضافاً الی ما عرفت من الاجماع و الضرورة المدعاة أن العقلاء يعاملون مع انشائه معامله العدم» می‌گویند این انشاء کرده ولی این

انشاء کلا انشاء است. «فالبیع الذی ینشئه لایکون مصداقاً للبیع فی العرف حتی تشملهُ العمومات» این اصلاً بیع نیست که بگوییم احل الله البیع شامل حال آن می‌شود.

س: ???

ج: ببینید این جا که علیت تکوینیه نیست.

س: ???

ج: نه منشأ ندارد تو ضیح دادیم. ببینید منشأ عند العقلاء پیدا می‌شود یعنی عقلاء می‌گویند این را سبب قرار دادند برای تحقق آن منشأ در عالم اعتبار. حرف این است که می‌گویند برای انشاء صادره‌ی از مجنون چنین سببیتی را اعتبار نکردند.

س: پس انشاء آن کلا انشاء است. نه انشاء اصلاً محقق نمی‌شود.

ج: انشاء آن وقتی سببیت نداشت منشأ محقق نمی‌شود مثل چی؟

س: ???

ج: بله انشاء رخ می‌دهد چون این جا رابطه‌ی آن‌ها رابطه‌ی علیت تکوینیه نیست بله انشاء رخ داده مثل کجا؟ مثل فضولی، فضولی‌ای که عاقل هم هست و مجنون نیست قصد هم کرده انشاء می‌کند ولی عقلاء می‌گویند که بیع محقق نشد. با این که قصد کرده. پس برای منشی شرایطی قائل هستند. نه فقط انشاء بکند انشاء تنها سبب نمی‌شود باید انشاء کننده شرایطی داشته باشد تا عرف و عقلاء برای این انشاء سببیت اعتبار کرده باشند و الا هر انشائی برای عقلاء برای او سببیت ... می‌گویند آقا شما انشاء کردی، اما مالک تصرف نبود، فضولی هست ما اعتبار نمی‌کنیم تحقق مسبب را به واسطه‌ی انشاء شما، بنابراین این جا هم حضرت استاد قدس سره می‌فرماید «فالبیع الذی ینشئه لایکون مصداقاً للبیع فی العرف حتی تشمل له عمومات أو کانت قابلاً للإجازة» که این برای بحث بعد خوب است یعنی حتی بعداً با اجازه هم درست نمی‌شود چیزی درست نشده که اجازه بدهد.

س: ???

ج: حالا اجازه بدهید کلام ایشان تمام بشود.

«قابلة للإجازة بعد ذلك أو حينه من جانب المولى و اشتمالُ إنشائه» دفع دخل مقدر که توضیح دادم «و اشتمالُ إنشائه علی مفهوم البیع غیر حصول المصداق العرفی للبیع» این که انشاء این مجنون که دارد می گوید بعتُ این مشتمل بر مفهوم بیع است معنای بعتُ که غیر بیع نیست چیز دیگری نیست ما قبول داریم. اما این که این استعمال در این مفهوم دارد می کند این غیر از این هست که بگوییم با این کارش آن بیع، آن عقد، آن اجاره در اعتبار عقلاء، آن مسبب در اعتبار عقلاء وجود خارجی پیدا کرده که وجود خارجی اینها وجود اعتباری آن هست دیگر. این غیر از آن است. پس بنابراین شما اگر می خواهید به «أحلَّ اللهُ البیع» تمسک کنید به «تجارةً عن تراض» تمسک کنید باید یک بیعی باشد یک تجارتي باشد ما می بینیم به ادعای ایشان عقلاء انشاء مجنون را سبب نمی دانند برای تحقق بیع. مجنون اگر که آمد نکاح کرد یا مجنونه ای نکاح کرد می گویند نکاح، زوجیت محقق نشده است او که گفته که زوجتک نفسی، آن مرأی مجنونه گفته زوجتک نفسی به آن مرد، او هم گفته قبلتُ، ولی می گویند که نه زوجیت حاصل نشده. این زوج نیست انشاء که کرده اما عرف این را سبب برای تحقق آن عنوان نمی بینند نبود عنوان، پس سالبه ی به انتفاء موضوع است احلَّ اللهُ البیع می خواهد چه چیزی را شامل بشود؟ بیعی نیست عقدی نیست.

س: ???

ج: نه اینها ببینید اینها خیلی فرق می کنند زمین تا آسمان فرق می کنند. آقای حائری نمی فرماید قصد لایتمشءُ من المجنون، قصد می تواند بکند ...

س: ???

ج: خب آن اشکال فرمایش آن بزرگان است که صاحب جواهر فرمود ...

س: ???

ج: نه آنها می گویند ببینید مثل محقق خوئی قدس سره و کسانی قبل از صاحب جواهر، بعد از صاحب جواهر، عده ای فرمودند حتی مثل محقق شاهرودی رضوان الله علیه در اجاره ی شان، آقا آسید محمود، آنها هم می گویند اراده ندارد قصد ندارد.

س: ???

ج: خیلی خب می‌گویند اصلاً قصد ندارد قصد او تمشی پیدا نمی‌کند ما این حرف را قبول نداریم تبعاً لصاحب جواهر. آقای شیخ الاستاد هم می‌گویند نه قصد از او تمشی پیدا می‌کند اشکال چیز دیگری هست اشکال این هست که این انشاء مع القصد، آیا این سببیت برای تحقق عنوان معاملی را دارد؟ چون بیع، چون عقد منشأ است مسبب است با انشاء حاصل می‌شود تحقق پیدا می‌کند پس در رتبه‌ی قبل باید بپذیریم که عند العقلاء و عند العرف این انشاء سبب تحقق آن منشأ هست تا عنوان بیع درست بشود تا عنوان اجاره درست بشود و هكذا.

س: خب مخاطب عموم ادله‌ی ??? عرف است به اطلاق آن، نه عقلای از عرف، عرف هم باشد عرف بعضی از جاها مجنون نیست ???

ج: گمان می‌کنم اگر تأمل بفرمایید جواب فرمایشات خودتان را خودتان می‌دهید.

س: ???

ج: نه. آن جا هم صحیح نیست. چرا؟ برای این که آن جا این فعل را عقلاء، فعل معاطاتی را سببیت برای آن قائل هستند برای تحقق آن منشأ، چه انشاء بالقول و چه انشاء بالفعل، سبب است برای این که آن منشأ محقق بشود اگر شما گفتید عند العرف، عند العقلاء سببیت برای انشاء فعلی و قولی مجنون برای تحقق آن منشأ و آن مسبب وجود ندارد خب پس بنابراین مسبب محقق نشده. بنابراین ببینید چقدر فاصله پیدا می‌شود این‌ها ... استاد قدس سره مثل دلیل ثانی، دلیل ثانی می‌گفت قصد ندارد پس عقد نیست پس بیع نیست. ایشان هم می‌گویند عقد نیست بیع نیست اما آن‌ها می‌گویند چون قصد نیست ایشان می‌گویند نه قصد هست اما این انشاء سببیت برای تحقق آن ندارد. شارع هم ما دلیلی نداریم که سببیت ... می‌گویند خب باشد عرف سببیت قائل نیست باشد، ولكن شارع آمد سببیت داده این هم ما دلیل نداریم که شارع سببیت داده باشد. پس بنابراین به این برمی‌گردد استدلال شیخنا الا استاد قدس سره که این جا عقد وجود ندارد به این بیان، به این دلیل.

س: ???

ج: بله، بابا از شائه کلا از شاء یعنی سببیت ندارد. از شاء مثل عدم از شاء است به درد نمی خورد. این از شاء به درد نمی خورد یعنی به واسطه‌ی آن منشأ محقق نمی شود این ...

س: ???

ج: نه قصد دارد. بابا ...

س: ???

ج: مثل فضولی می ماند، فضولی که انشاء می کند آیا بیع محقق شد؟ نه.

س: ???

ج: قصد داشته عاقل هم بوده همه چیز هم بوده نه.

س: ???

ج: نیست دیگر.

یا صبیّ ممیّز اگر گفتیم که بلوغ شرط است صبیّ ممیّز انشاء می کند یا نمی کند اما شارع می گوید منشأ محقق نشده، بیع نیست. اشکالی ندارد که.

س: ???

ج: فلذا شیخنا الا ستاد فرمود که، فلذا ایشان می فرماید این جا از مواردی است که با اجازه‌ی بعدی، لحوق اجازه‌ی بعدی درست نمی شود. خلافاً لمکره که بعداً می آیم می گوئیم که درست می شود. اما این جا می گوئیم مجنون اگر بیعی انجام داد خودش افاقه پیدا کرد یادش آمد که گفت أجزتُ ذلک البیع، فایده‌ای ندارد. ولی او در حال جنون او آمد گفت که أجزتُ فایده‌ای ندارد فلذا عبارت شان این جور بود فرمود که «لایکونُ مصداقاً للبیع فی العرف حتی تشملهُ العمومات أو کانت قابلاً للإجازة بعد ذلک»، اصلاً بیعی نیست که قابل اجازه باشد.

بنابراین این هم یک دلیل چهارمی است که ایشان فرموده است. دلیل پنجمی هم وجود دارد که اگر اشکالات به اندازه‌ی استاندارد بود می رسیدیم بگوئیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَافُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ اَعْنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ اَعْنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ اَعْنِهِمْ جَمِيعًا.

در آستانه‌ی شهادت مولایمان امام علی بن الحسین زین العابدین علیهما السلام هستیم این شهادت جانگداز را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت معصومه علیها سلام و همه‌ی شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت تسلیت عرض می‌کنیم. این صلوات خاصی آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ الَّذِي اسْتَخْلَصْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ جَعَلْتَهُ مِنْهُ اِمَّةً الْهُدَى الَّذِي يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدُلُونَ اَخْرَجْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ طَهَّرْتَهُ مِنَ الرَّجْسِ وَ اصْطَفَيْتَهُ وَ جَعَلْتَهُ هَادِيًا مَهْدِيًا اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَيْهِ اَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَی اَحَدٍ مِنْ ذُرِّيَةِ اَنْبِيَائِكَ حَتَّى يَبْلُغَ بِهِ مَا تَقَرَّبُ بِهِ عَيْنُهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ اِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم.

بیان پنجم و دلیل پنجم برای اثبات این که موضوع ادله‌ی نفوذ و صحت معاملات و عقود در موارد عقد صادر از مجنون محقق نیست، بیان مرحوم علامه‌ی قزوینی در ینابیع الاحکام است. حاصل فرمایش ایشان این است که حقیقت عقد که یک ارتباط معنوی بین متعاقدین است که در اثر ایجاب و قبول این پیوند معنوی بین این دو طرف محقق می‌شود به وجود می‌آید این حقیقت توقف دارد تحقق آن بر این که متعاقدین تعقل کنند معنای ایجاب و قبول را، بفهمند که بعث یعنی چی؟ توجه به این داشته با شد این را انشاء کند و مشتری هم بفهمد معنای بیع یعنی چی و معنای اشتراء یعنی چی و این را ایجاد بکند. بنابراین حقیقه‌ی العقد و حقیقه‌ی البیع و حقیقه‌ی الاجاره و هکذا سایر عناوین معاملی، این‌ها حقایقی هستند که توقع بر ایجاب و قبول و درک معنای ایجاب و قبول و ما یُنشأ بالایجاد و ما یُنشأ بالقبول، آن را درک کند و این امر بدیهی است واضح است و چون مجنون قدرت تعقل ندارد بنابراین وقتی که او قدرت تعقل نداشته ما یتوقَّفُ علی التَّعَلُّقِ از او سر نخواهد زد. بنابراین عقد از او تحقق پیدا نمی‌کند بیع از او تحقق پیدا نمی‌کند؛ وقتی تحقق پیدا نکرد پس مشمول ادله‌ی نفوذ معاملات و صحت معاملات نخواهد شد. فرموده است «أَنَّ الْعَقْدَ بِمَعْنَى الرِّبْطِ الْمَعْنَوِيِّ بَيْنَ الْمُتَعَاقِدِينَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِتَعَلُّقِ كُلِّ مِنْهُمَا» یعنی بایع و مشتری «و إدراکه لمدلول الایجاب و القبول» این هم پس دلیل آخری است و بیان آخری است برای اثبات مقدمه‌ی اولی از آن برهان و از آن دلیل که می‌گفت از یک طرف ماصدر من المجنون، این مشمول ادله‌ی صحت و نفوذ نیست در امور خمسه‌ای که گفته شد و وقتی مشمول آن ادله نشد مقدمه‌ی ثانیه، ما به نحو شبهه‌ی حکمیہ شک می‌کنیم که آیا این عقد درست است یا نه؟ این معامله درست است یا نه؟ اصالة الفساد می‌گوید که درست نیست. اصالة الفساد هم که می‌گوید درست نیست، اشاره فقط می‌کنیم بحث تفصیلی و مفصل اصالة الفساد در محل خودش است. دو دلیل عمده دارد اصالة الفساد. یک دلیل این است که اطلاق آن ادله‌ای که قبل از وقوع این عقد و معامله می‌گفت این متاع مال این مالک است و آن متاع مال آن مالک است. مثلاً شخصی دارد خانه‌اش را می‌فروشد چه دلیلی می‌گفت این خانه مال این شخص است که الان دارد می‌فروشد؟ یا ادله‌ی ارث می‌گفت اگر به ارث بود یا اگر هبه به او شده ادله‌ی هبه می‌گفت. یا اگر خریده ادله‌ی صحت معاملات می‌گفت که آن‌ها شرایط را داشتند آن ادله می‌گوید این مال تو هست سواءً این که مجنونی بیاید بگوید اشتريت أم لا. آن ادله می‌گوید این‌ها هم مال تو، سواءً این که خودت معاذالله مجنون شدی، بگویی بعث أم لا. پس اطلاقات ادله‌ای که قبل از تحقق این معامله که از مجنون دارد سر می‌زند ایجاباً یا قبولاً، آن ادله می‌گفت این مال زید است و هم‌چنین آن ثمنی که مشتری می‌خواهد بدهد آن ادله‌ای که می‌گفت این ثمن مال

مشتری است اطلاق دارد. سواءً که چنین عقدی محقق بشود یا نشود. پس به آن اطلاقات تمسک می‌کنیم می‌گوییم این مال در ملک اوست و آن مال هم در ملک اوست.

س: ???

ج: نه اطلاقات ادله. نوبت به استصحاب نمی‌رسد با اطلاقات ادله.

اگر از اطلاقات ادله هم صرف نظر بکنیم خب شک می‌کنیم به نحو شبهه‌ی حکمیه که آیا با این عقد انتقال این منزل از این بایع به این مشتری أم لا؟ دو جور می‌توانیم استصحاب بکنیم بلکه بیش‌تر از دو جور، یکی این که بگوییم قبل از این که ملک این آقای بایع بود الان هم کما کان هست. این ملک بایع بود الان هم کما کان است، این ثمن هم قبل از این معامله ملک کی بود؟ مشتری بود الان هم کما کان استصحاب بقاء این پول در ملک مشتری می‌کنیم. یا می‌گوییم قبلاً این مشتری مالک این منزل نبود الان هم کما کان است، مالک نیست. قبل از این عقد، این بایع مالک این ثمن نبود الان هم کما کان است، پس یا استصحاب آن امر وجودی می‌کنیم مستصحب ما امر وجودی هست بایع مالک این خانه بود الان هم می‌گوییم مالک است یا در ملک او بود، الان هم در ملک او هست و هم چنین در این طرف، در ناحیه‌ی مشتری می‌گوییم این ثمن ملک این بود یا این مالک آن بود الان هم همین جور است. این‌ها عناوین اثباتی، یا عنوان نفی‌ای و عدمی، این بایع مالک ثمن نبود حالا هم نیست. این مشتری مالک ثمن و آن مبیع و آن خانه نبود حالا هم همین طور است. باز عنوان سومی هم این‌جا لعلکم که آن عنوان را استصحاب کنید. این منتقل نشده بود، این مطاع منتقل به او نشده بود، آن ثمن منتقل به این نشده بود همه‌ی این‌ها حالت سابقه دارد و قابل جریان است ولی جریان استصحاب در این مقام توقّف بر چه دارد؟ توقّف بر این دارد که ما استصحاب در شبهات حکمیه را جاری بدانیم. این‌جا شبهه‌ی حکمیه است دیگر، که آیا به واسطه‌ی این عقد، عقدی که سر می‌زند از مجنون، آیا منتقل می‌شود یا نمی‌شود؟ شک در امور خارجیه که نداریم ... برمی‌گردد به این که حکم شرع این‌جا چیست، پس بنابراین می‌شود شبهه‌ی حکمیه مبنی بر آن هست که ما استصحاب در شبهات حکمیه را جاری بدانیم بنابراین آن‌هایی که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی‌دانند مطلقاً یا در آن تفصیل قائل هستند تفصیل در این مقام، این مقامات، مقاماتی است که می‌گویند تعارض می‌کند استصحاب بقاء مجعول با عدم جعل، مثل محقق خوئی، طبعاً لفاضل نراقی، بنابراین باید به همان اطلاقات تمسک کنند.

س: ???

ج: آن هم بله، شبهه‌ی حکمیه است دیگر، این که ما نمی‌دانیم این مال ...

س: ???

ج: نه اشکال استصحاب در شبهات حکمیه فقط تعارض جعل و مجعول نیست

س: ???

ج: نه این اشکال نمی‌آید اما اشکال دیگر می‌آید. مثلاً بعضی از اساتید ما دام ظلّه، آن‌ها می‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود لاینصراف ادلّه الاستصحاب، نه بخاطر تعارض.

خب یک دلیل دیگری هم وجود دارد اشاره‌ی عرض بکنم دیگر این‌ها بحث‌های تفصیلی آن را همان‌طور که عرض کردم در محل خودش، و آن این است که یک قاعده‌ای قد یُدعی، کما ادّعاها شیخنا الاستاد حائری قدس سره که «ما ثبت یدوم» الان این که خلاف آن ثابت بشود. هر چیزی که ثابت شد این دوام دارد. مگر این که خلاف آن ثابت بشود. در مانحن فیه می‌گوییم مالکیت این مشتری نسبت به ثمن ثبت، ما ثبت یدوم، خلاف آن باید ثابت بشود. مالکیت بایع نسبت به این مثنی، این‌کان ثابتاً، باید خلاف آن ثابت بشود اگر این قاعده را هم بپذیریم، این غیر قاعده‌ی استصحاب است این غیر مسئله‌ی استصحاب است قاعده‌ی آخری است که ما ثبت یدوم، اگر این را هم کسی قائل بشود که اگر آقایی که بحث طهارت بودند این قاعده را آن‌جا مفضلاً آوردیم که ... و کسانی که این حرف را می‌زنند. ما ثبت یدوم را هم اگر کسی قائل شد بر اساس قاعده‌ی ما ثبت یدوم هم این‌جا نتیجه این می‌شود که پس بنابراین این نقل و انتقال حاصل نشده.

س: ???

ج: این قاعده این اصل نیست این اماره است که ما ثبت، ثبوتش اماره‌ی بر دوام آن هست مگر خلاف آن ثابت بشود. این یکی از فرمایشات است ...

س: ???

ج: می‌گویند بناء عقلاء بر این است که آن چیزی که ثابت است می‌گویند تا خلاف آن ثابت نشود بناء بر این دارد این بناء عقلاست شارع هم ردع نکرده از این. این یکی؟؟؟

س: ???

ج: نه دیگر و الا اول کلام است دیگر، لم یثبت خلافه.

س: ???

ج: عرض کردیم بله شک داریم دیگر، شبهه‌ی حکمیه است. این که مفروض مان است. حالا این که الان مفروض ما است و ما شک داریم می‌گوییم آقا این ثمن در ملک مشتری باقی است چون ما ثبت یدوم، الا این که یثبت خلافه، و الا لم یثبت خلافه. از آن طرف هم همین جور بایع را هم می‌گوییم این متاع در ملک او باقی است چون لم یثبت خلافه. قبلاً که در ملک او بوده لم یثبت خلافه.

س: ???

ج: اگر قبول نکرده باشد که به درد نمی‌خورد آن کسی که این قاعده را می‌گوید، می‌گوید بله قاعده شرعی، اما قاعده شرعی تا سیسه؟ شارع خودش به میدان آورده یا عقلانی است که امضاء کرد و قبول فرموده و طبق آن حکم جعل کرده؟ آن کسی که به بناء عقلاء تمسک می‌کند و می‌گوید دلیل آن بناء عقلاء هست از این راه، می‌گوید بله بین عقلاء این جوریه هست ما ثبت یدوم، مگر خلاف آن ثابت بشود. مثلاً الان شما نگاه کنید استصحاب بین عقلاء نیست که لا تنقض الیقین بالشک، استصحاب امر تعبیدی شرعی، اما در همه‌ی عالم وقتی یک کاروانی، یک مجلسی قانونی گذراند دولت یک قانونی گذراند تا مردم خلاف آن را نشنیده باشند می‌گویند چی؟ تا نسخ آن و خلاف آن را نشنیده باشند می‌گویند همان قبلی است دیگر. این ما ثبت یدوم است، این نیست که چون یقین سابق داری، شک لاحق داری، استصحاب بکن، این تعبّد شرعی هست می‌گویند بله این استصحاب نیست این بناء عقلاست بر این که حالا ... چرا این کار را می‌کنند؟ چون چیزی که ثابت هست کأن مقتضی دوام برای آن وجود دارد باید یک عاملی بیاید آن را بردارد. فلذاست که اطمینان است به این که این باقی هست.

س: ???

ج: آقا این ما وجد را شک دارید که مانع است یا مانع نیست، حالا که شک دارید ...

س: ???

ج: پا در هوا رهائش نمی‌کنیم. می‌گوییم این ما وجد نمی‌دانیم ما ثبت ما را از بین برد یا نه؟ آن که این مالک بوده که ثبت. حالا این قاعده می‌گوید چی؟ می‌گوید ما ثبت، آن چیزی که در برای شما ثابت شده است که بوده است این همین طور حکم به بودن و بقاء آن می‌کنیم تا بدانید زائل شده است. و شما الان نمی‌دانید که زائل شده است یا نه؟ لعل بیع و اشتراء مجنون به درد نخورد. ...

س: ???

ج: الله اکبر. من تعجب می‌کنم از فرمایش شما. داریم این را می‌گوییم، می‌گویم اگر ثابت شد برای شما به یک دلیلی که بیع مجنون صحیح است که ما ثبت یدوم، جا پیدا نمی‌کند. چون ثبت به این که لا این جا منقطع شده اگر دلیل اقامه شد بر این که بیع مجنون باطل است دیگر جای ما ثبت یدوم نمی‌خواهد به آن قاعده تمسک کنید. دلیل داریم بر این که باطل است. اگر هیچ‌کدام طرفین مسئله که باطل او صحیح ثابت نشد برای شما، این ثابت نشد، این جا چه می‌گوییم؟ می‌گوییم آقا این آقای بایع مگر مالک این متاع نبود؟ این ثبت ام لم یثبت؟ ثبت، حالا که ثبت که این مالک این بوده است کل ما ثبت یدوم حتی یثبت خلافه، و الان لم یثبت خلافه، و طرف مشتری هم همین را می‌گوییم، می‌گوییم این ثمن ملک این آقای مشتری بود یا نبود؟ می‌گوید بله، خب و کل ما ثبت باید بگویید دائم است مستمر است تا خلاف آن ثابت بشود خلاف آن که هنوز ثابت نشده پس می‌گوییم آن مالکیت مشتری برای ثمن باقی است.

س: ???

ج: بله، حالا باید ببینیم که آن آقایانی که این بحث آن سر جای خودش است اتفاقاً این را هم مطرح کردند آن آقایان، مرحوم شیخنا الاستاد در شرح عروه‌شان که به این دلیل هم تمسک می‌کنند این‌ها را بحث کردم دیگر آن جا، که حالا این چه جوری می‌شود؟ نسبت آن با استصحاب چه می‌شود؟ این آن جا محل صحبت است.

خب پس بنابراین اگر کسی این قاعده‌ی ما ثبت یدوم را هم قبول کرد بنابراین می‌تواند اصاله الفساد در معاملات را بر اساس این هم بگوید. این حاصل ادله‌ای که ما در مقام داشتیم.

خب در پایان این ادله چند نکته را باید به آن توجه بکنیم. نکته‌ی اول این هست که... قبل از این که این نکته را هم بگویم این فرمایش علامه‌ی قزوینی که می‌فرمود عناوین معاملات اصلاً این‌جا صادق نیست چون توقف بر تعقل دارد و این‌ها تعقل ندارند و هم‌چنین آن دلیلی که می‌گفت عقد به قصد متقوم است و چون مجنون قصد ندارد پس عقدی وجود ندارد. اصلاً عقدی وجود ندارد و سالبه‌ی به انتفاء موضوع است امروز دیدم که محقق خوئی هم در مصباح الفقاهه چنین مطلبی را دارند که ایشان هم می‌فرمایند در مورد مجنون و غافل و مغمی علیه و اشباههم، ایشان می‌فرمایند که لا یصدق علیها أى عنوان من عناوین المعاملات و لا تنطبق علیها أى مفهوم من مفاهیمها، اصلاً نمی‌شود گفت که این بیع است. نمی‌شود گفت عقد است نمی‌شود گفت اجاره است، نمی‌شود گفت مضاربه است. عناوین صادق نیست یعنی همان که آن‌ها می‌فرمودند منتها آن‌ها لم آن را هم می‌گفتند حالا توی این بیان لم آن بیان نشده ولی مدعای آن‌ها را ایشان هم دارند که اصلاً ما می‌گوییم عقدی این‌جا صادق نیست. ما می‌گوییم اصلاً اسم این کار بیع نیست. اسم این کار اصلاً اشتراء نیست و هكذا، عقد نیست.

س: ???

ج: بله.

س: ???

ج: به لفظ کار نداریم انشاء دارد می‌کند دیگر.

خب چند نکته این‌جا باید به آن توجه بکنیم. نکته‌ی اول این هست که این ادله‌ی مذکوره همه‌ی این‌ها مستوای آن‌ها مستوای واحد نیست. به این معنا که همه‌ی این‌ها مفادشان اثبات شرط بما له من المعنی الحقیقی للشرط نیست. شرط عبارت است از چی؟ از این که دخالت در ماهیت و تحقق ماهیت ندارد. امری است بیرون از ماهیت، شرط است برای تحقق و ترتب احکام، فوائد، آثار بر آن ماهیت. مثلاً عقد بدون حیات می‌شود؟ بدون وجود شخص می‌شود؟ نه، این‌ها را که دیگر نمی‌آیند ذکر بکنند بگویند یکی از شرایط متعاقدين یکی این است که موجود باشد.

این را نمی‌گویند چون وجود او مقوم ماهیت آن هست که اصلاً بخواهد عقدی باشد بیعی باشد. پس بنابراین شرط حقیقت آن عبارت است از آن چیزی که خارج از مقومات ماهیت است ولی دخالت دارد در قابلیت قابل یا فاعلیت فاعل. اگر شرط را برای فاعل می‌گوییم دخالت در فاعلیت آن دارد. اگر شرط را برای مشروط له و مشروط علیه می‌گوییم، آن دخالت در قابلیت قابل دارد که بپذیرد. حقیقت شرط این است که حالا آن شرط را شارع قرار می‌دهد یا عقل می‌گوید یا شخص دیگری می‌گوید در جاهای مختلف، ادله‌ای که ما به آن استدلال کردیم همه‌ی آن‌ها این جور نبود که این اشتراط را ثابت بکند به این معنا، مثلاً همین دلیل اخیر، دلیل اخیر را چه می‌گفتیم؟ می‌گفتیم ما شک داریم شرط هست یا شرط نیست. حالا که شک داریم به اصالة الفساد تمسک می‌کنیم می‌گوییم این معامله باطل است. همان فایده‌ای که اگر شرط بودن اثبات می‌شد همان فایده را ما از این دلیل داریم می‌گیریم ولی عنوان شرط که ما الان به شارع نسبت بدهیم بگوییم شارع جعله شرطاً، نه ما لایزال الان هم شک داریم که شارع شرط قرار داده یا نداده و اصالة الفساد اثبات اشتراط نمی‌کند، مثبت است. اثبات اشتراط را نمی‌کند. بله همان اثری که اگر شرط بود ثابت می‌شد برای ما که شرط است که اثر آن چه بود اگر ثابت می‌شد که عقل شرط است؟ اثر آن این بود که وقتی عقل نباشد مشروط نیست. باطل است. الان هم همان اثر را که باطل است به واسطه‌ی این دلیل می‌گوییم. یا آن دلیل دیگری را که مثلاً شما می‌فرمودید که تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل است خوب چون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل باطل است نمی‌توانیم بگوییم تمسک کنیم به دلیل صحت بگوییم این؟؟؟ پس نمی‌توانیم بگوییم صحیح است اما باز اثبات این نمی‌شود که شرط حرفیاً به قول آقایان، یعنی همین به عنوان خودش، به این عنوان نمی‌توانیم اثبات بکنیم شرط را. بلکه معنای آن این است که اگر شرط بود چه جور می‌شد؟ الان هم همان جور باید معامله بکنیم.

پس بنابراین واژه‌ی شرط که در متون فقهیه به کار برده می‌شود و این جا هم می‌گویند شروط المتعاقدين، این واژه‌ی شرط در اعم از شرط واقعی و ما یفید فائده استعمال می‌شود. اعم از شرط واقعی و ما یفید فائده‌ی این شرط واقعی. و فقهایی که می‌گویند این شرایط را ما در متعاقدين لازم داریم معنای آن این است که ما اگر بخواهیم به عنوان فقیه بگوییم این معامله صحیح است باید این‌ها باشد. نه این که شرطی است که خدا قرار داده همه‌اش، شارع قرار داده. ما به عنوان استنباط فقه و روی موازین بخواهیم بگوییم این معامله صحیح است باید این چیزها باشد و الا اگر نباشد ما شک می‌کنیم مثلاً اصالة الفساد جاری می‌کنیم یا یک دلیل، یک کار دیگر، می‌گوییم تمسک به دلیل

نیست، پس نمی‌توانیم بگوییم درست است چون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه است. این‌ها مشکلات ماست. پس بنابراین این شرطی که در متون فقهیه گفته می‌شود باید توجه داشته باشیم و این ادله‌ای که گفتیم هم‌هانش اشتراط به آن معنا را اثبات نمی‌کند که بگوییم شرط شرعی به معنای این که شارع این را جعله شرطاً، این را نمی‌توانیم بگوییم اگر آن‌ها مستند ما باشد. اما اگر مستند ما رُفَع الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ باشد آن ادله‌ای باشد که خود شارع آمده فرموده، چرا، آن‌ها اثبات می‌کند. بنابراین اگر آن‌ها مستند ما بود اثبات شرطیت واقعی می‌شود آن سنخ، اگر این سنخ امور دلیل ما بود اثبات شرطیت واقعی نمی‌شود اثبات ما يُفِيدُ فَائِدَةَ الشَّرْطِ می‌شود. این جهت هست و یا این که واژه‌ی شرط در این جا یا به معنای اعم است پس، از شرط واقعی و ما يُفِيدُ فَائِدَةَ، یا نه، شرط در کلمات فقهاء در متون فقهیه به معنای همان شرط است شرط واقعی است اما شرط این که من بخواهم بگویم به عنوان فقیه. من به عنوان فقیه بخواهم بگویم معامله صحیح است باید این امور خمسه باشد. ما به عنوان فقیه بخواهیم فتوا بدهیم باید این‌ها باشد تا من بتوانم بگویم این بیع نافذ است، بله این شرط واقعی است یعنی توقف دارد فتوای من بر این که این امور باشد.

خب این یک مطلب که باید به آن توجه بکنیم.

س: ???

ج: نه گفتیم ??? شرط که می‌کنند خیلی جاها اعم است همین جا، مگر دلیل ما الان این جا چه شد؟ دلیل پنجم ما چه شد؟ عقل که نمی‌گفت، دلیل پنجم ما چه بود؟ استصحاب بود. قاعده‌ی ما ثبت یدوم بود. این که اثبات شرطیت نمی‌تواند بکند که، عقل هم که نیست که این حرف را دارد می‌زند. ما می‌گوییم آقا اگر این نباشد ما شک داریم استصحاب بقاء ملکیت آن را می‌کنیم استصحاب بقاء ملکیت این را می‌کنیم. استصحاب عدم انتقال آن را می‌کنیم استصحاب عدم انتقال این را می‌کنیم، این‌ها که شرطیت را اثبات نمی‌کند، این‌ها که عقل نیست که شما این فرمایش را بفرمایید. پس بنابراین وقتی می‌گویند شرط است توی کتب فقهیه، اعم است از شرط واقعی و ما يُفِيدُ فَائِدَةَ شرط واقعی مقصود آن‌ها است؟ یا مقصود آن‌ها شرط واقعی است اما شرط واقعی برای چی؟ برای افتاء من. شرط واقعی برای افتاء من این است که این‌ها باشد در غیر این صورت نمی‌توانم بگویم.

س: ???

ج: حجت بر اشتراط نیست حجت بر بطلان است.

س: ???

ج: نه، مثبت است دیگر، نمی‌توانید بگویید این شرط فقهی است یا شرط شرعی است.

و اما همین جا باز این نکته را توجه می‌فرمایید خب بعضی از این دلیل‌ها می‌گفت چي؟ می‌گفت اگر مجنون قصد ندارد و عنوان بیع، عنوان عقد متقوم به قصد است پس قصد شرط ماهیت شد. بنابراین باز شرط حقیقی نمی‌شود. اصلاً شرط نیست منتها این احتیاج دارد چون ممکن است که مغفولٌ عنه بماند و الا اگر می‌خواهید این‌ها را هم ذکر بکنید باید حیات متعاقدين را هم ذکر کنید چون اگر حیات نداشته باشد ... و اگر می‌خواهد شرایط و مبادی انشاء را هم باید ذکر کنید که مبادی انشاء چیست؟ اگر لفظ است یک مبادی‌ای دارد اگر فعل است یک مبادی‌ای دارد این‌ها را که ذکر نمی‌کنند چون آن‌ها دخیل در ماهیت، آن‌ها که جزو شرایط ذکر نمی‌شود. بنابراین اگر کسی می‌آید می‌گوید که چون قصد ندارد پس این می‌شود دخالت در ماهیت پیدا می‌کند یا اگر بگوییم که تعقل ندارد که دلیل پنجم بود، تعقل ندارد خب تعقل داشتن جزو شرایط وجودی او هست اصلاً ماهیت بخواد وجود پیدا بکند همین جور است. مثل این که شما بگویید بله اگر بخواد متعاقدين ... یکی از شرایط متعاقدين این هست که خدای متعال او را خلق کرده باشد، اراده کرده باشد، متاعی وجود داشته باشد، ثمنی وجود داشته باشد. این‌ها که جزو شرایط نیست. بنابراین این ادله‌ای که اقامه می‌شود در این جا، بعضی از آن‌ها این چنین است که در ماهیت اصلاً دخیل است ولی باز داخل در آن است و یفید فائده، و چرا این‌ها را ذکر می‌کنند؟ بعضی از این‌هایی که دخالت در ماهیت دارد در ردیف شرایط فقهاء می‌آیند ذکر می‌کنند؟ این اموری که ممکن است در اذهان بعضی مغفولٌ عنه واقع بشود که لازم است. چون ممکن است مغفولٌ عنه در اذهان مکلفین واقع بشود این را می‌آیند ذکر می‌کنند و الا وزان این‌ها، وزان آن‌ها است همان‌طور که آن‌ها از نظر دقت فنی به عنوان شرط نباید ذکر بشود بنابراین بعضی از این ادله روی دقت فنی این‌ها نباید به عنوان شرط ذکر بشود. این مطلب اول.

نکته‌ی دومی که باید این جا به آن توجه کنیم این هست که خب این ادله باز از نظر سعه و شمول نسبت به تمام صور با هم فرق می‌کنند. اگر دلیل ما رُفَعُ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ باشد یا آن روایتی که فرمود که سؤال کرد که بیع او نافذ است یا نه؟ حضرت فرمود لا، اطلاق دارد این‌ها، لا. تمسک به اطلاق می‌کنیم همه‌ی صور را شامل می‌شود هم آن صورتی

که قاصد باشد نباشد، اذن ولی داشته باشد نداشته باشد، در صورتی که اذن ولی دارد ولی مشرف بر کار او باشد نباشد؟ همهی صور را می‌گیرد. اما اگر به بعضی ادله بخواهیم تمسک کنیم غیر از این ادله، اطلاق و عموم آن محل تردید و کلام است یا بعضی را می‌دانیم که اطلاق ندارد یا لاقلاً شک و تردید داریم همان‌طور که در بعضی از آن‌ها گفتیم. مثلاً اگر دلیل ما بناء عقلاء باشد گفتیم عند العقلاء باطل است مال مجنون، خب گفتیم ما شک داریم یا می‌دانیم که در جایی که مجنون خیلی مرتبه‌ی بالای جنون را نداشته باشد به جوری که از او قصد و این‌ها متمشی می‌شود ولی او هم اذن بدهد مشرف به کار او هم باشد، به خصوص اگر آن چیزی هم که محل اشتراء یا محل بیع قرار می‌گیرد امر مهمی هم نباشد. آن‌جا شک داریم که بناء عقلاء بر بطلان باشد، سیره‌ی عقلاء بر بطلان باشد. اگر دلیل ما بناء عقلاء و سیره‌ی عقلاء باشد شمول آن را گفتیم نسبت به این مورد مشکوک است. به خلاف این که دلیل مان دلیل لفظی باشد که اطلاق دارد. یا اگر دلیل مان آن آیه‌ی مبارکه باشد که «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) بنابراین که گفتیم بالباطل یعنی بسبب الباطل العرفی، یا نه بسبب الباطل الواقعی، ولی طریق به این باطل که چه باطل است و چه باطل نیست عرف است کما علیه الامام رحمه الله علیه، این را هم اگر گفتیم باز در این موارد نمی‌توانیم تمسک کنیم چرا؟ برای این که نمی‌دانیم باطل عرفی هست یا عرف این‌ها را باطل می‌داند یا نمی‌داند در این جور موارد؟ پس کسانی که مثل سیدنا الاستاد حائری دام ظلّه، ما دو تا حائری استاد داریم، سیدنا الاستاد آقای حائری، آقای آسید کاظم هستند که بحمدالله حیات دارند و ان شاءالله ادام الله عمره و ظلّه، ایشان فرموده است که ... تفصیل دادند دیگر، یکی از مفسّّلین ایشان بود که آن‌جایی که به اذن ولی باشد و تحت اشراف ولی باشد آن هم جنونش، جنون خیلی بالایی نباشد که قصد می‌تواند بکند ایشان فرمود آن‌جا را مثل صبی ممیز است ولی این که ایشان به آن ادله تمسک نمی‌کند از راه همین چیزها هم می‌خواهد بفرماید این‌جا را می‌گوید نه، و هم‌چنین اگر این جوری گفتیم، گفتیم که ما دلیل سوم ظاهراً که می‌گفتیم عقد متوقف بر قصد است. قصد امر درونی است. لاسبیل الیه الا ظهور حال، و گفتیم در مورد مجنون چنین ظهور حالی منعقد نمی‌شود. پس بنابراین ما نمی‌دانیم که او قصد کرده یا نکرده نمی‌دانیم قصد کرده یا نه؟ نمی‌دانیم پس بیع محقق شده یا نه؟ نمی‌دانیم شراء محقق شده یا نه؟ پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه آن هست. چون نمی‌دانیم. این هم البته باز آن‌جا جور نیست که در تمام موارد واقعاً ما شک داشته باشیم.

ج: بله می‌گوید که خودت بفروش، منتها یعنی تفویض می‌کند مثل وکیل، که به وکیل می‌گوید بفروش یا شما عقد می‌روید می‌خوانید زوجین به شما وکالت می‌دهند شما عقد را اجراء می‌کنید دیگر، حالا این مال خود مجنون است پدرش می‌بیند مصلحت است و مصلحت هم این هست که برای این که این یک مقداری احساس شخصیت بکند در خودش و این‌ها، احساس نکند که من مجنون هستم و فلان، می‌گوید بابا خودت بفروش، خب خودش می‌گوید بعث، بابا هیچ بعث را هم نمی‌گوید، نه فعلی را انجام می‌دهد که معاطات باشد نه لفظی را به کار می‌برد. این آقایان می‌گویند این‌جا اشکالی ندارد. در صورتی که این جنونش در حدی باشد که بله معنای بیع را می‌فهمد قصد می‌کند و می‌گوید بعث، مال خودش هم هست وکالتاً هم نمی‌گوید. می‌گوید بعث هذا الفرش، پس بنابراین این صورت هم که این جور شد بله ببینید بعضی از دوستان هم توی ذهن شان بود دیروز می‌فرمودند این مطلب را که یک جاهایی آدم همین‌طور که سایر مقاصد عرفیه‌ی مجنون را علم به آن پیدا می‌کند که بله دارد این یک واقعیتی است که دارد می‌گوید مثلاً می‌گوید که گر سناه، خب گر سنگی که یک امری نیست که مشهود انسان باشد که. آدم مجنون گاهی می‌گوید گر سناه، می‌فهمیم که بله دارد راست می‌گوید. مراد جدی او هست. بعضی وقت‌ها ممکن است شرایط و خصوصیتی باشد. بنابراین استدلال به این که ما علم پیدا نمی‌کنیم، ظهور حال پیدا نمی‌کنیم این دلیل هم همه‌جایی نیست، ممکن است که یک جاهایی ...

س: ???

ج: نه این‌ها ظاهر حال شخصی است.

پس بنابراین این نکته را هم باید توجه کنیم که اگر ما به سایر ادله خواستیم تمسک کنیم باید حدود و ثغوری را که آن ادله می‌گوید دقت کنیم ممکن است بگوییم در بعضی از موارد این‌چنینی اصلاً پیاده نمی‌شود یعنی اخص از مدعا می‌شود البته غالباً هم درست است. اما یک مواردی ممکن است که آن ادله‌ی دیگر تطبیق آن محل اشکال باشد یا در اشیاء خیلی صغیره، جزم نداریم که سیره‌ی عقلاء بر بطلان است در جایی که قصد فاسد باشد و این جهات آن روشن باشد این هم نکته‌ی دومی که باید به آن توجه کنیم.

س: ???

ج: بله، جوری نیست که گاهی شارع ممکن است که او سع یا اضیق از ما عند العرف حکم را بفرماید. البته مواردی را که آن بنای عقلاء جوری باشد که مطلب را مستبعد کند، این باعث می‌شود که ظهور خلل پیدا نکند اما اگر نه مستبعد نیست می‌گوید ما نداریم اما شارع شاید بگوید. این جاها نه مشکلی نیست.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

از تعطیلی دیروز که در اثر فوت یکی از بستگان نزدیک در جهرم اتفاق افتاده و لازم بود که در مراسم ایشان شرکت کنیم عذر می‌خواهم. حالا هم تقاضا می‌کنم که ثواب یک صلوات و یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد را به آن مرحوم اهداء بفرمایید.

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بعد از بحث از جهت رابعه که استدلال بر مدعا بود چند نکته را در ذیل آن جهت عرض کردیم. نکته‌ی آخری که اضافه می‌کنیم این هست که در بعضی از آن استدلال‌ات این جهت ذکر می‌شد که ادله‌ای که از آن‌ها استفاده‌ی رشد می‌شود اشتراط رشد می‌شود آن ادله به اولویت دلالت می‌کند بر اشتراط عقل و این که در مواردی که عقل وجود ندارد مثل جنون، معامله باطل است.

عرض می‌کنیم این استدلال برای این که فقیه بداند حکم در این جا بطلان است خوب است اما به عنوان شرعی نمی‌تواند اثبات بکند که شارع عقل را شرط قرار داده. اگر این چنین باشد که هر جا رشد نیست، هر جا عقل نیست رشد نیست. بنابراین شارع وقتی اشتراط رشد را جعل کرد تقنین کرد، ممکن است خودش را بی‌نیاز می‌بیند از این که بیاید علاوه بر او اشتراط عقل را هم جعل بکند. بنابراین ممکن است به حسب قانون شرع فقط اشتراط رشد مجعول باشد و دیگر در کنار آن اشتراط را شارع جعل نفرموده باشد. بله ما در مواردی که عقل وجود ندارد جنون وجود دارد می‌دانیم که در آن موارد رشد نیست. رشد یعنی این که قوه‌ی درک مصالح را از مفسد و سنجش بین مصلحت‌ها و مفسده‌ها. خب کسی که مجنون است قهراً معمولاً در آن مراتب عالی‌ه این مقدار را درک ندارد. بله البته گاهی مجنونی که جنون او خیلی شدید نباشد و مصالح هم خیلی مصالح پایین دستی باشد مثل این که مولا گرسنه‌اش هست می‌رود تشخیص می‌دهد الا یک نانی بخرد مثلاً، آن هم به قیمت متعارف، خب این را درک می‌کند این جا نمی‌توانیم بگوییم که رشد در این جا اصلاً وجود ندارد فی الجمله که این فی الجمله البته نسبت به غالب موارد وجود دارد می‌توانیم بگوییم که از باب عدم رشد باطل است. و اشتراط عقل را از این دلیل نمی‌توانیم استفاده کنیم.

بنابراین مهم در این که بخواهیم فتوای ماتن را قدس سره که فرموده‌اند عقل شرط است و اگر عقل نبود معامله باطل است سواءً این که ولیّ او اذن بدهد یا ندهد و سواءً این که در تحت اشراف ولیّ باشد یا نباشد، تنها دلیلی که بر این مدعا می‌شود اقامه کرد همان روایتی است که فرمود «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَجْنُونِ» به آن تقریبی که عرض شد.

بنابراین تا به حال چون آن دلیل «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ» هم محل کلام هست از جهاتی که ما تفصیلاً آن را در بحث بلوغ عرض کردیم در این جا می‌توانیم این جور تعلیقه‌ای داشته باشیم بر فرمایش ماتن که اشتراط العقل باید گفت که «اشترطهُ، اطلاق الاشتراط مبنیٌ علی الاحتیاط» اطلاق اشتراط، که حتی در آن جایی که به اذن ولی و تحت اشراف ولی باشد در آن جا مبنی بر احتیاط است این اشتراط، و الا راه برای این که در آن جا بگوییم اشکالی ندارد بنابر بعضی از مبانی قابل تصویر هست.

س: ???

ج: نه چون خود مجنون را نام برده. ظاهر در موضوعیت دارد.

س: ???

ج: بطلان مجنون ثابت می‌شود آن جا هم عرض کردیم حالا عبارت جامعه را برای او ذکر می‌کنیم آن جا چون خود شارع عنوان مجنون را ذکر کرده عناوین ظهور در موضوعیت دارد، نه بخاطر این که یک جهت دیگری که رشد است وجود نداشته باشد.

س: ???

ج: ببینید این تعبیرات دیگر بگوییم که «الشرط عدم الجنون» است این جوری. این‌ها دیگر چون تلازم عرفی، عناوین با هم تلازم عرفی دارد اشکالی ندارد که در کتب فقهیه می‌گویند عقل. عقل یعنی همان در حقیقت عدم جنون این جاها. بله خیلی بخواهیم مته به خشخاش بگذاریم تعبیر آن جوری آن این هست که بگوییم که شرط عدم الجنون است.

س: ???

ج: پس عدم الجنون شرط شد یا نه؟

س: ???

ج: بابا عدم مانع شرط است دیگر.

س: ??? که بین رشد و جنون است.

ج: آخر آن شرط آخر.

س: خب پس یعنی شرط اصطلاحی است، ???

ج: نه مثل ...

س: ???

ج: امتنه‌ی چی؟ یعنی عدم الجنون ???

س: ???

ج: نه آن شرط آخر. بله نمی‌گذارد بخاطر چه هست؟ بخاطر این که آن شرط آخر وجود ندارد نه بخاطر این که عدم

العقل وجود ندارد. عدم الجنون وجود ندارد.

س: ??? انصراف را می‌شود از این استفاده کرد؟

ج: انصراف نه، چون گفتیم که انصراف باعث می‌شود که ادله‌ی نفوذ و صحت نگیرد، خب نگرفت. خب حالا می‌توانیم

بگوییم باطل است؟

س: ???

ج: بله می‌تواند باشد.

س: ???

ج: گفتیم این انصراف را قبول کردیم دیگر. یعنی گفتیم دلیل آخر، دو تا مقدمه داشت یک: ادله‌ی نفوذ نمی‌گیرد، ادله‌ی صحت نمی‌گیرد. لماذا نمی‌گیرد؟ گفتیم که پنج وجه دارد یکی از وجوه آن انصراف بود. چرا انصراف دارد برای این که خود عقلاء یک چیزی را بسیار مستبعد می‌شمارند شارع وقتی که می‌فرماید یا هر متکلمی که می‌فرماید لذا شک می‌کنند در این که آیا این هم مراد او هست یا نه؟ بنابراین انصراف دارد. انصراف درست است ولی انصراف تنها کار را حل نمی‌کند. خب انصراف دارد اما حالا می‌توانیم بگوییم شارع فرموده باطل است. آن وقت باید به آن ادله‌ی که در مقدمه‌ی ثانیه گفتیم که اصالة الفساد را اثبات می‌کند به آن تمسک بکنیم.

خب پس بحث جنون، ادله‌ی آن تمام شد و نتیجه‌ای که گرفتیم این هست که فتوای ماتن که فرمود شرط عقل است این فتوا درست است منتها بخشی از آن مبنی^{۲۱۰} علی الاحتیاط. در این قانون مدنی که الان رایج در کشور است و مستند بسیاری از کارها در محاکم و غیر محاکم هست و نویسندگان قانون مدنی هم ولو این که خیلی سال است که نوشته شده در زمان طاغوت نوشته شده، عده‌ای از آن‌ها آدم‌های خیلی ملایی بودند مثل مرحوم آقا عصار و این‌ها آدم‌های ملایی بودند بعضی فروعاتی ما در این قانون مدنی می‌بینیم که حتی در کتب فقهیه‌ی ما هم الان مطرح نیست و باید دنبال دلیل آن بگردیم و این‌ها. این‌ها آدم‌های... حداقل هفت نفر بودند که این کتاب را نوشتند حداقل بعضی از آن‌ها را که ما می‌شناسیم آدم‌های ملایی بودند حالا بقیه هم لعل^{۲۱۱} بودند نفی بقیه نمی‌کنیم می‌گوییم چند تا از آن‌ها را می‌شناسیم که این‌ها آدم‌های ملایی بودند. در آن‌جا این‌طور بحث را مطرح کردند در فصل دوم، حالا فصل اول در اقسام عقود و معاملات، چند تا مسئله ذیل این فصل آمده. فصل دوم در شرایط اساسی برای صحت معامله.

ماده‌ی ۱۹۰، برای صحت هر معامله شرایط ذیل اساسی است. یعنی این‌ها شروط عامه هست برای همه‌ی معاملات و همه‌ی عقود. اول، قصد طرفین و رضای آن‌ها. دو: اهلیت طرفین، سه: موضوع معین که مورد معامله باشد. چهار: مشروعیت، جهت معامله. این شروط عامه‌ای است که هر معامله‌ای باید واجد این شرایط می‌گویند باشد.

بعد مبحث اول در اصل طرفین است که آن شرط اول، مبحث دوم در اهلیت طرفین، ماده‌ی ۲۱۰، متعاملین باید برای معامله اهلیت داشته باشند ماده‌ی ۲۱۱، برای این که متعاملین اهل محسوب بشوند باید بالغ و عاقل و رشید باشند. بنابراین آنچه را که به عنوان شرط در قانون مدنی ذکر شده اهلیت داشتن، جامع بین امور. اهلیت باید داشته باشد. بلوغ و عقل و رشد را زیرمجموعه‌ی این شرط واحد قرار داده که شرط است اهلیت داشتن، اهلیت بخواد داشته

باشد باید بالغ باشد، عاقل باشد و رشد داشته باشد، رشید باشد. و در مسئله‌ی ۲۱۲ می‌گوید معامله با اشخاصی که بالغ یا عاقل یا رشید نیستند به واسطه‌ی عدم اهلیت باطل است.

بنابراین این قسمت این قانون مدنی به این شکل ترتیب داده است حالا در کتب فقهیه‌ی ما هم ممکن است که به همین شکل گفته بشود. ما بیاییم اهلیت را شرط قرار بدهیم. بعد بگوییم اهلیت یتحقق به این امور. یا این که نه، تک تک این‌ها را بیاییم که دأب بسیاری از فقهاء و منجم حضرت امام قدس سره در تحریر الوسیله این هست.

خب مرحوم امام رضوان الله علیه در تحریر الوسیله و همچنین بسیاری از فقهاء تفریع فرمودند بر اشتراط عقل، این که بیع مجنون صحیح نیست. فرموده‌اند که «فلا یصح بیع المجنون» در منهاج الصالحین هم فرموده «الثانی العقل، فلا یصح عقد المجنون و إن کان فاسداً ان شاء البیع» فقط از شرط عقل احتراز جسته شده است به مجنون، در این عبارات. آیا این از باب مثال است که فرمودند فلا یصح بیع المجنون؟ یا این که نه خصوصیت دارد؟ اگر از باب مثال باشد خب ممکن است بگوییم مغمی علیه و سکران و مدهوش و همچنین کسی که در اثر تزریق ماده‌ی بیهوشی برای عمل جراحی و چیزی بیهوش شده و این‌ها همه داخل در همین شرط عقل می‌شود یعنی خروج شان و احتراز از آن‌ها به واسطه‌ی اشتراط العقل است. عقل شرط است فلا یصح بیع المجنون و لا المغمی علیه و لا السکران و هكذا، یا این که نه این عقل در این جا فقط مجنون خارج می‌شود بقیه داخل می‌مانند آن وقت بقیه این سؤال که آن‌ها را به واسطه‌ی چه خارج کردند؟ آیا بیع آن‌ها را صحیح می‌دانند امام؟ یا منهاج الصالحین که فرموده بیع آن‌ها را صحیح می‌دانند؟ که خیلی بعید است و مستبعد است که بگویند بیع مغمی علیه صحیح است. یا به واسطه‌ی شروط دیگر آن‌ها را خارج کردند؟ ممکن است بگوییم که ایشان به واسطه‌ی اشتراط قصد، مغمی علیه و سکران و مدهوش و ماشابه ذلک را خارج کردند؛ به واسطه‌ی قید قصد که شرط بعدی هست به واسطه‌ی آن خارج کردند.

کلمات فقهاء که مراجعه می‌کنیم مختلف هستند. بعضی‌ها این عناوین آخر را به واسطه‌ی قید عقل خارج کردند بعضی‌ها این عناوین آخر به واسطه‌ی قید قصد خارج کردند بعضی‌ها هم به واسطه‌ی آن شرط پنجم که مالک تصرف باشد خارج کردند که این مالک تصرف حینما هو مغمی علیه است، حینی که سکران هست، حینی که مدهوش هست مالک تصرف نیست. بنابراین این عناوین آخر مردداست در کلمات که به واسطه‌ی چی ... حالا من کلمات را هم

نوشتیم ولی لازم ندارد که حالا معطل کنیم آقایان را برای این که تک تک آن کلمات خوانده بشود. بنابراین انظار مختلف است.

حالا ما خود مسئله را حساب بکنیم فعلاً در ذیل همین شاید با این جا انسب باشد. ذیل همین بحث عقل چند عنوان دیگر را هم ملاحظه کنیم.

خب أمّا المغمی علیه که آیا بیع مغمی علیه هم باطل است یا باطل نیست؟ اولاً ببینیم فرق مغمی علیه با مجنون در چیست؟ یک عبارتی صاحب مفتاح الكرامة قدس سره از شهید اول نقل می کنند که البته در هامش گفته در این کتب موجوده ی شهید اول این عبارت را ندیدیم، پیدا نکردیم ولی مفتاح الكرامة از شهید اول نقل می کند و آن این است که فرموده: «النوم و السكر مغطیان للعقل اجماعاً و الجنون یزیل العقل اجماعاً» فرموده است که خواب و مستی عقل را از بین نمی برند عقل را می پوشانند، مغطیان للعقل؛ کأنّ یک پرده ای را روی عقل می اندازند که الان نمی تواند درک بالفعل داشته باشد ولی وجود دارد. مغطیان للعقل اجماعاً، ولی و الجنون یزیل العقل «و اختلف فی الإغماء» که آیا إغماء مغطی عقل است یا مزیل است؟ اگر بگوییم إغماء مزیل العقل است خب جنون ... ادله ای که در جنون اقامه کردیم در مورد إغماء هم می آید. اگر بگوییم که نه إغماء مغطی عقل است نه مزیل، خب دلیل جدا می خواهد.

فرموده است که «و اختلف فی الإغماء فالأكثر أنه مزیل لا مغط» به چه دلیل؟ «لأنّ الاتفاق وقع علی أنّ الإغماء لا یقع علی الانبیاء و یجوز وقوع النوم» گفتند دلیل آن این هست... آن هایی که می گویند اغماء غیر جنون است و مزیل عقل نیست بلکه مغطی عقل است گفتند ما اجماع داریم در کلام در این که إغماء بر انبیاء جایز نیست. ممکن نیست انبیاء مغمی علیه بشوند. و حال این که می دانیم انبیاء می خوابند و نوم مغطی عقل هست. پس معلوم می شود که إغماء فقط مغطی عقل نیست و الا اگر مغطی عقل بود خب مثل نوم می شد. چرا اجماع دارند بر این که نمی شود؟ پس معلوم می شود إغماء اکثر مزیل العقل می دانند و چون مزیل العقل می دانند دیگر بر انبیاء ازاله ی عقل ممکن نیست چون یک عیب بزرگ است، بعد هم ازاله ی عقل که بشود خب یرت و پلا می گوید ناجور می گوید چنانچه پیغمبر باشد اعتماد مردم از بین می رود. به این دلیل اکثر آمدند گفتند که این دلیلی که برای آن اقامه کرده این هست که چون اجماع داریم بر این که اغماء بر انبیاء جایز نیست از این کشف می شود که پس اغماء مزیل العقل است. و الا اگر اغماء فقط مغطی العقل بود جایز بر انبیاء بود کالنوم. که نوم این چنین است.

س: ???

ج: گفتند مغطیان للعقل إجماعاً.

س: حاج آقا این خلافتش توی نهج البلاغه هست حضرت امیر می گوید، ???

ج: پیامبر...

س: حضرت نوح را این قدر کتک زدند سه روز بی هوش افتاده بود.

ج: حالا إغماء شاید غیر از بیهوشی باشد. البته این عرض می کنم به این که این مسئله که حالا ... من کلام را تمام کنم بعد برمی گردم.

بعد فرموده است که «و الفرقُ بین الجنون و الإغماء» پس بنابراین شهید به اکثر دارد نسبت می دهد، به اکثر علماء و فقهاء که پس گفتند إغماء و جنون هر دو مزیل عقل هستند. حالا فرقی هم دارند؟ یا دیگر از کلّ جهات شبیه هم هستند، مثل هم هستند؟ فرموده که فرق دارند «و الفرقُ بین الجنون و الإغماء أنّ الجنون زوالُ عقلٍ مستقرّ و لا یستلزمُ تعطیل الحواس و الإغماء زوالُ عقل غیر مستقرّ و یستلزمُ تعطیل الحواس» در دو جا با هم تفاوت می کنند؛ یکی این که در جنون زوال عقل مستمر است مستقر است به قول ... استقرار دارد این زوال عقل. اما در إغماء نه، حالا یک ساعت دو ساعت هست و بعد ... این یک جهت که گفتند این تفاوت وجود دارد. دو: این که در مورد جنون حواس تعطیل نمی شود چشمانش می بیند، حرف می زند، گرما و سرما را حس می کند، حواس او کار خودش را انجام می دهد. اما مدهوش نه، آدمی که مغمی علیه هست حواسش تعطیل می شود در حالت إغماء. خوب درک نمی کند؛ نه حس چشایی دارد، نه ذائقه اش، نه شامه اش، نه باصره اش، نه سامعه اش، این ها همه از کار می افتد اما مجنون این ها از کار نمی افتد. تفاوت آنها ... ولی در این که زوال عقل است در این با هم مشترک هستند.

س: ???

ج: بله مغمی علیه هم چرا می تواند معامله انجام بدهد، مغمی علیه مراتبی دارد. می گوید بعثُ هذا الكتاب. می گوید بعثُ هذا الكتاب. می توانیم بگوییم که چه دلیلی دارید بر این که بگویید این باطل است؟ خب باید دلیل اقامه کنیم بر این که این باطل است.

خب این بحث را ما برای چه عنوان کردیم؟ برای این عنوان کردیم که ما اگر حقیقت إغماء را بگوییم با حقیقت جنون یکی است و هر دو ازالة العقل است پس بنابراین وقتی اشتراط عقل کردیم قهراً مغمی علیه هم خارج می شود. پس باید بگویید فلا یصح بیع المجنون و لا المغمی علیه، آن را هم عطف کنیم بر آن ...

س: مغمی علیه را به طریق اولی نمی توانیم بگوییم؟

ج: از مجنون؟

س: بله

ج: نه، مغمی علیه اولویت ندارد بر مجنون.

س: هیچ حواسی ندارد؟

ج: نه مغمی علیه می گویم عطف است آن هم درجاتی دارد مغمی علیه.

س: ???

ج: بله خب حالا عرض می کنم.

پس بنابراین این مهم است. حالا ببینیم این کلامی که شهید فرموده است می تواند برای ما مدرک باشد و مسئله ای را اثبات بکند؟ خب فرموده است که «و الجنون یزیل العقل اجماعاً یا نوم و سکر مغطیان للعقل اجماعاً و اختلف فی الإغماء فالاکثر أنه مزیل لا مغط» چرا؟ دلیلی که این جا اقامه شده این دلیل مثبت مدعا نیست برای این که گفته اند که اجماع هست بر این که انبیاء مغمی علیه نمی شوند. جایز نیست بر آنها إغماء. خب إغماء اگر مزیل عقل نبود چرا جایز نباشد؟ اگر مغطی عقل بود می شد مثل نوم. خب جواب این، این است که ممکن است مغطیان عقل اختلاف درجات داشته باشند. آن مغطی هایی که خیلی تغطیه می کند ولو ازاله نمی کند اما درجه ی تغطیه ی آن خیلی بالا است. خب ممکن است از این باب باشد که این مقدار در حقیقت انفصال پیامبر، ولو به نوم هایی که ... حتی نوم هم شاید نوم های آنها در بعضی از ادله هست که نوم آنها این جور مثل نوم ماها نیست. در حال نوم این جور نیست که آنها بالمره منقطع بشوند بله یک استراحتی بر بدن آنها واقع خواهد شد اما این که به طور کلی مثل ماها از خارج

منقطع بشوند، خواب آن‌ها معلوم نیست این‌چنینی باشد و اگر اغماء اتفاق داشته باشیم بر این که بر آن‌ها این جایز نیست ممکن است چون این تغطیه‌ی شدید است، تغطیه‌ی شدید هم بر آن‌ها روا نباشد. بنابراین این اجماع لو سلمناه که چنین اجماعی وجود دارد هیچ دلیلی نداریم برای این که مدرک آن این هست که اغماء مزیل عقل است بله مگر تصریح کرده باشند که ایشان نقل نکرده. مدرک ایشان معلوم نیست مزیل عقل بودن باشد بلکه مدرک آن لعل شدت التغطیه باشد. این اولاً.

س: ???

ج: لابد این بیهوشی‌هایی که این‌جا گفته می‌شود یعنی به حالت عادی این‌جوری بشود.

این اولاً. ثانیاً: ثانیاً اجماع در این مسائل عقلی و این‌چنینی حجت نیست حالا قبل از این که بگوییم اولاً صغرای این اجماع که واقعاً اجماعی باشد من الفقهاء و المتکلمین، همه اتفاق بر این کرده باشند این صغری ثابت نیست. اولاً مطرح نیست توی کلمات، حالا شهید اول رضوان الله علیه در ست است شهید مثلاً لسان القدا است و بزرگان می‌گویند فتوای مشهور را اگر بخواهی به دست بیاوری، دروس و هم‌چنین لمعه، این فتاوی‌یی که در این دو کتاب هست فتوای مشهور است این‌ها، در ست است این فصیلت برای شهید اول رضوان الله علیه هست واقف با کلمات اصحاب است. اما حرف در این هست که همه‌ی کلمات اصحاب به دست مرحوم شهید قدس سره نرسیده و این اجماعی که ایشان ادعا فرموده است این اجماعی نیست که ما بتوانیم بگوییم بر اساس حس است اگر هم باشد ایشان حالا حدس زدند بنابراین صغرای این اجماع محل تشکیک است.

س: ???

ج: بله، کلامی است دیگر بله، کلامی است که آیا بر انبیاء جایز است چنین چیزی یا نه؟

علاوه بر این که حالا صغرای این اجماع هم ولو محرز باشد، صغرای این اجماع، آیا این اجماع در مسائل غیر شرعیه حجت است؟ اگر اجماع واقعاً داشته باشیم در این‌جا که یکی از صفات انبیاء این است که اغماء بر آن‌ها طاری نشود که از شرع تلقی شده باشد. بله اشکالی ندارد ولی چون در این مقام وجوه عقلیه وجود دارد که اغماء باعث عدم اطمینان ناس می‌شود، اغماء باعث نفرت ناس می‌شود، باعث این می‌شود که انبیاء در معرض اشکال قرار

بگیرند، به همان ادله‌ی عصمت، بعضی از ادله‌ی عصمت که گفته می‌شود چون این ادله هم وجود دارد ممکن است مجمعی عده‌ای از آن‌ها به خاطر این جهات گفته باشند، بعضی ممکن است که به خاطر یک جهات دیگری گفته باشند و هر جا اجماع این چنین شد که مدارک آن‌ها مختلف است و ما بعضی از مدارک مجمعی را مناقشه داشته باشیم پس بنابراین آن‌جا آن اجماع برای ما نمی‌تواند کاشف از قول معصوم و شارع باشد.

بنابراین به این دلیل علاوه بر این که همان‌طور که بیان فرمودند آقایان، بعضی از موارد را ما داریم که خب نقل شده از مولا امیرالمؤمنین سلام‌الله علیه هم نقل شده که گاهی توی مناجات‌های خودشان، توی نخلستان‌ها به همین حالت بیهوشی ایشان می‌افتادند و در اثر آن درک عظمت خدای متعال کأن به حالت بیهوشی مثل یک چوب خشک ایشان روی زمین می‌افتادند یا همان آیه‌ی شریفه‌ای که ایشان فرمودند در مورد انبیاء که «فصعق» بنابراین این که بگوییم اِغماء بر انبیاء جایز نیست، این مسئله‌ی واضحی نیست و بلکه شاید شاهد بر خلاف آن داشته باشیم. بله اگر بگوییم که اِغماء بر انبیاء وارد می‌شود، این درست است که بگوییم اِغماء باید ازاله‌ی عقل نباشد. ازالة العقل در مورد انبیاء و اولیاء دست اول که حالت شبیه جنون باشد معاذالله، این یک حالتی است که تأبی دارد ارتکاز متشرعین از این که ما بگوییم حالا الان یک مرتبه تداعی معانی شد به ذهن من، مرحوم والد رضوان‌الله علیه نقل می‌کردند از مرحوم آیت‌الله خزعلی رضوان‌الله علیه که آیت‌الله خزعلی فرموده بود که یک وقتی من حضرت رضا سلام‌الله علیه را خواب دیدم که همان‌طور که در قبر شریف هستند ایشان را در عالم رؤیا رؤیت کردم، کف پای شریف ایشان را دیدم خیلی زرد است، غیر متعارف زرد است کف پای حضرت، همان در عالم خواب بر حسب آن عقاید شیعی توی ذهنم خلجان کرد که امام که از هر نقص و عیبی مبرا است، این زردی این چنینی، این چه جور می‌شود با مقام امامت حضرت رضا سلام‌الله علیه، این توی ذهنم خطور کرد، همین که خطور کرد حضرت جواب دادند فرمودند که این اثر زهر مأمون هست. خب توی مرتکزات شیعی این هست که این عیوب و مثل زوال عقل و امثال این‌ها بر اولیاء دست اول، بر آن‌ها روا نیست. بنابراین باید گفت که یا اِغماء بر آن بزرگواران ... اگر ما اِغماء را این معنا کنیم و چون اِغماء بر آن‌ها بالاخره به حسب این نقل‌های معتبری که وجود دارد حالت اِغماء هم بر آن‌ها طاری می‌شده است و اِغماء نمی‌شود مزیل عقل باشد اما در عین حال یک شبهه وجود دارد و آن این است که شاید اِغماء علی‌انحاء باشد. بعضی از اِغماء‌ها مزیل العقل باشد. مگر ما دلیلی داریم بر این که اِغماء نوع واحد است و یک جور است؟ اِغماء یک حالتی است که باعث می‌شود حواس تعطیل می‌شود و یک حالت روانی ویژه‌ای برای شخص به وجود می‌آید ممکن

است مناشیء مختلف داشته باشد. بعضی از مناشیء آن ممکن است زوال عقل باشد بعضی از مناشیء آن ممکن است تغطية العقل باشد. خب پس إغمائی که بر مثل حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام یا مولا امیرالمؤمنین سلام الله علیه عارض می شده است یا در احوالات حالت خود احتضار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است خب اینها ممکن است همان باشد که ارتباط چیز مقداری کم رنگ می شود مثلاً، نه این که زوال عقل معاذالله باشد بنابراین اینها یک چیزی نیست که برای ما بتواند یک دلیل کافی و وافی ای باشد که ما بتوانیم بگوئیم إغماء مساوی است با زوال العقل، نه ممکن است مختلف باشد. بنابراین ... و اما حکم آن ... و اما الحکم ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

أَسْأَلُكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَعَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَبَقِيَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَعَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَعَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَعَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ، وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در طوایفی بود که به واسطه اشتراط عقل احتراز از آنها می شود که ماتن قدس سره فقط جنون را محترز عنه قرار داده بودند اما عرض کردیم که ممکن است که مغمی علیه، سکران و مدهوش و امثال اینها را هم بگوئیم که به واسطه همین قید عقل، اینها هم احتراز از آنها محقق می شود. البته گفتیم فقهاء مختلف هستند بعضی ها به واسطه قید قصد یا به واسطه شرط پنجم که مالک تصرف بودن، آنها را خارج کردند. علی ای حال همین جا برای این که بحث آنها هم روشن بشود گفتیم متعرض می شویم.

کلامی را از شهید اول نقل کردیم در این که اغماء حقیقت آن چیست؟ که ایشان فرمودند اکثر قائل هستند به این که اغماء مزیل عقل است نه مغطی عقل. ولی سکر مغطی عقل هست و مزیل نیست. بعد فرق بین اغماء و جنون که هر دو در ازاله‌ی عقل شریک هستند را این گذاشتند که جنون زوال عقل است به نحو مستقر اما اغماء به نحو غیر مستقر. دو: این که در مورد جنون، حواس مختل نمی شود، آن‌ها کارآمدی خودش را دارد، حس لام سه دارد حس شامه دارد ضائقه دارد و هکذا، اما در مغمی علیه این حواس هم تعطیل می‌شوند.

خب راجع به مطالب دیگری که فرموده بودند دیروز بحث کردیم. این قسمت اخیر هم محل اشکال هست به این که در اغماء، این که فرمودند جنون مستقر است ولی اغماء این چنین نیست، نه جنون هم ادواری داریم که افاقه پیدا می‌کند. همان‌طور که اغماء همین‌طور است ممکن است که به هوش بیاید دومرتبه از هوش برود و هکذا. بنابراین این که بگوییم آن مستقر است و پایدار است جنون پایدار است اما اغماء پایدار نیست نه، جنون‌ها هم علی‌اقسام است؛ بعضی از جنون‌ها پایدار است ولی بعضی از جنون‌ها افاقه دارد فلذا آقایان فرمودند در زمان افاقه حکم انسان معمولی را دارد بنابراین این فرمایشی که حالا منسوب به آن بزرگوار هست اگرچه در کتاب‌های آن‌ها دیده نشده است این محل اشکال است. علی‌ای حال اغماء یک واقعیتی است که عرفاً معلوم است. حالا تعریف صناعی برای آن کردن خالی از صعوبت نیست و حقیقت آن حالا چیست؟ محل کلام است مرحوم آقای خوئی قدس سره فرمودند لعل اغماء خواب شدید است، حقیقت اغماء همان حقیقت نوم است منتها نوم شدید، نوم معمولی نیست یک نوم شدید است و همان است در حقیقت.

بالاخره اغماء به قول مرحوم شیخ اعظم همه‌ی این الفاظ که دارای مفاهیم هست یک موارد مشکوکی دارد حتی واژه‌ی ماء که او ضح مفاهیم هست جاهایی هم دارد که به نحو شبه‌ی مفهومیه شک می‌کنیم که این جا صدق ماء می‌کند یا صدق ماء نمی‌کند. بنابراین مجنون و مغمی علیه و سکران و این‌ها همه از نظر عرفی معانی روشنی دارند و مورد شناسایی هستند بله حالا یک مواردی که آدم شک می‌کند که واقعاً این مجنون است این مغمی علیه هست یا نیست یا در موارد شک باید چه گفت و چه کرد؟ آن‌ها فرع که بعداً باید بپردازیم. حالا آن‌جایی که ...

س:؟؟؟

ج: این‌ها نه، موارد عرفی هست دیگر. آن ما سَمِّی بالمجنون، ما سَمِّی بالمغمی علیه. این‌ها همین که در ادله اخذ شده.

س: در مورد جنون هم باز موارد دارد دیگر، بعضی از موارد جنون کم است بعضی از موارد دیگر ...

ج: بله مراتب دارد دیگر، جنون مراتب دارد. حالا مثلاً این جور نیست که مجنون اصلاً قصد از او متمشی نشود هیچ‌گاه و هیچ‌وقت.

حالا یک روایتی به این تناسب که حالا ایشان هم فرمودند بخوانم در همین باب. در کافی شریف «بَسْنَدٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا زَنَا الْمَجْنُونُ أَوْ الْمَعْتَوَى جُلِدَ الْحَدَّ وَ إِنْ كَانَ مَحْصَنًا رُجِمَ» اگر زوجه دارد محسن هست رُجِمَ، اگر این چنین نیست جُلِدَ الْحَدَّ. «قلت» ابان بن تغلب می‌گوید از اصحابی است که فقیه است عرض کرده که آقا «و ما الفرق بین المجنون و المجنونة و المعتوه و المعتوهة» چه فرقی بین مجنون و مجنونه هست که شما در مجنون می‌فرمایید که جلد؟ در معتوه می‌فرمایید که جلد؟ اما در مجنونه و معتوهه، زنی که مجنونه است یا معتوهه است نمی‌فرمایید این مطلب را؟ حضرت فرمود که «قال المرأة إنما تؤتی و الرجل یأتی و إنما یزنی إذا عَقِلَ کیف یأتی اللذة» این کار را که می‌کند چون می‌داند لذت از چه راهی به دست می‌آید پس این که می‌رود یزنی، چون می‌فهمد، توجه دارد که لذت از این راه به دست می‌آید یطلب اللذة، می‌رود سراغ؟؟؟ اما در مورد مرأه چیست؟ ممکن است نه آن یأتی، خب ممکن است که اصلاً هیچ به این چیزها توجه ندارد به زور یأتی، فلذاست که در مورد مجنون و معتوه چون آن فاعل است پس فهمیده که لذت از این راه می‌شود و قصد کرده این راه، و دنبال این رفته، جلد دارد و در یک صورت رجم دارد اما او چنین دلیلی بر این نیست خب ممکن است مثل کسی که خواب است یا کسی که میّت اصلاً، ممکن است مورد وطی واقع بشود.

س: با حدیث رفع می‌شود این حدیث را جمع کرد؟؟؟

ج: آن حدیث رفع قابل تخصیص هست دیگر. رُفِعَ الا در این مورد. علاوه‌ی بر این که این وظیفه‌ی دیگران هست نسبت به او.

س:؟؟؟

ج: حالا اگر تعارض هم کردند آن وقت خب تعارض کردند شما باید اعمال قواعد تعارض بکنید.

س: معنوه به چه معناست؟

ج: می‌گوییم حالا، آن را هم عرض می‌کنیم.

بعد فرموده «وإن المرأة إنما تستكره و يفعل بها و هي لا تعقل ما يفعل بها» این حالا ببینیم. از نظر اقوال در این امور یعنی در مغمی علیه و سکران، حالا سکران را هم بگذارید کنار، ما فعلاً مغمی علیه را بحث می‌کنیم.

در مغمی علیه همان دو قولی که ما در مجنون داشتیم در این جا هم وجود دارد که قول اول این هست که مغمی علیه بالمره بلا تفصیل باطل است عقد او و معاملات او ولو این که قاصد باشد ولو این که ولی او اذن بدهد ولو این که؟؟؟ و قول ثانی این هست که نه اگر قاصد است و تحت اشراف ولی در آن زمان هست و به اذن او هست اشکالی ندارد.

س: مجنون دیگر؟

ج: مغمی علیه را داریم می‌گوییم. همان دو قولی که در مجنون بود همان دو قول در مغمی علیه هست.

و اما ادله ...

س:؟؟؟

ج: حالا عرض می‌کنم حالا فعلاً شما بگذارید ما وارد مسئله بشویم ادله را بگوییم. یاد مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی افتادم یک وقتی داستان ایشان را این جا عرض کردم.

عرض می‌کنم به این که اما ادله، ادله‌ای که به آن استناد می‌شود برای عدم صحت عقد مغمی علیه، وجوه عدیده‌ای است که بخشی از آن همان‌هایی هست که ما در مجنون گفتیم. دلیل اول عبارت است از نص، نصوصی که درباره‌ی مغمی علیه وارد شده و فرموده است که یا بیع او صحیح نیست یا فرموده رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَعْتُوهِ، که این روایات را قبلاً در مجنون خواندیم.

در معنوه، واژه‌ی معنوه دو تا معنا برای آن شده. یک معنای معنوه یعنی مجنون، یک معنای معنوه یعنی کسی که عقل او فعلاً کار نمی‌کند، جامع آن این هست؛ عقل او فعلاً کار نمی‌کند. حالا از این گاهی تعبیر می‌شود به ذهاب عقل که

این ذهاب العقل یعنی ذهاب التعقل. ذهاب الادراک یا این که اصلاً ذهاب العقل است یعنی قوه‌ی مدرکه‌ی او فعلاً از بین رفته. بنابراین بنابراین که بگوییم معتوه یعنی ذاب العقل، تعقل ندارد یا دستگاه مدرکه زائل شده از او، بنابراین با مجنون یکی می‌شود و همان حکمی که مجنون دارد این دارد خود دلیل هم که فرموده رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَعْتُوهِ. اگر بگوییم معتوه نقصان عقل است. خب در موردی که نقصان عقل شارع می‌فرماید رفع قلم است، می‌فرماید بیع او باطل است، خب بالأولویه در موردی که عقل اصلاً تعطیل شده و کار نمی‌کند پس به طریق اولی دلالت می‌کند که در آن مورد هم باطل است. بنابراین ما به آن ادله می‌توانیم تمسک کنیم برای این جهت.

دلیل دوم روایاتی است که ...

س: ???

ج: اولویت برای این که نقصان عقل وقتی باشد می‌گوید باطل است. در مورد مغمی علیه عقل در زمان إغماء تعطیل است تعقل ندارد فلذا تکلیف هم ندارد. روایات فراوانی داریم که مغمی علیه تکلیف هم در آن زمان ندارد. بخاطر این که قابلیت خطاب ندارد.

و اما دلیل دوم روایاتی است که می‌گوید ...

س: ???

ج: آن تعطیل است آن ناقص است دیگر. در ناقص وقتی شارع فرموده در جایی که تعطیل است اصلاً به طور کلی تعطیل است خب به طریق اولی می‌فرماید دیگر.

دلیل دوم روایاتی است که در نائم وارد شده. که فرموده است که رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ. اگر ما بگوییم مغمی علیه، کالسید الخوئی قدس سره بگوییم إغماء نوم، مرتبه‌ی شدید‌ای از نوم است پس بنابراین النائم شامل مغمی علیه هم می‌شود اگر این را بگوییم. و اگر هم بگوییم شامل نمی‌شود، کلمه‌ی نوم بگوییم درست است مغمی علیه در واقع همان سنخ است اما معلوم نیست که در لغت نوم یا در عرف نائم برای اعم باشد مثلاً یک مغمی علیه هست نمی‌گویند این خواب است می‌گویند بیهوش هست. اگر این را هم بگوییم، بگوییم کلمه‌ی واژه‌ی نوم شامل مغمی علیه نمی‌شود ولی حقیقت آن همان نوم است. ولو حقیقت آن همان است اما آن واضح لغت یا عرف چون توجه

به این نداشته بنابراین لفظ را ممکن است شامل آن قرار نداده باشد. اگر این را هم بگوییم به اولویت تمسک می‌کنیم. بگوییم نوم را شارع فرموده *رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ النَّائِمِ*. او که اشدّ از این است، نوم در او وجود دارد به نحو اشد. پس بنابراین به اولویت این حکم در مورد مغمی علیه هم وجود دارد.

پس هم به ادله‌ی معتوه تمسک می‌کنیم و هم به ادله‌ی رفع قلم عن النائم بنابراین مسلک به دو بیان تمسک می‌کنیم...

س: ???

ج: اگر معنای....

س: ???

ج: بله، بنابر آن معنا، بله و الا مردد شد نه درست است.

س: ???

ج: بله اگر بگوییم معنای معتوه عبارت است از مجنون نه، مگر الغاء خصوصیت بکنیم که حالا آن هم نیست.

سوم چیزی که به آن استدلال شده، سیدنا الا ستاد دام ظلّه به آن استدلال فرموده ادله‌ی بطلان بیع سفیه است. که حالا ان شاءالله بطلان بیع سفیه را بعداً باید بحث بکنیم. ایشان فرموده ادله‌ی بطلان بیع سفیه بالأولویه دلالت می‌کند بر این که مدهوش، مغمی علیه و امثال این‌ها بیع شان باطل است. از آیات مبارکات و روایات استفاده می‌شود که بیع سفیه باطل است. سفیه قاصد هست، عقل او این طور نیست که بالمره از کار افتاده باشد. منتها خیلی محاسبه دقیق نمی‌تواند بکند. شارع آدمی را که عقل دارد ولی عقل او کامل نیست محاسبه‌ی دقیق نمی‌تواند بکند، مصالح و مفاسد خودش را بالدقّه نمی‌تواند تشخیص بدهد می‌فرماید معامله‌ی این باطل است. آیا این بالأولویه دلالت نمی‌کند بر این که معامله‌ی مغمی علیه باطل است معامله‌ی مدهوش باطل است. الان در حال إغماء به هیچ وجه مصالح و مفاسد خودش را نمی‌تواند تشخیص بدهد پس بنابراین بالأولویه دلالت می‌کند.

ایشان در جلد دو در فقه العقود، صفحه‌ی ۱۷۴ فرموده «و یُلْحَقُ فِي بَطْلَانِ الْعَقْدِ بِالسَّفِيهِ بِطَرِيقِ أَوْلَى الْمَدْهُوْلِ وَ الْمَدْهُوْسِ لِعَدَمِ احْتِمَالِ الْفَرْقِ عَرَفًا» این عبارت ایشان صدر و ذیل آن یک قدری تشویش دارد. چون می‌فرماید

«یلحق بطریقِ اُولی لعدم احتمال الفرق»، لعدم احتمال الفرق اولویت نیست. یعنی الغاء خصوصیت است احتمال فرق نمی‌دهیم بین این‌ها. اولویت معنای آن این هست که نه، آنچه که در این وجود دارد، علتی که در اصل وجود دارد به نحو اشد در فرع وجود داشته باشد. حالا یا علت به نحو اشد در آن جا باشد یا علت آن اشد باشد. در باب اولویت یا باید آن علتی که در اصل است، آن علت به نحو آكد و اشد در فرع موجود باشد یا اگر عین همان در آن جا هست آن جا علت آن آكد باشد. اثرگذاری آن آكد باشد چون یک چیز ممکن است در یک جا یک جور علت داشته باشد در یک جای دیگر یک جور دیگر علت داشته باشد. یعنی مثلاً فرض کنید که یک درجه‌ی حرارت ممکن است در بدن یک کسی یک جور اثر بگذارد یک مقداری تب برای او ایجاد می‌کند همین وقتی در بدن دیگری قرار می‌گیرد تب شدیدتری ایجاد می‌کند. علت آن افزایش پیدا می‌کند.

مفهوم اولویت در جایی است که یا علت که در اصل است در فرع اشد باشد آن جا اگر یک درجه است این جا مثلاً ده درجه باشد. یا اگر یک درجه است، همان درجه‌ی آن جا در این جا هم هست علت آن این جا افزایش داشته باشد. تأثیرگذاری آن آكد باشد. این می‌شود مفهوم اولویت و اولویت؛ اما این که احتمال فرق نمی‌دهیم این معنای آن این نیست که آن جا اشد است به یکی از دو معنایی که گفتیم. نه مساوی است احتمال فرق نمی‌دهند.

س: ???

ج: لعدم احتمال الفرق عرفاً، این جوری فرمودند دیگر. فرقی بین این دو تا عرفاً نیست.

یعنی به عبارتِ اُخری از کلام ای‌شان پس یک راه دیگری برای استفاده‌ی از ادله به دست آوردیم آن چیست؟ آن إلغاء خصوصیت است. می‌گوییم دلیلی که گفته است مجنون باطل است بیع او، الغاء خصوصیت عرفیه دارد. عرف فرقی بین مجنون و مغمی علیه نمی‌بیند در این جهت. هم‌چنین ادله‌ی نائم اولویت هم را هم صرف‌نظر بکنیم می‌بینیم فرقی نمی‌کند. الغاء خصوصیت عرفیه می‌شود. هم‌چنین از موارد دیگری که مثل معتوه، اگر گفتیم معتوه غیر از مغمی علیه است، باز به الغاء خصوصیت بیان بکنیم. منتها این احتیاج دارد به این که فقیه جازم بشود به این که عرفاً تفاوتی بین این‌ها نیست که بعید نیست این مقاله که این مطلب گفته بشود چون همه‌ی این‌ها در نظر عرف صلاحیت ندارند. اگر شارع هم فرموده از همین باب بوده. فلذا در کلمات بعض فقها دیدیم به ادله‌ی بطلان طلاق معتوه و سکران و مجنون استدلال کردند. گفتند در ست است آن ادله گفته طلاق این‌ها باطل است اما روشن است که چرا می‌گوید

طلاق این‌ها باطل است؟ چون حواسش نیست، خب این حواس نبودن در مورد سایر معاملات هم وجود دارد. یعنی کأن یک علت مستنبطه‌ای از آن‌جا عرف استفاده می‌کند و می‌بیند این علت در موارد دیگری هم وجود دارد. یکی از جهات الغاء خصوصیت همان استنباط علت است که عرف به ذهنش می‌آید که شارع چرا گفته که طلاق مجنون باطل است؟ چرا گفته طلاق نائم باطل است؟ چرا فرموده طلاق معتوه باطل است؟

س: تنقیح مناط می‌دهد.

ج: تنقیح مناط گاهی زیر مجموعه‌ی الغاء خصوصیت است.

س: ???

ج: یک‌جاهایی راحت است خیلی جاها راحت نیست. چون این‌ها امور تعبدی که نیست در این جاها عرف متوجه می‌شود که علت آن چیست؟

س: ???

ج: نه، روشن است درست نیست، خیلی وقت‌ها اشتباه آدم می‌کند اما اگر اخراج رحم شده باشد زن رحم نداشته باشد که اصلاً احتمال آن قطعاً این‌چنینی هست که این دیگر اختلاط میاه در مورد او تصور ندارد اگر اخراج رحم کرده باشد بزرگانی مثل مرحوم آیت‌الله مؤمن می‌گفتند این هم عده ندارد چرا؟ چون اصلاً این علت آن‌جا نمی‌آید اما اگر نه رحم دارد خب رفته آزمایش داده خیلی وقت‌ها می‌بینی این آزمایش‌ها غلط از کار درمی‌آید.

س: ???

ج: نه حالا علت باشد. کی گفته حکمت است؟ به خاطر این جهت گفتند، ایشان می‌گویند نه این خلاف ظاهر ادله است حکمت نیست علت است. حالا آن محل کلام است دیگر. هر جا فهم عرفی را باید ببینیم که چه جوری هست.

س: حاج آقا فهم است یا تطبیق است این‌جا؟

ج: نه اول فهم است ثم تطبیق است.

س: خب تطبیق که دیگر با عرف نیست.

ج: چرا وقتی که جازم است که تطبیق دارد می‌کند دیگر چه عیبی دارد؟

س: ???

ج: تطبیق آن وجدانی هست بابا وقتی شما آن را به دست آورید عقل شما آن را تطبیق می‌کند حالا امام می‌فرماید تطبیق عرفی هم حجت است. امام در هر دو باب، هم در باب مفهوم و هم در باب تطبیق.

س: ???

ج: بله، در بعضی احکام در ست است مثلاً آن نمازش قضا دارد، آن ندارد. آن صومش قضا دارد آن ندارد. این‌ها در ست است. وجه آن این است که در مورد این‌ها یک اختلافی از یک جهت دیگر دارند که حالا ... اصلاً مجنون صلاحیت ذاتی برای خطاب ندارد. مغمی علیه صلاحیت ذاتی ندارد إغماء او مانع است. فلذا این فاصل شده است بین آن و این.

اما در این جهت که چرا دارد می‌گوید انشاءات او به درد نمی‌خورد؟ انشاء طلاق با انشاء بیع چه فرقی می‌کند؟ می‌گوید اگر گفت زوجتی طالق، امام فرموده این به درد نمی‌خورد. حالا همین می‌آید می‌گوید که بعث داری، عرف می‌گوید خب فرقی نمی‌کند آن جایی که حضرت فرمود وقتی که گفت زوجتی طالق، همه‌ی شرایط هم بود عند العدول بود. آن هم شرایط برای آن مرأه هم بود. و همه‌ی این چیزها در ست بود گفت زوجتی طالق، شارع گفت به درد نمی‌خورد. این انشاء به درد نمی‌خورد. خب این‌جا هم با آن چه تفاوتی می‌کند؟ ببینید حالا روی کسانی که فهم‌های عرفی چیزی دارند می‌شود این‌جوری استدلال کرد حالا کسی که شک می‌کند خب به این‌ها استدلال نکند. دیگر حالا این خیلی جای این را ندارد که ما خیلی زیاد معطل بشویم در آن.

پس یک راه هم این هست همان‌طور که ایشان خواسته با الغاء خصوصیت استدلال بفرماید و همین‌طور بعضی از فقهای عظام در شرح آن کتاب مرحوم فیض کاشانی، مفاتیح فیض کاشانی، بعضی از شرّاح آن‌جا به ادله‌ی وارده‌ی در طلاق استدلال کردند بیان آن همین است که الغاء خصوصیت کردند که این‌ها تفاوتی نمی‌کند.

حالا از این‌ها هم که بگذریم باز ادله‌ای که ما در مجنون گفتیم همه‌ی آن ادله تقریباً غیرواحدی از آن‌ها این‌جا هم تطبیق می‌شود. خب در مورد مغمی علیه یکی از دلیل‌های آن‌جا این بود که می‌گفتند قصد ندارد. مجنون قصد ندارد

خب مغمی علیه هم قصد ندارد. همان اشکالی که آنجا بود که بله مجنون‌هایی پیدا می‌شوند که قصد داشته باشند این‌جا هم هست. بنابراین اگر مغمی علیه‌ی است که می‌دانیم قصد ندارد این حرفی را که دارد می‌زند مثل هذیان‌گویی است، قصدی ندارد هذیان دارد می‌گوید آدمی که هذیان می‌گوید این هم مغمی علیه هست که حالا همین‌طور یک لحظه می‌گوید بعث داری. این فایده‌ای ندارد.

دو: دلیل دیگری که آنجا می‌آوردیم این بود که نمی‌گوییم قصد از او متمشی نمی‌شود اما در مقام اثبات ما دلیلی بر متمشی قصد نداریم. چون دلیل بر متمشی قصد ظهور حال است و این ظهور حال برای مجنون، برای مغمی علیه لایتحقق. و اگر هم تحقق داشته باشد گفتیم که دلیل بر حجیت ظهور نداریم پس نتیجه این می‌شود که تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی ادله‌ی نفوذ معاملات می‌شود ما الان نمی‌دانیم آن بیع کرده یا نه؟ پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود.

دلیل بعدی این بود که معاملات، امور انشائی و مسببی هستند که با انشاء منشی در عالم اعتبار محقق می‌شوند. اگر انشاء شرایط عقلائی یا شرعی را نداشته باشد ولو این که از ناحیه‌ی منشی صادر بشود این موجب تحقق منشأ در عالم اعتبار نمی‌شود. و عند العقلاء مغمی علیه کالمجنون انشاء شان کلا انشاء است. اعتباری برای این قائل نشدند یعنی او را سبب تحقق منشأ نمی‌دانند. این را سبب نمی‌دانند برای تحقق آن منشأ. بنابراین وقتی که مغمی علیه می‌گوید بعث، اشتريت و کذا و کذا، اصلاً بیعی را محقق نمی‌دانند. عقلاء آن امر معتبر در عالم اعتبار را محقق شده نمی‌بینند پس بیعی نیست. اجاره‌ای نیست و هکذا و هکذا. که این را شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری قدس سره فرمودند در مجنون، خب در مورد مغمی علیه هم همین‌جور است.

س: ???

ج: بله. که چی؟

س: اشتراط مطلق.

ج: اشتراط مطلق بله.

س: ???

ج: بله گفتم یک جای آن را ... نه آن اشکالی که داشتیم این بود که اصل مطلب ایشان را پذیرفتیم که بله مجنون‌های حسابی همین جور است اما اگر گفتیم مجنون ذات مراتب است آیا مجنونی که جنون او در آن حد نیست و از شواهد حال او معلوم است که قاصد است به خصوص جایی که یک معامله‌ی قصیره‌ای است، ظهر است معلوم است گرسنه است آمده درب نانویی می‌گوید نان بده. آیا این جا هم این انشاء او را کلاً انشاء می‌داند عرف؟ یا نه می‌گوید این بیچاره خب نان می‌خواهد بخرد خانه‌اش را که نمی‌خواهد بفروشد که بگوید نه. فرمایش استاد را ما در این جا قبول نکردیم گفتیم؟؟؟ ولی غالب موارد برای آن جاهایی که جنون، جنون بالایی باشد فرمایش ایشان درست است. پیش عقلاء این انشاء مسبب تحقق آن منشأ نیست. فلذا برای اطلاق گفتیم تمسک به ادله‌ی رفع قلم باید بکنیم.

س:؟؟؟خانه‌اش را هم می‌خواهد به قیمت خوب بفروشد؟؟؟

ج: نه عقلاء می‌گویند نه، معلوم نیست چون جزم به این ندارند که خانه‌اش را واقعاً یک معامله‌ی ...

س: اگر جزم بکنند چی؟ چون در؟؟؟

ج: نه ببینید این‌ها مسائل نوعیه ملاحظه می‌شود نه مورد به مورد. لا اقل من عدم الاحراز.

این هم دلیلی بود که در جنون آوردیم. این دلیل در این جا هم قابل تطبیق است با همان تعلیقه‌ای که وجود دارد. و باز دلیل دیگری که در آن جا گفتیم در این جا هم هست؛ خود سیره‌ی عقلاء است که در سیره‌ی عقلاء برای انشاء ... این جور بگوییم می‌گوییم سیره‌ی عقلاء عقد مجنون، مغمی علیه را باطل می‌دانند. سر انشاء نمی‌رویم باطل می‌دانند لایترتیبون علیه، یُرتبون علیه الاثر. این در سیره‌ی عقلائی وجود دارد. شارع ردعی که از این نفرموده اگر هم فرموده امضاء کرده ادله‌ی امضاء است ما از این ادله‌ی امضاء هم اگر غض بصر بکنیم بنابراین سیره بر بطلان وجود دارد ردع شرع هم نداریم، پس بنابراین خود این هم می‌شود دلیل آخر بر چی؟ بر بطلان بیع مغمی علیه.

س:؟؟؟

ج: نه این دو تا بیان است یکی این که ببینیم سببی مسببی است این را سبب آن نمی‌دانند. شما در ناحیه‌ی سبب حرف می‌زنید. این، این است که نه ما این تفکیک‌ها را نمی‌کنیم. ما می‌گوییم بابا این بیع را عقلاء باطل می‌دانند.

س:؟؟؟

ج: چرا لازم نداریم به هر وجهی.

س: عقلاء که تعبدی این کار را نمی‌کنند؟

ج: بابا نمی‌گوییم تعبد است، حرف این است که سیره‌ی عقلائی هست اگر شارع قبول نکند باید ردع کند مبانی آن هر چه می‌خواهد باشد تحلیل او هر چه می‌خواهد باشد.

پس اگر یک سیره‌ی عقلائی در مرأی و منظر شارع بود علت این سیره، مبانی و زیربناهای آن پیش عقلاء هر چه می‌خواهد باشد اگر شارع این روش را، این سیره را که در مرأی و منظر او هست ردع نکرد معلوم می‌شود این را حق می‌داند و آن را امضاء می‌کند و طبق آن حکم جعل کرده. بنابراین که ما در بحث سیره قائل به این بشویم. خب پس بنابراین یک راه دیگر هم این است.

نتیجه این شد که ما برای مغمی علیه همان تقریباً ادله‌ای را که در مجنون داشتیم به اضافه‌ی بعضی این‌ها در این جا هم داریم. فلذا حکم مغمی علیه هم حق این هست که همان حکم مجنون است آن تفصیلی که آن جا بود اگر این جا هم فرض بشود مغمی علیه درجاتی دارد که در بعضی از آن درجات تمشی قصد از او می‌شود و قاصد باشد و آن هم تحت اشراف ولیّ خودش باشد و این‌ها اشکالی ندارد ولی همان جور که آن جا اطلاق گفتیم مبنی علی الاحتیاط است این جا هم مبنیاً علی الاحتیاط می‌گوییم مطلقاً بیع مغمی علیه هم باطل است.

برای این که دیگر معطل نشویم حکم سکران را هم از همین ما قلنا مغمی علیه دیگر روشن شد. یعنی وزان استدلال در باب سکران هم، همین است که در باب مغمی علیه گفته شد که اگر سکران تارةً اصلاً تمییز ندارد تارةً تمییز دارد همین حرف‌هایی که در مورد سکران و مجنون زدیم در مورد مغمی علیه هم جاری می‌شود بنابراین پرونده‌ی این شرط ثانی که مجنون باشد از این حیث بسته شد. یعنی استدلال و مایحترز عنه آن هم روشن شد که از همه‌ی این‌ها احتراز می‌شود و ادله‌ی آن هم بیان شد. این جا چند فرع وجود دارد که آن‌ها را ان شاء الله باید متذکر بشویم که حالا ببینیم بحث آن را این جا انجام بدهیم یا بعد. ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَاعَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوْلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

تکمیلاً لبحت اشتراط عقل در متعاقدين سه امر هست که باید از آنها بحث کنیم. امر اول این است که آیا مقصود از اشتراط عقل این است که هر یک از متعاقدين عند ما يفعل ما يتعلق به باید عاقل باشد؟ مثلاً موجب وقتی که دارد ایجاب عقد بیع می کند در همان زمان باید خودش عاقل باشد و هم چنین قابل و مشتری؟ یا این که نه، هر کدام باید هم خودشان عاقل باشند هم طرف شان؟ بنابراین اگر بایع عند ما کان عاقلًا گفت بعت ولی مشتری آن موقعی که او داشت می گفت «بعتک هذا الكتاب» یا «بعت هذا الكتاب بهذا الرجل» آن موقع او مجنون بود یا مغمی علیه بود، یا خواب بود، یا سکران بود، همین چیزهایی که بحث کردیم. بایع این شرایط را دارد اما حینی که او دارد انشاء بیع می کند طرف عقد آن شرط را ندارد و بعد از این که مطلب این بایع تمام شد و این انشاء را کرد بعد او افاقه پیدا کرد و فهمید این بیع کرده گفت قبلت. هر کدام در زمان عقل، ایجاب و قبول را انشاء کردند، ولی بایع آن وقتی که ایجاب را تحقق بخشید مشتری عاقل نبود، آیا این کفایت می کند یا نه مقصود از اشتراط عقل این است که همان زمانی که هر کدام ما يتعلق به را انشاء می کنند همان زمان دیگری هم باید آن شرایط را داشته باشد، هم خودش و هم طرفش و یا این که اگر هر دو عاقل هستند، گفت «بعت» بعت را که گفت جن؛ مجنون شد یا بیهوش شد، عند بیهوشی بایع مشتری گفت قبلت که قبول او در زمان عقل مشتری است اما بایعی که انشاء بیع کرده و ایجاب را انجام داده در

زمانی که او دارد قبول می‌کند شرایط را ندارد، شرط عقل را ندارد؛ یا مجنون است یا مغمی علیه است یا کذا یا کذا.

این مسأله مهمی است که این اشتراط عقل که گفته می‌شود مقصود چیست؟

س: یعنی این در مورد مشتری نمی‌آید؟ که بایع گفت بعث و مشتری هم گفت قبلت بیهوش شد.

ج: بعد از این که ... تمام شده دیگه، آن که مشکلی ندارد.

س: قبل از گفتن قبلت مشتری بایع بگوید بعث و بیهوش بشود باز بس است.

ج: همین است دیگر، همین که گفتیم.

پس بنابراین، این یک بحثی است که این جا وجود دارد و معمولاً در کلمات ندیدم که مطرح کرده باشند الا علامه قزوینی قدس سره در ینابیع الاحکام. ایشان فرموده: «اذا اوجب احد المتعاقدين و هو عاقل و صاحبه غير عاقل و لما فرغ افاق صاحبه قبلاً عاقلاً أو أنه لما فرغ جن قبلاً الآخر» حال جنون این بایعی که... ایشان این مسأله را مطرح فرموده که این جا حکم چه می‌شود، به جانب این که این شرط در حقیقت به این برمی‌گردد. حالا ما در این روایت مطرح کردیم که مراد از این شرط چیست؟ این است که یشرط العقل مطلقاً؟ یعنی شرط است عقل که متعاقدين در حال انشاء و قبول، هر دو در آن حال باید عاقل باشند یا نه کل واحد در آن زمانی که دارد انشاء می‌کند خودش باید عاقل باشد، حالا طرف دیگر می‌خواهد عاقل باشد می‌خواهد نباشد. آن هم وقتی انشاء می‌کند عاقل باشد حالا طرف دیگر عاقل باشد یا نباشد. کدام است؟ این مقداری که حالا عرض کردم به کلمات فرصت بوده من مراجعه کردم ندیدم مطرح کرده باشند حالا آقایی که ان شاء الله وقت بیشتری دارند و فحص می‌فرمایند، فحص بفرمایند این در کلمات مطرح شده یا نشده، اگر برخوردند به من هم لطف کنند، عنایت بفرمایند.

س: ??

ج: خب آن جا هم می‌فرمایند که حالا ولیّ مثلاً صبیبه‌ای عقد را خواند و این ولیّ مجنون شد، داماد حالا می‌گوید قبلت، این داماد عاقل می‌گوید قبلت. خیلی خب این یک مورد است باز مربوط می‌شود به این بحث.

مرحوم قزوینی قدس سره می‌فرمایند که... از کلام ایشان استفاده می‌شود در مسأله دو قول است؛ عده‌ای گفتند نه، آن که لازم است که همین است که هر طرف از متعاقدين حین ما يتعلق به کار خودش عاقل باشد، شرایط را داشته

باشد، آن طرف دیگر لازم نیست. بعد آن طرف دیگر اگر مجنون افاقه پیدا کرد قبول می‌کنیم. یک قول این است که این چنینی است. الصحة، فرموده است که «فقد يقال بالصحة».

نظر دوم که نظر خود ایشان است، این است که این «لاخلو من اشکال» این محل اشکال است که بگوییم درست است. پس نظر ایشان این می‌شود که نه، هر کدام وقتی که ایجاب یا قبول می‌کند باید متعاقد آخر هم شرایط را داشته باشد، این شرط را داشته باشد. این بحث البته در بقیه شروط هم قابل طرح است که باز آن را ندیدم آن جا باشد. فرض کنید بایع دارد می‌گوید بعثک هذا الكتاب به یک مشتری که الان بالغ نیست، مثلاً دو دقیقه دیگر بالغ می‌شود، پانزده سالش تمام می‌شود، قبل از این که او بالغ بشود گفت بعثک هذا الكتاب و آن موقعی که او می‌گوید قبلت دیگه او بالغ است، این شرط بلوغ که می‌گوییم شرط متعاقدين است یعنی هر کدام در هنگام انعقاد عقد باید شرط را داشته باشد ولو طرف او الان آن شرط را نداشته باشد و یا این که نه، باید همان موقعی که این ایجاب را می‌کند آن طرف هم آن شرط را داشته باشد؟ حالا فعلاً در این مورد عقد که ایشان مطرح کردند ایشان به دو دلیل تمسک کردند برای اشکال و این که در این موارد که آن طرف واجد شرط نیست، معامله باطل است و عقد باطل است به دو دلیل تمسک کردند.

دلیل اول ایشان این است که معاهد اجماعات ظاهرش این است که هر دو طرف حین انشاء عقد باید شرط عقد را داشته باشند و بنابراین چون معاهد اجماعات این مطلب را می‌رساند و ظهور در این مطلب دارد خب اثبات می‌شود که شرعاً این طوری است بنابراین اگر اطلاقات ادله هم؛ «احل الله البيع، اوفوا بالعقود، تجارة عن تراض» اطلاق هم داشته باشد به واسطه این اجماع تقیید می‌شود.

س: ??

ج: نه، می‌گوید ظهور معاهد اجماعات در این است.

خب قهراً از این کلام ایشان استفاده می‌شود که مقصودشان اجماعات منقوله است نه اجماع محصل، چون اجماع محصل که معقد ندارد، فتوا فتوا است که ما گشتیم و پیدا کردیم. معاهد اجماعات یعنی مثلاً فرض کنید علامه ادعایی فرموده؛ فرموده علیه الاجماع است، این می‌شود معقد آن. می‌فرماید ظاهر کلمات اصحاب و معاهد اجماعات این است که این هر دو طرف باید این چنینی باشد، فرموده است که: «لظهور معاهد الاجماع في اعتبار وجود العقل

لكل من الموجب و القابل حال تلفظه بما هو وظيفته من صيغته الايجاب و القبول و تلفظ صاحبه بما هو وظيفته ايضاً»
این دلیل اول ایشان.

س: یعنی تصریح نشده در آن؟

ج: نه، نمی‌گوید تصریح، می‌گوید ظاهر معاهد اجماعات این است، نه این که تصریح فرمودند به این، ظاهر معاهد اجماعات که می‌گویند عقل شرط است، عقل در متعاقدين شرط است و ادعای اجماع کردن ظاهرش این است که متعاقدين در حالی که هر کدام دارند وظیفه خودشان را انجام می‌دهند در همان حال هر دو متعاقد عاقل باشند، مجنون نباشند.

دلیل دومی که می‌آورند که حالا دلیل‌های ایشان را بگوییم بعد برگردیم ببینیم.... دلیل دوم ایشان این است که عقد یک پیمان و قراردادی است که بین طرفین منعقد می‌شود، پیمان است، قرارداد است. خب اگر طرف مقابل صلاحیت برای این ندارد که انسان با او معاهده‌ای برقرار کند، قراردادی برقرار کند، حقیقت معاهده محقق نمی‌شود، این ربط معنوی که پیمان بستن باشد بین این متعاقد و آن متعاقد، این پیمان، این قرارداد... مثل این که ما به دیوار بگوییم بعثک هذا الكتاب، آیا این جا قرارداد در ست می‌شود؟ این دیوار صلاحیت ندارد که از سان با آن پیمانی ببندد. آن باید درک کند، تعقل کند که من دارم با او یک پیمانی می‌بندم، یک چیزی را با هم گره می‌خواهیم بزنیم، عقد گره زدن دو چیز با هم است.

س: دیوار شأنیستش را ندارد ولی آن شأنیستش را دارد.

ج: شأنیست ذاتی که بعداً ان شاء الله بله. حالا شما بگو بله این میوه‌ها هم شأنیست آدم شدن را دارند، این‌ها کم‌کم نطفه می‌شوند، ثم ممکن است آدم بشوند. تراب شأنیست آدم شدن را... خلقناکم من تراب دیگره. خب باید بالفعل الان صلاحیت داشته باشد. یا میت، کسی خطاب به میت کند بعثک هذا الكتاب، خب چه قراردادی با او می‌شود بست؟

فلذا ایشان می‌فرمایند که این هم دلیل دوم است که چون عقد گره زدن دو چیز به هم دیگر است و گره زدن یک مطلبی است با طرف مقابل و پیمان بستن با اوست و اگر او صلاحیت این جهت را نداشته باشد حقیقة العقد، حقیقت قرارداد و پیمان تحقق پیدا نمی‌کند.

پس بنابراین این امر وجدانی^۱ که اگر شما می بینید که با چیزی که، طرفی که صلاحیت ندارد بالفعل، می توانید قرارداد ببندید؟

س: همین که صلاحیت ندارد اول کلام است، ما می خواهیم همین را بحث کنیم که آیا باید تا آخر که او قبلت را می گوید باشد یا نه همین که...

ج: نه الان، آن موقعی که دارد این ایجاب را می خواند آن در صدد عقد بستن با او هست یا نیست؟ وقتی که دارد ایجاب را می خواند آن موقع می خواهد با او یک پیمانی ببندد، می گوید من با او پیمان بستم، حالا قبول کرده یا نه، ببینیم چه کار می کند، من با او این پیمان را بستم اگر او تعقل ندارد پس مثل دیوار می ماند، چه جوری می شود با کسی که... آن درک او امر وجدانی^۲ که وقتی او تعقل ندارد، درک ندارد، حرف او را نمی فهمد، چه جور می تواند بگوید من با او پیمان بستم؟ یا مثلاً اگر اهل دو زبان هستند؛ این به فارسی حرف می زند او اصلاً زبانش لاتین است، او اصلاً درک نمی کند این چی دارد می گوید، بعد به او بگوید که این کتاب را به تو فروختم، بعد بیاید بگوید با این آقا پیمان بستم با این که او اصلاً نمی فهمد این چی گفته. می تواند بگوید من پیمان بستم؟ این صادق است؟ این واژه صادق است؟ این حقیقت محقق است؟ یا باید گفت که محرز است برای ما که محقق نیست؟

پس بنابراین اگر برای محرز است که محقق نیست پس ادله نفوذ این را نمی گیرد.

س: در این مورد دوم که واژه بعث^۳ را گفته بعداً؟؟ نشده بر این هم هست؟

ج: بله دیگر، فرقی نمی کند برای این که او قبلت^۴ که می آید می گوید او می خواهد با این پیمان ببندد.

س: طرف می گوید که؟؟؟ این معنا ایجاد شده، وقتی بعث^۵ را گفته این معنا...

ج: بعث^۶ را به چه کسی گفته؟

س: به مشتری.

ج: به مشتری مجنون، مغمی علیه.

س: صورت دوم که بایع شرط را دارد...

ج: ولی وقتی او دارد می‌آید می‌گوید قبلتُ او مجنون است، درست است؟ پس با قلبتُ می‌خواهد با او قرار ببندد دیگه، قرار دو طرفه است، عقد دو طرفه است که به هم گره می‌خورد. باید او بفهمد که این قبول می‌کند.

س: فرقی نمی‌کند، اتفاقاً این‌ها قبول کردند که آمدند...

ج: نه، کی قبول کردند؟ الان که هنوز معامله را قبول نکرده. عند ما ینشی القبول آن مجنون شده، عندما ینشی القبول این، آن مجنون شده یعنی وقتی این طرف می‌خواهد قبول کند بپذیرد که من این معاهده را پذیرفتم، من هم زیر بار این معاهده رفتم، خودم را طرف این قرار دادم، آن موقع موقعی است که او این حرف را درک نمی‌کند. پس بنابراین....

س: ???

ج: حالا بگذارید مطلب ایشان تمام بشود، شما نمی‌گذارید مطلب تمام بشود، وسط مطلب هی.... مطلب که تمام شد بعد مجال اشکال است، اشکال یک استاندارد دارد، باید حرف به مقدماته و استنتاجاته همه‌اش تمام بشود بعد حالا بگویید فلان جای آن اشکال دارد.

پس بنابراین حرف مرحوم علامه قزوینی قدس سره این است که ایشان می‌فرماید که عقد این جاها محقق نمی‌شود. حالا ما یک چیزی هم با اجازه ایشان به آن اضافه کردیم گفتیم یا می‌گوییم عقد محقق نمی‌شود و محرز است برای ما که مدعای ایشان یا لا اقل می‌گوییم مشکوک است، ما شک داریم عقد منعقد می‌شود یا نمی‌شود. اگر بگوییم عقد منعقد نمی‌شود خب تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود... تمسک به دلیل در غیر موضوع خودش است، چون عقدی نیست، چه جور احل الله البیع این جا را بگیرد؟ تجارة عن تراض بگیرد؟ اوفوا بالعقود بگیرد؟ نیست. پس دیگر احتیاج نداریم به تقیید اطلاعات، اصلاً اطلاعاتی نیست. اگر بگوییم شک داریم که عقد محقق شده یا نه؟ خب تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است بنابراین جایز نیست، این هم که جایز نیست.

فرموده «مع»... این دلیل دوم ایشان است. «مع أن الربط المعنوی لا یتحقق بینهما الا علی تقدیر تعقل کل منهما و فهمهما (یا) فهمه مدلول صیغة الصادرة منه من صغیه الصادرة من صاحبه» آن موقع است که تعقل می‌کنند و الا اگر تعقل نمی‌کنند این درست نیست و معنا ندارد.

س: ??

ج: خیلی خب، انشاء که می‌کند آن موقع صحبت‌ها...

س:؟؟

ج: نه، آن مقوله است. قاعدتاً صحبت‌های مقدماتی شده اما حین الإنشاء... حرف ایشان این است که حین الإنشاء هر دو باید تعقل کنند. صحبت‌های مقدماتی که هنوز بیع و شرایی انجام نشده.

س:؟؟؟

ج: انشاء تعلیقی است؟

س:؟؟

ج: ولی آن موقعی که او می‌آید قبول می‌کند، حرف ایشان این است که ولو به اگر با شد، یعنی اگر می‌پذیری، فرض کنید این اگر تقدیری وجود داشته باشد که این چنین نیست ولی حالا اگر فرض هم بکنیم، می‌گوید اگر. ولی وقتی او دارد قبول می‌کند این تعقل نمی‌کند، این چه جور می‌گوید من با این آقا قرارداد بستم، این که تعقل نمی‌کند می‌شود گفت من با این آقا قرارداد بستم؟ یا وقتی که او دارد بیعت می‌گوید و او مجنون است یا مغمی علیه است یا خواب است، خواب است می‌گوییم کار داریم برویم، به این بگویید من «بعثک هذا الكتاب» بیدار که شد به او بگویید آن این حرف را زد تا او قبول کند. موقعی که گفت «بعثک هذا الكتاب» می‌تواند بگوید که من با این آقا قرارداد بستم یا نه؟ حرف ایشان رضوان الله است.

خب از کلام ایشان استفاده می‌شود که فرموده «و لا یخلو عن اشکال» معلوم می‌شود خود ایشان هم جازم نیست به این که حالا این دو تا دلیل درست است یا نه، فرموده لا یخلو عن اشکال به خاطر این که ممکن است این بگوید.

اما دلیل اولی که ایشان اقامه فرمودند که فرمودند معاهد اجماعات این جوری است، خب قبلاً گفتیم که اصلاً مستند ما در این مسأله نمی‌تواند اجماعات باشد. اجماعات در مقام حجت نیستند، چرا؟ به خاطر این که مدارک این‌ها روشن است که چی هست، به علاوه صغرای این اجماعات هم محل اشکال است که همه کلمات اصحاب به دست ما نرسیده چه جور می‌توانند ادعای اجماع بفرمایند.

و اما اجماع محصل هم که ما راهی به آن نداریم، برای اجماع محصل چون همه کلمات را الان ما واقف به آن‌ها نیستیم و کلمات اصحاب به دست ما نرسیده، اجماع معاصرین هم که به درد نمی‌خورد الا علی کسانی که اجماع را از باب قاعده لطف حجت می‌دانند که آن هم باطل است. بنابراین از راه اجماع نمی‌شود حرفی زد.

اما آن دلیل دوم:

در دلیل دوم ممکن است گفته بشود که شما در بیع فضولی که بعداً من له الإجازة می‌آید اجازه می‌کند در آن جا چه جور تصحیح می‌کنید می‌گوید عقد برقرار شده، معاهده برقرار می‌شود، بیع برقرار می‌شود؟ مثلاً با بیع متاع دیگری را آمده گفته بعثتک هذا الكتاب به یک مشتری، خب الان که این معاهده چون شرط این است، مالک تصرف نیست، شرط پنجمی که بعداً می‌گوییم ندارد، مالک تصرف نیست، می‌گوییم این الان چیه؟ این عقد محقق نشده، این معامله باطل است. بعداً مالک وقتی فهمید می‌گوید اجزت این معامله را. با اجازه‌ای که بعداً او می‌دهد که آن موقع هم که معاهده‌ای برقرار می‌شده روحش شاید خبر نداشته که اصلاً آمدند مال او را دارند می‌فروشند. بعداً می‌گوید اجزت. این جا چه جور می‌گویید تصحیح می‌شود، کار درست می‌شود؟ خب در مانحن فیه هم می‌گوییم آن با بیع گفته که ملکُ هذا الكتاب یا بعثُ هذا الكتاب لهذا الرجل، او الان مجنون است، وقتی که آفاقه پیدا کرد و متوجه شد او چنین کاری را کرده، این کتاب را به او فروخته می‌گوید قبلتُ؛ قبول کردم. در عالم اعتبار آن انشائی که او انجام داده و منشی‌ای که انجام داده در عالم اعتبار وجود دارد، اگر منعدم می‌شد، معدوم می‌شد... اما نه، این که معدوم نیست، آن انشاء با بیع در مقام اعتبار تحقق پیدا کرده، این تحقق پیدا کرده. الان وقتی او متوجه شد می‌آید چه کار می‌کند؟ می‌گوید قبلتُ؛ قبول کردم. پس بنابراین الان قرارداد از حالا به بعد درست می‌شود، شما آن زمان را می‌گفتید، می‌گفتید نمی‌شود گفت با او قرارداد بسته، آن درست است. یعنی قرارداد تحقق بالفعل پیدا نکرده. آن زمانی که آن مجنون بوده و داشته به او می‌گفته بعثتک هذا الكتاب این انشاء کرده چیزی را که يصلح لأن یصیر ییماناً لأن یصیر قرارداد، الان عنوان قرارداد و یمان در آن موقع بر آن مترتب نمی‌شود، اما این جور هم نیست که این صلاحیت نداشته باشد برای این که اذا تحقق القبول از طرف آخر، عنوان قرارداد، عنوان معامله بر آن مترتب نباشد. بنابراین دلیل دوم هم که می‌فرمایند که این ربط معنوی نمی‌شود بین این و آن ایجاد بشود قبول داریم، عند الحدوث این ربط معنوی ایجاد نمی‌شود عند الحدوث، اما این جور نیست که در بقاء این ربط ایجاد نشود. در بقاء ایجاد می‌شود. چرا؟

برای خاطر این که هر طرف موجب وقتی چیزی را انشاء کرد از نظر عقلایی منشی او معدوم نمی شود، این منشی وجود دارد به دلیل باب... اولاً که وجدانی است، دلیل دیگر آن هم باب فضولی است.

س:؟؟ حاج آقا باب فضولی بیع خاص است.

ج: دلیل خاص نمی تواند چیزی که نیست هست کند.

س: فرقی بین این دو باب هست.

ج: لا اله الا الله.

س: عقد را انشاء نمی کند فقط اجازه می دهد، انشاء عقد؟؟؟

ج: چی را اجازه می دهد؟

س: انشاء عقد بین فضولی و مشتری اتفاق می افتد.

س: حرف آقای قدیری این جا می آید چون وقتی که فضولی می شود آن کسی که مالک نبوده و آن کسی که مال را خریده هر دو انشاء کردند و قبول، هر دو قطعیت داشتند فقط یک اجازه می آید روی این انشاء تمام.

ج: احسنتم، به همین کار داریم، داریم به چی عقد فضولی استدلال می کنیم؟ می گوییم پس معلوم می شود که وقتی شرایط نباشد این جور نیست که چیزی محقق نشده، پس یک چیزی قابل اجازه است می تواند مجاز واقع بشود در عالم اعتبار وجود دارد.

س: اشکال محقق قزوینی این نیست، او می گوید؟؟؟

ج: حالا می چسبانیم، حرف قزوینی درست، این ها مقدمات فرمایش محقق قزوینی است.

ببینید می خواهیم بگوییم آیا چیزی که انشاء موجب آیا یک چیزی در عالم محقق شد یا نه؟ یک چیزی محقق شده، ولی این که محقق شده الان اسمش عقد نیست، اسمش پیمان نیست ولی یک منشأیی محقق شد دلیل بر این که محقق شده وجدان عقلایی و عرفی است و باب فضولی است. در باب فضولی به دو مبنا است که فضولی علی القاعده است کما علیه جماعة من الاساطین و المحققین، یا نه حکم تعبد شرع است؟ علی القاعده ما نمی توانیم بیع فضولی را

درست کنیم، عقود فضولیه را درست کنیم، تعبد شرع است. دو مبنا است که ان شاء الله یأتی ابحاثه آن. اگر بگوییم که علی القاعده است که خیلی روشن است، علی القاعده پس یک چیزی موجود است یک کمبود دارد، کمبودش این است که اجازه مالک ندارد، مستند به مالک نیست، با این که مالک می گوید اجزت مستند به آن می شود، احل الله بیعکم شامل آن می شود، چون احل الله بیع یعنی احل الله بیعکم در واقع. خب بیع شما می شود پس بنابراین نافذ است.

اگر بگوییم که نه، علی القاعده نیست آیا شارع این جا تعبد می کند می گوید من آن عقد را می گویم صحیح است بعد الإجازة؟ یا نه می گوید همین جوری بدون این که عقدی وجود داشته باشد این جا استثناء است، می گویم بیع بدون عقد درست شد. پس چه بگوییم تعبد است، چه بگوییم علی القاعده است، ظاهر این است که نه، چیزی وجود دارد. خب این چیزی که وجود دارد الان پیمان نیست، کما این که در همین فاصله ای که او می گوید بعثک هذا الدار و او حالا هنوز نگفته قبلت، یک چند لحظه ای فکر می کند و مثلاً یک بسم الله می گوید، یک ممکن است دعایی بخواند، می خواهد خیلی مبارک باشد یک سوره یس می خواند بعد می گوید قبلت. توی این مدتی که او گفته بعثک هذا الدار ولی هنوز این انشاء قبول نکرده باز هنوز معاهده نیست. معاهده وقتی است که او می گوید قبلت. این مدت، انشاء موجب وجود دارد و این اعتباری که او کرده وجود دارد ولی هنوز اسمش عقد نشده. این جا هم خدمت علامه قزوینی عرض می کنیم به این که آن موقعی که بایع گفت بعثک هذا الدار و مشتری مجنون بود یا خواب بود یا مغمی علیه بود یا سکران بود یا بیهوش بود که مواد بیهوشی را بر او تزریق کرده بودند، آن موقع درست است هنوز نمی توانیم به این کاری که این کرده بگوییم معاهده انجام شد، معاهده ای تحقق پیدا کرد. در حدود نمی توانیم بگوییم. ولی وقتی که او از خواب بیدار شد یا از جنون بیرون آمد فهمید او چنین کاری را کرده، این مثل مجیزی است که اجازه می کند، الان می گوید آن را قبول کردم. الان که می گوید قبول کردم ولو آن مجنون شده باشد، عاقل باشد که خیلی روشن، اگر مجنون هم حتی شده باشد، می گوید الان قبول کردم. ولی آن چیزی که آن... آن معاهده بین این دو تا تشکیل می شود در مقام بقاء است، در مقام بقاء محقق می شود.

س:؟؟ فضولی خب این فضول می آید خودش را مالک قلمداد می کند یک معاوضه ای شکل می گیرد، این با مانحن فیه فرق دارد، یک ایجابی آمده روی هوا است، کسی دیگر هم جواب نداده، این اخذ یا قبضی شکل نگرفته؟؟

ج: ببینید از چه جهت داریم تشبیه می‌کنیم؟ نمی‌خواهیم بگوییم این جا مثل باب...

س: می‌فرمایید که در هر دو معامله یا گرفت..

ج: کی یا می‌گیرد؟ حرف این بود که ما به عقد فضولی برای کجای حرف‌مان استشهاد کردیم؟ این را جواب بدهید تا

اشکال کنیم.

س: ?? مالک اجازه نداده عقد درست شده..

ج: آهان یک چیزی در عالم محقق شده، در عالم اعتبار یک چیزی محقق شده.

س: خب همین فرق می‌کند با آن که فقط یک ایجابی آمده.

ج: معاوضه نشده، انشاء معاوضه شده، هنوز نقل و انتقال حاصل نشده، این‌ها حاصل نشده چون شرط پنجم وجود

دارد.

س: ولی توی مانحن فیه معاوضه هم نشده.

ج: آن جا هم نشده. نه آن جا شده نه این جا.

س: ??? فضول که خودش را مالک قملداد می‌کند یک معاوضه‌ای شده که ???

ج: نشده، انشاء المعاوضه شده ولی واقع المعاوضه هنوز محقق نشده.

س: ما می‌گوییم انشاء هم نشده، مجنون را گفتیم ??

ج: بابا عاقل دارد انشاء می‌کند.

س: او انشاء کرده، مجنون انشاء نکرده.

ج: نکرده بله، بعداً که به حال آمد می‌گوید قبلتُ.

س: یعنی هیچی نگفته...

ج: نه هیچی ننگفته، بعد می گوید قبلت. حالا که می گوید قبلت پس می گویم عقد محقق شده.

س:؟؟ در عقد مجنون قبلاً گفتید که اگر یک مجنونی ایجاب بکند و این ها از اساس اصلاً چیزی منعقد نمی شود که بعد دلیل بیاید انشاء بکند، همین حرف را این جا می زنیم از اساس چیزی اتفاق نیفتاده...

ج: عجب است واقعاً. قیاس این جا با آن جا قیاس مع الفارق بین الاسری و الثریا است. این جا فرض این است که آن کسی که انشاء کرده عاقل بوده، طرف او عاقل نبوده.

س: خب شرایط را نداشته.

ج: طرف نداشته، این که داشته. این عاقل بوده، آن موقعی که این می گفت بعث خودش عاقل بوده، هیچ مشکلی از این جهت در او نبوده، آن طرف مجنون بوده یا خواب بوده یا مغمی علیه بود یا کذا بوده. بعد به حال آمد فهمید که این گفته... مثلاً فیلم گرفته بودند که او؟؟ یا یک کسی گفت یا خودش اخبار کرد گفت من وقتی که بیهوش بودی یا فلان بودی گفتم بعثتک. آن موقع، دارد اخبار می دهد دیگر انشاء جدید نمی کند، اخبار از انشاء قبل می کند.

س: حاج آقا اگر فضول مجنون بود....

ج: حالا بگذارید ما از این فارغ بشویم.

خب پس بنابراین این جا هر کدام از متعاقدين در آن وقتی که دارد کار خودش را انجام می دهد عاقل است، این جا فرض بر این است. پس بنابراین به نظر می آید و الله العالم که اقوی همان قول به صحت است به خاطر این جهت؛ آن اجماع که تمام نیست وجهی هم که ایشان فرموده اند، این وجه را عند الحدوث قبول داریم که یک ربط معنوی ایجاد نمی شود، عقد ایجاد نمی شود، معاهده و پیمان در آن زمان انجام نمی شود ولی چون یک چیزی بالاخره در عالم اعتبار تحقق پیدا کرده، بعداً آن طرف عند الافاقه وقتی قبول می کند، قبول می کند همان چیزی را که او گفته است پس بنابراین از آن زمان به بعد معاهده درست می شود. عقد و پیمان درست خواهد شد، بنابراین نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که اشتراط عقل به چه شکل است؟ برای هر یک از متعاقدين عند انشاء خودش است.

س: دلیل نداریم الان شک می کنیم.

ج: دلیل هم داریم بحمدالله.

در مقام بقاء عقد درست شد یا نه؟ خب اوفوا بالعقود. در مقام بقاء بیع هست یا نه؟ احل الله البیع. در مقام بقاء بقیه عناوین معاملی هست یا نه؟ بله، هذا بنا بر این جا.

بنا بر این که دلیل ما هم برای نفوذ معامله سیره عقلاء با شد و عدم ردع شارع با شد ما می بینیم عقلاء در این جور مواردی که یکی از متعاقدین در هنگامی که کار خودش را انجام می داده عاقل بوده و بعد طرف مقابل، او هم در زمانی که عاقل است می آید قبول می کند ولو هنگامی که او کاری انجام می داده عاقل نبوده ولی در زمان عقل خودش کار انجام می دهد، ما می بینیم عقلاء می گویند این معامله درست است دیگر لازم نمی بینند بگویند دوباره این فایده نداشت بیا باید ایجاب و قبول دوباره، دوباره بیا باید ایجاب و قبول داشته باشید.

س:؟؟؟ اصالت عدم صحت معامله..

ج: اصالة عدم الصحة مال جایی است که ما شک کنیم وقتی دلیل بر صحت اقامه می کنیم.

س:؟؟؟ شک می کنیم؟؟

ج: کی گفتیم؟ آن وقتی که اشکال علامه قزوینی را مطرح می کردیم گفتیم که ایشان گفت یا نیست یا لا اقل... ما اضافه کردیم شک می کنیم. حالا داریم می گوییم شک نمی کنیم، چرا می گویند؟ وجداناً می بینیم بله این ارتباط بعد از این که او می گوید، این ارتباط برقرار می شود. این ارتباط که برقرار شد، صدق عناوین معاملی خواهد آمد، صدق که آمد هم ادله لفظیه شامل می شود از یک طرف، هم می بینیم سیره عقلاء در این ظرف این است که بر این معامله ترتیب آثار صحت می دهند، شارع هم از این ردع نفرموده.

س:؟؟ فاصله بین ایجاب و قبول می افتد.

ج: اشکال ندارد. قبلاً بحث شده.

س:؟؟

ج: خب آن از این باب نیست، ببینید فرض این است که شروط دیگر باید ملحوظ باشد، یک دقیقه بعدش به حال آمد.

س:؟؟

ج: الله اكبر، بابا هر کدام از شرطها را باید جای خودش ملاحظه کرد، این جا داریم از این حیث بحث می‌کنیم. از حیث‌های دیگر کار نداریم. حالا شما بگویید که نه، ممکن است ثمن آن مجهول باشد، خب ربطی به بحث ما ندارد، آن‌ها از جهات دیگری است.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ۱۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه‌ی شهادت مولایمان حضرت ابامحمد حسن بن علی‌المجتبی صلوات الله علیهما هستیم این زیارت خاصه‌ی آن وجود مبارک را خدمت ایشان تقدیم می‌کنیم و چون در معمول بسیاری از صلوات‌ها و زیارت‌ها، آن بزرگوار با برادر بزرگوارشان امام حسین سلام الله علیهما به نحو ممزوج اظهار ارادت به آن‌ها شده است و این جا هم همین طور است دیگر این را جایگزین آن سلام هر روزی می‌کنیم چون نام هر دو بزرگوار در آن هست.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ عَبْدَيْكَ وَوَلِيِّكَ وَابْنِ رَسُولِكَ وَ سِبْطِي الرَّحْمَةِ وَ سَيِّدِي شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلَادِ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ سَيِّدِ النَّبِيِّينَ وَ وَصِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ سَيِّدِ الْوَصِيِّينَ أَشْهَدُ أَنَّكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَمِينُ اللَّهِ وَ ابْنُ أَمِينِهِ عِشْتَ مَظْلُومًا وَ مَضَيْتَ شَهِيدًا وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ الْإِمَامُ الزَّكِيُّ الْهَادِي الْمَهْدِي اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَ بَلِّغْ رُوحَهُ وَ جَسَدَهُ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَظْلُومِ الشَّهِيدِ قَتِيلِ الْكُفْرَةِ وَ طَرِيحِ الْفُجْرَةِ السَّلَامِ

عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَشْهَدُ مُوقِنًا أَنَّكَ أَمِينُ اللَّهِ وَ
 ابْنُ أَمِينِهِ قُتِلْتَ مَظْلُومًا وَ مَضَيْتَ شَهِيدًا وَ أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى الطَّالِبُ بِتَارِكِ وَ مُنْجِزٌ مَا وَعَدَكَ مِنَ النَّصْرِ وَ التَّأْيِيدِ فِي
 هَلَاقِ عَدُوِّكَ وَ إِظْهَارِ دَعْوَتِكَ وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ وَفَيْتَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ جَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَبَدْتَ اللَّهَ مُخْلِصًا حَتَّى أَتَاكَ
 الْبَقِيَّةُ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً خَذَلَتْكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً أَلَبَّتْ عَلَيْكَ وَ أَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِمَّنْ أَكْذَبَكَ وَ
 اسْتَخَفَّ بِحَقِّكَ وَ اسْتَحَلَّ دَمَكَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ قَاتِلَكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ خَاذِلَكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَمِعَ
 وَأَعَيْتَكَ فَلَمْ يُجِيبِكَ وَ لَمْ يَنْصُرِكَ وَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَبَى نِسَاءَكَ أَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَ مِمَّنْ وَالَاهُمْ وَ مَالَاهُمْ وَ أَعَانَهُمْ
 عَلَيْهِ وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ وَ الْأَائِمَّةُ مِنْ وُلْدِكَ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ بَابُ الْهُدَى وَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ الْحُجَّةُ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَ أَشْهَدُ أَنَّ
 بِكُمْ مُؤْمِنٌ وَ بِمَنْزِلَتِكُمْ مُوقِنٌ وَ لَكُمْ تَابِعٌ بِذَاتِ نَفْسِي وَ شَرَائِعِ دِينِي وَ خَوَاتِيمِ عَمَلِي وَ مُنْقَلَبِي فِي دُنْيَايَ وَ آخِرَتِي

اللهم صل على محمد و آل محمد

بحث در این بود که آیا شرط عقل، کیفیت اشتراط آن به چه نحو هست؟ آیا شرط است برای هر یک از متعاقدین در زمانی که عمل خودش را که ایجاب باشد یا قبول باشد انجام می‌دهد؟ یا این که لازم است وجود این شرط در هر دو طرف در زمان فعل هر طرف، موجب در زمان ایجاب، هم خودش باید عاقل باشد هم مشتری و قابل عاقل باشد و مشتری هم در زمان قبول، هم خودش باید عاقل باشد هم بایع باید عاقل باشد؟ بلکه بعضی گفته‌اند در تمام این فترت، یعنی زمانی که موجب ایجاب را محقق می‌سازد هم خودش باید عاقل باشد هم آن طرف. در این فترتی که حالا مثلاً ده دقیقه طول می‌کشد تا او قبول کند در این فترت هم هر دو باید عاقل باشند. آیا کیفیت اشتراط به چه نحو است؟

در مسئله سه قول رئیسی وجود دارد. این مسئله را شیخ اعظم در بحث صیغه و آن اوایل مکاسب که وارد بحث شرایط صیغه و خصوصیات صیغه‌ی عقد می‌شوند آنجا تقریباً اواخر بحث‌شان این مسئله را مطرح فرمودند قبل از ورود در قاعده‌ی زمان، بعد از بحث معاطات که وارد شرایط صیغه‌ی بیع می‌شوند آنجا این مسئله را مطرح کردند تحت این عنوان. می‌فرمایند:

«و من جملة الشروط في العقد أن يقع كلٌّ من إيجابه و قبوله في حال يجوز لكل واحدٍ منهما الإنشاء» که مرحوم آقای حکیم در تعلیقه‌ی خودش آن نهج الفقاهه فرمودند جای این بحث بعد است یعنی در آن جایی که شروط متعاقدین

گفته می شود این جا لم يقع. حالا این جا شیخ اعظم این جا عنوان فرمودند. قهراً دیگر شیخ بیان فرمودند در این جا، بقیه ی علمای بزرگوار هم طبعاً للشیخ در همین جا مطرح فرمودند این اباحت را.

حالا بالاخره چون جای آن این جا هست و ما هم این جا را دیده بودیم، توی کلمات غیر از علامه ی قزوینی مطرح نکردند عرض کردیم نه، و بعد جناب آقای شیرمهد گفتند که مرحوم امام در کجا؟ بعد که مراجعه کردیم دیدیم که فقط اختصاص به امام ندارد شیخ اعظم و بقیه ی محشین هم در آن جا عنوان فرمودند.

حالا در این مسئله سه قول اساسی وجود دارد.

یک قول این هست که در تمام شرطها، من البلوغ و العقل و القصد و الاختیار، همه ی این شرطهایی که گفته می شود و مالک التصرف بودن، در تمام این ها لازم است که در حین انشاء هر دو طرف واجد آن باشند. این مسلک شیخ اعظم قدس سره است.

قول ثانی این هست که در هیچ کدام از این ها لازم نیست. و قول سوم تفصیل است و خود مفضلین علی اقوالی هستند که حالا ان شاء الله به تدریج آن ها را هم عرض می کنیم. مثلاً مرحوم سید در حاشیه تفصیل دادند مرحوم محقق خوئی تفصیل دادند مرحوم محقق اصفهانی یک تفصیلی دارند. بعضی از اساتید تفصیل دیگری دارند. پس بنابراین اقوال رئیسه ی در مسئله، الاشتراط مطلقاً، عدم الاشتراط مطلقاً، التفصیل بین این شروط گفته شده.

اما فرمایش شیخ اعظم که فرموده است مطلقاً لازم هست. از کلام ایشان دو تا دلیل استفاده می شود که برای این مدعا اقامه فرمودند که دلیل اول ایشان شبیه است تقریباً به همان که از علامه ی قزوینی نقل کردیم منتها با یک افتراقی. ایشان می فرمایند که تارة آن طرفی که مثلاً بایع را حساب بکنیم طرفی را که قابل باشد، تارة آن قابل در یک حالتی است که اصلاً قابلیت برای خطاب ندارد مجنون است مغمی علیه است یا یک خواب عمیقی است یا سکران خیلی بالایی است که اصلاً قابلیت این را ندارد که انسان به او خطاب بکند بگوید ملکُتک هذا الکتاب، قابلیت مخاطبه ندارد. در این جور جاها اصلاً معاقد و معاهده صدق نمی کند که من با او عهدی بسته ام، پیمان بسته ام، قراردادی بسته ام، اصلاً صدق نمی کند مثل این هست که انسان به دیوار خطاب بکند که با این دیوار من عهد بسته ام معنا ندارد و به قول محقق اصفهانی که در این قسمت هم عقیده ی با شیخ هستند می فرماید آن طرف باید داشعور باشد، بفهمد، مفاد و محتوایی که دارد با او قرار بسته می شود آن را دریافت بکند بفهمد اما اگر آن را اصلاً نمی فهمد

توجهی به آن ندارد مثل این که مجنون است سکران است یا مغمی علیه است یا خواب است خب در این موارد بنابراین صادق نیست، اصلاً معاهده صادق نیست معاهده صادق نیست.

س: همان آن باید بفهمد؟

ج: بله دیگر، چون بعداً که معاهده همان وقت دارد بسته می‌شود. حالا فرمایش شیخ را فعلاً عرض می‌کنیم.

اما اگر جایی است که نه، این جور نیست که قابل خطاب نباشد مثل این که بالغ نیست. خیلی هم باهوش است ولی بالغ نیست یک پسر چهارده ساله‌ای است بالغ نیست یا سفیه است یا اختیار ندارد لفلس و امثال ذلک، محجور است از تصرف در اموالش هست. حق تصرف در اموالش را ندارد والا عاقل است بالغ است ممیز است همه چیز است. این‌ها را می‌فرماید که این جا هم معاهده باز صدق نمی‌کند چرا؟ برای این که ما رضایت طرف متعاهد و متعاقد را لازم داریم تا قرارداد پا بگیرد و فرض این است که این‌ها رضایت‌شان را شارع الغاء کرده رضایت آن‌ها کلا رضایت است. پس ولو این که می‌فهمد قابل تخاطب هست قابل خطاب هست این جهت وجود دارد اما از نظر رضایتی که ما در باب معاملات لازم داریم چون آن رضایت او وجود ندارد به حسب تعبد شرع، پس کأن معاهده‌ای هم بین این دو تا برقرار نمی‌شود.

س: ??? رضایت شرعی نیست ??? چهارده سالش هست یا مثلاً فرض بفرمایید محجور است رضایت دارد، دارد معامله می‌کند رضایت شرعی ???

ج: «و إن كان لعدم الاعتبار برضاهما» گفتیم دیگر، یعنی شارع می‌گوید که این رضاها به درد نمی‌خورد.

«فلخروجه أيضاً عن مفهوم التعاهد و التعاقد لأنَّ المعترف فيه عرفاً رضاً كل منهما لما ينشئه الآخر حين إظهاره كمن يعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق لو فرض أو مرض موت» او رق لو فرض، این بایع گفت بعثک هذا الكتاب، و آن موقع آن عبد بود یا کنیز بود یعنی آن موقعی که می‌گفت بعثک هذا الكتاب حر بود اما در یک جنگی بودند و تا تمام شد استراقاق شد این شد رق. آن موقع به او گفت همین‌طور داشتند می‌جنگیدند گفت من این مثلاً اسب خودم را به تو فروختم هنوز او قبلت نگفته بود آن را استراقاق کردند لشکر اسلام مثلاً، الان شد رق، آن وقت در حال رقیبتش باید بگوید قبلت.

علی‌ای حال پس شیخ اعظم استدلال‌شان این شد که در بعض موارد این شروط جوری است که طرف مقابل اگر این شرط‌ها در آن نباشد در حین انشاء طرف آخر، او قابلیت تخاطب و قابلیت برای قرارداد بستن، پیمان بستن را ندارد و چون ندارد اصلاً صدق عرفی نمی‌کند و وزان چنین آدمی، وزان جدار است یا به قول آقای اصفهانی وزان حمار است با حمار می‌شود معاهده بست؟ نه، ایشان فرمود کلا جدار و الحمار. مثل حیوانات می‌ماند. پس معاهده با او معنا ندارد اصلاً. با یک مجنون بگویی معاهده بستم، با یک آدم مغمی علیه، بیهوش بگویی معاهده بستم چون او نمی‌فهمد اصلاً. شرط تحقق معاهده این است که درک کند مفاد را، محتوا را، و الا اصلاً صدق نمی‌کند. در مواردی که می‌فهمد مثل این که بالغ نیست یا محجور است یا کذاست یا سکر او به آن حدی نیست که نفهمد، در این موارد اشکال آن این است که باز معاهده علاوه بر این که باید بفهمد باید از روی رضا باشد و این درست است که تکویناً رضا هم ممکن است داشته باشد، اما شارع رضای آن‌ها را القاء کرده. چون رضای آن‌ها را القاء کرده این کلا رضا می‌شود پس بنابراین کأنّ شارع به دلالت التزام به تو ضیح منّا، کأنّ شارع به دلالت التزام می‌گوید که این عقد، عقد نیست وقتی که مقوم عقد را می‌گوید من اعتبار نمی‌کنم پس به دلالت التزام می‌خواهد بگوید که آن عقد در دید من قانوناً وجود ندارد. وقتی قانوناً این عقد وجود نداشته یعنی این رضایت وجود نداشته این عقد وجود نداشته پس بنابراین مشمول ادله‌ی نفوذ عقود و معاملات نمی‌شود این دلیل اول شیخ است.

شیخ اعظم در اثر آن تسلطی که به فقه دارد و دقت و جولانی که به فقه دارد دو تا اشکال به خود‌شان می‌کنند دو اشکال نقضی. اشکال نقضی اول این است که خب اگر شما چنین حرفی را می‌زنید پس چرا می‌فرمایید در باب وصیت که اگر موصی له بعد از فوت موصی قبول کرد در وصیت تملیکیه اشکال ندارد. موصی گفته ملک داری که مثلاً به اندازه‌ی ثلث آن هست یا کمتر از ثلث آن هست. ملک داری لزید. فوت شد بعد از فوتش، زید که موصی له است گفت قبلت، مگر این جا فتوا بر این نیست که اشکال ندارد. و حال این که آن موقعی که دارد موصی له این تملیک را قبول می‌کند و تملک می‌کند بعد از فوت آن هست که واجد شرایط نیست. این جا عقد هست یا نیست؟ تملیک و تملک هست یا نیست؟ تملیک و تملک هست و حال این که جناب قابل دارد وقتی قبول می‌کند که شرط در موصی له و مجیب موجب نیست. خب اگر آن جا در است است این جا هم در است است اگر این جا غلط است این جا هم غلط است. و بما این که آن جا مسلم است پس این آیت و قرینه‌ای است که این حرف شما در این جا تمام نیست. این یک مورد نقض.

س: ???

ج: دلیل خاص که عقد را درست نمی‌کند. عقد است دیگر، حرف بر سر این است که تملک هست یا نه؟ استدلالی که شما می‌فرمایید به یک امر تعبّدی که نبود می‌گفتید واقعاً العقد، حقیقه العقد، حقیقت قرارداد و پیمان این چنین است که اگر آن طرف نمی‌فهمد این معنا ندارد تحقق پیمان. خب این جا هم در زمانی دارد این را می‌گوید که او فوت شده و به توضیح اضافه‌ای که مرحوم محقق اصفهانی هم دارند حالا نه در ذیل این، ولی حرفی را دارند که ایشان می‌فرمایند درست است او ... بعد الفوت این جور نیست که نفهمد بلکه بهتر می‌فهمد. ممکن است بعضی بهتر بفهمند مثل نفوذ ... مؤمنین کامل، این‌ها بهتر متوجه می‌شوند. و در نفس او از بین نرفته، ولی چون می‌فرماید ملاک این‌ها افق این دنیا است نه افق آن دنیا، به حسب فهم عرفی و ملاحظات عرفی و تطبیقات عرفی، این می‌گویند نه، این دیگر الان این میت کالحجر است مثل یک سنگ است مثل یک جماد است. بنابراین این معنا ندارد که با این شما پیمانی بخواهی ببندی و حرف او را از او قبول بکنی.

س: ??? تعبداً رضایت او را ??? کرده.

ج: نه.

س: ???

ج: تعبداً بگوید عقد است یا نه؟ تعبد به عقد که معنا ندارد این جا بگوید نه عقد نیست حالا شما این جور جواب می‌خواهید بدهید حالا تا مقام جواب می‌آید که شیخ خودشان جواب می‌دهند حالا این هم جواب آخر که شما می‌خواهید بفرمایید.

مورد دومی را که شیخ نقض می‌کنند این است که یأتی ان شاءالله که در عقد مُکره، مُکره خب عقد شان را می‌گوییم باطل است. اگر بعد الاکراه بایع گفت که یک کسی اکراه کرد زید را به این که خانه‌ات را باید به عمرو بفروشی و اگر خانه‌ات را به عمرو بفروشی، من خانه‌ات را آتش می‌زنم، یا می‌کشم تو را. زید مجبور شد مُکره شد برای این که خانه‌اش را بفروشد، فروخت. بعد از این که این از بین رفت اکراه از بین رفت اگر قبول گفت که عیب ندارد راضی شد می‌گویند کافی است و حال این که در این مورد هم عند الإنشاء شرایط برای این آقا نبوده مُکره بوده رضایت

ندا شته ر ضایت معاملی هم حتی ندا شته. پس عند الان شاء که شما می‌گویید طرفین عقد، بله عمرو با ر ضایت ... همه‌ی چیزهای او تمام بوده آن گفته قبلت، اما مکره انشاء که کرده آن موقع، همه‌ی شرایط را ندا شته. ولی بعداً اگر این را قبول کنیم معامله می‌گویند درست است. این هم نقض دوم.

شیخ ر ضوان الله علیه از هر دو نقض‌ها جواب می‌دهد. می‌فرماید اما نقض اول، حقیقت مسئله این هست که وصیت در موارد وصیت تملیکی در حقیقت عقد نیست ایقاع است ایصاء هست پیمان بین دو طرف نیست. مثل این هست که کسی عبدش می‌گوید انت حر لوجه الله، این ایقاع است او نمی‌خواهد قبول بکند که. در این جا حقیقت وصیت ایقاع است، قرارداد با طرف مقابل نیست، بله قبول موصی له شرط هست برای نفوذ و اثرگذاری این ایقاع هست فهو شرط، نه این که مقوم عقد باشد، طرف عقد باشد این است ...

س: ???

ج: برای این که پیمانی نمی‌بندد موصی با موصی له، پیمانی نمی‌بندد می‌گوید آقا این خانه را دادم به او، تملیک فلانی کردم. البته شارع می‌فرماید قهراً علیه ملک او نمی‌شود باید قبول کند این قبول شرط است، نه از باب این است که با او دارد قراردادی می‌بندد، نه دارد شرط ... دارد ایقاعی را انجام می‌دهد واقعیته را دارد محقق می‌کند شارع می‌فرماید این واقعیت قهراً علیه محقق نمی‌شود او باید قبول بکند شرط تأثیرش هست در واقع.

س: ???

ج: بله آن جا هم همین جور است باید قبول بکند آن جا هم عقد است باید قبول بکند اما در وصیت ایشان می‌فرماید ایصاء هست و ایقاع است بعد برای این که این ایقاع است و این‌ها بعضی شواهد می‌آورند که خب در کتاب وصیت آن‌ها بحث می‌شود و بیان می‌شود که این حقیقت وصیت در این جا ایقاع است نه عقد. آن جا را این جور جواب می‌دهند.

در مثل مکره می‌گویند این نقض به ما وارد است، ولی جواب آن این است که ما عقد اکرایی‌ای را که بعداً راضی می‌شود مکره، می‌گوییم علی خلاف القاعده است. شارع این جا فرموده من می‌گویم این مال تو شد این هم مال من،

این ثمن مال تو، آن مثن هم مال او شد بدون این که عقدی با شد یا شارع که این کار را بکند مثل باب ارث. این یک حکم تعبّدی است، علی خلاف القاعده است.

س: ???

ج: حالا فضولی بنابر مسلک کسانی که این حرف را بزنند ولی بزرگان زیادی فضولی را طبق قاعده می دانند که حالا بحث های آن خواهد آمد.

بنابراین فتحصل که دلیل اول شیخ اعظم قدس سره این شد که این جا در یک مواردی لا یصدّق المعاهده. چرا؟ برای این که طرف قابلیت ندارد مثل موارد جنون، اغماء و سکران بالا و امثال این ها. یک مواردی قابلیت مخاطبه و قرارداد دارد اما رکن دیگر قرارداد که رضایت باشد این نه وجود تکوینی بلکه به خاطر الغاء شرع وجود ندارد پس بنابراین باز هم شارع تعبّد می کند می گوید این معاهده نیست این عقد نیست. بنابراین بر این اساس شیخ می فرمایند در تمام این موارد ما باید بگوییم که شرایط باید در هر دو طرف موجود باشد بلکه از عبارت ایشان استفاده می شود که در تمام این مدت. یعنی در آن فترت بین ایجاب و قبول هم باید شرایط محفوظ باشد. اگر آن موقعی که داشت می گفت بعنک هذا الكتاب، خودش عاقل بود همه ی شرایط هم در او بود مشتری هم عاقل بود و همه ی شرایط در او بود به او داشت می گفت، اما این قدر خسته بود که قبل از این که بگوید قبلت چند لحظه خوابش برد از خواب بیدار شد گفت قبلت، باطل است. چون در این فترت شرط را از دست داد. نه، باید از وقتی ایجاب به وجود می آید تا وقتی که قبول انجام می شود در تمام این فترت، تمام شرایط برای طرفین باقی باشد. این ...

س: این دلایل کافی نیست که ... آن لحظه ای که عمر و دارد می گوید ...

س: بله

س: ???

ج: به معاطات ربطی ندارد.

س: به موالات؟

ج: موالات نه، فرض این هست که این جا باید جوری به اندازه‌ای نباشد که موالات به هم خورده. این شرط محفوظ است این قدر طول نکشیده که موالات به هم خورده. چند دقیقه خوابش برد چند تا خرخر کرد دو دقیقه مثلاً ...

س: استاد به جای قول اگر کتابت هم باشد شیخ باز همین ...

ج: فرق نمی‌کند از این جهت، این جهاتش فرقی نمی‌کند در معاطات هم همین‌طور است آن به فعل خواست این کار را بکند. آن هم همین‌طور.

س: ???

ج: چون در بیع ف ضولی تمام شرایط وجود دارد. چون حالا ان شاء الله می‌آید در بیع ف ضولی که ف ضولی چه جور خودش را ... آن جا چون به ادعا می‌گوید من خودم مالک هستم کذا هستم می‌آید آن توجیحات آن.

خب این فرمایش شیخ اعظم قدس سره هست. این فرمایش تا قبل از این که برسیم به دلیل دوم ایشان، محل اشکالاتی واقع شده. اشکال اول که حالا ما از محقق امام قدس سره نقل می‌کنیم به مناسبت این که حالا متن مال ایشان هست. ایشان می‌فرمایند به این که کی اصلاً گفته بیع معاهده است؟ تعریف بیع چیست؟ مگر خود شما قبلاً بیع را چه معنا کردید؟ تملیک عین بعوض، مبادله مال بمال. معاهده، معاهده، چنین خبرهایی در باب بیع نیست. حقیقت آن تملیک عین بعوض است، خود شیخ هم همین جور معنا کردند دیگر، بیع تملیک عین بعوض، خب این تملیک عین بعوض را با بیع انشاء می‌کند می‌گوید ملکُ هذا بهذا، بعد که مشتری قبول کرد این تملیکُ هذا بهذا، تحقق خارجی پیدا می‌کند. پس بنابراین سلّمنا، آمنا، قبول که مفهوم معاهده در جایی که طرف مقابل شعور نداشته باشد شاعر نباشد، محقق نمی‌شود. قرارداد نیست پیمان نیست اما اشکال این هست که بیع پیمان نیست قرارداد نیست، عقد نیست. بله به قول ایشان می‌فرمایند که اگر عقد به بیع عقد می‌گویند یا به اجاره مثلاً عقد می‌گویند باعتبار العقدُ الحاصلةُ ادعاءً من تبادل الاضافتین، این در اثر این که این تبادل می‌شود یک گره‌ای کأنّ این جا ایجاد می‌شود ادعاءً، نه در عالم واقع و تحصلُ؟؟؟ در عالم اعتبار، به این لحاظ این مبرر این شده که عنوان عقد آن جاها اطلاق بشود و الا با بیع در صدد معاهده نیست معاهده نیست با طرف مقابلش، و آن طرف هم در صدد معاهده و معاهده با طرف مقابل خودش نیست. پیمان نمی‌خواهند ببندند این می‌خواهد این را تملیک کند به او در ازای آن ثمن، آن هم می‌گوید من قبول دارم با شد این مال من با شد آن هم مال تو با شد حقیقت بیع این است. اگر می‌گوییم

عقد است این یک ادعایی است، نه یک واقع المعاهده‌ای است. نه، این بخاطر چنین علقه‌ای که عقدی و گرهی که بین این دو تا پیدا می‌شود این عنوان را هم حالا شاید بتوانیم بگوییم تسامحاً، مجازاً یا واقعاً گفته می‌شود.

پس «إذا قال البایع بعثُ مالی بمال زید فقد انشأ المبادله و اوقع المعاوضه مع عدم تخاطب و تعاهد فی البیع فإذا ضمَّ الیه قبول الطرف صار موضوعاً لاعتبار العقلاء و الشرع للنقل العقلانی» این که گفت بعثتُ هذا الكتاب و آن گفت قبلتُ، این می‌شود موضوع برای این که عقلاء بگویند که چی؟ در اعتبار عقلاء بگویند نقل و انتقال حاصل شد، شرع بگوید نقل و انتقال حاصل شد.

س: مع عدم؟؟؟ تخاطب هم نیست؟

ج: اصلاً تخاطب هم نیست.

س: ملکیت هم تخاطب نیست.

ج: نه لازم نیست که بگویی ملکیتک، بگوید ملکتُ، نگویید ملکتک. بگوید ملکتُ کتابی بهذا. لازم نیست بگوید که أیها مشتری. این که لازم نیست حالا یک جایی دلش خواست بگوید عیبی ندارد ولی اصلاً توی حقیقت بیع مخاطبه نیفتاده ...

س: تملیک؟؟؟

ج: بله اما خطاب نمی‌کند. خطاب ندارد.

س:؟؟؟

ج: اضافه ... طرف می‌خواهد طرف ولی مخاطبه نیست.

س: پس چیست؟

ج: با او خطاب نمی‌کند نمی‌گوید ...

س:؟؟؟

ج: شما که می‌گویید... مثلاً حاکم شرع شدید و فرمودید که هذا حرام، هذا حرام، پس بنابراین حکمی را که دارد روی آن شیء می‌رود با او مخاطبه می‌کنید می‌گویید هذا حرام؟ یا شارع گفته الخمر حرام، با خمر دارد مخاطبه می‌کند؟ خب آن را موضوع قرار می‌دهد. این جا هم همین است می‌گوید که من مال خودم را فروختم در مقابل این، مَلَّكْتُ هذا بهذا، بعتُ هذا بهذا، نمی‌گوید بعتُک. مخاطبه لازم نیست حالا یک جا آورد، آورد. ولی لازم نیست، مخاطبه نداریم. پس نه قرارداد است نه معاهده است در واقع حقیقت بیع، نه خطاب در آن ملحوظ است این‌ها نیست که شما آمدید، مرحوم شیخ و بزرگانی، همه‌ی آن‌ها زوم کردند روی این که این معاهده این جا صادق نیست معاهده صادق نیست ما معاهده نداریم اصلاً. این یک جواب.

یک جواب دیگری را که ایشان بیان می‌فرمایند این است که باز ایشان یک حرفی دارند شاید یک حرف سنگینی علی‌الاسماء باشد ولی یک حرف نویی است ایشان دارند و آن این است که می‌فرمایند حقیقت بیع ایقاع است همان جوابی که شیخ در ایصاء داد، اصلاً بیع هم ایقاع است عقد نیست. حقیقت البیع، ایقاع، چرا؟ یعنی حقیقت بیع این هست که می‌گوید من مبادله کردم این مال را به آن مال، این را تملیک کردم این کتاب را به عوض آن ثمن، دیگر غیر این که نیست؟ این را کی انجام می‌دهد؟ کی انشاء می‌کند؟ این که من بادلْتُ هذا بهذا، حرف کیست؟ حرف بایع است دیگر. پس قبول مشتری در حقیقت همان‌طور که شیخ در آن جا فرمود قبول مشتری شرط است برای نفوذ و ترتیب اثر، این جا تمام بیع از بایع سر می‌زند. بله تا مشتری قبول نکند این کار او موضوع برای ترتیب اثر عقلاً و شرعاً نیست. فلذا ایشان فرموده است که ... این فتوا خیلی جاها اثر می‌کند فرموده اگر کسی هم از طرف بایع و هم از طرف مشتری وکالت داشت بایع به او گفته بود ... زید به این آقای بکر گفته بود آقا خانه‌ی من را بفروش، آقای عمرو هم گفته بود که یک خانه برای من بخر، وکیلش کرده بود. امام می‌فرماید این جا این آقا بگوید بعتُ هذا بهذا کفایت می‌کند دیگر قبلتُ اصلاً نمی‌خواهد چون این جا دیگر خودش است تمام کار خودش هست از هر دو طرف وکالت دارد تا همین که گفت بادلْتُ هذا بهذا، بعتُ هذا بهذا، همین که این حرف را زد این انشاء را کرد تمام حقیقت محقق شده شرطی هم دیگر ندارد اگر ولی هر دو بود دو تا پسر صغیر دارد این اموالی دارد مصلحت می‌داند که الان مال این پسر را به این پسر بفروشد این جا پدری که بر هر دو ولایت دارد می‌گوید چی؟ بعتُ هذا بهذا، تمام. قبلتُ نمی‌خواهد. قبلتُ نمی‌خواهد این‌ها نتایج این است و ثمرات این است که بیع عقد نیست توی حقیقت بیع، قرارداد با طرف آخر نیفتاده، این هست که یک واقعیت می‌گوید این را به جای آن قرار دادم. اگر یک سلطانی بود پیامبر صلی

الله علیه و آله و سلم بفرماید این را به جای آن قرار دادم مال زید را به جای آن قرار دادم. چه می‌شود؟ این تبادل ایجاد می‌شود این قبول نمی‌خواهد اما در این جا شارع فرموده تو هم که می‌گویی این را به جای آن قرار دادم خب تو داری یک واقعیته را، واقعیت اعتباری را داری خلق می‌کنی این واقعیت اعتباری، اگر آن قبول کرد اثر بر آن بار می‌شود. پس طرف قرارداد نیست. فکلُّ الجواب این است که ... جواب مرحوم امام رضوان الله علیه به فقهای که می‌فرمایند در این جا معاهده و معاهده صادق نیست جواب ایشان این است که اولاً حقیقت بیع و امثال این‌ها معاهده و معاهده نیست بلکه تملیک شیء بعوض، مال بعوض است و هکذا، این اولاً. ثانیاً همان جوابی که خود شیخ اعظم در نقض به وصیت دادند که فرمود ایقاع است و نه عقد، عرض می‌کنیم خدمت شیخ اعظم، حالا بنده می‌گویم عرض می‌کنیم خدمت شیخ اعظم، که همین طور است بیع هم همین طور است. ایقاع است حقیقةً البیع لیس الا ایقاع، پس بنابراین یک جواب سومی هم این جا وجود دارد از وقتی من این استدلال را دیدم این جواب هم به ذهن خودم آمد که خیلی خب مگر ادله‌ی ما منحصر در «اوفوا بالعقود» است که عنوان عقد در آن اخذ شده؟ ما که دلیل مان فقط این نیست. خب «أحلَّ اللهُ البیع» هم داریم در احل الله البیع به آن‌ها تمسک می‌کنیم. شما می‌گویید عقد این جور است. خب می‌گوییم این جاهایی که آن طرف قابلیت ندارد می‌گوییم عقد محقق نشده چون قابلیت ندارد ولی بیع محقق شده. خب به دلیل اوفوا بالعقود نمی‌توانیم تمسک کنیم چرا به دلیل احل الله البیع نتوانیم تمسک کنیم؟

س: ???

ج: مگر دلیل لزوم فقط اوفوا بالعقود است؟

س: مگر غیر از این است؟

ج: بله. منحصر که نیست به اوفوا بالعقود، بنابراین به سایر ادله‌ی لزوم تمسک می‌کنیم و للكلام تتمات ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لاجعله الله آخر العهد مني لزيارتكم السلام على الحسين و على علي بن الحسين و على اولاد الحسين و على اصحاب الحسين يا ليتني كنت معكم فأفوز فوزا عظيما.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوْلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا .

بحث در این بود که آیا شرایطی که برای متعاقدین ذکر می شود به چه کیفیت هست؟ آیا هر یک از متعاقدین در زمان انشاء مربوط به خودش باید واجد شرایط باشد یا باید طرف مقابل هم در زمان انشاء، او هم واجد شرایط باشد چه در مورد موجب، چه در مورد قابل. که گفتیم در مسئله سه قول هست.

قول اول: فرمایش شیخ اعظم هست که ایشان فرمودند که باید واجد شرایط باشند هر دو طرف، در هنگام انشاء، هم وقتی که موجب انشاء مثلاً بیع می کند مشتری باید شرایط را داشته باشد و هم موقعی که مشتری قبول می کند و انشاء قبول می کند باید واجد شرایط باشد. بلکه همان طوری که گفته شد از بعض عبارات شیخ که حالا امروز خواهیم خواند ان شاء الله استفاده می شود که در فترت هم باید واجد شرایط باشد نه فقط هنگام انشاء.

قول دوم این هست که نه این فقط ... هر کدام از اینها در موقع انشاء مربوط به خودش باید واجد شرایط باشد دیگری لازم نیست.

قول سوم تفصیل در مسئله بود که گفتیم مفصلین هم علی اقوال که ان شاء الله بعداً ذکر می شود.

اما قول شیخ اعظم که قول اول بود گفتیم ایشان به دو دلیل در حقیقت تمسک کأن فرمودند. دلیل اول مشتمل بر دو دعواست. دعوی اول و مطلب اول این هست که در مواردی که بعض شرایط متبایعین و متعاقدین که اگر نباشند

اصلاً صلاحیت برای متعاقدين و متبايعين برای ایجاد قرارداد، معاهده، مخاطبه و امثال ذلک نیست مثل این که مجنون است عقل نیست یا إغماء هست و یا خواب هست یا سکران هست به نحوی که اصلاً توجه به هیچ چیزی ندارد این جاها را ایشان فرموده است که در این موارد خب اصلاً عنوان عقد و معاهده و معاهده صادق نیست عرفاً و لغةً. بنابراین ماهیت معاهده در این موارد مفقوده است. و اما در آن جاهایی که نه، مثل بلوغ نیست یا این که اختیار تصرف در مال خودش را به خاطر حجر ندارد فقط؛ اما بالغ است عاقل است همه چیز. مفلس شده یا سفیه است. خب در این جاها قابلیت برای مخاطبه دارد می فهمد، قصد از او متمشی می شود فقط شارع فرموده که حق تصرف ندارد. در این موارد ایشان می فرمایند که باز صدق معاهده و معاهده نمی کنند چرا؟ از باب این که ولو این که مخاطبه درست است ولو این که او می فهمد اما یکی دیگر از ارکان صدق معاهده رضایت است. باید طرفین راضی باشند به آنچه که دارند قرارداد بر آن می بندند اگر راضی نباشند عرف می گوید معاهده ای انجام نشد. معاهده ای نبود. پس رضایت هم دخیل است در صدق عقد، در صدق معاهده و معاهده. و چون در این موارد شارع الغی اعتبار این رضای آن ها را، ولو رضایت در نفس آن ها وجود داشته باشد اما شارع الغی این رضایت را، کأن لم یکن حساب کرده. وقتی شارع کأن لم یکن حساب کرد پس بنابراین دیگر این جا صدق عقد نمی کند. حالا نفرموده در کلام ایشان که صدق عقد شرعاً نمی کند یا عرفاً نمی کند اما علی القاعده چون خیلی مستبعد هست که ایشان بخواهد بفرماید که عرفاً نمی کند باید حمل کرد کلام ایشان را همان طور که محقق ایروانی در حاشیه خود شان توضیح دادند شرح کردند این جای کلام را که مقصود شیخ اعظم را باید گفت این هست که خب پس شارع می گوید که این عقد نیست وقتی شارع گفت این عقد نیست پس بنابراین باز مشمول ادله ی صحت عقود نمی شود. کأن شارع این جا بالحکومة، یعنی وقتی که شارع می فرماید رضاء لیس بر رضاء، پس به دلالت التزام دارد می گوید که این عقد نیست عندی، به حسب قانون شرع این عقد نیست وقتی شارع فرمود به حسب قانون شرع این عقد نیست مثل این که شارع بفرماید که العالم الفاسق لیس بعالم، خب به حکومت دارد می گوید که عالم فاسق عالم نیست پس ادله ای که حکم را برده روی عالم، شامل این دیگر نمی شود دیگر. این جا هم می فرماید که «العقد الصادر من غیر البالغ من المفلس و امثال ذلک لیس بعقد» وقتی گفت لیس بعقد پس مشمول «أوفوا بالعقد» «تجارةً عن تراض» «أحل الله البیع» نمی شود. این هم بیان دعوی دوم مرحوم شیخ.

پس بنابراین شیخ خلاصه‌ی فرمایش ایشان به این برمی‌گردد که در تمام این مواردی که شروط متعاملین وجود ندارد ولو برای یک طرف وجود داشته باشد برای طرف دیگر وجود نداشته باشد در تمام این موارد صدق عقد نمی‌کند *إمّا واقعاً و حقیقتاً* به حسب لغت، آن جاهایی است که مجنون است، مغمی علیه هست فلان است و *إمّا بإلغاء الشارع* که می‌فرماید عقد. این فرمایش شیخ اعظم.

بر این فرمایش مناقشات عدیده‌ای وجود دارد. مناقشه‌ی اولی، فرمایش حضرت امام قدس سره بود که *سلمنا*، قبول، معاقدہ نیست ولی کی گفته که بیع و عناوین معاملی معاقدہ است معاقدہ است؟ بیع *تملیک عین بعوض* هست. معاقدہ نیامده با کسی ... با بیع *تملیک* می‌کند بیع خودش را، *مبیع* خودش را در مقابل آن ثمن، می‌گوید این به جای آن باشد. اگر مشتری قبول کرد عقلاء و شارع بر این کاری که از بیع سرزد ترتیب اثر می‌دهند. قبول او شرط ترتب اثر بر کار بیع است و کار بیع *لیس الا تملیک العین بعوض*. و اگر در باب اجاره است *لیس الا تملیک المنفعة بعوض* و هكذا و هكذا.

س: ???

ج: شرط صحت است. بله شرط صحت به این معنا، یعنی شرط ترتب آثار است.

س: ???

ج: اشکال دارد؟ آسمان به زمین می‌آید؟ ما واقع امر را باید حساب بکنیم. بله حالا آن که ...

پس بنابراین و حرف نهایی ایشان که در آخر کلامشان ذکر فرمودند و *الا علی مذهبنا* که اصلاً بیع ایقاع است، معاقدہ نیست. در تمام این موارد یک ایقاعی از طرف بیع سر می‌زند منتها اگر این ایقاع را طرف قبول کرد این ایقاعها فرقی با بعض ایقاعهای دیگر این هست آن بعضی ایقاعها احتیاج به قبول ندارد مثل این که گفت انت حر لوجه الله، مثل این که زوج به زوجه اش گفت انت طالق، نه این را قبول ندارد. این جا یک ایقاعی است که احتیاج به قبول دارد شرط این که اثر بخواهد بر آن مترتب بشود این است که او قبول بکند.

س: ???

ج: معاوضه هست ولی عقد نیست.

س: تعریف معاوضه از نظر امام چه هست؟

ج: معاوضه یعنی این به جای آن. همین.

س:؟؟؟

ج: معاوضه با طرف نیست. با طرف معاوضه‌ای نمی‌بندد. این مثل این است که اگر کسی سلطان ... خدای متعال بگوید آقا این مال او به جای او. می‌خواهی قبول بکن می‌خواهی نکن. خدا فرمود. می‌شود یا نمی‌شود؟

س:؟؟؟

ج: نه، خدا فرمود تملیک کرد.

س:؟؟

ج: نه این که حکم می‌کند تملیک می‌کند. اگر خدای متعال ... مثل باب ارث. فرمود اموال میت مال ورثه. قبول می‌خواهد؟ نه. خدا کرده این کار را. حالا بایع هم همین کار را می‌کند می‌گوید این مال تو، آن مال من. منتها چون ولایت ندارد این تحقق خارجی، آثار بر این کار او، او این کار را کرد اما آثار بر کار او بار نمی‌شود مگر این که او قبول کند که این چیزی که تو خواستی محقق بشود. پس با هم قراردادی نمی‌بندند. حالا این دیگر ما صحبت‌های آن را کردیم. ببینید این یک جواب. پس یک جواب این هست که قبول کردیم که این جا صدق معاوضه نمی‌کند، این قبول؛ اما این که شما بفرمایید که پس بنابراین بیع باطل است این عقد باطل است حالا به لحاظ اصطلاح آقایان، نه این لازمی آن چنین چیزی نیست. و اما آن قسمت بقیه، آن قسمتی که شیخ درست کردند و گفتند که ... یعنی دعوی دوم مرحوم شیخ که رضایت لازم است اگر رضایت نباید عقد نیست این را فرمودید خب ما چه احتیاجی داریم به این که بگوییم عقد نیست؟ خب چون رضایت نیست بخاطر عدم رضایت باطل است. دیگر لزومی ندارد که ... مثل لقمه را از پشت سر توی دهان گذاشتن است. چون شارع این رضایت را الغاء فرموده پس عقد نیست پس باطل است. لازم نداریم ما این را. چون فرموده این رضایت الغاء شده تجاراً عن تراض باید باشد خب رضایت نیست دیگر، شارع الغاء فرموده. می‌خواهد حالا عقد صادق باشد می‌خواهد نباشد. برای چی تبعید مسافت می‌فرمایید. می‌فرمایید رضایت الغاء شده، رضایت مقوم عقد است پس عقد نیست. نه بگو عقد عرفی که

هست عقد شرعی هم ... شارع کاری ندارد که بگوید عقد شرعی هست یا نیست. چکار دارد که بگوید نیست که گردن شارع بگذاریم بگوییم که عقد شرعی نیست. نه کار به این جهت ندارد. هدف این هست که بگوید این باطل است خب باطل شد دیگر. چون شرطش را ندارد. شرط صحت که عبارت باشد از رضایت وجود ندارد. کار ندارد شارع بگوید عنوان عقد این جا صادق است یا صادق نیست. پس بنابراین این قسمت دوم فرمایش شیخ هم بنابر مسلک مرحوم امام ...

این جواب اولی بود که دادیم. ببینید آنچه که گذشت ما مضمی، مضمی و ما سیأتی تعتمتم. صحبت ما مضمی را کردیم. اما این ها را فقط بخاطر تذکار عرض می‌کنم.

اشکال دوم چه بود؟ این بود که ما احتیاج به ادله‌ی «اوفوا بالعقود» این جا نداریم. باشد حالا عقد نیست نباشد به این دلیل نمی‌توانیم تمسک کنیم. اما به ادله‌ی دیگر، «احل الله البیع» که می‌توانیم تمسک کنیم. «تجاره عن تراض» که می‌توانیم تمسک کنیم آن‌ها را که شما نگفتید که.

جواب سوم: جواب سوم از عده‌ای از محققین هست منم محقق خوئی قدس سره. منتها با یک ادبیات‌های مختلف بیان شده ولی یک مدعای واحد است و آن این هست که می‌گویند آقا عقد هم صادق است. حتی همان جایی که طرف مقابل مجنون است در حین این که بایع دارد می‌گوید بعث، یا مغمی علیه است در حین این که او دارد می‌گوید بعث، این عقد این جا صادق است. چرا؟ دلیل آن چیست؟ می‌فرمایند حقیقت عقد عبارت است از گره خوردن دو چیز به هم. عقد در لغت به معنای این هست که حبلی با حبل دیگر ما گره بزنیم. این واژه استعاره در لغت عرب برای این که اگر دو مطلب هم، دو التزام هم به هم گره خورد، مربوط شد، استعاره شده به این. این استعاره را هم عرض می‌کنم که در حدود آن این طور بود بعد دیگر خیلی چیزها که در اول به عنوان استعاره یا مجاز بوده بعداً در اثر کثرت استعمال سر از چه درمی‌آورد؟ وضع تعینی پیدا می‌کند. دیگر یادشان می‌رود که این بخاطر آن ما آوردیم و دیگر اصلاً کأن مشترک لفظی می‌شود.

خب مرحوم محقق خوئی می‌فرمایند حقیقت بیع عبارت است از این که بایع در نفس خودش اعتبار می‌کند به این که این متاع مال مشتری باشد در قبال آن ثمن. این را اعتبار می‌کند که این متاع مال مشتری در قبال آن ثمن باشد. فرض کنید آن موقعی که دارد این اعتبار را می‌کند و این اعتبار را هم می‌آید ابراز می‌کند. چون مجرد اعتبار بیع

نمی‌شود تا مادامی که ابراز نشود به یک وجهی، بالقول أو الفعل باید ابراز بشود. وقتی این را ابراز کرد فرض کنید مشتری در هنگام ابراز و این اعتبار چیست؟ مجنون است یا مغمی علیه است یا خواب است ولی وقتی که بیدار شد فهمید او این کار را کرده، گفت قبلت. الان که گفت قبلت آیا التزام مشتری به التزام بایع مربوط، متصل می‌شود می‌چسبد یا نمی‌چسبد؟ تا چسبید عقد درست می‌شود خب این عقد چیست؟ ارتباط دو تا التزام به هم هست. حقیقه العقد غیر از این چیزی نیست. مخاطبه توی آن نیفتاده. این است که او التزامی بدهد التزام آن به التزام این بچسبد گره بخورد، در هم تنیده بشود. خب آن بایع وقتی که در نفسش این التزام را احداث کرد اعتبار کرد و آن را ابراز کرد این یک طرف عقد، یک طرفی که می‌تواند حالا عقد درست بشود هنوز عقد درست نشده، پدیدار شد. مشتری وقتی فهمید ولو در هنگامی که او داشت اعتبار می‌کرد و ابراز می‌کرد آن موقع نمی‌فهمیده، خب نمی‌فهمیده بله عقد تا آن موقع درست نشده اما این اعتبار و ابراز این که درست شده، این که از این سر زده، این هم که باقی هست. عدول از آن که نکرده آن بعداً که فهمید می‌گوید قبلت.

س: ???

ج: به شرع کار نداریم به عرف کار داریم.

س: ???

ج: نه می‌خواهیم بابا الفاظ کتاب و سنت که همان معانی عرفیه هست نه معانی ... حقیقت شرعیه نداریم که.

س: ???

ج: اگر برگشتید خیلی خب.

س: ???

ج: بابا حالا می‌گوییم آن‌ها خواهد آمد.

س: ???

ج: هیئت هست. این قدر فاصله نشده که هیئت از بین برود.

س: ???

ج: نه، مفروض این است که بقیه‌ی شرایط، موالات هست هیئت هست همه هست. شرایط دیگر هست.

س: ???

ج: می‌دانم مجنون ...

س: ???

ج: باشد مجنون شده باشد اما حالا ...

س: ???

ج: نه می‌گوییم نمی‌کند می‌گوییم حقیقت عقد مگر چیست؟ چرا صدق عرفی نکند؟ می‌گوییم چون ... ببینید داریم این را می‌گوییم، می‌گوییم آقا روز یعنی چی؟ یعنی خورشید طلوع کرد هوا سفید با شد خب هست پس روز است دیگر در چه داری شک می‌کنی؟ عقد را نگاه می‌کنیم می‌بینیم عقد یعنی چی؟ یعنی ربط التزام بالتزام، ربط شئی بشئی. این معنای عقد است. خب این واقعیت را به وجدان مراجعه می‌کنیم مگر نیست؟ خب الان که آن اعتبار کرد این کتاب، این متاع مال زید باشد در مقابل آن ثمن، این را اعتبار کرده یا نکرده؟ کرده. خورشید طلوع کرده یا نکرده؟ کرده، این جا هم اعتبار کرده یا نکرده؟ کرده. عدول کرد فسخ کرد؟ که نکرد. فرض این است که می‌دانیم عدول نکرده حالا مشتری آمد مطلع شد، مشتری‌ای که در آن هنگامی که او اعتبار کرد و ابراز کرد این مشتری در آن هنگام مغمی علیه بود مجنون بود مطلع شد، مطلع شد گفت قبول کردم قبول کردم یعنی چی؟ یعنی ملتزم شدم به آن چیزی که او گفته، پس التزام من مشتری الان چسبید و مرتبط شد با التزامی که او داده است الان. پس از اکنون عقد دیگر صادق است چون حقیقت عقد غیر از این چیزی نیست پس الان حقیقه العقد تحقق. پس این که شیخ اعظم می‌فرماید عقد در این جا نیست بلحاظ این که او الان شاعر اصلاً نیست متوجه اصلاً نیست او کالجماذ است کالجماذ است نمی‌شود بله اگر ما بخواهیم بگوییم عقد همان موقعی که او اعتبار می‌کرد و ابراز می‌کرد همان موقع عنوان عقد تحقق؟ بله اشکال این است که نه. ولی ما نمی‌گوییم آن موقع. می‌گوییم وقتی شاعر شد متوجه شد گفت قبلت، آن

موقع آیا التزام این به التزام آن مرتبط شد یا نشد؟ چه سبب به آن یا چه سبب؟ شد. عقد هم غیر از این نیست؛ ربطُ التزامٍ بالتزامٍ ...

س: ???

ج: بله چون التزام او چه هست؟ فرض این هست که نسخ نکرده التزامش باقی است اگر ...

س: ???

ج: احسنت این نکته‌ی خوبی این جا شما توی ذهن تان آمد. این بر اساس همین هم بعضی‌ها تفصیل دادند که شما دارید می‌فرمایید که بله باید بین بایع و مشتری تفاوت قائل بشویم به این که اگر بایع از شایع بیع که می‌کند مشتری مجنون باشد بله همان جور که توضیح دادیم تصویر دارد و او وقتی قبول می‌کند بایع همین طور سرحال باشد آن موقع سرحال باشد مجنون نباشد. بله این التزامی داده این التزام در نفس او موجود است الان او هم می‌آید التزام می‌دهد این التزام به این التزام می‌چسبد عقد درست می‌شود به هم گره می‌خورد می‌شود عقد. اما اگر نه موقعی که بایع انشاء می‌کرده او مجنون بود، موقعی که آن دارد انشاء می‌کند این مجنون بشود آن جا می‌گویند التزام مشتری به چه می‌خورد؟ این الان مجنون است التزامی توی قلبش نیست. چیزی توی قلبش نیست مثل این که بمیرد، ندارد. فلذا محقق خوئی که یکی از مفسرین است بر اساس همین تفصیل داده ولی می‌خواهد بفرماید این که شیخ می‌فرماید هر جا مخاطبه نبود آن قابلیت نداشت بالمره عقد صادق نیست این تمام نیست این کبرای کلی تمام نیست بلکه ما برای صدق عقد لازم داریم که دو تا التزام باشند به هم بچسبند به هم تنیده بشوند گره بخورند این را ما لازم داریم. هر جا این جور شد عقد صادق است و بر اساس این آن وقت در مقام تطبیق، فلذا تفصیل درست می‌شود که حالا در قول تفصیل بیان می‌کنیم این را ان شاء الله و توضیحات آن آن جا می‌آید پس بنابراین این هم یک جواب است که ...

س: ???

ج: بله ببینید اگر گفتید که موالات شرط است خب بخاطر عدم موالات پنجاه سال موالات دیگر نیست اگر گفتید که نه ما موالات شرط نیست خیلی خب چه اشکالی دارد؟ در عرف، اگر گفتید در عرف موالات شرط نیست. می‌گوید که آن که عدول نکرده از حرفش، پنجاه سال پیش، حالا هم از او می‌پرسی می‌گوید که آقا من گفتم. مرد سر حرفش

است. پنجاه سال پیش من گفتم بعُتکَ هذا الكتاب، حالا هم همین طور سر حرف خودم هستم. عدول نکردم. خیلی خب، حالا هم می‌گوید قبلت. چه اشکالی دارد؟

س: حاج آقا توی بیع فضولی، اگر فضول مبیع را؟؟؟ بفروشد همان موقع بایعی که می‌خواهد اجازه بدهد مجنون باشد ولی موقعی که می‌خواهد اجازه بدهد بایع، این فضول مجنون باشد باز این بیع صحیح است؟

ج: بله صحیح است. اما این توضیح در باب فضولی خواهد آمد که چرا؟

پس بنابراین این هم یک بیان. حالا گفتم ادبیات‌ها، این‌ها مهم نیست. آقای محقق خوئی چون قائل است در باب انشاء که انشاء مرکب از دو امر است اعتبار نفسانی و ابراز. پس الاعتبار المبرز می‌شود انشاء. این مبنای ایشان است. ولی مشهور بین اهل نظر در اصول و فقه این هست که نه انشاء عبارت است از ایجاد که ما با این ما به الإنشاء، ما به الإنشاء إِمَّا لَفْظًا باشد یا فعل باشد با این یک چیزی را می‌آفرینیم نه اعتبار می‌کنیم یک چیزی را می‌آفرینیم در عالم اعتبار ذهن خودمان یا عقلاء یا در اعتبار شرع. حالا چه جوری می‌آفرینیم بین محققین‌شان اختلاف است آقای اصفهانی یک جور و بقیه یک جور دیگر می‌گویند. این در بحث انشاء و إخبار، آنجا تحقیق آن می‌شود. آن‌ها همین حرف را بر اساس مذهب خودشان می‌زنند می‌گویند آقا یک چیزی این طرف در ست شد آقای خوئی می‌فرمایند اعتبار نفسانی در ست شد و ابراز آن. آن‌ها می‌گویند نه آقا با کار این یک چیزی در ست شد. این تا هنوز آن قبول نکنند اسم این عقد نمی‌شود آن که کارش را به این چسبانید عقد درست می‌شود.

پس بنابراین مهم این هست که ما در عقد می‌خواهیم دو چیز به هم گره بخورد حالا این دو چیز طبق نظر آقایان اعتبار و ابراز هست می‌آید گره می‌خورد به التزام آن، طبق نظر آن‌ها آن امر محقق شده‌ای است که با انشاء او ایجاد شده حالا آن گره می‌خورد با آن چیزی که این درست می‌کند. این دو تا با هم گره می‌خورند می‌شود عقد ...

س:؟؟؟

ج: عرف هم می‌گوید گره خوردن است دیگر.

س:؟؟؟

ج: نه می‌گویند الان عقد چی شد؟ الان معاقدہ محقق شد.

س: خب لغةً عقلاً؟

ج: و عقلاء و عرفاً. می گویند الان عقد محقق شد. الان دیگر معاهده محقق شد بله. تا قبل از آن می گویند ما در راستای این هستیم. یعنی در راستای آن هستیم اگر آن قبول بکند معاهده می شود به مجرد این که دارد حرف می زند ... آن جایی هم که عاقل است دارد مخاطبه به او می کند می گوید حالا ما داریم می گوییم حالا اگر قبول کرد با عقد معاهده می شود و پیمان می شود قبول نکرد نمی شود پس به مجرد صدور از یک طرف که عقد و معاهده نمی شود که. بنابراین حرف دیگر این ه ست که خود عنوان عقد، معاهده، معاهده وقتی ما دقت در معنای آن می کنیم توجه به مفاد آن می کنیم هم لغةً و هم عرفاً می بینیم چیزی است که در این موارد صادق است. حالا مع تفصیل یا مطلقاً؟ این را فعلاً وارد آن نمی شویم تا وقتی که تفصیلات را بیان بکنیم. ولی فی الجمله ... این هم یک جوابی شد بر فرمایش شیخ اعظم، که شیخ اعظم می فرماید که اصلاً صادق نیست در این موارد، نه. جواب این است که صادق است فی الجمله مسلماً، حالا بالجمله اش حالا باشد در تفصیل که ...

س:؟؟؟

ج: مجنون ابراز نکرد نه

س:؟؟؟

ج: ابراز نگفته، شرط آن ابرازی که طرف بفهمد نیست ابرازی است که عقلای عالم می گویند حالا این حرف را ابراز کرده.

س:؟؟؟

ج: ما با عقلاء کار داریم.

س:؟؟؟

ج: در کجا؟

س:؟؟؟

ج: ولی عقد نشده.

س: ???

ج: شما حالا خیلی خب، شما می فرمایید هست عیب ندارد شما تفصیل آقای خوئی را قبول ندارید می گوید هست. گفتم فلذا ما در بخشی از آن داوری نمی کنیم. آن موقع تفصیل است. بله یک عده ای می گویند هست ولو مجنون بشود آن وجود دارد بعضی ها تفصیل می دهند می گویند فرق است بین جنون و مثل اغماء و خواب. در مغمی علیه در سویدای نفسش وجود دارد آدم خواب مقاصدش از بین نمی رود توی نفسش وجود دارد ولی مجنون می گویند نه اصلاً از بین می رود فلذا آنجا تفصیلی که می آید مبانی آن همین ها هست که این افتراق هایی گفته شده است.

خب گفتیم شیخ اعظم قدس سره دو تا دلیل اقامه کردند یکی این بود که راجع به این صحبت کردیم دلیل دومی که شیخ رضوان الله علیه اقامه کرده که یک مقداری عبارت مکاسب هم در این دلیل دوم خالی از اندماج نیست این هست که ایشان فرموده «و الاصل فی جمیع ذلك أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغی الايجاب السابق و کذا لو كان المشتري فی زمان الايجاب غیر راضٍ أو كان ممّا لا یعتبر راضاً کالصغير، فصحة كل من الايجاب والقبول یكون» هم این دو تا یا سه تا نسخه ای که من نگاه کردم یکون است این یکون غلط است بکون هست. این جا را خوب دقت کنید «فصحة كل من الايجاب و القبول بكون معناه قائماً فی نفس المتكلم من اول العقد الی أن یتحقق تمام السبب» این جا بود که گفتیم از عبارت ایشان استفاده می شود که در آن فترت هم باید باشد تمام سبب، آن قبولی است که از مشتری صادر می شود. می فرماید باید «فصحة كل من الايجاب و القبول بكون معناه» معنای آن ایجاب و قبول «قائماً فی نفس المتكلم من اول العقد الی أن یتحقق تمام السبب و به یتم معنی المعاقده».

س: ???

ج: تا تمام سبب باید باشد.

س: ???

ج: یعنی تا تحقق تمام سبب. نه در خود اسباب، تا تحقق آن، ظاهر آن این هست که در تمام این مدت باید باشد.

حالا این جهت را فعلاً ...

پس بیان دوم شیخ چه شد؟ بیان دوم شیخ اعظم قدس سره این است که این که اگر با بیع بگوید بعثت هذا الكتاب، این متاع را فروختم قبل از این که مشتری قبول بکند بگوید که پشیمان شده فسخ کند. می‌گوییم نه این جا قبلت مشتری به درد می‌خورد؟ به درد نمی‌خورد؟ عرف می‌گوید بیع محقق نشد عقدی محقق نشد. این مطلب یک مطلبی هست که لانتقاش فیه، امر مسلمی است و این مطلب اصل شده و پایه شده برای این که ذهن ما منتقل بشود که پس بنابراین اگر شرط هم نبود همین جور است. بنابراین دلیل این می‌شود که آقا این را قبول دارند همه یا قبول ندارند؟ وجدان هر کسی حاکم است به این که اگر قبل از این که متعاقد دیگر قبول بکند متعاقد اول عدول کرد، فسخ کرد دست برداشت گفت من نمی‌خواهم بفروشم. چطور عقد محقق نمی‌شود ولو او بگوید قبلت؟ بقیه‌ی شروط هم همین طور هستند. گفت و مجنون شد، گفت و خواب رفت، گفت و سکران شد. و همین طور است. و همین طور ایشان بفرماید اگر رضا نداشت، به زور دارد می‌گوید بالای سرش با شمشیر ایستادند می‌گویند که بگو بفروش این را، گفت بعثت. آن هم می‌گوید قبلت. هیچ کسی نمی‌گوید عقد محقق شد، این زور است. چطور در این جا اگر رضایت نداشته باشد یا اگر رضایت دارد ولی شارع می‌گوید این رضایت کلارضا است به درد نمی‌خورد مثل صغیر است. چطور این جاها عقد محقق نمی‌شود؟ این‌ها مسلم است. این‌ها اصل شده پایه شده برای این که ما بفهمیم این جا هم نیست. یعنی از بطلان در آن جاها می‌فهمیم این جا هم باطل است لعدم الفرق بین الموردين.

س: ???

ج: اطمینان به این که فرقی بین این دو تا نیست.

خب این جا عبارت شیخ، همین عرض کردم مرحوم محقق ایروانی مناقشه فرموده، فرموده این که شما می‌گویید اصل این هست که این خود مدعا است. نه مأخذ مدعا، این خود مدعا هست که همین مواردی را که شما دارید می‌فرمایید چه جوری است. شرط نیست. پس این که شما می‌فرمایید مأخذ این هست این درست نیست.

ولی من این جوری معنا کردم گفتم باعث این که ما منتقل بشویم به این که آن‌ها هم نیست اصل این هست یعنی ابتداءً این جا واضح بوده یک تلنگر به ذهن ما زده که نکند پس آن جاها هم همین جور باشد. شاید شیخ می‌خواهند این جور بفرمایند. حالا این مهم نیست حالا کتاب و سنت نیست که حالا ... حالا آیا این بیان خودش تمام است؟ می‌شود قبول بکنیم؟ خب این واضح است که بین مورد بحث ما و به خصوص مورد اولی که شیخ اعظم می‌فرماید تفاوت

وجود دارد چرا؟ برای این که وقتی بایع قبل از قبول مشتری گفت آقا پشیمان شدم نمی‌خواهم بفروشم، عدول کرد التزامی دیگر ندارد تا آن التزام به التزام بچسبد بشود عقد، إنحلّ، از بین رفت. اما در مانحن فیه می‌خواهیم بگوییم او بر حرفش پایدار است، مستمر است، عدول نکرده. پس بنابراین حرف او به حرف این می‌چسبد عقد درست می‌شود. بنابراین اگر در جایی که بایع عدول می‌کند قبل القبول یا فسخ می‌کند در آن جا به خاطر این هست که طرف عقدی وجود ندارد دیگر، التزامی دیگر وجود ندارد. از بین رفته دیگر، می‌گوید پشیمان شدم التزام ندارم. پس بنابراین نمی‌شود ما نحن فیه را به آن جا ... نه می‌شود مقایسه کرد نه می‌شود حکم آن جا را این جا آورد، این دو تا با هم تفاوت می‌کند پس بنابراین این دلیل دوم هم لایصلحُ الاعتماد علیه برای نظریه‌ی شیخ اعظم قدس سره. حالا ادله‌ی سایر اقوال ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

عرض شد که در مسئله‌ی مورد بحث سه قول رئیسی وجود دارد. قول اول این بود که اشتراط امور مذکوره به این نحو هست که هر یک از طرفین عقد، چه بایع و چه مشتری باید واجد آن شرایط باشند در حال انجام هر یک. یعنی بایع باید خودش واجد شرایط باشد. مشتری هم در همان حال واجد شرایط باشد و هكذا مشتری هم باید هنگام

قبول خودش واجد شرایط باشد و در همان حال با بیع هم واجد شرایط باشد. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره هست محقق نائینی هم بر همین مبنا هستند این قول اول است.

قول ثانی این هست که نه، هر کدام باید عند انشاء خودش واجد شرایط باشد. ولو دیگری واجد شرایط نباشد. پس با بیع همین که خودش واجد شرایط بود ولو مشتری واجد شرایط در آن حال نباشد ولی وقتی قبول می‌کند واجد باشد. و یا مشتری وقتی خودش انشاء قبول می‌کند واجد شرایط باشد ولو در هنگامی که او دارد انشاء قبول می‌کند با بیع واجد شرایط نباشد. این بیع صحیح است، این معامله صحیح است. بلکه بعضی از شرایط مثل رضا، این لازم است که البته وقتی که بالاخره معامله تمام می‌شود و او قبول می‌کند رضای معاملی برای بیع وجود داشته باشد. این هم مسلک مرحوم امام قدس سره هست.

مسلک سوم گفتیم تفصیل است. خب ادله‌ی مسلکین، هم مسلک شیخ اعظم و هم مسلک مرحوم امام، ادله‌ی آن، مامضی روشن شد. اما تفصیل. در تفصیل ان شاء الله ادله‌ی مفصلین که ذکر می‌شود قهراً مفصلین اشکالاتشان هم به قول اول وارد است و هم به قول دوم وارد است و بیاناتی که دارند اگر بیاناتشان سامان بپذیرد و تمام بشود هم به قول اول اشکال می‌شود و هم به قول دوم. فلذا ما این اشکالاتی را که در اثر تفصیل پیدا خواهد شد دیگر در هنگام قول اول و دوم ذکر نکردیم برای اینکه بعداً خواهد آمد که ان شاء الله امروز متعرض آن می‌شویم.

مفصلین خودشان علی‌اقوالی هستند. قول اول فرمایش سید فقیه یزدی قدس سره در حاشیه‌ی مبارکه‌ی شان بر مکاسب هست. ایشان می‌فرمایند که هنگامی که با بیع دارد انشاء عقد بیع می‌کند این جا مشتری باید واجد شرایط باشد، علاوه بر این که خود با بیع واجد شرایط است مشتری هم باید واجد شرایط باشد. یعنی مشتری مغمی علیه نباشد مجنون نباشد خواب نباشد سکران نباشد و هكذا. اما وقتی مشتری انشاء بیع می‌کند در آن صورت لازم نیست با بیع واجد شرایط باشد. با بیع گفته بعثک هذا الكتاب و خوابید، مشتری حالا دارد می‌گوید که قبلت، اشکالی ندارد. یا مغمی علیه شد بیهوش شد مشتری گفت قبلت، بعد با بیع که به حال آمد، فهمید قبول کرده می‌گوید الحمد لله ما چیزی را فروختیم او هم قبول کرده دیگر. اما اگر وقتی با بیع دارد می‌گوید بعثت، مشتری خواب باشد یا مغمی علیه باشد یا مجنون باشد معامله باطل است. این فرمایش مرحوم سید قدس سره است.

مرحوم سید در حقیقت دو تا دلیل برای فرمایش خودشان اقامه فرمودند. دلیل اول ایشان این است که صدق معامله می‌کند در آن صورتی که بایع شرایط را ندارد ولی مشتری شرایط را دارد این جا صدق معاقده و معاهده هست ولو اکثر، اما آن جایی که بایع دارد می‌گوید بعث، آن جا صدق معاقده نمی‌کند اگر آن طرف؛ مشتری، مغمی علیه است مجنون است. این صدق معاقده نمی‌کند چون ایجاب، حالا توضیحی که ممکن است داده بشود بر فرمایش ایشان که شاید مورد نظر ایشان باشد این است که موجب دارد برای مشتری مطلبی را ایجاد می‌کند. خطاب به آن می‌کند او را طرف قرارداد قرار می‌دهد می‌گوید من این را به تو فروختم، معاقده... خب اگر او شاعر نیست متوجه نیست ملتفت نیست خب وزانش می‌شود وزان دیوار، وزان جدا. چطور می‌شود آدم با دیوار و جدار و این‌ها پیمان ببندد، قرارداد ببندد بگوید تملیکت کردم؟ وقتی مشتری خواب است پس اصلاً از ناحیه‌ی بایع قصدی برای معاقده و امثال ذلک تمشی نمی‌شود. اما اگر این، این کار را کرد، این ایجاب از بایع سرزد ولو مشتری... این سرزد و مشتری هم متوجه بود یعنی عاقل بود شاعر بود ملتفت بود و امثال ذلک، از بایع سرزد این. این که سرمی‌زند در حقیقت یک عقدی، یعنی یک معامله‌ای واقع می‌شود از ناحیه‌ی او، این معامله که واقع شد فقط یک چیز می‌خواهد که تأثیر بکند و آن قبول آن طرف هست. پس بنابراین او قبول می‌کند ولو این که این آقا مجنون باشد ولو این آقا مغمی علیه باشد ولو این آقا خواب باشد. با خواب این، با جنون این، با إغماء این، ما أحدثه که لاینعدم، آن ما أحدثه باقی است. چون ما أحدثه باقی است فقط برای این که تأثیر بکند عقد بشود باید قبول مشتری به آن متصل بشود، مربوط بشود تا قرارداد و عقد شکل بگیرد. بنابراین از ناحیه‌ی بایع حتماً باید مشتری واجد شرایط باشد، خودش هم واجد شرایط باشد تا یک چیزی به عنوان تملیک و این‌ها در عالم اعتبار موجود بشود و وقتی موجود شد دیگر حالا اگر این موجب و این بایع و این منشاء، شرایط را هم از دست داد مهم نیست آن موجود شد دیگر حالا آن قبول می‌کند. اما اگر بر عکس شد به این معنا که او اصلاً شرایط را نداشت، خب چیزی موجود نمی‌شود. با دیوار که نمی‌شود معاوضه کرد بیع کرد. چیزی موجود نمی‌شود تا بعداً که به حال آمد قبول بکند، چی را قبول بکند؟ چیزی که نیست؟ این بیان مرحوم سید قدس سره است.

س: ???

ج: نه، به اعتبار عقلائی تا مادامی که این عدول نکرده از آن، منحل نکرده آن را، نگفته نمی‌خواهم دست از او برداشتم اشتباه کردم در اعتبار عقلائی، کاری را که او کرده دوام دارد، کاری که بایع انجام داده دوام دارد در اعتبار عقلائی وجود دارد مگر خودش بیاید فسخ کند، مگر بیاید عدول کند.

پس بنابراین از ناحیه‌ی این چیزی موجود شده این ...

س: استاد دلیل‌شان؟؟/ در جایی که بایع حلال را از دست داده یعنی بیهوش شد و مرد،؟؟؟

ج: به این تصریحی در کلام ایشان نیست ولی ممکن است بگوییم عبارت... شرایط آن را هم بگیرد.

مرحوم امام قدس سره تصریح کردند. گفتند حتی بمیرد. فرمودند اگر بایع هم بمیرد باز هم «و الی‌مکن أن یقال إنه لو مات صحّت معاوضته و إن إحتاجت الی إمضاء الورثة» آن بالاخره از دنیا که رفت با شد از دنیا آن گفته بعثت هذا الكتاب، و قبل از این که مشتری بگوید که قبلت، آن از خوشحالی‌ای که فروخت، سکتته کرد و مرد. یک جنسی پیشش مانده بود حالا یک مشتری پیدا شد گفت بعثت هذا الكتاب و از مشتری سکتته کرد آن گفت قبلت. ایشان می‌گویند معامله ... منتها چون این مال منتقل شده به موت او به ورثه، آن‌ها باید اجازه کنند ولی دیگر احتیاجی ندارد که معامله‌ی جدیدی بشود. نه به همان معامله‌ی بابایشان و میتی که این‌ها وارث او هستند معامله به همان انجام می‌شود. بعد خودشان البته یک فتاوی‌ل دارند که این در این صورت ممکن است محل دغدغه باشد.

س:؟؟؟ قبول کرد، به هوش آمد، گفت من اتفاقاً پشیمان شدم می‌خواستم فسخ کنم؟؟

ج: نمی‌تواند.

خب این فرمایش مرحوم سید قدس سره. خب از منظر امام فرمایش سید چه هست؟ به آن دلیلی که ایشان فرموده‌اند، ایشان می‌گویند این جای این تفصیلی که شما می‌دهید نیست، چرا؟ برای این که شما می‌فرمایید که اگر مشتری شاعر، ملتفت نباشد، مغمی علیه باشد، مجنون باشد، کذا باشد این چه جور می‌تواند معاهده کند با آن؟ می‌گوییم مگر ما معاهده لازم داریم؟ شما یک چیزی را اصل گرفتید که ما عنوان عقد می‌خواهیم عنوان معاهده و معاهده می‌خواهیم خب ما این را نمی‌خواهیم چون حقیقت بیع را که تعریف کردید که عقد توی آن نیست معاهده توی آن نیست. حقیقت بیع را خودتان تعریف کردید گفتید تملیک عین بعوض. خب این تملیک عین بعوض کرده

منتها این وقتی اثر می‌کند که آن قبول بکند. حالا هم که قبول کرد دیگر، بعد از این که به حال آمد. پس این چه شرطی است که شما می‌فرمایید؟ این تفصیل اگر قبول کردیم فرمایش مرحوم امام که فرمایش قوی‌ای است که بله در باب بیع و امثال این‌ها ما باید به تعریف آن معامله نگاه کنیم، به حقیقت آن معامله نگاه کنیم. آن معامله توی تملیک عین است در باب بیع، در باب اجاره تملیک المنفعه مثلاً هست، این‌ها است. پس بنابراین این حقیقت که محقق شده آن هم خب قبول می‌کند وقتی قبول کرد یترتب علیه الآثار عقلاً و شرعاً.

بنابراین علی‌مسلك مرحوم امام و آن فرمایش مرحوم امام، این جای این تفصیل نیست. علاوه بر این محقق خوئی که مفصل ثانی است و اشکال می‌کند به مرحوم سید که عکس این که شما می‌گویید باید گفت. شما فرمودید که بایع باید وقتی انشاء بیع می‌کند خودش و مشتری واجد شرایط باشند ولی مشتری وقتی انشاء قبول می‌کند خودش فقط باید واجد شرایط باشد بایع لازم نیست. ایشان می‌فرمایند این حرف درست نیست عکسش درست است. و آن این است که مشتری وقتی قبول می‌کند باید بایع واجد شرایط باشد. ولی بایع وقتی انشاء بیع می‌کند باید خودش واجد شرایط باشد مشتری لازم نیست. «و لکن التحقيق يقتضى الالتزام بالصحة إذا فقد المشتري شرائط صحة الإنشاء حال إنشاء البائع و بالفساد في عكسه» چرا؟ ایشان می‌فرماید بر اساس آن چیزی که دیروز نقل کردیم و توضیح دادیم که حقیقه العقد ببینیم چیست؟ و چه جور محقق می‌شود؟ گفتیم حقیقت عقد چیست؟ ربط دو تا التزام و گره خوردن دو تا التزام به هم دیگر هست.

بایع وقتی انشاء بیع می‌کند می‌گوید بعث هذا الكتاب، هذه الدار لزيد، اگر فرض کنیم که زید آن موقع خواب است، مغمی علیه است، خب از ناحیه‌ی بایع چیزی حادث شد در عالم یا حادث نشد؟ حادث شد. این بیع حادث شد. وقتی مشتری از خواب بیدار شد گفت قبلت، آیا این قبول این می‌چسبد به آن امر موجودی که از ناحیه‌ی بایع محقق شد یا نمی‌چسبد؟ می‌چسبد. پس می‌شود چی؟ پس بنابراین عقد محقق می‌شود. «إذا فقد المشتري شرائط صحة الإنشاء حال إنشاء البائع» آن وقتی که آن نبود، ولی خودش داشته. آن نداشته ولی بعد قبول می‌کند خب این می‌خورد به آن و عقد محقق می‌شود.

س: بایع پس لازم نیست شرایط را داشته باشد؟

ج: نه، ببینید «إذا فقد المشتري شرائط صحّة الإنشاء حال إنشاء البائع، التزم بالصحّة، إذا فقد المشتري شرائط صحّة الإنشاء حال إنشاء البائع»، وقتی که بایع دارد از شاء می‌کند مشتری شرایط را ندارد. خب از ناحیهی بایع چیزی محقق شد در عالم یا نشد؟ سید می‌گفت نشد، چرا؟ می‌گفت نمی‌شود به دیوار گفت، این مشتری الان مثل دیوار است. آقای خوئی می‌فرمایند که نه، این جایش را مثل امام فکر می‌کند دارد می‌گوید بعثُ هذا الكتاب، از ناحیهی او چیزی حادث شد.

خب بعد که مشتری می‌آید می‌گوید قبلت، این جا چیست؟ این جا می‌خورد به آن که عقد درست می‌شود، می‌گوییم الان قرارداد محقق شد.

س: خب پس الان دیگر لازم نیست که بایع شرایط را داشته باشد این همان حرف امام است مشتری؟؟؟

ج: نه می‌گوییم.

پس محقق شد. اما اگر وقتی مشتری می‌خواهد بگوید قبلتُ بایع شرایط را نداشته باشد. یعنی در حالی که خواب نبوده مغمی علیه نبوده، این‌ها گفته بعثکَ هذا الكتاب؛ ولی صار مغمی علیه، قبل از قبول او. ایشان می‌گویند وقتی که این مغمی علیه شد این دیگر التزام در نفس او معدوم می‌شود. پس قبول او نمی‌خورد به یک چیزی تا عقد درست بشود. مطلب دقیق است. وقتی بایع می‌گوید انشاء می‌کند می‌گوید بعثُ، ولو مشتری مغمی علیه باشد التزامی در نفس بایع به وجود می‌آید چون حقیقت عقد را گفتیم که چیست؟ التزام است دیگر، التزام میرز است. این التزام داده که این متاع برای مشتری باشد در قبال آن ثمن. این التزام در نفس بایع تحقق. ولو آن الان آن مشتری مغمی علیه باشد. بعد مشتری که از إغماء بیرون آمد یک چیزی وجود دارد، آن التزام در نفس بایع است. می‌گوید قبلتُ، التزام آن و صل می‌شود به التزام این، به هم گره می‌خورند می‌شود عقد.

س:؟؟؟

ج: بله یعنی همان که دیروز عرض می‌کردم مرحوم آقای خوئی، انشائیات را اعتبار نفسانی و ابراز ...

س: ابراز که هست آن چیزی را که ابراز کرده الان حادث شده هست دیگر نیازی نیست این التزام نفسانی آن باشد.

این التزامش را با؟؟؟ احراز کرد آن دیگر؟؟؟

ج: بابا آدم مغمی علیه چه التزامی توی نفسش هست؟

س: نه آن التزام رفت ولی قبلش این التزام؟؟؟

ج: باشد آن مرد، آن التزام تمام شد.

س:؟؟؟

ج: کرد ولی حالا دیگر تمام شد دیگر. آخر مبرز آن نیست.

س: این التزام نفسانی آن رفت ولی؟؟؟

ج: کان آن موقع درست است اما الان ... مثل این که بمیرد، وقتی مرد التزام توی نفسش هست؟ حالا مغمی علیه شد التزام در نفسش هست؟

س: پس آن که ایجاد کرد چه شد؟

ج: فاتحه، آقای عزیز ... بابا عجب است. شما مثل این که دارید تصویر می‌کنید یک چیزی را، خواب رفتید دیگر تصویر توی ذهن شما نیست. تصویر احتیاج دارد به التفات، التزام احتیاج دارد به التفات، به توجه، ایشان این طوری می‌فرماید. می‌فرماید وقتی بایع مغمی علیه می‌شود ولو قبل از این گفته که بعثک هذا الكتاب، ابراز هم کرده اما اگر بایع مغمی علیه شد در هنگامی که مشتری می‌گوید قبلت، چیزی نیست که به آن بچسبید، بشود عقد. اما اگر عکس آن شد ...

س: پس چرا می‌خواهد قبول کند مشتری؟ اگر معدوم می‌شود این طرف پس مشتری چرا قبول می‌کند؟

ج: همین دیگر، می‌گوید چیزی نیست که قبول بکند فلذا باطل است.

اما اگر آن طرف شد، بایع وقتی می‌گفت بعثت، او مغمی علیه بود خب آن که مانع نمی‌شود از این که این التزام بدهد. التزام داد به حال آمد می‌گوید قبلت. گره می‌خورد. ولی آیا همه جا این جوریه ست یا نه؟ ایشان تفصیل می‌دهند می‌فرمایند که در جنون بایع، در إغوای بایع دیگر واقعاً التزامی در نفس بایع باقی نمانده. فلذاست در حال إغماء او و جنون او، اگر مشتری بگوید قبلت به درد نمی‌خورد. اما اگر بایع خواب رفته، یا با یک کسی دارد صحبت می‌کند

الان غافل هست از این که حالا معامله‌ای انجام داده و این‌ها، در این موارد ایشان می‌فرماید التزامات از بین نمی‌رود. ما التزاماتی که داریم می‌خواهیم، التزام در سویدای قلب ما هست. روزه که می‌گیریم قصد می‌خواهد دیگر، خب کسی تمام روز خواب باشد وقتی شب نیت کرده این نیت در صفحه‌ی نفس وجود دارد ولو تمام روز هم خواب باشد سحر خوابش برد بیدار نشد تا غروب.

یکی از رفقای ما می‌گفت که ... آدم خوش‌خوابی هم هست. می‌گفت ماه رمضان سحر که می‌شد یک قرص خواب‌آور هم می‌خوردم که دیگر حساسی. خواب می‌رود تا شب، اما این‌جا اشکالی ندارد چون نیت در عالم خواب وجود دارد. در وقتی که انسان مشغول صحبت هست وجود دارد آن التزامات وجود دارد. بنابراین ایشان تفصیل قائل هست می‌گوید ...

س: ???

ج: حالا یک‌جا ایشان فرموده ...

س: ???

ج: نه حالا نفرمودند عرفی، حالا اسم عرف را نبردند.

س: حاج آقا این حرف مرحوم آقای خوئی طبق معنای خودشان از حکم انشائی هست که یک امر نفسانی هست اما معنای مشهور که می‌گویند یک وجود اعتباری عند العرف هست این عند العرف، هنوز آن التزام بایع هست یعنی التزامی بوده که هست پشیمان نشده بود عرفاً، عرف می‌گوید این التزام هست یک امر نفسانی طبق معنای آقای خوئی معنا نمی‌کنند.

ج: حالا دفاعاً از ایشان عرض می‌کنم حرف خوبی می‌زنید فرمایش خوبی می‌فرمایید. ولی آقای خوئی ممکن است بفرمایند که ... ببینید وقتی نمی‌گوییم علی مسلک المشهور هم که نمی‌گویند اعتبار و ابراز است، می‌گویند نه آن بایع با انشائی که کرده است یک چیزی را در عالم اعتبار به وجود آورده است. ایجاد است نه اعتبار. ایجاد است در عالم اعتبار. اما می‌گویند وقتی مجنون می‌شود دیگر... عالم اعتبار، عالمی است که با معتبر و به اندازه‌ای که معتبر برای بقاء و تحقق آن اعتبار می‌کند تحقق و این‌ها دارد چون این یک امر تکوینی که نیست. وقتی شخصی مجنون می‌شود

دیگر عقلاء اعتبار نمی‌کنند که آن چیزی را که او ایجاد کرده هست پس بنابراین چون اعتبار نمی‌کنند هست، قبول مشتری به چه بخورد تا بشود عقد؟ حالا علی مسلکنا که می‌گوییم اعتبار نفسانی هست خب آدم مجنون اعتبار نفسانی ندارد. ولو قبل از آن داشته، ولی وقتی مجنون شد این دیگر پاک می‌شود از بین می‌رود. وقتی مغمی علیه می‌شود پاک می‌شود از بین می‌رود. بخلاف وقتی که خواب می‌رود یا غفلت پیدا می‌کند در اثر این که به کارهای دیگر دارد می‌پردازد. ولی حیات دارد و حواسش هم هست حالا مشغول کارهای دیگر هست ما که الان داریم حرف می‌زنیم از خیلی از چیزهایی که پیمان‌هایی که داریم الان غافل هستیم الان. بالنظره الثانوی متوجه هستیم که این چیزها را داریم.

پس بنابراین این بیان ایشان طبق حتی مسلک مشهور هم قابل این هست به این بیان که بگوییم این که آن منشأ در عالم اعتبار موجود هست یا موجود نیست؟ عند العقلاء که معتبر وجود او هستند مادامی است که این مجنون نشود مادامی است که مغمی علیه نشود اما اگر مجنون شد مغمی علیه شد این دیگر نمی‌گویند آن موجود است.

خب پس بنابراین ...

س: واقعاً عقلاء این طوری می‌بینند؟

ج: باید بدانید که موجود می‌بینند. اگر شک هم بکنید دیگر به درد نمی‌خورد. این فرمایش ایشان.

س: اعتبار بی‌معنی می‌شود.

ج: نه بی‌معنی نمی‌شود برای آن جایی که معنی دارد. می‌گویند اگر مجنون نشد ما اعتبار می‌کنیم که هست. مغمی علیه نشد اعتبار می‌کنیم البته بعضی‌ها چون این‌ها نص ندارد توی این‌ها، دیگر حالا یک مقداری فهم‌ها هم مختلف می‌شود بین اِغماء شدید بعضی‌ها با اِغماء غیر شدید فرق گذاشتند، اِغماء‌ها علی‌اقسامی است یک اِغماء‌هایی هست خیلی شدید است شبیه مثلاً جنون است و الا یک اِغماء‌هایی هم هست که نه این قدرها شدید نیست. حالا این‌ها جای این تفصیل هم هست. که کسی بخواهد این تفصیل را بکند.

خب این فرمایش ایشان ...

س: ???

ج: بله اصل مشتری درست است. همین طور هیچ کس نیست همین طور در عالم هیروت بگویم که بعثُ هذا الكتاب به کی؟ بله یک کسی باید باشد ولی لازم نیست این شرایط را داشته باشد الان، بلکه باید این شرایط را پیدا بکنند. ولو الان ندارد ولی این شرایط را پیدا می کند همین که من دارم به او می فروشم این ولو در طال زمان این شرایط را پیدا می کند و قبول می کند. اما اگر جایی هیچ کس نباشد نمی شود.

س: ???

ج: نه لازم نیست.

س: ???

ج: سید به خاطر چه بود که فرمود؟ سید بخاطر این فرمود که بابا اگر آن نداشته باشد این با کی عقد می بندد؟ به کی می فروشد؟ این که مثل جدار است. آقای خوئی می فرمایند این چه حرفی است که شما می زنید؟ مگر می خواهد مخاطبه بکند؟ مگر می خواهد خطاب به او بکند، (مثل امام، این جای آن را گفتم مثل امام فکر می کنند) آن نه، می خواهد تملیک عین بعوض بکند.

س: ???

ج: بله.

س: ???

ج: نه چون این آقایان، عرض کردم این آقایان خطاب می گویند بالاخره باید مخاطبه بکند بگوید به تو فروختم، آن پس شاعر باید باشد، می خواهد با آنها قراردادی ببندد. آن الان ... این حرف شان هست اشکال آن چه هست؟ اشکال ... حرف امام این است که بابا قرارداد نمی خواهد ببندی که بگویی آن شاعر باید باشد. الان نمی خواهد قرارداد ببندد می خواهد یک کاری بکند که بعداً اسم آن قرارداد می شود.

س: بر فرض که قرارداد هم باشد می خواهد یکی را در راه اعتبار به وجود بیاورد بعد هم آن را قبولش بکند.

ج: خب این جواب حرف ایشان است. خب این همان جواب آن است دیگر. به حرف سید علی طبق مسلک الامام این جوری جواب داده می‌شود. آقای خوئی هم همین جور جواب می‌دهد می‌گوید آقا آن چکار می‌کند؟ آن ولو آن مغمی علیه باشد بایع مگر چکار می‌کند؟ دارد می‌گوید من این را به تو فروختم به داعی این که بعداً آن قبول کرد قرارداد درست بشود پس بنابراین فرمایش سید درست نیست. اما حرف خود ما درست است حرف مای آقای خوئی درست است چرا؟ برای این که ما می‌خواهیم قرارداد درست بشود. پس باید آن موقعی که مشتری می‌خواهد قبول بکند یک چیزی باشد که او را قبول بکند تا این قبول این، به التزام این مشتری، به التزام آن بچسبید گره بخورد بشود عقد. جواب مرحوم امام چه هست؟ به این فرمایش آقای خوئی؟ می‌گویند تا این جای آن خوب آمدی، اما این جای آن، جواب امام به آقای خوئی که حالا این جا جواب می‌دهیم بعد استدلال دیگری هم آقای خوئی دارد عرض می‌کنیم. حالا چون تنور داغ است همین جا جواب... جواب امام چیست؟ جواب این است که مگر ما دنبال عقد درست کردن هستیم؟ ما که دنبال عقد نیستیم ما می‌گوییم آن گفته بعث، گفته یا نگفته، خب آن گفته بعث هذا الكتاب، این را انشاء کرده. حالا خواب است حالا خواب را خود ایشان هم قبول دارد. حالا مغمی علیه شده حالا مجنون شده، آن چیزی را که او گفته که از بین نرفته در عالم، خب این قبول این به آن می‌خورد. می‌گوید همان را که آن قبل الجنونش انشاء کرد، آن منشی که آن انشائش کرد که در عالم اعتبار وجود دارد من آن را قبول کردم. همین که قبول کرد خب دیگر ...

س: ??? طبق مبنای اعتباری ای که آقای خوئی می‌فرمایند این دیگر تمام می‌شود این دیگر فات تمام شد ??? دیگر از بین می‌رود ???

ج: التزام از بین می‌رود، ما که التزام نمی‌خواهیم، ما التزام را قبول نداریم، فلذا این‌ها اشکال مبنایی می‌شود.

س: خب استاد همین اعتبار که مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند بالاخره یک چیز نبود را بود کرد یا نه؟ اگر این باشد می‌شود همان ایجاد، همین اعتباری که مسلک آقای خوئی هست بالاخره وقتی اعتبار می‌کند یک چیزی را که نبوده را بود کرد ???

ج: یعنی التزام بود می‌شود چیز دیگری بود نمی‌شود.

س: خب بالاخره یک چیزی را که نبود را بود کرد؟

ج: ولی از بین می‌رود می‌میرد.

س: خب بالاخره همین می‌شود ایجاد، اگر نبود را بود کرد می‌شود ایجاد، لذا اعتبار و ایجاد دو تا لفظ هستند یک معنا.

ج: ایجاد به این معنا که یک امر تکوینی را دارد ایجاد می‌کند التزام یک امر تکوینی است که دارد ایجاد می‌شود نه امر اعتباری، آن‌ها می‌گویند با این انشاء می‌کند یک امر اعتباری را. قصد من، التزام من یک امر تکوینی است. آقای خوئی می‌فرماید انشاء عبارت است از التزام نفسانی که یک امر واقعی فعل نفس است. این التزام فعل نفس است.

س: به وجودش آورد یا نه؟

ج: به وجودش آورد، قبول هست.

س: ???

ج: بابا این موجود اسمش، نه این که انشاء را ایجاد می‌کند.

س: ???

ج: این‌ها ممکن است مبادی کار باشد. مبادی ... چون بالاخره می‌خواهد انشاء بکند یک مبادی می‌خواهد آن جزو مبادی آن هست.

س: ???

ج: بله.

حالا آقای خوئی قدس سره یک استدلال قوی‌ای هم دارند بر فرمایش خودشان، و آن این هست که شما اگر نگاه کنید در سلف و خلف، بسیاری از تجار، افراد، این‌ها چکار می‌کنند؟ این‌ها یک مبیع‌نامه‌ای را می‌فرستند برای طرف‌های خودشان، که من فلان چیز را به فلان قیمت به شما فروختم، این را ارسال می‌کنند. تا این مبیع‌نامه به دست او برسد ممکن است گاهی یک ماه دو ماه، گاهی یک هفته، گاهی بالاخره چند ساعت طول می‌کشد و ممکن است در حالی که این دارد نامه را برای او می‌نویسد او خواب باشد، ممکن است غافل باشد، مکن است مغمی علیه

با شد، ممکن است عمل جراحی داشته بیهوشی به او زدند، ممکن است که نه، جنون پیدا کرده جنون ادواری، یک حادثه‌ای برای او پیش آمده. همه‌ی اهل عالم می‌گویند چی؟ می‌گویند وقتی این نامه به دست او رسید و حال او درست بود و گفت قبلت درست است. پس بنابراین بایع انشاء... آن وقتی که بایع انشاء بیع می‌کرده ممکن است که مشتری شرایط را نداشته. ولی هیچ کسی اشکال نمی‌کند این را. و از این طرف هیچ کسی این را اشکال نمی‌کند. فرمایش ایشان را بخوانم. فرموده است که «بل تدلّ علی ذلك السیرة الواقعة بین التجار لأنّ المتعارف فیما بینهم غالباً أن یکتب بعضهم الی بعض بیع متاع الخاص بقیمة المعینة و یقبله المکتوب الیه مع أنه ربما یكون عند کتابة البائع نائماً أو غافلاً أو مجنوناً و لاشبهة فی صحّة هذه المعاملات، أما إذا لم یبق البائع علی الشرائط حین قبول مشتری الی آخر»

این فرمایش ایشان. این جا ما یک سؤالی از ایشان داریم و آن این است که با این استدلال اگر به این سیره بخواهید بکنید چه جور با فرمایش خودتان جور درمی‌آید؟ برای این که همان طور که این دارد موقع انشاء بایع ممکن است مشتری مغمی علیه باشد خواب باشد عمل جراحی داشته باشد فلان باشد خب وقتی آن قبول می‌کند یک ماه طول کشیده خب لعل الان بایع خواب است. لعل بایع مغمی علیه است. لعل بایع بیهوش است، لعل بایع الان مجنون است. چه جوری هست؟

س: ???

ج: خب آن جاهایی از آن که اشکال می‌کنند دیگر.

س: واضح نیست آن جا؟

ج: پس چه جور واضح نیست علم غیب مگر داریم؟

س: اثباتاً چه جوری عمل بکنیم یک بحث دیگری است ولی علم به این داشته باشد که این وقتی؟؟؟

ج: نه این شاهد چه می‌شود؟ ممکن است که این جوری بگوییم ممکن است که این شاهد فرمایش امام باشد. چرا؟ برای این که هر دو طرف آن هست دیگر. شما تفصیل دادید. گفتید که آقای خوئی... فرمودند که وقتی مشتری شرایط را ندارد، بیع بایع درست است. اگر مشتری شرایط را ندارد بایع شرایط را دارد و آن انشاء بیع کرد این درست

است. ایشان این جور فرموده اما عکس آن، اگر وقتی مشتری قبول می‌کند بایع شرایط را نداشته باشد این درست نیست. مگر در خواب و غفلت، می‌گوییم اگر استناد شما برای این تفصیل تان و این مطلب شما به سیره باشد خوب شما همین جور که می‌گویید که وقتی بایع دارد بیع می‌کند نمی‌داند و وضعیت مشتری چه طور هست ممکن است که الان مشتری مغمی علیه باشد ممکن است الان مشتری مجنون باشد وقتی مشتری هم بخواهد قبول نکند نمی‌داند الان بایع در چه وضعی هست.

س: ???

ج: اگر سیره حجت است

س: این دو تا سیره با هم فرق دارد؟

ج: نه آقا فرقی نمی‌کند.

س: نمی‌کند نمی‌داند می‌گوید ما ... اصلاً ما کاری با بحث اثباتی آن نداریم که می‌داند می‌گوید ما اگر بدانیم در موقعی که داریم نامه می‌نویسیم آن طرف خواب است یا مجنون است ولی عقلاء می‌گویند وقتی به دستش رسید و مجنون نبود امضاء کرد کافی است اثباتی و ثبوتی است. اما توی آن طرف ??? واقعاً آن سیره وجود ندارد یعنی موقعی که ???

ج: عجب واقعاً. ما دو تا سیره نداریم. ببینید آقا یک وقتی فرمایش ایشان یک وقت این است دارد تحلیل می‌فرمودند خوب آن سر جای خودش، که وقتی آن مشتری وقتی که دارد قبول می‌کند یک چیزی وجود دارد و باید وجود داشته باشد ... وجود داشته ولو الان مجنون باشد مغمی علیه باشد از بین نرفته، التزام این به التزام آن می‌خورد عقد درست می‌شود اما از آن طرف ایشان فرمود که احتیاج ندارد چون التزام قلبی این به این ندارد این درست؟ پس این یک حرفی است که خوب اشکال آن از آن راه دیگری باید برویم همان هست که مثلاً کسی فرمایش امام را بگوید. اما می‌گوییم اگر این کار را بدون این تحلیل بخواهید درست کنید باید با سیره درست کنید. اگر می‌خواهید با سیره درست کنید سیره چیست؟ تقریب سیره که ایشان فرموده‌اند چیست؟ این است که بایع وقتی دارد ... یعنی به آن حرف‌های دیگر کار نداریم فقط می‌خواهیم از راه سیره درست کنیم. می‌گوید شما می‌فرمایید وقتی بایع دارد

مبايع نامه را می نویسد برای مشتری و اعلام می کند آن وقت خبر ندارد که مشتری ها در چه حالی هستند. شاید آن مشتری ها در آن حال شرایط را نداشته باشند می گویند درست است می گوئیم آقا همین مثالی را که حضرت عالی زدید وقتی مشتری ها قبول می خواهند بکنند باید تلفن کنند یا از یک راهی بفهمند الان بايع...؟ نه، اما اگر از راه اصول عملیه می خواهید درست بکنید پس باز به درد نمی خورد چرا؟ برای این که بايع وقتی که دارد می گوید من فروختم خب نسبت به آن ها چکار می کند؟ نسبت به مشتری ها می گوید استصحاب عدم نوم می کند استصحاب عدم چی می کند. این را فکرش را بکنید ببینید که ایشان چطور شده که به این طرف تمسک کرده با آن طرف نمی فرماید؟ و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اَسْلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْاَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ اَبَدًا مَا بَقِيَتْ وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَجَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنِّي لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيٍّ بِنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَاَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ، وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكِ ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در این بود که کیفیت اشتراط عقل و سایر شروط به چه نحوه هست؟ عرض شد که در مسئله سه قول اساسی است. قول سوم تفصیل بود. بعضی از تفصیلی که بزرگان فرموده بودند بیان شد. با بیان این اقوال و ادله ای این اقوال تا حدود زیادی سیمای بحث و ادله ای که در مقام استناد به آن ها می شود روشن شد.

تحقیق نهایی ای که این جا عرض می‌کنیم این است که... که هم مختار روشن بشود و هم در حقیقت منقح بشود اباحت گذشته، به این شکل عرض می‌کنیم که تارهٔ فرض می‌کنیم که موجب واجد تمام شرایط است و قابل شرایط در او منتفی است. و آخری بالعکس، قابل واجد شرایط است و موجب فاقد شرایط است. بنابراین در دو قائمه این‌ها را بررسی می‌کنیم. اگر فرض کردیم که موجب واجد همه‌ی شرایط است؛ بالغ است، عاقل است و راضی است و بقیه‌ی شرایط. مجموعاً شاید هشت صورت این جا وجود داشته باشد که باید محاسبه بشود.

موجب واجد شرایط است، قابل شرط حیات ندارد. حالا اگر شرط حیات به این جور نداشته که خود موجب در هنگام انشاء می‌دانسته که این میّت است خب این جا که روشن است که اصلاً این فرض؛ تحقق آن، خودش بعید است بخاطر این که اصلاً انقذاح داعی بیع برای میّت نمی‌شود. ولی اگر نه، خیال می‌کرده که نشسته بوده روز صندلی و مواجهه داشته با آن می‌کرده و می‌گفته بعُتکَ هذا و اتفاقاً آن سکتته کرده بوده فوت شده بود یا این اعمی بود موجب و نفهمید که او الان فوت شده. که می‌شود... همین بستگان ما که هفته قبل رفتیم همین جور بود، گفتند روی صندلی نشسته بود و یک مرتبه دیدیم که نگاه کردیم دیدیم فوت شده. حالا این با فاصله دارد می‌گوید بعُتکَ هذه الدار مثلاً، خیال می‌کند او زنده است معلوم شد که عند الایجاب او فوت شده، این که انقذاح داعی برایش شده ولیکن در واقع قابل میّت بوده. در این صورت که ظاهراً باید گفت بلاشکال این معامله باطل است از ناحیه‌ی نسبت به این میّت.

حالا آیا این جا می‌تواند ورثه در این صورت قائم مقام بشوند یا نمی‌توانند بشوند؟ مسئلهٔ آخری، که ان شاء الله بعداً این بحث را عنوان می‌کنیم. ما فعلاً این که قابل اجازه هست یا نیست؟ و به عبارت دیگر صحت تعقلیه دارد یا ندارد این را مورد بحث قرار نمی‌دهیم الان می‌خواهیم ببینیم صحت فعلیه دارد یا ندارد؟ نه صحت فعلیه حتماً ندارد. اما آیا صحت تعقلیه دارد یا ندارد؟ این بحثی است که بعداً مطرح می‌شود.

صورت دوم این هست که موجب همه‌ی شرایط را دارد ولی قابل شرط رضا را ندارد. الان می‌داند آن راضی به این معامله اصلاً نیست؛ قابل در وقتی که او دارد می‌گوید بعُتکَ هذه الدار. ولی بعد از این که این گفت بعُتکَ هذه الدار، همین در اثنای این که او دارد می‌فروشد ممکن است یک کسی بالاخره یک صحبتی با او می‌کند و خب خصوصیات آن مبیع را به او تذکر می‌دهد و این که کلاه سرت می‌رود، در اثر القائات او، راهنمایی‌های او، یا تصمیم خودش عوض می‌شود. بعد از این که بایع ایجاب را خواند نه در زمانی که او داشت ایجاب را انجام می‌داد بعد از او صار

راضیاً. که هنگام انشاء بیع از طرف موجب لم یکن راضیاً. اما بعد از پایان یافتن ایجاب حالا صار راضیاً. آیا این جا در ست است یا در ست نیست؟ ظاهر امر این است که لا شکال فیه که در ست است. چون انقداح داعی در نفس موجب که می شود بخصوص اگر موجب خیال می کرده که راضی هست. اگر موجب یقین به عدم رضایت هم داشته باشد خب رجاء می گوید ما رجاء انشاء می کنیم، لعل دارند افراد هم با او صحبت می کنند شاید خودش هم توجه پیدا بکند راضی بشود. بنابراین انقداح قصد برای انشاء در نفس موجب قابل تصور است و هیچ دلیلی هم نداریم بر این که رضایت حین انشاء موجب باید از طرف قابل باشد، بر این مسئله ما دلیلی نداریم. پس در این صورت هم می توانیم بگوییم که لا بأس.

س: به این بر نمی گردد که حقیقت بیع را چی بدانیم؟

ج: هر چه بدانیم.

س: نه؟؟؟ در زمانی که مالک دارد اعتبار می کند باید یک مشتری باشد.

ج: هست. راضی فقط نیست ولی هست خطاب هم به او می کند. می گوید بعثک. هم قابل مخاطبه هست همه چیز.

بلکه شاید می گوید ما اصلاً این را می گوئیم می داند الان راضی نیست که با همین گفته ی ما و این ها شاید ایجاد رضایت هم در نفس او بشود با یک تیر دو تا نشان می زنیم. چه مشکلی دارد؟ حتی بگوئید معاهده است خب معاهده هم بعد آن قبول می کند معاهده انجام می شود دیگر، اگر بگوئیم معاهده هم لازم است. مشکلی ندارد علی کلّ المبانی این جا ... بله حالا یک مطالبی که دیگر طبق عرایضی که قبلاً کردیم و مطالبی که گفته شد در بعضی نسبت دادند من حالا خودم نسبت نمی دهم الان، ولی بعضی از اساتید نسبت دادند به شیخ اعظم که ایشان در صورتی که او راضی نباشد، در حین انشاء موجب استفاده کردند از کلام شیخ اعظم که این معامله باطل است چون التزام.... در حقیقت آن در اثر عدم رضایت ملتزم نمی شود.

س:؟؟؟ این کلام شیخ بود، عین عبارت را خواندید.

ج: وقتی راضی نیست؟

س: بله موقع ایجاب اگر مشتری راضی نباشد این را جزو آن؟؟؟

ج: بله من حالا یادم رفته. اگر بود که بله، که شیخ فرموده چون وقتی او راضی در آن موقع نباشد این دو تا التزام به هم گره نمی خورد. پس عقد درست نمی شود. خب دیگر این ها چون جواب های آن داده شد که اولاً ما عقد نمی خواهیم در حین چیز ... عقد ما نمی خواهیم اصلاً. آن دارد می گوید مَلَّكْتُكَ هَذَا، خودش که راضی هست بعداً وقتی او رضایت پیدا کرد و قبول کرد خب آن آثار بار می شود یعنی همان فرمایش مرحوم امام قدس سره که فرمود حقیقه البیع، همان طور که خود شیخ هم تعریف کردند حقیقت بیع سببی چه هست؟ تملیک عین بعوض. خب تملیک عین به عوض که کرده است. و التزام اصلاً توی معنای بیع التزام نیفتاده. التزام امری است که بعد از این که این انشاء شد و آن مال او شد این ملتزم است به این که بر اساس او ملتزم است وفاداری کند تحویلش بدهد و امثال ذلک. و الا حقیقت خود بیع التزام هم نیست تملیک است.

س: التزام هم باشد؟؟؟

ج: اگر التزام هم بگویم گفتیم عقد ... همان توضیح مرحوم آقای خوئی می آید که خب در نفس او که التزام وجود دارد او که دارد عقد را می خواند بعد هم که او آمد و قبول کرد این به آن می چسبد می شود عقد. فلذا این ها را دیگر من تکرار نمی کنم چون در ضمن آن حرف های گذشته این مبانی این مطالب گفته شده دیگر. فقط می خواهم برای این که منقح بشود صوراً، احکامش طبق گفته های گذشته چه می شود عرض می کنیم که منظم بشود.

خب این هم در صورتی که مشتری راضی نباشد و بعد راضی بشود.

سوم در جایی که مشتری بالغ نباشد، این شرط بلوغ برای مشتری نباشد او می گوید بعثک هذه الدار، و آن موقعی که دارد انشاء بیع می کند موجب، او بالغ نیست. ولی بعد از آن بالغ می شود. حالا چون دو سه دقیقه مانده، یک ساعت مانده، نیم ساعت مانده به بلوغش، آن دیگه بعدش هم بالغ شد. خب بعد از این که بالغ شد می داند او ایجاب کرده می گوید قبلت. این چه اشکالی دارد؟ بنابراین در این صورت هم باید گفت که مشکلی نیست و این بیع قهراً صحیح است و نافذ است ولو این که او در موقع ایجاب او... و ما از ادله ای اشتراط بلوغ این استفاده را نکردیم از ادله ای اشتراط بلوغ که شرط است حتی در زمان ایجاب موجب، چنین اطلاقی از ادله ای بلوغ استفاده نمی شود.

س: حاج آقا همین جا می توانیم گریز بزیم به این معنا که اگر در موقع گفتن موجب بگوید بعثک هذه الدار، او مجنون بود بلافاصله دو دقیقه بعد از جنون دربیاید؟ بگوید قبلت.

ج: می‌گوییم حالا. شما صوری را که داریم می‌گوییم همین است دیگر، حالا یکی هم جنون است. حالا پس اول چه شد؟ گریز لازم نبود این‌ها اصلاً در قائمه وجود دارد.

پس صورت اول این بود که حیات نداشته باشد، دوم این بود که رضایت نباشد، سوم این بود که بلوغ نباشد، چهارم این است که عقل نباشد.

س:؟؟؟ بلوغ و تراخی را محقق بیع نمی‌دانید جزو شروطی است که ملحق می‌شود به بیع؟

ج: بله یعنی مسلم عرفاً و عقلاً که در ماهیت بیع دخالت ندارد شرط شرعی او عقلاً، برای نفوذش هست برای صحت فعلیه آن هست. این هست و دلیلی ما نداریم که صحت بیع و نفوذ بیع شرعاً یا عقلاً، مشروط است به این که وقتی موجب دارد انشاء بیع می‌کند باید مشتری بالغ باشد نه اگر بعد از آن، وقتی بالغ شد بپذیرد و قبلت را بگوید به شرطی که سایر شرایط باشد یعنی مثلاً موالات اگر گفتیم که لازم است حفظ شده باشد و امثال ذلک، شرایط دیگر باشد این جا من حیث هو این شرط داریم بحث می‌کنیم. این ...

س: این شرایط را فرض بفرمایید تحقق بیع است بیع محقق شده حالا شرایط آن؟؟؟

ج: بله حالا این‌ها بعضی از آن‌ها شرط تحقق است اصل تحقق ماهیت است بعضی از آن‌ها ممکن است که نه شرط صحت فعلیه آن باشد.

اما چهارم: چهارم این است که اگر مشتری و قابل در هنگام انشاء موجب مجنون بود، عقل نداشت خب در این صورت تارة آن بایع آگاه است به این که این الان این مجنون است و خطاب به مجنون می‌کند می‌گوید بعثک هذه الدار. تارة این که نه نمی‌دانیم مجنون است، فاصله هم دارد حالا یک مرتبه طری علیہ الجنون و او متوجه نشد بر اساس این که قبلش نشسته بودند با هم... یک آقایی مدرس کفایه‌ی حوزه‌ی علمیه بود معاذالله همین حالت برای او پیدا شده یا جنون برایش پیدا شده برده بودند همین تیمارستان، یک از رفقای او هم رفته بود آن‌جا دیدم با هم بحث می‌کنند گفت چرا این را آوردند این‌جا؟ همان حرف‌های علمی و این قلت و قلت‌های کفایه و فلان و این‌ها. بعد به او گفته بود خب شب پیش من بمان و این‌ها، گفته بود با شد این که عاقل است بنده‌ی خدا خیلی هم دلش سوخته بود

که این عاقل است برداشتند آوردند او را دیوانه‌خانه. خب شب همان‌جا می‌ماند ولی یک خرده که از شب می‌گذرد بعد این آن جنونش گل می‌کند و حال من دیگر بقیه‌ی آن را که چه کار کرده بود و این‌ها ...
س: قابل گفتن نیست.

ج: بله یک کاری کرده بود مثلاً، بعد او را مجبور کرده بود که باید بخوری مثلاً. این جور معاذالله.

خب این پس اگر آن موقع می‌داند که این مجنون است این‌جا ... ولی می‌داند مجنون است در است ولی افاهه پیدا می‌کند خب می‌گوید حالا ما در زمان جنون به او می‌گوییم کار داریم می‌رویم می‌گوییم بعثک هذا الكتاب، بعد کسانی هستند به او می‌گویند آقا این فروخت به شما، آن هم می‌گوید قبلت، وقتی که از جنون درآمد. آیا این معامله باطل است؟ بایع و موجب در حال جنون او، بیع را انجام داد ایجاب را، به چی؟ به این که می‌داند این ادواری هست. و حالش خوب خواهد شد و مطلع خواهد شد که او ایجاب را از شاء کرده است. و او بعد مطلع شد و گفت. خب این‌جا هم قصد متمشی می‌شود از او، مخاطبه هم که گفتیم که جزو ماهیت بیع و از لوازم لاینفک بیع نیست که بخواید مخاطبه کند که بگوییم قابل خطاب نیست. خطاب اصلاً نمی‌کند می‌گوید بعث هذه الدار لهذا المجنون، یا هذا الرجل، بعداً هم او مطلع می‌شود و قبول می‌کند. خب این چه اشکالی دارد؟ بر اساس فرمایش مرحوم امام قدس سره که خیلی واضح است توضیحاتی که ایشان دادند و ما تقویت کردیم فرمایش ایشان این‌جا فرمایش متینی است بر اساس فرمایشات بله آن‌هایی که می‌گویند مخاطبه لازم است و امثال ذلک اشکال دارد ولی چون قبول نکردیم این را، بنابراین در این‌جا مشکلی ندارد که ایجاب را آن می‌خواند می‌گوید که من تملیک به او کردم آن هم صلاحیت دارد مثل میت نیست که اصلاً صلاحیت نداشته باشد. او آدمی است که صلاحیت برای مالک شدن دارد چون مجنون مالک می‌شود. صلاحیت برای مالک شدن که دارد فلذا اگر کسی مجنون است و مورث او از دنیا رفت، خب ارث به او می‌رسد نمی‌شود گفت مالک نیست مجنون قابلیت تملک دارد مالک می‌تواند بشود پس این را تملیک او می‌کند در مقابل فلان عوض، وقتی او افاهه پیدا کرد و مطلع شد می‌گوید قبلت.

س: صلاحیت مخاطبه هم خودش تأثیر دارد دیگر؟؟؟

ج: بله مجنونی که در مراتب پایین باشد یعنی خیلی جنونش غلیظ نباشد مخاطبه می‌شود کرد.

س: ???

ج: خیلی جاها بله با مجنون‌ها مخاطبه هم می‌کنند و موردی ندارد.

خب این هم ... بعضی وقت‌ها حرف‌های حسابی می‌زنند. پدر ما رحمه الله علیه می‌فرمود در جهرم که ایشان شهرشان بود و برای تبلیغ می‌رفتند می‌گفتند یک گدایی بود که مجنون هم بود بعضی وقت‌ها به من برخورد بود و مثلاً پول می‌خواست گفتم همراه من چیزی نیست. یک دفعه‌ای توی یک کوچه‌ای به من برخورد یک بقالی هم باز بود به من برخورد خودش دفع دخل مقدر کرد گفت اگر هم چیزی پیش تو نیست الان این باز است قرض کن بده بعداً بیا قرضت را ادا کن. خب پس مجنون گاهی می‌شود.

پس بنابراین در این صورت هم می‌توانیم بگوییم اشکالی ندارد.

س: ???

ج: بله حالا ما ببینید بر سر ایقاع بودن هم، که این کلمه را به کار ببریم که ایقاع، سر این به کار بردن، اگرچه حق است و ایشان در این مجلّات بیع‌شان جاهای مختلف، در جلد‌های مختلف بر این پای فشرده‌اند که اصلاً ایقاع، البته عقد بیع سببی، یعنی آن که از بایع سر می‌زند. و بعد از این که از او سر زد او قبول کرد این‌جا یک معاهده در ست می‌شود یک عقده در ست می‌شود یک عقد در ست می‌شود. اما می‌گوییم حقیقت بیع غیر از تملیک عین بعوض که چیزی نیست و شبیه این‌ها، حالا این قابل اصاح از این بایع هست به قصد جدی، آن هم که قبول می‌کند بعداً، خب پس چه حالت انتظاری دیگر باقی نمی‌ماند تمام ارکان نقل و انتقال محقق می‌شود.

س: حاج آقا این گزاره هم مفهوم است در کلام شما که این از شأ در حال اعتبار باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود که بعضی شبهه کرده بودند در همه‌ی ???

ج: بله آن هم باقی می‌ماند بله.

س: عقلاء چنین عقده‌ی را عقد حساب می‌کنند ???

ج: عقد حساب نکن، ما اصلاً به عقد کار نداریم. گفتیم دیگر، به عقد کار نداریم شما هی حرف عقد را چرا می‌آورید جلو؟ آیا الفقهاء، آخر امام حرفش این هست دیگر، عقد را ما چکار داریم؟ ما می‌گوییم بیع، تملیک عین بعوض، این تملیک کرده یا نکرده، انشاء تملیک بعوض کرده یا نکرده؟ خب کرده. خب آن هم که قبول می‌کند بعداً. خب چه کمبودی داریم؟ این اشتباه از همین جا رخ داده که بیع عقد، معاهده، معاقده، معاقده این جا نمی‌شود با مجنون بست، نمی‌داند با چی بست. این جوری حساب شده دیگر. خب حرف این است که مگر این بیع معاقده است؟ مگر آن که از بایع سر می‌زند ابتداءً معاقده است؟ مگر معاهده است؟ آن عقد تملیک عین بعوض است. خب تو تملیک عین بعوض را دارد انشاء می‌کند و تمام کار از او سر می‌زند چیز باقیمانده‌ای به قول ایشان ندارد که موجب یا قابل بخواهد در ماهیت بیع دخالتی بکند، ماهیت انجام شده را می‌پذیرد، هیچ کمبودی وجود ندارد دیگر می‌خواهید او چکار کند؟ این گفته من این را تملیک کردم در مقابل این که او مال من باشد. عقد همین است این چیزی باقی مانده که. او فقط قبول می‌کند همین، والا چیزی باقی مانده فلذا بر این اساس ایشان می‌گویند که این ایقاع است. چیز باقی مانده‌ای ندارد که برای قابل بیاید متمیم بکند تکمیل بکند. باقی مانده‌ای ندارد.

س: پس بر این مبنا عقلاء چنین انشایی را مؤثر می‌بینند؟

ج: بله مؤثر می‌بینند. هم عقلاء مؤثر می‌بینند و هم شارع فرموده که «أحلّ الله البيع» به اطلاق آن تمسک می‌کنیم، عقلاء را هم کار نداریم. حالا «أحلّ الله البيع» که می‌گوییم از باب مثال هست و الا «أحلّ الله البيع» تمسک به آن اشکال دارد بخاطر این که در مقام بیان نیست محلّ الله البیع در کتاب خدا. همان‌طور که میرزای رشتی و خود امام و کسان دیگر فرمودند. این آیه‌ی شریفه در مقام بیان نیست. اما حالا تداول که گفته می‌شود «أحلّ الله البيع» به ادله‌ی دیگر «تجارة عن تراض» و «أحلّ الله البیع» که در بعضی از روایات وارد شده. به آن‌ها تمسک می‌کنیم.

س: استاد این که می‌گویید برای خریدار هیچ چیزی باقی نمی‌ماند در واقع فروشنده فقط دارد مبیع را به ملکیت او در می‌آورد.

ج: در مقابل این که آن هم مانع آن باشد، بیع هم همین است. به او می‌گویند همین را قبول کردم مگر چکار می‌کند؟

س: نه در مقابل این که او بپذیرد ثمن را؟؟؟

ج: نه در مقال پذیرش او نیست، مثل هبه‌ی معوضه، به این که تو هم چیزی به من، نه در مقابل پول است.

س: مگر می‌تواند ثمنی را که در ملک خودش؟؟؟ انشاء کند ملک خودش بگیرد؟

ج: بله انشاء آن را می‌کند او اگر قبول کرد.

س: نه هر کدام انشاء می‌کنند این انشاء می‌کند که مبیع به ملک او برود خریدار هم انشاء می‌کند که ثمن به ملک او برود؟

ج: نه دو تا ایجاب نیست و الا اگر این باشد دو تا ایجاب است دو تا بیع است.

س: نه حقیقت قبول این هست؟

ج: این نیست می‌گوید آن کاری را که تو کردی قبول.

س: صلاحیت ندارد اصلاً نسبت به ثمن او؟

ج: صلاحیت دارد صلاحیت آدم دارد بر این که این انشاء را بکند اگر او قبول کرد اثر بر آن بار می‌شود؟ چه اشکالی دارد؟ هم خدا این حق را داده و هم عقلاء این حق را دادند که بیاید بله این انشاء را بکند منتها می‌گویند اگر دیگری قبول کرد. اشکالی ندارد.

س: دعوا در واقع بر اثر همین است که بعضی عقلاء این را این جوری تفسیر نمی‌کنند می‌گویند تو مالک مبیع هستی، مبیعت را بده برود آن هم مالک ثمن است آن هم ثمن خودش را بدهد.

ج: پس آن چه حقی دارد بگوید در مقابل او؟ او که همین را دارد می‌گوید بعثتُ هذا بهذا. چه حقی داری؟ اگر این جوری باشد که شما فکر می‌کنید اصلاً نمی‌تواند بگوید بعثتُ هذا بهذا. این هم حق ندارد بگوید فلذا می‌گوید بعثتُ هذا بهذا، نه بعثتُ هذا بیعک یا تملیکک، در مقابل تملیک او و فعل او قرار نمی‌دهد، در مقابل خود پول او قرار می‌دهد در مقابل کالای او قرار می‌دهد این جوری هست. منتها این کاری را که او دارد انجام می‌دهد این اثرگذاری آن، این انشاء، اثرگذاری این است که او قبول کند.

س: شرط بیع مسببی است.؟؟؟

ج: بله آن بعد از این که او قبول کرد یک بیعی که به آن می‌گوییم بیع مسیبی و یک عقده‌ای، آن هم در عالم اعتبار محقق می‌شود.

س: ???

ج: همین بیع لازم الاجرا می‌شود وقتی که آن قبول کرد. وقتی آن قبول کرد چون این مال این شده و آن هم مال این شده لازم الاجرا می‌شود. حتی این‌جا ممکن است بگوییم همان‌طور که حالا بحث‌های بعدی خواهد آمد و بعضی از بزرگان هم شاید فرمودند اصلاً وجوب وفاء به این معاملات و این‌ها نه از باب این است که «اوفوا بالعقود» بخواهیم بگوییم از باب این است که وقتی معامله تمام شد و او قبول کرد این متاع شده مال او، آن ثمن مال من، از باب این که من تصرف در مال دیگری نباید بکنم نباید مال دیگری را حبس کنم باید به او بدهم چون مال اوست. آن ثمن هم مال من شد که من بایع بودم. از این باب است آن مال اوست این هم مال این است. به نفس این که او گفت قبلت، آن انشاء اثر خودش را می‌گذارد. انشاء اثر خودش را که گذاشت این مال مردم است. لایجوز حبسه، لایجوز تصرف فیه و امثال ذلک. پس باید به او بدهد. بله یک‌جا ممکن است شارع بیاید یک احکام خاصی را بفرماید مثلاً در باب بیع صرف یک چیز خاصی را بفرماید یک جایی بگوید که باید قبض و اقباض بشود چه بشود آن‌ها را دخیل بکند، آن بله، هر جا تصرفی فرمود شارع علی عین، و الا چیزی ندارد.

خب این هم صورت چهارم بود. صورت پنجم مغمی علیه، بایع موجب، همه‌ی شرایط را دارد مشتری مغمی علیه است.

س: ??? این را جدای از عقد حساب کردید؟ ???

ج: بله عقل خودش زیرمجموعه‌هایی داشت دیگر. این‌ها را جدا کردیم مجنون عقل ندارد پس باید مجنون نباشد حالا بعداً هم خواهیم گفت که ما واقعاً بگوییم عقل شرط است؟ یا بگوییم جنون نباید داشته باشد؟ جنون نداشته باشد. این‌جا آثاری بر آن مترتب می‌شود که ان شاء الله بعداً می‌گوییم اگر بگوییم عقل شرط است این در جایی که مشتری و بایع شخصیت حقوقی است، عقل ندارد که، اما اگر بگوییم جنون مانع است این خب شخص دوم که مجنون نیست عاقل اگر نیست مجنون هم نیست، مغمی علیه هم نیست، سکران هم نیست. اگر بگوییم عقل شرط است توی هچل می‌افتیم که آن را چه کارش کنیم؟ اما اگر بگوییم نه عقل شرط نیست نمی‌گوییم عقل شرط است روایات و

این‌ها هم که نگفت عقل. گفت «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَجْنُونِ»، خب این که مجنون نیست. بانک که مجنون نیست فلان شرکت که مجنون نیست. مسجد ... و این که همه قبول دارند ضرایح مقدسه، حرم‌های مقدسه، نمی‌دانم مساجد، حسینیه‌ها، و امثال این‌ها چیزی به آن می‌فروشیم و از آن می‌خریم، این‌ها ... شرط مگر دارند؟ حالا این را بعداً خواهیم گفت که این شرایط با آن چه جور جور درمی‌آیند. حالا یا همین‌جا باید این بحث را بکنیم که نسبت به شخصیت‌های حقوقی چه می‌شود؟ یا بگذاریم وقتی که پنج شرط را گفتیم بعد نسبت به کل، به مجموع بحث بکنیم راجع به آن‌ها.

اگر اجازه بدهید من این فهرست خیال می‌کردم که کاری ندارد این فهرست زود تمام می‌شود. در مغمی علیه هم همین جور است وقتی در مجنون گفتیم اشکالی ندارد به طریق اولی در مغمی علیه اشکالی ندارد.

س: حالت دوم ???

ج: احتمال هم اگر بدهد همین جور است.

اما اگر می‌داند للتالی، این مجنونی است که هرگز خوب نخواهد شد. خب این‌جا هم می‌تواند بگوید فروختن به این که ولیّ او بیاید قبول بکند. حالا ولیّ او یا ولیّ قهری دارد یا ولیّ شرعی دارد. خب آن می‌تواند قبول بکند. پس در مغمی علیه هم که می‌شود پنجم همین جور است مثل مجنون که بالاتر نیست در نائم واضح‌تر ... در مغمی علیه، من این جهت را هم عرض بکنم. در مغمی علیه ... خب بر اساسی که گفتیم در مجنون اشکال ندارد در مغمی علیه هم باید بگوییم اشکالی ندارد. منتها بعضی اساتیدنا دام ظلّه در مجنون و مغمی علیه شبهه‌ی اجماع دارند. که یک تعبّدی هست کانه، و می‌فرمایند که شبهه‌ی اجماع در مورد مغمی علیه و لابد به طریق اولی در مجنون، شبهه‌ی قوی‌ای است که شارع تعبّد فرموده به این که نباید مغمی علیه باشد، نباید مجنون باشد. و این براساس این که شبهه‌ی اجماع هست احتیاط واجب ایشان فرمودند در بیع. خب عرض کردیم به این که بالاخره این اجماعات، این‌جاها خیلی اجماعات قوی‌ای نیست، این مسئله هم خیلی در همه‌ی کلمات مطرح نیست البته معلوم است که احتیاط هست الان علی‌کلّ حال و گاهی هم از این‌ها خلاف احتیاط لازم می‌آید باید این‌جا گفت مراعات احتیاط بکنید حالا اگر آن فروخته و آن هم قبول کرده خب این‌جا چون به حسب قواعد اشکال ندارد مراعات احتیاط آن چیست؟ این نیست که آثار ملکیت او را بار نکنیم این است که حالا یا بروی از او رضایت بگیری یا بالاخره یک کاری بکنی ...

نمی‌شود بگوییم که الان ملک او نیست، خب ادله که می‌گوید ملک او هست حالا شما به خاطر اجماع بخواهید احتیاط بکنید این جاها باید مقتضای احتیاط مراعات بشود اگر می‌خواهید نه این که احتیاط بکند بگوید این بیع را باطل بدانی و آن ثمن را بدهی به او و مثنی را از دست او بقای و دریاوری، این نمی‌شود.

و اما اگر نائم شد که صورت ششم است. نائم بود ثم استیقض، حالا یا می‌دانست نائم است یا نمی‌دانست نائم است. خب بعد استیقض، این هیچ اشکالی ندارد در مورد نائم هیچ اشکالی ندارد و آن اجماع و این‌ها هم نیست. فلذا شیخنا الاستاد هم دام ظلّه در مورد این می‌گوید لا بأس در مورد نائم.

و بعد هفتم، سکران است. که باز آن جا هم همین جور است اشکالی در آن نیست و ما تعبّد خاصی هم در مورد سکران نداریم. خب می‌فروشد به سکران، سکران وقتی از حالت سکر درآمد و عاقل شد می‌گوید قبلت. بعدش غافل؛ همان مثالی که مرحوم آقای خوئی به سیره تمسک فرمودند آن تاجر مثلاً توی بمبئی نشسته یک ایمیلی می‌فرستد برای طرفش مثلاً در قم که فلان متاع را به تو فروختم و آن اصلاً آن موقع غافل از همه چیز هست. ان شاء الله دارد زیارت می‌کند یا نماز می‌خواند که غافل از ما سوی الله تبارک و تعالی است بعد یک دفعه می‌رود ایمیل را نگاه می‌کند می‌بیند همان موقع برای او آمده، می‌گوید قبلت.. اشکال دارد؟ نه.

بنابراین این صور ثمانیه که اهمّ صور هست حالا شاید مثلاً یک صور دیگر هم شما حالا ... که حالا به ذهن من غیر از این هشت تا نیامد. این صور ثمانیه اگر موجب فرض کردیم در این صور ثمانیه واجد شرایط است و قابل فاقد است به یکی از صور ثمانیه، گفتیم که در غیر آن جایی که میّت است در غیر آن جا لا بأس و لا اشکال.

اما در میّت چرا گفتیم اشکال دارد؟ چون میّت اصلاً قابلیت برای تملک ندارد که تملیکش کند؛ تملک انسان‌ها، بله شارع ممکن است یک چیزی را تملیک میّت هم بکند اما در بین انسان‌ها ما دلیلی نداریم که ما می‌توانیم این کار را بکنیم. بنابراین آن جا فقط استثناء می‌شود اما هفت صور دیگر را می‌گوییم که اشکالی ندارد حالا کسی احتیاط بخواهد بکند امر آخر.

و اما عکس آن که قابل واجد شرایط است اما این موجب نبوده است. این جا دیگر حالا خیلی وقت گذشته است دیگر این را می‌گذاریم برای حالا بگوییم کی؟ عرض می‌کنم به این که می‌خواستیم فردا هم باشد حالا اگر آقایان هم باز می‌فرمایند باشد من حرفی ندارم باشد اما اصول خیلی افراد توفیق پیدا کردند و مشرف شدند فلذا ما دیگر اصول

را تعطیلش کردیم چون تقریباً اول یک مطلب هم بود. حالا این جا هم امر دائر هست به این که بیاییم فردا بخوانیم ولی مطلب تمام نمی شود و یا این که این را هم دیگر بگذاریم برای بعد از ان شاء الله تعطیلات پیش رو، یعنی می شود مثلاً چهارم ربیع الاول ان شاء الله. گمان کنم الثانی اولى عند اهل البصره. فلذا است که ان شاء الله قبول باشد زیارتها و اظهار ارادت های ان شاء الله علاقه مندان به سیدالشهدا ارواحنا فداه و اولاد و یاران باوفایش، و ان شاء الله این حرکت عظیم و این اظهار ارادت ان شاء الله موجب حل مشکلات جوامع شیعی و ظهور موفور السرور آقا و مولایمان، منتقم خون آن حضرت، حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فدا ان شاء الله بشود.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۱۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَاعَبْدِاللّٰهِ وَ عَلَی الْاَرْوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّی سَلَامُ اللّٰهِ اَبَدًا مَا بَقِیْتُ وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَاجَعَلَهُ اللّٰهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنِّی لِزِیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَوْزٌ فَوْزًا عَظِیْمًا.

اللّٰهُمَّ الْعَن اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ اٰخِرَ تَابِعٍ لُهُ عَلَی ذَلِكِ، اللّٰهُمَّ الْعَن الْعِصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتِ الْحُسَیْنِ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ، اللّٰهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِیْعًا.

حلول ماه شریف ربیع الاول با آن چه متضمن آن هست از ولادت باسعادت پیامبر عظیم الشأن اسلام، خدمت حضرت بقیة الله الاعظم و همه ی شیعیان و موالیان آن بزرگواران و حضرت معصومه علیها سلام تبریک عرض می کنیم و امیدواریم که خدای متعال این دو ماه عزاداری ها و اظهار ارادت ها به ساحت قدس پیامبر عظیم الشأن و ائمه ی هدی،

لا سیما سیدالشهدا حسین بن علی سلام الله علیهما را به احسن وجه قبول بفرماید و حقیقتاً این مسئله‌ی اربعین و راهپیمایی بسیار باشکوه که هر سال بر شکوه و عظمت آن دارد اضافه می‌شود امری محیرالعقول هست. و همین‌طور که عرض کردم کأن مسئله‌ی اربعین و پیاده‌روی اربعین که طرحی است که در حقیقت امام صادق سلام الله علیه بنیان‌گذار آن شاید با شنیدن به حسب آنچه که مدارکی فعلاً در دست ما هست و بعد حضرت امام حسن عسکری سلام الله علیه به حسب نقل، این مطلبی است که دارد امروز شکوفا می‌شود شبیه مسئله‌ی ولایت فقیه که به قول امام در مسئله‌ی ولایت فقیه می‌فرماید این طرحی است که امام صادق سلام الله علیه ریختند و حالا بعد از گذشت قرون متعددی حالا دارد این مسئله نضج پیدا می‌کند و پیاده می‌شود حالا در منطقه‌ای به ما نام ایران پیاده شده و ان شاء الله امیدواریم که سرایت کند و جاهای دیگر هم بتواند این امنیه‌ی اسلام ان شاء الله تحقق پیدا کند. کأن مسئله‌ی اربعین و اهمیت دادن به اربعین و زیارت اربعین و مُشاهه به آن طرف رفتن که در بعضی روایات وارد شده است این هم دارد شکوفا می‌شود، این مسائل ان شاء الله دست به هم می‌دهد و راه را ان شاء الله برای ظهور موفور السرور آقا و مولایمان ان شاء الله فراهم می‌کند. واقعاً انسان در این صحنه‌ای که می‌دید در بین نجف و کربلا و خود کربلا که از ملیت‌های مختلف، افراد مختلف از اقصی نقاط عالم با یک اخلاص ویژه و با یک همت ستودنی، همه‌ی مشکلات را تحمل می‌کنند خیلی جاها واقعاً اگرچه موکب‌ها در حقیقت متصل بودند همه‌ی این‌ها، اما در عین حال خیلی خب حالا آن‌جایی هم که مثلاً ما بودیم صبح اصلاً آب نبود، برای وضو و برای چه و این‌ها اصلاً یک بخشی آب نبود ولی بالاخره پیش می‌آید دیگر در این غوغایی که برپا هست اما واقعاً حیرت‌آور هست. این نشان‌دهنده‌ی این هست که خدای متعال کأن یک عنایت ویژه‌ای را همان‌طور که رهبری معظّم فرمودند اراده فرموده است امیدواریم که همه‌ی این‌ها به زودی باعث هموار شدن راه برای آن فرج آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین باشد.

خب این اقبال‌ها و ظایف حوزه‌های علمیه را مضاعف می‌کند. وقتی ما می‌بینیم که بالاخره لَبیک وجود دارد و دل‌های آماده وجود دارد این باعث می‌شود که حجت بر ما تمام بشود و باید ما بر آنچه که وظایف ما هست واقف بشویم و هم ان شاء الله عامل به آن‌ها باشیم.

خب یکی از وظایف واقعی همه‌ی ما، یکی از وظایف در کنار وظایف دیگر تحصیل درست علم است. تحصیل درست علم یکی از وظایف حوزه‌های علمیه هست و حالا علی‌رغم استعدادهای فراوانی که بحمد الله در حوزه‌ی

مبارکه وجود دارد و علی رغم کثرتی که خب نسبت به سابق واقعاً وجود دارد اما احراز نکردیم حداقل آن این هست که نیروهای کارآمد ملّای کافی داشته باشیم. این را حداقل این است که احراز نکردیم اگر نگوییم که عدم آن احراز شده این احراز نشده و این یک واجب کفایی است که بر عهده‌ی همگان هست علم هم بالاخره هر چه بر آن می‌گذرد راه آن صعب‌تر می‌شود مشکل‌تر می‌شود به خاطر تراکم افکار و این که بالاخره اهل نظر مطلب دارند مطلب فرموده‌اند. خب قبلاً یک طلبه‌ی محترم معالم را مطالعه می‌کرد با یک چیزی، بالاخره بیش از این مطلبی در دسترس نبود دیگر، اما امروز شما می‌بینید انبوهی از مطالب مترکم شده، نظریات مختلف وجود دارد علاوه بر گسترشی که پیدا شده، مسائل نوپیدایی که پیدا شده همه‌ی این‌ها اقتضا می‌کند که باید فعالیت‌های ما مضاعف بشود و حالا ما این ده روز آخر صفر را همین قانون تجارت که الان در دستور آمده است که هزار و دویست یا سیصد و اندی این قانون ماده دارد، سیصد و شصت و هفت هشت‌تای آن فعلاً تصویب شده به طور غیر رسمی فرستادند برای شورای نگهبان، ما یک جلسه‌ی فقهی داشتیم ده روز در مشهد، روزی سه تا جلسه، صباحاً و لیلاً، سه تا روزی جلسه‌ی دو ساعته داشتیم راجع به همین که حالا خلاف شرع دارد یا ندارد؟ چه جوری هست؟ واقعاً آن‌جا روشن بود که ما چقدر اطلاعات لازم داریم. هم اطلاعات فقهی لازم داریم هم اطلاعات جانبی لازم داریم تا این که بالاخره حالا یک قانونی که حالا این قانون را هم ممکن هست بگوییم قانون فعلاً دست اولی هست نه یک قانون مترقی نهایی. بتواند تشکیل بشود. اطلاعات وسیع، همه‌جانبه، جاهای مختلف، این را احتیاج دارد. بنابراین ان شاءالله حالا که دیگر در ربیع وارد شدیم و امیدوارم که همه‌ی ما بتوانیم با قصد قربت با نیت خالص، ان شاءالله کمربندها را محکم برای تحصیل علم و ان شاءالله ترقی علمی در کنار ان شاءالله معنویت‌ها ان شاءالله داشته باشیم.

خب من در اثر این که مدت طولانی، افکار من این مدت جای دیگر صرف می‌شده یادم نبود که آخرین مطلبی که گفتیم که ادامه‌ی آن را الان باید عرض کنم چه هست؟ به سایت هم خواستم مراجعه کنم اتفاقاً این سایت مثل این که مال ما چیز آن تمام شده بود خلاصه نشد که از آن راه هم استفاده کنیم بعد توی ذهن من آمد ...

س: صوتش را گوش می‌کردید حاج آقا.

ج: بله آن هم حالا. همان صوت آن هم همین است دیگر، چون روی لب تابی که من دارم صوت و این‌ها همه یک‌جا است.

س: ???

ج: نه این نبود آن که یادم آمد این بود که ظاهراً این بود حالا اگر اشتباه کردم شما تصحیح بفرمایید.

ما بعد از اباحتی که کردیم برای شرط عقل، اباحتی که انجام شد بعد گفتیم که موضوع را تنقیح کنیم. در مقام تنقیح عرض شد که هشت صورت متصور است. بحث من این بود که آیا این شرط کیفیت آن چگونه است؟ آیا هر یک از منشیین و متعاقدین هر کدام در حال انشاء خودش باید واجد این شرایط باشد؟ یا این که نه باید در حال انشاء هر یک دیگری هم آن شرط را داشته باشد؟ مثلاً وقتی موجب دارد ایجاب را انجام می‌دهد قابل هم باید شرط عقل را داشته باشد یا وقتی قابل دارد قبول می‌کند موجب شرط عقل را داشته باشد. در همان حال باید داشته باشد.

خب برای تنقیح این مسئله که اباحت آن را گفتیم، ادله‌ی آن را گفتیم، گفتیم مجموعاً هشت صورت متصور است ظاهراً هشت صورت از ناحیه‌ی موجب را که موجب واجد شرایط است ولی قابل خلل در شرایط او وجود دارد این را بررسی کردیم اما از این طرف باقی ماند که خب حالا برای این که تذکاری باشد و برای آن بحث جدید زمینه فراهم بشود، به طور اختصار و فهرست‌گونه آن بحث گذشته را عرض می‌کنیم تا برسیم به بحث جدید و امروز.

فرض ما این هست که موجب وقتی که داشته ایجاب را انجام می‌داده واجد شرط بوده یعنی عاقل بود و مغمی علیه نبوده، نائم نبوده، بیهوش نبوده و امثال این‌ها. اما قابل، آن موقعی که موجب داشت ایجاب را انجام می‌داد این طرف مقابل او میت بود و این خبر نداشت، گفت بعثک هذا الكتاب، او سکت کرده بود فوت شده بود این خیال می‌کرد که همین جور حی است گفت بعثک هذا الكتاب، بعد معلوم شد که این جور نیست. خب خودش واجد شرط است در این جا گفتیم که این غیر صحیح است که گذشت، صورت دوم این بود که آن را ضی نیست، یعنی موجب ایجاب را انجام می‌دهد همه‌ی شرایط را دارد اما این قابل الان را ضی به بیع نیست، این را هم گفتیم که لا بأس، اشکالی ندارد. اگر بعداً در زمانی که می‌خواهد قبول کند رضایت معاملی را پیدا کرد، خب این جا هم لا بأس اشکالی ندارد.

صورت سوم این بود که بالغ تبا شد موجب ایجاب کرده ولی قابل در حین قبول بالغ نیست. خب این هم گفتیم که باطل است چون شرط بلوغ را ما لازم می‌دانستیم. صورت ...

س: ???

ج: حین قبول داریم می‌گوییم. حین قبول شرط را ندارد.

س:؟؟؟

ج: بابا موجب شرط را دارد قابل حین ...

س: حین ایجاب نه حین قبول؟

ج: بله حین ایجاب، بله درست است.

حین ایجاب بالغ نبوده. ولی بعد در زمان قبول بالغ شد آن لایس، آن اشکالی ندارد، فصار بالغاً قبلاً صحیح.

صورت چهارم این هست که خب موجب واجد شرایط بوده اما قابل، یعنی کسی که باید قابل بشود در آن حین مجنون بود ثمّ افاق و قبل، بعد افاقه برایش پیدا شد فهمید که بله موجب ایجاب را انجام داده و قبول کرد. این جا هم گفتیم که صحیح است. حتی اگر موجب توجه هم دارد و می‌داند این الان مجنون است، اما ایجاب را انجام می‌دهد می‌گوید خب درست است که الان مجنون است ما این کارمان را انجام می‌دهیم آن بعداً افاقه پیدا می‌کند مطلع می‌شود قبول انجام می‌شود این را هم گفتیم که اشکالی ندارد علی‌المسلك التحقیق که ما مخاطبه و امثال ذلک و معاهده و این‌ها را گفتیم در بیع نیست وفاقاً لمرحوم امام قدس سره، بایع کار خودش را انجام می‌دهد می‌گوید من این را تملیک کردم به او در مقابل این. این کاری است که از بایع سر می‌زند. بعداً این آقای قابل درست است آن موقع که داشته این می‌گفته مجنون بوده حواسش اصلاً به این چیزها ممکن است که نبوده شرط را نداشته ولی بعداً که متوجه شد قبول کرد گفتیم لایس به.

صورت پنجم این بود که مغمی علیه بوده است اما ثمّ افاق و قبل، گفتیم که صحیح است.

صورت ششم: نائم بوده است ثمّ استیقذ و قبل، گفتیم اشکالی ندارد که این‌ها همان مواردی بود که محقق خوئی هم می‌فرمود که ما سیره بر آن داریم که نامه می‌فرستد، کسی را می‌فرستد، ایجاب را کرده می‌فرستد حالا چه می‌داند شاید آن طرف مقابل الان بیهوش باشد شاید طرف مقابل الان خواب باشد عقلاء این را کافی می‌دانند.

صورت هفتم این هست که وقتی که او ایجاب را انجام می‌داده او سکران بوده، آن طرف مقابل سکران بوده و بعد از سُکر بیرون آمد، مطلع شد قبول کرد گفتیم صحیح است.

صورت هشتم این که غافل بوده و بعد از این که از غفلت بیرون آمد متوجه شد و قبول کرد. این هشت صورتی بود که قبلاً بحث کردیم حالا این طرف کی بود؟ این بود که موجب شرایط را دارد قابل شرایط را نداشت بعد شرط پیدا کرد و قبول کرد.

اما اگر عکس این را فرض کردیم که قابل الان واجد شرایط است ولی موجب شرایط را از دست داده؛ این هشت صورت را در آن جا باید بررسی بکنیم.

خب صورت اول این هست که وقتی قابل دارد قبول می‌کند موجب میّت شده حیات را از دست داده. آیا این جا چه طور است؟ موجب گفت بعثک هذه الدار یا هذا الدار، و قبل از این که قابل قبول بکند فوت شد و بعد از فوت قابل قبول کرد. این جا حضرت امام قدس سره فرمودند لا بأس، البته این جاها چون مال منتقل می شود به ورثه باید آن‌ها بپذیرند اما دیگر احتیاجی نیست به این که دو مرتبه ایجاب و قبولی انشاء کنند. این که بگوییم صحیح است به این معناست. یعنی انشاء و قبول جدیدی لازم ندارد. آن میّت ایجاب را انجام داده از دنیا رفته، بعد از از دنیا رفتن او این مشتری قبول کرد، گفت قبلتُ فقط اجازه‌ی ورثه را لازم دارد و الا دیگر احتیاجی به ایجاب و قبول جدیدی در این موقع نداریم.

س: ???

ج: مثل شبیه فضولی، با اجازه‌ی آن‌ها درست می‌شود. اصلاً فضولی نیست اما شبیه آن‌ها که آن‌ها با اجازه درست می‌شود چون الان مال منتقل شده است به دیگران، به ورثه منتقل شده است فلذا اجازه‌ی آن‌ها را لازم دارد چون علی رغم مالک که نمی‌شود مال منتقل بشود اجازه‌ی آن‌ها را لازم دارد. پس این صورت لا بأس به.

صورت دوم این هست که خب ...

س: آن مورد قبلی معامله زمانی بوده که مال مالک دیگری بوده ولی الان دیگر مالک عوض شده حالا این بیع، بیع جدیدی نیست؟ ???

ج: نه چون این مال را او چکار کرده؟ در زمانی که مال خودش بوده این مال را گفته من منتقل کردم و تملیک کردم به زید در مقابل فلان ثمن ...

س: ???

ج: خیلی خب، حالا این واقعیت را که او انشاء کرده و بیع هم لیس الا هذه الواقیة، این یک قبول اگر به آن بخورد کار تمام می شود. منتها این جا چون مالک این متاع عوض شد میت شد آن مالک و به ورثه منتقل شد آن عقدی که آن انجام داده که آن نابوده نشده که، مثل فضولی، فضولی چه بود؟ فضولی اصلاً مال خودش هم نبود مال دیگری را برداشت فروخت، آن ها بعداً گفتند که أجزنا، این جا هم بالاتر از آن که نیست.

س: مثل نمی شود خود فضولی هست.

ج: نه فضولی نیست چون آن موقعی که ایجاب را خوانده بود مالک او بود مال دیگری که نبود.

س: ???

ج: اجازه ی این ها از باب ...

س: ???

ج: نه، ببینید حرف بر سر این هست که آیا آن ایجاب قبلی کالعدم است؟ کأن لم یکن است؟ نه، این جور نیست که ایجاب قبلی کأن لم یکن بشود اما چون مال شده مال دیگران، نیاز دارد به این که آن ها اجازه بکنند. پس بنابراین این صورت ...

س: حاج آقا در صورت عکسش که مشتری مرده بود هم فرمودید صحت ??? دارد ??? اما اگر ورثه ی مشتری اجازه بدهند احتمال دارد ???

ج: از این جهت آن فرقی نمی کند، که صحت ??? دارد بله.

س: ???

ج: بله وقتی که او اجازه کرد آن ورثه اجازه کردند الان این مال منتقل می شود.

س: اجازه محصل کدام شرط؟؟؟ اجازه ورثه محصل؟؟؟

ج: از باب این که مال آن‌ها شده و مال آن‌ها شده و مال آن‌ها اجازه‌ی چه کسی را می‌خواهد؟ رضایت مالک واقعی را می‌خواهد الان این‌ها مالک واقعی هستند.

س:؟؟؟

ج: نه الان نیست در مقام انتقال، آن موقع انتقال ایجاد نشده بوده. جزء الموضوع محقق شده بوده نه تمام الموضوع، انتقال که حاصل نشده بوده که آن زمان.

س: در شرط و بیع ...

ج: شرط انتقال این است که انشاء بشود و آن مالک هم راضی باشد.

س: بوده، فرض این هست که موجب؟؟؟

ج: بوده ولی الان که ...

س:؟؟؟

ج: نه در زمان انتقال باید راضی باشد. رضایت مالک را ما در زمان انتقال می‌خواهیم. آن موقعی که مالک بوده که انتقال حاصل نشده بود مقتضی برای انتقال محقق شده بوده نه واقع الانتقال، در زمانی که واقع الانتقال می‌خواهد رخ بدهد باید رضایت مالک باشد. و نیست. چون آن که از بین رفته، مالک جدید است پس این باید این‌ها رضایت پیدا بکنند ممکن است که حتی حالا نظر شریف امام این هست که در باب فضولی رضایت واقعی هم کفایت می‌کند حتی لازم نیست که بگوید اجزت، و آذنت، رضایت واقعی هم کفایت می‌کند اگر ورثه الان را ضی هستند و آن مشتری دارد می‌گوید قبلت؟؟؟ تمام است درست است.

س:؟؟؟

ج: تا آن‌ها اجازه نکنند بله، یعنی نقل و انتقال به حمل شایع محقق نمی‌شود.

صورت دوم این است که خب بایع در زمانی که قابل دارد قبول می‌کند در آن زمان شرط رضایت را از دست داده باشد نه، بله گفت که بعثک هذا الدار، ولی قبل از این که آن قبول بکند رضایتش از بین رفت، گفت راضی نیستم پشیمان شد، خب در این جا که آن پشیمان شده است پس بنابراین قبول قابل در ظرفی دارد محقق می‌شود که رضایت موجب وجود ندارد. این جا هم قهراً دیگر صحیح نخواهد بود. چون همان‌طور که الان توضیح دادیم ما برای انتقال مال چه می‌خواهیم؟ رضایت مالک را می‌خواهیم و این الان مالک را ضی نیست. این رضایتی که می‌گوییم رضایت معاملی هست نه رضایت نفسی، بله ممکن است کسی رضایت نفسی نداشته باشد مثل حالت اضطرار، یکی کسی می‌رود منزلش را می‌فروشد برای معاذالله برای درمان، دلش هم خون است از این که می‌فروشد ولی چاره‌ای ندارد این جا رضایت نفسی ندارد ولی رضایت معاملی را دارد که بالاخره می‌خواهد فروش برود تا این که پولی گیرش بیاید، این جا که می‌گوییم رضایت ندارد مقصودمان رضایت نفسی نیست رضایت معاملی هست. اگر رضایت معاملی را از دست بدهد در حین قبول، این معامله قهراً باطل است.

س: ???

ج: که رضایت باشد.

س: بله اگر مورد اول، ???

ج: کی پشیمان بشود؟

س: آن متوفی، قبل از این که بمیرد مثلاً توی معامله پشیمان بشود ??? خب حالا اگر پشیمان می‌شد بعد شما دارید

می‌گویید این معامله درست است اگر ???

ج: بله عیب ندارد باز آن‌جا، چرا؟ چون او پشیمان شده، ولو پشیمان شده اما مالک شده کس دیگری، می‌گوید من

آن ایجاب را قبول دارم. آن ایجابی را که از او سر زد را قبول دارم اشکالی ندارد.

س: ???

ج: نه همان ایجاب کفایت می‌کند.

س: با انصراف مالک که ایجاب؟؟؟

ج: بله ایشان می‌گویند ... ولی مال منتقل شده به دیگری دیگر، می‌گوید نه، علاوه بر این که آنجا اگر یقین دارید که شما، می‌فرمایید یقین داریم که این رضایتش را از دست داد ثمّ مات، یا شک داریم؟ اگر یقین داریم که بله این رضایتش از بین رفت، ثمّ مات، حالا این‌ها می‌گویند که بله باشد او راضی نشد ولی ما قبول داریم. آنجا بعید نیست بگوییم که درست است مثل فضولی. حالا به ادله‌ای که در فضولی گفته می‌شود. ولی اگر نمی‌دانیم که او عدول کرده یا نه؟ خب استصحاب بقاء رضایت شده.

س: این عدم رضایت انشاء را از بین می‌برد؟ یا خودش شرط مستقلی هست ایجاب سر جای خودش هست ولی رضایت از بین رفته.

ج: بله خودش شرط مستقلی است.

س: خودش بایع بعداً اجازه بده الان راضی نیست بعداً اجازه بدهد.

ج: نه فرض ما این هست که الان راضی نیست می‌خواهیم ببینیم که آیا این‌جا این هست. اگر بعداً بله، بعداً بیاید راضی بشود خب بله، اما فرض ما این هست که در حینی که او قبول دارد می‌کند این موجب قبلاً با رضایت ایجاب را انجام داده حین قبول قابل، این رضایت معاملی او از دست رفت. الان در این ظرف می‌توانیم بگوییم معامله صحیح است؟ می‌گوییم نه در دست نیست. حالا بعد اگر این فرع آخر، این دومرتبه فکرش را کرد رضایت معاملی برایش پیدا شد خب این‌جا می‌تواند اشکالی ندارد می‌گوید که قبلت.

س:؟؟؟

ج: نه باطل بالمره نیست این‌ها.

س:؟؟؟

ج: حالا این بحث این ببینید این مثل این است که می‌گویند رد کرد بعد قابل قبول است یا نه؟ همان بحث‌ها پیش می‌آید.

س: ???

ج: بله حالا این دیگر حالا این بحث‌های مختلفی دارد که با عدم رضایت این نابود می‌شود آن قبلی در نظر عرف؟
مثل اجازه‌ی بعد از رد است؟ یا این که این جوری نیست؟ این اباحت آن ان شاءالله در آتیه می‌آید.

خب سوم این هست که غیر بالغ است ببخشید موجب بالغ نبوده و حینی که قابل می‌خواهد قبول هم بکند هنوز بالغ نیست. قابل شرایط را دارد بالغ است خصوصیات را دارد اما موجب غیر بالغ است خب در این جا هم اگر ما گفتیم که معاملات غیر بالغ صحیح نیست خب صحیح نیست و باطل است مگر ولی او اجازه بدهد کذا بکند که آن از مبحث خارج است ما من حیث هو هو داریم حساب می‌کنیم.

س: این ایجاب اگر زمانی که بالغ نبوده ایجاب را گفته، ولی قبول زمانی باشد که ???

ج: فرض ما این هست که موجب الان که قابل دارد قبول می‌کند شرط را ندارد. بحث این هست دیگر که قابل که دارد قبول می‌کند موجب الان واجد شرط نیست چه شرطی را ندارد؟ بلوغ را ندارد.

س: ولی قبلاً داشته؟

ج: نه معنا ندارد دیگر، در بلوغ معنا ندارد.

س: ???

ج: بله این جا معنا ندارد. که بله از دست داده باشد. مگر این که ما سیر قهقرایی داشته باشیم.

س: ???

ج: اعجازی هست.

حالا ایشان این جوری فرض می‌کنند.

س: می‌شود ارث برسد دیگر.

ج: چه جور می‌شود الان بالغ ...

س: ???

ج: ایشان می‌گویند مثلاً دختری بوده نه ساله، ده ساله، بعد رفته تغییر جنسیت داده شده پسر، حالا که پسر شد پسر نه ساله ده ساله که بالغ نیست پس این موقعی که ایجاب می‌خوانده این دختر بوده و بالغ بوده بعد رفت تغییر جنسیت داد شد پسر، از بلوغ درآمد حالا آن مشتری دارد می‌گوید قبلاً. این هم یک کرامتی بود.

صورت چهارم این ...

س: ??? مسأله اشکار دارد؟

ج: بله اشکال دارد.

س: یعنی دختر پسر نمی‌شود موضوع عوض نمی‌شود؟

ج: بله ولی الان این حق تصرف در مالش را ندارد شارع گفته که کار این نافذ نیست. چون پسر است الان. مرد است و مرد را هم شارع فرموده که قبل از بلوغ لایجوز امره، امر او نافذ نیست. کارش نافذ نیست. حالا بنابراین که ما بگوییم البته این‌ها بحث‌هایی دارد که ما می‌توانیم به اطلاقات ادله در این امور مستحدثه تمسک بکنیم یا نه؟ بنابراین که بگوییم آن ادله‌ای که می‌گوید جایز نیست نافذ نیست اطلاقی می‌تواند این فرد مستحدث را هم بگیرد. اگر گفتیم می‌تواند بگیرد که اقوی این هست که می‌تواند این موارد را بگیرد خیلی خوب، خوب ادله گفته که نافذ نیست.

صورت چهارم این هست که در حین قبول قابل موجب مجنون است. این شرط را ندارد. موقعی که ایجاب را انجام داده‌کان عاقلاً، ثم صار مجنوناً و حالا هم قابل قبول دارد می‌کند در حال جنون او دارد قبول می‌کند. آیا در این صورت معامله صحیح است یا صحیح نیست این‌جا هم گفتیم که یُمكن صحته، برای این که ایجاب که او در حالا صحتش و واجد شرط بوده انجام داده. این آقا هم قبول می‌کند می‌گوید آن کاری را که آن انجام داد که گفت متاع او مال من باشد در قبال این ثمن من، من قبول دارم.

س: ??? چه فرقی کرد؟ آن موقعی که ایجاب را خواند آن حقیقت را انشاء کرد آن موقع بالغ بود حالا بلوغش از بین رفت.

ج: بلوغ کی از بین رفت؟

س: همین مثال ایشان.

ج: آهان مثال ایشان را دارید می‌گویید.

س: شما فرمودید که باطل است.

ج: حالا عرض می‌کنم بله.

در این جا این الان که دارد قبول می‌کند این مجنون است. این موجب مجنون است خب این جا چه اشکالی دارد بگوییم که درست است؟

س: ???

ج: التزام آن؟ ما تا به حال گفتیم که در بیع التزام نیست.

س: ???

ج: بله

س: ???

ج: وجود دارد.

س: چه وجودی دارد؟ مجنون شد دیگر عقلی ندارد.

ج: عقل ندارد ولی آن موقعی که این کار را انجام داد این چه هست؟ آن موقعی که آمد این کار را انجام داد عاقل بود پس یک انشائی کرد این انشاء در عالم اعتبار تحقق پیدا کرده.

س: عقلاء بقاء عقل عاقد را شرط می‌دانند در مقام بقاء امر معتبر. عقلاء باید امر اعتبار شده را ???

ج: بله.

س: به پشتوانه‌ی اعتبار عقلاء این امر انشاء شده یک امر معتبری در عالم اعتبار محقق کرده این انشاء، اما این انشاء تا کی می‌تواند منشأ اثر باشد؟ تا مادامی که عقلاء این آدم را صاحب عقل بدانند اگر مجنون شد برمی‌گردد آن فرد اصطلاحاً می‌شود گفت عدم ترتب اثر.

ج: ولی در زمان عقلش آمده انشاء کرده در زمان عقلش انشاء کرده. این آقای قابل هم که الان شرایط را دارد. ایشان می‌گویند من قبول کردم خب وقتی گفت قبول کردم ولی شما فقط چکار باید بکنی؟ شما باید بگویید که ... مثل آن جایی که گفتیم میّت شده ولی او بگوید که عیبی ندارد. دیگر انشاء جدید نمی‌خواهد. در آن بلوغ هم همین را می‌گوییم در آن بلوغ هم آن جا می‌گوییم اگر ولی او آمد گفت که اشکالی ندارد همان جا در آن مثال هم اگر ولی او آمد گفت که اشکال ندارد این جا هم ولی او آمد گفت که اشکال ندارد.

س: خارج از بحث ما هست دیگر؟

ج: چرا؟ نه داریم می‌گوییم پس انشاء یُمكن صحته به همین معنا، صحت فعلیه‌ی به آن معنا نه، اما این جوری نیست که انشاء و قبول جدیدی بخواهد. اگر موجب در زمان صحتش و عقلش ایجاب را انجام داد ثم صار مجنوناً و قابل در زمان جنون او قبول کرد می‌گوییم این انشاء اشکالی ندارد از نظر انشاء مشکلی پیش نمی‌آید فقط چون مال این هست و می‌خواهد در حال جنون او منتقل بشود این اذن ولی لازم دارد اگر ولی او گفت که اشکالی ندارد دیگر انشاء جدید لازم نیست همان انشاء و قبول باعث انتقال می‌شود. در آن مثال بلوغ هم که بالغ بوده بعد صار غیر البالغ، آن جا هم همین حرف را می‌زنیم. آن جا هم می‌گوییم که بله آن جا فقط اذن ولی می‌خواهد ولی او آمد اذن داد اشکالی ندارد.

س: نیازی به اذن نیست در عالم اعتبار که محقق شد. صرفاً قبول می‌خواهد که قبول هم؟؟؟

ج: نه، برای این که این الان مجنون است. انتقال مال مجنون به دیگران نیاز دارد به چی؟ به این که ولی اجازه بدهد شارع فرموده نیاز به اذن ولی دارد کما این که مال غیر بالغ بخواهد به دیگری منتقل بشود اذن ولی را لازم دارد. از این جهت، یعنی علت تامه که نیست یک شرطی را هم شارع گذاشته، آن شرط این هست که باید به اذن ولی باشد این انتقال به دیگران، انتقال مال این دو نفر به دیگران یعنی مجنون و صبی، احتیاج دارد به اذن ولی.

س:؟؟؟

ج: نه این مقتضی را ایجاد کرده بود. هنوز که منتقل نشده بود. مقتضی را ایجاد کرده بود، در ست. چون هنوز قبول نیامده بود این مقتضی را ایجاد کرده بود آن زمانی را که می‌خواهد مقتضی محقق بشود انتقال محقق بشود شارع می‌فرماید مال صبی و مال مجنون بدون اذن ولی منتقل نمی‌شود پس اذن آن‌ها را می‌خواهد.

س: پس بدون اذن ولی باطل است؟

ج: بدون اذن ولی باطل بالفعل است. نه این که صحت تأهلیه را ندارد با اذن او درست می‌شود.

خب از این مطالبی که در این باره گفتیم حکم صورت پنجم که مغمی علیه است موجب و نائم است و سکران است و غافل است روشن می‌شود که در آن موارد، در این موارد پنج و شش و هفت و هشت هستند در این موارد، صحت فعلیه هم دارد و احتیاجی ندارد به اذن کسی، یعنی وقتی که قابل دارد قبول می‌کند موجب مغمی علیه باشد یا مدهوش باشد؛ دارد عمل جراحی انجام می‌دهد بیهوشش کردند قابل می‌گوید قبلت، یا خواب است یا مست است معاذالله، یا غافل است همه‌ی این‌ها اشکالی ندارد دلیل آن هم علاوه بر آن حرف‌هایی که زدیم یکی دلیل خود مرحوم محقق خوئی است آن سیره، که وقتی قابل دارد قبول می‌کند آن هم توی یک شهر دیگر، چه اطلاعی دارد که الان این وضعیت چه جور است؟ ولی سیره‌ی عقلاء بر این هست که این اشکالی ندارد و این سیره سلفاً و خلفاً بوده در عصر اعصار معصومین علیهم السلام هم بوده پس بنابراین در آن صور هم می‌توانیم بگوییم که درست است.

فتح‌صل که هم در حقیقت شانزده صورت می‌شود و اگر حالا این‌ها را ضرب بکنید به هم دیگر صور ارتقاء پیدا خواهد کرد.

س: این چهار تا صحت فعلیه دارند؟

ج: بله صحت فعلیه دارد احتیاج به چیز دیگری ندارد.

س: احراز رضایت حین القبول؟

ج: نه دیگر، استصحاب دارد دیگر، فرض ما این هست.

س: ???

ج: آن هم هست.

س: ???

ج: نه فرض این هست که رضایت معاملی ...

س: ???

ج: نه رضایت معاملی که داشته چون ایجاب را خوانده، پس آن که چون ایجاب را خوانده است این اماره^۲ بر این که رضای معاملی را دارد.

س: حین الانتقال؟

ج: بله. پس بنابراین اگر به استصحاب تمسک کنید یا وقتی سیره‌ی عقلائیه این هست که در این جا اشکالی ندارد شارع هم که ردع نکرده این را، معلوم می‌شود که همین مقدار که احراز خلاف نکردید کفایت می‌کند.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

تنبیه دیگری که در ذیل بحث اشتراط عقل وجود دارد این هست که بین عنوان متعاقدین و عنوان متبایعین عموم و خصوص من وجه هست. در بعض موارد متبایعین و متعاقدین، این‌ها متحد هستند. همان‌هایی که صاحب متاع هستند و صاحب ثمن هستند همان‌ها هم عقد را، ایجاب و قبول را انجام می‌دهند. خب این جا عنوان متعاقدین و متبایعین متحد هستند و گاهی عنوان متبایعین هست عنوان متعاقدین نیست. مثل این که کسی خانه‌اش را می‌فروشد و کسی هم این خانه را می‌خرد نه آن کسی که واقعاً خانه را دارد می‌خرد می‌آید عقد را انجام می‌دهد و نه... مثل موارد

ازدواج که مردم معمولاً، زوجین خودشان عقد نمی‌خوانند به یک عالمی، به یک کسی مراجعه می‌کنند. در این موارد خب متبایعین غیر از متعاقدين هستند. گاهی هم هست که متعاقدين هستند و متبایعین نیستند فقط عقد را این‌ها عهده‌دار هستند.

مرحوم امام قدس سره در بحث بلوغ، آن‌جا این را مطرح فرمودند در آن شرط بلوغ مطرح فرمودند که اگر غیر بالغ، ممیزی که بالغ نیست فقط عاقد باشد و وزان او وزان الآله باشد یعنی آن بالغینی که بایع و مشتری هستند به این پسر چهارده ساله‌ای که مثلاً هنوز بالغ نشده ولی خوب می‌تواند انشاء بکند، عربی او خوب هست و این‌ها به این می‌گویند که تو این کار را بکن، ایجاب را بخوان، یک پسر دیگری هم مثلاً می‌گویند تو قبول بکن، که این‌ها فقط متعاقدين هستند.

حالا در این‌جا صحبت بر سر این هست که این‌جا عنوان بحث ما شرایط المتعاقدين است. می‌گویند متعاقدين، این‌ها باید بالغ باشند باید شرط دیگر این هست که عقل داشته باشند شرط دیگر این هست که قصد داشته باشند و هكذا. آیا این‌ها فقط شرایط متعاقدين هست؟ بما هما متعاقدان یا نه؟ این ان شاء الله در شروطی که خواهد آمد آن‌جاها بهتر ما می‌توانیم روی آن بحث بکنیم به خصوص شرط پنجم که شرط آخر هست. این علی ذکر ما باید باشد که آیا مقصود در این‌جا که گفتند متعاقدان، متعاقدان بما هو متعاقدان هستند؟ که اگر نتیجه این شد این است که باید بگوییم اگر مجنون مال خودش را نمی‌خواهد بفروشد، سکران مال خودش را نمی‌خواهد بفروشد فقط می‌خواهد موجب باشد یا می‌خواهد فقط قابل باشد، مال دیگری است این‌ها موجب و قابل می‌خواهند باشند. ظاهر عبارت تحریر و فقها این هست که حتی در این مورد باطل است. که مجنون نمی‌تواند متعاقد صرف هم باشد. متبایعین که نمی‌توانند باشند، متبایعان متعاقدان که نمی‌توانند باشند، متبایعان غیر متعاقدين هم نمی‌توانند باشند اما متعاقدين بدون این که متبایعین باشند چی؟ ظاهر عبارت این هست که این هم نمی‌شود.

س: ??? مثل این که مجنون می‌خواهد مال خودش را بفروشد ولی ???

ج: بله باطل است.

س: ???

ج: ولی نه، آن ولی که بله. اما اگر مجنونین هستند خب می گویند به دو تا عاقل مراجعه می کنند می گویند ما دیوانه هستیم عقداً ما را بخوان.

این مسئله ای است که باید به آن توجه داشته باشیم و بعد ان شاء الله مقتضای ادله ی ماضیه قهراً این هست که مجنون در حین جنونش نمی تواند متعاقد هم باشد. اگر گفتیم که قصد ندارد که خب روشن است، اگر گفتیم که اراده ندارد که خب روشن است، اگر گفتیم به این که در مقام اثبات ما نمی دانیم قصد دارد یا نه؟ و این جا داللی بر وجود قصد نداریم اماره ای بر وجود قصد نداریم چون ظاهر حال آن این چنین نیست که این قاصد بوده است یا نه، پس تمسک به ادله در مورد آن ها تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه می شود. این هم یک دلیلی بود که آن جا می آوردیم یا این که گفتیم که در سیره ی عقلاء این چنین است که ما یصدر عن المجنون و المغمی علیه و الاسکران، این ها اصلاً لا اعتبار بها، و این ها را موجب انشاء نمی بینند یعنی در مقام ... چون بیع امر انشائی هست این ها را اسباب انشاء نمی بینند فلذا می گویند آن مسبب، آن منشاء، به واسطه ی این انشاء اصلاً تحقق نمی پذیرد، چون آن مسبب، آن منشاء امر انشائی است مسببی است که با یک سببی تولید می شود در اعتبار عقلاء، و این ها را اسباب تحقق آن امر انشائی نمی بینند این دلیل را هم اگر گفتیم باز این جا این دلیل خواهد آمد، اگر به ادله ی لفظیه ی شرعیه هم تمسک بکنیم باز این چنین است. اگر به اجماع هم تمسک بخواهیم بکنیم باز همین طور است. این تنبیه دوم.

تنبیه سومی که این جا فقط عنوان آن را عرض می کنیم ...

س: بعضی از مواردی را که فرمودید، فرمودید اگر امر؟؟؟ افشا بکند ممکن است که عقلاء؟؟؟ از این که بیع آن را صحیح بدانند؟؟؟ این جا اگر فقط متعاقد باشد و تحت امر یک متبایع دیگری به وکالت یا تحت امر و نظارت و فقط آلیت داشته باشد پس نمی توانیم؟؟؟

ج: بله به این بیان که آن جا عرض کردیم اگر مثلاً ولی این مجنون الان می داند که این قاصد هست اراده هم دارد...

س:؟؟؟

ج: همه چیزها را می داند و خودش ...

س:؟؟؟

ج: اگر آن کسی هم که می‌خواهد او را، بله آن‌جا هم می‌خواهد فقط او را به عنوان آلیه از او استفاده بکند و می‌داند قاصد است و اراده هم دارد.

س: این‌جا ظهور حال هم دارد.

ج: نه باید بداند، چون ظهور حال این‌جا نداریم. اگر این‌ها را می‌داند که بله این‌چنین هست خب اشکالی از این جهت ندارد مگر بگوییم ادله‌ی این که *رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَجْنُونِ*، اطلاق دارد یعنی قلم تشریح از او برداشته شده که یکی از قلم‌های تشریح نفوذ عقدی است که او اجرا می‌کند. به اطلاق آن ادله تمسک می‌کند و هم چنین ولی او، ولی او هم نمی‌تواند، به خاطر اطلاق ادله‌ی لفظیه که می‌گوید *رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الْمَجْنُونِ* یعنی شارع می‌فرماید قلم تشریح از کارهای او برداشته شده که یکی از کارهای او نفوذ عقدش هست، شارع این را برداشته.

تنبیه سوم این هست که آیا عقودی که در این موارد جاری می‌شود و بعضی از این شروط نیست *بِالْمَرَّةِ* باطل است؟ که حتی *صَحَّتْ تَأْهِلِيَّةٌ* هم ندارد یعنی اهلیت برای این که با اجازه‌ی بعد نافذ بشود صحیح بشود ندارد؟ یا این که نه، بطلان آن، بطلان بالفعل است و این‌ها شرایط *صَحَّتْ* فعلیه هستند و لذا اگر این‌ها نباشند این عقد *صَحَّتْ تَأْهِلِيَّةٌ* دارد به این معنا که بعداً اگر با اجازه ضمیمه بشود نافذ خواهد بود مؤثر خواهد بود.

امام قدس سره در شرط اختیار، که شرط چهارم هست آن‌جا این‌جا مسئله را مطرح کردند که بله مکره اگر بعد الاکراه رفع اکراه شد و آجاز، فرمودند که بیع او صحیح است و نافذ است و این را بسیاری از فقهاء فرمودند این را، در آن‌جا این را مطرح کردند. خب این حرف حالا در مجنون هم می‌آید. که اگر مجنون اجراء صیغه‌ی قبول یا ایجاب را کرد باید در دور افافه آجاز. آیا این نافذ است یا نه این‌جا به درد نمی‌خورد اصلاً؟ این را دیگر مطرح نفرمودند در این‌جا، خب این هم قابل طرح هست در این‌جا، شیخنا الاستاد قدس سره، مرحوم آقای حائری در *ابتغاء الو سیلة* [کتاب *ابتغاء الفضيلة* است که استاد اشتباه فرمودند *ابتغاء الو سیلة*] که شرح و سیله هست ایشان خودشان عنوان فرمودند و فرمودند که با اجازه هم این تصحیح نمی‌شود. ما بحث این مسئله را برای سایر شروط هم همه‌ی این‌ها را بعد از پایان یافتن شرط پنجم به عنوان یک مسئله کلی، آن‌جا ان شاء الله بررسی می‌کنیم که آیا در این موارد چگونه خواهد بود فلذا این هم برای این که در ذیل این بدانیم که چنین مسئله‌ای هم وجود دارد عرض کردیم.

خب بحث ما راجع به اشتراط عقل پایان یافت. همان طور که وعده کرده بودیم خب در این مباحث ما یک نظری هم به فقه وضعی بنا شد بیانداریم. حالا دوستانی زحمت کشیدند و بعضی از متون را از جاهای مختلفی که در فقه وضعی هست فراهم کردند من با تقدیر از زحمات آن برادران عرض می‌کنم.

ما دو تا نظریه در باب بیع مجنون در فقه وضعی فعلاً داریم، نمی‌گوییم فقط دو تا نظریه وجود دارد ممکن است نظریه‌های مختلفی باشد آن چه که وَصَلَ الْبَیِّنَا فَعَلًا این دو نظریه است.

نظریه اول که در بعض کتاب‌های درسی بعضی از دانشگاه‌های مهم انگلیس که تألیف یک گروهی است در آن جا گفته شده است این هست که... این جور که ترجمه کردند عبارت لاتین آن هم وجود دارد. ترجمه این جور شده *العهدۃ علی المترجم*، گفتند که بیع مجنون درست است فقط چیزی که هست در دور افاقه حق فسخ دارد. وقتی عاقل شد جنون او از بین رفت، این جور نیست که مثل سایر بیع‌ها لزوم داشته باشد حق فسخ نداشته باشد مگر خیار است خاصه وجود داشته باشد نه، مجنون چون آن موقع درست نمی‌توانسته کأن محاسبه بکند و این‌ها، این بیع درست است اما وقتی عاقل شد دور افاقه‌اش به وجود آمد له الفسخ، می‌تواند فسخ بکند یا نه امضاء بکند بگوید همان جور که انجام دادم با شد. این جور هست عبارت شان، حالا عبارتش را بخوانیم، می‌گوید که... در کتاب درسی رسته‌ی حقوق دانشگاه فلان که تألیف رئیس گروه حقوق قراردادهای این دانشگاه هست می‌گوید که برای انجام قرارداد باید طرفین چهار ویژگی داشته باشند. بایع و مشتری چهار تا ویژگی باید داشته باشند. یک: اطلاعات مربوط به مورد قرارداد را درک کند. دو: این اطلاعات را فراموش نکند، لابد مقصودش این هست که وقتی می‌خواهند اجرای صیغه کنند فراموش نکرده باشد. نه این که لتالی. سه: این اطلاعات را آنالیز و تصمیم بگیرد سبک و سنگین کند، تصمیم بگیرد. خب این هم که روشن است. چهار: تصمیم خود را بتواند اعلام بکند. این تصمیمش را بتواند اعلام بکند که بله من تصمیم گرفتم این متاع را بفروشم یا این متاع را بخرم. حالا خود این هم محل صحبت است که چرا باید اعلام بکند؟ به کجا اعلام بکند دیگر؟ خب می‌آید می‌فروشد دیگر، یا می‌خرد. مگر مقصودش از اعلام کردن این باشد که انشاء کند و الا اعلام کردم بدون انشاء چه دخالتی دارد که گفته بشود. حالا ...

بعد می‌گوید حال اگر هر کدام را، از این امور اربعه، حال اگر هر کدام را مثل دیوانه یا مست نداشته باشد قراردادش باطل نیست ولی حق فسخ دارد. و اگر بعداً افاقه حاصل شد می‌تواند فسخ کند و می‌تواند امضاء کند. و اشاره کرده

بعد در متن به یک پرونده‌ی قضایی در حراج مزایده‌ی انگلیس که فردی که برنده‌ی مزایده‌ی شده مست بوده ولی بعد که عاقل شده خرید خود را امضاء کرده و قاضی حکم کرده به صحت معامله.

خب این ذیل البته شاهد خواسته بیاورد، این یک شاهد بودن آن محل کلام است شاید می‌خواهد بگوید صحت تأهلیه داشته بعد با امضاء در دست می‌شود چون آن حرف قبل از آن پرونده این هست که نه اصلاً این بیع در دست بوده، این قرارداد درست بوده فقط این حق الفسخ دارد. آنچه که در دادگاه نقل می‌کند شاهد بر این نیست، آنچه در دادگاه هست این است که در حال مستی خریده است در یک مزایده‌ای، بعد که حالش به جا آمده، تنفیذ کرده خب این می‌شود اجازه‌ی... ممکن است که آن بطلان فعلی داشته باشد ولی صحت تأهلیه داشته باشد بنابراین این ذیل شاهد بر آنچه که در صدر بیان شده نیست. مگر این که ما این ذیل را قرینه قرار بدهیم که آن صدر همین را می‌خواسته بگوید. ترجمه یک مقداری شاید... حالا من که اهل زبان نیستم و نمی‌دانم متأسفانه، یکی از چیزهایی که من گاهی خیلی غبطه می‌خورم این هست که این زبان، خیلی وقت‌ها من وقتی که پاکستان می‌رفتم توی هواپیما و این‌ها خیلی با اشتیاق افرادی می‌آمدند و می‌خواستند تماس بگیرند، حرف داشتند، سؤال داشتند مطلب داشتند و مشکل ما این بود که می‌گفتیم که یا فارسی باید بگویی یا عربی باید بگویی، حالا عربی ما هم عربی... و این واقعاً امروز که ارتباطات این جور شده و مردم باید ما یک زبان بین‌المللی را حداقل بلد باشند، واقعاً، مخصوصاً الان که خیلی این‌ها با دارد گره می‌خورد امور و این‌ها، انسان باید بلد باشد و مراجعه به خود متون بتواند بکند و مطلب را به دست بیاورد. این ترجمه‌ها خیلی وقت‌ها منتقل‌کننده‌ی مفاد واقعی آن مطالب نیست. خب این مطلبی است که این آقایان گفتند.

اگر این مطلب در دست باشد خب قهراً طبق آن ادله‌ای که گفتیم، که آن ادله‌ی واضح بود قابل تصدیق نیست که ما بگوییم بیع مجنون صحیح است و از این طرف این فقط حق فسخ برای او بعداً هست به همان بیاناتی که گذشت آن‌ها دیگر کفایت می‌کند تکرار نکنیم.

مطلب دوم که باز این‌جا وجود دارد مطلبی است که در این الوسیط فی شرح القانون المدنی، سنهوری دارد. از ایشان استفاده می‌شود که مجنون تاراً محکمه حکم به حجر او می‌کند مثل مفلس، مفلس تا محکمه، قاضی نباید بگوید که محجور است حق تصرف در اموالش را دارد بعد از این که قاضی حکم کرد که این محجور است ممنوع است از

تصرف در اموال، دیگر نمی‌تواند تصرف بکند، بیع و شراء و این‌های او دیگر باطل است. مجنون را هم این نظریه این هست که اگر محکمه گفت که مجبور است معاملات او باطل است اما اگر محکمه نگفته که مجبور است. اگر نگفت دو حالت دارد؛ یک این که دیوانگی او و جنون او شایع هست همه می‌دانند که، اکثراً می‌دانند که این آدم دیوانه است. یا اگر شایع نیست خود طرف معامله می‌داند که این مجنون است در این موارد گفته معامله باطل است. اما اگر شایع نیست این هم نمی‌داند، در این جا معامله‌ی مجنون درست است ولو واقعاً مجنون است اما چون جنونش شیوع ندارد و طرف معامله هم مطلع نبوده این جا این معامله صحیح است. گفته است که «يقع باطلاً تصرف المجنون و المعتوه إذا صدر التصرف بعد التسجيل قرار الحجر» قرار الحجر اگر تسجیل شد مسجل شد مسلم شد قاضی این حکم را کرد، آن باطل است. «و أمّا إذا صدر التصرف قبل تسجيل قرار الحجر فلا يكون باطلاً إلا إذا كانت حالة الجنون أو العته شائعة» معتوه بودن او یا مجنون بودن او شایع باشد وقت التعاقد، «أو كانت طرف الآخر على بينة منها، فالمجنون تصرفاته بعد تسجيل الحجر باطله و تصرفاته قبل تسجيل الحجر صحيحة مادامت حالة الجنون غير شائعة و غير معروفة من الطرف الآخر فإذا شئت أو عرفه الطرف الآخر كانت تصرفه باطلاً» پس بنابراین طبق این بیان، طبق این نظریه، برای صحت معاملات مجنون حتی نفوذش و غیر قابل برگشت آن یک صورتی را تصور کرد. یک مجنون واقعی که جنون او شایع نیست بین مردم، طرف معامله‌ی او هم خبر ندارد که این مجنون است با این که این مجنون واقعی هست می‌گوید که معامله درست است. در صورتی که مجبور به حکم قاضی نباشد و اما اگر مجبور به حکم قاضی بود دیگر فرقی بین صور نیست، آن باطل است. این را در فقه و ضعی بالآخره در بعضی از امکان‌های عالم این جور نظریه‌ای هم وجود دارد توی این کتاب بالآخره سنه‌وری که کتاب مهمی است در این باب، الو سیط ایشان آمده.

منتها چیزی که هست آدم یک نحوه تناقض و تهافتی در این کلمات این‌ها مشاهده می‌کند. ایشان می‌گوید که «و أهلية المجنون معدومة لأنه فاقد التمييز و تصرفاته القانونية تقع باطله لإنعدام الإرادة و إلى هذا تشير المادة كذا من القانون المدني الجديد» خب سؤال این هست که اگر شما می‌گویید مجنون علت بطلان معامله‌اش این است که تمییز ندارد علت آن این هست که اصلاً اراده ندارد خب اگر اراده ندارد تمییز ندارد معنا ندارد، فرضی را مفروض بگیرید که با این که مجنون است بگوید درست است. خب حالا جنونش شایع نبوده طرف هم نمی‌دانسته حین التعاقد نمی‌دانسته، بعد فهمید که این مجنون بوده این جا چه جور می‌توانیم بگوییم که این معامله درست است با این که این

اراده نداشته تمییز نداشته، اگر دلیل شما این هست عدم الاراده است عدم التمییز است معنا ندارد این تفصیل و این بیان، بنابراین این بعض انظار... الان البته رایج در همه جا چیست؟ ما الان اطلاعی نداریم که چه جوری هست ولی این مقداری که حالا در این بخواهیم مثلاً این کتاب آقای کاتوزیان که یک کتاب تقریباً... می‌گویند که یک شخصیت مهمی هست در باب حقوق و کتاب ایشان هم یک کتاب معتبری هست خب جمع کرده ایشان آراء مختلف جاهای مختلف عالم را، انسان این جاها را که می‌بیند بعد در او یک ابتهاجی پیدا می‌شود به فقه امامیه و این که فقهای ما قدس‌الله اسرارهم در طول این تاریخ چقدر عمیق تر و منسجم تر و مطابق با واقع تر فکر کردند صحبت کردند استدلال کردند. این‌ها به این مقدار توجه به این مبانی به این مقدار برای ما خوب است که هم یک قدر آشنا بشویم و هم از آن طرف بدانیم البته ما گاهی هم ممکن است که به ذهن آن‌ها به خصوص دیگر در این ازمه‌ی اخیر و پیشرفت علمی که پیدا شده در حقوق و غیر حقوق، ممکن است که یک مطلبی باشد ما یکی از آموزه‌های اسلام این است که ما در باب علم چی نداریم، عالم هر جا باشد علم هر جا باشد اخذ می‌کنیم از او، هیچ تعصبی نداریم برای این که چون کس دیگری گفته، از این جهت مراجعه‌ی به این‌ها لا باس به. ولی باید قدر علمای خودمان و کتاب‌های خودمان و نوشته‌های علمای بزرگ خودمان را بدانیم.

خب این مقداری که این برادران زحمت کشیده بودند البته زحمات آن‌ها بیشتر از این بود چیزهای دیگری را هم جمع کرده بودند مثلاً تعریف جنون چیست؟ و امثال این‌ها را هم که چیز خیلی دستگیری نبود یک حالت روانی است که نمی‌دانم چه می‌شود، این‌ها هم یک چیزهای کلیاتی است که خیلی چیزی به دست ما نمی‌دهد این‌جا.

خب این بحث تمام شد ان شاءالله وارد شرط بعد می‌شویم که عبارت می‌شود از قصد.

س: استاد ببخشید شرط باید احراز بشود ما ??? خبر نداریم که مجنون هست یا نیست. آن‌جایی که ایشان گفت

ج: بله شورای نگهبان می‌گوید که شروطی که گذاشته شده باید احراز بشود فلذا خیلی جاها افراد را چی می‌کند می‌گوید عدم احراز، چون باید احراز بشود شرط گذاشتند که آقا کسانی که این جور هستند می‌توانند نماینده بشوند کسانی که این جوری هستند می‌توانند رئیس جمهور بشوند. خب اگر احراز نکرده که نمی‌تواند بگوید. فلذا باید احراز بشود بله این‌جا هم باید احراز بشود منتها آیا ما و سیله‌الاحراز تعبیدی هم داریم؟ مثل این که شارع فرموده شرط عدالت است در نماز جماعت امام جماعت باید عادل باشد مرجع تقلید باید عادل باشد نمی‌دانم شهود طلاق باید

عادل باشند، این درست است، عدالت هم عدالت واقعی است. اما شارع برای این که کار سخت نشود حسن ظاهر را اماره و کاشف از عدالت قرار داده علی حسب بعض انظار، حالا در این جا ممکن است که بگوییم که بله عقل شرط است اما همان ظاهر حال که انسان می بیند که خب اعمالش علی طرق العقلاییه هست این کاشف است از این که این عقل را دارد و وجود دارد.

س: برای طرف متقابلش باید احراز بشود؟ برای کی باید احراز بشود؟

ج: خود شخص دیگر، متعاملین؟؟؟ البته حمل بر صحت می کنند، حمل بر صحت می کنند دیگران، دیگرانی که داخل در معامله نیستند حمل بر صحت می کنند که این معامله ان شاء الله در ست انجام شده. خود متعاقدین باید بدانند که آن... معمولاً از سان خب به واسطه شرایط و قرائن و مکتنفات به مطلب علم پیدا می کند اما اگر دیدند یک حالتی در او می بیند که شک دارد که واقعاً این حالا مجنون است یا مجنون نیست؟ خب بله این جا نمی تواند بگوید معامله صحیح است در این جا. باید احراز کند که این جنون ندارد این عقل دارد احراز البته لازم نیست که احراز وجدانی حتماً باشد اعم از وجدانی و تعبّدی است که شارع حجت قرار داده.

پس این مسئله تمام شد می رسیم به مسئلهی قصد. حالا بحث تفصیلی مسئلهی قصد را ان شاء الله از فردا آغاز می کنیم ولی بحث قصد اگر بخواهیم به ظاهر آن توجه بکنیم خیلی بحث ندارد مسئلهی قصد، چون روشن است که عقد اگر به عنوان عقد توجه بکنیم و هم چنین عناوین معاملیه مثل بیع و اجاره، مضاربه، مساقات، صلح و بقیه عناوین، این ها عناوین قصدیه هستند. تا انسان قصد نکند این ها در اعتبار عقلائی و شرعی تحقق پیدا نمی کنند. فلذا اگر کسی قاصد نیست ولو دارد می گوید بعث، ولی دارد فیلم بازی می کند دارد شوخی می کند دارد تظاهر می کند ارادهی واقعی ندارد قصد واقعی ندارد. خب این جا این عناوین صادق نیست عنوان بیع صادق نیست کسی که توی فیلم دارد بازی می کند می گوید بعث داری، هیچ کس نمی گوید بیچاره خانه اش را فروخت، دیگر خانه دار نیست، زن و بچه اش هم بیایند از خانه بیرون، بگویند فروخت دیگر، نه بیع توقف دارد تحقق عنوان بیع و سایر عناوین معاملیه این ها عرفاً و شرعاً توقف دارد بر قصد، این که هازل نباشد غافل نباشد و ساهی نباشد و امثال این ها. هم چنین عنوان عقد، عنوان عقد هم همین جور است آن هم تا قصد نکرده باشد هزلاً گفته از باب شوخی گفته از باب سهو گفته

این‌ها را هم صادق نمی‌دانند این عناوین. بنابراین اگر ما بخواهیم به اطلاقات ادله‌ای که این عناوین را موضوع قرار داده تمسک کنیم غلط است چون این‌ها موضوع آن‌ها نیستند تطبیق نمی‌کند.

صرف نظر از این‌ها سیره‌ی عقلائیه هم بر این است که این جور معاملات که قاصد نبوده است باطل، و این سیره مردوعه شرعیه نیست. اگر نگوییم امضاء شده به واسطه‌ی آن‌ها، قطعاً دلیل بر ردع این سیره نداریم پس مقتضای سیره و عدم ردع همین است که این معاملاتی که قاصد نبوده‌اند متعاقدین، هر دو یا یکی از آن‌ها، این‌ها لا اثر علیها، آثاری بر آن‌ها مترتب نمی‌شود پس باطل است. علاوه بر این که مسئله هم یک مسئله‌ی متسالمه فیہ و اجماعی است. این شرط قصد بیش از این حرف حسابی برای خودش وجود ندارد. منتها حالا ببینیم آیا به این تنا سب اباحتی را فقهاء مطرح کردند یا نه؟ که ان شاء الله فردا اگر دیدیم آن‌ها خیلی مهم نیست می‌رویم شرط بعدی که شرط اختیار باشد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحَجَّهَ بْنَ الْحَسَنِ صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَي سَيِّدِنَا وَ نَبِيِّنَا ابِوَالْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَي آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ لَا سِيمَا بَقِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

روز سیزده آبان هست یکی از ایام‌الله‌های بسیار پراهمیت. پیامی که امثال این روزها برای جامعه‌ی اسلامی و شیعی و موالیان اهل بیت دارد این هست که هیچ‌گاه از دسایس دشمن نباید غافل بود و این خیال را هم که دشمنان اسلام و اهل بیت سر سازگاری داشته باشند با آن‌ها، این هم خیال نادرستی است. امام صادق سلام‌الله علیه به حسب آنچه که مرحوم کلینی ر ضوان‌الله علیه در رو ضه‌ی کافی نقل فرموده است، یک نامه‌ی بسیار مفصلی خطاب به شیعیان نوشته‌اند. رساله‌ی الصادق علیه السلام الی الشیعة، که این رساله که برای شیعیان نوشته شده بود یک منشوری بود که این‌ها در محالّ نماز شان این را آویزان می‌کردند و هر روز بعد از نماز صبح مثلاً یک بار مرور می‌کردند. در اول آن

رساله‌ی امام صادق و آن منشور، همین مطلب بیان شده است که هیچ‌گاه ... مضمون این هست که از دشمن غافل نشوید و بدانید که این دشمنان هرگز با شما سر سازگاری نخواهند داشت. این مطلبی است که امام صادق سلام‌الله علیه به حسب آن نقل توجه دادند اذهان شیعیان را به این که باید به این توجه داشته باشید. منتها در همان نامه نحوه‌ی سلوک با دشمن را هم بیان فرمودند. که توجه داشته باشید بدانید که آن‌ها خیرخواه شما نیستند، این‌ها را توجه داشته باشید اما نحوه‌ی سلوک هم، باید جوری سلوک کنید که بیخود سوژه به دست آن‌ها و بهانه به دست آن‌ها ندهید. آن تدبیر است اما معنای آن هم این هست که به آن‌ها اعتماد نکنید دل به آن‌ها خوش نکنید و خیال نکنید که می‌توانید آن‌ها را با خودتان همراه کنید یا دلسوز خودتان بکنید.

این مطلبی است که ائمه‌ی ما علیهم السلام این هشدارها را دادند، این تعلیمات را دادند. رهبران بزرگواری هم که امام امت قدس سره که تربیت شده‌ی این مکتب بود و این مباحث را خوب دریافت کرده بود ایشان از ائمه‌ی هدیه علیهم السلام؛ همین توصیه را داشتند و تا آخر بر همین مطلب بودند و در وصیت‌نامه شان هم بر همین امور تکیه فرمودند و هشدار دادند رهبری معظم فرزانه‌ی امروز هم بحمدالله ادام‌الله ظلّه همین‌طور هستند. بنابراین حوزویان که در حقیقت رهبری جامعه را عهده‌دار هستند باید به این مسئله توجه داشته باشند خدای ناکرده در بین خود ماها در اثر گاهی ساده‌اندیشی‌ها یک افکار این‌چنینی پیدا نشود بلکه همان‌طور که عرض کردم با توجه به روایات و آنچه که بزرگان و کسانی که به حسب تجربه و این‌ها ثابت شده برای ما که انسان‌ها دلسوز و آگاه و متوجه امور هستند اقتداءً به آن‌ها باید ان شاءالله در این که جامعه را آگاه کنیم خودمان را در آگاهی نگه داریم ان شاءالله؛ تا خدای متعال همان نصرت‌هایی را که تا به امروز بحمدالله عطا فرموده است و به وعده‌ی خودش که «إِنْ تَتُصَرُّوا لِلَّهِ يَتُصَرِّكُمْ وَ يُثَبِّتُ أَقْدَامَكُمْ» (محمد، ۷) عمل فرموده است ان شاءالله این مسئله را هم خدای متعال ادامه بدهد، استمرار ببخشد تا ظهور حضرت بقیه‌الله ارواحنا فداه.

خب بحث ما در شرط سوم بود که اعتبار القصد است که ما متن قدس سره فرموده است «الثالث القصد فلا یصح بیع غیر القاصد کالهازل والغالط والساهی».

قبل از این که وارد این بحث بشوم چون یکی از دوستان زحمتی کشیده بودند راجع به بحث قبل، تقدیراً لرحمات ایشان، ایشان چهار نکته را این‌جا ذکر کردند من ذکر کنم و بعد وارد این بحث بشویم که دیروز هم البته وارد بحث

شدیم. یک ملاک تشخیص مصداق مجنون چیست؟ این یک سؤال، ملاک تشخیص مصداق مجنون چیست؟ عرف متخصص، انطباق قهری مفهوم مجنون بر مصداق. خب در این جا یک بحث این هست که مجنون یعنی چی؟ مفهوم مجنون چه معنایی دارد؟ خب این هم مثل سایر الفاظ اگر در روایات اخذ شده ما برای معنای الفاظی که در روایات هست راهمان این هست که به عرف مراجعه می‌کنیم اگر عرف هر معنایی را که کردند آن معنا متبع هست مگر این که حقیقت شرعیه در جایی ثابت بشود. البته یک بحثی در این جا هست که اگر معنای عرفی مورد تشکیک واقع شد حالا اصلش یا سعه و ضیق آن مورد تشکیک واقع شد معتبر قول لغوی است؟ و مرجع ما می‌شود لغت، یعنی ابتداءً حقیقت شرعیه، اگر نبود عرف، اگر نبود لغت، ضابطه این هست؟ یا این که لغت اصلاً ملاک نیست کلّ الملاک عرف است اگر به لغت هم مراجعه می‌کنیم برای این که استطرار کنیم از طریق قول لغویین به معنای عرفی.

خب این بحث اصولی است که در محل خودش، محل کلام است و باید مبنا پیدا کنید. مثلاً مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سره الان ما فی فقه ایشان علی ما ببالی این جور فرموده‌اند که اول عرف است یعنی اگر حقیقت شرعیه نبود عرف است اگر این نبود نوبت بعدی لغت است. خب بنابراین در این جا هم که رفع القلم عن المجنون داریم یا عن المعنیه داریم و هكذا، خب این ها القاء به عرف شده. پس مراد شارع از این واژه‌ها همان است که مخاطبش می‌فهمد. قهراً دلیل این که می‌گوییم که اول هم عرف هست همین است که این مخاطب به این کلام عرف است پس قهراً مراد شارع هم از این کلام همان عرف خواهد بود معنای عرفی خواهد بود و الا خلف فرض این که مخاطب عرف است و می‌خواهد به آن‌ها منتقل بفرماید. بنابراین از نظر تشخیص مفهوم این چینی هست اما مصداق چی؟ که حالا آیا این مجنون، معنای مجنونی که عرفاً می‌فهمیم یعنی چی، این شخص خاص آیا آن جنون در او هست یا جنون در او نیست؟ خب بعضی موارد روشن است که این جنون در این هست. خب انسان می‌بیند حالا سابقاً در همین قم ما که بچه بودیم یک مجانینی بودند توی آن خیابان باجک و آن طرف‌ها که ما هم خیلی می‌ترسیدیم از آن‌ها، چون از کنارشان رد می‌شدی یک حالت خاصی داشتند و این‌ها. بودند توی کوچه و خیابان و این‌ها زیاد پیدا می‌شدند حالا دیگر این‌ها را معمولاً جمع می‌کنند و نمی‌گذارند که همه‌ی جاها باشند. خیلی خب معلوم است که این مجنون است انسان می‌شناسد. یک مواردی هست که یک جنون‌های خفی هست همان طوری که یک روزی مثال زدیم که می‌گفتند یکی از فضلاهی معاذالله فضلاهی حوزه گرفتار جنون شده بود مطالب علمی می‌نشستی با او می‌گفت ولی یک مرتبه یک کار خیلی عجیب و غریبی هم انجام می‌داد. که حالا مثلاً ممکن است که یقه‌ی فلانی را بگیرد بخواهد فشار

بدهد که بمیرد ولی از آن طرف هم می بینی که یک حرف فتأمل کفایه را معنا می کند چه می کند، این... یک محترمی هم بود باز آن موقع توی حوزه بود و این ها... من خودم از او دیدم می آمد کنار فیضیه می نشست و این ها. مثلاً می گفت حالا من به مقام حماریت مثلاً رسیدیم شما نمی دانم فلان، این معلوم بود از آن طرف حرف های در ست و حساسی هم می زد از این طرف این جور حرف ها هم از او شنیده می شد.

یک مواردی هم هست که البته با قول متخصصین می شود در جایی که تخصص داشته باشد و معتمد باشد و بشود به او اعتماد کرد به واسطه آن هم می شود. این بحث این که تطبیقاً چه راه هایی داریم؟ فعلاً این ها از موارد بحث های ما در حقیقت خارج است ما شرایط را که می گوییم اما این شرایط را به چه ضوابطی می شود تشخیص داد؟ این یک امر آخری است که در محل خودش بیان شده که طرق کشف موضوعات چه هست؟ خب دیگر آن اباحت خودش را دارد و باید در جای خودش باید بحث بشود. این مطلب اولی که بیان کردیم.

مطلب دوم: در مجنون ادواری که شک داریم معامله ای او در حال جنون بوده یا افاقه؟ یک کسی جنون ادواری هست معامله ای هم انجام داده آیا در این صورت باید بنا بگذاریم که این معامله در حال افاقه اش بوده تا صحیح باشد؟ یا بگوییم در حال جنونش بوده تا صحیح نباشد و مثلاً هر چه گفتیم احتیاج دارد به این که ولی او اجازه بدهد یا خودش بعداً بیاید اجازه بدهد در زمان افاقه؟ این چه جور است؟ در کدام زمان بوده است؟ خب این هم یک مسئله ای است البته فرعی است قابل طرح است که در این موارد باید چه کرد؟ حالا من فقط این جا عنوانش را عرض می کنم چون این ها را هر کدام از آن ها را بخواهیم بحث بکنیم اقوال را بگوییم، نظریات را بگوییم، استدلال بکنیم دیگر ما را از این بحث اصلی خودمان در این جا خارج می کند و الا این هم یک فرعی است که شخصی که می دانیم دو حالت دارد جنون دارد و حالت افاقه. معامله ای از او سر زده نمی دانیم مال کدام حالت او هست؟ این جا حمل بر صحت باید بکنیم بگوییم مال حال افاقه ای او هست؟ یا این که مردد است و اصاله الصحة در این جا جاری نمی شود؟ این هم فرع، خودش فرع قابل توجهی است. ولی دیگر این ها چیزهای جانبی و خارج است که باید ...

سه: آیا میان شرط بودن عقل و مانع بودن جنون فرق است؟ این هم مسئله ای است که قبلاً اشاره کردیم حالا یک جایی ان شاء الله جایی بحث آن بشود این را باید بحث بکنیم نسبت به کل این شروط، که آیا جنون مانع صحت عقد

است؟ یا عقد شرط صحت است؟ اگر می‌گوییم باید عقل داشته باشد از باب عدم مانع است نه این که خودش شرط است. این یک بحثی است که علماء مطرح فرمودند همین جاها بعضی‌ها بحث کردند که آیا کدام هست؟ یا مثلاً بحث بعد اکراه که بحث اختیار است آیا در آن جا اکراه مانع است یا اختیار شرط است؟ آن جا هم این بحث قابل طرح است ان شاء الله این را بحث خواهیم کرد نسبت به همه‌ی شروط.

مسئله‌ی چهارمی که مطرح فرمودند این هست که در موارد تردید یا تردد بین جنون یا سفاهت عاقد، وظیفه چیست؟ نمی‌دانیم این مجنون است یا سفیه است. البته اگر بگوییم که سفاهت ایشان نوشتند که بین این که این مجنون است یا معامله را به نحو سفاهت انجام داده یا مجنون است یا سفیه است؟ شاید مقصودشان هم این دومی باشد که نمی‌دانیم مجنون است یا سفیه است؟ خب تارة ما می‌گوییم معامله‌ی سفیه هم باطل است کما علیه محقق الخوئی. ایشان فرموده سفاهت، این موجب بطلان معامله نیست. معامله‌ی سفیه باطل است نه معامله‌ی سفیه‌بانه. اگر یک کسی خانه‌اش مثلاً صد میلیون می‌ارزد بیاید این را به پانصد تومان بفروشد این سفیه‌بانه است ولی باطل نیست. آدم است حالا دنگش گرفته که بیاید چنین کاری بکند ولی آدم عاقلی است. معامله‌اش درست است. معامله‌ی سفیه باطل است خب اگر این جا امر دائر شد که این مجنون است یا سفیه؟ پس یقین داریم که معامله باطل است بالاخره، إماماً لجنونه أو لسفیه بودن او، بنابراین دوران امر بین این دو تا در این موارد اثری قهراً ندارد چون هر دوی آن باطل است. خب شکرالله سعیم از این که بالاخره فکر کردند کار کردند تتبع فرمودند متشکر هستیم.

و اما بحث شرط سوم که القصد، «و لا یصح بیع غیر القاصد کالهازل و الغالط و الساهی» برای روشن شدن جهات مختلف این شرط اموری را باید مورد بحث قرار بدهیم. امر اول این هست که خب دارد القصد، در عبارت ماتن قدس سره متعلق قصد ذکر نشده قصد یک امر ذات تعلق است. قصد چی؟ قصد چی شرط است؟ ما چند امر در این جا داریم مثلاً در بیع به صیغه یکی خود این لفظی است که از عاقد صادر می‌شود که از مقوله‌ی کیف ملفوظ است که حرف می‌زند، این یک. دو: معنایی است که این لفظ در آن معنا استعمال می‌شود. سه: آن چیزی است که با این الفاظ مستعمل در این معنا می‌خواهد آن را در عالم خارج و اعتبار عقلاء پدید بیاورد. این سه امر را داریم حداقل. حداقل ما این سه امر را داریم. لفظ، آن معنا و آن چیزی که با این می‌خواهد آن را ایجاد بکند، تحقق ببخشد. آن معامله‌ای را که می‌خواهد تحقق ببخشد. این سه امر را داریم. آیا این که می‌گویید قصد لازم است، مقصود قصد هر

سه تا است؟ یا بعضی از آن‌ها مقصد است؟ کدام مقصد هست در این‌جا؟ در فعل هم گاهی به معاطات انجام می‌شود خب آن‌جا هم باید قصد داشته باشد از این که مثلاً این کتاب را برمی‌دارد می‌دهد به طرف مقابل خودش، این فعلی است که صادر می‌شود این فعل را باید قصد کرده باشد. اگر از این کار قصدی ندارد حواسش پرت شده این جور کرد، او هم خیال کرد که دارد به او می‌گوید. پس بنابراین آن‌جا هم یکی قصد این فعل می‌خواهد دو: قصد این که با این فعلش می‌خواهد یک چیزی را محقق کند، یک معامله‌ای را در خارج محقق کند، بیعی را، اجاره‌ای را، چیزی دیگری را می‌خواهد در خارج محقق بسازد. مراجعه به کلمات بزرگان که می‌کنیم سه نظر تقریباً قابل اصطیاد است. از بعضی کلمات بزرگان فقهاء استفاده می‌شود که قصد هر سه تا این‌ها شرط است. فلذا فرموده‌اند در حقیقت این‌جا سه تا شرط وجود دارد؛ القصد الی اللفظ، القصد الی الاستعمال و المعنی المستعمل فیهِ و الثالث القصد الی آن معنایی که می‌خواهیم به آن تحقق ببخشیم. از کسانی که این مطلب از آن‌ها استفاده می‌شود که این قصد سه تا متعلق دارد و در واقع این‌جا سه تا شرط است که با یک عبارت بیان شده، مرحوم محقق همدانی قدس سره است، آن فقیه متضلع ماهر، در حاشیه‌ی مکاسب، ایشان فرموده «و هذا الشرط ینحلُّ عند التَّحْقِيقِ الی شروط ثلاثه» که هر سه تا این باشد.

از بعضی استفاده می‌شود مثل شیخنا الاستاد مرحوم آقای تبریزی در ایصال الطالب که برداشت ایشان از عبارت شیخ قدس سره این است که دو تا چیز فرموده‌اند. فلذا عبارت ایشان این است که «و حاصله»، یعنی حاصل مطلب شیخ این هست که «یُعتبرُ فی المتعاقدين القصدُ الی اللفظِ فلا عقد مع التلفُّظِ بلا قصدٍ كما فی الغالطِ بأن کان قصدُهُ التلَفُّظُ بلفظٍ فاشتبهُ و تلفُّظٌ بلفظٍ آخر و يُعتبرُ القصدُ الی المعنی» بعد می‌فرماید «و لیس المراد من عدم قصد المعنی عدم الاستعمال اللفظ فیهِ بل المراد عدم ارادته جداً» واقعاً نمی‌خواهد آن معامله در واقع محقق بشود. بنابراین از عبارت این بزرگوار شرحاً بکلام شیخ اعظم و استظهاراً لکلام شیخ اعظم درمی‌آید که مقصود از این قصد، قصد اللفظ و قصد تحقق آن معنا است.

قول سوم که از محقق اصفهانی استفاده می‌شود این است که نه، مراد فقهاء از این که می‌گویند قصد لازم است یا ما می‌گوییم قصد لازم است همان امر سوم است. آن امر سوم، یعنی این که می‌گوییم شرط سوم این است که قصد داشته باشد یعنی قصد تحقق آن عنوان معاملی در اعتبار عقلائی داشته باشد و یا به تعبیر دیگر قصد داشته باشد که من با

به کار گرفتن این الفاظ که استعمال در این معانی دارم می‌کنم قصد من تسبیب به تحقق آن مسبب است که عنوان معاملی باشد. به این وسیله می‌خواهم برسم به ایجاد آن امر معاملی، آن عنوان معاملی، این را باید قصد بکنم، شرط سوم این است. آن دوتای دیگر، آن‌ها این‌جا مقصود نیستند ولو آن‌ها را لازم داریم. فلذا مرحوم ایروانی قدس سره می‌فرماید... ایشان هم همین را می‌گویند. می‌فرماید مقصود از این متعلق قصد چیست؟ همین امر سوم است ولو این که این امر سوم خودش نیاز دارد به آن دوتای قبلی. اگر کسی قصد لفظ را اصلاً نکرده باشد چه جور می‌خواهد با او تسبیب بکند به آفرینش آن عنوان؟ این آدمی که قصد لفظ را اصلاً نکرده همین‌جوری یک مرتبه این لفظ از دهانش خارج شد سهواً، یا غلطاً، به قول مرحوم امام می‌خواست بگوید، یک چیز دیگری می‌خواست بگوید یک مرتبه «بعث هذا الكتاب» است می‌خواست بگوید طالع هذا الكتاب، یا زید طالع هذا الكتاب، گفت یا زید بعث هذا الكتاب. اصلاً قصد این بیع را نداشت اشتبهاً از لفظش خارج شد. مثل این که گاهی انسان یک حرفی را می‌زند بعد خودش خجالت می‌کشد اصلاً این لفظ را نمی‌خواست بگوید. یک مرتبه از دهان او خارج می‌شود. خب این لفظی که از دهان او خارج شد غلطاً، غلط یعنی همین نمی‌خواست، این لفظ غلطاً از دهان خارج شد یا سهواً خارج شد، چه جور با این می‌خواهد توصل کند به این که آن عنوان محقق بشود؟ پس بنابراین نیاز دارد به قصد به لفظ. اگر این لفظ از دهانش خارج شد نه التفاتاً، اراده هم داشت اما نمی‌خواست در این معنا استعمال بکند این مقصود او نبود. مثل این که این کلام را گفت، می‌گوید مثلاً بعث مشتمل علی الباء و العین و التاء، خب می‌خواهد حرفی را که این کلام را تشکیل می‌دهد بگوید که چه هست. یا بگوید بعث صیغی فلان از مثلاً ماضی است. این در معنا استعمال نمی‌کند که، پس بنابراین اگر در معنا هم استعمال نکرده فقط خود لفظ را خواسته بگوید یا مثل کسی که یک لفظی را تکرار می‌کند برای این که تصحیح حلق کند، مرحوم والد یادم آمد الان، مرحوم والد از امام نقل می‌کردند توی درس می‌گفتند ایشان گمان می‌کنم، فرمودند که یک کسی وسواس بود، امام با وسواسی خیلی مخالف بودند حتی من استفتائی از ایشان دیدم که فرمودند و سوسه خلود در نار می‌آورد همین وسواسی در طهارت و نجاست و این‌ها نه در عقاید. می‌گوید یک کسی وسواس داشت، داشت نماز می‌خواند می‌خواست ولا الضالین را بگوید می‌گفت ولا الض و لا الض و لا الض بقیه آن نمی‌آمد یکی کسی آن کنار نشسته بود می‌گفت ولا الض آن می‌گفت مرض، خب این می‌خواهد تصحیح حلق بکند می‌خواهد لفظ را ادا بکند به معنا کاری ندارد. خب این‌جا هم ... پس بنابراین کسی که لفظ را در معنا هم استعمال نمی‌کند داعی دیگری دارد چه جور می‌خواهد با این ایجاد بکند آن معنای

معاملی را؟ پس بنابراین آن دو تای دیگر به نظر محقق اصفهانی و محقق ایروانی، مقصود از این قصد که می‌گوییم یعنی قصد آن معنا. ولو این که قصد آن معنا نیاز دارد تکویناً به این که آن دو تا قصدهای دیگر را هم ما داشته باشیم به حسب فرمایش محقق ایروانی.

محقق اصفهانی چیز دیگری می‌فرماید.

س: قصد معنا و تحقق معنا آیا نیاز به این دارد که غلط نباشد؟ یا تحقق بیع و تحقق آن قصد...

ج: بله قصد تحقق آن معنا به این لفظ و به این انشاء توقف دارد ...

س: من الان اشتباه اگر حرف بزمن ممکن است غلط حرف بزمن اما قصد تحقق دارم؟

ج: به این لفظ.

س: ???

ج: به این لفظ.

س: این تحقق آن ???

ج: آقا این لفظ غلطاً از او صادر شد چه جور به این تصمیم گرفته با این آن را ایجاد بکند؟

س: پس ایجاد مشکل دارد.

ج: پس قصد این را نداشته.

س: ??? مثلاً من به جای این که بگوییم بعثک می‌گوییم آجرتک، ولی معنا واقعاً قصد تحقق بیع را دارم.

ج: آن جا درست است آن جا غلط نیست. آن جا مجاز است شما خواستید بله آجرتک را در بعثک استعمال کنید.

س: نه مجازاً. غلط اصلاً گفتم به جای این که بگوییم ???

ج: این غلطی که ما این جا می‌گوییم این هست غلطی که این جا داریم می‌گوییم یعنی بلاختیار، بلانتفات، یک چیز

دیگر، یک لفظ دیگر می‌خواهد بگوید این لفظ از او صادر شد. که گاهی از انسان صادر می‌شود.

س: عکس فرمایش شما ایشان دارد می‌فرماید؛ قصد بیع را دارد ولی غلطاً می‌گوید آجرتک، این‌جا تحقق آن قصد مربوط به این هست نه خود قصد. تحقق بیع اشکالی ندارد می‌گوییم با این الفاظ خاص باید باشد ولی خود قصد؟؟؟

ج: قصد چی؟

س: قصد بیع را دارد ولی اشتباهاً؟؟؟

ج: دقت کنید. نه.

س: پس معلوم می‌شود تحقق این؟؟؟

ج: نه اشتباه همین است.

س:؟؟؟

ج: نه، قصد باید بکند تحقق آن بیع را به واسطه‌ی این که دارد از من صادر می‌شود. این را قصد باید بکند نه این که قصد دارد که بیعی را انجام بدهد به طور کلی. نه قصد کند که با این چیزی که از من دارد الان صادر می‌شود الفاظی که صادر می‌شود یا در معاطات با این فعلی که دارد از من صادر می‌شود با این می‌خواهم آن عنوان معاملی تحقق پیدا بکند با این می‌خواهم. آن وقت در جایی که غلط است و اصلاً این لفظ را قصد ندارد یا اگر این لفظ را قصد دارد معنای آن را قصد ندارد چه جور می‌شود قصد او این باشد که با این لفظی که الان صدر منه بالاتفات، یا اگر مع بالاتفات صادر شده است او در معنایی استعمال نمی‌کند و لفظی که در معنا استعمال نشده باشد روشن است عند الكل که با آن نمی‌شود عنوان معاملی را ایجاد کرد. پس بنابراین هر کسی آن قصد آخر را دارد قهراً که می‌خواهد آن آخری را با چیزی ایجاد کند قهراً آن چیز اگر از قبیل لفظ است آن لفظ را قصد کرده و آن معنا را هم قصد کرده و این متوقف بر آن هست. این حرف مرحوم ایروانی حرف درستی است.

مرحوم آقای اصفهانی چیز دیگری را می‌فرماید، می‌فرماید مقصود همین است اما چرا آن دو تا را این‌جا ذکر نمی‌کنیم؟ بخاطر این هست که ما قبلاً گفتیم در این معاملات احتیاج به چه داریم؟ به صیغه داریم. صیغه‌ی ایجاب و قبول می‌خواهد. صیغه‌ی ایجاب و قبول قهراً در عالم، بدون قصد محقق نمی‌شود. قصد می‌خواهد پس آن معنی از این هست که این‌جا بیابند در شروط متعاقدين بیابیم بگوییم این قصدها هم لازم است. پس این دو تا بیان با هم

دیگر تفاوت می‌کند. محقق اصفهانی می‌گوید در است است این‌ها هم شرط است اما بیان آن در این جا را ما لازم نداریم چون آن را که آن جا شرط کردیم گفتیم صیغه لازم است ایجاب و قبول لازم است آن معنی است از این که این جا آن را شرط بکنیم. محقق ایروانی می‌فرماید که نه، آن‌ها در حقیقت مبادی و شروط تکوینی است بر آن چیزی که این جا شرط است. مثل این که شما بیایید بگویید در باب بیع یکی از شرایط آن این است که اکسیژن وجود داشته باشد چون اگر اکسیژن وجود نداشته باشد شما نمی‌توانید تلفظ بکنید. یکی از شرایط این است که شما زبان داشته باشید یعنی این لحنی که اسم آن زبان است را داشته باشی، چون اگر این را نداشته باشید چه جور الفاظ را می‌توانید ایجاد بکنید. این‌ها دیگر جزو شروط نیستند این‌ها جزو امور تکوینی هستند که برای این لازم داریم پس بنابراین این که قصد لفظ را بکند، لفظ را در معنا استعمال بکند و در معنای انشائی استعمال بکند این‌ها دیگر چیزهایی است که یتوقف علیه آن چیزی که ...

بنابراین بحث اول این است و ظاهر این است که حق با مرحوم محقق اصفهانی باشد و ایروانی که مقصود آقایان از این شرط که می‌گویند قصد باید بکند یعنی قصد تحقق آن معنای معاملی را باید داشته باشد.

س: اگر این شرایط بخواهد در؟؟؟ معاطات مطرح بشود این شروط می‌آید دیگر؟ آن جا دیگر بحث صیغه و لفظ و این چیزها نیست؟

ج: بله عرض می‌کنم.

فلذا است که تعبیری که مرحوم امام قدس سره دارند فرمودند القصد. و این تعبیر ایشان بهتر از تعبیر شیخ اعظم در مکاسب است. چرا؟ چون مرحوم شیخ اعظم در مکاسب فرموده «من شروط المتعاقدين القصد الی مدلول اللفظ» خب عبارت ایشان معاطات را نمی‌گیرد. القصد الی مدلول اللفظ فرموده علاوه بر این که اگر بخواهیم بر عبارت شیخ هم ترکیب بکنیم و خیلی به ظاهر آن بخواهیم توجه بکنیم به خود نفس عنوان توجه بکنیم یک قول رابعی درمی‌آید که نه لفظ را ایشان می‌گوید و نه آن امری را که قصد داریم تسبب بکنیم به ایجاد آن. می‌گوید به مدلول لفظ باید توجه بکنیم. که اگر مدلول خود لفظ، یعنی آن مستعمل فیهِ، آن مستعمل فیهِ انشائی که مدلول لفظ است مگر این که مقصودشان از مدلول بگوئیم اعم است از این و آن چیزی که آن هم به یک نحوی مدلول این می‌شود اگر چه مولود باید گفت نه مدلول. آن در حقیقت معلول آن هست مولود آن هست نه مدلول، آن عنوان معاملی.

فلذا عبارت شیخ اعظم از دو نظر کاستی دارد یکی این که فرموده است مدلول لفظ، پس موارد معاطات و بالفعل را نمی‌گیرد. دو این که مدلول لفظ فرموده است خب آن که مهم است آن اخیر است. نه خود لفظ را فرموده و نه آن را فرموده فلذا حالا عبارت، عنوان یک عنوان خیلی خوشایندی نیست آن چه را که شیخ اعظم فرمودند.

س: استاد استناد به این که معاطات را شامل نمی‌شود آن موقعی است که ما معاطات را در؟؟؟ بدانیم در حالی که ما اگر معاطات را فقط اباحه؟؟؟

ج: اولاً شیخ اعظم بیع می‌داند منتها می‌فرماید یفید الاباحه، بیعی است که اباحه را ایجاد می‌کند، نه این که بیع نیست. علاوه بر این که خب مسلک تحقیق هم، این که دیگر بیش تر محققین هم فرمودند و این‌ها این جور نیست که بیع مفید اباحه هم باشد و لو تقریباً دیگر این مسلک مهجور شده که بگویند معاطات مفید ملکیت نیست تقریباً مهجور شده اگرچه از معاصرین مرحوم آیت‌الله گلپایگانی همین نظر را داشت که موجب اباحه‌ی تصرف است اما دیگر تقریباً مهجور شده این مسلک، که همه می‌گویند نه، و به قول امام اصلاً بیع معاطاتی اقدم است از بیع لفظی، از آن زمانی که بشر بوده بیع معاطاتی بوده.

بنابراین این بحث اول ما و امر اول شد. امر اول این بود که معین کنیم که مقصود از این قصد چیست؟ و متعلق این قصد چیست. فتحصّل که متعلق علی الاقوی عبارت است از آن عنوان معاملی، باید قصد کند که آن را می‌خواهد محقق بکند و این البته هم لازم دارد آن دو قصد دیگر را. اما لازم داشتن دو قصد دیگر به حسب عالم تکوین است چون آن بدون این‌ها محقق نمی‌شود. علاوه بر این که حالا آن فرمایش آقای اصفهانی هم سر جای خودش هست که قبلاً هم که گفتیم صیغه و این‌ها لازم است ایجاب و قبول لازم است آن مغنی از این هست که این‌جا دو مرتبه آن را قصد بکنیم و بگوییم. این ...

س: قصد تحقق عنوان معاملی یعنی چی؟ چون دو جور می‌شود. منظور همان قصد اثر در خارج است یا نه منظور این هست که یک اعتباری در؟؟؟ دارد وجود می‌آید به نام عقد

ج: بله یعنی بیع محقق بشود با این کار من می‌خواهم عنوان بیع، فروختن این به آن محقق بشود.

س: در عالم اعتبار؟

ج: در عالم اعتبار. این‌ها امور اعتباری هستند دیگر.

س: ???

ج: دیگر آثار آن هم مترتب هست بر این است یعنی بدون این ... بله ملکیت او، انتقال به او، بله انتقال به او، ملکیت او و امثال این‌ها. این‌ها دیگر آثار آن عناوین معاملی هستند.

س: در واقع توی عرف هم که نگاه می‌کنیم در واقع همان انتقال برای طرف مهم است که می‌رود معامله می‌کند.

ج: نه مهم آن هست آن غرض اقصی هست اما سبب آن را چه قرار دادند؟

س: قصد او هم در واقع همان است.

ج: نه آن بیع را شما انتقال معنا نمی‌کنید.

س: عرفاً؟

ج: عرفاً می‌دانم بله آثارش را ...

س: ???

ج: نه غرض اقصای آن این است که نان بخرد بخورد اما بالاخره نان خریدن که خوردن نیست. آن‌جا هم در ست است می‌خواهد منتقل بشود به او، حالا یک جاهایی هم اصلاً ممکن است ملکیت نباشد همان‌طور که در محل خودش گفته شده است گاهی ممکن است که تملیک هم نباشد ملکیت نباشد قابل برای ملکیت نباشد.

علی‌ای حالِ حالا آن عنوان مسیّب را می‌گوییم عناوین معاملی است مثل بیع، مثل اجاره، مثل نمی‌دانم مضاربه، کذا کذا، حالا علی بعض الانظار انتقال هم بعضی گفتند. تعریف بیع را هم انتقال کردند. این مطلب اول.

مطلب دومی که این‌جا لازم است که بحث کنیم این هست که به این شرط یحترز عن ماذا؟ ما با این شرط از چه چیزهایی احتراز می‌کنیم؟ با این شرط قصد می‌خواهیم از چه چیزهایی احتراز کنیم؟ این هم بحث دوم است که این‌جا لازم هست. بحث سوم این است که خب که تقریباً مترتب بر بحث دوم است عرض می‌کنم برای مطالعه‌ی آقایان، این هست که آیا بسنده کردن به همین عنوان اشتراط قصد برای آن‌چه که ما می‌خواهیم از آن احتراز بکنیم

کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند؟ از مرحوم سید استفاده می‌شود که ایشان می‌فرمایند اولی این هست که علاوه بر شرط قصد یک شرط دیگری را هم اضافه بکنیم. بگوییم جاد بودن، جاد، هم قاصد باشد قصد داشته باشد هم قصد داشته باشد هم جاد باشد. بسنده نکنیم بر فقط اشتراط قصد.

س:؟؟؟

ج: آن پایه‌ی این است.

امر بعدی هم این است که آیا اصلاً این شرط در این جا درست است؟ شرط القصد در این جا درست است؟ و یا این که نادرست است؟ این را ان شاء الله این چند تا مطلبی است که اگر بشود فردا تمام می‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۱۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَي سَيِّدِنَا وَ نَبِينَا ابِوَالْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَي آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ لَا سِيْمَا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ أرواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

در آستانه سالروز شهادت مولایمان حضرت ابا محمد حسن بن علی الزکی العسکری صلوات الله علیه هستیم. این شهادت جانگداز را خدمت فرزند بزرگوارشان حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و عمه معظمه‌شان حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت و شما گرامیان تسلیت عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزو شیعیان و پیروان راستین این خاندان و این امام بزرگوار بوده باشیم. این صلوات خاصه آن بزرگوار را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ الْبَرِّ التَّقِيِّ الصَّادِقِ الْوَفِيِّ النَّوْرِ الْمُضِيِّ خَازِنِ عِلْمِكَ وَ الْمُدَكَّرِ بِتَوْحِيدِكَ وَ وَليِّ أَمْرِكَ وَ خَلْفِ أئِمَّةِ الدِّينِ الْهُدَاةِ الرَّاشِدِينَ وَ الْحُجَّةِ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبِّ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْفِيَائِكَ وَ حُجَجِكَ وَ أَوْلَادِ رُسُلِكَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ.

برای روشن شدن جوانب مختلف شرط سوم که قصد بود به حسب فرمایش ماتن قدس سره گفتیم اموری را باید متعرض بشویم.

امر ثانی:

امر ثانی این بود که با این شرط عما یحترز، از چه چیزهایی احتراز می‌شود و نتیجه این شرط بطلان چه چیزهایی و چه مواردی است؟

مجموعاً حالا پنج موردی که حالا شاید اهم موارد باشد عرض می‌کنیم. مورد اول که با این شرط معلوم می‌شود آن جا درست نیست و باطل است جایی است که این متعاقبین یا احدهما این اصلاً قصد لفظ ندارد و لفظ اگر از او صادر شده صدر غلطاً و اشتباهاً. او می‌خواست مثلاً بگوید که «طالعت هذا الكتاب» یک مرتبه اشتباهاً از زبانش خارج شد «بعث هذا الكتاب» که اصلاً این لفظ «بعث هذا الكتاب» را اراده نکرده، التفات به این نداشته، من غیر شعور و اراده صدر و بر زبانش جاری شده. خب در این موارد قهراً آن معامله محقق نخواهد شد ولو این دارد می‌گوید «بعث داری» آن معامله محقق نشده، چون این لفظ را اصلاً قصد نکرده. حالا چرا محقق نمی‌شود؟ اگر شما بفرمایید خود قصد اللفظ هم شرط من الشروط در کنار شرط قصد معنا و قصد تحقق آن عنوان معاملی در خارج، خب به خاطر این که این شرط وجود ندارد. و اگر بفرمایید که نه، همان طور که محقق اصفهانی و ایروانی فرمودند و ما هم تقویت کردیم این‌ها شرط نیستند ولی شرط است قصد تحقق آن معنای معاملی بهذا اللفظ. خب در این جا قهراً باز هم باطل است چون آن وجود ندارد. بهذا اللفظ نخواستہ این را بگوید. پس این یک مورد.

س: اگر مبنا آن مبنای اصفهانی بشود آن چیزی که می‌گویید شرط است فقط قصد مضمون است.

ج: نه، قصد مضمون نه. قصد تحقق مضمون فی عالم الاعتبار.

س: ولی این که قصد لفظ با قصد خود معنای لفظ این‌ها توی یک شرایط ایجاب و قبول هستند.

ج: نه، حالا ایشان فرموده ولی ما عرض کردیم که این‌ها حتی شرایط ایجاب و قبول به یک معنا نیستند. این‌ها نسبت به این شرط این جا در مبادی آن هستند، جزو مقدمات آن هستند، ما یتوقف علیه تکویناً است.

س: طبق مبنای آقای ایروانی است، طبق مبنای اصفهانی...

ج: مبنای ایشان هم در حقیقت این طور است.

س: اگر این طوری گفتیم دیگر با این قصد از این احتراز پیدا نمی‌کنیم چون این همان است که قصد را ندارد توی شرایط ایجاب و قبول؟؟/

ج: باشد ولی در عین حال، این هم که گفتیم که باید... یعنی از آن هم غمض عین بکنیم با این می‌فهمیم این باطل است، فقط نظر به این شرط بکنیم می‌فهمیم این باطل است. به خاطر کسی که لم یقصد اللفظ اصلاً قهراً لم یصد تحقق آن را به این لفظ. قهراً این هم هست دیگر. اگر چه این جا درست است که به او نسبت بدهیم، چون آن اسبق است.

س: حاج آقا ببخشید اگر کسی قصد آن مورد معامله را دارد، قصد معنا را هم دارد...

ج: حالا می‌آید. حالا فعلاً این را...

س: نه، عرضم این است، هم شرایط دیگر را دارد فقط یک شرط را ندارد، اشتباهاً به جای فروختن یک کلمه دیگری به کار برده ولی سایر شروط را دارد این جا معامله باطل است؟

ج: بله، محقق نشده دیگر، چون آن را هنوز انشاء نکرده، با این لفظی که سهواً از او صدر، با این که انشاء نکرده، لفظ دیگری هم که هنوز به کار نبرده، مفروض مان این است که با آن انشاء...

س: لفظ به کار برده حاج آقا، یعنی می‌خواهم بگویم این لفظ را اگر ما قائل شدیم که لفظ خاصی در بیع شرط نیست، الفاظ خاص شرط نیست، مثل نکاح نیست که...

ج: الفاظ خاص نیست، نمی‌گوییم الفاظ خاص است ولی باید اراده کند با این لفظ می‌خواهم آن را ایجاد کنم.

س: اراده کردم دیگر.

ج: نکردید با این لفظ، این لفظ اشتباهاً از او سر زده.

س: من به جای فاء گفتم قاف مثلاً ولی اراده کرده بودم بیع را ایجاد کنم یا نکرده بودم؟

ج: با چی؟

س: با فاء.

ج: با لفظ، با این لفظ اراده نکردید چون این لفظ بلا التفات و سهواً از من صادر شده. اصلاً با این نمی‌خواستم چون این اصلاً بلا شعور از زبان من درآمد.

س: حاج آقا منشأ این اشکال سید این است که غلط منظورتان چیه؟ غلط منظورتان این است که طرف نمی‌خواهد بیع کند می‌خواهد بیع ...

ج: نه، اصلاً می‌خواهد بیع کند اما این...

س: نه، دو تا مثال است یک بحثی می‌خواهد بگوید مطالعه کردم سهواً می‌گوید بعث، یک نه می‌خواهد بیع را بگوید سهواً می‌گوید طلعت. کدام مراد است؟ اگر می‌خواهد بیع کند سهواً می‌گوید طلعت، اشکالی که هم دیروز عرض کردید هم سید می‌گوید آقا لفظ که شرط نیست به جای این که بعث بگوید، گفته طلعت، پس قصد تحقق بیع را دارد، حرف نیت است،؟؟

ج: نه، این جا این است، همان....

س: بعث فقط نیست، چون بعث شرط نیست، هر لفظی باشد کافی است.

ج: همان الفاظی که تناسب با این معامله مورد نظر دارد و آدم‌هایی که می‌خواهند این معامله را انجام بدهند، همین الفاظ را به کار می‌برند و یتوسلون بها بر انشاء آن، همین از این آدم سر زده، از این غلط، همین سر زده از او اما لم یرده، بلا اراده، بلا التفات، لفظ دیگری را، حرف دیگری اصلاً می‌خواسته بزند، چیز دیگری می‌خواسته بگوید، این یکهو از دهنش خارج شد، می‌گوییم بابا این جا نیا یقه‌اش را بگیر بگو تو گفتی بعث دیگر، کار تمام شد. نه.

س: خب ایشان یک مثال دیگر دارد می‌آورد...

س: این طرف قضیه است حاج آقا. این وقتی که بیع را اراده نکرده از دهنش بعث پریده، عرض می‌کنم غلط دو تا فرد دارد، وقتی که نمی‌خواهد بیع کند سهواً بعث از دهنش می‌پرد، این را قبول داریم، تو وقتی چیزی نمی‌خواستی سهواً گفتی بعث چیزی را اراده نکردی از این بعث، این قبول. فرض دیگر این است می‌خواهد بیع کند اشتبهاً به جای بعث چیز دیگری می‌گوید، این فرض اشکالش چیه؟

ج: این را می‌گوییم، کم‌کم این‌ها. این فعلاً صورت اول که می‌گوییم... آن وقت کفر نیست، این که خلاف واقع نیست، یکی از صورت‌هایی که آقایان فرمودند خارج می‌شود به واسطه این شرط، چیه؟ این است. این را خلاف گفتند؟ غلط گفتند؟ کفر گفتند؟ بابا حرف درستی زدند دیگر گفتند یکی از صوری که با این شرط خارج می‌شود و احتراز از آن حاصل می‌شود این است که شما همین بعثُ هذا الكتاب را گفتی، از شما صادر شده، این درست است. اما این که صادر شده همین طور از دهانت پریده، بلا اراده، بلا التفات، این از دهان شما پرید، می‌گوید با این بیع محقق نمی‌شود. چرا؟ برای این که شما با این لفظی که بلا التفات و بلا اراده صادر شد از شما، با این نحوستی چیزی را انشاء بکنی. با این لفظ نحوستی. بابا می‌خواستی یک چیز را بفروشی ولی با این لفظ نمی‌خواهی این را انشاء بکنی.

س: حاج آقا عکس آن مثال این جا نیست اصلاً؟

ج: حالا می‌بینیم، حالا تا آن جا بیاییم، حالا موارد را می‌گوییم.

س: می‌گوییم سایر شرایط باید موجود باشد فقط این شرط نباشد؟

ج: بله سایر شرایط هست یعنی اصلاً با این آقا می‌خواهد معامله بکند...

س: پس این؟؟؟

ج: می‌خواهد معامله بکند، فرض کنید بقیه شرایطش محرز اما الان چون این لفظ را اراده نکرده، قصد داشت مثلاً قصد جدی او چی بود؟ که ایشان مثلاً بیاید با یک لفظ دیگری بگوید، حالا این لفظ بلا اراده منہ صادر شد، پس لم یرد که با این لفظ الان انشاء بکند. این را اراده نکرده و؟؟ این جا واقع نمی‌شود. فلذا است که ماتن اگر فرموده است که «فلا یصح بیع غیر القاصد کالهازل و الغالط و الساهی» که غالط و ساهی می‌شود همین که سهواً این لفظ را گفته یا غلطاً از او صادر شده.

مورد دوم... یا این همین طور در لفظ این است، در معاطات هم همین طور است. در معاطات هم این کتاب را گرفت، شخصی جلوی او ایستاده می‌خواهد کتاب بخرد، این کتاب را برداشت بگذارد... همین طور بلا اراده و اختیار کتاب را برداشت داد دست این آقا، و هیچ قصد او این نبود که واقعاً با این اعطاء به دست او، انشاء بیع کند بالفعل، به فعل

نمی‌خواست ... همین طور مثل آن جایی که حرف از او سهواً صادر شد، غلطاً صادر شد، این کار هم همین جور بود. این جا هم همین جور است. پس بنابراین بیع محقق نخواهد شد، انشاء محقق نخواهد شد و باطل است.

مورد دوم:

«مَنْ لَمْ يَقْصِدِ الْمَعْنَى اصْلاً وَ إِنْ قَصَدَ اللَّفْظَ» کسی که قصد لفظ دارد ولی قصد معنا ندارد. به هیچ وجه قصد این معنا را نکرده. خود این مورد دوم مثل این که «تَلَفَّظَ عَنِ ارَادَةٍ وَ التَّفَاتِ لَكِنْ ارَادَ اِيْجَادَ اللَّفْظِ مِنْ دُونِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى» مثل این که کسی سر کلاس درس می‌خواهد یک مسأله‌ای را... می‌گوید آقا بدانید بعث داری غیر از «آجرت داری» است. یا می‌گوید که... حالا این مثال را اشتباه کردم. این مثال مال جای دیگری بود. می‌گوید «بعث داری لفظاً» به معنا کار ندارد این جا، اراده معنا را نکرده. می‌گوید این لفظاً، یا می‌گوید «بعث» فلان صیغه ماضی است، به معنا کار ندارد. یا می‌گوید «بعث متشکل من الباء و العين و التاء المنقوطة» این به معنا کار ندارد. حالا پس اگر آمد گفت بعث داری که لفظ را اراده کرده اما معنا اصلاً اراده نکرده، استعمال نکرده این لفظ را در معنا، خب این جا هم روشن است که با این انشاء محقق نمی‌شود، بیع محقق نمی‌شود.

س: لفظ قهراً توی معنایش استعمال نمی‌شود؟

ج: نه.

س: این اراده نکرده معنا را، استعمال....

ج: استعمال، فعل انسان است. نمی‌شود آن را اراده نکند.

بله، این لفظ خود به خود چون قرن بین این لفظ و معنا هست این معنا را می‌کشد، مثل تداعی معانی، معنا را به ذهن مخاطب می‌آورد اما این اراده آن معنا را نکرده که انتقال بدهد.... اراده معنا نکرده.

س: انشاء لفظ توی استعمال...

ج: نه، قبل از انشاء اراده معنا نکرده. لفظ را در معنا استعمال نکرده.

س: بگوید بعث در چه معنایی استعمال شده؟

ج: هیچی. دارد می‌گوید واژه بعث متشکل از ب و عین و ت منقوطة است. می‌خواهد این را بگوید، این لازم است در معنا استعمال کند؟

س: لازم نیست؟؟

ج: خب لازم نیست دیگر، پس نکرده.

س: حاج آقا مرحوم آقای تبریزی گفته بود توی معنا استعمال می‌شود منتها اراده جدی...

ج: با آن حرف دیگری است، غیر این صورتی است که ما داریم می‌گوییم. پس یک صورت این صورت است که اصلاً معنا را اراده نکرده. و مواردی داریم که ما لفظ را می‌گوییم و معنا را از آن اراده نکردیم، هیچ، استعمال در هیچی نکردیم. مثل کجا؟ عرض کردم دیروز هم مثال زدیم، کسی می‌خواهد یک واژه‌ای را درست اداء کردن آن را یاد بگیرد، هی تکرار می‌کند. آن جا که معنا را قصد نمی‌کند. استعمال هم نمی‌کند. یک آقایی می‌گفت من ده روز رفتم پای منبر آقای کافی، آقای کافی آمده بود قم منبر می‌رفت، مدرسه مؤمنیه که آخر چهارمردان است توی آن کوچه. می‌گفت ده شب رفتم آن جا، برای چی؟ گفت برای این که این بیچ اهل البیت نمی‌دانم چی بود ایشان یک نحو خاصی در حلقش می‌پیچاند که زیبا می‌شد. گفت ده شب پای منبر او که این پیچی که به این می‌دهد چه جوری پیچ می‌دهد یاد بگیرم. فقط برای همین. خب یک کسی هم هی می‌خواهد یک لفظی را یاد بگیرد هی می‌گوید، هی می‌گوید، در معنا که استعمال نمی‌کند، اراده معنا را هم نمی‌کند. خب این هم مورد دوم که این مورد از مواردی است که حضرت امام قدس سره در بیع فرمودند، این هم خارج می‌شود به واسطه این قیدی که گفتیم، این خارج می‌شود.

مورد سوم:

مورد سوم «مَنْ قَصَدَ الْمَعْنَى» لفظ را اراده کرده، معنا را هم اراده کرده اما بلا نحو که يراد فی الانشاء. چون در باب انشاء. معنا اراده می‌شود، در باب استعمالات اخباری، استنفهامی و امثال این‌ها معنا اراده می‌شود و استعمال می‌شود اما در آن جا به یک داعی است، به یک منظور است، به یک شکل است، ولی در این جا به یک منظور و یک شکل آخری است. این استعمال کرده، توجه به لفظ داشته، این لفظ را اراده کرده، معنا را هم اراده کرده اما لم یرد المعنی و لم یقصد المعنی به آن شکلی که در باب انشاء اراده می‌شود. به فرمایش امام «کمن اراد الحکایة التصوریة» مثلاً گفت

که... مثل آن مثالی که عرض کردم، معلمی سر کلاس می‌گوید آقا اگر مفاد «بعت داری» غیر مفاد «آجرت داری» است. این دو تا دو تا مفاد دارند، «بعت داری» الفاظ را اراده کرده، معنا را اراده کرده. «آجرت داری» هم الفاظ را اراده کرده، معنا را هم اراده کرده ولی می‌خواهد بگوید این لفظ و معنا، این غیر از آن است. ما یستفاد از این، آن که از این برداشت می‌شود غیر آن است که از آن دارد برداشت می‌شود. پس اراد اللفظ، اراد المعنی اما لا بنحو که در مقام انشاء است. این می‌خواهد این را فقط منتقل به ذهن کند به همین نحو. خب این جا گفت حالا «بعت داری» یقه‌اش را بگیریم بگویم خانه‌ات را فروختی؟ من هم فوراً بگویم قبلت، می‌گوید آقا من سر کلاس داشتم می‌گفتم «بعت داری» مقصودم این نبود که دارم خانه را می‌فروشم که، دارم این را می‌گویم. خب این یک مورد.

یا این که گفت «بعت داری و قصد الإخبار» می‌خواهد بگوید من قبلاً خانه‌ام را فروختم. یا نه «قصد الإستفهام» یادش رفته خانه‌اش را فروخته یا نه، می‌گوید «بعت داری؟» به نحو استفهام «بعت داری؟» من خانه‌ام را فروختم؟ دارد سؤال می‌کند، این جا هم قصد اللفظ، قصد المعنی اما معنا را نه به شکلی که در مقام انشاء قصد می‌کنند، به شکلی که در مقام إخبار قصد می‌کنند، به شکلی که در مقام استفهام قصد می‌کنند.

س: آن مثال اول چه جور معنای؟؟؟

ج: کجا؟

س: مثال اول که بعت داری؟؟

ج: بله دیگه، بعت داری یعنی فروختم...

س: لفظ است ظاهراً، اراده معنا کرده یا نکرده.

ج: نه نمی‌خواهد بگوید این لفظ غیر از آن است، می‌خواهد بگوید این لفظ با مفادش غیر از آن است.

س: خب الان این را که این جوری بگوید، مفاد بعت داری غیر از آن است، یعنی گفتیم بعت داری که به این معنا است که یعنی خانه‌ام را فروختم، بله بله، حتی به نحوی که در مقام انشاء هم باشد ممکن است بگوید، یعنی می‌گوید بعت داری انشایی یا اخباری یا کذا، غیر از آجرت است، آن چیزی که از این به ذهن می‌آید، از آن برداشت می‌شود غیر از آن مفادی است که آن جا برداشت می‌شود، این را می‌خواهد بیان می‌کند، پس نمی‌خواهد بگوید این الفاظ

غیر از آن الفاظ است فقط. می‌خواهد بگوید این جمله لفظاً و معنأ و ما یستفاد منه مجموعاً غیر از آن است لفظاً و معنأ و ما یستفاد منه. هدفش این است که این را بیان بکند.

خب مرحوم شیخ قدس سره هم به این اشاره فرموده آن جایی که می‌فرماید «أو قَصَدَ معنأً یغایر مدلول العقد بأن قَصَدَ الإخبار أو الاستفهام» این عبارت شیخ اعظم ناظر به این حالت سومی است که عرض کردیم.
حالت چهارم:

حالت چهارم این است که لفظ را اراده کرده، معنأ را هم اراده کرده، معنأ هم به همان شکلی اراده کرده که یراد فی الانشاء. این را هم اراده کرده. اما اراده نکرده با این یک چیزی یعنی آن معامله، آن عنوان معاملی در عالم خارج و در اعتبار عقلاء وجود پیدا بکند. مثل وقتی که... مثل هازل، یا کسی که توی فیلم دارد بازی می‌کند، هزلأ می‌گوید، هزلأ خودش به نحو انشاء می‌گوید. واقعاً همان جوری که آن جا هم اراده می‌کنند اراده دارد می‌کند، انشاء دارد می‌کند اما هدفش این نیست که واقعاً این مؤثر واقع بشود و آن بیع دار در خارج محقق بشود.

س: می‌توانیم بگوییم قصد جدی...

ج: اشکال ندارد، بگویید قصد جدی بر تحقق آن ندارد. پس این جا این جور نیست که در این موارد در مورد هازل و یا در مورد کسی که در فیلم دارد بازی می‌کند یا معلمی که دارد صیغ عقود را یاد می‌دهد مثلاً مثال می‌زند، این جور نیست که وقتی می‌گوید بعث داری می‌خواهد صیغه‌هایی را یاد بدهد و بگوید، وقتی می‌گوید بعث داری مثلاً، این نمی‌خواهد بگوید که لفظ را اراده نکرده، معنأ را اراده کرده، به نحو اخبار و استفهام و امثال این‌ها است؟ نه، به نحو همان چیزی است که در مقام انشاء بایع و متعاقدين انشاء می‌کنند، به همان نحو دارد استعمال می‌کند اما مرادش این نیست که با این کارش واقعاً خانه فروخته بشود، این را اراده نکرده.

س: اراده جدی را دارد که این لفظ در آن معنا استعمال بشود ولی مدعایی‌اش اصلی نیست.

ج: آهان، اراده‌اش این نیست که با این آن محقق بشود.

س: حاج آقا فرقش با فرد سوم دقیقاً چی شد؟

ج: آن جا به نحوی که یراد در باب انشاء نیست.

س: این جا هم فرمودید...

ج: نه، این جا به نحوی است که یراد در باب انشاء. آن جا فرض این بود که دارد اخبار می‌کند، استفهام می‌کند. این جا نه، اخبار نیست، استفهام نیست بلکه دارد بازی می‌کند، می‌گوید من بایع هستم، مغازه باز کرده، او می‌آید می‌گوید بعثتک هذا الكتاب، آن هم می‌گوید اشتریت، پول در می‌آورد می‌دهد، همان صورت ظاهر چیز را انجام می‌دهند، این جا اخبار نمی‌کند، استفهام نمی‌کند، انشاء هم دارد می‌کند، یعنی همان جوری که واقعاً اگر یک فروشنده‌ای می‌گفت و همان جور بیان می‌کند، این هم همان است، اما در این ندارد که با این کارش خانه فروش برود، با آن واقعیت در خارج انجام بشود، آن انتقال، آن تملک، آن ملکیت، هر چه گفتید، آن محقق بشود.

س: ???

ج: چرا، داعی انشاء را این جا دارد، انشاء به این معنا. انشاء به این معنا که یعنی لفظ را استعمال می‌کند در این معنا به نحوی که در مقام انشاء می‌شود، به این نحو اما داعی تحقق آن واقع را ندارد. فلذا شیخ اعظم قدس سره، عبارت‌شان را ببینید که بعضی‌ها هم مثل مرحوم سید اشکال کردند به ایشان، حالا این جا شاید آن بزرگوار خوب به کلام شیخ التفات فرموده که این اشکال را به شیخ اعظم فرموده.

فرموده که: «فلا يقع من دون قصد الی اللفظ كما فی الغالط أو المعنا» اگر قصد به معنا هم ندارد لایقع، «لا بمعنی عدم استعمال اللفظ فیہ بل بمعنا عدم تعلق ارادته به و إن اوجد مدلوله بالإنشاء» یعنی انشاء هم کرده اما مراد جدی او این نیست که این در خارج واقع بشود. این را نمی‌خواهد.

س: تعریف انشاء چی بود؟

ج: انشاء این است که به قصد... اما نه به قصد جدی، نوای آن را دارد در می‌آورد، ادای آن را دارد در می‌آورد.

س: ??? انشاء به وجود آوردن در خارج خوابیده.

ج: نه، نخوابیده، نه تحقق آن، این ادای آن است، این هم دارد مثل آن، ادای آن در می‌آورد.

س:؟؟ بگویم صورتش انشاء است، ظاهرش انشاء است.؟؟

ج: ولی استعمالش به همان نحو است. ببینید استعمال یعنی این که لفظ افناء در معنا می‌کند بنا بر مسلکی مثل آقای آخوند. یا لفظ را به عنوان این که علامت بر معنا است اقامه می‌کند و می‌آورد. در همه این جاها... یا به این عنوان که در ذهن مخاطب نقش ببندد که این دارد منتقل می‌کند استعمال می‌کند. الان این جا هم به عنوان این که در ذهن مخاطب نقش ببندد که دارد به او منتقل می‌کند دارد می‌گوید بعثت. پس انشاء به این معنا که به این داعی... اما واقعاً می‌خواهد منتقل کند تا آن واقعیت پیدا بکند؟ نه. نمی‌خواهد آن واقعیت پیدا بکند. این هم...

س: اشکال سید وارد است. این می‌فرماید که مراد جدی دارد، آقای مرحوم شیخ می‌گوید مراد جدی ندارد.

ج: نه، ایشان هم نمی‌گوید مراد جدی دارد، ایشان این اراده را زده به اصل المعنی، می‌گوید هازل معنا را قصد کرده، شیخ که نمی‌گوید اصل معنا را قصد نکرده که، اشکال سید رضوان الله علیه این است اگر نوشته‌اش را داشته باشم. بله فرموده: «التحقیق أن الهازل قاصد للمعنی و مرید له الا أن غرضه من ذلك ليس وجود مدلول في الخارج» مگر شیخ غیر این را فرموده؟ خب شیخ هم همین را فرموده. شما چه اشکالی به شیخ می‌فرمایید؟ چون بد جور عبارت شیخ را معنا کردیم. شیخ هم همین را دارد می‌گوید.

س: شیخ مراد جدی هم دارد، هم مراد استعمالی دارد، هم مراد جدی؟

ج: بله، اما جد در تحقق ندارد که در خارج محقق بشود و الا اراده معنا را شیخ فرموده که... فلذا معنا کرده، این که ما می‌گویید قصد معنا نکرده است یعنی مقصود شیخ از این که فرموده است قصد معنا نکرده است یعنی قصد کأن یک مضافی در تقدیر دارد یعنی قصد تحقق معنا در خارج را ندارد.

س: ظاهرش هم این است که اراده جدیه به معنا ندارد، جناب سید می‌گوید هم مراد استعمالی دارد هم مراد جدی دارد غرضش این نیست که در خارج تحقق پیدا بکند.

ج: نه، مقصود شیخ این نیست، مقصود شیخ قدس سره... چون خودش فرموده ببینید، فرموده است که... عبارت شیخ این بود: «لا بمعنی عدم استعمال لفظ فیه، استعمال کرده. «بل بمعنی عدم تعلق اراده به» مگر می‌شود استعمال بکنی و اراده نداشته باشی؟ این که نمی‌شود. پس بنابراین این عدم تعلق اراده به، یعنی عدم تعلق اراده تحقق این شیء در

خارج و در عالم اعتبار به واسطه این. و این اوجد مدلوله بالإنشاء. همان که سید مرادش است مرحوم شیخ هم همان مرادش است. اما عبارت را یک مقداری چون تصریح نفرموده و به قرینه و مقام اکتفا فرموده در افاده مراد، یک توهمی پیدا شده برای مرحوم سید ظاهراً. خب این هم صورت چهارم بود.

صورت پنجم این است که «لم یقصد ایجاد المعنی المرتبط» لفظ را اراده کرده، معنا را هم اراده کرده با این یک چیزی را هم اراده کرده که آن ایجاد بشود، اما آن که مرتبط به این لفظ و این معنا و این‌ها هست به حسب متدرج و متعارف عرفی آن را اراده نکرده. مثلاً در مقام اجاره آمده گفته بعث داری. چرا؟ مجازاً. بیع را مجازاً در چی استعمال کرده؟ اجاره استعمال کرده، یا نه... که این می شود مجاز در کلمه. یا این که ادعا کرده اجاره هم بیع است و بیع را در بیع استعمال کرده اما این را منطبق بر اجاره کرده از باب مجاز عقلی که سکاکی گفته یا بنابر مسلک مرحوم امام تبعاً لإستادشان مرحوم آشیخ محمد رضا مسجدشاهی که رساله القناع دارد، یک مدتی هم مشرف بودند، امام این‌ها تلمذ کردند در آن مدتی که ایشان قم بوده. مبنای ایشان این است که تمام مجازات همین است. مجاز استعمال لفظ در خارج از معنای موضوع له نیست، چون این لطافتی ندارد، کلمه اسد را ما در اسد استعمال نکنیم بیایم در این رجل استعمال کنیم، خب چه لطافتی دارد؟ آن وقت لطافت دارد که معنای اسد همان شیر باشد به این بگوییم شیر، پس وقتی می‌گوییم هذا اسد، اسد را در این استعمال نمی‌کنیم، اسد را در شیر استعمال می‌کنیم، شیر را بر این تطبیق می‌کنیم و ادعا می‌کنیم این شیر است. این جا است که لطافت دارد و مجاز یکی از ادبیت‌های هنری است و آن که هنر نمی‌خواهد، در چیز دیگری استعمال می‌کنید. حالا علی‌ای حال هر کدام را که بگویید حالا چه مجاز در کلمه بگویید، چه این جا بگویید، این آدم چه کار کرده؟ گفته بعث داری، در مقامی که جاد است و می‌خواهد خانه‌اش را اجاره بدهد. جاد است اما غلطاً آمد گفت بعث داری یا مجازاً یا خیال می‌کرد کلمه بعث داری معنایش همان... حالا خیال می‌کرد باز حکمش جدا می‌شود. مجاز گفت. حالا این جا می‌توانیم یقه‌اش را بگیریم بگوییم تو گفتی بعث؛ فروختی دیگه؟ این لفظ «بعث داری» مال کجاست؟ مال زمان فروش است دیگه، تو هم که گفتی بعث داری. می‌توانیم یقه او را بگیریم، یا تو دادگاه قاضی حکم بکند بگوید گفتی بعث داری پس فروختی، اجاره ندادی؟ می‌گوییم نه، درست است لفظ را اراده کرده، درست است معنا را اراده کرده، درست است معنا را هم به همان نحوی که در باب انشاء اراده می‌کنند و استعمال می‌کنند اراده کرده و استعمال کرده، همه این‌ها درست است اما لم یقصد به این‌ها تحقق آن چه که تنا سب با بعث داری دارد. بلکه اراد تحقق اجاره‌ای که تنا سب ندارد حالا مجازاً این گفته یا

حالا اشتباهاً گفته. بنابراین در این جاها باید بگوییم آن بیع محقق نشد، اما آیا اجاره محقق شده یا نه؟ آن که اراد؟ شیخ فرموده است که آن مراد محقق نمی شود اما مقصودش که همان اجاره باشد این در صورتی که شرعاً الفاظ ویژه‌ای لازم نداشته باشد، به مجاز و این‌ها هم بشود خب بله محقق شده، و الا آن هم محقق نشد.

س: چه بشود، چه نشود به این بحث ربطی ندارد؟

ج: به این بحث ربطی ندارد، این‌ها یک چیزهای اضافه‌ای است که دارد می‌فرماید فلذا مرحوم شیخ اعظم این جا عبارت شان این است: «أو أنشئ معناً غير البيع مجازاً أو غلطاً فلا يقع البيع لعدم القصد اليه و لا المقصود» آن که این جا مقصودش بوده «إذا اشترط فيه» در آن مقصود «عبارة خاصة» یک عبارت خاصه‌ای باشد، اگر گفتیم نه نمی‌شود، پس بنابراین...

س: حاج آقا این صورت با شرط قصد به نظر می‌آید خارج نمی‌شود چون قصد لفظ و معنا و قصد انشاء هم کرده حقیقتاً فقط با یک شرط دیگر خارج می‌شود، با همان شرط تلفظ به آن صیغه عقد مربوطه، شرط قصد را دارد ما نمی‌توانیم این فرد را با شرط قصد خارج بکنیم.

ج: آقا عزیز وقتی می‌خواسته اجاره بدهد گفته بعث داری، با این الفاظ و معنای این، خواسته بیع در خارج محقق بشود؟ قصد تحقق البيع یا قصد تحقق الاجارة؟

س: قصد چی داشته؟

ج: شما جواب من را بدهید. قصد تحقق البيع؟ یا قصد تحقق الاجاره؟ کدام؟

س: در فرض شما قصد چی داشته؟

ج: دارم می‌گویم دیگه، قصد الاجاره، ولی گفت بعثتک به جای این که بگوید آجرتک الدار، گفت بعثتک الدار. حرف ما این است، حرف شیخ این است، حرف همه بزرگان این است، چی؟ می‌گوید با بعثتک الدار ولو این مناسبت دارد با فروش خانه اما با این فروش خانه محقق نمی‌شود. چرا؟ چون قصد نکرده فروش خانه را، آن اجاره را قصد کرده، حالا اجاره محقق می‌شود یا نه؟ آن بحث آخری است. اگر بگوییم در باب اجاره با واژه بیع هم می‌شود اگر با آن

قصد مجاز کردیم، خب می شود، اگر گفتیم نه نمی شود، نمی شود. پس این جا می گوییم لم يتحقق به البیع، لماذا؟ چون لم يقصده به این. به این آن را قصد نکرده فلذا محقق نمی شود.

س: یعنی قصد بیع را هم نکرده؟

ج: نه، نکرده دیگه. فرض این است دیگه، بلکه این الفاظ را به کار برده، در معنا هم استعمال کرده، اما با این اراد چی را؟ یک عنوان معاملی دیگری را که غیر بیع با شد، آن را اراده کرده. خب این جا گفته می شود به نفس این که، چون این لفظی به کار برده که تناسب با بیع دارد، یقیناًش را نمی گیرند بگویند تو بیع کردی. چرا؟ به دلیل این که خب قصد نکرده آن را، پس این شرط محقق نیست، آن که قصد نکرده. خب پس بنابراین این هم روشن است. پس این پنج....

س: قصد معنای بیع ندارد، قصد اراده انشاء بیع ندارد، اصلاً این چه ارتباطی با قصد دارد؟ شما می فرمایید که؟؟؟
واقعاً اجاره را در خارج محقق کند گفته بعث غلطاً یا مجازاً، اصلاً اراده معنای اجاره ندارد، اراده معنای بیع دارد، اراده معنای بیع ندارد اراده معنای اجاره دارد، خب روشن است که این محقق نمی شود به همان ادله قبلی، چون قصد معنا ندارد....

ج: خب پس این صورت خارج می شود یا نه؟

س: می شود ولی...

ج: خب پس چی، داریم می گوییم خارج می شود به همین که گفتیم قصد لازم است خب این خارج شد.

س:؟؟؟

ج: لغو است؟ چرا؟

س: بله دیگه، چون مثالی که می زنید قصد...

ج: عجب است، لغو نیست. آن این بود که اصلاً لفظ را اراده نکرده، این جا که لفظ را اراده کرده بود.

س: معنا را اراده نکرده.

ج: معنا را اراده کرده. بابا این جا معنا را هم اراده کرده. ولی این...

س: ???

ج: معنا را هم اراده کرده این جا....

س: انشاء نکرده.

ج: معنا را هم اراده کرده، معنایی را مجازاً یا غلطاً اراده کرده.

س: انشاء بیع را؟؟؟

ج: حالا صبر کنید یکی یکی. پس این را هم اراده کرده، پس غیر از آن‌ها می‌شود، غیر آن صورتی می‌شود که معنا را هم اراده نکرده. باز معنا را اراده کرده به نحوی که در باب انشاء است، پس غیر آن جایی می‌شود که به نحوی که در باب انشاء است اراده نکرده، مثل این که استخباراً بوده، استفهاماً بوده و امثال ذلک، این هم نیست، پس با قبلی‌ها فرق کرد، پس معنا این جور نیست که لفظ را اراده نکرده؛ کرده. این جور نیست که معنا را اراده نکرده باشد؛ معنا را اراده کرده. این جور معنایی را اراده کرده. این جور نیست که این معنایی را که اراده کرده به نحوی که در باب انشاء هست اراده نکرده باشد، نه به نحوی که در باب انشاء هست اراده کرده اما.. یعنی اخبار نیست، استفهام نیست. اما در عین حال هدفش از این قصدهای ثلاثه یعنی لفظ را اراده کرده، معنا را اراده کرده، اراده‌اش به نحو آن جا بوده، ایجاد چی بوده؟ و این عنوان معاملی بوده. عنوان معاملی مرتبط را قصد نکرده بوده، عنوان معاملی غیرمرتبط را قصد کرده بوده، عنوان معاملی مرتبط با بعث داری چه عنوانی است؟ بیع است، نه اجاره. این بیع را اراده نکرده بود؟ اجاره اراده کرده بود که با این اجازه محقق بشود، این جا آقایان فرمودند پس آن بیع محقق نمی‌شود. علیرغم این که لفظ همان لفظ است و این صیغه تناسب با بیع دارد این جا می‌گوییم محقق نمی‌شود، چرا می‌گوییم محقق نمی‌شود، می‌گوییم چون شما با همه وجود این‌ها قصد تحقق آن عنوان معاملی بیع را نداشتید، پس این جا هم خرج به واسطه این قید، پس بنابراین این هم....

س: ببخشید استاد، این جا سؤال این است که بیع ایجاد نمی‌شود یا اجاره نمی‌شود؟

ج: بیع ایجاد نمی‌شود قطعاً. اما الاجاره که مقصود...

س: هم مقصود بوده، هم سر اشتباه...

ج: آهان، اما آن اجازه محقق می‌شود یا نه؟ شیخ فرموده اجازه را اگر بگوئیم لفظ خاص می‌خواهد، بله آن محقق شده، اگر بگوئیم اجازه لفظ خاص می‌خواهد و با لفظ بیع نمی‌شود شرعاً انشاء کرد، شارع یک تعبدی کرده محقق نمی‌شود. این عبارت شیخ که خواندم، معنای ذیلش این است. فرمود: «فلا يقع البيع لعدم القصد اليه و لا المقصود» آن چیزی که قصدش را کرده بود که اجازه است، «إذا اشترط فيه عبارة خاصة» اگر بگوید عبارت خاصه، آن هم محقق است، اگر بگوید نه اشکال ندارد که شما اجازه را مجازاً با لفظ بیع انجام بدهید، خب اجازه درست شده، اجازه محقق شده.

پس بنابراین ما یحترز به واسطه این قید هم روشن شد که چه چیزهایی است. حالا این جای یک شیخ تمثیل‌هایی زدند، فرمودند که این‌ها هم بعضی‌هایش محل کلام واقع شده که حالا وقت گذشت، تتمه کلام را ان شاء الله شنبه و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۱۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

امر دیگری که باید طرح کنیم این هست که آیا این شرط کفایت می‌کند؟ یعنی شرط قصد کفایت می‌کند برای همه‌ی آن مواردی که می‌خواستیم از آن احتراز کنیم یا این که کفایت نمی‌کند؟ و بهتر این هست که به جای... یعنی علاوه بر قصد قید دیگر را هم برای استیعاب آن موارد اضافه کنیم. از کلام سید فقیه در حاشیه‌ی خودشان، مرحوم صاحب عروه استفاده می‌شود که ایشان می‌فرمایند «فالأولی أن یقال یُشترط مضافاً الی القصد أن یکون جداً لا هزلاً» بگوئیم قصد شرط است، شرط دیگر این هست که این جاد باشد. متبایعین، متعاقبین، در این قصد جدی باشند. چرا؟ ایشان فرموده چون در مورد هازل هم قصد وجود دارد. و با قید قصد ممکن است بگوئیم هازل خارج نمی‌شود «التحقیق

أَنَّ الْهَازِلَ قَاصِدٌ لِّلْمَعْنَى وَ مَرِيدٌ لَهُ إِلَّا أَنْ غَرَضَهُ مِنْ ذَلِكَ لَيْسَ وَجُودُ الْمَدْلُولِ فِي الْخَارِجِ وَ الْغَرَضُ الْهَازِلُ» این فرمایش مرحوم سید قدس سره است.

خب از بیانی که شد عرض کردیم که این قصد را باید ببینیم که متعلق به چیست؟ قصد امر ذات اضافه است ذات تعلق است. قصد چی شرط است؟ و تقویت کردیم که مقصود وفاقاً لمحقق اصفهانی و محقق ایروانی که مقصود از این قصد، قصد تحقق آن مدلول در خارج است این مقصود است و اگر قصد لفظ لازم داریم یا قصد فعل لازم داریم در باب معاطات و یا قصد معنی را لازم داریم این‌ها از باب مقدمه‌ی تکوینی است برای آن قصد لازم. بنابراین اگر این را گفتیم و استظهار کردیم از عبارت شیخ اعظم که همین را می‌خواهند بفرمایند بنابراین خب در مورد هازل خود ایشان تصریح دارند می‌فرمایند که هازل قصدش این نیست که آن عنوان در خارج محقق بشود در عالم اعتبار محقق بشود. بنابراین هیچ کاستی‌ای وجود ندارد از اشتراط قصد، یعنی قصد تحقق آن عنوان معاملی در خارج، این مقصود است و این هیچ کمبودی در آن وجود ندارد که ما بگوییم هازل را مثلاً خارج نمی‌کند بخاطر اخراج هازل بیاییم بگوییم جاد باید باشد.

و شاید ایشان هم که خودشان فرمودند «فالاولی» اگر اشکال وارد بود باید می‌فرمودند «فالمتمعین» است که این کار را بکنی، نه اولی این هست مگر بگوییم این اولی هم از باب «اولی الارحام بعضهم اولی ببعض» هست. همین تقریب تعبیر به اولی هم نشان می‌دهد که اشکال را خیلی وارد نمی‌دانند.

مسئله‌ی بعدی و امر بعد که باید طرح بشود این است که آیا اصلاً این اشتراط صحیح است یا صحیح نیست؟ که ما بیاییم جزو شرایط متعاقدين علاوه بر بلوغ و رضا را که بعد می‌گوییم و مالک تصرف بودن که بعد گفته می‌شود، یکی از شرایط را قصد قرار بدهیم. از عبارت شیخ اعظم قدس سره با یک واژه‌ی کوتاه که فرموده این دخیل در تحقق عنوان عقد است. ظاهراً عبارت ایشان این است که تحقق در عنوان عقد است حالا یا بیع، احتمال هم می‌دهم بیع مثلاً فرموده بود ولی آنچه که بیش‌تر نظر من هست عقد است. حالا عین عبارت ایشان را این‌جا ندارم.

و هم‌چنین تصریح بسیاری از بزرگان، مثل محقق اصفهانی و بسیاری از بزرگان دیگر و منهم الماتن قدس سره فی البیع. این‌ها فرمودند که قصد از شرایط متعاقدين نیست بلکه دخیل در تحقق عنوان متعاقداست و شرایط جایش کجا است؟ بعد از تجوهر ذات است یعنی ذات که محقق شد حالا می‌گوییم آقا این بخواهد کارش مؤثر واقع بشود

فلان شرط را باید داشته باشد عاقد بعد از این که عاقد شد حالا بخواهد این کارش مؤثر باشد فلان شرط را دارد. مثلاً بلوغ باید داشته باشد باید رضایت داشته باشد باید مکره نباشد مثلاً، باید مالک تصرف باشد. اما چیزهایی که در راستای این است که آن اصلاً عاقد بشود، این که شرط شرعی نیست، این که از شرایط نیست و قصد وزان آن این هست اگر قصد نباشد همین جور لفظی از دهان او خارج شده سهواً، غلطاً به همان صوری که گفتیم، این اصلاً عاقد نمی شود. پس این ها به تعبیر آخری محقق موضوع هستند. و در سلسله‌ی علل تکوینی تحقق عنوان هستند بنابراین در کنار بلوغ ذکر کردند آن ها و سایر شرایط، این اصلاً تمام نیست و نباید ذکر بشود فلذا بزرگانی از فقهاء هم قصد را اصلاً جزو شرایط ذکر نکردند. مثلاً شما منهاج الصالحین را نگاه کنید می بینید ذکر نکردند بخاطر همین جهت که این ها این چنین است. خود حضرت امام هم که این جا این را جزو شرایط ذکر کردند در بیع فرموده است که «لکن کون ذلك من شرایط العقد أو المتعاقدين غیر ظاهر فإنّ شرائط الأشياء تلاحظ بعد ما هو دخیل فی ماهیته أو تحقق حقیقته فلیس الایجاب و القبول من شرائط العقد» و الا اگر شما آن ها را هم بخواهید بگویید مثلاً در عقد لفظی باید بگویید یکی از شرایط آن چیست؟ این هست که زبانش را بچرخاند. چون تا زبانش را نچرخاند که لفظ درست نمی شود که. خب این ها را می توانیم جزو شرایط بیاییم ذکر کنیم؟ نه.

پس بنابراین حالا چرا پس در تحریر الوسیله ذکر فرموده اند این را؟ اولاً خب تحریر الوسیله در حقیقت تحریر وسیله النجاء است در آن جا ذکر شده بوده حالا ایشان حذف فرمودند. ثانیاً کتابی که به عنوان فتوا و به ید مقلد می خواهد بیفتد بعضی از اموری که ولو بالدقه الفنیة جزو شرایط نیست اما چون ممکن است در یک مواردی مغفول عنه مقلد و عوامی که به این دقائق توجه ندارد واقع بشود، توی رساله‌ی عملیه‌ی، توی متن فقهی مرجع مقلدین آورده می شود اما در جایی که بحث فنی دقیق می خواهد انجام بشود آن جا البته گفته می شود که نه این ها شرط نیستند. این شرط نیست. این هم امر دیگری است که باید به آن توجه کنیم که علی رغم این که بیان شده است اما در واقع نباید آن را از شرایط شمرد.

مطلب اخیر در این باب ...

س: استاد ببخشید این که؟؟ متعاقدين را می گویند؟؟ عاقد و عقد باید بحث از شرایط بکنیم آیا مراد از تکون عقد، تکون حقیقت واقعیة عقد است؟

ج: بله واقعی است.

س: ??? اما شاید نظر بعضی از فقهاء که این را در مقام ??? ذکر کردند این هست که تکون ظاهر است کسی که در ظاهر دارد فعل ایجاب و قبول را می گوید ظاهراً، در ظاهر ایجاب و قبولی هست و ظاهر العقد لحاظ شده ??? آیا شرط است قصد؟ یا مثلاً هنگام بلوغ ??? فرمودید مجنون اصلاً نمی تواند آن مسبب را ایجاد بکند بیع را نمی تواند ایجاد بکند. لذا شاید ??? ظاهر العقد را مجنون ایجاد می کند این جا هم همین طور می گوییم، می گوییم ظاهر العقد ایجاد شده یعنی تکون ظاهریه مثل ایجاب و قبول نیست ایجاب و قبول اگر نباشد اصلاً چیزی نیست اگر اکتیون نباشد تا من نفس بکشم زنده باشم تا این حرف را بزخم اصلاً چیزی نیست.

ج: عقد اصلاً چیز ظاهری نیست لفظی نیست عقد یعنی پیمان بستن، این ها مظهر آن هستند حالا ان شاء الله امروز رسیدیم ان شاء الله حالا نظر فقه و وضعی را عرض می کنیم آن ها چنین حرف هایی در کلمات آن ها شاید موجود باشد اما این چیزی که آقایان دارند می گویند این جا همان قصد درونی واقعی حقیقی است که واقعاً هم عقد معناه واقعی و عنوان بیع و عنوان سایر معاملات توقف بر آن دارد.

س: ملاک تشخیص عرف نیست؟ که عرف تشخیص بدهد؟

ج: تشخیص چه چیزی را عرف بدهد؟

س: ???

ج: ببینید فرض این است که نظر عرف و عقل و این ها یکی هست که تحقق عنوان عقد بدون قصد نمی شود کسی که هازلماً استهزاء توی فیلم دارد بازی می کند یا این که همین جور حواسش نیست یک حرفی را می زند هیچ وقت نمی گویند که این عقد. هم عقل می گوید که عقد ایجاد نشده و هم عرف می گوید ایجاد نشده. پس این ها اموری هستند که در تحقق تکوینی عقد دخالت دارند و این ها را... مثل سایر اموری که در تحقق تکوینی آن دخالت دارد همان طور که سایر اموری که عقلاً در تحقق تکوینی دخالت دارد به عنوان شرط در کتب فقهیه نباید ذکر بشود، در بحث فقهی نباید ذکر بشود همین طوری این هم همین جور است و زان این با آن یکی است.

س: ???

ج: نه این جا دیگر دو قسم نداریم ما قصد معاملی نداریم. مقصود از قصد و اراده همان امر باطنی درونی است که در محل خودش گفته شده مبادی ای دارد که به حالت قصد می‌رسد و به حالت اراده می‌رسد.

امر دیگری که در این جا هست آقای نائینی قدس سره در تقریراتشان فرمودند این هست که ما نمی‌گوییم که قصد شرط نیست و نباید به عنوان شرط ذکر کرد اما شرط متعاقدين نیست، شرط عقد است. باید در شروط عقد ذکر بشود نه در شروط متعاقدين بما هما متعاقدان. پس بنابراین اگر بنا هست به عنوان شرط ذکر بشود جای آن در شروط عقد است. مثلاً در شروط عقد می‌گوییم مثلاً به صیغهی ماضی باید باشد، می‌گوییم به عربی باید باشد، اگر این‌ها را گفتیم آن جا باید بگوییم که یکی از شرایط عقد هم این است که با قصد انجام شده باشد. این شرط متعاقدين نیست ولو از ناحیهی متعاقد است که ایجاد می‌شود کما این که عربی گفتن هم ... او این عربی را دارد ایجاد می‌کند حالا عربیت شرط عقد است یا شرط متعاقدين است؟ ایشان می‌گویند که جای بیان آن این است که آن جا گفته بشود.

این جا دو تا بحث است یکی این هست که آیا با این می‌خواهند مشکله را حل کنند؟ ما با این حرف می‌خواهیم مشکله را حل کنیم بگوییم بله این جا غلط است، آن جا درست است؟ اگر این مقصود باشد خب این تمام نیست نه این جا درست است نه آن جا درست است فلذا مرحوم امام می‌فرمایند که «لکن کون ذلک من شرائط العقد أو المتعاقدين» این عقد آن کآن ناظر به کلام آقای نائینی هست. متعاقدين هم ناظر به کلمات دیگران، شیخ و امثال این‌ها که در متعاقدين ذکر کردند می‌گویند نه باید بگوییم از شرایط عقد هست و نه از شرایط متعاقدين. چرا؟ برای این که بالاخره نسبت به عقد هم چه هست؟ شرط تکوینی هست. یعنی تحقق عقد اصلاً تکویناً متقوم است بر این که قصد بشود و الا عقد صدق نمی‌کند اصلاً، حقیقتاً صدق نمی‌کند. بنابراین فرقی بین المقامین نیست. اگر بخواهیم بگوییم حالا اگر بنا گذاشتیم بگوییم اولی المقامین بر ذکر این کدام است؟ آن جا بگوییم یا این جا بیاییم بگوییم؟ آقای نائینی ظاهراً حرف دوم را شاید بخواهند بزنند که اگر بناست که این به عنوان شرط ذکر بشود این اولی المقام به آن، آن بحث شرایط عقد هست یعنی در کنار این که مثلاً می‌گوییم ماضویت شرط است، عربیت شرط است، اگر کسی گفت این‌ها را و مثلاً بگوییم فصل مانع است یا عدم الفصل شرط است موالات شرط است همان جا بگوییم قصد هم شرط است آن جا اولی است، چرا؟ برای این که این عقد ساز است به متعاقد بما هو متعاقد کار ندارد آن ماده‌ای که

باعث می شود که متعاقد هم بشود متعاقد، همان ماده‌ی عقد است و این دخالت در تحقق عقد دارد نه در عاقد بماهو عاقد. چون دخالت دارد در عقدی که او حیثیت تعلیلیه است برای این که عاقد بشود عاقد. اگر عقدی در کار نبود که عاقد، عاقد نمی شد دیگر. چون دخالت در عقد دارد و در تحقق عقد دارد و رتبه‌ی عقد مقدم است بر رتبه‌ی عاقد، بنابراین جای آن انسب این است که آن جا ذکر بشود نه این جا. خب این هم حالا مطلبی است که لا بأس به و مطلب متینی است. منتها این ها مطالبی است که خیلی مهم نیست حالا آسمان به زمین نمی آید اگر آن جا ذکر نکند این جا ذکر بکند اصل مطلب فرقی نمی کند.

س: ??? بین قصد از طرف عاقد و بین ???

ج: بله فرق دارد، فرق خیلی مهمی هم دارد همان طور که اشاره کردم اصلاً قصد عنوان عقد متوقف بر او هست. که عنوان عقد ماده‌ای است که اگر تحقق پیدا کرد او به وصف عنوانی عاقد متصف می شود ولی عربیت دخالتی در تحقق عنوان عقد ندارد، آن شرطی است برای عقد، عقد هم می تواند به عربی باشد هم می تواند به فارسی باشد هم می تواند به زبان دیگری باشد. می گوید این بخواهد اثر بکند باید به زبان عربی مثلاً باشد.

س: اثر بکند باید عاقد بیاید؟

ج: بله آفریننده‌ی آن عاقد است. ولی شرط مال عقد است.

این بحث ما راجع به قصد پایان یافت. در نهایت بحث آن چه که در فقه وضعی هم گزارش شده بد نیست که در این جا یک توجهی به آن بکنیم و بعد وارد شرط بعد بشویم.

س: قصد را جزو شرایط می دانیم یا نمی دانیم؟

ج: قصد جزو شرایط تکوینی است نه شرایط شرعی.

س: نسبت به مخاطب و مشتری اصلی وجود دارد؟ یعنی اصلی که وضع کرده ???

ج: نه آن چیز دیگری است آن‌ها اباحت دیگری هست. که آیا حالا در مقام ظاهر چه باید بکنیم؟ اصالة الصحة می‌گوید قصد کرده آن‌ها مطالب دیگری است. در شرایط واقع عقد و بیع و سایر معاملات این است که این قاصد باشد اگر بین خودش و خدا قاصد نیست این معامله محقق نشده.

س: اگر از شروط تکوینه حساب کنیم؟؟

ج: درست است بله همین را داریم می‌گوییم دیگر از شروطی که در کتب فقهیه می‌گوییم نباید بیان بکنیم این درست. اما در کتاب متون فقهیه برای مردم چرا ذکر می‌شود؟ گفتیم وجه آن این است که گاهی بعضی از آن شروط تکوینه مغفولٌ عنه ممکن است واقع بشود و توجه به آن نباشد آن را فقیه در کتاب متن فقهی‌ای که برای عوام و مقلدین می‌نویسد می‌آورد اما در بحث فنی استدلالی، آن‌جا البته باید گفت که نه این جزو شرایط نیست.

س: ???

ج: عرض کردیم این‌ها دیگر مسائل دیگر است. فعلاً ما در اصل اشتراط صحبت می‌کنیم و الا این مسئله که همه‌ی شروط می‌آید آیا عقل دارد یا عقل ندارد؟ آیا اکراه داشته یا اکراه نداشته؟ همه‌ی این‌ها می‌آید. اصلاً بیعی کرده یا بیعی نکرده؟ این‌ها فروع آخری است که باید در محل خودش متعرض بشویم.

س: اصل وجود قصد متقوم است؟؟؟ ولی متعلق قصد چه باشد این قصد چه کرده باشد؟ یا مفاد قصد چه باشد؟ ممکن است که بعد شرط شده باشد که هم قصد متعاقد را کرده باشد و هم قصد ثمن و مثن را کرده باشد؟؟

ج: قصد ثمن و مثن یعنی چی؟

س: یعنی این که دارد این را در ازای این می‌فروشد.

ج: خب بله.

س: اگر گفت من دارم می‌فروشم و می‌داند که واقعاً دارد می‌فروشد؟؟؟

ج: نه، خب آن‌ها شرایطی است که بعد گفته می‌شود که مثلاً باید عو ضین معلوم باشد چه باشد این‌ها بعداً گفته می‌شود ...

س: ???

ج: نه عوضین معلوم باشد یعنی قهراً این می شود که آن قصد خورده...

س: ???

ج: عوضین معلوم باشد یعنی قصدت به عوضین معلوم باید خورده باشد. بله قصد داری بفروشی این شیء معلوم را در مقابل آن شیء معلوم.

س: به این شخص معلوم.

ج: به این شخص معلوم. آن شرایط عوضین و این ها هست یا بعد این شرط هم ... البته در تحریر الوسیله ذکر نشده ولی مرحوم شیخ از بعضی نقل کرده که جای این خالی است که شاید باید بعداً بحث کنیم که آیا تعیین متعاقدین هم لازم است یا لازم نیست؟

س: ???

ج: متعاقدین، یکی از شرایط متعاقدین این است که طرف عقد من معین باشد یا نه؟ مثلاً من بگویم که بعثُ هذا الكتاب و هر کسی که این جا قبول کند. یک دفعه یک نفر قبول می کند. این کافی هست؟ یا نه حتماً باید بدانم که کیست و بگویم بعثُ هذا الكتاب به همین شخص معین. این بحث آخری است که در حالا تحریر بیان نشده ولی شیخ اعظم، آن هم نه به عنوان یک شرط مستقل، در ذیل همین شرط قصد ایشان کلامی را نقل می کنند که بعضی گفته اند تعیین شرط است.

س: ???

ج: نه تعیین متعلق شرط است، نه قصد. تعیین متعلق لازم است که زید باشد، خصوصیت مشخص باشد، معین باشد یا نه اگر مردد هم باشد بگویی بأحدهما فروختم، حالا هر کدام قبول کرد می شود همان ...

س: قصد ثمن یا مثنی لازم است یا لازم نیست؟

ج: آن هم باز متعلق است که می‌گوییم بله قصد ثمن لازم است ثمن معین یا مثن معین، مبیع معین. این‌ها همه شرایط عوضین می‌شود. اما آن قصدی را که این‌جا داریم می‌گوییم قصد این هست که می‌خواهد تحقق این معامله در خارج بشود حالا این معامله در خارج می‌خواهد محقق بشود شارع نسبت به متعاقدين آن، راجع به عوضین آن، راجع به تعیین این که کی هست و این‌ها، حرفی و فرمایشی و شرطی را دارد یا ندارد؟ این‌ها اباحت دیگری است که می‌آید این اباحت، طرح خواهد شد.

این‌جا یک شبهه‌ای وجود دارد که این را بعداً طرح می‌کنیم در اصل این که گفته می‌شود که در باب عقد قصد شرط است و اگر قصد نباشد عقد باطل است و نتیجه مترتب نخواهد شد. این در ظاهر منقوض است به بعض موارد در فقه. مثلاً در باب عقد متعه، در آن‌جا روایت داریم فتوای بسیاری از فقهاء داریم که اگر متعاقدين در آن‌جا اراده کردند متعه را، عقد انقطاعی را اراده کردند اما در لسان و در ایجاب و قبولی که انجام شده ذکر اجل نکردند. آن‌جا بعضی از روایات دارد که این عقد دائم می‌شود. پس عقد دائم را قصد نکردند تحقق، آن را که قصد کرده بودند که عقد متعه باشد لم يتحقق. پس چطور شما می‌گویید که قصد شرط است برای تحقق است؟ آن هم شرط تکوینی؟ این‌جا که قصد نکردند. آیا این عقد دائم، این ازدواج دائم بلا عقد تحقق؟ یا مع العقد تحقق؟ اگر بلا عقد تحقق که قابل التزام نیست. اگر می‌گوییم تحقق بالعقد؛ این قصد نشده چیز دیگری قصد شده. این یک شبهه‌ای است که، یک سؤالی است که در این‌جا قابل طرح است و اگر موارد دیگری در فقه داشته باشیم به این وزن. بحث این را ما باید این‌جا انجام بدهیم یعنی یک سؤال مهمی است در باب اشتراط قصد. حالا چه شما بگویید فرقی نیست در طرح این سؤال بین این که شما بفرمایید قصد شرط شرعی یا بگویید شرط عقلی. و چه بگویید شرط متعاقدين است و چه بگویید شرط عقد است. علی‌ای حال این سؤال مطرح است که این مورد نقض را چه جور می‌شود جواب داد؟

س: آن مواردی را که اجرة المسمى تبدیل به اجرة المثل؟؟؟

ج: آن‌جا هم همین‌جور، عرض کردیم موارد نقضی هست که این ...

این را ان شاءالله مطرح خواهیم کرد بعد از این که حالا این... آن‌چه که در فقه و وضعی وجود دارد عرض کردیم حالا به آن هم خواهیم پرداخت. عرض می‌کنم که در فقه و وضعی، به حسب آن‌چه گزارش شده در مثلاً مثل کتاب الوسیط و امثال ذلک و یا در بعض کتاب‌های فارسی، در فقه وضعی کلمه‌ی اراده به دو معنا تفسیر شده یکی همین امر باطنی

نفسانی که در فقه ما، وقتی می‌گوییم اراده همان مقصود ما هست؛ آن امر باطنی نفسانی. تفسیر دوم عبارت است از آنچه که به واسطه‌ی لفظ یا فعل، شخص آن را ابراز می‌کند. که به آن در فقه می‌گویند... به آن باطنی می‌گویند الارادة الباطنیة، به این می‌گویند الارادة الظاهرية. مثلاً وقتی که می‌گوید بعث هذا الكتاب بهذا الثمن، او می‌گوید قبلت، این بعث هذا الكتاب بهذا الثمن، نفس این، همین ایجاب، این اراده است که مظهر آن اراده‌ی واقعی است باطنی است آن قبلت مشتری هم در حقیقت همین قبلت، این اراده‌ی ظاهری نام آن را گذاشتند. حالا تسمیه است لا مشاهة فی الاصطلاح، حالا دلشان خواسته که این جوری بگویند حرفی نیست ولی خب استعمال لفظ در غیر موضوع له آن هسن قهراً که نوعی اراده نیست حالا به این می‌گویند اراده. در این که آیا اراده‌ی باطنیه شرط هست یا شرط نیست دو مسلک از آن‌ها نقل شده. یک مسلک، مسلک کسانی است که می‌گویند تمام الملائک اراده‌ی باطنی است. ملاک اراده‌ی باطنی است و علی ضوء اراده‌ی باطنی اگر معلوم شد برای ما، ما اراده‌ی ظاهری را باید معنا بکنیم. تارةً اراده‌ی ظاهری و باطنی متحد هستند گاهی ممکن است که اراده‌ی باطنی شیءای باشد ولی اراده‌ی ظاهری برای آن چیزی که ابراز شده اظهار شده ممکن است که با آن تطابق نداشته باشد و در واقع ما می‌دانیم که در دلش چه چیزی را اراده کرده. باید طبق همان که در باطن بوده معنا کنیم. و آثار بر آن بار کنیم.

ولی مسلک دیگر که این مسلک دوم معمولاً مال انگلستانی‌ها و لندنی‌ها و این طرفی‌ها هست این‌ها می‌گویند که و آن مسلک قبلی مال جرمن‌ها و آلمان‌ها و این‌ها هست این‌ها در صورت داده شده این‌ها می‌گویند که تمام الملائک اراده‌ی ظاهری است ما اصلاً به اراده‌ی باطنی کار نداریم حتی اگر بدانیم این اراده‌ی ظاهری با اراده‌ی باطنی صد درصد مخالف است کل الملائک همین ظاهر است نه باطن.

خب برای خودشان هم این‌ها استدلال‌هایی دارند. آن‌هایی که می‌گویند اراده‌ی باطنی، می‌گویند که اراده‌ی باطنی در حقیقت مصونیت دارد از بسیاری از امور. اراده‌ی باطنی قابل تحمیل نیست، قابل اکراه نیست، اراده‌ی باطنی دست خود آدم است کی می‌تواند آدم را اکراه بکند به این که تو این‌جا را اراده کنی آن‌جا را اراده نکنی. پس آن که در اختیار انسان است به طور تام و تمام و از خارج قابل تحمیل نیست آن اراده‌ی باطنی است. فلذا این باید ملاک قرار بگیرد آن‌هایی که گفتند اراده‌ی ظاهری دو تا استدلال دارند؛ یکی این که باطن که برای ما روشن نیست این معاملات امور اجتماعی و ظاهری هست اگر این را بخواهیم بند کنیم به یک امر نفسانی درونی، ما چه خبر از آن داریم؟ ما از

همان ظواهر و همین حرف‌هایی که دارد می‌زند و کاری که دارد می‌کند ... این را باید ملاک قرار بدهیم چون این مشاهد است این مسموع است این آشکار است، نه آن چیزی که در نفس او واقع شده است. پس کلّ الملائک را باید چه چیزی قرار داد؟ اراده‌ی ظاهریه باید قرار داد.

و دلیل دوم آن‌ها این هست که این اراده‌ی ظاهری چون یک امر و اضحی است موجب اطمینان و آرامش متعاقدین است که می‌داند چکار کرده، کلاه سرش نرفته، معلوم است حدود و ثغورش معلوم است. اما اگر بندش بکند به یک چیز درونی، همیشه متعاقدین دغدغه‌ی خاطر دارند که نکند این را که دارد می‌گوید واقعیت نداشته باشد توی دلش یک چیزی دیگری باشد. به این دو تا دلیل این‌ها گفتند که، حقوق‌دان‌های آن‌ها گفتند اراده‌ی ظاهریه کلّ الملائک است.

خب این مبانی خودش را در بسیاری از قضایای متعدد نشان می‌دهد نتایج آن آن‌جاها ظاهر می‌شود. مثلاً از جمله، حالا من دو تا مورد را که زحمت کشیدند دو ستان جمع کردند عرض می‌کنم. مثلاً می‌گوید که مو صی و صیت کرده هم سرش بعد از مرگ او مادامی که بیوه است بدون پرداخت هیچ اجاره‌ای از منزل مسکونی او استفاده کند. بعد از مرگ مو صی معلوم شد که وی با مو صی له ازدواج نکرده و مدت بیست و شش سال بدون ازدواج با یکدیگر زندگی کرده‌اند که ثمره‌ی آن چهار فرزند بوده است. این چیزی که در غرب رایج است. که ازدواج نمی‌کنند اما با هم زندگی می‌کنند. مثل یک زن و شوهر متعارفی که ازدواج کردند زندگی می‌کنند بچه‌دار هم می‌شوند. ولی چون ازدواج یک آثار ویژه‌ای دارد و یک تعهداتی می‌آورد برای این که از آن‌ها آزاد باشند ازدواج نمی‌کنند ولی با هم زندگی می‌کنند. بعضی از حتی ریاست جمهوری‌های اخیر هم که بودند همین جور بود. آن قبلی ظاهراً مال فراز سه همین جور بود دیگر، می‌گفتند ازدواج نکردند ولی با همسرش زندگی می‌کنند.

خب حالا این‌جا این مو صی گفته با همین خانمی که زندگی می‌کرده ولی ازدواج نکرده بوده گفته که این در این خانه مادامی که شوهر نکند با کس دیگری زندگی نکند و بیوه باشد بدون اجاره از این منزل استفاده بکند. خب در نتیجه وقتی که این ثابت شد که این‌ها ازدواج نکرده بودند و همین جور با هم زندگی می‌کردند در نتیجه دادگاه رأی داد که چون این دو با هم ازدواج نکرده بودند بعد از مرگ مو صی کلمه‌ی بیوه بر هم سرش صدق نمی‌کند. بیوه یعنی کسی که شوهر ازدواجی داشته و فوت شده اما کسی که دوستانه با هم زندگی می‌کردند و آن مرد، دیگر به این بیوه

نمی‌گویند. دادگاه گفت که چون کلمه‌ی... در اراده‌ی ظاهریش گفته بیوه، و الان ثبت که این بیوه نیست چون این‌ها دوستانه زندگی می‌کردند. نه ازدواج کرده بودند. پس بنابراین چون کلّ الملائک اراده‌ی ظاهری است نه اراده‌ی باطنی، ولو می‌دانیم قطع داریم در این جا که می‌خواسته بگوید که بابا همین. همین زن که من با او دوستانه زندگی می‌کردم مادامی که... از این خانه استفاده نکند. این که قطع داریم مراد او این بوده. ولی علی‌رغم این که این قصد باطنی را می‌دانیم که این بوده است اما چون در اراده‌ی ظاهری گفته بیوه، چون در اراده‌ی ظاهری گفته بیوه، فلذا این جا دادگاه می‌گوید، ولی بدبختانه ما نمی‌توانیم چنین اثری را بر متنی که او به کار برده بار کنیم با این که می‌دانیم.

خب این حقوق‌دان‌های این‌چنینی این‌ها می‌گویند که چی... اگر این‌ها توی آلمان مطرح می‌شود آن‌ها می‌گفتند که نه، چون ملاک اراده‌ی واقعی است و ما می‌دانیم که اراده‌ی واقعی او همین زن بوده می‌آید توی دادگاه‌های این‌جا، طبق حقوق این‌جا، یعنی حقوق انگلستان و این‌ها می‌خواهد برر سی بشود، می‌گوید نه، کلّ الملائک اراده‌ی ظاهری است اراده‌ی باطنی اصلاً نقشی ندارد. ولو علم به خلاف آن داشته باشیم. این یک مثال.

مثال دومی که باز هست این است که یک اسکاتلندی در وصیت‌نامه‌اش پانصد پوند به نفع انجمن نشنال سوستی، یک انجمنی است برای اطفالی که زیر پوشش آن انجمن هستند در اسکاتلند و وصیت کرده پانصد پوند را به این‌ها بدهید. یک انجمنی به همین نام در لندن هست آن‌ها آمدند گفتند ما طبق این وصیت ما مراد هستیم. چرا؟ چون این نام با این ویژگی‌ها، این بیش‌تر منطبق بر ما هست اصلاً. آن اسکاتلندی‌ها آمدند اقامه‌ی ادله کردند، قرائن موجبه‌ی للعلم کردند که این آقا توی اسکاتلند بوده خیلی نسبت به اسکاتلند تعصب داشته است، دو روز قبل از مرگش فلان حرف را زده، فلان کار را کرده؛ پس معلوم است به این قرائن مسلم است که مقصود او ما هستیم آن انجمن موجود در اسکاتلند است. اما دادگاه گفته که نه، نه که دادگاه بلکه این کشیده شده به مجلس آن‌ها، مجلس گفته که چون این عنوانی که اراده‌ی ظاهری را با آن گفته است این عنوان به این که در لندن است است تا آن انجمن آن‌جا و ملاک و کلّ الملائک اراده‌ی ظاهریه است باید این اموال بیاید به این‌جا.

خب این حضرات غربی، حالا چه این بخش از آن‌ها و چه آن بخش از آن‌ها، آمدند این حرف را زدند که ما دو جور اراده داریم؛ اراده‌ی باطنیه، اراده‌ی ظاهریه و عده‌ای از آن‌ها گفتند که کلّ الملائک اراده‌ی ظاهری هست و

عده‌ای گفتند کل الملائک اراده‌ی باطنیه است. آیا این حرف‌ها را می‌توانیم بپذیریم این حرف‌هایی را که آن‌ها زدند و درست است یا نه؟ ان شاءالله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۲۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

عرض شد که در نظام حقوقی غرب دو مکتب عمده وجود دارد. یک مکتب مکتب کامن لا معروف است که انگلستان و آمریکا و این‌ها تابع این مکتب هستند. و آن‌ها قائل هستند به این که اراده باطنیه لا اعتبار بها و کل الاعتبار برای اراده ظاهریه است. اراده ظاهریه هم دیروز عرض کردیم یعنی همین که به حسب سخنش، بیانش، نوشته‌اش معنا می‌شود، این. اما در درون چه اراده کرده آن ملاک نیست حتی اگر علم به مخالفت داشته باشیم و بدانیم این که الان ظاهر کلامش هست و به حسب قواعد محاوره این جور معنا می‌شود این را اراده نکرده مثل همان مثال که آن شخص و صیت کرده بود به این که منزل من در اختیار همسر بیوه من باشد که با هم زندگی کردیم، بعد دادگاه گفت که چون ثابت است که ایشان ازدواج نکرده و واژه بیوه صادق نیست و لذا بدبختانه ما نمی‌توانیم این خانه را در اختیار او بگذاریم ولو یقین داریم همین شخص، هم فرد مقصود او بوده ولی چون عبارت او منطبق بر او به حسب قواعد مکالمه و لغت نمی‌شود نه.

س: این جا اگر به ظاهر عمل می‌کردند ظاهر این کلام این است که او با او مزدوج شده بود، ازدواج کرده بود.

ج: نه، چون ثابت است که نکرده، یا خود آن بیوه می‌آید می‌گوید ما ازدواج نکرده بودیم. اقرار عقلاء علی نفسهم دیگه، می‌گوید ما ازدواج نکرده بودیم. همین جور آن جا رسم است دیگه، چهار تا هم بچه داشتند، ۲۶ سال با هم ازدواج کردند بلا ازدواج چهار تا هم بچه داشتند.

س: حاج آقا به حسب همان قواعد استظهار هم اگر ما قبول بکنیم مجاری آنها را باز دوباره حرفشان مشکل می‌شود.

ج: بله؟

س: به حسب همان قواعد استظهار، مراد استعمالی اگر قبول بکنیم که مجاز هست اصلاً این جا می‌شود قرینه که...

ج: حالا این‌ها بله. ممکن است این جوری حرفی زده شود.

این مکتب کامن لا که این حرف را می‌زند. البته آیا واقعاً بدون در و دروازه هم هست این حرف؟ خیلی مستبعد است البته ما واقف به همه حرف‌ها و همه حرف‌ها هم برای ما نقل نشده که فرض کنید اگر توی فیلم دارد بازی می‌کند می‌گوید این خانه را فروختم خب آن جا اراده ندارد، این جا هم همین جور؟ یک چهارچوبی بالاخره دارد، لابد یعنی آن جاهایی که در ظاهر حالش این است که در مقام جد این را می‌گوید، ما این جاها به همین ظاهر حال کفایت می‌کنیم ولو علم به خلاف داشته باشیم نسبت به اراده. اما نه آن جایی که خواب است یک حرفی از دهنش درآید، یا یک چیز دیگری می‌خواست بگوید اشتبهاً یک چیز دیگری گفت، این جاها هم بگوییم همین. ظاهر این است که دیگه این خیلی دور از آبادی است که ما بخواهیم بگوییم این را هم می‌گویند. این بعید است که این باشد، یک چهارچوبی بالاخره دارد.

خب این یک نظریه بود. نظریه دوم که نظریه فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها و ژرمن‌ها و رومی‌ها و به این‌ها نسبت داده شده، نظریه این است که کل الملاک اراده باطنیه است. البته ما این عبارات را اماره بر آن می‌دانیم. ولی ملاک آن است. پس اگر جایی عبارتی داشت و قرینه قائم شد بر این که در باطنش چیز دیگری اراده کرده است این جا ملاک همان امر باطنی می‌شود نه این امر ظاهری. این هم نظریه آنها است.

خب قهراً این دو منهج حقوقی، این دارای ثمراتی خواهد بود. تارةً باطن و ظاهر موافق است که خب اثری ندارد. اثر در جایی پیدا می‌شود که باطن و ظاهر تخالف داشته باشد. خب دو تا مثال دیروز زدیم، سیدنا الاستاد دام ظلّه در فقه العقود جلد ۱، صفحه ۳۲۸ که ایشان هم این دو مسلک و منهج را نقل می‌کنند بعضی آثار دیگر را هم این جا

ایشان ذکر فرموده که ظاهراً متخذ از کلمات خود آن‌ها است نه این که خود ایشان خواستند بگویند این آثار را ما بار می‌کنیم، یعنی به نظر ما می‌آید که باید بار بشود. نه آثاری است که آن‌ها خودشان... دو تا مثال زدند که این هم باز برای روشن ابعاد حرف آن‌ها بد نیست. یکی این که می‌فرمایند «لو اتفقا و الارادتان لو اتفقا فلا اثر لهذا الخلاف» خب روشن است. «و إنما يظهر الأثر عندما تختلافان كما اذا امضى شخصٌ عقداً مطبوعاً يتضمن شرطاً كان لا يقبله لو فطن له» یک کسی یک شروطی که طبع شده، چاپ شده، مثل همین چیزهای ازدواج اصلاً این‌ها را نخوانده که می‌آید امضاء می‌کند که اگر خوانده بود و می‌دانست چیست، امضا نمی‌کرد. خب آن که می‌گوید فقط اراده ظاهریه می‌گوید، می‌گوید آره تو این‌ها را امضاء کردی، و همین اراده ظاهریه معتبر است. او که می‌گوید نه بابا اراده واقعی، آن جا می‌گوید نه واقعی... خبر نداشته این جا چی نوشته، این‌ها را قصد نکرده که. حالا ممکن است کسی بیاید این جا بگوید که بله قصد دو قسم داریم؛ قصد تفصیلی، قصد اجمالی، کسی که... بالاخره می‌گوید هر جا این جا هست من قبول دارم دیگه علی نحو الاجمال. حالا این یک مورد که گفتند اثر این دو مکتب ظاهر می‌شود. این چیزی که امضاء شده و این شخص نخوانده و اگر می‌خواند و متفطن بود که چه چیزی در آن نوشته شده قبول نمی‌کرد، این را اگر ببرند در محکمه‌های کامن‌لایی‌ها آن‌ها طبق این حکم می‌کنند و می‌گویند آره. اگر این را ببرند توی مکتب ژرمن‌ها و رومی‌ها و فرانسوی‌ها و این‌ها، آن‌ها می‌گویند اگر قرینه قائم شد بر این که این واقعاً نمی‌دانسته، خبر نداشته می‌گویند نه، اعتباری بر این نیست، کل الاعتبار به آن اراده باطنیه است.

یا مثال دیگر: «و كشخصٍ ينزل في فندقٍ على شروطٍ لا يعلمها و لكنها مكتوبةٌ و معلقةٌ في غرفةٍ» می‌رود یک هتلی، کنار اتاق یک شرایطی نوشته که این جور این جور این جور، و این آن‌ها را نخوانده، امضا کرده که بله من طبق این به این نحو عمل می‌کنم، اصلاً خبر نداشته که چی این جا نوشته شده. این جا... ممکن است اصلاً زبانش هم به یک زبان دیگر نوشته شده که این نمی‌فهمد اصلاً آن زبان چی هست. خب کامن‌لایی‌ها می‌گویند خیلی خب تو امضا کردی دیگه، همین است ولو نمی‌دانستی، اراده باطنی نداشته اما ژرمن‌ها می‌گویند که چی؟ می‌گویند نه این معتبر نیست، خبر نداشته نمی‌دانسته.

یا مثال دیگری ایشان ذکر می‌کنند «کمن یوصی علی اثاث منزلی بطریق التأشیر علی بیان مطبوع فإذا هو یأثر علی اثاث غرفة نوم» این می‌خواسته و سائلی که در اتاق خوابش هست این‌ها را مثلاً بفروشد یا بدهد به یک جایی ولی

این چیزی که مطبوع بوده و این امضا کرده اثاث و ابزار اتاق انتظار است. خب این جا دو مکتب می آید می گوید... آن می گوید بله همین که امضاء کردی، درست است آن اراده تو نبوده، اتاق انتظار مراد تو بوده نه اتاق نوم، اما تو بالاخره این که امضا کردی مال اتاق نوم است، کل الاعتبار به همین اراده ظاهریه است. آن می گوید نه آقا معلوم است می دانیم قرائن بوده، این حرفها بوده، این اتاق نوم مقصودش نبوده یا برعکس، این. بالاخره این مثالهایی است که بالاخره آثار اینها در این جاها ظاهر می شود و در دادگاههای آنها براساس این دو مکتب آن جا آن جوری حکم می کنند، این جا این جوری حکم می کنند.

خب حالا فلسفه این حرف چیست؟ چرا آمدند این حرفها را زدند؟ آنهایی که گفتند کل الإراده یعنی کل الملاك اراده باطنی است که ژرمنها با شنید، اینها دو تا حرف دارند؛ یک حرف شان این است که می گویند آن چیزی که قابل تحمیل نیست، دیگران نمی توانند روی آن تأثیر بگذارند و امثال اینها، آن چیست؟ همین اراده درونی است. پس بنابراین چون این چنین است قابل تحمیل.... هر کس به حریت و آزادی می تواند اراده کند، می تواند اراده نکند، چون امر درونی است، فلذا است که آزادی و حریت انسان اقتضاء می کند که ما بگوییم ملاک آن چیزی است که در اختیار خودش است و قابل تحمیل از ناحیه دیگران نیست. فلذا است که بر این اساس گفتند که اراده باطنیه ملاک است. اما آنهایی که گفتند نه اراده باطنیه ملاک نیست آنها اولاً می گویند یک نقدی دارند به آن حرف و آن این است که آن حرف براساس اصالة الفرد است نه اصالة الاجتماع و آن که حق است اصالة الاجتماع است در نظر آنها. بله آنها چون فردگرا هستند می گویند هر فردی خودش باید ببینیم که چه تصمیمی می گیرد و چه چیزی را اختیار می کند، کار به جامعه نداریم. اینها می گویند نه، آن که هست، انسان متمدن است، انسان آن حیث تمدنی را دارد، همزیستی دارد، با هم زندگی کردن را دارد. انسان که مستقل و جدا و منفرد و هر کسی برای خودش تک نیست، همه با هم دارند زندگی می کنند، حالا که با هم دارند زندگی می کنند باید مصالح و جهات یکدیگر در آنها ملاحظه بشود و وقتی این جوری شد امور باطنی درونی اینها که دیگران خبر از آن ندارند که پس اقتضای اصالة الاجتماع این است که ما بگوییم ملاک اراده باطنی نیست، اراده ظاهری است. هذا اولاً.

ثانیاً؛ ما از باطن چه خبر داریم، چه راهی به باطن داریم که بخواهیم آن را ملاک معاملات و ملاک رفتارهای با یکدیگر قرار بدهیم؟ آن که ظاهر می شود و در کلامش می آید، در نوشتارش می آید این است.

پس بنابراین چون راه بشر به باطن افراد مسدود است اما راه به این امور ظاهری مفتوح است فلذا باید گفت که این ملاک است نه آن ملاک است.

و ثالثاً؛ این که ما اراده ظاهری را ملاک قرار بدهیم این موجب تعامل سازنده و اطمینان و سکونت افراد می شود که حقیقت امر همین است دیگر، همین که گفته. اما اگر ملاک را آن باطنی قرار بدهیم هی توی آن دغدغه داریم، این واقعاً چنین اراده ای کرده، نکرده، شاید این امارات درست نباشد، شاید مخالف با واقع باشد، چون بالاخره مسدود است دیگه، ولو اماره هم داشته باشد امارات که معمولاً قطع آور نیستند، هی دغدغه داریم اما اگر کل الملاک را لفظ قرار دادیم خب همین است که هست. پس بنابراین این هم نقد آن می شود که بابا آن دغدغه را از بین نمی برد، دغدغه آفرین است، ولی این دغدغه ها را از بین می برد، آرامش می دهد، می دانیم داریم چه کار می کنیم پس بنابراین باید این را بگوییم.

براساس این فلسفه بافی ها خب وقتی که بنا شد خودمان تصمیم بگیریم، قانون بگذاریم و قانون را... نگویم حق قانون گذاری با خدای متعال است، خودمان بخواهیم قانون بگذاریم همین چیزها پیش می آید دیگر، آن ها آن جور فکر می کنند این است، آن ها آن جور فکر می کنند می گویند این است.

س: استاد نتیجه اش این نیست که نتوانند این دو تا را جمع کنند؟

ج: بله؟

س: علت این که حرف یک طرف را گرفتی شاید وجه جمع نتوانستند پیدا کنند.

ج: بله، حالا ببینیم ماها می توانیم وجه جمع برای آن پیدا کنیم یا نه.

س: حاج آقا این اصالة الاجتماع همان جلوگیری از هرج و مرجی است که؟؟؟

ج: چی؟

س: اصالة الاجتماعی که فرمودید که ملاک ژرمن ها است همان جلوگیری از هرج و مرج...

ج: نه، هرج و مرج نه، می گویند...

س: برای جلوگیری از هرج و مرج، اختلال نظام.

ج: خب بله، یکی از فوایدش همان امر سومی که گفتیم آرامش می دهد، دغدغه را از بین می برد در حقیقت همین است که این اجتماع سالم می ماند، دعوا توی آن نیست برای این که روشن است. اما اگر یک امر باطنی باشد این منشأ دعوا کأن می شود، آن می گوید من این را اراده نکردم، آن می گوید که آره کردی به این دلیل، این دعوا می شود، اما اگر بگویند کل الملائک همین است، خب این دعوها کمتر می شود. خب این حرف هایی است که زده شده.

بعضی از افراد و فضلاء هم می گویند ما توی شرع... همان که دیروز عرض می کردم البته آن که من دیروز می کردم نه به این عنوان بود ولی بعضی ها همین جا خواستند یک گریزی هم به این مطلب که کأن ما یک ملامحی، یک اشاراتی هم در شرع می بینیم که با آن مسلک اولی که می گوید ظواهر ملاک است نه اراده باطنی، همان کامن لاهای توی شرع هم یک آثاری، یک اشارتی به این می بینیم. مثلاً در همان باب عقد متعه که کسی أراد عقد المتعة ولی ذکر اجل نکرد، خب حکم شرع چیست؟ می شود دائم. خب این براساس ظاهر است دیگر، نه براساس باطن. پس معلوم می شود قواعد شرع هم کأن همین کامن لاهای را دارد تأیید می کند.

س: اصالة الظهور.

ج: بله.

حالا این مال آن جاهایی است که... یک جاهایی هم ما در شرع داریم که امور باطنی را قرار داده ولی این جور کأن نیست که شارع این حرف را بالمره رد کرده باشد. یک جاهایی هم کأن خودش همین را قبول کرده. یکی این جا گفتند مثلاً. یا بعض موارد دیگر در شریعت وجود دارد که مثلاً شما می گوید شرط فاسد مفسد نیست. این معامله کرده علی اساس هذا الشرط، شما می گوید شرط باطل ولی معامله درست، این اصلاً قصدش این بوده که این معامله علی تقدیر این شرط باشد، نه بدون این شرط. ولی شما می آید می گوید که چی؟ حکمش؟؟ فتوا این است دیگه، می گویی شرط فاسد مفسد نیست. پس شرط باطل ولی مشروط به گردنش است، و حال این که او اراده اش این نبوده. پس بنابراین این هم از جاهایی است که همان حرف کامن لاهای مثل این که درست تر است. این جا هم شاید بر همین اساس دارد حرف می زند، می گوید باطل. نه، من این جا اعتباری به باطن نمی دهم، اعتبار به این ظاهر است.

یا در مواردی که بعضی موارد دیگر مثلاً غاصب آمده این عین مغصوبه را برای خودش دارد می‌فروشد، آن عقدی که این جا غاصب انشاء کرده این است که این عین مغصوبه را برای خودش دارد می‌فروشد که ثمن به کیسه او وارد بشود. این جا شما به چی فتوا می‌دهید؟ به این که اگر مالک واقعی آمد اجازه کرد دیگر انشاء جدید نمی‌خواهد، همین که اجازه کرد این بیع درست است و ثمن در کیسه مالک می‌رود، به جای این که در کیسه غاصب برود. آن که او اراده کرده این است که بیع برای خودش باشد، این که شما دارید می‌گویید بعد الاجازه، می‌گوییم بیع مال او نیست، مال مالک است.

س: این جا دلیل خاص داریم.

ج: حالا فعلاً تا جواب این‌ها را برسیم، فعلاً....

پس قد یقال که کأن مال در شرع هم می‌بینیم که... آره البته کأن بعضی از امور شرعیه کأن با آن مسلک سازگار است یک جاهایی، و بعضی هم با این مسلک سازگار است یک جاهایی. کأن شارع نه آن را بالمره رد کرده، و نه این را بالمره رد کرده. یک جاهایی آن را، یک جاهایی این را. مثلاً شما می‌گویید اگر شهود در ظاهر عادل بودند، طلاق عند آن‌ها داده شد، بعد بان که این چنین نیستند، آن طلاق باطل است. این جا چی... با این که واقع را دارد ملاک قرار می‌دهد نه ظاهر را. اما در این مثال‌ها عکس آن است.

پس بنابراین در شرع گاهی این طرف است، گاهی آن طرف است. بنابراین در شرع هر دو نمونه مثلاً دارد. خب این حرفی است که زده می‌شود و وجود دارد.

س: قاعده ما وقع لم یقصد که کلاً ظاهراً دلالت باطنی را دارد تأکید می‌کند. ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع، معنای آن این است که اراده باطنی کلاً ملاک است.

ج: بله، ولی این کلیتش درست نیست. خود این کلیتش درست نیست، مثل مورد مثلاً همین این مورد. متعه و این‌ها.

س: ???

ج: بله، آن هم ملحوظ به این همین موارد است، دیگر در کتاب بیع همین را گفتند دیگه، گفتند العقود تابعه للقصد منقوض است به این موارد. فلذا بحث شده که آن قاعده منقوض به این موارد را چه جوری باید جواب داد.

این مطلبی است که بالاخره حالا در این منتهج‌های حقوقی جاری در غرب وجود دارد. اما این مطالبی که این‌ها گفتند یک مطالبی نیست... خب اولاً ما تابع شرع هستیم، و بعد از این که در کلام ثابت کردیم که حق قانون‌گذاری با خدای متعال است و روش فهم قانون شریعت هم در اصول منقح کردیم که از چه راهی باید برسیم، بنابراین مقتضای بندگی ما نسبت به خدای متعال این است که چه کار کنیم؟ هر چی که شارع فرموده، هر چی که خدای متعال فرموده و ما بنده هستیم و لایسأل عن ما يفعل، اصلاً ما حق نداریم سؤال کنیم خدا چرا این را واجب کرده، چرا آن را حرام کرده. اگر عبد باشیم، معنای عبد همین است، آن هم عبد چه کسی؟ عبدی که می‌گوییم عبد کسی هستیم که حکیم مطلق است، عالم مطلق است، قادر مطلق است، رحیم مطلق است، رحمان مطلق است، رؤوف مطلق است و عادل مطلق است، ظلم به کسی نمی‌کند، به همه چیز واقف است، همه چیزها را می‌داند. پس برهان می‌گوید در مقابل آن سؤال کردن معنا چیه. بله یک وقت سؤال می‌کند که یک علمی پیدا بکنی نه این که می‌خواهی بگویی تا بفهمم، اگر فهمیدم عمل می‌کنم، نفهمیدم عمل نمی‌کنم. احتمال این در آن نیست. فلذا خود خدای متعال ببینید در جواب کسانی که می‌گفتند «إنما البيع مثل الربا» هر دو تا سودآوری است دیگر، چه فرقی می‌کند؟ خدای متعال چی جواب داد؟ حکمت و فلسفه واقعی آن را فرمود، «أحل الله البيع و حرم الربا» خدا آن را حلال کرد آن را حرام کرد، تو چه می‌گویی. یعنی وقتی پای خدا در کار آمد... حالا این کلام هم استغفر الله ربی و اتوب الیه، وقتی خدای متعال در میان آمد این حرف‌ها را ندارد. فلذا ما در فقه اصلاً دنبال این چیزها و براساس این امور که فلسفه‌بافی خواهیم بکنیم، خودمان علل و حکم احکام را به دست بیاوریم و... مگر یک جاهایی شارع فرموده یا به طور قطع ثابت بشود که خب مثل مواردی که مقاصد قطعیه شریعت مسلم باشد و یک لازمه مسلمی داشته باشد و یا این که علل مسلمه‌ای باشد، خب آن جا تضییق یا توسعه داده می‌شود براساس آن‌ها. اما این مطالبی که این آقایان گفتند خب علاوه بر اشکالاتی که به ذهن می‌آید، سیدنا الاستاد هم در صفحه ۲۳۱، آن که عرض کردم ۳۲۸ بود، مثال‌هایی که ایشان ذکر کردند، در صفحه ۳۳۱، جواب می‌دهند.

فرموده است که خب این که کامن‌لایی‌ها می‌آیند می‌گویند ما اراده امر باطنی است، راه به آن نداریم پس نمی‌شود آن را ملاک قرار بدهیم و کل الماک را باید اراده ظاهری قرار بدهیم، این مطلب... این استدلال استدلال ناتمامی است. چون اگر اراده باطنی و آن امر باطنی چیزی بود که هیچ اماره‌ای بر آن قائم نمی‌شد، نمی‌شد ما هیچ راهی به آن بالمره نداشتیم اصلاً و ابداً خب حالا له وجه. اما اگر نه، راه وجود دارد مثل بسیاری از جاهای دیگری که امور

باطنی را ما چه کار می‌کنیم؟ با همین ظواهر الفاظ، با امارات، با دوال بر آن‌ها کشف می‌کنیم. مثلاً حالا من مثال عرض می‌کنم، شما در علاج بیماری‌ها همین الفاظی که شخص می‌گوید ملاک است یا آن علم پزشکی که ما به آن مراجعه می‌کنیم، آن دانایی او، آن تجربه او، آن دانایی او هست که ما به آن اعتماد می‌کنیم، نه برای این که دارد می‌گوید، آیا هیچی عاقلی می‌تواند در این جا بیاید بگوید که ما کار به این نسخه داریم ولو این که می‌دانیم دکتر که این نسخه را نوشته اشتباه کرده یا این را اراده نکرده. نه آن علم او در این جا کارایی دارد، علم او هم یک امر باطنی است اما چون راه دارد، ظاهر کلامش، ظاهر نسخه‌اش هادی به آن است. فلذا عقلای عالم این جا می‌گویند خب بله همان علم او معتمد است، ما به علم او اتکا می‌کنیم منتها چون به علم او راه داریم، راهش همین نسخه‌ای است که دارد می‌نویسند، حرفی است که دارد می‌زند، بیانی است که دارد می‌کند. پس بنابراین این جور... اگر بله، پس بنابراین با وجود این که طریق به او و اماره به او وجود دارد برای ارادات باطنیه بنابراین این حرف که شما می‌گویید یک امر باطنی است، این درست نیست.

س: ??

ج: نه، مثال می‌زنیم می‌گوییم چطور در آن جا...

س: ??

ج: نه می‌دانم.

س: ???

ج: مثال از یک جهت مقرب است از یک جهت مبعد است، آن جهت مقربیتش را ما توجه به آن می‌کنیم. می‌گوییم ببینیم امور باطنیه این چنینی ما داریم که محل است ولو واقعیت دارد چون راه دارد، این جا هم ممکن است همین کار را بکنیم. بیاییم بگوییم بله آن که معامله را می‌سازد آن اراده باطنی است و چون راه به آن داریم مثل آن جا چه اشکالی دارد که... عقلایی است که بیاییم بگوییم که بله چون راه دارد ما ملاک را آن قرار می‌دهیم. و باید این کار را بکنیم، چرا؟ چون مگر نمی‌خواهیم عقد داشته باشیم، نمی‌خواهیم پیمان داشته باشیم؟ خب عقد و پیمان بدون اراده واقعی چه جور تحقق پیدا می‌کند؟ اصلاً دلیل ما بر این اعتبار اراده دلیل شرعی که نبود، دلیل اصلی مان. دلیل این

بود که این عناوین بیع و سایر عناوین معاقدی، عناوین قصدیه است بدون این که قصدش بکنی در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. شخص بین خودش و خدای متعال وقتی محاسبه می‌کند می‌گوید این را قصد نکردم اصلاً. ولو دیگران این خیال را کرده باشند، ولی وقتی واقعاً قصد نکرده خب محقق نشده. مرحوم امام ر ضوان الله علیه در زمان طاغوت توی تحریر الوسیله‌شان در کتاب الدین است، بانک‌ها بدون اشتراط زیاده و ربا قرض نمی‌دادند. ایشان آن جا نوشتند که... توی تحریر الوسیله است فرمودند آن جا می‌تواند برود حتی امضا هم بکند ولی قصد نکند. بعداً هم مجبور است بدهد چون زندانش می‌کنند، اشکال ندارد. قرض را می‌گیرد، اشتراط زیاده را قصد نمی‌کند. خب اشکال ندارد. چون قصد نکرده واقعاً ربا محقق نمی‌شود، چون ربا به قصد است، بدون قصد که محقق نمی‌شود ولو این که بانک دارد قصد ربا می‌کند اما طرفینی است دیگر، این قصد نکرده. محقق نمی‌شود.

پس بنابراین این که شما بیاید بگویید که تعامل و آرامش و طمأنیه و این‌ها در این جا پیدا می‌شود که ما بگوییم همین ظواهر، واقع را نگوییم. خب اگر ما این ظواهر را و افعال اشخاص را و ظواهر اشخاص را وقتی دلالت عرفیه داشت بگوییم معتبر است تا مادامی که خلافش ثابت نشود، خب آن هم آرامش؟؟؟ دیگر. آیا... من عرض می‌کنم آیا دغدغه انسان نسبت به سلامتی بالاترین شیء نیست، یا جزو بالاترین اشیاء برای آدم نیست؟ امور برای انسان نیست؟ که اگر این داور مخالف باشد بر آن چیزی که برای سلامتی‌اش واقعاً احتراز نمی‌کند، اما در عین حال به نوشته آدم متخصص وقتی به داروخانه می‌برد، به اعتماد به این‌ها می‌گوید چی؟ می‌گوید ان شاء الله این درست نوشته، داروخانه هم انشاء الله درست دارد می‌دهد. و این دغدغه‌ها از بین می‌رود. خب این جا هم همین جور است. پس این جور نیست که اگر ما بگوییم باطن شد نه، این جا دغدغه‌ها از بین نمی‌رود، آرامش حکومت پیدا نمی‌کند. نه، چون راه دارد، طریق دارد این چنین خواهد بود. بنابراین...

س: استاد قیاس مع الفارق است این جا.

ج: حالا شما قبول نفرمایید.

و اما...

س:؟؟؟ توی بحث بیمار و پزشک بحث تشخیص علل و اسباب است که از دست خود بیمار بر نمی‌آید اما توی قصد

یک جورهایی بحث گزارش؟؟؟

ج: نه، ما علل و این‌ها را نمی‌گوییم. می‌گوییم کسی که بیمار است اگر می‌خواهد بداند یز شک چه دارویی را تجویز کرده است و نکند داروی خلاف این را تجویز کرده باشد، می‌خواهد یک قطره‌ای را توی چشمش، احتمال می‌دهد که خدای نکرده این قطره ممکن است موجب نابینایی او بشود، ممکن است این دارو موجب سکنه مغزی او بشود، این احتمال‌ها را که می‌دهد، اما این احتمالات چون ظاهر کلامش این است، ظاهر کار او این است، ظاهر داروخانه این است، بر این ظاهرها اعتماد می‌کنند. پس حالا که در این مهم امور ما به این ظواهر اکتفاء می‌کنیم و دغدغه‌ها از بین می‌رود، آرامش داریم آیا در معاملات نمی‌توانیم بگوییم ملاک اراده باطنی است و به ظواهر اعتماد کنیم؟ غیر عقلایی است؟ وقتی در آن مهم امور به ظواهر اعتماد می‌کنیم در این جایی که به آن مثابه نیست آیا اعتماد کردن غیر عقلایی است؟ آیا آرامش را از بین می‌برد یا موجب آرامش نمی‌شود؟ این جور داریم بیان می‌کنیم. پس بنابراین مع الفارق نیست بلکه داریم می‌گوییم این جا اولویت دارد به این که اعتمادش آرامش ایجاد کند. آن جا با این که آن خطرات مهم در کار هست انسان اعتماد می‌کند. این جا چه غیر عقلایی است که اعتماد نکند؟

و اما این که این حرف زده شد، گفتند اراده باطنی از تحمیل دیگران م صونیت دارد، فلذا است که باید ملاک را آن قرار بدهیم. این هم حرف درستی نیست به این جهت بخواهیم بگوییم. چون اتفاقاً اراده انسان این جور نیست که دیگران نتوانند، این تبلیغاتی که امروز دارد می‌شود و مردم... گرایش در مردم ایجاد می‌کنند، و حال اگر این که خودشان بودند اراده می‌کند فلان چیز را بخرد، اراده می‌کند فلان ماشین را بخرد و... به خاطر تبلیغاتی که می‌کنند بی‌خود می‌گویند، این جور نیست که اراده و تصمیم درونی و این امور درونی این‌ها این جور باشد که انسان فقط و فقط خودش تصمیم گیرنده باشند و عوامل بیرونی تأثیر در او نگذارد. بلکه عکس باید گفت. یک چیزی در آن هست که در این نیست. نوشته را که نمی‌توانی تغییر بدهی، نوشته است دیگر، گفتید. اما اراده می‌شود تغییر پیدا بکند، فکر می‌کند، یک تصمیمی گرفته بود، یک چیزی را اراده کرده بود بعد در اثر برهان، در اثر دلیل، در اثر چی، تصمیمش عوض می‌شود، خودش آن را عوض می‌کند ولی اگر نوشته است و امضا کرده دیگر چه کارش می‌تواند بکند؟ پس عکس است، اگر بخواهیم ملاک را بر ظاهر قرار بدهیم انسان در مضیقه واقع می‌شود، دیگر قابل بازگشت کأن نیست. اما امور باطنی و درونی چرا، پس هم امور باطنی و درونی این جور نیست که قابل تحمیل نباشد، چرا. و همین جور نیست که این اثر بر ثبات و آرامش و فلان بگوییم بر ظاهر هست بر باطن نیست. نه، اتفاقاً این جوری است که حالا یک چیزی را امضا کرده بعد توی آن مانده کاری هم نمی‌تواند بکند، ولی اگر اراده باشد برمی‌گردد.

س: منظورشان از تهدید ظاهراً این نیست که بگویند مثلاً عوامل خارجی تأثیری ندارد، تبلیغات تأثیری ندارد بلکه شاید منظور این است...

ج: خب حالا شما تفسیر این جور می فرمایید، خودشان، عبارتشان که نقل کردند، ما البته می گویم، ما چون زبان، بنده زبان ندارم نمی توانم به خود آن کتاب های آن مراجعه کنیم. به حسب آن چه که ترجمه شده و نقل دارند می کنند برای ما، این هم یک عیبی است مثل بنده که نمی توانیم از نفس کلمات آنها استفاده کنیم.

س: ???

ج: بله.

خب پس بنابراین...

س: ??? اصالة الاجتماع و اصالة الفرد...

ج: بله.

عرض می کنم به این که حالا وقت دیگه نیست. ان شاء الله فردا تتمه کلام. و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۲۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

امری که باقی ماند این بود که ما مواردی داریم در شریعت و در فتاوی فقهاء که بر خلاف قصد متعاقدين آثاری مترتب شده است و این قهراً با آن مطلب که گفته می شود که یکی از شرایط تأثیر عقد و صحت بیع و امثال ذلک قصد متعاقدين هست این تمام نیست. مواردی را داریم که این چنین نیست.

خب موارد مختلف هست چهار پنج مورد هست که شیخ اعظم قدس سره در در ذیل اشکال بعضی الاساطین در بحث معاطات بیان فرمودند. که یک مورد آن همان موردی بود که اجل در عقد انقطاعی ذکر نشود که عده‌ای از فقهاء و منجم صاحب و سائل، این‌ها فتوا دادند که ینقلب دائماً، عبارت و سائل این هست «باب أن من ترک ذکر الاجل فی عقد المتعه انعقد دائماً» خب در این جا گفته می شود که این زوجین و متعاقدين ارادا متعه را و لم یردا دوام را، اما در عین حال فتوا بر این داده شده است که عقد می شود عقد دائم، این زواج می شود زواج دائم با این که قصد نکردند آن را. و همین طور موارد دیگری را که حالا بعضی از آن‌ها را اشاره کردیم و ان شاء الله بعداً هم عرض خواهیم کرد. دیروز مثلاً گفتیم که آن جایی که قاصد برای خودش معامله را انجام می دهد اما اگر مالک اجازه کرد یقع للمالک، بدون این که انشاء جدیدی، عقد جدیدی باشد همان عقد اثر آن این می شود که این ملک مالک است ثمن ملک مالک می شود و آن ثمن ملک مشتری می شود. و هکذا در جایی که مع الشرط الفاسد باع، آن جا هم می گویند که شرط فاسد است اما بیع درست است با این که این آن چیزی را که قصد داشته این بوده که با این شرط این کار انجام بشود نه بلاهذا الشرط.

این موارد یک جواب عام دارد و حالا تک تک موارد باید جواب خاصش را هم عرض کنیم. جواب عام این موارد این هست که این‌ها نمی تواند در مقابل برهان که گفتیم عقد نیاز به قصد دارد در مقابل برهان بیاید قد علم بکند و برهان را خدشه دار نکند امر عقلی است. عقد اگر بخواهد بما هو عقد تحقق پیدا بکند بلا قصد نمی شود این یک امر واقعی است یک امر تکوینی است یک امر نفس الامری است که تحقق عنوان عقد بدون قصد متعاقدين، این تحقق پذیر نیست به بیانی که گفته شد.

س: ???

ج: آن امر اعتباری به واسطه‌ی یک امر واقعی تحقق پیدا می کند یعنی عقد ...

س: ???

ج: عرض می‌کنم. آن امر اعتباری یک سبب تکوینی و حقیقی دارد. مثل خود اعتبار کردن، اعتبار کردن امر اعتباری است؟ یا امر حقیقی است؟ حقیقی هست. با اعتبار کردن یک معتبر اعتباری تحقق پیدا می‌کند. ولی نفس الاعتبار امر تکوینی، این جا هم عقد امر تکوینی که با آن یتحقق امر اعتباری.

پس بنابراین ما این مسئله را که می‌گوییم عقد یا عنوان بیع یا عنوان مضاربه یا عنوان اجاره و هكذا، حتی عنوان نکاح، عقد نکاح، عقد ازدواج، پیمان این چینی بدون این که قصد بکنند همین‌طور خود به خود پیمان، عقد ورنمی‌قلمبد در خارج، این باید قصد بکند. این برهاناً این چینی است. فلذا گفتیم قبلاً که دلیل بر این مسئله عقل هست در حقیقت. حالا اگر در این موارد شارع مقدس آمد فرمود که ازدواج می‌شود دائم، آن جا فرمود که من می‌گویم بیع درست است، آن جا فرمود که من می‌گویم شرط باطل است ولی مشروط صحیح است. این‌ها در حقیقت حکم شرعی که در این موضوع شارع بیان فرموده. نفرموده که من می‌گویم عقد است. اگر هم بفرماید که من می‌گویم عقد است این حکومت است یعنی تعبد می‌کنم نه این که واقعاً عقدی محقق است.

س: استثناء؟؟؟

ج: نه استثناء هم نمی‌کند. یک حکم تعبدی در این جا جعل کرده. فرموده است که اگر آمدند به این شکل عقد ازدواج متعه را که واقعاً متعه قصد آن‌ها بود ولی ذکر اجل هم نکردند من شارع که ولی امر همه هستیم می‌گویم در این صورت من حکم می‌کنم به این که این جا یک عقد دائمی برقرار است. اگر شارع بدون این که اصلاً حرفی بزنند بگوید آقا من می‌گویم این دو تا زوج دائمی هستند چه اشکالی داشت؟ پس بنابراین این‌ها احکام شرعیه است که شارع در این موارد بیان فرموده. نه این که می‌خواهد بفرماید که عقد مشروط نیست در این موارد به قصد، عقد هست و مشروط به قصد نیست یا تکویناً عقد وجود دارد. در این موارد این را شارع نفرموده، شارع فرموده من حکم می‌کنم که در این جا این دو تا زوجین دائمین هستند. و الا شارعی که حکم را بفرماید در این موضوع، بله اگر هیچ عقدی خوانده نشده باشد حتی به این شکل هم هیچ گفته نشده باشد شارع حکم نفرموده می‌توانسته حکم بکند، نکرده. اما در این صورت اگر بپذیریم که ادله بر این جهت داریم می‌شود حکم شرعی، در آن جا هم فرموده که بله آن‌ها عقد این جوری کردند رضایت‌شان هم به این نحوه است که مشروطاً به این شرط این معاهده را انجام دادند، اما

من شارع می گویم که شرط شما باطل ولی عقدتان را حکم می کنم به این که با این که عقد واقعی نیست عقد حقیقی نیست در این جا، اما من می گویم آثار عقد حقیقی را بر اصل این عقد بار کنید چه عیبی دارد؟

س: ???

ج: بگوید منشأ هم به وجود می آید. یعنی تعبداً. بفرماید که من تعبد می کنم که بنا را بگذارید بر این که این منشأ در این جا وجود دارد.

س: ???

ج: بله اشکالی ندارد مثل این که می گوید الطواف بالبيت صلاة ...

س: ???

ج: خب شارع می گوید، بابا طواف که صلاة نیست اما شارع تعبد می کند می گوید بگو این نماز است تا این که احکام نماز این جا بار بشود که طهارت می خواهد شک مثلاً بیع یک و دو در آن جا مبطل هست این جا هم فرض کن که مبطل است و هكذا. این یک نحوه تعبدی است که شارع به خرج می دهد بنابراین ما یک جواب ...

س: این تعبد خلاف برهان می شود دیگر؟

ج: نه خلاف برهان نیست. برهان ...

س: ???

ج: نه، برهان می گوید اگر بخواهد عقد واقعی تحقق پیدا کند قصد می خواهد شارع نمی گوید نه، شارع می گوید این جاها که این جوری شد من احکام عقد واقعی را دارم بار می کنم شارع می فرماید این جا که این جوری صیغهی نکاح را خوانده اید من در این جا علی رغم این که شما اراده ای متعه کرده بودید و عقد انقطاعی کرده بودید اما چون این جوری آمدید ان شاء کردید من می گویم آن منشأ شما و آن ما اردتم محقق نیست و این چیزی که من می گویم این جا محقق است نه از باب این که این عقد، عقد شده است نه عقدی نشده است تکویناً، من حکم دارم می کنم. پس بنابراین در این موارد جواب عام کلی این هست که لو ثبت فتوا در این موارد که این چنینی هست اگر این ثبت،

جواب عام آن این هست که این آن برهان را، آن دلیل عقلی را نقض نمی‌کند و لایزال می‌گوییم در جایی که شارع حکم خاصی ندارد باید قصد بشود تا عقد محقق بشود.

س: ??? استاد برهان ناظر به یک امر تکوینی است هیچ رابطه‌ای بین انسان و ??? وجود ندارد از ابتداء آیه‌ی ملکیت بشر بر اساس اعتباری است که مالک اصلی کرده برای بشر، و بر اساس قواعد اعتباری نقل و انتقال صورت گرفته و این هم که قرآن می‌گوید عن طیب نفس بخاطر همین است که اگر واقعاً رابطه‌ی تکوینی بود لازم نبود که قرآن عن طیب نفس را اشاره بکند و الا لغو لازم می‌آید خب چیزی را که عقلاء دارند می‌پذیرند چه نیاز است که شما بگویید عن طیب نفس؟ یعنی معنای ???؟

ج: آقا ایشان فرمودند و جواب دادم دیگر بنا بر تکرار که نیست. ایشان فرمودند جواب عرض کردم. ببینید امور اعتباری به واسطه‌ی امور تکوینی تحقق پیدا می‌کند. همین که شما می‌فرمایید اعتبار می‌کنند عقلاء؛ اعتبار عقلاء که دیگر امر تکوینی است آن معتبر به این اعتبار می‌شود امر اعتباری. اما اعتبار کردن آن‌ها که تکوینی است و مبادی تکوینی احتیاج دارد. یعنی باید قصد بکنند باید اراده بکنند باید توجه داشته باشند باید التفات داشته باشند همین جوری نمی‌تواند بدون قصد اعتبار سر بزنند که اعتبار کردن خودش چه می‌خواهد؟ بله مثلاً الان بانک مرکزی اعتبار می‌کند مثلاً این اسکناس ارزش داشته باشد خب تا آن اعتبار را نکند این کار خارجی، این عمل خارجی تکوینی را انجام ندهد این ورقه اعتبار پیدا نمی‌کند. این که تکوینی هست بعد از این که او اعتبار کرد این معتبر کأن در عالم ایجاد شده است پس بنابراین این‌ها را نباید با هم خلط بکنیم. خب این جواب اجمالی و عام برای همه‌ی این موارد.

و اما جواب تفصیلی: جواب تفصیلی هر کدام از این‌ها بحث‌های دامنه‌داری دارد اما به اندازه‌ای که این‌جا بتوانیم و قهراً نتیجه، علاوه بر این که پس آن نقض نمی‌شود آن اشتراطی را که قبلاً برای آن استدلال کردیم این مطلب هم نباید برداشت بشود که شارع مقدس کأن هم با جرمنی‌ها موافقت دارد و هم با کامن‌لایی‌ها موافقت دارد، با هر دو، فلذا می‌بینی که یک احکامش با آن‌ها جور درآمده و یک احکامش با آن‌ها جور درآمده، نه. اصلاً ربطی به آن ندارد در این موارد. شارع آن جاهایی هم که می‌گوید که من این را می‌گویم نه این که این ظاهر را برداشته حجت قرار داده، بر خلاف ظاهر است اتفاقاً. یعنی حالا نمی‌توانیم بگوییم مثلاً ظاهر این انقطاع است یا ظاهر آن دوام است، این

را نمی‌توانیم بگوییم که بگوییم بر اساس ظاهر حکم به دوام فرموده است، نه. امری است مردد، نه به این دلالت می‌کند نه به آن دلالت می‌کند. این‌جا بر اساس این امور نیست. خودش می‌داند روی مصالح و حکم و ملاکاتی که در نظر خودش هست این‌جا این‌جور حکمی فرموده است.

س: ??? در عقد دائم اجل ذکر نمی‌شود این‌جا هم ذکر نشده در عقد، ???

ج: حالا می‌گوییم ان شاء الله در مقام توضیح آن برمی‌آید که ممکن است بگوییم نه این‌جور نیست که ظهور در احدهما داشته باشد.

خب اما جواب تفصیلی ...

س: استاد ببخشید اشکالی را که فرموده بودید دو ساحت داشت یک ساحت آن ظاهر فتاوایی بود که اصل تعبّد شارع ??? اصل تعبّد شارع را جواب فرمودید که یک حکم شرعی، سلّمنا قبول می‌کنیم اما ظاهر فتاوی فقهاء که فتوا دادند می‌گفتند که ینقلبُ دائماً، گفتند عقد، عقد دائم است ???

ج: این عبارت فقہی، شارع که نگفته که ینقلبُ. این‌ها ...

س: نه نه، شما مجتهد هستید تقلید هم نمی‌کنید قبول، عرض من این هست که تلقی فقهاء و ???

ج: حالا الحمد لله اجازه‌ی اجتهادی گیر ما آمد.

س: ???

ج: چرا؟

س: ???

ج: عرض کردم این ... ببینید مهم آن تعبیر فقہی است که عرض کردم. یک فقہی این‌جور تعبیر فرموده که ینقلبُ دائماً، اما از خودش هم اگر سؤال بکنید همان آقا قصد را هم شرط می‌داند این‌جا می‌گوید بابا این حکم شرع است شارع دارد می‌گوید انقلب، نه این که واقعاً انقلاب حاصل شده است. انقلاب واقعی که محال است. الشیء لا ینقلبُ

عماً وقع عليه، این هم از امور مسلم معقول است که الشیء لا ینقلب عماً وقع علیه، همان جوری که بوده دیگر عوض نمی شود.

اما جواب تفصیلی را اجازه بفرمایید که وارد آن بشویم. جواب تفصیلی: اما در مورد متعه و عقد انقطاعی.

س: استاد اشکال را تغییر دادید. اشکال در تعارض ادله؟؟؟ در تعارض ظاهر و باطن؟؟؟

ج: نه آن ها می گویند اصلاً باطن لا اعتبار به و کل الماک فی الظاهر است. این حرف را می زنند. آن که دیروز بحث آن را کردیم. حالا این موارد را که بعضی ها می خواستند به این موارد بگویند که شارع هم در یک جاهایی با این نظریه ی حقوقی کامن لایی موافقت دارد. و هم چنین به این موارد گفته شده استناد کنند و بگویند آن برهانی را که شما اقامه کردید بر این که همه جا قصد لازم است در متعاقبین، نه این جور نیست. می خواهیم بگوییم نه این موارد نه آن حرف را ثابت می کند و نه آن حرف را ثابت می کند. یک جواب اجمالی بود که عرض کردیم.

اما جواب تفصیلی به موارد مختلفی که وجود دارد اما مسئله ی متعه و عقد انقطاعی، جوابی که بعضی دادند این است که این ثابت اصلاً نیست این جور نیست که اگر ذکر اجل نشد ینقلب به تعبیر فقهی الی الدوام، نه یقع باطلاً. اصلاً باطل است چرا؟ برای خاطر این که عقد انقطاعی مشروط به ذکر اجل است. و این نشده و المشروط عدم عند عدم شرطه، اما عقد دائم، چون لم یقصد، پس این جا اصلاً باطل بالمره، لایقع منقطعاً و لایقع دائماً، هیچ کدام. ذهب الیه السید الخوئی قدس سره، ذهب الیه استادنا مرحوم آقای تبریزی قدس سره، این ها می گویند که این جوری است. پس بنابراین موضوع ندارد این که شما بیاید این مورد را مثال بزنید، این جور نیست.

س: مگر روایت نداریم؟

ج: حالا داریم صحبت می کنیم.

حالا چرا این را فرمودند؟ می گویند که روایات مقام دو طایفه است. یک طایفه که خیال شده که دلالت می کند بر این مسئله، واقعاً دلالت ندارد ولو سنداً تمام است. اما دلالت بر این مسئله ندارد و طایفه ی ثانیه اگر دلالت داشته باشد سند آن ناتمام است. پس ما دلیل معتبری برای این نداریم. چون روایات باب امر آن دائر هست بین این که تمام سنداً و غیر تام دلالتاً. یا تام دلالتاً و غیر تام سنداً. پس مستندی برای این مسئله وجود ندارد.

حالا روایات آن را توجه بفرمایید باب بیستم از ابواب نکاح، کتاب النکاح، ابواب المتعه، باب بیست در وسائل الشیعه. روایت اول این هست. روایت عبدالله بن بکیر، «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ» خب سند، سند تمامی است البته در این که باید این سند را وصل کرد به این که موثقه است یا صحیحه است کلامی است. معمولاً به این سند می‌گویند موثقه، علت آن این هست که عبدالله بن بکیر، ایشان فتحی است پس موثق هست ثقه هست اما فتحی است به خاطر ایشان گفته می‌شود موثقه. اما سیدنا الاستاد زنجانی دام ظلّه، ایشان می‌فرمایند که چون راوی در این جا ابن ابی عمیر است و از عده‌ی شیخ طوسی، دو جای عده‌ی شیخ طوسی استفاده می‌شود که ابن ابی عمیر از آدم غیر شیعه‌ی دوازده امامی مطلب نقل نمی‌کرده. هم باید ثقه باشد و هم امامی باشد و هر جا نقل کرد معلوم می‌شود که این روایت را در زمان استقامتش نقل کرده. عبدالله بن بکیر از اول فتحی نبوده بعد انحراف، پس بنابراین چون آن زمانی که ابن ابی عمیر دارد از او نقل می‌کند انحراف پیدا نکرده بوده باید این روایت را وصل کنیم به صحیحه، خب حالا اگر این مطلب ثابت باشد این مطلب ایشان هم خواهد بود که البته خیلی این که حالا ما به آن بگوییم موثقه یا صحیحه، خیلی اثر ندارد الا علی تعارض، آن هم روی مسلک شیخ اعظم، که ما از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه هم تعدی بکنیم. آن وقت یک روایت صحیحه باشد یک روایت موثقه باشد تعارض بکنند. روایت صحیحه طبق نظر شیخ مقدم می‌شود بر موثقه، اما اگر تعدی نمی‌کنیم که حق این است که تعدی نمی‌توانیم بکنیم اثری ندارد. الان این که از نظر فنی خب مثلاً درست توصیف کردیم یا وصف کردیم. حالا در این روایت فرموده « قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ إِنَّ سُمِّيَ الْأَجَلَ فَهُوَ مُتَعَةٌ وَإِنْ لَمْ يُسَمَّ الْأَجَلَ فَهُوَ نِكَاحٌ بَاتٌ » نکاح دائم خواهد بود. به این روایت استدلال شده بر این که اگر اجل ذکر نشود نکاح بات است. اطلاق گفتند دارد سواء این که لم یسم الاجل عمداً، نسیاناً و إن لم یسم الاجل، سواء این که این عدم تسمیه بخاطر نسیان باشد یا این عدم تسمیه بخاطر تعمد باشد. تعمداً اجل را ذکر نکردند. خجالت می‌کشیده مثلاً، می‌آید در بعضی از روایات که حالا ما خجالت می‌کشیم مثلاً بگوییم یک ماه، یک هفته، بگوییم یک روز، دو روز، اجل را ذکر نمی‌کنیم. امام فرمود «وَإِنْ لَمْ يُسَمَّ الْأَجَلَ فَهُوَ نِكَاحٌ بَاتٌ» به اطلاق تمسک کردند.

جواب این است که این روایت در مقام بیان این جهت هست که در نکاح دائم باید اجل ذکر نشود یعنی اجل نمی‌خواهد اما در نکاح منقطع اجل می‌خواهد اما حالا اگر فراموش کردی، این فروعات، در مقام بیان این جهت نیست. این در مقام بیان این است که نکاحی که اجل در آن ذکر بشود این می‌شود نکاح متعه، و در نکاح دائم اجل

ذکر نمی شود. این این چنینی است اما در مقام بیان این فروع و حالات و طبایع مختلف نیست. پس بنابراین بیش از این از این روایت شریفه استفاده نمی شود.

س: شک داشته باشیم که در مقام بیان هست یا نه، می گوییم هست اما دلیل بر این که نیست چه هست؟

ج: ظهور حال سیاق است دیگر. که آیا در مقام این جهت است امام علیه السلام می خواهند فروضات مختلف را بیان بکنند یا اصل این مطلب را دارند بیان می کنند؟ مثل آیهی شریفه، که آیهی شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (بقره، ۲۷۵) خدا این را حلال کرده آن را حرام کرده. حالا در مقام بیان این جهت نیست که کدام رباها حرام است کدام نمی دانم بیع ها حلال است، می خواهد بگوید که خدا این را حلال کرده آن را حرام کرده فی الجمله، در این مقام هست در این صدد است. که بیع در اسلام جایز است ربا هم حرام است حالا خصوصیات آن، شرایط آن، این چه هست؟ آن چه هست؟ در مقام بیان این نیست. اصل تشریح است. اگر شک هم کردیم که در مقام بیان هست یا در مقام بیان نیست بحسب نظر اقوی این هست که ما دلیلی بر این که در مقام بیان هست نداریم، اگرچه آقای آخوند می فرماید که اگر شک کردیم که گوینده در مقام بیان هست یا نیست اصل این هست که در مقام بیان است اما همان طور که حضرت امام قدس سره فرموده است ما چنین اصل عقلائی نداریم نه اصل شرعی بر این داریم نه اصل عقلائی داریم که اگر شک کردیم که این آقا در مقام بیان هست یا نه؟ بگوییم ان شاء الله در مقام بیان است، نه در مقام بیان بودن از ظاهر حال متکلم، ظاهر سخنش، استفاده می شود و هر جا این ظهور مشکوک شد که این ظهور هست یا نه در مقام بیان اصل مطلب است، نه خصوصیات و شقوق و امثال ذلک، آن جا نمی توانیم اطلاق گیری بکنیم.

س: ??? دارد قاعدهی کلی بیان می کند این هم یکی از مصادیق همان قاعده می شود.

ج: قاعدهی چی؟

س: قاعدهی کلی آن این هست که اگر اجل بیان نشد می شود دائم ???

ج: نه همه جا یا نه؟ به قول ...

حالا این عبارت شیخنا الاستاد را بخوانم «و لکنها فی مقام بیان الفرق بین الدوام و الانتقطاع من جهة العقد و أن الدوام لا یذکر فیہ الاجل و الانتقطاع یذکر فیہ الاجل، لا أن الدوام لایحتاج الی القصد» نمی خواهد بگوید که آن

احتیاجی به قصد ندارد. این مطلب را نمی‌خواهد بگوید، می‌خواهد بگوید که این روایت دارد این را می‌گوید که اگر اجل ذکر کنیم می‌شود متعه، اگر اجل ذکر نشد می‌فرمایند که بله، اگر اجل ذکر نشد این نکاح بات است. این مطلبی است که مرحوم محقق خوئی و تبعه مرحوم محقق تبریزی فرموده‌اند بعض دیگر هم فرموده‌اند، «إن سَمِيَ الاجل» متعه است اگر اجل ذکر نشد نکاح بات است.

س: بر فرض اطلاق هم می‌شود این مطلب را گفت که حالا بر فرض که اطلاق داشته باشد هم، چون این امری که بخواهد بگوید بدون قصد محقق بشود یک امر مستبعدی هست شمول اطلاق نسبت به این فرد هم خودش محل کلام است یعنی بر فرض می‌گوییم که اطلاق دارد نسبت به سایر موارد، اما این فردی که بخواهد بگوید که ولو قصد نداری یک امر مستبعدی هست دیگر، که ولو قصد نداری محقق بشود شمول اطلاق نسبت به این مورد خودش محل اشکال خواهد بود.

ج: نه نگاه کنید درست است که ذات مراتب است یعنی اظهر و ظاهر، خفی و اخفی داریم اما این‌ها انصراف‌های بدوی است. و حق و انصاف این است که بعید نیست که ما بگوییم این‌جا اطلاق دارد. یک خرده حرف زور است. نرفته که ... اگر عبارت این جور بود «فی الدائم لا یُذکرُ الاجل و فی المتعۃ یُظہرُ الاجل»، خب اگر این جور بود می‌شد بگوییم که حالا در مقام است ولی این جور فرموده «إن سَمِيَ الاجل فهو متعه»

س: پس قرار شد اطلاق نسبت به افرادی که مستبد باشند

ج: نه مستبعد آن‌چنانی که نیست حالا بخصوص به واسطه‌ی روایات دیگری که ...

س: نه ما کاری به روایات دیگر نداریم.

ج: پس مستبعد نیست می‌خواهیم بگوییم این استبعاد یک استبعاد همین جور فرضی است که شما می‌فرمایید. به قرائن بعد که می‌آید روایات بعد که می‌آید استبعاد ندارد در عرف متشرعه استبعاد ندارد.

س: ???

ج: حکم شرع است. و اگر تسمیه‌ی ...

س:؟؟؟

ج: نه می گویم به واسطه‌ی روایتی که بعد خواهد آمد این استبعاد در محیط متشرعه وجود ندارد.

حالا این روایت اول، این روایت اول که به نظر می آید استدلال به آن لا بأس به، اگر چه این بزرگان فرموده‌اند که این طوری است. اما روایت دوم.

روایت دوم و «و بالاسناد السابق عن ابان بن تغلب» اسناد سابق را ایشان دیگر گاهی بعضی سندهایی که مفصل است ارجاع به قبل می دهند. من از خود کافی می خوانم این روایت را. «علی بن ابراهیم عن ابیه عن عمرو بن عثمان عن ابراهیم بن الفضل عن ابان بن تغلب» دوباره «و علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن اسماعیل بن مهران و محمد بن اسلم عن ابراهیم بن الفضل عن ابان بن تغلب» بالاخره روایت از ابان بن تغلب است و در همه‌ی سندها راوی از ابان بن تغلب ابراهیم بن الفضل است. می گوید: «قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع كَيْفَ أَقُولُ لَهَا إِذَا خَلَوْتُ بِهَا قَالَ تَقُولُ أَتَزَوَّجُكَ مُتَعَةً عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَأَ وَارِثَةٌ وَ لَأَ مَوْرُوثَةٌ» که نه تو ارث از من ببری و نه من از تو ارث ببرم، «كَذَا وَ كَذَا يَوْمًا وَ إِن شِئْتَ كَذَا وَ كَذَا سَنَةً بِكَذَا» یعنی حتماً لازم نیست که ایام آن کم باشد سال هم می شود کذا و کذا سنه، «وَ كَذَا دَرَهْمًا وَ تُسَمِّي مِنَ الْأَجْرِ مَا تَرَاضِيْتِمَا عَلَيْهِ» آن که تراضیتما علیه را به عنوان اجر و مهریه‌ی در این جا باید ذکر بکنیم «قَلِيلًا كَانَ أَمْ كَثِيرًا» حالا کم باشد یا زیاد باشد دست خودتان است. «فَإِذَا قَالَتْ نَعَمْ فَقَدْ رَضِيَتْ فَهِيَ أَمْرَأَتُكَ وَ أَنْتَ أَوْلَى النَّاسِ بِهَا» همین که او گفت که فقد رضیت، یعنی این جا هم کآن همیشه معمولاً ایجاب از طرف زن است معمولاً، حالا این جا از طرف مرد است مرد گفته اتزوجک کذا و کذا، او گفت رضیت، همین که او گفت رضیت یا قبلت، می فرماید که «فَهِيَ أَمْرَأَتُكَ وَ أَنْتَ أَوْلَى النَّاسِ بِهَا» «قُلْتُ فَإِنِّي أَسْتَحْيِي أَنْ أَذْكَرَ شَرْطَ الْأَيَّامِ قَالَ هُوَ أَضْرُّ عَلَيْكَ قُلْتُ وَ كَيْفَ» با این که واقعاً اراده‌ی من این هست و ارده‌ی هر دوی ما این هست که موقت باشد اما روی خجالت نیامدیم که اجل را ذکر بکنیم این چه جور اضر بر من می شود؟ «قَالَ إِنَّكَ إِن لَمْ تَشْتَرِطْ كَانَ تَزْوِيجَ مُقَامٍ» این یک تزویج همیشگی خواهد بود، دائمی خواهد بود «وَ لَزِمَتْكَ النَّفَقَةُ فِي الْعِدَّةِ وَ كَانَتْ وَارِثَةٌ وَ لَمْ تَقْدِرْ عَلَى أَنْ تُطَلِّقَهَا إِلَّا طَلَّاقَ السُّنَّةِ» دیگر پایان اجل برسد از هم جدا بشوند نه، احتیاج به طلاق دارد. باید نفقه‌اش را به او بدهی، در عده‌اش هم باید نفقه‌اش را به او بدهی، دیگر ارث هم از هم دیگر می برید این جوری خواهد شد.

خب به این روایت استدلال شده بر این که این روایت دارد دلالت می‌کند که اگر روی استحیاء ذکر اجل نشد ولی واقعاً موقت مقصود بود. فرموده که اگر از روی استحیاء هم نام اجل را نبردی و قصد واقعی شما موقت بود این دیگر به ریش شما بند می‌شود، دیگر می‌شود عقد دائم، همه‌ی احکام عقد دائم را خواهد داشت.

خب شیخنا الا ستاد می‌فرماید این روایت دلالتش تمام است امام سند این روایت تمام نیست. چرا؟ حداقل بخاطر این که، این را من عرض می‌کنم در کلام ایشان نیست لابد بخاطر این جهت است که بالاخره راوی از ابان بن تغلب، که ابان بن تغلب از فقهای ثقات اصحاب هست ابراهیم بن الفضل است و ابراهیم بن فضل، ایشان هیچ توثیقی ندارد لا توثیق خاص و لا توثیق عام. یعنی توی اسناد کامل الزیارة باشد، در تفسیر باشد و امثال این‌ها نیست. مروی عنه ثلاثه باشد، این‌ها نیست. بنابراین خب اما علی ماقوینا سابقاً چون این روایت در کتاب شریف کافی هست و مشمول شهادت کلینی به صدور این روایت از امام علیه السلام می‌شود ضعف سند بنا بر آن مبنا لایضراً، بنابراین ... ولی خب طبق مسلک آن بزرگان اشکال پیدا می‌کند و نمی‌شود به آن استدلال کرد.

س: ???

ج: نه راضی به همین است.

س: ???

ج: بابا می‌گوید استحیاء دارم از این که ذکر اجل بکنم. اما واقعاً قصد من چه بوده؟ قصد من موقت بوده. ولی حیاء فقط ذکر اجل نشده.

س: ???

ج: آن که انشاء کرده این است حالا زن چه می‌خواهد بگوید؟ همین را که او انشاء کرده را قبول کرده دیگر، نه چیز دیگری را.

س: ???

ج: اگر فرض کنیم که زن آن را قبول کرده عقدی محقق نشده چون ما آنشئه غیر ما قبلته است. عجب است آن ما آنشئه غیر ما قبلته است پس به هم نخورده آن ایجاب و قبول. ولی امام این را فرموده.

خب روایت سومی هم وجود دارد که می گویند وقت تمام شده ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۲۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در جواب تفصیلی بود به موارد متعدده ای که استناد به آنها می شود برای اثبات این جهت که صحت معاملات و ترتب آثار بر آنها تابع قصد نیست و احتیاج به قصد ندارد. مورد اولی که مورد بحث قرار گرفت این هست که اگر زوجین انشاء کردند عقد انقطاعی و متعه را، ولی ذکر اجل نکردند روایاتی داریم و فتاوای عده ای از فقهاء بر این هست که در این مورد عقد دائم منعقد خواهد شد و اثر این عقد ازدواج دائم خواهد بود. خب این جا از این عقد قصد نکرده اند دوام را، بلکه انقطاع را قصد کردند. آن را که قد قصداه، انقطاع است که لم یقط، آن را که واقع شد لم یقصداه، آن را قصد نکردند. خب پس بنابراین تحقق یک عقد، یک عنوان معاملی مثل ازدواج، این توقف بر قصد ندارد که شما گفتید شرط ثالث قصد است.

خب یک جواب عام داشتیم نسبت به همه ی موارد، جواب تفصیلی مورد به مورد را هم می خواستیم عرض کنیم، این جا هم عرض شد که یک جواب که داده شده است این هست که این مسئله ثابت نیست که اگر ذکر اجل نشد یقیناً دائماً، چرا؟ برای این که مستند این مطلب روایاتی است که این روایات بعضی از آنها ولو سند آنها تمام

است اما دلالت آن‌ها ناتمام است و بعضی از آن‌ها ولو دلالت آن‌ها تمام است سندش ناتمام است. بنابراین نتیجه این می‌شود که ما حجتی بر این فتوا و بر این مسئله نداریم تا شما بخواهید استناد به آن کنید یا نقض بخواهید بکنید.

خب دیروز دو تا روایت را خواندیم، روایت عبدالله بن بکیر بود که این سندش را مرحوم محقق خوئی، مرحوم استاد قبول کردند و دیگران، منتها گفتند دلالت آن تمام نیست. روایت دوم، روایت ابان بن تغلب بود که دلالت آن تمام بود اما آقایان اشکال سندی داشتند در اثر این که می‌رسید به ابراهیم بن فضل و ابراهیم بن فضل عن ابان بن تغلب که ابراهیم بن فضل توثیقی در کتب رجال ندارد. نه توثیق عام دارد و نه توثیق خاص.

س: ???

ج: بله بعضی‌ها گفتند اما آن مسلم نیست.

و اما روایت سوم: رواست سوم ...

س: ???

ج: نه حضرت فرمود که ... نه آن که می‌داند آن خانم، ولی صحبت بر سر این هست که اگر زوج، اشکال بدتر می‌شود؛ اگر زوج قصدش انقطاع بوده و حیاء نام اجل را ذکر نکرده یعنی عمداً بخاطر حیاء، عمداً ذکر نکرده امام می‌فرماید شما هم می‌گویید زوجه خیال می‌کرده که دائم است پس ماقبلته الزوجه لم ینشئه الزوج و ما أنشئه الزوج لم تقبله الزوجه، اشکال بالاتر می‌شود اصلاً عقدی منعقد نشده، حالا علاوه بر این که ... حالا شارع به گردن زوج چه می‌گذارد؟ عقد دائم را دارد می‌گذارد و حال این که این عقد دائم را او قصد نکرده پس هم عقدی وجود نداشته اگر حرف شما باشد ... اما اگر گفتیم که نه زوجه هم می‌دانسته، که عقد انقطاعی است چون مهریه‌ای را که قرار داده به اندازه‌ای این هست آن‌ها را با حرف‌هایی زدند مهریه‌ای که دارد قرار می‌دهد با این‌ها می‌فهمد. و اما در عین حال نام نبرده، نه این و نه آن، چون عرض کردم علت استحیاء هم شاید این باشد که بالاخره در عامه مرسوم است که عقود ازدواج باید پیش شاهد باشد. در طلاق را لازم نمی‌دانند شاید، ولی ازدواج را لازم می‌دانند که عند الشهود باشد. خب عند الشهود نمی‌خواهند بگویند که انقطاعی هست، توی ضمیرشان هست ولی نام نمی‌برند حضرت فرمودند که نه این کار را خراب می‌کند نام نبرید ولو عمداً کار را خراب می‌کند دلالت کانه؟؟

س: ??? حضرت عالی روایت چون در کافی هست سند آن ??? نظر شما در مورد این روایت چه می‌شود؟

ج: حالا آخر ذکر می‌کنیم ان شاء الله.

س: استاد همین را قصد کرده بالاخره، بر فرض که زن نداند خب زن می‌خواهد همین الان مرد با این صیغه‌اش ???

ج: چی را قبول کرده؟

س: همین را که این خوانده، همین ???

ج: دوام یا انقطاع؟

س: دوام را که زن قبول کرده خب، اما از ناحیه‌ی مرد هم بالاخره وقتی دارد می‌گوید خب همین را قصد داشته دیگر، درست است که شاید واقعاً می‌خواسته گفته باشد اما آن چیزی که الان اجرا کرده خودش می‌گوید که من نگفتم مدت را، یعنی این را دیگر فهمیده که دارد بدون مدت برای این زن می‌گوید.

ج: می‌دانم ولی حالا ببینید شاید یک چیزی که بعداً جواب سوم هست می‌خواهیم بگوییم شاید بیان شما ناظر به آن باشد. حالا یک مقدارکی صبر بفرمایید آن را بگوییم شاید مقصود شما این باشد.

روایت سوم، روایت هشام بن سالم است. «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ مُتَعَةً مَرَّةً مُبْهِمَةً» اتزوج المرأة متعة مرة، مرة این جا یعنی یک بار یا یک دفعه، توی بعضی روایت هم هست یعنی برای یک بار مثلاً بنا داریم که عقد متعه داشته باشیم. حالا مهم آن این جا هست که «أَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ مُتَعَةً مَرَّةً مُبْهِمَةً» به نحو مبهم، زمان آن را نمی‌گوییم چقدر، زمان را نمی‌گوییم، «قَالَ فَقَالَ ذَاكَ أَشَدُّ عَلَيْكَ» اگر زمان را نگویی، این شدیدتر بر شما خواهد شد «تَرْتُهَا وَتَرْتُكَ» هم تو از او ارث می‌بری و هم او از تو ارث می‌برد «وَلَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تُطَلِّقَهَا إِلَّا عَلَى طَهْرٍ وَشَاهِدَيْنِ» بخواهید هم از هم جدا بشوید این جا احتیاج دارد که آن در طهر غیر موافقه باشد و شاهد عادل هم باشد ولی اگر متعه بود این چیزها را نمی‌خواهد زمان که تمام شد تمام می‌شود یا مدتش را می‌بخشید. «قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَكَيْفَ أَتَزَوَّجُهَا قَالَ أَيَّامًا مَعْدُودَةً بِشَيْءٍ مُّسَمًّى مِقْدَارَ مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ» ایام معدوده که مشخص شده با مقداری که خودتان توافق می‌کنید و تراضی می‌کنید «فَإِذَا مَضَتْ أَيَّامُهَا كَانَ طَلَّاقُهَا فِي شَرْطِهَا» این طلاقش در همین.... طلاقش یعنی جدا شدنش این جا، طلاق و جدا شدنش در همان شرط و زمانی است که با هم قرار دادید آن تمام شد آن

طلاق هم محقق می‌شود «وَلَا نَفَقَةَ وَلَا عِدَّةَ لَهَا عَلَيْكَ» خب این روایت هم دلالت آن لابأس به، می‌شود گفت که دلالت آن خوب هست، منتها از نظر سند مشتمل بر سعد بن موسی بن سعدان است که در موسی بن سعدان نجاشی فرموده ضعیفٌ فی الحدیث. ولی در کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم هم موجود است.

مرحوم محقق خوئی چون کامل الزیارات را، حالا ولو دیگر عدول کردند ایشان از کامل الزیارات نسبت به تمام رجال، ولی تف سیر عدول نفرمودند می‌فرمایند که این‌ها تعارض می‌کنند آن تضعیف نجاشی با توثیق عام تف سیر یا کامل الزیارات تعارض می‌کنند نتیجه این می‌شود که این شخص برای ما مجهول الحال است. خب این از ناحیه‌ی موسی بن سعدان.

س: ضعیف فی الروایة یعنی چه؟

ج: ضعیفٌ فی الحدیث.

حالا یک عرضی می‌کنم بعداً.

اما در مورد عبدالله بن القاسم، ما چند تا عبدالله بن القاسم داریم در این طبقه ممکن است که مراد باشد. یکی عبدالله بن القاسم الجعفری است که این مجهول، یکی عبدالله بن القاسم الحارثی است. نجاشی راجع به ایشان فرموده ضعیفٌ غال، و لکنه من رجال کامل الزیارات. آقای خوئی در این جا راجع به ایشان فرموده است که این توثیق کامل الزیارات معارضه نمی‌کند با تضعیف نجاشی، یا تضعیف نجاشی معارضه نمی‌کند با توثیق کامل الزیارات، چون عبارت نجاشی این هست ضعیفٌ غال. این ضعیفٌ غال چون تو صیف به غال فرموده ممکن است تضعیف این، یا استظهار می‌کنند که این تضعیف، تضعیف در حدیث و گفتن از نظر صدق و کذب نیست این از باب غلو او هست. پس بنابراین ضعیفٌ غال، یعنی آدم غالی بود اما نمی‌گوید که این دروغ گو بوده صادق نبوده. بنابراین ابن قولویه می‌فرماید که این صادق است آدم صادقی است ایشان می‌فرماید که غالی هست. خب ممکن است که یک کسی غالی باشد کافر باشد اما راست گو باشد. این تنافی خیلی افراد را داریم که این جور هستند؛ که مذهب آن‌ها درست نیست اما از نظر راست گویی آدم‌های راستگویی هستند. و به خصوص عده‌ای ممکن است جهت راستگویی آن‌ها هم این باشد که می‌گویند که خب حرف غلط بز نیم آبروی ما می‌رود مشت‌مان باز می‌شود دروغ نمی‌گویند در این باب معتمد هستند ولو این که ممکن است که مذهب او ناتمام باشد.

س: ???

ج: خب غلو می کند عقیدتی است دیگر.

س: ???

ج: نه نسبت دروغ نمی دهد.

س: ???

ج: نه نسبت دروغ نمی دهد ممکن است تقلیداً دارد غلو می کند. نسبت نمی دهد تقلید می کند. خیلی ها همین جور هست از روی تقلید هست یک عده مذهب می سازند بقیه تقلیداً از آنها ...

س: ???

ج: حالا عرض می کنیم.

آقای خوئی در این جا فرمودند که ضعیف^۱ غال، این جا یعنی ضعیف، ضعف مذهبی است ضعف عقیدتی است بخاطر قید غال. یا لا اقل شما احتمال هم بدهید یک وقت ما می گوییم ضعیف^۲ غال دو تا شهادت در کنار هم است ضعیف^۳ غال، به هم ربطی ندارد. یعنی ضعیف^۴ از نظر حدیث و نقل حدیث و این ها ضعیف است، غالی هم هست؛ دو تا عیب در او وجود دارد. این یک احتمال، احتمال دیگر این هست که این ضعیف^۵ غال، این ضعیف^۶ برمی گردد به همان غلو^۷ او، یعنی ضعف جدیدی این را نمی گوییم بخاطر همان غلو^۸ او داریم می گوییم ضعیف. آقای خوئی استظهار فرمودند همان دومی را. حالا عرض می کنیم اگر استظهار هم نکنیم احتمال هم بدهیم که این معنای این عبارت این هست پس احراز نمی کنیم که توثیق کامل الزیارات معارض داشته باشد این اجمال پیدا می کند. کلام نجاشی اجمال پیدا می کند بنابراین از حجیت ساقط می شود می ماند کلام ابن قولویه بلامعارض، و می توانیم بگوییم که موثق است.

خب حالا که این جا ایشان فرموده این ضعیف^۹ غال، این جور احتمال دارد در آن ضعیف^{۱۰} فی الحدیث، آن جا ممکن است ... ضعیف^{۱۱} فی الحدیث یعنی در حدیث کردن، در سخن گفتن آدم ضعیفی هست گل و قاطی می کند، دروغ می گوید این جوری هست ضعیف است یا نه، ضعیف^{۱۲} فی الحدیث یعنی در علم حدیث ضعیف است خیلی اطلاعات

زیادی ندارد. مثلاً درباره‌ی محمد بن خالد برقی، آن‌جا عبارت این هست که ضعیفٌ فی الحدیث و کذا فی التاریخ، در ادب، در تاریخ و در ادب و این‌ها قوی هست ولی ضعیفٌ فی الحدیث، آن‌جا ضعیفٌ فی الحدیث معنای آن این نیست که آدم معتمدی نیست راست نمی‌گوید معنای آن این هست که در علم حدیث اطلاعات آن‌چنانی ندارد. ولی در ادبیات و در تاریخ و این‌ها آدم ماهری هست. شاید این ضعیفٌ فی الحدیث در عبارت نجاشی همین باشد که اگر این احتمال را در عبارت نجاشی دادیم باز آن‌جا هم تعارض نخواهد شد.

س: ??? ضعیفٌ فی الحدیث در نجاشی خیلی آمده

ج: خیلی نیامده معمولاً ضعیفٌ می‌گویند علی‌الاطلاق می‌گویند ضعیفٌ فی الحدیث، با قید فی الحدیث کم هست. معمولاً می‌گویند ضعیفٌ، اما ضعیفٌ فی الحدیث موارد آن زیاد نیست.

س: استاد اصطلاح حدیث مراد خود روایات ??? یا اعم است؟

ج: مختلف هست باید با قرائن فهمید.

خب عبدی... سوم فردی که داریم عبدالله بن القاسم الحضرمی که نجاشی فرموده است که کذابٌ غال یروی عن الغلات لاخیر فیه و لا یعتدُّ بروایاته، همه‌ی خیرات کأن در او جمع شده، این‌جور که ایشان فرموده.

یک نفر دیگر داریم یعنی یک عنوان دیگری، نه یک نفر دیگری، تعبیر صحیح آن این است یک عنوان دیگری عبدالله بن القاسم البطل، این را بعضی‌ها عبدالله بن القاسم البطل را یک فرد دیگری ممکن است که تخیل کنند هست، اما از روایات نجاشی استفاده می‌شود که آن عبدالله بن القاسم البطل همین عبدالله بن القاسم الحضرمی هست چون ایشان این‌جور فرموده عبدالله بن القاسم الحضرمی المعروف بالبطل، بنابراین عنوان دیگری است اما فرد دیگری نیست. خب حالا اگر همه‌ی این‌ها را ما اشکال کردیم و آن عبدالله بن القاسم الجعفری را که گفتیم مجهول است. آن حارثی را هم که اگر گفتیم که ضعیفٌ با آن حرف کامل الزیارات تعارض می‌کند و قهراً مجهول می‌شود عبدالله بن القاسم الحضرمی که گفتیم کذابٌ، این شهادت داده، پس بنابراین این سند بخاطر اشتغال آن بر کسی که یا مجهول است... مجهول است یعنی اصلاً حرفی در مورد او زده نشده یا مجهول است بخاطر تعارض یا شهادت بر کذب او هست ساقط می‌شود. اگر بعضی از این‌ها را هم درست کردیم مثل آقای خوئی، و فرمود که آن ضعیفٌ فی الحدیث یا ما گفتیم مثلاً ضعیفٌ

فی الحدیث یا آن ضعیف^۱ غال، این‌ها را توجیح کردیم و گفتیم که معارضه نمی‌کند با آن توثیق عام، باز قهراً امر چون مردد است عبدالله بن القاسم در این‌جا بین آن جعفری که مجهول^۲ و بین این‌هایی که ثقہ هستند و معینی چون ندارد باز سند اشکال پیدا می‌کند.

س: استاد این چهار تا عبدالله بن القاسم همه توی یک طبقه هستند؟

ج: بله همه می‌توانند در این طبقه قرار بگیرند.

خب بنابراین یا بخاطر این که کل این‌ها ضعیف هستند یا بخاطر تردد آن بین ضعیف و غیر ضعیف، اشکال پیدا می‌کند سند.

س: اگر ضعیف معروف باشد و انصراف پیدا بکند به معروف؟

ج: بله، این‌ها معروف نیستند آن جوری که موجب انصراف باشد در این طبقات، همین چهارده، پانزده تا روایت بیش‌تر از این‌ها شاید نباشد.

خب پس بنابراین مثل محقق خوئی قدس سره، مثل شیخنا الاستاد تبریزی قدس سره، این‌ها حرف‌شان این هست که آن روایت عبدالله بن بکیر که سند آن خوب بود دلالت آن خوب نیست این روایات دیگر دلالتش خوب است سندش خوب نیست. پس این فتوا که بگوییم اگر ذکر اجل نشد این ینقلب^۳ الی الدوام، این فتوا درست نیست، باید گفت اگر ذکر اجل نشد بالمره باطل است نه انقطاعی و نه دوام، هیچ‌کدام محقق نخواهد شد، فتوای این بزرگان این هست. بله یک وقتی هست که این قصدش انقطاع بوده ولی فراموش می‌کند می‌آید ذکر نمی‌کند و عقد دائم می‌کند خب این‌جا که درست است عقد دائم است بخاطر این که آن را فراموش کرده مثل این که کسی از خانه آمد بیرون، می‌خواست برود نان تافتون بخرد فراموش کرد رفت سنگک خرید، حالا این سنگگی که باطل نیست بالاخره رفتی سنگک خریدی دیگر، بخاطر این که آن را فراموش کرده. این‌جا هم می‌خواسته عقد متعه داشته باشد با این خانم، ولی فراموش کرد که این بنای او بر این بوده آمد عقد دائم را خواند یعنی بدون اجل گفت و قصد او در این‌جا دیگر نه فقط فراموش کرده ذکر اجل را، نه اصلاً فراموش کرده که این نوع عقد را می‌خواسته است و در اثر فراموشی آن نوع عقد را قصد کرده و انشاء کرده. بنابراین این صورت که محل اشکال نیست و باید گفت که عقد دائم می‌شود. اما آن

صورت‌هایی که عمداً نگفته باشد یا این که نه عقد انقطاعی را اراده کرده ذکر اجلش را یادش رفته که بگوید یا مسئله بلد نبوده که ذکر اجلش را بگوید می‌گفت همین که من قصد انقطاع کردم کفایت می‌کند، این بزرگان می‌فرمایند که این جا نکاح بالمره باطل است.

خب اما حق در مقام علی ماقویناه، چیست؟ این هست که چون این روایت ابان بن تغلب در کافی شریف هست فلذاست که ما می‌گوییم روایاتی که در کافی هست ولو سند آن تمام نباشد و افرادی که در سند هستند ضعیف باشند اما بخاطر شهادت کلینی و این که این روایات از امام علیه السلام صادر شده، فلذا... بنابراین مسلک خب پعف سند برطرف می‌شود بنابراین به مفاد آن می‌توانیم عمل بکنیم. پس این جواب ثانی علی بعض المبانی تمام است ولی علی بعض المبانی این جواب ثانی ناتمام است.

جواب سوم ...

س:؟؟؟ شما گفتید ما روایت کافی را تمام قبول می‌کنیم مگر این که؟؟

ج: بله اگر یک جایی، یک قرائنی باشد که فهمیدیم این جا را کلینی اشتباه کرده کلینی که معصوم نیست خب این شهادت داده یک جا ممکن است که دلیل پیدا کنیم قرینه‌ای پیدا کنیم که این جا ایشان اشتباه کرده مثل این که نجاشی شهادت داده که فلانی ثقة هست ثقة هست ثقة هست یک جا فهمیدیم که نجاشی اشتباه کرده خب همان جا از حجیت می‌افتد، ولی توثیقات دیگر او که از حجیت نمی‌افتد، مرحوم کلینی هم می‌گوید همه‌ی این خبرها صادر شده حالا یک جا ما قرینه پیدا کردیم که اشتباه کرده کلینی و این صادر نشده، خیلی خب، چون انحلالی هست دیگر، این ضربه به بقیه‌ی جاها نمی‌زند.

س: الان این جا ما قصد لم یقع، یعنی آن چیزی را که آقا قصد کرده اتفاق نیفتاده با هم معارضه دارند می‌شود گفت با مسلمات؟؟؟ مخالفت دارد دیگر آقای زراره؟؟ قصد متعه می‌کند ولی لفظ او؟؟؟

ج: نه این که از مسلمات نیست شما عجب است بین فقهاء محل اختلاف است که این جا عقد درست است یا درست نیست از مسلمات نیست.

س: جزو استثنائات آوردند دیگر، توی باب نکاح آمدند دست گذاشتند روی این گفتند که روایت جزو استثنائات قرار گرفته.

ج: باشد ولی مسلم نیست که این جا استثناء نیست مسلم نیست اختلافی هست خلفاً و سلفاً محل اختلاف بوده. این که نیست. در کافی باب شروط المتعه، همان جا این روایت وارد شده توی مهم ترین کتاب حدیثی شیعه.

خب جواب سوم:

س: ایجاب را مرد بخواند مشکلی ندارد.

ج: نه اشکال ندارد.

اما جواب سوم:

جواب سوم را که عده ای از بزرگان دادند مثل آقای نائینی، مثل آقای اصفهانی، مثل آقای ایروانی و بعضی دیگری از بزرگان این هست که ما ولو این فتوا را بپذیریم، اما در عین حال نقض نمی کند آن حرفی را که تو زدی. چرا؟ چون فرموده اند که این نقض در صورتی درست بود که ما بگوییم ماهیت عقد انقطاعی و نکاح انقطاعی، ماهیت آن با ماهیت نکاح دائم متفاوت است دو تا اصلاً ماهیت است. اگر این را بگوییم خب بله، این ها این ماهیت را قصد کرده بودند ولی آن را که محقق شده آن ماهیتی است که قصد نکرده بودند. خب آن وقت اشکال بود. اما اگر ما بگوییم نه آقا نکاح ماهیت واحده دارد دو تا ماهیت ندارد پس بنابراین چه کسی که می خواهد عقد متعه انشاء کند و چه می خواهد عقد دائم انشاء کند یک حقیقت واحده را دارد انشاء می کند دو تا حقیقت نیست دو تا ماهیت نیست، بنابراین این نکاح یک امر واحدی است تنوع ندارد اقسام ندارد اصناف هم حتی ندارد یک حقیقت واحده است منتها شارع فرموده است این حقیقت واحده را اگر با اجل بگویی من می گویم تا این جاست. اگر این حقیقت واحده را بدون اجل بگویی من می گویم برای همیشه است. پس این که برای هم ... این، همین حقیقت واحده اگر کنار آن ذکر اجل بشود حکم آن این است که این حقیقت تا همان زمانی است که اجل قرار داده شده اگر ذکر اجل نشود حکم آن این است که این حقیقت واحده دوام دارد. این حکم آن هست. حالا این حکم هم که اگر ذکر اجل نشد همیشگی است فرقی نمی کند شارع می گوید برای من فرقی نمی کند که من می گویم این دوام دارد بین این که عمداً نگویم،

سهواً نگویی، و نسیاناً نگویی، حیثاً نگویی، هر چی، همین که نگفتی، من می گویم دیگر برای همیشه است. پس این جا موجب و کسی که انشاء عقد کرده چیز دیگری، ماهیت دیگری نبوده که شارع بگوید آن محقق نشده یک ماهیت دیگر دارد محقق می شود نه، آن نکاح را قصد کرده بوده نکاح هم دو جور نیست. پس این تحقق، حالا آن حکم شرع است که اگر زمان را آوردی، من می گویم این حقیقت واحده تا این زمان است، اگر نیاوردی می گویم برای همیشه است. پس بنابراین استناد به این مورد متوقف است بر این که ما بدانیم ماهیت نکاح پیش شارع تفاوت می کند، این را بدانیم، اما اگر ندانستیم پس نقض درست نیست دیگر، شاید این جور باشد، لازم نیست که حتماً هم بدانیم که یک ماهیت دارد. برای این که استناد کنیم باید ثابت بشود که دو تا ماهیت دارد. همین که نمی دانیم دو تا ماهیت دارد یا نه، دیگر استناد به این و نقض به واسطه‌ی این تمام نیست.

س: شک در تحقق عقد حاصل نمی شود؟

ج: نه. چون روایت که می گوید که تحقق عقد شده، فرض داریم می کنیم که به حسب روایات می گوئیم درست است می خواهیم علی تقدیر این که می گوئیم درست است حالا بیاییم بگوئیم نقض هست یا نقض نیست؟ جواب سوم، می گوئیم نه، این روایت که می گوید که درست است. این درستی لایوجب النقص، چرا؟ برای این که لعل بر این اساس شارع دارد می گوید که این ها ماهیت واحده هستند پس آن که انشاء کرده همان است که دیگری انشاء می کند فرقی نمی کند. انشاء نکاح کرده، نکاح یک امر واحد است این را انشاء کرده منتها حکم من این هست که اگر کسی این حقیقت واحده را انشاء کرد و کنار آن زمان گذاشت، می گویم تا آن زمان، اگر کنار آن زمان نگذاشت به هر وجهی نگذاشت، می گوئیم این حقیقت واحده دوام دارد و استدامه دارد بنابراین این جواب سوم هم جواب محققانه و درستی است که این اعلام فرمودند حالا بعضی از کلمات ممکن است که این باشد که نه حقیقت واحده است ما عرض نمی کنیم به این شکل که حقیقت واحده است می گوئیم به این شکل عرض می کنیم که اگر بخواهد نقض درست باشد باید دو حقیقت باشد و این برای ما ثابت نیست. دلیلی بر این که دو حقیقت است نداریم بلکه مظنون این هست که حقیقت واحده باشد.

س:؟؟؟ وقتی قصد بود، یعنی کسی که قصد انشاء می کند قصدش واقعاً؟؟؟

ج: قصدش نکاح است ببینید. آن می‌گفت که قصدش آن نوع نکاح بود. ببینید اشکال این بود می‌گفت قصدش آن نوع نکاح بود که نکاح متعه بود قصدش آن نکاح بود نه این نکاح، پس این انقلاب به این نکاح بلا قصد است حالا جواب این هست که نه آن نکاح و این نکاح نداریم اصلاً. اصلاً دو تا نکاح نداریم دو جور نکاح نداریم که بگویی قصدش آن نکاح بود دون این نکاح، اصلاً نکاح یک جور است. یک واقعیت بیش تر ندارد و این هم داشته همین واقعیت واحده را انشاء می‌کرده منتها شارع می‌گوید این واقعیت واحده اگر اجل در کنار آن گذاشتی این اجل آن را دو تا ماهیت نمی‌کند، همین ماهیت واحده اگر کنار آن اجل گذاشتی، من می‌گویم این ماهیت واحده تا همین اجل ادامه پیدا می‌کند. اگر این ماهیت واحده را اجل کنار آن نگذاشتی، من شارع می‌گویم این برای همیشه دوام دارد، همین ماهیت واحده، پس کسی که ... چه در منشی‌ای که عقد دائم را دارد انشاء می‌کند چه منشی‌ای که عقد متعه را انشاء می‌کند در واقع یک نوع عقد را و یک نوع نکاح را دارند از شایع می‌کنند نه دو نوع، یک نوع. پس بنابراین آن چیزی که انشاء کردند تفاوتی نکرده که شما بگویید انقلاب، چیز دیگری شده نه همان است. فقط چون زمان ذکر نکردند شارع می‌گوید که من حکم می‌کنم به این که همین حقیقت واحده را که شما از شایع کردید این برای همیشه هست. بنابراین جواب، جواب متینی است و علی‌ای حال پس این صورت، این مورد نقض نمی‌تواند مثبت آن جهت باشد و نمی‌تواند یک شاهدهی باشد بر این که شارع بعضی جاها مثل کامن لایی‌ها فرمایش فرموده باشد و منشی فرموده باشد نه این ربطی به آن ندارد اصلاً.

س: ???

ج: عرض کردیم نه، عرض کردیم ما احتیاج به اثبات حقیقت واحده نداریم. استدلال متوقف است بر این که احراز کنیم حقیقتان هستند و همین که احتمال دادیم حقیقت واحده باشد و این شکلی باشد که این احتمال را بالوجدان می‌دهیم و هیچ نافی‌ای برای این وجود ندارد، هیچ نافی‌ای برای این وجود ندارد.

س: ??? اختلاف آثارش؟؟

ج: بله اشکالی ندارد. شارع می‌گوید من همین حقیقت واحده‌ای را که می‌گویم تا این جا موجود است آن جور است اما آن‌هایی که می‌گویند تا آن جا موجود است می‌گویم آن جور است. این‌ها احکام هست دیگر.

س: ??? قصدی که محقق تکوین بیع بود توی دو نفر؟؟

ج: در کجا؟

س: ??? چه عقد دائم بکند و چه متعه، قصدی که محقق تکوینی این عقد است این در دو یکسان است.

ج: بله، منشأ آن هم یکسان.

س: عرفاً هم ملتزم می شویم؟

ج: بله.

س: حاج آقا نکاح دائم قبل از اسلام هم بوده این نکاح موقت را اسلام تأسیس کرده.

ج: نه تأسیس نکرده.

س: یک نوع جدیدی است.

ج: نه نوع جدیدی نیست. منتها اولاً شما می گوئید نبوده کأنّ یک اشرافی بر همه‌ی ادیان گذشته داشتید از کجا می گوئید این جوری بوده؟ نه اتفاقاً این جوری نیست. و فلسفه‌ی نکاح منقطع یک فلسفه‌ی تمام بشری و برای جوامع انسانی هست. که خب خیلی وقت‌ها نکاح دائم مشکلاتی دارد افراد نمی‌توانند. اگرچه حالا در اثر بعضی از اعوجاج‌های در فهم و بعضی از تعصّب‌ها و بعضی از... این طرح بسیار خوب اسلام که ریخته برای این که جلوی فحشاء و منکرات و این چیزها را بگیرد حالا باید ان شاء الله... این یک ضرورت بشری هست حالا آن‌هایی که این ضرورت بشری را پشت پا به آن زدند و قبول ندارند آن وقت ببینید که چه مفاسدی را برای خودشان درست کردند، اسلام آمده در چارچوب منتظمی خواسته هم آن‌ها را درست کنه و هم چارچوب درست داشته باشد فحشاء نباشد حالا آن‌ها آمدند مثل خیلی از جوامع دیگر این‌ها را به راه‌های دیگر حل کردند که خب فحشاء و منکر و این‌ها هست.

س: حاج آقا در شرایع دیگر اگر بود یک اثری، یک خبری، یک چیزی؟

ج: حالا شما به همه‌ی شرایع سابقه که مثل بنده واقف نیستید. من و شما هر دو همین جور هستیم.

خب این مورد اول که پس خَلَصْنَا مِنْهُ.

اما مورد دوم:

مورد دوم این هست که گفتند که بایع غاصب متاع مغضوب را می فروشد برای خودش، این متاع را می فروشد به زید که آن ثمن در کیسه‌ی خود غاصب وارد بشود. این را قصد کرده که این متاع منتقل بشود به زید و ثمن از کیسه‌ی زید منتقل به خودش بشود. این را قصد کرده دیگر، خب فتوا چیست؟ فتوای شاید عند الکل این هست که ... حالا عند الکل نمی‌گوییم بالاخره عند الکثیر، این هست که اگر مالک متوجه این معامله شد و اجاز، این معامله درست می‌شود و ثمن در کیسه‌ی مالک وارد می‌شود خب این‌جا گفتند که آقا ببینید این قصد که ثمن در کیسه‌ی خودش واقع بشود و حال این که الان شارع می‌گوید طبق این فتوا این ثمن در کیسه‌ی مالک وارد می‌شود بالاخره، بنابراین تابع قصد نیست که شما می‌گویید که قصد لازم دارد، نه، یک جاهایی هم قصد نیست که همین‌جا قصد نبوده که این در کیسه‌ی مالک وارد بشود ولی اثر بار می‌شود.

س: ???

ج: خب این هم شبیه همان است. حالا این خیلی این‌جا کامن لایی نیست. حالا آن‌ها را نمی‌دانیم این‌جا را هم این‌جا بعید است آن‌ها این‌جوری بگویند که اگر غاصب آمد فروخت، بگویند ما به همین ظاهر کار داریم بعید است. گفتم آن کامن لایی‌ها هم این‌جور نیست که بی در و دروازه، این قدر هم آن بی در و دروازه نیست. آن هم یک چارچوبی دارد و لو یک جاهایی که می‌گویند ما یقین داریم قصدش این نبوده عمل به ظاهر می‌کنند. بله مثل آن مثالی را که گفتیم در دادگاه و این‌ها، اما این‌جور هم نیست که اگر توی فیلم دارد بازی می‌کند گفت که خانام را فروختم، آن هم گفت که خریدم بیایند یقه‌اش را بگیرند بگویند خب گفتی دیگر، پس بنابراین فروختی. این معلوم است که این‌جاها را نمی‌گویند، می‌گویند غاصب بوده دزد بوده آمده فروخته، می‌گویند بله دیگر حالا فروخت، این را نمی‌گویند.

س: توی این مثال نه به قصد توجه شده و نه به لفظ؟

ج: در کجا؟

س: توی همین مثال. نه به لفظ توجه شده چون غا صب خودش را؟؟؟ قصد هم خودش هست یعنی خلاف هر دو مکتب می شود یعنی ما الان بحث مان کجا بود؟؟؟

ج: بله خلاف آن هست و خلاف این که شما گفتید الثالث القصد، ما برای این که عقد درست باشد اثر بر آن مترتب باشد می گویند قصد می خواهد، نه، الان این جا قصد ندارد اثر هم بر آن مترتب شده. پس شرط نیست همه جا شرط نیست. آن برهان عقلی ای را که شما می گویند درست نیست. برهان عقلی که نمی شود نقض پیدا بکند این نقضش هست.

این مورد را هم دو جواب از آن هست. جواب اول ان شاء الله در بحث فضولی تحقیق خواهد شد که آیا فضولی علی القاعده است یا تعبد است؟ کسانی که فضولی را بر اساس قاعده درست می کنند و می گویند بعد از این که او اجازه می دهد مالک و من له الاجازه، وقتی اجازه می دهد آن انشاء منسوب به او می شود در مقام بقاء، وقتی منسوب به او شد پس بنابراین دیگر عقد او می شود و عقد او می شود حالا عقد او چیست؟ عقد او این هست که این متاع در جیب او و پول در جیب من هست. بله این شاکله عند الحدوث یک جور دیگر قصد با آن بوده آن را که شارع معتبر نکرده بعد از این که اجازه کرده می شود عقد این، و طبق قصد این آن وقت اثر می گذارد، قصد این هم این هست که این مال به جیب خودش برود، مرحوم امام قدس سره، حالا بعداً تفصیلات اینها ان شاء الله در عقد فضولی خواهد آمد، ایشان می فرمایند که بعد از این که مالک اجازه داد این «اوفوا بالعقود» یعنی اوفوا بعقودکم، اوفوا بالعقود، خطاب به مردم است یعنی اوفوا بعقودکم، حالا کلام در این هست که اوفوا بعقودکم یعنی ایها المتعاقدين؟ یا نه، اوفوا بعقودکم ایها الانسانها؟ ایشان دومی را می گویند، می گویند به همه ی آدمها خطاب است. هر معامله ای که در عالم انجام می شود به همه ی آدمها می گویند به آن وفادار باشید همه ی آدمها، چه متعاقدين باید وفادار باشند آن متاع را بدهد و آن ثمن را بدهد، دیگران هم وفادار باشند که از این به بعد ثمن را مال این آقا بدانند متاع را مال آن آقا بدانند، اگر می خواهند برونند از او دیگر اجازه بگیرند ثمن را از این اجازه بگیرند. اگر می خواهند بخرند از آن طرف برونند متاع را بخرند. اگر ثمن را می خواهند قرض بگیرند از این آقا برونند قرض بگیرند اینها هم وفاداری به همان است. ایشان می گویند اوفوا بالعقود، این خطاب فقط به متعاملین، متعاقدینی که بالمباشره این کار را انجام دادند، به آنها و به

همه‌ی آدم‌ها. خب حالا بعد از این اجازه می شود عقد او، ایشان می فرماید او فوا بعقودکم، بعد از این اجازه می شود حالا عقد این آقا.

س: عقدی که قبلاً واقع شده.

ج: بله، عقد آن آقا،

س: این آقا قصدش نکرده بوده؟

ج: بله ولی الان با اجازه‌اش می شود عقد این آقا.

س: یعنی اجازه ناقل است؟

ج: نه ناقل و این‌ها حرف آخری است این انتساب به این پیدا می کند که می شود عقد او، عقدکم می شود.

س: قلب ایجاد می شود در این؟ یعنی آن‌ها با هم معامله‌ای کردند؟؟؟

ج: آن عقد او بوده آن عقد از او صادر شده بله. در عرف این جوری هست که این جا لازم نمی بینند برای این که عقد او بشود دوباره ببینند انشاء بکنند او بگوید بعث و او بگوید قبلت، همین که بگویند آن را که او انجام داده من اجازه کردم من قبول دارم، حالا همه می گویند این شد عقد تو.

س: این انقلاب در عقد نمی شود؟

ج: در انتساب، انتساب به دیگری پیدا می کند، این کأن این عقد دو تا انتساب دارد؛ هم به او و هم به شما، مثل این که وکیل شما یک کاری می کند هم به او انتساب دارد و هم به شما، چون وکیل شما بوده. این جا بعد از این که اجازه می کند می شود عقد او. وقتی که عقد او شد خب او چه قصدی دارد از این عقد؟ این هست که این ثمن به او برگردد آن هم به آن برگردد. این یک جواب. بر اساس این که ما بگوییم چی؟ بر اساس این که بگوییم علی القاعده است.

س: این قصد را درست نکند بیع، چون بیع زمانی واقع شد که بدون قصد برای این؟؟؟

ج: الان که دارد این اجازه می کند ...

س:؟؟ را که درست نمی‌کند همان بیع قبلی است؟

ج: نه.

س: بیع قبلی‌ای که بدون قصد برای این بود حالا می‌گوید این مال این هست؟

ج: نه، این عقد که الان شد مال او، حالا اجازه می‌کند تا این عقد بشود مال او، تا چه کند؟ قصدش این هست.

س:؟؟؟ همان که قبلاً بود همان است.

ج: نه، قصدش این است که با این عقد این نقل و انتقال این چنینی حاصل بشود که متاع برود به جیب او و ثمن بیاید به جیب خودش، این اجازه را که می‌کند قصدش این است که با این عقد این کار انجام بشود پس ماقصدۀ این هست. پس خلاف قصدش انجام نشده که آن قصدی را که لااعتبار به، آن را که او قصد کرده لااعتبار به. اما این جور نیست در عرف عقلاء هم این جور نیست که آن عقدی غاصب انجام داده یا غیر مالک انجام داده این هباء منثور باشد هیچ به درد نخورد، نه. می‌گویند با اجازه‌ی مالک یا من له الحق و من له الاذن می‌شود آن عقد بشود برای این، منتسب به این باشد و طبق اراده‌ی این و قصد این از آن اجازه تأثیر بگذارد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۲۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

میلاد مبارک و مسعود حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم و فرزند بزرگوارش، وصی ششم و خلیفه‌ی ششم آن بزرگوار، امام به حق ناطق، جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و فاطمه‌ی معصومه علیها السلام و همه‌ی شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان تبریک عرض می‌کنیم. و امیدوارم که همه‌ی ما جزو پیروان را ستین آن بزرگواران بوده با شمیم و در راه تحقق اهداف و آرمان‌های آن‌ها ان شاء الله مجاهدانه و با اخلاص ان شاء الله انجام وظیفه کنیم.

بحث در این بود که اشتراط قصد، منقوض است به موارد عدیده‌ای که در آنجا بر خلاف قصد متعاقدين شارع اثر بار کرده است و آنچه را که آنها قصد کرده‌اند آن اثر مرتب نشده و آنچه که آنها قصد نکرده‌اند، متعاقدين قصد نکرده‌اند مرتب شده.

مورد دوم این مورد بود که اگر غاصب، عین مغصوبه را برای خودش می‌فروشد و بعد مالک اجازه کرد این جا یقع آن عقد صحیحاً للمالک و حال این که متعاقدين، آن چیزی را که غاصب قصد کرده بوده این بود که این متاع ملک مشتری باشد در مقابل این که آن ثمن از ناحیه‌ی مشتری ملک خود غاصب باشد. این را قصد کرده بود. مشتری هم چون فرض کنید که اطلاع از قصد نداشت، آن هم قصدش همین بود که آن متاع را تملک کند و آن ثمن مال همین غاصب باشد نه بما آنه غاصب، بما آنه هذا، این قصدشان بود. حالا بعد از این که مالک اجازه کرد شارع این جا چه می‌فرماید؟ می‌فرماید این عقد صحیح است و اثر آن این هست که این ثمن مال مالک می‌شود که قصد نشده. از این عقد این قصد نشده.

س: استاد در بحث قبل قصد بما هو قصد بود یا قصدی که در طول؟؟؟

ج: قصد بما هو قصد.

س: قصد افراد مهم؟؟؟

ج: قصد افراد بله، شرط ثالث قصد افراد است.

س:؟؟؟

ج: نه. در طول... ببینید قصدها در طول اراده‌ی قصد الهی هست و تا مشیت الهی نباشد که ما قصد کنیم نمی‌شود «و ما تشائون» اگر خدای متعال «لم یسأ» این در است است آن مال تکوین است. اینها مال امور اعتبار است این اراده‌ی تکوینی ما برای تحقق عناوین عقد و بیع و مضاربه و نکاح و چه و چه و چه... این گفتیم لازم است به ادله‌ای که گفتیم.

حالا این دلیل می‌خواهد بگوید که شما این حرف‌تان درست نیست کأنّ و ما می‌فهمیم یک جایی از استدلال شما مغالطه توی آن هست به دلیل این که این جا بالضروره‌ی فقهیه مثلاً این چنین است. حالا یا قول کثیری از فقهاء این چنین است.

خب از این مسئله یک جواب در جلسه‌ی قبل دادیم و آن این بود که اگر ما گفتیم فضولی علی القاعده درست است تقریب علی القاعده جوری است که این جا را هم تصحیح می‌کند و این مناقشه و این نقض را هم جواب می‌دهد. و آن این بود که مالک بعد از اجازه در حقیقت این جور می‌شود که آن عقد می‌شود عقد المالك، و حالا باید بگوییم حالا که شد عقد المالك که می‌خواهد تأثیر بگذارد مالک از این اجازه ماذا ارادَ و قصد؟ قصدش این بوده که این ثمن بشود ملک خودش، این متاع بشود ملک او. اگر ما تصویر کردیم که ان شاء الله در بحث خود فضولی خواهد آمد، تصویر کردیم که با اجازه‌ی من له الإذن یک تغییر و تحوّل ایجاد می‌شود. درست است آن عقد که از طرف غاصب انجام شده با یک قصد خاصی انجام شده ولی با این اجازه آن شاکله، آن پیکره در هم فرو نمی‌ریزد ولی آن پیکره با این اجازه منتسب به مالک می‌شود با قصد خاصی که دارد پس باز تخلف از قصد، این قصدی که صحت با آن آمد، نه آن قصدی که او داشت. با قصد او که صحت نیابد، این قصد این که اجازه کرده است یک امر جدیدی حادث می‌شود که بخشی از این امر جدید همان سابق است و بخشی از آن جدید پیدا می‌شود. مثل این که شما منزلی را می‌خرید بعد یک کاری، تعمیراتی را در آن انجام می‌دهید. آن چهارچوب و اسکلت اصلی برقرار است اما یک تغییراتی در آن می‌دهید. حالا این توضیح آن و تفصیل آن که بگوییم فضولی علی القاعده درست است یعنی حتی اگر روایت هم نداشتیم می‌گفتیم که فضولی درست است، این. و اما اگر گفتیم که فضولی به تعبّد است بخاطر روایات است شارع این جا حکم کرده که در این صورت‌ها من مالک حقیقی و ولیّ امور، در این صورتی که چنین چیزی رخ داده است حکم می‌کنم ثمن مال مالک، مثنی مال مشتری باشد. خب این که... لشارع این که این تعبّد‌ها را بفرماید دیگر، شارع می‌تواند چنین کاری را بکند پس بنابراین اگر بگوییم فضولی علی التبعّد است، که روایات بر آن دلالت می‌کند خیلی خب این جا تعبّد شرع است پس نقض به بحث ما نمی‌شود ما داریم می‌گوییم که انعقاد عقود قصد لازم دارد بدون این محقق نمی‌شود این جا هم محقق نشده عقد، این جا بر اساس امر آخری داریم می‌گوییم بله آن ثمن می‌شود ملک مالک، مثنی می‌شود ملک مشتری، بر اساس تعبّد شرع داریم می‌گوییم.

س: چرا نگوئیم قصد حقیقتاً هست؟ چون فضولی قصد تحقق؟؟؟

ج: حالا این جواب بعد است. تا حالا بر اساس موازین باب فضولی داشتیم عرض می‌کردیم.

جواب بعدی این هست که ...

س: در فضولی نظرتان به اولی است یا دومی؟

ج: هر دوی آن‌ها درست است در باب فضولی. یعنی هم علی القاعده می‌شود گفت و هم طبق تعبد شرع.

و جواب دوم:

جواب دوم این هست که گفته بشود این قصد غاصب که مال من باشد و این متاع مال مشتری باشد این‌ها درست است که وجود دارد ولی این‌ها از حقیقت بیع خارج است امور مکنتف به بیع است ولی داخل در ماهیت و حقیقت بیع نیست. غاصب وقتی می‌گوید بعث هذا الكتاب مثلاً بهذا المبلغ، این دارد انشاء می‌کند معاوضه بین این دو شیء را، یعنی این کالا را، این کتاب را، با آن ثمن را، که این به جای آن باشد و آن به جای این باشد این که این به جای آن باشد و آن به جای این باشد خاصیت طبعی این، این است که خب پس بنابراین متاع از کیسه‌ی هر کسی دارد بیرون می‌رود آن عوض می‌آید به کیسه‌ی همین، این بی‌خود بر خلاف این مقتضای قصد کرده برود توی کیسه‌ی خودش، پس حقیقه‌ی البیع این نیست که بگوید در منشأ، در آن واقعیت قصد بکند که عوضین کجا داخل بشوند آن که حقیقت بیع را تشکیل می‌دهد این هست که این دو تا معاوضه بشود جا به جا بشود. البته مقتضای جا به جا شدن که دیگر خارج از حقیقت بیع است، لازمه‌ی آن است، این است که متاع از هر جا خارج می‌شود ثمن در همان جا داخل می‌شود ثمن از هر جا خارج می‌شود متاع در همان جا داخل می‌شود این لازمه‌ی آن هست. بنابراین گفته می‌شود که در باب فضولی و این جا در غاصب، او انشاء کرده و قصد، چه را؟ معاوضه را. این معاوضه را که قصد کرده. منتها این قصد را هم در کنارش دارد که خب حالا که این معاوضه انجام می‌شود بر خلاف مجرای طبیعی معاوضه پول به جای این که برود توی کیسه‌ی مالک، بیاید توی کیسه‌ی من. شارع این دومی را قبول نکرده. ولی آن اولی را قبول کرده که قصد هم داشته و تنفیذ کرده پس بنابراین این هم یک نکته‌ی مهمی است که ما توجه کنیم به این که این اشتباه بین این قصدها نکنیم یک قصدهایی وجود دارد که این قصدها دخیل نیست و مقصود به آن قصدها حقیقه

المعامله نیست بلکه یک آثاری است که آن‌ها لم یتحقق و غیر آن‌ها یتحقق. اما یک ق‌صدی است که می‌خورد به پیکر آن عقد، می‌خورد به پیکر آن عنوان معاملی، حالا بیع باشد مضاربه باشد یا چیز دیگری باشد می‌خورد به آن و آن حقیقت لیس الا همین که این به جای آن، این بدل آن، و امثال این‌ها.

خب این هم یک جواب دقیق و خوبی است منتها این‌ها اقتضا می‌کند که ما در تعریف بیع نگوئیم بیع تملیک عین هست. بگوئیم حقیقتش همان معاوضه است مبادله‌ی بین دو شیء است اما جای این‌ها و این عوض‌ها کجا می‌شود آن اثری است که بر معاوضه بار می‌شود بر مبادله بار می‌شود. آن وقت این دقت‌ها باعث می‌شود که ما در تعاریف بیع مان باید بیش از این دقت بکنیم دیگر بشر است دیگر، حالا آن‌جاها یک چیزی را می‌بیند بعد این‌جاها که می‌آید برایش کم کم روشن می‌شود کم کم روشن می‌شود که آن‌جاها را باید یک دستکاری بکند تصحیح بکند بعضی از عناوین را، بعضی از عبارات را کم و زیاد بکند. این دیگر در طول تاریخ فقه کم کم برای فقهای که می‌آیند و می‌آیند این جوانب مختلف روشن می‌شود.

س: ???

ج: یعنی این جهت آن.

س: دیگر قصد افراد دیگر این‌جا ملاک نمی‌شود دیگر؟

ج: بله، معاوضه است. بیع یعنی این که این‌ها جا به جا بشوند. همین این را قصد کرده که، غاصب این را که قصد کرده پس یک حقیقتی است که قصد بوده، شارع می‌گوید این را قبول کردم به شرط این که مالک اجازه کند من این را قبول کردم. اما این که قصد کردم که بیاید توی ملک تو، نه این را قبول نمی‌کنم. بلکه طبع این معاوضه این است که این همان جایی برود که ...

یک نکته‌ی دیگری را هم این‌جا عرض بکنم که این‌جا بحث آن ان شاء الله شاید بعداً بیاید، این جواب؛ این هست که آیا مقتضای معاوضه این است که هر یکی از عوض‌ها از هر جا خارج می‌شود عوض آخر در همان‌جا داخل بشود این کلمه مشهوره. که همین گفته می‌شود اما بزرگانی در این مناقشه دارند منم مرحوم آقای ایروانی، منم بعض الساده من اساتیدنا دام ظلّه، این‌ها می‌گویند این‌جوری نیست که مطلق معاوضه چنین اقتضایی را داشته باشد و

الشاهد علی ذلک، مثلاً یک کسی می گوید که... یک پولی می دهد به یک کسی دیگر می گوید برو با آن نان بخر، پول را ملک او نمی کند می گوید با پول من برو نان برای خودت بخر، آیا این جا... آن ها این جاها را می آیند توجیه می کنند یعنی وقتی می گوید با این پول برو نان برای خودت بخر، ابتداءً این پول را تملیک به این آقا می کند این آقا می شود مالک، ثمّ با این می رود نان می خرد. یا پدری می رود برای فرزندش جنس می خرد مثلاً جهیزیه برای دخترش می خرد، جهیزیه که برای دخترش می خرد واقعاً از اول این را برای دخترش می خرد؟ هر کسی هم از او پرسید می گوید مال صبیّه من هست؟ یا نه برای خودش می خرد بعد تملیک به او می کند؟ هبه ی به او می کند؟ این آقا بان می خواهند بگویند که نه از اول این کجا گفته شده این هم بیع است که شما بگویی با پول من برای خودت بخر. یا یک کسی دارد می رود نانواپی، یک کسی دیگر بگوید خب حالا داری می روی یک نان هم برای ما بخر، آیا این را دارد وکیلش می کند به این که اولاً پول خودت را وکالتاً از من تملیک به من کن و از طرف من قبول کن، بعد پول خودت که شد پول من، با آن نان برای من بخر؟ یا نه، دو تا نان بخر برای خودت، بعد یکی از آن ها را به من هبه کن یا به من بفروش بعداً؟ یا نه این ها نیست؟ ما یک شعری گفتیم که توی قافیه ی آن ماندیم، حالا این جاها را می آییم این جور توجیه می کنیم این جور است؟ یا نه آن آقا بان می گویند که این جور نیست واقعاً... خب حالا می گویم برای او دارم می خرم مال او هست از اول هم می گوید که مال او هست هیچ وقت اصلاً توی ذهن او وکالت نمی آید و این که از طرف آن، من اول پولم را از جیبم دریاورم مثلاً الان نان چند هست؟ مثلاً هزار و پانصد است؟ بله ما که بنزین نمی خوریم که، ما نان می خوریم.

س:؟؟؟

ج: بله آن هم خدا اجر بده به آن هایی که می آورند.

این هزار و پانصد را اول از توی جیبش دریاورد اراده کند که من این را تملیک کردم به آن رفیق مان که گفت یک نان دیگر برای من بگیر، یک نان هم برای ما بگیر، پس این هزار و پانصد، حالا بردارم با این دستم بگیرم بگویم شد مال او، حالا بعد که شد مال او، به من وکالت داده برای او چه بخرم؟ یک نان بخرم، پس دو تا وکالت، یک وکالت پول است که هزار و پانصد تومان به من قرض بده و تملیک به من بکن، پس من این هزار و پانصد را تملیک به او

کردم از جانب او قبول کردم حالا شد مال رفیق من، ثمّ وكالةً از ناحیه‌ی او یک نان دیگر می‌خرم با پول خودش، این جور هست؟ دو وکالت اصلاً توی ذهن‌ها می‌آید یا نه عرف می‌گوید حالا برای آن بخرم با پول این؟

س: حاج آقا اگر وسط کار از او نانش را بدزدند نمی‌گوید که مال او بود که دزدیدند می‌گوید که من خریدم مال من بود که دزدیدند.

ج: خب همیشه این جور هست یا نه می‌گوید مال آن بوده دیگر؟

س: ???

ج: نه، خب برای او خریدم. می‌گوید من که یک نان می‌خواستم بخرم، دو تا خریدم دو تا از کیسه‌ی من برود؟ خب برای تو خریده بودم دیگر.

س: وقتی که مثلاً از دزد شکایت بکند می‌گوید مال من را دزدیدند نمی‌گوید که مال موکل من را دزدیدند. معلوم می‌شود که ???

ج: معلوم نیست که این جور باشد.

خب حالا این جا فعلاً این را توی پرانتز نگه دارید.

پس این جواب دوم علی دقته که دارد این مبنی است بر این مسئله که ما بگوییم دخول هر یک از عوضین در جایی که آن عوض آخر از آن جا خارج شده است این جزو ماهیت بیع نیست و جزو مقتضیات طبعی بیع است. و فلذاست که این مطلب رخ می‌دهد که بعد از اجازه‌ی مالک آن ثمن می‌آید در ملک مالک.

س: قصد را به معنای ??? معنا کردید؟ قصد به چی تعلق می‌گیرد؟ فرمودید که متعلق قصد ???

ج: قصد عبارت است از معاوضه و بیع، بیع چیست؟ معاوضه‌ی بین المالین است. این است که این مال‌ها جا به جا بشوند این به جای آن باشد این به جای این باشد. همین، این به جای آن، آن به جای این می‌شود بیع. خب حالا این به جای آن، آن به جای این، قهراً نتیجه‌ی آن چه می‌شود؟ این به جای آن هست دیگر، آن جایش کجا بود؟ خب این باید برود همان جا. آن جایش کجا بود؟ پس آن باید برود آن جا. چون این جا به جا دارد می‌شود دیگر. پس آن

که انشاء می‌شود جا به جایی است. جا به جا، جای آن آن جا بود، این می‌رود آن جا، جای آن این جا بود می‌آید این جا، پس دیگر این انتقال اثر چیست؟ اثر جا به جایی هست. این آقای غاصب جا به جایی آن را قصد کرده بود منتها بر خلاف طبع جابجایی گفته بود؟؟ بی خود قصد کردی، مگر قصد تو واقعیت را تغییر می‌دهد؟ بی خود قصد کردی ای غاصب. شارع می‌گوید بی خود قصد کردی. هم عرف می‌گوید و هم واقعیت می‌گوید. همه چیز می‌گوید، می‌گوید بی خود قصد کردی.

س: ???

ج: نه آن جا تملیک به کیست؟ اگر تملیک به این آقا هست و او هم دارد چه کار می‌کند؟ اگر آن جا هم این جور می‌گفت، او هم دارد تملک می‌کند به این که این مال ملک او بشود یعنی به این شکل که حالا در مکاسب، آن جاها گفته‌اند که یک تملیک ضمنی داریم یک تملیک صریح داریم. تملیک صریح کار کیست؟ بایع است. تملیک ضمنی کار مشتری است. یعنی با مشتری او هم دارد می‌گوید که ملک‌تک هذا الثمن به إزاء آن متاع، اگر این جور آن جا را توضیح بدهیم و این‌ها که در عده‌ای از کلمات این چنینی هست، خوب این جا گیر می‌کنیم این جا، می‌گوییم این جا بایع تملیک او کرده مشتری هم تملیک همین آقای غاصب کرده.

س: ???

ج: باشد این عناوین و این‌ها حیثیت تعلیلیه است. بالاخره تملیک این کرده به اعتبار این که خیال می‌کرده مالک است ولی چون بالاخره خیال می‌کرده که مالک است این هست دیگر، مثل نماز جماعت، در نماز جماعت خیال می‌کرد که امام جماعت زید است اقتداء کرد، بعد بان که عمرو است و عمرو هم عادل است، نماز باطل است یا درست است؟ سید مثلاً در عروه شاید فرموده که این نماز باطل است ولی محققین جواب دادند مثل محقق خوئی و این‌ها که بابا این‌ها حیثیت تعلیلیه است بالاخره همین آدمی را که این جا ایستاده را قصد کرده. علت این که این آدم را قصد کرده این بود که خیال می‌کرد که این زید است ولی بالاخره بهذا الشخص الموجود فی المحراب اقتدا کرده و قصد کرده که من به این دارم اقتدا می‌کنم دیگر. چرا این قصد را کرده؟ او حیثیت تعلیلیه است. ولی بالاخره به همین آقا اقتدا کرده، پس نمازش درست است اگر آن شرط عدالت را دارد و سایر شرایط دیگر را هم دارد پس نمازش درست است.

س: استاد ببخشید برای تعیین مبنا در حقیقت بیع منبع ما چه هست؟ عقل است عرف است شرع است؟

ج: برای چی؟

س: حقیقت بیع چیست؟

ج: حقیقت بیع عرف است. چون حقیقت شرعی که ندارد همان حقیقت عرفیه است و هر جا هم یک معاملاتی باشد اختراعات عرفیه باشد باید ببینیم که مخترعین چه اختراع کردند مثل معاملاتی که مستحدث است.

س: این که فرمودید جلوتر می‌رویم روشن‌تر می‌شود یعنی؟

ج: یعنی به این مسائلی که پیش می‌آید فکرش را می‌کنیم می‌بینیم آن جا یک چیزی باید... این جوری تعبیر نمی‌کردیم واقعیت را این جوری... اشتباه کردیم این جوری تشخیص دادیم.

س: اشتباه در فهم عرف؟

ج: بله.

س: استاد شما بیع را معنای ???

ج: عنوان بیع چیست؟

س: شما فرمودید تملیک است.

ج: نه می‌گوییم تملیک... حالا می‌گوییم عنوان بیع معاوضه است. می‌گوییم عنوان بیع مبادله است. م صباح المنیر فرموده اول شیخ نقل کردند دیگر، اول مکاسب، مبادلۃ مال بمال، یا معاوضه است. گفتیم که پس بنابراین آن قصد المعاوضه، قصد المبادله. این‌ها را قصد کرده.

س: این‌ها اعم هستند استاد ???

ج: یعنی چی اعم است؟

س: استاد هر معامله‌ای تملیکی نیست.

ج: ما نمی‌گوییم. فلذا می‌گوییم که تملیک نگو. اصلاً یکی از مشکلات بیع این است که تملیک گفتند، تملیک نیست خیلی جاها در باب بیع تملیک نیست. یکی از مشکلات واژه‌ی به کار گرفتن کلمه‌ی تملیک این است که نه ما بیع‌هایی داریم که بیع است ولی تملیک هم نیست ولی بیع است. پس بنابراین دیگر هی آن‌ها را وارد این جا نکنید. که این جا خیلی طول بکشد.

پس بنابراین می‌گوییم که آقا حقیقت بیع معاوضه است مبادله است این را که قصد الغا صب، قصد الفضولی. پس بنابراین این قصد محقق شده منتها در کنار این قصد، یک قصدی هم داشته که حالا این برگردد، بی‌خود قصد کرده شارع این را قبول ندارد.

خب این هم مورد دوم نقض بود با دو تا جوابی که داشت.

مورد سوم نقض:

مورد سوم نقض این هست که خب شاید مشهور عند الفقهاء، سلفاً و خلفاً این هست که شرط فاسد مفسد نیست. اگر کسی خانه‌اش را دارد می‌فروشد به زید و همه‌ی شرایط صحت بیع؛ معلومیت و غرری نبودن و چه و چه و چه، همه درست است فقط یک شرط فاسد می‌کند. مثلاً یک شرط حرامی را می‌کند که برو مثلاً یک دروغی هم یک جایی، این خانه را به تو می‌فروشم به شرطی که بیایی شهادت زور در دادگاه بدهی. ارزان‌تر هم به او می‌فروشد که او داعی در او پیدا بشود بگویند به این شرطی که بیایی در دادگاه فلان شهادت دروغ و کذب را بدهی، خب شرط فاسد است. اما می‌گویند که بیع درست است. اشکال این جا هم این هست که این آقا، این متعاقبین، این عاقد، بایع قصد کرده این بیع را با این خصوصیت، با این قید، مشتری هم این را قبول کرده، حالا شارع می‌آید چه می‌کند؟ می‌گوید آن را که تو قصد کردی لم يتحقق، این را که تو قصد نکردی که بیع مطلق باشد بدون آن شرط باشد تحقق. پس الان در این جا شما که می‌گویید این بیع صحیح است معنای آن این هست که یک بیع قصد نشده صحیح است. پس چرا می‌گویید که یکی از شرایط صحت بیع قصد است؟ الان این جا یک بیع قصد نشده‌ای صحیح است و آثار بر آن دارد بار می‌شود و آن بیع مطلق است. بیع مقید و مشروط که قصد شده بود لم يتحقق، بیع مطلق بدون قید تحقق. این اشکال است.

س: استاد قصد مشروع نیست، یعنی قصدش را شارع، آن خصوصیتی را که گذاشته شارع تأیید نکرده.

ج: قصد چه را تأیید نکرده؟

س:؟؟؟

ج: خیلی خوب، قبول؛ آن را شارع تأیید نکرده اما گفته این بیع صحیح است که آن قصد نکرده، بیع بدون این قید که قصد نکرده بود. حرف بر سر آن هست نه بطلان این. حرف بر سر این است که الان این جا شارع می‌فرماید بیع مطلق، بیع بدون قید واقع شده و صحیح است آیا این آدم بیع بدون قید را انشاء کرده و قصد کرده؟ نه، پس آن که شارع می‌گوید که صحیح است آن عقدی که و بیعی که این جا می‌گوید صحیح است آن قصد نشده چون آن بیع بدون قید است که شارع می‌گوید که صحیح است بیع با قیدش را شارع نگفته صحیح است. این هم مشکله‌ی یعنی مورد سومی است که نقض می‌شود.

برای پاسخ از این مورد نقض هم باید ما به چند مطلب توجه کنیم. مطلب اول این است که ببینیم شرط در ضمن عقد معنای آن چیست؟ ما چکار می‌کنیم وقتی که شرط می‌کنیم؟ می‌گوید بعثک مثلاً هذا الدار بفلان ثمن به شرط این که بیایی شهادت زور معاذالله در دادگاه بدهی، آیا در این جا چکار می‌کند این شارط و بایع؟ و مشتری چی را قبول می‌کند؟ آیا می‌خواهد بگوید اصلاً حقیقت معاوضه و بیع من معلق بر این است؟ این یک احتمال. آیا این هست؟ این یک احتمال، که یک کسی دارد می‌گوید آقا بیع من، بیع است آن منشأ، این معلق بر کار تو است که اگر این کار را نکنی، اصلاً بیع محقق نشده. این یک احتمال.

احتمال دوم این است که بگوید که نه من نمی‌گویم مفاد معامله و حقیقت معامله منشأ من معلق است اما انشاء من که انشاء کنم آن واقعیت را، آن بیع را، این معلق است این انشاء من بر آن کار تو. این هم احتمال دوم.

احتمال سوم این است که بگوید، واقعیت آن این باشد که انشاء من این بیع را این معلق است بر این که تو الان بپذیری که بیایی شهادت بدهی، نه بر خود شهادت، بپذیری، ملتزم باشی به این که بیایی شهادت بدهی. این سه احتمال.

از این سه احتمال حساب بکنیم ببینیم کدام یک درست می‌تواند باشد. احتمال اول که بگوید اصلاً بیع، این معاوضه معلق است و مترتب است و منوط است به شهادت زور، اگر این باشد نتیجه‌ی آن چه می‌شود؟ نتیجه‌ی آن این

می‌شود که تا نباید توی دادگاه چنین شهادتی را بدهد اصلاً معاوضه نشده جا به جا نشده. نه آن مالک مثنی شده و نه این مالک مثنی شده. چون خود بیع معلق است و این با ضروره خلاف آن چیزی است که وقتی شرط می‌کنند مقصود متعاقبین است، این نیست. پس آن نباید پول او را بگیرد چون هنوز مالک نشده آن مثنی را نباید به او بدهد، این همه آثاری که بعد العقد ما چه می‌کنیم.

دو: این باعث می‌شود که بیع معلق باشد و بالاجماع باطل است. پس بنابراین دو تا اشکال هست که این اشکال اول مهم‌تر از اشکال دوم است اشکال اول تعبّد نیست واقعیتی هست و به خلاف آن امری است که در ارتکاز همه هست که این چنین نیست.

امر دوم، دلیل آن اجماع است. حالا این جا اجماع مدرکی هست یا نیست، فلان. پس آن اولی نباید باشد. دومی، بگویی انشاء من معلق است و مترتب است بر این که تو بیایی توی دادگاه شهادت بدهی، یعنی تا نیامدی اصلاً من انشاء عقد نکردم. خب این هم نیست برای این که خلاف وجدان است،؟؟؟ چی معلق بر آن است؟ اگر این معلق است باید این انشاء محقق نشده باشد و علاوه بر این که خب همان مفاسدی که بر فرض قبلی است بر این هم مترتب خواهد شد و آن این است که همه بعد از این که این شرط‌های فاسد را می‌کنند معامله را محقق می‌بینند خب اگر انشاء نکردی، انشاء معلق است پس هنوز معلق علیه انشاء نیامده پس انشایی نشده، پس منشأ آن نیامده. پس بیعی نباید در اذهان عرف باشد در ارتکاز باشد که بیعی وجود دارد. پس بنابراین این فرضیه هم باطل است.

فرضیه درست این جا چه می‌شود؟ این است که این انشایی را که من الان دارم می‌کنم متوقف است بر این که تو الان ملتزم باش. آن هم می‌گوید بله هستم. خب التزام به یک امر باطل و حرام که می‌شود، مشتری وقتی که قبول می‌کند می‌گوید ملتزم هستم که این کار حرام را انجام بدهم معاذالله. پس التزام وجود دارد معلق علیه وجود دارد انشاء هم وجود دارد بیع هم می‌تواند که وجود داشته باشد.

س:؟؟؟

ج: مگر ما دنبال ثواب هستیم؟

س:؟؟؟

ج: بله می‌گویند التزام دادی؟ یقه‌اش را می‌گیرد. قبول نمی‌کنی برویم دادگاه. بله التزام مهم است. همین شارع گفته «اوفوا بالعقود» همین است می‌گویند التزام داشته باشید دیگر. شما اگر ... پس یک حاشیه بنویس که

س: ???

ج: می‌دانم التزام برای مقدمه‌ی عمل است البته التزام در نزد عقلاء، وجوب نفسی ندارد وجوب طریقی دارد. یعنی التزام می‌گیرم تا عمل کنی. حالا این جا ... فلذا حق الخيار هم می‌آورد آن وقت برای آن، می‌گویند خب مگر تو التزام نداده بودی؟ من مشروط به این کرده بودم التزام ندادی، عمل نمی‌کنی، من فسخ می‌کنم.

پس بنابراین آن‌چه که واقعیت دارد که این هم در طول تحقیقات برای فقهاء کم کم روشن شده این است که این شرط به کجا می‌خورد؟ به نفس معامله نمی‌خورد. به انشاء معامله نمی‌خورد. به چی می‌خورد؟ (بدجوری تعبیر کردم) یعنی واقعیت این چیزی که شرط است، واقعیت شهادت در مثال ما، آن شهادت خارجی به زور در دادگاه، آن نیست، آن مشروط به نیست. مشروط به چیست؟ التزام به آن کار است نه خود آن کار خارجی. که آن مشروط به که التزام است الان وجود دارد و چه چیزی به این مقید شده؟ ماهیت بیع به این معلق شده؟ نه. آن معلق نشده، بلکه انشاء او معلق شده. انشاء او معلق به این شده. به این که او بپذیرد. و او چون پذیرفته، پس بنابراین انشاء شده و منشأ آن محقق شده. حالا اگر بگوییم آقا تو حق نداری که به این عمل بکنی، به آن کار می‌گوییم که نباید عمل بکنی. شارع می‌گوید که آن کار باطل است نباید عمل بکنی، اما آن تکویناً که التزامش را داده شرط هم محقق شده مشروط هم محقق شده پس چه تخلفی از قصد است این جا؟ هیچ تخلفی از قصد پیدا نشد. قصد به واقع و حقیقت، بدون هیچ مسامحه‌ای وجود دارد چون شرط که بایع باشد در حقیقت گفته، ابيعك هذا المتاع على أن تشهد زوراً في مجلس المحاكمه، این جوری گفته، آن هم گفته قبلت. پس بنابراین انشاء صدر من البایع، معلق علیه آن حاصل بوده و آن قصد کرده معلق علیه التزام آن بوده که حاصل بوده پس قصد کرده تحقق این منشأ را که این واقعیت بیع باشد آن واقعیت بیع را هم معلق نکرده انشاء خودش را معلق کرده، انشاء خودش هم معلق علیه آن وجود داشته که آن التزام آقای مشتری باشد التزام را که داده... پس بنابراین انشاء محقق؛ منشأ آن محقق، همه‌ی این‌ها محقق، تخلفی هم نشده منتها حالا شارع بعداً به او می‌گوید این چیزی را که التزام دادی حق انجام دادن آن را نداری، باید به این وفاء نکنی.

بنابراین این مورد هم که مثلاً مثل شیخ بزرگ، شیخ اعظم قدس الله نفسه، این مورد را هم در نظر شریف ایشان این بوده که کأن قصد منتفی است در این مورد و به این عنوان شاید ایشان ذکر فرموده جواب این مورد نقض هم همین می‌شود که بزرگان برای ما توضیح دادند شکرالله سعیهم، جواب، جواب درستی است که این جواب را دادند.

س: ???

ج: اگر بیع معلق باشد...

س: ???

ج: بله آن هم درست است اگر هم فرض کنیم، این نیست ولی اگر هم فرض باشد محقق است دیگر، طوری نمی‌شود. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۲۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

برادری نوشتند که بیمار جواب کرده‌ای داریم و از سربازان حضرت بقیة الله ارواحنا فداء بخواهید که یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد را به قصد شفای آن بیمار قرائت بفرمایند. با یک صلوات.

اللهم صل علی محمد و آل محمد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بحث در مواردی بود که نقض می شود به اعتبار قصد معامله که مورد سوم ظاهراً دو مورد تا حالا ذکر کردیم، مورد سوم عبارت است از ... یا مورد چهارم؟ تا حالا چند مورد را ذکر کردیم؟

س:؟؟؟

ج: متعه اول بود.

س: متعه اول بود، شرط فاسد را هم فرمودید، آن غاصب....

ج: غاصب را هم گفتیم سه تا، پس چهارم می شود.

مورد چهارم: ببینید مورد نکاح انقطاعی اول بود، از مال غاصب دوم بود، شرط فاسد سوم بود پس چهارم می شود.

س:؟؟؟

ج: پاسخ آن را هم دادیم دیگر. شرط چهارم.

س: اما جواب سوم این است که شرط فاسد مفسد نمی باشد.؟؟؟

ج: نه، این نبود. بنابراین که شرط فاسد مفسد نیست آن اشکال پیش می آید. اما اگر بگوییم شرط فاسد مفسد است که دیگر اشکالی نیست. اگر بگوییم شرط فاسد مفسد نیست آن نقض محقق می شود به این که این معامله که متعاملین و متعاقدین انجام دادند قصدشان این بوده که با این قید و با این خصوصیت محقق بشود حالا اگر گفتید که این شرط فاسد است ولی معامله فاسد نیست پس بنابراین اشکال این هست که شارع دارد حکم می کند و شما حکم

می‌کنید به این که معامله بدون آن قید و بدون آن خصوصیت درست است و حال این که این را قصد نکردند آن‌ها. پس صحّت معامله تابع قصد نیست این‌جا قصد نکردند آن معامله را که بدون این قید، آن را می‌گویید درست است، آن را که قصد کردند می‌گویید باطل است. پس اشتراط قصد کجا رفت؟ این‌جا نسبت به آن معامله‌ی صحیح، به آن شکلی که می‌گویید صحیح است قصد نکردند قصد نداشتند. اشکال این بود.

جواب: توضیح آن که دیروز داده شد جواب این است که نه، آن‌چه را که آن‌ها قصد کرده‌اند شارع فرموده که درست است. ولی بخشی از آن که قصد کرده‌اند فرموده اعتباری به آن نیست. چون این‌جا دو تا قصد در حقیقت وجود دارد یک قصد جانبی وجود دارد و یک قصد به خود معامله وجود دارد. که دیگر توضیح را عرض کردیم.

و اما مورد چهارم:

مورد چهارم این هست که به حسب فتاوی فقهاء و مسلم کأن در فقه این است که اگر کسی به صفقه‌ی واحده و معامله‌ی واحده، جمع کند بین دو متاع را، و دو متاع را معاً بفروشد. که یکی از آن دو متاع شرط صحّت معامله را ندارد. مثلاً ما یملک و ما لایملک را جمع کرده و هر دو را به صفقه‌ی واحده فروخت. فرض کنید گوسفند را با خنزیر. که خنزیر ما لایملک است و گوسفند ما یملک است. این‌ها را به صفقه‌ی واحده فروخت. خب فتوا چیست؟ فتوا این است که این معامله بالمره باطل نیست نسبت به ما لایملک باطل است نسبت به ما یملک صحیح است در مقابل حصه‌ای از آن ثمن که در مقابل این قرار می‌گیرد. خب در این‌جا اشکال این است که آن را که متعاقدین قصد کردند، این است که مجموع این دو متاع در مقابل مجموع این ثمن. آن را که شما می‌گویید درست است آن نیست که آن‌ها قصد کردند بخشی از این دو متاع در مقابل بخشی از آن ثمن. آن را که شما می‌گویید درست است آن‌ها آن را متعاقدین قصد نکردند، هر دوی آن‌ها یا یکی از آن‌ها. آن را که قصد کردند می‌گویید صحیح نیست. پس این اشتراط القصد؟ آن را که شما می‌گویید که صحیح است که قصد نکرده بودند آن‌ها. پس این شرط را ندارد. چطور می‌گویید معامله صحیح است؟

یا این که جمع کرد بایع بین متاع خودش و متاع دیگری که اذن ندارد. دو تا فرش بود یکی مال خودش بود و یکی هم مال مثلاً برادرانش، خواهرانش، توی ارث بوده تقسیم کردند این فرش شده مال این، آن فرش هم مال آن‌ها هست. بلا اذن آن‌ها، آمده هر دو فرش‌ها را می‌فروشد. خب این‌جا باز گفته می‌شود که معامله بالمره باطل نیست

نسبت به فرش خودش و حصّهی خودش معامله صحیح است در مقابل بخشی از ثمن. فرش آنها منوط به اجازه‌ی آنها هست اگر اجازه دادند خیلی خب صحیح، اگر ندادند نسبت به آن صحیح نیست. خب اگر اجازه ندادند و نسبت به آن صحیح نشد باز این بایع قَصْدَ بیع دو فرش را معاً. آن مشتری هم قصد کرده دو تا را با هم بخرد. بعد شما می‌گویید نسبت به آن تمام است بلکه مجبور... منتها در این جا البته فتوای فقها این است که خیار تبّع صفقه پیدا می‌کند مشتری یا بالتعبّد خیار تبّع صفقه پیدا می‌شود یا به این که در این جور مواردی که دو متاع را معاً بایع می‌فروشد یک شرط ارتکازی در بین آنها وجود دارد که اگر یکی از اینها مشکل دار شد و نتوانست منتقل به من بشود من حق این را داشته باشم که این معامله را به هم بزنم، من این دو تا فرش را دارم می‌خرم برای این که با هم همگون هستند و می‌توانم مثلاً اتاقم را فرش کنم. یکی از آنها به درد من نمی‌خورد باید بروم جایی که هر دو تا مثل هم باشد. پس اگر این دو تا را داری به هم می‌فروشی، اگر بعداً معلوم شد یکی از آنها اشکال دارد من حق فسخ معامله را باید داشته باشم. یا بر اساس این که در این موارد که تبّع صفقه پیش می‌آید شارع تعبّد فرموده به این که طرف مقابل حق الخیار دارد و یا این که بر اساس شرط ارتکازی است که شرط می‌کنند متعاملین خودشان و المؤمنون عند شروطهم. حالا یکی از این دو تا علی ما یأتی ان شاء الله در خیار تبّع صفقه.

ب این هم مورد دیگری است مورد چهارمی است که بر اشتراط قبض نقض می‌شود و ...

س: ???

ج: بله آن طرف هم همین جور..

و باز از مواردی است که مثلاً به آن تکیه می‌شود بر اساس این که مثلاً گفته بشود بعضی از آن مذاهبی که گفتیم برای غربی‌ها تأیید می‌کند مثلاً بعض مسالک آنها را.

جواب از این نقض هم این هست که در این موارد که دو متاع را شخص کنار هم می‌گذارد در این موارد در حقیقت انحلال است ولو در صورت ظاهر بیع واحد است. ولی در واقع انحلال است یعنی هم این فرش را دارد می‌فروشد به بخشی از آن ثمن که تناسبی با این دارد و هم آن فرش را دارد می‌فروشد در مقابل بخشی از آن ثمن که تناسب با این دارد. پس در واقع در حقیقت دو تا بیع دارد انجام می‌شود و هر دو را هم قصد کرده. شارع می‌فرماید این بیع شما صحیح است آن بیع شما ناصحیح است. آن بیع را که می‌گویید صحیح است قصد دارد نه این که قصد نداشته،

منتها قصد در کنار قصد آخر بوده بنابراین چون در این موارد در حقیقت انحلال هست و در حقیقت کأن بیع‌های متعدد وجود دارد بنابراین اشکالی نیست. بنابراین اگر ما انحلالی شدیم کما این که بسیاری از فقهاء قائل به انحلال هستند این جوابش واضح است.

س: اگر انحلال است به این معنا که هیچ ارتباطی با هم‌دیگر ندارند منحل می‌شود به دو تا بیع، آن خیار را باید؟؟؟

ج: نه آن هم قابل ... یعنی چون این دو تا بیع مرتبط هستند ...

س: قرار شد که توی قصد؟؟ در واقع دو تا بیع مجزا باشند که با هم توی یک عبارت جمع شدند.

ج: مثل این می‌داند که یک مواردی اگر بگوید من ... اصلاً جدا می‌خرد ولی بگوید که... در ارتکازش این باشد که

اگر آن معامله باطل باشد من این جا حق خیار داشته باشم. اصلاً جدا جدا می‌خرد ...

س: ببخشید توی ارتکاز عقلاء آن خیار اگر بخواهد تعبد نباشد از تلازم آن درمی‌آید نه صرف؟؟؟

ج: تلازم همین، گاهی دو تا بیعی است که این جور جاهایی است که در حقیقت به صورت واحده گفته می‌شود ولی

ضمناً منحل می‌شود به دو تا. در این موارد این ارتکاز هم وجود دارد. حالا بحث انحلال خودش بحث طویل الذیلی

است که در جای خودش ان شاء الله می‌آید. یک شبهاتی دارد. یک شبهاتی انحلال دارد و آن این هست که آیا...

چون یکی از شبهات انحلال این است که... یعنی چه که شما می‌گویید انحلال دارد این جا؟ یعنی به اجزاء انحلال

دارد اگر به اجزاء انحلال دارد پس باید یک بیع الی غیرالنهاییه، مخصوصاً بنا بر مذهب کسانی که می‌گویند جزو

لایتجزاً نداریم. پس یک بیع باید الی غیرالنهاییه بیع باشد. چون وقتی که یک چیزی، یک مجموعه‌ای را فروخته

می‌شود که دارای اجزاء و ابعاض است آیا به هر جزئی یک بیع مستقل است؟ اگر به هر جزئی یک بیع مستقل است

این می‌شود بیوهات و بگوئیم جزء لایتجزاً هم نداریم پس بیع‌های الی غیرالنهاییه باید بگوئید بیع است این جور

است؟ یا نه این انحلال در جاهایی است که متاع‌های به اجزاء و تار و پود هر جنسی انحلال پیدا نمی‌کند و آن

چیزهایی که در بین عرف دو تا چیز جدا حساب می‌شود مجزاً حساب می‌شود مثل دو تا قالی مثلاً، دو تا خانه مثلاً،

یک قالی و یک یخچال مثلاً. این‌ها ملاکش عرف است. در جاهایی که عرف می‌گوید این جا دو تا معامله است حالا

کنار هم قرار دادند ولی این در حقیقت دو تا معامله است. مواردی که عرفاً دو تا معامله حساب می‌شود این جاها را

ما قبول داریم انحلال است. انحلال بگوییم مطلقاً، به تعداد اجزاء و ابعاض و تار و پود متاع انحلال پیدا می‌کند این درست نیست اما این که بگوییم که این دایره مدار فهم عرف است که این جا دارد می‌گوید که من دو چیز را فروختم چه فروختی؟ می‌گوید این خانه‌ام و این خانه‌ام را. ولی وقتی که یک میز را می‌فروشد نمی‌گوید آقا میلیاردها چیز فروختم، چی؟ سلول‌ها این‌ها، یا نمی‌دانم چی. این را نمی‌گوید. این‌ها امور عرفی است.

پس بنابراین اگر انحلال را قائل شدیم که در این جور جاها که دو تا قالی را ضمیمه می‌کند یک قالی را و یک یخچال را ضمیمه می‌کند عرفاً انحلال است؟ خیلی جواب روشن است. یعنی آن وقتی هم که بایع دارد می‌گوید که بعثک هذین مثلاً فرشین، همان جا معلوم است که در نظرش هم این هست که من دارم دو تا نقل می‌دهم دو تا انتقال را انجام می‌دهم دو تا تملیک می‌کنم یا دو تا معاوضه را دارم انجام می‌دهم دو تا مبادله را دارم انجام می‌دهم.

س: واقعاً این جوری بود این الان؟

ج: بله. شما...

یا این را بگوییم. اگر این را بگوییم که خیلی خوب واضح است اگر این را نگوییم و نگوییم انحلال است گفته می‌شود که خود این مسئله که این موارد عند العقلاء و عند العرف موجب بطلان بالمره‌ی معامله نیست اگر کسی مثلاً دو تا فرش را فروخت و خیال هم می‌کرد که هر دوی آن مال خودش است. بعد از فروش ثمن آن را هم گرفت فهمید این فرش مال خواهر و برادرانش بوده، اشتباه کرده. آیا در این جا معامله را بالمره باطل می‌بیند عرف؟ یا می‌گویند خوب نسبت به آن فسخ، نسبت به آن باطل است نه فسخ هم نمی‌خواهد.

س: بیع فضولی؟

ج: بله دیگر نسبت به آن فضولی است اگر اجازه کردند خیلی خوب، اجازه نکردند آیا نسبت به فرش خودش هم می‌گویند که باطل است؟ دو مرتبه باید معامله کنی؟ یا نه می‌گویند صحیح است حق فسخ دارد آن آقای مشتری؟

س:؟؟؟

ج: حالا دقت کنید تا ببینیم جواب می‌شود یا نمی‌شود.

پس بنابراین عند العرف و عند العقلاء در این موارد چه هست؟ بطلان معامله نیست بلکه حکم به جواز معامله و صحت معامله است منتها با خیار تبعض صفتی که برای مشتری قائل است. این در اعراف عقلائیة این جاها معامله را بالمره باطل نمی‌دادند. سلفاً و خلفاً این جور بوده در عالم، که آن جور جاها نمی‌گویند که معامله باطل است. یا اگر آمد گوسفند را با خنزیر با هم معامله کرد بعد گفتیم معامله‌ی خنزیر باطل است نمی‌گویند معامله‌ی گوسفند هم باطل است اگر می‌خواهید آن باطل بود آن دومرتبه برای گوسفند باید بیایید یک بعث و اشتريتُ جدا دوباره بگویید نه.

س: آن‌ها هم که نمی‌گویند باطل است.

ج: چی را نمی‌گویند باطل است؟

س: می‌گویند قصد نکرده نمی‌گویند باطل است.

ج: نه حالا.

پس بنابراین این جا چه جواب داده می‌شود جواب داده می‌شود که این هم فی مرأی و منظرٍ من الشارع، شارع این را قبول کرده. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که ولو این که قبول کنی نسبت به آن معامله قصد نداشته ولی حکم تبعیدی نسبت به آن، این جا بدون این که عقد صادق باشد، بدون این که شرع صادق باشد حکم تبعیدی که اگر در یک معامله‌ای این چنینی شد دیگر عقلاء می‌گویند لازم نیست دومرتبه بیایید عقد بخوانید خب بار می‌کنند همان اثر عقد را، بار کردن اثر عقد بخاطر یک مصلحتی بدون این که عنوان عقد را تبعید کنند یعنی وجود داشته باشد تحقق داشته باشد لابس به، مثل تبعدهای دیگری که وجود دارد.

س: همان جواب کلی است ما این جا قرار بود که جواب خاص به آن بدهیم. این همان جواب کلی‌ای بود که بار اول به همه‌ی آن‌ها فرمودید این همان است ما قرار بود این جا جواب خاص بدهیم.

ج: جواب خاص که دادیم این جواب انحلال است. می‌گوییم در مورد ... خب مورد خصوصیت دارد که این جور معاملات در بین عقلاء رایج است این خصوصیت مورد این است که این جور معاملات در بین عقلاء رایج است آن جواب اول عامی را که دادیم بر اساس تبعید شرع بود این جا نه، داریم می‌گوییم این جور معاملات که ضمیمه گاهی

دو تا متاع را با هم می فروشند یکی از کار خراب درمی آید. در بین عقلای عالم، در این جور موارد نمی گویند بالمره معامله باطل ...

س: ولی آن ها می گویند قصد نکردید؟؟؟ شما می گویند قصد نکردید پس این باز نقض شد.

ج: نه می گوئیم عقلاء نمی گویند باطل است وقتی گفتند که باطل نیست این موارد، شارع در این موارد چه نکرده؟ ردع نکرده پس قبول کرده بنابراین شارع می گوید که این جا درست است آیا قصد بوده؟ فرض کنید که قصد نبوده یعنی جواب اول را قبول نکردیم فرض بگیریم که قصد نبوده است در این جا. پس بنابراین در مورد می شود چی؟ در مورد می شود یک تعبد و می شود یک م شی عقلائی که عقلاء می گویند چی؟ می گویند این جا ولو قصد نکرده من نمی گویم بیع هست من نمی گویم عقد هست ولی می گویم حالا که بالاخره پول رد و بدل شده اشکالی ندارد این مال آن باشد ثمن هم مال تو باشد.

س: حاج آقا ثمن که تقسیم بشود آن ثمن بین این دو تا کالا معلوم نیست چه مقدار از ثمن مال این کالا هست؟؟؟

ج: نه معلوم است یعنی به تناسب می فهمند که چقدر حق آن کالا می شود و چقدر مربوط به این کالا می شود. فلذا در مقام توضیح می گفتیم آن مقداری که با این تناسب دارد.

س: حاج آقا سیره و ارتکازی که بر این مقامات وجود دارد که می گویند بالمره باطل نیست و می گویند صحیح است در مورد مثلاً مایملک، این به عنوان عقد سیره و و مرتکز عقلاء؟؟؟ به عنوان عقد صحیح است یا نه همان طور که می فرمایید عقلاء می گویند به عنوان یک حکم و صرف آثار صحت صحیح است ظاهر آن این هست که به عقلاء مراجعه کنید می گویند بهذا العقد العام این اثر صحیح است؟؟؟

ج: اشکالی ندارد ببینید

س:؟؟؟

ج: نه ببینید تنزل است.

س: تأیید اشکال است اشکال اولی چه بود؟ این بود که عقد نباشد ولی آثار باشد.

ج: تنزل است یعنی می‌گوییم ممکن است که شما بفهمایید این سیره‌ی عقلاء بر اساس همان جواب اول است یعنی عقلاء انحلال می‌بینند عقلاء هم انحلال می‌بینند می‌گویند دو تا معامله انجام شده نسبت به آن قصد داشتی و امثال ذلک. می‌گوییم اگر از این هم کسی تشکیک کند، می‌گوییم خیلی خب تشکیک کن، حالا که تشکیک می‌کنی مگر توی عقلاء نمی‌بینی که این جور عمل می‌کنند؟ این را که نمی‌شود انکار کرد که ما می‌بینیم که این جور دارند عمل می‌کنند حالا شما اگر این جور عمل کردن شان را مؤید بلکه مثبت این می‌گیرید که انحلال است پیش آن‌ها، که همان جواب اول را، فبها و نعم، اما اگر کسی گفت نه این مثبت انحلال نیست می‌گوییم خیلی خب نبا شد اما دیگر در این حد نیست که انکار کنی که اصلاً چنین چیزی در بین عقلاء نیست. این را که نمی‌شود انکار کرد این به قول معروف روی زمین است. برو ببین. العرفُ بیابک. حالا آن را انکار می‌کنی، می‌گوییم جواب اول درست است و بر اساس همین هم عقلاء می‌آیند می‌گویند معامله ... تعبد در عقلاء خیلی مستبعد است که همین جوری بنا را بگذارند بر روی یک چیزی. ولی اگر کسی در این حد آمد پافشاری کرد گفت برای من ثابت نیست که بر اساس این است. می‌گوییم خیلی خب ثابت نباشد حالا که ثابت نیست ولی این که این جور هست که نمی‌شود این را انکار کرد خب حالا این را که انکار نکردیم شارع که هم از این ردع نکرده پس قبول کرده پس عقلاء و شارع دارند می‌گویند بدون این که این جا قصدی باشد اما چون چنین معامله‌ای انجام شده ما می‌گوییم دیگر صحیح است حکم حاکم و عقلایی این هست که این صحیح است.

س: ???

ج: ??? جواب می‌دهیم دیگر، می‌گوییم عقد نیست بیع نیست آن را که ما گفتیم شرط در تحقق عنوان بیع است در عنوان عقد است اما قبول داریم که یک جایی ممکن است بدون این که عنوان بیع و عنوان عقد باشد این جور کاری موضوع بشود برای این که شارع یک حکم تعبدی بیاورد آن که لاشکال در آن. بنابراین این جور موارد ... پس بنابراین نمی‌توانید نقض کنید بما قام علیه البرهان. برهان قام بر این که عقد بلا قصد معنا ندارد تحقق آن. بیع بلا قصد معنا ندارد تحقق آن. حالا هم این جا می‌خواهیم بگوییم که بیع نشده اگر به این جا رسید می‌گوییم در این مواردی که مایملک و ما لایملک را معاً کسی فروخته است این جا که می‌گوییم نسبت به مایملک معامله صحیح است در این جا

ولو این که قائل باشیم به این که قصد نبوده اما صحّت آن از باب تحقّق بیع نیست صحت آن از باب تحقّق عقد نیست اگر بگوییم که صحیح است.

پس بنابراین این دیگر جواب نهایی نهایی است که اگر ما تنزّل بکنیم و الا حرف حساسی و درست چه هست؟ این است که بگوییم در این موارد در حقیقت انحلال است و آن را قصد کرده آن را هم قصد کرده عقلاء هم که می‌گویند معامله درست است بخاطر همین است که پیش آن‌ها هم انحلال است و می‌گویند دو تا قصد است این جواب دوم این هست که اگر کسی منکر این جهت بشود و دیگر خیلی بخواهد بفرماید که نه چنین چیزی برای من ثابت نیست می‌گوییم خیلی خوب ثابت نباشد ولی چنین بناء عقلائی را که دیگر نمی‌توانی انکار بکنی، انکار واضح است خوب اگر چنین بناء عقلائی بود این که نمی‌تواند در کنار برهان قد علم بکند این نتیجه‌ی آن این می‌شود که حکم تبعّدی از عقلاء هست و شارع هم این حکم تبعّدی را قبول کرده.

س: استاد این جا روایت اجماعی نداریم؟

ج: هیچ نه این جا نداریم.

س: ???

ج: در کجا؟

س: ???

ج: همان است دیگر. تبعّد است. نه آن حرف را این جا نمی‌توانیم بزنیم. نه آن حرف را نمی‌توانیم بزنیم.

س: ???

ج: نه آن ... کدام حرف‌شان را؟ حرف سومی آن جا؟ که نکاح حقیقت واحده است؟ نه آن را نمی‌توانیم این جا بگوییم.

و اما ...

س: ???

ج: نه تا انحلال نگویی، اشکال این هست نه درست است می گوید ببینید حرفی که این جا می توانیم بزنیم ظاهر آن این هست که این جور بگوییم آقا که معاوضه است به افراد که کار ندارد ولی او خواسته که این دو قالی معاً، این دو تا، اگر انحلال نگوییم این دو تا به جای آن پول، آن پول بیاید این جا، این قالی برود آن جا. حالا شما می گوید که نه این جوری نیست بخشی از این قالی می رود آن جا، بخشی از این پول می آید این جا، نه همه ی آن. می گویی آقا همه ی این ... این را که قصد نکرده بود آن را که قصد کرده بود این بود که دو تا قالی ها برود آن جا و تمام آن پول بیاید این جا.

س: همین را هم قصد کرده بود.

ج: این انحلال است این واقعه انحلال است دیگر.

س: ???

ج: نه آن جا این نبود آن جا گفتیم که در شرط فاسد شرط که می کند گفتیم چه را معلق می کند؟ چه را مقید می کند؟ متاع را که مقید نکرده واقع بیع هم مقید نکرده این ها را هم مقید نکرده بلکه انشاء خودش را معلق کرده بر چی؟ نه بر آن مشروط به، بر التزام به این شرط و انجام مشروط به، بر این، و آن هم موجود است. در موارد شرط وقتی که تحلیل می کنیم دقت می کنیم چیست در آن جا؟ بایع وقتی می گوید که بعثتک هذا الكتاب یا هذا الدار علی أن تخیب لی ثوبی، معنای آن این هست که این انشاء بیع من معلق است و منوط است به این که تو بپذیری که این ثوب را بدوزی. نه بر دوختن ثوب. بر خود دوختن ثوب نه که مشروط به است. بر آن نه، چرا؟ برای این که اگر مشروط به خود دوختن ثوب باشد باید بیع محقق نشده باشد، اصلاً نقل و انتقال الان حاصل نشده باشد چون معلق تا معلق علیه آن حادث نشود که حادث نمی شود که و حال این که بالضروره نقل و انتقال شده. چه بیع را معلق کرده باشد بر خود دوختن ثوب، چنین اشکالی پیدا می شود چه انشاء آن را معلق کرده باشد بر آن، پس انشاء هنوز نشده، اگر انشاء هم نشد پس منشأ آن هم محقق نشده پس این ها نشان می دهد که در بین عقلاء که می آیند شرط می کنند و می گویند معامله انجام شد رد و بدل انجام شد همه ی این ها انجام شد خیار شرط برای خودشان قائل هستند یعنی خیار تخلف شرط برای خودشان قائل هستند این است که معامله را واقع شده می بینند و اگر این معلق علیه نسبت به خود معامله بود یا معلق یعنی آن عمل، آن مشروط به، اگر نسبت به خود معامله بود یا نسبت به انشاء معامله بود

چنین تالی فاسدی را داشت. پس این‌ها ینبأ و یکشف لنا بر این که وقتی شرط می‌کنند در حقیقت چه را دارند معلّق می‌کنند؟ انشاء خودش را معلّق می‌کند به التزام آن به انجام آن کار. و التزام هم که دارد، دارد می‌گوید قبلت، پس موجود است. پس تعلیق در انشاء هم لازم نمی‌آید. چون التزام الان موجود است منتها همه‌ی این موارد در کنار آن یک شرط ارتکازی وجود دارد که اگر تو به آن مشروطاً به عمل نکردی من حق فسخ دارم. می‌تواند بعداً فسخ کند به خیار تخلف شرط می‌تواند فسخ بکند. خب این هم مورد چهارم.

مورد پنجمی که آخرین مورد است این هست که اگر... خب می‌دانید یکی از قواعد فقهیه این هست که ما یضمن بصحیحة یضمن بفاسده، هر معامله‌ای که در صحیح آن ضمان هست در فاسد همان معامله هم ضمان وجود دارد. خب اگر یک عقد بیع صحیحی منعقد بشود در آن جا ضمان هست منتها ضمان آن جا به همان ثمن مسمی است که نام بردند و گفتند. حالا اگر فاسد شد باز همان ضمان موجود است منتها دیگر ضمان به ثمن مسمی نیست ضمان به مثل یا قیمت است به اختلاف موارد. مثلی باشد مثل و قیمی باشد قیمت. اشکالی که این جا... خب این قاعده، یک قاعده‌ای است مورد قبول بسیاری از فقهاء، گفتند بر اساس این قاعده باز نقض می‌شود این اشتراط قصد. چه طور؟ برای خاطر این که این که شما می‌گویید که اگر بیع فاسداً منعقد شد این جا ضمان هست آن هم ضمان به چی؟ به مثل یا قسمت، آیا متعاقدين در این جایی که عقد فاسدی انجام دادند مثلاً ثمن مجهول بوده. گفته این متاع را فروختم به آن چه که در این کیسه هست. و بعد این متاع را داد دست مشتری، این جا چون شرط معلومیت عوض وجود ندارد معامله باطلاً، فاسداً. ولی شما می‌گویید چون این بیع اگر صحیح بود ضمان در آن بود الان هم که فاسد است ضمان در آن هست. خب می‌گوییم آقا این معامله که انشاء شده به چه ضمانی انشاء شده؟ که مشتری در مقابل اخذ ثمن ضامن چه باشد؟ پرداخت آن پولی باشد و آن ثمن المسمی باشد. شما الان دارید می‌گویید الان به واسطه‌ی این عقد مشتری ضامن چه هست؟ مثل آن متاع یا قیمت آن متاع. این را که قصد نکردند این را که انشاء نکردند. آن را که این‌ها انشاء کردند این هست که می‌فروشم این متاع را به توی مشتری که تو ضامن آن ثمن مسمی باشی، همان ثمنی که نام بردیم و قرار گذاشتیم. شما الان دارید می‌گویید چی؟ می‌گویید وقتی فاسد شد این ضامن آن متاعی است، مشتری ضامن متاعی است که گرفته اما ضامن ثمن مسمی نیست ضامن مثل یا قیمت آن هست. این را که قصد نکردند آن را که قصد کردند که می‌گویی باطل است این را که می‌گویی هست قصد نکردند فاین اشتراط القصد که شما می‌گویید لازم است؟ این هم اشکالی است که... مورد پنجمی است که نقض می‌شود.

خب جواب این هم واضح است جواب این صورت، و آن این هست که آیا ما که می‌گوییم این‌جا مشتری ضامن مثل یا قیمت است این به آن عقد انجام شده می‌گویید؟ یا نه به علت دیگری می‌گویید؟ ما به واسطه‌ی آن عقد نمی‌گوییم. ما می‌گوییم این‌جا چیست؟ ما می‌گوییم این‌جا چون ید مشتری بر مال دیگری که به او منتقل نشده قرار گرفته و از باب قاعده‌ی علی الید که شارع تعبّد فرموده است که علی الید ما أخذت حتی تؤدّی، از این باب می‌گوییم. ربطی ندارد به آن عقد. علت دیگری در کار آمده است بله اگر ما می‌گفتیم به نفس آن عقد این ضامن قیمت یا مثل می‌شود شما حق بودا شکال کنید که قصد که نکرده بود به آن عقد این را، اما کسی این حرف را نمی‌زند که، بلکه در این موارد می‌گوییم چون ید بر این گذاشته مشتری بلااستحقاق، چون معامله صحیح نبوده هر کسی بر متاعی ید گذاشت بلااستحقاق ضامن آن متاع است به مثل یا قیمت، پس بر این اساس است آن ثمن المسمی، ثمن جعلی متبایعین بود آن که هیچ، این چیز جدید، این ما یضمن جدید جعل آن‌ها نیست اصلاً. جعل شرعی که فرموده است چون شما ید بلااستحقاق بر مال مردم گذاشتید ضامن هستی اگر تلف شد. بنابراین این‌جا ربطی به آن ندارد حکم جدید شرعی که بر این مورد شارع مترتب فرموده و و بنابراین ربطی به آن بحث ندارد.

خب تمام شد. وقت تمام شد بحث هم تمام شد به این معنا که اشتراط قصد لانقاش فیه، به حکم ادله‌ای که داشت. همه‌ی این موارد نقض هم پاسخ داده شد پس اشتراط قصد مسلّم. اما همان‌طور که قبلاً گفته شد این اشتراط، اشتراط شرعی نیست، این یک شرط شرعی نیست بلکه شرط عقلی که حالا در این مقام ذکر شده است. ان شاء الله از جلسه‌ی بعد وارد شرط بعد می‌شویم که شرط اختیار باشد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۲۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

... «يقع البيع من المكره و المراد به الخائف على ترك البيع من جهة توعيد الغير بإيقاع ضرر أو حرج عليه» ماتن قدس سره شرط چهارم را وفاقاً لما فی وسیلة النجاة عنوان اختیار قرار دادند. و این عنوان در کلمات غیر واحدی از فقهای بزرگ دیگر هم مانند شیخ اعظم عنوان شرط قرار گرفته که اختیار شرط است. در این جا ما مباحثی را باید طرح کنیم تا جوانب مختلف این شرط روشن بشود.

جهت اول این هست که ابتداءً به ذهن می‌آید که این شرط از جهات مختلف محل اشکال است. جهت اول این است که اختیار ظاهر مفهومی و لغوی آن عبارت است از انتخاب، اصطفا، برگزیدن، اختیار معنای عرفی و لغوی آن این هست و انتخاب و اختیار و ترجیح دادن و این‌ها در حقیقت از مبادی قصد و اراده هستند. کسی که یک چیزی را می‌خواهد اراده کند قصد کند این نیاز به یک مبادی‌ای دارد همین‌جوری اراده و قصد در نفس منقذ نمی‌شود. بلکه یک مبادی‌ای باید طی بشود تا انسان چیزی را اراده بکند توجه به آن شیء پیدا بکند، تصور بکند آن را، تصدیق به فائده کند و بعد ترجیح بدهد وجودش را بر عدمش، آن وقت شوق پیدا بکند تا این شوق مثلاً به حسب بعضی از مبانی به سرحدی برسد که بشود اراده. پس بنابراین اختیار به معنای عرفی و لغوی آن من مبادی القصد است. حالا که از مبادی قصد شد چه معنایی دارد که بعد از اشتراط قصد ما بیاییم بعضی از مبادی آن را از شروط قرار بدهیم؟ اگر که آن دیگر مستدرک است، آن ما را بی‌نیاز می‌کند، مغنی از این‌ها هست و اگر بناست ما علاوه بر شیء، مبادی آن شیء را هم بخواهیم جزو شروط قرار بدهیم تمام آن چیزهایی را که دخیل در اراده است باید جزو شروط قرار بگیرد نه فقط اختیار را، بنابراین این سؤال مهمی است که در ذهن طرح می‌شود.

س: حاج آقا اگر ملاک عرف باشد عرف اختیار و قصد را یکی می‌داند آن مباحث علمی هست توی مباحث کلامی هست که ما یک چنین کارهایی را می‌کنیم و الا توی عرف طرف یا قصد کرده یا اختیار کرده.

ج: اختیار با قصد یکی هست؟

س: بله

ج: احسنتم. پس اشکال آكد است. که الشرط الثالث قصد و الشرط الرابع هم قصد. این جور نیست که شما می‌فرمایید. خب احدی از عقلای عالم غیر از حضرت‌عالی نمی‌گوید که اختیار و قصد یکی است.

این یک جهت، که پس بنابراین این سؤال مطرح است که این بزرگان از یک طرف، حتی مثل شیخ اعظم قصد را شرط کردند بعد می آیند اختیار را شرط می کنند. خب می گوئیم یا امام قدس سره در این جا، در تحریر الوسيله قصد را شرط کردند بعد می آیند اختیار را هم شرط می کنند. سؤال این هست مگر اختیار معنای آن انتخاب، معنای آن برگزیدن، معنای ترجیح دادن نیست؟ خب اگر معنای آن این است پس این می شود از مبادی همان شرط ثالث، وقتی از مبادی شرط ثالث شد پس ذکره مستدرک ...

س: ???

ج: ما اختیار را داریم می گوئیم فعلاً. اکراه را نگفتیم. اختیار را داریم می گوئیم. می گوئیم اختیار معنای آن چه هست؟ شما گفتید الرابع: الاختيار. این را بفرمایید.

س: ???

ج: در موارد اکراه هم اختیار وجود دارد.

خب این یک جهت، یک سؤال که طرح می شود. سؤال دومی که این جا طرح می شود این هست که شما و بزرگان دیگر فرغتم به این شرط، این که پس بیع مکره خارج است. چون اختیار را شرط کردیم پس بیع مکره خارج است اشکال این هست که مکره هم اختیار دارد. چون مکره قصد دارد و هر کسی که قصد دارد مبادی قصد را هم دارد که من جمله ی مبادی قصد اختیار است. پس با قید اختیار نمی توانیم احتراز کنیم از بیع مکره، بیع مکره هم... بله دیگری توعید کرده و گفته اگر نفروشی منزلت را، من آن جا را آتش می زنم، یا تو را می کشم، یا فلان ضرر را به تو وارد می کنم یا به اطرافیان تو وارد می کنم، در اثر این توعید این سبک و سنگین کرده می گوید خب بفروشیم که آن ضرر به ما وارد نشود پس انتخاب و اختار... برمی گزیند فروش را، برای این که آن ضرر متبعداً علیه دامن گیر آن نشود. آن جا هم انتخاب می کند و اراده دارد. فلذاست که شما هم به قید قصد مکره را خارج نکردید و الا همان جایی که گفتید الثالث: القصد، باید بگوئید که بیع مکره هم درست نیست. این بخاطر این بود که با قصد بیع مکره خارج نمی شود، مکره هم قاصد است. وقتی قاصد شد مبادی آن را دارد. که مبادی آن هم اختیار هست.

و سؤال سوم این هست که اختیار اصلاً امر دخالتش در بیع، دخالت تکوینی است. نه شرط شرعی و قانونی باشد. بنابراین ذکر اختیار به عنوان یک شرط شرعی چه معنایی دارد؟ این سؤالاتی است که این جا طرح می شود برای این شرط.

بعضی از بزرگان مثل شیخ اعظم قدس سره آمدند یک کأن شاید برای تخلص از این سؤالات مطوی و مقدر، گفتند مراد ما از اختیار کأن با توضیحی که حالا به تحریر منّا یک چیزهایی به آن اضافه می کنیم، مقصود ما آن اصطفی و انتخاب و این ها نیست و ترجیح. این ها مقصود ما نیست. از این اختیار مقصود ما همان قصد ناشی شده از طیب نفس است. در شرط ثالث اصل قصد را شرط کردیم. در شرط رابع می گوئیم این قصدی که شرط کردیم باید ناشی شده باشد از طیب نفس. فلذا شیخ اعظم قدس سره در مکاسب فرموده «مستلّة و من شرائط المتعاقدين الإختیار و المرادُ به القصد الی وقوع مضمون العقد عن طیب نفس فی مقابل الکراهة و عدم طیب النفس» یک وقتی انسان قصد می کند یک چیزی را و این بخاطر زور و فشار و توعیدی است که دیگری انجام می دهد قصد دارد اما این قصد ناشی از آن شده. یک وقت نه، قصد دارد و این قصد او ناشی می شود از طیب نفس، پس بنابراین مستدرک نشد، آن اشکال اول مستدرک نشد برای این که آن اصل القصد را گفتیم شرط سوم است. شرط چهارم این هست که آن قصد هم باید این خصوصیت را داشته باشد که ناشی از طیب نفس باشد.

س: ???

ج: نه آن هم خوب نبود.

س: ???

ج: نه حالا تا ببینیم.

خب و اما اگر این جوری گفتیم پس بنابراین دیگر مستدرک.... همان نمی شود مقدمات آن هم نمی شود.

دو این که ...

س: ???

ج: خیلی خب حالا این هم بله یک پیشنهاد است شما اصلاً بگویید که فلذا بله این‌ها را، جامع این‌ها را ذکر بکنند این‌ها را در هم مندرج بکنند حالا اگر بنا باشد این‌ها را تفکیک بکنیم از هم‌دیگر، برای این که بهتر به جوانب مسئله متوجه بشویم اشکالی ندارد. حالا شما بگو که مکلف باشیم. بعضی از فقهاء گفتند یکی از شرایط متعاقبین این است که مکلف باشد. دیگر از بلوغ و عقل و این‌ها هم در داخل مکلف بون اندراج کرده مندرج کردند. ولی بعضی‌ها آمدند این‌ها را تفکیک کردند.

س: ???

ج: حالا من یک خواهشی دارم بگذارید من طرح مباحث بکنم بعد ان قلت، می‌خواهم الان شاکیه‌ی اشکالات و حرف‌هایی که هست فعلاً روشن بشود بعد در مقام بحث از این‌ها ان شاءالله به اشکالات و ان قلت و قلت‌ها توجه می‌شود.

خب با این بیان شیخ اعظم، ایشان کأن هر سه تا مشکله‌ی ما را رفع کردند اگر ما این جوری تفسیر بکنیم بگوییم مقصود این هست پس دیگر مستدرک نمی‌شود این غیر آن می‌شود. ما فرغ علیّه، هم درست می‌شود، چون درست است که در بیع مکره قصد وجود دارد ولی قصد آن عن طیب نفس نیست ناشی از طیب نفس نشده، ناشی از توعید دیگری و إخافه‌ی دیگری شده پس آن هم ...

و آن اشکال دیگر هم که عبارت بود از این که این شرط عقلی، این هم دفع شد. چون اصل القصد است که شرط عقلی است که بدون او فعل محقق نمی‌شود عنوان عقد، عنوان معامله، عنوان بیع، اما این جور نیست که باید ناشی از طیب نفس شده باشد، نه، شارع می‌تواند بگوید که آقا عقد مکره هم درست است. من می‌گویم که درست است، عقد که هست، «احل الله البیع» می‌گیرد. «اوفوا بالعقود» می‌گیرد. چون عقد که هست بیع که هست.

بنابراین با این فرمایش شیخ مسئله آن کأن جواب داده می‌شود. این سؤالات برای کسی است که می‌آید اختیار را به همان معنای لغوی و عرفی آن می‌کند.

س: ???

ج: یک وعده‌ای گذاشتیم حالا با آقا.

پس بنابراین اگر ما بیاییم اختیار را بگوییم آقا اختیار در این جا معنای آن این است که عن طیب نفس است یا معنای آخری بکنیم که امام رضوان الله علیه می فرماید از ذیل کلمات شیخ ... ابتدا شیخ همان روایتی بود که خواندم که تصریح کردند که مقصود ما از اختیار چیست؟ القصد الی وقوع مضمون العقد عن طیب نفس. امام می فرمایند از ذیل کلمات شیخ استفاده می شود که یک معنای تفسیر دیگری هم ایشان برای اختیار کردند. و آن این است که جدی باشد در قصدش، شرط سوم این است که قصد داشته باشد شرط چهارم این است که این قصد جدی باشد. جاد باشد در این قصد.

س:؟؟؟

ج: آدرس چی را؟

س:؟؟؟

ج: مرحوم امام، بله همان صفحه‌ی ۷۷ جلد دو.

س: این معنای اختیار بود؟

ج: بله مراد ما از اختیار این است.

خب این فرمایش، چه تفسیر اول و چه این تفسیر دوم، اگر حالا که امام می فرمایند از ذیل کلمات شیخ استفاده می شود اشکال آن این است که اولاً کلمه‌ی اختیار کجا این معنا آمده، اگر جعل اصطلاح می کنید خیلی خب، اما واژه‌ی اختیار، نه در عرف و نه در لغت به این معنا نیست که اختیار یعنی اراده‌ی ناشی شده‌ی از طیب نفس، یا اراده‌ی جدی، این ها لا فی العرف و لا فی اللغة، اختیار در معنای عرفی و لغوی آن یعنی اختیار کردن، انتخاب کردن، ا صطفی و این ها است. و این معنا، یک معنای غیر عرفی و غیر لغوی است جعل اصطلاح است و اگر می خواهید جعل اصطلاح بکنید که خب چه وجهی دارد که آدم بیاید چنین چیزی را... علاوه بر این، این است که به حسب بیان محقق اصفهانی، ما در بیع مکره هم طیب نفس داریم و با این نمی شود بیع مکره را خارج کرد. و در مطلق اراده، پا را بالاتر می گذاریم، در مطلق اراده و قصد یک شیء، طیب نفس وجود دارد. و طیب نفس چیزی وراء همان مبادی‌ای که ما در اراده لازم داریم نیست. پس بنابراین باز با این تفسیر مرحوم شیخ رضوان الله علیه مشکل این است که این از

مبادی همان قضا است حل نمی شود و این که با این شرط نمی شود احتراز از بیع مکره کرد حل نمی شود و آن اشکال سوم هم که این شرط عقلی نه شرط شرعی؛ چون از مبادی اختیار می شود پس بنابراین آن اشکال هم سر جای خودش باقی است.

خب این سؤالات و مشکلاتی که در این جا وجود دارد. حالا برای این که مسئله بهتر تبیین بشود و توضیح داده بشود ما تمهیداً یک مقدمه‌ای را باید به آن توجه بکنیم و آن این است که هر فعل اختیاری و ارادی‌ای که از یک انسان ملتفت می خواهد سر بزند این احتیاج دارد به اراده، آن را اراده بکند. اراده نیاز به یک مقدماتی دارد همان طور که گفته شد. این است که به آن شیء توجه بکند وقتی به آن توجه کرد آن شیء را ملائم و موافق با یکی از تمایلات و خواهش‌ها و خواسته‌های خودش ببیند، مثلاً می بیند در مطعومات مثلاً می بیند که لذیذ است یا برای رفع گرسنگی او هست یا چه هست و فلان، این می بیند این خاصیت بر آن مترتب است. و هم چنین در مملوسات می بیند آن را از گرما یا از سرما و امثال این‌ها، می بیند و هکذا و هکذا، این را که می بیند قهراً تشخیص می دهد محاسبه می کند سبک و سنگین می کند می بیند که این فایده بر آن مترتب است آن را انتخاب می کند، آن طرفی را که می بیند فایده بر آن مترتب است فعل یا ترک. آن را برمی‌گزیند، اصطفا می کند ترجیح می دهد. وقتی ترجیح داد شوق نفسانی پیدا می کند که این کار را انجام بدهم. حالا شوق که پیدا کرد این جا دو تا مبنا هست. این شوق خودش اشتداد پیدا می کند و می شود اراده، عده‌ای از بزرگان اهل معقول و اصول این حرف را زدند، گفتند خود شوق می شود اراده، در این حرکت جوهری‌ای که کأن دارد این بعد از این که ترجیح داد فعل یا ترک، شوق در نفس ایجاد می شود این شوق اشتداد پیدا می کند تا به جایی می رسد که دیگر محرک عضلات انسان می شود به طرف آن کار. این می شود اراده.

نظر دوم است که نه، شوق غیر از اراده است هم وجداناً این جوهری هست که شوق، اشتیاق، انسان در خودش، وقتی به نفسش مراجعه می کند می بیند این دو تا حالت مختلف است اراده‌اش غیر از شوقش هست. او از مبادی آن هست نه این که خودش می شود آن، علاوه بر این که اراده از یک مقوله است شوق از یک مقوله‌ی آخر است. امام قدس سره می فرمایند که... مبنای دوم را قائل هستند به این که اراده غیر از شوق است. بله معمولاً، غالباً شوق من مبادی الاراده است اما نفس الاراده نیست.

خب و گاهی می شود که یک امری وقتی انسان به آن توجه می کند این جور نیست که ملائم با خواسته ها و شهوات و گرایش های نفسانی او باشد بلکه محاسبه ی عقلی که می کند می بیند عقلش بدرک که این کار حسن است، لازم است و چون عقل او حکم می کند که لازم است این جا انتخاب می کند ا صطفی می کند آن را. بخاطر درک عقلش، و وقتی که ا صطفی کرد انتخاب کرد، آن وقت در این صورت باز دو تا م سلک است یک م سلک این است که مثل آقای اصفهانی، مسلک آقای اصفهانی علی ما نسب الیه الامام، این است که توی عقلش شوق پیدا می شود در دستگاه عقل شوق پیدا می شود و این شوق اشتداد پیدا می کند تا جایی که می شود اراده و تحریک عضلات می کند به نحو آن کار، امام می فرماید که عقل شوق ندارد که، عقل کارش درک است. شوق مال نفس است نه مال عقل، عقل قوه ی درآهه است. این که شما بگویید که شوق عقلی داریم این لامعنا له، بله این جا در اثر این که عقل این را درک می کند که این لازم است اراده در نفس منقذ می شود، پس انقذاح اراده در نفس تارةً مبدأ آن اشتیاقی است که باز آن ها مبادی قبلی دارد و تارةً درک عقل است که این امر لازمی است. مثلاً کسی که بیمار است و یک داروی بسیار تلخ، مضمئز کننده ای را باید مصرف بکند در این جا خب توجه به این دارو می کند هیچ با میولات نفس او تطابق ندارد. ملائمتی با میولات نفس، بلکه تنفر نفسانی دارد. اما عقلش می گوید اگر از این بیماری بخواهی نجات پیدا بکنی راهش این است. عقلش می گوید که این را مصرف بکن. نفسش و میولات نفسانی او می گوید نخور، تنفر دارد. ولی عقلش می گوید چرا، عقل که گفت خب اراده در نفس منقذ می شود، پس بنابراین ..

س: این شوق نمی آورد چون عقل درک کرده؟

ج: حالا ببینیم. حالا امام این جوری. حالا فعلاً.

پس بنابراین نُسب الی المحقق الاصفهانی که در این موارد ما شوق عقلی پیدا می کنیم و کأنَّ محقق اصفهانی علی ما نُسب الیه اصلاً اراده را شوق مؤکد، مغلظ به درجه ی نهایی رسیده می داند اصلاً اراده غیر از این نیست چون غیر از این نیست پس در هر دو صورت باید شوق درست بشود چه در آن جایی که ملائمت با خواسته های نفسانی داشته و چه آن جایی که بر اساس یک درک عقلی هست هر دو جا باید شوق درست بشود. منتها خب این جا که درک عقل بوده پای نفس در کار نبوده پس بنابراین شوق عقلی درست می شود. آن جا شوق نفسانی درست می شود. امام

می‌فرمایند نه، شوق یک حالتی است که مال نفس است این گاهی امور نفسانی مؤثر در آن می‌شود و این شوق ایجاد می‌شود و گاهی درک عقلی باعث می‌شود که در نفس این شوق ایجاد بشود.

س: ???

ج: شوق. ببخشید اراده.

این اراده گاهی معلول شوق نفسانی هست ولی گاهی معلول درک است نه شوق. پشتوانه‌ی آن دیگر شوق نیست. فلذا مرحوم امام قدس سره فرموده است که «و قد يكون الشيء مخالفاً لميوله فيكون إيجاباً مكروهاً و مبعوضاً له و مع ذلك يُدرک العقل الصّلاح فيه» چرا؟ «لُدفع الأفسد بالفاسد» افسد بیماری او هست فاسد همین تلخ است چیزی است که آن را مبعوض دارد، برای این که آن بیماری افسد را دفع کند این فاسد را می‌گوید که انجام بدهیم. مکره هم همین جور است می‌گوید آتش بزند اموال را، یا بکشد، فرزندت را بکشد این افسد است، خب بفروش خانه‌ات را، ماشینت را بفروش که دارد می‌گوید اگر نفروشی پسرت را می‌کشم، این عقلش درک می‌کند و حال این که آتش زدن و یا فروختن منزل یا ماشینش برایش مبعوض است، هیچ شوقی به آن ندارد. اما عقل او درک می‌کند که این کار مصلحت دارد. حالا که عقل او درک کرد که مصلحت دارد انتخاب می‌کند آن را و اصطفی می‌کند او را، و اراده می‌کند او را، «فهذا الإدراک العقلي المخالف للتمایلات النفسانيه موجبٌ لترجيح الجانب الفعل و اختیاره فیریدهُ مع کراهته جداً کالتناول السمّ للفرار عن الاشقّ منه» این‌هایی که مثلاً قرص سیانور می‌خورند یا یک کسی سمّ می‌خورد می‌بیند این الان اگر این را نخورد این‌ها با شکنجه‌ی کذایی می‌خواهند او را بکشند. می‌گوید خب من سمّ بخورم زودتر بمیرم. خب سم خوردن و مردن مبعوض اوست اما این محاسبه می‌کند می‌گوید که آن افسد است، آن رنجش بیش‌تر است این رنجش کمتر است. ولو مایل به آن نیست اما عقلش چون این را درک می‌کند اراده در نفسش منقذ می‌شود که این کار را بکند. انتخاب می‌کند خوردن سمّ را یا خوردن آن قرص را، این را انتخاب می‌کند ترجیح می‌دهد این را و بعد از انتخاب و ترجیح چه می‌شود؟

پس بنابراین این‌جا دو نظر شد؛ یک نظر این هست که انقداح اراده در نفس، این احتیاج دارد به این که نفس آن فعلی را که می‌خواهی آن را اراده بکنی، آن مراد و آن مقصد، آن مقصود، این باید یا ملائم با خواسته‌های نفس باشد یا این که مدرک عقلی آن را اقتضاء بکند، آقای اصفهانی به جای این که... عبارت می‌گوید ملائم با قوه‌ی عاقله باشد

یا ملائم با میولات نفسانی یا ملائم با قوه‌ی عاقله باشد. امام می‌فرماید که... این تعبیر را نفرمودند، فرموده که مدرک عقلی باعث این بشود که بله این مصلحت دارد این بهتر است و در اثر این انتخاب می‌کند حالا که انتخاب کرد آقای اصفهانی علی ما فهم الإمام من کلماته انتخاب که کرد اگر نفسانی باشد که شوق نفسانی درست می‌شود که تا این جا را امام موافق است اگر عقلی باشد آقای اصفهانی می‌فرماید که یک شوق عقلی درست می‌شود امام می‌فرماید که شوق عقلی معنا ندارد مفهوم ندارد معقول نیست غلط است بلکه این جا بلاشوق چه می‌شود؟ اراده منقذ می‌شود.

فلذا بعداً می‌فرماید که «و ما قیل» این ما قیل، قائل آن آقای اصفهانی است. «و ما قیل من أن هذا أيضاً مشتاقٌ إليه عقلاً» وقتی که پشتوانه‌ی آن عقل باشد «کما ترى لأنَّ شأنَ العقل الإدراک لا الإشتیاق فکأنَّ القائل زعم أن الإرادة شوقٌ مؤکدٌ و هو غیرٌ وجیه مخالفٌ للوجدان و البرهان، لأنَّ الإرادة و الشوق من مقولتین و لیس الشوق عینها» شوق عین اراده نیست. «و لا من مبادئها دائماً» شوق از مبادی اراده هم همیشه نیست. «نعم هو من مبادئها غالباً» غالباً این جوروی هست که از مبادی اراده شوق است ولی جاهایی هم شوق از مبادی آن نیست، بلکه درک عقل است.

خب جایی که شوق پیدا می‌شود توجه دارید جایی که شوق پیدا می‌شود طیب نفس هم هست دیگر و آقای اصفهانی در کلماتش فرموده ما دیگر برای طیب نفس غیر از همین مبادی‌ای که گفتیم چیز دیگری سراغ نداریم که شما بیابید بفرمایید که... پس همه‌ی این‌ها می‌شود جزو مبادی.

این جا یک فرضیه‌ی سومی من می‌خواهم طرح بکنم و آن این هست که احتمال می‌دهم محقق اصفهانی قدس سره هم مقصودش همین باشد نه این که ایشان هم می‌خواهد بگوید ما شوق عقلی داریم. محقق اصفهانی هم توی این مباحث رجل، فعل، ایشان می‌خواهد بفرماید که شوق یک امر نفسانی است اما گاهی مبدأ پیدایش این شوق تمایلات نفسانی است تارةً مبدأ این شوق درک عقلی است. اگر در کلامش، که مرحوم امام قدس سره براساس این عبارت ایشان، این برداشت را فرموده‌اند، فرموده که «فما من فعلٍ إرادی الا و یصدر إماماً عن شوقٍ طبعی أو عن شوقٍ عقلی» ظاهر بدوی این عبارت این است که شوق دو جور است؛ شوق طبعی و شوق عقلی. اما وقتی کلمات ایشان را نگاه کنیم احتمالاً چون مبدأ یکی این شوق است... نه این که شوق عقلی داریم شوق طبعی داریم، شوق واحد است اما منشأ پیدایش شوق گاهی طبع انسان است اسناد داده می‌شود به آن، می‌گوییم شوق طبعی، گاهی منشأ ایجاد شوق عقل انسان است، نه عقل خودش شوق پیدا می‌کند. شوق مال یک جای دیگر است اما منشأ پیدایش آن

چون عقل از سان و درک از سان است، اسناد به آن داده فرموده شوق عقلی. پس آقای اصفهانی هم کأن می‌توانیم بگوییم که با امام مطلب‌شان یکی هست. کلمات قبل ایشان را اگر توجه بفرمایید که ...

س: امام تمایل نفسی را توی مریض که نمی‌داند، می‌گوید خلاف وجدان است. ما اصلاً در دارو...

ج: ایشان آن‌جا هم نمی‌داند بله، همین عبارت ایشان را برای شما بخوانم ان شاء الله مطالعه کردید یا می‌فرمایید. «كما أنه ربما تُلائم القوة العاقلة» که می‌گوید انسان وقتی که می‌خواهد چیزی را اراده کند باید آن شیء ملائم باشد با قوای خودش، یا با قوای طبیعی‌اش و شهواتش و امثال این‌ها یا با قوه‌ی عاقله‌اش. حالا قوه‌ی طبیعی‌ه را مثال می‌زند مثال می‌زند تا می‌رسد به این‌جا که می‌فرماید که «كما أنه ربما تُلائم القوة الطبيعية دون العقلية كالشرب السكنجيين للمريض» سکنجبین برای مریض، خیلی دو ست دارد اما عقل او می‌گوید که نخور. «فإنه يُلائم القوة الذوقية و يُنافر القوة العاقلة و ربما يُلائم العاقلة و يُنافر القوة الطبيعية كشرَب الدواء» با قوه‌ی عاقله جور است ولی با قوه‌ی طبیعی‌ه تنفر دارد می‌گوید نه. «فإنه يُلائم القوة العاقلة من حيث كونها دافعاً للمرض و يُنافر القوة الذوقية لمرورتها» چون تلخ است. «فإذا اشتدَّ الشوق العقلي» این‌جاها یک تعبیراتی به کار برده ایشان که امام منشأ؟؟؟ «فإذا اشتدَّ الشوق العقلي و غلب على الكراهة الذوقية فلامحاله يشربُهُ و الا فيتركه فما من فعل ارادي الا و يصدرُ إمَّا عن شوقٍ طبعي أو شوق عقلي و ليست طيبٌ و الرضا ما وراء الإرادة و مبادئها» طیب و رضا دیگر یک چیزی مافوق و غیر از خود اراده و مبادی اراده چیز دیگری نیست که شیخ اعظم بفرماید ما می‌گوییم آن اراده از او ... نه این یا خودش هست یا از مبادی آن هست. بالاخره طیب نفس یا همان شوق است که می‌شود همان اراده یا از مبادی آن هست، پس یک چیز جدیدی نشد، طبق تفسیر شما.

س: شیخ هم گفت که جزو مبادی هست.

ج: مبادی هست؟

س:؟؟؟

ج: شیخ که چیزی نفرمود. حالا از آن ناشی بشود. خیلی خب، اگر جزو مبادی می‌دانید پس بنابراین اراده را که گفتید پس برای چی دیگر این را می‌آیید می‌فرمایید؟

خب می‌فرمایند که «فالفعل الصادر عن اكراد صادر عن طيب عقلي غالب على الكراهة الطبيعية و الا لما صدر و للكلام تتمّة» ان شاء الله فردا.

و صلى الله على محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۲۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در شرط چهارم بود که به عنوان اختیار، ماتن قدس سره تعبیر فرمودند و فقهای بزرگی هم همین تعبیر را دارند. حاصل مطلب که دیروز عرض شد به نحو تنقیح و تهذیب این هست که برای این عنوان اختیار مجموعاً پنج تفسیر ذکر شده و هیچ یک از این تفاسیر قابل قبول نیست و اشکال دارد و بنابراین اولی بل المتعین این هست که ما عنوان شرط چهارم را امر آخری قرار بدهیم و آن این هست که اگر اهری در کار نباشد مکرهی در کار نباشد همان طور که امام در آخر می‌فرمایند که «بل الشرط هو عدم مکره یکره المتعاقدين على العقد» شرط چهارم را این جورى عنوان کنیم. بگوییم اختیار، بگوییم شرط چهارم این هست که مکرهی نباشد که متعاقدين را اکره کرده باشد «أو عدم اکرهما فیه» بگوییم که شرط این هست که متعاقدين را اکره نکرده باشند در این. «أو عدم کونهما مکرهين» یکی از این‌ها که این‌ها دیگر با هم لازم و ملزوم هستند. «عدم کونهما مکرهين» شرط این هست که این‌ها مکرهين نباشند. این جور عنوان کنیم. پس در حقیقت دو دعوا در مقام وجود دارد. یک: این که عنوان اختیار به جمیع تفاسیره، این لاینبغی أن یجعل شرطاً، دو: آن که ینبغی أن یجعل شرطاً این هست که بگوییم که اکره در کار نباشد یا مکره نباشند یا مکرهی برای آن‌ها نباشد. یکی از این عناوین را شرط قرار بدهیم. «فهما دعویان: أما الدعوى الاولى» که چرا عنوان اختیار به جمیع تفاسیره المذكوره، این لاینبغی أن یذکر؟ تو ضیح مطلب به نحو تلخیص که اصل و اصول مطلب را مطالب آن را دیروز عرض کردیم این هست که اختیار پنج معنا و تفسیر برای آن شده، تفسیر اول این است

که همان معنای لغوی، اختیار یعنی اِصْطَفَى، یعنی برگزیدن، انتخاب کردن، ترجیح دادن فردی بر فرد دیگر و امری بر امر دیگر، به این معنا بگیریم. این معنا دارای اشکالات عدیده بود که دیروز گفتیم، اشکال اول این بود که خب اختیار به این معنا جزو مبادی قصد است. بنابراین تکرار آن و ذکر آن بعد از شرط قصد که شرط سوم هست لامعنی له، این از مبادی آن هست. اشکال دوم این بود که فقهاء از این شرط استفاده کردند و تفریع کردند بر این شرط بطلان عقد مکره را و حال این که عقد مکره اختیار به این معنا در آن وجود دارد یعنی آن هم انتخاب دارد، برمی‌گزیند و امثال ذلک، منتها برگزیدن مکره در اثر شوق نفسانی نیست. شوق نفسی نیست بلکه در اثر یا شوق عقلی است که به آقای محقق اصفهانی نسبت داده شده یا در اثر درک عقلی است بلاوجود شوق فی البین اصلاً که مسلک حضرت امام قدس سره هست. یا این که بنا بر آن نظریه‌ی سوم بگوییم در تمام موارد شوق نفسی وجود دارد منتها تارةً شوق نفسی منشأ آن هم خود نفس است و تارةً نه شوق نفسی منشأ آن درک العقل است ولی همیشه شوق پیدا می‌شود. که این هم یک نظریه‌ی سومی هست. علی‌ای حال هر کدام از این نظریه‌ها را شما بگیرید این در مورد مکره وجود دارد این اختیار و ترجیح و معنا ندارد... یعنی چون فرض اصلاً بحث مکره این است که سایر شرایط وجود دارد این شرط اضافه است یعنی قصد مفروض است که وجود دارد.

س: ???

ج: نه شوق عقلی دارد بنا بر مسلک ایشان. یا نه اصلاً شوقی وجود ندارد بلکه درک عقل باعث اراده می‌شود بنا بر مسلک امام، یا نه گفته می‌شود... نظر سوم این هست که این جا هم شوق وجود دارد شوق نفسی، اما از حیث آخری، از حیث ملائمت با نفسش شوق ندارد ولی نفس از حیث این که می‌بیند این در راستای دفع مضره هست نفس نسبت به دفع مضرات هم شوق پیدا می‌کند خب پس بنابراین این حیث، نه از حیث این که لذت می‌برد ملازمت و ملائمت با نفس دارد، از این حیث. این هم یک نظریه‌ای است که نه این جا حیثیات مختلف است نه این که اصلاً شوق این جا وجود ندارد.

س: ???

ج: گفتیم بعید نیست یعنی برهانی بر علیه این حالا نداریم.

س: این اختیار دقیقاً کدام یک از افعال نفس است؟ آن درک مصلحت است؟ تصور است؟ شوق است؟ چیست؟

ج: نه آن‌ها نیست. شوق یک حالت انفعالی است که برای نفس در اثر درک آن امور و تصدیق این امور نفس تحت تأثیر قرار می‌گیرد این حالت شوق و اشتیاق به سوی آن امری که در آن مصلحت را تصدیق کرده پیدا می‌شود. و اراده طبق نظر حضرت امام عبارت است از فعل نفس، شوق انفعال است که نفس در اثر آن تصور و این تصدیق این حالت برای آن پیدا می‌شود و این انفعال نفسانی برایش پیدا می‌شود. اثرپذیری نفسی برایش پیدا می‌شود وقتی که این اثرپذیری نفسی پیدا شد حالا نفس یک کاری می‌کند، اراده می‌کند انجام بدهد. آن عده‌ای از بزرگان می‌گویند که نه، همین شوق هست که اشتداد پیدا می‌کند اسم آن را می‌گذاریم اراده و چیز دیگری ما نداریم فعل دیگری ما نداریم همین شوق اشتداد پیدا می‌کند تحریک می‌کند شخص را به طرف انجام کار، عضلات او را تحریک می‌کند که برو انجام بده. حالا این‌ها دیگر بحث‌هایی است که به عنوان اصل موضوعی است. این‌ها دیگر جای این بحث‌ها علم فقه و علم اصول نیست جای این بحث‌ها علم آخری است.

س: ???

ج: برای حیثیات مختلفه

س: ???

ج: از این حیث متنفر است اما از آن ... ببینید کسی که ...

س: ???

ج: شما همه‌اش آن را با یک حیثیت نگاه می‌کنید اگر این را با دو حیثیت نگاه کردید نه، دو حیثیت است، این از حیث این که مثلاً بیماری‌ای دارد دکتر گفته باید این کلیه‌ات را برداری، خب کلیه برداشتن از حیث فقدان این که این کلیه را دارد و آثاری که وجود آن کلیه دارد مبعوض او ست اما از حیث این که این برداشتن کلیه باعث دوام عمر او می‌شود از این حیث، همین برداشتن کلیه محبوب اوست و مشتاق^۱ الیه آن هست چه اشکالی دارد؟ هیچ اشکالی ندارد ما برهانی بر این نداریم که ... فلذا ما می‌گوییم که این ...

س: اشتیاق به سلامتی داریم ???

ج: اشتیاق به اشتیاق درست می‌کند دیگر.

س: ???

ج: آقای عزیز شما وقتی که می بینید اشتیاق دارید که بالای پشت بام بروید اشتیاق پیدا می کنید که نصب نلم بکنید اشتیاق، اشتیاق می زاید تولید می کند. اشتیاق، اشتیاق تولید می کند به مقدمات، وقتی که می بیند که آن متوقف بر این هست به این ها هم اشتیاق پیدا می کند.

حالا ای حال. این ها کل علی مسلکه و میناه. اجازه بدهید رد بشویم از این.

س: ???

ج: حالا بحث آن می آید.

پس بنابراین اشکال سوم آن هم این بود که اگر اختیار را به معنای لغوی بگیریم که از مبادی همان قصد است می شود امر عقلی لا شرط شرعی. پس این احتمال اول و مشکلاتی که احتمال اول دارد.

تفسیر دومی که شده برای اختیار، این است که اختیار عبارت است از قصد ناشی از طیب نفس که شیخ اعظم فرمود، فرمود «و المراد به القصد الی وقوع مضمون العقد عن طیب نفس» خب اگر این جوری گفتیم اشکال این که این تکرار است، با شرط سوم ناسازگار است دفع می شود برای این که شرط سوم می گوید اصل القصد، این می گوید که این قصد یک خصوصیتی باید داشته باشد شرط چهارم این هست که این قصد باید خصوصیتی داشته باشد و آن این که ناشی از چه باشد؟ از طیب نفس باشد.

خب این معنا هم محل اشکال هست به این که اولاً لازمه ی این حرف این هست که آن عقدی که نشأ از غیر طیب نفس، بلکه نشأ از درک عقلی، حالا چه بر اساس توضیح محقق اصفهانی که بگوئیم یعنی ما نُسب الی المحقق الاصفهانی که بگوئیم شوق عقلی داریم شوق عقلی شوق نفس نیست چه بر اساس فرمایش حضرت امام قدس سره که بگوئیم که درک عقلی هم موجب اراده می شود بلا این که شوقی وجود داشته باشد. خب شما که می گوئید معامله باید از طیب نفس نشأت بگیرد قصد آن، خب این معاملاتی که انجام می شود و عن طیب نفس نشأت نگرفته، عن درک العقل نشأت گرفته یا عن شوق العقل نشأت گرفته، پس باید این ها باطل باشد با این که بالضروره این ها درست است بالضروره الفقه این ها درست است. مثل این که کسی اصلاً مایل نیست که خانه اش را بفروشد به هیچ وجه مایل

نیست اشک از چشمش می‌ریزد ولی می‌فروشد بخاطر یک جهتی، خب این جا طیب نفس ندارد اما عقلش مثلاً گفته برای این که این دعوا برطرف بشود این کذا بشود بفروش، خب این جا عن شوق العقل است یا عن درک العقل است؟ پس بنابراین باید طبق این که ما بیاییم معنا بکنیم. مگر این که این نفس را در این جا به معنای اعم بگیریم عن طیب النفس یعنی عن طیب الشخص، حالا سواء بعقله أو بطبعه و نفسه. پس اگر حرفیاً شیخ اعظم که فرموده و این جور تفسیر فرموده اگر این اضافه‌ی طیب به نفس را، موضوعیت برای آن قائل هستند و نفس را هم معنا می‌کنند همان که در مقابل عقل است اگر این جور می‌فرمایند این اشکال بر آن وارد است. اما اگر ...

س:؟؟؟

ج: طیب نفس معاملی نداریم.

س: نفس به معنای رضایت به معامله؟

ج: آن با طیب یکی هست دیگر، رضایت و طیب یکی هست. حالا این هم اجازه بدهید خواهد آمد.

پس بنابراین اگر این را بفرماید ... اگر نه می‌گویند این نفسی که ما این جا گفتیم، نفس این جا یعنی شخص، آن وقت این می‌شود آن ... می‌رود داخل احتمال بعدی که بحث خواهیم کرد.

س: حاج آقا می‌شود شوق باشد رضایت نباشد؟

ج: نه. حالا می‌گوییم یک ذره صبر کنید خواهد آمد.

پس بنابراین اشکال دوم آن هم این هست که در کلمات مرحوم امام قدس سره هست که اختیار به این معنا نیست نه در لغت و نه در عرف اختیار معنای آن اصطفی و انتخاب و این‌ها است. بیایی این جوری معنا بکنی که یعنی از این برخواسته بشود نه توی لغت چنین معنایی نیست. پس بنابراین شما باید بیایید این جا حالا این را اضافه می‌کنم مگر جعل اصطلاح بکنید بر خلاف لغت، چه ملزومی بر این وجود دارد؟ که ما به اختیار بگوییم یک جور دیگر معنا بکنیم و بعد یک چیز دیگری را به واسطه‌ی این از آن خارج بکنیم. خب از اول بیا بگو مکره نباشد. بیایی لفظ اختیار را به کار ببری، بر خلاف معنای لغوی آن معنا بکنی، بعد تفرّع بکنی بر آن خروج بیع مکره را، خب از اول بگو شرط این هست که مکره نباشد این جور پیچاندن چه لزومی دارد؟ پس این هم می‌شود احتمال دوم و تفسیر دوم.

تفسیر سوم:

س: ???

ج: اصل را این جوری گفت دیگر.

تفسیر سوم: تفسیر سوم این هست که بگوییم کلمه‌ی نفس را حذف کنیم بگوییم اختیار یعنی عن طیب و رضا باشد. این قصد ناشی عن طیب و رضا باشد. حالا این طیب چه طیب نفس باشد و چه طیب عقل باشد اگر قائل شدیم. این جور. حالا اشکال این چیست اگر این را گفتیم؟ اشکال این، محقق اصفهانی اشکال‌شان این هست که ما هر چه، حالا به لسان من، هر چه که تأمل می‌کنیم ما غیر از اراده و مبادی اراده چیز دیگری را نداریم که اسم آن را بگذاریم طیب یا رضا. این طیب و رضا همان شوق است چیز دیگری نیست. طیب نفس دارد همان شوق است. چه شوق عقلی و چه شوق نفسی، طیب یعنی همان اشتیاق. چیز دیگری نیست. و چون ایشان قائل است به این که اراده هم همان اشتیاق است منتها اشتیاق مشدد و غلیظ شده و تشدید شده. فلذا می‌فرمایند که طیب نفس و رضا و طیب یعنی همان اراده، یعنی همان مبادی اراده که شوق‌های پایین‌تر باشد تا این می‌رسد به آن شوق، چیز دیگری نیست وقتی که این شد اگر ما گفتیم که ما چیزی به عنوان طیب و رضا غیر از خود اراده و مقدمات اراده و مبادی اراده نداریم پس بنابراین تکرار می‌شود شما قصد را که شرط کردید خب قصد یعنی همان شوق مؤکد بنابر آن مسلک، بنابر آن مسلک هم اگر نگفتید و مثل نظریه‌ی مرحوم امام رحمه الله علیه هم اگر گفتید باز همین جور می‌شود آن هم... اگر آن‌جا ایشان می‌فرمایند که بالاخره اراده در نفس او ایجاد می‌شود خب عقلش هم که گفته آن وقت شما می‌خواهید بگویید که در آن‌جاها... توجه می‌فرمایید بنابر مسلک امام اشکال جدیدی تولید می‌شود. شما می‌خواهید بگویید چی؟ می‌خواهید بگویید آن‌جایی که درک عقل هست و اراده پیدا می‌شود اگر طیب نفس آن‌جا نباشد باطل است؟ اگر طیب آن‌جا... فرض کنید می‌گویید یک امر دیگری است طیب، می‌گویید باطل است؟

س: ???

ج: نه امام که فرمود این را.

س: ???

ج: آن حرف آقای اصفهانی، می‌گوییم طبق مسلک ایشان، آقای اصفهانی می‌گوید طیب نفس و رضا همان اراده است یا مبدأ آن هست. اراده چه هست؟ چون ما تصور داریم تصدیق داریم. ترجیح داریم که ترجیح می‌دهد بعد از تصدیق که این کار را بکنم یا نکنم، شوق پیدا می‌شود. این شوق ابتدا اسم آن اراده نیست. این شوق وقتی که مؤکد شد درجه‌ی بالا رفت اسم آن اراده می‌شود. همه‌ی این، از آن پایین که شروع می‌شود شوق تا آن بالا طیب است، رضایت است. چند تا اسم هست هم رضایت اسم آن هست هم طیب اسم آن هست و هم شوق اسمش هست. چیز دیگری ما اصلاً در کار نداریم.

س: اشکال وقتی پیش می‌آید که این شوق وجود داشته باشد یعنی واجب است قبل از اراده شوق باشد.

ج: بابا می‌گویید شرط است دیگر، مگر نمی‌گویید شرط است؟ یعنی اگر نباشد بیع باطل است می‌گویید شرط است.

س: اراده شرط است نه شوق؟؟؟

ج: بابا دارید می‌گویید اراده ... دارید می‌گویید طیب شرط است. اشکال ایشان این هست که بابا ما یک چیزی غیر از آن قصد و اراده به نام طیب و رضا نداریم این همان است. وقتی همان است پس؟؟؟

این علی مسلک آقای اصفهانی، علی مسلک امام هم اشکال آن چه می‌شود؟ ما بگوییم طیب شرط است خب ایشان می‌گوید بابا ما یک جاهایی داریم که طیب وجود ندارد و بالضروره بیع درست است. آنجایی که درک عقل است و ما طیب هم نداریم می‌گوییم اشک از چشمانش دارد می‌ریزد فقط به محاسبه‌ی عقلی گفته این کار را بکن.

س:؟؟؟

ج: رضایت هم ندارد. رضایت نفس ندارد. کُره نفس دارد بَغض نفس دارد، کُره نفس دارد عقل را هم که شما می‌گویید طیب و این‌ها ندارد عقل کارش درک است صفات دیگر مال عقل نیست. پس فاین الطیب؟ فاین الرضا؟ در نفسش که بغض است کُره است، در عقل هم که این چیزها وجود ندارد فقط درک است پس علی مسلک ایشان هم اشکال آن این می‌شود.

س:؟؟؟

ج: طیب معاملی چه معنایی دارد؟ طیب معاملی را معنا کنید برای همه.

س: ???

ج: می دانم پس اراده کرده طیب دیگر نیست. اراده کرده معامله را.

س: ???

ج: الله اکبر، یا طیب از نفس است یا از عقل است از عالم هپروت که طیب نداریم. یا مال این است یا مال آن است. شما دارید فرض می کنید که در نفسش بَغْض هست از آن طرف هم می گویند که ...

س: طیب نفس به چی آخر؟ طیب نفس یک وقت به معامله است یک وقت طیب نفس ???

ج: طیب نفس به معامله، نه این که طیب نفس به این که برود توی باغ بگردد یا طیب این که مثلاً فرض کنید که فلان غذا را بخورد. آن‌ها که نه، طیب معامله این جا مقصود است دیگر، یعنی طیب به این کار، به این معامله.

س: همان رضایت معاملی می شود که شما چندین بار فرمودید یعنی در واقع ???

ج: طیب معاملی یعنی همان اراده. اراده‌ی این که این را انجام بدهد، این اراده را دارد. طیب معاملی معنای دیگری را ندارد که، یعنی همین اراده‌ی به این. ما چیز دیگری نداریم.

پس بنابراین اگر هم می گویی تفسیر سوم را می گویی، یعنی قصد ناشی از طیب و رضا، علی کلام المسلمین، این معنای محصلی ندارد. چه بنابر مسلک مثل محقق اصفهانی و چه محقق امام قدس سرهما.

و اما التفسیر الرابع:

تفسیر رابع این هست که بگوییم که القصد الجدی، که امام گفتند از ذیل کلام شیخ استفاده می شود که ایشان این جوری تفسیر می کنند پس شرط ثالث این هست که قصد داشت أصل القصد است. شرط رابع این هست که این قصد جدی باشد. این را فرمودند. خب این تفسیر هم که تمام نیست چرا؟ برای این که جدیت فی ذات القصد خوابیده، اصلاً قصد غیر جدی که قصد نیست هازل قصد ندارد هر جا که قصد هست جدی است. پس بنابراین این که شما بیابید اضافه‌ی جدیت برای آن بکنید این امر آخری نیست. اگر قصد هست خب جدی هست چون قصد این

را اراده کرده دیگر، خب جدی است. اگر جدیت نیست اصلاً قصد نیست پس بنابراین این معنا و این تفسیر هم لاینبغی ارادته.

تفسیر پنجم:

تفسیر پنجم که بعضی از فقهاء فرمودند و من المعاصرین محقق سیستانی در منهاج الصالحین همین تفسیر را فرموده این هست که باید بایع استقلال در قصد داشته باشد استقلال در اراده داشته باشد. استقلال الاراده، استقلال القصد. این را ما لازم داریم و مکره استقلال در قصد ندارد بخاطر تخویف غیر و إخافه‌ی غیر و اضرائی که او توعید بر آن کرده است این قصد را کرده که اگر آن نبود چنین قصدی را نمی‌کرد. پس این استقلال در قصد ندارد ما علاوه بر قصد چه می‌خواهیم؟ این را می‌خواهیم که این بایع خودش استقلالاً این قصد را کرده باشد. ایشان این جور فرموده، فرموده در منهاج الصالحین «الثالث» ایشان اصلاً شرط قصد را نکرده، آن را کأن شرط عقلی می‌داند به عنوان شرط شرعی ذکر نکرده، «الثالث عن اختیار بمعنی الاستقلال فی الاراده فلا یصح بیع المکره و شرائه و هو» مکره حالا کیست؟ «و هو من یأمره غیره بالبیع أو الشراء علی نحو» جوری به او امر می‌کند «علی نحو» که «یخاف من الاضرار به لو خالفه بحيث یكون لخوف الضرر من الغير دخل فی صدور البیع أو الشراء منه» این دخالت دارد. اما اگر نه آن تخویف می‌کند ولی این دخل ندارد برای خاطر این که می‌گوید مهم نیست و خودش باز تصمیم می‌گیرد پس مجرد وجود توعید و تخویف، باعث نمی‌شود که این بشود مکره و بیع او باطل بشود. آن جایی است که بیالی به این تخویف، اما اگر لایالی، می‌گوید حالا باشد حالا آن باشد این باشد، این خیلی می‌ارزد، خب بگوید ...

س: ???

ج: حرف خوبی زدید حالا خواهد آمد.

می‌فرمایند که «و اما لو لم یکن له دخل فیهِ و إن حصل له الخوف من ترکه کما لو لم یکن مبالیاً بالاضرار المحتمل أو المعلوم فلا یضر بالصحة» پس بنابراین تفسیر پنجم این است که بگوییم که چی؟ بگوییم استقلال در اراده داشته باشد. خب استقلال جاهایی که به کار می‌بریم تارۀ از آن اراده می‌شود که یعنی خودش انجام داده باشد کسی شریک در آن انجام نباشد بخشی از آن را آن انجام داده باشد و بخشی از آن را این انجام داده باشد. مثلاً می‌گویند که این دو نفر شریک در این ساختمان هستند یعنی هزینه‌ی آن را با هم دادند یا با هم دیگر آمدند ساختند. این جا این معنا

که قابل اراده نیست اراده‌ی بایع یک خرده از آن، نصف اراده را آن کرده، نصف دیگرش را آن در ست کرده، این که معنا ندارد. پس این جا که می‌گوییم استقلال در اراده داشته باشد این معنا نیست که این‌ها جزء نباشند. معنای آن این هست که انگیزه‌ی او بر اراده کردن از خودش نشأت گرفته باشد نه از دیگری. معنای استقلال در این جا این است. خب اگر این هست محقق اصفهانی اشکال کرده فرموده اگر شما می‌گویید استقلال این جوری داشته باشد در وعد هم باید همین را بگویید. خب یک وقت یک کسی می‌آید می‌گوید که اگر نفرو شی پدرت را درمی‌آورم، یک وقت یک کسی می‌گوید که اگر این خانه را بفروشی به مسجد آن باغ را می‌دهم به تو، که اگر این را نمی‌گفت اصلاً این کار را نمی‌کرد. تشویقش می‌کند. آن جا از راه اضرار دخیل می‌شود در این که این اراده بکند که اگر این اضرار نبود این تخویف نبود اراده نمی‌کرد. این جا تشویقش می‌کند جایزه به او می‌دهد وعده‌ی جایزه می‌دهد چه می‌دهد، باعث می‌شود. پس شما که می‌گویید باید استقلال در اراده داشته باشد، استقلال در اراده که این جا به معنای اولی که گفتیم که معقول نیست معنای آن این هست که انگیزه، کس خارجی انگیزه‌دارش نکند و این انگیزه‌اش از خودش بجوشد، نه از دخالت دیگران. خب اگر این را می‌گویید خب پس باید بگویید که در وعد هم اشکال دارد.

بنابراین کل این تفاسیر خسته این جا قابل اراده نیست. بله لکم این که بگویید اختیار در این جا که ما می‌گوییم خودمان جعل اصطلاح... معنای لغوی آن را به کار نمی‌بریم می‌خواهیم جعل اصطلاح بکنیم اختیار داشته باشد یعنی مکره نباشد. خب این را بگویید البته اشکالی ندارد دیگر، همه‌ی اشکال‌ها بر طرف می‌شود ولی *إنما الکلام* این هست که توی کتاب فقهی کلمه‌ی اختیار که معنای لغوی آن، آن هست و عرفی آن، آن هست شما چه داعی و ملزمی است که بر این که ما شرط را اختیار قرار بدهیم؟ بعد بیاییم بگوییم که *یخرجُ به*، معنا هم آن جوری بکنیم بعد ... *کأنّ* این تفریع هم دیگر غلط است. چون تفریع باید مفرّع و مفرّعُ علیه دو تا باشند اگر اختیار را معنا می‌کنید مکره نباشد اصلاً مفاد آن را این قرار می‌دهید اختیار یعنی مکره نباشد آن وقت مترتب بر این باشد که مکره خارج است مثل این هست که بگوییم *یُشترطُ أن لا یكون مکرهاً فیبطلُ بیع المکره*، این دیگر تفریع معنا ندارد.

پس بنابراین حق این است همان‌طور که امام در بیع شان، حالا در *تحریر الو سیله علی المشی معروف م شی* کردند اختیار را شرط قرار دادند اما در یک بحث استدلالی کذا، در آن جا آمدند فرمودند که «بل الشرط هو عدم مکره» این را باید شرط قرار بدهیم. اختیار را اصلاً نباید شرط قرار بدهیم. *فالیحذف عنوان الاختیار از این که آن را شرط رابع*

قرار بدهیم. باید بگوییم که شرط این هست که مکره نباشد یا اکراهی در کار نباشد یا تعابیری که لازم و ملزوم همین مطلب است.

خب علاوه‌ی بر این ... من یک اضافه‌ای هم بکنم، علاوه بر این که تغییر عنوان شرط از اختیار به عدم اکراه یا عدم مکره، این با ادله‌ی شرعی هم سازگارتر است چون ما بعداً یکی از دلیل‌های مهم ما بر این، این هست که ادله‌ی است که می‌گوید در مورد اکراه باطل است معامله، عقد باطل است. خب حالا که ادله‌ی شما اصلاً می‌گوید که اکراه نباشد چرا می‌آید یک تعبیر دیگری می‌کنید؟ همین را تعبیر کنید که ادله هم همین را دارد می‌گوید.

پس بنابراین تحصیل مآ ذکرنا که ما بگوییم شرط رابع عبارت است از عدم الاکراه یا عدم کونهما أو أحدهما مکرهاً. باید این نباشد خب این مقام تمام شد.

حالا ما برای شرط رابع با این تصحیحی که گفتیم که انجام بشود در چند مقام باید صحبت بکنیم. مقام اول تعریف اکراه و عناصر مأخوذه‌ی در صدق اکراه است. اکراه یعنی چی؟ و چه عناصری باید باشد تا اکراه صدق کند؟ این مقام اول. مقام دوم عبارت است از ادله‌ی این که آیا واقعاً این شرط ادله‌اش چیست؟ دلیل دارد یا دلیل ندارد؟ و بیان ادله‌ی ادله‌ی بر این اشتراط. مقام سوم عبارت است از تطبیقات این شرط، که جاهایی هست که محل کلام بین فقهاء است که آیا واقعاً این جا اکراه صدق می‌کند یا صدق نمی‌کند؟ تطبیقات. پس سه مقام اصلی داریم تعریف الاکراه و العناصر المأخوذة فی صدقه، مقام ثانی در ادله‌ی این اشتراط مقام ثالث تطبیقات مختلفه‌ای که مختلف فیها بین فقهاء است.

ان شاء الله در این سه مقام که مرحوم امام این‌ها را توزیع کردند در مسائلی که این جا بیان کردند هر مسئله‌ای مشتمل بر بعضی از این جهات است که ان شاء الله بحث می‌شود.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان

جلسه ۲۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بعد از آن که عرض شد عنوان صحیح در مقام این هست که بگوییم یکی از شرایط صحت بیع و متعاقدين، این هست که مکره نبا شند. یا عبارتی که همین مضمون را افاده می کند نه اختیار. عرض شد که برای تنقیح این مسئله و این شرط، سه مقام مورد بحث باید قرار بگیرد. مقام اول راجع به موضوع بود که مقصود از مکره چیست و عنا صر دخیله‌ی در صدق اکراه چه اموری هستند؟ و مقام ثانی: ادله‌ی این شرط و مقام ثالث: مباحث تطبیقی است.

خب طبق روال منطقی که اول باید از موضوع بحث کرد ثم از حکم، اقتضا می کند که همان مسئله‌ی اول و مقام اول را مقدم بداریم. اما گاهی در اثر این که شنا سایی در ست موضوع توقف بر شناخت ادله دارد و از آن طرف خود موضوع هم این جور نیست که بالمره نا شناخته باشد. جوانب مختلفی از آن روشن است. برای این که جوانب مختلف آشکارتر بشود از آن بحث می شود فلذا مقام ثانی را بر مقام اول مقدم می داریم.

در این جا هم ما بخاطر همین جهت مقام ثانی را بر مقام اول مقدم می داریم چون بالاخره اکراه معنایی است که تا یک حدود زیادی روشن است مفاد آن چه هست. بلکه خصوصیات جوانب احتیاج دارد به بحث هایی که ان شاء الله بعد خواهد آمد و از آن طرف هم ممکن است خود ادله‌ی این حکم کمک کند در این که ما مفاد را درست بفهمیم که چیست و تعریف چیست و امور دخیله‌ی در آن چیست؟ از این جهت این مقام را مقدم می داریم.

پس بنابراین الان بحث در این هست که ادله‌ی این شرط چیست؟ ظاهراً از نظر اقوال کسی نیست که بگوید عقد مکره صحیح بالفعل است و کأن قولاً واحداً، همه قائل هستند به این که بیع مکره صحّت فعلیه ندارد. حالا صحّت تأهلیه دارد یا ندارد این بحثی است که بعداً خواهد آمد. ولی مسلّم بالفعل صحیح نیست که نقل و انتقال حاصل بشود. بنابراین در مسئله قول واحد هست اما ادله‌ی این قول.

برای اثبات این شرط که حالا می گوییم شرط هم بنابر یک نظر است. این هم ان شاء الله بعداً بحث خواهد شد که آیا عدم اکراه شرط است یا اکراه مانع است؟ این هم بحثی است که ان شاء الله بعداً مطرح خواهد شد. حالا جامع این دو

تا احدهما بالاخره، که یا شرط است یا اکراه مانع است. به ادله‌ی خمسسه تمسک شده برای اثبات این شرط یا مانع. کتاب، سنت، عقل، اجماع و مایلحق بالاجماع، مانند سیره و پنجم اصل. به این امور خمسسه استدلال شده برای اشتراط عدم اکراه یا مانعیت اکراه.

أما الكتاب، خب به آیه‌ی مبارکه‌ی تجارت، مرحوم شیخ اعظم، اولین دلیلی که ذکر می‌فرماید آیه‌ی شریفه‌ی تجارت است. «اعوذ بالله من الشيطان الرجيم * لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء، ۲۹) تقریب استدلال به این آیه‌ی مبارکه به دو نحو است. تقریب اول این هست که ما به عقد مستثنی منه استدلال کنیم. به این تقریب که آیه‌ی شریفه می‌فرماید «لا تأكلوا» این لا تأكلوا، معنای آن خوردن نیست، خوردن به معنای اضطراب و بلعیدن، جویدن و بلعیدن. این معنا این جا نیست. این کنایه است از تصرف. تصرف اعتباری، نقل و انتقال و امثال این‌ها. یا اگر از این هم بگذریم یک جامع بین هر دو هست تصرف خارجی و تکوینی و تصرفات اعتباری، هر دو را شامل می‌شود.

بالاخره تصرفات اعتباری که نقل و انتقال باشد داخل در مراد هست إما محضاً و منحصرأ و إما در کنار تصرفات تکوینی و امثال این‌ها. می‌فرماید «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» به سبب باطل اموال را جا به جا نکنید. رد و بدل نکنید نقل و انتقال ندهید به سبب باطل، مثل قمار مثلاً، مثل دزدی، مثل خیانت، رشوه یا ربا و امثال این‌ها. به اسباب باطله نقل و انتقال ندهید. پس بنابراین مفاد این هست. این باطل که حالا ما باء را باء سببیت معنا کردیم یعنی به سبب باطل نقل و انتقال ندهید.

تارةً می‌گوییم مقصود از این باطل، یعنی باطل شرعی، چیزهایی که باطل شرعی هست به واسطه‌ی آن نقل و انتقال ندهید. اگر این را معنا بکنیم بگوییم باطل شرعی، خب تمسک به این مستثنی منه برای بطلان عقد مکره، تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی دلیل می‌شود مگر این که با یک دلیل دیگری اثبات بطلان بکنیم شرعاً، بعد بگوییم خب مشمول این آیه هم هست. اما اگر فرض کردیم که ما فقط به این آیه می‌خواهیم استناد بکنیم و دلیل دیگری فرضاً نداشته باشیم خب تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه است چون حالا اول کلام است که آیا بیع مکره باطل است یا باطل نیست..

س:؟؟؟

ج: حالا به آن جا کار نداریم ما به مستثنی منه داریم استدلال می‌کنیم یعنی همین جا، «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» فرض کنید «الا عن تكون تجارة» اصلاً نیست.

س: اگر متصل معنا کنیم...

ج: حالا شما صبر کنید. حالا حرف‌های عالم را که نمی‌خواهیم بگوییم فعلاً این تقریب است.

خب پس بنابراین اما اگر این باطل را بگوییم مقصود باطل عرفی هست. که اصل در استعمالات شرعیه که در لسان شارع هست کتاباً و سنتاً این هست که الفاظ و واژه‌ها به همان معنا عرفی استعمال می‌شود پس «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» یعنی به چیزی که از نظر عرفی باطل است مردم باطل می‌دانند آن را، این نقل و انتقال ندهید. پس بنابراین مفاد آیه این می‌شود.

مقدمه‌ی ثانیه این هست که، بعد از این که مفاد آیه این شد می‌گوییم نقل و انتقال به واسطه‌ی بیع اکراهی یا سایر نواقل اکراهیه عرفاً باطل است. اسلحه بالای سر یک کسی گرفتند می‌گویند خانه‌ات را بفروش و الا می‌کشیم تو را. ماشینت را بفروش و الا آتش می‌زنیم. او هم می‌گوید بعت، آیا این سبب، سبب صحیحی است عند العقلاء؟ یا سبب باطلی هست؟ عقلاء این را سبب باطل می‌دانند. پس بنابراین چون بیع مکره باطل عرفاً، مشمول صدر آیه‌ی شریفه می‌شود مستثنی منه می‌شود به این بیان می‌توانیم بگوییم که این باطل است.

اگر ما این جور تقریب بکنیم بنابراین اشکال محقق اصفهانی به شیخ اعظم در حاشیه‌ی شریفه شان که فرموده است استدلال به این آیه تمام نیست چون رضایت وجود دارد در مورد اکراه، این اشکال دیگر وارد نیست. شاید شیخ اعظم به عقد مستثنی منه دارند استدلال می‌فرمایند نه به عقد مستثنی. یعنی می‌گویند این باطل عرفی هست پس مشمول آیه‌ی شریفه می‌شود این تقریب اول، که ما این را بگوییم.

پس این تقریب مبتنی بر این است که ما باطل را باطل عرفی معنا بکنیم نه باطل شرعی، این اولاً، ثانیاً ادعا بکنیم بر این که بیع اکراهی باطل عرفاً، پس مشمول آیه‌ی شریفه می‌شود. پس اثبات می‌شود که شرعاً هم همین طور که عرفاً باطل است و نقل و انتقال حاصل نمی‌شود شرعاً هم باطل است و نقل و انتقال حاصل نمی‌شود.

تقریب ثانی این هست که به عقد مستثنی منه یا به مجموع عقدین استدلال بکنیم. به این تقریب که خدای متعال می‌فرماید که خب «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» حالا تا این جا دو جور یا چند جور حتی، یکی از آیاتی که واقعاً تفسیر آن آسان نیست و سخن در آن خیلی فراوان هست همین آیه مبارکه هست. و من به بعضی از دوستانی که می‌گویند آخر این مکاسب یک قدری معقد هست فلان و این‌ها، می‌گویم خدا معقدتر حرف زده تا مکاسب شیخ خیلی جاها، که این قدر توی آن ماندند که این آیه را چه جور معنا بکنند. بنابراین اگر ما آن معقدها را بلد نباشیم توی این آیات هم می‌مانیم که چه جور معنا بکنیم خیلی از جاهای قرآن شریف همین جور است خیلی از جاهای نهج البلاغه، از مکاسب و رسائل و کفایه و این‌ها فهمیدن آن مشکل تر هست، خیلی از روایات همین جور است که واقعاً فهمیدن آن‌ها مشکل است و اگر کسی عادت نکرده باشد به این که از عبارات مشکل بتواند مطلب بفهمد، این‌جاها هم می‌ماند که باید چه جور معنا کرد آیه و روایت و حدیث را.

«لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» که دو تا قرائت داریم «الَا عَنْ تَكُونَ تِجَارَةً» به نصب تجارة عن تراض، که شاید فعلاً قرآن‌های متداول همین منصوب نوشته و قرائت دیگر «الَا عَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» حالا اگر بر اساس آن قرائت متعارف باشد این «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» در این که ضمیر تَكُونَ و اسم تَكُونَ چیست؟ «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، چند احتمال در آن هست. یکی این است که ضمیر تَكُونَ به آن اموال برمی‌گردد که در آیه ذکر شده «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ» آن اموال «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، مگر آن اموال تجارة عن تراض باشد. خب مگر می‌شود؟ اموال مگر تجارت است؟ تجارت کار است معامله است. خود فرش، خود میز، خود خانه، خود ماشین که تجارت نیست بگوییم ادعا شده کأن چون این‌ها به واسطه‌ی تجارت به دست می‌آید کأن خود آن تجارت است. مثل این که یک کسی اشاره می‌کند به خانه‌اش، می‌گوید این‌ها تجارت‌های من هست. این در اطلاقات عرفیه به مسبب از یک چیز و به نتایج یک چیز، اسم آن چیز اطلاق می‌شود می‌گوید این‌ها تجارت‌های من هست. این جا هم می‌فرماید الا این که آن اموال تجارة عن تراض باشد.

یا این که، احتمال دیگر این هست که اسم کان در این جا مقدر است و خبر کان ذکر شده «الَا أَنْ تَكُونَ التِّجَارَةُ، تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، کأن یک التجارة‌ای در تقدیر است الا عن تَكُونَ التِّجَارَةُ، تجارة عن تراض. این هم احتمال دیگری است که داده می‌شود. مرحوم امام هم این احتمال را ذکر فرمودند.

احتمال سوم این هست که گفته بشود الا عن تکون آن اموال، باز به اموال برگرداند الا عن تکون آن اموال، تجارت نه، الا أن تکون آن اموال، تجارة عن تراض باشد مال تجارة، مگر آن اموال مال تجارتي باشد آن وقت در حقیقت آن مضاف حذف شده، مضاف الیه سد مسد الخیر، مضاف الیه که تجارت باشد سد مسد الخیر، فلذا منصوب شده و الا مضاف الیه در واقع بوده. الا عن تکون آن اموال مال تجارة، مالی باشد که مال تجارت است از رهگذر تجارت به دست آمده، خب مضاف حذف شده، مضاف الیه که تجارت باشد سد مسد الخیر فلذا اعراب همان ما یسد عنه را گرفته که نصب باشد. إِلَّا أَنْ تَكُونَ أَيْنَ جَنِينٍ.

حالا علی ای حال، فرمود که «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» مگر این که این مال تجارة عن تراض باشد یا تجارتان، تجارت عن تراض باشد یا این مال، مال تجارة عن تراض باشد علی هر کدام از این احتمالات.

س: ???

ج: نه، چون اکل الاموال نمی شود. چون اگر اکل الاموال باشد باید بگوید الا أن یكون. مؤنث آورده. مؤنث است پس معلوم می شود اسم مؤنث است.

س: ???

ج: بله شما اختیار دارید که ادبیات عرب را به هم بزنی ولی اگر بخواهیم طبق ادبیات عرب بگوییم ... حالا چون یاد آمد یک چیزی و نگفتن آن شاید خیانت باشد به این مطلب، جسارت به حضرت تعالی نیست. حضرت استاد دام ظلّه یک وقتی در درس فرمودند که سید علی محمد باب، وقتی که ادعای بابیت کرد خب خیلی از عبارات او غلط های ادبی دارد وقتی به او گفتند که چرا صرفاً و نحواً این قدر عبارات تو غلط و غلو ط دارد؟ گفت که صرف و نحو دو تا ملک بودند از وقتی که من مبعوث شدم این ها پریدند و رفتند.

خب ادعا حالا این هست که بزرگانی من المفسرین، من الفقهاء فرمودند از این آیه ی مبارکه حصر فهمیده می شود که تمام اسباب باطل است الا تجارة عن تراض، تنها سبب برای نقل و انتقال تجارة عن تراض است.

س: ???

ج: بله دیگر، تصرف یعنی همان نقل و انتقال.

س: ???

ج: بابا گفتیم، ضمیر به تصرف نمی تواند برگردد بخاطر این که ضمیر مذکر می شود این تکون فرموده.

س: ???

ج: حالا آن هم یک حرفی است حالا، تا ببینیم. حالا فعلاً آن چیزی که فقهاء فرمودند و مفسرین فرمودند تا این جا حالا اجازه بدهید حرف تمام بشود بعد اشکالات این تقریب. فعلاً تقریب را داریم می گوئیم. آن هایی که این جوری تقریب کردند این تقریب، تقریب شایعی است که فرموده اند از این آیهی شریفه استفاده می شود که منحصرأ راه نقل و انتقال تجارة عن تراض است.

پس بنابراین مقدمه ی اولای استدلال این هست که از آیهی مبارکه استفاده می شود که منحصرأ راه صحیح نقل و انتقال تجارة عن تراض است. و غیر این باطل است.

مقدمه ی ثانیه: در مورد عقد اکراهی، تراضی وجود ندارد. پس بنابراین آن علت منحصره در مورد عقد ادعایی وجود ندارد فهو باطل، پس این تقریب متوقف بر دو دعوا است. ادعای اول این است که مستفاد از آیهی شریفه حصر است بخاطر این استثنایی که در آن هست؛ تصرف نکنید به هیچ وجه، برای این که باطل است الا این که تجارة عن تراض باشد پس می فهمیم حصر را، که تجارة عن تراض تنها راه صحیح است. و مقدمه ی ثانیه این است که در مورد اکراه تراضی طرفین وجود ندارد حداقل، گاهی هر دو متعاقدین راضی نیستند و هر دو را مکره کرده به این گفته پیوش و به آن هم گفته که بخر، و الا می کشم شما را، گاهی هم لاقلاً یک طرف آن راضی نیست و طیب نفس ندارد بنابراین تجارة عن تراض نیست. این هم تقریب ثانی است.

محقق خوئی قدس سره... شیخ اعظم که این جا تقریری فرمودند فقط فرمودند این آیه دلالت می کند، دیگه تقریری شیخ بیان فرموده، محقق خوئی و بزرگانی به این شکل ثانی تقریر کردند شکل اول را هم باز حالا من ندیدم شاید باشد در کلامات ایشان، توفیق استقراء این کلمات را نداشتم، پس بنابراین ...

س: ???

ج: عجب چرا اصل غالب است؟ به چه دلیلی؟

س: ???

ج: نه این‌ها خلاف ظاهر است دیگر. در «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي» چون آن‌جا روشن است که معمولاً این‌ها وقتی خانمی که دختری دارد ازدواج می‌کند ازدواج جدید، خب دخترش همراه اوست که می‌آید. تازه آن‌جا محقق خوئی در «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي» قبول ندارند. می‌گویند نه این هم معلوم نیست اگر ما بودیم و این آیه، بخاطر ادله‌ی دیگر می‌گوییم و الا اگر ما بودیم و این آیه، فقط می‌گفتیم همین‌ها، این‌جا هم معلوم نیست. ولی خب عده‌ای می‌گویند آن‌جا به حسب غالب. اما این‌جا که فرموده تجارَةً عن تراضٍ، ظاهر آن موضوعیت است و این که این دخالت دارد در حکم، نه این که.... پس بنابراین این تقریب استدلال.

در این‌جا دو نحو مناقشه به این استدلال ثانی و تقریب ثانی وجود دارد یک مناقشه، مناقشه‌ی این است که این‌جا شما می‌گویید طیب نفس، تراضی وجود ندارد نه، همان طوری که تو ضیح دادیم در بحث قبل در مورد اکراه تراضی وجود دارد چون فرض در باب تراضی این است که همه‌ی شرایط هست الا این که اکراه وجود دارد یکی از شرایط چه بود؟ قصد بود اراده بود و اراده و قصد منشأ می‌خواهد اراده بدون این که اشتیاق وجود داشته باشد که اشتیاق همان طیب نفس است همان رضایت است. به وجود نخواهد آمد، پس بنابراین هر جا فرض دارید می‌کنید که اکراه وجود دارد ولی از نواحی دیگر شرایط متوفر است که بحث این‌جا است می‌گوییم شرط آخر است یعنی فرض داریم می‌کنیم که بقیه‌ی شرط‌ها هست فقط چون اکراه وجود دارد ما می‌گوییم صحیح نیست. پس شرایط دیگر باید وجود داشته باشد بلوغ باشد عقل باشد اراده باشد قصد باشد این‌ها باید باشد. خب وقتی که شما دارید فرض می‌کنیم که اراده هست قصد هست پس باید مبادی اراده و قصد وجود داشته باشد. و به مسلک معروف و منهم المحقق الاصفهانی مبدأ اراده جز شوق چیز دیگری نیست مطلقاً. در تمام موارد، منتها تارةً شوق نفسی و تارةً شوق عقلی. و الا همیشه مبدأ آن شوق است. و شوق هم ایشان فرمود که چیزی ماوراء همان طیب نفس که این طیب اشتداد پیدا می‌کند می‌شود اراده، می‌شود قصد. و غیر از همان رضایت‌مندی، امر آخری ما در نفس نمی‌بینیم. پس این که آقایان فرموده‌اند که بله ما علاوه‌ی بر اراده یک امر آخری داریم که ربطی به اراده ندارد، جزو مبادی اراده هم نیست، آن کنار اراده است در جانب اراده در نفس موجود است و مربوط به اراده نیست، این امر ناتمامی است فلذا است که

ایشان فرموده است که «لایصح الاستدلال بقوله تعالی تجاراً عن تراض لوجود الرضا و الطیب» در مورد اکراه. این فرمایشی است که ایشان فرمودند.

مرحوم امام هم قدس سره، ایشان فرمودند که نه این جوری نیست که اراده عبارت باشد از اشتیاق، و این حرف غلط است. برای این که هم خلاف وجدان است و هم خلاف برهان است. چون اراده از مقوله‌ی فعل است و اشتیاق از مقوله‌ی انفعال است. یک حالت انفعال نفسانی است اشتیاق و اراده فعل نفس است. این دو تا، دو تا مقوله هستند و فرمودند به این که اشتیاق عقلی هم لامعنی له، که ایشان از کلام آقای اصفهانی این جور برداشت کرده بودند و ما توجه دیگری برای کلام آقای اصفهانی داشتیم. فرمود که اشتیاق عقلی معنای آن این است چون عقل کار آن ادراک است درک است شوق و رضایت و فلان و اینها مال عقل نیست. ولی ایشان فرمودند که اراده دو تا منشأ می‌تواند داشته باشد تارۀ اراده از اشتیاق نفسانی سر می‌زند نشأت می‌گیرد و تارۀ اراده از یک درک عقلی نشأت می‌گیرد. و در مورد اکراه از درک عقلی نشأت گرفته است. چون محاسبه کرده که من اگر نفروشم می‌کشند، نفروشم بچهام را مثلاً می‌کشند، نفروشم خانه‌ام را آتش می‌زنند محاسبه کرده دیده عقلش می‌گوید خب این را اختیار کن که اقل ضرراً از آن است، چون دیده که این اقل ضرراً است عقل می‌گوید پس این را اختیار کن، این را انتخاب می‌کند اراده از این نشأت می‌گیرد. حالا یک مسلک سومی هم گفتیم که ممکن است بگوییم وجود دارد که همیشه از اشتیاق نشأت می‌گیرد منتها تارۀ اشتیاق مال نفس است تارۀ عقل باعث می‌شود که نفس اشتیاق پیدا می‌کند و آن اشتیاق منشأ اراده می‌شود.

علی‌ای حال روی مسلک امام هم این‌جا گفته می‌شود که بالا ضروره، ما نمی‌توانیم بگوییم که اگر یک‌جایی منشأ اراده عقل بود و هیچ‌گونه رضایتمندی در قلب نبود بگوییم که بیع باطل است. مثل کجا؟ مثل این که کسی یک ضرورت باعث شده که بیماری‌ای معاذالله پیدا کرده یا یک بدهکاری‌ای پیدا کرده یا حتی به قول فقهاء یک مکرهی آمده گفته باید صد هزار تومان به من بدهی و الا تو را می‌کشم، یا بچهاش را برداشته معاذالله برده و آدم‌ربایی کرده و می‌گوید آقا تا این قدر ندهی آزادش نمی‌کنم، اکراه بر پول دادن است نه اکراه بر خانه، و این هم می‌بیند که هیچ راهی ندارد برای این که این پول را تأمین بکند باید خانه‌اش را بفروشد. خب فقهاء فرمودند که در موارد اضطرار یا در مواردی که اکراه در نفس معامله نیست؛ اما اکراه بر اعطاء پولی است که لایمکن تأمین آن الا بالبیع، برود خانه‌اش را

بفروشد، ابزار و وسایل آن را بفروشد. فرمودند معامله درست است و این از مسلمات فقه هست که این موارد درست است، به بسیاری از این معاملاتی که انجام می شود خیلی از آنها از روی اضطرار است. خب نمی توانیم بگوییم که این جاها باطل است و این موارد از مواردی است که بگویید خب قبول است ولی این را ما به آیه استثناء می زنیم. می گوییم این جا تراضی لازم نیست. همه جا اثر منحصر است برای نقل و انتقال به تجاراً عن تراض، الا این جا. این هم جواب آن این هست که ایشان فرمودند که این آیه اِبراء از تخصیص دارد که بگوییم همه جا تراضی لازم است الا اینجا که لازم نیست.

پس بنابراین این هم منبّه این می شود یا به بیان محقق اصفهانی که ما می گوییم همه جا تراضی وجود دارد؛ در بیع مکره تراضی وجود دارد اگر نداشته باشد از قبل شروط آخر پس باطل است و الا آن جایی که فرض می کنید شروط دیگر محقق است و اکراه است آن جا تراضی وجود دارد.

س: این جا تراضی بعد از اکراه می شود.

ج: نه آقای عزیز بعد از اکراه نمی شود. همان وقت ...

س: ???

ج: چون اراده ی بیع دارد اراده ی بدون اشتیاق نمی شود و الا اشتیاق هو الطیب، هو الرضا، این بود.

س: ???

ج: بله دیگر، تراضی دیگری که ما نداریم.

س: ???

ج: بله دیگر، آن تراضی وجود دارد.

پس بنابراین این روی مسلک محقق اصفهانی است.

روی مسلک حضرت امام هم قدس سره به این بیانی که عرض کردیم می گویند پس به این آیه ی شریفه نمی شود استدلال کرد برای این که یا تراضی موجود است یا اگر بخواهیم بگوییم این تراضی آن معنا مقصود هست لازم

می آید که در آنجاها نتوانیم بگوییم که معاملات صحیح است و باید تخصیص به آیهی شریفه بزنیم، تخصیص هم که آیه ابراء دارد.

خب هذا کلام علمین در این باب، ببینیم که آیا جوابی وجود دارد یا نه؟ و این هم که حتماً آقایان مطالعه کنند از آیهی شریفه انحصار می فهمیم؟ مقدمه‌ی اولی، از آیهی شریفه انحصار می فهمیم یا می گوید تجارة عن تراض درست است؟ حالا شاید یک چیز دیگری هم درست باشد این هم مقدمه‌ی اولی هست که فردا ان شاء الله باید بحث کنیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۲۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به آیهی شریفه‌ی تجارت بود برای اثبات اشتراط صحّت بیع به عدم اکراه و یا به عبارت آخر بطلان بیع مکره. گفتیم که به این آیهی شریفه به دو تقریب می توان استدلال کرد. هم به عقد مستثنی منه و هم به عقد مستثنی.

و اما تقریب استدلال به عقد مستثنی منه، این بود که فرمود «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) که ظاهر این جمله‌ی مبارکه این هست که اکل به باطل را نهی می فرماید، می فرماید اکل به باطل نکنید. حالا احتمالات دیگری هم وجود دارد که مثلاً نهی فرموده باشد از هر معامله‌ای و بالباطل علت باشد ولی آن‌ها احتمالات خلاف ظاهر است. ظاهر «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» این است که اکل به باطل نکنید. اکل به اسباب باطله نکنید. مثل قمار، مثل کم فروشی و امثال ذلک یا دزدی یا رشوه و امثال ذلک.

عرض شد که خب این کلمه‌ی بالباطل بدواً دو احتمال در آن هست یک بالباطل الشرعی، یکی بالباطل العرفی، اگر بالباطل الشرعی باشد تمسک دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود و تمام نیست ولی اگر بالباطل العرفی باشد که قاعده همین را اقتضاء می‌کند که وقتی شارع الفاظی را به کار می‌برد چون حقیقت شرعیه وجود ندارد معمولاً، بنابراین بر همان معنای عرفی و لغوی حمل می‌شود چون مخاطب عرف هست بنابراین همان که عرف معنای این واژه‌ها را قرار داده و در بین آن‌ها تداول دارد همان را شارع مقدس اراده کرده. بنابراین «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» یعنی بالباطل‌های عرفی، همان را که خود شما باطل می‌دانید به این اسبابی که خودتان باطل می‌دانید اموال‌تان را جا به جا نکنید با آن طرق.

س: آن باطل واقعی که امام می‌فرماید؟؟؟

ج: چرا همان باطل واقعی دیگر، همان که عرف ... باطل واقعی همان است.

س:؟؟؟ باطل واقعی است، راهش عرف است.

ج: حالا آن هم اشکالی ندارد. باطل واقعی همان که شما می‌فهمید که باطل است.

س:؟؟؟

ج: حالا اجازه بدهید شاکله‌ی بحث روشن بشود چون بعضی از برادران گلایه دارند که هم گسسته می‌شود و هم نمی‌فهمیم مسئله چه شد. اجازه بدهید مطلب که تمام شد آن وقت مطالب خودتان را بفرمایید. یکی از امتیازات درس‌های حوزه همین ان قلت و قلت و رد و بدل‌ها هست که این باید در آن تحفظ بشود. ولی جای خودش، که آن محاذیر آن هم مترتب نشود.

خب بنابراین آیه‌ی شریفه این می‌شود به اسباب باطله رد و بدل نکنید اموال‌تان را. و مقدمه‌ی ثانیه این بود که و من الاسباب الباطله عبارت است از بیع اکراهی. و همچنین بقیه‌ی معاملات اکراهی، این در نزد عرف که کسی با شمشیر و با اسلحه و با تهدید بگوید این منزل را بفروش، این ما شین را بفروش، این سبب باطل است در نظر عرف. پس بنابراین آیه هم تصریح می‌کند می‌گوید این باطل است و موجب نقل و انتقال نمی‌شود. این تقریب به عقد مستثنی منه بود.

در این تقریب بعضی اشکالاتی است که ماتن قدس سره در جاهای دیگری از مباحث فقهی مطرح فرموده‌اند. چون عرض کردم به این عقد ندیدم در این بحث اکراه تمسک کرده باشند. من ندیدم شاید هم باشد ولی اشکالاتی ایشان مطرح فرمودند در جاهای دیگر که این جا باید طرح بشود.

اشکال اول این است که فرمودند به حسب نقل مجمع البیان، امام باقر سلام الله علیه ربا را از مصادق بالباطل صدر آیه قرار دادند و فرمودند که در مجمع البیان، جلد سوم، ذیل آیه مبارکه این هست «و فی قوله بالباطل قولان، أحدهما أنه الربا و القمار و البخس (که کم‌فروشی است) و الظلم من السدی (یکی از مفسرین قدیمی) و هو المروى عن الباقر علیه السلام» اشکال این می‌شود، امام می‌فرمایند خب ربا، این باطل عرفی نیست. به خصوص ربای معاملی که در نزد عرف یک امر عقلانی است باطل نیست. شما مثلاً یک کیلو برنج اعلائی طارمی را به دو کیلو برنج معمولی بفروشید، خب این پیش عرف هم درست است آن به اندازه‌ی دو کیلو یا سه کیلو از آن ارزش دارد ولی این معامله شرعاً باطل است ریاست و یا همین قرض بدهد و اضافه بگیرد این هم از نظر عرفی امر قبیح و باطلی نیست در عالم الان هست و همان زمان نزول آیات هم بوده که می‌گفتند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره، ۲۷۵) توی بیع آدم سود می‌برد، خب این جا هم همین است. پس با این که باطل عرفی نیست این جا به حسب این روایت ربا از مصادق باطل شمرده شده پس این کاشف است از این که این باطل، باطل شرعی است.

س: ???

ج: نه باطل عرفی اصلاً نه، حالا هم نشده، هیچ وقت نمی‌شود. آن‌ها می‌گویند این حکم تعبد شرع هست ما علت آن را هم نمی‌فهمیم. الان ما ربای معاملی را نمی‌فهمیم علت آن چیست. فقط بخاطر بندگی خدا که شاید هم امتحان باشد، چون بعضی از روایات یا بعضی از ادله و نصوص هست که بعضی از احکام جعل شده که بنده از غیر بنده متمیز بشود. عقل تو نمی‌رسد، خدا فرموده یک کیلو برنج اعلاء با یک کیلو باید... اما با سه کیلو، با چهار کیلو، با پنج کیلو ردیف بخواهی چه کنید این اشکال دارد. و هکذا و هکذا.

و یا این جایی که پولش را به دیگری می‌دهد و مازاد متعارف، نه اجحاف، این هم خب می‌گوید پول من دست او هست من نمی‌توانم از آن درآمد داشته باشم خب پس یک چیزی هم اقلأً به من بده. این عقلانی است این‌ها، ولی شارع این را حرام فرموده.

س:؟؟؟

ج: حالا بنا شد هنوز ...

پس بنابراین اشکال این هست فرمایش امام این هست که پس از این روایت ما استفاده می‌کنیم که این بالباطل چیست؟ بالباطل شرعی است. خب بالباطل که شرعی شد پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه خواهد شد. این را ایشان در کجا فرموده این شبهه را؟ در آن جایی که در معاطات بخواید احد المتعاطیین فسخ کند، می‌گوید جایز است می‌خواهم فسخ کنم. آن جا گفتند که این فسخ باطل است عده‌ای. چرا؟ به این آیه تمسک کرده‌اند. خب آن شبهه‌ای که آن جا مطرح می‌شود عیناً این شبهه در مانحن فیه هم ما بخوایم به این آیه تمسک کنیم بگوییم عقد مکره باطل است. خب این شبهه.

یا این که لااقل اگر نگوییم که حتماً پس معنای بالباطل، باطل شرعی است لااقل تردید پیدا می‌شود که این حالا بالاخره باطل شرعی است یا باطل عرفی است. پس باز هم تمسک مشکل می‌شود.

ایشان قدس سره تخلص از این اشکال به دو وجه، وجه اول این است که این روایت ثابت نیست که از امام باقر سلام‌الله علیه باشد چون در مجمع البیان سندی برای آن نقل نکرده. فرموده فهو المروى عن الباقر علیه السلام، پس مرسل است ثابت نیست که امام فرموده باشد. و من اضافه می‌کنم که اگر چه امام قدس سره مرسلات جازمی را حجت می‌دانند که مثلاً صدوق بفرماید قال الصادق علیه السلام و امثال این‌ها، اما این جا باز آن مبنا هم قابل تطبیق نیست چون ایشان فرموده قال الباقر، و هو المروى عن الباقر، روایت شده. خب روایت بله ممکن است که به یک سند ضعیفی روایت شده باشد. پس بنابراین اشکال اول این است.

اشکال دومی که ایشان می‌فرمایند، می‌فرمایند «المرادُ الحاقُ الحکمی، ولا یظهرُ من الروایة أنَّ المرادُ فی الآیة هو الباطل الشرعی» اشکال دوم این است که ممکن است این امام علیه السلام که ربا را جزو مصادیق شمردند این مصداق حکمی و حکومتی باشد یعنی بالحکومة. معنا، همان معنای عرفی است. مثل این که مثلاً روایتی وارد بشود که «ولد العالم عالم» این جا معنای آن این نیست که عالم را شارع در جاهل استعمال کرده. عالم یعنی عالم، ولی می‌گوید ولد العالم عالم، می‌خواهد بگوید همان احترامی که به عالم می‌کنید به ولد او هم بکنید. چون به حسب ادله‌ی دیگر «المرء یحفظُ فی وُلده»، احترام به فرزندان یک بزرگ، احترام به خود آن بزرگ است.

پس بنابراین حالا به این ادبیات می‌آید می‌گوید، می‌گوید این هم عالم است. پس الحاق حکمی است یعنی می‌خواسته بگوید که حکم این هم همان است و ادخال می‌کند حکماً و به عنوان حکومت، مثل الطواف بالبيت مثلاً صلاةً. بنابراین چون این احتمال وجود دارد و ظهوری ندارد روایت که من می‌خواهم بگویم این مصداق حقیقی باطلی است که در آیه است و مفاد آن بطلان شرعی است فلذا این مصداق حقیقی شده. بنابراین اگر احتمال هم بدهیم به جوری که ظهور در آن پیدا نکند کفایت می‌کند برای این که ما دست از ظهور بدوی آیه مبارکه که الفاظ استعمال شدند در همان معانی عرفیه نمی‌توانیم برداریم.

بنابراین به این اشکال به این نحوه می‌توانیم تخلص کنیم و مِمَّا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ این است که ایشان می‌فرمایند «و لهذا لا يزال الاصحاح يتمسكون باطلاق الآية الكريمة لرفع بعض الشكوك» در خیلی از معاملات، خیلی از جاهای دیگر ما شک می‌کنیم فلان شرط لازم است در معامله یا نه؟ به اطلاق آیه تمسک می‌کنند این به اطلاق آیه تمسک کردن بر فرض این هست که ما این‌ها را حقیقت عرفیه بدانیم معنای عرفی برای آن قائل بشویم اما اگر شرعی باشد تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه خواهد شد.

پس بنابراین این هم تأیید می‌کند البته این هم دلیل نیست این هم تأیید می‌کند این فهم علماء، تمسک علماء هم این مسئله را تأیید می‌کند.

س: حاج آقا چه اشکالی دارد که اعم بگیریم؟ اعم از؟؟؟ اشکال آن چیست؟ هر چه باطل باشد چه شرعی و چه عرفی؟ چه اشکال دارد که اعم بگیریم؟

ج: برای استدلال؟

س:؟؟؟

ج: تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود.

س: نه عرفی را هم شامل می‌شود بعد آن موقع چنین مواردی را که اکراه و این‌ها هست موارد عرفی هستند خب دیگر مشکلی ایجاد نمی‌شود دیگر؟

ج: بله اعم بگیریم، دلیل نداریم بله درست است. اگر اعم بگیریم اشکال، اشکالی ندارد ولی ما الدلیل علی الاعم گرفتن؟ حالا شما بگویند این روایت دلیل بر اعم است. این هم یک جواب آخری می شود بگویند فوق آن این هست که دلیل نمی شود که عرفی را نمی خواهد بگویند اعم مثلاً.

س: اشکال دوم با اصالة الحقیقه دفع نمی شود؟

ج: اصالة الحقیقه بر چی؟

س: بر این که الحاق امام ربا به باطل حقیقی است یا تنزیهی است؟

ج: خب شما در اصول فرمودید جایی که مراد را می دانیم با اصالة الحقیقه نمی توانیم

س: احتمال می دهیم.

ج: خب همین، بله، شما این جا می خواهید بگویند چی؟ که امام ... اصالة الحقیقه می گوید ربا را از باب حقیقت مصداق قرار داده پس معنای حقیقی باطل یعنی مراد حقیقی از باطل چیست؟ باطل شرعی هست اصالة الحقیقه توان اثبات چنین مطلبی را علی ما بین فی الاصول ندارد.

س: پس دوران بین اصالة الحقیقه در کلمه ی باطل و آن الحاق امام هست دیگر؟ یعنی ما الان در دو جا می توانیم اصالة ... یعنی ??? باطل، باطل عرفی باشد باید ??? تعارض بین این دو تا اصالة ???

ج: نه تعارض نمی شود بالاخره اصالة الحقیقه می گوید معنا این است چون آن راه دارد چون بسیاری از موارد شارع و هم چنین دیگران، الحاق حکمی می کنند. بنابراین این معارضه ای با اصالة الحقیقه نمی کند می گوید خب بله معنای این عبارت این است حالا این جا گوینده خواسته الحاق حکمی بکند معارضه نمی کند.

این اشکال اول. اشکال دوم برای استدلال این است که مطلب دیگری را امام قدس سره در جای دیگر، این در صفحه ی صد و یک بود، جلد اول، صفحه ی ۱۰۱.

اشکال دیگر این هست که ایشان می فرمایند کلمه ی باطل می گوئیم همان باطل عرفی مقصود است. ولی این کلام یک مقید لیبی حاف به کلام و متصل به کلام دارد. و آن این است که «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» مگر آن که

شارع گفته باشد. این، ولو این که توی کلام نیامده اما عقلاء که خدا را قبول دارند همه‌ی آن‌ها توی نهاد و ضمیرشان این هست که مگر خدا فرموده باشد. این کارها درست نیست مگر این که خدا فرموده باشد. همین ربا را، می‌گوید ربا درست است مگر خدا فرموده باشد نه، این یک سخنی است، یک مطلبی است که در اذهان عقلاء وجود دارد و ایشان هم می‌فرماید «و المراد بالعقلاء هم الخا ضعون لله تعالی و الذین یرونه مالکاً حقیقیاً له الت صرف فی الاموال و النفوس، فیکون المحیط، محیط التوحید لا الإلحاد و عدم الاعتناء بالمبادیء» عقلاء که می‌گوییم ... این صفحه‌ی ۱۷۲ و ۱۷۳، می‌فرمایند عقلائی که ما می‌گوییم ملحدین و فلان، عقلاء یعنی همین عقلائی که این موحد هستند و خدا را قبول دارند که این بیش‌تر جامعه‌ی بشری همین جور است و این توی ذهن آن‌هاست که این حرف‌هایی که ما به عنوان عقلاء می‌زنیم یک استثنائی دارد مگر خدا بفرماید. وقتی این استثناء را داشت مگر خدا بفرماید. پس می‌شود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصادقیه خود دلیل، ولو باطل را باطل عرفی بگیریم؛ «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» مگر خدا فرموده باشد. خب الان ما نمی‌دانیم در مورد بیع مکره خدا فرموده یا نفرموده؟ اول کلام است. فرضا که دلیل دیگری نداریم دیگر، اگر به دلیل دیگر هم بخواهیم تمسک بکنیم خب آن دلیل است دیگر احتیاجی به این نداریم. پس اگر دلیل دیگری نداریم اصلاً، به این آیه که نمی‌توانیم تمسک کنیم اگر دلیل دیگری داریم که خدای متعال فرموده درست است خیلی خب این آیه هم استثناء دارد می‌کند دیگر، پس تمسک به این آیه نمی‌توانیم بکنیم.

س: ??? اول احراز می‌کنیم که خدا گفته یعنی این طوری آن‌ها می‌گویند، آیه می‌خواهد بگوید همیشه این طوری است مگر این که خدا بگوید.

ج: اگر عبارت این جوری بود اصلاً، ببینید «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ الا ما قاله الله تعالی» این جا شما تمسک.. حالا شک می‌کردید این معامله چه جوری است به این آیه می‌توانستید تمسک کنید؟

س: استاد یعنی لا تأكلوا ارشادی هست؟

ج: بالباطل عرفی دیگر.

س: باطل عرفی را نمی‌توانی عمل بکنیم. طبق این اشکال دیگر هیچ موقع به باطل عرفی نمی‌توانیم عمل بکنیم.

ج: بله.

س: چون هر کجا باطل عرفی دیدیم آیه کلاً ساقط می‌شود.

ج: تمسک نمی‌توانیم بکنیم.

خب این یک شبهه، این شبهه به این نحوه بیان آن که ما بگوییم یک مخصص لیبی حافه به کلام وجود دارد. که عبارت ایشان این هست «كما لو شبهة في عدم جوازه» یعنی عدم جواز التمسک، «لو كان حکم العقلاء بالبطلان و اللغویة معلماً علی عدم ورود التنفيذ و الاجازة من الشارع الأقدس المالک للمال و المالک» هم مالک مال است و هم مالک مالک است مسلط علی الاطلاق است توی ذهن باشد که این جور است. «إذا كان هذا الحکم كالقید الحاف بالکلام» یعنی مثل این هست که گفته شده است «و وجهه واضح» که اگر این را گفتیم تمسک جایز نیست چون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه آن می‌شود. منتها این بیان را خود ایشان بعد از بالا پایین رفتن مطالب خیلی امام در این بیع خیلی مدقانه کار کردند، انصافاً زحمت کشیده ایشان و با دقت خیلی مباحث را دنبال فرموده است.

بعد می‌فرماید که «ثم إن الظاهر عدم كون الإخراج من قبیل التخصیص» که الا این که خدا فرموده باشد. «لأن الآیة آیة عن التخصیص الحکمی، فمن المستهجن عرفاً أن یقال لا تأکلوا ما حصر بالباطل الا هذا الباطل، فلا یحتمل تجویز الباطل تخصیصاً» پس این احتمال می‌رود کنار. چون بخواهیم بگوییم چنین تخصیصی خورده، یعنی باطل به باطل بودن خودش محفوظ باشد مفروض باشد که باطل است شارع بگوید جایز است. این مستبعد است و مستهجن است. فلذاست که اشکال را به نحو دیگری آن وقت طرح می‌کنند که به آن نحو طرح بکنند دیگر این اشکال بر آن نیست.

س: ???

ج: حالا آن اشکال بعدی را عرض بکنم.

همین جا البته یک مسئله‌ای وجود دارد و آن این است که ما فرض کنید که این اشکال تخصیصی که ایشان فرمودند نداشته باشیم و بگوییم می‌شود، بگوییم «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل» مگر آن باطلی که خدا فرموده. خب اصل منقح موضوع می‌گوییم داریم اگر شک کردیم خدای متعال فرموده که این باطل است یا نه، چکار می‌کنیم؟

استصحاب عدم بطلان شرعی را می‌کنیم. پس یک جزء موضوع به واسطه‌ی.... (اشتباه گفتیم عدم بطلان شرعی) یعنی استصحاب می‌کنیم عدم این که شارع فرموده باشد حکم کرده باشد به جواز.

می‌گوییم آقا ما یقین داریم که عقد مکره باطلٌ عرفاً، در این که شک نداریم که، شارع تجویز فرموده که آن الا، خب استصحاب عدم آن را می‌کنیم. یک جزء موضوع بالوجدان، یک جزء موضوع بالا صل محرز می‌شود پس بنابراین می‌گوییم عقد مکره دلیلی بر جواز آن نداریم، استصحاب عدم تجویز شارع را داریم، بنابراین عقد مکره است تجویز شارع هم ندارد، یک جزء آن بالوجدان و یک جزء آن بالا صل، پس تمسک می‌توانیم بکنیم. بنابراین این اشکال اول که امام می‌فرمایند این را کالقرینه الحافه بگیریم معنای آن این می‌شود پس بنابراین تمسک به دلیل دیگر نمی‌توانیم بکنیم، یُمكن أن يُجاب به این که با استصحاب منقح موضوع می‌توانید احراز موضوع بکنیم و تمسک کنیم.

اللهم الا أن يُقال، که خب این استصحاب در شبهه‌ی حکمیه است و این مبنی بر این هست که کسی استصحاب در شبهات حکمیه را مثلاً جایز بداند.

س: ??? از کجا یقین می‌کنیم که عقد مکره باطل است؟

ج: بطلان عرفی آن را که یقین داریم. این را یقین ندارید؟

س: یقین سابق را از کجا آوردید؟

س: ???

ج: نه آیه را کار نداریم. شما یقین دارید که عقد مکره در عرف باطل است أم لا؟

س: بله.

ج: یقین دارید، آیه هم چه فرموده؟ فرموده بالباطل یعنی بالباطل العرفی دیگر، پس این مصداق آن هست شما آمدید یک اشکالی این جا مطرح کردید گفتید این آیه یک مخصص ناپیدا دارد. یعنی لفظاً گفته نشده اما حاف به آن هست کأن گفته شده و آن این هست که، «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» مگر که خدا بفرماید. مگر باطلی را که خدا بفرماید. این توی ذهن همه‌ی موحدین عالم چنین چیزی هست که ما این را باطل می‌دانیم مگر خدا بفرماید. این

کالقرینه الحافّة بالكلام است و با این می‌خواستید بگویید تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی آن می‌شود. جواب می‌دهیم به این که اگر اصل منقح نداشتیم درست است و این‌جا اصل منقح موضوع داریم. پس بنابراین از این راه هم می‌توانیم تخلص کنیم. این اولاً.

و اما این که ممکن است که یک جواب دیگری هم شما این‌جا بدهید و آن این که آن جوابی ... از جواب ماتن قدس سره، فرمودند که تخصیص در این‌جا مستهجن است مگر آن باطلی که خدا فرموده باشد.

س: ???

ج: بله ببینید حالا ...

ممکن است که کسی این سؤال توی ذهنش بیاید، شاید سؤال شما هم همین باشد که عرف می‌گوید آن را که من باطل می‌دانم، چیزهایی که من باطل می‌دانم معامله‌ی با آن‌ها در ست نیست مگر خدا بفرماید. آیا این هم استهجان دارد؟ که بله باطل پیش ما را خدا بفرماید درست است؟ آن باطل واقعی است باطل عقلی است که استثناء نمی‌شود به آن بزیم، مگر باطل باشد و خدا بفرماید، اما می‌گوید چیزی را که ما باطل می‌دانیم به عقل ناقص مان، به این دریافت‌های ناقص مان ما باطل می‌دانیم اگر خدای متعال بفرماید دیگر نه. این جور بگوییم. پس در این صورت استهجان ندارد. استهجان در جایی است که ما تحفظ به بطلان واقعی بکنیم مثل ظلم، بگوییم آقا ظلم حرام است مگر این ظلم، خب این نمی‌شود. بگوییم این با راه‌های باطل نقل و انتقال ندهید مگر این باطل. توی عرف بخواهیم بگوییم غلط است. خب باطل اگر هست یعنی چی دیگر استثناء می‌کنی؟ باطل بودن آن را داری تحفظ می‌کنی فلذا می‌گویی الا این. اما اگر بگویید مگر خدا بفرماید این یعنی او اگر بفرماید ما تسلیم هستیم. معلوم می‌شود ما اشتباه کردیم.

آیا می‌شود این‌طور جواب داد یا نه؟ این طلب ما باشد تا حرف فرمایش بعدی ایشان را مطرح کنیم و ببینیم آیا این جور می‌شود جواب بدهیم یا نه؟

س: نتیجه‌ی استصحاب و نتیجه‌ی آیه چه فرقی دارد؟ شما استصحاب کردید گفتید لایجوز هذا....

ج: نه خدا فرموده.

س: خدا نفرموده

ج: احسنت، خدا نفرموده پس آیه تطبیق می‌شود.

س: از آیه هم فهمیدید که خدا اجازه نداده.

ج: نه نفهمیدیم.

س: از آیه همین را فهمیدید که خدا اجازه نداده.

ج: نفهمیدیم، آیه می‌فرمود باطل شرعی را خدا نفرموده، ما الان نمی‌دانستیم که باطل شرعی هست یا نه. ببخشید آیه می‌فرمود که باطل عرفی‌ای که خدا نفرموده باشد

س: باطل شرعی است. باطل عرفی‌ای که خدا اجازه نداده باشد همان باطل شرعی است.

ج: بله.

س: شما با این حساب باطل شرعی بودن آن را اثبات کردید.

ج: چه جور اثبات کردیم؟

س: ???

ج: نکردیم، با چی اثبات کردیم؟ ما این‌جا موضوع آیه را داریم درست می‌کنیم.

خب یک کلمه‌ی دیگر هم بگوییم این فرمایش بعدی ایشان، و آن این است که ایشان می‌فرمایند که باطل وقتی که پیش مردم این جور نیست که تخصیص باشد بگویند معامله‌ی به سبب باطل درست نیست الا این که شارع بفرماید. یعنی می‌خواهند تخصیص بزنند یا حفظ باطل بودن آن، می‌گویند نه، مگر شارع بگوید که اگر گفت معلوم می‌شود که باطل نیست ما اشتباه کردیم. اگر شارع گفت، او عقل کل است، او اگر گفت معلوم می‌شود که باطل نیست ما بی‌خود گفتیم که باطل است. پس بنابراین دیگر به تخصیص بر نمی‌گردد. به موضوع بر می‌گردد که هر چه را شارع بگوید دیگر باطل نیست، نه باطل هست اما حکم باطل را ندارد. فرق است بین این که باطل هست و حکم باطل را ندارد که می‌شود تخصیص، یا اصلاً باطل نیست تخصیصاً خارج است یا وروداً خارج است که خروج آن تکوینی

است واقعی است. این جا ایشان می فرماید خب توی ذهن عقلاء این است که هر چه را که شارع بگوید آن دیگر باطل نیست چون این جا احتمال می دهند شارع شاید گفته باشد پس نمی دانند موضوع هست یا نیست پس تمسک به دلیل نمی توانند بکنند. شارع فرموده است «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» ما می دانیم هر چه را که شارع فرموده باشد اشکالی ندارد این باطل نیست موضوع در آن جا محقق نیست و چون احتمال می دهیم نسبت به عقد مکره فرموده باشد که صحیح است و باطل نیست پس احتمال می دهیم که عقد مکره باطل نباشد پس چه جور تمسک کنیم؟ حالا ببینید این بیان، این جا از آن جاهایی است که آن فرمایشی که شما فرمودید مؤثر واقع می شود و للكلام تَمَّةٌ للغد. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۲۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

قبل از شروع در بحث، تقاضای دو بار سوره مبارکه ی حمد را داریم. بار اول به مناسبت ارتحال آیت الله میرمحمدی رضوان الله تعالی علیه ثواب یک صلوات و یک حمد را اهداء می کنیم به روح مطهر آن بزرگوار.

حمد ثانی این جا مرقوم فرمودند که یکی از دوستان کلاس والدهی ایشان در بیمارستان هست تقاضای خواندن یک بار سوره مبارکه ی حمد را به مناسبت شفای ایشان دارند.

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم.

بحث در استدلال به آیه مبارکه ی تجارت بود به عقد مستثنی منه، برای اثبات بطلان عقد مکره و یا اشتراط عدم اکراه در صحت بیع. عرض شد که به این استدلال دو مناقشه بیان شده است. که حضرت امام قدس سره این دو مناقشه را طرح فرمودند. مناقشه ی اول این بود که در اذهان عقلاء که می گویند مثلاً فلان معاملات باطل هست یا فلان کار باطل هست فلان روش باطل هست، در ذهن عقلاء یک مطلبی در کنار این به نحو امر حاف وجود دارد و

آن این هست که مگر این که شارع، مگر خدای متعال اجازه بدهد، تنفیذ بفرماید. این در ذهن‌ها هست. پس وقتی این آیه را می‌شنوند که «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) یعنی به سبب باطل اموال‌تان را رد و بدل نکنید همان‌جا توی ذهن‌شان این هست که مگر این که شارع بفرماید. کَانَ این عبارت، این مطلب کَانَ کنار این آیه گذاشته شده ملفوظ است گفته شده است. پس حکم قرینه‌ی متصله را دارد. حکم استثناء متصل را دارد. مثل این که بگویند اکرم العلماء الا الفساق منهم؛ اگر گفت اکرم العلماء الا الفساق منهم و ما زید را می‌دانیم عالم است ولی نمی‌دانیم فسق است یا فسق نیست اصل منقح موضوع هم ندا شتیم در این‌جا می‌توانیم به اکرم کل عالم تمسک کنیم؟ نه. چون استثناء متصل در این‌جا وجود دارد تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. بله اگر منفصل باشد آن کلام که آن‌جا بعضی‌ها گفتند که می‌تواند. اما وقتی متصل با شد این‌جا دیگر می‌گویند نمی‌توانیم تمسک بکنیم چون انعقاد عموم کَانَ و یا انعقاد اطلاق نمی‌شود.

در مانحن فیه هم همین جور است، می‌فرماید «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» الا این که یعنی کَانَ این جور گفت الا این که شارع بفرماید درست است. پس ولو باطل را باطل عرفی معنا کنیم نه باطل شرعی، که اساس استدلال هم بر این بود که باطل عرفی معنا کنیم در عین حال نمی‌توانیم تمسک به آیه بکنیم به خاطر این جهت.

خب از این مناقشه خود آن بزرگوار جواب دادند به این که این استثناء و تخصیص در این‌جا که با این شکل در اذهان عرف نقش ببندد و باشد این امر مستبعد. برای این که این جور استثناء زدن و این جور جمله، إباء دارد این جمله از این جور تخصیص خوردن، بفرماید «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» عرفی، الا این که آن باطل عرفی را شارع اجازه داده با تحفظ بر باطل بودن آن، شارع اجازه داده. با تحفظ بر باطل بودن اجازه بدهد که تخصیص در حقیقت تحفظ بر موضوع است و استثناء از حکم هست دیگر. این که تخصیص بخواهد بزند یعنی باطل بودن مفروض، حکم آن که لا تأکلوا باشد، نباشد و اشکال نداشته باشد. این چون إباء دارد باطل را استثناء بکنیم که با هیچ سبب باطلی شما رد و بدل نکنید مگر این یک باطل که اشکالی ندارد. اگر باطل هست این هم اشکال دارد دیگر.

فلذا فرمود که «إِنَّ الظَّاهِرَ عَدَمُ كَوْنِ الْأَخْرَاجِ مِنْ قَبِيلِ التَّخْصِيسِ ...» که دیروز خواندیم عبارت را.

س: حضرت امام این را در مقابل تخصیص؟؟؟ توی آیهی لا تأکلوا دو تا مورد هست که بطلان عرفی است مثل اکل مرده و اکل؟؟؟ حالا بعضی‌ها گفتند باید تخصیص بزنیم یا نه، خروج موضوعی با شد. امام می‌گوید که تخصیص نیست و آبی است؟؟؟

ج: از چی؟

س: چون آیه آبی است از تخصیص؟

ج: خب ما هم همین را داریم می‌گوییم.

س: خب نه امام استدلال برای این که نمی‌آورند. این که تخصیص نیست که امام می‌گویند این خروج موضوعی هست. وقتی می‌گوید ...

ج: می‌گوییم حالا آقا. اول این هست بعد سراغ آن می‌روند.

س: نه دو چیز است.

ج: می‌دانم دو چیز است. بله ولی فعلاً تخصیص است ابتداءً این جور فرمودند «كما لا شبهة فی عدم جوازه لو كان حکم العقلاء بالبطلان و اللغوية معلّماً»

س:؟؟؟

ج: آقا صبر کنید شما. «معلّماً علی عدم ورود التنفيذ و الإجازة من الشارع الاقدس المالک للمال و المالک، إذا كان هذا القید کالقید الحافّ بالكلام و وجهه واضح» این قید حافّ به کلام است یعنی این مقید است که می‌شود استثناء متصل. بعد در پایان می‌فرمایند که «و أمّا لو كان من التعليقات النظرية» آن وقت به حکم؟؟؟ اگر بگوییم بله این درست است در اذهان عقلاء است اما این قدر و ضوح ندارد که حافّ به کلام باشد بلکه مثل تعلیقات نظریه هست خب می‌شود آن وقت استثناء منفصل. وقتی استثناء منفصل شد آن وقت اشکال این که حافّ به کلام است از بین می‌رود. بعد در آخر می‌فرمایند نه این استثناء این جور نمی‌توانیم بگوییم بلکه راه دیگری را می‌روند که آن اشکال دوم هست که بعد طرح می‌کنیم و ایشان این مطالب را عرض کردم در بحث اکراه فرموده در یک بحث دیگری

فرموده ولی فرقی بین آن جا و اکراه نیست. اگر ما در اکراه هم بخواهیم استدلال بکنیم همان حرف‌ها می‌آید. ایشان این حرف‌ها را در معاطات فرموده. خب این جا هم همین جور می‌گوییم. می‌گوییم اگر کسی بخواهد بگوید بیع معاطات مشمول آیهی شریفه هست «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» بگوییم آقا بیع اکراهی هم باطل عرفی هست پس آیه می‌فرماید که به این شکل ردّ و بدل نکنید و این باطل است. جواب این هست که نمی‌توانیم استدلال بکنیم چون چنین استثنائی داریم و ما احتمال می‌دهیم شاید شارع بیع مکره را تجویز کرده باشد. پس بنابراین تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی آن می‌شود.

ایشان خودشان جواب این جور دادند که این جا چون إباء دارد پس این چنینی نخواهد بود. ما عرض مان این هست که این جا دو تا جواب دیگر عرض می‌کنیم جواب اول همان بود که دیروز عرض کردیم و آن این بود که خب سلّمنا، ولی این جا ما می‌توانیم با اصل منقّح موضوع بیاییم تنقیح کنیم و بگوییم شارع از بیع مکره نهی فرموده پس بنابراین یک جزء موضوع را بالوجدان و یک جزء موضوع را بالا صل احراز می‌کنیم و تمسک می‌کنیم می‌شود در حقیقت چی؟ می‌شود عقد اکل مکره، می‌شود عقدی که عقد هست و شارع هم نهی فرموده پس بنابراین شد عین موضوع، تمام می‌شود استدلال می‌کنیم.

س: ??? واقعا شارع نهی کرد؟؟

ج: یعنی چی؟

س: ??? حالا اگر واقعا؟؟

ج: نه این جور نیست که لو کان لبان. خیلی چیزها فرموده ممکن است که از بین رفته باشد برای ما. و الا خود این دلیل هست شما یکی از ادله‌ی... پس صحّت بیع مکره را این قرار بدهید که لو کان لبان. یک جاهای خاصی است لو کان لبان. که اینقدر این مورد ابتلاء باشد و اینقدر واضح باشد و اینقدر کذا باشد آن جاها.

س: حاج آقا وقتی که مخصص متصل باشد اصلاً ظهور آن عام، همان «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» اصلاً یا نمی‌گیرد که شامل همان بیع؟؟

ج: پا می‌گیرد اما پای این جوری می‌گیرد. یعنی اصلاً ظهور آن این می‌شود. اگر گفت که اکرم العالم الا الفساق، از اول ظهور آن این می‌شود عالمی که فاسق نباشد. از اول ظهور آن این جوری منعقد می‌شود. وقتی این جور منعقد شد خب ما دو جزء موضوع را با وجدان و اصل احراز می‌کنیم می‌گوییم که عالم هست فاسق آن را هم که استصحاب می‌کنیم عدم فسقش را، پس موضوع همان دلیل درست می‌شود.

س: نفرمودید ممکن است تحت آن مخصص بیاید؟ همین بیع مکره ممکن است که یکی از موارد مخصص باشد.

ج: خب با تعبّد درست می‌کنیم دیگر، آن احتمال واقعی نفس الامری وجود دارد ولی شارع ما را متعبّد می‌کند به این که این نکردم من.

خب این جواب اول. جواب ثانی که ما عرض می‌کنیم...

س: ??? حالت سابقه این استصحاب چه وقت است؟

ج: اوائل اسلام است به قول خود آقای خوئی قدس سره. عدم ازلی نیست، اوایل اسلام مسلم نهی نشده.

جواب دوم ...

س: ?? جواز ندارد...

ج: چی جواز ندارد.

س: استصحاب عدم جواز باید بکند دیگر. ???

ج: تنفیذ نکرده است دیگر، اول اسلام تنفیذ نکرده.

جواب دومی که عرض می‌کنیم این هست که اصلاً آیا در این جور موارد آن مسئله‌ی عقلائیّه که می‌فرمایند حافّ به کلام ممکن است باشد اصلاً جا دارد این جا که یک چنین تخصیصی بخورد اگر ما بگوییم مثلاً مولای عادی به عبدش بگوید که لا تأکل اموالک بالباطل، این جا بله توی ذهن این هست که مگر خدا بگوید، چون این حرف غیر خداست. حرف غیر خدای متعال، بله در اذهان عقلاء تقیید می‌شود و تعلیق می‌شود مگر این که خدا خلاف این را بفرماید. آن جا درست است این تعلیق و تقیید می‌پذیرد. حرف غیر خدای متعال را که یک چیزی را بفرماید، غیر خدای

متعال، آن جا بله توی اذهان عقلاء می آید که مگر این که آن مالک الملوک که خدای متعال است غیر این را بفرماید. اما وقتی که خود خدای متعال دارد می فرماید که به این باطل عرفی عمل نکنید دیگر این جا تقیید به چی بکنند؟ خودش دارد می فرماید، مگر خودش تخصیص بزند، بگوییم مگر خود این گوینده تخصیص بزند، خب اگر این باشد تمام عام های کتاب، همه اشکال پیدا می کند. برای این که هر جایی خدا یک عامی فرمود مگر خودش یک تخصیص زده باشد کنارش هست. آن وقت بعد هر جایی ما شک می کنیم که لعل در واقع تخصیص زده یا تخصیص نزده. پس خود این نشان می دهد که سیره ی مت شرعه، سیره ی عقلائیّه در این موارد تقیید نیست این جور نیست که بگویند تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه می شود. پس بنابراین این مطلب که ما بگوییم الا این که خدا متعال بفرماید این را اگر بپذیریم که کالقرینه الحافه هست این در جایی هست که سخن مال غیر خدای متعال باشد آن بله و غیر کسانی که کلام شان، کلام خدای متعال هست مثل پیامبر عظیم الشان و ائمه ی اطهار علیهم السلام، این ها. یعنی چهارده مع صوم. این ها بله در است است اما خود این ها اگر مطلبی را فرمودند این دیگر مقید نمی شود به این که الا این که خود این ها غیر این بفرمایند.

پس بنابراین جواب ثانی ای که ما می دهیم این هست. و صرف نظر از ... اصلاً جا ندارد که بگوییم چنین تخصیصی این جا هست و بگوییم این إباء از این جور تخصیص دارد و امثال ذلک. اصلاً آن چیزی که در ذهن عقلاء هست مصب آن این جا نیست در این جایی که کلام مال خود خدای متعال و خود شارع هست مثلاً؟؟؟ مال غیر باشد. خب این اشکال اول ...

س: خب این اصلاً تخصیصی نیست معاملات که؟؟؟ چون امضائی هست می شود چنین قرینه ای را در نظر گرفت.

ج: ولی خدا خودش آن امضائش را فرموده، دیگر آن امضائی که خدا فرموده خودش «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» همین جا نمی توانیم بگوییم این تخصیص ها را هم خورده دیگر. این جا معنا ندارد.

س:؟؟؟

ج: خودش می تواند تخصیص بزند دیگر. هان این جور تخصیص ها؟

س:؟؟؟

ج: این جا تخصیص زدن شارع نیست. این جا قرینه‌ی لبّیه‌ی عقلائیّه است. که در اذهان عرفیه می‌گویند یک قرینه‌ی لبّیه‌ی عقلائیّه وجود دارد که وقتی از شارع این حرف را می‌شنوند می‌گویند بله الا این که خودش بخواهد بفرماید. می‌گوییم این جا که آن کلام را خودش فرموده است که «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» توی ذهن عقلاء نمی‌آید که مگر این که خود شارع، خود شارع بفرماید که به این باطل عمل کنید. مگر خود شارع بگوید. این جا این نمی‌آید. این در جایی است که حرف مال غیر خدای متعال با شد. و اگر بخواهیم بگوییم بله این جور چیزها هم، مگر این که خدا خودش استثناء بزند، مگر خودش تقیید بفرماید. اگر این‌ها بخواهد مانع از تمسک به ادله بشود به عام بشود به مطلق بشود تمام مطلقات کتاب و سنت از کار می‌افتد و ما دیگر نمی‌توانیم مراجعه بکنیم در موارد شک. پس خود این تالی فاسد قرینه می‌شود و شاهد می‌شود و دلیل می‌شود برای این که در محاورات عرفیه و در ظواهر کلمات، عقلاء نسبت به این، این قید را باعث اجمال قرار نمی‌دهند. می‌گویند آن کار خودش است، خودش باید می‌رفت بر سر می‌کرد که باطل هست یا باطل نیست حالا که عام فرموده دیگر ما عمل می‌کنیم به این عامل. به این مطلق عمل می‌کنیم.

س: ??? تمسک می‌کنیم ولی بعد از این که فحص کردیم و مخصصی نیافتیم آن وقت می‌گوییم این عام بر همان حالت خودش، عام بودنش باقی هست.

ج: بالاخره شک ما از بین نمی‌رود با فحص ما، یقین که پیدا نمی‌کنیم.

س: حاج آقا برای دفع این تالی فاسد که فرمودید ??? استصحاب را که فرمودید، استصحاب هم که نباشد این سیره‌ای که ??? که عقلاء معامله می‌کنند و ??? به مرئی و منظر معصومین بوده و در این مقام ??? امضاء کردند خود سیره ??? اگر چیزی به تو نرسید اخذ کن ???

ج: این جور جاها ...

س: ???

ج: خب این‌ها دیگر علی تقدیر تنزل است. حقیقت امر این هست که آن که در اذهان عقلاء هست در این جور جاها اصلاً چنین قیدی، تعلیقی وجود ندارد. وقتی خودش دارد می‌گوید چنین تعلیقی اصلاً وجود ندارد نه تعلیق وجود

دارد مضرّ به استدلال نیست. دو تا مطلب است. یک وقت می‌گوییم چنین تعلیقی اصلاً وجود ندارد یک وقت می‌گوییم وجود دارد اما این جاها، فرق آن با جاهای دیگر این هست که جاهای دیگر مخصص متصل، استثناء متصل مانع از تمسک هست اما این جاها نیست شما این اخیر را می‌خواهید بگویید؟

س: بله.

ج: آن اشکال این هست که قبل از این که به این برسیم اصلاً در این جا چنین چیزی وجود ندارد در اذهان، که چنین تقییدی بشود، چنین استثنائی در این موارد بشود.

س: ???

ج: چرا؟

س: بخاطر این که در یک کلام واحد اگر مراد ???

ج: ای بابا این همه مقیدات منفصله، قرائن منفصله برای چی ...

س: نه منفصل اشکالی ندارد متصل، اگر مراد من غیر از این باشد و نیایم بگوییم یک ???

ج: نه به و ضوحش، چون فرض این هست که لَبّی هست دیگر. آخر مدعا این هست می‌گوید آقا این قرینه‌ی لَبّیه‌ی حاقّه است.

س: این لَبّی مصداق دارد یا ندارد؟

ج: دارد، ولی چرا قرینه‌ی لَبّیه‌ی حاقّه ...

س: ???

ج: نیاز نمی‌بیند.

س: نه مصداقش، خودش نه.

ج: مصداق دیگر ...

س: ???

ج: مصداق که شاید صد تا مصداق داشته باشد. یک کلام باید یک کتاب بنویسد پس. اگر بنا باشد که مصداقها را یکی یکی بیان بکند که باید یک کتاب بیاید بنویسد.

س: ???

ج: می خواست یعنی می خواست چی؟ نه چون می گوید قرینه‌ی ...

س: ???

ج: قرائن لَبِيْه همین طور است دیگر. ببینید خیلی جاها شارع به قرینه‌ی لَبِيْه اکتفاء کرده. مثل باب طهارت، إذا أصاب ثوبك الكلب فأغسله، کجا گفته إذا أصاب ثوبك الكلب مع الرطوبة المسريه؟ ولی اینها را دیگر چون واضح است این قیده‌ها را، این تقييدها را به خود ذهنها واگذار کرده یعنی إذا اصاب ثوبك الكلب مع الرطوبة المسريه، و الا نه، و هكذا این.

پس بنابراین جاهایی که قرائن یک قرائن لَبِيْه‌ی واضحی در افکار هست این جور نیست که باید تلفظ به آنها بکند و بگوید نه، و چون مدعا این جا این است که چنین امر لَبِيْی واضحی وجود دارد و حافّ به کلام است پس گوینده جلّ و علی خودش را مستغنی دیده از گفتن، پس تقييد ولی وجود دارد این تقييد که وجود داشت جلوی آن چیز را می‌گیرد.

بعد به خدمت شما عرض شود که ...

س: ???

ج: دیگر گمان کنم کفایت مذاکرات باشد به من هی گلایه می‌کنند که خیلی... بله به اندازه‌ای که راجع به این صحبت بشود دیگر بقیه برای بعد از بحث باشد.

و اما اشکال دومی که در این جا مطرح است این است که.... یک نکته‌ی دیگری را هم این جا عرض بکنم و آن این هست که قد يُقال که آن مطلب مغروس در اذهان چیست؟ آیا آن مطلب مغروس در اذهان این است که الا این که

خدای متعال غیر از این را فرموده باشد یا مگر این که غیر این را به ما رسانده باشد. آن که در اذهان هست این است که مگر این که او غیر از این فرموده باشد در واقع، این جور تقیید می‌شود؟ یا این که مگر این که غیر او را به ما ایصال کرده باشد؟ اگر اولی باشد خب بله تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود مگر این که آنجا جواب بدهیم با اصل موضوعی و این‌ها تنقیح کنیم اما اگر این دومی باشد و بعید نیست همین دومی باشد یعنی عقلاء می‌گویند خب بله گفته که آن‌چه که باطل عرفی است

س: من نوعی؟

ج: بله یعنی در معرض گذاشته باشد. که ما اگر برویم بگردیم پیدا می‌کنیم. و فرض این هست که ما در تمسک به ادله باید فحص بکنیم دیگر، تمسک به ادله بعد الفحص جایز است که آیا مقیدی دارد مخصصی دارد چیزی دارد یا ندارد. تمسک به ادله چه در باب امارات و چه در باب اصول عملیه بعد الفحص است همان‌طور که در محل خودش اثبات شد.

پس بنابراین اگر دومی باشد که بعید نیست ادعا کنیم اگر چنین مطلب مغروس در اذهان عقلاء باشد همین دومی هست که «الا أن یوصل الینا من الشارح غیر ذلک» خب ما فحص کردیم خب لم یوصل الینا، پس می‌توانیم به دلیل تمسک بکنیم. دیگر احتیاجی به اصل منقح موضوع هم آن وقت اگر این جوری گفتیم دیگر نداریم. اشکال دومی که ماتن قدس سره مطرح فرموده و بعد دیگر در این اشکال دوم هم کأنّ این را در صفحه‌ی ۱۷۲، بعد دومرتبه در صفحه‌ی ۱۷۸، آنجا فرموده «ثمّ إنّّه یأتی الا شکال المتقدّم فی التمسک باله ستثنی منه و هو أنّ الباطل العرفی لما کان معلّقاً علی عدم تصرّف من الشارح الا قدس کثیر الشبهه مع احتمال تصرّفه موضوعیة»

اشکال دیگر ایشان این هست که، بیان دیگر این هست ما تخصیص نمی‌دهیم این‌جا ولی می‌گوییم عرف می‌گوید این‌ها باطل است مگر شارع فرموده باشد جایز است که اگر بفرماید دیگر باطل نیست یعنی حرف شارع موجب این می‌شود که بفهمیم ما اشتباه کردیم این باطل اصلاً نیست، موضوع محقق نیست نه این که موضوع محقق هست شارع دارد استثناء می‌کند، تخصیص می‌زند بلکه اگر شارع فرمود یجوز، مثلاً شارع فرمود «یجوز بیع المکره» ما می‌فهمیم پس بیع مکره ما بی‌خود خیال می‌کردیم که باطل است بلکه صحیح است باطل نیست اصلاً موضوع محقق نیست موضوع بطلان محقق نیست، نه موضوع بطلان محقق هست و شارع دارد استثناء می‌کند. خب پس بنابراین در نظر

عرف چیست؟ در نظر عرف این چنین است که بطلان باطل‌ها معلق است برای این که شارع نفرماید چیزی، اگر شارع فرمود بطلان ندارد نه بطلان دارد و حکم آن نیست بطلان ندارد.

این اشکال دوم را ایشان می‌پذیرد. اشکال اول که تخصیص باشد جواب می‌فرماید با آن جوابی که فرمود که آن إباء از تخصیص دارد. اما اشکال دوم را دیگه تصویب می‌کنند این جا می‌پذیرند بعد هم بر همین اساس می‌گویند این اشکال همین طور هست جاهای دیگر که می‌خواهد استدلال بشود که در ذهن عقلاء این جور است. می‌فرماید «مضافاً الی أن حکم العقلاء فی مثل المقام» که مقام، چه مقامی است که حالا دارند ایشان بحث می‌کنند؟ «أی فی نحو الفسخ بالبطلان» این تیرک‌ها را بد گذاشته، ای فی نحو الفسخ، خب «أن حکم العقلاء فی مثل المقام بالبطلان و عدم التأثير معلق علی عدم ورود التنفيذ من المالك الحقیقی و بعد وروده لایرون الفسخ لغواً و بلا اثر» اگر او گفت دیگر فسخ را، فسخ بیع معاطاتی را مثلاً، فسخ را یک امر باطل، بدون اثر و لغو نمی‌بینند. اگر نگوید می‌گویند این بلا اثر است این لغو است این باطل است. در اذهان عقلاء این جور است معاملات معاطاتی که می‌شود لفظ به کار برده نمی‌شود می‌رود نان بگیرد نانوا نان می‌دهد او هم پولش را می‌دهد می‌آید بیرون، بعد حق ندارد بگوید آقا نان را پس می‌خواهم بگیرم. می‌گوید بیع لازم است تو حق نداری، آن باطل است. حالا اگر شارع آمد گفت که بله می‌تواند، می‌گویند هان پس ما خیال می‌کردیم که باطل است غلط بود. می‌تواند به هم بزند، باطل نیست.

س: حاج آقا ببخشید. بیع، اصل آن عرفی بودن است یعنی وضعش به خاطر عرف است بطلان آن را هم عرف می‌فهمد بعد اگر بخواید یک کسی بیاید شارع مقدس بیاید این بطلانش را بخواید درباره‌ی این نظر بدهد تخصیص این بطلان است نمی‌تواند شارع خودش؟؟؟

ج: نه.

س: مگر عرفی نیست؟ بیع عرفی است. بطلان آن را هم عرف تشخیص می‌دهد اگر بخواید شارع مقدس بیاید حرفی را بزند می‌آید می‌خواهد در مورد عرف نظر بدهد.

ج: ببینید توی عرف گاهی جاهایی این جور عرف حرف می زند می گوید نظر من این است، مگر آن آقا چیز دیگری بگوید. هان مگر آن یک چیز دیگری بگوید یعنی چی؟ یعنی نظری که بر آن ترتیب اثر هم می دهند معتنابه هم هست پیش آن ها، اما باز یک نقطه ی ابهامی کأن برای شان دارد که صد در صد نیست مثل این که شما می گوید الان روز است الان نمی شود گفت الان روز است مگر این که خدا بفرماید که شب است. نمی شود چون هیچ نقطه ی ابهامی ندارد نمی شود خدا بفرماید که شب است. اما یک جاهایی که انسان نود در صد، نود و هشت در صد بالاخره ولی یک در صدی هم باقی مانده که شاید درست نباشد این تعلیق توی ذهنش هست مگر خلاف این ثابت بشود مگر فلانی یک در صدی باقی مانده که شاید درست نباشد این تعلیق توی ذهنش هست مگر خلاف این ثابت بشود مگر فلانی غیر از این را بگوید. این جاها هست. حالا حرف این هست که می گوید آقا اگر به معاطات نقل و انتقال کردی، ما عقلاء می گوئیم بابا این مثل آن جایی است که لفظ گفته دیگر و بخواهد برگردد بدون اقاله که هر دو طرف راضی بشوند همین جور خودش یک طرف بخواهد برگردد این باطل است، این لغو است این نمی شود. این حکم عقلانی است ولی توی ذهن شان این هست که اگر شارع آمد گفت نه ما نمی گوئیم که باطل است. چرا؟ برای این که مثل این که الان بگوئیم مثل روز روشن نیست که، یک احتمال هم دارد که شاید بیع بنائش بر این است که خیلی محکم کاری بشود باید با لفظ گفته بشود و فعل خیلی دلالت بر این ندارد. شاید مثلاً اباحه باشد مثلاً این جور چیزها توی ذهن می آید دیگر، آن هایی هم که گفتند بعضی ها همین ها را گفتند دیگر، که گفتند ...

س: ???

ج: حالا چرا، در بیع مکره هم می آید. همان طور که الان توی عالم حالا بعداً خواهیم گفت که عده ای از غریبون می گویند بیع مکره صحیح است. می گوید نه، عقلاء می گویند ولی شارع لعل بیع مکره را هم بگوید که درست است.

س: حاج پس می توانیم ادعا کنیم که توی تمام عرفیات اگر شارع یک نظری داد این شارع عرف را تخصیص نمی زند خودش موضوع را درست می کند.

ج: یعنی عرف می گوید. بله ممکن است که یک مواردی چنین باشد توی عرفیات.

س: وقتی شارع ??? می گیرد کأن شما متوجه نیستید که چه چیزی باطل است نزد خودتان، من دارم می گویم که نزد شما چه چیزی باطل است این سر از بطلان شرعی درمی آورد نه سر از بطلان عرفی؟

ج: بیاورد.

س: ???

ج: نه.

س: همان اول بگوید بطلان شرعی هست دیگر؟

ج: نه، وقتی که می‌گویند که شارع گفت نکن، ما می‌فهمیم باطل عرفی هست حتی ما هم دیگر می‌گوییم باطل عرفی، وقتی ما هم گفتیم که باطل است اگر آن چکار کند عکس آن ... اگر او بگوید صحیح است ما دیگر دست از باطل عرفی خودمان برمی‌داریم. دیگر نمی‌گوییم باطل عرفی است. اگر او بگوید، اثر این حرف کجاست؟ اگر گفت که خیلی خوب، گفت دیگر ما کار به این آیه هم نداریم اما اگر احتمال می‌دهیم شاید در واقع گفته، جلوی ما را صد می‌کند که به «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» تمسک کنیم، چرا؟ چون احتمال می‌دهیم که موضوع نباشد این‌جا. و دیگر در این‌جا آن استصحاب هم کارآیی ندارد.

س: ??? اسم آن را نمی‌آورید ولی دارید همان کاری را که با بطلان شرعی می‌کنید که نمی‌توانید تمسک بکنید با بطلان عرفی هم همین کار را می‌کنید. پس از همان اول بفهمیم بطلان، بطلان شرعی هست؟

ج: بله حالا من چکار بکنم؟ نمی‌دانم باید ...

س: آخر با تحفظ بر آن این‌جا این حرف نمی‌آید.

ج: با تحفظ بر چی؟

س: با تحفظ بر بطلان عرفی دیگر این حرف‌ها نمی‌آید.

ج: بابا بطلان عرفی یعنی باطل عرفی موضوع حکم واقع شده. ولی ...

س: ???

ج: حالا شما می‌خواهید در جایی که نمی‌دانید که شارع چه گفته، شارع فرموده که بیع مکره باطل است یا نه؟ شارع فرموده یا نه؟ شما می‌خواهید به این آیه تمسک کنید بگویید بیع مکره باطل است شرعاً. اشکال این است که شما

نمی‌توانید بگویید. چرا؟ برای این که عرف می‌گوید من می‌گویم بیع مکره باطل است، من می‌گویم فلان کار باطل است، این‌ها را من می‌گویم باطل است. مگر این که شارع بگوید درست است، اگر شارع گفت درست است یا عبارت درست است به کار برد یا یک چیزی فرمود که ملازم است با این که درست است فرمود آثار مترتب می‌شود. خب اگر شارع گفت من دیگر نمی‌گویم این باطل است، من عرف دیگر نمی‌گویم که این باطل است شد؟ حالا حضرت امام می‌فرماید، می‌فرماید حالا در مثال ایشان در باب معاطات، ما در باب عقد مکره می‌گوییم، می‌گوییم چی؟ می‌گوییم الان فقیه احتمال می‌دهد که شارع فرموده باشد که بیع مکره صحیح است باطل نیست، وقتی چنین احتمالی را دادیم پس نمی‌دانیم آیا باطل عرفی هست یا نه؟ چون باطل عرفی یک قید دارد. قید آن این است که او نگفته باشد. پس ما نمی‌دانیم باطل عرفی هست یا نه؟ فلذا حضرت امام قدس سره می‌فرمایند در تمام این موارد که... ولو باطل عرفی معنا می‌کنیم «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» اما تمام این مواردی را که احتمال می‌دهیم شارع فرموده باشد صحیح است و درست است حالا چه به دلالت مطابقی و چه به دلالت التزامی فرموده باشد، در تمام این موارد، پس شک داریم آن باطل محقق هست یا محقق نیست. اصلی هم نداریم که این را برای ما اثبات بکند تعبد بکند. این جا چون مال حکم نیست آن حرف قبلی هم نمی‌آید. چون مثبت می‌شود. بگوییم ان شاء الله شارع نفرموده پس باطل عرفی است. این اصل مثبت می‌شود این جا.

بنابراین این اشکال دوم بیان آخری است که ایشان دارند بر اساس بیان دوم تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. آیا ما می‌توانیم برای این بیان دوم (که دیگر ایشان این را جواب ندادند و اشکال را مسلّم می‌گیرند) جوابی داشته باشیم یا نه؟ اگر جواب نداشته باشیم پس یک دلیل بسیار مهم از دست ما در باب معاملات گرفته می‌شود اگر بتوانیم جواب داشته باشیم خیلی خب. حالا این را فکر کنید تا فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۳۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در اشکال دومی بود که به استدلال به عقد مستثنی منه در آیهی شریفه‌ی تجارت ایراد فرموده‌اند و آن این بود که باطل ولو به معنای باطل عرفی باشد اما صدق آن معلق است بر این که شارع مقدس ترتیب اثر بر آن شیئی که عرف می‌گوید باطل است ندهد. اگر شارع ترتیب اثر داد بر آن شیءای که عرف قائل است که باطل است و اثر ندارد این انقلاب ایجاد می‌شود و باطل تبدیل به حق می‌شود و از باطل بودن خودش بیرون می‌رود. بنابراین در مورد عقد مکره که مورد بحث ما هست یا در مورد فسخ، در مورد معاطات که احد المتعاطیین بیاید فسخ کند بدون اقاله، همین جور یکی از ایشان بیاید فسخ بکند، که این مطالب را امام آن‌جا فرمودند، خب می‌فرمایند که وقتی که ما احتمال می‌دهیم در آن‌جا این فسخ مؤثر باشد پیش شارع، بگوید بله می‌تواند اگر فسخ کرد این معامله باطل می‌شود یا مالین به جای اولی‌شان برمی‌گردند و این‌جا هم احتمال بدهیم که شارع عقد مکره را فرموده که آثار بر آن مترتب می‌شود نقل و انتقال حاصل می‌شود. خب اگر شارع این را فرموده باشد در واقع، پس دیگر این باطل نیست. و این حق است چون معلق بود بر این که شارع اثر بار نکند. اگر اثر بار کرد حتی عرف دیگر نمی‌گوید این باطل است. حکم عرف به بطلان معلق است بر این که شارع نفرماید. بنابراین چون ما فرض این هست که احتمال می‌دهیم به نحو شبهه‌ی حکمیه الان شک داریم که بیع مکره باطل است یا صحیح است یعنی احتمال می‌دهیم که شارع صحیح بداند دیگر. وقتی احتمال می‌دهیم که شاید شارع صحیح بداند پس شک داریم که باطل صادق است یا باطل صادق نیست. پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. و این بیان غیر از آن اشکال قبل است. اشکال قبل این بود که شارع اشکال تخصیص بود یعنی تحفظ می‌کنیم بر بطلان عرفی، ولی می‌گوییم شارع فرموده این باطل عرفی درست است. آثار بر آن بار می‌شود. آن حرف‌های دیروز بود. این حرف این هست که نه اصلاً اگر شارع ترتیب اثر داد اصلاً صدق باطل دیگر نمی‌کند. موضوع صادق نیست. این است.

س: باطل می‌شود باطل شرعی؟

ج: نه باطل شرعی نمی‌شود.

س: چرا دیگر می‌شود؟؟؟

ج: نکته‌ی مهم همین جاست که این را باید خوب دریافت کرد که ولو شرع بفرماید که آثار را اگر بار کرد، شما نفرمایید باطل شرعی، شارع اگر فرمود که این معامله صحیح است آثار بر آن بار می‌شود یا جمع غفیری از عقلای عالم گفتند که این معامله صحیح است و آثار بر آن بار می‌شود، آیا بعد از این حکم شرع یا جمع غفیری از عقلای عالم عند العرف باز به این گفته می‌شود باطل؟ یا باطل عند العرف در جایی است که هیچ اثری بر آن مترتب نشود لغو باشد بلاثر باشد. اما این جا که الا اثر بر آن بار است به خصوص وقتی که گفتیم عقلای عالم، می‌گویند خب ما می‌گوییم باطل است، به نظر ما باطل است. اما اگر شارع اثر بار کرد آن که عالم به همه‌ی خصوصیات و مصالح و مفاسد و همه‌ی جهات هست اگر اثر بار کرد، ما دیگر نمی‌گوییم باطل است باطل نیست.

پس این باطل بودن عند العرف معلق بر این که شارع اثر بار نکند اما اگر اثر بار کرد دیگر معلق علیه وجود ندارد پس باطل بودن هم وجود ندارد آن معلق بود بر این که اثر بار نکند. اگر اثر بار کرد معلق علیه بطلان وجود ندارد پس بطلان وجود ندارد. پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود.

برای توضیح این مطلب امام قدس سره چند جا این مطلب را دنبال فرموده‌اند. به تناسب‌هایی که احتیاج شده به استدلال به این آیه شریفه. مثل همان باب معاطات، یکی در بحث فضولی که باز به این آیه خواستند استدلال کنند تارة برای صحت آن، تارة برای بطلان آن. به صدر آن برای بطلان و به ذیل آن برای عقد مستثنی برای صحت آن، آن جاها هم جای این حرف‌ها پیش آمده این حرف‌ها در کلمات، اصلش، یک مقداری در کلمات دیگران هم، مثل محقق اصفهانی و این‌ها هم وجود دارد.

ایشان می‌فرمایند که موضوعات سه قسم هستند یک موضوعات تکوینی داریم که آن مال تکوین است به اعتبار و این‌ها اصلاً ربطی ندارد. موضوعات تکوینی معنا ندارد حکم شرع انقلاب در آن موضوع ایجاد نکند. آن امر تکوینی هست اگر مثلاً یک چیز تکوینی را شارع حرام کرد این انقلاب در ماهیت آن امر تکوینی ایجاد نمی‌شود. مثلاً فرمود که شراب حرام است اگر نگوید حرام است شراب، شراب است بگوید حرام است شراب یک چیز دیگری می‌شود؟

در عالم تکوین که اثر نمی‌گذارد. امور تکوینی این‌جوری است و واضح است که انقلاب در آن رخ نمی‌دهد به واسطه‌ی ترتیب آثار، شرعاً او عقلاً. آن علی ما کان باقی می‌ماند.

قسم دوم از موضوعات، موضوعات اعتباری است یعنی تمام حیات و وجود و این‌های آن به اعتبار معتبر وابسته است مثل بیع، مثل نکاح، مثل زوجیت و امثال این‌ها. این‌ها تمام هویت و حیثیت و وجودش به اعتبار است. در این‌ها ممکن است که ما بگوییم عقلاً مانعی نیست که بگوییم ممکن است که حکم باعث انقلاب در او ایجاد بشود چون امر اعتباری هست این ممکن است. مثلاً بگوییم اگر شارع فرمود فلان نقل و انتقال حرام است بگوییم دیگر اصلاً صدق بیع نمی‌کند. اصلاً بیع دیگر نیست و این تصویر عقلی دارد. مثل این که عقلاً گفته باشند ما تملیک عین به عوضی را اسم آن را می‌گذاریم بیع، یعنی اعتبار می‌کنیم او را بیعاً که شارع نگفته باشد حرام است. که شارع نگفته باشد که اثر بر آن مترتب نمی‌شود و الا ما اعتبار نمی‌کنیم او را. این عقلاً قابل تصویر است می‌شود. و لکن الانصاف این هست که چنین تعلیقی در عرف وجود ندارد نمی‌گویند بیع نیست. می‌شود ولی تحقق ندارد این فرضیه. این هم قسم دوم است.

قسم سوم آن‌جایی است که حقیقت آن نه تکوینی به آن معنا است که یک ما به ازائی در خارج داشته باشد که اشاره بکنیم بگوییم این هست، مثل وجود متأصله نیست از آن طرف هم اعتباری نیست. بلکه انتزاعی است. و به وجود منشأ انتزاع آن در عالم تکوین وجود دارد وجود منحاژ ندارد جدا ندارد. به نفس وجود منشأ انتزاعش وجود دارد. مثلاً الان فوقیت برای این سقف، اعتبار می‌کنیم ما فوقیت را برای این سقف؟ نه. از این که آن بالای این زمین قرار گرفته و این پایین است و آن بالا هست خود به خود انتزاع می‌شود برای آن فوقیت، برای این تحتیت. این موجودی است که به وجود منشأ انتزاعش است. قابل دستکاری هم نیست این یک واقعیتی است که دنبال... اگر این شرایطش محقق شد این انتزاع می‌شود. نشد نمی‌شود. نمی‌شود که آن بالا باشد و این پایین باشد شما بیابید بگویید من می‌خواهم یک کاری بکنم که علی‌رغم این که آن بالا هست و این پایین هست به آن فوقیت انتزاع نشود اصلاً، این امکان ندارد. دیگر دست کسی نیست. منشأ انتزاع آن این هست که شیء پایین باشد آن فوق این باشد فوقیت از آن انتزاع می‌شود بر آن. فوق بودن بر آن انتزاع می‌شود.

ایشان می‌فرماید بطلان از این قبیل است. بطلان یک امر انتزاعی هست. باطل یک امر انتزاعی است، انتزاع از چه می‌شود؟ وقتی یک چیزی اثر بر آن مترتب نشد بالمره، این باطل^۱. باطل یعنی ما لا اثر له، باطل یعنی آن چیزی که اثر ندارد حالا اگر یک چیزی اصلاً اثر بر آن مترتب نبود لا عقلاً، لا شرعاً، لا عقلاً نبود می‌گوییم انتزاع بطلان از آن می‌شود اگر اثر بود آسمان زمین بیاید دیگر بطلان نمی‌شود از آن انتظار داشت. اثر دارد دیگر. بطلان یعنی لا اثر له، چطور می‌شود که اثر داشته باشد بگوئیم انتزاع بطلان و لا اثریت می‌شود؟ این ممکن نیست.

پس بطلان ولو معنای عرفی هست اما بطلان یک امر انتزاعی عرفی هست. انتزاعی عرفی که شد دایره مدار این هست و معلق بر این هست که منشأ وجود داشته باشد یا نه؟ اگر منشأ انتزاع آن هست، هست. منشأ انتزاع آن نیست، نیست. و اگر ما احتمال دادیم که شارع آثار بر این معامله مکره بار کرده خب اگر آثار بار کرده دیگر منشأ انتزاع بطلان وجود ندارد. اگر عقلاً ...

س: ???

ج: انشاء ندارد چون بطلان این است که اثر نداشته باشد بالمره. این که اثر دارد.

س: ???

ج: نه اثر لازم نیست که عرفی باشد. باید اثر نباشد تا باطل باشد.

س: ??? از اول نمی‌فرمودید اصلاً بطلان تقسیم می‌شود به شرعی و عرفی، بطلان یک مفهوم بسیط است که هر جایی که اثر نباشد صادق است انتزاع می‌شود شما خودتان آمدید تفکیک بین بطلان شرعی و عرفی کردید بله از لحاظ عرف اثر ندارد پس بطلان عرفی صادق است حالا شما قید شرع را می‌آورید بفرمایید که پس این شد عدم بطلان شرعی.

ج: نه می‌گوییم بطلان ... در بطلان شرعی ممکن است اگر شارع... مثل ماهیات مخترعه می‌شود اگر بگوئیم شرعی، خودش آمده یک کاری بکند شارع بیاید بگوید من به این جا می‌گویم فوق، من به پایین می‌گویم فوق. اگر شرعی باشد آن ممکن است یک تعبدی کرده باشد. بگوید من می‌گویم باطل است کار به این چیزها ندارد تعبداً. اما اگر گفتیم که نه بابا ما شرعی نمی‌گوییم ما می‌گوییم همان بطلان به معنای عرفی آن، ولی معنای بطلان عرفی چیست؟

انتزاعی هست نه اعتباری و نه تکوینی. تکوینی که نیست انتزاعی هست از منشا انتزاع. اگر از منشا انتزاع شد کجا انتزاع بطلان می‌شود؟ آن جایی انتزاع بطلان می‌شود که لا اثر بطاطاً و اصلاً و بالمره، آن جاها. خب حالا س: ???

ج: الان تا کلام ایشان تمام بشود جوانب کلام ایشان، بعد دیگر حالا.

این جا ایشان بعد از این که در صفحه‌ی ۲۰۵ جلد یک و ۲۰۶، این‌ها را مطالعه می‌فرمایید می‌فرماید که بعد از این که حالا موضوعات را سه قسم کردند که عرض کردم و می‌فرمایند که در مورد بیع و در عناوین این چنینی مثل زوجیت، ملکیت، بیع و امثال این‌ها نمی‌شود این حرف‌ها را زد، می‌فرماید «إن قلت ما الفرق بین المقام» که عنوان بیع و زوجیت و فلان باشد «و عنوان الباطل حیث اعترفت بأنه مع احتمال کون الفسخ مؤثراً صارت الشبهه مصداقیه فی قوله تعالی «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» آن جا گفتید شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. چون احتمال می‌دهیم که این چه باشد؟ اگر در واقع فسخ در باب معاطات را بدون اقاله آمد گفت که متاع من را برگردان، یا مشتری گفت ثمن من را برگردان و خواست که برگرداند شما می‌گویید که چی؟ شما می‌گویید که به «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» نمی‌شود تمسک کرد با این که مستدل می‌خواست بگوید که می‌شود تمسک کرد. چرا؟ برای این که در نظر عرف این حق را نداری، فروختی دیگر. اقاله که نشده، او که نگفته که بیا اقاله کن، یا اقاله اگر می‌خواهی، قبول نکرده که. تو حق نداری برداری. خب چون این چنین است عرف این را می‌گوید پس باطل است آن جا فرموده شده که این تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه است. نمی‌توانیم بگوییم الان این باطل است چون اگر شارع فرموده باشد که حق برداشتن را داری، و می‌توانی معاطات را به هم بزنی، این باطل نیست. این پس باطل نیست پس چون این چنین است شک داریم که الان فسخ یکی از متعاطیین معامله را، معامله‌ی معاطاتیه را باطل است أم لا؟ شک داریم. تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. این حرف. خب اگر این چنین است مستشکل می‌گوید ما الفرق بین این باطلی که شما این حرف را درباره‌ی آن می‌زنید و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»؟ (بقره، ۲۷۵) شاید اصلاً معاطات به این نباشد. شاید اگر شارع گفته معاطات باطل است. پس بیع نیست. ایشان می‌گوید که نه، درست است که تصویر دارد که بگوید بیع نیست یعنی عقلاء بگویند که بیع نیست ولی ظاهر این است که عقلاء چنین حکمی را ندارند آن جا چون امر اعتباری است. خب آن جا ندارند حالا ان قلت می‌گوید که ما الفرق بین عنوان بیع و عنوان باطل و بطلان؟ که شما در عنوان

بیع مناقشه نمی‌کنید می‌گویید ما به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» می‌توانیم تمسک کنیم برای صحّت معاطات، به تجارۀ عن تراض می‌توانیم تمسک کنیم برای صحّت معاطات، ولی می‌گویید به «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» نمی‌توانیم تمسک کنیم برای بطلان فسخ، چه فرقی این دو تا با هم دیگر می‌کند؟ جواب، «قُلْتُ الْفَرْقُ أَنَّ الْبَاطِلَ عِنْدَ الْإِنْتِزَاعِ مِنْ مَنْشَأٍ وَاقِعِيٍّ» منشأ واقعی آن بنائی است که آن بالا قرار گرفته و بالای این تحت قرار دارد این منشأ واقعی است. «وَعِنْدَ الْإِنْتِزَاعِ الْمَعَامَلَاتُ أُمُورٌ عِبَارِيَّةٌ لَا إِنْتِزَاعِيَّةٌ» معاملات هم امور اعتباری هستند. ملکیت و زوجیت و اینها انتزاع نمی‌شوند از... اعتبار می‌کنند آن را عقلاء. «فَلِلْبَاطِلِ وَاقِعِيَّةٌ بِوَاقِعِيَّةٍ مَنْشَأٌ إِنْتِزَاعِيٌّ وَهُوَ مَا لَا أَثَرَ لَهُ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ وَبِحَسَبِ جَعْلِ الْعُقُلَاءِ وَالشَّارِعِ» باطل از چه انتزاع می‌شود؟ آن که نه به حسب واقع اثر دارد نه شارع اثر بر آن قرار داده نه عقلاء اثر برای آن قرار دادند. از این انتزاع می‌شود باطل بودن. «فَإِنْ كَانَ شَيْءٌ ذَا أَثَرٍ وَاقِعاً وَلَوْ بِنَظَرِ طَائِفَةٍ مِنَ الْعُقُلَاءِ أَوْ بِحَسَبِ جَعْلِ شَارِعِ الْإِقْدَاسِ لَا يَكُونُ بَاطِلاً وَ لَعَواً» این دیگر باطل و لغو نیست. یعنی انتزاع نمی‌شود دیگر برای این باطل، لغو. «بَلْ يَكُونُ حَقّاً» آن باطل نیست بلکه امر حقی است «وَهَذَا أَمْرٌ وَاقِعٌ تَصِيرُ شَبَهَةً مَعَ احْتِمَالِ تَحَقُّقِهِ مُصَدِّقِيهِ وَبِالْجُمْلَةِ الْبَاطِلُ مَا هُوَ مُسْلُوبُ الْاَثَرِ بِالسَّلْبِ الْكُلِّيِّ وَاقِعاً وَ مَا لَهُ أَثَرٌ جَزْئِيٌّ مُعْتَدُّ بِهِ لَا يَكُونُ بَاطِلاً وَ لَعَواً فَلِلْبَاطِلِ وَجُودُ الْوَاقِعِيِّ وَلَوْ بِوَجُودِ مَنْشَأِ إِنْتِزَاعِيٍّ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اعْتِبَارِ الْعُقُلَاءِ» به اعتبار عقلاء اصلاً ربطی ندارد چون امر اعتباری نیست. یک امر انتزاعی است دائر مدار وجود منشأ انتزاعی است. منشأ انتزاعی هم چیست؟ این هست که همه‌ی آثار مسلوب باشد. همه‌ی آن مسلوب باشد.

س: باطل شرعی هم همین ... منشأ انتزاع باطل شرعی چه هست؟

ج: باطل داریم می‌گوییم، کلمه‌ی باطل، ببینید باطل شرعی اگر شما آمدید گفتید باطل شرعی، آن مقید می‌شود به شارع ممکن است یک چیزی را به تعبّد، به یک چیزی بگوید من این را باطل می‌دانم اما باطل، باطل، باطل را به چه می‌گویند؟ هیچ اثری نداشته باشد.

س: حاج آقا فرمودید که باطل مثل فوق است وقتی که شارع مقدس بخواهد بیاید در مورد باطل حرف بزند باید منشأ انتزاعی لحاظ کند باید یک طرفی را لحاظ کند مثلاً صحتی را لحاظ کند تا باطل شرعی معلوم بشود. باطل یک معنای انتزاعی است وقتی که شارع بخواهد این را لحاظ کند مثل فوقیت باید یک منشأ انتزاعی برای آن لحاظ کند تا این باطل لحاظ بشود. آیا این منشأ انتزاع؟؟؟

ج: اگر فرد واقعی بخواهد انتزاع کند اگر نه، تعبد می خواهد بکند تعبد که چنین چیزی نیست. مثلاً می گوید «الفقاع خمر» فقاع که خمر نیست. ولی برای این که آثار آن را بیاورد می گوید بفرماید «هذا باطل» چرا می گوید؟ می خواهد بگوید احکام باطل این جا من دارم این ها اشکالی ندارد این ها تفنن در عبارت، سیاق هایی است که با آن مراد خودش را می خواهد افاده بکند. حرف بر سر این هست که عنوان باطل یک عنوان انتزاعی است. ایشان می فرماید یک عنوان انتزاعی است.

س: استاد اگر منشأ انتزاع امر اعتباری باشد خودش اعتباری نمی شود؟

ج: نه. وقتی آن امر اعتباری محقق شد آن انتزاع واقعیت دارد. بر اساس آن امر انتزاعی.

خب این فرمایش ایشان هست که آخر ایشان در جاهای مختلف بر این استوار هستند و می فرمایند که بله ... فذا در این موارد به «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» نمی شود تمسک کرد. هر دلیل دیگری هم کتاباً و سنتاً نظیر این باشد باید ما یاد بگیریم که در شبهات حکمیة نمی توانیم تمسک کنیم چون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می شود به فرمایش ایشان.

این جا یک امر باقی هست و آن این که این درست است بپذیریم ... حالا یک بحث، بپذیریم این مطلب را که بله امر انتزاعی این چنینی است و منشأ انتزاع آن این است که (ایشان این طور می فرمایند) بالمره اثری نباشد یعنی نه واقعاً اثر داشته باشد نه شارع اثر بر این مترتب کرده باشد و نه عقلاء. جای دیگر هم فرموده اند که اگر عقلاء و بخصوص جمع غفیری از عقلاء اثر بار می کنند در آن جا هم ما نمی توانیم بگوییم که این ... به آن بگوییم باطل. که حالا عبارات مختلف ایشان، دیگر حالا من معطل نکنم شما را، مراجعه بفرمایید این عبارات را که تصریح فرمودند به این مطالب.

س: ???

ج: بله.

س: ???

ج: خب بله.

و اگر هم ما احتمال می دهیم اثر داشته باشد اگر احتمال می دهیم که شرعاً شاید اثر داشته باشد پس جزم نداریم که الان این جا بطلان صادق است چون صدق بطلان آن جایی است که واقعاً اثر نداشته باشد. وقتی شما شک دارید که اثر شرعی دارد یا ندارد؟ پس بالتبع شک می کنید که بطلان هست یا نیست. شک کردید اثر عرفی و عقلائی دارد یا ندارد؟ پس بنابراین شک می کنید که آیا بطلان عرفی هست یا نه؟ مثلاً شما الان به نظر شریف ایشان اگر از شما الان سؤال بکنند آیا این شرکت ها و این شخصیت های حقوقی ای که الان توی دنیا هی شیئاً فشیئاً دارد بروز و ظهور پیدا می کند توی اعراف عقلائی، آیا این ها درست است یا درست نیست؟ خب یکی بیاید بگوید آقا کل شیء ... «لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» تمسک می کنیم، می گوییم این ها باطل است. می گوییم نه چه می دانی که باطل است؟ اگر عقلاء بر این اثر بار می کنند و آن را صحیح می دانند بطلان ندارد. کلمه ی بطلان صادق نیست. ولو شرعاً باطل باشد بطلان نیست. اگر شرع اثر بر آن بار می کند ولو شما خبر نداشته باشید گفته صحیح است نمی توانید بگویید باطل است. البته صحیح هم نمی توانید بگویید. ولی صحبت این هست که نمی توانید فتوا به بطلان بدهید به خاطر استناد به این عقد مستثنی منه و به این آیه ی شریفه، نمی توانید بگویید این ها را.

س: ???

ج: نه ضابطه هست منتها ضابطه، ضابطه دارد. همین جور بی در و دروازه ...

س: ???

ج: حالا از شما سؤال می کنیم آیا احتمال شما می دهید دزدی را شارع بگوید که درست است؟

س: بله از غیر مسلمان ممکن است بگوییم.

ج: خیلی عجیب است. نه آن جا را نه حالا غیر مسلمان نمی گوییم. نه دزدی از یک آدم مسلمان و یک آدم شیعه ی مسلمان آیا این دزدی می توانیم احتمال بدهیم؟ نه عقلاء می گویند نه شرع می گوید ...

س: ??? یک عرفی کلاً اکتساب شان با دزدی است اثر بار می کنند ولو شارع اثر ???

ج: نه این را دقت بکنید ببینید یک کسی ... گفتند که عرف معتدّ به عقلائی باشد. این جوری فرمودند این جا هم فرمودند که «و ما لهُ اثرٌ جزئیٌ معتدّ به» معتدّ به باید باشد و الا یک اثری معتدّ به نیست یک خیلی ... آن جا را ایشان نمی فرمایند.

خب این فرمایش ایشان. این را حالا در دو چیز شما تفکّر بفرمایید الی الشنبه ان شاء الله. یک: اصل این مطلب، آیا می توانیم بپذیریم اصل این مدعا را که بزرگوار می فرمایند. دو: بر فرضی که بپذیریم آیا عند العقلاء راهی برای احراز در موارد شک وجود دارد یا این که ندارد؟ اگر بگوییم بله، اما عقلاء بناء شان بر این است که یک اصلی کأنّ دارند که مادامی که به ما نرسد وقتی چیزی را ما دارای اثر نمی بینیم مادامی که به ما نرسد که شارع یا عقلاء اثر بار می کنند اصل این است که این اثر ندارد و می گوییم باطل است اگر ما چنین چیزی را بگوییم وجود دارد که مادامی که نرسد مثل حکم ظاهر حکم می کنند به این که لا اثر له، فلذا باطل است اگر این هم باشد ما به آیه می توانیم تمسک بکنیم.

پس دو چیز، یکی اصل مدعا، یکی این حیثیت که ولو مدعا را بپذیریم آیا چنین اصل عقلائی ای وجود دارد؟ مثل اصاله عدم القرینه، خب شما می گوید کلّ شیءٍ مثلاً مطلقاً، اگر قرینه ای تبا شد حکم به اطلاق می کنید حالا شک داریم قرینه بوده یا نه؟ عقلاء می گویند چی؟ می گویند اصل عدم قرینه است. این جا هم ممکن است بگویند اصل این هست که شارع و عقلاء ترتیب اثر ندادند، نکردند، چون ما که نداریم. خود این کلمه اماره است که آن عاقل هم همین جور است.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۳۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به آیهی تجارت بود برای اثبات اشتراط عدم اکراه و یا بطلان عقد مکره. تقریبی که محل کلام بود این بود که بگوییم باطل در این آیهی مبارکه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) مقصود از باطل، باطل عرفی است نه باطل شرعی. یعنی آن چیزی را که مردم باطل می‌دانند آن را، به واسطه‌ی آن معامله نکن. و بلاشکال عقد مکره و معامله‌ی مکره عند العرف باطل است پس بنابراین مشمول آیهی مبارکه می‌شود.

اشکالی که در این استدلال مطرح بود، اشکال حضرت امام قدس سره بود که ایشان فرمودند که یا این بالباطل مخصّص است به این که مگر این که شارع تجویز کند و یا این که موضوعاً معلّق است بر این که شارع تجویز نکرده باشد یا عقلاء تجویز نکرده باشند. و بعد آن احتمال اول را که مخصّص باشد دفع فرمودند که احتمال تخصیص این جا جا ندارد بخاطر این که إباء از تخصیص دارد، یا به آن عریضی که ما عرض کردیم. پس این که مخصّص باشد جا ندارد. اما معلّق موضوعاً باطل معلّق است به این که عقلاّی عالم، عقلاء به حد معتدّ به و یا شارع تجویز نکرده باشد تنفیذ نکرده باشد. یعنی عقلاء می‌گویند این باطل است، نه این که می‌گویند، انتزاع می‌شود که این باطل است و اثر بر آن مترتب نمی‌شود مگر این که شارع اثر بار کرده باشد یا عقلاء جمّ غفیری از عقلاء اثر بار کرده باشند. و چون معلّق هست پس در موردی که ما احتمال می‌دهیم لعلّ شارع در واقع تنفیذ کرده باشد تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی دلیل خواهد شد. ما احتمال می‌دهیم عقد مکره را شارع تنفیذ کرده باشد چون به نحو شبهه‌ی حکمیه الان داریم بحث می‌کنیم، نمی‌دانیم، لعلّ شارع تنفیذ کرده باشد و وقتی که احتمال می‌دهیم شارع تنفیذ کرده پس احتمال می‌دهیم که باطل نباشد. احتمال دارد باطل باشد اگر تنفیذ نکرده باشد و احتمال می‌دهیم... احتمال می‌دهیم باطل نباشد اگر تنفیذ کرده و احتمال می‌دهیم که باطل باشد اگر تنفیذ نکرده باشد. خب احتمال می‌دهیم دیگر، پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل خواهد شد.

این اشکال ایشان، که ایشان بر این اشکال مستدام هستند و وارد می‌دانند اشکال را، فلذا می‌فرمایند نمی‌شود به عقد مستثنی منه استدلال کرد برای آن مواردی را که ما شک داریم. که عرض کردیم که در این جا در بحث ما استدلال فرمودند به این، البته یک شاید یک جاهای دیگر در اثنای کلامشان، در ابیات دیگر اشاره‌ی به این داشته باشند.

آیا از این فرمایش راهی برای تخلّص داریم؟ خب یک راه این است که این مبنا را کسی محلّ اشکال قرار بدهد، مبنا را قبول نداشته باشد که اصلاً باطل عرفی معلّق است عند العرف، برای این که شارع تنفیذ نکرده باشد. چنین تعلیقی

در عرف نیست عرف بما آنهم عرف، بما آنهم عقلاء که فیهم کسانی هستند که اصلاً به شرع و دین و اینها کار ندارند اصلاً معتقد نیستند که شرع و دینی وجود دارد معاذالله خدایی وجود دارد ولی اینها چه جور می شود که معلق کنند. بر این که مگر خدا تنفیذ فرموده با شد مگر شارعی تنفیذ فرموده با شد؟ چون عقلائی را نمی توانیم بگوییم که معلق است بر این جهت. خب این اشکال به ذهن می آید، بدو این اشکال به ذهن می آید که این تعلیق بر این که خدای متعال فرموده با شد تنفیذ فرموده با شد در امور عقلائیهی محضه بما آنهم عقلاء، بما آنهم عرف، چنین احتمال تعلیق داده نمی شود. خود ایشان کأن به این نکته توجه دارند و فرمودند در عبارات سابق شان فرمود که در صفحه ۱۷۳ جلد یک، «و المراد بالعقلاء هم الخاضعون لله تعالی و الذین یرونه مالکاً حقیقیاً له التصرف فی الاموال و النفوس، فیکون المحیطُ محیطُ التوحید لا الالحاد و عدم الاعتنا بالمبادی» ما که عقلاء می گوییم عقلای عالم، عقلایی را می گوییم که توحید را قبول دارند حالا ادیان مختلف باشد ولی این که عالم خالق دارد مالکی دارد و او اولی به تصرف است او اختیاردار عالم و عالمیان است این را قبول دارند حالا ولو مسیحی با شد یهودی با شد یا یک دین دیگری را داشته باشد یا مسلم باشد. عقلاء که می گوییم این است. و این توی این جور عقلاء قهراً باطل در ذهن آنها این هست که این باطل است مگر این که خدا تنفیذ کرده با شد. در ذهن آنها کأن این جور چیزی وجود دارد، معلق بر این است. ولی در عین حال پذیرفتن این مسئله لایخلو عن صعوبه، که ما بگوییم این تعلیق هم در ذهن آنها وجود دارد. این شبیه تعلیق بر محال می ماند مثل این که کسی بگوید که این مطلب این جوری است مگر این که من اشتباه کرده باشم که اشتباه هم نمی کند. بنابراین خود این تعلیق خیلی ثابت نیست اما البته اگر باید جزم به عدم تعلیق پیدا کنیم تا بتوانیم استدلال بکنیم و الا بگوییم مناقشه داریم نمی دانیم باز اشکال ایشان سر جای خودش هست باید بدانیم معلق نیست.

س: ???

ج: حالا یکی یکی، اجازه بدهید من این راههای تخلص را عرض بکنم تا بعد ببینیم.

بنابراین ایشان برهانی اقامه فرمودند مگر همین، برهان شان این بود که بطلان یک امر اعتباری نیست یک امر واقعی انتزاعی است. انتزاع از چه می شود؟ انتزاع می شود از این که یک چیزی بلاثر با شد و وقتی بلاثر خواهد بود که شارع تنفیذ نکرده باشد بلاثر دارد دیگر. یا عقلای عالم، معظم عقلای عالم ترتیب اثر ندهند و الا خب اثر دارد

دیگر، اثر داشتن یک امر واقعی است به این معنا. مثل این که بی حکم بودن، یک چیزی بی حکم باشد. بی حکم بودن در صورتی است که کسی حکمی روی آن قرار نداده باشد دیگر، ولی بی حکم بودن محقق نخواهد شد. این جا هم بی اثر بودن، بی اثر بودن به این است که نه شارع اثری بر آن مترتب بفرماید و نه عقلاء اثری مترتب بکنند. این ... بنابراین یک امر واقعی است اعتباری نیست که بگوییم لعل اعتبار نکرده باشد لعل فلان، این جور ... ولی در عین حال می توان گفت که درست است که امر انتزاعی هست اما انتزاع می شود بطلان از آن چیزی که از بی اثری عند خودشان، اگر پیش خودشان اثری نبود می گویند این باطل است می گویند آقا فلانی اثر دارد می گذارد، می گوید بی خود می کند. انتزاع درست می شود درست است ولی انتزاع از چیست؟ این که پیش خودشان اثر نداشته باشد. هذا اولاً.

و اما ثانیاً:

ثانیاً به این است که، اشکال ثانی این است که ما تعلیق را قبول می کنیم کما این که خیلی جاها این تعلیق را قبول کردیم. مثلاً در باب حکم عقل به وجوب امتثال اوامر مولی و نواهی مولا می گوئیم این حکم عقل تعلیقی هست توی ذات آن تعلیق افتاده، یعنی می گویند ما واجب است که امتثال امر مولا را بکنیم مگر این که خودش بگوید که نمی خواهد. اگر خودش گفت که نمی خواهد که دیگر ما کاسه‌ی از آش داغ تر نیستیم. خودش دارد می گوید که نمی خواهد آن جا دیگر عدم اتیان و عدم امتثال بی احترامی به او نیست طغیان به او نیست چون خودش گفته که نمی خواهد. خروج از زی عبودیت و بندگی نیست خودش گفته نمی خواهد اجازه داده این درست است. اما آن جا می گفتیم چی؟ آن جا می گفتیم که درست است که تعلیقی هست ولی هیچ کسی نمی تواند باور کند که با این که بر سر تکلیفش ایستاده بگوید نمی خواهد انجام بدهی، تعلیقی است که کسی باور نمی کند که او بیاورد اجازه بدهد می گوید این که تناقض هست این خلف است. این نقض غرض است نمی کند چنین چیزی، بله اگر بکند به فرض محال است این و الا می شود تکلیف کرده باشد افعال هذا، بر سر افعال هذا هم باقی مانده باشد بعد بگوید که اگر امتثال هم نکردی عیبی ندارد، این نمی شود. بله مگر این که جعل بدل بکند به قول مثلاً آقا ضیاء یا آقای نائینی، بگوید این را به جای آن انجام بدهد یعنی بگوید آن را امتثال این می دانم. ولی به طور کلی بگوید که اصلاً نمی خواهد امتثال بکنی، این با جعل تکلیف نا سازگار است. بنابراین تعلیق معنای آن این نیست که حتماً اجازه می دهد عملاً در خارج، ولو

تعليق وجود دارد. حالا در ما نحن فيه هم همین جور است یعنی یا لاقبل مواردی این جور است و آن این است که عقلاء می گویند بله این باطل است مگر این که شارع تنفیذ کرده باشد ولی هیئات که تنفیذ بکنند چنین چیزی را، یعنی نمی کنند. این قدر پیش آن ها این مفسده دارد یا مثل ظلم می ماند که می گویند اجازه نداده، تنفیذ نخواهد کرد. پس اطمینان دارند عقلاء، اطمینان عرفی و عقلائی وجود دارد به این که شارع تنفیذ نخواهد کرد. این جور جاها تمسک درست است چون اطمینان عقلائی وجود دارد به این که تنفیذ نخواهد کرد، آیا می شود، عقلاء می گویند می شود شارع یک بایعی را که نمی خواهد خانه اش را بفروشد با زور اسلحه که بالای سرش نگه داشتند بفروش و الا مغزت را داغون خواهیم کرد یا آتش خواهیم زد یا فرزندت را می کشیم، توعید به کیفر می کنند، فروخت؛ شارع هم بگوید بله این بیع درست است. می گویند که نمی شود چنین چیزی، بله اگر بگوید درست است ولی نمی شود که شارع بگوید، نمی گوید.

س: ???

ج: نه آن جا ظلم به کسی نیست. آن جا می گوید بله این ها اموال من هست... مالک حقیقی که خدای متعال هست می گوید این ها اموال من هست حق را دادم به این که ... مثل این که خمس فرموده، از اول ... خمس این جور است دیگر، از اول وقتی این فایده پیدا می شود یک پنجم آن مال اصحاب خمس است نه این که توی جیب شما می رود و از جیب شما خارج می شود اصلاً توی جیب مالک نمی رود.

س: ???

ج: کجا نمی بیند.

س: ???

ج: بی خود مالک می داند چون از دین خبر ندارد دین به او می گوید که مالک نیستی تو.

س: ???

ج: علتش این هست. آن مردم عادی این هست ولی مسلمانان، آن هایی که احکام خمس را بلد هستند می گویند نه ما مالک نیستیم.

خب این‌ها البته بنا بر مسالک مختلف در عین است چه جوری است؟ این‌ها حالا بحث‌های دارد در باب خمس. بنا بر یک مسلک است.

علی‌ایّ حال پس بنابراین می‌خواهیم بگوییم در مانحن فیه ممکن است که لقائل آن یقول و یتخلّص از شبهه‌ی تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه به این که عند العرف چون بسیار بسیار مستبعد می‌شمارد که چنین چیزهایی را، چنین بیوعی را شارع تنفیذ فرموده باشد بنابراین اطمینان عرفی وجود دارد به این که ولو تعلیق هست اما شارع اذن نداده تنفیذ فرموده پس بنابراین بطلان ثابت است، پس بنابراین بطلان عرفی ثابت است چون شارع تنفیذ فرموده. یا این جور بیان بکنیم که اطمینان دارد یا این که... که راه سوم می‌شود این است که گفته بشود که این جا اماره‌ی عقلائیّه وجود دارد. بر چی؟ بر این که باطل، شارع تنفیذ فرموده یعنی بطلان عند العرف و عدم اثر عند العرف مادامی که خلاف آن ثابت نشود اماره‌ی عرفیه است بر این که آن عاقل هم همین را می‌گوید. شارع هم عاقل است دیگر، وقتی عقلای عالم می‌گویند ما بحسب عقل مان داریم این را می‌گوییم مادامی که خلاف آن ثابت نشود ظاهر این است آن عاقل هم همین را می‌گوید ما الان از کجا می‌گوییم... ما با همه‌ی عقلای عالم سر و کار داریم؟ ما با عقلای شهر و ده‌مان هم سر و کار نداریم با همه که بدانیم، نرفتیم از ایشان بیرسیم که آقا نظر شما چه هست؟ ولی چه جوری است که حکم می‌کنیم که همه‌ی عقلاء همین حرف را می‌زنند؟ می‌گوییم امر عقلی است، او هم عقل دارد مثل ما. خب آن هم عقل دارد مثل ما همین را می‌گوید دیگر. یعنی در حقیقت ملاک این که ما حکم می‌کنیم بر دیگران خودمان هستیم که در وجدان عقلی خودمان وقتی دیدیم که به ما این که عاقل هستیم این جوری می‌فهمیم می‌گوییم خب او هم عاقل است همین جور می‌فهمد او هم عاقل است همین جور می‌فهمد.

س: آن وقت توی هیچ موردی نباید شک بکنیم و حال این که ما مواردی داریم که عرف یک چیزی گفته ولی شرع یک چیز دیگری گفته حالا شک می‌کنیم می‌گوییم شاید این هم جزو همان‌ها باشد.

ج: بله، کجاها هست که این جور چیزی شما دارید؟ بله می‌گوییم اماره قرار می‌دهد، این اماره است. مگر این که آن خلاف... مگر توی آدم‌ها این جور نیستند که یک وقتی یک کسی شنود پیدا می‌کند. این اماره است اماره قد یتخلف. ولی اطمینان هم نمی‌خواهد.

س:؟؟؟

ج: نه آن هم نیست. اماره‌ی عقلائییه است. مثل خبر ثقه. خبر ثقه چون معمولاً خیلی وقت‌ها مطابق با واقع است خبر ثقه را عقلاء اماره‌ی بر واقع قرار دادند شارع هم قبول فرموده.

این موارد هم می‌گوید حکم را برده روی بطلان، باطل. خب باطل را ما از کجا بفهمیم؟ راهی که نگذاشته برای آن، لابد همین فهم خودمان را اماره قرار داده بر این. اماره‌ی عقلائییه عبارت است از این که مادامی که خلاف ثابت نشود این اماره است کما این که در قضاوت ما نسبت به سایرین که احتمال هم می‌دهیم به حسب طبع می‌گوییم این جور است که او هم مثل ما حکم می‌کند ولو ممکن است که یک‌جایی هم این جور نباشد. اما مادامی که خلاف آن از کسی برای ما ثابت نشده است این اماره‌ی عقلائی است بر این که بگوییم او هم همین جور است.

س: ???

ج: از این که این امارات عقلائییه شارع ردعی از آن فرموده، فی مرئی و منظر من الشارع، شارع ردع فرموده همان بیانی را که در حجیت اماریت خبر ثقه، ظواهر، ید و امثال ذلک داریم که این‌ها امارات عقلائییه هستند می‌گوییم حجت شرعی هم هست چون شارع ردع فرموده در مرئی و منظر او بوده ردع فرموده این‌جا هم به همان بیان گفته بشود.

این هم راه دومی که اگر این مطلب را بگوییم ...

س: ??? فحص ادله هست یا نیست؟

ج: بله. یعنی فقیه باید یک فحصى بکند که آیا این شارع خلاف این را فرموده یا خلاف این را فرموده، البته این‌جا محل سخن این که آیا این‌جاها هم ما باید فحص کنیم یا نه؟ مثل بعضی از جاها‌ی دیگر، مثلاً در باب تقلید آیا ما باید فحص کنیم که اعلمی وجود دارد یا نه؟ یا اگر اعلم معلوم شد باید از او تقلید کنیم؟ تا اعلم معلوم نشده می‌گویند از هر کس می‌خواهی تقلید بکن، نه این که باید فحص بکنی اعلمی وجود دارد یا اعلمی وجود ندارد. بعضی‌ها این جور می‌گفتند، بعضی‌ها هم البته می‌گویند که باید فحص کنی، این‌جاها هم این هست که آیا توی دأب عقلاء این هست که ما بعد الفحص اماره است؟ فحص باید بکنیم یا نه؟ بنابراین ما بناء بر اتحاد نظر او و نظر خودمان می‌گذاریم مگر این که خلاف آن ثابت بشود. مشروط نیست اماریت بر فحص. بلکه اگر خلاف ثابت شد رفع ید از این اماره

می شود. و بعید نیست که در بین عقلاء این جوری باشد اگر خلاف ثابت شد رفع ید می کند. نه این که فحص می کند الان شما مثلاً مردم به پزشک های مختلف مراجعه می کنند اگر بله آن فوق تخصص خلاف این را گفت از حرف این دکتر عمومی یا متخصصی که فوق تخصص ندارد اگر خلاف آن فهمیدند گفت، رفع ید می کنند اما اگر نگفت نمی روند بگویند آقا حالا که پیش این متخصص رفتیم برویم فحص بکنیم ببینیم فوق تخصص ها هم همین را می گویند یا نه؟ خب اگر بنا هست فحص بکنی، از اول برو پیش همان. چرا بروی پیش این؟ بعد که او نظریه اش را گفت، تازه بروی فحص بکنی که آن مخالف این می گوید یا نمی گوید. نظر متخصص یا پزشک عمومی پیش عقلاء معتبر است مادامی که ثابت نشود که او خلاف دارد می کند و مقید نیستند عمل به این را به این که فحص بکنند. بروند فحص بکنند نه.

این جاها هم توی امارات عقلائیة ممکن است که بگوییم همین جور است فلذا در مورد عمل به خبر تقه هم قد یقال که فحص نمی خواهد ما اگر می گوییم فحص می خواهد بخاطر علم اجمالی است که برای ما پیدا شده اگر این اجمالی نبود نمی گفتیم. بلکه بعضی از بزرگان اصول و منهم صاحب اصول استنباط که مراجعه بکنید می گوید نه. می گوید که عمل به عمومات، مطلقات، این ها فحص نمی خواهد سیره ی عقلاء بر فحص نیست شما یک روایتی دیدید عامه، لازم نیست بروی بگردی مخصص دارد یا نه، حالا فعلاً عمل بکن اگر یک وقتی به آن برخورد کردی، آن وقت تخصیص بزن و فلان. و هکذا.

س: ???

ج: عرض کردم به این که ...

س: ???

ج: بله این را، البته آن روز هم عرض کردم بعید نیست چون تقریباً می شود گفت که عقلای عالم الا من شد منهم این هست که وجود خالق را قبول دارند. و این که او ...

س: ???

ج: نه. و این که او علم دارد. اگر او آمد حالا یک جایی غیر این فرمود کأن توی سویدای قلبش این هست که اگر او فرمود درست است. چون او را معمول عقلای عالم قبول دارند.

س: ???

ج: نه ملتزم نبودن غیر از این است که بگویند باطل است یا باطل نیست. می گوید درست است من حالش را ندارم.

س: ???

ج: نه، حکم به بطلان. ببینید دو تا مطلب است یکی حکم به بطلان کردن، یکی حالا من ملتزم می شوم به این عمل می کنم یا نه؟ ممکن است شهوات و کذا و این ها نگذارد. عرض کردم یک وقتی یک پز شکی بود خدا رحمتش کند پز شک تغذیه بود خیلی شکم بزرگی داشت و این ها... می گفت من... درست است خودش بلد است دیگر، به او می گفتند تو که به دیگران توصیه می کنی می گویی فلان و این ها چرا خودت این جور هستی؟ می گفت من کیفیت را بر کمیت ترجیح می دهم حالا هشتاد سال عمر بکنم با زحمت، می گویم شصت سال عمر می کنم کیف می کنم بمیرم چه اشکالی دارد حالا گاهی ممکن است ...

س: ???

ج: چه در آن وجود دارد؟

س: ??? همه عقلای عالم به این که عقلاء هستند؟؟؟

ج: نه، ببینید علی الترتیب داریم جلو می آییم دیگر، فعلاً شما این جا صحبت بکنید داریم این جا را می گوییم، می گوییم لو فرضاً که این تقیید وجود داشته باشد. چیزی که الان داشتیم عرض می کردیم این است که لو فرضاً چنین تعلیقی وجود دارد یعنی بطلان عرفی در جایی است که شارع تنفیذ نفرموده باشد. معظم عقلای عالم تنفیذ نکرده باشند این را قبول کردیم. ولی می گوییم چی؟ ولی می گوییم عند العقلاء دو تا راه داریم، یک: این که مواردی وجود دارد که مستبعد است جداً پیش آن ها که شارع بیاید تنفیذ بکند می گوییم مگر شدنی است؟ نمی کند. پس بنابراین علی رغم این که می گویند تعلیق هست ولی مطمئن هستیم که او تنفیذ نمی کند. و لا یبعد که بگوییم عقد مکره از این قبیل است، این یک راه.

راه دوم این بود که بگوییم نه این که اطمینان شخصی پیدا می کنم بلکه در این جا یک اماره ی عقلاییه وجود دارد که می گویند حالا ما که به نظرم باطل است خب آن عاقل هم لابد همین جور، شارع هم عاقل است آن هم ... و

مادامی که خلاف آن ثابت نشود برای آنها، این اماره‌ی عقلائیة متبع هست پیش آنها. پس بنابراین به حکم اماره‌ی عقلائیة می‌گویند تنفیذ نکرده پس باطل است. این هم راه دیگر.

س: این مقوله‌هایی که بالاخره همه مبتلابه هستند اگر تنفیذ کرده بود به ما می‌رسید.

ج: در واقع شاید نرسیده نه.

س: لو کان؟

ج: نه ممکن است که بعضی از موارد نرسد.

حالا اگر دلیل داشتید بر این که تنفیذ نکرده دلیلی توانستید اقامه بکنید خیلی خب دلیل اقامه کردید.

س:؟؟؟

ج: می‌خواهند ببینند شرع چه فرموده.

س:؟؟؟

ج: ولی به شارع می‌خواهیم نسبت بدهیم می‌گوییم ما بما أننا عرف و عقلاء این جوری می‌گوییم آیا دین هم همین را می‌گوید؟ می‌گوییم آیه فرموده که «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» یک کسی می‌گوید خب این باطل بودن که معلق است. برای این که او تنفیذ نکرده باشد شاید در واقع تنفیذ کرده؟ جواب می‌دهیم که نه، چون عقلاء می‌گویند باطل است مادامی که تنفیذ او به یاد آنها نرسیده باشد همین دأب عقلائی، اماره‌ی عقلائی است بر این که آن هم نکرده پس ثابت می‌شود که این باطل عرفی است.

و راه اخیر:

راه اخیر که این جا وجود دارد که خود حضرت امام در صفحه‌ی ۱۷۸ اشاره‌ای به آن دارند و آن این است که بیاییم با استصحاب درست کنیم. «الأن يُتَشَبَّهَ بِالْأَسْتِصْحَابِ لِأِحْرَازِ الْمَوْضُوعِ» با استصحاب. یعنی می‌گوییم نمی‌دانیم که شارع منع فرموده یا تنفیذ فرموده چه کرده؟ خب اگر شارع تنفیذ کرده باشد باطل نیست اگر تنفیذ نفرموده که باطل نیست. خب شک داریم تنفیذ فرموده یا تنفیذ نفرموده است صحاب عدم تنفیذ می‌کنیم. چون تنفیذ یک امر وجودی

مستحدثی است دیگر، شک داریم که این تنفیذ از شارع صادر شده یا نه؟ استصحاب عدم تنفیذ می‌کنیم. آیا با استصحاب عدم تنفیذ می‌توانیم احراز موضوع در این جا بکنیم؟ و بگوییم... می‌فرمایند «و فیه کلام» در این که با استصحاب عدم تنفیذ بتوانیم موضوع را در این جا احراز بکنیم می‌فرماید و فیه کلام، دیگر ادامه نمی‌دهند که آن کلام چیست. می‌شود یا نمی‌شود؟

خب این جا به حسب مبانی اولاً این شارع تنفیذ نفرموده پس بنابراین... یک اشکالی است در این استصحاب‌ها که شیخ الاستاد مرحوم آقای حائری قدس سره در کلمات‌شان هست و شاید در درس هم از ایشان شنیده باشیم ایشان می‌فرمودند که ما دلیلی نداریم که احکام شرعیه حدوث زمانی داشته باشد. بله شاید قدم داشته باشد از ازل خدای متعال احکام... حتی احکام اسلام را هم از ازل جعل کرده منتهی برای این زمان. پس شما چه جور می‌گویید که یک وقتی خدا تنفیذ نفرموده بود، استصحاب می‌کنیم. حالت سابقه ندارد که یک وقتی تنفیذ نفرموده بود خب این حالا یک بحث مبنایی هست خیلی به درد می‌خورد خیلی جاهایی که شما استصحاب‌های این چنینی دارید عدم ازلی می‌کنید این شبهه وجود دارد. و باید اثبات بکنید که بله یک زمانی بوده که این احکام نبوده. این احتیاج دارد البته این به یک تتبع کاملی به نصوص شرعیه که آیا ما از نصوص شرعیه می‌فهمیم که خدای متعال از ازل این کار را نفرموده و یک زمانی بوده که این احکام هم نبوده و جعل نشده بوده. این اولاً پس نیاز به این دارد.

ثانیاً: خب شما می‌گویید یک زمانی، کی تنفیذ نفرموده بود؟ قبل از اسلام می‌گویید یا می‌گویید در ازل؟ قبل از این که اسلام بیاید قبل از این که چه بیاید؟ عدم ازلی را می‌خواهید بگویید؟ عدم ازلی هم امام در آن مناقشه دارند که استصحاب عدم ازلی حجت باشد. حالا از این‌ها هم بگذریم که این‌ها اشکالات مبنایی است و آن این است که آیا حالا اگر استصحاب این جا جاری باشد استصحابی که شارع تنفیذ نفرموده است. آیا می‌توانیم این امر باطل بودن را این جا ثابت بکنیم مثبت نیست؟ لازمه‌ی این که او تنفیذ نفرموده است لازمه‌ی شرعی آن نیست که پس باطل نیست. لازمه‌ی شرعی آن این نیست که باطل است، عدم تنفیذ موضوع در ست می‌کند برای انتزاع بطلان. انتزاع بطلان که یک امر شرعی نیست. بنابراین استصحاب عدم تنفیذ مترتب می‌شود بر آن بطلان، اما لا ترتباً شرعياً بل ترتباً واقعياً، چون امر انتزاعی است. مثل این که مثلاً ما الان نمی‌دانیم این فوق هست یا فوق نیست. احتمال می‌دهیم که این فوق نباشد برای این که مثلاً آنچه که با آن مقایسه می‌شده که در اثر آن این فوق بوده الان این رفته بالا و آن آمده پایین.

مثل این چرخ و فلک‌هایی که یک وقتی فوق است دوباره می‌شود تحت، دوباره می‌شود فوق، همین‌جوری. ما استصحاب بخواهیم بکنیم به این که قبلاً این مثلاً... این جای چرخ و فلک تحت بود پس آن فوق می‌شد، استصحاب این که حالا این تحت است پس آن فوق است فوقیت آن می‌شود امر چی؟ لازمه‌ی عقلیه آن. پس بنابراین شاید نظر شریف امام که فرموده است که «و فیہ کلام» این باشد که این استصحاب، استصحاب مثبت است و لایقال که آن اماره‌ای هم که شما گفتید همین جور است ما اماره داریم بر این که شارع تنفیذ نکرده پس می‌گویید که چیست؟ می‌گویید باطل است. جواب این هست که مثبتات امارات حجت است اما مثبتات اصول حجت نیست، بنابراین آن اشکالی که در اصل استصحاب می‌آید در آن نمی‌آید.

هذا بعضُ الکلام راجع به تمسک به این دلیل در عقد مستثنی منه که به همین بسنده می‌کنیم ان شاءالله جلسه‌ی بعد ببینیم به عقد مستثنی می‌توانیم تمسک کنیم یا نه؟

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان

جلسه ۳۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

برادری نوشتند که جهت شفاء مریضه‌ی منظوره یک سوره‌ی مبارکه‌ی حمد به قصد شفاء قرائت بفرمایند آقایان یا یک صلوات. اللهم صل علی محمد و آل محمد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ (۷)

تقریب دوم برای استدلال به آیهی مبارکه‌ی تجارت، برای اثبات بطلان عقد مکره و اشتراط صحّت عقد به عدم اکره، تمسک به عقد مستثنای آیهی مبارکه هست. «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، ۲۹) این استدلال متوقف بر دو مقدمه است.

مقدمه‌ی اولی این هست که از این آیهی شریفه استفاده می‌شود که تنها راه معامله‌ی صحیح، تجارۀ عن تراض است. یعنی حصر استفاده می‌شود که تنها راه، عبارت است از این که تجارۀ عن تراض باشد و الا داخل در مستثنی منه می‌شود که فرموده «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» از آن استثناء فرموده یک صورت را، و آن جایی است که تجارۀ عن تراض باشد. پس حصر از آیه استفاده می‌شود.

مقدمه‌ی ثانیه این است که خب بالضرورة در مورد عقد مکره تجارۀ عن تراض نیست. مکره، مکره است راضی نیست. طیب نفس ندارد بنابراین وقتی راه شد تجارۀ عن تراض و مکره هم تجارتی که می‌کند عن تراض نیست پس قهراً معامله‌ی او باطل است چون راه منحصر در تجارۀ عن تراض است. این راه منحصر در مورد تجارت آن وجود ندارد پس بنابراین تجارت او و بیع او و معامله‌ی او باطل است. این تقریب استدلال به عقد مستثنای آیهی مبارکه. به این استدلال وجوهی از مناقشات وجود دارد که باید طرح بشود و بررسی بشود. حالا ما اهمّ آن وجوه را شاید عرض بکنیم نه کلّ وجوهی که حالا هست.

وجه اول این هست که مقدمه‌ی ثانیه باطل است. این که شما می‌گویید مکره، تجارت او عن تراض نیست کلاماً باطل و این فرمایش، فرمایش محقق اصفهانی است. به همان توضیحی که قبلاً گذشت که حاصل توضیح فرمایش ایشان این بود که مکره حتماً قاصد معامله‌اش هست اصلاً فرض ما که داریم یک شرط آخری را بیان می‌کنیم این هست که سایر شروط وجود دارد پس بنابراین مکره قصد معامله را دارد هر جا قصد بود یعنی شوق وجود دارد چون اصلاً اراده یعنی شوق مؤکد. پس هر جا قصد هست شوق وجود دارد. شوق همان معنای رضایت و طیب نفس است ما در نفس چیزی غیر از شوق که نام آن را بگذاریم رضایت، نام آن را بگذاریم طیب نفس سراغ نداریم. پس بنابراین مکره چون قاصد است پس مشتاق است و چون مشتاق است پس بنابراین راضی است پس بنابراین طیب نفس دارد. حالا اگر از این کلام هم خیلی خوش‌تان نمی‌آید و موافق نیستید می‌گوییم که اشتیاق که لازم است چون اراده لیس معناها الا اشتیاق المؤکد. وقتی اشتیاق اشتداد پیدا می‌کند و سرحد بالا می‌رسد نام آن می‌شود اراده، اما پیدایش

اراده در نفس همین‌طور گتره و گزاف که نیست. پیدایش اراده در نفس به طیب خاطر است. به واسطه‌ی رضایت است اگر رضایت نداشته باشد که اشتیاق پیدا نمی‌شود آدم به یک چیزی، اگر راضی نباشد به یک کاری، چه جور اشتیاق به آن پیدا می‌کند؟ اگر طیب نفس به یک چیزی نداشته باشد چه جور اشتیاق به آن پیدا می‌کند؟ پس بنابراین اگر نگوئیم رضا و طیب نفس، نفس اشتیاق است فلا بد آن ی‌کونا مبادی لاشتیاق. باید مبادی اشتیاق باشد. بنابراین باز هر جا که قصد اشتیاق است هر جا که اشتیاق هست مبادی آن هست و یکی از مبادی آن رضایت است. یکی از مبادی آن، طیب نفس است. پس مکره این‌ها را دارد. و مواردی که کسی یک کاری را انجام می‌دهد اگر طیب نفس هم نداشته باشد و اشتیاق نفسانی نداشته باشد مثل این که آن کار مبعوض است خیلی بدش می‌آید از آن. یا یک بیماری هست یک غذایی یا یک داروی بسیار تلخ متنفر، چیز که از آن نفس متنفر است باید بپاشد و بخورد، در این موارد خب اشتیاق نفس نیست اما ایشان می‌فرماید که در این موارد اشتیاق عقل است به ایشان نسبت دادند که شوق عقلی وجود دارد چون محاسبه می‌کند که ما هم اگر نخوریم خب می‌میریم. اگر نخوریم مدت‌ها توی بستر بیماری باید بیفتیم. محاسبه می‌کند می‌گوید خیلی خب این ضرر این کمتر است، این را انتخاب می‌کند چون می‌بیند این ضررش کمتر است یا منجی او هست از مرگ، یا از بیماری‌های طولانی مدت و از مشکلات دیگر، اشتیاق نفسی به خوردن آن دارو پیدا نمی‌کند اما اشتیاق عقلی پیدا می‌کند. اشتیاق عقلی که پیدا کرد باز این اشتیاق اشتداد پیدا می‌کند می‌شود اراده.

پس بنابراین چه در مواردی که نفس شایق است و چه مواردی که نفس شایق نیست اما به محاسبه‌ی عقلی اشتیاق عقلی پیدا می‌شود و اراده پیدا می‌شود در تمام این موارد طیب نفس و رضایت نفس یا رضایت و طیب عقل وجود دارد. وقتی وجود داشت پس باید گفت که مکره هم تجاراً عن تراض است این مقدمه‌ی ثانیه باطل است که شما می‌گویید در...

س: دیگر هیچ‌جایی برای اکراه وجود ندارد؟ که اصلاً کلمه‌ی اکراه نباید جعل می‌شد.

ج: وجود دارد.

س: چه جایی؟ همه‌جا بالاخره یک حساب و کتابی در کار هست که باز تبدیل می‌شود به اشتیاق؟؟؟

ج: بله اشتیاق دارد ولی منافاتی با اکراه ندارد. اکراه این است که همین اشتیاقی که برای شما پیدا شده در اثر توعید پیدا شده. شارع می‌گوید من اشتیاق خالص می‌خواهم. اشتیاقی که در اثر توعید باشد به درد من نمی‌خورد. نه این که اشتیاق با توعید جمع نمی‌شود. بله همه جا اراده هست اشتیاق و طیب نفس و همه‌ی این‌ها هست اما یک وقت اشتیاقی برای انسان پیدا می‌شود که بالای سر آن توعید است. یک وقت اشتیاقی پیدا می‌شود که بالای سر آن این‌ها نیست. شارع می‌گوید اشتیاقی که بالای سر آن اکراه باشد توعید باشد خافی و باشد و اضرار باشد این فایده‌ای ندارد این را می‌گوید نه این که اکراه نیست اکراه هست وجود دارد.

پس نتیجه‌ی فرمایش محقق اصفهانی قدس سره این است که شما می‌گویید تجاراً عَنْ تَرَضٍ این جا نیست، نه تجاراً عَنْ تَرَضٍ در امور مکره هم هست. و این آیه‌ی «تِجَارَةً عَنْ تَرَضٍ»، وزان آن وزان «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» است. چه جور «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» می‌گوید بیع مکره درست است؟ و باید با ادله‌ی اکراه تخصیص بزنیم؟ تجاراً عَنْ تَرَضٍ هم می‌گوید که بیع آن درست است چون تجارت آن عن تراض است. اگر می‌خواهیم خارجش کنیم از تحت عقد مستثنی، مخصص می‌خواهد مقید می‌خواهد.

س: ???

ج: معاذالله که به دقت عقلیه باشد.

س: و الا توی عرف واقعاً به این می‌گویند راضی نیست؟؟ می‌خواهم بگویم این احاله به عرف است، این قدر که؟؟ این‌ها حرف‌ها واقعاً توی عرف نیست. عرف این تجارت مکره را،؟؟ تجارت از رضایت نمی‌داند. انصافاً این جوری است حالا شما دقت‌های فلسفی به خرج می‌دهید....

ج: این‌ها دقت‌های فلسفی نیست.

س: ???

ج: این‌ها دقت‌های فلسفی نیست که شما می‌فرمایید.

خب این، این هست که نه یک امر واقعی برهان است دیگر، می‌گوید آقا قصد ... فرض این هست که شما می‌گویید مکره قاصد است. شرط آخری را دارد بیان می‌کنید پس یعنی قصد را دارد. اگر قصد ندارد که به واسطه‌ی شرط

قبلی باطل است پس قصد را دارد. آدمی که قصد دارد چه جور قصد پیدا می‌کند؟ همین عرف چه جوری قصد پیدا می‌کند؟

س: همان عرف الان کسی را هم اجبار کنند بر فروش واقعاً نمی‌گویند رضایت ندارد توی عرف، می‌گویند راضی نبود به زور فروخت، نمی‌گویند؟

ج: مگر شما رضایت را عدم اکراه معنا کنید. بله مرحوم امام از کلمات شان شاید استفاده می‌شود حالا... که حالا در جواب محقق اصفهانی ببینید چه چیزهایی می‌شود گفت. بله اگر شما رضایت را یک جور دیگر معنا بکنید بله، اما اگر رضایت را این جوری معنا می‌کنید خب ایشان این حرف را دارند.

س:؟؟؟ عرف چه می‌گوید استاد؟ بالاخره این‌ها حقیقت عرفیه هستند؟ همان «أحلَّ اللهُ البیع» می‌گوید آقا بیع عرفی، هر چیزی را که مثلاً عرف می‌گوید بیع. حالا اگر مثلاً شارع چیزی را قصد نکرده بود خودش تخصیص می‌زند می‌گوید آقا ربا را مثلاً؟؟؟ عرف به بیع می‌گوید چی؟ به رضایت می‌گوید چی؟ ما همان را بیاییم معنا بکنیم.

ج: خب ما که غیر این معنا نمی‌کنیم. مگر ما غیر از آن معنا کردیم؟

س:؟؟؟

ج: آقای اصفهانی می‌گوید به این آیه نمی‌توانید تمسک کنید چون معنای این آیه این هست شما به ادله‌ی دیگری باید تمسک بکنید. فرمایش ایشان این است که به این آیه نمی‌شود این آیه فرموده «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» خب رضایت که دارد. چون قصد دارد. قصد مبدأ می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ یک حرفی نزنیم که بگوییم اسلام با عقل مخالف است با برهان قطعی مخالف است. مگر می‌شود بگوییم که نیست؟ پس اگر این جوری است مثل آن ید الله فوق ایدیه‌م، پس خدا دست دارد. خب همین حرف‌ها است که آن وهابی‌های نادان به همین ظواهر تمسک می‌کنند می‌گویند چی و می‌گویند چی. خدا جسم است معاذالله. خب وقتی برهان عقلی قاطع داشته باشیم که نمی‌توانیم به ظاهر عمل بکنیم ظاهر را معنا بکنیم. خب این جا هم همین جور است. آقا اگر شما برهان را باید جواب بدهید اگر واقعاً اراده هست اراده مبدأ می‌خواهد مبدأ آن جز اشتیاق چیز دیگری نیست و اشتیاق هم جز رضا و طیب نفس چیز آخری نیست خب همین جور که دست از «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح، ۱۰) برمی‌دارید ظاهر چیزی را می‌گویید که کنایه از قدرت

است «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) را دست برمی دارید از ظاهر بدوی آن بخاطر برهان می گویند معنا چیز دیگری هست خب این جا هم اگر برهان عقلی را تسلیم شدید، خب ناچار هستید بگویید که خب بله این «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» ...

س: ??? قصد می کند منتها کراهت دارد آخرش

ج: بله خیلی خب. حالا تا ببینیم.

این بیان اول. پس بیان دوم ایشان این است که اگر شما بخواهید بگویید که در مورد اکراه رضایت وجود ندارد باید بگویید که در مورد اضطرار هم وجود ندارد. و این تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ نیست. کسی که مضطر شده یک ظالمی بچه اش را دزدیده می گوید که صد میلیون به حساب من بریز... حالا به حساب که نمی شود بگوید بریز چون ... بگوید صد میلیون مثلاً بیا فلان جا بگذار تا من بچه ات را آزاد بکنم. نمی گوید چیزی را بفروش. می گوید صد میلیون فلان جا بگذار، ما بیاییم برداریم بچه ات را آزاد بکنیم. این هیچ راهی ندارد جز این که برود سرپناه خودش و خانه ی خودش را بفروشد آیا این فروش صحیح است یا باطل است؟ از هر کسی که استفتاء بکنی، فقهاء می گویند صحیح است. آیا رضایت به این بیع دارد؟ این جا ممکن است که وقتی تنها سرپناهِش باشد از آن جایی که اکراه شده بسیار ناراضی تر باشد، بسیار مبعوض تر باشد برای او. خب این جا هم که رضایت ندارد اگر شما می گویند که بیع مکره باطل است «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» او را نمی گیرد خب در مضطر هم باید بگویید که نمی گیرد. پس این هم بیع آن باطل است. اگر می گویند این درست است در مضطر به این که بله بالاخره بعد از این محاسبه ای که کرده اراده کرده و اشتیاق دارد و رضایت دارد، خب در مکره هم بگویید که همین جور است. یا کسی اگر خودش بیماری ای دارد یا بیماری برای او هست که ناچار است لوازم زندگی خودش را بفروشد خانه ی سرپناه خودش را بفروشد، ماشین خودش را بفروشد معاذالله این ها را خرج بیماری خودش بکند یا بیماری متعلقین و متعلقات خودش بکند خب ممکن است که اشک هم از چشمانش ریخته بشود بگوید که من چکار بکنم؟ رضایت به این معامله دارد یا ندارد؟ ولی همه می گویند که این معامله درست است. آن جا را چه جور درستش می کنیم؟ پس این نقض هم شاهد بر این هست که شما باید بگویید که همین جور که ملتزم هستید که بیع مضطر صحیح است و داخل «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» هست باید بگویید که بیع مکره هم صحیح است و داخل «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» هست.

پس هم بالبرهان العقلی و هم به نقض و نقض مسلم ایشان می‌فرمایند که «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» نمی‌توانیم به آن استدلال بکنیم برای مکره. بلکه به ادله‌ی مکره می‌توانیم استدلال بکنیم که و آن جا بگوییم که بلکه مضطر مکره نیست ولی مکره، مکره است و شارع در مکره فرموده باطل است در مضطر فرموده. ولی به آیه اگر بخواهی تمسک بکنی، این مشکله و این نقض را قهراً خواهد داشت. این کلام محقق اصفهانی قدس سره.

س: پس رضایت عقلی با رضایت شرعی یکی است؟

ج: اصلاً رضایت شرعی یعنی چه؟ ما رضایت شرعی اصلاً نداریم.

س: با رضایت نفسی؟ رضایت نفسی با رضایت عقلی؟

ج: بلکه یکی است. یکی است به این معنا که یعنی هر دوی آن‌ها رضایت است و هر دوی آن‌ها موجب تحقق اراده می‌شود.

س: حاج آقا رضایت عقلی قوی‌تر از رضایت نفسی است؟

ج: حالا این‌ها را من بلد نیستم که قوی‌تر است یا نه؟ این‌ها خبر در محل خودش. حالا کسی ... بالاخره هر دوی آن را ایشان می‌فرماید رضایت و اشتیاق و این‌ها هست.

این علی مسلک محقق اصفهانی.

اگر شما بفرمایید ... مسلک آخری هم قبلاً به آن اشاره کردیم و آن این است که ما شوق عقلی، رضایت عقلی، طیب عقلی نداریم. عقل شأنش شأن ادراک است نه این امور که اشتیاق باشد و امثال ذلک. کما قال به الامام قدس سره. اما در عین حال می‌گوییم همه‌ی جاها قبل؟؟ شوق لازم داریم، منشأ شوق گاهی امور نفسی است گاهی منشأ شوق امور عقلی هست. پس بنابراین نه این که ما شوق عقلی داریم اگر هم شوق عقلی گفته می‌شود اسم آن را می‌گذاریم و لعل محقق اصفهانی هم که امروز من دیدم اتفاقاً در این فقه العقود هم همان احتمالی که می‌دادیم ایشان هم همین جور احتمال دادند که محقق اصفهانی نمی‌خواهد بگوید آن جوری که امام دریافت کردند از کلام محقق اصفهانی که ایشان می‌گوید که شوق عقلی ایشان می‌خواهد بگوید، نه، إن سَمَاهُ شَوْقاً عَقْلِيّاً، برای این هست که منشأ آن عقل بوده، نه این که شوق وصف عقل باشد، نه، شوق همیشه برای نفس است. منتها شوق نفسانی تارةً منشأ آن

خصوصیاتی است که در نفس موجود است و تارۀ نه درک عقل باعث می شود که نفس اشتیاق پیدا می کند در اثر یک ...

س: رجحان عقلی.

ج: رجحان عقلی باعث می شود که نفس اشتیاق پیدا می کند.

آن وقت وقتی نفس اشتیاق پیدا کرد باز این اشتیاق یشتد یشتد تا به حد اراده می رسد علی هذا المبنا هم اگر بگوییم که هو المبنی الاقوی که ظاهراً مبنای باید گفت محقق اصفهانی هم بعید نیست همین باشد پس بنابراین باز هم می گوییم که چی؟ می گوییم وقتی مفروض این است که اراده هست شوق هست شوق که بود پس رضایت هست طیب نفس وجود دارد قهراً در مورد آن.

هذا کله بنابراین که ما بگوییم اراده عبارت است از شوق مؤکد. اگر در این هم مناقشه کردیم که نه اراده غیر از شوق مؤکد است. هم وجداناً می بینیم که اراده غیر از اشتیاق است. هم برهاناً که اشتیاق از مقوله ای انفعال نفس است و اراده، فعل نفس است. آن انفعال است این اراده فعل نفس است. بنابراین مقولتاً هم جدا هستند از هم دیگر همان طور که امام قدس سره فرموده. فلذا این مسئله که آقای اصفهانی کأنّ شاید بخواهد بفرماید... صریح کلام ایشان نیست. بخواهد بفرماید که اراده همان شوق مؤکد است این مورد اشکال است و مورد قبول نیست. اما در عین حال این مسئله که اراده که فعل نفس است بدون مبادی در نفس منقذ نمی شود مبادی می خواهد. این مبادی اراده عبارت است از اشتیاق، اشتیاق غیر از اراده است. اما من مبادئ الإراده است. بنابراین وقتی من مبادئ الإراده شد الکلام، الکلام. پس چه بر اساس مبانی محقق اصفهانی علی ما نسب الیه، و چه بر اساس مبانی دیگر که عرض شد بنابراین مقدمه ای ثانیه ای استدلال که می گوید در مورد مکره ما تراضی نداریم و رضایت نداریم، محل اشکال واقع می شود.

س: ???

ج: بله فرمایش امام این است دیگر. فرمایش امام می فرماید ...

س: ???

ج: بله طبق مسلک امام می شود منتها توجه دارید. منتها چیزی است که نمی شود... امام هم نمی تواند به آن ملتزم بشود چرا؟ برای این که اگر بگوییم که بله بگوییم جایی که ترجیح عقلی وجود دارد اشتیاق نفسی وجود ندارد یعنی اراده تراوش کرده از ترجیح عقلی و در آنجا اشتیاق، رضایت وجود ندارد. نتیجه‌ی آن این می شود که بگوییم بیع مضطر باطل است چرا؟ چون آنجا یک محاسبه‌ی عقلی کرده و در نفس شدیداً مبعوض هست که این سرپناه خودش را از دست بدهد. و حال این که نمی تواند چنین حرفی را بزند.

س: جایی معامله‌ای باشد رضایتی نباشد که آیه بگوید «الّا عن تَکونِ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ما معامله‌ی غیر رضایی نداریم که استثناء بکنیم؟

ج: چرا نداریم؟

س: کدام معامله‌ی غیر رضایی داریم؟؟؟

ج: چرا، معاملاتی که ساهباً انجام داده. همان که قصد گفتید شما با قصد چه چیزی را خارج کردید؟

س: خب با قصد خارج می شود.

ج: می دانم نه خب همین، آیه دارد حالا این جوری خارج می کند. همین‌هایی که شما بخواهید ...

س:؟؟؟

ج: بله. در حقیقت این جوری هست.

خب این اشکال محقق اصفهانی که این مطلب را فرموده است. آیا پاسخی می توانیم برای این فرمایش داشته باشیم؟
إِلّا أَنْ تَکُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ.

خب توی کلمات بزرگان بعضی‌ها فقط همین را گفتند که نه این جوری نیست. اما اقامه‌ی شاهی، چیزی نکردند، گفتند نه واضح است که رضا و نمی دانم طیب نفس غیر از اشتیاق است و غیر از اراده است، این‌ها با هم جدا هستند پس مطلب درست نیست. خیلی خب ادعایی است در مقابل فرمایش محقق اصفهانی.

آن نقض را هم، چه باید جواب این نقض را داد؟ خب بعضی‌ها اصلاً مطرح نکردند که جواب نقض را چه باید داد؟ حالا ما بحث را از نقض شروع بکنیم ببینیم از نقض می‌توانیم جواب بدهیم یا نه؟ شاید برای ما ببینیم با جواب نقض و بحثی که در نقض می‌کنیم ببینیم راهی برای جواب از برهان ایشان هم پیدا می‌شود یا پیدا نمی‌شود.

از نقض جواب‌های مختلفی داده شده ولی شاید حالا بهترین جوابی که در مقام داده شده این است که این تراضی‌ای که در آیه‌ی شریفه ذکر شده «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» باید دقت بکنیم ببینیم که عن تراض، متعلق آن چیست؟ تراضی به چه چیز؟ تراضی به عقد؟ تراضی به انشاء؟ یا تراضی به تحقق نتیجه در خارج؟

استظهار فرمودند از آیه‌ی مبارکه که آن‌چه که از آیه استفاده می‌شود تراضی به انشاء نیست، تراضی به عقد نیست، تراضی به نتیجه است. یعنی آن بیعی درست است، آن تجارته‌ی درست است که متعاقدین راضی باشند به این که این انتقال این متاع به مشتری و انتقال آن ثمن به بایع در خارج تحقق پذیرد. به این نقل و انتقال واقعی و خارجی که نتیجه‌ی معامله است رضایت داشته باشند به حیث که اگر بفهمند این نقل و انتقال نشد ناراحت می‌شوند. به این نقل و انتقال راضی باشند. وقتی که این را از آیه‌ی مبارکه استظهار کردیم فرق بین مکره و مضطر روشن می‌شود و نقض جواب داده می‌شود چون در مضطر، او راضی است به این که این نقل و انتقال حاصل بشود چون این نقل و انتقال است که مشکل او را حل می‌کند. و اگر شارع بگوید که نقل و انتقال حاصل نشد مصیبتی بر م‌صائب او افزوده می‌شود چون راه حل دیگری ندارد. پس مضطر به نتیجه‌ی انشاء و عقدش راضی است برای این که رفع مشکل خودش را در آن می‌بیند که این نقل و انتقال حاصل بشود، آن پول به دستش برسد برود بدهد به آن ظالمی که بچه‌اش را ربوده، یا آن دارویی که باید بخرد و امثال ذلک. اما مکره چی؟ مکره راضی به این نقل و انتقال نیست. اگر به او بگویند که باطل است می‌گوید الحمدلله، خوشحال می‌شود. پس بنابراین آن رضایی که این‌جا در آیه‌ی مبارکه تقیید شده تجارت به آن، این رضایت به عقد نیست، رضایت به انشاء نیست که این در هر دو، هم در مضطر و هم در مکره وجود دارد بلکه رضایت به نتیجه‌ی العقد که آن نقل و انتقال واقعی خارجی است این مورد نظر آیه‌ی مبارکه است. وقتی این مورد نظر شد بنابراین مکره قهراً خارج می‌شود و شامل مکره نمی‌شود مکره به نتیجه‌ی معامله راضی نیست.

س: قبل از رفع اکراه یا ???

ج: بعد از رفع اکراه مسئله‌ی آخری است. فعلاً مکرهی که لم يستلحقه الرضا، آن مکرهی که هنوز رضایت به معامله‌ی آن ملحق نشده است او را رضی به این نتیجه نیست. بله اگر زمانی آمد گفت که أجزتُ، آن موضع رضایت ملحق می‌شود به نتیجه. آن موقع خب ممکن است بگوییم که اثر می‌گذارد.

س: مکره از مکره انتقال ملکیت می‌خواهد، انشاء نمی‌خواهد.

ج: مکره درست است ولی مکره راضی ...

س: نه فرمودید؟؟

ج: مکره می‌گوید الحمدلله. مکره می‌گوید الحمدلله که این باطل است، الان می‌روم دادگاه و می‌گویم این آقا من را اکراه کرده اثبات می‌کنم، باطل است.

س: من فرد مکره هستیم اگر انتقال صورت نگیرد من می‌کشم، نه انشاء صرف.

ج: بابا آن اگر خیال انتقال بکند من را نمی‌کشد. من هم دارم با این کار خیال انتقال دو او ایجاد می‌کنم ناجی من یا منجی من خیال انتقال است نه واقع الانتقال. پس با این بیعی که انجام می‌دهد می‌گوید بعثتُ، آن هم می‌گوید خیلی خب خیال انتقال برای او درست می‌شود و با این، این از کشته شدن و این‌ها نجات پیدا می‌کند اما نه واقع الانتقال. پس مکره بالواقع الانتقال راضی نیست به واقع الانتقال، به نتیجه‌ی نهایی راضی نیست اما مضطر به آن راضی است. این نهایت بیانی است که سید الاستاد دام ظلّه و شفاه الله در فقه العقود، ایشان می‌فرمایند که فارق بین مضطر و مکره این است و بنابراین بر این اساس نقض محقق اصفهانی برطرف می‌شود.

خب اگر ما این را گفتیم با این بیان آن برهان محقق اصفهانی هم جواب داده می‌شود. به چی؟ به این که آن أراد الإنشاء، بله به این انشاء راضی است. او أراد العقد، بله به این عقد راضی است، اشتیاق دارد راضی است همه‌ی آن حرف‌ها را می‌زنیم قبول داریم از این نظر مکره و مضطر مساوی هستند. و إنما الفارق بينهما آن جهتی است که در آن وجود دارد و آن وجود ندارد آیا حالا با این راهی که بعد اللتی یا والتی و حرف‌هایی که زده شده ذهن شریف ایشان به این منتقل شده که این جور می‌توانیم این مسئله را حل بکنیم آیا این حلال مسئله هست یا نه؟ فردا ان شاء الله.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۳۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به عقد مستثنی از آیهی مبارکه‌ی تجارت بود و اشکال و ایرادی که محقق اصفهانی بر این استدلال ایراد فرموده بود. که خلاصه‌ی استدلال به آیه این بود که با دو مقدمه از آیه می‌توان اثبات کرد بطلان عقد مکره را. مقدمه‌ی اولی این بود که از آیه استفاده می‌شود حصر معامله‌ی نافذ و صحیح در تجارت عن تراض است. فقط تجارت عن تراض در است است و صحیح است و اثر بر آن مترتب می‌شود. و مقدمه‌ی ثانیه این است که مکره عقدش و تجارتش عن تراض نیست. پس بنابراین آن راه وحید را ندارد، وقتی نداشت پس باطل است.

محقق اصفهانی اشکال کردند به این که نه مکره هم رضایت دارد عن تراض است به بیانی که گذشت. هم برهاناً ایشان اثبات کردند بر این که آن هم طیب نفس دارد، آن هم رضایت دارد و هم نقضاً بر موارد بیع مضطر.

جوابی که از این فرمایش داده شده بود نسبت به بیع مضطر و قهراً با آن حل می‌شد و جواب برهان هم داده می‌شد فرمایش فقه العقود بود که ایشان فرمودند به توضیحی که عرض می‌کنم که رضایت امر ذات تعلق هست دیگر، رضایت به چی؟ تراضی به چی؟ باید این را مشخص کنیم که مقصود تجارة عن تراض، این تراض متعلقش چه هست؟ ایشان می‌فرمایند که متعلق تراضی در این جا انشاء نیست ابراز الرضا، آن هم نیست بلکه تراضی به نتیجه‌ی تجارت است که نتیجه‌ی تجارت این است که این متاع مال مشتری دیگر با شد و آن ثمن هم مال بایع با شد این نتیجه‌ی التجارة است. وقتی ما این جور معنا کردیم و گفتیم مقصود این هست و وجه این هم که می‌گوییم مقصود این هست ایشان می‌فرمایند که چون اصلاً تجارت برای این وضع شده در بین مردم و قانونی شده که این نتیجه بر آن بار

بشود و خودش که مردم عاشق چشم و ابروی انشاء و نمی‌دانم اعتبار و این حرف حرف‌ها نیستند این را برای این جعل کردند و قانونی قرار دادند که آن نتیجه بر آن مترتب بشود. چون این چنینی هست پس ادله‌ای که می‌گوید تجارت شما عن تراض با شد یا «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مِّنْ سَلْمٍ إِلَّا بِطَبِئَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» همه‌ی این‌ها از صراف دارد به آن امر مهمت^۲ به که همان نتیجه با شد فلذاست به این قرینه‌ی ارتکازیه‌ی عرفیه که حاف^۳ به کلام هست همه‌ی ادله‌ی اشتراط به رضا انصراف دارد به رضای به نتیجه، نه رضای به خود عقد و نه رضای به انشاء و لو این‌ها هم معنا دارد، صحیح است اما آن که در باب تجارت مهم است و بخاطر آن اصلاً می‌آیند اقدام به تجارت می‌کنند آن نتیجه هست. پس بنابراین از آیه‌ی شریفه استظهار می‌شود که مقصود از تراضی، تراضی به نتیجه‌ی معامله، نتیجه‌ی التجارة هست. وقتی مقصود این شد آن نقض حل می‌شود برای این که در مورد مضطر، مضطر به نتیجه‌ی معامله که این پول فعلاً مال خودش با شد، این خانه هم مال مشتری با شد رضای است واقعاً. چرا؟ برای این که رفع مشکل خودش را در این می‌بیند. به این حیث که اگر شارع بپاید بگوید این عقد باطل است توی سر خودش می‌زند می‌گوید پس من چه بکنم؟ مصیبتی بر مصائب او اضافه می‌شود اما به خلاف مکره، مکره به نتیجه‌ی معامله هرگز راضی نیست و هر آن دلش می‌خواهد که قانون بپاید بگوید که این باطل است و رفع اکراه بکند و آن مکره را کیفر بدهد و بگوید که غلط کردی که او را واداشتی که این را بفروشد. اما در آن جا چنین حرفی نیست.

پس بنابراین عن تراض، یعنی عن تراض به نتیجه‌ی معامله، این مقصود است و این در مورد مکره نیست فلذا مشمول عقد مستثنی نمی‌شود ولی شامل عقد مضطر می‌شود و آن تجارتش عن تراض است و معامله‌اش درست است.

س: ???

ج: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» بود دیگر؟ اموال تان را به باطل اکل نکنید و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» که باطل نیست خب این استثناء هم حالا بعد خواهیم گفت ان شاء الله که این استثناء را هم ممکن هست بگوییم استثناء منقطع است.

س: ???

ج: نه ایشان خودش ... شما اجتهاد در مقابل نص می‌فرمایید. ایشان این طوری نمی‌فرمایند.

س: ???

ج: نه می گویم می گوید ایشان از آن جا گرفته، می گویم نه.

س: می شود از این راه رفت؟

ج: که چی؟

س: که بگویی چون گفته لا تأکلوا؟؟ متعلق تراضی نتیجه است.

ج: نه، چون لا تأکلوا اگر به معنای خوردن معنا کنید که آن ... اما لا تأکلوا یعنی ردّ و بدل نکنید یعنی معامله نکنید.

س: ???

ج: بله لا تأکلوا این جا یعنی «لا تأکلوا أموالکم بینکم» مخصوصاً به قرینه ی بینکم یعنی ردّ و بدل نکنید بین خودتان، جا به جا نکنید. آن نمی توانیم حتماً بر آن تکیه بکنیم. چون کسی ممکن است که این جوری معنا بکند ولی خب این جهتی که ایشان می فرماید که این یک قرینه ی حافّی ارتکازیه هست که ...

عرض می کنیم به این که خب این فرمایش فی نفسه فرمایش قوی ای هست اما سؤال این است که آیا آن قصد که می گفتیم یکی از شرایط، قصد است آن قصد مقصود چه بود؟ آن جا گفتیم که این قصد متعلق می خواهد قصد چه را باید بکند؟ قصد انشاء باید داشته باشد قصد آن معامله را باید داشته باشد آیا قصد معامله، که معامله حقیقت آن تملیک عین مثلاً بعوض. یعنی مال او در مقابل عوض که مال من باشد. نتیجه هم که غیر از این چیز دیگری نیست نتیجه هم همین است که این متاع مال او باشد ثمن مال من باشد. آیا می شود ما بگوییم قصد جدی به مضمون دارد ولی قصد نسبت به نتیجه ندارد. نتیجه مگر غیر از همین است؟ یک امر آخری نیست. حتی می گوییم ملازمه هم نمی خواهیم بگوییم می خواهیم بعینیت.

س: رضایت و قصد یکی است؟

ج: حالا این مقدمات را توجه بفرمایید تا برویم به آن جا.

پس بنابراین آن را که گفتیم شرط لازم است قصد چیست؟ قصد مضمون معامله است. هم باید انشاء را قصد بکند. هم باید تحقق آن مُنشأ را به این انشاء قصد بکند، این‌ها را قصد بکند. هم گفتیم شرط است و هم خود آقایان فرموده‌اند که اصلاً عنوان تجارت، عنوان بیع یک عنوان قصدی است، تا قصد نکنید عنوان اصلاً صادق نیست. که یکی از ادله هم که برای قصد می‌آوردیم همین بود و بعداً هم باز این مطلب تکرار خواهد شد. بنابراین وقتی که می‌گوید تجارت، توی آن افتاده، توی تجارت افتاده که باید قصد کرده باشد آن مضمون را، آن محتوا را، این انتقال این متاع را به او و انتقال آن متاع را به خودش. این را حتماً باید قصد کرده باشد وقتی این را قصد کرد پس حرف آقای اصفهانی باز یّتجدد؛ می‌گوید قصد کردی پس مبادی آن باید باشد. همه‌ی آن حرف‌ها برمی‌گردد. وقتی قصد مضمون و نتیجه را کردی، پس باید نسبت به این نتیجه مبادی آن وجود داشته باشد. مبادی آن چیست؟ اشتیاق است رضا هست حب هست طیب نفس هست پس این‌ها حتماً وجود دارد.

بنابراین در مورد مکروه هم چون فرض داریم می‌کنیم که قصد این معامله را کرده، قصد معامله کرده، معامله لیس حقیقته الا همین نتیجه و یک چیز آخری نیست. آن نتیجه‌ای که شما می‌فرمایید چه هست؟ بله نتیجه را اگر این می‌فهمد که وقتی این مال او شد این برمی‌دارد می‌برد آن را، بین این آقای بایع و او افتراق حاصل می‌شود اگر این مقصود شما است که مضطر به این افتراق راضی هست، مکروه به این افتراق راضی نیست، آن‌جا هم نه، مضطر هم به این افتراق راضی نیست. وقتی دارد می‌رود اشک از چشمانش همین‌طور می‌ریزد ما شینش را فروخته. اگر نه، یعنی این نقل و انتقال، این که این مال او باشد و آن متاع مال او باشد و این ثمن مال این باشد، این را می‌گوییم، پس بنابراین این آن‌چه که در فقه العقود فرموده است به حسب آن تلقی‌ای که ما می‌کنیم از عبارت ایشان، قناعة نفس نمی‌آورد برای حل اشکال محقق اصفهانی.

س: استاد ما معنای تراضی را مقید به نتیجه نگرفتیم، مطلق گرفتیم؟

ج: نه می‌گیریم ولی می‌گوییم نتیجه لیس الا همان متن آن معامله. شیء آخری نیست. اگر نتیجه را شما می‌گویید آن کاری که بر اثر محقق شدن معامله پیش خواهد آمد که آن متاع را برمی‌دارد می‌برد، این افتراق بین بایع و متاع آن ایجاد می‌شود این را می‌خواهید بگویید این در هر دو جا هست، هم در مضطر هست هر دو جا، این رضایت را ندارد.

س: حاج آقا بیع سبب است نقل و انتقال مسبب است آن‌ها هم که اعتباری هستند مکره بیع را قصد می‌کند سبب را قصد می‌کند اما در؟؟؟

ج: مسبب را قصد نمی‌کند؟

س: نه.

ج: الله اکبر. مسبب چیست؟ یعنی فقط این که مسبب این هست که این مال او باشد بیع را دارد قصد می‌کند دیگر، بیع یعنی این که این مال او باشد آن مال این باشد.

س:؟؟؟

ج: گفتیم در باب قصد، آن‌جا گفتیم که این قصد، یعنی قصد مسبب، یعنی همان معامله، یعنی آن بیع.

س: متعلق تراضی چه هست؟

ج: متعلق تراضی تجارت است.

س: همان وقوع نتیجه منظور شما است؟

ج: بله. چون وقوع نتیجه غیر از خود تجارت چیز دیگری نیست.

س: تراضی قید مستدرکی هست که توی خود تجارت بوده؟

ج: نه حالا می‌گوییم.

خب پس بنابراین این بیان فیه العقود قابل اعتماد، یعنی نمی‌شود به آن اعتماد کرد برای حل این مسئله.

راه دیگری که برای حل مسئله پیموده شده و فرموده‌اند فرمایش محقق حکیم قدس سره در نهج الفقاهه است. ایشان هم مثل محقق اصفهانی می‌فرمایند که هر جا اراده هست، طیب هست، رضایت هست. این‌ها مبادی آن هستند. این را قبول کرده ایشان. منتها یک حرفی ایشان دارد در مقام جواب. فرمایش ایشان این هست که کلمه‌ی تراضی و رضا کأنّ دو تا استعمال دارد. یکی رضا در مقابل بغض و کراهت نفس، این یک اطلاق است برای کلمه‌ی رضا. یک

اطلاق دیگر کلمه‌ی رضا در مقابل اکراه دیگری و وادار کردن دیگری است که می‌گویند این را با رضایت خودش انجام داد یعنی به اکراه دیگری و وادار کردن دیگری نبود. بعضی دوستان هم در آن جلسات قبل می‌گفتند توی فارسی... این را می‌گفتند که توی فارسی وقتی می‌گویند به رضایت خودش بوده یعنی به اکراه نبوده. حالا این جا آقای حکیم قدس سره می‌فرماید یکی از استعمالات واژه‌ی تراضی و رضا این است که یعنی به اکراه دیگری به وادار کردن دیگری نبوده. این هم یک معنا است و در آیه‌ی شریفه این معنای دوم مقصود است. به چه دلیل؟ به دلیل این که در خود مفهوم تجارت و حقیقت تجارت قصد افتاده وقتی قصد افتاد پس مبادی قصد هم که همان طیب نفس باشد و رضایت نفس باشد وجود دارد. پس وقتی که می‌فرماید تجاراً، توی این تجاراً افتاده که یعنی طیب نفس هست و رضایت نفسانی وجود دارد رضایت وجود دارد. ما جامع حالا می‌گوییم حالا ایشان آن مسئله‌ی عقلی را هم می‌گویند یا نمی‌گویند ما جامع را می‌گوییم. رضایت وجود دارد چون قصد هست. پس وقتی در خود تجارت بود قید عن تراضی که فرموده اگر همان را بخواهد بگوید تکرار است و می‌شود قید توضیحی و این خلاف ظاهر قیود است که ظهور در احترازی دارد. پس این قرینه‌ای که ظاهر قید این است که احترازی است قرینه می‌شود که آن استعمال آخر تراضی مقصود است. یعنی تجاراً عن غیر اکراه، کأن این جوری گفته. پس تجاراً عن تراضی منهما، یعنی تجاراً عن غیر اکراه. و این بله ممکن است جاهایی که ما رضایت داریم بر یک کاری، علت این که ما به این رضایت دادیم چه شده باشد؟ اکراه دیگری، اجبار دیگری شده باشد که آن باعث شده که ما ببینیم امرمان دائر است بین این که این معامله را انجام ندهیم و آن ضررها به ما متوجه بشود یا این که این معامله را انجام بدهیم و آن ضررها دفع بشود اگرچه خانه‌مان هم از دست ما می‌رود ما شین‌مان هم از دست ما می‌رود. و توی محاسبه‌ی این دو تا ترجیح می‌دهیم این را، چون این اقل ضرراً هست نسبت به آن یکی. ترجیح می‌دهیم و این را انتخاب می‌کنیم.

پس بنابراین این فرمایش این محقق حکیم هست که من این را عرض کنم که این جور اگر بتوانیم بگوییم مسئله حل می‌شود.

فرموده است که «فَعَقْدُ الْمَكْرَهِ لَا يَصِحُّ مِنْ جِهَةِ صُدُورِهِ عَنِ الْكَرَاهِ لَا لِفَقْدِ الرِّضَا وَ طَيْبِ النَّفْسِ» بطلان آن برای این نیست که رضا و طیب نفس ندارد. بطلان آن بخاطر وجود اکراه است. «لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ إِمْتِنَاعِ تَحْقِيقِ الْقَصْدِ إِلَى وَقُوعِ مَضْمُونِهِ مَعَ عَدَمِ تَحْقِيقِ الرِّضَا وَ طَيْبِ النَّفْسِ بِهِ» نمی‌شود شما قصد به وقوع مضمون بکنی که مضمون چه هست؟ نقل

و انتقال است. این که این ملک او باشد در مقابل این عوض. ولی طیب نفس نداشته باشی، رضا نداشته باشی. این نمی‌شود این همان حرف آقای اصفهانی هست دیگر، که این‌ها مبادی آن هستند قصد بدون مبادی نمی‌شود.

خب بعد تا این جا می‌رسند که بعد ان قلت و قلت‌هایی را طرح می‌کنند تا به این جا می‌رسند می‌فرمایند که روی این حساب «لا یصح الاستدلال علی اعتبار هذا الشرط بقوله علیه السلام لا یحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطیبة نفس منه» به این روایت که ان شاء الله بعد بحث آن خواهد آمد نمی‌توانیم استدلال بکنیم چون طیب نفس این جا وجود دارد در مکره. همان طور که گفتیم. ولی «نعم یصح الاستدلال علیه بقوله تعالی إلا أن تكون تجارة عن تراض» به این آیه می‌توانیم استدلال بکنیم. چرا؟ «لظهور التجارة فی الاختیار فاعتبار التراضی فیها لابد أن یكون فی مقابل الاکراه لا بالمعنی المساوق للاختیار» این تراضی به معنایی که مساوق با اختیار و قصد و طیب نفس و این‌ها هست، این نه به آن معنا نیست بلکه به چه معنایی هست؟ به معنای این که در مقابل اکراه. تراضی دارند یعنی مکره نیستند یعنی عن اکراه نبوده است. «و هذا هو العمدة فی» این آیه عمده‌ی در دلیل بر بطلان عقد مکره است. هذا هو العمدة فی.

خب این بیان این بزرگوار است. اگر واقعاً در لغت عرب این چنین امری باشد که تراضی یا به حسب مفهوم لغوی و عرفی آن به معنای عدم اکراه باشد یعنی یک معنای نفی‌ای و سلبی داشته باشد یا لا اقل اگر معنای موضوع له آن این نباشد به حسب استعمال متدارج، این کنایه از آن گفته می‌شود. اگر این متدارج باشد بله آیه‌ی شریفه به این قرینه‌ای که ایشان فرمود که ظاهر این است که قید توضیحی نیست بلکه احترازی است می‌شود گفت که همین است می‌خواهد بفرماید که «إلا أن تكون تجارة عن تراض» ای عن غیر اکراه. خب این که شد بنابراین مشکله حل می‌شود و جواب آن بزرگان هم داده می‌شود. حالا ما عرض می‌کنیم به این که قبلاً هم شاید عرض کردیم که ما اعتماد می‌توانیم بکنیم چون دیگران را ندیدیم که نفی بکنند این را که، به این معنا نمی‌آید. فوق آن سکوت است به ذهن‌شان نیامده. وقتی که ایشان دارد شهادت می‌دهد که به این معنا هم استعمال می‌شود در لغت عرب، بخصوص که خودش هم عرب هست ایشان، بنابراین ما از باب اعتماد و شهادت ایشان می‌توانیم این فرمایش ایشان را بپذیریم و به این شکل جواب بدهیم از این شبهه و این مشکله. و الانصاف این است که این مشکله‌ی عویصه‌ای است که حل شدن آن هم خالی از مشکله نیست و این راه که حالا محقق حکیم می‌فرمایند راه خوبی هست.

س: عن تراض را نمی‌توانیم بگوییم تجارت ممکن بوده در نظر عرف همان تجارت عرفی به حساب بیاید که مکره را ??? جایز می‌داند بعد عن تراض یک قید شرعی می‌زند می‌گوید من از این تجارت عرفی که شرایطی دارد این شرط آن را قید می‌زنم که این شرط آن باید باشد یعنی آن شرط عرفی باید ??? مکره عقد مکره را جایز می‌داند ???

ج: تراضی شرط شرعی است؟

س: همین را می‌خواهیم بگوییم.

ج: می‌دانم تراضی توی تجارت نیفتاده؟

س: نه.

ج: نیفتاده، پس چه هست؟

س: این جا عن تراض را به عنوان قید شرعی می‌زند برای آن تجارت عرفی.

ج: تجارت عرفی که توی آن تراضی هست. تجارت عرفی بدون قصد است؟ تجارت عرفی بلا قصد که نمی‌شود که. وقتی بلا قصد نشد، پس طیب هست. پس رضا هست.

خب هذا تمام کلامنا، عجالتاً راجع به این اشکال. نه تمام الکلام.

س: طبق مبنای حضرت امام چرا جواب نمی‌دهید؟ اصلاً مبنای ایشان را قبول نداشت دیگر؟ مبنای اصفهانی را.

ج: نه، مگر حضرت امام چه فرمودند؟ حضرت امام نسبت به این نقض اصلاً مطلبی نفرموده. ایشان راجع به این اشکال نقض مطلبی نفرموده

س: بعداً دارد ایشان اصلاً تراضی را شرط نمی‌داند. عدم اکراه را شرط می‌داند.

ج: می‌دانم پس ایشان آیه را چکار می‌کند؟

س: تراضی را به معنای عدم اکراه می‌داند.

ج: خب همین است که آقای حکیم گفته.

س: می‌گویم آن مبنای حضرت امام هم فرق دارد.

ج: همین است که آقای حکیم گفته، منتها ایشان تصریح نکرده، مگر ما از کلام ایشان استخراج بکنیم استنباط بکنیم. اصلاً ایشان تصریح نفرموده. فرموده آن را که باید شرط قرار بدهیم عدم اکراه است نفرمودند ترا ضی به این معنا می‌آید، اصلاً نسبت به آیه که می‌شود این جا استدلال؟؟؟ این جاها بحثی نفرموده ایشان. مگر در ...

س: اگر گفتیم که این آیهی شریفه، این تراضی اطلاق دارد هر دو استعمال را شامل می‌شود.

ج: نمی‌شود. یعنی استعمال لفظ در اکثر معنا کرده؟

س: نه، اطلاق هر دو تا را نمی‌شود شامل بشود؟

ج: نه دیگر این دو تا معنا هست.

س: خب معنای اول را ایشان چون با مبنای شان سازگار بود نپذیرفتند که مبنای ایشان این بود که رضایت؟؟؟

ج: نه چون تکرار لازم می‌آمد.

س: این عین قصد بود دیگر؟

ج: نه چون تکرار لازم می‌آمد.

س: عینیت دادیم به آن دیگر؟

ج: عینیت چیست؟

س: عینیت بین قصد و تراضی، که گفتند اشتداد پیدا می‌کند.

ج: بابا دیگر این‌ها را تکرار شما دارید می‌فرمایید. برمی‌گردید به ماسبق، مگر نگفتیم قصد لازم است؟ مگر نگفتم که قصد مبادی می‌خواهد؟ مگر نگفتیم مبادی آن رضایت و طیب نفس است؟ پس هر جا قصد هست آن‌ها هم وجود دارد. پس هر جا که تجارت است قصد است. هر جا قصد است پس بنابراین آن‌ها هم وجود دارد. خب این را باید اصلاح بکنیم.

س: خب علت این که این حتماً رضایت مبدأ هست برای قصد هست خود این وجدان است؟؟؟ این چیست؟

ج: چیست؟ اشتیاق تا نباشد چه جور انتخاب می کند انسان؟

س: به همان ادراک عقلی.

ج: پس باید رضایت داشته باشد دیگر.

س: نه رضایت ندارد ادراک عقلی او می گوید که باید این کار را انجام بدهی ...

ج: خب اگر این هست که نقض می شود آن وقت می گوئیم پس بیع مضطر هم رضایت ندارد.

س: چه اشکالی دارد بیع مکره تخصیص بخورد.

ج: می گوئیم مضطر چیز ندارد دیگر، برای همه می گویند درست است می گوئید در آن جا رضایت شرط نیست؟

س: به آن یکی تخصیص بخورد.

ج: رضایت آن جا شرط نیست؟ یعنی می گوئید بیع مضطر، بله رضایت شرط نباشد. و حال این که آیه قابل تخصیص

است؟ این ادله ای که می گوید «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَبِئَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» قابل تخصیص است؟ و همه هم قبول

دارند که در آن جا رضایت وجود دارد. پس بنابراین نمی شود این جوری گفت.

علی ای حال،

س: استاد ببخشید به نظر می رسد که این جا تراضی؟؟؟ به تشکیک است یعنی می شود گفت نسبی هست بیع مکره

هیچ کدام از مراتب رضا نیست

ج: مکره چی؟

س: بیع مکره هیچ کدام از مراتب رضا نیست ولی مضطر؟؟؟

ج: این کفر بالمره است دیگر، که بگویی در مکره ... این قدر حرف زدیم که در مکره رضا وجود دارد شما می گوئید

هیچ یک از مراتب رضا در مکره وجود ندارد.

س: تسلیم هست ولی رضا نیست.

ج: چی نیست؟

س: تسلیم شده؟؟؟

ج: تسلیم؟

س: تسلیم شده که این کار را انجام بده اما رضایت؟؟؟

ج: رضا ندارد؟ پس رضا اگر ندارد اشتیاق ندارد اشتیاق ندارد اراده ندارد.

س:؟؟؟ اراده می تواند؟؟؟

ج: بله.

س:؟؟؟

ج: این ها یک واقعیت هایی است که وجود دارد ما این ها را که همین جور نمی توانیم ... عرض کردم بع ضی از آقایان همین جور انکار کردند گفتند نیست آقا، همین. ولی یک واقعیتی است که وجود دارد که قصد و این که شما یک چیزی را اراده می کنید و می خواهید انجام بدهید تا به تحقق آن رضایت نداشته باشید طیب نداشته باشید اراده در نفس شما متقدح نمی شود. این انقذاح اراده مبادی می خواهد مبادی آن عبارت است از همان رضایت و طیب نفس به آن.

س: استاد این آیه یعنی این کلمات را آورده به یک چیزی اشاره کرده که مردم بین خودشان باشد چه نیازی به این آیه لا تأکلوا بالباطل؟؟؟ عن تجارة می دانستند تجارت با قصد است عن تراض، می دانستند عن تراض چه هست. این آیه این همه کلمات را؟؟؟ می دانستند مردم دیگر. تجارت را آن وقت حواله می به عرف دادید؟؟؟ عن تراض را حواله می به عرف دادیم یعنی؟؟؟ باطل را هم حواله می به عرف بدهیم؟؟؟ پس چه نیازی به این آیه؟

ج: الله اكبر. اگر عن تراضٍ معنای آن عن غیر اکراه باشد باز هم مردم می گویند؟ اگر معنای آن غیر... پس همه‌ی ادله‌ی اکراه را باید بگویید بی خود شارع گفته معاذالله. همان جور که جاهای دیگر فرموده که باید اکراه نباشد حالا توی این آیه هم فرموده که تجارتي باشد که تراضی، تراضی یعنی چی؟ یعنی اکراه نباشد.

س: مگر نمی فرمایید که توی خود تجارت قصد هست؟

ج: قصد هست اما اکراه نیست که نیست توی آن.

س: مگر نفرمودید که قصد مقدمات؟؟؟

ج: اما اکراه که با تراضی جمع می شود. اکراه با تراضی قابل اجتماع است. حالا شارع دارد می فرماید این قصد و رضایتی که همراه اکراه هست به درد ما نمی خورد. این را که قبلاً هم عرض کردیم دیروز هم عرض کردیم. که قصد با اکراه اجتماع می کند قابل جمع است. رضایت و طیب نفس با اکراه قابل جمع است. شارع می فرماید عن تراضی باشد یعنی آن قصدش رفته توی کلمه‌ی تجارت، عن تراض یعنی از روی اکراه نباشد.

س:؟؟؟

ج: نه آن موقع که معامله می کرده که نمی دانسته پس راضی بوده بعداً که فهمید که حالا مغرور شده به این معامله راضی نیست خب خیار فسخ دارد. می تواند فسخ بکند.

س: استاد آن جایی که به شهادت کسی آدم می خواهد استدلال بکند یعنی توی جواب می خواهیم به شهادت آقای حکیم استناد بکنیم خب شاید مبنای شهادت ایشان غیر از مبنای ما باشد یعنی ایشان مثلاً قول لغوی را حجت بدانند ما ندانیم. باز هم می توانیم استناد بکنیم به شهادت ایشان؟

ج: نه ایشان؟؟؟ مگر نگفته قول قوی این را می گویند؟

س: حالا مثلاً؟

ج: بله وقتی که کسی شهادت می دهد ما تا علم به خلاف نداریم در مورد شهادت او، تا علم به خلاف نداریم

س: لازم نیست علم پیدا بکنیم؟

ج: نه لازم نیست علم پیدا بکنیم که از کجا می‌گویی؟

خب پس بنابراین یکی از مقدمات حل شد اما مقدمه‌ی اولی که از آیه حصر می‌فهمیم یا نه؟ این اشکال بقیه ان شاء الله بعداً صحبت می‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۳۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

برای شفای عزیزی که مشکل پیدا کردند تقاضا کردند یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد و یک صلوات لطف بفرمایید.

اللهم صل علی محمد و آل محمد. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۱) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ (۲) الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (۳) مَا لَکِیَوْمَ الدِّیْنِ (۴) اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ (۵) اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّیْنَ (۷)

مختصری از بحث قبل باقی مانده تا وارد اشکال دوم بشویم. در جواب از آن نقض خب راه حل‌هایی گفته شد. محتمل است که در عبارت فقه العقود این معنا هم اراده شده باشد. و آن این هست که فرق بین مضطر و مکره ولو هر دو رضایت دارند به معامله و به مضمون، اما فرق شان این هست که مکره نسبت به این قانونی که می‌گوید بیع نافذ است و صحیح است این قانون را اگر باشد راضی به این قانون نیست. چون این قانون را بر خلاف و مضرتّ خودش می‌بیند. اما به خلاف مضطر که به آن قانون راضی هست. به قانون. مضمون را هر دو راضی هستند چون قصد کردند بالاخره و قاصد مضمون هستند قاصد نتیجه هستند که انتقال این متاع به مشتری و آن ثمن به بایع مثلاً باشد در هر دو به این رضایت دارند. اما این رضایت علی ضوء این هست که چنین قانونی وجود دارد. خب چنین قانونی وجود دارد و فعلاً تخلّص من از آن مصیبت و مشکل وابسته‌ی به این هست توی محاسبه‌ی عقلی و کسر و انکسار راضی

می شوم. اما توی دلم دعا می کنم که خدا کند که چنین قانونی نسخ بشود، اصلاً نباشد. تا این که من بخواهم بر اساس آن راضی به این نقل و انتقال بشوم.

این فرق وجداناً وجود دارد بله این فرق وجداناً وجود دارد که مضطر راضی به قانون هست چون می بیند که اگر این قانون نباشد اگر نسخ بشود وجود نداشته باشد کارش روی زمین می ماند. راهی دیگر ندارد برای پرداخت آن وجه به آن ظالم یا برای معالجه‌ی خودش الا به این که از این راه هزینه‌ی معالجه‌ی خودش را به دست بیاورد. ولی مکره نه، می گوید خدا کند که این قانون درست نباشد ما بعد بتوانیم ولو این که حالا فروختیم این قانون باطل باشد و بگویند که معامله انجام نشده بعد به یک راهی ملک مان را برگردانیم به خودمان.

س: ولی فارق نیست که بتوانیم مکره را باطل بدانیم؟

ج: حالا نه آن چرا.

پس این فارق وجود دارد آن وقت بیاییم بگوییم تجارة عن تراض، یعنی تجارة عن تراض به این قانون، این جور بگوییم. خب این احتمال دیگری است که در عبارت فقه العقود احتمال این معنا هم داده می شود چون عبارت ایشان این است، من بخوانم.

فرموده «لیس المقصود بذلک هو الرضا بإنشاء العقد أو إبراز إرادة النتيجة و إنما المقصود بذلک هو الرضا بحصول النتيجة وفقاً» تا این جا خب ظاهر آن این هست که به حصول نتیجه راضی هست که دیروز اشکال می کردیم می گفتیم هر دو به حصول نتیجه قاصد هستند. اما این تنمهی عبارت ممکن است این احتمال را ایجاد کند که این جور که امروز معنا کردیم معنای آن باشد. «هو الرضا بحصول النتيجة وفقاً للوح القانون، فإن التجارة إنما تعتبر تجارة بهذا اللحاظ» یعنی به لحاظی که قانون می گوید نافذ است و صحیح است. «و النتيجة المهمت بها عقلاً هي التثبيت القانوني» چون قانون دارد تصویب می کند می گوید نقل و انتقال حاصل می شود از این جهت می آیند این تجارت را انجام می دهند این معامله را هم انجام می دهند. آن وقت بعد می فرماید «و الارتكاز العقلائی یصرف ادلة اشتراط الرضا و الطیب الی ذلک» و چون این امر عقلائی، ارتکاز عقلائی هست کلمه‌ی رضا در این آیه و جاهای دیگر منصرف به این معنا می شود. این احتمالی است که در این عبارت داده می شود اگر این مقصود باشد این هم دو اشکال در آن هست.

اشکال اول این هست خلاف ظاهر است و نمی شود گفت که «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، ۲۹) به قانون نفوذ تجارت. این توی ذهن کسی از عرف نمی آید چنین معنایی. و ثانیاً فقہیاً لایمکن الالتزام به این مطلب که اگر کسی یک معامله ای را انجام می دهد حالا بیع باید یا سایر معاملات باشد و به این قانون انتقاد دارد و دلش می خواهد که این قانون نباشد ای کاش که در شرع چنین قانونی نبود اصلاً راضی نباشد به این قانون، می توانیم بگوییم معامله باطل است؟ رضای به قانون داشتن، این شرط و قید برای صحت معاملات اصلاً نیست که ما بیاییم بگوییم که آیهی شریفه این جور است و در ذهن عقلاء هم این نیست که شرط صحت معامله این هست که متعاملین با قانون آن معامله و تثبیت آن معامله قانوناً راضی باشند این هم در ذهن شان نیست. بالاخره اگر عبارت فقه العقود بخواند بفرماید که فرق مکره و مضطر در این هست که مضطر به نتیجهی معامله، یعنی همان نقل و انتقال خارجی را رضی است اما مکره به نتیجهی معامله که نقل و انتقال خارجی است راضی نیست، که دیروز این جور معنا می کردیم. اشکال آن همان است که دیروز گفتیم که نه این ها علی السواء هستند. اگر این مطلب باشد این را قبول داریم که این فارق وجود دارد این هست. اما اشکال آن این است که آیه را نمی توانیم به این معنا، معنا کنیم و حمل بکنیم به دو جهت؛ یکی این که خلاف ظاهر آیهی شریفه هست و ظاهر ادلهی دیگری که کلمه ی رضا در آن اخذ شده، که بخواهیم بگوییم متعلق رضا، رضای با قانون معاملات است نه رضای به خود تجارت. که ظاهر آن این هست که «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» به همان تجارت. به همان نقل و انتقال.

س: این اصلاً می شود شرط جدیدی، باید یکی از شروط را بگذارد رضای به قانون.

ج: بله دیگر، شرط جدیدی هم می شود بله.

و آیه را نمی توانیم به این حمل بکنیم و فقہیاً هم خلاف کأن ضرورت فقہیه است که ما بگوییم یکی از شرایط صحت معاملات این هست که رضایت به قانونی که می گوید این معامله نافذ است داشته باشد. فلذا یک مقداری عبارت فقه العقود اجمال دارد در این جا و مردد بین المعنیین است حالا لعل معنای ثالثی هم در دل گوینده باشد که ما خبر نداریم. خب این راجع به آن اشکال اول.

اشکال دوم: یعنی ما گفتیم استدلال به عقد مستثنای آیهی شریفه به دو مقدمه نیاز دارد؛ مقدمه اولی این بود که حصر بفهمیم از آیه، که بفرماید فقط تجارة عن تراض است که درست است. و دو این که آن وقت بگوییم عقد مکره

تجارهً عن تراض نیست. خب این مقدمه‌ی ثانیه اشکال کردیم گفتیم که نه عقد مکره تجارهً عن تراض هست پس بر اساس این آیه نمی‌توانیم بگوییم که عقد مکره باطل است.

و اما المقدمة الاولى که آیا حصر از آیه استفاده می‌شود یا نه؟ حضرت امام قدس سره در بیع، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۱۶ و ۱۱۷ بیانی دارند بر این که از این آیه حصر استفاده نمی‌شود. حالا با توضیحی که من عرض می‌کنم این است که این استثناء در این آیه مبارکه ظاهراً استثناء منقطع است نه استثناء متصل. چرا؟ برای این که سواءً این که ما مستثنی‌منه را این جور معنا کنیم که «لا تأکلوا اموالکم بالباطل» یعنی اکل به باطل نکنید اموال‌تان را. یا این جور معنا کنیم که عده‌ای این جور معنا کردند «لا تأکلوا اموالکم بشیءٍ من الاسباب بالباطل» چون این باطل است بالباطل در حقیقت تعلیل برای آن نهی است، نه متعلق به منهی باشد. یک وقت می‌گوییم اکل به باطل نهی روی آن رفته، پس این بالباطل تعلیل نیست قید برای آن منهی است، که اکل به باطل نهی شده. تارةً می‌گوییم نه این بالباطل بآ آن سببیت است و تعلیل است یعنی «لا تأکلوا اموالکم بسببٍ من الاسباب» چرا؟ چون باطل است. که شاید مرحوم سید قدس سره در حاشیه این جور معنا کرده باشند. شاید محقق خوئی، شاید این جور معنا کرده باشند در مصباح الفقاهه. چه این جور بگوییم و چه آن جور بگوییم استثناء منقطع خواهد بود.

س: معنای دوم چه جوری می‌شود؟ لا تأکلوا اموالکم بشیءٍ من الاسباب؟

ج: بله بشیءٍ من الاسباب، چرا؟ بالباطل، به سبب باطل بودن آن‌ها. به سببی که آن‌ها باطل هستند.

س: یعنی اسباب باطله باز هم نتیجه‌ی آن می‌شود اسباب باطله ولی ...

ج: و تعلیل داریم چرا گفتند بشیءٍ من الاسباب انجام ندهید؟ به سبب این که این اسباب باطل هستند.

خب هر کدام از این دو تا معنا را بکنیم که البته معنای دوم واقعاً معنای مستبعدی است که ما بیاییم این جور ... ظاهر بالباطل این است که متعلق به اکل است. یعنی اکل به باطل نکنید. حالا این جور آمدند معنا کردن یک مقداری خلاف ظاهر است و تمهّل است و تکلف است اما خب حالا عده‌ای این جوری آمدند معنا کردند.

عرض می‌کنیم چه آن جور معنا بکنیم و چه این جور معنا بکنیم علی‌ایّ حال استثناء تجارهً عن تراض می‌شود استثناء منقطع. اما علی‌الاول، چون فرموده که لا تأکلوا، اکل به باطل نکنید. خب تجارهً عن تراض که اکل به باطل

نیست لا عرفاً و لا شرعاً. پس یک چیزی که خارج از مستثنی منه است دارد استثناء می شود و این می شود استثناء منقطع. اگر بگوییم لا تأکلوا بشیء من الا سباب، به سبب این که اسباب باطل هستند، خب همان طور که در محل خودش گفته شده است تعلیل مضیق و معمم است پس بنابراین وقتی می گوید به شیء ای از اسباب اکل نکنید، تصرف نکنید، معامله نکنید چون باطل است. پس قهراً آن اسباب دایره ای آن به قرینه ی تعلیل ضیق می شود و آنهایی که واقعاً صحیح است عرفاً و شرعاً داخل در آن اسباب نخواهد بود مثل این که می گوید مثلاً پزشکی یا مولایی به عبدش می گوید «لا تأکل الرمان لأنه حامض». یا «تأکل الرمان بسبب أنه حامض». اگر این جوری گفت لا تأکل الرمان شامل انار شیرین نخواهد شد. چون مخصص است تعلیل کرده می گوید چون ترش است خب انار شیرین که این تعلیل در آن نیست. پس تضییق می کند دایره ی رمان را. تعمیم هم می دهد چون لأنه حامض گفته پس بنابراین چیزهای دیگر، ترشی هم، سرکه هم باید نخورد. چون یعمم. این جا بالباطل که فرموده است پس بنابراین تقیید می کند، تضییق می کند دایره ی آن اسباب را، و قهراً تجارة عن تراض بخاطر این تعلیل داخل در آن اسباب نیست تا این که استثناء متصل بشود. بلکه باز هم می شود استثناء منفصل. و این نقد است به کسانی که آمدند گفتند چون استثناءها ظهور در اتصال دارد پس این جا باید به نحوه ی دوم معنا بکنیم مستثنی منه را، بگوییم شیء من الاسباب، تا بعد اخراج تجارة عن تراض بشود استثناء متصل. جواب این است که نه این راه حل استثناء را متصل نمی کند.

س: خودش قرینه می شود به این که شیء را اعم گرفته مثل این که ...

ج: شیء را نمی توانید اعم ...

س: لا تأکل الرمان لأنه حامض الا أنه حلو. همین الا أنه حلو یعنی من رمان را اعم گرفتم و از آن؟؟؟

ج: نمی تواند چون تعلیل مخصص است. نمی شود اعم، مراد باشد و تعلیل به این بشود. نمی شود اعم مقصود باشد و تعلیل به این بشود. نمی شود آن را اعم بگیری واقعاً و تعلیل به باطل بکنی. نمی شود رمان را اعم بگیری و تعلیل به ترش بودن بکنی. تعلیل در آن نمی آید. تعلیل برای بخشی می شود.

س:؟؟؟

ج: نه نه نیست. حالا می‌گوییم. حالا بیان می‌کنیم. این جور نیست که استثناء منقطع مطلقاً. وقتی که قرینه باشد چه خلاف ظاهری است؟ پس وقتی که آن جا دارد می‌فرماید بالباطل، این که می‌گوییم نکن بشیء من الاسباب، چون باطل می‌دانم خبر روشن است که پس بنابراین چون مضیق است این از این اسباب، اسباب باطله مقصود است. اسبابی که می‌توانیم بگوییم که باطل است اما اسبابی که نمی‌توانیم بگوییم باطل است معنا ندارد که مقصود آن باشد. کما این که وقتی می‌گوید لا تأکل الرمان لأنه حامض، معنا ندارد که بگوییم انار شیرین هم مقصود او هست. خبر این تعلیل به درد او نمی‌خورد که.

پس بنابراین چه آن بگوییم و چه این بگوییم پس بنابراین استثناء می‌شود منقطع. اگر گفتیم اکل به باطل نکن، تجاراً عن تراض از آن خارج است. اگر گفتیم اکل به شیء ای از اسباب نکن، چون باطل است به قرینه‌ی تعلیل، آن اسباب می‌شود اسبابی که بتواند باطل باشد. و تجاراً عن تراض که نمی‌تواند باطل باشد پس داخل نخواهد بود. پس علی‌ای حال استثناء می‌شود منقطع.

س: بیان حضرت امام؟

ج: از این جا به بعد آن بیان حضرت امام هست.

وقتی استثناء شد منقطع، ایشان مسلم گرفتند که استثناء منقطع است حالا می‌فرمایند استثناء منقطع دارای دواعی مختلف است که چرا استثناء را منقطع می‌آورند؟ برای چه استثناء منقطع می‌آورند؟ می‌فرمایند که... چهار پنج تا داعی ذکر می‌فرمایند که استثناء منقطع به خاطر این داعی‌ها هست.

یک: می‌فرمایند که «لا اشکال فی أن استثناء المنقطع فی المحاورات و کلمات البُلغاء لایکونُ جزافاً و بلا نکتة ادبیه» اولاً در کلام بُلغاء هست و این استثناء هم به خاطر... این جور نیست که همین جوری، دل بخواهی باشد گزاف باشد بی‌وجه باشد. نه. هر جایی یک نکته‌ای ملاحظه شده. «و هی مختلفه و ربما تكون النکتة ادعاء دخول المستثنی فی المستثنی منه» بله این که در مستثنی ذکر شده حقیقتاً و واقعاً داخل مستثنی منه نیست. اما این را می‌آورد برای این که می‌خواهد ادعاء کند که هست و حالا من دارم استثناء می‌کنم. از دیدگاه من ادعاء این داخل در مستثنی منه هست. مثل این که می‌گوید «ما رأیتُ أَسداً الا زیداً». ما رأیتُ أَسداً، من هیچ شیری را ندیدم مگر زید، این استثناء منقطع است یا متصل است؟ منقطع است دیگر. زید که شیر نیست اما چرا این جوری دارد می‌گوید؟ می‌خواهد به ذهن‌ها

بیاورد که من ذهن را در حد شیر می دانم، شیر است ادعاءً. پس گاهی برای استثناء منقطع که می آورند نکته‌ی ادبی این است که می خواهد بگوید که در دیدگاه من به ادعاء من، من این مستثنی را جزو مستثنی منه می دانم. فلذا می گوید که ما رأیتُ اسداً الا زیداً. خب نکته‌ی لطیفی است دیگر. گاهی به خاطر این.

و قد یکون... یا می گوید «ما جائتی حماراً الا زیداً». می خواهد بگوید پیش من این زید حمار است درکش ... همین طور که گاهی می گویم این شیر است یک وقت هم می شود که حمار است. از آن طرف. پس بنابراین گاهی به این ادعا می خواهد بگوید مستثنی به ادعاء عقلی و عقلائی از زمره‌ی آن مستثنی منه شمرده می شود.

آن وقت وقتی که این جور شد می فرمایند که «بدعوی أن زیداً داخلٌ فی الم ستثنی منه و الا ستثناءً لإخراجہ» ادعاءً داخل است حالا من استثناء می کنم برای این که این را خارج بکنم. فهو منقطعٌ حقیقتاً ولی متصلٌ ادعاءً. این یک جور است.

«و قد یکون الانقطاع لغایة المبالغة» مثل این که می گوید «لا عیب فیہ الا انه بشرٌ» این می خواهد مبالغه بکند که آدم، آدمیزاد خیلی شرور است. که قرآن هم فرموده دیگر، خیلی از آدم گلابه فرموده خدای متعال. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج، ۱۹) نمی دانم چی و چی «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲) می گوید هیچ عیبی ندارد مگر این که آدم است. این برای چه می گوید این را؟ می خواهد مبالغه کند خب لا عیب فیہ الا، این که واقعاً بشر بودن که عیب نیست. پس انقطاع واقعی دارد بشر بودن که عیب نیست اما برای این که می خواهد از باب مبالغه و این که همه‌ی عیب‌ها در نظر من کأن همین بشر بودن است از این جهت.

خب «و ربما یکون ایراد الا ستثناء لمجرد تأکید الحکم فی الم ستثنی منه بوجه بلیغٍ لا لداعی الا ستثناء جداً» استثناء منقطع که می آورد می خواهد تأکید کند بر این که آن مستثنی منه به عمومه هست. کأن می خواهد بگوید نمی خواهد چیزی را بیرون بکند، می خواهد بگوید که من توی آن‌ها اصلاً فردی را ندیدم که بخوامم اخراج بکنم. اگر بخوامم اخراج بکنم یک غیر فرد را باید بیایم اخراج بکنم. پس می خواهد تأکید بر مستثنی منه بکند. پس این که می آید غیر او را استثناء می کند کأن می خواهد به زبان حال بگوید چی؟ بگوید توی آن‌ها کسی پیدا نمی شود که من بیرون بکنم، اگر بخوامم استثنائی به کار ببرم باید افراد غیر آن را بیایم استثناء بکنم. پس تأکید بر عمومیت مستثنی منه است. بعد ایشان می فرماید مثل این که چه می گوید؟ ایشان می فرماید «لعل قولهُ جائتی القوم الا الحمار» همین با شد. این که

یک استثناء منقطع است ولی وقتی می‌گوید جائنی القوم الا الحمار، می‌خواهد بر مستثنی منه تأکید بورزد که همه آمدند من کسی از آن‌ها را نمی‌توانم استثناء بکنم اگر بخوام استثنائی به کار ببرم باید حمارشان را استثناء بکنم. آدمی از آن‌ها را نمی‌توانم استثناء بکنم.

خب بعد فرموده «و لعل استثنائه تعالی ابلیس من الملائكة من هذا القبيل» که «فسجد الملائكة» «الا ابلیس» را اخراج فرموده می‌خواهد تأکید کند که هیچ ملائکه‌ای نبود که این کار را نکند، اگر من بخوام استثناء بکنم باید ابلیس را نام ببرم که خارج است. پس این برای چیست؟ این جا هم بعید نیست که بگوییم که این استثناء، یعنی استثناء منقطع است چون ابلیس که من الملائكة نیست اما در عین حال ...

س: در مقام ملائکه بوده.

ج: بالاخره آن نیست دیگر. ملائکه گفتی که شامل این نمی‌شود. ملائکه فرموده.

پس استثناء ابلیس از ملائکه برای این است که می‌خواهد بفرماید ملائکه را که گفتم سجده کردند همگان بودند بدانید هیچ فردی از آن نبود که من بتوانم نام ببرم اگر بخوام استثنائی به کار ببرم باید ابلیس را بگویم.

خب می‌فرمایند که «و ربما يكون الاستثناء لإحتمال الدخول المستثنى في المستثنى منه» می‌فرمایند گاهی هم برای این است که ممکن است که در اذهان مخاطبین و کسانی که آن کلام را می‌شنوند یک توهمی باشد که این هم جزو آن‌ها است. توجه به انقطاع نداشته باشند. این برای این است که این توهم را از بین ببرد که این جزو آن‌ها نیست یعنی فردیت این را از آن‌ها، مثلاً می‌گوید که همه‌ی علماء را ملاقات کردم الا زید. چرا می‌گوید؟ چون واقعاً زید عبا و عمامه دارد، یکی از اقوام ما پدرش خیاط بود، سید محترمی بود عین یک عالم عمامه داشت قبا داشت، خیلی قیافه‌ی ... آدم واقعاً متدین و باورعی هم بود خیلی صورت ملکوتی‌ای داشت، نورانی‌ای داشت. ایشان می‌فرمود که ما یک وقتی رفته بودیم برای دکتر تهران، مدرسه‌ی مروی حجره‌ی یکی از دوستان با این پدرمان آن‌جا بودیم. خب خیلی قیافه‌ی علمایی بود این طلبه‌ها آمده بودند که حالا مثلاً عالمی آمده از قم آمده از کجا آمده، شروع کردند از ایشان که آقا شیخ در مکاسب این جور می‌دهد حالا ایشان عوام محض بود این قیافه می‌گفت که ... حالا این می‌گوید که من همه‌ی علماء را دیدم، وقتی می‌گوید که من همه‌ی علماء را دیدم، ممکن است که توی ذهن مخاطب بیاید که بله این آقا را هم دیده دیگر. چون آن‌ها هم از علماء هست آن را استثناء می‌کند با این که واقعاً منقطع است.

استثناء می‌کند برای این که توهم نشود که این هم م شمول حکم م سستنی منه است بخاطر رفع توهم بیان می‌کند. گاهی هم پس، با این که واقعاً منقطع است. اما چون دیگران نمی‌دانند که این خارج است واقعاً از آن و توی ذهن‌شان می‌آید از این جهت استثناء می‌کند برای رفع توهم.

خب ایشان می‌فرماید این نکات وجود دارد حالا ...

س:؟؟؟ توهم

ج: نه می‌روند احترامش می‌کنند. آن چیزی را که گفته برای علماء می‌خواهند شامل این بدانند، می‌خواهند که این جور نشود. آن حکم را می‌خواهد که شامل ندانند برای این جهت می‌آید که آن حکم را شامل این ندانند. مثلاً می‌گوید آقا این وجه را بدهید خدمت علماء ان شاء الله. بعد ممکن است به این آقا هم بروند بدهند و حال این که این وجه وقف شده یا نذر شده یا هر چیزی برای علماء و آن‌ها ممکن است که احتمال بدهند که این هست استثناء می‌کند می‌گوید الا هذا. برای این که آن حکم شامل او نشود.

حالا بعد می‌فرماید «ربما یکون الا استثناء» برای این جهت، بعد می‌فرماید که «لعلَّ استثناء ابلیس من قبيله» در این استثناء ابلیس می‌فرمایند که شاید از این قبیل باشد یعنی در این استثناء ابلیسی که احتمال قبل بود یکی هم احتمال بعدی است که شاید یک عده توهم می‌کنند که ابلیس جزو ملائکه هست پس این هم آثار ملائکه را داشته. خدا می‌خواهد بگوید نه اصلاً این خیال را نکن. حالا این‌ها دیگر بحث‌های تفسیری مربوط به آن جا است کاری نداریم.

«و کیف کان إنَّ الا استثناء فی قوله تعالی الا أن تکن تجارة عن تراض منکم، لیس من قبیل الحقائق الادعائیه» این از آن قسم اول که نیست یعنی نمی‌توانیم بگوییم که خدای متعال که فرموده «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» برای این که می‌خواهد بگوید ادعاءً من این را باطل می‌دانم ولی با این که تجارة عن تراض است من ادعاءً این را باطل می‌دانم. خب این که قهراً این جوری نیست. تجارة عن تراض را خداوند ادعا نمی‌فرماید که این باطل است. پس آن قسم اول این جا نخواهد بود. «و لا لتوهم الدخول» هیچ کسی از علماء هم توهم دخول این در آن نمی‌کند که این هم با آن، معامله هم منهی باشد باطل باشد. «و لا یبعد أن یکون لتأکید مضمون المستثنی منه و إن کان المستثنی أيضاً مقصوداً» می‌فرماید بعید نیست که این امر اخیر باشد یعنی ما قبل آخر، که برای تأکید بر مستثنی منه است که می‌خواهد بفرماید «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل» فقط چیزی که از آن استثناء می‌کنم و می‌توانم استثناء بکنم

فردی ندارد که بتوانم استثناء بکنم، تجاراً عن تراض را دارم استثناء می‌کنم یعنی می‌خواهد تأکید بکند بر این که هیچ باطلی قابل استثناء نیست همه‌ی باطل‌ها را دارم نهی می‌کنم و منهی است. پس بنابراین استثناء برای تأکید بر عمومیت مستثنی منه است. اگر چرا ... خودش هم می‌خواهد بیان بفرماید که خود این هم درست است. وقتی این جور شد ایشان می‌فرمایند که «و علی هذا لایکون الا استثناء دلیلاً علی الحصر» این دیگر دلیل بر حصر نیست بلکه آوردن آن برای اخراج نیست چون نکته فهمیدن حصر این است که یک حکم عمومی گفته می‌شود این را خارج می‌کنند فقط، یعنی غیر این همان مشمول هستند. پس نتیجه‌ی عقلی آن وقتی که همه مشمول بودند غیر از این، پس حصر استفاده می‌شود که این است که خارج می‌شود. این نکته دیگر این جا نمی‌آید برای این که اگر آوردند برای تأکید بر ماقبل است. بنابراین ممکن است غیر از تجاراً عن تراض، یک تجاراً دیگری باشد که شرعاً درست است و لو عن تراض هم نباشد. مثل این که ابتداءً یک دلیلی بیاید بگوید التجاراً عن تراض صحیحاً، نافذاً، شما از این می‌توانید استفاده بکنید؟ مفهوم که ندارد دیگر؟ این آیه‌ی شریفه هم اگر استظهار بکنیم یا احتمال مساوی با بقیه‌ی احتمالات بدهیم که «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» می‌خواهد همین را بفرماید به این داعی آورده شده که می‌خواهد بفرماید مستثنی منه هیچ استثناء ندارد، فلذا من در مقام استثناء آمدم یک چیزی را که داخل آن نیست بیان کردم. پس باطل اصلاً استثناء ندارد. اکل به باطل اصلاً استثناء ندارد. و این هم که ذکر فرموده برای این است که حکم این هم روشن شده باشد که «تجاراً عن تراض» نافذ است.

پس اگر این جوری گفتیم، می‌گوییم خب تجاراً عن تراض درست است اما فقط این درست است؟ از آیه دیگر استفاده نمی‌شود. فقط این درست است و وقتی که این استفاده نشد استدلال برای بطلان عقیم می‌شود اگر نگوییم آیه‌ی شریفه بر علیه مدعا دلالت می‌کند. شما می‌خواهید از آیه‌ی شریفه استفاده‌ی چه بکنید؟ بطلان عقد مکره بکنید. عقد مکره وقتی که گفتیم تجاراً عن تراض است پس آیه دارد می‌گوید که درست است. آن وقت این زمینه‌ی حرفی می‌شود که مرحوم ایروانی فرموده که ان شاء الله یک شبهه آن را عنوان خواهیم کرد. که تعارض صدر و ذیل آیه‌ی شریفه باشد.

شبهه بالاخره سالروز حضرت فاطمه‌ی معصومه علیها السلام اعلام شده و خب مراسم و بالاخره مراسم سوگواری و امثال ذلک در صحن مطهر و حرم مطهر برگزار می‌شود. و خب دیگر با توجه به آن جلسه‌ی بحث بودن و درس

بودن و بی‌اعتنایی کردن به آن مراسم شایسته نیست. بخاطر این جهت روز شنبه تعطیل است نه بخاطر این که ما قبول داریم که شنبه سالروز رحلت آن بزرگوار است ولی بالاخره چون حالا مراسم تعظیم آن بزرگوار برقرار می‌شود و همه‌ی ما تحت عنایات و توجهات آن بی‌بی هستیم و حق بزرگی به عالم اسلام دارند شنبه تعطیل است.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۳۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در مقدمه‌ی دیگر از استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی «تجاره عن تراض» بود برای اثبات بطلان عقد مکره یا اشتراط عدم اکراه در صحت بیع و معاملات. این مقدمه‌ی دیگر این بود که باید از آیه‌ی شریفه استفاده‌ی حصر بشود که مفاد آیه‌ی کریمه این باشد که فقط و فقط «تجاره عن تراض» مؤثر است، نافذ است، موجب نقل و انتقال می‌شود و چون عقد مکره «تجاره عن تراض» نیست بنابراین باطل است چون راه منحصر این بود، «تجاره عن تراض» که این نیست.

خب این بیان محل اشکال واقع شد به بیان محقق امام قدس سره، که ایشان تقریب فرمودند به این که این استثناء منقطع است و توضیح انقطاع را هم با یک مقدمه‌ی علاوه‌ای در جلسه‌ی قبل عرض کردیم. و نتیجه این شد که احتمال دارد، اگر استظهار نکنیم، لا اقل من الاحتمال المساوی للاحتمالات الأخر این هست که این ذکر «تجاره عن تراض» برای تأکید مستثنی منه هست که گفتیم یکی از... همان‌طور که ایشان فرمودند... یکی از میررات آوردن استثناء منقطع تأکید بر مستثنی منه است وقتی می‌گوید «ما جائئ القوم» یا «جائئ القوم الا حمارهم» معنای آن این هست که همه‌ی آن‌ها آمدند خیال نکنی، کسی توی آن‌ها نیست که من بخواهم استثناء بکنم اگر بخواهم استثناء بکنم باید حمار آن‌ها را استثناء بکنم. این برای تأکید است که مستثنی منه حتماً عمومیت دارد هیچ استثنائی و

تبصره‌ای ندارد و در این جا احتمال این جهت وجود دارد که خدا متعال می‌خواهد بفرماید هر اکل مال به باطل این حرام است، نافذ نیست مگر «تجاره عن تراض» یعنی اگر بخواهیم چیزی را استثناء بکنیم باید بیاییم «تجاره عن تراض» را استثناء بکنیم که ربطی به آن ندارد. و الا توی باطل‌ها چیزی نیست که قابلیت استثناء داشته باشد، برای تأکید بر آن هست. و این کلام امام قدس سره با توضیح و مطالبی که فرمودند کلام متین قوی، بنابراین یک اشکال برای استدلال به آیه‌ی مبارکه برای ما نحن فیه این هست که این مقدمه هم متوفر نیست و فراهم نیست. اگرچه ما قبول بکنیم آن مسئله‌ی قبلی را.

در این جا بعضی از بزرگان، یعنی غیر واحدی از بزرگان فقه که یعنی به شأنهم، کاین برای استثناء منقطع مجالی قائل نیستند و فرمودند که همه‌ی جاها که شما خیال می‌کنید استثناء منقطع است همه‌ی آن‌جاها در حقیقت استثناء متصل است و وقتی استثناء متصل شد قهراً دلالت بر حصر خواهد بود. چون وقتی که استثناء متصل شد در مستثنی منه می‌گوییم این حکم، حالا چه اثباتی و چه نفی‌ای، در تمام افراد وجود دارد الا این. پس معنای آن می‌شود چی؟ روی هم رفته معنای آن این می‌شود که یعنی کس دیگری وجود ندارد که ما بخواهیم استثناء بکنیم. منحصر می‌شود فرد خارج شده در همان مستثنی. ولی اگر منقطع باشد نه، می‌گوید این هم یک چیز دیگری را دارد ذکر می‌کند مثل این که ابتداءً مستثنی را ذکر کرده باشند. ابتداءً مستثنی ذکر شده باشد که دلالت بر حصر نمی‌کند.

این بزرگان گفتند که همه‌ی جاها این چنین است حتی این مثال معروف که مثلاً «جائنی القوم الا الحمار» آن‌ها گفتند، از این الا الحمار می‌فهمیم که آن قوم که آن جا گفته مقصودش خصوص آدم‌ها نبوده یعنی آدم‌ها و پیوستگان به او، متعلقات او، که مرکب‌شان باشد اساسیه‌ی آن‌ها باشد فلان، کأن می‌گوید وقتی می‌گوید «ما جائنی القوم» یعنی قوم و تبعات‌شان، که مرکب‌شان باشد و چه باشد و این‌ها. پس بنابراین آن در مستثنی منه یک تصرفی می‌شود که یک حالت عمومی پیدا بکند که آن مستثنی هم جزو آن بشود بعد استثناء می‌شود. بنابراین استثناء‌ها همه‌ی جاها استثناء متصله است. که امام این را مطرح می‌کنند، می‌گویند «و ما قیل» صفحه‌ی ۱۱۸ جلد دوم، «و ما قیل من أن الاستثناء المنقطع يرجع إلى المتصل، ففی مثل قوله جائنی القوم الا الحمار یكون المراد من القوم اعم منها و متعلقاتهم»

خب آدرسی هم که داده شده این فرمایش از سید یزدی قدس سره و مرحوم محقق نائنی قدس سره است. ایشان به حق جواب می‌دهند می‌گویند این مطلب که آخر چه داعی‌ای است بر این که ما با وجود همه‌ی آن ظرائف ادبی‌ای

که گفتیم برای آوردن استثناء منقطع وجود دارد ما بیاییم همه‌ی جاها را برای این که حالا ظهور بدوی الا در ادات استثناء در متصل فی نفسه هست اما یک جایی که می‌بینیم مستثنی جزو مستثنی منه نیست مگر به تمهّل و تکلف و امثال این‌ها، این چه مبرری وجود دارد که ما بیاییم هر حرفی را بزینم؟ خب ظاهر عرفی آن این هست که این استثناء منقطع است علت استثناء منقطع آوردن هم همان وجوهی است که گفته شد و علاوه‌ی بر این ما مثال‌هایی داریم که اصلاً به هیچ وجه نمی‌شود تفوه به این مطلب این بزرگان کرد. این آیه‌ی شریفه را که ان شاء الله امیدواریم که همه‌ی ما نصیب‌مان بشود در آن جایی که این آیه در شأن آن جاست. «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» * لا یسمعون فیها لغواً و لا تأثیماً * إلاّ قیلاً سلاماً سلاماً» (واقعه، ۲۵ و ۲۶) آیا این‌جا ادعا می‌شود مثلاً لا یسمعون فیها لغواً و لا تأثیماً و لا سلاماً سلاماً، هیچی، حتی سلاماً سلاماً هم؟ باید این‌جوری بگوییم دیگر. یعنی نه لغو و تأثیم و نه چیزهای خوب. هیچ چیز نمی‌شنوند الا قیلاً سلاماً سلاماً. چه جای عالی‌ای است وقتی که انسان وارد می‌شود همه سلاماً سلاماً با سلام و صلوات و سلاماً سلاماً استقبال می‌کنند از کسانی که وارد بهشت می‌شوند. خب آیا این‌جا می‌توانیم استثناء را به متصل برگردانیم؟ «بل الارجاع الی الاتصال مستهجن و کذب و خلاف المقصود» که ابتداءً آن‌جور چیزی گفته بشود. البته حالا کذب و این‌ها یعنی وقتی استثناء می‌کنند که مراد جدی نیست کذب به آن معنا... ولیکن معلوم است که چنین ادعایی اصلاً مبرر ذوقی و چون یک نحوه‌ی هنر ادبی است دیگر این‌ها، ندارد که ما بگوییم لا یسمعون فیها لغواً و لا کذاباً، بخاطر این که استثناء ما متصل بشود و کأن استثناء متصل را کفر می‌دانیم بگوییم باید این‌ها را هم داخل آن‌جا...

بنابراین این فرمایش ولو از بزرگانی از فقه و اصول و حقیقتاً مثل مرحوم سید یزدی و محقق نائینی قدس سره در قمه تحقیق و فضیلت هستند ولی بالاخره معصوم نیستند دیگر، حالا این‌جا هم این اشتباهی است که رخ می‌دهد.

س: این‌ها نگفتند که کذب نیست و سلام نیست گفتند که هیچ حرفی نیست الا سلام. می‌گویند محقق ایروانی؟؟؟ شاید این‌جوری می‌گویند توی این آیه، هیچ سخنی نیست الا سلام.

ج: می‌دانم شما باید از لغواً و لا تأثیماً، این‌ها را چکار بکنید؟ اعم بدانید، این را اعم بدانید این را که ذکر شده اعم بدانید. اگر حالا این را اعم بدانیم که اشکال آن این هست این را بگوییم نه، این مثال است حتی برای چه؟ حرف‌های باطل؟ لغو و تأثیم حتی مثال هست برای حرف‌های درست؟ سلام و صلوات و همه‌ی این‌ها، این که حرف‌های ...

س: ???

ج: بابا می خواهد داخل کند تا استثناء متصل بشود عموم باید بشود شمول باید باشد تا استثناء متصل بشود حرف بر سر این هست که شما سلاماً سلاماً را داخل در لغو می کنید در تأثیم می کنید؟ در جامع این ها می کنید؟ آخر داخل در چه می کنید که استثناء متصل است؟

س: در شنیدنی ها.

ج: خب شنیدنی ها، شنیدنی ها به خدمت شما عرض شود که ...

س: ???

ج: حرف های آن جا هم همین جور است؟ حرف های آن جا حرف های توی به شت و حرف های آن جا هم همین جور است.

معلوم است آقا. دیگر دفاع نفرمایید از حرفی که.

فتحصل که الأقوی همین است که استثناء منقطع است بلا ریب و لا اشکال استثناء منقطع است وقتی که استثناء منقطع شد دلالت بر حصر ندارد. بنابراین هر دو مقدمه ای استدلال به آیه مبارکه برای اثبات بطلان بیع مکره، هر دو مقدمه محل اشکال واقع شد و ما از این آیه شریفه نمی توانیم. الی هنا.

س: ???

ج: نفرموده من باب مثال است.

س: ???

ج: نه این دیگر از باب مثال نیست این م صدیقی است که ... یعنی اگر بخواهیم بگوییم باید این را ذکر کنیم یا امثال این ها را ذکر کنیم. اما منحصر است در آن چیزی که می شود ذکر کرد در این ها؟ نه.

س: ??? یعنی این که فقط تجارت مستثنی نمی شود احتمال در چیزهایی غیر از تجارت هم استثناء بشود چون نگفته

نمی توانیم تمسک بکنیم عرض ما این است بیع مکره به واسطه تجارت خارج نمی شود به واسطه تجارت عن

تراض خارج می‌شود اگر بخواهد آن‌جا بیع مکره را خارج نکند قید عن تراض لغو است یعنی این که چون تجارۀ عن تراض خروج بیع مکره را از ??? فقط به عقد تجارت بر نمی‌گردد که مستثنی ??? بگویید مستثنی هم از باب مثال است و امثال ???

ج: بابا تجارۀ عن تراض هر جایی که باشد درست است. فقط دارد در ست‌ها را می‌گوید، یکی از موارد درست را دارد می‌گوید هر جا تجارت عن تراض باشد درست است یک جایی هم ممکن است که تجارۀ عن تراض نباشد باز هم درست باشد. منع نمی‌کند که.

س: ???

ج: چرا؟

س: ???

ج: شما همین‌جا را بگویید سراغ حمار نروید. چه اشکالی دارد که بفرماید همه‌ی اکل مال به باطل‌ها باطل است تجارۀ عن تراض درست است، این را هم گفته برای این که بدان، من از باطل هیچ چیزی را استثناء نمی‌کنم. فقط می‌گویم تجارۀ عن تراض درست است آیا این اشکال دارد که تجارۀ عن تراض که درست است بیان بفرماید یک چیز دیگری هم غیر از تجارۀ عن تراض درست باشد و بیان نفرموده باشد؟ مفهوم که ندارد که، ولی اگر حصر بود درست بود.

س: ???

ج: در چی؟

س: چون در مقام بیان بود، غیر از این را که نفرموده. ???

ج: نه در مقام بیان این نیست که کل چیزهای صحیح را بفرماید که.

س: دیگر خارج از تجارۀ عن تراض، چه داریم مگر استاد؟

ج: خب ممکن است همین عقد مکره که تجاراً عن تراض هست درست باشد. اول کلام هست دیگر. ممکن است همین درست باشد.

س: حاج آقا به نکات ظریف ادبی وقتی خلاف ظهور عرفی باشد می‌شود استناد کرد؟ این‌جا امام به یک نکته‌ی ظریف ادبی و علمی استناد می‌کنند در صورتی که این نکته‌ی ظریف ادبی خلاف ظهور؟؟؟

ج: خلاف ظهور نیست عزیز من. «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» هر جوری که گفتیم شما مستثنی منه را معنا بکنید «تجاراً عن تراض» داخل آن نمی‌شود. هر جوری معنا بکنیم. عرف می‌گوید... بعضی از دوستان نامه نوشتند که شما مطالب عقلیه را با مطالب عرفیه باب بیع، باب عرف بازار است شما چرا خلط می‌کنید؟ معاذالله، معاذالله. فهم عرف هست این‌هایی را که ما داریم می‌گوییم فقط اشتباه ما این بود که کلمه‌ی برهان را به کار بردیم مگر هر جایی که برهان می‌گوییم یعنی عرفی نیست؟

س: حاج آقا عرف انصافاً حصر را می‌فهمد از این آیه.

ج: ابدأ و اصلاً حصر فهمیده نمی‌شود بخاطر همین که «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» چه بگویید لا تأكلوا اموالکم بالباطل، بالباطل را متعلق به لا تأكلوا بگیرد چه این که بالباطل را متعلق به اموال بگیرد و آن را صفت اموال بگیرد با حذف متعلق آن، یعنی لا تأكلوا اموالکم الحاصل بالباطل، این جوری بگوییم، یعنی آن اموالی را که از راه باطل حاصل شده توی آن‌ها تصرف نکنید. و یا این که نه، مقدر بگیریم لا تأكلوا اموالکم بشیء من الاسباب لانه باطل، بسبب این که آن‌ها باطل هستند. هر جوری گفتیم که بگیرد در این‌جا، «تجاراً عن تراض» خارج است از آن. مثل حماری است که از قوم خارج است. «تجاراً عن تراض» هم از آن‌ها خارج است.

س: استاد اگر عرف را ما حاکم دانستیم واقعاً اگر ما برویم توی این بازار بگوییم آقا یکی را که اکراه کردند او را، «تجاراً عن تراض» هست؟ می‌گویند بله؟ خب می‌گویند نه دیگر، می‌گویند آقا «تجاراً عن تراض» نیست.

ج: مگر ما می‌گوییم هست؟ ما هم گفتیم که نیست دیگر.

س: خب پس اگر نیست استاد «تجاراً عن تراض» نیست دیگر؟

ج: خب نیست بله، ولی باطل است؟

س: استاد همین جا می گوید.

ج: خب نیست بابا گفتیم نیست ولی باطل است؟

س: بله.

ج: این اول کلام است.

س: ???

ج: چرا باطل است؟

س: ???

ج: الله اکبر.

س: نیاز نیست به حصر ما رجوع بکنیم.

ج: چرا نیست؟

س: چون شما می فرمایید ???

ج: بابا اگر آیه ای آمده بود گفته بود التجاره عن تراضٍ صحیحه، به این می توانستید استدلال بکنید که عقد مکره باطل است؟ مفهوم که ندارد.

س: ??? شما حاکم می گیرید این جا.

ج: بله عرف را حاکم می گیریم دیگر. منتها عرف فهیم. عرفی که وقتی توی دادگاه می رود استدلال می کند که هر کلامی می گوید آقا ... توی دادگاه جلوی قاضی می گوید این جور نوشته آقا. توی وقف نامه است هست توی وصیت نامه این است. آن جا مو را از ماست می کشد به اندازه ی فهم عرفی. آیات و روایات را باید به فهم دقیق عرفی معنا کرد نه به فهم مسامحی عرفی. به فهم دقیق عرفی. آن جا وقتی که یقه ی او را می خواهی بگیری توی دادگاه، آن وقت می آید توی جمله ها می گوید آقا این جور گفته. این جور گفته.

مثل آقای می گفت من تهران می خواستم بروم توی یک خیابانی پارک کنم، چون خانه‌ی اقوام ما آن جا بود. نوشته بود عبور ممنوع، وارد که شدم افسر آمد جلوی من را گرفت. گفت چرا آقا وارد شدی؟ مگر نوشته بود عبور ممنوع؟ گفتم من عبور نمی خواهم بکنم من می خواهم بروم آن جا بایستم، قبول کرد. گفت شما چه کاره هستی؟ گفتم من طلبه هستم عمامه هم ندارم. گفت خب پس چکار کنیم پس؟ گفتم آقا این جور بنویس. این جور بنویس و آن طرف خیابان را کذا کن، خب کسانی که این جا کار دارند منزل شان این جا هست عبور نمی خواهند بکنند، شما این جا نوشتی، گفت رفتم مشهد وقتی که برگشتم دیدیم تعویض کردند همان جور که گفتم انجام دادند.

خب پس بنابراین این هم الی هنا تحصیل که استدلال ناتمام است به آیه‌ی مبارکه. اشکال دیگری که در مقام وجود دارد این است که بعضی از بزرگان شاید مثل محقق ایروانی فرموده باشند قبلاً هم به ذهن من آمد ولی بعد دیدم به ایشان هم نسبت دادند و آن این هست که بین صدر آیه یعنی عقد مستثنی منه، و مستثنی تعارض کأن وجود دارد چون اگر صدر را، یعنی مستثنی منه را معنا بکنیم بالباطل، بالباطل عرفی، یعنی آن را که عرف باطل می داند در ذیل هم بگوییم تجارة عن تراض، بیاییم بگوییم که عقد مکره هم تراضی در آن هست از حرف آقای اصفهانی و آقای حکیم و این بزرگان رفع ید کنیم و بگوییم عن تراض، هر جا «تجارة عن تراض» باشد دارد آیه می گوید که درست است. خب عقد مکره گفتیم که چه هست؟ تراضی وجود دارد چون اراده در آن هست، اراده مبادی دارد یکی از مبادی آن طیب نفس است رضایت است اشتیاق است پس وجود دارد. پس صدر آیه می فرماید که هر چه که باطل عرفی هست حرام است. «لا تأکلوا»، خب عقد مکره از نظر عرفی باطل است ذیل آیه می گوید که هر جایی که «تجارة عن تراض» هست درست است و این هم «تجارة عن تراض» است. پس بنابراین بین صدر و ذیل چه می شود؟ تعارض می شود تعارضاً، تساقطاً، نه به صدر می شود استدلال کرد و نه به ذیل می شود استدلال کرد، ما مرجع مان می شود امور دیگر. باید برویم بر سر امور دیگر، ببینیم جایی دلیلی داریم که عقد مکره باطل است یا باطل نیست؟ برویم مثلاً رفع الاکره، حدیث رفع اکره را استدلال بکنیم احادیث دیگر را استدلال بکنیم و الا این آیه، صدر و ذیل آن بنابراین...

پس بعضی ها هم پاسخ شان از استدلال به آیه‌ی شریفه این است که این آیه عقد مستثنی منه آن با عقد مستثنی در مورد عقد مکره تعارض دارند و تساقط پیدا میکنند بنابراین به آیه‌ی شریفه نمی توانیم استدلال بکنیم.

س: ???

ج: وقتی تعارض کردند قهراً چیست؟ بله دیگر نمی دانیم که مراد چیست.

س: ???

ج: عقلی معنا نکردند، ببینید تهمت به این آقایان نزنید، اصلاً و ابداً عقلی معنا نکردند.

س: ???

ج: نه حرف عرفی هست. عرف می گوید آقا، شما از هر عرفی که بپرسید می گویند وقتی این را اراده کردید پس آن را خواستی دیگر؟ رضایت داشتی که اراده کردی؟ و الا چرا اراده کردی؟

س: ???

ج: این بله، این ببینید این بخاطر این جهت هست که همان فرمایش آقای حکیم و اینها که گاهی ترا ضی در مقابل اکراه اطلاق می شود در عرف، پس «تجارة عن تراض» یعنی تجارتي که عن اکراه نباشد. نه به معنای خشنودی نفس و انبساط نفس و قبول نفس، به اینها نیست این یک معنای آن هست. یک معنای دیگر وقتی که ترا ضی می گویند یعنی اکراه نباشد. فلذاست اگر به این معنا گرفتیم که قبلاً عرض کردیم در جلسات قبل که بگوییم «تجارة عن تراض» یعنی تجارة عن غیر اکراه، آن وقت به عقد مستثنی می توانیم به این معنا استدلال بکنیم.

و لعلّ از شواهد کلام محقق حکیم همین مطلب باشد. یعنی اگر ما ترا ضی را در این جا به معنای آن ترا ضی بگیریم، یعنی آن امر وجودی، به معنای رضایت نفس، انبساط نفس، بهجت نفس، و امثال اینها. اگر به این معنا بگیریم تعارض صدر و ذیل لازم می آید حتی بالنظر العرف، العرف الدقیق، می گوید آقا من که خب دارم معامله می کنم ترا ضی هستم به این معامله، پس چرا آمدم معامله کردم؟ پس ترا ضی را دارند. چون بین صدر و ذیل تناقض می شود و این من المستبعد است که صدر و ذیل آیهی شریفه ناخوانی داشته باشد خود این قرینه می شود که این ترا ضی ای که در آیهی شریفه هست به اطلاق ثانی مراد است نه به اطلاق اول، یعنی الا أن تكون تجارة عن غیر اکراه، که غیر اکراه عنوان وجودی آن مثل عدم البصر و اعمی می ماند که اعمی عنوان است برای عدم البصر است ترا ضی عنوان برای عدم اکراه است. که یک امر عدمی هست.

پس بنابراین مفاد آیهی شریفه می‌توانیم بگوییم به این قرینه این می‌شود «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» الا عن تكون تجارةً عن غیر اکره، این تجارت عن اکره نباشد. اگر این جور معنا بکنیم و این فرمایش محقق حکیم را که گفتیم به شهادت ایشان که می‌فرماید به این معنا هم وجود دارد که البته یک تفحصی می‌خواهد که آیا کسی این را منع کرده در لغت عرب یا نه؟ من ندیدم که کسی منع کرده باشد که ما به شهادت ایشان بتوانیم... چون اهل لسان که نیستیم بتوانیم به شهادت ایشان تمسک بکنیم و بگوییم که بله یکی از معانی و اطلاقات تراضی عدم اکره است اگر به این معنا بگیریم استدلال به این آیهی شریفه یستقیم.

س: حاج آقا این تعارضی که بین مستثنی و مستثنی منه می‌گویید فرق انقطاع است دیگر؟ یعنی اگر منقطع نباشد که با استثناء اشکالی ندارد؟

ج: بله اگر نباشد که اشکالی ندارد. منتها باز این حرف پیدا می‌شود که یک مشکل دیگری هم پیدا می‌شود که حالا همه‌ی مشکلات را این‌جا عرض نکردیم. یک مشکل دیگر این هست که تجارة را چه معنا می‌کنیم؟ آن وقت آن تجارة را اگر شما معنا بکنید همان رضایت، آن وقت با کلمه‌ی تجارت خودش توی آن افتاده به حسب بعضی از دعاوی، اراده، توی خود کلمه‌ی تجارت، و الا اگر اراده نباشد تجارت اسم آن نیست. شما تجارت را که گفتی، اراده توی آن افتاده. اراده که توی آن افتاد، رضایت توی آن افتاده پس قید عن تراض دیگر چه می‌خواهد بگوید؟ ولی حرف آقای حکیم آن را هم پاسخ می‌دهد. که این معنای آن غیر از رضایتی است که از مبادی اراده است. این یک چیز دیگری هست.

س:؟؟؟ همان طیب نفس هم که توی روایات هست دلیل بر همین؟؟؟ شاید این جور باید معنا بشود که یعنی کراهتی نباشد.

ج: یعنی کراهتی نباشد.

این الی هنا.

امام قدس سره یک تحقیق ویژه‌ای دارند که شاید منحصر به خودشان هم باشد در این آیه‌ی مبارکه که بنابر آن تحقیق که ایشان می‌فرمایند، می‌فرمایند که حصر هم افاده می‌شود استفاده می‌شود بنابر آن تحقیق. این چون احتیاج

دارد به یک توضیح، ما الان دیگر در این بحث مان خیلی نیاز به آن نداریم ان شاء الله توی ابجائی که بعداً خواهد آمد آن جا مهم است این، یعنی رکنیت دارد در استدلال به آیه، آن تحقیق ایشان، ان شاء الله آن را نکلّه الی بحث بعد که خواهد آمد آن جا عرض می کنیم که این جا دیگر خیلی ممل نشود بحث از حول این استدلال. ان شاء الله این را می گذاریم برای بحث بعدی خودمان.

س: ???

ج: همین بود. همین که گفتم عرض کردیم.

خب ان شاء الله فردا استدلال به سنت.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۳۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

گفتیم برای اثبات بطلان عقد مکره یا اشتراط صحّت عقد به عدم اکراه، بالکتاب و السنّة و العقل و الاجماع و السیره و الاصل استدلال شد. اما کتاب، آیه مبارکه‌ی تجارت بود که بحث شد. و اما السنّة. روایات متعدده‌ای است که به آن‌ها استدلال شده یا می شود استدلال کرد برای این مقصود. این روایات فی ما اعلم عجالتاً به دو دسته تقسیم می شوند. یکی روایات وارده‌ی در باب حلّیت تصرف و امثال ذلك که از آن تعبیر می شود به روایات حلّ یا لایحلّ. این روایات متعدد هستند ابتداءً روایات را مرور کنیم تا بعد ببینیم تقریب استدلال چگونه خواهد بود.

روایت اولی، روایتی است که فرمایش منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم در حجّة الوداع هست که هم در کافی شریف و هم در من لایحضره الفقیه روایت شده و سند هم سند معتبری هست. علی بن ابراهیم، در کافی

این چنین هست «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ بِمَنِيٍّ حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوُدَّاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ أَسْمِعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا... (فرمایشاتی که فرموده است) الی آن قال: أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ أَيْتَمَنَهُ عَلَيْهَا» اگر کسی پیش او امانتی هست این امانت را باگرداند به کسی که او را امین قرار داده است در آن مال. «فَإِنَّهُ» بعد این مطلب را تعلیل فرمودند «فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسِهِ» بعد فرمود که شاید آخرین جمله‌ای است که در این خطبه‌ی مبارکه هست «وَلَا تَظْلَمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا».

در من لایحضره الفقیه «محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن زرعه عن سماعة یا عن ابی عبدالله علیه السلام» و در وسائل هم باب سوم از ابواب مکان مصلی حدیث شاید اول باشد.

در کتاب شریف تحف العقول «عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال في خطبة حجة الوداع أيها الناس إنما المؤمنون إخوة و لا يحل لمؤمن مأل أخيه إلا عن طيب نفس منه»

مورد سوم، احتجاج «عن ابی الحسین محمد بن جعفر الاسدی عن ابی جعفر محمد بن عثمان العمری» نائب خاص حضرت رحمه الله «عن صاحب الزمان عجل الله فرجه فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه» آن قبلی‌ها یا مسلم داشت یا مؤمن داشت. بنابراین کفار را شامل نمی‌شد اما این روایت می‌فرماید «فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره» سواء كان مسلماً أم كافراً «بغير إذنه»

در مستدرک عن عوالی اللعالی «عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفس»

باز در مستدرک «عنه صلى الله عليه وآله لا يحل لأحدكم ماشية أخيه إلا بإذنه» کسی از شما ماشیهی برادرش را، گوسفندش را، گاوش را، شترش را ندوشد و شیر آن را ندوشد الا به اذن آن اخیه. در بعضی از نقل‌ها به جای ماشیه اخیه دارد ماشیه امری، و اگر این جور شد دیگر اطلاق آن شامل کفار هم می‌شود این نسخه‌ی بعدی.

شیخ اعظم در مکاسب این جور نقل فرموده «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِيٍّ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسِهِ» که این عبارت را فرمودند که در کتب حدیث یافت نشده. همه‌ی این موارد را هم، ظاهراً مواردی را که گفتیم همین‌ها است در کتب حدیث و این عبارت به این کیفیت نیست شاید شیخ اعظم به حافظه‌ی شریف خود شان اتکاء فرموده که حالا یک خرده تفاوت دارد با آنچه که در کتاب حدیث وجود دارد.

این متونی است که در روایات نقل شده که بعضی از این روایات هم حجیت سند آن را عرض کردیم مثل همان روایت اولی که خواندیم از نظر سند مشکلی ندارد.

اما تقریب استدلال، خب ما برای این که به این روایت استدلال بکنیم «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ» آیا این نظر دارد به تصرفات حسّی، مثل خوردن، آشامیدن، نشستن، برداشتن و امثال ذلک فقط، فقط به این نظر دارد؟ که اگر این باشد ربطی به بحث ما پیدا نخواهد کرد. یا نه؟ به جامع بین این‌ها و تصرفات معاملی و معامله کردن‌ها، نقل و انتقال‌ها، تملک‌ها، تملیک‌ها، به این‌ها هم نظر دارد؟ ما برای این که استدلال بکنیم به این روایت باید تقریبی را داشته باشیم که علی‌ضوء آن تقریب بتوانیم این بخش دوم را هم بگوییم این روایات شامل هستند. و الا اگر بفرماید که بله تصرفات فیزیکی حسّی خارجی، این حلال نیست در مال مسلمی یا مؤمنی الا به این که او طیب نفس داشته باشد. خب این مربوط به بحث ما نمی‌شود ما در این جا می‌خواهیم معامله‌ی مکره را ببینیم که یک تصرف فیزیکی نیست. اگرچه مستتبع تصرف فیزیکی بعد ممکن است که باشد ولی خود آن یک تصرف فیزیکی نیست، یک تصرف معاملی هست نقل و انتقالی هست بنابراین این نکته مهم است که توی تقریب باید کاری بشود که این جهت افاده بشود در تقریب.

برای این منظور چهار تقریب در کلام ماتن قدس سره، که حالا بحث ما هم شرح کلام ایشان هست چهار تقریب برای این منظور ذکر شده.

تقریب اول این است که خب می‌فرمایند این‌جا «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِيٍّ» این حلیت اسناد داده شده به مال. مال یک امر جامد خارجی است دیگر، یا اعیان است یا منافع است. خود مال من حیث هو هو صلاحیت برای اسناد حلیت و حرمت ندارد. خودش، چون آن چیزی که صلاحیت دارد که حرمت به آن تعلق بگیرد یا حلیت به آن تعلق بگیرد افعال است اما اعیان، اموال، من حیث هو هو این صلاحیت ذاتی بر این را ندارد. بله به ادعا می‌شود کأن مال را و

اعیان را به ادعا نازل منزله‌ی افعال کرد و آن وقت اسناد داد. و این مواردی را که ما می‌بینیم حلیت یا حرمت به اعیان نسبت داده شده از باب این ادعاهای ادبی است. ادعای ادبی برای این که ما بتوانیم بگوییم «لا یحل» کجا وجود دارد؟ مبرر عقلائی و عرفی وجود دارد؟ جایی است که آن عین خارجی به هیچ وجه و به هیچ نحو افعال مناسبی او حلال نباشد. وقتی به هیچ نحو افعال مناسب با آن عین حلال نبود آن‌جا درست است که اصلاً بگوییم خود این ذات، این مال حرام است. این مال حلال نیست چرا؟ چون همه‌ی افعال مناسب به او یا عمده‌ی افعال مناسب با او حلال نیست پس بنابراین این مبرر می‌شود که به جای این که فعل را نسبت بدهیم به افعال در ظاهر کلام، فعل را اسناد می‌دهد عرف به خود عین، می‌گوید این حلال نیست این مال حرام است. کجا می‌شود گفت که این مال حرام است؟ وقتی که این مال، نه افعال فیزیکی نسبت به آن حلال باشد و نه افعال اعتباری و معاملی. آن وقت است که صلاحیت پیدا می‌کند که به خود آن ذات نسبت داده بشود. چون به خصوص اعیان یکی از امور رایجی نسبت به آن، همان نقل و انتقالات است. این نقل و انتقالات یک امر رایج است اما مثلاً نگاه کردن، نه. وقتی می‌گوییم که مال حرام است لازم نیست نگاه کردن به آن هم حرام باشد. نگاه کردن یک اثر بارزی برای اعیان نیست. آن که اثر بارز است استفاده‌های فیزیکی متناسب با آن است و همچنین نقل و انتقال دادن‌ها، فروختن، خریدن، اجاره دادن، هبه کردن و امثال این‌ها جور معاملات. وقتی مبرر عقلائی و عرفی وجود پیدا می‌کند برای این که حرمت را یا عدم حلیت را ما بخواهیم به یک ذاتی نسبت بدهیم که تمام این امور مناسبی فیزیکی و معاملی راجع به آن حرام باشد ممنوع باشد جایز نباشد آن وقت درست است بگوییم این مال حرام است این مال حلال نیست «لا یحل». پس بنابراین از این جمله‌های مبارکه که فرموده «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسٍ مِنْهُ» یا «الْبَطِيبَةُ نَفْسُهُ» از این جملات می‌فهمیم که هر جایی که طیب نفس مالک نباشد تمام انحاء افعال مناسبی با آن عین ممنوع است و محرم است حالا چه آن افعال، افعال فیزیکی باشد مثل اکل و شرب و نشستن و استفاده‌های دیگر، چه تصرفات معاملی باشد. همه‌ی این‌ها مورد نظر گوینده است و به این جهت است که آمده به جای این که «لا یحل» را به یک فعل خاص نسبت بدهد و فاعلش را آن قرار بدهد آمده خود ذات را قرار داده. این به خاطر این است.

خب این تقریب اول است که شاید این نحوه تقریب که بیان فرمودند متفرد است ایشان، من جای دیگری ندیدم که این جور تقریب کرده باشند.

«ثم إن انتساب نفي الحلّ الى ذات المال مبنيّ على الإدعاء لأنّ ذاته لا تكون حلالاً أو حراماً» ذات که حلال و حرام نمی شود افعال متعلّقه‌ی به آن هست. ولی ادعا می‌کنند که این هم کأنّ مثل آن افعال هست فلذا این جورى هست. «و الدعوى إنّما تصحّ إذا كان المال بجميع شئونه غير حلالٍ فلو حلّ المال ببعض شئونه البارزة الشائعة لم تصح دعوى أنّ الذات غير حلال و من الواضح أنّ جملة شئون المال و من أوضحها هي تصرفات المعاملية فلو حلّ للغير تلك التحولات التي هي من أشيع التحولات فيها كانت دعوى عدم حلّيت الذات مستهجنه»

خب این یک تقریب که احسن التقاریب می‌شود نام آن را گذاشت.

س: استاد ببخشید نگاه کردن را فرمودید که مشکلی ندارد چون تصرف بارزی نیست.

ج: بله

س: ??? بیع کردن خالی بدون هیچ تصرّفی، ??? می‌گوید بعتُ اِشتریتُ ??? چه فرقی با نگاه کردن دارد؟

ج: عجب است بیع یعنی ملک شما شد از این منسلخ شد. در ملک او قرار گرفت به ارث گذاشته می‌شود هر کسی می‌خواهد که تصرف بکند از او باید اجازه بگیرد.

س: ?? که اتفاق نیفتاده.

ج: بیع نه این که ... الفاظ بیع را به کار بردن که نیست. بیع یعنی آن بیعی که تملیک و تملک هست. نقل و انتقال هست در آن.

س: بله درست است. من با واسطه این کار را انجام دادم ولی تا خود رضایت، اجازه‌ی آنها نیاید، خارجاً که این نقل و انتقال محقق نمی‌شود.

ج: چه را؟

س: من به عنوان فضول بعت را گفتم.

ج: فایده‌ای ندارد.

س: تا وقتی اجازه مالک نباشد نقل و انتقالی در خارج محقق نمی‌شود.

ج: خب بله دیگر، فایده‌ای هم فلذا ندارد.

س: در حکم نگاه کردن است.

ج: چی در حکم نگاه کردن است.

س: ??? صحت شأنی را مثلاً قائل بشوید با نگاه کردن چه فرقی دارد؟ چه اثری دارد؟ ??? باعث چه ارتباطی می‌شود؟

ج: فرمودند دیگر، فرمودند بیع امثال این‌ها، این‌ها من الآثار الشایعة این‌چنینی است در اعیان که نقل و انتقال بدهند روی آن معامله بکنند بفروشد اجاره بدهند صلح بکنند مضراره بکنند و و بقیه. این‌ها افعال مناسبتی شایعه‌ی نسبت به اعیان هست. اما نگاه کردن به یک عینی، این... فلذا آن‌ها مبرر نمی‌شود منع آن‌ها. مثلاً فلذا نمی‌توانیم بگوییم که آقا الان نگاه کردن به زن اجنبی حرام است می‌شود گفت که این اجنبیات محرم علیکم؟ نه، نمی‌شود گفت که محرم علیکم، اما حرمت علیکم امهاتکم؛ چرا؟ چون آن افعال مهمه در روابط، آن‌جا حرام است فلذا درست است به ذات نسبت داده، حرمت علیکم امهاتکم، اما نسبت به اجنبیات، آن امور مهمه که حرام نیست، خب می‌تواند با او ازدواج بکند، می‌تواند چه کند، حرف با او بزند. فقط نگاه کردن شهوی به او حرام است آن هم در... فلذاست که آن‌جا نمی‌شود گفت که حرمت علیکم النساء؛ غلط است. این مبرر عقلانی برای اسناد جایی است که آن افعال مناسبتی کلاً یا به شکل معتنا به، اگر این‌ها حرام شد آن‌جا جای این ادعا هست که بگوییم آقا کأن این ذات دیگر حرام است این درست است.

س: تجویز مفهوم اعتباری بیع بدون تجویز آثار آن چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این که شما فرمودید ما باید بیاییم بگوییم که یا خود بیع را به عنوان یک اعتبار بیاییم بگوییم داخل آن روایت هست و الا آن تصرفات فیزیکی را اگر بگوییم کفایت نمی‌کند؟

ج: بله نمی‌کند.

س: خب این را اگر صرف تصرفات فیزیکی هم بگوییم با ملازمه چون در واقع تجویز مفهوم اعتباری بیع، بدون تجویز آثار آن ???

ج: نه نمی توانیم بگوییم چرا؟

س: ???

ج: به درد استدلال نمی خورد چرا؟ برای این که اگر نگوییم تصرفات معامله را می گیرد، خیلی خب پس بنابراین تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می شود چون ممکن است معامله‌ی مکره صحیح با شد پس نمی توانیم بگوییم تصرف در مال دیگری است شاید مال خودم باشد. اما اگر این جوری نگفتیم می گوید آقا بدون طیب مالکش نمی توانیم تصرفات معاملی هم نمی توانی بکنی، تملک نمی توانی بکنی، نقل و انتقال نمی توانی بدهی، اما اگر بگوییم آن جوری که شما می فرمایید تصرفات فقط فیزیکی باشد و تصرفات معاملی را نگیرد تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه خواهد شد.

س: با استصحاب درست می شود.

ج: استصحاب هم این جا غلط است. بخاطر این که اگر استصحاب خودش تمام الموضوع ... حالت انتظاریه باقی نمی ماند که من بخواهم به این تمسک بکنم. فلذا در بعضی از کلمات بزرگان که آمدند گفتند که تمسک به این دلیل غلط است به خاطر این که تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه است جواب آن بزرگان همین است یعنی جوابی که دادیم که نه، این اشتباه هست این اشکال به این استدلال.

س: استصحاب صرفاً مال غیر بودن را درست می کند با لا یحل حکم حرمت تصرف را درست می کنیم.

ج: استصحاب برای چیست؟ به لحاظ احکام است و الا استصحاب بدون لحاظ احکام لغو است پس بنابراین خود استصحاب را... ما چه نیازی داریم با استصحابی که خودش تمام مطلب را حل می کند...

س: ???

ج: این تنقل هست دیگر.

س: خودش که تمام را نمی آورد. حکم را ما از روایت استفاده می کنیم موضوع را با استصحاب درست کردیم.

ج: عرض کردم یک مسلکی هست شاید مسلک امام این باشد و لکن معمول اصولیین فرموده‌اند که استصحاب، حجیت استصحاب به لحاظ حکم است. نه این که لیسیده‌ی از حکم شارع من را متعبد می‌کند. می‌گوید ابن ما کان علی ما کان، یعنی احکامش را بیاور این جا، خب خودش دارد می‌گوید که احکام را بیاور. پس خودش که دارد می‌گوید که احکام را بیاور، دوباره من می‌خواهم به ادله تمسک بکنم؟

س: ??? استصحاب حالا اگر موضوع حکم شرعی نباشد خود حکم شرعی ... اگر فی الجمله اثری دارد کفایت می‌کند.

ج: یعنی چی؟

س: ???

ج: خود استصحاب کافی است برای این مسئله، احتیاجی نداریم. دیگر خیلی به خود آن بزرگی هم که اشکال کرده گفته با استصحاب مگر درست بکنیم بعد فرموده که با استصحاب درست بکنیم خب آن کافی هست دیگر. می‌خواهیم به ادله تمسک بکنیم. مخصوصاً روی این مسلک که باب استصحاب ناظر به بقاء است این کنایه است از این که آن احکام وجود دارد نه این که نه فقط و فقط استصحاب می‌گوید موضوع، دیگر به هیچ چیزی کار ندارد. بعد موضوع که درست شد ادله را بگوییم سوار می‌شود بر این جا، اگر آن مبنی را بگذاریم که امام شاید مبنای خودش همین باشد.

س: حاج آقا توی قرآن بعضی جاها استفاده می‌شود حکم نسبت داده شده به عین، اما جمیع شئون آن را منظور... مثلاً در رابطه‌ی با میت، منظور اکل آن هست دیگر؟ وقتی می‌گوید میت حرام است حرام شده اما چه چیزی از میت حرام شده؟ اکل آن هست مثلاً؟ ولی ???

ج: نه علت آن این است، نه گفتیم ببینید آثار بارزه، آثار بارزه‌ی میت چه هست؟ خوردن است. اما این که میت را مثلاً به قول شیخ شاید توی مکاسب.. بگذارید لب جوی که جلوی سد آب، خب این هم یک اثری است خودش، یک فایده‌ای است. ولی این اثر میت نیست.

س: تازه خرید و فروش آن هم هست؟

ج: بله می‌گیرد. ممکن است که بگوییم آن را هم می‌گیرد.

س: شما نفی ادعایی را کلاً قبول دارید؟

ج: بله نفی ادعایی را قبول داریم.

س:

ج: آقا اجازه بدهید رد بشویم یک خرده، بعد برمی‌گردیم به مناقشات. فعلاً تقاریب را بگوییم.

این تقریب اول. تقریب دوم این است که در این جا بگوییم امری مقدر است کما هو مشی الغالب، که می‌گویند وقتی اسناد داده شد حرمت یا عدم جواز یا حلیت به ذات، این به ملاحظه‌ی افعال است و کأن افعال در تقدیر است حالا بعضی گفتند در تقدیر است. یعنی اصلاً مقدری وجود دارد و عده‌ای هم حالا می‌گویند به ملاحظه‌ی افعال مناسبت هست. پس این که می‌گوید «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ» نمی‌خواهد بگوید خود مال حرام است. آن بیان اول این بود که می‌گفت خود مال، اما میر آن که بود؟ آن جهت بود یک ادعا بود. این می‌گوید که نه، این جا جای ادعا و اعمال این هنرهای ادبی نیست، نه چیزی در تقدیر است. حالا چه چیزی در تقدیر است؟ آیا فقط امور فیزیکی و جامع بین امور فیزیکی در تقدیر است؟ یا نه یک جامعی در تقدیر است که هم امور فیزیکی مصداق آن است و هم امور معاملی؟ یعنی لا یحلّ التصرّف، حالا این تصرّف سواءً این که تصرّف فیزیکی باشد یا تصرّف معاملی باشد. باید این جور معنا بکنیم تا بتوانیم بگوییم که بیع مکره را شامل بشود. «لا یحل مال امرئ» یعنی لا یحلّ تصرّف مال امرئ الا بطیب نفس منه، تصرّف در مال است که این جا به اضافه‌اش فی در تقدیر است. یعنی تصرّف در مال مسلم یا مؤمن یا دیگری.

س: ???

ج: حالا می‌گوییم.

بگوییم چنین چیزی در تقدیر است. یعنی یک امر عام در تقدیر است. خب ان قلت که ما الدلیل بر این که امر عام در تقدیر باشد؟ فرمودند که یک بیان آن این هست که به خاطر حذف متعلق یدلّ علی العموم. پس این می‌شود تقریب ثانی، می‌گوییم متعلق حذف شده و حذف متعلق یدلّ علی العموم، و وجه این هم که یدلّ علی العموم این است که هر

متعلقی، دون الآخر را بگوئیم در تقدیر است ترجیح بلامرجح است. بخواهیم بگوئیم مجمل می شود این هم خلاف فرض و خلف فرض است که این کلام در مقام افاده بوده. پس ناچار این است که همه چیزهایی که این جا قابلیت برای اراده دارد اراده شده. جامع بین همه آنها اراده شده. که این هم بیان دوم و تقریر دوم حضرت امام است. می فرمایند «و لو فرض لزوم التقدير» ما که می گوئیم این جا تقدیر نیست همان بیان اول را می گوئیم. ادعا است. حالا «لو فرض لزوم التقدير فلا وجه لشيءٍ لتقدير شيءٍ خاص بل عدم ذكر شيءٍ دليل العموم» همین که چیز خاصی ذکر نشده معنای آن این است که همه چیزها مقصود است. این هم تقریب ثانیه.

پس این روایت دارد چه می فرماید؟ می فرماید هر گونه تصرفی در مال دیگری بدون طیب نفس او حلال نیست. این هم بیان دوم.

بیان سوم این است که بگوئیم نه، این جا نه از باب این که حصر متعلق يدل على العموم، بلکه از باب تناسب حکم و موضوع، «بل مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي عموم المقدر» تناسب حکم و موضوع، چه جور؟ به چه بیان؟ لعل بیان این باشد که شارع با این قانون می خواهد مصونیت به اموال اشخاص ببخشد. و این جور نباشد که بدون اختیار آنها تصرف در مال آنها بشود. هر کسی صاحب مالش باشد اختیار مالش خودش را داشته باشد اگر دیگری می خواهد تصرف بکند چه بکند بیاید از او اجازه بگیرد هرج و مرج لازم نیاید عدم امنیت نباشد. فلذا اصلاً در مفهوم ملک، مفهوم اعتباری ملک، بعضی از بزرگان، شاید محقق اصفهانی فرموده است از کپی برداری عقلاء است، از مقوله‌ی جده، توی جده چه جوری است؟ احاطه‌ی شیء ای است بر شیء آخر، مثل احاطه‌ی عمامه بر سر، احاطه‌ی کلاه بر سر. خواهند بگویند این ملک فلانی هست یعنی اعتبار می کنند کأن این آدم را این جوری احاطه کرده به آن شیء، هیچ کس نمی تواند وارد آن شیء بشود الا به این که اجازه از او بگیرد. این امور اعتباریه در حقیقت الگوبرداری از امور حقیقیه و متأصله است امور واقعیه است آنها را اعتبار می کنند می گویند ببین وقتی که این جا چهاردیواری دارد هیچ کسی نمی تواند وارد بشود حالا ما برای اموال چنین حالتی را فرض می کنیم، اعتبار می کنیم تا هیچ کسی نتواند وارد بشود الا بطبیئة نفس من، با اجازه‌ی او، با اذن او.

س: تصرفات فیزیکی را ممنوع بکند کافی هست دیگر؟ آن چهاردیواری شکل گرفته؟

ج: بله حالا ببینیم کافی هست یا نه؟

خب آیا برای این که مصونیت بیخشد، آرامش بیخشد دغدغهی خاطر نباشد فقط به این است که بگویند آقا حق نداری این مال را بخوری، بنشین روی آن، برداری فیزیکی، اما اگر فروختی عیب ندارد دیگر، نقل و انتقال می شود. کدام آن ها اولی به اراده است؟ آن که بالمره، اصلاً از جیب شما خارج می کند، فروخت دیگر، پس بنابراین تنا سب حکم و موضوع اقتضاء می کند که اقتصار بر تصرفات فیزیکی نباشد. و همان تناسبی که هست بین حرمت و تصرفات فیزیکی، همان تناسب وجود دارد بین حرمت و تصرفات معاملی، که آن هم به اجازه ی او باشد. آن هم با اذن او باشد نه این که مالک است اما علی رغم او بیایند ملک را بفروشد به دیگری و شارع هم امضاء بکند بگوید که درست است. این لاریب در این که تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که بگوییم این شامل آن هم می شود.

و اما تقریب چهارم:

تقریب چهارم که، حالا تقاریب اربعه را ذکر می کنیم و بعد برمی گردیم به این تقاریب برای داوری و این که ببینیم که اشکالی دارد یا ندارد؟ تقریب چهارم را که در آخر کلام ایشان ذکر می فرمایند در آخر کلام شان، می فرمایند: «و مع الغض عن کلّ ما مرّ و التسلیم بأنّ المقدّر فی الروایة المتقدّمة هو التصرف و هو عبارة عن التصرفات الحسیة» فرضاً بگوییم تصرف در تقدیر است. یا این ها فقط تصرفات حسی و فیزیکی است «یُمكن الغاء الخصوصیة» از قاعده ی الغاء خصوصیت استفاده می کنیم. الغاء خصوصیت، می گوییم چه خصوصیتی دارد تصرفات فیزیکی؟ مثلاً می خواهد روی این قالی بنشینند، این می گوید بطیب نفس منه باید باشد. اما اگر بخواهد بفروشد به دیگری، اصلاً از ملکیت این خارج می شود نمی خواهد به طیب نفس منه باشد این چه خصوصیتی دارد؟ این نشستن چه خصوصیتی دارد که در آن نیست؟ پس با الغاء خصوصیت که یکی از انحاء ایجاد ظهور در کلام است یا در مراد است که مراد از این کلام آن هم هست ولو خود قالب لفظ آن را نمی گیرد. پس از راه الغاء خصوصیت می گوییم تصرفات معاملی را هم می گیرد. بنابراین اگر روایت را بگوییم فی نفسها، فقط تصرفات فیزیکی را می گیرد اما به الغاء خصوصیت می گوییم تصرفات...

همه ی این زحمات برای چه بود؟ برای این بود که بگوییم تصرفات معاملی هم داخل در این روایت است.

خب یک مقدمه ی دیگر هم نیاز داریم حالا روشن شد، می گوییم تصرفات معاملی هم حرام است؛ لا یجوز. آیا بین عدم جواز تکلیفی و عدم صحّت و ضعی ملازمه است؟ خب ممکن است که حرام باشد. مگر ما مکاسب محرّمه

نداریم؟ ممکن است بگوییم آقا حرام است ولی جایز است، نافذ است. پس مقدمه‌ی دیگری که ما برای استدلال به این روایت نیاز داریم این هست که بگوییم یا لا یحلّ جامع بین الامرین را دلالت می‌کند هم تکلیفی و هم وضعی را، یا بگوییم خصوص وضعی را، یا بگوییم اگر تکلیفی را دلالت می‌کند بین حرمت تکلیفیه و بطلان وضعی ملازمه است. بنابراین این مقدمه را هم احتیاج داریم.

پس استدلال به این روایت نیازمند به دو مقدمه است. یک: این که بگوییم این لا یحلّ شامل تصرفات معاملی می‌شود. دو: این روایت شامل بطلان وضعی هم می‌شود. که ان شاء الله این‌ها را فردا باید بحث کنیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۳۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

تقاضا کردند که عزیزان یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد را به قصد شفاء مریض محترمی قارئت بفرمایند.

اللهم صل علی محمد و آل محمد. بسم الله الرحمن الرحیم (۱) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بحث در استدلال به روایات حلّ بود «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ» حالا این را عنوان قرار می‌دهیم برای آن روایات. تقاریب استدلال که تقاریب چهارگانه بود بیان شد برای استدلال به این روایات برای مقام، یعنی اثبات بطلان عقد مکره، مناقشات عدیده‌ای وجود دارد که باید برر سی بشود مناقشه‌ی اولی، فرمایش محقق اصفهانی و بعضی دیگر از اعظام هست که همان مناقشه‌ای که در استدلال به آیه داشتند که گفتند عقد مکره در آن

تراضی و رضا وجود دارد. و این جا هم می گویند طیب نفس در عقد مکره هم وجود دارد. «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ» مکره هم طیب نفس دارد. بخاطر این که مفروض این است که مکره اراده‌ی بیع را دارد. اختیاراً این بیع را دارد انجام می دهد پس قهراً مبادی آن در او وجود دارد که یکی از مبادی اراده عبارت است از طیب نفس.

مرحوم محقق حکیم قدس سره هم ظاهراً در مستمسک و هم در نهج الفقاهه، ایشان هم می فرمایند تراضی به آن معنا در مورد مکره وجود دارد. بنابراین همه‌ی آن حرف‌هایی که دیگر در آیه‌ی مبارکه زده شد این جا هم زده می شود و بالاخره ما هم طبعاً لهم تصدیق کردیم که طیب نفس و رضایت در مورد مکره وجود دارد.

منتها همان فرمایشی که ایشان در مورد آیه‌ی کریمه فرموده بودند یعنی محقق حکیم، این جا هم دارند و آن این هست که این تراضی در آیه‌ی، این در مقابل عدم اکراه است، نه در مقابل آن رضایت و خوشنودی و انبساط نفسی که از مقدمات و مبادی اراده است. «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» یعنی تجارَةً عن غير إكراه، این جا هم عن طیب نفس منه، یعنی از روی اکراه نباشد فقط خودش این رضایت را داشته باشد اما رضایتی که در اثر جبر جابر باشد و این ها با شد نه، حتی گفتند در جایی که کسی روی رودربایستی شدید دارد می گوید بفرماید ولی واقعاً می داند که این جور نیست. مثل همان که گفت که این میخ طویله‌ی اسبم را کجا بگویم؟ گفت این جا. به زبانش اشاره کرد، گفت این جا. گفت بفرماید آن هم جدی گرفت حالا می خواست بفرماید. گفت که حالا این میخ اسبم را کجا بگویم؟ گفت این جا بکوب، یعنی واقعاً این جا هم گفتند که اشکال دارد اگر می دانی از روی رودربایستی هست از روی خجالت است و واقعاً طیب نفس ندارد. البته ظواهر حجت است مگر این که علم به خلاف آن داشته باشیم.

س: حاج آقا ... چی شد؟ حرمت تکلیفی....

ج: می گویم دیگر، حالا اشکالاتی که بیان می کنیم یکی هم همین است.

س: ??? احتمال قوی هم کفایت می کند؟

س: نظر شما چیه؟ بالاخره معنای دوم را که مرحوم محقق می فرماید قبول دارید؟

ج: در کجا؟

س: در این بحث تراضی؟

ج: بله قبول کردیم گفتیم به شهادت ایشان می‌پذیریم اگر معارض نداشته باشد.

خب این پس اشکال اول راجع به استدلال به این روایت مبارکه که «إِلَّا عَنْ طَيِّبِ نَفْسٍ مِنْهُ» ما می‌گوییم وفاقاً ل آن بزرگان، محقق اصفهانی و بعضی دیگر، به این اشکال، به خاطر همین اشکال حالا ولو این که اشکالات دیگر را هم بعد عرض بکنیم، نمی‌توانیم استدلال بکنیم به این روایت، چون طیب نفس وجود دارد در مورد عقد مکره.

س:؟؟؟ این روایت فقط؟؟

ج: یا آن جایی که رضایت نداشته باشد. این جا که رضایت ندارد.

س: آن موقع اصلاً عقد نمی‌کند که رضایت داشته باشد یا نداشته باشد.

ج: این روایت می‌گوید هر جایی که طیب نفس نیست.

س:؟؟؟

ج: عقدی ندارد که، طیب نفس ندارد. می‌دانی یک آدمی راضی نیست.

س:؟؟؟ تصرفات غیر اعتباری هستند.

ج: همه‌ی تصرفات، وقتی که می‌بیند راضی نیست، رضای نیست همه‌ی تصرفاتش می‌گوید اشکال دارد.

س: استاد در مورد خودمان هم همین طور است یا ناظر به مال غیر است؟ ناظر به مال خودمان که نیست، من غیر طیب نفس در مال خودم تصرف بکنم این روایت نهی می‌کند؟

ج: نه اشکالی ندارد.

س: پس مال غیر را دارد می‌گوید. ربطی به بیع مکره پیدا نمی‌کند. مکره در مال خودش عن غیر طیب نفس دارد تصرف می‌کند.

ج: نه مکره در آن ثمن می‌خواهد تصرف بکند آن مکره در مثن می‌خواهد تصرف بکند که مال غیر است.

س: تصرف اعتباری خود بیع است؟

ج: می دانم و بعد چکار می خواهد بکند؟ این خودش یک نحوه تصرف است دیگر، در مال غیر است یعنی مال غیر را منتقل می کنی به دیگری، مال خودت را، آن مال را منتقل می کنی به دیگری، و مال ثمن او را منتقل به خودت می کنی، ثمن را منتقل به خودت داری می کنی در مقابل این که مال خودت را تملیک به او می کنی، می فرماید که این یک نحوه تصرف است. که مال دیگری را داری به خودت منتقل می کنی به واسطه ی این بیع مکره، مکره در حقیقت به واسطه ی این بیعی که دارد انجام می دهد مال دیگری را دارد به خودش منتقل می کند در ضمن، یعنی ثمن را به خودش منتقل می کند. یا مال خودش را به او منتقل می کند.

س: اگر کسی رضایت نداشته باشد خب عقد نمی کند دیگر، معامله نمی کند، مگر این که مجبورش کنند خب اگر مجبورش کردند این می شود اکراه، یعنی غیر از این که راهی دیگر ندارد بالاخره یا رضایت دارد یا ندارد. پس مورد این روایت ??? چه می شود؟ اگر مکره ??? چه دیگر می ماند؟

ج: عجب هست واقعاً چیزی نمی ماند؟

س: ???

ج: مکره نیست راضی هم نیست.

س: خب استاد حالا این طرف راضی نیست خب نمی آید معامله بکند که، حالا اگر معامله نکرد باید مجبورش بکنیم خب اگر مجبورش کردیم می شود مکره.

ج: چی مجبورش کردیم می شود ...

س: استاد اگر کسی رضایت نداشته باشد می آید معامله بکند؟

ج: نه خجالت کشیده.

س: بحث اجبار توی آن نیست.

ج: خجالت کشید.؟؟؟ رودربایستی است، رضایت ندارد. یا در تصرف این مال هم همین جور هست دیگر. لایجوز تصرف در مال غیر الا بطیب نفس منه، همین جور وارد خانه‌ی مردم بشوی. تصرفات فیزیکی،
س:؟؟؟

ج: یکی هم آن هست. می‌گوید با تجارة عن تراض با شد. فلذا جایی که تجارة عن تراض نبود مثل این که فضولی می‌آید می‌فروشد خب عن تراض منهما نیست. آن هم یکی از موارد آن هست. بخاطر فضولی. کسی که فضولی هست می‌گوید این تجارة عن تراض منهما نیست.

س: فرمایش آقای حکیم معارض دارد؟

ج: تتبع کامل نکردیم که ...

س: همین که تتبع نکنید معارض نداشته باشد...

ج: نه که نداشته باشد.

س: معارض دارد یعنی؟؟؟

ج: نه ایشان فرموده است که یکی از اطلاقات ...

س: آن اطلاق است پس معارض ندارد.

ج: به این هست. آیا واقعاً در لغت عرب این جور هست که بگویند تراضی، و مقصود آن‌ها عدم اکراه فقط باشد.

س: حاج آقا آخه یک مبنایی فرمودید که اگر؟؟؟ بکنند؟؟ اگر معارض نداشته باشد ما قبول می‌کنیم نیاز به فحص هم ندارد.

ج: نه این‌جا نگفتیم.

س:؟؟؟ در یکی از بیاناتان فرمودید.

ج: نه،

س: فرمودید فحص نیاز ندارد.

ج: در شبهات موضوعیه، اما در طریق احکام وقتی واقع می شود بله.

س: یعنی فی حد ذاته فحص دارد.

ج: نه در شبهات موضوعیه نمی خواهد فلذا خود آقای حکیم قدس سره فرموده که اگر پشت سر زید می خواهید نماز بخوانید خب دو تا شاهد عادل گفتند که این عادل است یجوز، اگر می خواهی به فتوای او عمل بکنی باید فحص بکنی، که این دو عادل که گفتند معارض دارد یا ندارد. چرا؟ چون وقتی که می خواهی این شخص را در طریق احراز احکام الهی قرار بدهی آن جا، باید فحص از معارض بکنی، اما وقتی می خواهی او را در طریق موضوعات قرار بدهی، می خواهی اقتدا به او بکنی در نماز، آن جا فحص لازم نیست آقای حکیم هم در اصول این را فرمودند و هم در مستمسک، اوایل مستمسک فرمودند. فلذاست که شما در رجال، وقتی که مثلاً نجاشی می گوید *ثقةٌ کفایت نمی کند* باید چکار بکنیم؟ باید فحص بکنیم ببینیم معارضی برای قول نجاشی که گفته *ثقةٌ هست یا نیست*. اما اگر نه، می خواهیم وکالت به او بدهیم و گفتیم شرط وکالت وثاقت است همین که نجاشی گفت *ثقةٌ*، کفایت می کند. لازم نیست که فحص از معارض بکنیم.

س: توی *تجارةً عن تراض*، استدراج و لغو بودن قرینه می شد که ما این معنا را انتخاب بکنیم ولی توی این روایت که ما قرینه نداریم که تعیین بکند که این معنا را از آن مراد است.

ج: بله این جا درست است عرض می کنیم. آقای حکیم فرموده این مطلب را که مگر این جور بگوییم. اما ما در مورد این روایت قرینه ای نداریم که عن طیب نفس به معنای تراضی بخواید باشد. فلذا اشکال آقای آ شیخ محمد حسین می ماسد در این جا و ما نمی توانیم به این روایت برای بحث بیع مکره استفاده بکنیم. این اشکال اول.

س: حاج آقا اشکال آقای اصفهانی، فرمایش ایشان را اگر بخواهیم ملتزم بشویم در این روایت، آن وقت عقاب عقاب مستهجن می شود چرا؟ چون اگر معنای آن لا تأکلوا می کردیم لا تأکلوا معنا می داد یعنی تصرف نکنید صحیح نیست تصرفات احدی در باب الا تجارت. خب غیر تجارت را؟؟؟ اما این جا نگفت تجارت عن طیب نفس باشد گفت لا یحل مال امرئ الا عن طیب نفسه، عن طیب نفس خب همه جا هست. یعنی معنا این می شود که صحیح نیست

شما تصرفات مال غیر بکنید الا این که تصرفات معاملی بکنید به هر نحوی،؟؟؟ پس معنای آن چه می شود؟ که لا یصح تصرفات؟؟؟ لا یصح الا این که تصرف؟؟؟

ج: مگر فقط مفاد آن تصرفات معاملی بود که این اشکال لازم بیاید؟

س: شما فرمودید اگر مضاف را در تقدیر بگیریم قدر متیقن تصرفات معاملی است و غیر معاملی.

ج: احسنتم، گفتیم و غیر معاملی، نه گفتیم غیر معاملی قدر متیقن است. پس بنابراین یعنی خوردن، پوشیدن، نشستن، بردن، همه‌ی این‌ها را می‌گیرد. حالا معاملی را هم بگیرد، حالا می‌گوید همه‌ی این تصرفات باید به طیب نفس باشد. خب همه‌ی این تصرفات، حالا شما بیایید بگویید طیب نفس را هم اگر به معنای عدم اکراه معنا بکنیم باز مشکلی نمی‌شود. این جور نیست که روایت توضیح و اضحات بشود یا بی‌مورد بماند، این جور نیست. حالا اجازه بدهید بقیه‌ی اشکالات را که می‌گوییم این جوانب مختلف این روایت با ذکر آن مناقشات و اگر جوابی داشته باشد روشن‌تر خواهد شد.

پس این یک مناقشه، مناقشه‌ی ثانیه این هست که فرموده‌اند این روایت اجمال دارد چون متعلق لایحل بیان نشده، و ما نمی‌دانیم که چیست؟ آیا مطلق تصرفات است؛ چه فیزیکی و چه غیر فیزیکی؟ و یا خصوص تصرفات فیزیکی هست؟ و یا نه حتی مطلق تصرفات فیزیکی هم نیست فقط اتلاف است که بعضی‌ها گفتند فقط آن تصرفات متلفه را دارد می‌گوید نه غیر متلفه را. این اجمال دارد. بنابراین قدر مسلم آن می‌شود تصرفات متلفه. اما غیر این که متلفه نیست این‌ها را شک داریم که می‌گیرد یا نمی‌گیرد. روایت اجمال دارد.

س: انتفاع هم می‌گیرد؟؟؟

ج: انتفاع هم احتمال آن هست.

پس بنابراین استدلال به روایت تمام نیست بخاطر اجمال روایت و وقتی که اجمال پیدا کرد به قدر متیقن آن باید اکتفا بکنیم. این در کلمات بعضی از بزرگان و فقها وجود دارد مثلاً در مصباح الفقیه مرحوم حاج آقا رضا قدس سره در مصباح الفقیه فرموده «و ما یقال من أن متعلق عدم الحل غیر معلوم لإحتمال أن یکون المقصود به خصوص

التصرفات المتلفة» فقط تصرفات متلفه، این را دارد می‌گوید. احتمال این جهت را در آن دادند. این اشکالی است که کردند.

خب از آن تقریب استدلال‌هایی که مرحوم امام فرموده‌اند، آن‌ها در حقیقت می‌خواستند جواب همین را بدهند که این اجمال ندارد. چرا؟ برای این که فرمود وقتی لایحل را نسبت به ذات دادند به خود مال نسبت دادند این مبرر اسناد وجود ندارد مگر این که تمام آثار رایجه و شایعه و مناسبه‌ی آن ممنوع با شد. آن وقت می‌توانی بگویی که این مال حرام است، این مال حلال نیست. وقتی عرفاً می‌شود گفت که این مال حلال نیست که مجموع آثار رایجه‌ی متوقع از او حرام باشد حلال نباشد و الا به ذات نباید نسبت بدهی. باید همان فعل حرام را بگویی. وقتی به ذات نسبت می‌دهند و می‌گویند این کار حرام است این فعل، این شیء حرام است این در جایی است که تمام آثار این جور است تمام آثار متوقعه‌ی رایجه‌ی از آن حداقل، اگر کلاً و تماماً هم نباشد آثار رایجه‌ی شایعه‌ی متوقعه‌ی نسبت به آن شیء حرام باشد. پس بنابراین کسی که آمده فرموده این اجمال دارد غفل از این نکته و خیال می‌کرده که باید این جا چیزی را در تقدیر بگیریم گفته خب من نمی‌دانم که چه چیزی را در تقدیر بگیرم؛ مردد است. اما حرف بر سر این هست که نه، چون اسناد داده شده به ذات و این اسناد مبرر عرفی ندارد الا در این صورت، عرف خودش می‌بیند آن وقت‌ها این جور حرف می‌زند. وقتی می‌گوید این مال حرام است که می‌گوید؟ وقتی که هیچ کاری نمی‌شود کرد. یا وقتی می‌گوید مثلاً این مرد حرام است بر این زن، یا این زن بر این مرد حرام است، کی می‌گوید این حرف را؟ وقتی که ازدواج با او و امثال آن، آن وقت می‌تواند بگوید و الا باید فعل خاصی را بگوید باید بگوید نظر کردن به او، این جوری باید بگوید. این اولاً.

جواب دیگری که ایشان داده‌اند این الغاء خصوصیت بود به آن بیانی که گفتیم که حصر متعلق این جاها یدل علی العموم؟ ما نمی‌خواهیم بگوییم قاعده‌ی کلیه همه جا حصر متعلق یدل علی العموم؛ اما جایی که معلوم است این کلام، حضرت در حجة الوداع در آن جمعیت کلام مجمل که نمی‌خواهند بگویند، آن‌ها نفهمند که چه چیزی حضرت فرمود که. خصوصیات را وقتی توجه می‌کنیم که خطبه‌ی حجة الوداع حضرت می‌فرمایند آخرین کلامی است که شاید از من دارید من دیگر در چنین موقعی شما را ... و سال آخر؟؟؟ کلام مجملی که این‌ها می‌گویند که ما نفهمیدیم که حضرت چه چیزی خواستند بفرمایند. خب در این جا روشن است که پس یعنی همه‌ی افعال متوقعه و مرتبطه و

مناسبه را اراده فرموده. بنابراین آن تقاریب اربعه در حقیقت جواب این اشکال اجمال را که بعضی از فقها فرموده‌اند جواب این اشکال را می‌دهد. این هم اشکال ...

س: تقریب پنجم هم می‌شود اضافه کرد؟

ج: حالا اجازه بدهید ما بعداً استفاده می‌کنیم تقریب‌ها ممکن است الخامس، السادس، السابع، ممکن است.

س: حاج آقا این مناقشه‌ی دوم اصلاً وارد نیست.

ج: ما هم گفتیم اصلاً وارد نیست. درست می‌فرمایید.

س: حاج آقا وقتی که اجمال باشد می‌گویند که اجمال است اجمال قدر متیقن آن متلفه بودن است خب بیع مکره هم یکی از مصادیق متلفه بودن است.

ج: نه، متلف یعنی از بین می‌برد به طور کلی، اما در باب بیع مکره اتلاف نیست به طور کلی، چرا؟ برای این که جای آن پر می‌شود. ثمن به جای آن می‌آید. این جا نمی‌دانیم این جور ... در حقیقت اتلاف که نیست ثمن به جای آن می‌آید.

س: ???

ج: حالا تا ببینیم، حالا می‌آید. چون آقا هم می‌خواستند که تقریب پنجمی بگویند گفتیم حالا باشد مال شما هم فعلاً باشد.

و اما اشکال سوم: اشکال سوم که این را عده‌ی زیادی از اعلام اشکال سوم را دارند این هست که ... حالا من قبل از اشکال سوم، این جوری من بیان بکنم که قدر متیقن در مقام تخاطب یمنع عن انعقاد الاطلاق و در این باب قدر متیقن در مقام تخاطب عبارت است از عدم حلّیت تکلیفی، نه وضعی و بطلان. توضیح مطلب این هست که روایاتی که خواندیم دیروز روایات را، غیر از آن روایت حجة الوداع، غیر از آن روایت، بقیه‌ی روایات سنداً تمام نیست. فقط روایت منقولی عن الرسول صلی الله علیه و آله و سلم مال حجة الوداع سند آن تمام است. چه آن که در کافی شریف ذکر شده و چه آن که در من لایحضر است. و در آن جا فرموده که «فإنه لایحلّ دم امرئ مسلم و لا ماله الا

بطیب نفسه» مال عطف به دم مسلم شده. لا یحلّ نسبت به دم که وضعی نیست تکلیفی است یعنی حرام است. این باعث می شود که نسبت به دم قدر متیقّن در این کلام همان حرمت تکلیفی باشد. اما حرمت وضعی که بخواهد بگوید باطل است صحیح نیست نافذ نیست این خلاف قدر متیقّن است. پس وجود این دم که قدر متیقّن خارجی صرف هم نمی شود، در مقام تخاطب می شود یعنی توی کلام یک چیزی است که آن را قدر متیقّن کرده. ما دو جور قدر متیقّن داریم؛ یک وقت توی کلام چیزی نیست، نه در سؤال سائل و نه در کلام مجیب چیزی نیست که قدر متیقّنی را مشخص بکند به حسب خارج و مصالح و این ها که می سنجم قدر متیقّن آن می شود. مثلاً می گوید اکرم العالم، خب قدر متیقّن آن عالم اعلم ورع است. چون هر مصلحتی در بقیه هست در او هست به نحو آكد، اضافه هم دارد. علم بیش تری هم دارد اعلم هم هست. پس این جا حکمت حکم و فلسفه حکم آكد است پس این قدر متیقّن می شود. این را به آن می گویند قدر متیقّن خارجی، این موجب عدم اطلاق نمی شود مانع از تحقق اطلاق نیست این ها. اما یک وقتی نه توی سؤال سائل آمده گفته که آقا «هل یجبُ علیّ أن أحترمَ العالمَ الفقیه» حضرت فرمود اکرم العالم، این جا چون سؤال کرده از عالم فقیه، خب شاید حضرت هم که می گوید اکرم العالم، همین عالم فقیه مقصود شان با شد. این جا قد یقال، مثل آقای آخوند که می گویند این جا انعقاد اطلاق نمی شود چون قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود دارد توی کلام سائل یک قیدی بود یا خود امام علیه السلام، یا معصوم علیه السلام یک چیزهایی توی کلام شان آوردند؛ معطوف یا معطوف علیه یا غیر از این ها آوردند که یک قدر متیقّن پیدا می کند مثل همین جا. «لا یحلّ دم إمرئ مسلم و لا ماله» این دم را که این جا حضرت آورده و در کنار آن مال را به آن عطف کرده است به قرینه ی دم، ممکن است که یک سنخ چیز مقصود است. یک چیزی مقصود است. پس قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود دارد. که همان قدر متیقّن ما یصلح للقرینه بشود یعنی یکی از مصادیق ما یصلح للقرینه است.

س: الا بطیب نفسه در مورد دم یعنی چی؟

ج: نه آن فقط می خورد به اخیر. بنابر اقوی.

س: ???

ج: به دم نمی خورد می گویم به مال می خورد.

س: ??? در مسلم الا بطیب نفسه..

ج: می‌گویم الا بطیب، به دم نمی‌خورد به مال می‌خورد. به مال می‌خورد نه به دم.

س: حاج آقا فرق آن با سیاق کلام چیست؟

ج: حالا عرض می‌کنیم.

پس بنابراین این قدر متیقن در مقام تخاطب درست می‌کند. و قدر متیقن در مقام تخاطب موجب عدم انعقاد اطلاق می‌شود.

خب این هم البته اشکالی است که مبنایی است و اگر ما بگوییم قدر متیقن در مقام تخاطب موجب عدم انعقاد الاطلاق، بله این هم یک اشکالی است در مقام که می‌توانیم بگوییم. ولی معمولاً بسیاری از بزرگان متأخر مثل آقای آخوند، می‌گویند نه قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق نیست. مگر حالا یک قرینه‌ی دیگری، یک وجه دیگری، ولی نفس وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، لا یمنع عن الاطلاق. فلذا گفتند اگر مورد سؤال سائل هم وجود داشته باشد گفتند که *إنما العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد*، خصوصیت مورد باعث نمی‌شود که بگوییم وارد اطلاق ندارد یا عموم ندارد.

س: ???

ج: در نظر آن‌هایی که می‌گویند.

س: یعنی شما قبول ندارید الان؟

ج: نه قبول ندارم.

و اما بیان دیگر در همین جا در همین رابطه، سیاق است که بعضی رفقا فرمودند چون این وحدت سیاق باعث می‌شود چون نسبت به دم که حکم وضعی نیست. وحدت سیاق باعث می‌شود که ما در مال هم بگوییم حکم وضعی مقصود نیست و همان‌جوری که در دم حکم تکلیفی هست در مال هم حکم تکلیفی مدنظر گوینده صلوات‌الله علیه و آله هست. این هم قد یقال.

این مسئله هم البته محل کلام است در اصول، که آیا سیاق من القرائن هست؟ که دلالت بکند که این جمل متعاطفه‌ی به هم یا در کنار هم قرار گرفته، ولو ادات عطف نباشد. این باعث بشود که بگوییم یک سنخ از آن‌ها مطلب مراد است؟ این عده‌ای می‌گویند که سیاق دلالت می‌کند. اما همان‌طور که شیخنا الا استاد دام ظلّه در بحث می‌فرمودند ما دلیلی بر این مسئله نداریم. جا به جا، یک جاهایی بخاطر اکتنافات خاص این جوری است که آدم از سیاق می‌فهمد که بله مسبّ کلام گوینده کجا است و می‌خواهد راجع به آن حرف بزند. و الا مجرد این که این‌ها کنار هم چیده شده این ایجاد قرینیت نمی‌کند. این حرف را جایی که شاید روی آن بحث کردند در حدیث شریف رفع است. «رفع عن امتی تسعه» خب یکی از آن‌ها ما لا یعلمون است، ما اضطرروا الیه است، ما استکرهاوا علیه است، آن‌جا بعضی گفتند که ما به رُفَع ما لا یعلمون برای شبهات حکمیه نمی‌توانیم استدلال بکنیم. به چه قرینه؟ به قرینه‌ای که گفتند که این در سیاق ما استکرهاوا علیه، ما اضطرروا علیه قرار گرفته است و استکراه به احکام کلیه معنا ندارد، اضطرار به احکام کلیه که معنا ندارد پس شبهات موضوعیه مقصود است. پس آن‌ما می‌توانیم استدلال کنیم که در همین سیاق است آن هم یعنی شبهات موضوعیه. پس رُفَع ما لا یعلمون را نمی‌شود به آن استدلال کرد برای این که در شبهات حکمیه حکم برداشته شده. به وحدت سیاق. به وحدت سیاق گفته‌اند که رُفَع ما لا یعلمون هم پس می‌شود موضوعات خارجیه، بنابراین شامل احکام نمی‌شود. آن‌جا شیخنا الا استاد دام ظلّه مفصّل وارد این بحث شدند که آیا سیاق واقعاً قرینه است؟ و انکار کردند گفتند نه. این که از «ما» موضوعات خارجیه مراد است دلیل نمی‌شود که از ما می‌توانیم سیاق واقعاً قرینه هم که کنار آن‌ها قرار گرفته، بگوییم فقط موضوعات خارجی مقصود است. اعم مقصود است. ما هر چیزی را که نمی‌دانیم موضوع باشد یا حکم باشد.

س: ???

ج: نه نیست.

س: ???

ج: چرا هست؟

س: بخاطر این که لعلّ که به این اعتماد کرده باشد.

ج: نه.

س: لعل در بیان مرادش ???

ج: نه، لعل در جایی می آید که وجه عقلایی داشته باشد.

س: عقلایی دارد دیگر.

ج: نه، به سیاق که نمی شود اعتماد کرد. خب این کلام می گوید اصاله الحقیقه می گوید این «ما» و وضع شده برای عموم، اصاله الحقیقه دارد این را می گوید. این که در کنار یک چیزی قرار گرفته که آن نمی تواند دست از اصاله الحقیقه اش برداریم. این همه در روایات، مستحبات و واجبات کنار هم ذکر شده، این همه چیزهایی که موضوع آن مضیق هست در کنار آن که موضوع آن موسّع هست ذکر شده. این در کنار هم، چینش کنار هم قرینه نمی شود برای این که دست از اصاله الحقیقه در آن یکی که واژه ای در آن استعمال شده که به حسب اصاله الحقیقه دارد این را می گوید این ...

س: ??? احتمال عقلایی آن هم کافی باشد. لازم نیست که ما اطمینان بکنیم که آنها اعتماد کردند.

ج: مثلاً اگر کسی آمد گفت آقا من زید را دیدم، عمرو را دیدم، خالد را دیدم رفته بودم تهران شیر دیدم، ببر دیدم، بگویی وحدت سیاق اقتضا می کند این شیر هم مقصودش یک آدم خیلی شجاعی هست. آن ببر هم یعنی این ... خب چه قرینه ای است؟ اصاله الحقیقه در آن ها می گوید که زید و عمرو را می گوید در شیر هم می گوید شیر را دیده. لابد رفته نمی دانم باغ وحش دیده، آن را هم رفته کجا دیده. پس بنابراین این که ما بگوییم وحدت سیاق باعث می شود این لا دلیل علیه.

س: فرق بین عمومات و اطلاقات ???

ج: نه فرقی بین آن ها نیست. در همین رُفَع ما لا يعلمون، اتفاقاً ما بحسب اقوی وضع نشده برای عموم، اطلاق است.

و هنا اشکالات آخر. حالا این فقط اشاره به آن بکنم در همین که اشکال دیگر که اشکال چندم بود که می گفتیم؟

اشکال چهارم، این الان اشکال چندم بود؟

س:.....

اشکال بعدی که حالا اسم آن را می‌برم بحث آن ان شاء الله برای هفته‌ی آینده می‌ماند، این هست که این‌جا یک دانه لا یحلّ داریم و یؤکدُ ذلک، دو تا لا یحلّ نداریم. یک لا یحلّ هم به دم نسبت داده شده هم به مال نسبت داده شده. این یک دانه لا یحلّ یا از آن اراده‌ی حکم تکلیفی باید بشود به مناسبت این که به دم نسبت داده شده اگر بخواهد از این لا یحلّ حکم وضعی هم اراده بشود یا اعم از وضعی و تکلیفی نسبت به مال، استعمال لفظ در اکثر من معنا لازم می‌آید. این هم اشکال بعدی هست که ببینیم که چه جور است؟

و صلی الله علیه محمد و آل محمد.

جلسه ۳۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به احادیث حلّ بود برای اثبات بطلان عقد مکره و یا اشتراط صحّت عقد به عدم اکراه. خب روایتی که از نظر سند تمام بود که توی بعضی از نوشته‌ها دیدم که فرموده شده بود همه‌ی اسناد این روایات بلا اشکال. من چنین چیزی را عرض نکردم. بعضی از آن‌ها مرسل بود، بعضی از آن‌ها در عوالی اللعالی بود که ارسال دارد. نه؛ همین روایاتی که در کافی شریف و من لایحضر از سماعه هست این را عرض کردیم که سند آن تمام است.

فرمود که «فإنه لا یحلّ دم امرئ مسلمٍ و لا ماله إلا بطیبة نفسیه» تقریب استدلال عرض شد و در مقام مناقشاتی بودیم که به این استدلال انجام شده، رسیدیم به این مناقشه که گفته شده است آن را که ما در این‌جا لازم داریم حرمت وضعی است، عدم حلّیت وضعی است که «لا یحلّ دم امرئ مسلمٍ و لا ماله إلا بطیبة نفسیه» یعنی نافذ نیست صحیح نیست مال مسلم الا بطیبة نفس منه، و گفته می‌شود که وقتی بایع مکرهاً معامله‌ای را انجام داد اگر مشتری بخواهد در این متاعی که به او فروخته شده است بالاکراه تصرف بکند و بگوییم این تصرف او جایز هست این در حقیقت

حلال شده مال مرء مسلم برای او بدون این که آن طیب نفس داشته باشد یعنی بایع طیب نفس داشته باشد. پس بنابراین این حلیت تصرف برای مشتری نخواهد بود.

اشکالی که شده است این که خب این حلیت و ضعیه را ما احتیاج به آن داریم و این روایت دلالت بر عدم حلیت تحریمیه می‌کند می‌گوید که حلال نیست یعنی حرام است. و اگر ما بخواهیم بگوییم از این لا یحلّ هر دو استفاده می‌شود هم وضعی و هم تکلیفی، این مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست. و این خلاف ظاهر است اگر نگوییم که ممکن نیست چون در استعمال لفظ در اکثر از معنا دو نظر هست. یک نظر این هست که امکان ندارد مثل نظر مرحوم آقای آخوند قدس سره، چون می‌فرماید که استعمال افناء است و معقول نیست که یک چیز در دو چیز فانی بشود. این نظر مرحوم آقای آخوند در کفایه است. اما بسیاری از بزرگان دیگر که این مطلب را قبول ندارند که استعمال افناء باشد بلکه آوردن علامت است به کار گرفتن علامت است یک چیزی می‌تواند علامت دو چیز باشد چند چیز باشد. اشکالی در این جهت نیست اما در عین حال لا اشکال در این که استعمال لفظ در اکثر از معنا خلاف ظاهر است و قرینه لازم دارد. بنابراین در این جا اگر ما قائل بشویم به این که استعمال لفظ در اکثر از معنا یا باطل است یا خلاف ظاهر است؛ قهراً یا مجمل می‌شود این کلام، نمی‌دانیم کدام را می‌خواهد بگوید تکلیفی را آیا می‌خواهد بگوید یا وضعی را می‌خواهد بگوید؟ و یا اگر گفتیم به این که نه این جا تکلیفی آن حتمی هست به خاطر این که ظهور بدوی لایحلّ، این در تکلیفی هست هر جا که استعمال می‌شود ظهور بدوی آن در تکلیفی است و یا این که این جا به خصوص به خاطر این که این جا هم به دم نسبت داده شده هم به مال؛ و نسبت به دم که معنا ندارد که بگوییم که وضعی است پس همان تکلیفی هست بنابراین یک لا یحلّ گفته شده «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسِهِ» بنابراین از این لا یحلّ حتماً لا یحلّ تکلیفی اراده شده که حلال نیست حرام است پس بنابراین این که این لا یحلّ هیئتش در تحریم استعمال شده و از آن تحریم اراده شده لا اشکال فیہ است اگر بخواهیم بگوییم که وضعی هم اراده شده استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌شود که یا باطل است یا خلاف ظاهر است. بنابراین آنچه که مفاد این روایت شریفه هست این است که حرام است بدون طیب نفس تصرف در اموال دیگری، این را دارد می‌گوید حرام است. و ظاهر هم ...

حالا این تا این جا، بعد از این جا به بعد آن باز عده‌ای از بزرگان، مثل مرحوم ایروانی و بعض بزرگان دیگر و هم‌چنین محقق خوئی در مصباح الفقاهه، این‌ها فرمودند که وقتی که حلیت نسبت داده می‌شود به امور متأصله، مثل مال و امثال ذلک، نه امور اعتباریه، ظاهر آن تصرفات فیزیکی است. لا یحل یعنی تصرفات فیزیکی مثل اکل، مثل شرب، مثل پوشیدن، نشستن و امثال ذلک، این را، پس این روایات کاری به معاملات ندارد کاری به نقل و انتقال‌ها ندارد این روایات می‌خواهد بگوید که این تصرفات فیزیکی در مال دیگران بدون اذن او جایز نیست. این را دارد می‌گوید. مفاد این روایات این است پس ربطی به بحث ما ندارد و این اضافه هم که و إن شئت، همین جا بفرمایید یا این را اشکال دیگری قرار بدهید که ... حالا ما این را همین جا دیگر ذکر می‌کنیم که یک کاسه بشود، محقق ایروانی یک اشکال دیگری هم این جا فرمودند. فرمودند که خب این روایت دارد می‌فرماید که تصرف فیزیکی در مال دیگری جایز نیست. این را اگر ما بخواهیم تطبیق کنیم در موارد عقد مکره و بگوییم مشتری نمی‌تواند در مالی که بایع به عقد اکراهی به حسب ظاهر به او منتقل کرده است تصرف کند نمی‌تواند بیا شامد، بخورد، ببو شد، تصرفات دیگر فیزیکی در آن انجام بدهد، این تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه است. چرا؟ برای این که لعل عقد مکره در ست باشد و با این عقد مکره این مال منتقل شده باشد به مشتری و الان دیگر مال خودش است. «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيِّبَةِ نَفْسِهِ» این دیگر مال خودش هست مال مسلم دیگری نیست که بگوییم.

إن قلت که ما در این جا استصحاب عدم انتقال می‌کنیم یا استصحاب بقاء در ملک آن بایع می‌کنیم. می‌گوییم این فرشی را که فروخته به اکراه، این را نمی‌دانیم در ملک آن بایع باقی هست یا باقی نیست؟ خب استصحاب بقاء در ملک مالک آن می‌کنیم یعنی بایع می‌کنیم. جواب این هست که این استصحاب در این جا لا محل له، چرا؟ برای این که ما ادله‌ی مطلقه‌ی نفوذ معاملات که شامل بیع مکره هم می‌شود داریم «احل الله البيع» «تجارة عن تراض» این‌ها را که داریم، پس بیع مکره مشمول مطلقات است، ما می‌خواهیم مقید برای آن پیدا بکنیم. و اگر فقط مقید شما منحصر باشد در این روایات حل، خب اول کلام است. می‌گوییم تمسک به آن تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه است. پس بنابراین روایات مطلقه شامل بیع مکره می‌شود. پس بنابراین جای استصحاب بقاء این متاع و این فرش در ملک بایع نیست. او می‌گوید منتقل شده، منتقل که شد می‌شود مال مشتری، دیگر «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيِّبَةِ نَفْسِهِ» دیگر محل پیدا نمی‌کند.

س: اولویت؟؟؟ حرام باشد دیگر؟؟؟

ج: خب حالا این فرمایش بزرگان و عده‌ای از بزرگان که این جا این اشکال را کرده بودند.

خب مرحوم امام قدس سره، ایشان چهار تا تقریب فرمودند برای استدلال به این روایت، توجه به آن تقاریبی که ایشان فرموده‌اند خب همین که یکی از آن‌ها هم در ذهن شریف شما آمد، آن تقاریب دافع این اشکال می‌شود. علاوه بر این که یک تحقیقی ایشان دارند که اصل این تحقیق همان‌طور که در کلام محقق خوئی هم هست و آن این است که فرمودند از نظر لغت، ماده‌ی حلیت که در مقابل ماده‌ی منع است، این حلّ است یعنی آزاد است. حلال است یعنی مطلق است، آزاد است؛ در مقابل هجر و منع. لا یحلّ، معنای آن این است که آزاد نیست. مطلق نیست این معنای لا یحلّ است. وقتی این لا یحلّ نسبت به چیزهای مختلف داده می‌شود معنای آن عوض نمی‌شود که یک‌جای آن بشود وضعی، شما بگویید و یک‌جا بشود تکلیفی، معنای زیرنویس و موضوع‌له‌ی لا یحلّ در همه‌جا محفوظ است منتها به تناسب موضوعات، متفاهم عرفی مختلف می‌شود. یک‌جا متفاهم عرفی این است که از نظر حرمت و این‌ها آزاد است. یعنی حرمت ندارد. ممنوعیت تکلیفی ندارد. یک‌جا استفاده‌ای که از آن می‌شود این هست که ممنوعیت وضعی ندارد، یک‌جا هر دوی آن استفاده می‌شود. که هر دوی آن از نظر هر دو آزاد است. مثلاً اگر گفتند که این معامله حلال است عرف از آن چه می‌فهمد؟ یعنی هم کار حرامی انجام ندادی اگر انجام بدهی و هم این که درست است. وقتی حلیت به معامله نسبت داده بشود این‌جا متفاهم عرفی این است که هم آزادی هم به نسبتی به حرمت هست یعنی ممنوعیت تکلیفی نداری و هم از نظر وضعی حلال است، با آن می‌توانی نقل و انتقال بدهی، اشکال ندارد نقل و انتقال انجام می‌شود، این‌جا هر دوی آن‌ها فهمیده می‌شود. گاهی نه، یکی از آن‌ها فهمیده می‌شود مثلاً فرض کنید «أُحِلَّتْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» این‌جا فقط چه فهمیده می‌شود؟ این هست که حلیت تکلیفیه فهمیده می‌شود. یک‌جا ممکن است که نه و وضعی فهمیده بشود دون تکلیفی، این هم گاهی ممکن است که به این شکل دربیاید که فقط وضعی فهمیده بشود جا به جا فرق می‌کند به قول ایشان، مرحوم امام قدس سره، می‌فرمایند که وزان این حلیت، وزان واژه‌ی امر و نهی است واژه‌ی امر و نهی این جور نیست که جایی که استحباب باشد جایی که وجوب باشد جایی که ارشاد باشد جایی که اباحه باشد این‌ها مستعملٌ فیه آن با هم متفاوت باشد. نه، صیغه‌ی امر در همه‌ی جاها یک معنا دارد. در همان نسبت با سیه استعمال می‌شود ولی جا به جا به حسب این که متعلق چیست؟ انسان از آن مختلف

می‌فهمد. مثلاً یک ک سی به یک نفری می‌گوید که اگر را ست می‌گویی این کار را بکن، می‌خواهد به او فهماند که تو عاجز هستی، تو نمی‌توانی، «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» (بقره، ۲۳) خدا می‌فرماید «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» می‌خواهد امر بفرماید که بیاورید؟ واجب است مستحب هست؟ مباح است؟ نه، یعنی همین، یعنی می‌خواهد بگوید که عاجز هستی، اگر راست می‌گویی بیاور، این ارشاد به عجز است. حالا این جا که فرموده «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» با آن جایی که اگر بفرماید «فَأَتُوا بِرَجُلٍ» تا این جا را تمیز کند، این «فَأَتُوا» ها مستعمل فیه آن فرق می‌کند؟ یا مستعمل فیه آن یکی است؟ مستعمل فیه یکی هست. اما متفاهم عرفی از این مختلف می‌شود. این جا حلیت هم همین جور است. پس این که فرموده‌اند که اگر ما بخواهیم هم حکم وضعی را بفهمیم هم حکم تکلیفی را بفهمیم استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می‌آید، کلاً، نه چنین چیزی نیست. وقتی می‌فرماید که حلال نیست این مال حلال نیست؛ هر دو فهمیده می‌شود. به چه بیان هر دو فهمیده می‌شود؟ بدون این که لفظ در اکثر از معنا استعمال بشود. به آن بیان اولی که ایشان افاده فرمودند، تقریب اولی که ایشان افاده فرمودند. تقریب اول چه بود؟ این بود که اگر لا یحلّ را و هم چنین حلیت را اگر به یک جامد نسبت دادی، نه به فعل، نه به کار انسان، به یک جامد نسبت دادی، وقتی می‌توانی بگویی این جامد، این شیء حلال نیست، می‌گویی این فرش حلال نیست می‌گویی این مال حلال نیست. چه وقت می‌توانی بگویی این مال حلال نیست؟ وقتی که این مال اصلاً و ابداً فعل حلالی راجع به آن وجود نداشته باشد یا اگر هم دارد بسیار فعل‌های نادر و مایتوقع از آن مال نیست. آن وقت است که وقتی یک چیزی اصلاً فعل حلالی راجع به آن متصور نبود و یا اگر متصور هم بود خیلی نادر بود که کأن لم یکن حساب می‌شود آن جا مبرر عرفی و عقلانی است که بگوییم این مال حرام است، این مال جایز نیست، این مال حلال نیست و الا اگر یک مالی بسیاری از چیزهای آن حلال است بعضی از چیزهای آن حرام است این جا که نمی‌گویند که این مال حرام است این شیء حرام است. پس اسناد حرمت یا عدم حلیت یا عدم جواز به یک عین خارجی، این در صورتی مبرر عقلانی دارد که هیچ فعل حلالی راجع به آن جعل نشده باشد. آن وقت مبرر است.

پس این که شارع مقدس فرموده «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مَسْلُومٍ إِلَّا بِطَبِئَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» که لا یحلّ را اسناد به مال داده، این به دلالت التزام، دلالت می‌کند بر این که معلوم می‌شود که در نظر این مستعمل، این مال نه حلیت امور فیزیکی راجع به آن هست، نه امور غیر فیزیکی و اعتباری. نه می‌تواند بفروشد نه می‌تواند بخرد، نه می‌تواند هبه بدهد نه می‌تواند مصالحه کند برای مضاربه، همه‌ی این‌ها. اگر این‌ها جایز بود و فقط و فقط بحث امور فیزیکی و امور فیزیکی مثلاً

جایز نبود این جا مبرر این نبود که به ذات نسبت بدهند بگویند این حلال نیست، که این متاع حلال نیست. آن جا باید بگویند آقا این... آن فعل ها را نام ببرند، بگویند خوردن آن جایز نیست بگوید نشستن روی آن یا پوشیدن آن جایز نیست. باید آن فعل را نام ببرند آنجا، این که فعلی را نام نبری، و بگویی این مال حلال نیست یعنی اصلاً به درد نمی خورد کأن برای تو، تو هیچ کاری راجع به آن نمی توانی انجام بدهی، نه امور فیزیکی، نه امور اعتباری، هیچ کدام را نمی توانی که انجام بدهی.

س: ???

ج: در دو تای آن استعمال نشده. این جا لا یحل یعنی حلال نیست. حلال نیست، حلال نیست نه در حرمت تکلیفیه استعمال شده، نه در حرمت وضعیه استعمال شده، هیچ کدام. می گوید رها نیست این، این حلال نیست آزاد نیست. کی می تواند بگوید که این متاع آزاد نیست؟ یعنی تو محجور هستی، نسبت به این محجور هستی، آزاد نیست برای تو. آن موقعی می توانی بگویی که مال آزاد نیست برای تو که همان طور که امور فیزیکی را نمی توانی نسبت به آن انجام بدهی در نظر این گوینده، در نظر این گوینده امور اعتباری هم نمی توانی انجام بدهی، نمی توانی بفروشی، نمی توانی بخری، نمی توانی استیعاب بکنی، نمی توانی مصالحه بکنی، نمی توانی نمی دانم او را در مضاربه به کار بگیری، و هکذا و هکذا و هکذا.

س: مثل مشترک معنوی می ماند که در یک چیز ???

ج: تشبیه اشکالی ندارد ولی ربطی به مشترک معنوی ندارد. بله تشبیه اشکالی ندارد. ولی مشترک معنوی نیست. چون استعمال، مبرر می خواهد دیگر، اسناد حرمت، عدم حلیت، عدم جواز به یک ذات، با این که حرمت مال فعل است عدم جواز مال فعل است، وقتی به ذات نسبت می دهند این مبرر عقلائی آن این است که در نظر گوینده آن چیزی که مجوز شده آن گوینده این واژه را این جوری استعمال بکند این اسناد را بدهد این هست که هیچ چیزی از این امور نسبت به آن روا نیست. نه امور فیزیکی و نه امور اعتباری. فلذا عرف وقتی که می گوید که این مال حلال نیست می فهمد یعنی خرید و فروش آن هم درست نیست. همین طور که آشامیدن و خوردن و امثال این ها ...

س: ??? این اشکال به وجود آمده ???

ج: بله. اما حالا نکته‌ی خوبی شما فرمودید که این را قبلاً در جلسه‌ی قبل عرض کردیم و جواب دادیم.

پس بنابراین مرحوم امام قدس سره، تقریبی که ایشان در ست می‌دانند برای استدلال به این روایت شریفه، همین تقریب است که اسناد داده شده به عین خارجی، به اعیان، به مال نسبت داده شده و این اسناد عرفیت و عقلانیت ندارد الا این که تمام این امور رها نباشد، آزاد نباشد آن وقت اسناد درست می‌شود این معنای آن استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست. استعمال لفظ در اکثر از معنا نکردیم در یک معنا کردیم اما به دلالت التزام اکثر از یک معنا استفاده می‌شود، نه لفظ در اکثر از معنا استفاده شده است نه. با این استعمال ... چون این استعمال لا یصح عرفاً الا به این که آن نباشد آن هم نباشد، آن وضعیات نباشد آن تکلیفیات نباشد پس می‌فهمیم به این که این متکلمی که این جور حرف زده تمام این‌ها در نظرش نبوده که این استعمال را کرده.

و اما این که شما بفرمایید که چون لا یحلّ عطف شده به دم، و در دم فقط این جا احکام تکلیفیه است پس بنابراین در مال هم باید احکام تکلیفیه باشد این لا یتمّ، چرا؟ برای خاطر این که وقتی اسناد به دم داده شده که این جور نیست که در تکلیفی استعمال شده باشد. بلکه هر دو به یک معنا هستند می‌گویند که این دو تا رها نیستند. منتها در دم، آن جا وضعی تعقل ندارد اصلاً فلذا تکلیفی یاد می‌شود. در مال هر دو تعقل دارد، بخواهی اسناد به مال بدهی باید هیچ‌کدام از آن‌ها تعقل نداشته باشد و یعنی اگر پیش شارع بیع و شراعی و سایر اعتباریات راجع به مال درست بود عرفاً غلط بود که این را عطف به دم بفرمایند. این را نباید عطف به دم می‌کردند. نباید این لا یحلّ را به آن هم نسبت بدهد. پس بالاخره نسبت داده دیگر، متکلم صلوات الله علیه نسبت داده این لا یحلّ را به مال، ولو در کنار این که به دم هم نسبت داده، اگر مال واقعاً معاملات اعتباری نسبت به آن درست بود عرفاً درست نبود که بگوییم این مال حلال نیست. پس وقتی می‌توانیم بگوییم که این مال حلال نیست چه منفرداً و چه در کنار عطفاً به غیر، باید همه‌ی چیزهای آن حلال نباشد تا این درست باشد.

پس بنابراین اگر....

س: ممکن است همه‌ی چیزهای آن حلال نباشد همه‌ی چیزهای آن صحیح نباشد همه‌ی شئون، اما مثلظهار باشدظهار هم حلال نیست انجام دادن آن، ممکن است شارع مقدس می‌خواهد بفرماید اگر بیع اکرایی انجام دادی، حلال نیست؟؟؟

ج: باز با این توضیحاتی که دادیم جای فرمایش شما نیست. ببینید اگر کسی می‌گفت... این استدلال امام و تقریب ایشان جای این اشکال به آن نیست. اگر کسی می‌گفت لا یحل یعنی حرمت تکلیفی فقط، و ما از حرمت تکلیفی می‌خواهیم حرمت وضعی استفاده بکنیم شما می‌فرمودید که یا اشکال محقق اصفهانی علی ما نُسب الیه می‌فرمود که به این حرمت تکلیفیه و حرمت وضعیه ملازمه نیست. مثل بیع عند النداء، و ذروا البیع، خب ممکن است که بگوییم بیع عند النداء حرام است اما معامله‌ای که انجام می‌شود درست است. حرمت منافاتی با صحّت وضعی ندارد. بله جای این جهت بود که شما... ولی فرمایش امام این نیست. فرمایش امام این است که اگر این مال مرأ بدون طیب نفس او، معاملات او روا بود، جایز بود اسناد لا یحلّ به ذات غلط بود.

س: ما هم می‌گوییم که جایز نیست اما جایز نیست به معنای ??? حرف این هست ???

ج: نه جایز تکلیفی ... دقت بکنید.

س: ??? اشکال شما هم این هست ??? کم قضیه را اصلاح می‌کند. کم قضیه را

ج: نه باز دقت به آن ...

س: ??? کی اسناد صحیح است؟ وقتی که جمیع شئون، جمیع تصرفات، معاملیاً و فیزیکاً، هر دو را بایستی بگویی لا یحلّ، کم را مطلق می‌کند اما کیف را که آیا وضعاً دارد حلیّت را ??? می‌گوید لا یحلّ یا دارد تکلیفاً می‌گوید لا یحلّ؟

ج: نه هیچ کدام. نه ببینید لا یحلّ یعنی آزاد نیست. مطلق نیست ایشان می‌فرماید که وقتی می‌توانی این را نسبت بدهی که آثار شرعیه نداشته باشد هیچ آثار شرعیه، یا اصلاً نداشته باشد یا اگر دارد کالمعدوم باشد. اگر این معامله درست است داد و ستد آن درست است اعتبارات آن درست است، نافذ است نه حلال است. اگر این‌ها هست غلط است که بگویی این مال حلال نیست وقتی می‌توانی بگویی این مال حلال نیست که خرید و فروش آن هم به درد نخورد، یعنی نقل و انتقال نشود پس کاری به حرمت نداریم که بگوییم که بله حرام است منافاتی ندارد با این که نافذ باشد. ما خیلی چیزها داریم که، معاملاتی داریم که حرام است ولی نافذ است. این نیست فرمایش ایشان، فرمایش ایشان این هست که اگر معاملات نافذ می‌بود نقل و انتقال می‌شد دیگر مبرّر این که بگویی لا یحلّ وجود نداشت. لا یحلّ را وقتی می‌شود به کار برد که هم افعال آزاد نباشد و هم این که نقل و انتقالات معاملی انجام نشود و لو حراماً.

اگر نقل و انتقالات هم انجام می شود و این آثار را شارع قبول دارد معنا ندارد که باز بفرماید لا یحلّ. لا یحلّ جایی است که اصلاً اثر نباشد. فلذا ست دیگر آن اشکال به فرمایش ایشان وارد نمی شود. این جور جاها مرحوم شیخ الاستاد می فرمود که ما توی نجف بیکار نبودیم با حساب حرف زدیم مرحوم اما رضوان الله تعالی علیه که... این قسمت ها را هم در قم فرمودند هم به نجف که مشرف شدند دوباره از اول بیع شروع کردند. ایشان بیکار نبودند واقعاً با فکر این جاها را فرمودند. پس بنابراین این جوری اگر تقریب بکنیم آن اشکال اعظم برطرف می شود.

و هكذا آن تقاریب ثلاثه‌ی آخر که ایشان داشتند آن ها هم همه رادع این اشکالات هست که در جلسه‌ی قبل گفتیم که ایشان فرمودند اگر تصرف در تقدیر باشد همین جور است و هم چنین فرمودند که الغاء خصوصیت همین طور است و آن بیانات هم رادع این اشکالات می تواند باشد. حالا در بعضی از آن ها ما یک ان قلتی داریم که ان شاء الله برای جلسه‌ی بعد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۳۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

حالا این مکان جدید مشکله‌ی آن این بود که صدا می پیچید و از این جهت آن جا گمان می کنم از این حیث اولویت دارد. حالا گفتیم که آقایان، مسئولین مسجد فرمودند که این جا هم آماده شده و گفتند که برای آینده که آن شبستان هم تعمیرات آن پایان پذیرد می شود به آن جا منتقل شد. چون آیت الله مکارم تشریف نمی آورند گفتند آن جا هم می شود. حالا نمی دانم گفتیم که یکی دو روز بیاییم این جا، اگر از نظر صدا مشکل هست برگردیم به مکان قبلی و اگر از نظر صدا مشکلی نباشد خب می شود حالا ادامه بدهیم در این جا. الامر الیکم.

بحث در اشکالاتی بود که به استدلال به روایت مبارکه‌ی «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسٍ مِنْهُ» ایراد شده بود. که حاصل اشکال این بود که این روایت حکم تکلیفی را بیان می‌کند و اگر بخواهد حکم وضعی را هم بیان بکند مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست و حکم تکلیفی در این جا مسلم است که مراد است بخاطر عطف مال به دم. اگر در کنار حکم تکلیفی، حکم وضعی هم بخواهد اراده بشود استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم می‌آید.

این شبهه را گفتیم طبق آن تقریر مرحوم امام قدس سره وارد نیست به خاطر این که ایشان می‌فرمایند لایحلّ در همان معنای عرفی و لغوی خودش استعمال می‌شود یعنی رها نیست، آزاد نیست. و چون این رها نبودن و آزاد نبودن به عین خارجی نسبت داده شده است لایحلّ مال، این اسناد عرفی، عرفاً صحیح نیست الا آن جایی که هیچ اثری نباشد لا تکلیفاً و لا وضعاً. و الا اگر معاملات آن صحیح باشد و لو تکلیفاً حرام باشد این جا مبرر عرفی ندارد برای این که بگوییم که این مال حرام است این مال حلال نیست وقتی می‌شود گفت که این مال حرام است این مال حلال نیست که نه معاملات آن درست باشد و نه تصرفات فیزیکی در آن درست باشد همه. پس بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا نمی‌خواهد بشود بلکه لایحلّ اسناد داده می‌شود مبرر آن هم این جهت است. هذا اولاً.

ثانیاً: طبق آن تقریر چهارمی که ایشان بیان فرمودند اگر فرض کنیم فقط مقصود حرمت تصرفات فیزیکی باشد که بفرماید جایی که طیب نفس برای مالک نیست در آن صورت تصرفات فیزیکی جایز نیست حرام است بنشیننی مثلاً اگر خوردنی هست بخوری، بیاشامی، استفاده‌های متعددی که درباره‌ی هر شیء‌ای ممکن است که تصور بشود حرام است. این فرمودند که به الغاء خصوصیت عرفیه می‌فهمیم و لو این کلام خودش متکفل نیست ولی به الغاء خصوصیت عرفیه می‌فهمیم که تصرفات معاملی هم جایز نیست. خب اگر فرض کنید که این فرش جایز نیست روی آن بنشیند و شارع می‌گوید که حرام است الا بطیبۃ نفس من مالک، آیا عرف از این نمی‌فهمد که اگر بیاید این را بفروشد به یکی دیگر، بلا طیب نفس او این را تملک کند، بردارد، در اختیار خودش قرار بدهد و لو تصرف فیزیکی هم اصلاً در آن نکند ولی تملک بکند و بعد هم برود بفروشد به یکی دیگر. این را شارع می‌گوید که حلال است؟ این را می‌گوید جایز است؟ پس بنابراین ...

س: اولویت است.

ج: اولویت هم نمی‌خواهیم بگوییم. می‌خواهیم بگوییم لازم نیست اولویت باشد، الغاء خصوصیت عرفیه می‌شود که ... شارع می‌خواهد احترام مال مردم محفوظ باشد. مردم اختیاردار مالشان باشند بدون این که راضی باشند طیب نفس داشته باشند کسی نیاید در آن مال تصرف بکند، حالا چه تصرف فیزیکی و چه تصرف انتقالی و معاملی.

این هم اگر از این راه هم پیش آمدیم باز جواب استعمال لفظ در اکثر از معنا داده می‌شود. این اخیری که ما بخواهیم از راه الغاء خصوصیت تعدیه کنیم به معاملات، یک تأملی در آن وجود دارد و آن این است که در تصرفات دیگر، خب کأن یک تصرفاتی است که بدل ندارد عوض ندارد. یعنی چیزی گیر مالک نمی‌آید. اما در تصرفات معاملی، در این جا عوض آن بر می‌کند فقدان او را، به جای او قرار می‌گیرد. بخصوص در مواردی که اگر عوض خیلی چند برابر قیمت واقعی آن باشد. مثلاً یک فرشی که ده میلیون می‌ارزد واقعاً این را به صد میلیون مثلاً یا بیست میلیون مثلاً چه کرده. این جا هم بگوییم که شارع می‌فرماید این هم حرام است و این صحیح نیست این چون تفاوت وجود دارد بین مورد و فرق وجود دارد که آن جا معاوضه‌ای است که عوض آن می‌آید در ملک مالک خلاف آن جاهایی که تصرفات بدون عوض و بدون معاوضه باشد. چون این احتمال وجود دارد انسان جزم به الغاء خصوصیت ممکن است پیدا نکند به خاطر وجود این تفاوت.

س: شاید خودش موضوعیت دارد برای آن طرف، مثلاً این کتاب برای من موضوعیت دارد هر چند بدل آن هم بیاید برای من فایده‌ای نداشته باشد. لذا این جا می‌شود الغاء خصوصیت بشود بگوییم؟؟؟

ج: ممکن است بله، ولی شارع می‌گوید بالاخره ممکن است شارع می‌فرماید بالاخره حالا عوض آن ولی گیر شما آمده، عوض آن چون گیر شما آمده معامله صحیح باشد. احتمال وجود دارد.

پس بنابراین جزم به الغاء خصوصیت ما احتیاج داریم دیگر، اطمینان به الغاء خصوصیت یا قطع به الغاء خصوصیت باید داشته باشیم تا بتوانیم تعدیه بکنیم از این جهت... ولی آن بیان اول و بیان دوم، این‌ها بیانات متینی است که با آن این اشکال هم مرتفع می‌شود.

و اما آن اشکالی که از محقق ایروانی قدس سره نقل کردیم که بعضی از دوستان هم کأن آن اشکال را قوی می‌دانند و دنبال هستند اشکال محقق ایروانی این بود که تمسک به این روایت، تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل است به این بیان که ایشان فرموده‌اند این روایت در صدد این نیست که چه بیعی در است و چه بیعی در است

نیست چه اسباب نقل و انتقالی درست است، چه اسباب نقل و انتقالی درست نیست. این روایت در صدد بیان این امور نیست که بیع مکره درست نیست، بیع غیر مکره درست است و امثال این‌ها. این روایت در صدد این هست که «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» هر چه مال یک مسلمان است و مال او بودن مفروغ عنه است. بعد از این که مال مسلمان بودن مفروغ عنه شد مسلم شد، حالا می‌فرماید تصرف در این جایز نیست مگر بطیب نفس منه، این را دارد می‌گوید. و در عقد مکره ما نمی‌دانیم الان این مال مال کیست؟ مال مکره است یا مال کسی است که مکره به او منتقل کرده به اکراه. بنابراین لعل آن کسی که این مال، آن مشتری‌ای که با بیع مکره منتقل به او کرده این بیع درست باشد و بنابراین الان تصرفات او به غیر طیب نفس دیگر نیست به غیر طیب نفس من مالکه نیست خودش مالک آن هست. این اشکالی است که ایشان فرموده‌اند.

اما پاسخ این فرمایش این هست که... خودش ان قلت و قلتی هم داشت که با استصحاب اگر بخواهیم درست بکنیم فرمود لا محل للاستصحاب که بگوییم که این مال باقی در ملک با بیع است. چون فرمودند که ما اطلاقات ادله‌ی «احل الله البيع» «تجارة عن تراض» داریم و بخاطر آن‌ها می‌گوییم که این بیع درست است. ما دنبال مخصص داریم می‌گردیم. و الا مقتضای عمومات و اطلاقات این هست که این معاملات درست است و صحیح است.

س: ???

ج: اصل در معاملات، اصل لفظی در معاملاتی که مثل بیع و این‌ها «احل الله البيع» داریم «تجارة عن تراض» داریم که درست است هر جا بیع صادق است هر جا «تجارة عن تراض» صادق است اصاله الاطلاق و اصاله العموم می‌گوید درست است مگر مخصص، مقید بیاید خارج بکند آن را.

س: استاد اشکال آقای ایروانی قبل از تحقق بیع است یا بعد از تحقق بیع است؟

ج: بعد از تحقق بیع است.

اشکال ایشان را می‌شود این‌جوری جواب داد به این که شخصی که این فرش را از این بایعی که مکره است فرضاً خریده است الان می‌گوید خب این مال او که بود قبل از این که او بگوید بعثک هذا الفرش، مال او بود الان با این که گفته بعثک و آن موقع شارع به من گفته که بابا این فرش را تو در آن تصرف نمی‌توانی بکنی الا بطیب نفس این

مالک. شارع گفته نمی توانی تصرف بکنی الا بطیب نفس این مالک. الان با فروش او آیا طیب نفس او می دانم حاصل نشده پس الان این تصرف من در این مال می شود چی؟ می شود تصرف در این مال بدون طیب نفس او. پس بنابراین ...

س:؟؟؟ در تصرف این مال بعد از بیع معلوم نیست که او مالک باشد.

ج: نه ببینید خود این دارد می گوید که مال اوست و مال تو نیست. خود این دلیل دارد می گوید ... خود این دلیل مفاد آن این هست که مال او ست چرا؟ برای این که اگر من الان تصرف در این ... مال او بود که دیگر ... اگر الان با این روند من در این تصرف بکنم با این روند، الان بطیبۀ نفس من، تصرف کردم؟ با همین روندی که دارد پیش می آید که من دارم از او به نحو اکراه از او می خرم و او مکره است. آیا من الان بطیب نفس او در این تصرف کردم؟ الان مال او بود دیگر، با این روند که دارم می گویم که اگر به من نفرو شی می کشم تو را، اگر به من نفرو شی آتش می زنی این ها را. الان ... آن وقت او هم می آید می گوید بعُتک، آیا این تصرف من در این مالی که مال او بود الان بطیبۀ نفس من، است؟ نه. این تصرف من بطیبۀ نفس ... پس خود این روایت دارد می گوید که این به تو منتقل نشده است. چون ...

س: این اول کلام است استاد. چون می خواهیم بگوئیم آقا این جا فقط حکم تکلیفی؟؟؟

ج: نمی گوئیم حکم تکلیفی. نه به این کار نداریم که حکم تکلیفی است یا نه؟ ایشان دارد می فرماید که الان نمی دانیم که مال تو هست یا مال او هست. می گوئیم این روایت همین جوری که شیخ و بزرگان استدلال کردند استدلال آن ها این است می گویند آقا این فرش مال زید بود زید، طیب نفس به فروش این نداشت مشتری آمد، شمشیر بالای سر او گرفت و گفت یا به من می فروشی یا با این شمشیر تو را می کشم، پس الان این مشتری ای که با این جور دارد می گوید که به من بفروش، این دارد تصرف در این مال می کند بطیب نفس مالک. بطیب نفس آن زیدی که صاحب این فرش بود؟ نه. هیچ عرفی نمی گوید که این تصرفش به طیب نفس او هست. پس وقتی که به طیب نفس تو نشد پس حلال نیست برای او، حلال نیست معنایش این است که معامله صحیح نیست برای این که اگر معامله صحیح بود و ملک او می شد تصرف او حلال بود. الان این تصرفی که او در این متاع دارد می کند به طیب نفس مالک، بطیب نفس کسی که این مال، مال او بوده است نیست. بنابراین این فرمایش محقق ایروانی قدس سره به این نحوه قابل تخلص لعل باشد.

س: ??? قطعی بودن آن را قطعی گرفتیم؟؟

ج: بابا من می گویم حکم تکلیفی، من نمی گویم....

س: حرام بود چون تصرف نباید می کردیم اما معامله هم باطل بود؟

ج: داریم می گوئیم اگر این تصرفات شما در این متاع با این روند بطیب نفس اوست؟ نیست. پس الان بخواهیم روی این فرش بنشینیم، تصرف در آن بکنیم، توی اتاقت بیاندازی، همه ی این ها لایحل. این کاشف است از این که پس منتقل به شما نشده است. اگر منتقل به شما شده بود چه اشکالی داشت که روی آن بنشینیم؟ دلالت التزام این حرمت تصرفات این هست که پس منتقل به شما نشده، معامله صحیح نبوده است.

س: ??? بیع انجام شده بعد حالا اگر طیب نفس بود شما فرمودید از مبادی قصد است...

ج: نه حالا آن را حالا عرض می کنم. آن مع الغض از آن اشکال است.

س: حاج آقا انشاء تملیک از طرف بایع شده یا نه؟

ج: بله شده، اما الان چه هست؟ الان شارع فرموده است که این مال او بود یا نه؟ این روندی که پیش آمد و منجر به تصرف من می شود این روند با طیب نفس مالک است؟

س: آخر یعنی روایت می گوید که انشاء تملیک آن غلط بوده یا ???

ج: نه می گوید حالا ... می گوید این روند طیب نفس نبوده پس تصرفات این جا جایز نیست حتی می گوید تصرفات فیزیکی تو جایز نیست. ما نمی خواهیم بگوئیم که این دلالت می کند بر این که... از آن حرف ها صرف نظر می کنیم می گوید تصرفات فیزیکی شما در این متاع جایز نیست. خب این به دلالت التزام کشف می کند که منتقل به من نشده و الا اگر منتقل به من شده خب مال خودم هست چرا تصرفات فیزیکی من جایز نباشد پس به دلالت التزام می گوید که معامله باطل است.

س: یعنی ملازمه را استاد قبول ندارد.

ج: چون می گوید تصرفات فیزیکی تو جایز نیست.

س: ??? شرطی از نظر؟؟

ج: برای این که این روندی که من دارم تصرف در آن می‌کنم ...

س: طیب نفس را شما چه می‌دانید؟ شرط خیار می‌دانید یعنی؟ یعنی اختیار نداشت؟؟؟

ج: آقا اشکال قبل را نیاورید. الان برمی‌گردیم فعلاً از آن‌ها صرف‌نظر کردیم. فرض می‌کنیم اراده غیر از طیب نفس باشد از مبادی طیب نفس نیست روی مبنای این آقایان. بر این اساس داریم حرف می‌زنیم.

س: ??? طبق مبنای خودش باید به او جواب داد؟؟؟

ج: نه این اشکال بر مبنای طیب نفس نیست بر مبنای قوم دارد این اشکال را می‌کند.

پس بنابراین ما این جوری می‌گوییم وفاقاً لجماعه من الفقهاء اشکال اساسی برای استدلال به این روایت همان اشکال اول است که گفتیم در مورد عقد مکره طیب نفس وجود دارد. پس بنابراین به این روایت نمی‌توانیم تمسک بکنیم.

اشکال اول، اما اگر از اشکال اول صرف‌نظر کردیم بقیه‌ی اشکالات قابل دفع است و ??? است فتحصّل که این روایت همانند آیه‌ی شریفه استدلال به آن ممنوع است برای بطلان عقد مکره، چرا؟ برای این که هم رضا موجود است و هم طیب نفسی که این‌ها مبادی اراده هستند وجود دارند بنابراین استدلال عقیم است.

س: مگر این که حرف آقای حکیم را قبول بکنیم دیگر؟

ج: مگر آن را قبول بکنیم که گفتیم ...

س: استاد روند تصرفاتی که در یک روند ??? دو قسم است یکی خود اصل بیع است آن اصلاً تصرف غیر نیست تصرف شخص بایع است و لایحل؟؟ پس نسبت به بیع اصلاً شامل نمی‌شود. چون تصرف خود؟؟؟

ج: بله ما آن را نمی‌گوییم.

س: آن تصرفات بعدی را اگر می‌فرمایید همان اشکال محقق؟؟؟ وارد است چون با توجه به این که بیع لایحل شامل آن نیست ممکن است که الان ملک ...

ج: از شما سؤال می‌کنم که اگر مکره بیاید شمشیر بالای سر آن مکره و بایع قرار بدهد بگوید این را به من بفروش، من می‌خواهم روی آن بنشینم، می‌خواهم توی اتاقم بیاندازم، آیا عرفاً این تصرفی که حالا بعد در روند این کار و در ادامه‌ی این کار انجام می‌دهد این علی طیب نفس من المکره است؟ نیست. و این روایت می‌گوید که این برای تو حلال نیست.

س: ???

ج: نه

س: ???

ج: نه می‌گوییم عرفاً آیا می‌گویند این کارهایی که تو کردی بطیب نفس منه بود؟

س: ???

ج: الان که این مالک فرش است فعلاً. هنوز بعث نگفته. آن موقع این روایت می‌گوید بخواهی تو به روندی روی این فرش بروی بنشینی که با طیب نفس او همراه نباشد این حلال نیست برای تو.

س: ???

ج: نه الان که مالک است.

س: الان بله، ما زمانی را فرض می‌کنیم که ملکیت او مشروط است.

ج: نه این روایت ... اشتباه همین جا است. که این روایت می‌گوید یعنی ملکیت درست نمی‌شود نه این که احتمال بدهیم ملکیت درست می‌شود و مشکوک است برای ما. این روایت می‌گوید وقتی مال این شد تو اگر بخواهی تصرفاتی در این بکنی که بدون رضایت اوست ... در همین که الان ملک او هست. الان که ملک او هست. الان که ملک او هست می‌گوید بخواهی تصرفاتی در این بکنی که طیب نفس او را همراه ندارد این لایحل، جایز نیست. خب الان که من شمشیر بالای سر او بگیرم و بگویم که به من بفروش که می‌خواهم روی این بنشینم پس این یک روندی

است که با طیب نفس او همراه نیست مشمول بشود وقتی مشمول روایت شد معلوم می‌شود بیع آن هم صحیح نیست نقل و انتقال هم حاصل نشده است.

س: این قول را شما می‌زنید به مالک فعلی یا مالک قبلی؟

ج: به همین آقایی که الان مالک فعلی است.

س: ???

ج: عرض می‌کنم باز حالا تکرار می‌شود دیگر، عرض می‌کنم آن موقعی که این مالک بود و هنوز بعثت نگفته بود. آن موقع، از شما سؤال می‌کنیم که آیا حلال است بر من و جایز است بر من که من بیایم این آقا را اکراه ... هیچ چاره دیگری هم نداریم. آیا حلال است بر من و جایز است که شمشیر بالای سر او بگیرم بگویم بفروش که من می‌خواهم این را بیاندازم توی اتاقم؟ این انداختن توی اتاق به این نحوه، علی طیب نفس او نیست. پس این روایت شامل اول می‌شود وقتی شامل آن شد معلوم می‌شود پس این معامله باطل است و لو آن بعثت بگوید.

س: ممکن است که مشتری خود مکره نباشد مشتری اصلاً از اکراه خبر هم نداشته باشد. مشتری که دلیل ندارد که خود مکره باشد حتماً من دارم اکراه می‌کنم که به زید بفروش. و زید اصلاً خبر هم ندارد از اکراه. چرا بیع باطل باشد؟

ج: برای این که آن هم طیب نفس واقعاً نبوده و بعد برای او روشن می‌شود. بعد برای او روشن می‌شود که این ...
س: مال او شده.

ج: نه نشده. چون برای او هم واقعاً حرام بوده اگرچه منجز نبوده برای او، وقتی که نمی‌دانسته، اما بر او هم حرام بوده حرام واقعی بوده و ولو منجز نبوده چون عالم نبوده.

علی‌ای حال حالا استدلال به این روایت بالاخره بخاطر این که علی طیب نفس منه، در مورد اکراه گفتیم وجود دارد شامل نمی‌شود.

اما دلیل دیگر ...

س: استاد شما می‌فرمایید دلیل محقق ابروانی را اگر قبل از بیع بیاوریم وارد است ولی اگر بعد از بیع بیاوریم وارد است.

ج: نه دیگر قبل و بعد ندارد وقتی که قبل البیع این تطبیق شد نتیجه‌ی آن این هست که این بیع نقل و انتقال از آن حاصل نمی‌شود.

س: چه جور تطبیق می‌شود، لایحل مال امرء مسلم الا بطیب نفس خودش که مال خودش است، قبل از؟؟ تطبیق نمی‌شود، چون

ج: بله عرض کردم حالا هی تکرار می‌شود شما به این روند نگاه نمی‌کنید ما می‌گوییم روندی که با تهدید بخواهد بگیرد روی آن بنشیند این م شمول است همان زمان م شمول این روایت است که این حلال نیست این کار حلالی نیست. که تو بدون طیب نفس این می‌خواهی برداری و روی آن بنشینی.

س: ???

ج: عرف می‌گوید که این شامل این هست.

س: خب منه را می‌زنید به خود شخص، در حالی که منه یعنی شخص؟؟ مالکیت؟؟

ج: می‌دانم همان زمانی که مالک است من غیر از این که نمی‌گویم همان زمانی که این مالک است لایحل این روند را منع می‌کند.

س: چرا؟

ج: اطلاقش می‌گیرد. عرف این جوری معنا می‌کند.

وقتی این روند را گرفت معلوم می‌شود که نقل و انتقال حاصل نشده.

س: حاج عرف هم از روی الفاظ می‌رود جلو. بیعش که کار خودش است خودش دارد بیع می‌کند و روایت لایحل تصرف غیر را می‌کند این از بیع، تصرفات بعدی او هم درست است که طیب نفس او نیست ولی او ممکن است که

مالک نباشد منه یعنی من المالك. اگر این بیان؟؟؟ اگر منه را زدیم به شخص مالک با صفت مالکیت، تصرفات بعد البیع را و لو قبل البیع، باز هم شامل هست؟

ج: می‌گوییم ما به مالک می‌زنیم ولی در عین حال عرض می‌کنیم که شامل او می‌شود.

خب این دیگر حالا واضح است دیگر. بالاخره دو قول در مسئله وجود دارد. پس بنابراین این هم اولین روایت بود از سنت.

روایات دیگری که به آن استدلال شده از سنت برای بطلان بیع مکره، روایات رُفَع عن امتی، یا وُضِع عن امتی، روایات رُفَع و وضع من الامّة یا عن الامّة، نسبت به ما اُکْرهوا علیه یا ما استکرهوا علیه هست. به این روایات هم تمسک شده برای بطلان بیع مکره.

خب ما اگر بخواهیم به این روایات تمسک بکنیم باید ثابت بکنیم که مقصود از این ادله‌ی رفع اکراه مؤاخذه نیست چون بعضی‌ها فقه الحدیث حدیث رُفَع عن امتی تسعه یا بعضی از آن‌ها سته، اختلاف است دیگر روایات، این‌ها به معنای رفع مؤاخذه می‌گیرند خب اگر رفع مؤاخذه معنا کردیم این به بحث ما ربطی پیدا نمی‌کند. می‌شود این که اگر محرمی را شخصی از روی اکراه انجام داد این مؤاخذه ندارد. پس باید استظهار کنیم از این روایات که می‌خواهد این روایات بفرماید که آثار ما اُکْرهوا علیه برداشته شده. و این آثار هم اعم باشد از آثار تکلیفی و وضعی، تا ما بتوانیم به این روایت استدلال بکنیم و بگوییم مفاد روایت این هست که معاملاتش که از روی اکراه انجام می‌شود تمام آثار آن برداشته شده. که یکی از آثار صحت است، نفوذ است، وجوب وفا است. همه‌ی این‌ها برداشته شده بنابراین بایع اگر مکرهاً چیزی را فروخت شارع می‌گوید این بیع نیست برداشته شده یعنی آثار آن برداشته شده. صحت آن برداشته شده لزوم وفای به آن برداشته شده و هكذا. این احتیاج به این داریم. به چه وسیله اثبات این جهت را بکنیم. سه بیان مجموعاً یا چهار بیان مجموعاً وجود دارد برای این که ما بگوییم احادیث رفع یا احادیث وضع آثار وضعیه را هم می‌گیرد علاوه بر آثار تکلیفیه، آثار وضعیه را هم می‌گیرد.

بیان اول، بیان حضرت امام قدس سره هست و آن این هست که ایشان می‌فرمایند همان نظیر آن بیانی که در حدیث قبل داشتند. ایشان می‌فرمایند که خب رُفَع ما استکرهوا علیه یا ما اُکْرهوا علیه که به معنای حقیقی واقعی آن نمی‌شود حمل کرد خب بیع مکره وجود دارد در خارج، چه جور ما اُکْرهوا علیه برداشته شده؟ یا اکراه بر بسیاری از امور در

خارج وجود دارد چطور می‌گویید که برداشته شده پس به بیان من به دلالت اقتضاء و صوتاً بکلام الحکیم عن الغلط و البطلان و الکذب، باید بگوییم این ظاهر بدوی مقصود نیست. رُفَع ما استکرهوا علیه و ما أُکرهوا علیه این هست که خودش برداشته و خودش نیست. بلکه مقصود چه هست؟ بلکه این جا یک ادعا دارد می‌شود نمی‌خواهد بگوید که واقعاً نیست می‌خواهد ادعای نبودن بکند، ادعای نبودن است پس من الحقایق الادعائیه است. نه من الحقایق الواقعیة التکوینیة. ادعاء می‌گوید که نیست. مثل مواردی که می‌گوییم این شیر است. وقتی می‌گوییم که این شیر است. ادعا داریم می‌کنیم این جا هم که می‌گوییم این نیست یعنی به حسب ادعا نیست ادعا داریم می‌کنیم که نیست. پس مقدمه‌ی اول این هست که به دلالت اقتضاء صوتاً بکلام المتکلم علیه السلام و صلی الله علیه و آله و سلم، عن الکذب و الخلاف می‌فهمیم که مقصود رفع واقعی و تکوینی نیست بلکه رفع این است که ادعای رفع و نبودن دارد می‌شود. این مقدمه‌ی اول.

مقدمه‌ی ثانیه: کجا می‌شود ادعا کرد که یک چیزی نیست؟ آن وقتی که تمام آثار آن یا معظم آثار معتابه آن نباشد. آن جا می‌شود گفت که این نیست.

س:؟؟؟

ج: بله، آثار تکوینی، کار به آن ندارد آن را که نمی‌شود رفع کرد.

باید آثار آن نباشد تا این مصحح ادعا باشد بگوییم نیست. پس بنابراین وقتی که شارع می‌گوید بیعی که مکره است وجود ندارد این معنای آن این هست که در چه صورتی می‌گوییم این وجود ندارد من ادعا می‌کنم که این نیست؟ وقتی خودش برای او صحت جعل نکرده باشد، نفوذ جعل نکرده باشد، و جوب وفا جعل نکرده باشد پس اگر همه‌ی این‌ها را جعل کردی پس چرا می‌گویی نیست؟ این چه ادعایی هست؟ این ادعا غلط است.

پس بنابراین چون لا یصح ادعاء عدم وجود و رفع الا بعد از آن که هیچ یک از این آثار را جعل نکرده باشد بنابراین وقتی که می‌گوید رُفَع این به دلالت التزام دلالت می‌کند که شارع نه صحّت جعل کرده و نه وجوب وفا جعل کرده، هیچ یک از این‌ها را جعل نکرده.

پس این دلیل اول و بیان اول، برای اثبات این که حدیث رفع و وضع شامل آثار وضعیه می‌شود. شامل می‌شود یعنی به این معنا؛ از این حدیث می‌فهمیم که این آثار وضعیه وجود ندارد. صحّت وجود ندارد و خوب وفا وجود ندارد و هکذا.

این بیان اول. و اما بیان ثانی و ثالث ان شاء الله برای فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۴۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به حدیث شریف رفع و وضع عن امتی بود برای اثبات بطلان عقد مکره و یا اشتراط صحّت بیع به عدم اکراه. گفتیم که استدلال به این حدیث شریف متوقف است بر اثبات این که حدیث رفع دلالت بکند بر این که همه‌ی آثار و من جمله صحّت برداشته شده است، صحّت بیع مکره. و برای اثبات این جهت گفتیم که طرق عدیده‌ای وجود دارد. طریق اول فرمایش مرحوم امام قدس سره و شبیه آن در کلمات غیر واحدی از فقهاء وجود دارد که حاصل آن این است که خود اسناد رفع به ما اُکرها مقتضای آن این هست که صحّت برداشته شده باشد. چون اسناد رفع به ما اُکرها، یعنی آن کاری که اکراه بر آن انجام شده است معنای بدوی و ظاهری که قابل اراده نیست چون خلاف واقعیت است. ما اُکرها وجود دارد در خارج. پس قهراً برای این اسناد یا باید بگوییم چیزی در تقدیر است و یا این که بگوییم بر اساس یک ادعا انجام شده. بخواهیم بگوییم چیزی در تقدیر است خلاف ظاهر است. بنابراین اسناد رفع به ما اُکرها بر اساس ادعا است که می‌خواهد بفرماید که ما اُکرها در خارج وجود ندارد ادعاً و مصحح این ادعا این هست که آثار بر آن مترتب نیست نه صحّت و نه بقیه‌ی آثار مترتب نیست چون آثاری ندارد گفته می‌شود که نیست مثل یا رجال و لارجاله، لارجاله چون هست رجل هست اما آثار رجلیت که شجاعت و مردانگی و کارآمدی و این‌ها باشد را ندارد می‌گوید نیست. می‌گوید آقا مدیریتی نیست این مدیریتی نیست را کجا می‌شود

گفت؟ مدیر که هست مدیریت هم که دارد می‌کند ولی می‌گوید آقا مدیریتی نیست. کجا می‌شود گفت که آقا مدیریتی نیست؟ آن جایی که آثار برجسته‌ی مدیریت نباشد. خب توی بیع، توی معاملات، اثر برجسته‌ی معامله چیست؟ صحت است. در کنار بقیه. بگویی آقا این بیع مکره نیست. آن وقتی این مبرر دارد این گفتن که صحت نباشد و بقیه‌ی آثار هم نباشد. فلذا از این که متکلم صلوات‌الله علیه فرموده است ما اُکرها که عموم آن شامل بیع می‌شود این برداشته شده این نیست این به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که مبرر آن این جا وجود داشته است. مبرر آن چه هست؟ این که از ناحیه‌ی شارع صحت و این‌ها برای این بیع جعل نشده است این بیان مرحوم امام قدس سره است. بیانی هم شبیه این بیان، نه عین این بیان، ولی از نظر این که به خود این اسناد این‌ها توجه می‌شود محقق نائینی دارد و آن این هست که این جا ادعایی در کار نیست خلافاً لفرمایش امام که فرمود حقیقت ادعائیه است. ایشان می‌فرماید ادعایی در کار نیست. بله نظر به حوزه‌ی تشریح است. و دارد نفی حقیقی می‌کند از حوزه‌ی تشریح، این نیست کجا نیست؟ در عالم تکوین نیست؟ در عالم خارج نیست؟ یا نه در عامل قانون‌گذاری نیست. حدیث رفع ناظر به عالم قانون‌گذاری است وقتی یک موضوعی حکم شارع برای آن جعل می‌کند به تبع حکم خود آن موضوع هم در حوزه‌ی قانون‌گذاری و عالم قانون‌گذاری کأن موجود است. او هم در قانون موجود است. مثلاً سؤال می‌کنیم می‌گوییم ور شکستگی توی قانون هست؟ می‌گویند که بله، خود ور شکستگی توی قانون است. می‌گویند مضاربه توی قانون هست؟ می‌گویند بله، خود مضاربه توی... یعنی احکام آن، وقتی احکام مضاربه، احکام ورشکستگی بود کأن خود آن هم توی قانون هست. اگر حکم نداشته باشد می‌گویند نه، می‌گوید آیا راجع به آب خوردن توی قانون هست؟ می‌گویند نه، چون هیچ‌جا قانونی راجع به آب خوردن نیست. محقق نائینی می‌فرماید حدیث رفع که می‌گوید رُفَع ما اُکرها علیه، ما استکرها علیه، و کذا و ما اضطرروا الیه یا خطا و نسیان، می‌خواهد بفرماید که این‌ها توی قانون وجود ندارند پس رفع، رفع حقیقی است واقعاً توی قانون وجود ندارند نه ادعاً. رفع حقیقی اما در حوزه‌ی قانون، پس بنابراین احتیاجی نداریم که شارع ادعا بخواهد بفرماید، نه رفع، رفع حقیقی می‌شود منتها در حوزه‌ی قانون، خب این جور هم بگوییم، وقتی بیع مکره توی قانون نیست یعنی هیچ حکمی پس ندارد دیگر، و الا نمی‌شود گفت که توی قانون نیست، پس یعنی صحت هم ندارد قانون هم برای او جعل نشده من الصحه و غیر الصحه و هكذا، این هم بیان محقق نائینی قدس سره هست که نزدیک به همان فرمایش مرحوم امام هست منتها این تفاوت را دارد

که ایشان می‌فرمایند حقیقت ادعایی است ایشان می‌گویند که نه حقیقت ادعایی نیست بلکه واقعی است رفع واقعی است اما نظر به حوزه‌ی تشریح است. فلذا اسم آن را گذاشته رفع تشریحی.

س: استاد قانون ندارد پس اثباتاً و نفیاً بیانی ندارد.

ج: یعنی صحت هم ندارد.

س: بطلان هم ندارد.

ج: خب نه صحت که نداشت بطلان هست دیگر.

س: ??? وضعی آن را ???

ج: همین دیگر، توی قانون یا حکم وضعی است یا تکلیفی است دیگر، می‌گویند توی قانون نیست اگر حکم وضعی داشت توی قانون بود دیگر. صحت حکم وضعی هست دیگر.

س: حاج آقا یعنی باید برای صحت بیان بشود؟

ج: یعنی باید شارع بگوید که صحیح قانوناً. جعل صحت کند.

س: یعنی اگر جعل صحت نکرد ???

ج: نیست.

س: ???

ج: بطلان جعل نمی‌خواهد. او جعل صحت باید بکند.

س: مثل لاضرر می‌شود؟ ???

ج: آن ضرر هم یعنی همین، در نظر ایشان نفی تشریحی است یعنی ضرر توی قانون نیست.

س: ??? احل البیع

ج: اطلاق احلّ الله البيع، این قرینه می‌شود که آن اطلاق ندارد. چون اگر اطلاق داشت توی قانون بود.

س: شاید این قرینه بشود که آن اطلاق ندارد.

ج: کدام قرینه بشود که آن اطلاق ندارد؟ این ما اُکرها هست یا نیست؟ آن که عام هست. آن نمی‌تواند بر این قرینه بشود.

س: ???

ج: این جا الان دو تا اشکال وجود دارد یک احتمال این است که من یک مقداری شاید ثقل سامعه داشته باشم دو: این که این فضا یک جوری است که صدا از دور نمی‌رسد درست، من درست متوجه نمی‌شوم که شما چه می‌فرمایید. حالا صدای من نمی‌دانم که به شما می‌رسد یا نه؟

س: ???

ج: خب حالا الان شهید می‌شود کلام شما، بعداً.

این راه اول. راه دوم برای اثبات این که حدیث رفع شامل احکام وضعیه می‌شود و منها صحت، فرمایش محقق عراقی قدس سره در شرح تبصره است که ظاهراً تفرّد به این بیان در کلمات بزرگان دیگر ندیدم و آن این است که این حدیث شریف چون دارد رُفَع عن امتی، در مقام امتنان بر امت است، خود این که در مقام امتنان است قرینهٔ داخلیّه بر این که در رُفَع ما اُکرها علیه حتماً احکام وضعیه و صحت اراده شده. چرا؟ چون غیر صحت لامتنان فیه، آن را که امتنان دارد که برداشته بشود همین صحت معاملات اکراهی است.

توضیح ذلک:

لا شبهة در این که ما اُکرها شامل معاملات اکراهیه می‌شود. یکی از مصادیق آن هست. اگر در معاملات اکراهیه شارع صحت را بر ندارد اما آثار دیگر را بردارد، مثلاً خیارات را بردارد. اگر مغبون شدی، حق خیار غبن نداری، اگر معیوب بود حق خیار عیب را نداری. و هكذا و هكذا بقیه‌ی خیارات را بردارد یا وجوب تسلیم و تسلّم ثمن و مثنی را بردارد. بگویند بیع صحیح است این مال آن هست. ولی واجب نیست که به او بدهی. آن هم واجب نیست که ثمن

را به تو بدهد. آیا این منتی است؟ این کار را مشکل تر می کند. اختیارات که ندارد. بعد حالا فروخته، مال او هست بر او واجب نیست که ثمن را به من بدهد او هم که خریده بر من هم واجب نیست که مثنی را تحویل او بدهم. خب رفع اینها چه منتی هست؟ این بر خلاف منت است. آن که منت درست است بگویند آقا من معاملاتت را که به زور به گردن تو گذاشتند می گویم که باطل است و صحیح نیست. این منت توی آن هست. ولی بگویند صحیح است ولی آنها را ندارد. آن آثار را ندارد.

پس حدیث رفع بالاخره آثار این را می خواهد بردارد. و الا این اسناد رفع بما اکرهوا درست نبود. چون به حسب تکوین که برداشته نشده. این اسناد یک مصحح می خواهد حالا یا به نحوی که امام فرمود یا به نحوی که آقای... و این اسناد هم بر اساس امتنان دارد می فرماید که خدای متعال منت گذاشته بر این امت در قبال امم سابقه و این عنایت را فرموده است. این خودش قرینه می شود بر این که آن حکمی که این جا برداشته شده، حکمی است که فیه المنه است در برداشتن آن، اما حکمی که فیه المنه نیست؟

س: ???

ج: تکلیفی این جا بفرمایید چه هست؟

س: ???

ج: مگر حرمت دارد؟ بیع مکره هم مگر حرمت دارد؟

س: کسی که دارد اکراه می کند کار حرام؟؟

ج: از او که برداشته حرمت او را، مکره، نه مکره. مکره که کار حرام دارد می کند. مکره، بیع مکره، برای این. حرمتی ندارد که بگویی حرمت برداشته شده.

پس آنهایی که برداشته است چه اثرهایی است؟ ما اثری سراغ نداریم که رفع آن همراه با منت باشد الا این یکی. فلذا است محقق عراقی قدس سره، ایشان این جوری فرموده «أنه یکفی للاشتراط المزبور» که اکراهی نباشد «عموم رفع الاکراه، و من المعلوم أن رفع اثر المعاملات المکره علیها راجع الی رفع صحتها» چرا؟ «لعدم الامتنان فی رفع غیرها» چون غیر صحت امتنانی در آن نیست. همان طور که عرض کردم، اختیارات را بردارد، لزوم وفا را بردارد؟

می‌گوید لازم نیست می‌توانید ثمن و مثن را، عوض و معوض را به هم‌دیگر مسترد نکنید، این‌ها را بردارد؟ می‌توانید فسخ کنید این را بردارد؟ که نه فسخ هم نمی‌توانید بکنید؟ این‌ها را بردارد؟ خب این چه منتهی در این‌ها هست؟ این‌ها کار را ضیق‌تر می‌کند بر مکره، کار را مشکل‌تر می‌کند. آن که مناسب با منت است این هست که صحت را بردارد.

و نضیفُ الی کلامه قدس سره ...

س: لزوم را بردارد که بهتر است. صحت با شد بعد دست این مکره را باز بگذاریم تا بتواند بیاید امضاء بکند یا نه فسخ بکند.

ج: جواز فسخ را بردارد. خب او ...

س: ???

ج: چی را؟

س: لزوم را از مکره بردارد شارع. این امتنان بیش‌تری ???

ج: که یعنی لزوم را بردارد بگوید عقد جایزی هست می‌توانی ...

س: ???

ج: یا بگوید که اصلاً باطل است؟ کدامش؟ حالا با این اضافه‌ای که من می‌کنم

اضافه این است که بگوییم لا اقل این انساب بالامتنان است. نگوییم دیگر اصلاً در آن امتنان نیست. این انساب بالامتنان است پس قدرمقیّن می‌شود که اگر در مقام امتنانی این برداشت صحت انساب بالامتنان است تا بقیه‌ی آثار، پس بنابراین مسلم این اراده شده نسبت به بقیه‌ی آثار. این هم بیان لطیفی است از این محقق بزرگوار که تفرّد به، و در کلمات دیگران ندیدیم که بفرمایند از قرینه‌ی امتنان می‌فهمیم به این که حتماً صحت نسبت به «ما اُکرها علیه»ها که معاملات باشد برداشته شده.

س: ???

ج: خب یکی هم این هست دیگر. مقدمه‌ی اولی را توجه نکردید. عرض کردم مَسْلَم ما اُكْرهوا علیه یک قسمتی از ما اُكْرهوا علیه‌ها معاملات است. همه‌ی معاملات، چه بیع و چه اجاره و چه مَضاربه و چه چیزهای دیگر، معاملات حتماً شامل ما اُكْرهوا علیه می‌شود.

حالا توی معاملات که ما اُكْرهوا می‌گیرد او را، چه را برداشته؟ حتماً باید به لحاظ رفع آثار باشد. خودش که هست. آن رفع آثاری که مبرر شده برای ادعا، یا مبرر شده برای این که شارع بردارد در حوزه‌ی تشریح، آن که انطباق هست به امتنان یا متعین است به نظر ایشان برای امتنان، می‌فرماید که همین صحت هست. این هم بیان محقق عراقی قدس سره است. این بیان لا یخلو من قوه. حالا فعلاً محاسبه‌ی نهایی آن را فعلاً عرض نمی‌کنیم. فعلاً می‌گوییم لا یخلو عن قوه، تا بعد ببینیم که چه خواهد شد. ولی بیان لطیف.

س: صحت فعلیه را برداشته.

ج: بله، این الان همه‌ی بحث‌هایی که داریم می‌کنیم صحت فعلی هست. و بطلان فعلی است در صورتی که بگوییم اما صحت تعقلیه دارد یا ندارد که اگر بعداً راضی شد صحیح است آن بحث مسئله‌ی آخری که بعداً ان شاء الله خواهد آمد. الان بحث بر سر این هست که صحت فعلیه را برداشته. اما امتنان نیست که بگوید صحت تأهلیه را هم برداشتم. آن که امتنان نیست خب شاید بعداً راضی شد بگوید نه دوباره از اول باید معامله بکنید؟ نه، صحت فعلیه را برداشتند. نه این که صحت تأهلیه را هم و آن خلاف امتنان است که صحت تأهلیه را بخواهد بگیرد.

س: بسیاری از احکام خود شارع مقدس احکام کرهی هست و خود شارع به این احکام کرهی ما را تشویق کرده ...

ج: احکام چیست؟

س: کره.

ج: کره، بله.

س: می‌گوید عسی أن تُكْرهوا شیئاً فهو خیر لکم. خب این‌ها را با این ???

ج: حالا این جا آمده برداشته بالاخره درست است یک جا ممکن است مثل جهاد، بله، احکام حرجی هم شارع دارد که آن‌ها مخصوص ادله‌ی حرج می‌شوند. ولی این جا دارد می‌فرماید چی؟ دارد می‌فرماید که ما اگر هوا را من برداشتم. این معنا دارد این عبارت یا معنا ندارد؟

س: بالاخره ???

ج: می‌دانم این معنا دارد این عبارت یا معنا ندارد؟ ما اگر هوا برداشتن معنا دارد، چه چیزی از آن را برداشتی؟ خودش را برداشتی در خارج که داریم می‌بینیم هست. پس لابد می‌خواهد کنایه بزند یا به آن بیانات می‌خواهد بگوید که احکام آن نیست. منت هم می‌خواهد بگذارد خب کدام حکم را بردارد که با منت جور درمی‌آید؟ صحت، نه چیزهای دیگر. یا لااقل بگوییم انساب است به منت گذاری. این هم ...

س: ???

ج: اطلاق آن می‌گوید هر دوی آن. هر دو جزو ... گفتیم حالا چیزهای نهایی را بعداً عرض می‌کنیم فعلاً در این حد عرض کردیم حالا داوری نهایی برای بعد.

اما این نکته‌ی لطیفی است که تفتن به العراقی قدس سره، که ما می‌گوییم بقرینه‌ی امتنان که قرینه‌ی داخلی هست.

س: استاد باور داشتن یک خیر اخروی، شارع امتنان نمی‌ورزد با برداشتن یک سهولت دنیوی به خاطر، که در ازاء آن ما یک خیر اخروی را از دست بدهیم.

ج: چه خیر اخروی‌ای؟ مگر عقد مکرهی درست بشود خیر اخروی دارد؟

س: نه می‌خواهیم به اصل این دلیلی که ایشان دارند استناد به امتنانی بودن آن می‌کنند می‌گوییم. در بحث کراهت خیلی از احکام شارع خیر اخروی دارد که برای ما گره دارد.

ج: خب چه ربطی به این جا دارد؟

س: کراهت و ایشان می‌گویند این جا امتنان است.

ج: بابا امتنان، چون گفته رُفِعَ عن امتی. چون فرموده رُفِعَ عن امتی یعنی این مال امت من هست امت قبل نداشته. پس می‌خواهد بگوید که یک ویژگی‌ای، یک امتیازی، یک خصوصیتی برای شما قائل شده خدای متعال که این را برداشته، در امم سابقه نبوده. پس در مقام این است که می‌خواهد بگوید این بر اساس یک عنایت ویژه است یک امتیاز ویژه است. این که امتنان می‌گوییم یعنی این.

س: حاج آقا ببخشید الان قطع حکم تکلیفی می‌شود صحت، حکم تکلیفی را برداریم صحت؟؟؟

ج: حکم وضعی.

س: بله، صحت را برمی‌دارد ما می‌گوییم آقا یکی از احکام وضعیه بطلان هم هست این حدیث هم صحت را برمی‌دارد هم بطلان را برمی‌دارد. نیاز؟؟؟

ج: بطلان دیگر جعلی نیست همین که صحت را جعل نکرد دیگر باطل است.

س: امتنان هم ندارد آن که خلاف امتنان؟؟؟

ج: بله این هم فرمایش درستی است. ولی بطلان احتیاج به جعل ندارد.

و اما دلیل سوم و بیان سوم بر رفع، بیانی است که تفرّد به الامام قدس سره، باز این بیان سوم در کلمات دیگران ندیدیم و آن این است که دو تا مقدمه دارد مقدمه‌ی اولی این هست که از بعض روایات معتبره استفاده می‌شود که این حدیث رفع مأخذ آن دو تا آیه‌ی مبارکه است. و آن روایت شریفه این روایتی است که صاحب و سائل در باب پنجاه و شش از ابواب جهاد نفس بابُ جُمْلَةً مِمَّا عَفَى عَنْهُ، پاره‌ای از اموری که شارع عفو فرموده از آن‌ها. حدیث ثانی، «محمد بن یعقوب عن الحسين بن محمد» این حسین بن محمد بن عامر الاشعری است که من ثقّات اصحابنا هست. «عن معلى ابن محمد البصرى» این هم ثقّۀ من ثقّات اصحابنا است. «عن ابی داوود المسترق» این هم ثقّۀ من ثقّات اصحابنا، «عن عمرو بن مروان» این هم ثقّۀ من ثقّات اصحابنا. پس سند تا این جا تمام است. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ خَطُوهَا» یک؛ «وَنِسْيَانُهَا» دو؛ «وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ» سه؛ «وَمَا لَمْ يُطِيقُوا» چهار. همین جا توی این پرائتز عرض کنم که حدیث رفعی که در اصول در باب برائت به آن استدلال می‌شود که آن جا رُفِعَ ما لا يعلمون دارد، بزرگانی در سند آن حدیث اشکال کردند چون احمد

بن محمد بن یحیی العطار در آن هست و به قول مرحوم استاد این آقازاده که پسر محمد بن یحیی العطار معروف هست این احمد، توثیقی در کتب رجالیه ندارد. لاتوثیق عام و لخاص. فلذا است عده‌ای به این جهت مناقشه می‌کنند در سند آن روایت رفع عن امتی تسعه. و اگر مستند ما آن باشد این اشکال را دارد باید بحث سندی می‌کردیم که ما آیا راهی برای رفع این اشکال داریم یا نداریم؟ اما در این جا ما خود این روایتی را که خواندیم الان و سند آن تمام بود «رفع ما استکرها علیه» را دارد. پس این روایت که محل استشهاد ما حدیث رفع ما استکرها علیه یا ما اکرها علیه سند آن تمام است. احتیاجی به بحثی از سند حدیث تسعه، «رفع عن امتی تسعه» نداریم. خود این کفایت می‌کند برای مقام. فلذا مستغنی از آن بحث هستیم. خب «قال قال رسول الله صل الله علیه و آله رفع عن امتی اربع خصال» که خواندم «وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» این که این چهار تا برداشته شده این همان فرمایش خدای متعال است. که چه فرموده؟ فرموده است «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا» این می‌شود نسیانها، «أَوْ أَخْطَأْنَا» این می‌شود آن خطاها، «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» این هم می‌شود ما لایطیقون، «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» که این می‌شود همان ما لم یطیقون، پس این آیه مبارکه که آیه ۲۸۶ سوره مبارکه بقره است «وَقَوْلُهُ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» که شأن نزول آن قضیه‌ی عمار و پدر و مادر و جماعتی بودند که اهل مکه این‌ها را گرفتند و گفتند که براءت از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ظاهراً و معاذالله سبّ النبی را از این‌ها خواستند. پدر عمار، مادر عمار، همه کشته شدند آن‌ها حاضر نشدند به براءت و سبّ، ولی عمار مثل این که افقه از آن‌ها بود. عمار براءت جست و سبّ هم کرد. بعد این آیه نازل شد که «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل، ۱۰۶) که در روایت مبارکه هم هست که سر تا پای عمار پیر از ایمان بود. و این به حسب ظاهر حالا این کار را کرد.

خب از این روایت شریفه که سند آن اعتبار دارد و معتبر است و در کافی شریف هم روایت شده پس می‌فهمیم که مأخذ حدیث رفع، این که این چهارتا است، آیات شریفه است. این مقدمه‌ی اولی.

مقدمه‌ی ثانیه این هست که خب در مورد سبّ النبی و البرائة من النبی، هم ما احکام تکلیفیه داریم هم احکام وضعیه داریم. سبّ النبی حرام، و براءت از آن بزرگوار حرام، این حکم تکلیفی آن هست. حکم وضعی آن هم این است که نجس می‌شود اموال او باید تقسیم بشود و او این جور احکامی که وجود دارد. پس بنابراین هم احکام وضعیه دارد و

هم احکام ... این آیهی شریفه که می‌فرماید «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» دارد می‌گوید این عمار که برائت جست و سبّ کرد نه احکام تکلیفیه را دارد، نه احکام وضعیه را دارد. نه این که این عمار، بلکه کار حرام انجام نداده ولی احکام وضعیه را دارد. یعنی نجاست؟ اموالش باید تقسیم بشود؟ چون کسی که مرتد می‌شود اموالش، زوجه‌اش، بینونت بین او و زوجه، تقسیم اموال بین ورثه، خب این‌ها، یا این که باید کشته بشود در بعضی از صور، این‌ها احکام وضعی و تکلیفی است که وجود دارد. و این «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» همه‌ی این‌ها را دارد استثناء می‌کند؟ یا فقط تکلیفی را استثناء می‌کند؟ لا ریب و لا شبهه در این که همه را دارد استثناء می‌کند. خب پس مقدمه‌ی اولی می‌گفت مأخذ رفع این آیات است. مقدمه‌ی ...

س: استثناء؟؟؟

ج: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»

س:؟؟؟

ج: از قبلی که می‌گوید این‌ها کافر هستند و فلان.

س: از عقاب بود گفت این‌ها جهنمی هستند الا من أکره، احکام که نبوده.

ج: می‌دانم می‌گویم عمار این آیه فهمیده نمی‌شد که بنابراین هیچ عیبی الان به عمار وارد نشده؟

س:؟؟؟

ج: می‌دانم، این را می‌فهمیدند یا نه؟ این را می‌فهمیدند که عمار الان نجس نیست، اموالش باید ... به همین آیه،

می‌فهمیدند این را مردم یا نمی‌فهمیدند این را؟

س: اصلاً این‌ها متبادر به ذهن نبوده؟

ج: یعنی چه تبادر به ذهن نبوده؟ همه‌ی عرف الان می‌فهمند اگر گفتند که این آقا که سبّ کرده نبی را، این قرآن دارد

می‌فرماید این مشمول آن حرف‌های آن نیست.

س: حاج آقا این آیه مکی هست.؟؟؟

ج: حالا صبر بکنید حرف امام تمام بشود تا بعداً.

پس بنابراین از آن روایت فهمیده می‌شود مأخذ حدیث رفع این آیات است. از این آیات بالضروره فهمیده می‌شود که همین‌طور که احکام وضعیه برداشته شده احکام تکلیفیه هم برداشته شده. پس این قرینه می‌شود که فرع که عبارت باشد از حدیث رفع، چون از این اصل مأخوذ شده است پس بنابراین هر چه که در اصل است در آنجا مراد است پس در حدیث رفع هم همه‌ی احکام، چه وضعی و چه تکلیفی مورد اراده است. پس بنابراین این قرینه‌ی خارجی است از این قرینه‌ی خارجی می‌فهمیم که ما اگر هوا علیه یا ما استکرها علیه شامل احکام وضعیه هم می‌شود.

س: مأخذ یعنی چی؟

ج: یعنی اصلی که این حکم را از دل آن درآوردند. استخراج کردند یعنی استنباط کردند. استخراج کردند از آن.

س: حاج آن موقع که اصلاً این احکام، حالا اگر تشریح شدند در عالم؟؟؟ فعلیت نداشت مردم یک استظهار این جوری بکنند کجا ارتداد و؟؟

ج: مگر این مال آن موقع است؟ که اول اسلام، آن اول اول نبوده که. علاوه بر این که از این آیه‌ی شریفه روشن می‌شود که یعنی... لازم نیست الان باشد یعنی این هیچ اشکالی توی آن نیست. کسی که مکرها آمده سب کرده و مکرها آمده نبری جسته است. از این آیه فهمیده می‌شود که اشکالی در این آدم نیست یعنی هر قانونی که جعل او ^{یُ}جعل فیما بعد، راجع به این آدم نیست چون این ...

س: قبل آن هم عقاب است. می‌گوید عقاب می‌شوند الا کسی که این جوری هست. احکام نیستند.

ج: فقط عقاب نیست. از این آیه کسی عقاب نمی‌فهمد فقط. یعنی آدمی که این جوری روی اکراه آمده تبری جسته مصونیت دارد از آن چه که راجع به تبعاتی که این کار دارد. از تبعات این کار که یکی عقاب است از آن مصونیت دارد. از سایر تبعات دیگر تکلیفی یا وضعی هم مصونیت دارد. این بالضروره فهمیده می‌شود.

این بیان سوم مرحوم امام قدس سره. خودشان اشکالی دارند این را مطرح کنیم و بعد تا دلیل بعد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۴۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در ادله‌ای بود که به آن‌ها استناد شده برای اثبات شمول حدیث رفع نسبت به احکام وضعیه. دلیل دوم و قرینه‌ی دوم، ما تفرّد به الامام قدس سره بود که ایشان با دو مقدمه می‌خواستند اثبات بکنند که این حدیث رفع شامل وضعیات هم می‌شود.

مقدمه‌ی اولی این بود که از معتبره‌ی عمرو بن مروان استفاده می‌شود که مأخذ و اصل در این حدیث رفع، عبارت است از آیات مبارکات که یکی هم «إِلَّا مَنْ أُرْهِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل، ۱۰۶) هست که بحسب بعضی از روایات درباره‌ی جناب عمار وارد شده و نازل شده است.

و مقدمه‌ی ثانیه این بود که خب «إِلَّا مَنْ أُرْهِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» حتماً شامل احکام وضعیه هم می‌شود. یعنی این آیه می‌خواهد بفرماید اگر کسی کفر ورزید و اظهار کفر نمود ولی قلب او مطمئن بالایمان بود این احکام کافر بر او بار نمی‌شود لاتکلیفاً و لاو ضعاً. نه مرتکب کار حرام شده و نه مؤاخذه‌ی آخروی و دنیوی دارد و نه آثار وضعیه مثل تنجس بدنش و بینونت زوجه‌اش و امثال ذلک. هیچ‌کدام را ندارد.

پس بنابراین وقتی اصل که آیات مبارکات باشد به خصوص حالا این آیه‌ی شریفه‌ی «إِلَّا مَنْ أُرْهِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» که محل بحث ما هست پس معلوم می‌شود آن فرع که متخذ از این اصل است آن هم شامل احکام وضعیه می‌شود.

به این استدلال خود ایشان قدس سره مناقشه فرمودند. فرمودند به این که الا آن یقال که اگر احکام وضعیه در مورد اظهار کفر در عرض احکام تکلیفیه بود و مرتبط به هم نبود و جدای از هم بود، خب برای این استشهاد و استدلال وجهی بود. ولی اگر بگوییم احکام وضعیه در این مورد مترتب بر احکام تکلیفیه است یعنی مال کسی تقسیم می‌شود و از ملکیت او درمی‌آید که حرام باشد بر او کفر ورزیدن، و کسی بدنش متنجس می‌شود که حرام باشد بر او اظهار کفر، موضوع تنجس، کسی است که یحرم علیه اظهار الکفر. موضوع بینونت زوجه، کسی باشد که یحرم علیه اظهار الکفر. اگر این جور شد نه، این شاهد نمی‌شود بر این که خود حدیث رفع شامل وضعیات هم می‌شود. نه، حدیث رفع ممکن است آیه فقط، خود آیه حرمت را برداشته و حدیث رفع هم که از این آیه مستخرج شده آن هم فقط احکام تکلیفیه را برداشته، منتها در این مورد چون آن احکام وضعیه موضوع احکام تکلیفیه است و مترتب بر احکام تکلیفیه است قهراً آن‌ها هم نیست. پس این که ما در فقه مسلم هست که می‌گوییم اگر کسی اکراهاً اظهار کفر کند آن آثار وضعیه بر او مترتب نمی‌شود این نه بخاطر این است که آن را از حدیث رفع فهمیدیم یا از این آیه مبارکه فهمیدیم، بلکه بخاطر این است که آن احکام مرتب است بر حرمت اظهار کفر، هر جا حرمت اظهار کفر بود موضوع درست می‌شود برای آن احکام. و چون در مورد عمار این حرمت وجود نداشته، از این جهت آن احکام وضعیه هم نیست. پس این نمی‌تواند شاهد بشود بر این که بگوییم حدیث رفع شامل احکام وضعیه هم می‌شود. نه ممکن است فقط احکام تکلیفیه را می‌گیرد. یعنی اگر از آن دلیل اولمان، آن بیان اولمان صرف نظر بکنیم و بگوییم نه آن درست نیست و بخواهیم از این راه اثبات بکنیم که احکام وضعیه را می‌گیرد خب این اشکال بر آن وارد هست که با این حدیث و با این بیان قابل اثبات نیست.

س: یعنی همسر عمار باید از او جدا می‌شد با این وصف؟

ج: نه، چرا؟ برای این که بر عمار حرام نبود این اظهار. و جدا شدن همسر، تنجس بدن، و تقسیم اموال، همه مترتب بر چیست؟ بر حرمت اظهار کفر است پس بنابراین وقتی آیه دارد می‌فرماید که حرام نبوده بر او اظهار کفر، خب قهراً لازمی آن این هست که آن احکام بار نمی‌شود، نه خود آیه دارد می‌گوید که آن‌ها هم بار نمی‌شود آیه دارد می‌گوید که حرام نبوده بر او. خب وقتی حرام نبود قهراً آن‌ها هم چون موضوع آن این بوده قهراً نیست.

س: یعنی این چهار تا قدرمتیقن احکام و ضعیه که داریم این‌ها با این بیان قابل؟؟؟ مطلق احکام و ضعیه که برداشت نمی‌شود؟؟؟

ج: نه این حرف آخری است. که حالا دلالت هم بکند بر احکام و ضعیه، خب این احکام و ضعیه‌ی خاصه است چرا همه‌ی احکام و ضعیه را بگوییم؟

س: نه می‌خواهم بگویم آن که یک بیان دیگری است ولی این احکام و ضعیه که متیقن هستند چون با حکم تکلیفی قابل تدبیر هستند پس اصلاً اساس حکم وضعی قابل برداشت؟؟؟

ج: بله، پس این دلیل نمی‌شود که ما به این بیان بخواهیم بگوییم پس حدیث رفع شامل احکام و ضعیه هم می‌شود چون اصل شامل احکام و ضعیه می‌شود این هم فرع آن هست پس همان چیزی که آنجا مراد است اینجا هم مراد است. پس آنجا احکام و ضعیه مراد است اینجا هم مراد است. این را نمی‌توانیم بگوییم.

س:؟؟؟

ج: نه نمی‌گویند، اینجا، اینجا، خصوص این است.

س:؟؟؟

ج: و لو احتمال بدهیم استدلال ناقص می‌ماند چون ممکن است که این جوری باشد این که در فقه مسلم است که وقتی کسی مکره می‌شود به اظهار کفر، این‌ها را ندارد ممکن است که وجه آن این باشد.

س: حاج آقا در هر صورت فرقی نمی‌کند احکام وضعی باز برداشته می‌شود دیگر، چه متوقف باشد و چه در عرض باشد.

ج: نه اما جایی که آن احکام و ضعیه را دلیل نداریم که مترتب بر تکلیفیه است به چه دلیل برداشته می‌شود مثل ما نحن فیه. در مانحن فیه مگر صحت و بطلان کاری به حکم وضعی دارد؟

س: همه‌جا این طوری نیست که این احتمال وجود دارد.

ج: پس نمی‌توانیم بگوییم که احکام وضعیه هم ناظر است به این که احکام وضعیه را هم بردارد. آن جایی که برداشته شده این ناظر نبوده این گفته حکم تکلیفی ندارد و چون در شرع هم آن حکم وضعی مترتب بر تکلیفی بوده خب نیست ولی این ناظر به این نیست این فقط ناظر به این هست که این حکم تکلیفی وجود ندارد همین. مازاد بر این دلالتی نمی‌کند.

س: حرمت تکلیفی عقد مکره استحاله دارد؟

ج: عقد مکره حرمت تکلیفی برای مکره داشته باشد؟

س: ???

ج: خب داشته باشد به این چه ربطی دارد. ما می‌خواهیم ببینیم عقد این صحیح است یا صحیح نیست. خب او دارد کار حرام می‌کند البته مکره کار حرام دارد انجام می‌دهد حرف بر سر این هست که مکره که دارد کار حرام انجام می‌دهد ولی بیع را چه کسی انجام می‌دهد؟ مکره دارد انجام می‌دهد او قبول می‌کند.

س: ???

ج: ولی این دارد می‌فروشد. آیا بر این مکره که دارد می‌فروشد بر فروش این نقل و انتقال مترتب می‌شود یا نمی‌شود؟
دلیل سوم: دلیل سوم دلیلی است که مشهور در فقه هست بسیاری از بزرگان به این دلیل سوم تمسک کردند و فرموده‌اند ...

س: ???

ج: حالا این‌ها تمام بشود.

دلیل سوم برای فرمایشی است که عده‌ای از بزرگان به آن استناد جسته‌اند منجم شیخ اعظم در مکاسب، و آن این است که بعضی روایات معتبره وجود دارد مثل صحیحی بزنطی که امام علیه السلام استناد فرموده‌اند به حدیث رفع برای برداشته شدن بعضی آثار وضعیه و احکام وضعیه. این استدلال امام علیه السلام نشان می‌دهد که پس دلیل رفع و دلیل وضع عن امت شامل احکام وضعیه هم می‌شود و الا کما یستقیم استناد الامام و استدلال الامام علیه السلام به.

آن روایت این هست. «عن ابی الحسن الرضا علیه السلام» چون صحیحی بزنی است بزنی از اصحاب حضرت رضا سلام الله علیه است. «فِی الرَّجُلِ یُسْتَكْرَهُ عَلَی الْیَمِینِ فِیْحَلْفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا یَمْلِكُ أَوْ یَلْزَمُهُ ذَلِكَ» مردی مکره می شود بر قسم خوردن، و در اثر این که این مکره می شود در قسم خوردن فیحلف بالطلاق، مثلاً یک دعوای خانوادگی بوده و بستگان زوجه می گویند اگر قسم نخوری به طلاق یا به عتاق یا به صدقه بودن ما تملک، او را می کشیم یا فلان مشکل را برای تو ایجاد می کنیم. این مکره می شود. فلذا مثلاً به آن زوجه اش می گوید که اگر من بر سر تو هوو آوردم، زوجه ی دیگری اختیار کردم قسم می خورد به این که تو مطلقه هستی، تو آزاد هستی. یا اگر این کار را کردم بندگان که دارم آزاد هستند یا اگر این کار را کردم کل اموالی که دارم صدقه باشد.

س: ???

ج: نه ??? یعنی قسم می خورد که تو مطلقه باشی، آن اموال، آن عباد من آزاد باشند، اموال من هم صدقه باشد. بر این قسم می خورد. حالا سؤال او این است که این که مکرها آمده این قسم را یاد کرده آیا یلزمه ذلك؟ این گردن گیر او می شود این طلاق و عتاق و صدقه ی ما یملک؟ یا نه؟ «فَقَالَ لَا» حضرت فرمود نه، «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا» حضرت فرمود نه، چرا؟ چون حضرت فرموده است که وضع عن امتی ما اكرهوا عليه، خب این جا حضرت برای چه استدلال کردند به این کلام؟ برای بطلان حلف به طلاق، بطلان حلف به عتاق، بطلان حلف به صدقه بودن ما یملک، که این ها احکام وضعی است ایلزمه ذلك؟ گردن گیرش است؟ می فرمایند که گردن گیر او نیست. یعنی این ها باطل است اثر ندارد.

س: حکم تکلیفی هست استاد؟

ج: نمی گوید که کار حرامی انجام دادی که قسم خوردی، نه سؤال او این بود که این ها گردن گیر من می شود یا نه؟ یعنی این عتق درست است؟ این طلاق درست است؟ این صدقه ی ما یملک درست است یا نه؟ حضرت فرمودند نه، چون پیغمبر این را فرموده. این ما اكرهوا بوده این طلاق ما اكره علیه بوده.

خب این جا قد یناقش در این استدلال به این که این جا این فرمایش رسول خدا باشد یا نباشد، این اگراه اصلاً باشد یا نباشد؟ قسم به طلاق لایحقق الطلاق، قسم به عتاق لایحقق العتاق، قسم به صدقه بودن لایحقق الصدقه بودن. هیچ ربطی ندارد به این که اگراه شده و پیامبر فرموده باشند ما اكرهوا علیه برداشته شده یا نه؟ این فی ذاته این ها غلط

است طلاق صیغه‌ی خاص می‌خواهد باید پیش شاهد عادل باشد قسم به این که مطلقه باشد زن که با آن طلاق حاصل نمی‌شود در شریعت این مسلم است. عتاق به این حاصل نمی‌شود. بنابراین امام استدلال فرمودند به این روایت این چه جور قابل تصدیق است؟ احتیاجی به این نیست.

قد یناقش، شیخ می‌فرماید که و لو این چنین است که احتیاجی نیست ولی استناد امام بحسب ظاهر کلام این ینبع از این که این عبارت شامل می‌شود اما اگر بی‌ربط بود که استدلال نمی‌شد بکنی، درست است که نیاز نیست امام سلام‌الله علیه تقیه فرموده برای این که آن‌ها قانع بشوند چون آن‌ها، عامه قائل هستند به این که حلف به طلاق؛ موجب طلاق است، حلف به عتاق؛ موجب عتاق است، حلف به صدقه‌ی مایملک؛ موجب صدقه است. در فقه آن‌ها این جور هست. امام علیه السلام حالا این آقا آمده سؤال می‌کند می‌خواهند بفرمایند که نه، همین جوری بفرمایند این جور نیست. حضرت می‌فرمایند که اگر من می‌گویم نه، بخاطر فرمایش پیغمبر هست شما که پیغمبر را قبول دارید. پس بنابراین حضرت تقیه فرمودند.

ولی استدلال به این هست که اگر این روایت از آن استفاده‌ی برداشته شدن امور و ضعیفه نمی‌شد خب آن‌ها جواب می‌دادند که آقا چیست؟ این ربطی ندارد آقا، پس معلوم می‌شود که این حدیث رفع شامل امور و ضعیفه هم می‌شود اگر چه تطبیق امام علیه السلام در مانحن فیه بر این مورد تقیه‌ای هست. و وجه تقیه بودن آن هم همین است که این بطلان در این سه مورد نه بخاطر حدیث رفع است. حدیث رفع هم اگر نبود و اکراه هم اصلاً در بین نبود این باطل بود. این تقریب استدلال به این روایت که بزرگانی مثل شیخ اعظم قدس سره اصلاً استناد به حدیث رفع را تنها راه آن را همین می‌داند شیخ اعظم. چرا؟ برای این که شیخ اعظم می‌فرماید که حدیث رفع فی نفسه مفاد آن رفع مؤاخذه است آن که ظهور در آن دارد رفع مؤاخذه است نه چیز دیگری. فلذا لو کنا نحن و خود حدیث رفع، معنای آن این بود که مؤاخذه رفع شده. بلکه کسی مکرهاً شراب بخورد مؤاخذه ندارد، مکرهاً کار حرام دیگر انجام بدهد دروغ بگوید مؤاخذه ندارد. معنای حدیث این است. اما بخاطر این که امام می‌بینیم استدلال کردند به این حدیث و لو تقیه استدلال کردند کشف می‌کنیم که این شامل می‌شود. چون اگر شامل نمی‌شد تقیه متحقق نمی‌شد. آن‌ها می‌گفتند چه ربطی دارد؟ بلکه مکانت علمی حضرت پیش آن‌ها چه می‌شد، چه ربطی دارد این استدلال؟

پس بنابراین بزرگانی هم مثل محقق خوئی و امثال ایشان هم تصدیق کردند گفتند که بله ما نیاز نداریم به این حدیث، چون آن راه قبلی را قبول دارند ولی اگر از آن راه غمض عین بکنیم بله این فرمایش درست است.

س: اگر حکم عقلانیت دارد استناد به فقدان شرط با وجود فقدان مقتضی در صورتی که آن شرط برای سائل مهم باشد ما گفتیم عقلانیت دارد آن موقع یک جواب دیگری هم می‌شود داد فارغ از تقیه، اگر بگوییم استناد به عدم شرط با فقدان مقتضی در صورتی که سائل آن شرط برای او مهم باشد. این عقلانیت دارد. محقق نائینی می‌فرمود که عقلانیت ندارد. اگر مقتضی نیست استناد بکنیم به عدم شرط، منتها برخی دیگر گفتند که نه اگر مقتضی هم نباشد شرط هم نباشد اما آن شرط در نظر سائل مهم باشد استناد به عدم شرط هم عقلانیت دارد. آن موقع یک جواب دیگری هم می‌شود از این حیث داد که نیاز به تقیه هم نداشته باشد.

ج: چرا، این جا صحبت این حرف این هست که به هر وجهی شما حساب بکنی، چون مورد ربطی اصلاً به این مسائل ندارد گفتیم اصلاً اکراه هم در کار نباشد بالمره باطل است.

س: حاج آقا مؤید است به یک بیان دیگری؟

ج: نه، قهراً استدلال بر اساس این است که ... حضرت نمی‌خواهد حکم این جا را از این حدیث دریاورد. به هیچ بیانی از بیانات، به هیچ بیانی از بیانات حضرت نمی‌خواهد حکم سه مورد را از این روایت به دست بیاورد چرا؟ چون اکراه اصلاً و ابدأ نقشی در این احکام ندارد. نه از باب این که حالا نمی‌دانم شرط نیست یا مانع وجود دارد یا مقتضی نیست نه اصلاً ربطی ندارد.

س: ??? غایت الامر شما می‌گویید چون قسم بر صدقه و قسم بر طلاق مقتضی ندارد عقلانیت ندارد ???

ج: نه این جور بیان هم نمی‌کنیم. توی این قالب نرفتیم.

س: اگر توی این قالب برویم چه اشکالی دارد؟

ج: نه این هست که ...

س: ??? این می گوید مکره بر یمین شده، ??? حلف می کند برای این که این ها را طلاق بدهد حالا سؤال کرده که چون حلف کرده که این ها را طلاق بدهد باید برود به حلف خودش عمل بکند یا نه؟ امام می گویند نه، چون مکره بوده بر این حلف، نمی خواهد برود طلاق بدهد نه این که با همان حلف ???

ج: نه، معنای آن این نیست که لازم نیست برود آن که در عامه است همین است که حلف به طلاق محقق طلاق است. حلف به عتاق محقق عتاق است.

س: من می گویم معنای حدیث، این جا می گوید حلف بر یمین شده، حالا این هم می گوید که باشد قسم می خورم که طلاقش بدهم.

ج: نه می دهم، نه، می دهم نه، حلف بر فعل نیست که انجام می دهم. بله اگر کسی الان قسم بخورد که انجام می دهم این نه، این همان حرف عامه است که آن ها می گویند بله حلف بر طلاق محقق طلاق است. حلف بر عتاق محقق عتاق است.

س: امام آیا تعبد شرعی می کنند و لو این که به تقیه جواب می دهند آیا تعبد شرعی می کنند یا آن هم عطف ظهور به ظهور روایت می کنند؟ امام وقتی که به تقیه جواب می دهند بر فرضی که تقیه باشد که احکام را موضوعاً داخل می کنند آیا این تعبد شرعی امام است یا نه از همان ظاهر لفظ استفاده می کنند که شیخ می گوید این نیست از ظاهر فقط عقاب برداشته می شود امام وقتی می آیند موضوعاً هم داخل می کند در واقع ??? همان ظاهر می کند دیگر، نشان می دهد ظاهر همین هست که هم عقاب است ???

ج: بله یعنی امام دارد ما را در حقیقت تخطئه می کنند می گویند که شما که می گوید فقط مؤاخذه برداشته شده بد فهمیدید. شیخ می خواهد این را بگوید. می گوید ما خودمان اگر بودیم مؤاخذه می فهمیدیم اما این روایت صحیحه دارد به ما می فهماند که ما اشتباه کردیم. اعم از آن است. این فرمایش شیخ، عبارت هم این هست «بدعوا أن الحلف بالطلاق و العتاق و إن لم یکن صحیحاً عندنا من غیر إکراه ایضاً الا أن مجرد استشهاد الامام علیه السلام فی عدم وقوع آثار ما حلف به» آثار ما حلف به، آثار ما حلف به بار نمی شود یعنی حلف بالطلاق، اثر حلف بالطلاق چه هست؟ این است که طلاق حاصل بشود بینونت حاصل بشود. حلف به عتاق این است که عتاق حاصل بشود «الا أن

مجرد استشهاد الامام عليه السلام في عدم وقوع آثار ما حلف به» بخاطر وضع ما أكرهوا عليه «دليل على التعميم»
خب این فرمایش شیخ اعظم و بزرگانی از علما.

محقق امام قدس سره این دلیل سوم را هم نمی پذیرند می گویند مشکل است این بیان. و این را هم نمی تواند مثبت باشد چرا؟ چون حاصل بیان این است که ممکن است استدلال امام جدلی باشد نه واقعی باشد. یعنی امام اطلاع دارند می دانند عامه این حدیث را این جور بیان می کنند یعنی شامل احکام وضعیه هم می گیرند. امام چون اطلاع دارند که آن ها این حدیث را شامل احکام وضعیه هم می گیرند بر اساس نظر خودشان دارد استدلال می کند تقیّه. و الا شاید اصلاً امام باطل می داند حرف آن ها را، و می فرماید نه فقط مؤاخذه است یا فقط احکام تکلیفیه است. بنابراین چون استدلال تقیّه ای است و این احتمال وجود دارد که امام می دیدند علیه السلام که آن ها چنین نظری دارند بر این اساس استدلال به این حدیث شریف فرمودند. پس بنابراین نمی شود گفت که از استشهاد امام کشف می کنیم که امام قبول دارند دلالت آن را، تطبیق ایشان تقیّه ای بوده اما مدلول را قبول دارند، نه مدلول را هم شاید حضرت قبول ندارند ولی بر اساس مذهب آن ها جدل است، جدل همین است دیگر، جدل این است که ما مناظره بکنیم بحث بکنیم استدلال بکنیم بر اساس مایقبله طرف ما و مناظره ی با ما، بر اساس مقبولات عند او استدلال بکنیم، و امام آن جا این کار را کرده، لعل امام این کار را کرده. پس بنابراین ما به این مطلب نمی توانیم تمسک کنیم.

بعد می فرمایند که اتفاقاً امام یک لطافت و ظرافتی در مقام به کار بردند و آن این است که این جور فرمودند «لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» نگفتند لأن رسول الله قال، یعنی تعلیل صریح هم نفرمودند جواب لا، که این لا علی مسلک الحق است. بله عتاق حاصل نمی شود طلاق حاصل نمی شود صدقه ی مایملک محقق نمی شود. این علی مسلک الحق است مسلک امامیه همین است. بعد این روایت را هم خواندند، آن برداشت می کند که امام می خواهند تعلیل بکنند ولی واقعاً امام تعلیل نکردند. مثل توریه مانند است. این زرنگی هست دیگر، یک وقت آدم لأن می آورد یعنی دارم تعلیل می کنم.

س: ???

ج: بله، توریه همین است دیگر. که ظاهر حال ... می گوید یک کسی آمده در خانه را می زند، می گوید کیست؟ می گوید پدرت هست؟ می گوید نه این جا نیستند، یعنی همین پشت در، خب ظاهر آن این هست که توی خانه نیستند

و این دروغ نگفته می‌گوید که این‌جا نیستند. خب این‌جا هم همین‌جور است امام علیه السلام بعد از این که گفتند لا یک حدیثی را خواندند، نمی‌خواهند بگویند که این حدیث دلیل حرف است. بله می‌دانند این آدم این‌جور برداشتی خواهد کرد. خب بکند.

س: حاج آقا سائل عامی است یا شیعه‌ای است که با عامی منازعه داشته؟

ج: نمی‌دانیم.

س: این در این جهت دخیل است.

ج: بله شاید هم تعلیم باشد یعنی چون بزنتی این‌ها با عامه و این‌ها سر و کار داشتند در محیطی بودند که مخلوط با عامه بودند و این‌ها، حضرت این‌جوری می‌گویند که او هم اگر جواب می‌دهد گیر نیفتد مثلاً. امام این‌جوری می‌فرمایند «و لهذا استشهد به تقيّة و موافقة لهم و لهذا قال لا، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الى آخره و لم يقل لقول رسول الله أو لأنه قال» نخواستند که حضرت خودش تعلیل بفرماید که، اگر می‌خواست خود حضرت تعلیل بفرماید می‌فرمود که لقول رسول الله، یا لأنه قال، حضرت این‌جوری نفرمودند. بلکه لا را فرمودند بعد هم کل حدیث را خواندند «و لعل عدوله بما ذكر لأجل عدم التعليل بقوله صلى الله عليه و آله و سلم مع فهم الطرف تعليله به ففى الحقيقه تشبّت بتورية لطيفة» حضرت به یک توریه‌ی لطیفی تشبّت فرمودند در مقام جواب، «فأفاد الحكم» حکم واقعی چه بود؟ همان لا، «و اظهر التقيّة و لم يأتى بشيء مخالف للوقع» هیچ حرف مخالف با واقع هم حضرت نزدند. چون لا که موافق با واقع است. آن بعدی هم که حضرت نفرمودند که این دلیل آن هست فقط خواندند همین‌قدر برداشت می‌کند، خب بکند، حضرت مطلب خلافی نفرمودند.

س: حاج آقا وقتی که سائل عامی نیست روایت هم با غیر تقيه قابل تصدیق است چه وجهی دارد ما حمل بر تقيه بکنیم با غیر وجه تقيه هم راحت قابل؟؟؟ سائل هم که عامی نیست پس تقيه را ما از کجا می‌توانیم ثابت بکنیم.

ج: حالا تا ببینیم. حالا حرف آقای نائینی، حالا بگذارید فرمایش امام را بگوییم که آن بیانات آخر را بعدا.

این جا یک نکته است و آن این است که خب امام جدل فرمودند یعنی این جور بوده که علمای عامه این جوری معنا می کنند؟ فلذا امام طبق نظر آن ها جدلاً استدلال فرموده اند که حرف اول است یا بگوییم نه، حضرت اصلاً استدلال فرموده اند اما یک چیزی که آن ها آن جور خیال می کنند حضرت آوردند بدون این که بخواهند استدلال بکنند.

ولی لقائل أن یقول که علمای عامه هم که دلیل خاصی ندارند بر این، این معلوم می شود معنای عرفی این عبارت همین است علمای عامه هم بر اساس محاوره‌ی عرفیه و فهم عرفی می گویند که این عمومیت دارد. و الا آن ها یک دلیل خاصی به آن ها نرسیده که پیامبر که این را فرموده علی خلاف ظاهرش، آن مقصود است. پس بنابراین اگر ما فرض می کنیم که این بر اساس فهم علمای عامه است لامحاله، آن فهم آن ها یدلّ بر این که استفاد عرفی و مدلول عرفی این کلام این است. وقتی مدلول عرفی این کلام این شد و امام هم به این لحاظ دارند می فرمایند پس بنابراین اثبات می شود که این اطلاق دارد و عموم دارد. «نعم یمکن أن یؤید الشمول الوضعیات بفهم العلماء اهل اللسان الشمول و الا لم تكن التقیة بمحلّها» و الا اگر آن ها شمول را هم به فهم عرفی خودشان نمی فهمیدند تقیه چه جور باید انجام می شد؟ حتی به نحو توریه هم نه، این باید بالاخره آن ها این جور بفهمند و این که بگوییم آن ها یک روایتی به دست شان رسیده این جور می گویند این خیلی بعید است. ایشان می فرماید که یؤید، چرا فرمودند یدلّ؟ چون آن محتمل است باز که باز فهم به حسب لسان نباشد و آن ها ممکن است به همان امر اولی که ایشان فرمودند یعنی بگویند این ناظر به آیه است، آیه پس این جور است ممکن است یک اجتهاد خلافی کرده باشند. نه حتماً متوقف نیست و مسلم نیست که بما أنّهم اهل اللسان این جور می فهمیدند لعلّ بما أنّهم... به همان بیانی که ما گفتیم که می گویند این روایت ناظر به آیه است از آیه این را فهمیدند، فلذا و حال این که حضرت قبول ندارند به همان بیانی که کردیم و اشکالی که کردیم. فلذا فرموده یؤید، و فرموده یدلّ.

پس بنابراین تا این جا به این بیانی که گفته شد محقق امام به استدلال سوم که دلیل شیخ اعظم و بزرگانی از فقهاء است مناقشه دارند. بعضی از فقهاء خواسته اند تصحیح کنند این مناقشه را و جواب بدهند که ان شاء الله در جلسه ی بعد متعرض می شویم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۴۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

برای اثبات شمول حدیث رفع نسبت به احکام وضعیه سه بیان بود. بیان سوم عبارت بود از استناد به روایت صحیحیه ی بزنی، «عن أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عن الرجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق والعتاق و صدقة ما یملک أیلزمه ذلک؟ فقال علیه السلام: لا؛ قال رسول الله صلی الله علیه و آله و وضع عن امتی ما أکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطأوا» خب تقریب استدلال به این روایت شریفه بیان شد که عندالامامیه حلف به طلاق و عتاق و صدقه باطل است سواء که مورد اکراه واقع بشود یا نشود. و لکن امام سلام الله علیه استدلال فرمودند به حدیث نبوی رفع ما استکرهوا علیه یا ما أکرهوا علیه، این نشان می دهد که این حدیث رفع احکام وضعیه را شامل می شود که این عتاق باطل است این طلاق باطل است این صدقه ی ما یملک، یعنی صدقه بودن آن، به نحو نتیجه، اینها باطل است پس بنابراین اگر رفع ما استکرهوا علیه یا ما أکرهوا علیه شامل احکام وضعیه نمی شد کیف یصح للامام علیه السلام أن یستدل و یستشهد به این کلام برای این که باطل است. بنابراین استشهاد امام دلالت می کند بر شمول.

خب به این بیان که شیخ اعظم به این استدلال فرموده بود و بزرگانی، مرحوم امام قدس سره اشکال کردند بعضی دیگر هم از بزرگان اشکال فرمودند که وقتی استدلال امام بر اساس تقیه بود که روشن است که بر اساس تقیه است چون همان طور که عرض کردم این حلف به این امور ثلاثه فی نفسه باطل است ربطی به اکراه ندارد. پس امام اگر استدلال دارند می فرمایند استدلال واقعی نمی فرمایند یک استدلال جدلی دارند می فرمایند یعنی بر طبق مذاق آنها دارند استدلال می فرمایند. و امام علیه السلام ممکن است که مذاق آنها را قبول نداشته باشند اصلاً. ولی بر اساس جدل، یعنی چون شما این حرف را می زنید خب از این روایت درمی آید این مطلب که لا، و حضرت هم تقیه فرمودند چون آنها قائل هستند به این که اینها صحیح است. حلف به طلاق صحیح است اگر کسی قسم خورد که اگر من فلان کار را انجام دادم زوجه ی من مطلقه باشد. طالق باشد صحیح است و اگر آن کار را انجام داد دیگر اتوماتیک،

خود به خود در اثر آن حلفی که خورده است آن زن جدا می شود و بینونت حاصل می شود و هم چنین نسبت به عتاق و نسبت به صدقه‌ی ما یملک. حضرت فرمودند نه، خب این نه اگر تعقیب نمی کردند آن را به استدلال، خلاف مذاق عامه بود حضرت برای این که هم حق را فرموده باشند که نه این باطل است هم لباس تقیه به آن پوشانده باشند و آن‌ها را بخواهند قانع کنند می گوید آقا طبق این حدیث من دارم این حرف را می زنم این حدیث هم که خود شما قبول دارید که شامل وضعیات می شود پس بنابراین در یک لباس لطیفی حضرت هم حق را بیان فرمودند که لا، و هم از این که آن‌ها اعتراض کنند بر خلاف علماء یا عامه داری حرف می زنی، بر خلاف مذهب عامه داری صحبت می کنی، حضرت فرمودند که نه این روایت این چنین است پس آن‌ها هم اشتباه کردند. دیگر وقتی که از رسول خدا باشد نمی توانند صحبتی بکنند. این حاصل فرمایش امام.

بعض بزرگان از این مناقشه این طور جواب دادند گفتند که هر کلامی که از شخصی صادر می شود و منهم معصومون علیهم السلام، ظاهر کلام این است که اصالة الجدد، اصالة عدم التقیة و همه‌ی این‌ها حاکم است وقتی که کسی صحبتی می کند ظاهر حال او این هست که جاد است واقعاً می خواهد این مطلب را افاده بکند هازل نیست شوخی نمی خواهد بکند. جک نمی خواهد بگوید ظاهر حال او این هست که نه در مقام جد است و آن چیزی که مفاد کلام است جدا می شود او هست. و هم چنین ظاهر کلام و ظاهر حال او این هست که تقیه هم نمی گوید مگر این که برای بیان حکم واقعی دارد می گوید، پس این ظاهر حال را ما داریم اگر ما این ظاهر حال را به آن اعتنا نکنیم اصلاً از روایات نمی توانیم استفاده بکنیم یا از کلام هر متکلمی نمی توانیم استفاده بکنیم. این ظاهر حال است. از این ظاهر حال به اندازه‌ی ضرورت در موارد قیام قرینه باید دست برداشت نه مازاد بر آن، حالا در ما نحن فیه گفته اند امام علیه السلام دو کار انجام داده یکی این که این کبرای مروی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم را تطبیق فرمودند به این سه مورد. به حلف به طلاق و عتاق و صدقه ما یملک. تطبیق فرمودند. دو: این که افاده فرمودند که این کلام احکام وضعیه را هم می گیرد. این استدلال بر دو چیز قائم است یکی این که معنای کلام حضرت شامل وضعیات هم می شود. دو: این مورد، مورد این کلام هست و الا اگر این دو تا مطلب را حضرت نفرمایند که استدلال تمام نمی شود که استدلال متقوم به این دو دعواست. یک: این که مفاد این کلام، مفادی است که شامل امور وضعیه می شود. به عنوان یک کبری. دو: این کلام بر آن چه که سائل سؤال کرده است تطبیق می شود. خب ما نسبت به تطبیق آن می دانیم که تقیه است خلاف واقع است. چرا؟ بخاطر این که این‌ها لولا این روایت هم باطل است. تطبیق، تطبیق

تقیه‌ای هست. اما چرا کبری را بگوییم که تقیه است؟ چرا کبری را بگوییم که جاد نیست، جدل است بر اساس مذهب آن‌ها هست؟ بنابراین نسبت به کبری و این که مفاد یک مفادی است که احکام و ضعیه را هم می‌گیرد و جهی برای رفع ید نداریم و آن را باید حمل بر چه بکنیم؟ بر اصالة الجد بکنیم بر این که تقیه‌ای در آن نیست. برای تطبیق قرینه‌ای بر تقیه داریم اما برای این که از خود کبری هم معنا به جد اراده نشده و علی مسلکهم اراده شده قرینه نداریم. پس بنابراین نسبت به آن اخذ می‌کنیم و نسبت به تطبیق می‌گوییم که تقیه است. بر این اساس این جواب را که عده‌ای از اعظام منهم الامام، منهم محقق ایروانی و بعض بزرگان دیگر گفتند این جدل است و بر اساس عامه است این جور تخلص جسته‌اند.

س: استاد اراده‌ی امام از کبری از طریق تطبیق فهمیده می‌شود دیگر، دو تا مطلب که فرمودند اگر از طریق تطبیق فهمیده بشود اراده‌ی کبری،؟؟؟ تقیه‌ای باشد چطور آن کبری تقیه نیست؟

ج: لازم نیست کبری تقیه باشد همین که تطبیق تقیه‌ای باشد کفایت می‌کند ما شبیه این را داریم در جاهای دیگر، مثلاً در بحث این که آیا هلال شعبان یا رمضان یثبتُ به حکم الحاکم أم لا؟ در آن جا به یک روایتی استناد شده که بله، یثبت، و آن این هست که امام صادق سلام الله علیه وارد بر من صور لعنة الله علیه شدند و او عید گرفته بود، عید فطر. حضرت روزه بودند او گفت که مثلاً عید است حضرت فرمودند که بحسب نقل و قریب به این مضمون، ذاک الی الحاکم، اگر تو می‌گویی که عید است من هم الان افطار می‌کنم. او گفت که بله عید است غذا آوردند و حضرت میل فرمودند. با این که حضرت بعداً فرمودند نه عید نبود و لکن من یک روز را افطار کنم و بعد قضا کنم بهتر است پیش من تا این که به واسطه‌ی تقیه نکردن خودم را به کشتن بدهم.

خب از این روایت استفاده کردند ذاک الی الحاکم. گفتند که این جا دو امر است یکی حضرت یک کبرایی را فرمودند و یکی تطبیق به من صور کردند مسلّم تطبیق من صور ای شان تقیه است. اما ذاک الی الحاکم، این که دیگر تقیه لازم نیست در آن باشد. حاکم اگر حکم کرد بله ثابت است و می‌شود به او اعتماد کرد، تطبیق کرد. حضرت چه لزومی داشت بفرماید ذاک الی الحاکم؟ می‌گویند که تو می‌گویی؟ خیلی خب، پس برای من اطمینان حاصل شده، قطع حاصل شده. این جور هم می‌توانستند بگویند نه یک کبرایی را بفرمایند که ذاک الی الحاکم. لزومی نداشت که یک کبرای کلی این جور بفرمایند ذاک الی الحاکم، نه می‌گفتند که تو می‌گویی اول ماه شده خیلی خب ثابت است دیگر،

شما عادل هستی، مثلاً شما فلان هستی. شما که می‌گویید معلوم هست که راست است. معلوم است مطابق است... این جوری. لازم نبود که یک کبرای این جوری بفرمایند. پس این که حضرت این جوری فرمودند ذاک الی الحاکم، یعنی این حکم شرع است. این قانون شریعت است که ذاک الی الحاکم. و حالا تطبیق آن به منصور از باب تقیه بوده. و آن جا ما نمی‌توانیم بگوییم ذاک الی الحاکم اصل آن هم تقیه‌ای هست و جدل است.

س: در ذاک الی الحاکم احتمال جدل نیست واقعاً یک حکم ثابت است.

ج: از کجا می‌گویید؟ شاید عامه این جوری می‌گویند؟ شاید آن جا هم عامه این جوری می‌گویند از کجا می‌دانید؟ همین امروز نمی‌گویند بسیاری از فقهاء الان هم قبول ندارند بخاطر همین که در این روایت مناقشه می‌کنند یا می‌گویند تقیه است یا فلان است اختلافی است این. یعنی در دوران فقاهاست این مسئله‌ای که هلال به واسطه‌ی حکم حاکم ثابت می‌شود یا نه؟ مسئلهٔ اختلافیه. بله اگر اما عصر بفرماید موجب یقین می‌شود. امام بفرماید که اول ماه هست علاوه بر این که امام عصر بفرماید خب روشن است که ...

س: ??? منتها تطبیق آن در این حکم معلوم نیست تقیه‌ای باشد.

ج: چرا؟

س: بخاطر این که ممکن است که این حکم اعم باشد موضوع آن از حاکم جائز و حاکم عادل.

ج: اصلاً ???

س: ??? اما ممکن است که چنین جعلی مولا داشته باشد که موقعی که حاکم حکم کرد بخاطر مصالحی، و لو حاکم جائز باشد آن قابل انطباق است این جای آن معلوم نیست که تقیه باشد.

ج: خب حالا شما به نفع ...

س: حاج آقا بیخ شید این کبرای کلی که می‌فرمایید کبرای کلی هم خودش فی نفسه هیچ حجیتی برای ما ندارد. الا این که یک دلیل خارجی دیگری بیاید کمک کند به این کبرای کلی، وقتی که اول آن تطبیق آن شد تقیه، پس کبرای کلی هم نمی‌شود به آن استدلال کرد.

ج: چرا؟

س: الا این که یک کمک خارجی داشته باشد.

ج: چرا کمک خارجی؟ برای چه می خواهد؟ اصالة الجدد است نمی دانیم جاد بوده امام صادق سلام الله علیه یا این جا ابوالحسن علیه السلام جاد بودند در این کبری یا این که نه جاد نبودند بر اساس گفته ی آنها هست.

س: یعنی می خواهم بگویم حاج آقا ممکن است که مولا بخاطر مصالحی حکم کرده باشد در قضیه ی عید که هر کسی ???

ج: و لو خلاف آن را می دانیم.

س: ???

ج: دقت بکنید این جا همین است.

س: ???

ج: نه این جا همین است. نه تتمه ی همین است بعداً امام فرمودند که این جور بوده چون علم دارد امام صادق سلام الله علیه، می دانم نبوده. خب حکم حاکم اگر هم نافذ باشد و لو جائز آن، حالا شما بفرمایید در جایی است که ما عالم به خلاف آن نباشیم. اما این جا عالم به خلاف هستیم.

س: قضیه ی تطبیق را من دارم می گویم.

ج: پس حتماً تطبیق چه بوده؟ این مورد تطبیق حضرت با این که عالم به خلاف است حالا نگوید بخاطر جائز بودن آن فقط، بلکه به خاطر این که عالم به خلاف است حتماً تطبیق تقیه ای می شود. حالا بزرگانی که به این استدلال کردند آنها فرمودند چون اصلاً جائز است و حاکم نیست حالا الان مذاقکم، این جوری جواب می دهیم که باز تطبیق، بخاطر این که امام علم به خلاف دارند پس بنا بر این علم به حکم حاکم در صورتی است که ما علم به خلاف نداشته باشیم.

س: ?? تطبیق تقیه ای است یا تقیه ای نیست؟

ج: تطبیق تقیه‌ای هست.

س: ???

ج: نه داریم در مانحن فیه می‌گوییم دارند مثال برای این می‌زنند به این روایت که شما ببینید در یک جایی تطبیق تقیه‌ای هست ولی به کبری اخذ می‌کنند دیگر نمی‌گویند که این کبری تقیه‌ای هست در مانحن فیه هم گفته می‌شود ما اگر هوا علیه، این که شامل وضعیات می‌شود این را نأخذُ به، و نمی‌گوییم تقیه‌ای هست تطبیق آن بر حلف به طلاق و عتاق و صدقه‌ی ما یملک می‌گوییم که تقیه‌ای است.

پس بنابراین این روایت اثبات می‌کند که ما اگر هوا علیه شامل احکام وضعیه می‌شود. این را می‌خواهیم بگوییم دیگر شامل وضعیه می‌شود.

س: ???

ج: بله حالا شاید حالا عرضی که می‌خواستم بکنم با فرمایش شما قریب به همین باشد. شما هم فرمایش‌تان را بفرمایید.

س: مقوم استدلال به این نیست که ما کبری را هم اراده کرده باشیم توی همین تطبیق ???

ج: نه.

س: ???

ج: اگر تطبیق جدلی باشد که نه، الان با توضیحی که می‌دهیم روشن می‌شود.

عرض می‌کنیم به این که ما برای حمل کلام متکلم بر جدی بودن و عدم تقیه یک تعبدی نداریم که روایتی داشته باشیم که حَمَلُوا کلام المتکلم علی الجدّ و عدم التقیه، می‌گوییم اطلاق دارد. و به اندازه‌ای که دلیل داریم رفع ید از اطلاق می‌کنیم مازاد آن به آن دلیل تمسک می‌کنیم. چنین چیزی که نداریم بناء عقلاست. سیره‌ی عقلاست که در باب محاورات بناء و سیره‌ی عقلاء بر این هست که ظاهر حال شخص در جدیت مورد اعتنان‌شان هست بر این که تقیه‌ای نمی‌کنند از ترس و خوف و این‌ها حرف نزده، این‌ها را حمل بر این‌ها نمی‌کنند. ظاهر حال است. مگر

قرینه‌ای بر خلاف با شد. حالا حرف در این هست که در مثل این جور جایی که امام علیه السلام می‌خواهند از یک طرف معلوم است که عامه می‌گویند حالا همه‌ی آن‌ها یا عده‌ای از آن‌ها، آن‌ها می‌گویند که این وضعیات را هم می‌گیرد. حالا اجتهاداً می‌گویند وضعیات را می‌گیرد. امام سلام‌الله علیه قبول ندارند. آیا در این مقام که مقام محاجّه‌ی با خصم است و جدل عند العقلاء در مقام مخاصمه‌ی با خصم یجوز و روا است و یک کار عقلانی و یک قیداً عقلانی است آیا در این موارد هم، عقلاء می‌آیند می‌گویند که تفکیک می‌کنند؟ می‌گویند بله حالا تطبیق آن تقیه‌ای بوده اما خود این بیانی که فرموده از باب اخذ از خصم و تطبیق بر خودش بخاطر اسکاتش به خاطر اقناعش نیست. در این جور موارد یا سیره نیست یا لا اقل مشکوک است. که حمل بر جد بکنند و اصل عدم تقیه بکنند چون گرفتن کلام خصم و او را اسکات کردن و الزام کردن، بخصوص به حق، که آن لا حق است که امام بر او، معلّل حق است. و امام آن معلّل را که فرمودند لا، این الزامی بر او نیست این حرف حقی است. حضرت برای این که این حق را تثبیت کنند آمدند به یک استدلال جدلی علی وفق مذاق خودشان، هم در کبری و هم در تطبیق، بیایند بر خلاف آن چیزی که واقعیت دارد بفرمایند این خلاف دیدن عقلانی نیست بلکه طبق موازین مناظره و مناظره‌ی عقلانی است در این موارد.

پس بنابراین با توجه به این عرض می‌کنیم که یا جزماً باید گفت که در این موارد اصالة الجدل ساقط است عقلاً و یا این که لا اقل ما دلیلی بر اصالة الجدل در این موارد نداریم احراز نکردیم جریان اصالة الجدل را در این موارد. بحسب سیره‌ی عقلانیه.

مطلب دیگری که در این جا هست این بحث نسبت به این اشکال و جواب پایان یافت. مسئله‌ی دیگری که آن روز در جلسه‌ی قبل بعضی از فضلاء می‌فرمودند که حرف ظاهر الصلاحی بود که من یک جوابی هم دادم حالا جواب دیگری هم می‌خواهم عرض کنم و آن این بود که بعضی از فضلاء می‌فرمودند که اصلاً این روایت ربطی به بحث ما ندارد. یعنی از این روایت استفاده نمی‌شود. این که ما اُکرها علیه، شامل احکام وضعیه هم می‌شود. برای این که معنا حدیث شریف لعلّ این باشد که او می‌گوید؛ سائل که فی الرجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق، یعنی قسم می‌خورد به طلاق دادن، فعل طلاق دادن. و العناق، قسم می‌خورد به فعل آزاد کردن و صدقه ما یملک، و قسم می‌خورد به صدقه دادن، سه تا فعل است. این‌ها که ذاتاً اشکالی ندارد که شما بگویید که علی مذهب الامامیه اشکال

دارد. قسم هم خورده بر این‌ها. امام می‌فرماید که لازم نیست که به این قسم عمل بکنی و بعد هم بیایی زن خودت را طلاق بدهی یا عبد خودت را آزاد بکنی یا ما تملک را صدقه بدهی. لازم نیست چرا؟ چون پیغمبر فرموده است که ما اگر هوا علیه برداشته می‌شود و تو اکراه بر این حلف داشتی. بنابراین وفاء به این یمین واجب نیست عدم وفاء هم حنث یمین نیست که حرام باشد و کفاره‌ی واجب، کفاره بدهی، این‌ها لازم نیست. پس این روایت از آن استفاده نمی‌شود احکام وضعیه، بلکه حکم تکلیفی بوده و امام هم بر اساس حکم تکلیفی استدلال کردند درست هم هست.

س: طبق آن بیان نباید می‌فرمود اعتناق.

ج: حالا عرض می‌کنیم.

این جوابی که آن روز دادیم که این جواب شاید رایج باشد که می‌فرمایند و آن این هست که انصراف دارد، حلف علی الطلاق و علی العتاق و صدقه ما یملک، علی ما هو المتداول بین العامه، و آن هم این بوده که قسم به طلاق می‌خوردند یعنی قسم به این که این مطلقه باشد. و آن عبد آزاد باشد این اموال صدقه باشد که دیگر بعداً فعل نیست الان قسم می‌خورد که اگر من این کار را کردم آن‌ها خود به خود، مثل شرط نتیجه، آن‌ها محقق باشد. به این شکل. آن که متعارف است و متداول عند العامه است این است فلذا این انصراف به آن دارد. فقهاء هم همین جور فهمیدند.

س: حاج آقا سؤال این است که أیلزُمهُ ذلک؟ لازم است این کار را انجام بدهد؟؟؟

ج: نه یعنی گردن‌گیر او هست یا نه.

س:؟؟؟

ج: بله گردن‌گیر او هست دیگر.

س:؟؟؟

ج: نه، یلزمه ذلک یا یلزمه ذلک، یعنی یلزمُ آن یمین آن را؟ این‌جا.

این‌جا جواب دیگری را که عرض می‌کنیم و آن این هست که اگر مراجعه‌ی به لغت بفرمایید طلاق و عتاق به معنای طلاق بینونت المرأة عن الزوج. نه بینونت دادن، طلق یطلق، طلقت المرأة، ای بانة المرأة من زوجها. عتق، یعتق، عتقاً

و عتاقاً، اى خرجت العبد عن الرقيّة و العبودية. اگر بخواهد بگوید طلاق داد مى گوید طَلَّقَ. يا مى گوید اَعْتَقَ. لازم آن که طلاق هم مصدر مال لازم هست آن جا به معنای بانث است بان و بانث، يا به معنای خرجت يا خرج، شما عبارت المنجد را من از باب نمونه نوشتم در المنجد هست که طَلَّقَ يَطْلُقُ طَلَّاقاً، بعد يك ت گذاشته يعنى طَلَّقَ الْمَرْأَةَ اگر بگویی. طَلَّقَتِ الْمَرْأَةَ مِنْ زَوْجِهَا بَانْتٍ عَنْ زَوْجِهَا. و ترکته فهى طالِق. بعد مى گوید طَلَّقَ قَوْمَهُ تَرَكَهُمْ وَ فَارَقَهُمْ. و الْمَرْأَةَ زَوْجِهَا يَعْنِي طَلَّقَ الْمَرْأَةَ زَوْجِهَا طَلَّقَهَا. اين مال واژه ی طلاق.

در عتق يعْتَقُ عِتْقاً وَ عِتْقاً وَ عِتَاقاً العبد، خرج من الرقّ و العبودية، اعتق العبد، اخرجته من الرق و العبودية. پس حَلَفَ عَلَى الطَّلَاقِ معنای آن اين نيست که حلف على التطلق، حلف عن يطلّق، نه حلف بر اين که اين بينونت داشته باشد. حلف على العتاق، قسم خورده بر خارج بودن او از رقيت و عبوديت. معنا آن اين هست. پس بنا بر اين علاوه بر اين که آن ما اشتهر عند العامه، آن مسئله است و انصراف ممکن است که بگويم به آن دارد از نظر خود معنای لغوی طلاق و عتاق هم همين جور است. صدقه هم همين جور است صدقه يعنى صدقه بودن نه صدقه دادن، صدق نيست صدقه يعنى آن مالی که صدقه است. و در راه خدا داده شده اين حالا قسم مى خورد که اگر من فلان کار را کردم اين مال در راه خدا داده شده باشد. پس بنا بر اين همان جور که فقهاء فرموده اند استدلال به اين روايت از اين ناحيه اشکال ندارد و اين نمى تواند جواب آخری به استدلال به روايت باشد.

خب اشکال ديگری که در اين جا برا استدلال به حديث رفع هست اشکالی است که به صورت کامل تر مرحوم امام قدس سره در زمانی که اين ابواب را در قم تدريس مى فرمودند فرمودند، بعد که در نجف اشرف دومرتبه از اول بيع شروع کردند آن جا به تفصيل اين مطلب را بيان نکردند يك اشاره مایی دارند. و آن اين است که ممکن است بگويم خب از روايات عمرو بن مروان استفاده کردیم که مأخذ فرمایش نبی اکرم صلی الله عليه و آله و سلم، آیات مبارکات است. که حضرت سلام الله عليه در شب معراج «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» (بقره، ۲۸۶) تا آخر، فرمودند عرض کردند خدمت باری تعالی. اين فرمایش هم ناظر به همان است که حضرت در ليلة المعراج شان از خدای متعال تقاضا کردند و خدای متعال هم اجابت فرموده اين خواسته ی پیامبر را و بر اساس آن فرموده رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَةً. خب اگر مأخذ اين شد پیامبر چه خواستند از خدا؟ لَا تُؤَاخِذْنَا خَاسِتُونَ. مؤاخذه نفرما ما را. كيفر نده ما را به آن چه که «نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» و بقیه. پس بنا بر اين اين روايت دلالت مى کند بر اين که مأخذ، اين آیات است اين آیات هم

نص هست در این که آن که حضرت خواسته است چیست؟ عدم مؤاخذه است. پس رفع عن امتی تسعه، یعنی مؤاخذهی این امور نه گانه برداشته شده. مؤاخذهی آن برداشته شده. ما استکرها علیه هم بله اگر کسی بر یک امری اکراه شد که آن مؤاخذه دارد خود آن عمل، فی نفسه، اکراه بر شرب خمر شد. اکراه بر ضرب یک نفری شد. وامثال اینها. می گوید مؤاخذهی آن برداشته شده وقتی که اکراه شد، وقتی که اضطرار شد و امثال ذلک.

س: دلیل اخص از مدعا نیست؟

ج: چرا؟

س: چون که خدا چیز عامتری را به او داده باشد کما این که در خیلی از ادعیه داریم که پیامبر درخواست فرمودند خدا یک چیز بالاتری را به ایشان دادند علاوه بر مؤاخذه رفع آن آثار را هم به ایشان دادند.

ج: بله.

جوابی که خود حضرت امام قدس سره دادند این هست که بله این آیه دلالت می کند بر این که خواسته ی حضرت این بوده ولی بعداً در مقام اثبات ممکن است ما استوهبه صلی الله علیه و آله آن چه که از خدا به عنوان هبه درخواست کرده برای امت، آن زمان مؤاخذه بوده بعد خدای متعال تعمیم داده و ما الان باید مقام اثبات را نگاه کنیم که حضرت حالا چه می فرمایند. بعد از آن درخواست، در مقام اثبات حضرت کلامی را به کار بردند و رفع را اسناد دادند به خود ما استکرها علیه به خود ما اضطرروا الیه و همان طور که بیان کردیم اسناد رفع به خود اینها به دلالت اقتضا و دلالت التزام، ضمناً به هم، معنای آن این است که همه چیز باید برداشته شده باشد و الا در مقام اثبات این جور سخن گفتن خلاف محاوره است.

س: در مورد ما اکرهوا؟؟؟

ج: خب آن این هست دیگر. وقتی می گوید نسیان و خطا، این مصداق آن واحد است سیاق آن واحد است که رفع سیاق آن واحد است وقتی در نسیان و خطا آن ...

س: توی روایت نگفت مأخذ این؟؟؟

ج: بله، ولی ...

س: اولاً که سیاق را حضرت امام قبول ندارند. ???

ج: اولاً شما می‌گویید شما قبول ندارید. حالا ما فرمایش امام را داریم نقل می‌کنیم و ایشان جایی نفرموده که سیاق حجت نیست. یا سیاق به درد نمی‌خورد حالا فعلاً فرمایش ایشان را نقل می‌کنیم و این که ایشان چه جور جواب دادند.

خب ایشان این جور جواب دادند این مطلبی که ایشان، این اشکالی که ایشان طرح کردند این هست که این مأخذ آیه مبارکه است نسبت به نسیان و خطا و ما لم یطیقوا، چون در آیه «وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» خب این سه تا را که مؤاخذه است. وقتی این سه تا مؤاخذه شد یا لا اقل آن دو تا مؤاخذه شد به وحدت سیاق بقیه هم مؤاخذه است یا لا اقل شک می‌کنیم محفوف بما یحتمل القرینیه می‌شود شک می‌کنیم که آیا اطلاق دارد که ما اُکرها علیه، ما اضطرروا الیه و آنها ما لایعلمون، شک می‌کنیم که آیا اطلاق دارد که غیر مؤاخذه را هم بگیرد یا نه؟ قهراً چون در سیاقی واقع شده که آنها مؤاخذه است یا آن قرینه می‌شود یا لا اقل موجب اجمال می‌شود چرا؟ برای این که این محفوف بما یحتمل القرینیه است. از این جواب دادند خود ایشان به همان بیانی که عرض کردیم که این درست است درخواست ایشان این جور بوده اما در مقام افاده و در مقام اثبات کلامی را به کار بردند که معنای عرفی آن این هست که همه چیز برداشته شده و این با آن تنافی ندارد چون ممکن است که حضرت چیزی خاصی را تقاضا کردند خدای متعال تعمیم داده و بیش از این که او خواسته است خدای متعال هبه فرموده و عطا فرموده است بنابراین به این شکل می‌توانیم از این اشکال هم غمض عین بکنیم. دو سه تا اشکال مهم دیگر برای شمول حدیث رفع باقی مانده که ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۴۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

رحلت عالم بزرگوار مرحوم آیت الله آقای حاج سید مهدی خلخالی رضوان الله علیه را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و همه‌ی مراجع بزرگوار، رهبری معظم و حوزه‌های علمیه‌ی عالم تشییع تسلیت عرض می‌کنیم. حقیقتاً این عالم بزرگوار از چهره‌های درخشان حوزه‌های علمیه بودند علماً و عملاً و حق بزرگی بر فضلالی حوزه‌ها دارند ما از کتاب‌های ایشان، فقه الشیعه‌ی ایشان بسیار استفاده کردیم و در کنار علم و عمل و تقوا ایشان یک روشن بینی خاص و خوبی هم نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی اسلام داشت. کتاب حاکمیت در اسلام که تألیف آن بزرگوار هست از یک شخصیت علمی بارز قابل تحسین بود که در فضایی که شاید بسیاری از افرادی که بالاخره شرایط ایشان را در تحصیل و موافق تحصیل داشتند شاید این جور فکر نمی‌کردند اما آن بزرگوار دارای روشن بینی ویژه و خاصی بودند. رضوان خدا بر ایشان باشد.

یک داستانی هم ایشان دارند با آیت الله سیستانی و مرحوم آیت الله خوئی قدس سره که برای همه‌ی ما آموزنده است. نقل کردند که ما در دوره‌ی ثانیه‌ی درس اصول مرحوم آیت الله خوئی خدمت ایشان عرض کردیم که آقا شما مطلب جدیدی نسبت به دوره‌ی قبل نمی‌فرمایید؟ و خب ما که دوره‌ی قبل بودیم می‌خواهیم مطالب نوتر و جدیدتری را استفاده کنیم. آقای خوئی فرمودند که درس من عمومی است و منتهی و مبتدی و متوسط و همه شرکت می‌کنند پیش از این نمی‌توانم تعمیق بکنم اگر شما می‌خواهید ملأ بشوید شما نهایتاً درایة مرحوم اصفهانی را محور مباحثه‌ی جمعی قرار بدهید. چند نفر و آن را محور قرار بدهید و مباحثه‌ی این چنینی داشته باشید. خب این یک توصیه و راهنمایی خوبی است از کسی که در فقه و در اصول و در رجال و امثال این‌ها شناخته شده و مورد قبول همه هست که می‌فرماید مباحثه‌ی جمعی، یعنی سه نفر، چهار نفر با هم و یک کتاب معتمد مهم که دقت در آن هست. تا دقت افزائی کند این را محور قرار بدهید و یک چنین مباحثه‌ای داشته باشید. در کنار شرکت در درس‌ها، انسان لازم است که چنین چیزی را داشته باشد. البته هیچ‌کدام از دیگری مغنی نیست. یک عده‌ای هستند تا حالا یکی، دو سال،

سه سال رفتند درس خارج دیگر یستغنون عن ذلک و خود شان دیگر، اینها معمولاً به اعوجاج می‌انجامد. از آن طرف هم کسانی که فقط به همین بسنده می‌کنند خود شان اهل کار مستقل و اینها نیستند اینها معمولاً به نتایج بالایی دست پیدا نمی‌کنند جمع بین الامرین این مطلبی است که در رشد انسان بسیار مؤثر هست.

خب بحث در استدلال به حدیث شریف رفع بود برای اثبات بطلان عقد مکره یا اشتراط صحت عقد به عدم اکراه. تقریب استدلال این بود که ما از حدیث رفع إِمَّا مِنْ نَفْسِ حَدِيثِ رَفْعٍ وَإِمَّا بِكَمَكٍ قَرَائِنِ خَارِجِي بِفَهْمِيْمٍ كَمَا حَدِيثِ رَفْعٍ شَامِلِ أُمُورٍ وَضَعِيَةٍ هِيَ مِي شُود. تا بگوییم که حدیث رفع صحت بیع مکره را برمی‌دارد. صحت معاملات مکره را برمی‌دارد.

خب برای این بیاناتی شد در مقابل اشکالاتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم ملتزم بشویم به این که حدیث رفع احکام وضعیه را هم برمی‌دارد. بلکه باید اقتصار کنیم بر خصوص مؤاخذه یا این که بگوییم احکام تکلیفیه، اما احکام وضعیه را نمی‌توانیم ملتزم بشویم. چرا؟ للنقض الكثيره. حالا هفت هشت تا نقض را حالا عرض می‌کنیم استعاب نیست ولی برای مواردی نقض داریم.

یکی در مورد حدث اکبر است، اگر کسی مکره شد به جنابت، خب وقتی مکره به جنابت می‌شود آیا این جناب هست یا جناب نیست؟ اگر بگوییم جنابت خودش امر وضعی مجعول للشارع، خب این مکره شد و اکراه برمی‌دارد هر امور مجعوله‌ی شرعیه خودش قابل رفع است کما این که قابل وضع است مثل رفع ما لایعلمون، که این ما اگر احکام شرعیه را می‌گیرد می‌گوییم که خود حکم برداشته شده. این جا هم جنابت برداشته شده. کسی می‌تواند ملتزم بشود که اگر کسی مکره شد به جنابت بگوییم جناب نمی‌شود. این مال حدث اکبر. اگر بگوییم که نه، جنابت خودش امر واقعی است تکوینی است نه امر اعتباری، خب این امر واقعی تکوینی آثاری دارد مثل وجوب غسل و حرمت مس کتاب، حرمت مکث در مسجد، حرمت عبور از مسجدین. خب اینها را دارد. آیا می‌توانیم بگوییم اگر مکره شده خب این آثار آن برداشته می‌شود وجوب غسل برداشته می‌شود مانعیت آن از صلاه برداشته می‌شود و هکذا بقیه‌ی احکام؟ لا یلتزم به فقہیاً.

مورد دوم در حدث اصغر است. اگر کسی مکره شد بر نواقض طهارت حدیثیه، مثل این که مکره به خواب شد. خب آیا وضوی او باطل می‌شود یا نمی‌شود؟ خب حدیث رفع می‌فرماید که رفع دیگر، پس باید ابطال نوم را و بقیه‌ی

نواقض را بردارد دیگر، وقتی مکره باشد. و یا این که در مورد مس میت، اگر کسی مکرهاً میتی را مس کرد در جایی که موجب غسل مس میت می شود. ولی مکره بود آیا این جا غسل مس میت برداشته می شود و همچنین آثار دیگری که بر آن مترتب است؟

مورد چهارم مثل نجاست خبثیه، در مورد نجاست خبثیه، اگر کسی مکره بود به این که بدنش را، لباسش را، متنجس کند به یک نجسی، یا به یک متنجسی، ملاقی کند ولی مکرهاً این کار را دارد می کند آیا بدنش، لباسش، متنجس می شود یا نمی شود؟ و آیا برای صلاة باید تطهیر کند بدنش را یا آن لباسش را یا لباس دیگری را بپوشد تعویض کند یا نه حدیث اکراه می گوید آثار آن برداشته شد؟ وجوب غسل برداشته شد و همچنین مانعیت از صلاة او برداشته شد و هکذا. می توانیم این ها را ملتزم بشویم؟ لایلتزم به فقهای به این امور.

یا اگر کسی به نحو اکراه نمازش فوت شد مکرهاً فاتت صلاته. آیا قضا دارد یا ندارد؟ می توانیم بگوییم اگر مکرهاً نمازش فوت شد قضا ندارد؟ چون حدیث رفع برداشته. در صوم اگر مکره شد به افطار، ممکن است که آن جا هم بگوییم آیا دیگر قضا ندارد؟ یا نه این ها موجب عدم قضا نمی شود؟

مورد ششم: اکراه بر اتلاف مال غیر، مکرهاً ناچار شد، ناچار اکراهی که گفت یا فرش فلانی را باید آتش بزنی یا تو را می کشم. خب فرش او را آتش زد یا عیبی وارد کرد یا شیئی از او را بالاخره اتلاف کرد. آیا این جا ضامن نیست؟ بله حرمت آن حتماً برداشته می شود. اما آیا ضمانت ندارد ضامن نیست؟ لایلتزم فقهای که ضامن نباشد در مورد اتلاف مال غیر مکرهاً.

مورد هفتم: در مورد اضطرار، اگر کسی مضطر به معامله شد به یک معامله ای مضطر شد مثل این که معاذالله بیماری ای دارد یا بدهکاری ای دارد و مضطر شد به بیع دار خودش، خب در این جا یا اجاره دادن مثلاً منزلش که مال الاجاره بگیرد برای پرداخت آن دین خودش، آیا در این جا می توانیم بگوییم که حکم وضعی آن برداشته شده این اجاره باطل است این بیع باطل است؟ نمی شود ملتزم به این ها شد فقهای، کسی فتوا نداده به این ها.

پس بنابراین اگر شما بگویید احکام و ضعیه هم برداشته می شود و مفاد حدیث رفع، رفع کل آثار است. در آن جایی که آن مکره علیه خودش مجعول باشد خودش و آثارش، اگر خودش مجعول شرعی نیست آثارش برداشته می شود. این را بخواهیم بگوییم، این لایمکن الالتزام به، فلذا این بحث مهمی شده در اصول بحث مهمی است در حدیث

رفع به تنا سب، و لو جای بحث آن آنجا نبوده به تنا سب دیگر وارد شدند عده‌ای از بزرگان در این بحث. و هم در فقه. یکی از موارد آن همین‌جا است که استدلال خواستند بکنند به این حدیث.

مرحوم امام قدس سره در بحث‌شان در این‌جا متعرض همه‌ی موارد نقض نمی‌شوند. ولی دو تا از موارد نقض را یا یکی از آن‌ها را متعرض می‌شوند و بحث کردند.

فرموده است که: در مورد جنابت و حدث اصغر، این دو مورد را ایشان محل بحث قرار دادند. برای تخلُّص حالا همین دو مورد را اگر بحث بکنیم حالا بقیه‌ی موارد را هم ممکن است از همین جواب‌هایی که این‌جا داده می‌شود نسبت به این دو مورد بتوانیم جواب آن‌ها را هم استخراج بکنیم یا جواب‌های دیگری مثلاً داده بشود.

جوابی که خود این بزرگوار رضوان‌الله‌علیه می‌دهند این هست که می‌فرمایند در مورد جنابت و حدث اصغر، می‌فرمایند به این که ظاهر حدیث رفع این است که اکراه برداشته شد. نه این که ظاهر آن، بلکه صریح آن این است که اکراه برداشته شد. اکراه به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ به فعل مکلف عرفاً تعلق می‌گیرد. عقلاً ممکن است که بگوییم به فعل و آن‌چه که در اختیار شخص است و لو فعل او نباشد مسبب از فعل او باشد. تولیدی از فعل او باشد اما به حسب عرف اکراه به فعل مکلف تعلق می‌گیرد. پس رُفَعُ عَنِ امْتِي تَسْعَةً، و ما استُكْرَهوا عليه یا ما أُكْرَهوا عليه یعنی فعلی که أُكْرَهوا عليه. کاری که اکراه بر آن شده‌اند. و جنابت کار نیست. حدث اصغر کار نیست یک حالت نفسانی هست یک حالت روانی هست. که در اثر کار شخص پیدا می‌شود تکویناً. پس بنابراین در موارد اکراه بر جنابت و اکراه بر حدث اصغر، در آن موارد در حقیقت اکراه بر خود جنابت نشده تا آثار جنابت برداشته بشود. پس خود جنابت امر واقعی نه مجعول شرعی. خود آن حدث که در اثر نوم و یا بول یا سایر اسباب حدث اصغر پیدا می‌شود این‌ها امور واقعی. که کشف عنها الشارع، شارع اطلاع دارد که چه حالتی برای روح پیدا می‌شود چه حالتی برای روان انسان پیدا می‌شود آن حالت می‌شود حالت حدث. آن‌ها امر واقعی، تکوینی، مجعول شرعی است که بما هو شارع بخوهد بردارد. بله بما هو مکون و خالق، خب ممکن است که بردارد. بتواند بردارد. اما بما هو شارع و مقنن به این عنوان درحیطه‌ی او نیست که بخوهد این را بردارد.

پس بنابراین خود جنابت، خود حدث اصغر، این رُفَعُ شامل آن نمی‌شود و «ما» ما أُكْرَهوا، شامل آن نمی‌شود. فعل است.

اما آثار آن چی؟... این را بد تعبیر کردم نمی‌گوییم شامل نمی‌شود ما شامل نمی‌شود. فعل نیست. آن‌هایی که فعل است خیلی خب خودش برداشته شده. آن‌هایی که فعل نیست آثار آن برداشته می‌شود. فعل شخص نیست آثار آن برداشته می‌شود. جنابت مورد اکراه واقع نشده که آثار آن برداشته بشود. آن چیزی که مورد اکراه واقع شده آن وجوب غسل و فلان و این‌ها آثار آن نیست. وجوب غسل اثر اجناب نفس نیست اثر جماع مثلاً نیست اثر استمناء نیست که موجب جنابت است آن اثر جنابت است. جنابت که مورد اکراه واقع نشده. و آن که مورد اکراه واقع شده که فعل است که اجناب نفس باشد یا بقیه‌ی اموری باشد که این‌ها هم که اثر آن وجوب غسل نیست. اثر آن مانعیت عن الصلاة نیست. مانعیت عن الصلاة، وجوب غسل، حرمت مکث در مسجد و حرمت مس کتاب، آثارُ الجنابه است نه آثار الإجناب. و آن چیزی که مورد اکراه واقع شده اجناب است که این اثرها مال آن نیست. آن‌چه که مورد آثار است. فعل شخص نیست. و مورد اکراه واقع نشده. تا بخواهد حدیث اکراه آن‌ها را بردارد. پس این یک مغالطه بود توهم بود که گفته می‌شد که بله اگر کسی مکره به جنابت شد، مکره به حدث اصغر شد باید بگویید که آثار آن نیست. نه آقا کسی مکره به جنابت نمی‌شود. کسی مکره به حدث اصغر نمی‌شود.

س: اکراه بر سبب اکراه بر مسبب هم هست دیگر؟

ج: نه نیست.

پس بنابراین بله اگر یک چیزهایی شما پیدا کردید که آثار خود اجناب بود آن را ملتزم می‌شویم که برداشته می‌شود. مثلاً اگر گفتید که اجناب استمنائی حرام است و کسی مکره بر این شد، این حرمتش برداشته می‌شود. اما جنابتی که در اثر این استمناء اکراهی پیدا می‌شود آثار خودش را دارد و آن نسبت به آن اکراهی نبوده که، این جواب اولی است که ایشان این‌جا فرمودند.

س: ???

ج: نه، وجوب اعطاء كفاره است.

س: مبنایی است این دیگر، یعنی ما باید بگوییم این اخبار شارع است تکوینی است اگر بگوییم مجعول است؟

ج: بله اگر بگوییم که مجعول است بله.

این جواب اول است. نظیر این جواب و شبیه به این جواب نه عین این جواب، جوابی است که بزرگان دیگری مثل محقق خوئی قدس سره دادند و آن این هست که فرموده‌اند شمول حدیث رفع مشروط به دو امر است. یک: این که آن اثر که می‌خواهد برداشته بشود از فعل... اولاً این را قبول دارند ایشان هم می‌فرمایند که آثار فعل است. مثل امام که می‌فرمایند آثار فعل است آثار فعل برداشته شده ایشان هم می‌فرمایند آثار فعل است. منتها یک تفاوتی این جا با بیان مرحوم امام دارد. ایشان می‌فرماید آثار فعل برداشته می‌شود اما آثاری که مترتب به فعل بما آنه فعل هست برداشته می‌شود. آثاری که بر یک چیزی مترتب می‌شود بر یک فعلی، گاهی بما آنه فعل صادر من الشخص است. و تارة نه بما آنه فعل صادر من الشخص نیست. بلکه اثر این کار است حالا و لو این که نسبت به آن شخص نتوانیم بدهیم. و ایشان می‌فرمایند که مثلاً... این شرط اول است شرط دوم هم این هست که امتنانی باشد. برداشتن آن اثر امتنانی باشد. فلذا ایشان می‌فرمایند مثلاً جنابت و ولو بگوییم که جنابت امر شرعی، اما جنابت اثر چیست؟ اثر التقاء ختانی است نه بما آنه فعل للفاعل. بما آن این که این تحقق پیدا کرده. این التقاء الختانی تحقق پیدا کرده. یا جنابت اثر خروج منی از مجراست. حالا سواء این که ... نه بما آنه فعل للفاعل، بما آنه این که خروج پیدا شده. درست است که فرموده مثلاً اگر اخراج کردی، استمناء کردی، نمی‌دانم اگر آمیزش کردی، اگر چه کردی، جنب هستی، جنب می‌شوی فرموده اما این نه به عنوان این که فعل صادر منک. این به عنوان این هست که این اسباب تحقق پیدا کرده. این امور تحقق پیدا کرده. بنابراین اگر می‌بینیم که این حدث اکبر برداشته نمی‌شود جنابت برداشته نمی‌شود حدث اصغر برداشته نمی‌شود و هم‌چنین در مورد نجاست اگر آن اثر ملاقات است لا بما آنه صدر و فعل للفاعل، بما آنه این که این ملاقات حاصل شده. این شیء پاک به این شیء نجس برخوردده. اثر برخوردن پاک با نجس است با وجود رطوبت مسریه.

س: اثر اعم از اختیاری و اکراهی است؟

ج: نه اثر ذات برخوردن است. ذات برخوردن ملاقات پاک با نجس با رطوبت مسریه. اثر ذاتی است.

اثر ذات خروج منی از مجرا است. اثر ذات این است. و حدیث رفع آثار فعل بما آنه فعل را برمی‌دارد. ظاهر حدیث رفع این است. ادعا است، البته قرینه‌ای نیاورند فرمودند آثار آن را برمی‌دارد. این آثار برداشته می‌شود. پس اگر می‌بینید فقهاء... و این بیان ایشان، خب آن بعضی از صور دیگر، مثلاً مس میت، این وجوب غسل مال اثر تماس بدن

انسان است با میتی که بارد، این اثر این است حالا و لو خواب بوده دستش به میت خورده. بما انه فعله نیست بما انه که تماس گرفته بدن این با آن.

پس امثال این‌ها ... یا در اتلاف هم همین جور است آن جایی هم که تلف هست در اتلاف، حالا هم از باب ... ایشان اتلاف را از باب این که شرط دوم می‌گویند نیست. اتلاف اگر شارع بخواهد بفرماید که ضامن نیستی، این منت بر مالک نیست که اموال او از بین رفته، خسارت دیده. و این در صدد منت بر امت است. این درست است بر متلف منت است که بگویند شما خسارت لازم نیست بکشی. ولی بر متلف عنه که آن مالک باشد بر آن که منت نیست.

س: اگر کافر ذمی مالش تلف بشود خطأً، اگرها، باز هم که ضامن است این که امتنان بر امت که نیست دیگر؟

ج: درست است حالا آن مورد را ممکن است که بگوییم بله ضامن نیست یا ممکن است که قبول بکنند که ...

یک مورد هم فرض کنید که حالا یک جواب دیگر هم این جاها این هست که ما بگوییم خب مگر حدیث رفع قابل استثناء نیست؟ خب تخصیص می‌خورد به یک جاهایی اگر مسلم است همان طور که آقای نائینی در بعضی از موارد گفتند خرج بالاجماع. آن جا اجماع داریم خب بخاطر اجماع تخصیص می‌خورد حدیث رفع که این جور نیست که آبی از تخصیص باشد. تخصیص می‌خورد به بعضی از موارد.

س: ???

ج: نه قدرت غیر از اکراه است.

س: چون ممکن است که کسی بگوید که قدرت بر این‌ها قدرت بر آن هم هست.

ج: بله آن درست است.

س: ??? این جا هم به قرینه‌ی مطابقی می‌گوییم که و لو شخص قدرت بر جنابت ندارد تکوینی اتفاق می‌افتد ولی

وقتی که اکراه شد ???

ج: ما نمی‌گوییم قدرت ...

س:؟؟؟ آن هم هست دیگر، همان طوری که می‌گویید قدرت ندارد؟؟؟ قدرت بر سبب، قدرت بر مسبب هم هست این جا هم می‌گوییم اکراه بر سبب اکراه بر مسبب هم هست لذا اثر مسبب هم باید برداشته بشود.

ج: شما مختار هستید که بفرمایید. حرف بر سر این هست که عند العرف این جوری هست یا نیست؟ و الا ما می‌گوییم اکراه بر سبب اکراه بر مسبب است. لکم الاختیار و الخيار به این که بفرمایید. اما آیا عرف الان این جا می‌گوید که بر جنابت مضطر شد و مکره شد؟ یا می‌گوید که بر اجناب نفس بر آن کار، بر آن استمناء، بر آن جماع، بر آن چیز، بر این مکره شد، این ...

س:؟؟؟

ج: قادر برای این که ...

س:؟؟؟

ج: برای این که قدرت یعنی می‌توانی کاری بکنی که موجود بشود می‌توانی کاری بکنی که موجود نشود. و شما واقعاً می‌توانی این کار را بکنی. فلذا قدرت بر مقدمات، قدرت بر آن هم هست. می‌توانی کاری بکنی که موجود نشود می‌توانی کاری بکنی که موجود بشود. در اختیار شما است.

اما آیا اکراه بر آن ... این مکره شما را بر آن اکراه کرده؟ عرفاً؟ عقلاً عرض کردیم. اما عرفاً آیا این چنین هست یا این چنین نیست؟

س: حاج آقا اگر در ظاهر تعبیر هم و لو بیاورد که مثلاً اگر جنب نشوی این بلا را بر سر تو می‌آورم آن هم می‌فرمایند که در واقع منصرف می‌شود که به این که آن فعل را باید انجام بدهی، این جا هم این طور می‌فرمایند؟

ج: حالا آن یک بحثی است که آیا بر عدمیات، اکراه بر آن‌ها هم حدیث رفع شامل آن می‌شود؟ یعنی اگر بگوییم جنب نشوی.

س: نه مسبب بیاورد بگوید که جنب بشو تا این بلا را بر سر تو نیاورم؟

ج: خب جنب شو، این در حقیقت به قول ایشان یعنی ...

س: نه آن جنابت حاصل می شود یعنی در ظاهر تعبیر به جای این که سبب را بیاورد مسبب را بیاورد. آن جا هم می گویند منصرف می شود به آن فعل، یا این که ??? این را قابل تصویر می دانند عرفاً که در ظاهر تعبیر مکره نگوید که جماع کن که سبب باشد بگوید که جنب شو، آیا این را می گویند آقا این ظاهر تعبیر را باید انصراف بدهیم به این که آن فعل را انجام بدهد؟ یا این که این خودش عرفاً قابل تصویر است؟

ج: قابل تصویر که هست یعنی و لو این که ...

س: ???

ج: عرض می کنم بله، کأن این بزرگان، این ها می خواهند بفرمایند که و لو در تعبیر هم هست که إذا أكره على الجنابة أو الحدث الاكبر، موقع بیان اشکال، أكره على الجنابة، أكره على الحدث الاصغر، در موقع بیان اشکال که می گویند أكره على الجنابة، نه على الجماع. بله کأن می خواهند بگویند که یک تعبیر مسامحه آمیز است واقع مسامحه آمیز است و ما ادله را نباید بر اساس مسامحات، مسامحات عرفیه معنا بکنیم. آیا در همه ی آن جاهای که اکراه بر جنابت است واقعاً اکراه بر جنابت است عند العرف؟ یا اکراه بر اجناب است؟ نه بر عرف؟ این محل کلام ایشان هست.

س: ??? تصریح کرد که تو مکره هستی ...

ج: بله باز آن جا هم یعنی همین.

س: ???

ج: بله مثل آقای صدر قدس سره ... این حرف مرحوم آقای صدر رحمه الله علیه، ایشان می فرمایند در مسببات تولیدیه امر بر مسببات تولیدیه در واقع امر به سبب است فلذا می گوید که براءت جاری می شود. شک در محصل، معمولاً می گویند که براءت جاری نمی شود دیگر، چون تکلیف را که می دانیم در محصل آن شک داریم، فلذا براءت جاری نمی کنند. ایشان می گوید که نه عرفاً در این موارد شک در محصل چون در واقع تکلیف به محصل تکلیف به محصل است آن که در اختیار شما نیست. آن که در اختیار شما هست این محصل است.

پس بنابراین اقل و اکثر می شود می توانیم براءت جاری بکنیم. یعنی وقتی که می گوید درخت را ببر، یعنی اره را بکش. وقتی می گوید ذبح کن، می گوید آن را مثلاً تزکیه کن، امر به تزکیه می کند تزکیه که در اختیار من نیست. یعنی

چاقو را به اوداج اربعه‌اش بگذار، بکش، تا این که آن امر حاصل بشود. مثلاً در باب غسل، در باب وضو، فرموده لا صلاة الا بطهور، طهور چیست؟ اگر طهور عبارت است آن امر محصل پس شک در وضو، اعضاء وضو که می‌کنی باید چکار بکنی؟ برائت نمی‌توانی جاری بکنی، چون تکلیف را می‌دانی چیست، طهور است شک در محصل داری، الان شک می‌کند که مثلاً در وضو این فلان کار هم لازم است یا نه؟ نمی‌توانم باید برائت جاری بکند چون تکلیف را می‌داند اما این‌ها می‌گویند که چی؟ می‌فرمایند طهر یعنی اغسل وجهک، یدیک، و امسح رأ سک، یعنی این‌ها. پس بنابراین تکلیف به سند می‌شود حالا اقل و اکثر می‌شود برائت جاری می‌کنیم. برمی‌گردانند این موارد را به شک در ...

حالا فرمایش امام هم قدس سره بر همین اساس است مثل این هست مثل آن حرف است. ایشان هم می‌فرمایند که جنابت و حدث اصغر و این‌ها مثل چی هست؟ مثل طهارت می‌ماند و آن‌ها یک امور واقعی تکوینی هستند، اکراه بر آن‌ها تعلق نمی‌گیرد بر این تعلق می‌گیرد این فرمایش این آقایان است. البته من فرمایش ایشان را نمی‌خواهم به طور کلی رد بکنم. لقائل ان يقول در این موارد، می‌گوید این مطلب جزمی نیست که ما بگوییم در عرف، حتی عرف دقیق، این جا اکراه بر جنابت صادق نیست.

س: و لو تصریح کند باید بزنیم به آن جا؟

ج: می‌خواهیم بزنیم به آن جا.

این پس جواب مرحوم امام و مرحوم محقق خوئی قدس سرهما این شد. امام می‌فرمایند که ما در اصول یک جواب دیگری هم دادیم که أوجه از این جوابی است که این جا دادیم و اهاله‌ی به اصول دادند که حالا ان شاء الله دیگر وقت گذشته. ان شاء الله فردا آن را بیان خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۴۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

دیروز یاد مرحوم آیت الله آقای حاج سید محمود خلخالی رضوان الله تعالی علیه را گرامی داشتیم ولی غفلت کردیم از این که عرض کنیم هدیه ای به روح مطهر ایشان داشته باشیم. حالا عرض می کنیم که ان شاء الله با یک صلوات و قرائت سوره ی مبارکه ی حمد، ثواب این دو امر را هدیه می کنیم به روح مطهر آن بزرگوار.

اللهم صل علی محمد و آل محمد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ (۷)

بحث در تقو ضی بود که وارد شده است بر مبنای کسانی که می گویند حدیث شریف رفع شامل احکام و ضعیفه هم می شود. خب موارد سبعه ای را دیروز ذکر کردیم که در این موارد حتی در صورتی که مکرهاً واقع شده باشد اصحاب از نظر فقهی قائل به برداشته شدن آثار و ضعیفه نیستند مثل مورد جنابت، که اگر کسی مکره بر جنابت شد فقیهی فتوا نداده که غسل جنابت از او برداشته می شود. و هم چنین در مورد نجاسات اگر کسی مکره شد به این که بدنش، لباسش، متنجس بکند، فقیهی ملتزم نشده است که وجوب تطهیر برداشته می شود. پس این دو مورد و بقیه ی موارد که دیروز عرض شد شهادت می دهد بر این که پس حدیث رفع ناظر به آثار تکلیفی فقط هست نه آثار وضعی و یا ناظر به خصوص مؤاخذه است. بنابراین به حدیث رفع نمی شود استدلال کرد برای این که بیع مکره باطل، چون باطل حکم وضعی.

در پاسخ از این اشکال و نقض ها گفتیم که مرحوم امام نقض اول و دوم را که جنابت و نجاسات باشد مطرح فرمودند بقیه را دیگر ایشان مطرح نفرمودند در این جا. نسبت به اول و دوم خب یک جواب دیروز داده شد که فرمودند.

جواب ثانی که فرمودند أوجه از جواب اول است و ما در اصول داده‌ایم این هست که در همین کتاب انوار الهدایه‌ی ایشان که حاشیه بر کفایه است آن‌جا بیان فرمودند در تقاریر بحث‌شان هم هست.

اما از جنابت این جور جواب دادند، فرمودند که خب جنابت خودش فی نفسه امر مستحبی است و این امر مستحب به واسطه‌ی حدیث رفع برداشته نمی‌شود چون حدیث رفع، حدیث امتنانی است و رفع مستحبات امتنانی در آن نیست. برای این که مستحب است خب خودش که جواز ترک دارد الزامی در آن نیست و یک راهی است برای این که کسی اگر دلش خواست، اختیار کرد می‌تواند یک ثوابی برسد به یک کمالی برسد. شارع بیاید این راه را ببندد بگوید که من برداشتم استحباب آن را، این منتهی بر عبد نیست. فلذا بزرگان دیگر هم قائل شدند به این که بله امور استحبابیه به واسطه‌ی حدیث رفع برداشته نمی‌شود. چون امتنانی در رفع استحباب نیست الزام منت در آن هست که انسان بردارد. اما استحباب و کراهت که اختیار آن به دست خود عبد است منتهی یک راه هست برای این که یک کمالی را بگوید من برداشتم.

پس غسل جنابت در صورتی که جنابت اکراهی باشد برداشته نمی‌شود. حالا که برداشته نشد، تارةً این مکره حتی نسبت به غسل، می‌آید اکراه می‌کند و نمی‌گذارد که غسل بکند خب در این صورت غسل برداشته می‌شود و امر شخص به تیمم مبدل می‌شود. غسل نمی‌تواند بکند پس تیمم بدل از غسل می‌کند. اگر حتی نسبت به تیمم هم اکراه می‌کند که نه غسل می‌گذارم بکنی و نه تیمم. خب این‌جا می‌شود فاقد الطهورین. اگر گفتیم نماز از فاقد الطهورین ساقط است خب دیگر نماز بر او واجب نیست چون فاقد الطهورین است. اگر گفتیم نه، نماز از فاقد الطهورین ساقط نیست چون الصلاة لا تترك بحال، خیلی خب بدون طهارت خبی و بدون طهارت حدیثی می‌تواند نماز بخواند.

پس در مورد غسل جنابت این‌جوری حل می‌کنیم. درست است فقیهی فتوا نداده که غسل جنابت ساقط است چرا؟ چون غسل جنابت امر مستحب و امور مستحبه به واسطه‌ی حدیث رفع برداشته نمی‌شود.

س:؟؟؟

ج: مستحب ذاتی هست دیگر. حالا برای نماز می‌آییم چه می‌گوییم ...

پس چون جنابتش مورد اکراه واقع شده است حکمی که روی جنابت رفته، عبارت است از غسل، این غسل استحباب نفسی دارد. غسل برای نماز وجوب شرعی که پیدا نمی‌کند. مقدمه‌ی نماز است خیلی خوب. حالا نسبت به نماز می‌آییم محاسبه می‌کنیم اگر این چیزی که مقدمه‌ی نماز است، طهارت حدیثیه که مقدمه‌ی نماز است یا شرط نماز است اگر نسبت به خود این، نه جنابت، نسبت به خود این اکراهی وجود دارد که نگیر، خیلی خوب امر منتقل به تیمم می‌شود. چون شارع این را برداشته. و اگر نسبت به تیمم هم اکراه است می‌شود فاقد الطهورین، مسئله‌ی آن می‌شود همان که گفتیم فرمودند که «والتحقیقُ فی الجواب عن الاشکال أن یقال إنَّ غسل الجنابة مستحبٌ نفسی و شرطٌ للصلاة و بالنسبة الی الاثر الا استحبابی لای شمله الحدیث، لعدم المنه فی رفع الم استحبات و أما بالنسبة الی اشتراط الصلاة به فالاکراه إنما یتحقق إذا أکره علی ترک الغسل للصلاة فحینئذ إذا کان المکلف مختاراً للتیمم و ضاق الوقت یتبدلُ تکلیفُهُ به» یعنی به تیمم. «و وجهه ظاهر و إن أکره علی ترک تیمم أيضاً فإن قلنا بأن الصلاة بلاطهورٍ لا تكون صلاةً فی نظر الشارع یثبتُ التکلیف بها و یكون حاله حال المکره علی ترک الصلاة» این نسبت به «و سنعود» حالا فعلاً ایشان راجع به جنابت این جور جواب می‌فرمایند.

س: جواب جدیدی که نیست یا همان جواب قبل است؟

ج: نه این جواب قبلی نیست.

س: ??? غسل را چرا گرفته؟ چون اثر جنابت است و اکراه به جنابت نشده است اکراه بر اجناب شده است لذا غسل که اثر جنابت است برداشته شد وظیفه‌ی او هست که بگیرد بله اگر مکره شد بر ترک ???

ج: شما اجتهاد در مقابل نص می‌فرمایید خود مجیب رحمه الله می‌فرماید آن جواب را می‌دهند می‌گویند ما یک جواب دیگری دیر اصول داریم أوجه از این جواب اول ماست.

س: ??? باید غسل بگیرد اصلاً اشکال این بود که چرا غسل می‌گیرد این که مکرهاً جنب شده. ایشان اگر بخواهد بگوید که غسل واجب است بر نماز، برای آن اثر جنابت است ??? آخر همان جواب اولی را نیاز دارد برای این جواب، و الا چرا غسل می‌گیرد بر نماز؟ که بعد بگوید نه چون مکره است بر غسل، که غسل نکند خوب غسل برداشته می‌شود. این جواب فقط توی امور استحبابی می‌شود درستش کرد ???

ج: جواب اول چه بود؟

س: جواب اول این بود که محرز شد بر اجناب نه جنابت، جنابت اثر تکوینی است که از اجناب؟؟؟

ج: گفتند اکراه موضوع آن به حسب عرف فعل است و جنابت فعل شخص نیست. اجناب فعل شخص است. پس اکراه بر جنابت اصلاً لامعنی له، این جواب اول است. جواب دوم این هست که ما نمی‌گوییم اکراه بر جنابت لامعنی له، و حتماً باید به فعل تعلق بگیرد نه، می‌گوییم به جنابت هم می‌شود اکراه تعلق بگیرد این فارق بین جواب اول و جواب دوم این هست تصدیق می‌کنیم می‌گوییم اکراه بر جنابت تعلق می‌گیرد و لو بخاطر این که فعل تسبیبی ماست. یک امر تسبیبی ماست مسبب از فعل ماست پس اکراه بر آن معنا دارد اما در عین حال حکم آن چه هست؟ یک امر استحبابی است و شرط صلاۀ است. امر استحبابی حدیث رفع اثر استحبابی چیزی که اکراه به آن تعلق گرفته است را بر نمی‌دارد. از این جهت فقهاء فرمودند که غسل برداشته نمی‌شود. برای این که غسل امر استحبابی، یک امر مستحبی شرط صلاۀ قرار گرفته. همین طور که در اصول گفته شده است بعضی از چیزها شارع یک امر مستحبی را که فی نفسه مستحب است را شرط یک واجب قرار می‌دهد پس بنابراین این غسل برداشته نمی‌شود چون مستحب است مستحب را از حدیث رفع بر نمی‌دارد. و همین امر مستحب شرط صلاۀ قرار گرفته، شارع که آن را برنداشته چون مستحب بوده.

س:؟؟؟

ج: وجوب نمی‌آید وجوب غیری نداریم. دروغ است وجوب غیری به نظر این محققین. ما وجوب غیری نداریم. وجوب غیری نداریم مقدمه‌ی واجب، واجب شرعی نیست واجب عقلی هست. مثل نصب سلم برای رفتن به پشت بام، عقل می‌گوید بگذار، مولا فقط می‌گوید کن علی‌الصدر، دیگر نمی‌گوید مقدمات را انجام بده و الا باید به تعداد مقدمات شارع امر داشته باشد. شما از رختخواب بلند شو، گام اول را بردار، گام دوم را بردار، گام سوم را بردار، همه‌ی این‌ها مقدمه است دیگر، برو شیر را باز کن، دستت را ببر زیر شیر، بیاور، بریز، به این‌ها دیگر امر نمی‌کند می‌گوید که وضو بگیر. می‌گوید که نماز بخوان. آن‌ها را عقل می‌گوید.

س: تقیید نماز به غسل که دیگر عقل دارد

ج: تقیّد را، به نماز که این مکره نشده به جنابت است آثار جنابت را می‌خواهی.

پس بنابراین ایشان می‌فرماید این یک امر مستحب است این استحبابش که برداشته نشده. شارع هم یک امر مستحبی را شرط صلاة قرار داده است. شارع یک امر مستحب را شرط صلاة ... این که برداشته نشده استحباب آن؟ همین هم بما آنکه مستحب شرطٌ للصلاة است یا تقیّد الصلاة به یک امر مستحب است خب وجود دارد. پس بنابراین از این ناحیه اشکالی نیست.

س: حرمت دخول در مسجد چی؟ داخل شدن به مسجد که حرام هست؟

ج: بله.

س: خب این دیگر مستحب نیست دیگر، این اثر؟؟؟

ج: بله این حرف خوبی هست.

خب این یک بخش فرمایش ایشان ...

س: اشکال این بود که مانعیت نسبت به صلاة را بردارند؟؟؟ اگر بخواهیم بگوییم که سلّمنا از باب ...

ج: این بر اساس این هست که آیا جنابت مانع از صلاة است یا طهارت شرط صلاة است؟ بر اساس این هست.

س: بنابراین که مانع باشد و مانع را بگوییم؟؟؟

ج: بله اگر بگویید که مانع هست باز این محل کلام واقع می‌شود.

س: استاد بیخشید بقاء بر جنابت اگر کراهت داشته باشد رفع آن منت نیست؟

ج: بله منت حساب می‌شود.

و اما این نسبت به این جهت. خب نسبت به تطهیر، تطهیر خبثی که مورد نقض دوم بود. در نسبت به تطهیر خبثی می‌فرمایند که اگر این مکره هست به ترک غسل بدن یا غسل ساتر، خیلی خب این جا یُرفع وجوب طهارت‌ها و اشتراطها بهما بدلیل الرفع، اگر که نسبت به بدن نمی‌گذارد بدنش را تطهیر بکند و این مانع است خب حدیث رفع

می‌گوید تو نمی‌توانی رفع مانع بکنی، برداشته شده لزوم رفع مانع، خیلی خب با بدن متنجس نماز بخوان. نسبت به ساتر اگر نمی‌گذارد ساترش را تطهیر کند اگر امکان نزع دارد که آن را در بیاورد از بدنش، ساتر دیگری را به کار بگیرد خب این کار را بکند. اگر این امکان ندارد خب در آن صورت باز مانعیت نجاست ساتر از بین می‌رود و با همان نماز می‌تواند بخواند و اگر گفتیم که وظیفه‌اش این است که در این صورت عاریاً نماز بخواند بدون ساتر نماز بخواند، خیلی خب آن را درمی‌آورد و بدون ساتر نماز می‌خواند. پس بنابراین این جور ممکن است که جواب بدهیم.

س: آیه‌ی فاطه‌روا، «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا»؟؟؟ امر شده به غسل برای نماز.

ج: این امر، امر استحبابی است دیگر.

س: برای نماز؟

ج: باشد، فاطه‌روا، «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا» (مأئده، ۶) کجای آن گفته برای نماز؟

س: اگر آخر وقت باشد که واجب می‌شود.

ج: آخر وقت هم واجب شرعی پیدا نمی‌کند همه‌ی این‌ها وجوب عقلی است.

این جوابی که فرموده‌اند اولاً نسبت به بعضی از آثار این جواب هست نه به جمیع آثاری که برای جنابت وجود داشت. مثل حرمت مس کتاب، مثل وقوف در مسجدین و اجتناب عن المسجدین، وقوف بالمساجد کلاً و امثال این‌ها، این‌ها را به این شکل که نمی‌توانیم بگوییم این‌ها حکم تکلیفی است دیگر، استحباب که نیست که بگوییم بر نمی‌دارد که حدیث رفع آیا این‌ها را برمی‌دارد؟ فقیهی اجازه می‌دهد؟ فتوا می‌دهد؟ یا خود آن بزرگوار فتوا می‌دهند که اگر کسی جنب شد مکرهاً می‌تواند برود در مسجد بایستد؟ می‌تواند اجتناب عن مسجدین بکند؟

س: جواب دادند دیگر، مثلاً غسل که شرط نماز شد برای ورود به مسجد هم اگر کسی را اکراه بکنند که ...

ج: نه می‌خواهیم بگوییم این حرمت برداشته می‌شود یا برداشته نمی‌شود؟

س: اگر مثلاً به غسل اکراه نمی‌کرد اکراه نمی‌شد به عدم غسل، خب برای نماز باید غسل می‌کرد دیگر، نمازش را اگر بدون غسل می‌خواند باطل بود.

ج: خب غسل برداشته نمی شود غسل مستحب هست برداشته نمی شود اما ...

س: ???

ج: و نماز هم چون مشروط به آن هست بله. اما بر جنب حرام است خب این ... شما می گوید که اطلاق حدیث رفع می گوید که این جنابت آثار آن را برداشتیم مستحب آن را بر نمی دارد. اما آیا حرمت مس کتاب هم برداشته شد؟

س: نه دیگر اگر اکراه بر مس کتاب بشود حرمتش برداشته می شود.

ج: نه لازم ...

س: همان طور که اگر اکراه برای عدم غسل شد برای نماز، غسل هم برداشته می شود دیگر؟ حالا به غسل اگر اکراه نمی شد برای نماز، یعنی می گفت نماز فقط بر جنابت اکراه می شد. حالا اگر می رفت نماز بخواند غسل باید می کرد یا نه؟ باید غسل می کرد تا نماز بخواند غیر از این هست؟

ج: نه درست است راه دارد. ولی اگر شما می گوید حدیث رفع می گوید ما آثار ... چون این جوری تقریب می کنید دیگر؟ می گوید حدیث رفع وقتی که به این امور تعلق می گیرد مبرر این که بگویی این نیست این هست که یعنی آثار ندارد. و الا نمی توانی بگویی که این نیست. الان شارع می گوید وقتی که مکره به جنابت شدی، جنابت پیش من نیست، جنابت نیست. خب جنابت نیست یعنی چه نیست؟ یعنی خود جنابت نیست یا آثار آن نیست؟ اگر بفرمایید خود جنابت اصلاً نیست، خیلی خب، اگر می فرمایید که نه جنابت هست آثار آن نیست به لحاظ آثار آن دارد می گوید که نیست، خب یکی از آثار جنابت حرمت مکث در مسجد است. یکی از آثار جنابت حرمت اجتناب عن المسجدین است. خب اینها آثار هست دیگر، بدون این که اینها را بردارد، دارد می فرماید که نیست؟ این جنابت نیست؟ که مبرری ندارد. اگر با وجود اینها دارد می فرماید که جنابت نیست خب پس بنابراین شما فقط نسبت به صلاة توانستید آن بیان را بفرمایید نسبت به اینها چه جور می توانید بفرمایید؟

این نسبت به این، نسبت به طهارت خبیثه هم خب در طهارت حدیثه شما فرمودید از باب استحباب فرمودید که استحباب را بر نمی دارد اما آیا مگر تطهیر بدن عن النجاسات و تطهیر لباس عن النجاست استحباب دارد؟ تا می گویم او هم بر نمی تواند بدارد. او که این جوری نیست، فقط آن جایی که می ماند می ماند فقط این که ما برای نماز باید تطهیر

بکنیم. پس آن جا باید چه بفرمایید؟ همان جواب اول را بدهید. بگویید آقا نجاست یک امر واقعی است این برداشتنی که نیست پس بنابراین ...

س: هر چه در مورد غسل گفت این جا هم بگوییم دیگر،

ج: نمی توانیم بگوییم. چون در مورد غسل این جوری بود دیگر، گفتند غسل استحباب نفسی دارد. استحباب نفسی را حدیث رفع بر نمی دارد. اما غسل البدن، تطهیر البدن، مگر استحباب دارد؟ تطهیر اللباس مگر استحباب دارد که بگوییم برداشته نمی شود حدیث رفع بر نمی دارد آن را؟

س: ???

ج: چرا به آن نکته‌ی آن دقت نمی کنید؟ آن جا گفتیم که چون استحباب دارد بر نمی دارد شارع هم امر مستحبی را قید صلاة قرار داده. بما أنه مستحبٌ مقدمه‌ی صلاة قرار داده. آن جا این جوری گفتیم، اما این جا که این مستحب نیست تا بفرمایید که بر نمی دارد بعد شارع یک امر مستحبی را مقدمه‌ی صلاة قرار داده و قید صلاة قرار داده.

س: ???

ج: علاوه بر این که بما أنه مستحب آیا هست یا نیست؟ اول الکلام است.

س: همین که واجب نیست دیگر نیاز نیست که آن را بردارد.

ج: آثار آن هست دیگر، نه ما این را نمی گوییم.

س: نه اگر واجب بود حدیث رفع امتنان بود که آن را بردارد. وقتی حتی مستحب هم نیست. هیچ حکمی ندارد. واجب نیست امتنان نیست ...

ج: اما اشتراط صلاة به او را چی؟

س: اشتراط صلاة به آن هم که وجوب شرعی نیست.

ج: نه اشتراط که وجوب شرعی هست. اشتراط برای

س:؟؟؟

ج: حکم وضعی هست دیگر. اشتراط حکم وضعی هست. آن جا هم اشتراط ... ولی به امر مستحب است. آن ...

س: این جا هم اشتراط به یک امر غیر واجب است.

ج: نه، اشتراط را ... احکام آن ه ست دیگر؟ یکی از احکام این چه ه ست؟ این ه ست که... یا مانعیت، در جنابت بگوئیم مانعیت، مانعیت این جنابت از صلاة یا مانعیت نجاست، خود شان هم تعبیر به مانعیت می کنند و سائر الراجع الی الاتیان مع المانع، در نجاست مانع می فرمایند، نجاست مانع است. خب وقتی نجاست مانع شد طهارت حدثیه شرط صلاة است، نجاست مانع از صلاة است. نجاست بدن یا نجاست سائر مانع از صلاة است. خب مانعیت آن را بردارد. چون این مورد اکراه واقع شده مانعیت آن را بردارد.

بنابراین به نظر می آید که همان جواب اول، أوجه از جواب ثانی باشد.

جواب سومی که ایشان نقل می فرمایند از محقق نائینی قدس سره است. محقق نائینی رضوان الله علیه این جور جواب دادند، فرموده است که شارع مقدس غسل جنابت را واجب فرموده عقیب جنابت، سواءً این که این جنابت بالاکراه باشد یا بالاختیار باشد. و وجوب غسل را هم عقیب نجاست متنجس قرار داده است سواءً این که بالاختیار باشد یا به کراهت و اکراه باشد. فرموده است که وجوب غسل و وجوب غسل، امران وجودیان هستند که شارع این دو امر وجودی را واجب فرموده است عقیب جنابت، پشت سر جنابت و نجاست، سواءً این که این دو تا، یعنی نجاست و جنابت حاصلتا بالاختیار أو بغير الاختیار، چون شارع خودش برای هر دو حالت قرار داده است پس بنابراین به واسطه حدیث رفع نمی شود برداشته بشود. اگر شارع بیاید مثلاً یک جایی بفرماید که من این حکم را برای زمان اکراه جعل کردم، حتی برای زمان اکراه جعل کردم، حدیث رفع که نمی تواند آن را بردارد که.

س: مثل جهاد که می فرمایند در فرض حرجی هم؟

ج: برای خود فرض حرج جعل کردند.

اگر این جور شارع فرمود که دیگر برداشته نمی شود. فرض این هست که شارع این کار را کرده.

س: ???

ج: آن نسخ است، نسخ که نمی خواهد بکند.

س: امام هم این جا می فرماید که حدیث رفع حاکم است. اگر ???

ج: بله حاکم است حالا می گوئیم ان شاء الله.

عبارت فوائد الاصول را عرض می کنم. می فرماید «و لا یُتوهم أنّ لازم ذلك» یعنی لازمه‌ی این که حدیث رفع احکام وضعیه را بردارد «عدم وجوب الغسل علی من أکره علی الجنابة أو عدم وجوب التطهیر علی من أکره علی النجاسة بدعوى أنّ الجنابة المکره علیها و إن تقبل عن رفع التشریعی» خود جنابت یک امر واقعی هست قابل رفع تشریعی نیست. «الا أنّها باعتبار ما لها من الاثر و هو الغسل (غسل) قابلة للرفع» خب و لا یُتوهم این مطلب و این حرف گفته نشود چرا؟ «فإن الغسل و التطهیر أمران وجودیان قد أمر الشارعُ بهما عقیب الجنابة و النجاسة مطلقاً من غیر فرق بین الجنابة و النجاسة الاختیاریة و غیرها فتأمل، فإن المقام يحتاج الی بسطٍ من الکلام لا یسعُه المجال و البحث عن ذلك وقع استطراداً» مرحوم امام قدس سره و هم چنین قبل از ایشان مرحوم محقق عراقی در حواشی بر فوائد الاصول مناقشه کردند کلام نائینی را، و البته این جا توارد فکری هست از علمین، نه این که امام مطلب را از آقای آقا ضیاء گرفتند چون در آن زمانی که امام این ها را نوشتند و گفتند هنوز این حاشیه‌ی محقق عراقی بر فوائد چاپ نشده بود. این اواخر چاپ شد.

این دو بزرگوار اشکال کردند گفتند این فرمایش شما، آقای آقا ضیاء که خیلی با تندی فرموده که این غلط، البته می گوید آن چیزی که مقرر نوشته، می فرماید که خب شما می فرمایید که بله آن ادله‌ای که این وجوب غسل را دلالت کرده اطلاق دارد هم حال اکراه را می گیرد و هم حال غیر اکراه را می گیرد. ادله‌ای که وجوب تطهیر را دلالت می کند اطلاق دارد هم حال اکراه را می گیرد و هم حال غیر اکراه را می گیرد. خب این که اصلاً زمینه ساز برای این هست که حدیث رفع حکومت پیدا بکند و صورت اکراه خودش را بردارد. این که مانع از گرفتن حدیث رفع نمی شود. اصلاً حدیث رفع کجا تطبیق می شود؟ جایی که یک موضوعی، یک حکمی رفته روی آن، و اطلاق دارد هم برای حال کراهت است و هم حال اختیار است حالا حدیث رفع می آید ناظر به آن می شود می گوید من برداشتم آن اثر مال زمان اکراه را. این اصلاً تمهید می کند این اطلاقی را که شما دارید می فرمایید نظارت حدیث رفع و حکومت حدیث

رفع را بر آن. نه این که این مانع می شود این اطلاق از شمول حدیث رفع که شما دارید می فرمایید. اصلاً حدیث رفع بخواهد شامل بشود باید چنین اطلاقی وجود داشته باشد. در آن دلیلی که دارد اثر را می آورد برای موضوع. و الا اگر آن دلیل فقط برای زمان غیر اکراه دارد می آورد خب حدیث رفع می خواهد چه چیزی را بردارد؟ اگر آن دلیل دارد تصریح می کند که برای زمان اکراه است حدیث رفع که دیگر نمی تواند آن را بردارد. وقتی حدیث رفع می تواند بردارد که آن دلیلی که این اثر را دارد می آورد وجوب غسل را دارد می آورد وجوب تطهیر را دارد می آورد اطلاق داشته باشد. هم زمان اکراهی را بگیرد و هم زمان اختیار را بگیرد، آن وقت حدیث رفع می آید می فرماید که مال زمان اکراه آن نیست. هم زمان مثلاً حرج را بگیرد یک دلیل، هم غیر حرج را بگیرد، دلیل حرج بیاید بردارد. هم زمان ضرر را بگیرد و هم زمان غیر ضرر را بگیرد دلیل لاضرر بیاید بردارد. اما حکمی که فقط مال زمان حرج است. حکمی که فقط مال زمان ضرر است خب معنا ندارد. یا دلیلی که اصلاً مقید شده به این که اگر ضرر نداشت این کار را بکن، خب حدیث لاضرر دیگر چکار به آن دارد؟ اگر حرج نداشت این کار را بکن، دیگر لاضرر چکار به آن دارد؟ اگر اکراهی نبود این کار را بکن، دیگر حدیث رفع اکراه که آن را بر نمی دارد. پس بنابراین این اشکال مشترک علمین است به آقای نائینی که این فرمایش را فرموده است.

س: عموم و خصوص من وجه نیستند؟

ج: چون حاکم است عموم و خصوص من وجه، نسبت سنجیده نمی شود در حاکم و محکوم.

س: ???

ج: آن جواب آخری است که آقای نائینی... جواب آن است که بگوییم این ها به اجماع، به ضرورت خارج شدند از دلیل ... حالا این جواب بر اساس قواعد اولی هست یعنی نگوییم یک مخصصی حدیث رفع دارد.

س: ??? حتی در حالت اکراهی واجب است یعنی غسل جنابت ???

ج: اطلاق آن می گوید. اطلاق آن می گوید حتی در حالت ...

س: به اطلاق تمسک نکند.

ج: اطلاق چی؟

س: یعنی بیاید بگوید که آقا ما با قرائتی این حکم را آن جا می گوئیم وجود دارد مسئله را حل می کند و لو این که شما بگویید که اصلاً شامل نمی شود ولی مسئله ای را که ما الان با آن مواجه هستیم را اگر به اطلاق تمسک بکند با تقیید جواب آن داده می شود اما اگر به اطلاق تمسک نکند، آن شمولش را، بگوییم ما با قرائن این شمول ثابت می شود.

ج: آن بیان ایشان این بود که خواندم دیگر فرموده است که «امران وجودیان قد امر الشارع بهما عقیب الجنابة و النجاسة مطلقاً من غیر فرق»

س: نه مطلقاً نه این که من تمسک به اطلاق می کنم این دو تا مطلب است مطلقاً وجود دارد اما آیا مسئله سکه من اطلاق است؟ این ثابت نمی شود از این. یا نه آن؟؟؟ سعه ی بیانی هم که ایشان؟؟؟

ج: بله، عرض می کنم به این که شیخنا الاستاد دام ظلّه در درس فرمودند که من از شاگرد محقق نائینی یا مرحوم آقای حاج شیخ حسین حلی رضوان الله علیه و یا امیرزا محمد باقر زنجانی رضوان الله علیه شنیدم که گفته اند مرحوم کاظمینی در فوائد الاصول، این جا را در ست نقل نکرده از آقای نائینی، در ست تلقی نکرده و آن را که آقای نائینی فرموده اند این بود که فرمود که ... همان حرفی را که دیروز از آقای خوئی نقل کردیم فرمودند به این که از شاگرد مرحوم نائینی یعنی حاج شیخ حسین حلی و یا میرزا محمد باقر زنجانی شنیدم که مرحوم کاظمینی در این جا مطلب نائینی را درست ضبط نکرده و مراد نائینی این هست که گاهی اثر شرعی مترتب است بر چیزی بما هو فعل مکلف، در این جا حدیث رفع آن اثر را برمی دارد ولی گاهی اثر شرعی مترتب بر چیزی است بما هو فعل، در این جا حدیث رفع آن اثر را بر نمی دارد. که بعد بعضی ها گفتند که آقا این در مصباح الاصول هم هست ایشان می فرمودند این درست است در مصباح الاصول هم هست ولی این حرف، حرف آقای نائینی هست در مصباح الاصول هم این مطلب را تبعیت کردند نامی از آقای نائینی نبرده اند.

حالا پس این دو بزرگوار یعنی مرحوم حاج شیخ حسین حلی و مرحوم امیرزا محمد باقر زنجانی، گفتند آقای نائینی حرفش در این جا این هست. البته بعید نیست که ما عبارت کاظمینی را هم بر همین مطلب حمل بکنیم. یعنی آن هم می خواهد بگوید پشت سر این کار. حالا این کار چه فعل مکلف باشد و چه نباشد. پشت سر ملاقات گفته تنجس

می آید حالا ملاقات مال مکلف باشد یا نباشد. پشت سر جنابت این می آید حالا این جنابت هر جور که می خواهد باشد. این می آید ولی عبارت نارسایی می شود که بخواهد آن مطلب را به نحو واضح و بدون ریب دلالت بکند.

س: مستند آن چه هست؟

ج: مستند چی؟

س: مستند این که این گونه جعل شده؟

ج: حالا بله، حالا آن دو تا مطلب هست. من احتمال می دهم که اصلاً حرف آقای نائینی این هست که می خواهد بفرماید غسل جنابت و تطهیر اصلاً آثار این دو تا نیست. این ها چیزهایی است که شارع ظرف آن عقیب آن دو تا هست نه این که از آثار آن دو تا هست. امر بهما امران وجودیان است که شارع امر بهما عقیب، اما نه این که موضوع آن آن هاست. حدیث رفع می آید آثار موضوعات را برمی دارد اگر خود موضوع امر شرعی باشد خودش را برمی دارد. چون امر و رفع آن به ید شارع است. اگر موضوع امر واقعی و تکوینی باشد و فرمود نیست یعنی آثار آن نیست. نائینی قدس سره می خواهد بفرماید که این وجوب غسل و وجوب غسل و تطهیر، این ها آثار جنابت و نجاست نیستند، این ها اموری هستند که شارع چه کرده؟ شارع در عقیب این ها امر فرموده، یک شاهدی هم وجود دارد مرحوم آقای خوئی قدس سره قائل است به این که المتنجس لا یتنجس ثانياً، این حرف یک شبهه ای ایجاد می کند و آن این هست که اگر یک لباسی متنجس به دم بود بعد متنجس به بول شد آیا این جا باید دو بار شسته بشود یا نه؟ اشکال کردند گفتند شما که می گوید المتنجس لا یتنجس ثانياً، این لباس به واسطه دم متنجس بود بعد به ملاقات با بول که نجس نمی شود که. متنجس به بول باید دو بار شسته بشود شما چرا این جا می گوید؟ آقای خوئی جواب دادند. فرموده است که توی روایت نیامده که نجاست بولیه را دو بار باید بشویم. گفتیم اذا لاقی ثوبک البول فأغسله مرتین، با این ملاقات که کرده، متنجس نشده باشد. نفس ملاقات، یعنی عقیب الملاقات است. اثر نجاست نیست که شما اشکال بکنید. بله نجاست جدیدی حاصل نشده. ولی عقیب الملاقات شارع چنین فرمایشی را فرموده. حالا تشبیه خواهیم بکنیم این جا چطوری هست؟ ایشان می فرماید ... پس ما سؤالی که از آقای نائینی این جا باید بکنیم این هست که شما به چه دلیلی این را می گوید؟ اگر این جور باشد درست است فرمایش شما، اگر این جور باشد که بله ربطی به نجاست، یعنی اثر نجاست نیست اثر جنابت نیست. بله جنابت مکره علیها است نجاست

مکرهٔ علیها است. آثار آن که وجوب غسل نیست آثار آن که وجوب تطهیر نیست. پس اینها را بر نداشته. چون امر بهما الشارع عقیبهما، پس لعل فرمایش آقای نائینی این باشد اگر فرمایش آقای نائینی باشد سؤال فقط این هست که آیا از ادله ما این را استفاده می‌کنیم که ربطی به آن‌ها ندارد؟ آن‌ها موضوعش نیست و فقط عقیبهما است یا این که نه؟ این مربوط به فقه می‌شود که اگر کسی این مطلب را بگوید جواب آقای نائینی هم می‌شود جواب حسن، فعلاً راجع به این دو تا نقض، بقیه‌ی نقوض هم ان شاء الله بعداً.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۴۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در جواب از نقوضی بود بر اساس شمول حدیث شریف رفع نسبت به احکام وضعیه ایراد شده است. خب اگر تک تک موارد را بخواهیم برر سی بکنیم کلام به درازا می‌کشد و به خصوص که موارد نقض منحصر در آن هفت موردی که نام بردیم نیست. موارد عدیده‌ی فراوانی است که اگر بخواهیم موارد نقض که به سایر فقرات هم هست مثل مورد خطا، نسیان و اینها را هم محاسبه بکنیم خب موارد نقض فراوان می‌شود. اما مجموع فرمایشات و کلمات اعظام که در مقام دیده بشود یک معیارهای کلی‌ای به دست می‌آید که این معیارها به اختلاف موارد می‌تواند رافع آن ایرادها و نقوض باشد. آن معیارها حالا نه به تمامه، اما به حسب یک استقراء حالا نزدیک به شاید تمام، هفت معیار یا شش معیار هست که با توجه به این معیارها می‌توانیم از بسیاری از این موارد نقض تخلص بجوییم.

مطلب اول این هست که موارد بسیاری از جاهایی نقض شده در حقیقت بر اساس یک مسامحه رخ داده یعنی فقیه وقتی به ادله مراجعه می‌کند از ادله متوجه می‌شود که در واقع، موضوع حکم که شما می‌گویید با حدیث رفع برداشته نشده است امری است غیر از ما اُکره علیه. یا غیر از آن که این عناوین چندگانه‌ی در حدیث بر آن‌ها منطبق می‌شود. اثر واقعاً مال این نیست. و لو بالتسامح گفته می‌شود ولی اثر مال امر آخری است نه مال این. مثلاً در آن موردی که امام... حالا این‌جا را این‌جور تطبیق کردند ایشان بر این اساس تطبیق کردند حالا ممکن است فقیهی جور دیگری، جای دیگری تطبیق کند این یک معیار است که ما باید توجه بکنیم که آن‌جایی که داریم نقض می‌کنیم بر اساس مسامحه نباشد. اثر مال چیز دیگری است، عرفاً حالا خیال شده مال این است. مثلاً ایشان در همان باب جنابت فرمودند که اثر مال جنابت نیست. و اثر مال اجناب است، اثر مال جماع است نه مال جناب است. جنابت این اثر را ندارد.

س: ???

ج: یا اثر مثلاً مال جنابت است. بله حالا اثر مال جنابت است بله، ولی آن چیزی که مورد اکراه واقع شده است اجناب است. به آمیزش است نه آن.

و بعضی از موارد دیگر هم شبیه همین مطلب مثلاً بعضی از فقهای دیگر فرموده‌اند. این یک معیار که پس باید توجه بکنیم.

معیار دوم این هست که حدیث رفع انصراف دارد از مواردی که برداشتن آن حکم بر خلاف منت باشد. منت بر آن شخصی که می‌خواهد از او برداشته بشود. اگر برداشتن بر خلاف منت بود حدیث بر نمی‌دارد. بنابراین کسی ممکن است که غفلتاً بیاید بگوید که آقا این چرا برداشته نمی‌شود؟ شما که می‌گویید برداشته می‌شود آثار، این برداشته نشده و نقض می‌خواهد بکند، در پاسخ گفته می‌شود که حدیث رفع آثاری را که برداشتن آن بر خلاف منت است را شامل نمی‌شود آن آثار را بر نمی‌دارد. مثلاً در مورد اضطرار اگر کسی بیعی انجام داد بر اساس اضطرار، خب گفته می‌شود چرا؟ رفع ما اضطرراً الیه، فرق آن با ما اُکرهوا علیه چیست؟ که شما می‌گویید ما اُکرهوا علیه بیعی که بر اساس اکراه هست صحّت آن برداشته شده ولی ما اضطرراً الیه بیعی که بر اساس اضطرار انجام شده است می‌گویید برداشته نشده. این دو تا چه فرقی با هم دیگر می‌کند؟ آن ما اُکرهوا، این ما اضطرراً.

خب جواب این هست که برداشتن صحت معامله در مورد اضطرار بر خلاف منت است چون این آقایی که از روی اضطرار رفته این بیع را انجام داده برای فرار از آن مشکلی است که برای او پیش آمده. یک بدهکاری عظیمی دارد اگر آن بدهکاری را ندهد او را زندان می‌اندازند. خب برای خاطر این می‌رود خانه‌اش را می‌فروشد ماشینش را می‌فروشد که آن بدهکاری را بدهد که آن مشکله برای او پیش نیاید یا آبروی او ریخته می‌شود می‌خواهد شارع بگوید که نه این بیع چون از روی اضطرار هست باطل است. من صحت بر آن جعل نکردم این بر خلاف منت است. خب پس بنابراین این جور جاها که باید توجه کنیم که موارد نقض که نقض می‌شود آیا برداشتن آن بر خلاف منت بوده یا نبوده؟ این جهت را هم باید محاسبه بکنیم.

امر سوم این است که باید ...

س: ???

ج: حالا می‌آید. حالا این یک معیار بود دیگر، حالا آن‌ها هم می‌آید.

س: ???

ج: الان می‌گوییم بله.

یا این که باید خلاف منت بر دیگران نباشد. بر امت نباشد ممکن است که بر این منت باشد. برداشتن آن بر شخص خاص منت است ولی بر دیگران منت نیست. و این رفع عن امتی است این منت بر امت است مثل همین مورد که حالا شما خواستید مثال بزنید. در مورد اتلاف اگر شارع بفرماید من اکره علی اتلاف، من برداشتم آثار این را، ضمان نمی‌آورد. خب بر این که متلف است در ست است بر این منت است ولی بر متلف علیه، آن که مالش از بین رفته و تلف شده، بر او که منت نیست. و این در مقام منت بر امت است. بنابراین بر این منت باشد و بر آن منت نباشد این برداشته نمی‌شود. از این موارد انصراف دارد بخاطر این که در مقام منت بر امت است. پس شما نیابید بگویید که این مورد نقض است چرا در باب اتلاف برداشته نمی‌شود این مورد نقض؟ نه می‌گوییم این جا برداشته نمی‌شود بخاطر این حدیث شریف اصلاً آن جا را شامل نمی‌شود. چون این منت بر امت نیست. حالا در مورد اتلاف وجه آخری هم وجود دارد که بعد خواهیم گفت، توی معیارهای دیگری که می‌گوییم ممکن است بر آن اساس باشد.

پس این جهت را باید توجه بکنیم که منت هم چیزی است که حدیث انصراف دارد. فلذاست که همین مسئله باعث می شود که فقیه در مقام تطبیق این حدیث شریف بر مصادق و موارد مختلف باید کمال دقت را به خرج بدهد، همان موارد اکراه هم گاهی ممکن است منت اقتضاء کند که برداشته نشود کما این که موارد اضطرار هم گاهی منت اقتضاء می کند که برداشته نشود یا برداشته بشود. این ها را فقیه باید جا به جا ملاحظه بکند که آیا این برداشته شدن با منت بر همگان و منت بر آن شخصی که می خواهد برداشته بشود سازگاری دارد یا سازگاری ندارد. این باید به این جهات فقیه توجه بکند در مقام تطبیق.

س: ???

ج: قهراً این ها دقت های عقلی دقیق، البته اگر یک جایی به حسب دقت عقلی بهت و محض هم واقعاً خلاف منت بود این جا هم باید گفت که نه.

س: ???

ج: نه عرفی دقیق که درست، ملاک است. اما اگر بعضی از جاها هم هست که واقعاً این خلاف منت است واقعاً بحسب حکم عقل خلاف منت است آن جاها هم ممکن است بگوییم که حدیث شریف شامل نمی شود.

س: ???

ج: فردی است دیگر، فردی است. بر این اکراه شده از این برداشته می شود منتها باید برداشتن از این موجب خلاف منت بر امت نباشد. یا خلاف من بر خودش نباشد ولی اکراه فردی است.

س: ???

ج: نه می فهمیم الان شارع بخواهد ضمان را از متلفین بردارد، اگر از متلفین ضمان را بردارد آیا بر امتی که متلف* علیهم هستند کسانی که متلف* علیهم هستند آیا بر آنها خلاف منت نیست؟ خب پس ما می فهمیم موارد را دیگر.

س: ???

ج: بله اما بر دیگران منت نیست. پس بنابراین این جاها حدیث رفع بر نمی‌دارد. حدیث رفع می‌خواهد چه کار کند؟
آن را که بر امت منت باشد.

س: ??? با دقت عقلی ما ... در مصداقش دیگر از مصداق ظواهر نیست...

ج: بر خلاف منت است.

س: ???

ج: بر خلاف منت است.

س: ???

ج: بله.

و اما این هم یک معیار. پس تا حالا چند تا معیار گفتیم؟ سه معیار.

معیار چهارم:

معیار چهارم این است که گاهی اثر مال ذات فعل است نه فعل منت سب، نه فعل بما آنه صادر من الفاعل. بلکه مال ذات این فعل است مع الغض از این که از این فاعل صادر شده یا از این فاعل صادر نشده باشد. آثاری که مال ذات فعل، به حسب ادله فهمیدیم فقیه به حسب ادله فهمید این اثر مال ذات فعل است نه مال فعل بما آنه صادر من الشخص است. خب این آثار را هم حدیث رفع بر نمی‌دارد و انصراف دارد از این آثاری که مال ذات آن کار است، ربطی به فاعل ندارد. چون به تناسب حکم و موضوع که رفع عن امتی تسعه، یعنی آن چیزهایی که شما انجام می‌دهید، کار شما است و در اثر این که شما انجام دادید یک اثری بر شما می‌خواهد بار بشود؛ من این‌ها را منت گذاشتم می‌گویم خب حالا شما اگرها این را انجام دادی، خطأً انجام دادی، نسیاناً انجام دادی، اضطراراً انجام دادی، خب چون شما در حقیقت در انجام این کار کأن یک عذری داشتی، این اثر را من از شما برمی‌دارم، منتاً. اما اگر این اثر مربوط به صدور آن از شما نیست، نه بخاطر صدور آن، آن مفسده‌اش یا آن مصلحت آن بخاطر این هست که این تحقق یافته، این کار تحقق یافته، کاری ندارد که شما انجام دادی یا دیگری انجام داده باشد. اگر این چنین بود حدیث

رفع شامل آن نمی‌شود و برداشته نمی‌شود. فلذا قد یقال که مثلاً تنجس اشياء به واسطه‌ی ملاقات با نجس یا متنجس با وجود شرایط سرایت نجاست ربطی به این ندارد که این ملاقات از طرف یک فاعلی انجام شده باشد. اراده کرده می‌خواهد این کار را انجام بدهد، به این ربطی ندارد چون مفسده‌ای که برای سرایت، یعنی محقق می‌شود، آن قذارت، آن تنجسی که حاصل می‌شود از برخورد این لباس است این بدن است این شیء است با آن آن امر قذر، حالا این چه بداند و چه نداند. چه اراده کرده باشد و چه اراده نکرده باشد. فلذا است که اگر مکره شد به این که بدنش را اصابه دهد به یک کلب، به یک امر متنجسی یا نجسی، این جا حدیث رفع نمی‌آید بگوید آن بدن تو نجس نشد چون مکره بودی، این اثر مال نفس ملاقات است نه ملاقاتی که تو انجام دادی.

س: ???

ج: نه این همان ملاقات است آن جا اصلاً چیز آخری است. این جا همان نفس ملاقات است اما نه فاعل آن این شخص است بما آنه آنه است، نه بما آنه فاعل آن این شخص است و دارد از این سر می‌زند. در اولی این هست که اصلاً موضوع امر آخری است. این جا همان فعل است اما همان فعل نه بما آنه صادر، مثل فرقی که بین مصدر و اسم مصدر گذاشته می‌شود. این جوری، همان فعل، اما اثر مال مصدر، حیث مصدریت آن نیست. مال اسم مصدریت آن است، مال تحقق این واقعیت است. چون ملاقات حاصل شده. فلذا می‌گوییم اگر خواب هم بود هیچ اراده‌ای هم نداشت و دستش خورد به بول، به دم، می‌گوییم این دست متنجس است این لباس متنجس می‌شود.

س: ???

ج: چرا دیگر آن هم همراه آن هست دیگر، بر ملاقات هم در حقیقت... اما این می‌گوید که اثر اگر در حقیقت آن ملاقات الان مکره است می‌داند جدا نیست که، به یک وجود دارند موجود می‌شوند. اتحاد دارند دو تا وجود منحاز که ندارند. اما اثر مال فعل به لحاظ این که از تو دارد صادر می‌شود نیست و اراده و قصد تو در این دخالت ندارد. این بخاطر این واقعیت است. به همین وجه ممکن است که از مس میت هم جواب بدهیم که اگر مکره شد به این که مس میت کند، می‌گوییم غسل برداشته نمی‌شود چرا؟ برای این که از ادله‌ی غسل مس میت می‌فهمیم که این اثر تماسی هست که حاصل شده، حالا اگر خواب هم بود کنار او میتی بود و حواسش نبود و در عالم خواب و دستش به او ملاقات کرد و او بارد شده بود همین مسئله وجود دارد.

س: ???

ج: بله. مکره شد به این که شرب خمر بکند. اثر مال چیست؟ حرمت مال این است که از تو صادر بشود به اراده، به قصد. یا حد، همین جور است.

س: ???

ج: نه می‌خواهیم بگوییم آن‌هایی که مثال زدند... وضعی آن را هم حالا می‌گوییم.

مثل همین بیع. بیع اثر معامله‌ای است که از شما صادر می‌شود نه معامله مع الغض از صدورش از شما صحیح است ما معامله‌ی ... چون در معامله تجاراً عن تراض می‌خواهیم، قصد می‌خواهیم، معامله‌ای که از شخص صادر شده به اراده و به قصد و با رضایت او، شارع می‌گوید صحیح است پس بنابراین آن‌جا این بیع بما آنه صادر من الشخص، صادر من مالک تصرف است بما آنه صادر از او گفته می‌شود که صحیح است. پس بنابراین آن‌جا بله، فلذا می‌گوییم اگر مکره به معامله شدی، چون معیارهای دیگر وجود ندارد یعنی بر خلاف منت نیست چه نیست فلان نیست، می‌گوییم بله صحت برداشته شده.

س: ???

ج: چی مستند به بایع است؟ خب بله ما می‌گوییم مستند است دیگر، برداشته شده. فلذا می‌گوییم این‌جا بله، این‌جا حدیث رفع این جور نیست که بر ندارد بر می‌دارد. اما آن موارد نقض را که شما می‌گویید آن موارد نقض مال فعل مستند نیست بعضی از آن‌ها، مال خود ذات فعل است فلذا برداشته نشده. پس آن‌ها را به رخ ما نکشید و نگویید که آن‌ها نقض است. آن‌ها بخاطر این جهت برداشته نشده.

باز معیار دیگر ...

س: ???

ج: نگفتیم فقط ...

س: .. می‌تواند با همین حدیث رفع اعتبار؟؟؟ را هم بردارد. یعنی بگوید همیشه طهارت.. نماز است ولی آن جایی که از روی اکراه باشد من مقدمیت را قبول ندارم.

ج: می‌تواند بگوید ولی این عبارتی را که به کار برده مفاد آن این نیست. نه این که آن ممنوع است گفتن آن، آن باید جور دیگر بفرماید، با این عبارت، با این ادبیات که فرموده که ظاهر این عبارت و ادبیات این هست که خطا و نسیان و اضطرار و اکراه و این‌هایی که شما در اثر این که یک عذرهایی دارید و دارید حالا کار را انجام می‌دهید این باعث شده که من در اثر این که این عذرها را دارید بگویم این آثار برداشته شده.

س:؟؟؟

ج: اگر آثاری شما پیدا بکنید برای بیع که بما آنه صادر من الشخص نیست یک اثر شرعی‌ای پیدا کنید آثار شرعیه، که بما آنه صادر من الشخص نیست، بله آن را بر نمی‌دارد.

س:؟؟؟

ج: نه بر نمی‌دارد چون بنابراین اصل، به این معیار، مگر معیارهای دیگر و جهات دیگری در کار باشد.

س:؟؟؟

ج: نه گفتیم این‌ها معیارهایی است که باید به آن توجه بکنیم و جاهایی که برداشته نشده که می‌خواهید نقض بکنید، ممکن است که مبتلای به یکی از این امور باشد. پس آن‌ها نقض نمی‌شود.

س:؟؟؟ حدیث رفع منت بر امت است. منت بر امت که باشد یعنی خود فعل ملاک است، فعل ملاک است.

ج: نه برداشتن آن اثر بر خلاف منت بر شخص و بر امت نباشد. آن سوم این بود.

معیار پنجم: اجازه بدهید این را هم عرض بکنیم، معیار پنجم این است که گاهی باز فرمایش آقای نائینی با آن توجهی که عرض کردیم. گاهی اشتباه می‌شود و انسان وقتی که به ادله مراجعه می‌کند می‌بیند که در حقیقت موضوع برای این ذو اثر که می‌گویید برداشته نشده، در حقیقت این اثر مال آن مکره علیه نیست. بلکه مستعقب آن، عقیب آن شارع چنین اثری را بار کرده که مرحوم آقای نائینی قدس سره می‌فرمود که یک جاهایی ما می‌بینیم که عقیبه‌ی

کاری شارع یک کاری را واجب فرموده است و آن کاری را که واجب فرموده آن اثری را که بار کرده خیال می شود که اثر آن شیء است و حال این که اثر آن نیست، این علی عقیب آن و پشت سر آن، ظرف این است، نه این که اثر آن باشد و چون این چنین است پس بنابراین اگر اکراه بر آن محقق می شود این معنای آن این نیست که باید ... مثلاً در باب جنابت ممکن است که بگوییم غسل اثر جنابت نیست. بلکه عقیب جنابت که ممکن است عقیب جنابت شارع یک امری را واجب فرموده است پس این اثر مال جنابت نیست و لو بپذیریم که جنابت مکروه علیها واقع شده است ولی اثر آن که غسل نبوده که بگویی برداشته شده. اثر آن این نیست، اثر آن ممکن است یک امر آخری، یعنی عقیب آن به یک مصلحت دیگری، بخاطر یک امر دیگری شارع آمده واجب فرموده است این را. پس بنابراین در این موارد هم ... البته این در واقع لب آن برمی گردد به همان امر اول، اما این نکته در آن هست که ایشان توجه می دهند یعنی در حقیقت موضوع اثر آن نیست که اکراه هست، همان امر اولی، موضوع اثر امر آخری است. اما فرق آن با آن اولی این است که کار ندارد به این جهت که این عقیب اوست. این جا می گوید این عقیب اوست و اگر می بینید اشتباه شده در فقه و آمدند نقض کردند چیزی که عقیب شیء آخر واجب شده یا حرام شده، خیال شده که موضوع آن شیء است. و حال این که نه موضوعش آن نبوده، این عقیب آن واقع شده، حرام شده یا واجب شده است.

س: ???

ج: نه اتفاقاً بعضی از عقلاء یعنی عقلیون، بعضی از عقلیون اصلاً گفتند این که قانون علیت را انکار کردند گفته اند این هایی را که شما می گوید آن علت این هست این ها حرف های نادرستی است بلکه خدای متعال عقیب آن چیزی که شما اسم آن را علت می گذارید عقیب آن این را خلق می کند و شما خیال می کنید که این معلول آن است. همه ی این موارد معلول ها عقیب چیزهایی است که شما خیال می کنید علل است و الا این ها از آن ها تراوش نکردند، از دل آن ها درنیامدند، رابطه بین آن ها نیست. حالا این حرف را توی آن ها آمدند بعضی از عقلیون زدند حالا در شرع هم ممکن است که عقیب یک چیزی شارع یک چیزی را واجب بکند بدون این که آن شرط باشد. مثل کَلِمَا كَان الْحَمَارُ نَاحِقًا كَان الْإِنْسَانُ نَاطِقًا، یعنی یک تصادفی است فرضاً.

س: ???

ج: ببینید نه، حالا عرض می‌کنم. ببینید بنده و حضرت عالی کأن مسلط به فقه هستیم که بیاییم انکار بکنیم؟ که بله من الطهارة الی الدیات، کل فرع فرع و کل حکم حکم، استقصاء کردیم و دیدیم این جور چیزی نیست. این خیلی ادعای بزرگی هست. حالا یک بزرگی مثل آقای نائینی که حتماً بیش تر از ماها به فقه مسلط است، ایشان می‌آید می‌گوید که آقای جاهایی به نظر من از ادله این جوری استنباط می‌کنند حالا نزاع شما با ایشان در هر مسئله را باید در فقه بحث بکنی که آیا این جا این جوری هست یا نیست؟ ولی به عنوان یک معیار که می‌گوید حواست باشد به عنوان یک معیار درست است که اگر مواردی را دیدی نقض می‌شود دقت کن که این جوری یک وقت نباشد اگر این جوری بود نقض دیگر نیست.

س: ???

ج: نه توجیه کردیم، گفتیم که حالا ببینید شما این قدر آقای کاظمینی را هم چیز نکنید، مظلوم قرار ندهید بگویید اشتباه فهمیده، کاظمینی آدم کمی نیست. حالا آن بزرگان حالا آن جوری فهمیدند که نائینی این جوری فرموده، آقای کاظمینی می‌گوید که نه این جوری نگفت.

س: ???

ج: نه، آقای کاظمینی ...

س: ???

ج: نه این جور نگفت آقای کاظمینی. نه فرمود عقیب چیز دیگری است. ما گفتیم ظاهر عقیب را ممکن است که حفظ کنیم این جوری معنا کنیم.

س: ???

ج: بله.

س: ???

ج: نه موضوعش آن نیست. نه شرط است و نه موضوع است. بله این‌ها نیست.

س: ???

ج: ظاهر کلام فوائد الاصول این است.

س: ???

ج: همین مورد جنابت و این‌ها را ایشان می‌گویند همین جور است. حالا شما در صغری اشکال می‌کنید.

س: ???

ج: خب بله ترتیب اثر عقیب آن. اما نه این که آن موضوعش هست. اثر عقیب آن است.

و امر آخر ...

س: ???

ج: انت هو، ام....

و اما آخرین معیار این است که گاهی به تناسب حکم و موضوع و تناسب عقلانی انصراف پیدا می‌کند دلیل رفع و حدیث رفع از بعض آثار. چون حدیث رفع این جوری نیست که یک امر تعبدی محض باشد ریشه‌های عقلانی هم دارد یعنی این جاها از مواردی است که خود عقلاء هم می‌پسندند. توی مبادیان عرفی، پدر و پسر و دوست با دوست و فرمانده با فرمان‌روایان، این‌ها یک مواردی است که توی عقلاء هم می‌پسندند که اگر اگره شد اگر اضطرار پیدا کرد اگر چه پیدا کرد، بعضی از چیزهایی که در حال اعتیادی و عدم اکراه واجب کرده بود لازم کرده بود این‌جا تناسب دارد که بردارد. این یک چیز عقلانی است محضاً این جوری نیست که تعبد محض باشد. این بین موالیان عرفیه، و فرمان‌روایان و فرمان‌برداران و امثال این‌ها رایج است این جور چیزها.

خب این مواردی هست که احکامی که جعل شده بیاناتی که شارع فرموده یک مصالحی دارد یک جهاتی دارد که این‌ها نمی‌شود در اثر یک اکراه یا اضطرار یا امثال ذلک شما بباید بگویید که آن برداشته شد. مثلاً از باب نمونه... و لو انتساب به فاعل هم داشته باشد. مثلاً دلیلی که می‌گویند من اتلف مال الغیر فهو له ضامن، خب این کلام یعنی اتلف دیگر، او اتلاف کرده، اسناد دارد. اما این‌جا از این من اتلف کسی نمی‌فهمد، حیث اسنادش دخالت دارد. بلکه می‌فهمد

که چون مال مردم محترم است و باید پاسداشت نمود اموال مردم را، بنابراین اگر مال مردم را تلف کردی باید جبران بکنی، خسارت آن را به او پردازی، از عهده‌ی آن بریایی، این است. چون یک چنین هدفی در آن هست، چنین مطلبی در آن هست، فلذاست که هم اتلف دلالت می‌کند که ولو علی رغم اسناد فاعلی که داده شده این اسناد فاعلی دخالت در حکم ندارد، و ذات تلف شدن ملاک است. حدیث رفع هم که می‌گوید برداشتم، با برداشتن این که بی‌احترامی به مردم است و باعث هرج و مرج می‌شود و این که مردم اموالشان همین‌طور اگر کسی آمد از بین برد و لو بی‌اختیار بود، بی‌اراده بود، خواب بود، زد از بین برد یا داشت رانندگی می‌کرد، سرعت یک جوری بود از دست او در رفت و زد اموال مردم را از بین برد، بگویند خب این آقا هیچ. این جور جاها حدیث رفع انصراف دارد به تناسب حکم و موضوع که این بر اساس احترام مال مردم است فلذا بر اساس این اگر مال ذمی هم از سان از بین برد که بعضی از دوستان می‌گفتند آن را از بین نمی‌برد با آن بیان درست است. ولی به این بیان نه، مال ذمی را هم همین‌جور می‌گوییم، می‌گوییم احترام دارد او که در ذمه‌ی اسلام آمد این آدم محترمی می‌شود و اموال او، دمش، خودش، همه‌ی جهاتش، آبرویش، این‌ها محترم می‌شود. پس بنابراین این‌ها یک معیارهای مختلفی است که باید این معیارها را توجه به آن کرد. مواردی که ...

و آخرین معیار، یک جاهایی هم قبول داریم که بر این اساس‌ها نیست. اما دلیل داریم بر تخصیص، و اشکال ندارد در حدیث رفع این جور نیست که تخصیص بردار نباشد. یک جاهایی هم ممکن است که شارع تخصیص زده باشد الا این‌جا، که این اثر برداشته نمی‌شود. آن هم می‌شود.

پس بنابراین این موارد عدیده‌ای که به عنوان نقض گفته شده است این‌ها باید دقت بشود که بر اساس کدام یکی از این معیارها حدیث رفع شامل آن نمی‌شود و این شامل نشدن‌ها باعث رفع ید از ظهور حدیث رفع برای شمول نسبت به وضعیاتی که این معیارها در آن‌ها تطبیق نمی‌شود نیست. بنابراین الی هنا می‌گوییم که استدلال به حدیث رفع لا بأس به.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۴۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به حدیث شریف رفع بود برای اثبات بطلان عقد مکره. تقاریب متعددی ذکر شد و احسن التقاریب، همان تقریب اولی است که مرحوم امام قدس سره اختیار فرمودند. و آن این بود که رفع ما اُکرها علیه به دلالت اقتضاء و دلالت التزام، دلالت می‌کند بر مدعا.

اما دلالت اقتضا بخاطر این که ما اُکرها علیه برداشته نشده وجود دارد در خارج، پس رفع واقعی و حقیقی مقصود نیست. بلکه رفع ادعایی مقصود است. خب وقتی رفع ادعایی مقصود شد مبرر چنین ادعایی عبارت است از این که تمام الآثار یا معظم الآثار برداشته شده باشد. آن وقت است که می‌شود گفت که نیست. بنابراین این سخن از امام علیه السلام به دلالت التزام بعد از آن دلالت اقتضاء دلالت می‌کند بر این که آثار ما اُکرها علیه برداشته شده. و روشن است که یکی از آثار مهمه‌ی ما اُکرها علیه در صورتی که آن ما اُکرها علیه معامله با شد بیع با شد اجاره با شد و امثال ذلک، صحت آن هست. بنابراین این که می‌فرماید آنچه که اکراه بر آن شدید و ما این‌ها را برداشتیم معنای آن این هست که ... و این‌ها نیستند وجود ندارند ما این‌ها را برداشتیم این هست که آثار آن نیست و من الآثار المهمه صحت است. بنابراین دلالت حدیث شریف رفع بر این که صحت ما اُکرها علیه برداشته شده دلالت قویه، حتی اگر مسلک محقق نائینی را قائل بشویم و آن دلالت اقتضای اول را بگوییم که لازم نداریم یعنی بگوییم که نظر شارع در این جمله‌ی مبارکه به حوزه‌ی تشریح است نه به عالم تکوین. امام که می‌فرمایند به دلالت اقتضاء، چون جمله را ناظر به عالم خارج می‌بینند و عالم تکوین. ما می‌گوییم در تکوین که هست پس دلالت اقتضاء، اقتضاء می‌کند که مقصود ادعا باشد. اما محقق نائینی می‌فرمایند که نه نظر به عالم تقنین و قانون‌گذاری و حوزه‌ی تشریح است. وقتی که در حوزه‌ی تشریح شد دیگر لازم نیست که بگوییم ادعا است، نه واقعاً می‌گوید برداشته شده. در آن حوزه، در حوزه‌ی تشریح، واقعاً برداشته شده. چرا؟ برای این که اگر بر یک موضوعی یا بر اشیائی حکم جعل بشود این‌جا در واقع صحیح است عرفاً گفته بشود این موضوع در قانون هست. می‌گویند آقا فرض کنید راجع به بیع در قانون هست؟ بیع در قانون هست؟ می‌گویند بله، چون حکم آن هست. و اگر حکمی نداشته باشد درست است که

بگوییم در قانون نیست، واقعاً نیست، بحسب نظر عرفی واقعاً در قانون نیست چون در قانون راجع به آن حکمی بیان نشده. خب کی می شود گفت که یک چیزی توی قانون نیست؟ وقتی اصلاً در قانون برای آن حکمی جعل نشده باشد. و الا اگر بعضی حکم‌ها جعل شده خب در قانون هست دیگر، بنابراین اگر مثل مسلک محقق نائینی هم قدس سره مسئله را محاسبه بکنیم باز هم دلالت این جمله‌ی مبارکه بر این که صحّت برداشته شده است دلالت قویه‌ای است به خصوص که علی‌ایّ حال با آن روایتی که امام علیه السلام استدلال کردند به این روایت به حدیث رفع برای این که آثار طلاق، یعنی آن طلاق محقق نمی‌شود، عتق محقق نمی‌شود در صورتی که قسم خورده باشد به طلاق یا عتق، آن هم می‌تواند مؤید باشد اگر دلیل نباشد لاقلاً تأیید می‌تواند بکند بما مضمی من البیانات.

خب این بحث راجع به حدیث رفع، البته استدلال به حدیث رفع منکرین مهمی از اساطین فقه و اصول هم دارد که قهراً در ضمن بیاناتی که گفته شد بعضی از بیانات آن بزرگواران هم طرح شد و ما بقی آن را دیگر احاله می‌کنیم به مطالعات آقایان و مراجعاتی که به کلمات دارند دیگر زیاد بخواهیم طولانی بکنیم و همه را نقل بکنیم ممکن است املا ایجاد بشود.

س: استاد در حد دلالت، چه دلالتی؟؟؟

ج: به دلالت التزام دیگر.

س:؟؟؟

ج: برای این که این کلام چه به نحوی که امام فرمودند و چه به نحوی که آقای نائینی فرمودند وقتی این کلام درست است بیان آن که آثار منتفی باشد و برداشته شده باشد و الا این کلام صحّت استعمال و صحّت مقال ندارد.

س:؟؟؟ استناد به حدیث رفع

ج: چرا در ما لا یطیقون؟

س:؟؟؟ در خارج محقق باشد....

ج: فرض کنیم اگر در یک جمله‌ای از جملات... اولاً آن ما لایطیقون در حدیث رُفِعَ عن أمتی تسعه هست که آنجا به سند آن اشکال می‌کنند بعضی‌ها، اما در این حدیثی که محل استدلال ما بود، گفتیم این حدیث‌هایی که... چهار تا چیز در آن ذکر شده بود، ما لایطیقون در این‌ها نیست که چنین قرینه‌ای در آن بخواهید بگویید که وجود دارد علاوه بر این که اگر یک جمله‌ای بخاطر یک قرینه‌ای نمی‌توانیم آن حرف را در آن بزنیم، آن منافاتی ندارد مثل ما اضطرروا الیه و ما استکروهوا علیه، ما اضطرروا الیه بعضی از چیزها را نمی‌گرفت چون خلاف امتنان بود. اما ما اُکروهوا علیه می‌گیرد، این که یک جمله‌ای مکتنف به یک قرینه‌ای بشود که بعضی از چیزها را نمی‌گیرد منافاتی با آن فرمایش ندارد.

س: ???

ج: چرا؟

س: ???

ج: صحّت تأهلیه جعل نمی‌شود صحّت تأهلیه معنای آن این هست که ذات آن عمل، ذاتی است که می‌تواند جعل به آن تعلق بگیرد بعداً. و الا صحّت عقلی مجعول نیست یعنی این ذاتی است این ماهیتی است که اگرچه که الان صحّت فعلیه ندارد ولی قابلیت خودش...

س: ???

ج: نه قابلیت ذاتی آن هست. مثلاً بیع قابلیت این را دارد که حلال باشد آن قابلیت را که دیگر برای آن جعل نمی‌کنند. و یا چیزی را می‌گوییم که حرام است این قابلیت حرمت دارد. دیگر قابلیت آن را که دیگر برایش جعل نمی‌کنند بله جعل تکوینی هست آن، نه جعل تشریحی.

و اما گفتیم خب استدلال شده برای بطلان بالکتاب و السنّة و العقل و الاجماع و السیره و الاصل. و اما الکتاب خب بحث شد و اما السنّة یک حدیث آن خوانده شد. حدیث دیگر.

حدیث دیگری که به آن استدلال شده و شیخ اعظم هم استدلال فرمودند اخبار وارده‌ی در طلاق مکره است. ما اخبار متعددی داریم که فرموده طلاق مکره باطل است. از آن استفاده می‌شود طلاق مکره باطل است. شبیه همین

اخبار را در مورد عتق داریم که عتق مکره هم باطل است. شبیه همین اخبار در مورد یمین مکره علیه داریم، کسی مکره بشود بر این که قسم بخورد به یک چیزی، فرموده نه این واجب نیست ادای آن قسم و حنث ندارد تخلف از آن.

شیخ اعظم فقط به اخبار طلاق مکره استدلال فرموده. بزرگانی عتق را هم اضافه کردند مثل مرحوم سید و غیر ایشان و بعضی آن روایات دسته‌ی سوم را هم اضافه کردند. بنابراین مجموع روایاتی که وارد شده است در این که طلاق مکره باطل است. عتق مکره باطل است. یمین مکره هم باطل است و لائثر له، مجموع این روایات هم به آن استدلال می‌شود برای اثبات این که بیع مکره باطل است. تقریب استدلال به این روایات به سه نحو هست. نحو اول که مرحوم شیخ و عده‌ای از بزرگان فرمودند این است که ادعا می‌شود که فرقی بین بیع و این امور مذکوره یعنی طلاق و عتق و بقیه‌ی موارد نیست. وقتی شارع مقدس فرمود که این‌ها باطل است قهراً بیع و سایر معاملات هم باطل خواهد شد لعدم الفصل یا لعدم القول بالفصل. چون فرقی بین این‌ها نیست. فصلی بین این‌ها نیست. از این جهت گفته می‌شود که پس حکم این‌ها، حکم آن‌ها هم هست. یا این که لعدم القول بالفصل، ما قائل به فصل نداریم. در بین فقهاء قائل به فصل نداریم که بگویند طلاق مکره باطل است یا عتق باطل است این درست است. هر کسی آن‌جا گفته درست نیست این‌جا هم گفته درست نیست. هر کسی این‌جا گفته درست است این‌جا هم گفته درست است. فصلی بین این دو تا نداریم، بین فقهاء.

س: ???

ج: اجماع داریم. فصل نیست قول به فصل نداریم یعنی نقطه‌ی مقابل آن اجماع بر عدم الفصل داریم. بعضی‌ها هم اجماع مرکب گفتند. سه تعبیر این‌جا وجود دارد عدم الفرق و عدم الفصل. یا عدم القول بالفصل یا الاجماع المركب.

حالا ابتداءً یکی از آن روایات را من بخوانم بعد ببینیم آیا این تقریب درست است یا نه؟ «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ (امام باقر) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ طَلَّاقِ الْمُكْرَهِ وَعَتَقِهِ» که این روایت هر دو را دارد. بعضی روایات جداگانه هم برای عتق هست جداگانه برای طلاق هم شاید باشد. «فَقَالَ لَيْسَ طَلَّاقُهُ بِطَلَّاقٍ وَلَا عَتَقُهُ بِعَتَقٍ» طلاق او طلاق نیست، کنایه از این که یعنی اثری بر آن بار نیست. «وَلَا عَتَقُهُ بِعَتَقٍ» عتق او هم عتق نیست کنایه از این که آثاری بر آن مترتب نمی‌شود.

مرحوم سید در حاشیه عبر عنه بالحسن، از این روایت به حسن تعبیر کرده از این حدیث. و این بخاطر اشتغال آن بر ابیه هست یعنی ابراهیم بن هاشم، و از این جهت تعبیر کرده به حسن، منتها در این پدر ابراهیم بن هاشم، یعنی هاشم، ما توثیق صریحی برای ایشان نداریم ولی مدح داریم. چون گفتند که اول من نشر الحدیث بقم، شخصیت بزرگی بوده که اول کسی که در قم کأن حوزہ‌ی علمیه را باعث شده که انجام بشود و در قم حدیث ائمه منتشر بشود و حوزہ درست بشود ایشان بوده. بنابراین شخصیت مهمی است. از این باب گفتند که این روایت حسن است چون حسن یعنی آن که بعضی از رجال آن یا کل رجال واقع در سند، امامی ممدوح باشد. فلذا بخاطر این گفتند که این حسنه است یا حسن است

س: ???

ج: طلاق المکره یعنی کسی که اکراه شده بر طلاق دادن. این جا عن طلاق المکره، یعنی کسی که مکره است و این طلاق از او سر زده. این جا این طلاق یعنی همان طلاق به همان معنایی که گفتیم، نه طلاق دادن. یعنی طلاقى حالا از او سر زده، این طلاق چه طور است؟ فرمود که طلاق او طلاق نیست.

خب این جا عرض می‌کنیم به این که در یک از منہ‌ای این جور خیال می‌شده که هاشم، ابراهیم بن هاشم، هاشم توثیق مسلمی ندارد. اما بعداً به وجوه عدیده ثابت شده است که ایشان دارای توثیق هست هم توثیق عام و هم توثیق خاص می‌شود گفت که برای ایشان وجود دارد بنابراین باید گفت صحیحه است و هم در کامل الزیارات وجود دارد ایشان و هم در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد و ایشان یعنی ابراهیم بن هاشم، مستقیماً از پدرش نقل می‌کند، بنابر مسلک کسانی که توثیق عام این دو کتاب را قبول دارند لاقلاً نسبت به مشایخ بلاواسطه قبول دارند خب تفسیر علی بن ابراهیم که می‌گیرد، کامل الزیارات را هم اگر بگوییم مطلقاً کافی است می‌گیرد علاوه بر این‌ها یک سندی هست در فلاح الاسائل که ایشان در آن سند هستند، علی بن ابراهیم، من هاشم می‌گفتم اشتباه می‌کردم، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابراهیم بن هاشم در آن سند وجود دارد. مرحوم این طاووس می‌فرماید به اجماع علماء این سند تمام است و تمام کسانی که در این سند هستند موثق هستند؛ به اجماع علماء. از این روایت استفاده می‌شود که پس در قدمای اصحاب حداقل بعضی بودند که ایشان را توثیق می‌کردند. بنابراین توثیق ایشان هم از این راه اثبات می‌شود بنابراین تعبیر به صحیحه گفته می‌شود. بعضی‌ها از این سند تعبیر به حسنه، بعضی‌ها صححه می‌کنند،

مصححه یعنی صحیح نیست ولی مثل صحیح شناخته می‌شود. یا گفته می‌شود حسنه‌ی کالصحیحه، این تعبیراتی است که اگر در عبارات می‌بینید منشأ آن این هست.

خب پس تقریب اول این شد که این روایات دلالت می‌کند که طلاق مکره، کلا طلاق است. عتق مکره، کلا عتق است. قول به عدم فصل یا عدم الفصل یا اجماع مرکب، آن هم دلالت می‌کند بر این که پس بقیه هم همین جور است. و ملحق به آن می‌شود. این تقریب اول.

تقاریب را حالا ذکر می‌کنیم بعد پردازیم به نقد و بررسی آن.

تقریب دوم، تقریبی است که مرحوم آ میرزا محمد باقر زنجانی قدس سره، ایشان این تقریب را دارند. ایشان می‌فرمایند که با یک تو ضیحی که من اضافه می‌کنم و عرض می‌کنم، این هست که اگر در بین عقلاء یک مسئله‌ای مرتکز است و جزو سنن آن‌ها، مرتکبات آن‌ها و روش آن‌ها هست. مثل همین که مثلاً آن‌ها هم طلاق مکره را یا معاملات مکره را و امثال این‌ها را باطل می‌دانند کسی به زور از او خواستند ملک خودش را بفروشد اجاره بدهد یا مثلاً همسرش را طلاق بدهد و امثال ذلک، این‌ها می‌گویند که این باطل است و این درست نیست. در ارتکاز عقلائی و ممشای عقلائی این جور است. اگر این عقلائی که چنین ارتکازی دارند ممشای خودشان دارند اگر از شارع یکی، دو جا، سه جا بشنوند که آن هم دارد می‌گوید که طلاق مکره باطل است. آن هم می‌گوید که عتق مکره باطل است. آن هم می‌گوید که قسم مکره باطل است. این جا برداشت عرف این هست که پس معلوم می‌شود که شارع هم مثل خودمان دارد فکر می‌کند. یعنی این مرتکز پیش ما، این ممشای ما مقبول او هم هست. حالا اگر در یک جا فقط می‌فرمود، ولی اگر چندین جا می‌بینند او هم همین جور دارد می‌گوید از این چه می‌فهمند؟ از این می‌فهمند که آن ممشای آن‌ها را به سعت و عرضه امضاء کرده و قبول دارد. بنابراین این که عرض کردم بقیه‌ی روایات، قید طلاق مکره را هم اضافه بکنید برای این که اگر تنها باشد ممکن است یک کسی بگوید یک مورد شارع فرموده چنین دلالتی از آن استفاده نشود ولی وقتی که ما این موارد متعدده‌ای را که شارع می‌فرماید که این عقد باطل است این طلاق باطل است این عتق باطل است، این یمین باطل است، این مجموعه را که عرف می‌بیند می‌گوید که پس معلوم می‌شود که نظریه‌ی او هم مثل خود ما است. م‌شی او هم مثل خود ما است. پس بنابراین به قول بعدم فصل و عدم الفصل و امثال ذلک نمی‌خواهیم تمسک بکنیم. بلکه می‌گوییم از این عدید موارد می‌فهمیم که شارع هم مواردی را

که مثل خود عقلاء مواردی را که اکراهی باشد باطل می‌داند و آثار را بار نمی‌کند. این هم بیانی است که از کلام آن بزرگوار استفاده می‌شود.

فرموده است که «إِنَّ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ فِي بَطْلَانِ طَلَاقِ الْمَكْرَهِ أَوْ الْحَلْفِ بِالْإِكْرَاهِ كُلُّهَا مَقْرَرَةٌ لِذَلِكَ الْأَمْرِ الْمُرْتَكِزِ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مَثْبُتًا لِحُكْمٍ عَلَى خِلَافِ الْقَاعِدَةِ وَ لَيْسَ اسْتِشْهَادُنَا فِي الْمَسْئَلَةِ إِلَّا لِتَقْوِيَةٍ مَا نَدَّعِيهِ مِنَ الْاِرْتِكَازِ لَا أَنَّهُ نَرِيدُ الْحَاقَّ بِالْبَيْعِ بِالطَّلَاقِ أَوْ الْحَلْفِ مَثَلًا بَدْعُوِيٍّ عَدَمِ الْفَرْقِ أَوْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَرْقِ» از این باب نیست. ما به این شکل تقریب می‌خواهیم بکنیم. پس این هم می‌شود تقریب دوم.

س: ???

ج: نه، استدلال به سیره نه، سیره زمینه است برای این که می‌گوییم از حدیث می‌فهمیم جعل شارع هم این جور هست. بخاطر آن زمینه‌ی سیره عرف می‌گوید که معلوم می‌شود که خود شارع مذهبش همین است مسلکش همین است چون کلامی را گفته. چون این کلام شارع می‌فهمد که امضاء همان امر عریض است به این شکل. این غیر از این هست که بگوییم سیره هست شارع در مقابل آن سکوت کرده. پس معلوم می‌شود که قبول دارد. نه می‌خواهیم بگوییم که کلام او معنایش این هست. از این کلام می‌فهمیم که از خود کلام بخاطر آن قرینه‌ی سیره و ارتکاز، عرف می‌فهمد که پس مسلک او هم مثل مسلک خودشان است.

س: ??? یعنی کلام ظهور دارد در ...

ج: در اثر این بله، ظهور پیدا می‌کند که یعنی بعبارة اُخری دلالت التزام پیدا می‌کند بر این که مسلک او هم همین مسلک خود ماست. همان طوری که در آیه‌ی شریفه‌ی نبأ، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات، ۶) مرحوم امام قدس سره در بحث حجیت خبر واحد می‌فرمایند عرف از این آیه می‌فهمد خودشان به خبر آدم معتمد، آدم ثقة اتکاء می‌کنند. این آیه هم می‌فهمد که همان را دارد می‌گوید. که اگر فاسق آمد، فاسق هم که این جا به تناسب حکم و موضوع یعنی آدمی که راست نمی‌گوید، نه گناهان دیگر می‌کند، آدمی که راست نمی‌گوید اگر آمد تبیین بکنید. کأن از آن فهمیده می‌شود که نه اگر غیر از این باشد که عیب ندارد عمل کردن ...

س: ??? قبل از این که بخواهد از شارع بفهمد که همین را که ما می‌گوییم، می‌گوید باید عدم ???

ج: نه. خودش در ارتکاز خودشان بله، توی ارتکاز خودشان فرقی نیست. همه‌ی این موارد را می‌گویند که باطل است. در ارتکاز عقلانی این هست که همه‌ی این موارد باطل است.

خب شارع چند مورد را گفته. بیش‌تر که فرموده. از این می‌فهمند که همان مرتکز خودشان را قبول دارد بسعته الو سبیه، پس بنابراین بیع را و لو در کلام او نیامده، اجاره و لو در کلام او نیامده، می‌گویند که معلوم می‌شود که این قانون را قبول دارد. حالا آن چند مورد را بیان فرموده.

س: ???

ج: این نیاز نداریم ولی اگر این را اضافه بکنیم تقویت می‌شود مؤکد می‌شود. یعنی توی این بیانات. هنوز ما در مقام داوری برنیامدیم، بگوییم یکی از تقاریری که بعضی از فقهاء کردند این هست که ما از این چند موردی را که می‌بینیم امام علیه السلام فرموده طلاق مکره باطل است عتق او باطل است حلف او باطل است از دیدن این‌ها عرف چه می‌فهمد؟ می‌فهمد که همان ممشای خودشان را قبول دارد و او هم هم‌نظر است شارع با عرف هم‌نظر است این را درک می‌کند این تقریب استدلال است. حالا تا ببینیم بعد. این فعلاً تقریبی که این ...

تقریب سوم که بعضی از فقهای دیگر فرمودند در مصباح المنهاج وجود دارد این هست که به الغاء خصوصیت، که می‌گویند خب چرا شارع طلاق مکره را باطل کرده؟ چرا عتق او را باطل کرده؟ چرا حلف او را می‌گوید که باطل است؟ چون زور است. آن فهم عرفی از این، این هست که زور است. برخلاف سلطنت شخص، برخلاف اختیار شخص، آمدند می‌گویند هم سر خودت را طلاق بده. برخلاف اختیار شخص و سلطنت شخص، بر کارها، بر امور خودش می‌گویند عبد خودت را آزاد بکن، امهات را آزاد کن، برخلاف سلطنت خودش و اختیار خودش می‌گویند بر فلان امر قسم بخور که انجام می‌دهم، یا ترک می‌کنم. ظاهر امر این هست که علت این هست نه یک چیز تعبّدی که اصلاً به ذهن آدم نمی‌آید یک تعبّد ویژه و خاصی در این جاها هست که شارع فرموده که باطل است. فهم عرفی این هست که وقتی می‌گویند باطل است می‌گوید خب درست می‌گوید یعنی چی؟ یک کسی را مجبور بکنند بر خلاف اختیار و سلطنتی که دارد مجبورش کنند و بعد بگویند که قانوناً هم درست است؟ این جور می‌فهمند. وقتی از کلام این جور فهمیده شد، خب الغاء خصوصیت می‌شود می‌گوییم خب بقیه هم همین جور است. این بیع آن هم

همین جور است. اجاره‌اش همین جور است سایرین آن هم همین جور است چون همان طوری که در بحث الغاء خصوصیت بیان شد، الغاء خصوصیت دارای مناشئ است یکی از مناشئ الغاء خصوصیت حدس علت است. که آدم حدس می‌زند که علت این حرفی که این جا زده این هست و می‌بیند این علت، این تناسب در جاهای دیگر هم وجود دارد. فلذا گفته می‌شود که بله خصوصیتی ندارد. مثلاً اگر شارع گفت «إذا أصاب ثوبك الدم فأغسله» ثوب یعنی چی؟ آدم می‌گوید که خب اما إذا أصاب فرشك نه؟ إذا أصاب أرضك نه؟ إذا أصاب مثلاً اگر عمامه هم به آن ثوب نگویند از عمامه‌ات نه؟ إذا أصاب كفشك نه؟ چطور ما الغاء خصوصیت این جا می‌کنیم؟ این چه وجه تعدی‌ای توی ذهن کسی نمی‌آید که ثوب یک خصوصیتی دارد که با ملاقات دم نجس می‌شود اما آن‌ها نه، فلذاست که الغاء خصوصیت می‌کند می‌گوید بله ثوب گفته شده ولی از این از باب مثال است. از باب این است که این مورد ابتلاء شخص بوده این گفته شده و الا همه‌ی آن‌ها همین جور است.

الغاء خصوصیت یکی از اسباب تعدی حکم و موضوع الی موضوع آخر است و از این راه این بزرگوار استدلال فرموده که ادله‌ای که دارد می‌گوید طلاق باطل است چه باطل است چه باطل است. به همان بیانی که عرض عرض کردم، الغاء خصوصیت می‌کند می‌گوید این‌ها خصوصیت ندارد پس بنابراین بیع هم همین جور است و سایر معاملات هم همین جور خواهد بود بلکه سایر ایقاعات هم همین جور خواهد بود. ایقاعات، معاملات، که نام برده نشده در این روایات، آن‌ها هم ملحق می‌شوند به همین‌ها.

این سه تقریبی است که مجموعاً در کلمات اعظم و بزرگان برای استدلال به این طایف وجود دارد و اما آیا این تمام است یا تمام نیست ان شاء الله در جلسه‌ی بعد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۴۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به روایاتی بود که در چند مورد مختلف فرمودند که طلاق مکره باطل است، عتق مکره باطل است، یمین مکره باطل است و بر تخلف از آن حنث محقق نمی‌شود. تقریب استدلال به این روایات عرض کردیم که به سه نحو شده، تقریب اول این بود که بعد از این که این دلالات، این روایات دلالت بر بطلان در موارد گفته شده می‌کند به ضم عدم الفصل یا عدم الفرق بین این موارد و سایر موارد می‌توانیم بگوییم که حکم در سایر موارد هم همین است. بعضی به جای تعبیر عدم الفرق و عدم الفصل که شیخ اعظم و بزرگانی فرموده‌اند تعبیر به عدم القول بالفصل کرده‌اند. که در م صباح الفقهانه مثلاً تعبیر فرموده به عدم القول بالفصل، ضم می‌کنیم این روایات را به عدم القول بالفصل. یا مرحوم علامه قزوینی تعبیر به عدم القول بالفصل هم دارند. تعبیر سوم که علامه قزوینی دارند ایشان فرموده است به ضم اجماع مرکب که لعل مراد ایشان از اجماع مرکب این باشد که خب یک عده قائل هستند به این که هم در این ثلاثه یعنی طلاق و عتق و یمین مکره وقتی بود باطل است و هم در غیر این‌ها، مثلاً اگر علما را صد نفر فرض کنیم پنجاه نفر، شصت نفر از علما چنین فتوایی دادند، بقیه ولو این فتوا را ندادند مثلاً ممکن است بگویند که طلاق این ثلاثه باطل نیست ولی این حرف را قبول دارند که اگر گفتیم این‌ها باطل است آن‌ها را هم باید بگوییم. چنین فتوای تقدیری آن‌ها دارند که الان من نمی‌گویم این‌ها باطل است، برای من ثابت نیست ولی این را می‌دانم که اگر این‌ها باطل باشد آن‌ها هم باطل خواهد بود. ضم آن فتوای فعلی و تنجیزی با این فتوای تعلیقی می‌شود اجماع مرکب یعنی اجماعی که رُکب یا ترکب از این دو تا مطلب. نتیجه این می‌شود که همه قبول دارند که بالاخره این‌ها باطل است، عده‌ای بالفعل می‌گویند اگر آن جا گفتی که باید بگوییم به خاطر این روایات به نظر ما، پس این جا هم، در بقیه هم باید بگوییم.

آیا این استدلال با این ضمیمه قابل تصدیق هست یا نیست؟

محقق حکیم قدس سره در نهج الفقاهه فرموده‌اند که این که ما بخواهیم استدلال به این روایات را در مقابل اجماع بر اصل مسأله قرار بدهیم این امر غیر قابل تصدیقی است چون ما برای عدم الفرق و این که بین این موارد ثلاثه و سایر موارد مثل بیع و اجاره و کذا و کذا فرقی نیست، فصلی بین این‌ها نیست، فرقی بین این‌ها نیست دلیلی نداریم جز همین اجماعی که می‌گوید هر جا اکراه بود باطل است. دلیل همان است، آن وقت شیخ اعظم بخواهد هم به اجماع استدلال بفرماید هم در کنارش به این روایات استدلال بفرماید این ناتمام است. چون استدلال به این روایات نیاز

دارد به عدم الفصل که این عدم الفصل از کجا درآمده؟ دلیلی ندارد جز همان اجماع که آن اجماع خودش دارد می‌گوید همه این موارد باطل است. پس بنابراین از این باب نمی‌توانیم به این روایات استدلال بکنیم و این شئت قلت که برای عدم الفرق بین این موارد ثلاثه و بقیه موارد ما دلیلی جز همان دلیل‌های ماسبق نداریم که آن‌ها اطلاق داشتند، عموم داشتند یا اجماع یا بقیه ادله، یا کتاب، یا سنت.. همین ادله‌ای که در مقام می‌خواهیم استدلال بکنیم به آن‌ها، همین‌ها هستند و این عدم الفرق را ما از راه دیگری نمی‌توانیم اثبات کنیم. و این شئت قلت باز برای توضیح بیشتر این که ما در مقام دو تا اجماع جدای از هم نداریم. یک اجماع مصب آن و معقد آن این باشد که هر جا اگر اه هست چه در ایقاعات، چه در عقود، بگوییم باطل است. این یک اجماع که شیخ رضوان الله و بزرگان به این اجماع برای بحث ما هم استدلال کردند.

دو: یک اجماعی داشته باشیم بر عدم الفصل که آقا بین این سه تا و بقیه فصلی نیست حالا هرچه در آن‌ها گفتی در این هم باید بگویی، کار ندارد که حالا آن جا چه می‌گویی، می‌گوید آقا بین این دو تا فصلی نیست، حکم آن‌ها یکی است. یک چنین اجماع دومی هم داشته باشد. ما چنین اجماعی نداریم بر این که ملازمه‌ای بینهما وجود دارد. پس بنابراین استدلال به این روایت با این ضم عدم الفرق تمام نیست چون لادلیل علی عدم الفرق الا همان ادله‌ای که خودش مسأله را اثبات می‌کند. اگر آن‌ها درست باشد خودش مسأله را اثبات می‌کند دیگر لازم نیست لقمه را از پشت گردن توی دهان بگذاریم. همان که دارد خودش اثبات می‌کند بیاییم از آن یک عدم الفرق در بیاوریم، عدم الفرق را بچسبانیم به این روایات بعد بگوییم مدعا ثابت می‌شود. چنین کاری لازم نیست بکنیم.

س: غیر از این که اجماع

ج: اگر شد درست است، ولی از کجا؟ از وحی؟ وحی به او می‌شود؟ از کجا برای او احراز می‌شود. حرف آقای حکیم قدس سره این است که ما دلیلی باید بر این داشته باشیم، کو آن دلیل؟

س: ما در اجماع مرکب نیاز به دلیل ...

ج: الان می‌رسیم به اجماع مرکب.

س: ... عدم مفسر....

ج: حالا یکی یکی می‌خواهیم ان شاء الله بحث کنیم. الان تعبیر شیخ اعظم و بزرگان این است که گفتند فصلی نیست.

س: ...

ج: گفتند فصلی نیست یعنی در واقع بین این و آن فصلی نیست، فرقی نیست.

س: عدم القول بالفصل...

ج: نه می‌گوییم، حالا صبر کنید. شیخ که فرموده عدم القول بالفصل، شیخ در تعبیرش دقیق است. فرموده فرقی نیست. یعنی واقعاً بین این دو تا در شرع فرقی نیست. اگر این ثابت بشود خیلی خوب است، واقعاً در شرع بین آن و این فرقی نیست. البته این جا یک دقتی باید بکنیم که توی بعضی کلمات و آن این است که می‌گوییم بین آن حکم و این حکم فرقی نیست در همین مطلب مورد نظر فرقی نیست یا کلاً فرقی نیست؟ ما احتیاج نداریم بگوییم کلاً فرقی نیست. یک وقت می‌گوییم بین این موضوع و این موضوع کلاً فرقی نیست. هرچه آن جا اثباتاً و نفی گفتید این جا هم همان را باید بگویید. فرقی بین این دو تا نیست. اثباتاً و نفی هرچه آن جا گفته شد این جا هم اثباتاً و نفی همان گفته می‌شود.

ما به این نیاز نداریم، به آن که نیاز داریم فقط این است که اگر آن جا می‌گویی باطل است باید این جا هم بگویی باطل است. اما اگر آن جا گفتی صحیح است این جا هم باید بگویی صحیح است نه، به این برای استدلال نیاز نداریم. آن که برای استدلال نیاز داریم این است که اگر آن جا گفتی باطل است به خاطر آن روایات، این بین بطلان آن جا و بطلان این جا ملازمه است و فرقی نیست. اما لازم نیست که این ملازمه هم باشد که اگر آن جا باطل نبود این جا هم باید باطل نباشد. ما به این احتیاج نداریم، توی کلام بعضی از بزرگان آمدند گفتند اگر آن جا گفتی نافذ است این جا هم باید بگویی؟ نه، ما به این احتیاج نداریم. آن که ما احتیاج داریم این است که آن جا اگر باطل است این جا هم باطل است، این ملازمه را باید بپذیریم. پس اشکال اساسی این است که این عدم الفرقی که شیخ قدس سره و بزرگانی ضمیمه فرموده‌اند، این عدم الفرقی ملازمه است که ثابت نشده. اما تعبیر کسانی که فرموده‌اند «عدم القول بالفصل» ما قائل به فصلی ندیدیم. عدم القول بالفصل.

این تعبیر اولاً همان جوری که آقای آخوند در بعضی از کلماتش و بزرگانی در بعضی کلمات شان دارند گفتند آن که نافع در بحث هست نه این در بحث فرمودند، جاهای دیگر، کسانی که به عدم القول بالفصل تمسک می‌کنند یک اشکال معروف دقیقی در اصول و در فقه به آن‌ها شده و آن این است که آن که ما به آن نیاز داریم عدم الفرق واقعی است، نه کسی فرقی نگفته. قول به فرق نداریم، خب ممکن است متعرض نشده باشند. حتی اجماع هم دلالت نمی‌کند مگر عدم القول بالفصل را کنایه بگیریم از اجماع و الا خود عدم القول بالفصل، آقا فصلی در اقوال علما نیست، خب نباشد. برای این که متعرض نشدند ما فصلی نمی‌بینیم. فصل نبودن در اقوال علماء ملازمه ندارد با این که الزاماً باید حکم موردین یکی باشد. پس ماینفع عدم الفصل است یا لا عدم القول بالفصل، این اشکالی است که در مواردی که بزرگان به عدم القول بالفصل استدلال کردند، بزرگان دیگری مثل محقق خراسانی قدس سره اشکال کردند «النافع هو عدم الفصل لا عدم القول بالفصل» و این حرف حقی است، درست است. علاوه بر این که عدم القول بالفصل هم ثابت نیست بلکه ثابت است الفصل عند بعض الفقهاء. این تلاته را قائل شدند به بطلان اما گفتند عقد مکره درست است. بنابراین این ضمیمه هم به این بیان ناتمام است. و اما از ما ذکرنا روشن شد آن تعبیر سوم، آن ضمیمه سوم؛ اجماع مرکب، این اجماع مرکب که یک عده از فقهاء این را گفتند، یک عده از فقهای دیگر هم می‌گویند آقا ما قبول داریم که اگر آن جا این چینی باشد باید بقیه امور را هم و مکره‌های دیگر را هم بگوییم باطل است. این هم لم‌یثبت که همه چنین اجماعی وجود ندارد، کجاست این اجماع؟ کلمات فقهاء متعرض این مسأله نشدند که ما این مطلب را بگوییم، پس بنابراین این ضمائی که گفته شده است لایین و لامبین. بله حالا فقیهی اگر در اثر تتبع خودش علم وجدانی یا اطمینان وجدانی برای او پیدا شده به عدم فصل و امثال ذلك مع غرض از بقیه ادله، خودش بما هو هو برای او اطمینان حاصل شده له الحجة، اما این برای ماها ثابت نیست پس بنابراین این تقریب استدلال محل اشکال هست.

تقریب دوم چی بود؟ تقریب دوم این بود که به خاطر این ضمیمه، پیش زمینه‌ای که در اذهان و ارتکاز عقلاء وجود دارد که بابا ایقاع یا عقودی که بر اساس تحمیل و اکراه و توعید دیگران باشد که اگر این کار را انجام ندهی می‌کشم، این کار را انجام ندهی اموات را آتش می‌زنم، فرزندت را معاذالله می‌کشم و... این‌ها توی ارتکازات عقلا این است که این‌ها اموری است که لا اثر علیه، لا یترتب علیه اثر، این جور ایقاعات و این جور عقود اثری بر آن مترتب نمی‌شود، نقل و انتقالی حاصل نمی‌شود، آن جا آن مقتضای آن امر ایقاعی محقق نمی‌شود. این زمینه در ارتکاز عقلاء

وجود دارد. وقتی در ارتکاز عقلاء وجود داشت اگر همین عقلاء از یک مقننی، از یک شاعری دیدند چند مورد مثل همین حرف را دارد می‌زند، از این حدس می‌زنند، حدساً اطمیناناً که این مقنن هم مثل خود ما فکر می‌کند، ممشاً و نظر او همین است که ما داریم. از گفتن او این چند مورد را کشف می‌کنند که پس نظر او هم مثل نظر خود ما است، و نظر ما چیست؟ این که همه جا باطل است. پس نظر او هم این است که همه جا باطل است. پس نظر او هم این است که همه جا باطل است.

س: چه فرقی با سیره می‌کند؟

ج: اگر دقت کرده باشید در بیان، روشن شد فرق این چیست. این حتی سیره خارجی هم نمی‌خواهد، ارتکاز ذهن است نه این که سیره عملی است. یعنی چنین نظریه‌ای در ارتکاز عقلاء وجود دارد که بابا چیزی که به تحمیل است، چیزی که به زور هست چه عقد با شد، چه ایقاع با شد، این که به زور و تحمیل و تهدید و امثال ذلک، این لایترتب علیه اثر، این در اذهان عقلاء وجود دارد. حالا اگر دیدند، رفتند از یک کسی پرسیدند آقا طلاق مکره بوده، می‌گوید باطل. یکی آمد دیگر آمد پرسید عتق مکره بوده، می‌گوید باطل، یکی دیگر آمد پرسید آقا قسم مکره بوده می‌گوید باطل. همین که این چند تا مورد را فهمیدند می‌گویند چی؟ می‌گویند معلوم می‌شود این آقا هم نظرش مثل ما است. کشف می‌کنند که پس نظر او هم متحد است با نظر خودشان. مثلاً اگر شما توی حواشی عروه یک فقیهی دیدید این جا را مراجعه کردید، این مسئله را دیدید این جوری فتوا داده که این مثلاً بر فلان مبنای اصولی قابل توجیه است، مثلاً استصحاب در شبهات حکمیة. یک مسئله دیگر هم دیدید این هم توجیهی ندارد جز این که استصحاب در شبهات حکمیة، یک جای چهارمی دیدید، پنجمی دیدید، بنابراین حدس می‌زنید که چی؟ که این آقا هم مثل شما قائل است به جریان استصحاب در شبهات حکمیة. این تقریب محقق زنجانی، مرحوم آمیرزا باقر که از اجلای تلامذه مرحوم آقای نائینی است ایشان هم، ایشان حرف‌شان کأن این است که ما بعد از این که چنین نظریه عقلایی می‌بینیم وجود دارد بعد از این که نظریه در اذهان عقلاء وجود دارد، از آن طرف از شارع یک چند مورد دیدیم که آن جا را همان جور فرموده، آن جا را همان جور فرموده... شبیه و مثل همان که در اذهان شان است فرموده، از این می‌فهمند که آن هم در این کبرای کلی با آن‌ها موافق است، نه این که فقط در این چند مورد موافقت اتفاقاً اتفاق افتاده بقیه را قبول ندارد.

س: ...

ج: نه نه، الغاء خصوصیت نیست. نه اینها الغاء خصوصیت نیست.

بلکه از استنتاج واحد، یعنی این که این جا همین را می گوید، این جا همین را می گوید، آن جا همین را می گوید، اینها به ذهن شان می آید که آن پس همان کبرای مغروسه را قبول دارد که براساس آن دارد می گوید این جا هم باطل است، آن جا هم باطل است، آن جا هم باطل است. و این شئت قلت...

س: ...

ج: توضیح بدهم این را یک مقداری.

ببینید ما در منطق یک مطلبی داریم به عنوان فکر، یک مطلبی داریم به عنوان حدس. فرق فکر و حدس چیه؟ در فکر گفتند «الفکر حركة من المبادئ الى المرادى و من مبادئ الى المرادى» یعنی چند تا حرکت کنار هم قرار می گیرد می شود فکر. به مبادی توجه می کنند، به مراد توجه می کنند، بین مراد و مبادی را می سنجد از آن مبادی این مراد را استکشاف می کند. این می شود فکر اما در حدس چیه؟ حدس میانبر است یعنی تا یک چیزی را می بیند دیگر ذهن اصلاً توجه به این حرکتها نمی کند، از این فوراً منتقل می شود به آن مراد. این حرکتهای متوسط حذف می شود، به طور ناخودآگاه از دیدن آن، ذهن منتقل به مراد می شود، حالا در این جاها همین طور است، نمی آید استدلال بکند، الغاء خصوصیت بکند، نمی داند چه بکند، اینها نیست. حدسی است که به مجرد این که عرف دید یک نفری این جا، این جا، آن جا آن جا، همین حرفی را می زند که عقلاء خودشان براساس آن امر مغروس در ذهن شان می گویند، حدس می زنند که پس این آقا هم نظریه اش همین است. مطمئن می شوند که نظریه او هم همین است، نه این که این کلامش ظهور پیدا می کند، بلکه از دیدن این موارد، حدس اطمینانی یا قطعی برای آنها پیدا می شود که این آدمی که این جاها این جور گفته آن جاها هم همین جور خواهد گفت.

س: حدس اطمینان نمی آورد.

ج: حدس قطع می آورد، فکیف بالا اطمینان. خیلی جاها حدس....

س: ...

ج: بله.

س: کلمه حدس با اطمینان یک جورهایی تضاد دارند.

ج: نه نه، الحدس إما اطمینانی و إما قطعی و إما ظنی. حدس گاهی می شود ظنی می شود، گاهی می شود اطمینانی باشد، گاهی می شود قطعی باشد.

س: استاد حدس ظاهراً...

ج: استدلال آن غائب از ذهن است، اصلاً استدلال در باب حدس همه جا این جور نیست که قیاساتها معها باشد. باب حدس این جور است که در اثر آن ویژگی و خصوصیتی که ذهن پیدا کرده از رؤیت بعضی از قضایا فوراً ذهنش منتقل به قضایای آخر می شود. این حدس خیلی کار مهمی است بعضیها در جاهای دیگر هم این قوه حدس خیلی کارآمدی دارد مثلاً پزشک است بعضی پزشکها تا نگاه به صورت شخص می کند می گوید این طوری است. این حدس است. می گوئی استدلال کن، می گوید پدرک و لایوصف، من این جور می فهمم، اگر بروی به او بگویی استدلال بکن، نمی تواند استدلال بکند. در باب حدس خیلی جاها این جور است که پدرک و لایوصف، بخواهی به او بگویی چرا، ان قلت و قلت بزنی می گوید نمی دانم ولی نود درصد، نود و هشت درصد موارد حدس می زند و در ست هم از کار در می آید. بعضی افراد مثلاً یک حالا تعبیر می کنند حس ششمی کأن دارند. تا یک حرفی را از یک کسی می شنود منتقل می شود که این وابسته به فلان گروه باید باشد، این پس نمی دانم انظار سیاسی اش باید این باشد، باید فلان باشد، فوراً حدس می زند. یکی از کسانی که در این حدسها خیلی قوی بودند از همان جوانی شان حضرت امام قدس سره است، توی امور سیاسی و فلان این که از دیدن یک چیز کوچک، از یک موقف چیز، حدس می زدند که این چه پشت پردههایی دارد و از کجا آب می خورد و کذا. این یک نعمت بزرگی است که خدای متعال عطا بکند. حالا این بزرگوار تقریر کلامش کأن این هست که می فرماید با توجه به این امر مغروس در اذهان، این جا ما به خود آن امر مغروس نمی خواهیم استدلال بکنیم که بگویی به سیره داریم یا به ارتکاز داریم استدلال می کنیم. نه، می خواهیم بگویی این زمینه می شود، این به ضمیمه آن حرفش در آن موارد موجب انتقال و اطمینان حدسی ذهن می شود و انسان می شود که پس این گوینده همین مطلب ما را قبول دارد.

س: می بینیم همه موارد را شارع باطل می داند خیلی مواقع است که اگراهی است ولی شارع صحیح دانسته.

ج: مثلاً؟

س: مثلاً همین بیع ... این جا با این که ...

ج: همه این ها را جواب دادیم.

س: ... ولی این جا جواب نمی شود، ما اجماع ...

ج: آن جاها خودشان هم نمی گویند، عقلاء در اتلاف متلف هم نمی گویند، آن ها هم نمی گویند. آن که مرتکز در ذهن شان است با آن در آن مثالی که شما زدید و امثال آن، آن ها خودشان ... عقلاء هم نمی گویند.

س: ... موارد نقض.

ج: همان موارد نقض را، این موارد نقضی که شما فرمودید، به اتلافش عقلاء نمی گویند. اگر مجبور به اتلاف شده نمی گویند ضامن نیستی.

س: جنابت، نجاست.

ج: امام جنابت و نجاست، آن ها هم جواب هایی که داده شد، یا موضوع امر آخری است، غیر مکره علیه است اصلاً.

س:

ج: بابا آن ها ...

س:

ج: عجب.

س: عرف که نمی فهمد اثر اثر نجاست است، اثر ...

ج: آن ها که در عرف نیست، آن هایی که در بین خودشان است آن قضیه مرتکزه در ذهن شان که آثار جنابت و نجاست و فلان نیست که، این ها است. ولی در خود آن ها.. می گویند اگر اکراه شد به کثافات عرفیه، می گویند آثارش

برداشته شده، نمی‌گویند. پس در خود ذهن عقلاء هم این جور نیست که این مطلب بی در و دروازه باشد. نه، آن جاهایی که آثار مال وجود آن شیء است، همان حرف‌هایی که می‌زدیم، همان حرف‌ها در عقلاء هم وجود دارد.

س: شرط مولی را می‌فهمیم همین طلاق و عتق.... عرف با...

ج: حالا فعلاً عرض کردم، نقل کفر که کفر نیست. عرض کردیم آن روز آقای زنجانی یک کفری را گفته فرض کنید، حالا ما این کفر را خواستیم توضیح بدهیم.

حالا ببینید این فرمایش این بزرگوار است، پس این حدس اطمینانی. از این تقریری که کردیم باید نحوه قضاوت نسبت به فرمایش ایشان روشن شده باشد که این حرف اگر منجر به قطع بشود یا منجر به اطمینان بشود، خب قطع حجت است، اطمینان هم حجت عقلایی است، شارع ردع نفرموده قبول. اما اگر ظن برای انسان بیاورد، گمان برای انسان بیاورد، که گمان‌مان این است که او هم همین را می‌خواهد بگوید. خب این گمان دیگر حجت نیست مگر کسی انسدادی بشود، باب انسداد با شد مطلق مظنه را بگوییم حجت است، و الا در عند الانفتاحیون این‌ها ممکن است کسی بگوید مثل آقا می‌گوید می‌فرماید برای ما علم حاصل نمی‌شود، اطمینان هم حاصل نمی‌شود. خب اگر نمی‌شود هیچی ولی بزرگی مثل ایشان، برای او اطمینان حاصل شده. یا شیخ انصاری هم فرمود فرقی نیست یعنی ادعای جزم می‌کند می‌گوید فرقی نیست دیگر. می‌گوید فرقی نیست، خب از کجا فرموده فرقی نیست؟ بالاخره برای او یک... ولی خب حالا ما اشکال می‌کنیم می‌گوییم ما حاصل نشده این جا هم همین جور. به خصوص بعضی مناقشاتی که در وجه بعدی خواهیم گفت، به خاطر آن مناقشات ممکن است بگوییم که اثر می‌گذارد که در این جا ما این حدس اطمینانی برای ما پیدا نشود. پس این هم بیان دوم است.

پس جوابی که فعلاً این جا می‌دهیم این است که این تقریب ثانی، صحت آن مبنی بر این است که این موجب اطمینان یا قطع بشود و اما اگر موجب مظنه بشود، مظنه این جا لا اعتبار به.

و اما تقریب سوم:

تقریب سوم این است که می‌گوییم این موارد را شارع فرموده، الغاء خصوصیت عرفیه می‌شود که ما الفرق بین این که طلاق داده یا عتق کرده یا قسم خورده. آیا اگر از شما بپرسند اگر کسی نذر بکند مکرهاً، عهد بکند مکرهاً، شما

می‌گویید نمی‌دانم؟ یا می‌گویید بابا وقتی قسم را فرموده، آن‌ها را فرموده، عهد و نذر و این‌ها هم اگر روی اکراه بود مثل همان است دیگر. یا وعده داد، اکراهاً وعده داد، این هم مثل آن‌ها نیست؟ پس بنابراین عرف خصوصیتی برای این موارد نمی‌بیند و می‌گوید کسی که این حرف را آن جاها زده این از باب مثال بوده، آن که در نظرش هست یک کبرای کلی است، یک موضوع کلی است که ما اگره علیه، حالا هرچه می‌خواهد باشد. این‌ها از باب مثال گفته شده. مثل این که اگر گفت اذا اصاب ثوبک دم یتنجس، گفت اذا اصاب یدک دم یتنجس، اذا اصاب رأ سک دم یتنجس. می‌فهمد این‌ها مثال است یعنی اذا اصاب شیء، اصاب الدم بشیء، حالا ولو این چیزها نباشد، فرش باشد، صندلی باشد، میز باشد، کیف باشد، کفش باشد، دیگر موضوع را می‌فهمد یک امر اعمی است، این جا هم همین جور است. خب بله این سه مورد را شارع فرموده، خصوصیتی کأن وجود ندارد و علت این که الغاء خصوصیت می‌کند این است که در نظرش استبعاد دارد تفرقه بین این موارد، چون اگر بخواهد تفرقه بین این موارد باشد، به یک امر غیرعقلایی خیلی تعبدی محض برمی‌گردد و این‌ها پیش عقلاء مستبعد است فلذا است که الغاء خصوصیت می‌کند، کما این که آن جا هم همین جور است، می‌گوید آقا مثلاً فرقی بین دست و پیراهن و مثلاً سر و این میز و این فرش و آن فلان در باب تنجس هست، خب به خاطر این می‌گوید معلوم است که این‌ها از باب مثال گفته شده. همین بیان هم این جا گفته می‌شود. این هم بیان سومی است که بعض محققین در مصباح المنهاج افاده فرموده‌اند به این...

س:

ج: اگر آن جایی که مستقیم باشد یعنی ابتدائیه باشد آن جا خب دلالتش اوضح است، ما هم در باب الغاء خصوصیت‌ها، ظاهر و اظهر داریم.

پاسخی که از این فرمایش داده می‌شود این است که ما یک جهاتی می‌بینیم که می‌شود به واسطه آن جهات احتمال فرق را عقلایی دانست و با وجود آن احتمالات عقلایی ممکن است بگوییم که اطمینان به الغاء خصوصیت، یا ظهور در الغاء خصوصیت پیدا نمی‌شود. یکی از آن جهات این است که این موارد همه‌اش موارد ایقاعی بود یعنی مکره در مقابل کاری که انجام می‌دهد چیزی گیر او نمی‌آید. زوجه‌اش را طلاق می‌دهد، زنش را از دست می‌دهد، عتق می‌کند عبدش را از دست می‌دهد. قسم می‌خورد یک کاری را انجام بدهد در مقابلش که چنین کاری را انجام بدهد. خب

شارع در این جاها ممکن است بفرماید که این‌ها باطل است. اما در باب عقود معاوضه است، در قبال آن چیزی که می‌دهد چیزی گیر او می‌آید. خانه‌اش را می‌فروشد ثمن آن را می‌گیرد، ماشین‌اش را می‌فروشد ثمن آن را می‌گیرد. س: به کمتر می‌گیرد معمولاً.

ج: نه، معلوم نیست، شاید به اضعاف قیمت بفروشد. این جور نیست که اصلاً... مثل فروش‌های دیگر است، منتها در فروش اکراه شده.

اگر خیارات دارد، مغبون است خب خیار غبن در... کسی که می‌گوید بیع اکراهی درست است که نمی‌گوید خیار غبن نیست، نمی‌گوید خیار عیب نیست، نمی‌گوید خیار مجلس نیست. پس بنابراین شارع ممکن است این مواردی که داریم ایقاعاتی است که در مقابل چیزی که از دست می‌دهد چیزی عاید او نمی‌شود فلذا ممکن است این جا شارع بگوید باطل است. اما در باب عقود و معاملات و بیع و این‌ها، چون این چنین نیست ممکن است شارع... و به عبارۀ آخری مفسده باب ایقاعات با مفسده باب عقود تفاوت می‌کند. چون آن جا هیچ مقابلی ندارد، هیچ جابری وجود ندارد در ایقاعات، اما در عقود یک جابری وجود دارد. لعل هذا موجب فرق بشود. علاوه بر این که در مثل طلاق شارع مقدس یک سخت‌گیری‌هایی ویژه فرموده به این که شاهد این عدلین باید باشد، صیغه خاصه باید باشد، مثلاً بگوید هند مطلقۀ باطل است. باید بگوید طالق، یک صیغه ویژه آن جا قرار داده، شرایط ویژه قرار داده، در طهر غیرمواقعۀ باید باشد. آن جا را یک سخت‌گیری‌هایی کرده فلذا است است که ممکن است بگوییم باید اکراهی هم نباشد و ما نمی‌توانیم بگوییم که چون در آن جا فرموده است، چون این فرق‌ها وجود دارد، خب احتمال می‌دهیم چنین فرقی باشد.

البته بعضی فرق‌های دیگر هم در بعضی کلمات مثل کلام آقای نائینی قدس سره اشاره‌ای به آن هست یا همین محقق زنجانی اشاره به آن هست و آن این است که ایقاعات صحت تأهلیه نمی‌تواند داشته باشد و ایقاعات صلاحیت این که بعد به رضای التحاقی در ست بشود ندارد. کسی مثلاً اکراهاً زوجه‌اش را طلاق داده بعد هم بگوید خب رضای هستم، نه درست نمی‌شود. عبدش را آزاد کرده فضولتاً مثلاً کسی آزاد کرده، بگوید رضای هستم، فایده‌ای ندارد و هکذا و هکذا.

گفتند که فرق بین طلاق و بیع این است که بیع سعت تأهلیه دارد ولی طلاق سعت تأهلیه ندارد، پس این فارق بین المقامین است. این فارق فارق مهمی نیست همان طور که خود مرحوم محقق زنجانی فرموده به این که آن که ما الان می‌خواهیم بگوییم فرقی نیست در عدم تحقق مضمون است فعلاً، در این فرقی بین شان نیست، آن جا، مضمون که طلاق است محقق نیست این جا هم مبادله و انتقال ثمن و مثن محقق نیست. در این فرقی نیست. حالا آن فی نفسه صلاحیت این را دارد که اگر بعداً رضا به آن ملحق شد نافذ با شد این امر خارجی است که حالا یا خلاف قاعده است و شارع تعبد فرموده بنا بر مسلک کسانی که می‌گویند فضولی علی خلاف القاعده است تعبداً. و اگر بنا بر قاعده هم بگوییم خب به خاطر امر آخری است و یک صلاحیت ذاتی است که او دارد. آن چیزی که مورد بحث ما در این جا است ارتباط تنگاتنگی پیدا نمی‌کند. بنابراین همان بیانی که گفتیم احسن است که بگوییم باب ایقاعات و باب عقود آن فرق را دارد، باب طلاق باز همین جور است، در باب عبد هم ممکن است گفته بشود که باز با جاهای دیگر تفاوت می‌کند به خاطر این که در باب عبد شاید شارع حساب آن عبد را هم کرده که آدم است و به زور می‌خواهند از دستش بگیرند تحت سلطه کس دیگری برود. یک مولایی دارد، با او آشنا هست، و حالا یک ظالمی یک کسی آمده می‌گوید این را باید به من بفروشی به من منتقل کنی و ممکن است این عبد راضی نباشد، شارع می‌گوید نه اگر اکراه بود این ممکن است این ملاحظات جانبی را هم شارع مقدس داشته باشد. بنابراین الغاء خصوصیت این جا جوری نیست که مورد جزم باشد و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۴۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

روز نهم دی را پاس می‌داریم و به درگاه حضرت حق جلّ و علاء شکر می‌گزاریم که این نعمت ایمان و بصیرت و وفاداری به اسلام را به مؤمنین و مؤمنات این سرزمین عطا فرموده است. و بحمدالله علی رغم مشکلات فراوانی که برای مردم وجود دارد که این مشکلات ناشی از ظلم ظالمین، بخشی از آنها هست و بخشی هم معلول بالاخره بی‌تدبیری‌ها و یا سوء مدیریت‌ها و یا تسامح‌هایی است که از خود درون وجود دارد اما در عین حال آن‌قدر مردم فهیم و با بصیرت هستند که بین این مسائل را تفکیک می‌کنند عزّت خودشان را، ایمان خودشان را، اسلام خودشان را، و ارادتمندی و ولایتمداری شان نسبت به اهل بیت علیهم السلام را با مسائل دیگر مخلوط نمی‌کنند و در موارد لازم و بزنگاه‌ها حضورهای شایسته‌ای را بروز می‌دهند، آشکار می‌کنند حمایت می‌کنند، این‌ها باعث نصرت الهی می‌شود، باعث اتمام حجت بر مسئولان ما می‌شود که خدای متعال این چنین مردم باوفایی را برای این مملکت قرار داده است. ان شاءالله خدای متعال به همه‌ی ما توفیق فهم وظایف و عمل به آن‌ها با خلوص نیت و با مجاهدت عنایت بفرماید و این انقلاب الهی را که با قصد قربت از طرف امام امت رضوان‌الله علیه شروع شد و مراجع بزرگواری که حمایت کردند مردم با ایمان و مجاهدی که همه‌گونه سرمایه‌گذاری کردند، جان، مال، فرزندان، و در راه خدا تقدیم کردند ان شاءالله این انقلاب به آن آرمان‌ها و آمال و اهدافش نائل بشود و هر روز ان شاءالله موفق‌تر تا زمانی که حضرت بقیه‌الله ارواحنا فداه ظهور فرماید و این پرچم به دست ایشان داده بشود که عالم را تحت ان شاءالله ولایت الهیه به حسب ظاهر هم ان شاءالله دربیابند و همه‌ی ما جزو سربازان و وفاداران به آن بزرگوار و اسلام بوده باشیم ان شاءالله.

خب امروز به خاطر این تجمعی که وجود دارد و وظیفه هست که از باب شکر نعمت در این تجمع هم شرکت بکنیم من به طور خلاصه چند دقیقه‌ای متمیم می‌کنم عرایض دیروز را و بعد شرکت می‌کنیم در تجمع.

بحث در استدلال به سنت بود برای اثبات بطلان بیع مکره، گفتیم روایات دالّی بر طلاق مکره و عتاق مکره و یمین مکره استدلال شده به وجوه ثلاثه. هر سه وجه به هر سه تقریب محل مناقشه قرار گفت که دیروز عرض شد. بعضی از اعلام قدس سره عدم صحّت استدلال به آن روایات را هم به این شکل بیان کردند، فرمودند از این که در آن روایات نامی از بیع و مثلاً سایر معاملات برده نشده با این که این‌ها محل نیاز و حاجت و ابتلاء ناس هست این خودش می‌تواند مؤید باشد یا مثلاً دلیل باشد بر اختصاص آن رفع به همان موارد. و الا اگر این رفع نسبت به

معاملات هم بود با این که کثرت ابتلاء به آن هم وجود دارد خب لکان المناسب این که آن هم ذکر می شد. فقط گفته نشود که طلاق المکره کلا طلاق. خوب بود که گفته می شد بیع المکره هم کلا بیع، اجاره المکره هم کلا اجاره. این ها هم گفته می شد.

س: ???

ج: آیا همه اش در مقام این بوده یا سائلین نیامدند سؤال بکنند با این که آن هم محل ابتلاء بوده؟

این یک جهت است. و بعد گفتند که ما احتمال می دهیم که این کلمه ی اکراه در روایات ثلاثه، حالا روایات ثلاثه که نباید بگوئید در موارد ثلاثه، چون روایات آن بیش تر از سه تا هست خیلی است. این اکراه در این موارد ثلاثه مراد از آن اراده است. یعنی طلاق بلا اراده کلا طلاق است. عتق بلا اراده کلا عتق است و هم چنین یمین بلا اراده نه اکراه. در باب اراده اکراه وجود دارد همان طور که قبلاً گفته می شد اما این اراده ای که در نفس شخص وجود دارد در اثر چه پیدا شده؟ در اثر قهر قاهری پیدا شده، وعید او و تخویف او که دارد می ترساند خب این مجبور می شود که اراده بکند. بحث مکره اراده را دارد حتی گفتیم که رضا را هم دارد، این ها را هم دارد اما این روایت این را نمی گوید که، می گوید کسی که اراده نکرده. خب اراده نکرده که بله روشن است باطل است ما هم قبلاً گفتیم که شرط سوم این بود که اراده باید داشته باشد.

خب از کجا شما می گوئید معنای این اکراه و این کراهت به معنای اکراه در این جا به معنای اراده است کسی که اراده ندارد؟ می فرماید در روایات طلاق اگر مراجعه بکنیم همین روایاتی که در مورد طلاق مکره وارد شده در آن جا بحث شواهد را می بینید که می شود گفت مراد این است.

حالا از باب نمونه بعضی از محققین آن کتاب این جور آدرس دادند این روایت را «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَا يَجُوزُ طَلَّاقٌ فِي اسْتِكْرَاهٍ وَلَا تَجُوزُ يَمِينٌ فِي قَطِيعَةٍ رَحِمٍ وَإِنَّمَا الطَّلَاقُ مَا أُرِيدُ بِهِ الطَّلَاقُ» طلاق اراده شده باشد. پس بنابراین این جاهایی که فرموده که لا طلاق فلان ندارد یعنی آنهایی که اراده نشده، اصلاً اراده نکرده. بین خودش و خدا می داند که اراده نکرده. مثلاً آن برای ترساندن خانمش آمده طلاق داده ولی اراده نکرده. برای این که او را بترساند بحسب ظاهر مثلاً گفته زوجتی طالق، جلوی چیز، برای این که او را بترساند ولی اراده نکرده. این طلاق است.

س: حالا چرا معنای اکراه را به نفع اراده عوض بکنیم؟ معنی اراده را به نفع اکراه عوض بکنیم؟

ج: این صریح است دیگر، آن مثلاً قابل ...

این به این آدرس دادند. عرض می‌کنم به این که این شاهی که این جا ذکر شده است و ایشان فرموده‌اند که بعضی از روایات، این نمی‌تواند این روایت شاهد باشد چون اگر تا همین جا بود روایت، بلکه حالا ممکن بود که بگوییم که شاهد است. که شاهد هم نخواهد بود اگر تا همین جا هم بود چون این‌ها مثبتین هستند ربطی به هم ندارد هم فرموده طلاق است که اراده در آن نیست کلاً طلاق است و هم طلاق است که اکراه است لا طلاق است. هر دوی آن صادر شده باشد. این را به آن ارجاع بدهیم یا آن را به این ارجاع بدهیم چه لزومی دارد؟ وقتی هر دوی آن‌ها باطل است هر دوی آن‌ها را فرمودند. یک جا فرموده آن طلاق است که اراده نکردی، باطل است یک جا هم فرموده که آن طلاق است که و لو اراده کردی ولی اکراهی هست باطل است. این‌ها که تلاقی با هم ندارند که، ما این را به آن برگردانیم یا آن را به این بخواهیم برگردانیم. هر دوی آن‌ها صادر شده و هر دوی آن‌ها درست است هر دوی آن‌ها را اخذ می‌کنیم. حالا علاوه بر این، این روایت این جور است «وَإِنَّمَا الطَّلَاقُ مَا أُرِيدُ بِهِ الطَّلَاقُ مِنْ غَيْرِ اسْتِكْرَاهٍ» ما اُرید من غیر استکراه، پس دارد تصویر می‌کند که اراده با استکراه جمع می‌شود. ما اُرید من غیر استکراه. یعنی اراده شده باشد و استکراهی نباشد. خب می‌شود همین بحث ما.

پس بنابراین و اما این که فرمود و الا می‌فرماید که «و تَوْهَمُ دَلَالَةُ الْمَآثِرِ فِي رِوَايَةِ» مآثر جمع اثر است یعنی آثار این روایت. «و تَوْهَمُ دَلَالَةُ الْمَآثِرِ فِي رِوَايَاتِ الطَّلَاقِ عَلَى حُكْمِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ غَيْرُ تَامٍ بَلِ الظَّاهِرُ اخْتِصَاصُهَا بِهِ» به همان طلاق. «و الا كان الأولى» اگر اختصاص نداشت این بطلان و رفع، كان الاولى ذكر البيع في جملة ما يُذكر في تلك الروايات للبتلاء الناس به فيعلم أن في تلك المسئلة نكتة» که «لابد من الغور فيها حتى يعلم أن» این آن توی عبارت نیست من اضافه می‌کنم برای این که عبارت درست بشود «حتى يعلم أن ذكر تلك الامور بخصوصها» بخاطر یک جهتی است. پس بنابراین این هم مرحوم حاج آقا م صطفی رحمه الله در این بیعی که دارند این فرمایش ایشان بود که ایشان می‌گویند که این روایات ربطی به بحث ما ندارد ولی بالاخره دقتی ایشان فرموده است ولی جواب همان است که عرض کردیم.

خب این بحث راجع به روایات وارده‌ی در این موارد هم تمام شد. مرحوم فیض کاشانی قدس سره در مفاتیح الشرایع و فاضل نراقی قدس سره در مستند الشیعه و سید فقیه یزدی قدس سره در حاشیه‌ی مکاسب، به یک روایت دیگری هم استدلال کردند غیر از... که این هم می‌شود جزو سنتی که به آن استدلال شده. و آن این روایت است «ما رواه فی الوسائل» باب یک از ابواب عقد البیع و شروطه، حدیث یازده. «و عن محمد بن یحیی» یعنی کلینی عن محمد بن یحیی، «محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد» این احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی می‌تواند باشد «عن الحسن بن علی» یعنی حسن بن علی بن فضال، «عن علی بن عقبه» تا این جا همه‌ی این‌ها اجلاء هستند و ثقات هستند. «عن الحسین بن موسی» این حسین بن موسی الحنطی، حسین بن موسی بن موسی بن سالم الحنطی که توثیق خاصی ندارد. توثیق عام هم در کامل الزیارات و التفسیر هم نیست فقط راه آن این هست که ایشان مروی عنه ابن ابی عمیر است. کسانی که این توثیق را قبول دارند که شیخ فرموده لایروون و لایرسلون الا عن ثقه، حال ایشان هم درست می‌شود. و الا کسانی که قبول ندارند مثل محقق خوئی فرمودند که حسین بن موسی مجهول الحال است. فلذا این روایت مبتنی است اعتبار آن به این که ما این مبنای رجالی را قبول داشته باشیم. البته این روایت چون در کافی هم هست از آن راه هم کسانی که وجود روایت را در کافی؛ کافی می‌دانند برای اعتبار آن، از آن راه هم می‌توانیم بگوییم که از نظر سند اشکالی ندارد.

س: شما قبول دارید این حرف را؟

ج: بله آقا؟

س: ... ثقات را قبول دارید؟

ج: کدام را؟

س:

ج: بله.

«عن الحسین بن موسی عن بُرید و محمد بن مسلم» بُرید و محمد بن مسلم هر دو دیگر من اجلاء اصحاب هستند. و من ثقات اصحابنا هستند. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال من اشترى طعام قوم و هم له کارهون قص لهم من لحمه

يَوْمَ الْقِيَامَةِ» کسی که بخرد طعام قومی را در حالی که آن قوم کاره این اشتراء هستند این جا قصّ لهم، چیده می شود به نفع آنها از گوشت این آقا در روز قیامت. «قُصَّ لَهُمْ مِنْ لَحْمِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» پس یعنی این اشتراء حرام است آن وقت اگر بگوییم بین حرمت و فساد معامله ای ملازمه است و نهی در معاملات دلالت بر فساد می کند قهراً از این روایت استفاده کردند که این روایت هم پس دلالت می کند که جایی که کُره در کار است و اکراه در کار است آن معامله باطل است آن شراء باطل است. استدلال شده به این روایات شریفه.

حق این است که این استدلال ناتمام است و لو اجلّائی از اصحاب یعنی استدلال فرموده اند. چون مسئله ی کره و اکراه متفاوت است این جا دارد کاره است نه مکره است. و ظاهراً وزن این روایات، وزن روایاتی است که در باب خرید خراج من السلطان وارد شده. یک بابی داریم در کافی «بَابُ شِرَاءِ أَرْضِ الْخَرَاجِ مِنَ السُّلْطَانِ وَ أَهْلِهَا كَارِهُونَ» یعنی سلطان اراضی یک عده را دارد می فروشد و حال این که خود اهل آنها، اهلس فرو شده نیستند به آنها هم نگفته که بفروشید خودش دارد می فروشد آن اهل کاره هستند. «و اهلهای کارهون»، آن جا «و من اشتراها من اهلهای» آن وقت کذا. این یک باب.

یک باب دیگر داریم باز «مَنْ أُمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ» کسی که امام جماعت یک قومی بشود و حال این که مأمومها کاره هستند؛ دل شان نمی خواهد که این امام جماعت آنها باشد. اگر کسی امام جماعت قومی باشد که آن مردم مأموم نمی خواهند که این امام جماعت آنها باشد. آن هم باز وارد شده که چه اینی دارد. حالا چرا و هم له کارهون؟ یعنی مردم، مأمومها؟ بعضی ها توضیح دادند گفتند مثلاً در آن زمانها خلیفه امام جماعتی می گذاشت برای یک مسجدی، خلیفه یک امام جمعه ای را نصب می کرد و مردم نمی خواستند پشت سر این نماز بخوانند. در احوالات زمان قاجار هست زمان ناصرالدین شاه، آن مسجدی که آن وقت به آن می گفتند مسجد شاه، حالا مسجد امام خمینی اسم آن شده، ناصرالدین شاه می آید می بیند امام جماعت ایستاده دو صف هم پشت سر او ایستادند، مسجد فلان جا می بیند پر، تا دم در ایستادند، آخر چرا؟ یک کسی گفت بابا این جا که شما امام جماعت آن را می گذاری، مردم نمی خواهند اقتدا کنند آن جایی که آن آقا دارد می آید، مردم او را به تقوا و فضیلت می شناسند می روند آن جا. این جا چون شما نصب کردی نمی آیند. حالا «مَنْ أُمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ» این روایت ما هم همین را دارد می گوید. می فرماید که «مَنْ اشترى طعام قومٍ وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ» این می خرد از کی؟ از یک فضولی. توی زمان ما، الان می شود

شهرداری می‌آید مثلاً فلان خانه‌های افراد را که گاهی ضرورت هم ندارد چون قانون دارد که کجاها باید این کار را کرد اما یک جاهایی برخلاف موازین یا فلان، می‌آیند راضی نیست خانه‌اش را می‌فروشد به یکی دیگر، نمی‌دانم چکار می‌کند پولش را به حساب او می‌ریزند اگر خودش هم قبول نکرد به حساب او می‌ریزند. این و هم له کارهون، این جا فرموده که این جور می‌شود. پس بنابراین مدلول این روایت شریفه ربطی به بحث ما ندارد این هست که راضی به این فروش نیستند اصلاً آن مطاعی را که خریداری شده است صاحبان آن راضی به این نیستند. این جا را دارد می‌فرماید که این باطل است و صحیح نیست. اما آن جایی که راضی هستند به اراده‌ی خودشان آمده‌اند و با یک محاسبه‌ی عقلی که گفته که من اگر نفروشم آن فلان بلا به گردن تو می‌آید. یک مکرهی گفته که اگر نفروشی فلان، و خودش تصمیم می‌گیرد که بیاید بفروشد این روایت شریفه آن را نمی‌گیرد. پس بنابراین یا قطعاً معنای این روایت همان معنایی است که در آن دو باب است و یا لاقلاً احتمال این روایت شریفه این هست که عرض کردیم بنابراین الاستدلال بهذه الروایة عقیمة.

این جا پایان بحث استدلال به سنت است ان شاء الله از جلسه‌ی بعد وارد ... کتاب و سنت را گفتیم عقل و اجماع و سیره و اصل باقی مانده که ان شاء الله در جلسات بعد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۴۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

گفتیم که بالکتاب و السنّة و العقل و الاجماع و السیره و الاصل برای بطلان عقد مکره استدلال شد. بحث درباره‌ی کتاب و سنت پایان یافت و اما العقل. محقق اردبیلی قدس سره در مجمع الفائدة و البرهان علی ما بیالی فرموده و

العقل، در عداد ادله‌ی دالّیه بر بطلان معامله‌ی مکره فرموده و العقل، اما دیگر برای عقل تقریری و تقریبی بیان فرموده. در بعض کلمات متأخرین هم عبارت و العقل آمده اما باز تقریب ویژه‌ای برای این فرمودند. مجموعاً ما هفت یا دو تقریب که با تحلیل ممکن است که مجموعاً هفت تقریب بشود می‌توانیم برای عقل بیان بکنیم.

تقریب اول این هست که زوال حکم عند زوال الموضوع و عدم تحقق الموضوع عقلاً محقق است یعنی اگر موضوع نباشد قهراً حکم نخواهد بود عقلاً. و در مورد اکراه ادعا می‌شود که بیع و عقد وجود ندارد و چون بیع و عقد وجود ندارد پس بنابراین حکم آن هم وجود نخواهد داشت. و آثار عقد و بیع هم وجود نخواهد داشت. اما حالا چرا عقد وجود ندارد؟ برای این که عقد وجود ندارد یا بیع وجود ندارد راه‌های مختلفی وجود دارد راه اول فرمایشی است که شیخ اعظم از شهیدین قدس سرهما نقل فرموده و فرموده‌اند که علامه هم ممکن است بگوییم چنین مطلبی را فرموده است. و آن این هست که از آن دو بزرگوار یا آن سه بزرگوار نقل شده که فرموده‌اند مکره فقط قاصد لفظ است و قاصد مدلول نیست. و چون فقط قاصد لفظ است دون المدلول، بنابراین بیع از او سرزده، عقد از او سرزده. چون بیع یک امر معنوی است نه مجرد لفظ بعث و اشتریت باید بدون استعمال این دو تا و بدون قصد معنای این دو تا لفظ، پس بنابراین چون فقط قاصد لفظ هستند و قاصد معنا نیستند پس بیعی تحقق پیدا نمی‌کند یعنی واقعاً بعث که می‌گوید واقعاً نقل و انتقال را قصد نکرده، انشاء نقل و انتقال را قصد نکرده. آن برای این که تخلص بگوید از توعیدهای مکره، می‌گوید بعث، همین لفظ را فقط می‌گوید معنا را قصد نکرده. این فرمایشی است که از... اگر این را بپذیریم خب بله پس عقلاً بیع مکره باطل است. چرا؟ لانتفاء الموضوع، و هر جا موضوع منتفی شد عقلاً آثار، احکام، همه منتفی است. اما إنّما الکلام در این هست که آیا این حرف قابل پذیرش است؟ که ما بگوییم که مکره فقط قاصد لفظ است؟ خب شیخ قدس سره فرمودند که این نمی‌شود که مراد شهیدین باشد و لو ظاهر عبارت ایشان این باشد اما نمی‌شود مراد ایشان باشد. برای این که بالا ضروره، بالوجدان می‌بینیم که مکره وقتی می‌گوید بعث یا می‌گوید اشتریت، این فقط این جور نیست که لفظ از دهان او بخواند خارج شده باشد لفظ مال کسی است که می‌خواهد تقلید بکند می‌خواهد صدای کسی را دربیآورد مثل او حرف بزند، کاری به معنای آن ندارد. یا می‌خواهد تصحیح حلق بکند یا می‌خواهد یک لفظی را بلد بشود خوب ادا بکند. خب این جاها بله قصد معنا نمی‌کند ممکن است که اصلاً معنا را هم نمی‌داند. ولی مکره که این جوری نیست بخصوص مواردی که مکره در اثر آن دهشتی که

پیدا می‌کند آن وحشتی که پیدا می‌کند اصلاً توی این فکرها نیست مثل جاهای دیگری که بیع می‌کند آن جا هم می‌گوید بعث، می‌گوید اشتریت.

س: استاد با توجه ???

ج: بله یک جاهایی می‌شود اشکالی ندارد ولی این جوری نیست که بگوییم مکره‌ها همه جا فقط قاصد لفظ هستند و قاصد معنا و مدلول نیستند. به قول شیخ اعظم می‌فرمایند که هازل هم که امر او اشد از مکره است که او اصلاً در مقام هزل است او هم قصد معنا می‌کند همین که لفظ را فقط بگوید این لفظ را در معنا استعمال می‌کند.

س: ???

ج: این قسم آن که فقط لفظ را قصد کرده باشد؟ بله اشکالی ندارد آن جا بگوید. اما این دلیل مطلقاً بگوییم چون مکره‌ها این چنین هستند این جوری نیست.

خب این راه اول. بنابراین که بگوییم معنای کلام شهیدین قدس سرهما این هست که این حرف البته درست نیست. راه دوم این هست که بگوییم مکره قاصد تحقق مضمون در خارج نیست. لفظ را قصد کرده معنا را هم قصد کرده، ولی با این نمی‌خواهد واقعاً بیع در خارج محقق بشود آن معامله در خارج محقق بشود. این را قصد نکرده. که شیخ قدس سره می‌فرمایند معنای صحیح عبارت این دو بزرگوار همین است آن‌ها فرمودند قاصد مدلول نیست نه یعنی مستعمل فیهِ را قصد نکرده، نه یعنی مدلول بدوی بعث و اشترت را قصد نکرده، مدلول، مقصودش یعنی آن تحقق مضمون فی الخارج. اگرچه یک ذره خلاف ظاهر عبارت است ولی باید به قرینه‌ی این که آن معلوم البطلان است واضح البطلان است. چیزی نیست که بشود گفت که این دو بزرگوار با آن عظمت شان فرمودند این قرینه‌ی مقام آن دو بزرگوار و این که واضح البطلان است قرینه می‌شود که مقصود آن‌ها از این که مدلول را قصد نکردند یعنی تحقق المدلول فی الخارج را قصد نکردند.

س: ???

ج: مدلول همان منشأ هست دیگر.

این را قصد نکردند. خب روشن هست که همان طور که قبلاً هم گفته شد ما در باب تحقق بیع و عقد و سایر معاملات، همان طور که نیاز به قصد لفظ داریم نیاز به قصد معنا داریم نیاز به قصد تحقق آن منشأ به واسطه‌ی این انشاء داریم در عالم خارج، یعنی در عالم اعتبار عقلاء و شرع و خارج و اگر این‌ها نباشد اصلاً بیع صادق نیست، عقد صادق نیست. اگر این جور هم بگوییم، بگوییم واقعاً مکره قصد تحقق مدلول ندارد این هم درست است که بگوییم پس عقلاً صحیح نیست باطل است ولی *إنما الکلام* باز در همین است. که آیا واقعاً این چنین است؟ هر مکرهی قصد تحقق مدلول را در خارج ندارد. بله اگر یک‌جاهایی یک طلبه‌ای یک مکره واقع شده مسئله بلد هست حواسش جمع هست می‌گوید که من بین خودم و خدای متعال قصد نمی‌کنم. مثل زمان طاغوت که مرحوم امام قدس سره حالا در تحریر الوسیله در کتاب القرض ایشان هم هست که وقتی بانک‌ها بدون شرط زیاده وام نمی‌دهند شما می‌توانید وام بگیرید ولی واقعاً قصد نکنید آن دارد شرط می‌کند، ولی شما واقعاً قصد نکنید امضاء هم که می‌کنید صوری امضاء بکنید. این جا چون شما بین خودتان و خدا قصد نکردید پس بنابراین ربائی از طرف شما تحقق پیدا نکرده بعداً هم باید بپردازید مجبور هستید بپردازید برای این که اگر نپردازید آبروریزی هست زندان است فلان است عیبی ندارد خب بپردازید.

س: ???

ج: بانک‌های فعلی هم اگر ربا بدهند آن هم همین جور است.

س: ???

ج: چرا یکی از اشکالات هم همین است که اصلاً بحث ما در آن جایی است که... فلذا کسی که می‌گوید عقلاً اگر بخواهد این جور بفرماید بگوید از جهت من می‌گویم عقل دلالت می‌کند بر بطلان عقد مکره، چون قصد معنا نیست و تحقق او در خارج نیست اشکال این است که اولاً همه‌ی مکره‌ها این جور نیستند و ثانیاً خروج از بحث است به قول ایشان که قبلاً هم گفته شده این مطلب. که بحث در مکره چون شرط اضافه‌ای داریم می‌کنیم یعنی شروط سابقه مفروض است که شروط سابقه قصد بود یکی از شروط سابقه قصد بود. پس آن را باید داشته باشد فقط می‌خواهیم ببینیم از حیث اکراه چطوری هست. بنابراین این هم راه دوم است که شیخ اعظم کلام شهیدان را حمل بر این فرمودند خب اگر این هم باشد یک صورت ظاهری، یک تقریبی ما برای عقل داریم اما جواب آن همان است که عرض شد.

س: ???

ج: اکراه شده بر... آن اکراه کرده آن را بر بیع واقعی منتهی این در مقام تخلص می آید چه کار می کند؟ می آید این جور عمل می کند.

س: ???

ج: قهراً آن را که او خواسته که بیع مکره باشد در خارج تحقق پیدا نکرده بله.

سوم: فرمایش مرحوم نراقی قدس سره هست. مرحوم نراقی فرموده است عقد و بیع در عرف جایی صادق است که عاقد ظاهر حالی داشته باشد که جداً، واقعاً می خواهد این مال را منتقل بکند به دیگری. و اگر دارد انشاء می کند این انشاء را در حقیقت وسیله و ابزاری قرار داده برای این انتقال، یا اگر مشتری دارد قبلت می گوید یا اشتریت می گوید ظاهر حالی دارد که واقعاً می خواهد بپذیرد این را. آن جاهایی که انشاء در کار باشد یک چنین ظاهر حالی هم وجود داشته باشد که ما بتوانیم کشف بکنیم که او اراده‌ی جدی دارد و واقعاً می خواهد نقل و انتقال بدهد در این صورت صدق عقد، بیع و سایر عناوین معاملی می کند. اما اگر چنین کاشفی وجود نداشته باشد این جا صدق عقد، صدق بیع یا باید بگوییم صادق نیست یا لا اقل بگوییم مشکوک است که صادق است یا صادق نیست. و فرموده در مکره این چنین است؛ چون اکراه شده، پس چنین ظاهر حالی برای مکره محقق نمی شود. چون این ظاهر حال محقق نمی شود پس یا نَحْکُمُ به این که عقدی نیست بیعی نیست اگر بگوییم این مقوم صدق است یا این که مشکوک است اگر نگوییم ظهور حال آن مقوم است ولی واقعاً باید داشته باشد و این جا چون کاشفی از این که واقعاً برای این که به جدّ می خواهد نقل و انتقال بدهد وجود ندارد پس نمی توانیم بگوییم عقد هست یا عقد نیست.

پس علی تقدیری قطعاً منتفی است صدق عقد و صدق بیع. وقتی موضوع منتفی شد حکم منتفی است، اگر بگوییم که نه این جور نیست که قطعاً منتفی باشد اما تا این ظاهر حال نباشد ما نمی توانیم بفهمیم که عقد هست یا عقد نیست پس باز عقلاً نمی توانیم بگوییم چون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل عقلاً باطل است. اگر مولا گفته اکرم العالم، ما این زید را نمی دانیم که عالم است یا جاهل است عقلاً نمی توانیم به اکرم العالم تمسک بکنیم بگوییم که وجوب اکرام دارد. چون موضوع را نمی دانیم چه جور شما حکم می کنید به این که این موضوع الان این را شامل

می‌شود؟ تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل، نه شبهه‌ی مصداقیه‌ی مخصص یا مقید. نه خود دلیل. عقلاً درست نیست. بنابراین باز علی مسلک این بزرگوار این جور خواهد شد.

س: استاد این بیان عرفی شد عقلی نشد.

ج: شما نمی‌توانید این را به عقلی برگردانید؟

س: ???

ج: اگر در یک چیزی عرفاً امری مأخوذ بود و آن امر عرفی نبود آن جا زوال موضوع عقلی می‌شود یا عرفی می‌شود؟

س: ???

ج: عجیب است از حضرت‌تعالی. اگر یک چیزی مقوم آن عرفی بود حالا این عرفی نبود...

س: ???

ج: نه عقلاً منتفی است. فی الواقع. چرا؟ برای این که قید آن عرفی است. یک قید عرفی مأخوذ هست در آن.

س: شأناً عرفی می‌شود عقلی دیگر نمی‌شود.

ج: شأن آن عقلی است.

س: ???

ج: اگر شرعاً مقوم بود، آن جا هم بله شرعاً عقلاً نیست، عقلاً شرعاً نیست. این جا هم عقلاً... ببینید چون فرض این هست دیگر، می‌گوید آقا موضوع له عقد و حقیقه العقد عند العرف چیست؟ عبارت است از انشاء نقل و انتقال مع این که ظاهر حال شخص این باشد که اراده‌ی جدیه دارد. این هم توی ان مأخوذ است.

س: ???

ج: بله یعنی بعد از این که فرضاً که عقد یک حقیقت این چنینی دارد که باید در کنار آن، علاوه بر انشاء شخص، انشاء ظاهری که بعثت و اشترت گفته می شود در کنار این یک ظاهر حالی برای عاقد با شد که بفهماند جاداً است. واقعاً می خواهد نقل و انتقال بدهد. اصلاً عقد وضع شده برای این. چون عقد وضع شده برای این، بیع وضع شده برای این، خب وقتی که این ظاهر حال وجود نداشته با شد عقلاً پس عقد صادق نیست. مثل این که شما می گوید مثلاً مسجد اعظم وضع شده برای این مکان، خب وقت برای این مکان وضع شده است پس این خیابان کنار مسجد اعظم نیست عقلاً چون برای این وضع شده دیگر، عقلاً آن جا نیست چون برای آن وضع نشده. این جا هم همین جور است. آن محقق نراقی قدس سره فرمایش ایشان این است حالا با یک مقداری توضیح و شاید اضافاتی فرمایش ایشان این است که «إما حقیقتاً نیست اگر بگوییم واقعاً وضع شده برای این ظاهر حال. نتیجه چه می شود؟ اگر این جوری گفتیم؟ نتیجه این می شود که اگر کسی بین خودش و خدا قصد کرده ولی ظاهر حال او نبود باز هم بیع او باطل است. چرا؟ برای این که مقوم خودش را ظهور حال قرار داده. اما اگر گفتیم که نه، ما این ظاهر حال را برای چه می خواهیم؟ ظاهر حال خودش مقوم نیست. آن منکشف مقوم است. ولی ما برای این که بدانیم این بیع است این عقد است این ظاهر حال را لازم داریم. آن وقت آن جایی که ظاهر حال نیست شخص که بین خودش و خدا می داند قصد کرده و جاد بود و لو ظاهر حال نداشته باشد بیع او درست است. و بدهکار به ثمن است برای او، و او هم به مبیع برای این. بین خود شان و خدا این جوری است. اما کسانی که اطلاع ندارند و از راه ظاهر حال می دانند آن ها نمی توانند حکم کنند که این درست است. این فرق این دو تا بیان می شود.

خب جوابی که بر این فرمایش است اما آن اولی که بفرمایند در موضوع له بیع، در موضوع له عقد مأخوذ است وجود کاشف، این امر غیر مرضی، چنین چیزی در واژه بیع، واژه عقد نیست که باید چنین چیزی هم جزو مقومات آن باشد. که به حیثی که عرض کردم اگر شخص بین خودش و خدای متعال می داند که قصد کرده جاد بوده حالا و لو ظاهر حال هم نداشته با شد مثلاً به همین عقد مکره واقعاً آن آمده اکراه کرده الان هم دارد این را می گوید بعد توی این اثنی خودش هم محاسبه کرد گفت خیلی معامله ی شیرینی است چرا نفروشیم؟ خب قصد جدی داشت. این جا می توانیم بگوییم که باطل است؟ نه، قصد جدی داشته و فرمودند هم، حالا در فروعات بعد شاید بیاید ... معامله ی او درست است وقتی که بین خودش و خدا... درست است که او آمد و گفت که اگر این کار را نکنی می کشم تو را. این یک لحظه فکری هم کرد دید که خیلی معامله ی شیرین و خوبی هست. واقعاً عن طیب نفس

فروخت و عن رضایتِ فروخت، بین خودش و خدا... و حال این که هر کسی که نگاه می‌کند می‌گوید بخاطر قهر قاهر و وعید او این کار را کرده، دیگران این جور خیال می‌کنند ولی او بین خودش و خدا می‌داند که نه، و لو آن هم بوده ولی این بخاطر این جهت است.

خب پس بنابراین بحسب تبادل و عدم صحّت سلب و سایر امارات حقیقت و مجاز و وجدان که همان به تبادل عند الشخص برمی‌گردد وقتی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم چنین چیزی مأخوذ نیست. و اما این که بیان دوم که ما کاشفی نداریم که آن واقعاً قصد جاد داشته. این یک جاهایی ممکن است که درست باشد. که بله که آیا قصد جدّ داشته؟ یا این که نه این فراراً ل او این جور گفته؟ و لکن بسیاری از موارد هم آدم می‌داند که بله می‌گوید فروختم، خودش هم می‌آید بعداً خبر می‌دهد می‌گوید من فروختم چکار کنم؟ آن داشت دیدم اگر نفروشم آن وعده‌ی او، آن وعید او، آن اضرار او، این‌ها متوجه من می‌شود، خب فروختم دیگر. خب این جا می‌دانیم که قصد داشته و برای ما شکی در تطبیق نیست. پس بنابراین این دلیل هم نمی‌تواند علی التقریب الاول که نادرست است علی التقریب الثانی هم نمی‌تواند برای همه‌ی موارد کافی باشد و مستناد به این دلیل بکنیم برای بطلان عقد مکره.

بیان بعدی، بیان محقق ایروانی قدس سره است. محقق ایروانی این طور فرموده، فرموده است که خب ما قصد لازم داریم، قصد لفظ، قصد انشاء و مدلول و قصد تحقق آن شیء در خارج، یعنی آن نقل و انتقال. این‌ها را لازم داریم. منتها ایشان می‌فرمایند که این که انسان قصد می‌کند این سه تا را، به دو قسم است یک وقت هست که قصد لفظ و مدلول و تحقق آن مضمون در خارج، این منبعت است از این که واقعاً می‌خواسته این متاع را بفروشد حالا یا برای سود یا برای رفع اضطرارهایی که داشته، برای هر چیزی. و بخاطر این آمده دارد می‌گوید بعث و اشترت، این بعث و اشترت، توصلاً و مقدمتاً و تمهیداً برای آن غرض نهایی آمده از آن استفاده کرده، یک وقت اینجوری هست یک وقت نه، این انشائی می‌آید می‌کند این انشاء برخاسته‌ی از آن نیست برخاسته‌ی از اکراه مکره است. و لو توی دل او همان موقع هم البته دیگر قصد آن‌ها را هم می‌کند. ولی این قصد مقارنه این جا وجود دارد بین این انشاء و قصد آن امور. تراوش وجود ندارد، مقارنه وجود دارد.

در جایی که مقارنه باشد ایشان می‌فرماید که باطل است در جایی که تراوش باشد درست است. چون عقد و بیع، ایشان می‌گوید که وضع شده برای آن جایی که این چنین باشد. پس آدم مکره چرا می‌آید می‌گوید بعث؟ و چرا

می‌گوید اشتریت؟ چون واقعاً می‌خواسته که این متاع را بفروشد؟ نه. برای این که این اکراه دارد می‌کند این دارد زور به او می‌گوید بخاطر این دارد می‌گوید. و لو این که آن‌ها را هم قصد می‌کند اما این بعث و اشتریت از اکراه سر می‌زند و لو قهراً از اکراه که سر می‌زند قهراً در نفسش دیگر مدلول را هم قصد می‌کند تحقق آن شیء در خارج را هم قصد می‌کند. ولی آن‌هایی که قصد می‌شود آن‌ها منشأ نیستند آن‌ها مقارنات هستند مقارن با این آن‌ها را هم قصد کرده. به قول ایشان می‌فرماید که تمثیلی دارند برای تقریب مسئله به ذهن، می‌فرمایند اگر کسی در نماز، در قرائت ایّاک نعبد و ایّاک نستعین را، این اصلاً دارد می‌گوید ایّاک نعبد و ایّاک نستعین و می‌خواهد خطاب بکند به خدای متعال خودش که ایّاک نعبد و ایّاک نستعین. خطاب می‌خواهد بکند.

س: ???

ج: اخبار بگوید و با خدا می‌خواهد خودش حرف بزند. می‌گوید ایّاک نعبد و ایّاک نستعین. اگر این میان گفتند که این نماز باطل است. چون آن را که قصد کرده بالا صالّه قصد کرده اخبار است. قرآن را قصد نکرده بالا صالّه، و لو این که مقارن است خواندن قرآن هم الان این جا ... این الفاظ، الفاظ قرآن است. ولی اگر قرآن را قصد کرده مقارناً آن این‌ها هم توی ذهن او خطور می‌کند اشکالی ندارد، مقارن است. این جا هم می‌فرماید اگر انشاء می‌کند و این انشاء او مترشح است و منبث است از این که واقعاً می‌خواهد این را منتقل بکند به دیگری، این صدق عقد می‌کند و صدق بیع می‌کند. اما اگر نه این نیست؛ از آن منبث نشده از اکراه مکره منبث شده و لو این که در نفس او آن قصدها هم مقارن با این وجود داشته باشد این باعث صدق عقد نمی‌شود این فرمایش ایشان است. نمی‌دانم ایشان در این مسئله هم موافقی دارند یا ندارند. یک دو صفحه صرف این کردند تقریباً که این را جا بیاندازند و از این استفاده‌های فراوانی در مباحث آتی هم برده‌اند در جاهای مختلف. آیا این طور است؟ همان طوری که قبلاً توضیح داده شد و بزرگان فرمودند مکره می‌آید یک محاسبه می‌کند و می‌گوید من اگر این متاع را نفروشم و به او منتقل نکنم گرفتار این امر عظیم، این ضرر عظیم می‌شوم. چون می‌بیند این فروختن او را نجات می‌دهد از آن ضرر عظیم، فلذا است که او را واقعاً قصد می‌کند می‌گوید خب حالا من چه جور بفروشم؟ باید بگویم بعث. باید بگویم اشتریت. مثل همان جایی که محاسبه می‌کند می‌گوید که اگر این متاع را بفروشم الان فلان مقدار سود می‌کنم. اگر این متاع را نفروشم الان چقدر ضرر می‌کنم؛ این خراب می‌شود این بعداً مشتری گیر من نمی‌آید، می‌ماند. یا چه جور این جا

باعث می شود که این محاسبات که بگوید پس بفروشم پس حالا که می خواهم بفروشم به چه وسیله ای می شود این فروش را ایجاد کرد؟ به این که بیایم انشاء بکنم، بعث بگویم، اشتریت بگویم، آجرت بگویم، چه بگویم، چه بگویم، از عناوین معاملی را، مکره هم همان نحوه محاسبه می کند منتها آن محاسبه ی سود را می کند یا محاسبه ی این را می کند که برای فرار از آن اضطراری که با آن مواجه شده برای خرج مثلاً بیماری اش خودش یا برای دادن دیونش، می آید تصمیم می گیرد مطاع خودش را بفروشد و بعد از این که تصمیم گرفت که متاع خودش را بفروشد و منتقل به دیگری بکند قهراً این باعث می شود ترشح کند به مقدماتی، پس مقدمات را بروم انجام بدهم. در مکره هم همین جور است. در مکره نمی آید ... وقتی که محاسبه می کند می گوید ... آن را در فروختن می بیند. مگر یک کسی بخواهد فقط توجه داشته باشد بگوید ما لفظ را می گوئیم کلاه سرمان می گذاریم. معنا را هم قصد نمی کنیم. این جا که مفروض بحث ما نیست مفروض بحث ما چیست؟ این هست که قصد دارد. این جوری دارد. این آدمی که قصد دارد هیچ فرقی در این که مقدمات را می آید می آورد انشاء را می کند با آن آدمها ندارد. آن آدمها محاسبه کردند و دیدند آن بیع به نفع آنها هست فلذا ترشح کرده از آن تصمیم، تصمیم به ایجاد منشأ آن که انشاء باشد این جا هم مکره یک محاسبه ی عقلی کرده و آن باعث شده که از آن ترشح بکند اراده ی این که مقدمه را بیاید انجام بدهد که مقدمه همان انشاء لفظی باشد یا انشاء فعلی باشد که دارد می کند.

س:؟؟؟

ج: بله شوق نفسی ندارد. اما محاسبه ی این آدم. این جا و آن جا با هم تفاوتی نمی کند فلذا فرمایش محقق ایروانی هم قدس سره، محل اشکال و کلام است.

خب تا حالا چند تا وجه گفتیم؟ چهار تا گفتیم. ان شاء الله سه وجه دیگر هم طلب شما که ان شاء الله فردای بحث عرض می کنیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۵۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَانِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بَدْمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمَّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ أَبِیْهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقْرِ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

حادثه‌ی غم‌انگیز و مولمه‌ی شهادت سردار بزرگ اسلام حاج قاسم سلیمانی و جناب المهندس و همراهان بزرگوارشان را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و رهبری معظم و همه‌ی شیعیان و موالیان اهل بیت علیهم السلام، بلکه همه‌ی آزادی‌خواهان جهان تسلیت عرض می‌کنیم. و به خود آن ارواح مطهره تبریک. جداً جناب حاج قاسم مالک اشتر زمان بود. وقتی خبر شهادت مالک اشتر به جناب امیرالمؤمنین سلام الله علیه و ارواحنا له الفداء واصل شد آن بزرگ مردی که کالجبل الراسخ بود اما در مقابل این مصیبت به حسب آنچه که در تاریخ آمده و نقل شده خیلی حضرت متأسف شدند گریان شدند و این نبود جز آن چه که حضرت در بعضی از عبارات راجع به مالک اشتر نقل شده است که فرمودند، فرمودند وقتی که ایشان را به طرف مصر اعظام فرمود فرمود که «قَدْ وَجَّهْتُ إِلَيْكُمْ عَبْدًا مِنْ عِبَادِ اللَّهِ لَا يَنَامُ أَيَّامَ الْخَوْفِ وَلَا يَنُكَلُّ عَنْ الْأَعْدَاءِ حِذَارَ الدَّوَائِرِ أَشَدَّ عَلَى الْفُجَّارِ مِنْ حَرِيقِ النَّارِ وَهُوَ مَالِكُ بْنِ الْحَارِثِ الْأَشْتَرُ أَخُو مَذْحِجٍ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا فَإِنَّهُ سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ» تا آخر عبارت مبارک ایشان به حسب نقل. این مجاهد فی سبیل الله هم از همان کسانی بود که این او صاف جداً درباره‌ی او صادق هست. رضوان خدای متعال بر او و بر شهیدان راه اسلام باشد، شهیدان مدافع حرم، شهیدان دفاع مقدس، شهیدان انقلاب و همه‌ی شهدایی که در راه اعلام کلمه‌ی حق جان خودشان را تقدیم خدای متعال کرده‌اند. خب این شهادت بسیار سنگین هست اما همان طور که مرحوم امام قدس سره در فقدان فرزند بزرگوارشان مرحوم حاج آقا مصطفی فرمودند این از الطاف

خفیه‌ی الهی است که ظاهر آن یک ظاهر مصیبت‌باری است اما دارای آثار و نتایج بسیار بسیار بزرگی است. آن فقدان باعث شده که تنور انقلاب بسیار بسیار شعله‌ور شد و اگر آن فقدان نبود شاید سالیان متمادی طول می‌کشید پیروزی انقلاب، اما آن فقدان باعث شد که احساسات به حدی فوران پیدا کرد که دیگر مردم شب و روز را نمی‌شناختند و در صحنه بودند تا خدای متعال طاغوت را از بین برد و زائل فرمود. الان شما می‌بینید با این شهادت مردم عراق چگونه صدای هیئات من الذلّه را سرمی‌دهند. چگونه انسجام بین آن‌ها پیدا شده. همان مردمی که تا چند هفته‌ی پیش ما همه نگران بودیم که دشمن آن‌جا دارد پیروز می‌شود آن‌ها را به چه صورتی دارد درمی‌آورد. اما برعکس این برکت این شهادت باعث شد که آن‌ها یکپارچه شدند مردم ایران، همه‌ی اقشار مختلف می‌بینید که بدون فرق بین گروه‌های مختلف، بین افراد مختلف، همه و همه ابراز احساسات می‌کنند و این در حقیقت همان فرمایش خدای متعال هست که «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم، ۹۶) این عمل صالح باعث شده که خدای متعال این علاقه‌مندی عمیق را در دل همه‌ی افراد نسبت به این بزرگواران قرار بدهد و این علاقه‌مندی قهراً موجب اقتداء می‌شود، قهراً موجب پیروی از آن‌ها می‌شود. امیدواریم که این یک انقلاب دومی را باعث بشود و ان شاءالله در پرتو این شهادت‌ها ان شاءالله راه هموارتر برای رسیدن به مقاصد عالی‌ه ان شاءالله انجام بشود. هدیه می‌کنیم به ارواح مطهر این شهیدان ثواب یک صلوات و یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد و سه بار سوره‌ی مبارکه توحید.

اللهم صل علی محمد و آل محمد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (۱)

اللَّهُ الصَّمَدُ (۲)

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (۳)

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (۴)

بحث در ادلهی در دلیل عقل بود بر بطلان عقد مکره. گفتیم برای این دلیل که عقل باشد بیانات مختلفی وجود دارد. تا حالا چند بیان را عرض کردیم. بیان دیگری که وجود دارد بیانی است که شیخنا الاستاد در ارشاد الطالب، به عنوان لایقال ذکر کردند و بعد جواب دادند که ما حالا این عنوان لایقال ایشان را به عنوان دلیل عقلی می توانیم از آن استفاده بکنیم.

خب روشن است که عقلاً تحقق بیع و سایر عناوین معاملی و همچنین تحقق عنوان عقد توقف دارد بر قصد. بدون قصد عنوان بیع صادق نیست مگر اطلاق مجازی از باب مشاکلت گفته بشود. و الا حقیقه البیع، حقیقه الاجاره و سایر معاملات بدون قصد، این تحقق پیدا نمی کند. فرض کنید که کسی در خواب بلا قصد یا همین جور برای این که صیغ عقود و ایقاعات را یاد بگیرد بلا قصد می خواهد واژه ها را یاد بگیرد هی این ها را بگوید صادق نیست که عقد، صادق نیست که باع، او آجر و امثال ذلک. بله ممکن است که گاهی به عنوان مجاز مشاکلت و به علاقه ی مشاکلت گفته بشود بیع یا اجاره و امثال ذلک. ولی واقع این ها توقف بر قصد دارد همان طور که قبلاً در اشتراط قصد عرض شد.

حالا گفته می شود که و لو این که ما خودمان نتوانیم بگوییم که مکره قاصد نیست اما شارع اخبار به این که مکره قاصد نیست. و یا این که تعبیر به این که مکره قاصد نیست. وقتی مکره قاصد نبود پس بنابراین عقلاً منتفی خواهد بود عنوان بیع، عنوان عقد منتفی خواهد بود وقتی منتفی شد حکم آن که عبارت باشد از نفوذ و نقل و انتقال و آثار

دیگر، منتفی خواهد بود. انتفاء آثار به انتفاء موضوع، عقلی است و انتفاء الموضوع هم که بیع باشد به انتفاء قصد است که روایات دارند بر آن دلالت می‌کنند.

حالا این در ارشاد الطالب در این چاپ جدید آن در صفحه‌ی ۲۳۳ «لَا يُقَالُ قَدْ وَرَدَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ إِنَّهُ لَا طَلَّاقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ الطَّلَاقُ وَ مَقْتَضَى تِلْكَ الرِّوَايَاتِ عَدَمَ الْقَصْدِ فِي مَوْرَدِ الْاِكْرَاهِ» این روایات که ایشان اشاره فرمودند در باب یازده از ابواب مقدمات و شرایط طلاق، این و سائلهای سی جلدی، جلد ۲۲ صفحه‌ی ۳۰، چندین روایت در این باب ذکر شده فرموده است که «وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ عَلَى سُنَّةٍ وَعَلَى طَهْرٍ مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ وَأَشْهَدَ وَ لَمْ يَنْوِ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ طَلَّاقُهُ طَلَّاقًا» لم ينو، لم يقصد، اگر قصد طلاق نکند طلاقش طلاق نیست. این روایت اول.

روایت دوم: «عن أبي جعفر، عن أبي عبد الله عليهما السلام قال لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق» روایت سوم: «لَا طَلَّاقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ الطَّلَاقُ» روایت چهارم: «لَا طَلَّاقَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ الطَّلَاقَ» روایت پنجم: «لَا طَلَّاقَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ الطَّلَاقَ» بعد فرموده «و يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ هُنَا وَ فِي الظَّهَارِ وَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ»

لابد تقریب استدلال برای این روایات که فرموده «لاطلاق لمن لا ينو الطلاق»؛ «لمن لا يريد الطلاق»، لعل تقریب استدلال آن این باشد چون بدواً خب این روایات دارد می‌گوید کسی که قصد نکرده چه ربطی دارد به این که بگوید مکره اراده ندارد قصد ندارد. ابتداءً به نظر غریب می‌آید که این روایات چه ربطی به این دارد که بگوییم مکره قصد ندارد؟ خب دارد می‌فرماید که کسی که اراده‌ی طلاق نکرده طلاق واقع نمی‌شود از او. شاید و الله العالم، بیانی استاد قدس سره نیاوردند برای این لایقال شان ولی لعل بیان آن این باشد که این که کسی که اصلاً قصد ندارد مثل آدم‌های معمولی که اصلاً توی ذهنش هم خطور نکرده که از هم سرش جدا بشود و طلاق بدهد. این روایات بخواهد ناظر به این‌ها باشد کالغو است. یا ناظر به کسی باشد که اصلاً و ابداً دارد برای کس دیگری طلاق می‌خواند، انشاء طلاق برای دیگری می‌کند وکیل شده که برای دیگری طلاق بدهد، آن هم که روشن است طلاق هم سر خودش را قصد نکرده، این‌ها را شارع بخواهد بگوید این‌ها توضیح واضح است یا لغو است.

کجاست که این احتمال ممکن است در ذهن‌ها بیاید توهم آن بشود؟ آن جایی است که مکره شده باشد. به زور دارند به او می‌گویند که همسرت را باید طلاق بدهی. پس این روایات ناظر به آن جایی هست که انشاء طلاق می‌کند نه برای دیگری، وکالتاً عن دیگری، و نه آن جایی که اصلاً و ابداً طلاق از او سر نمی‌زند. نه، آن جایی که طلاق از او

سرمی زند برای دیگری هم نیست و بر اساس اکراه و اجبار و الجاء افراد دارد می آید این کار را می کند. پس قهراً این روایات ناظر است به مکره. آن وقت می فرماید که اینها چون قصد ندارند طلاقشان هم طلاق نیست. پس بنابراین به قرینه‌ی عدم لزوم لغویت، و به قرینه‌ی این که توضیح و اضحات در این روایات عدیده نمی خواهد بشود. یکی دو تا روایت که نیست، روایات عدیده است. این روایات عدیده برای چه صادر شده؟ برای آنجایی که اصلاً هیچ طلاق از شخص صادر نشده است بالمره، این جا که معنا ندارد. آنجایی که صادر شده و وکالتاً عن غیر است برای زوجه‌ی دیگری، این هم که معنا ندارد. چون قصد کرده آن جا و آن جا و نسبت به زوجه‌ی خودش هم معلوم است که این جور است. پس آنجایی را می خواهد بگوید که نسبت به زوجه‌ی خودش انشاء طلاق دارد می کند اما از روی اکراه است. آنجایی هم که از روی اکراه نیست که معنا ندارد که بگوییم قصد ندارد و طلاق او باطل است. پس قهراً نظر این روایات به دلالت اقتضا کأن که این خارج بشود کلام معصوم در این روایات عدیده عن اللغو و عن توضیح الواضحات، این باید بگوییم ناظر به موارد اکراه است. و پس بنابراین فرمودند که نیت ندارد اراده ندارد اینها را ندارد. پس بنابراین از این روایات استفاده می شود که می فرمایند نیت ندارد مکره. و وقتی نیت نداشت... این تقریب استدلال به این روایات است.

س: سهو و غفلت و هزل و اینها را نمی گیرد؟

ج: بله دیگر، حالا آنها را هم بگیرد. یعنی سهو چی؟

س: ???

ج: نه آنها هم که واضح است که کسی سهواً از دهانش یهو درآمد می خواست مثلاً یک چیز دیگری بگوید، بگوید أُحِبُّكَ، گفت انت طالق. اینها که معلوم است دیگر.

س: ???

ج: بله. حالا این وجه استدلال و این بیانی که دارند.

خود استاد قدس سره این جا جوابی که ایشان می دهند خودشان این هست که همان حرفی که چند روز پیش عرض کردیم بعد حالا دیدم که ایشان هم می فرمایند این جا. و آن این است که درست است که این مسئله اصل آن که ناظر

است به جایی که یک چیزی سرزده باشد. یک طلاقى انشاء شده باشد و الا آن‌ها که واضح است. اما می‌فرمایند گاهی شخص ممکن است برای این که زوجه را تأدیب کند، تظاهر به طلاق بکند و صیغهی طلاق هم بلا قصد و ارادهٔ جدیه، این را بگوید تا به ذهن زوجه بیاورد که حالا می‌خواهد طلاق بدهد و طلاق داد، تا این که او دست از مثلاً فرض کنید که سلوک ناروای خودش بردارد. این جور روایات که می‌گوید می‌خواهد بفرماید که اگر شما آمدید چنین طلاق‌هایی را بخاطر تأدیب دادید که حالا غضب را هم ممکن است که به آن اضافه بکنیم حالا ایشان فقط این را فرمودند ایشان می‌فرمایند که این جور نیست که این روایات اگر به مکره زنیم یک امر لغوی لازم بیاید. اگر به مکره زنیم یک امر توضیح و اضحاتی لازم بیاید چرا؟ برای این که تصویر این که لغو نباشد و توضیح و اضحات هم نباشد تصویر دارد و آن این است که در مواردی که برای تأدیب زوجه و ترساندن و تخویف زوجه، این را می‌گوید تا این که او بترسد و دیگر دست بردارد. حالا بعد می‌گوید آقا زوجتی طالق؛ همین جوری، تا او خیال بکند که این جوری است بعد به دست و پای او بیفتند که من را ببخشید فلان و بی سار، برو رجوع کن، وقتی می‌کند می‌گوید خب بین من دیگر رجوع کردم دیگر بار دیگر اگر باشد دیگر رجوع نخواهم کرد. تا مثلاً او را بترساند.

س: ???

ج: نه این‌ها نادر نیست مخصوصاً در آن زمان‌ها که تعدد زوجات هم خیلی در بین آن عرب‌ها و این‌ها مرسوم بوده و این‌ها قهراً آن اولی نارحت می‌شد دومی از سومی گرفتن، سومی را از چهارمی گرفتن، همه‌ی آن‌ها از هم‌دیگر. و خلاصه این هم برای این که مدیریت بکند از این کارها خیلی شاید می‌کردند.

س: ???

ج: بله چیزی نیست. می‌گوید بین الان این رفقای ما، هم‌مباحثه‌های ما هستند بنده خدا تظاهر می‌کنند. خب استاد قدس سره این جوری معنا کردند که فرموده است که پس بنابراین این جوری نیست که دلالت اقتضاء، اقتضاء کند بر این که ما باید این روایات را حمل بر چه بکنیم؟ حمل بکنیم بر این جهت. علاوه بر این که اضافه می‌کنیم به این که این که فرموده است که لا طلاق برای کسی که اراده نکرده باشد ممکن است یعنی اراده‌ی یک نافع‌ی در مقام، اراده‌ی به درد بخور در مقام، چون اصل اراده که روشن است، این می‌خواهد بفرماید نه مطلق اراده، می‌خواهد بگوید اراده‌ای که در مقام به درد می‌خورد. اگر اراده که در مقام به درد می‌خورد نداشته باشد طلاق محقق

نمی‌شود. حالا باید از بیرون رفت دید که اراده‌ای که در مقام به درد می‌خورد چه اراده‌ای است؟ ممکن است بگوییم اراده‌ای است که مکره نباشد.

بعد استاد می‌فرماید شاهد بر این که این روایات ناظر به اکراه نیست و ناظر به اراده‌ی این‌چنینی است این هست که صاحب وسائل قدس سره این روایات را در باب یازده، باب آنه یُشترط فی صحّة الطلاق القصد و اراده الطلاق بیان کردند. نه در بابی که باب ۳۷ باشد که یُشترط فی صحّة الطلاق الإختیار، فلا یصحّ طلاق المکره. یعنی صاحب وسائل هم از این روایات اراده‌ی در مقابل کراهت، اکراه را نفهمیده، فلذا این روایت را آن‌جا نیاورده، این روایات را در باب اشتراط اراده آورده که در باب یازدهم هست.

پس بنابراین این‌که ما از این روایات بخواهیم این مطلب را استفاده بکنیم این تمام نیست. این هم بیان دیگری بود که برای اشتراط عقل بیان شد.

س: ???

ج: این روایت دارد می‌گوید که... اگر این مدلول آن را بپذیریم که می‌گوید مکره اراده ندارد. از این چطور می‌فهمیم که عقد باطل است؟ از این دلالت التزام می‌فهمیم. دلالت التزام این هست که بین عدم اراده و بطلان عقلاً ملازمه است. پس دلالت التزام هم بر اساس حکم عقل است. اگر این ملازمه‌ی عقلیه نباشد دلالت التزام محقق نمی‌شود که. پس این‌ها هم می‌شود دلیل عقلی.

س: ???

ج: اما به چی؟

س: ???

ج: اگر مفروض نباشد که عقل می‌گوید اگر اراده نباشد باطل است. اگر چنین حکمی از عقل نباشد دلالت التزام پا نمی‌گیرد. پس چنین دلالت عقلیه‌ای وجود دارد که اگر اراده نباشد قصد نباشد بیع نیست. اگر این‌ها نباشد عقد نیست. این را عقل حکم می‌کند. حالا اراده هست یا نیست؟ در تقاریب قبل می‌گفتیم ادعا می‌کردند که شهید می‌گفت نیست، یا مرحوم ایروانی می‌فرمود که نیست. خودشان می‌گفتند که نیست این بیان این هست که نه ما خودمان شک

داریم هست یا نیست. این بیان این هست که نه ما خودمان شک داریم هست یا نیست. روایت دارد به ما می گوید که نیست وقتی روایت گفت نیست پس آن حکم عقلی پیاده می شود. تطبیق می شود می گوئیم پس بنابراین باطل است.

س: ???

ج: آن ها هم عقلی بود. لو دققت لعرفت أنها عقلیة. بخاطر این که حکم عقل است که می گوید وقتی موضوع نباشد حکم آن نیست. نه این که شرع بگوید این را.

س: ???

ج: چرا؟ همان حرف عقل را دارد می زند چیز جدیدی نمی گوید پس عقل دلالت می کند بر این که ...

س: ???

ج: اگر می گوئیم.

س: ???

ج: نه چون می گوئیم علت آن این هست. علت آن این هست که گفتیم بالضرورة اراده در مورد مکره وجود دارد.

س: ???

ج: نه ببینید خوب دقت بکنید. بالضرورة در مورد مکره گفتیم اراده وجود دارد. کما این که رضایت وجود دارد چون مبادی اراده هم وجود دارد. حالا این ها وجود دارد شارع بیاید در مورد مکره بگوید اراده نیست خب این که دروغ است. اراده هست پس یعنی اراده ی به در بخور نیست. اراده ی نافع نیست نه مطلق الاراده نیست اراده که هست. پس یعنی اراده ی نافع نیست. مثل این که لاصلاة یا جاهایی که شارع نقل فرموده آن جاها لاصلاة الافاتحة الكتاب، یعنی لا صلاة صحیحة، نه این که نماز نیست. بنابراین که اعمی بشویم خب نماز که هست.

س: ???

ج: نه جواب دیگری داریم می دهیم. بله درست است اگر آن ادعا کرده ...

س: ???

ج: بله آن راه دیگری هست. این بنابراین که نه بگوییم این که دارد می‌فرماید بر اساس این هست اما اگر حکومت گفتیم بله، آن راه آخری است.

و اما تقریب آخر، بیان آخر لادلیل العقلی، و آن این هست که قد یقال که در مورد اکراه تاراً مکره کاری می‌کند که اراده‌ی مکره مقهور اراده‌ی مکره می‌شود. بحیث که اراده‌ی مکره از مبادی موجود در نفس خود مکره تحقق پیدا نمی‌کند که او محاسبه کرده باشد بعد دیده باشد فروش بهتر از عدم فروش است. در اثر این حب به فروش پیدا کرده باشد رضایت به آن پیدا کرده باشد. این حب او اشتداد پیدا کند تا به سرحد اراده برسد اگر بگوییم اراده همان شوق مؤکد است یا اگر بگوییم امر آخر است در اثر این اشتداد شوق یک امر آخری به نام اراده در نفس او پیدا بشود. نه، مقهور اراده‌ی مکره است چون او دارد می‌گوید که این کار را بکن. این جور جاها، این بیعی که سر می‌زند، این در حقیقت اسناد به مکره دارد نه به مکره. مثل این که در مواردی که مباشر داریم و سبب داریم اگر سبب اقوای از مباشر شد. در این جا می‌گویند فعل منسوب به کی هست؟ به سبب است و لو از مباشر سرزده. اما این اسناد به مباشر داده نمی‌شود اسناد به سبب داده می‌شود.

مثلاً اگر یک کسی یک دیوانه‌ای را یا یک بچه‌ی غیر ممیزی را، شمشیر داد دست او، گفت بزن به سر این شخص و الا تو را چکار خواهم کرد، او هم شمشیر زد و او را کشت. این جا قتل را به چه کسی نسبت می‌دهند؟ قتل را به آن آمر نسبت می‌دهند می‌گویند او قاتله، نه این مباشر. چرا؟ چون این مجنون یا این بچه‌ای که غیر ممیز است اراده‌ی او مقهور اراده‌ی آن سبب است فلذا فعل به او نسبت داده می‌شود.

حالا بعضی از اجله فرموده‌اند و شاید حالا مراجعه باید بکنید چون من قبلاً این را مراجعه کرده بودم و دیده بودم، احتمال می‌دهم توی کلمات محقق حجت، مرحوم آقای حجت کوه‌کمره‌ای قدس سره، هم باشد این مسئله، اصل آن، ولی الان نسبت جازم نمی‌دهم به ایشان، ولی احتمال می‌دهم از سابق توی ذهن من هست که توی کلام ایشان هم شاید چنین مطلبی را دیده باشم. ولی بعضی دیگر، مثل مرحوم حاج آقا مصطفی رحمه‌الله، ایشان این را تقویت کرده که مکره‌ها بر دو قسم هستند. یک مکره‌هایی ما داریم که اراده‌ی آن‌ها مقهور اراده‌ی مکره است یک مکره‌هایی داریم که نه این جوری نیستند. آن مکره‌هایی که اراده‌ی آن‌ها مقهور اراده‌ی مکره نیست و خودش تصمیم گرفته، و لو

آن اگراه کرده می‌گوید که این درست است. فلذا هم ایشان قائل هستند به این که می‌گوید بیع مکره صحیح است. مکره‌هایی که این جور باشند که خودشان مستقل در اراده باشند این‌ها بیع آن‌ها صحیح است. اما مکره‌هایی که نه آن مقهور اراده‌ی مکره باشد، بیع آن صحیح نیست. چون خودش اراده ندارد و این بیع در حقیقت اسناد به این داده نمی‌شود اسناد به کی داده می‌شود؟ به مکره داده می‌شود. آن وقت این بیع باطل است از جهت این که کننده‌ی آن مالک تصرف نیست. بخاطر فقدان شرط مالک تصرف بودن باطل است. چون یکی از شرایط صحت بیع این هست که بایع باید مالک تصرف باشد فلذا عقد فضولی باطل است چون مالک تصرف نیست. که این شرطی است که بعداً خواهد آمد که متعاقبین باید مالک تصرف باشند یعنی اختیار تصرف و نقل و انتقال را داشته باشد. اگر نداشته باشد بیع او باطل است و لو این که مکره هم نباشد. ایشان می‌فرمایند بیع مکره که باطل است بخاطر این است در آن جایی که منکره مقهور است اراده‌اش به اراده‌ی مکره. بخاطر اگراه باطل نیست. بخاطر چه باطل است؟ بخاطر این که این بیع، بیع او هست و او هم مالک تصرف نیست. بنابراین نتیجه‌ی کلام ایشان این می‌شود که اگر ولی یک کسی آن مؤلفی علیه را اگراه کند بر فروش، بیع را باید بگوییم که صحیح است. و لو مقهور است اراده‌ی او، چرا؟ برای این که این بیع او هست دیگر. آن هم که مالک تصرف است چون ولایت دارد.

س: ???

ج: باید بشوند دیگر. اگر کسی که خربزه می‌خورد پای لرز آن هم باید بنشیند. اگر این جور توضیح می‌دهید بله. بعد خودشان یک آن قلت را فرمودند فرمودند ان قلت، گفتند که اگر این جور باشد معمول بیع مکره‌ها را باید بگوییم که درست است. کجا است که اراده‌ی مکره مقهور اراده‌ی مکره است. یک موارد نادری هست که مقهور اراده‌ی آن باشد مثل مثال‌هایی که زدیم در مجنون و نمی‌دانم در غیر ممیز و این‌ها.

ایشان جواب این شبهه را این جور دادند، فرمودند که نه، فرموده که درست است از نظر عقلی همین جور است. ولی در نظر عرف، می‌گویند مکره‌ها مقهور اراده‌ی خودشان نسبت به مکره است پس عقد مال او نیست بیع مال او نیست. «ان قلت، بناءً علیه يلزم صحة بيع المکره الا في الصورة الواحدة الشاذة» که مقهور بخواد بشود اراده‌ی او، برای این که جاهای دیگر خب اراده دارد مقهور هم نیست. «قلتُ كلاً، فإنه كثيراً ما وإن لم تكن ارادة المباشرة معلولة ارادة المکره حقیقتاً و لكنّها معلولتها عند العرف» عند العرف اراده‌ی مکره معلول اراده‌ی مکره است عند العرف. «و لا یجد

العرف المباشرة مستقلاً في ارادته، بخلاف المضطر فإنه لا تستند ارادته الي غيره» این فرمایش ایشان هست که این فرمایش را فرموده. آیا این فرمایش و این راه تمام است یا تمام نیست ان شاء الله جلسه ی بعد.

و صلى الله على محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۵۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَاءِكَ الَّتِي أَنْتَجِبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ أَيْبَهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

باز هم پاس می داریم مقام و عظمت شهدای والا مقام به خصوص مرحوم سپهبد حاج قاسم سلیمانی رضوان الله علیه را.

این اخلاص و نیت پاک و عمل صادقانه و برای خدا ببینید که چه آثار شگفت انگیزی را همراه دارد. «لیجزی الله الصادیق بصدقهم» هر کاری که برای خدا باشد به هر میزان که خلوص در نیت انسان باشد و هواها و هوسها و امور نفسانی و امثال ذلک نداشته باشد آثارش فراگیرتر، عمیق تر و مهم تر خواهد بود. این رجل الهی در زندگی ظاهری اش نشان نمی داد که این همه اخلاص و عمق اخلاص ایشان را. بله مجاهد در راه خدا بود، متواضع بود، سر از پا نمی شناخت در راه خدمت به اسلام، خیلی مورد عنایت و محبت و علاقه و دلبستگی رهبری انقلاب حفظه الله

و سلمه الله و ابقاه الله تعالى الى ظهور الحجة سلام الله عليه، بود اما آدم فکر نمی کرد این جور این اخلاص که جهان را حرکت داده، این جمعیت ها... برادری می گفتند که دیروز از فرودگاه مشهد تا حرم مطهر جمعیت بوده، و ساعت یک بعد از ظهر که جنازه شریف ایشان از هواپیما آوردند تا حرم مطهر ساعت ۹ شب یعنی هشت ساعت طول کشیده، این جمعیت، این... خب اهواز را دیدید، امروز تهران را دیدید، شهرستان های مختلف را دیدید، داخل، خارج، عراق را دیدید، این ها همان نشانه های اخلاص هست. این در بحث اصول هم عرض کردم که ما باید به این فکر برویم که خب این عزیزان در کنار کتاب و سنت به آن معنایی که ما هستیم نبودند، ما سر و کارمان، شغل مان این است که الحمدلله این توفیق را داریم، این شرف را خدا نصیب فرموده که مستقیماً با کتاب خدا، با سنت پیامبر عظیم الشان و ائمه هدی و صدیقه طاهره سلام الله علیهم اجمعین سر و کار داریم. از ماها بیشتر توقع هست یعنی توقع الهی که این اخلاص ها در ماها هم ان شاء الله به وجود بیاید، حوزه های علمیه ان شاء الله پر از این اخلاص ها بشود. خب آن هایی که با واسطه شما فضلاء، علما، به این جاها رسیدند و این را باید توجه داشته باشید، امروز برادری فرمودند بعضی ها نامه نوشتند یا گفتند از طلاب محترم که خب این فقه و اصول ما به چه درد می خورد؟ این خطای در فهم است. اگر آن ها تربیت شده اند به واسطه امام امت تربیت شده اند، به واسطه همین برنامه های حوزه علمیه این جوری تربیت شده اند، و به واسطه رهبری این جوری تربیت شده اند. «مداد العلماء افضل من دماء الشهداء» اما علمایی که البته لله و فی الله باشند. این ها را نباید ما با یکدیگر خلط بکنیم. و علما آن هایی که اخلاص دارند، شرطش همان اخلاص است، درستی عمل است، عمل صالح و اخلاص است. اگر این جور باشد این ها را نباید با هم مقایسه بکنیم. علی ای حال ما باید متضرعانه از درگاه خدای متعال تقاضا بکنیم که خدای متعال همین اخلاص ها را، همین مجاهدت ها را، همین بی هوایی ها را، به همه ما هم عنایت بفرماید، چقدر انسان لذت می برد که این عبد صالح خدا وصیت می کند روی قبر من این عناوین مختلف و این ها را بنویسید، بنویسد سرباز اسلام قاسم سلیمانی، این همان است که مرحوم آخوند کاشی هم فرمود روی قبر من، با آن مقامات عالی بنویسید فقیر به حق محمد کاشی، حالا مثل بنده خدای نکرده دنبال عناوین مختلف و کذا با شم، اگر یک خرده این ور و آن ور هم بشود، بدم بیاید، ناراحت بشوم و این ها، این ها مهم است که همه ماها ان شاء الله باید در این راه گام برداریم، ان شاء الله تهذیب نفس. اگر یک عالم وارسته دنیا را عوض می کند، این ها همه ثمرات امام است، ثمرات بزرگان حوزه های علمیه است

که با تقوا و خداترسی و نیت‌های پاک در این راه گام برداشتند، این ثمرات همان بزرگان و علما است که در حقیقت آن‌ها هم ثمرات ائمه علیهم السلام است، این‌ها از آن جاها نشأت می‌گیرد تمام این‌ها.

یک مطلبی هم اخیراً مکرر در مکرر از من سؤال کردند من مناسب است که این جا عرض بکنم. قبل از این که آن را عرض بکنم اهداء می‌کنیم به ارواح طیبه این شهدای گرانقدر ثواب یک صلوات و یک بار سوره مبارکه حمد و سه بار سوره مبارکه توحید که ثواب یک ختم قرآن را دارد به ارواح این شهداء.

قرائت حمد و سوره.

توی بعضی رسانه‌ها منتشر شده از قول این ناچیز که یک داستانی و خوابی را از رهبر معظم نقل کردم، خیلی حالا سؤال می‌شود و این‌ها، حالا من یک بار دیگر این را این جا عرض می‌کنم. اصل این مطلب درست است. حالا پردازش‌هایی که ممکن است در صحبت‌ها شده عین آن این نباشد که من عرض کردم. حالا آن را عرض می‌کنم که دیگر... دو بار ظاهراً از ایشان شنیدم که فرمودند که من یک وقتی خواب دیدم که بیرون مشهد یک ساختمانی شبیه ایوان مقصوره مسجد گوهرشاد دارد ساخته می‌شود، ایوان مقصوره همان است که طرف قبله مسجد گوهرشاد است و دارای آن منبر خیلی رفیع هست. و من هم متصدی ساختن این ساختمان هستم، مصالح ساختمانی و این‌ها ریخته شده و این‌ها، و دارد این ساختمان ساخته می‌شود. بنا بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، و مولی امیرالمؤمنین سلام الله علیه معاً تشریف بیاورند برای بازدید این ساختمانی که دارد ساخته می‌شود. من هم خسته شده بودم، قصدم این بود که وقتی پیامبر صلی الله علیه و سلم تشریف می‌آورند برای بازدید خدمت ایشان عرض کنم که آقا من خسته شدم شما این را به کسی دیگر محول کنید، این نیت‌ام بود. وقتی تشریف آوردند جلال و شکوه و عظمت و ابهت پیامبر مانع شد که من به خدمت خود حضرت عرض کنم، این را خدمت مولی امیرالمؤمنین عرض کردم که آقا شما خدمت آقا یعنی پیامبر صلی الله علیه و سلم عرض کنید که این کار را به کسی دیگر واگذار کنند من دیگه حالا خسته شدم مثلاً، این جا الان یادم نیست، حالا باید سؤال کنم که ایشان فرمودند همین که من خدمت امیرالمؤمنین عرض کردم پیامبر رو به من کردند فرمودند خودت هستی، باید انجام بدهی. یا بعد از این که امیرالمؤمنین عرض کردند این را فرمودند. ولی این که حضرت به من خطاب فرمودند که خودت هستی، خودت هستی باید انجام بدهی. خب این خوابی که ایشان فرمودند من دیدم. منتها وقتی برای ما فرمودند نگفتند این را کی

این خواب را دیدند. من تابستان که مشهد مشرف بودم یک شب آقازاده ایشان آقای حاج آقا مصطفی را توی مسجد گوهرشاد ملاقات کردم آن جا بودند ایشان، عرض کردم این خواب را شما شنیدید از آقا؟ گفتند بله، گفتم این خواب مال کی هست؟ گفتند مال جوانی شان است، در جوانی، نه این که این اواخر و توی بعد از انقلاب، این در جوانی ایشان این خواب را دیدند و خب این البته یک ایمایی دارد به این که این ساختمان، می شود تعبیر کرد این ساختمان را به انقلاب شکوهمند و این حکومت الهی و این که ایشان باید تصدی کنند این کار، تمام کنند ان شاء الله. همین مقدار است، دیگر مازاد بر این چیزی وجود ندارد، تفسیر و امثال ذلک هم ندارد. این نفس خواب این مقدار است. اما حالا بعضی تعبیرات که شده مثلاً آستین هایت را بالا باید بزنی و این کنی، اینها دیگر پردازش آقایان است که این جور است، آن که من نقل کردم و عرض کردم و حالا هم عرض می کنم این است و بلا زیاده و لا نقیصه، آن که وجود دارد این است.

حالا که این را عرض کردم این یکی را هم عرض بکنم به این که یک وقتی هم باز ایشان فرمودند که من واقعاً عرض می کنم، از سویدای قلبام عرض می کنم که خدای متعال یک منت بزرگی همین طور که این مجاهدان راه خدا را داده مثل حاج قاسم و امثال این بزرگواران، این رهبری هم از همان سنخ آدمی است که ایمان محکم و دلدادگی به اسلام، دلدادگی به شهادت، دلدادگی به اهل بیت علیهم السلام، قرص و محکم در دل ایشان وجود دارد که انسان افتخار می کند یعنی واقعاً ما با کسی که چیز نداریم، این جزو همین که ما می بینیم ایشان این جور علاقه مند به مذهب، به دین، به ائمه علیهم السلام و به معنویت و اینها است. و همان اخلاص و تواضع و فروتنی و خودش را چیزی ندانستن و اینها همین صفاتی که انسان می بیند صفات برجسته هست، انسان در ایشان اینها را مشاهده می کند. ایشان یک وقتی در باره عظمت امامزاده ها می فرمودند؛ فاطمه معصومه سلام الله علیها، امامزاده های محترم. این اواخر بوده این که می خواهم نقل کنم. ایشان فرمودند من... ایشان گاهی یک سفرهایی تشریف می برند بدون سر و صدا و بدون رسمی مثلاً می روند، مثلاً همین مشهد اردهال با اتوبوس با خانواده و اینها رفته بودند مشهد اردهال، گفتند طرف اراک و اینها رفته بودیم، همین جور که توی جاده داشتیم برمی گشتیم یک مرتبه گنبد و بارگاه یک امامزاده ای نظر من را جلب کرد، به راننده گفتم برویم یک زیارتی بکنیم این امامزاده، همین که وارد امامزاده شدیم دیدم یک خانمی شیون دارد متو سل به امامزاده است شیون کنان دارد بلند بلند گریه می کند و متو سل به امامزاده است. آقای محمدی گلپایگانی همراهم بود گفتم برو ببین این خانم چی شده؟ حاجت او چیه؟ گفت آقای گلپایگانی

رفت گفت خانم چرا گریه می‌کنی؟ گفت متوسل به امامزاده هستم که دست من را به خامنه‌ای برساند. گفتم خامنه‌ای الان این جاست من را فرستاده ببینم تو چه کار داری؟ ایشان گفت ببین این امامزاده من دارم از این جاده رد می‌شوم، ولی این خانم توسل به این امامزاده کرده، این امامزاده تصرف در قلب من کرده، حالا به هر شکلی خدا خواسته یا خودش قدرت این جا که من را بکشاند این جا و آن خانمی که حالا با من کار دارد این جا... و حالا ان شاء الله بعضی داستان‌های دیگر از امامزاده‌های دیگر هم ایشان دارند. علی‌ای حال باید خدای متعال را شکر کنیم و این نعمت‌های بزرگ را قدردانی کنیم ان شاء الله خود ماها هم ان شاء الله جزو همان کسانی با شیم که ان شاء الله با اخلاص در این راه قدم برداریم و ان شاء الله وقتی از این عالم می‌روییم ان شاء الله با رو سفیدی وارد بر محشر بشویم ان شاء الله.

خب بحثی که داریم... این نکته را هم عرض بکنم. ببینید هم این چیزهایی که پیش می‌آید ما از کارهای خودمان نباید دست بکشیم، امام آن روزی که تشریف آوردند و آن سخنرانی پر حماسه عجیب را داشتند بعد برگشتند منزل شان، بعضی از تلامذه ایشان نقل کردند که ما رفتیم منزل امام با ایشان کار داشتیم، بعد از سخنرانی، دیدیم امام نشسته مشغول نوشتن همین بحث‌های شان است، دماء ثلاثه را آن موقع.. همین دارند می‌کنند، ما باید کار خودمان را انجام بدهیم. یعنی آمده منزل بعد از آن سخنرانی حالا نشسته همان فقه‌اش را دارد می‌نویسد. ما هم کار خودمان را باید انجام بدهیم دیگر، هر کسی کار خودش را باید درست انجام بدهد. درس خواندن، ما سرباز این پادگان هستیم، سرباز هر پادگانی باید کار آن پادگان را درست انجام بدهد. ما سرباز این پادگان هستیم، خدا قبول کند ان شاء الله باید کارمان را در این پادگان درست انجام بدهیم. اگر درست انجام دادیم خدای متعال می‌پذیرد، حضرت بقیه الله ارواحنا فداه می‌پذیرد، اگر آن‌ها پذیرفتند آن وقت آثارش غیر مترقبه خواهد بود، یک کلام آن اثر را خواهد کرد، یک کلام آن‌ها، میرزای شیرازی فرمود یک کلام، یک جمله، یک خط آن جور اثر گذاشت در مملکت، چون برای خدا بود. امام یک دستور می‌دادند آن جور اثر می‌کرد. مراجع بزرگوار همین جور. این ان شاء الله ما از این چیزها ان شاء الله درس بگیریم.

خب فرمایش حاج آقا مصطفی را متعرض شدیم. که حاصل فرمایش ایشان که باید برای تحصیل درست کلام ایشان چهار پنج صفحه از مطالب ایشان را مطالعه کرد چون بالا و پایین کردن زیادی دارد کلام ایشان. حاصل فرمایش

ایشان این است که کسی که اراده می‌کند انجام بیع را مثلاً سه حالت ممکن است داشته باشد، یک: این که خودش محاسبه می‌کند و مبادی نفسانی خودش او را به این جا هدایت می‌کند که این بیع به نفع تو ست، اراده می‌کند بیع را انجام می‌دهد، این یک حالت است. یک حالت دیگر این است که اصلاً مبادی نفسانی خودش موجب اراده کردن بیع نمی‌شود، بلکه تنها چیزی که موجب می‌شود که او بیع را اراده کند اکراه مکره است به جوری که این مقهور اراده او می‌شود و در حقیقت اراده این فانی در اراده مکره می‌شود، و فقط به خاطر این جهت است که دارد این معامله را انجام می‌دهد.

و حالت سوم هم این است که نه، مجموع الامرین اما جوری نیست که استقلال اراده خودش هم در کار نباشد مثل باب شرک و باب ربا و این‌ها این تقسیمات آن جا هم هست که گاهی فقط و فقط لله است، گاهی فقط و فقط برای خاطر ربا و شرک است. گاهی نه، برای هر دو است، هر دو هم که هست گاهی ممزوج است یعنی اگر هر کدام تنهایی بود این اراده نمی‌کرد آن عمل را، گاهی نه، هر کدام به حالت استقلال است یعنی اگر ربا بود انجام می‌داد، ربا هم نبود انجام می‌داد، هر دو به نحو استقلال کأنّ دارد اثر می‌گذارد. حالت سوم این است که ولو اکراه مکره هم در کار است اما این هم واقعاً استقلالاً خودش هم این تصمیم را دارد. می‌فرماید صورت اول و صورت سوم معامله درست است، اما صورت و سطا که اراده مقهور اراده مکره است. در این جا این معامله نادرست است، چرا؟ برای خاطر این که در این صورت این بیع در حقیقت اسناد داده می‌شود به مکره و مجازاً اسناد داده می‌شود به مکره. یعنی آن که مباشر است که مکره است مجازاً گفته می‌شود باع و حقیقتاً کی گفته می‌شود باع آن مکره. مثل باب توکیل، در باب توکیل آن که مباشر فروش خانه موکل است وکیل است، اما حقیقتاً کی خانه را فروخته؟ موکل، اگر به وکیل هم می‌گویند خانه را فروخت، کأنّ مجازاً گفته می‌شود.

س:...

ج: بله، بله، آن جا اصلاً اکراهی در کار نیست. این برای توضیح است که سه حالت داریم.

بعد ایشان در ابتدای کلامش خب می‌فرماید این فعل اسناد داده می‌شود به مکره نه به مکره حقیقتاً و چون مکره در حقیقت مالک تصرف نیست، حق بیع و شراع در این جا ندارد، از این جهت این بیع باطل است که او اجنبی از این متاع است، و بیع او فضولی است در حقیقت و مالک تصرف نیست از این جهت باطل است. پس عنوان اکراه در این

موارد خودش موجب بطلان نیست، و خودش شرط نیست عدم اکراه مثلاً یا مانع است. بلکه به علت این که باعث می شود این بیع مستند باشد حقیقتاً به مکره نه به مکره و آن مکره مالک تصرف نیست از این جهت باطل است. این را ابتدای کلام شان می فرمایند. بعد که در صفحه ۳۲۶ آن جا تصریح کردند به این مطلب. فرموده است که: «و الذی هو التحقيق صحة بیع المکره الا اذا كانت ارادته معلولة ارادة المکره و تكون ارادته بالقاء نفس الآخر علیه» کان آن اراده را دیگری القاء به این کرده، مبادی نفسانی خودش موجب نشده «و لا تكونه حاصله فی افق ذهنه بالمبادئ الموجودة عنده فعند ذلك يبطل البيع» چرا؟ «لإستناد البيع الى المکره بالمجاز و الى المکره بالحقیقه و يرجع وجه البطلان الى فقد مالکیة العوضین كما لا يخفی» خب بعد این قلتی را مطرح می کنند که اگر این جوری باشد که شما می فرمایید پس بنابراین یک صورت نادره ای در بیع مکره باید بگوییم باطل است. خیلی صورت نادره ای که اراده مکره مقهور اراده مکره باشد و اراده مکره فانی در اراده مکره باشد. این خیلی صورت نادر است.

می فرماید نه، برای خاطر این که درست است بالدقه اراده از خود مکره سر می زند اما در نظر عرف اراده آدم های مکره مقهور اراده مکره است و فانی در آن است. چون عرفاً این جوری است فلذا است که صحیح نیست. می فرماید: «إن قلت بنائاً علیه يلزم صحة بیع المکره الا فی الصورة الواحدة الشاذة» که آن جایی است که مقهور باشد و اراده این مندک در اراده او باشد. «قلت کلا فإنه كثيراً ما و إن لم تكن ارادة المباشرة معلولة ارادة المکره حقیقتاً» حقیقتاً معلول اراده او نیست «و لكنها معلولتها عند العرف» اما عرف می گوید این اراده معلول اراده اوست، نزد عرف «و لا يعد العرف المباشرة مستقلاً فی ارادته بخلاف المضطر» که برای بیماری، برای چی مضطر شده آن جا نه، می گویند معلول اراده کسی نیست.

بعد این جا همان تقسیمات ثلاثه را در ادامه کلام شان می فرمایند. تا می رود صفحه ۳۳۰ که در ۳۳۰ ایشان می فرمایند که «إن قلت استناد فعل المکره الى المکره فی الافعال تسبیباً کالبيع و الشراع غیر واضح» شما می گویند بیع این بیع آن است، بیع مکره نیست، این بیع مال مکره است، او باع، این واضح نیست. «بل الظاهر خلافه فلا بد من أن يقال باشتراط كونه الارادة غیر مسبوقه بإکراه المکره بمعنى أن لا يكون من مبادئ وجودها الإكراه و الإجبار و قهر القائل وجه» بنابراین باید این را گفت، هیچ وقت اراده مکره مندک و فانی در اراده مکره نیست. و هیچ وقت اراده این معلول اراده او نیست. بنابراین باید در باب بیع مکره این جوری گفت؛ باید بگوییم اراده بایع نباید مسبوق به

اکراه باشد، یک شرط تعبدی است. نه این که اراده ندارد، نه این که بیع بیع او نیست، نه این که اراده این فانی در اراده او است، این را که نباید گفت، باید گفت اراده دارد، معلول اراده او هم نیست اما جایی بیع درست است که تنها مبدأ اراده خود شخص باشد اما اگر نه، کنار مبدأ اراده او اکراه مکره هم بود آن جا فایده‌ای ندارد. «قلت»...

س: ...

ج: حالا بله این هم حالا...

می‌فرماید: «قلت الامر بحسب حکم العقل كما مرّ و اشیر الیه لِنَّ الارادة معلولة نفس المکره» می‌گوید آره حقیقتاً این جور است. این جا را خواندم برای این که آن حقیقتی که آن جا گفت معلوم می‌شود آن جا به نظر عرفی می‌خواهد بگوید که می‌گفت... ای شان فرمود که حقیقتاً بیع مال مکره است، مجازاً به مکره نسبت داده می‌شود. آن یعنی به حسب فهم عرف. این جا می‌فرماید نه واقعاً درست است حرف شما، اراده این معلول اراده او نیست، و فانی در آن هم نیست، این را قبول داریم. «لِنَّ الارادة معلولة نفس المکره» معلول نفس خودش است، «إلا أنّ العرف هنا یری ارادة السبب کِ ارادة الموکِل فی کونها اقوی فی صدور الفعل من ارادة المباشِر» عرف می‌گوید اراده مکره نسبت به اراده مکره ضعیف‌تر است، اراده مکره هست که قوی و اقوی است، مثل وکیل و موکل، آن جا چطور نسبت می‌دهند فعل را به موکل نه به وکیل؟ ولو وکیل مباشر است، او دارد می‌گوید بعت، او دارد می‌گوید اشتریت، ولی در عین حال می‌گویند فلانی خانه‌اش را فروخته، که همان موکل باشد. این جا چون سبب اقوی است این جا هم همین جور است.

می‌فرمایند که: «فالوکیل و إن کان هو المبدء الواقعی لصدور الفعل» که کان این جا افتاده «فالوکیل و إن کان» این کار در عبارت افتاده «و إن کان هو المبدء الواقعی لصدور الفعل و البیع و لکن ارادته معلولة ارادة الأخری» بعد یک شاهی می‌آورد. می‌گویند که «و یشهد لعرفیة هذا» یک مطلبی که در اصول معروف است. محققین در اصول می‌گویند آقا! اراده به مقدمه یترشح از اراده به ذی المقدمه. چون کسی که ذی المقدمه را اراده کرده، نماز را اراده کرده بخواند، از آن اراده یترشح اراده این که برود و وضو بگیرد، رو به قبله بایستد ووو و این مقدمات. از آن یترشح این اراده. آن جا ما در اصول گفتیم می‌فرمایند این محال است، اراده از اراده ترشح نمی‌کند، از ذی المقدمه اراده مقدمه ترشح کند این مطلب باطل. بله آن اراده باعث می‌شود که از سان یک مبادی دیگری چون درک بکند که آن

ذی المقدمه را بدون این مقدمه نمی شود انجام داد باعث می شود که این درک می کند یک مبادی دیگری در نفس او پدیدار می شود که اراده مقدمه می کند. نه این که از دل آن ترشح کرده آمده بیرون. ولی در عین حال چرا محققین می گویند یترشح از اراده ذی المقدمه اراده مقدمه؟ این جا به خاطر آن فکر عرفی شان است، عرف می گوید آره این از دل آن درآمد. این از آن ترشح پیدا کرده، پس بنابراین این جا هم همین جور است، واقعاً اراده مکره از دل اراده مکره در نیامده، توی آن هم فانی نشده، این مبادی خودش را دارد، آن هم مبادی خودش را دارد. ولی عرف می گوید این اراده مکره چیست؟ می گوید این مستقل در اراده نیست، آن باعث این اراده شده. این مقهور اراده اوست، اراده این فانی در اراده اوست. عرف این را می گوید.

تا صفحه ۳۳۱ که «بیان المناط فی بطلان عقد المکره» حرف شان این جا در آن جا که می گویند ایعاد به ضرر مالی یا عرضی یا غیر این ها مناط این نیست «بل المناط فی بطلانه ترشح اراده البائع من اراده القاهر» این است که اراده این از آن اراده او ترشح کند. حالا فلذا می فرماید که اگر فرض کنید که یک کسی یک قدرتی دارد، یک قدرت معنوی دارد، می تواند در کسی اراده ایجاد کند بدون این که ایعاد کند، بدون این که توعید کند که آقا چه کارت می کنم، چه کارت می کنم، این می تواند همین طور می تواند در نفس او اراده ایجاد کند، این جا ما می گوئیم این بیع باطل است، چرا؟ برای این که این اراده مال این آقا نیست، این اراده ساخته و پرداخته آن آقای بیرونی است، پس هر جا اراده بایع مباشر عرفاً او حقیقتاً. حقیقتاً مثل آن جایی که در اثر این نیروی معنوی خودش ایجاد اراده کرده در دل او، یا عرفاً آن جایی که نه، تکویناً ایجاد نکرده، ترسانده، تخویف کرده، چه کرده، او در دلش هم چیزی است که عرف می گوید آره این هم مقهور اراده اوست، این جور جاها ما می گوئیم این معامله باطل است به همان بیانی که اول گفتیم چون در حقیقت بیع می شود مال او. و بعد ایشان می فرمایند که... فلذا است اگر یک تخویف های جزئی باشد، توعیدهای جزئی باشد که این اراده را قهراً مقهور اراده او عرف نمی داند، می گوید بابا می توانست، مگر این چی بود، این جاها نمی گوئیم باطل است ولو اکراه هم وجود داشته باشد. چون اراده مقهور نشده، عرف نمی گوید مقهور است. این مجموعه تحقیق ایشان در مقام است که ایشان این مطلب را در این جا می فرمایند. شاید عرض کردم چون فرصت کافی پیدا نشد من دو مرتبه مراجعه به کلام مرحوم آقای حجت رضوان الله علیه بکنم شاید ایشان هم چنین حرفی داشته باشد ولی جازم به این نیستم.

عرض می‌کنم به این که این فرمایش ایشان یک کلمه عرض بکنیم ولو وقت گذشته، و آن این است که همان طور که ایشان تمام همتش این است که بگوید عرف این جور می‌گوید و قبول کردند خودشان که تکویناً این اراده مکره به وجود آمده از اراده مکره نیست به این معنا که مقهور او باشد، فانی در او باشد، او ایجادش کرده باشد، اگر این‌ها را بپذیریم، اگر بنا بر عرف شد آیا وجداناً، عرفاً اگر کسی شمشیر را بالای سر کسی گرفت گفت خانه‌ات را بفروش و الا آتش می‌زنم، به او می‌گویند بایع است؟ یا می‌گویند مجبور به بیعش کردند؟ به این نسبت نمی‌دهند؟ نمی‌گویند این... مکره نمی‌گویند لم بیع داره، او باع. ولو مقهور است، کدام عرفی این جوری می‌گوید؟ این که شما بفرمایید اراده این ضعیف است، آن سبب اقوی از مباشر است، همه جا این جوری نیست، جا به جا فرق می‌کند، چون ملاک صدق عرفی است. این جا در حقیقت کأن یک چیزی را به گردن عرف می‌گذاریم به چی؟ بالاستحسان و المحاسبات العقلیه، این همان است که در اصول گفته شده که ما نمی‌توانیم اثبات لغت بالا استحسانات بکنیم، مثلاً در باب لغت بیاییم بگوییم آقا اشتراک خیر من المجاز، پس لفظ باید این جوری باشد، نمی‌دانم اشتراک معنوی خیر من الاشتراک اللفظی، پس باید بگوییم مشترک معنوی است. این‌ها را که نمی‌شود با این‌ها لغت اثبات کرد، این جور بیانات این جا هم شبیه آن جور بیانات است. که ما بگوییم چون این مقهور اراده اوست، عرف... بعد هم بگوییم عرف حقیقتاً ابتدائاً، حقیقتاً عرف به مکره می‌گوید بایع و مجازاً به مکره می‌گوید بایع، تسامحاً به آن می‌گوید، این لایمکن تصدیقه برای ما، پس بنابراین اگر ملاک عرف است، عرف برخلاف آن چیزی است که ایشان زحمت کشیدند و ما هیچ... کسی که شمشیر بالای سر گرفته و دارد تهدید می‌کند که اگر نفرو شی آتش می‌زنم، چه کار خواهیم کرد، نمی‌گویند او باع، می‌گویند نه این بیچاره مجبور شد خانه‌اش را بفروشد. نمی‌گویند آن باع، بنابراین این تحقیقی هم که ایشان خیلی تفصیل دادند، معطل آن شدند، این هم قانع کننده نیست. ان شاء الله تقریب آخر را هم جلسه فردا ذکر می‌کنیم بعد وارد ادله دیگر می‌شویم و صلی الله علی محمد و آله.

پایان.

جلسه ۵۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بَدْمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقْرُبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در استدلال به دلیل عقل بود برای اثبات بطلان بیع مکره. گفتیم این استدلال دارای تقاریر متعدد هست آخرین تقریبی که عرض می‌کنیم یا بهتر بگوییم دو تقریبی که حالا می‌خواهیم عرض بکنیم عبارت است از این دو تقریب.

تقریب اول این هست که خب همان‌طور که قبلاً گذشت قد یقال که مکره و لو قصد لفظ را دارد این جور نیست که بلا اراده و بلا قصد تلفظ کند. قصد معنا هم دارد این جور نیست که وقتی می‌گوید بعث، مکره بعث را در معنا استعمال نکند. قصد انشاء هم دارد این جور نیست که وقتی می‌گوید بعث بخواید اخبار بدهد که من در گذشته بیع کرده‌ام. نه انشاء، قصد انشاء هم دارد. پس لفظ را قصد می‌کند معنا را هم قصد می‌کند معنی را هم علی سبیل الإنشاء قصد می‌کند لا علی سبیل الإخبار. و لکن در عین حال قصد و اراده‌ی او این نیست که با این انشاء آن اثر یا آن منشاء در خارج محقق بشود. و آن نقل و انتقال تحقق بپذیرد. این آن را قصد نمی‌کند. فقط این ظاهر سازی می‌خواهد بکند که از این گرفتاری‌ای که مکره دارد تهدید می‌کند که اگر نفروشی فلان بلا را به سر تو می‌آورم، از این تخلص بجوید. این تخلص هم به همین است که در ظاهر وانمود کند که من دارم می‌فروشم. آن احتیاج ندارد که در واقع قصد کند که من می‌خواهم این نقل و انتقال هم حاصل بشود. پس بنابراین مکره در حقیقت، و لو قاصد آن امور ثلاثه‌ای است که عرض شد هست اما قاصد این مطلب نیست که در خارج این نقل و انتقال تحقق بپذیرد...

س: ???

ج: بله می شود.

س: ???

ج: می دانم باید قصد بکند تحقق آن را در خارج دیگر.

س: ???

ج: در صورتی که او قصد بکند. حالا بگذارید حرفش تمام بشود، حالا هنوز آن تمام نشده.

س: ???

ج: حالا صبر کنید حرف صاحب مقال تمام بشود. بعد اشکال بفرمایید.

س: ???

ج: تا کلام ایشان تمام نشده ممکن است که یُلحِق به کلامه که سؤال حضرت عالی را در آن جواب بدهد. حالا سخن ایشان تمام بشود که چه دارد می گوید.

خب پس این شخص مکره و لو قَصَدَ اللفظ، و لو قَصَدَ المعنى، و لو قصد المعنى على سبيل الإنشاء على الإخبار، اینها همه هست و لکن لم يقصد تحقق آن نقل و انتقال. و مادامی که بایع و مُنشی قصد تحقق نقل و انتقال و آن آثار را نکند این جا عنوان بیع در واقع محقق نیست و لو صورت ظاهر بیع را از انسانها خیال می کنند که بله، ولی در واقع بیعی محقق نشده. یعنی بعداً وقتی که با رفقای خودش می نشیند می گوید من که نفروختم یک حرفی را همین جور انشائی من همین جور کردم، ولی نفروختم، سلب می کند حقیقت بیع را از کار خودش، می گوید بیع انجام ندادم، یک ظاهری کردم، صورت سازی کردم ولی نفروختم. پس بنابراین عنوان بیع، عنوان معاهده این جا محقق نیست. وقتی موضوع محقق نبود که بیع با شد معاهده با شد؛ قهراً آثار عقلائی و شرعیهای آن که عبارت با شد از صحّت و عدم بطلان هم محقق نخواهد شد. این هم تقریب آخری است که راجع به این مسئله داریم.

خب پاسخ این سؤال هم از مطالب گذشته روشن شد که گفتیم این جور نیست که مکره همیشه این چنین با شد که قصد نکند تحقق آن امر را در خارج. گاهی مکره دیگر یا در یک حالتی قرار می گیرد از نظر روانی که توجهی به

این امور ندارد بلکه شاید عقیده‌اش این هست که بیع همه‌جا درست است مسئله نمی‌داند، همان که با بیع‌های مختار قصد می‌کنند همان را قصد می‌کند. می‌گوید دیگر حالا گرفتار هستیم دیگر، چه کار کنیم؟ این را قصد می‌کنم یا به خودش محاسبه می‌کند می‌گوید لا اقل برای این که این پولی که می‌گیریم ما که این ماشین را از دست ما می‌گیرد بلند می‌شود و می‌رود دیگر، این فرش را می‌گیرد می‌رود دیگر، ما که دسترسی به این فرش و ماشین نمی‌توانیم پیدا بکنیم اقل بفروسیم که آن پولی را که می‌گیریم مال خودمان باشد حلال باشد. برای خاطر این اصلاً تمشی قصد می‌شود برای او، که قصد تحقق بیع را در خارج می‌کند بنابراین به این دلیل نمی‌شود گفت که هر مکرهی بیع او باطل است عقلاً، چون همه‌ی مکره‌ها قصد تحقق را ندارند. بلکه یک مکرهی هست طلبه هست درس خوانده است حواس او جمع است فلان، اصلاً قصد معنا ممکن است که نکند، اما آن اراده‌ی معنا، قصد انشاء هم نکند. هیچ‌یک از این‌ها را قصد نمی‌کند. حواسش هست فقط تنطق به این لفظ می‌کند، حتی ممکن است که این لفظ را هم در این معنا استعمال نکند، بلکه ممکن است که یک مکرهی حواسش جمع باشد این کار را بکند اما این دلیل بر این نمی‌شود که همه‌ی مکره‌ها این چنین هستند و این دلیل برای همه‌جا باشد فلذا در باب مکره می‌شود شخص تفصیل قائل بشود، بگوید بلکه مکرهی که حواس او بوده و قصد لفظ نکرده و قصد معنا نکرده، لفظ را که قهراً گفته، نمی‌شود قصد نکرده باشد قصد معنا نکرده باشد، قصد انشاء نکرده باشد، قصد تحقق نکرده باشد، هر کدام از این‌ها را قصد نکرده باشد خب بیع باطل است. اما اگر این‌ها را قصد کرد. این ممکن است که کسی بگوید که صحیح است که این که بعضی‌ها گفتند که صحیح است.

س: ???

ج: بله، یعنی چون در مورد اکراه چون دیگران بعضی‌ها شرط دانستند قهراً آن‌جا این حرف زده می‌شود. قهراً دیگر خودش موضوعیت ندارد برای آن شخص موضوعیت ندارد.

تقریب دیگری که ما برای ...

س: ???

ج: آن می‌گفت قصد معنا ندارد اصلاً.

س: ???

ج: بله معنای کلام شهید را این جور کرده ایشان. گفت لعل این مقصود ایشان با شد. این تقریب بر اساس همان توجیه است.

و اما تقریب آخر که بعضی از بزرگان فرمودند تقریب به عقل است. و این که ظلم است. تقریب از راه ظلم به حداقل دو نحو می شود تقریب کرد. تقریب اول فرمایشی است که در مهذب الاحکام فرمودند. و آن این هست که تصرف در مال دیگری، و اکل مال دیگری بلا رضاه، و بلا طیب نفسه، این ظلم است. مکره می خواهد مال مکره را بدون رضا و طیب نفس او مالک بشود در تحت تصرف خودش در بیاورد و این ظلم به اوست. او راضی نیست، تحمیل بر اوست. و چون ظلم قبیح است و امر قبیحی است قهراً شارع نمی آید یک امر قبیحی را صحیح بداند و جعل صحت بکند برای آن. پس بنابراین دو مقدمه در این استدلال به کار گرفته شد. مقدمه اولی این هست که اکل مکره مال مکره را بلا طیب نفس او ظلم در حق اوست و ظلم هم قبیح است. وقتی ظلم قبیح شد پس شارع نمی آید کار قبیح را تصحیح کند بگوید صحیح است و آثار بر آن بار کند. این تقریبی است که در مهذب الاحکام فرموده است «و من العقل حکمه الفطری بقیح الظلم لأن اکل مال الغير بلا طیب نفسه ظلم علیه و هو قبیح».

س: ???

ج: همین که بخواهد تحت تصرف... این جا اکل به معنای تحت تصرف گرفتن هست دیگر، مالک شدن است.

س: ???

ج: بله دیگر. می گوید بفروش به من دیگر. یا می گوید به من بفروش یا می گوید که به دیگری بفروش. اگر بگوید به خود من مکره بفروش، پس این می خواهد تصرف در مال دیگری بکند بلا طیب نفس او، اگر بگوید به دیگری بفروش باز آن شخص تصرف در مال این می کند بلا طیب نفس این، پس او هم ظلم درباره ی این دارد می کند. این تقریب استدلال این بزرگوار است. این تقریب محل اشکال هست من وجوهی.

وجه اول، ما تقدم که گفتیم که در مورد عقد مکره و بیع مکره طیب نفس وجود دارد، وفاقاً لمحققان صفهانی و محقق یزدی و بسیاری از بزرگان دیگر، چرا؟ حالا به بیانات مختلف که یکی از بیانات این بود که در مورد بیع مکره اراده

وجود دارد و اراده بدون مبادی آن قابل تحقق نیست. و از مبادی اراده چیست؟ اشتیاق است و طیب نفس است. بنابراین هر جا که اراده هست طیب نفس وجود دارد و این که بفرمایید که بلا طیب نفس منه هست پس بنابراین تمام نیست. این علی هذا المبنی.

س: ???

ج: برای این که دیگری باعث اکراه کرده او را.

س: ???

ج: اکراه باعث می شود که محاسبه می کند می گوید اگر این کار را انجام ندهم آتش می زند اموال من را، اگر انجام ندهم من را می کشد، اگر انجام ندهم پسر من را می کشد فرزندم را می کشد. او باعث می شود که یک محاسبه ی درونی می کند به فروش طیب نفس پیدا می کند، چرا؟ برای این که این ها مقدمه ی تخلّص از آن ایعاده ها و اضرار می بیند. بخاطر این طیب نفس پیدا می کند. مثل کسی که می بیند یک بدهکاری ای دارد اگر این بدهکاری را انجام ندهد آبروریزی می شود، زندان می افتد یا یک بیماری ای دارد اگر این بیماری را علاج نکنند می میرد. خب با این که این جوری هست حساب می کند خب پول می خواهم، پول ندارم خانه ام را باید بفروشم برای این کار. طیب نفس پیدا می کند به فروش خانه. چه جور آن جا طیب نفس پیدا می کند به فروش خانه؟ در اثر این محاسبه. این جا هم طیب نفس پیدا می کند به فروش اما اکراه جمع می شود با طیب نفس، منتها شارع گفت اگر حدیث را رفع را قبول کردیم شارع می گوید هر جایی که این جوری باشد باطل است.

س: ???

ج: بابا اکراه هست اما طیب نفس با اکراه جمع می شود. این ها را که گفتیم دیگر، این ها را تکرار نفرمایید. این ها را بحث مفصّل کردیم که طیب نفس با اکراه قابل اجتماع است.

س: ???

ج: چرا، ???

س:؟؟؟

ج: خب اکراه که حرام است. ما می خواهیم بگوییم که این معامله باطل است.

اشکال دوم این هست که خب فرضاً بفرمایید که این اکل مال غیر بلاطیب نفس منه، بفرمایید که این قبیح است و ظلم است. ظلم است و قبیح است. خب این باعث حرمت تکلیفی می شود. به چه دلیل حکم وضعی را هم می فرمایید مثل مکاسب محرمه که ما در مکاسب محرمه مواردی داریم که بیع درست است ولی حرام است. فرض کنید که بیع عند النداء، بیع عند النداء در یوم جمعه، آن جا چی؟ «وَذَرُوا الْبَيْعَ» (جمعه، ۹) فرموده. کسی اگر هم معامله انجام بدهد این معامله باطل نیست اما حرام است فعل حرام انجام داده ولی معامله درست است. خب این جا هم که بفرماید شارع این قبیح است این کار تو قبیح است اگر چه نقل و انتقال حاصل می شود. اما حرام است. به خاطر این معامله جهنم می روی، بخاطر این معامله استحقاق عقوبت پیدا می کنی، اما نقل و انتقال حاصل شده. این نقل و انتقال حاصل می شود. پس منافاتی ندارد که حکم تکلیفی حرمت باشد و حکم وضعی صحت باشد. این دو تا... مگر کسی قائل بشود به این که بین حرمت تکلیفی و بطلان وضعی ملازمه هست. این هم مناقشه ی دوم.

مناقشه ی سوم، این است که این استدلال دوری است به این نحو، چرا؟ برای این که صدق ظلم در این جا توقف دارد بر صدق اکل مال غیر بلاطیب نفس منه. بخواهیم بگوییم این جا ظلم محقق شده است باید این عنوان اکل مال غیر بلاطیب نفس منه صادق باشد. اکل مال غیر بلاطیب نفس منه بخواهد صادق باشد توقف دارد بر چی؟ بر این که این بیع باطل باشد. و الا اگر بیع درست باشد که اکل مال غیر نکرده. بخواهد این بیع باطل باشد باید ظلم باشد. پس بنابراین خود شیء بر خود شیء متوقف می شود که همان اشکال دور است. پس صدق ظلم توقف دارد بر چی؟ بر این که این اکل مال غیر بلاطیب نفس منه باشد. اکل مال غیر بلاطیب نفس منه بودن توقف دارد بر این که این بیع باطل باشد. این بیع بخواهد باطل باشد از کجا دارید می گوئید باطل است؟ می گوئیم بخاطر ظلم باطل است. پس بنابراین این استدلال می شود دور. بخاطر چیز دیگری نمی توانیم بگوییم این بیع باطل است. دلیل شما همین است دیگر، دلیل شما همین ظلم بودن است. نه امر آخر، نه حدیث رفع است نه چیز دیگری است نه اجماع است نه روایات باب طلاق و نمی دانم عتق و یمین است. آنها نیست. شما از همین دلیل می خواهید استاده بکنید فرض این است. بنابراین این جور استدلال، این می شود دوری.

و یُمكن أن يُجاب از این استدلال به این که آن فرمایشی که مرحوم ایروانی داشتند که ایشان می فرمود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل است. در این جا این جور ی گفتنه می شود یعنی جواب چهارمی در حقیقت داده بشود به این که اگر این اکل مال به غیر طیب نفس بودن توقف دارد بر این که این بیع باطل باشد. یعنی توقف دارد که این مال غیر باشد، مال بایع باشد، نه این مشتری که اگر اها او را خریده است یعنی توقف بر این دارد توی حال بایع باشد حتی بعد از این بعث و اشتريت. یعنی توقف بر این دارد. و این اول کلام است لعل این بیع درست باشد. این دارد می گوید مال دیگری را بلا طیب نفس منصرف کردن، این قبیح است این ظلم است. خوب پس باید مسبقاً اثبات بکنید که این مال غیر است و بلا طیب نفس منصرف دارد تصرف در آن می شود. و اگر احتمال بدهیم که بیع شاید صحیح باشد پس تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می شود.

این را ما جواب دادیم از آقای ایروانی قدس سره، جواب چه بود که آن جا به آن ها گفتیم تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه نمی شود و آن این بود که گفتیم که روند این جور ی در نزد عرف به این شکل و به این نحو معامله، مال را از دست دیگران در آوردن و در اختیار خود گرفتن، این اکل مال غیر بلا طیب نفس منصرف عند العرف صادق است برای آن. که این مال مردم را بلا طیب نفس منصرف، یعنی با یک روندی که مورد رضای تو و طیب نفس او و طیب خاطر او نیست. این را در اختیار خودش گرفته، این جور مال دیگران را در اختیار گرفتن، مصداق حقیقی اکل مال دیگری بلا طیب نفس منصرف حساب می شود عند العرف. از ادله‌ای که می گوید این کار حرام است باطل است درست نیست می توانیم بگوییم که شامل آن می شود. بنابراین این جواب چهارم، این منافع است به آن چیزی که قبلاً عرض شد اما سه تقریب سه تا جواب قبلی آن ها جواب های درست و متینی است که این تقریب اولی که از مهدب الاحکام نقل کردیم با آن می شود مناقشه کرد.

س: ???

ج: الکلام الکلام، چون در آن بحث مرحوم ایروانی قدس سره، چون ایشان به روایات در بحث تمسک به روایات حرمت اکل مال غیر بلا طیب نفس منصرف، آن جا ایشان این اشکال را کرد، ما جواب دادیم شما دوستان هم آن جا دفاع هایی می فرمودید الجواب الجواب الکلام الکلام، دیگر تکرار آن همان هایی هست که آن جا گفتیم دیگر.

س: ???

ج: نه. این جواب اشکال سوم نیست. چون در اشکال سوم این جوری است؛ بخواهد ظلم صادق باشد. باید این اکل مال به غیر طیب نفس با شد. این اکل مال به غیر طیب نفس بودن، توقف دارد بر این که این بیع باطل با شد. این بیع بخواهد باطل باشد شما به از کجا درآوردی که این بیع باطل است؟ از همین که ظلم هست.

س: ???

ج: راه دیگری را نرویم این راهی را که ایشان رفته‌اند برای تقریر داریم اشکال می‌کنیم.

س: ???

ج: چرا،

س: ???

ج: اگر این بیع صحیح باشد اکل مال غیر بلاطیب نفس نشده است. اکل مال خودش شده است. پس باید شما اکل مال ...

س: ???

ج: نه، ببینید نمی‌گوییم حرمت رفته روی اکل مال دیگران بلاطیب نفس منته، می‌گویید چی؟ می‌گویید این جا ظلم است. قبح رفته روی ظلم، پس باید ظلم صادق با شد. ظلم بخواهد صادق با شد، باید اکل مال به غیر طیب نفس او باشد. اکل مال به غیر طیب نفس او بخواهد با شد باید بیع چه باشد؟ بیع باطل است. چون این اکل مال به غیر طیب نفس او شده با شد. این بیع بخواهد باطل با شد از چه راهی داریم می‌گوییم؟ راه دیگری که نداریم از راهی که ظلم است پس ظلم بودن توقف دارد بر این که بیع باطل باشد باطل بودن بیع توقف دارد بر این که ظلم باشد. و بهذا استدلال می‌شود دوری، ...

س: ???

ج: حالا این تقریب دوم است.

تقریب دوم این است که این جا در این تقریب اول می گفتیم این که مشتری مال بایع را بخواهد در اختیار بگیرد این ظلم مشتری است به بایع، این تقریب اولی بود، که ظلم از کی سر می زند؟ از مشتری نسبت به بایع. در تقریب دوم این هست که نه، اگر شارع بخواهد چنین بیع هایی را صحیح قرار بدهد قانوناً، شارع ظلم به حال بایع کرده و از شارع ظلم سر نمی زند. پس تقریب دوم و تقریب اول فرقی این است؛ آن جا توجه می کند به این که کار مشتری نسبت به بایع ظلم است. و چون کار او ظلم است و قبیح است. پس بنابراین شارع نمی آید کار قبیح را تصدیق کند. این به آن کار دارد. این جا نمی رود سراغ آن، می گوید این که شارع بیاید یک قانونی جعل کند و بگوید من بیع مکره را صحیح می دانم و لازم می دانم. بیع مکره صحیح و لازم است. جعل این قانون از طرف شارع ظلم به عباد است، ظلم به مکره ها است. فلذاست که بگوییم چنین قانونی را شارع جعل نمی کند، شارع که ظالم نیست معاذالله. پس بنابراین این قانون از طرف شارع جعل نمی شود و جعل نشده است. این حرف را بزنیم.

آیا این تقریب درست است یا این تقریب ... که بگوییم این ظلم ... شارع بخواهد بگوید صحیح است ظلم است. در جواب این مسئله که آیا اگر شارع بگوید این معامله درست است ظلم است یا نه؟ اولاً ممکن است بگوییم شارع بفرماید صحیح است اما لزوم ندارد. بفرماید بیع صحیح است اما لزومی ندارد می توانیم آن را به هم بزنی، اگر آن را به هم بزنی، درست است ثمن را بردار مال خودت است، آن متاع هم مال او می شود. ولی من برای تو خیار قرار دادم، می توانی به هم بزنی. این جا ظلم یا قانون ظالمانه ای نیست این، هذا اولاً.

ثانیاً شارع که اکراه را حرام فرموده، و آن مستحق عقاب است. اما اگر بگوید این معامله صحیح است آیا واقعاً این ظلم است؟ ممکن است یک جهاتی در نظر شارع باشد که در اثر آن جهات این ظلم نیست. مثلاً می خواهد شارع در بین عباد یک معاملات متقن مستحکم وجود داشته باشد و لو به نحو اکراه انجام بشود. این به صلاح حال جامعه است که یک چنین معاملات مستحکم این چنینی داشته باشد. مثلاً الان شارع برای بیع یک خصوصیتی، یک شرایطی، یک قیودی را قرار داده برای صلح قرار نداده. یعنی گفتم اگر یک معاملاتی بخواهید انجام بدهید که دیگر خیلی مستحکم باشد خیلی متقن باشد این به شکل بیع انجام بدهد. اگر دل شما نمی خواهد این قدر چی باشد صلح کنید. در صلح جهل به ثمن، جهل به مثن، حالا این ها اصلاً مشکلی ندارد. یک کسی گونی ای هست معلوم نیست توی آن چه است، گاه هست، برنج است، گندم است، می گوید این را مصلحه کردم، مثلاً با آن گونی ای که آن هم

معلوم نیست که چی در آن هست. درست است. اما اگر بخواهد بگوید بعت، باید علم به ثمن، علم به مثن، به خصوصیات و به این‌ها باید داشته باشد. بعضی معاملات را شارع ممکن است برای جامعه لازم می‌داند که این‌ها مشروط به شرایط ویژه و خاص نباشد و بعضی‌ها مشروط به شرایط ویژه و خاص باشد. این هم ملاکات این‌ها در دست ما نیست که ما بتوانیم حکم بکنیم در احکام وضعیه بگوییم این باطل است چون ظلم است.

پس بنابراین دو تا جواب می‌دهیم جواب اول این هست که اصل صحت معامله‌ی اکراهی ظلم نیست اگر شارع بفرماید صحیح است ولی تو حق خیار و حق فسخ داری می‌توانی به هم بزنی.

دو: ما واقف به احکام مصالح و مناسبات واقعی احکام نیستیم که بتوانیم بگوییم که حتماً این معامله چیست؟ ظلم است. اگر شارع فرمود و اطلاعات ادله‌ی شرعیه از همین کشف می‌کند که اصلاً ظلم نیست چون ملاکات برای ما روشن نیست که بخواهیم بگوییم این‌جا ظلم است بخصوص که این‌جا ثمن هم در اختیار این قرار می‌گیرد بخصوص در جاهایی که به اضعاف قیمت مجبورش کرده به فروش، یک خانه‌ای که مثلاً فرض کنید که پانصد میلیون می‌ارزد. بگوید یک میلیارد بفروش، و الا تو را می‌کشم. خب شارع بگوید که این معامله درست است، به نفع او هم هست، خب این چه ظلمی در حق او کرده شارع؟ بگوید معامله صحیح است از آن طرف هم حق فسخ هم دارد می‌توانی هم به هم بزنی.

س: ???

ج: وقتی می‌گوییم ملاکات را نمی‌دانیم یعنی همین‌ها، یعنی یا مقتضی را نمی‌دانیم یا اگر مقتضی باشد مانع شاید داشته باشد یا ...

س: ???

ج: نه، شاید یک مصالحی داشت مقتضی قبح هم در آن نباشد. برای صحت آن بگوییم ظلم هست نه، این اطمینان به این جهت وجود ندارد. یک تقریب سومی هم این‌جا ممکن است که بشود پس تقریب اول این بود که آن ظلم او به اوست. تقریب دوم این بود که شارع خودش بخواهد ظلم است. تقریب سوم این هست که این اعانت به ظلم است. یعنی آن مکره بخواهد ظلمی را در حق مکره انجام بدهد. اگر شارع قانون جعل نکند بگوید باطل است اما اگر شارع

بگوید قانوناً کار تو را من تصحیح می‌کنم این اعانه‌ی به آن ظالم است. اعانه‌ی الظالم است و اعانه‌ی ظالم هم چیست؟ اعانه‌ی ظالم قبیح است.

خب این هم بیان سومی است که ممکن است در مقام بشود که از باب این که جعل صحّت اعانه من الشارع للظالم که آن مشتری باشد. جواب آن هم این است که اولاً اعانه‌ی ما نسبت به ظالم حتماً قبیح است و حرام است و شرعاً اشکال دارد. اعانه. حالا بنا بر مسلک غیر محقق خوئی و فلان، که محقق خوئی می‌فرماید اعانه‌ی ظالم هم حرام نیست تعاون بر ظلم حرام است. اعانه حرام نیست. ولی اگر چیزی برای ما حرام بود و مفسده داشت معنای آن این نیست که بر شارع هم همین جور است. شارع مالک همه‌ی چیزها است. او مالک الملوک است. آن می‌گوید حالا این دارد اگرچه می‌کند این مال او باشد آن ثمن هم مال تو باشد. این اعانه‌ی بر ظلم در مورد شارع نیست به قول مرحوم امام قدس سره می‌فرماید که خدای متعال می‌فرماید «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (هود، ۱۱۳) ولی خودش دارد... بر خیلی از ظالم‌ها در خیلی از امور اتّکاء می‌کند به واسطه‌ی آن‌ها کارها را انجام می‌دهد یا فرموده «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲) خودش دارد هر روز این قدر آدم را اماتّه می‌کند، ما کار شارع را با کار خودمان نباید قیاس بکنیم مصالح و مفاسد و این‌ها، این‌ها دوتا است این‌ها متفاوت است. پس بنابراین از راه اعانه هم نمی‌توانیم بگوییم. پس پرونده‌ی دلیل عقل هم بسته شد و ما از راه دلیل عقل نمی‌توانیم اثبات بکنیم بطلان عقد مکره را. بقی دلیلان، یک: سیره، دو: اصل. که ان شاء الله فردا سیره و اصل را هم بحث می‌کنیم دیگر از ادله فارغ می‌شویم ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۵۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَاءِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ أَيْبَهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

دلیل دیگری که به آن استدلال ممکن است بشود برای بطلان عقد مکره دلیلی است که یکی از دو ستان همین چند دقیقه پیش تنبیه بر آن فرمودند، این را بگوییم بعد وارد آن دو دلیلی بشویم که دیروز وعده دادیم و آن تمسک به قاعده عدل و انصاف است. یکی از قواعد فقهیه‌ای که عده‌ای فقهاء به آن قائل هستند قاعده عدل و انصاف هست. مثلاً در مواردی که فرض کنید مالی مرد است بین زید و عمرو، در این موارد گفته می‌شود که اگر بخواهیم کل آن را به عمرو بدهیم خب ممکن است ظلمی به زید بشود، کل آن را به زید بدهیم ممکن است ظلم به عمرو بشود. قاعده عدل و انصاف این جا اقتضاء می‌کند تنصیف، که نصف مال را به او بدهیم، نصف مال را مثلاً به ایشان بدهیم و موارد تطبیق دیگری که در فقه شده، یکی از قواعد فقهیه‌ای که قد یقال، همین قاعده عدل و انصاف هست. در مانحن فیه هم این جوری گفته می‌شود که صحت عقد مکره مخالف قاعده عدل و انصاف است. پس بنابراین نمی‌شود ملتزم به صحت عقد مکره شد بلکه بطلان آن موافق قاعده عدل و انصاف است. بطلان موافق قاعده عدل و انصاف است و صحت آن مخالفت با این قاعده است.

س: ...

ج: بله، حالا فعلاً بیان استدلال داریم می‌کنیم. کسی که به این... بعضی در ذهن شریف‌شان آمده بود که به این قاعده هم می‌شود، به ذهن من نیامده بود که به این قاعده می‌شود استدلال کرد، بعضی از دو ستان حالا فرمودند که به این قاعده هم می‌شود استدلال کرد؟ یعنی استفهاماً سؤال کرده بودند.

خب تنبیه خوبی است، تنبیه خوبی است که این هم بالاخره جزو ادله دیده نشده، جز ادله بیان بشود و ذکر فرموده باشند، به عنوان این که این هم لعل مما یمكن ان یستدل به ذکر بشود و اما جواب.

جواب این هست که اولاً این قاعده عدل و انصاف محل کلام است که چنین قاعده‌ای وجود دارد یا نه؟ بزرگانی مثل محقق خوبی منکر قاعده عدل و انصاف هستند که ما چنین قاعده فقهیه‌ای نداریم. و در آن موارد خاص دلیل خاص

مثلاً وجود دارد نه به خاطر عدل و انصاف. علاوه بر این که همان حرف‌هایی که در باب مسأله ظلم و دلیل عقلی می‌زدیم، این جا هم می‌آید. به چه دلیل بگوییم که مخالف عدل است صحت عقد مکره؟ ما در صورتی می‌توانیم بگوییم مخالف عدل است یا بطلان آن موافق عدل است که مصالح و ملاکات نفس الامری و واقعی این امور در دست ما باشد، و همین طور که دیروز می‌گفتیم ظلم بودن را نمی‌توانیم احراز بکنیم این جا هم عدل بودن، بطلان عدل است و صحت مخالف عدل و انصاف است، این را هم نمی‌توانیم احراز بکنیم به خصوص که باز بعضی جواب‌های دیگری هم که دیروز دادیم این جا هم می‌آید که خب آیا مقتضای قاعده عدل و انصاف این است که بالمره گفته بشود این باطل است؟ یا نه گفته بشود لزوم ندارد، حالا این معامله صحیح است اما می‌توانی به هم بزنی. نه هر دو طرف. دیدم در بعضی از نوشته‌های دوستان آمده بود برای هر دو طرف خیار هست. مکره نه، از ناحیه مکره باید خیار باشد تا این که ظلم او برداشته بشود نه هر دو طرف. بله هر دو طرف اگر مقصود این است که اگر مکره بایع است برای او، اگر مکره مشتری است برای او، هر کسی مکره است سواء این که بایع باشد یا مشتری باشد.

س: این وجهی که این جا بیان کردید چه چیز جدیدی آورد؟ این کلمه عدل را؟؟

ج: نه، به عنوان این قاعده عدل و انصافی که گفته می‌شود.

س: ... بحث عدل و ظلم را می‌خواهد مطرح بکند... اگر کلمه انصاف را می‌فرمایید چون این انصاف به این معنا نیست در آن قاعده. توی آن قاعده..

ج: نه، آن انصاف آن جا به معنای همان انصاف است.

س: اگر انصاف ..

ج: الانصاف فی ترک الأنصاف یک کتابی داریم، الإنصاف فی ترک الأنصاف. أنصاف یعنی دو وجب و نیم که در باب کُر گفتند یک کتابی داریم می‌گوید الإنصاف فی ترک الأنصاف، یعنی آن نیم لازم نیست، سه در سه در سه، بیست و هفت وجب کفایت می‌کند.

س: ...

ج: به این قاعده، قاعده عدل و انصاف.

س: ...

ج: نه، به هر دو دیگر، انصاف به معنای نصف نیست این جا، انصاف به معنای نصف است.

س: ...

ج: آره دیگه، عطف تفسیری است در حقیقت.

س: ...

ج: بله دیگه، همان قاعده عدل و انصاف را داریم می‌گوییم، ما هم چیز دیگری نگفتیم.

س: ...

ج: نه، آن جا به عنوان....

س: ...

ج: بله بله. ظلم است به قبح ظلم تمسک می‌شود، این جا به حسن عدل و می‌گوید قاعده عدل و انصاف می‌گوید، این قاعده شرعی، عدل و انصاف است پس بنابراین مقتضای عدل چیست؟ این است که بگوییم باطل است و اگر بخواهیم بگوییم صحیح است مخالف با عدل است، حالا توجه نمی‌کنیم مخالف با عدل شدن داخل در ظلم هم می‌شود یا نه؟ آن حیث آخری است، به آن کاری نداریم. مخالف عدل است و شارع کار مخالف عدل انجام نمی‌دهد.

س: یعنی هر جا....

ج: از ظلم استفاده کردیم، قهراً آن جا هم می‌شود به این قاعده هم گفت. بله.

س: ...

ج: حالا این مهم نیست دیگر، حالا شما به آن برمی‌گردانید و بر نمی‌گردانید، بالاخره تقدیراً از برادری که این را فرمودند ما گفتیم این را طرح کنیم، این هم بالاخره فرمایشی بود که فرمودند.

س: ...

ج: نه، صحبت این است که به این دلیل نمی‌توانیم بگوییم باطل است، برای این که این دلیل اگر بخواهد دلیل بر بطلان باشد، نه ممکن است بگوییم این دلیل است بر چی؟ بر صحت و خیاری بودن. یعنی مکشوف آن حتماً بطلان نمی‌شود باشد. این اعم است از بطلان. پس بنابراین اثبات بطلان نمی‌کند، ممکن است صحیح باشد و خیاری باشد.

س: ...

ج: نه، می‌تواند اعمال خیاری کند. آن محاسبه می‌کند یک وقتی می‌بینیم می‌تواند اعمال خیاری بکند، یک وقتی نمی‌تواند اعمال خیاری بکند. آن محاسبه می‌کند موارد را، تدبیر می‌کند اگر یک جایی دید با خیاری بهتر است اعمال خیاری می‌کند. مثل این که می‌رود به دادگاه مثلاً مراجعه می‌کند، چه می‌کند یا آن فوت شد مثلاً بچه‌های او آدم‌های متدینی هستند می‌گوید من اعمال خیاری می‌کنم آن مال من را برگردانید به من، یک وقت نه، می‌بیند به نفعش است می‌گوید خب بیع که صحیح بوده اعمال خیاری نمی‌کنیم. موارد مختلف است دیگر.

س:

ج: جواب‌تان را عرض کردم، حالا دیگه برای این که همه معطل فرمایش شما نباشند بعد تشریف بیاورید.

عرض می‌کنم دلیل دیگری که به آن تمسک شده است فرمایشی است که عده‌ای از فقهاء دارند منهم الماتن قدس سره. ایشان فرموده «و یدل علی المطلوب» در بیع «مضافاً الی الاجماع المدعی علی تأمل فیهِ و مضافاً الی أنّ الامر کذلک عند العقلاء ایضاً» امر هم چنین است نزد عقلاء یعنی باطل است. «فإنهم لایلزمون العاقد مکرهاً بالعمل به» عقلاء، کسی که عاقد مکره است، بیعی را مکرهاً انجام داده، او را الزام به عمل به آن عقد نمی‌کنند و حال این که اگر بیع صحیح بود باید او را هم الزام بکنند، چون این نقل و انتقال حاصل شده، برای چی مال مردم را دستش نمی‌دهی. همین که می‌بینیم عقلاء الزام نمی‌کنند به عمل، معلوم می‌شود این عقد را باطل می‌دانند.

«و أدلة نفوذ المعاملات منصرفه عن مثله ایضاً» ادله نفوذ معاملات مثل احل الله البیع، أوفوا بالعقود، تجارة عن تراض و.... این‌ها منصرف است از مثل این بیع مکره و معاملات مکره ایضاً. پس این جا به دو تا دلیل اشاره شده؛ یک: این که سیره عقلاء بر بطلان است. دو: ادله نفوذ معاملات، ادله شریعه انصراف دارد از شمول نسبت به این. وقتی انصراف داشت پس این را نمی‌گیرد، وقتی نگرفت مقتضای اصالة الفساد در معاملات این است که این باطل است.

خب می‌فرمایند که مضافاً به این دو تا...

س:

ج: عرض می‌کنم.

حدیث الرفع، مضافاً به اجماع و مضافاً به این که سیره عقلاء هست و مضافاً به آن انصراف، دلیل بر مسأله می‌تواند حدیث رفع باشد. بعد یک مطلبی این جا دارند که اگر فرصت شد آن مطلب را هم بعداً عرض می‌کنم.

از این عبارت ایشان به دست می‌آید که ما دو تا دلیل دیگر هم داریم که می‌توانیم به آن‌ها استدلال بکنیم. یکی سیره عقلاء است. بگوییم سیره عقلاء بر بطلان عقد مکره است و این سیره یا امضاء شده به ادله اطلاق و عمومات اگر بگوییم اطلاق و عمومات انصراف ندارد. و اگر بگوییم اطلاق و عمومات انصراف دارد، به عدم ردع. اطلاق و عمومات که نمی‌گیرد شارع هم ردع نکرده از این سیره عقلاء که بفرماید عقد مکره صحیح است. پس بنابراین سیره هست، شارع هم این سیره را در مرئی و او بوده، ردع نفرموده، معلوم می‌شود که این را قبول دارد و پذیرفته. اگر حتی بگوییم که اطلاق هم انصراف ندارد بنابر مسلک کسانی که می‌گویند در ردع عن السیره اکتفاء به اطلاق و عمومات نمی‌توان کرد. و اطلاق و عمومات نمی‌توانند رادع عن السیره باشند که مسلک عده‌ای از بزرگان فقها و اصولاً همین است که اطلاق نمی‌تواند رادع عن السیره باشد فلذا مثلاً در باب حجیت خبر واحد آن‌ها از آیات ناهی عن العمل بالظن یا آیات ناهیه عن العمل بغير العلم همین جور جواب می‌دهند می‌گویند آن‌ها اطلاق است، با اطلاق نمی‌شود رادع ایجاد کرد برای عمل عقلاء به خبر ثقه.

س:

ج: سیره قوی است دیگه.

خب این تقریب استدلال به سیره. قبلاً هم اگر یادتان باشد ما به مستثنی‌منه آیه تجارت استدلال می‌کردیم می‌گفتیم که می‌فرماید که: «لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل» این باطل ظاهرش باطل عرفی است و چون عقد مکره عند العقلاء باطل است پس بنابراین م شمول مستثنی‌منه هم می‌شود. بنابراین می‌پذیرفتیم که مرتکز عند العقلاء و سیره عقلاء بطلان است.

خب این استدلال هم به نظر می‌آید استدلال متینی است الا این که شیخنا الاستاد قدس سره در ارشاد الطالب به این مطلب مناقشه‌ای دارند و آن این است که می‌فرمایند این سیره فی الجمله درست است نه بالجمله. در جایی این سیره درست است که جور شخصی باشد، یعنی یک مکره جائر ظالم زورگویی یک نفر را دارد به او زور می‌گوید، می‌گوید خانه‌ات را بفروش، فرشت را بفروش ماشینت را بفروش و الا فلان بلا را به سر شما در می‌آورم. این موارد بله سیره عقلاء این است که این بیع را نافذ نمی‌دانند و باطل می‌دانند. اما جایی که جور عام باشد. در جور عام که مثلاً یک سلطه‌ای، یک سلطانی، یک دولتی به طور کلی دارد یک اکراهی را بر مردم وارد می‌کند مثلاً یک دولتی می‌آید می‌گوید همه کسانی که اجنبی هستند این‌ها باید منازل شان را به اهل این کشور بفروشند و الا اگر این کار را نکنند خانه‌هایشان مصادره خواهد شد. یا به زندان می‌افتند، یا اخراج شان می‌کنیم. در این جا ایشان می‌فرماید سیره عقلاء با این که می‌گویند این جور است، ظلم است، برای چی این کار را می‌خواهید بکنید؟ این ظلم به ما است، این اکراه است اما عقلاء این جور نیست که معاملات این‌ها را باطل بدانند. در این صورت معاملات این‌ها را باطل نمی‌دانند می‌گویند خب چه کار کنند بیچاره‌ها باید بفروشند دیگه و الا می‌آیند اموال شان را مصادره می‌کنند، خانه‌شان را مصادره می‌کنند یا اخراج شان می‌کنند، یا زندان شان می‌کنند. پس این سیره این جور نیست که در تمام موارد اکراه وجود داشته باشد، در مواردی است که اکراه، اکراه جزئی و همگانی نباشد اما جایی که اکراه همگانی است و این چنین است می‌فرمایند که این جور نیست.

می‌فرمایند که... همان صفحه ۲۳۱ از ارشاد الطالب، جلد دوم. «و ما ذکر من سیره العقلاء علی عدم لزوم بیع المکره ففیه أنّ سیره العقلاء یمكن دعواها فی الموارد التي یكون الإكراه فیها من قبیل الجور الشخصی و أما إذا كان بنحو جور العام كما إذا امر السلطان بأنّ كل أجنبي یلزم علیه بیع داره من اهل هذه البلاد خلال شهرین» می‌گوید تا دو ماه باید این کار را بکنی «و إلا تأخذ الدار منه، ففی مثل ذلك لا یرى العقلاء بیع الأجانب دورهم مع اعترافهم بأنّ أمر السلطان جورٌ علیهم» با این که قبول دارند آن جور است، آن اکراه است ولی در عین حال «لا یرى العقلاء بیعاً لغواً» این بیع را بیع باطل و لغو نمی‌بینند.

س: ... سیره به خاطر یک ضرری...

ج: پس همه جا نیست.

س: و الا می گوید باطل است.

ج: و الا یعنی چی؟ یعنی...

س: ...

ج: کدام دلیل؟

س: ...

ج: می فرماید سیره عقلاء این نیست که آن جا را باطل می دانند آن جا را باطل نمی دانند. سیره داریم می گوئیم دلیل دیگری در کار نیست. روش عقلاء را دارد می گوید. می فرماید روش عقلاء در آن جاهایی که جور شخصی باشد را قبول داریم، اما در آن جاهایی که جور شخصی نباشد، عمومی و همگانی باشد آن جا را قبول نداریم.

می فرمایند که: «بل یرتبون علیه الأثر كما يظهر ذلك لمن تتبع سيرتهم و المتح صل أن العمدۃ فی الحكم بالبطلان فی بیع المکره و نحوه حدیث رفع الاکراه» چون حدیث رفع اکراه همه جا را شامل می شود، اما این سیره را اگر بخواهیم به آن تمسک کنیم همه جایی نیست، فقط مال جاهایی است که جور شخصی باشد و جور عمومی نباشد.

خب این اشکال اگر بخواهد وارد باشد گاهی اکراه ملازم با اضطرار است یعنی گاهی اکراه مصداق اضطرار است، مورد اکراه مصداق اضطرار هم واقع می شود و همان طور که گفتیم قبلاً، خود ایشان هم می فرمایند، شاید بحث آن بعداً بیاید در مورد اضطرار، رفع صحت و حکم به بطلان خلاف امتنان است در آن موارد خلاف امتنان است. این جاها که عقلاء دارند... در این موردی که ایشان می فرمایند اگر اضطرار بگوئیم وجود ندارد بله، اما اگر بگوئیم اضطرار وجود دارد خب ما موارد اکراهی که همراه اضطرار باشد آن جا را استثناء می کنیم، آن جا را می گوئیم باطل نیست پس کل مدعا به واسطه سیره هم اثبات می شود چون فقهاء اکراهی که منفرد از اضطرار باشد را می گویند باطل است. اما اکراهی که با اضطرار همراه باشد در آن مورد باطل نیست، گفته نمی شود باطل است. و اگر بگوئیم در این موارد اضطرار عرفی وجود دارد می گویند اگر ما این کار را نکنیم چه کار بکنیم؟ دولت است دیگر، دولت ما را می گیرد و خانه های ما را مصادره می کند. این مثل این است که یک بیماری بر شخصی وارد شده ناچار است خانه اش را بفروشد یا وامی گرفته و اگر خانه اش را نفروشد وام را نمی تواند اداء کند، آبرویش خواهد رفت و

اضطراری بر او عارض شده است. اگر ما بپذیریم که حالا محل کلام است و محل تردید است یک مقداری که آیا در این موارد اضطرار صادق است یا صادق نیست؟ اگر بپذیریم که در این موارد اضطرار عرفی صادق است ممکن است جواب بدهیم به همین که، این موردی که ایشان مناقشه می فرمایند خارج از محل نزاع علماء است، یعنی این مورد بحث در این جا نیست، ما در موردی داریم بحث می کنیم که صرفاً اکراه با شد و اضطراری در بین نیا شد. اما اگر اضطرار در بین بود در این موارد آن جاها آقایان قائل به بطلان معامله نیستند. فتأملوا که آیا این مطلب هست یا نیست. اگر این را بگوییم بعید نیست که این جور گفته بشود. هذا اولاً.

س: ...

ج: اجازه بدهید مطلب دوم را هم بگوییم بعد.

مطلب دوم این است که یک فرعی است که بعداً شاید خواهد آمد و آن این است که در موارد اکراه اگر شخص واقعاً محاسبه می کند و فی نفسه رضایت جدی پیدا می کند بر این که این معامله را انجام بدهد، در این مورد عده‌ای از فقهاء گفتند این جا باطل نیست ولو او این جور شمشیر بالای سرش گرفته و این‌ها، ولی این محاسبه می کند می گوید کار عاقلانه‌ای است برای من و شیرین است. این جا اگر واقعاً بالجد و به طیب نفسانی آمد این کار را کرد، عده‌ای گفتند این جا معامله صحیح است و درست است. اگر ما این حرف را هم بزنیم که ان شاء الله بحث آن بعداً می آید، در این مورد هم می توانیم بگوییم وقتی یک بلیه عامه این چینی از طرف یک دولتی، یک سلطانی به اهل اجانب در یک مملکت یا حتی اهل خود آن مملکت مثلاً می خواهد یک جا خیابان بکشد، و این خیابان هم لازم نیست ولی زور دارد می خواهد اصلاً کاخ برای خودش بسازد، می خواهد یک کارهایی برای خود دولت بکند، می گوید این خانه‌هایتان را باید بفروشید، و اگر نفروشد مصادره خواهیم کرد. خب آن جا هم همین جور است دیگر، عین شخصی که نیست، یک چیز عام است. خب در این جاها اگر بگوییم در این جا مردم می آیند این محاسبه را می کنند و می بینند که بالاخره اگر این کار را نکنند، پول شان از دست شان می رود، مصادره خواهد شد، ضرر بیشتری خواهند کرد بنابراین عن طیب نفس و طیب خاطر اراده می کنند که بیع واقعی را انجام بدهند و راضی هستند به تحقق این نقل و انتقال در عالم واقع و خارج. این البته شما ممکن است اشکال کنید این موارد را که در موارد شخصی هم ممکن است این محاسبه‌ها را بکنید.

س: ...

ج: نه، این جا...

س: ...

ج: نه، پولش از دستش می رود چون می گوید خانه را از شما می گیریم.

س: ...

ج: بله، مثال بود، یا می گوید خیلی ضرر مضاعف می کنم. خانه به طور کلی از دستم می رود.

س: ...

ج: بله، قبول داریم که هست. ولی اصل مطلب این است که آیا... یعنی آن اشکال اساسی این است که واقعاً آیا در این مواردی که این چنین باشد عقلاء با آن جور شخصی فرق می گذارند یا هر را می گویند باطل است ولی خب چه بکنیم ناچار هستیم؟ نه این که معامله را صحیح می دانند، فلذا اگر؟؟ می روند خانه هایشان را می گیرند. آن جائز از بین برود می رود خانه اش را می گیرد، می گوید این خانه خودمان است، معامله را صحیح نمی دانند در آن جا.

س: ...

ج: جواب صحیح همین است، جواب اصلی که می خواهیم بدهیم همین است.

س: ...

ج: بله، گاهی همراه هم است. مثلاً فرض کنید که کسی برای بیماری اش می خواهد خانه را بگذارد، ظالم هم می گوید باید بفروشی و درمان بکنی، باید بفروشی و اداء دین بکنی. که هم اکراه دارد و هم اضطرار دارد، با هم دیگر جمع شده.

س: ...

ج: می گوییم جاهایی که این جور باشد و اگر این موارد داخل در آن مثالها بشود...

س: ...

ج: باید این را اثبات بکنیم، معمول این موارد، اجتماع الاضطرار و الاکراه نیست، اگر بگوییم در جاهایی که جور همگانی است، اجتماع الاکراه و الاضطرار است. اگر این را بگوییم بله، فلذا ما در تمام کردن اشکال این را احتیاج داریم، بگوییم این جوری نیست.

س: ...

ج: نه، ممکن است کسی بگوید این جوری است.

س: ...

ج: نه، بگوید جاهایی که اکراه عمومی هست عند العرف اضطرار عمومی هست.

س: ...

ج: العرف بیابک.

س: ...

ج: اگر یک جا هم آن جا شد بله قبول داریم، آن جا هم بله. و نظر به صورت اکراه صرف است نه اکراه مجتمع با اضطرار و این جا هم معمولاً این چنینی است. اگر کسی این جوری بگوید. حالا اشکال اصلی همین است که ما این که ایشان ادعا می فرمایند خلافاً للماتن که در جایی که جور عام باشد مردم آن جا را باطل نمی دانند این طوری نیست، بلکه آن جا را هم باطل می دانند منتها می گویند چاره ای نداریم.

س: ...

ج: حالا بحث این ان شاء الله بعداً خواهد آمد. ارجاع دادیم به بحث بعدی.

این دلیل اول؛ تمسک به سیره. فتحصل این که تمسک به سیره فی محله است و این اشکال استاد قدس سره را می توانیم جواب بدهیم.

س: ...

ج: نه، گفتند الزام نمی‌کنند به ترتیب اثر، اگر مال است باید الزامش کنند دیگر، مال مردم را به آنها بدهند.

س: ...

ج: حالا عبارت را این جور می‌گوییم، می‌گوییم باطل می‌دانند، ما می‌گوییم سیره بر بطلان است.

س: ...

ج: چرا، می‌گوییم سیره بر بطلان است.

س: ...

ج: نه، باطل می‌دانند یعنی ترتیب اثر نمی‌دهند اگر بخواهند تصرف کنند می‌روند از آن صاحب اصلی اش اجازه می‌گیرند.

س: ترتیب اثر غیر از امتثال است...

ج: اگر دیدند یک کسی خانه‌اش را بالاگراه به مکره فروخت، برای تصرف در آن مردم می‌روند از مکره اجازه می‌گیرند، نمی‌روند سراغ مکره. پس بنابراین یعنی حکم؟؟ یعنی می‌گویند منتقل نشده.

س: ...

ج: کجا رد کرده گفته خیار دارید؟

س: ...

ج: نه، ببینید می‌گوییم عملاً در خارج مال را مال چه کسی می‌دانند؟ مال مکره می‌دانند و منتقل شده به مکره نمی‌دانند. فلذا از او می‌روند اجازه می‌گیرند. مثل مثلاً اراضی زمان طاغوت که آمدند اصلاحات ارضی کردند خب زمین‌ها را دادند به افرادی، فلان و این‌ها، مردم چه کار می‌کردند؟ آنها که متدین بودند می‌رفتند از آن مالک‌ها، از آنها اجازه می‌گرفتند. نه این که مال او بدانند. و حال این که یک جاهایی هم پول‌های آن را ریختند به حساب‌شان،

اما نه، هم علماء می گفتند، هم چی می گفتند، خب خیلی ها گرفتاری داشتند می خواستند بروند تبلیغ، می گفت این خانه ای که می رویم، جایی که می رویم فلان و این ها. فلذا این جور فرمایش قابل جواب است.

و اما آن دلیل بعدی را هم عرض بکنم که حالا یک چند دقیقه، بعضی از دوستان می گویند که شما سر ساعت یازده تمام کنید برای این که آقایان درس دارند و این ها. ما هم آدم درست و حسابی نیستیم، هی دیر می شود چاره ای نداریم که یک مقداری، حالا دل مان می خواهد که ان شاء الله یک کاری بکنیم سر یازده تمام بشود.

دلیل بعدی این بود که انصراف ادله از بیع مکروه یعنی احل الله البیع منصرف است، أوفوا بالعقود منصرف است، تجارة عن تراض منصرف است. وقتی ادله نفوذ و صحت نگرفت، شک می کنیم این معامله صحیح است یا باطل است اصالة الفساد فی المعاملات می گوید این معامله باطل است. این هم دلیل بعدی است.

استاد این دلیل را هم مناقشه کرده، گفتند هیچ وجهی برای انصراف وجود ندارد. چرا احل الله البیع را می گوید منصرف است؟ چرا تجارة عن تراض را می گوید منصرف است؟ چرا اوفوا بالعقود را می گوید منصرف است؟ هیچ انصرافی ندارد، این ها را می گیرد بعد برای این که می گیرد یک بیانی دارند که ان شاء الله اگر بخواهم وارد آن بشوم یک ده دقیقه ای طول می کشد. فردا ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

پایان.

جلسه ۵۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَّاتِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا. اللَّهُمَّ وَ كَمَا

جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَيَّ أُمَّهَا صَلَوةٌ تُكْرَمُ بِهَا وَجَهَ أَبِهَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

آخرین دلیلی که برای اثبات بطلان عقد مکره اقامه می شود که منطقاً هم آخرین دلیل باید بوده باشد تمسک به اصل است. اصالت الفساد، تمسک به این اصل، مشتمل بر دو مقدمه است. مقدمه اولی این هست که ما دلیلی بر صحت معامله مکره نداریم. ادله لُبیه مثل اجماع، مثل سیره عقلاء و امثال این‌ها که روشن است، وجود ندارد. و اما ادله لفظیه مثل «..أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ..» (بقره/۲۷۵)، تجارةً عن تراض و سایر عناوین معاملی، این‌ها هم ادغام بشود که شمول نسبت به عقد مکره و بیع مکره ندارد. و وجه عدم شمول امور ثلاثه هست.

وجه اول این هست که ادعا شود که ادعا می‌کند مثلاً، که موضوع له لفظ بیع، از باب مثال عبارت است از تملیک عین به عوضی که ممضاء باشد عند العقلاء. یا هر معنای دیگری که شما برای بیع گفتید. بالاخره هر معنایی که شما برای بیع گفتید یک قید دارد، توی موضوع له آن مأخوذ است که ممضای عند العقلاء باشد.

س: ??

ج: نه ممکن است اعمی از نظر چیز باشید.. از نظر شرعی ممکن است درست نباشد اما ممضای عند العقلاء. قهراً این از نظر عقلایی فقط می‌شود صحیح.

بگوییم موضوع له این است. خب اگر موضوع له این شد، چون عقد مکره و بیع مکره در نزد عقلاء ممضا نیست، پس قهراً اصلاً صدق بیع نمی‌کند یا صدق اجاره نمی‌کند و همین طور بقیه عناوین معاملی. این یک راه است.

راه دوم این است که گفته بشود که ولو این که در موضوع له و معنای حقیقی بیع و امثال او، این اخذ نشده، اما ظاهر ادله لفظیه شرعیه، این است که این ادله ناظر است به ما هو ممضاء عند العقلاء. چون ظاهر ادله معاملیه این است که در مقام تأسیس نیست، که بخواهی یک معامله جدیدی را شارع وارد بازار بکند. بلکه همان معاملاتی که رایج است، بخشی از آن‌ها را می‌خواهد قبول می‌فرماید و بخشی از آن هم ممکن است مثل معامله ربوی و فلان، ممکن است این‌ها را می‌فرماید که درست نیست. پس ادله شرعیه ناظرهً بمعامله ممضاء عند العقلاء و وقتی این طور شد، بنابراین باز اعلی الله البیع و تجارةً هم تراض و امثال ذلک بیع مکره را نمی‌گیرد ولو این که نامش بیع هست، خلافاً لوجه

الأول، وجه اول می‌گفت اصلاً اسمش بیع نیست. این جا می‌گوییم ولو اسمش بیع هست، عقلاء، عرف، لغت همه به این می‌گویند بیع اما مشمول ادله امضاء و ادله لفظیه نیست، این هم راه دوم.

راه سوم؛ عبارت است از این که گفته شود که این ادله لفظیه مثل احل الله البیع و نحو ذلک انصراف دارد از بیع مکره. چرا انصراف دارد؟ بر اساس آن قاعده‌ای که در بحث ظواهر بیان شده که اگر یک چیزی بر خلاف مرتکز عقلایی بود، و تشریح آن مستبعد بود جداً عند العقلاء، در این موارد که یک چیزی برخلاف مرتکز عقلایی باشد و تشریح آن مستبعد باشد در صورتی که مولا تنصیص کند به آن، خب می‌پذیرند. می‌گویند شارع ما را تخطئه کرد. قبول ندارد، اما اگر تنصیص نکرده باشد، یک عبارتی گفته که پر آن ممکن است او را هم بگیرد، در این موارد عقلاء و عرف یا می‌گویند اطلاق ندارد. یا لا اقل می‌گویند ما محرز نیست پیش‌مان، خیلی بعید است چنین حرفی را بخواهد بزند. خیلی بعید است. مثلاً از باب مثال اگر شارع فرمود که احترام اعدایی، خود شارع دارد می‌گوید احترام اعدایی، که تصریح کرده، تنصیص کرده، اما اگر این را نگفت، گفت که احترام الإنسان، این جا آدم می‌شود اعدائش را هم می‌گوید، خیلی بعید است. اصل جازم یا می‌گوید حتماً نمی‌گیرد احترام الإنسان اعدائش را، یا می‌گوید من جازم نیستم که این را اراده کرده. می‌رود سؤال می‌کند می‌گوید حتی شما آن‌ها را هم می‌خواهی بگویی؟ و در ما نحن فیه، این چنین است، گفته می‌شود در ما نحن فیه، این که شارع بیع مکره را بخواهد صحیح بداند این خلاف مرتکز عقلایی است، عقلاً که بیع مکره را صحیح نمی‌دانند بلکه همین طور که گفته می‌شد حالا این‌ها را هم می‌توانید پیاز داغش قرار بدهید که ظلم است، جور است، چه طور می‌شود یک چنین چیزی را شارع بیاید تجویز کند، تصدیق کند. و به خصوص بعد از این که دیدیم مذاق خود شارع هم در غیر واردی از موارد این است که اموری که از مکره سر می‌زند مثل طلاق، مثل عتاق، مثل یمین، این‌ها را صریحاً گفته که باطل است. با توجه به این مرتکز عقلایی، المؤید به این که خود شارع مواردی را هم سراغ داریم که فعل صادره از مکره را فرموده لا اثر له و باطل است. مجموع این‌ها باعث می‌شود که اعلی الله البیع و تجارة عن تراض و امثال ذلک را بگوییم انصراف دارد. این سه راهی است که برای عدم شمول ادله لفظیه گفته می‌شود.

وقتی ادله لفظیه شامل نشد، ادله لیبیه هم که گفتیم مقتضای آن صحت نیست پس بنابراین شک می‌کنیم، که آیا شارع بیع مکره را صحیح می‌داند یا نه؟ شبه حکمیه است دلیل نداریم، مقتضای اصالة الفساد علی ما أسس فی محله، این است که بگوییم باطل است و صحیح نیست. این آخرین دلیلی است که گفته می‌شود.

شیخنا الاستاد قدس سره در ارشاد الطالب یک عباراتی دارند که بین این سه وجه به نحو تشویق کأن متعرض حالا هر سه تایش یا بعضی‌اش هستند و پاسخ خواستند بدهند که نه. ایشان می‌فرمایند که ادله «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، «و اوفوا بالعقود»، و امثال ذلک شامل می‌شود عقد مکره را، و کأن هر سه وجهی که شما برای عدم شمول می‌گویید باطل است. اما این که وجه اول که گفتید در موضوع له بیع و امثال بیع اخذ شده، ممضا بودن عند العقلاء آن باطل است. ما در محل خودش، در بحث صحیح و اعم گفتیم که موضوع له لفظ بیع مقید نیست به این که ممضای عند العقلاء باشد. همین که تملیک عین به عوض شد، چه تملیک عین به عوضی باشد که ممضاء هست پیش‌شان، چه ممضاء نیست. این اسمش بیع است. به این بیع گفته می‌شود، عرف هم گفته می‌شود. منتها می‌گویند بیع مثلاً باطل، نه این که بیع نیست. می‌گویند بیع غیر ممضاء، نه این که بیع نیست. پس مأخوذ نیست در ناحیه این واژه‌ها ممضاء بودن عند العقلاء. این مأخوذ نیست. فلذاست که ایشان می‌فرمایند که همه این موارد را حتی در مورد بیع فضولی، حتی در مورد بیع فضولی اطلاقات می‌گیرد. بیع است دیگر. ماء مخصص و مقید بیرونی می‌خواهیم بیرونش کند. مثل چی؟ لا بیع الا فی ملک، آن جا هم اگر می‌گوییم بیع فضولی باطل است، نه از باب این است که اطلاقات ادله «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نمی‌گیرد یا اوفوا بالعقود نمی‌گیرد؛ می‌گیرد. از این باب نمی‌گوییم که مخصص و مقید دارد، مثل لا بیع الا فی ملک، از این جهت نمی‌گیرد.

بعد می‌فرمایند یترتب الی ذلک و شائب کأن حالا شهادت هم شاید بدهد، می‌فرمایند که اگر کسی یک لقطه پیدا کرد و یک سال تعریف هم کرد، و مایوس شد از این که مالکش مثلاً پیدا بشود. یا حالا مایوس هم نشد حتی احتمال هم می‌دهد، لعل مالکش پیدا بشود، به حسب روایات باب لقطه می‌تواند بفروشد این را حتی به خودش و تملک کند. حالا اگر بعد از این تملک که فروخت به خودش و تملک کرد، صاحبش پیدا شد، آیا آن صاحب می‌تواند آن را ملزم بکند که عین متاع من را بده؟ نه. بله در این صورت چون متاع شده به خاطر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، شده مال این. بله آن جا ممکن است گفته می‌شود که باید معادلش را به او بپردازد. اما حق ندارد بگوید.. این دیگر ملک این است.

به خاطر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، و حال این که ایشان می فرماید در این جا عند العقلاء چنین بیعی ممضاء نیست. عقلاء می گویند اگر صاحبش پیدا شد باید به او بدهی. این بیع باطل است. با این که ممضای عند العقلاء نیست ولی آیا فقیه این جا متلزم می شود بگوید که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نمی گیرد «اوفوا بالعقود» نمی گیرد؟ نه فتوا می دهند که ملک او شده، بله. او به حسب روایت باید معادلش را به او بپردازد.

پس بنابراین می فرمایند که و قد ذکرنا فی بحث الصحيح و الاعم أن امضاء العقلاء كإمضاء الشرع غیر داخل فی معنی البیع و نحوه فإن البیع السارقین و الغاصبین لا یكون ممضاء عند العقلاء مع صحة اطلاق البیع علیه بلا عنایت و بعبارة أخرى إذا كان تملیک عین بعوض بیعاً عند العرف و لكن غیر ممضاء من ناحیتهم فهو داخل فی مثل موضوع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا بد فی رفع الید عن اطلاقه من وجود مقید نظیر قوله لا بیعة.. (قطع صدا) علی کون الموضوع لإمضاء الشرع نفس البیع أنه لو باع لقطه بعد تعریفها سنةً و تملکها حتی مع احتمالها اظف بمالکها ثم ظهر المالك فلا یستحق المالك المطالبه بعین اللقطه حتی مع بقائها بید مشتری، فإن هذا مقتضاء ان الله البیع و اوفوا بالعقود. مع عن عقلاء لا یمضون البیع من البایع فی الفرض... (قطع صدا) .. قال الغير اشتباهاً و اعتقاداً بأنه ماله ثم ظهر أنه مال الغير.»

خب ایشان می فرمایند که پس این نیست. این وجه اول باطل است. وجه دوم هم که چی بود؟ این بود که ولو مأخوذ در ماهیت آن نیست، در معنایش نیست، اما ادله «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و امثال این ها ناظر است به آن که ممضای عند العقلاء است. این را هم می فرمایند نه. موضوع امضاء توی عبارت ارتضاء است، این غلط چایی است. موضوع امضاء شرعی نفس البیع است، نه بیع ممضات عند العقلاء. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، اوفوا بالعقود، تجارة عن تراض، ناظر نیست به آن که فقط ممضاء پیش عقلاء است. شارع مقدس گاهی اوسع از آن چه که پیش عقلاء است می آید نافذ قرار می دهد، گاهی اضیق قرار می دهد گاهی مساوی است. وقتی یک چیزی در بین عقلاء رایج بود این معنا ندارد که شما بگویید ادله شرعی، در آن موارد محدود می شود به همان که عند العقلاء است. نه. ممکن است اوسع باشد. حالا شعار عقلاء مثل همین مثالی که زدیم، این جا این بیع را باطل می دانند می گویند بیع مال مردم بوده، تحریف کردی بعد رفتی فروختی، حالا صاحبش پیدا شد نه. بیعت درست نیست. ولی شارع می گوید نه. می فرماید بیع درست است به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». پس این هم ناتمام است. ایشان قدس سره پس اولی را آن جور جواب می دهند، دومی را این جور جواب می دهند، پس می گویند اطلاق محقق است. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اطلاق دارد، تجارة عن تراض اطلاق دارد. کاستی ای که

در عبارت وجود دارد همین است که فرض شده علت عدم شمول فقط این دو تا است، و حال همان طور که عرض کردیم علت عدم شمول فقط این دو تا نیست. بلکه امر سومی که تو ضیح دادیم وجود دارد و آن‌هایی که می‌گویند انصراف دارد که ایشان هم فرموده لا وجه للانصراف، به خاطر این دو تا، آن‌هایی که می‌گویند انصراف دارد، احدی از آن‌ها را ما ندیدیم که وجه آن این باشد که چون در موضوع له بیع اخذ شده مضاء بودن عند العقلاء، این وجهی است که ایشان ساختند، خواستند در جواب انصراف بگویند این جور که نیست. کأن تخیل می‌شود آن‌هایی که گفتند انصراف دارد به خاطر این جهت دارند می‌گویند. نه احدی از آن‌ها را ندیدیم که بگویند به خاطر ما می‌گوییم تو موضوع له لفظ بیع افتاده، آن که مضاء عند العقلاء است. و اگر این بود انصراف نمی‌گفتند. اگر توی موضوع له مأخوذ بود انصراف گفته نمی‌شد، چون انصراف به حسب اصطلاح این است که به حسب موضوع له، به حسب معنا صلاحیت شمول را دارد. اما لجهات مثل کثرت استعمال تنها سبب موضوع چه و چه.. انصراف دارد از این که مراد جدی‌اش باشد و الا صلاحیت ذاتی دارد. مثلاً مثل کلمه حیوان، حیوان صلاحیت ذاتی که شامل انسان بشود دارد. اما لجهاتی وقتی که گفته می‌شود حیوان لا تسلط فیه بل الحیوان انسان را نمی‌گیرد، انصراف دارد. اما حیوان صلاحیت ذاتی برای شامل شدن دارد. یعنی موضوع له هیچ معنایی است که شامل می‌شود. انصراف‌ها در آن موقع است، در آن جا است. و هم‌چنین بله بعضی‌ها ممکن است بگویند ناظر است به آن که عند العقلاء است، این درست است. آن وجه سوم که عمده وجه است، که در کلام مبارک ایشان نیامده. که آن را جواب بدهند که ادعا این است که در باب ظواهر همان طور که توضیح دادم، اگر یک چیزی مستبعد عقلایی بود و خلاف مرتکرات عقلایی بود، او را ناروا می‌دیدند به حسب فهم خودشان، یا جازماً یا شک داشتند که روا هست یا روا نیست، در این موارد اگر تصریح نکرد شارع، اگر تصریح کرد خب گفتیم دیگر، ما را دارد تخطئه می‌کند نظر او این است. اما اگر تصریح نکرد به عموم و اطلاقی برخورد کردند، عموم و اطلاق را این جا یا می‌گویند حتماً نمی‌گیرد یا می‌گویند شک داریم. فلذا می‌روند از گوینده سؤال می‌کنند که آیا مراد بود، نبود، این جا را هم می‌خواهی حتماً بگویی. پس بنابراین..

س: ??

ج: بله بله. آره.

س: این شهودش که لفظ است؟

ج: لفظ است اما در باب عمومها هم مدخول ادات عموم ممکن است انصراف پیدا بکند به خاطر همین شواهد و قراین و امثال اینها. انصراف پیدا می‌کند و کل نمی‌تواند مثلاً همین طور که.. اگر گفت اکرم کل انسان، حالا یک آدم معمولی. آن وقت اکرم کل انسان، یا مثال می‌زد، بارها مثال زد، مثلاً طلبه‌ای رفته، مهاجرت کرده دیگر، وقت مهاجرتش هم بوده، بالاخره سنش ۴۰، ۵۰ سالش شده، دیگر هر چه که بناست درس خوانده باشد خوانده. دیگر توی حوزه ماندنش لا وجه له، شیخنا الأستاذ آقای قاروبی قدس سره، وقتی ما درس می‌رفتیم خدمت ایشان بیست و چند سال مان بود بعضی از آقایان هم تشریف می‌آوردند ۴۵ سال، ۵۰ سال شان بود آن‌ها. آقا خودش یادم است فرمود من اگر جای تو بودم دیگر قم نمی‌ماندم. می‌رفتم یک جا خدمت می‌کردم. دیگر تو تو این همه سال هر چه بنا بوده بشوی شوی برو یک جا خدمت کن، توی قم ماندن چه وجهی دارد برای شما.

خب حالا این طلبه است رفته، به رفیقش نامه می‌نویسد می‌گوید آقا من همه چیزهایی که دارم بفروش پولش را برای من بفرست. می‌گوید یعنی و سایل الشیعه‌اش را هم می‌خواهد بگوید. طلبه هر جا با شد و سایل را می‌خواهد. کافی را می‌خواهد، می‌خواهد منبر برود، می‌خواهد بحث کند، حتی کتاب‌های تفسیرش را هم می‌گوید آره. این تفسیرهایی که همیشه مورد مراجعه است، این را دارد می‌گوید. زنگ به او می‌زند آقا این هم مقصودت بود؟ حتی اگر گفته باشد همه چیزهای من را. این انصراف دارد از آن چیزی که .. یا انصراف دارد یا شک می‌کند که به کلامش می‌توانم تمسک کنم. بله اسباب زندگی، فرش، فلان و این‌ها را بله. می‌گوید آن جا خوب. اما این کتاب‌ها که هر روز به آن‌ها احتیاج دارد، و سایل کار طلبه هست می‌شود این‌ها را هم گفته باشد. این باعث می‌شود که حتی کل را هم اگر برده باشد می‌گوید مدخول این کل یا انصراف دارد یا مشکوک است. فلذا اخذ نمی‌کند این جا و سؤال می‌کند و خودش را مأذون نمی‌داند که برود بفروشد. می‌گوید آقا فروختیم بعداً یک‌هو می‌آید می‌گوید نه تو عقلت نمی‌رسید من این را که نمی‌گویم که. این که من خودم.. معلوم است که این‌ها را آدم به آن احتیاج دارد. خوب پس بنابراین، این بزرگانی که مثل امام قدس سره فرمودند ادله لفظیه انصراف دارد، از بیع مکره، این بزرگان دلیل شان بر انصراف همین به ظن قوی دلیل این مطلب سوم است که توضیح داده شد نه آن مطلب اول، مطلب دوم..

س: استاد ببخشید وجه سوم فرمودید یا انصراف دارد یا اجمال دارد؟

ج: انصراف یا .. یعنی یا انصراف محرز دارد یا احراز اطلاق نمی‌شود.

س: بله توی وجه دوم هم فرمودید که مقید است به بیع‌های..

ج: یعنی ناظر است به آن‌ها.

س: یعنی آن جا هم باز مقید است. یعنی احراز تقیدی می‌شود، آن احراز تقیید وجه دوم با این احراز تقیید وجه سوم چه فرقی دارد؟

ج: آهان وجه دوم بله..

س: دو تایش همین است.

ج: نه در وجه دوم که می‌گوییم ناظر به اوست از این باب است که استظهار می‌شود که شارع در باب معاملات تأسیس نداشت. چون تأسیس ندارد و توی بازار یک معامله جدیدی را نمی‌خواهد وارد کند. پس ناظر به همین معاملاتی است که وجود دارد. آن وجه دوم، سوم این است که نه استبعاد می‌کنند ولو بخواهد چیز جدیدی هم بیاورد. و ممکن است معاملات جدیدی بیاورد. ولی استبعاد است که چنین معامله مکرهی که یک کسی دارد تحمیل می‌کند به زور اسلحه و تهدید می‌گوید بفروش شارع بیاورد این را بگوید درست است.

خب این خدمت شما عرض شود که..

س:؟؟

ج: بخش اول فرمایش‌تان درست است. یعنی واقعاً مقید نیست.

س: این که فرمودید که؟؟

ج: یعنی درست است که اعم از نظر شرعی نه اعم عرفی. ولو عرفی که می‌شود صحیحی ممضای عند العرف است. من مساوق است با این که برای صحیح وضع شده.

نکته‌ای که در این جا وجود دارد این است که استاد قدس سره فرموده است که فإنه يقال لاوجه لدعوى الانصراف «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و نحوه عن بیع المکره.

در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» خصوص این آیه مبارکه صرف نظر از این وجوه ثلاثه‌ای که گفته شد. در خصوص «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بعض بزرگان منهم مرحوم میرزا حبیب الله رشتی و منهم خود مرحوم امام قدس سرهما قائل هستند که آیه شریفه «..أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ..» (بقره/۲۷۵) در مقام بیان نیست و اطلاق ندارد. محقق اصفهانی هم ظاهراً قائل است که آیه شریفه اطلاق ندارد فلذا تعویض فرموده به یک روایتی که توی آن روایت «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هست که ایشان می‌فرماید آن اقتباس از آیه است نه این که آیه را دارد بیان می‌فرماید. توضیح مطلب این است که حالا اگر قرآن شریف این جا باشد که من ...

این آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در سوره مبارکه بقره آیه ۲۷۴ است البته من بر اثر ضعف بصر و بصیرت شاید نبینم. من چشم‌هایم نمی‌بیند این عددهایش را..

س:؟؟

ج: آقا ببخشید دیگر. ۲۷۴ بله.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم.

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بَانَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..» (بقره/۲۷۵) این فراز مبارک را دو جور از آن برداشت می‌شود یکی این که آن‌هایی که ربا می‌خورند این‌ها می‌گویند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» می‌گویند آقا بیع هم مثل ربا است. بیع سود توی آن است، خب ربا هم سود توی آن است. چه فرقی با همدیگر می‌کند؟ شما پولت را تبدیل کن به فرش، مثلاً صد هزار تومان داری، این صد هزار تومان را تبدیل کن به فرش، فرش را بفروش ۱۱۰ هزار تومان. این بیع است، این ده هزار تومان حلال است. حالا همین صد هزار تومان را بده به یک کسی یک ماهه بگو برگردان ۱۱۰ تومان. خب این هم سود است. این با آن چه فرقی می‌کند؟ حرف این‌ها این بود. می‌گفتند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» خب «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..» آن وقت اشکال این تنم کلام آن‌ها باشد. و اشکال می‌کردند با این که این جوری است با هم فرقی نمی‌کند، خدا آن را حلال کرده، آن را حرام کرده..

س:؟؟

ج: بله «وَأَحَلَّ اللَّهُ» این یک، که کل این و حتی «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» مقول قول مستشکلین است. کل آن اگر این‌ها باشد خب حرف آن‌هاست. اطلاق دارد، فلان دارد، این جا معنا ندارد. آن‌ها دارند چنین حرفی را می‌زنند. اگر نه این «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» جوابی است که خدای متعال دارد به آن‌ها می‌دهد. آن‌ها می‌گفتند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» خدای متعال می‌فرماید که این‌ها چنین حرفی می‌زنند و حال این که حق چنین حرفی را ندارند. چون خدا بیع را حلال کرده، آن را حرام کرده. خب وقتی که در مقام این است که جواب بدهد، در جواب مقام خصوصیات نیست، می‌گوید این چه حرفی است که شما می‌زنید، درست است که در هر دو جا سود هست ولی خدا آن را حلال کرده، آن را حرام کرده. و لا یسأل عما یفعل، سود آن را حلال کرده، آن را حرام کرده. خدای متعال آن جا در مقام بیان این که حالا همه خصوصیات بیع حلال را بفرمایند، همه خصوصیات ربا را که کجا حرام است بفرماید نیست. حتی این دو تا مقایسه‌تان درست نیست. برای این که حکم قانون آن جا این است، قانون این جا این است. اما قانون آن‌ها آن جا چه جوری است، در چه خصوصیتی، چه شرایطی نیست. مثل این که شما می‌گویید آقا روزه ماه رمضان واجب است، ماه شعبان و رجب واجب نیست. اما حالا روزه رمضان که واجب است با چه شرایطی که حالا نمی‌خواهید بگویید که، در مقام این که نیستید. فلذاست که بزرگانی مثل ملا میرزا حبیب‌الله رشتی، مثل حضرت امام، این‌ها می‌فرمایند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این در مقام بیان نیست و اطلاق ندارد. به خاطر این که خود لسان آیه صرف نظر آن امور ثلاثه به خطر این که مقام، مقام بیان این نیست که بخواهد خصوصیات تشریح را در این جا بیان بفرماید بنابراین به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ما نمی‌توانیم تمسک کنیم و اطلاق ندارد. در جابه‌جای فقه و این‌ها به این آیه مبارکه نمی‌شود استدلال کرد.

و صلی الله علی محمد و آله.

جلسه ۵۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَاءِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ أَيْبَهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقْرِبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ النَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

مقام اول که بحث از اثبات اشتراط صحت بیع به عدم اکراه بود پایان یافت بحمدالله. مقام ثانی بحث از موضوع است و این که چه عناصری دخیل در تحقق عنوان اکراه می باشد. در عناصر مأخوذهی در صدق عنوان اکراه بین اصحاب اختلاف وجود دارد که باید این مواردی که حالا یا همگان قائل به آن هستند یا محل اختلاف هست باید یکایک مورد بحث قرار بگیرد.

ماتن قدس سره این طور فرمودند «الرابع: الاختیار، فلا یقعُ البیع من المکره و المرادُ به الخائف علی ترک البیع من جهة توعید الغیر علیه بإيقاع ضرر أو حرجٍ علیه» و بعد می فرمایند که فرقی هم بین این ایقاع ضرر و حرج بین خود شخص که این جا گفته شد و یا این که من یتعلَّقُ به من أهله و عیاله و وُلده و امثال ذلك نیست، و همین چنین فرق هم بین آن ضرر بین این که مالی باشد نفسی باشد عرضی باشد بین این ها هم تفاوتی نیست. و بعد هم در مسئله ی بعد می فرمایند که اقوی و یا این که لایخلو من وجه این هست که باید تفصی به و سیله ی توریه نتواند بکند در صورتی که برای آن توریه ی محذوری نیست باید نتواند تفصی بکند از آن توعید مکره به واسطه ی توریه. البته اگر این توریه کردن آسان باشد اما اگر آسان نیست خب تفصی از آن لازم نیست. بنابراین قیودی که ایشان به حسب تحریر الوسیله در تحقق عنوان اکراه لازم می دانند این چند امر است. یک: این که باید خائف باشد این مکره. از آن توعید و آن ضرر یا آن حرجی که بر خودش یا بر من یتعلَّقُ به وعده داده شده توعید شده است خائف باشد. در این که آیا خوف کفایت می کند یا ما باید ظن به این جهت داشته باشیم؟ بین اصحاب محل کلام است.

خب تارةً مکره ممکن است توعید می کند به ضرر، به حرج، توعید می کند اما این شخص مطمئن است می داند از دست او نمی آید، می گوید اگر این را به من نفروشی آتش می زنی خانه ات را، ولی او می داند که از دست او نمی آید چنین کاری. یا فلان ضرر را به تو وارد می کنم یا به خودت به بچجات، ولی می داند که از دست او نمی آید این جا اکراه صادق نیست، چون مطمئن است به عدم تحقق این. اکراه در جایی هست که اطمینان یا قطع به عدم نداشتن

با شد. خب حالا که قطع به عدم ندارد و اطمینان به عدم ندارد باید ظنّ به تحقق داشته باشد؟ کلام شیخ اعظم قدس سره این هست که بله. «ضرر مظنون بوقوعه» ایشان این قید را دارند در مکاسب که باید مظنون باشد بنابراین اگر مثلاً بیست در صد احتمال می دهند او می گوید نه، این جا اگر صدق نمی کند. اما بزرگانی و منهم الماتن قدس سره، این ها می گویند که، فرمودند که نه ما مظنون بودن لازم نداریم آن را که ما لازم داریم عبارت است از احتمالی که خوف در نفس ایجاد بکند یک وقت این احتمال به حدی ضئیل است که خوف هم ایجاد نمی کند، اما یک وقت نه، احتمالی است معتدّ به، احتمالی است که خوف در نفس است می گوید نکند حالا من نفروشم نکند این ضرری که او دارد توعید می کند یا این حرجی که دارد توعید می کند دامن گیر من بشود. همین خوف کفایت می کند، حتی اگر این خوف عقلائی نباشد ولی وجود داشته باشد. تارة خوف عقلائی است یعنی همه ی مردم هم می گویند بله همین جور است این ... تارة نه، حتی عقلائی نیست ولی احتمال وجود آن می رود ...

س: ???

ج: بله خودش احتمال می دهد، خودش خوف شخصی دارد. بخصوص در مواردی که آن مبعّد علیه یک امر مهمی باشد. می گوید اگر نفروشی می کشم تو را. یک وقت می گوید اگر نکشی مثلاً فرض کنید ما شینت را پنجر می کنم، می گوید خب بکن، ولی یک وقت می گوید می کشم تو را یا فرزندت را خدای ناکرده می کشم. یا چه می کنم یک چیز مهمی را دارد. این جا اگر محتمل به حساب یک امر بالایی باشد احتمال و لو ضعیف باشد خوف ایجاد می شود و کفایت می کند.

بنابراین قید اول که عبارت است از... برای تحقق اکراه لغّه، و عرفاً این که لازم است این هست که در نفس مکره ما نسّمیه بالمکره، در نفس مکره از آن توعید یک خوفی ایجاد بشود و لو این که به حدّ مظنه هم نرسد. پس نحترزُ بهذا القید از کجا؟ از آن جایی که قطع به عدم دارد ولو آن دارد می گوید یا اطمینان به عدم دارد ولو آن دارد می گوید، یا این احتمال، احتمال بسیار بسیار ضعیفی است که خوف هم ایجاد نمی کند.

پس این قید ظاهراً لا بأس به، حالا در قبال قولی که ان شاء الله بعداً به عنوان تنبیه شاید ذکر خواهیم کرد که بعضی از فقهاء فرمودند که اصلاً تمام این قیود لا وجه له، حتی این، هیچ، اصلاً این قیود لا وجه له، حالا آن را بعداً می گوئیم. اما آن را که تقریباً می شود گفت که کاد آن یکون متفقاً علیه، این هست که این قیودی که می گوئیم حالا و لو بع ضاً

لازم است که یکی از آنها همین است که باید این خوف وقوع آن ضرر و آن حالا حرج از ناحیهی موعّد داشته باشد.

س: اگر نوعی باشد ولی شخصی نباشد.

ج: نه، باید خودش خائف باشد.

س: ???

ج: نه، عرف نمی‌گوید، می‌گوید تو مکره نیستی، اکراه برای آن لازم است و الا حالا عرف می‌گویند ولی این هیچ ترسی ندارد. اطمینان بر خلاف دارد. نوع می‌گویند این کار را می‌کند ولی او اطمینان شخصی دارد که چنین کاری نخواهد کرد. نوع می‌گویند که این قدرت دارد بر این که آتش بزند اموال تو را، بکشد تو را، نوع می‌گویند ولی خودش مطمئن هست که چنین قدرتی ندارد و نمی‌تواند انجام بدهد. نه، این جا صدق اکراه بحسب لغت و عرف نمی‌کند. و علاوه بر این که ادله هم، ادله‌ای که در آن اکراه اخذ شده مکره اخذ شده که شامل آن نمی‌شود مثل حدیث رفع، مثل... اگر به آن حدیث‌هایی که در باب طلاق و این‌ها بود بخواهیم تمسک بکنیم اگر بخواهیم به سیره‌ی عقلائی هم تمسک بکنیم سیره‌ی عقلاء، و لو روی عنوان اکراه هم حالا خیلی بگوییم تمرکز ندارند عقلاء، این بیع این جوری را باطل نمی‌دانند، و باز این صورت هم نمی‌توانیم بگوییم خارج از ادله و اطلاقات صحّت بیع است بنابراین اصل عدم تحقق یا اصاله الفساد هم جاری نمی‌شود. پس چه بخواهیم از خود عنوان اکراه استفاده بکنیم و چه بخواهیم بگوییم آن ادله خیلی دایره مدار اکراه نیست سیره‌ی عقلاء را بخواهیم بگوییم یا بگوییم اطلاقات ادله‌ی صحّت نمی‌گیرد بنابراین مشمول اصاله الفساد می‌شود در این صورتی که خوف نباشد اصلاً و لو نوعاً خوف دارند ولی این شخص خودش خوف ندارد این جا را شامل نمی‌شود.

س: ???

ج: نه

س: ???

ج: مکروه بودن را ما نمی‌گوییم، حالا بعد می‌آید ان شاء الله، فعلاً این را داریم می‌گوییم آن قید آخری است. فعلاً این است که او دارد توعید می‌کند و این خوف به این دارد که این توعید محقق بشود.

س: ???

ج: نه، خوف از وقوع دارد نه این که از آن کار می‌ترسد، ببینید دقت بکنید خوف از وقوع آن ما یُوعَدُ به دارد، آن چیزی که دارد توعید می‌شود و لو حالا یک کسی برایش مهم نیست می‌گوید بکشد، نه، مقصود خوف به وقوع است. نه خوف از آن امر.

س: ???

ج: احتمال که... خوف همین که خوف داشته باشد. یعنی خوف در چه صورتی پیدا می‌شود؟ احتمال بدهد دیگر.

س: ???

ج: خوف از سوزاندن دارد. نه این که سوزاندن مکروه است برای او. یعنی خوف دارد که لعلّ این محقق بشود. خوف به تعبیر آقایان، چون خوف طریق عقلائی است. خوف دارد بر این که لعلّ این محقق بشود. امام می‌فرماید همین که خائف بود، یا در منهج الصالحین بزرگان، منهج الصالحین مال آقای حکیم شروح شده و همین طور در کلمات بزرگان بعد، این‌ها هم تعبیر می‌کنند به خوف، خلافاً للشیخ که می‌فرماید مظنون آن باید باشد این‌ها می‌گویند مظنون بودن لازم نیست همین که خوف داشته باشد کفایت می‌کند. خوف هم چرا می‌گویند احتمال نمی‌گویند؟ چرا واژه‌ی خوف به کار می‌برند احتمال نمی‌گویند؟ برای خاطر این که احتمال اگر بگویند باید تقیید بکنند به این که این احتمال مثلاً درجه‌ی آن خیلی نباشد ضئیل نباشد، خوف که گفته می‌شود قهراً آن خوف آور نیست خود به خود خارج می‌شود خب این ...

س: ???

ج: ترس از چی؟

س: ???

ج: خیلی خب همین که خوف دارد کفایت می‌کند، خوف از چه دارد؟

س: ???

ج: اما یک کسی می‌گوید حالا بکشد من که ... به قول آقای حائری می‌گفت مسئله‌ی مرگ برای من حل شده است خب بکشند من می‌روم یک جهان، یک عالم بهتری، خب بکشند. از مردن نمی‌ترسد از وقوع این چیزی که دارد می‌گوید این خوف به این دارد، که این چیزی که دارد می‌گوید این را لباس عمل به آن می‌پوشاند این چیزی که آن ضرری که یا آن حرجی که دارد توعید به آن می‌دهد خوف به این دارد که این لباس عمل پوشانده بشود به آن. تحقق پیدا بکند.

س: ???

ج: ما نمی‌گوییم ما لازم نداریم.

س: ???

ج: چرا می‌کند ببینید همان‌طور که عرض کردیم مبانی اراده در مورد اکراه وجود دارد. مبادی اراده وجود دارد فلذا گفتیم که اراده در مورد اکراه وجود دارد. منتها در کنار آن توعید است. همین که در کنار آن توعید بود این‌جا اکراه صادق است و ان شاء الله بعداً توضیح خواهیم داد همان‌طور که امام هم فرمودند برخلاف باب افعال که معنای آن ایجاد کراهت در نفس است این معنای این‌جا ایجاد کراهت در نفس نیست، حتی ممکن است که شوق داشته باشد در نفس خودش. اما در عین حال بگوییم اکراه هم وجود دارد. که توضیحات این‌ها ان شاء الله می‌آید. حالا اجازه بدهید یک مقداری جلو برویم ان شاء الله کم کم این‌ها حل خواهد شد.

خب مرحوم امام قدس سره این‌جا فرموده‌اند در بیع‌شان، تعلیقاً بر کلام شیخ اعظم فرمودند «إِنَّ الظَّنَّ بِهِ غَيْرُ لَازِمٍ وَ الْيَكْفِي الْخَوْفُ الْحَاصِلُ مِنَ الْإِحْتِمَالِ الْعَقْلَانِيِّ بَلْ مُطْلَقُ الْإِحْتِمَالِ» و لو عقلائی نبا شد «و لو ضعيفاً، إذا كان الإيعادُ بامرٍ مهمٍ كالقتل مثلاً» این ...

مطلب دومی که این‌جا باید توجه به آن داشته باشیم این است که خب خوف کفایت می‌کند و لو این واقعاً مترتب نباشد. همین که خوف در نفس او بود، برای صدق اکراه کفایت می‌کند، و لو این که در واقع مترتب نباشد مثلاً الان او

دارد ایعاد می‌کند و این هم رفت فروخت، بعداً کشف به این که این بلف می‌زده. واقعیت نداشته، یا این خیال کرده بوده، این‌ها منافاتی با صدق اکراه ندارد. پس بنابراین لازم نیست که در مواردی که خوف دارد آن ما یخاف منه، مرتب بشود در واقع. نه، ولو این که مرتب هم در واقع نباشد ولی این احتمال آن را می‌داده، که مرتب بشود این یکفی فی صدق الاکراه، فلذاست که مرحوم سید در حاشیه فرموده «ثم المدار علی خوف ترتب الضرر و إن لم یکن مرتباً فی الواقع» اگرچه این ضرر در واقع مرتب نباشد. که خوف آن را داشته باشد کفایت می‌کند.

امر سومی که باید این‌جا به آن توجه بکنیم این مدار همین خوف است. ولو این آدم، آدم خوفاً باشد مدار این است یک آدمی هست که زود می‌ترسد. دیگران اگر بگویند نه، اما این واقعاً این خوف را دارد که اگر چنین چیزی بشود این‌جا هم باز این صادق است و چون جاهای دیگر مثلاً ما می‌گوییم قطاع، کثیر الشک، کثیر السهو، کثیر... این‌ها را خارج می‌کنیم آن‌جا می‌گوییم اطلاعات ادله منصرف از آن هست. اما اکراه این‌جوری نیست که بگوییم رفع ما استکرها علیه از کسی که... چون یک واقعیتی است یک واقعیت نفس الامری هست کسی خوفاً است، خب زود احتمال در نفس او ایجاد می‌شود و حالت نگرانی و تشویش خاطر در او ایجاد می‌شود. این آدم این‌چنینی هم کفایت می‌کند همین ...

مرحوم سید فرموده که «عدم الفرق بین أن یكون خوفاً بحیث یخاف من کلِّ احدٍ» که وقتی می‌گوید آن واقعاً خیال می‌کند این‌جوری است در اثر مثلاً ساده‌لوحی که دارد می‌گوید آقا می‌کشم تو را، اگر دیگران با شنیدن می‌گویند آقا بی‌خود دارد می‌گوید ولی این نه، این‌جور توی ذهنش نمی‌آید که دارد بی‌خود می‌گوید و لذا می‌ترسد، خوف در او ایجاد می‌شود.

س: ???

ج: دلیل آن همین است که اکراه هست این هم واقعاً مکره است دیگر، صادق است که این علی الاکراه دارد این بیع را انجام می‌دهد.

س: ???

ج: نه بوده، آقا شما به قطاع می توانی بگویی که قطع نداری؟ خب دارد. این جا هم اکراه است، ولو خوف دارد. ولو در اثر این که آدم ضعیفی است، خوف دارد.

س: ???

ج: بله، مطلق المکره را ما معامله اش را باطل می دانیم.

س: ???

ج: به دلیل این که فرموده است...

س: ???

ج: رفع ما استکرها علیه می گیرد این را، این اکراه شده بر این.

س: ???

ج: نه دیگر، حالا داریم دیگر. بله حالا شما ... رفع ما استکرها علیه می گیرد پس صدق اکراه می کند بر این آدمی که در اثر خوفاً بودن و از یک مقداری ساده لوح بودن، این می گوید حالا این جور خواهد شد. الان توی جامعه ی ما هم همین جور است دیگر، آمریکا یک حرفی که می زند که ما فلان، همه می ترسند که الان همه جا را زیر و رو خواهد کرد. یک عده هم اصلاً ترسی به خودشان راه نمی دهند.

س: ???

ج: بله.

س: ???

ج: از توعید دیگر. فعلاً حالا می گوییم... پس باید یک خوفی از تحقق آن ضرر متوعّد به یا آن حرج متوعّد به داشته باشد این قید اول.

قید دوم این هست که این خوف ناشی از توعید غیر شده باشد.

س: ???

ج: این جا یک جورى است که صداها درست به من منتقل نمی شود دو تا اشکال یکی در این جا و یکی هم در گوش های من هم ظاهراً یک اشکالی وجود داشته باشد.

اما امر دومی که این جا هست این هست که این ضرر باید از توعید به ضرر یا حرج ناشی شده باشد. خب تارة انسان احتمال ضرر و این ها را می دهد اما نه از توعید دیگری. مثلاً فرض کنید که پدرش به او می گوید آقا این جا را بفروش، هیچ توعیدی هم نمی کند اما شخص می گوید که من اگر به حرف بابای خودم نروم می ترسم خدا یک بلائی را بر من نازل بکند. از یک ضرر سماوی می ترسد. این جا گفتند که صدق اکراه نمی کند. چون آن کسی که امر به بیع کرده، طلب به بیع کرده توعیدی ندارد. آن می گوید که خانه ات را بفروش، این می گوید که من اگر مخالفت این را بکنم، من می ترسم که یک بلیه ی سماوی در اثر این بر من نازل بشود.

این جا فرموده اند که نه، پس بنابراین ظاهر کلام ماتن و بسیاری از فقهاء این هست که باید این ضرر احتمالی یا قطعی یا اطمینانی، من شأ آن توعید با شد، توعید غیر با شد هر جا که من شأ آن توعید غیر نیست که آن غیر هم سید در حاشیه فرموده که انسان باشد. توعید یک انسان باشد که البته ما می گوئیم انسان بودن آن... جن هم همین جور است حالا یک کسی با جن ها جور است او می گوید آقا اگر نکنی، فلان کار را می کنم همین جور است. انسان به حسب غالب است. که توعید کند. پس بنابراین ماتن قدس سره می فرماید که باید توعید غیر باشد شیخ هم همین طور فرموده، اما ماتن رحمه الله، در بیع مناقشه می کنند خدشه می کنند به فرمایش شیخ، می گویند که نه ما قید توعید نمی خواهیم. اگر یک نفری امر می کند هیچ توعید هم نمی کند، ولی این می بیند که اگر او را اطاعت نکنند، او توعید نکرده ولی اگر اطاعت او را نکنند ممکن است که عقوبت کنند، آیا در این جا اکراه صادق نیست؟ او فقط گفته بع دارک، همین. توعید هم نکرده، ولی کی هست؟ مولاست مثلاً، مولی او هست پدرش هست و می داند احتمال می دهد که اگر اطاعت نکند او بعداً بازخواست از او بکند. زندانش بکند ضرری به او وارد بکند، در حرجی قرار بدهد او را. اما در بیع خلافاً لتحریر الوسيله فرموده است که این بیع هم متأخر هست نسبت به تحریر الوسيله، این جاهای بیع بعداً در نجف بوده، تحریر و الوسيله در همان ترکیه و این ها ایشان نوشتند یا حواشی ایشان بر وسیله است که در همین قم نوشتند ایران نوشتند، می فرمایند که در آن جا فرموده «إِنَّ الاقتران به غیر لازم» تعلیقاً للكلام شیخ، «إِنَّ الاقتران

به» یعنی به توعید، «غیر لازم، بل یکفی الامر ممّا یخاف منه و لا یأمن من شرّه و؟؟؟ لو ترک الإطاعة، ثمّ قال لعلّ مراده ذلک ایضاً» بعد فرموده شاید شیخ هم که فرموده است که توعید لازم است شیخ هم همین را می‌خواهند بفرمایند. توعید یعنی حالا چه مثلاً به این که بالصرحاً بگوید چه به صراحت نمی‌گوید ولی امری می‌کند که لازمه‌ی آن این هست. فلذا بعید نیست که همین باشد که مرحوم سید قدس سره در حاشیه فرموده «و لا یلزم أن یکون التوعیدُ صریحاً بل مجرد الامر مع ظنّ الضرر علی ترکه کاف إذا کان من جانب الامر» همین که امر می‌کند که انسان می‌داند که اگر ... پس بنابراین ظاهر همین است که اگر این چنین بود که او امر کرد و این آدمی است که اگر به امر او آدم گوش نکند، اطاعت نکند این ضرری وارد خواهد کرد، خرجی وارد خواهد کرد، این جا هم صدق اکراه می‌کند ولو او صریحاً توعیدی نسبت به این نداشته باشد این جا را هم شامل می‌شود. اگر شیخ اعظم و بزرگانی که فرمودند ناشی از توعید غیر باشد مقصود شان این هست که حتماً به زبان باید بیاورد توعید خودش را؟ یا به کتابت بیاورد؟ اظهار بالاخره باید بکند؟ جامع آن اظهار است. اظهار باید بکند این توعید را؟ این لا وجه له، وجه صحیحی ندارد. بلکه همین که اظهار کند یا این که ما یُلازمُ ذلک، امر بکند که می‌دانیم اگر اطاعت امر او نشود این کارها را خواهد کرد.

س:؟؟؟

ج: آن را هم بله شامل می‌شود. آن که دیگر بهتر است از آن جایی است که اطاعت نکند.

س:؟؟؟

ج: بله. اما بلاء سماوی و این‌ها که اگر نکنند ... آن توعیدی نکرده این می‌ترسد که این یک واکنش تکوینی، یک واکنش سماوی‌ای داشته باشد اگر من انجام ندهم، و الا ما نسبت به همه‌ی واجبات مکره هستیم برای این که می‌دانیم اگر نباشد لعلّ جهنم ببرند ما را. مکره نیستیم که.

س:؟؟؟

ج: باشد معلوم نیست که صادق باشد که اکراه کرده، که مکره باشد.

س:؟؟؟

ج: خبر یعنی همین، چون مخالفت با این نفروختن سبب هست دیگر.

س: ???

ج: نه آن هم شاید اکراه باشد. آن هم خوف این را دارد... مخصوصاً مثل مثلاً پدر باشد کسی که احتمال نفرینش چه داشته باشد حالا یک نفر می گوید که نفرین می کنم تو را، خب بکن. اما اگر مثل پدر باشد چه باشد که عاق برای او ایجاد می کند و مشمول آن روایات می شود این جا هم بعید نیست که بگوییم اکراه صادق در این جا، در این موارد.

س: ???

ج: آن که هست آن اظهار هست دیگر، آن که فرق نمی کند می گوید بفروش، و الا ...

خب حالا وقت هم گذشته است دیگر، بخواهیم عرض بکنیم. حالا قیود دیگری هست که ان شاء الله باید این ها را یکی یکی مورد کلام قرار بدهیم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۵۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَاءِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ

أَمَّةُ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمَّهَا صَلَوةً تُكْرَمُ بِهَا وَجَهَ أَبِهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در عنا صر مأخوذهی در صدق واژه‌ی اکراه بود. از عبارت ماتن در تحریر الو سیله عنا صر مختلفه‌ای استفاده می‌شود عنصر اول این بود که باید آن خواسته‌ی مکره ایجاد خوف در نفس مکره بکند نسبت به تحقق آنچه که توعید می‌کند نسبت به آن‌ها. که این بحث شد. البته ما برای عنوان خوف نمی‌خواهیم بگوییم موضوعیتی وجود دارد حالا، بلکه مقصود این هست که احتمال در نفس مکره ایجاد بشود که من اگر این کار را نکنم، این بیع را انجام ندهم، آن اموری که اضرار و حرجی که او توعید کرده به من یا به اطرافیان من، به متعلقات من، متعلقین و متعلقات من وقوع پیدا خواهد کرد. این قید اول است در این قید اول خب ظاهر عبارت ماتن و بسیاری از فقهاء این هست که نفس این احتمال، این خوف کفایت می‌کند. سواء این که این دخیل در تصمیم‌گیری مکره باشد یا نباشد. بحسب ظاهر اگر نگوییم حالا انصراف دارد بحسب ظاهر این جور هست. ولی بعضی از بزرگان در منهاج الصالحین دام ظلّه، ایشان فرموده است که در صورتی این خوف موجب صدق اکراه است که مؤثر در تصمیم و اراده‌ی مکره باشد. اما اگر مؤثر در تصمیم و اراده‌ی او نیست، چون او مبالاتی ندارد حالا می‌گوید بزند، بکشد، آتش بزند، مبالاتی به این ندارد. این جا می‌فرماید که این بیع صحیح است. فرموده است که «فلا یصحّ بیع المکره و شرائه و هو من یأمره غیره» مکره کیست؟ و هو، مکره، کسی است که «یأمره غیره بالبیع أو الشراء علی نحو یخاف من الإضرار به لو خالفه بحیث یکون لخوف الضرر من الغیر دخل فی صدور البیع أو الشراء منه و أما لو لم یکن له دخل فیهِ و إن حصل له الخوف من ترکه کما لو لم یکن مبالیاً بالضرر المحتمل أو المعلوم فلا یضرّ بالصحة» پس بنابراین اگر عبارت ماتن که فرموده است که «و المراد به الخائف علی ترک البیع من جهة توعید الغیر علیه بإيقاع ضرر أو حرج علیه» مطلق الخائف مقصود باشد. نه هر خائفی که این خوف او دخل دارد در اراده‌ی بیع او، نه مطلق الخائف. اگر این مقصود باشد خب قهراً غیر از فرمایش آن منهاج الصالحین می‌شود. اما اگر بگوییم ظاهر این عبارات، منصرف الیه این عبارات، همین است که این خوف باعث شده که می‌رود معامله را انجام می‌دهد ولو تصریح نکردند، اما انصراف به این دارد. مجرد مقارنه‌ی بین توعید او و خوف این و بیع نیست. بلکه باعث شده، دخل دارد این خوف او، و از باب ارتکاب اقل المکروهین که خب من اگر این بیع را نکنم آن ضرر عظیم وارد می‌شود، اگر بیع را انجام بدهم با این که

نمی‌خواهم دو ست ندارم این بیع را انجام بدهم این مال را از دست بدهم اما از باب اقل المکروهین و الاضررین، این را می‌آید انتخاب می‌کند و اراده می‌کند انجام این را.

س: ???

ج: مکروه شخصی است، بله همه‌جا مکروه شخصی است.

خب این بعید نیست که همان‌طور که قبلاً هم بارها می‌گفتیم که در بعضی از کلمات می‌آید اگر کسی بله مورد توعید واقع شده اما کاری را که انجام می‌دهد خودش اصلاً می‌بیند که معامله شیرین است. حالا او می‌گوید بفروش، به زور هم می‌گوید که بفروش، اما اضعاف قیمت دارد از او می‌خرد، می‌گوید ولی اگر نفروشی فلان بلا را بر سر تو درمی‌آورم. این‌جا که معامله می‌بیند که شیرین است و واقعاً خودش قصد می‌کند و آن خوف اصلاً دخالتی نداشته باشد این‌جا ما مطمئن نیستیم که ادله‌ی اکراه می‌گیرد. ادله‌ی اکراه در این صورت بگیرد. یا واژه‌ی اکراه و مکروه اصلاً از نظر مفهومی این‌جاها را شامل نمی‌شود یا اگر از نظر مفهومی شامل بشود به تناسب حکم و موضوع انصراف دارد از این‌جایی که این جهت، این خوف، ملاک و منشأ و مناط برای اراده‌ی او واقع نشده باشد. این راجع به آن عنصر اول که خوف بود.

عنصر دومی که وجود داشت این بود که این خوف، این خوف حالا دخیل برخاسته‌ی از توعید او باشد، این را هم دیروز بحث کردیم که امام رضوان‌الله علیه علی رغم آن چیزی که در تحریر الوسیله فرمودند گفتیم در بیع‌شان فرمودند که نه این لازم نیست که از توعید او برخاسته باشد. بلکه اگر او امر کرده به فروش و هیچ توعیدی هم نکرده، اما این خائف است که اگر امتثال نکند حرف او را، این بعداً مؤاخذه خواهد کرد او را، عقوبت خواهد کرد او را. ولو توعید هم نکرده، چون مولاست یا چون که یک آدم متکبری است خودش را بالا می‌گیرد، حرف کن را زمین زدی، زمین گذاشتی، اطاعت نکردی، ممکن است که مؤاخذه بکند او را. امام فرمود این‌جا هم اکراه صادق است و لو توعید صریحی از او صادر نشد. بعد فرمودند مگر این که بگوییم که شیخ اعظم هم... به شیخ اشکال فرمودند. حالا این اشکالی که به شیخ فرمودند به خودشان هم به تحریر الوسیله قهراً هست دیگر. آن زمانی که ایشان تحریر الوسیله را نوشتند همان مبنای شیخ را داشتند که نوشتند، حالا بعد در بیع‌شان کأن می‌فرمایند، بعد می‌گویند مگر این که بگوییم ایشان هم مقصودشان همین است و مقصود از توعید غیر، به تعبیر و ادبیات مرحوم سید

فرقی نمی‌کند که بالصرحاً توعید باشد و یا این که کلام و امرش به دلالت التزام و به یک دلالتی بفهماند که اگر نکنی عقوبت می‌شوی.

س: ???

ج: حالا آن بحث بعدی است. یعنی یک اخافه‌ای از ناحیه‌ی کسی ... اصلش، اصلش، حالا از کی، بعد بحث می‌کنیم ... یک اخافه‌ای باید باشد.

عنصر سوم که این جا یعنی محل کلام است و بحث است، این هست که آیا این اخافه و این توعید حتماً باید از ناحیه‌ی آن آمر به بیع و طالب بیع باشد یا این که اگر از ناحیه‌ی او نیست، او بنا ندارد، او توعید نمی‌کند به چیزی، حتی اگر اطاعت هم نشود آن خودش این جور نیست که بخواهد مؤاخذه بکند، عقوبت بکند، این نیست. اما این امر و نهی او یک پشتوانه‌ای دارد که دیگری بر نمی‌تابد مخالفت با این را، مثلاً مثال زده شده به این که اگر ابن سلطان، فرزند سلطان به یک کسی می‌گوید که این خانه‌ات را به من بفروش، این باغ را به من بفروش، می‌گویند ر ضاخان گاهی می‌رفت یک باغی می‌دید، می‌گفت که باید به من بفروشی. اگر فروشی پدرت را درمی‌آورم. خب این هم حالا می‌گوید که این متاع را به من بفروش. توعید هم نمی‌کند خودش هم بنا ندارد که اگر امتثال نکرد کاری را انجام بدهد. ولی بابایش می‌گوید حرف پسر من را گوش نکردی، بابایش ممکن است مؤاخذه بکند، خوف این را دارد. یا مریدهای یک کسی این جوری هستند. می‌گویند آن‌ها می‌آیند یقه‌ی او را می‌گیرند که او گفت بفروش، نفروختی به او، آیا این جا هم اکراه صادق است و بیع باطل است؟ که این توعید از ناحیه‌ی آمر به بیع یا طالب به بیع نیست، اما این مقرون است با این که یک نفری مؤاخذه می‌کند اگر این انجام نشود. در این صورت. ظاهر عبارت ماتن قدس سره که عبارت ایشان این جوری است: «الخائفُ علی ترک البیع من جهة توعید الغیر علیه بإيقاع ضررٍ أو حرجٍ» این من جهة توعید الغیر علیه، اعم است از این که آن غیر همان طالب و آمر به بیع باشد یا این که آن غیری که این توعید می‌کند آن خودش باشد یا غیر باشد. عبارت ماتن قدس سره هر دو را شامل می‌شود و هر دو را می‌گیرد. ولی از پاره‌ای از عبارات و ... پاره‌ای که می‌گوییم تعداد آن هم خیلی زیاد است یعنی شاید معمول فقهاء، عبارت‌شان جوری است که همان آمر به بیع باید توعید بکند. مثلاً در منهاج الصالحین محقق حکیم قدس سره و بعد محقق خویی، بعد محقق سیستانی، بعد آقایان دیگر، معمولاً یا مرحوم شیخنا الاستاد آقای تبریزی، این‌ها این جوری

فرمودند، فرمودند که: «الثالث: الاختیار، فلا یصح بیع المکره و هو من یأمره غیره بالبیع المکره له علی نحو یخاف من الاضرار به لو خالفه» این اضرار، این فاعل می‌خواهد دیگر، مصدری است که فاعل می‌خواهد، فاعل این اضرار کیست؟ اگر بگوییم فاعل این اضرار خود آن آمر است، چون در عبارت مرجع ضمیری وجود ندارد غیر از آن آمر، اگر این جور معنا بکنیم، ظاهر آن همین است که همان آمر است، فرموده «هو من یأمره غیره بالبیع المکره له علی نحو یخاف من الاضرار به لو خالفه بحیث یكون وقوع البیع منه من باب ارتکاب اقل المکروهین» اگر این اضرار به را بگوییم فاعل آن همان آمر است پس بنابراین ظاهر عبارت این آقایان این است که باید موعّد و آمر و طالب یکی باشد. اگر بگوییم نه این اضرار یخاف من الاضرار به، از ناحیهی مضرّ، حالا مضرّ هر کسی که می‌خواهد باشد اگر این جوری بگوییم مثل عبارت ماتن اطلاق پیدا می‌کند.

خب ظاهر مطلب این هست که آیا اکراه در این مواردی که آمر غیر از موعّد است، ولی روشن است که این کنار آن امری که او دارد می‌کند آن طلبی که او دارد می‌کند این روشن است که یک چنین آدم‌هایی وجود دارند که از طرفداری او بر نمی‌تابند که مخالفت با او بشود، این جا هم صادق است که گفته بشود این بیع را از روی کراهت انجام داده. این مکره بوده در انجام این بیع. پس بنابراین اطلاق عبارت ماتن قدس سره مورد قبول است بخاطر این که هم واژه‌ی اکراه در این جا صادق است و می‌گویند که این بیع مکره‌انه بوده، کجا بنده‌ی خدا، اگر چنین چیزی نبود که نمی‌فروخت، عرف می‌گوید که این بیع مکره‌انه بوده، بخاطر اکراه بوده. اگر هم دلیل مان ادله‌ی دیگری باشد مثل بناء عقلاء باشد و سیره‌ی عقلاء باشد که مردوعه نیست آن هم باز در این صورت می‌گویند که این بیع باطل است. و شرع که این را ردع نفرموده بلکه امضاء فرموده است. بنابراین چه دلیل ما حدیث رفع باشد و چه دلیل ما سیره‌ی عقلاء باشد و چه دلیل ما اصالة الفساد فی المعاملات باشد هر کدام از این‌ها دلیل ما باشد...

س: دایره‌ی اضرار چیست؟

ج: دایره‌ی اضرار، حالا ان شاء الله آن هم می‌آید. بحث آن را خواهیم کرد.

س: ???

ج: نه اصلاً آمر شاید اطلاع نداشته باشد.

س: ???

ج: نه نمی‌گویند، چون طرفدارهای بی حساب و کتابی هستند که این کار را می‌کنند.

می‌گویند که... شنیدم من، پدر بزرگ ما در محل‌شان روزها می‌آمدند توی مسجد با یک آقای مباحثه می‌کردند خب توی مباحثه‌های طلبگی گاهی صداها خیلی بالا می‌رود دیگر، خیلی اختلاف در مطلب دارند. به فرمایش امام دعوا هم می‌شود و سر و صدا هم می‌شود بعد هم رفیقانه با هم بلند می‌شوند و می‌روند، این منافاتی با هم ندارد. گفتند یکی از مریدهای ایشان چماق دست گرفته بوده آمده پشت یک ستون نشسته بوده خیال می‌کرده که این‌ها دعوی واقعی دارند که اگر آن خواست به ایشان حمله بکند با چماق بیاید دفاع بکند. آن هم بنده‌ی خدا خبر ندارد که یک کسی حالا یک چماق دست گرفته آمده این‌جا.

حالا این‌جایی که این مأمور به بیع به یک کسی گفته این خانه را بفروش و این‌ها نه، این اصلاً توعیدی نکرده، اما این یک مریدی دارد یا یک بابایی دارد که بر نمی‌تابد مخالفت با این را، و در اثر خوف این که اگر من نفروشم آن بابا یا آن مرید، اضرار به من خواهد داشت یا من را در حرج واقع خواهد ساخت، می‌آید می‌فروشد این‌جا ...

عنصر دیگری که از عبارت ماتن قدس سره و غیر ایشان از فقهاء استفاده می‌شود این هست که باید این ایعاد و این توعید به نفس ترک بیع باشد، نه به امر آخری، ولو این که بخاطر آن امر آخر باید بفروشد اما ایعاد به بیع نبوده، مثلاً آمده می‌گوید فلان مقدار پول از تو می‌خواهد مثل این ربایش‌هایی که فرزند یک کسی را معاذالله یا چی این را، بعد می‌گوید به حساب من این قدر بریز تا بچعات را آزاد بکنم. یا ما شینش را مثلاً فرض کنید که برمی‌دارد می‌برد به او زنگ می‌زند که اگر بخواهی ماشینت آزاد بشود فلان مقدار به حساب من بریز تا آزاد بکنم و امثال این‌ها. در این موارد خب این که می‌رود خانه را می‌فروشد این‌جا در حقیقت خوف از وقوع آن ضرر، دخالت دارد در اراده‌ی او، اما آیا این‌جا هم معامله باطل است؟ آن‌جایی که آن ایعاد، آن اضرار به نفس ترک بیع باشد بگوید بفروش، اگر نفروشی فلان بلا را به سر تو می‌آورم یا می‌داند که اگر نفروشد بابای او یا مریدهای او، بخاطر همین نفروختن، بلا به سر او می‌آورند؛ این‌جا گفتیم که اگر اه هست و درست نیست. اما اگر نه، آن‌ها کار ندارند می‌گویند از آسمان بیار، من به فروش کار ندارم، من می‌گویم که این پول را باید به من بدهی، که در حقیقت برای این که آن پول را تأمین کند مضطر می‌شود به فروش. این‌جا‌هایی که این‌چنینی هست معمول فقهاء فرموده‌اند که در این موارد اگر اه صادق نیست

و این بیع باطل نیست. خب بعضی‌ها این‌جا تعبیر به اضطرار کردند مثل مرحوم امام قدس سره در تحریر الوسیله، بعضی هم تعبیر به اضطرار نکردند مثل منهای الصالحین که فرموده است که «و کذا» یعنی صحیح است و باطل نیست «لو أمره بشیء غیر البیع و کان ذلک الشیء موقوفاً علی البیع المکروه» به غیر بیع او را امر کرد و تهدید کرد، ولی او موقوف بر بیع مکروه بود. «فباع فإنه یصح كما إذا امره بدفع مقدار من المال و لم یمكنه الا بیع داره فباعها فإنه یصح بیعه».

بعضی از اعظام دام ظلّه در منهای الصالحین شان ایشان این‌جا یک تفصیلی دارند. گفتیم معمول فقهاء حرف شان این هست که در این صورت اکراه صادق نیست. حتی اگر اضطرار هم صادق باشد در این موارد، و رفع ما اضطروا الیه که در کنار رفع ما استکرها علیه واقع شده، گفته‌اند آن موجب رفع صحت این بیع نمی‌شود بخاطر این که این امتنان نیست و از این طرف امتنانی است. این بیچاره می‌خواهد پولی فراهم بکند از آن گرفتاری نجات پیدا بکند شارع بگوید نه این بیع تو باطل است پول مال تو نمی‌شود. خب این که به نفع او نیست که، این منتهی بر او نیست. پس به این قرینه می‌فهمیم حدیث اضطرار هم این‌جا را نمی‌گیرد.

بعضی از بزرگان فرمودند که تارة این جور است که مثال زدیم این‌جا بیع صحیح است و باطل نیست ولی تارة این جور است. دو نفر می‌آیند با هم تبانی می‌کنند می‌گویند که آقا تو این آدم را حبسش کن و جوری که هیچ چیزی در اختیار او نباشد او را حبسش بکن، خب این از گرسنگی می‌گوید دارد می‌میرد یا یک نیازی دارد. من به او می‌روم می‌گویم که من حاضر هستم به تو مثلاً غذا بدهم یا یک چیزی در اختیار تو بگذارم آن انگشتر خودت را به من بفروش. خب این‌جا که توعید نمی‌کند او را برای فروش انگشتر، این شبیه آن جایی است که اضطرار پیدا کرده، منتها این‌ها با هم تبانی کردند. تواطئاً، می‌گویند برای این که این انگشتر را از دست من دریاوری، تو این را بگیر حبسش کن، من هم به حساب دلسوزی، می‌آیم به او می‌گویم خب من حاضر هستم این مایحتاج تو را در اختیار تو بگذارم آن انگشتر را به من بفروش، به کمک، نه این که اگر نفروشی پدرت را درمی‌آورم. ایشان فرموده است که این‌جا این معامله باطل است. و این آقا آن غذایی که خورده و آن چیزی را که گرفته، ضامن قیمت آن به قیمت سوقیه است. معامله باطل است، این پول در حقیقت مال این شخص نشده که دارد می‌دهد به او و آن خاتم هم مال او نشده، این چیزهایی که مصرف کرده ضمانت دارد. و باید...

محقق سیستانی دام ظلّه در همان منهای الصالحین شان این جور فرموده، فرموده است که «و کذا اذا الضطر الى البيع أو الشراء فإنه يصحّ و إن اضطرّه الغير اليه كما لو أمره بدفع مقدارٍ من المال و لم يُمكنه إلا ببيع داره و باعها فإنه يصحّ ببيعها» تا این جا مثل اصحاب است. «نعم إذا حصل الاضطرار بمواطانات الغير مع ثالثٍ كما لو تواطئا» آن غیر و آن ثالث «علی أن یحبسه أحدهما فی مکان لیضطرّ الی بیع خاتمه مثلاً علی الثانی» می گوید یک صحنه ای درست می کنیم مضطر بشود که این خاتم خودش را به من بفروشد. «إزاء ما یسدّ به رمقه» در مقابل این که او غذا در اختیار او قرار بدهد، چیزی که خلاصه او سدّ رمق بکند. «فالأظهر فساد المعامله و ضمانه» یعنی ضمان آن محبوس، «لما اضطرّ الی التصرف فیهِ بقیمته السوقیة» چون اگر معامله درست بود خب خاتم شده ملک او، پولش شده ملک این محبوس، با این پول آن غذا را خریده است. دیگر ضامن نبود. پول آن را پرداخته. اما الان چون این معامله باطل است پس این ثمن مال محبوس نشده آن خاتم هم مال آن شخص نشده، فلذاست این پول چون مال محبوس نشده، این که پرداخته به عنوان آن غذا، در حقیقت ثمن مال خودش نبوده دیگر، پس ثمن آن نمی شود و آن غذایی را که خورده قهراً ضامن است نسبت به آن و باید به قیمت سوقیه ی آن بدهد، البته اگر مثلی بود مثل آن را، اگر ... چون الان بعضی غذاها هم دیگر مثلی هست. مثلاً بیسکوئیت هایی هست مثل هم هستند. یا بعضی از غذاهای بسته بندی شده که عین هم هستند مثل هم هستند این ها بعید نیست که مثلی باشد. این قیمت سوقیه که فرموده بر اساس این هست که قیمی باشد. مثلی بود مثل آن، قیمی بود قیمت آن را باید بدهد.

س: استاد ببخشید توی بحث گروگان گیری نمی توانیم بگوییم اکراهی هست که بخاطر یک مصلحتی بالا و پایین؟؟؟
ج: اشکالی ندارد شارع یک جایی بیاید استثناء بفرماید. حالا به چه دلیل بگوییم این حرف را؟ إنّما الکلام در مقید است که به چه دلیل بیاییم این حرف را بزنیم. از تحت ادله ی اکراه، این جا خارج بکنیم یا خارج نکنیم.

خب پس کأنّ فقهاء می فرمایند که باید برای صدق اکراه آن توعید، بر نفس ترک بیع باشد. اما اگر توعید بر یک عمل آخری است و این برای این که تخلص پیدا بکند از توعید به عمل آخر، بیاید بفروشد، این جا اکراه نسبت به این بیع صادق نیست، این بیع تمام است الا این که ما بیاییم این قید اخیر را که این بزرگوار فرموده بخواهیم این جا اعمال بکنیم. آیا برای فرمایش ایشان،؟؟؟ وجهی هست یا نه؟ ان شاء الله جلسه ی بعد. البته ما دل مان می خواهد امروز هم

بعضی از دوستان فاضل خیلی خوب درس دارند باز آمدند گلایه کردند که شما وقتی از یازده می گذرد ما به درس های بعدی مان نمی رسیم حق هم با آنها هست دعا کنید که ما آدم بشویم یک خرده زودتر بیاییم.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۵۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيَاءِكَ الَّتِي أَنْتَجِبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَأَخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَأَسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أَيْمَةِ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَالْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا صَلَوةً تُكْرِمُ بِهَا وَجَهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَأَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

برادر بزرگوار تقاضا کردند که به قصد شفای بیماری یک بار سوره ی مبارکه ی حمد قرائت بفرماید.

اللهم صل علی محمد و آل محمد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴)

إِبَّاکَ نَعْبُدُ وَإِیَّاکَ نَسْتَعِينُ (۵)

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بحث در عنا صری بود که در صدق اکراه دخالت دارد یکی از عنا صر دخیله فرموده‌اند این هست که آن توعیدی که گفتیم لازم هست آن توعید بر نفس ترک بیع واقع شده باشد که اگر این بیع را انجام ندهی یا در سایر ابواب معاملی، گفت فلان معامله را انجام ندهی، آن بلا را بر سر تو خواهم آورد. توعید بر نفس ترک آن معامله باشد. اما اگر توعید و یک امر آخری است و ربطی به معامله ندارد اما این شخص برای تأمین آن امر آخر، خودش تدبیر می‌کند می‌گوید راهی ندارم جز این که مثلاً این متاع را بفروشم، این جا بیع باطل نیست و مورد ادله‌ی اکراه واقع نمی‌شود آن گفته که فلان مقدار به من پول بدهید، من نمی‌گویم خانه‌ات را بفروش، نمی‌گویم ماشینت را بفروش، من کار به این کارها ندارم، برو قرض بکن، برو هر کاری می‌خواهی بکن. یا نقد اگر داری از آن جا بده، من کاری به این کارها ندارم، من فقط می‌گویم که این مقدار پول در اختیار من قرار بگذار. این خودش می‌بیند که چاره‌ای ندارد برای تأمین این، الا این که برود منزل خودش را بفروشد. مثل جایی که معاذالله بیماری‌ای پیدا کرده برای درمان آن راهی ندارد جز این که منزل خودش را مثلاً بفروشد. فرمودند که این هم یکی از اموری است که دخیل است. حالا شما می‌توانید آن را عنصر مستقل قرار بدهید یا از خصوصیات آن عنصر قبلی قرار بدهید. یعنی التوعید علی نفس ترک البیع. آن التوعید را، که یکی از چیزهایی بود که دخیل در صدق اکراه هست توعید ویژه هست توعید خاص هست. نه مطلق التوعید. توعید بر نفس آن بیع.

خب معمول فقهاء این را فرمودند. و اگر این جور نبود قهراً گفتند بیع باطل نیست و مشمول ادله‌ی اکراه نمی‌شود. الا بعض بزرگان معاصر دام ظلّه که گفتیم در منهاج الصالحین، ایشان یک صورت را خارج می‌کنند و می‌فرمایند که در جایی که دو نفر تبنانی کرده باشند و یک نقشه ریخته باشند، این دو نفر، که یکی از ما ... ما می‌خواهیم این متاع را ... کأنّ می‌خواهند این متاع را به آن‌ها بفروشد، به یکی از آن‌ها بفروشد. می‌آیند یک نقشه می‌ریزند، می‌گویند که تو برو این آدم را حبس کن و هیچ چیزی را در اختیار او قرار نده، نه غذایی، نه چیزی، خب این توی این حبس می‌بیند

که از بین دارد می‌رود قهراً آن یکی می‌رود به او مراجعه می‌کند می‌گوید خب آن که آدم ظالمی هست هیچ چیزی در اختیار تو نمی‌گذارد. اگر تو می‌خواهی من غذا به تو بدهم یا حتی دارو گاهی ممکن است دارو در اختیار تو بگذارم که مشکلی پیدا نکنی، از بین نروی، خب این انگشتر خودت را از باب مثال ایشان می‌فرمایند این را به من بفروش و من غذا برای تو بیاورم، این که تهدید نمی‌کند می‌گوید اگر می‌خواهی غذا برای تو بیاورم، خب این را به من بفروش، یا حتی این را ثمن آن غذا قرار بده. این انگشتر خودت را ثمن آن غذا بده. من به این می‌فروشم، این غذا را، دارو را به تو. ایشان فرمودند که در این جا و لو تو عید بر نفس این بیع کأن ... حالا این جور نگویم ... ایشان در این مورد فرمودند که بیع باطل است و این داخل ادله‌ی اکراه می‌شود. عبارت را هم دیروز خواندیم ظاهراً، این بود که فرموده است که «نعم إذا حصل الاضرار بمواطات الغير» یعنی غیر البایع، «مع ثالث» با یک نفر سومی بایع که خود آن محبوس است، این دو نفر، پس می‌شود سه نفر. «مع ثالث كما لو طوطئا علی أن یحبسه أحدهما فی مکان لیضطر الی بیع خاتمه مثلاً علی الثانی» یعنی ثانی، غیر از آن که حابس است. «ازاء ما یسد به رمقه فالأظهر فساد المعامله» این از یک طرف «و ضمانه لما اضطر الی التصرف فیهِ بقیمته السوقیة» حالا این جا دو تا مدعا در این جا هست. یکی این که این معامله باطل است. دو این که حالا ضامن است آن متاعی را هم که یا آن غذای را هم که یا آن دارویی را هم که تصرف در آن می‌کند ضامن است به قیمت سوقی آن.

چرا این را فرمودند ایشان؟ وجه این استثناء چیست؟ لعل وجه این است که در این مورد هم این مکرهین در واقع به نفس بیع دارند اکراه می‌کنند. ولو صورت ظاهر بدوی آن این نیست. آن او را حبس کرده او در یک جایی حبس کرده که هیچ غذایی، دارویی، هیچ چیزی در اختیار او نیست. این آدم که با او تباطی کرده و نقشه با هم ریختند، این می‌آید می‌گوید که من حاضرم غذا برای شما بیاورم، دارو حاضرم برای شما بیاورم، اما ثمن آن خاتم باشد. بحسب ظاهر بدوی، خب نسبت به این خاتم ابعادی بر این خاتم نیست می‌گوید که من به این می‌فروشم. مثل این که کسی در یک چیز عادی بگوید آقا من این ماشینم را می‌فروشم به شما، اما من پول نقد نمی‌خواهم، من این ماشین را می‌فروشم به این که مثلاً آن اتاق را به من بفروشی، یعنی ثمن آن قرار بدهی، آن زمینت را ثمن این قرار بدهی. این را. این جا هم دارد این را می‌گوید پس تهدیدی نمی‌کند می‌گوید که شما این جا گرفتار هستی غذا می‌خواهی دارو می‌خواهی، و من هم این دارو را در اختیار شما قرار می‌دهم. این غذا را در اختیار شما قرار می‌دهم، منتها ثمن آن را آن خاتم قرار می‌دهم.

یا مشروط می‌کند به شرط این که آن خاتم را به من بفروشی، من این غذا را به شما می‌دهم این دارو را در اختیار شما می‌گذارم، به شرط. در حال اعتیادی کسی چنین شرطی بکند شما می‌گویید باطل است؟ نمی‌گویید که. اما این جا ایشان می‌فرماید که چون این دو تا آدم در واقع چه چیزی را هدف گرفته بودند؟ در واقع همین بیع را هدف گرفته بودند، که این خاتم را از دست او بیاورند بیرون، این‌ها هدف شان این بوده. پس بنابراین این جا نفس البیع کأنّ مورد تهدید واقع شده است که با حبس او و یک صورت ظاهر سازی، از طرف این دو تا در حقیقت. پس این جا این حبس در حقیقت ایعاد به همان فروش است، در راستای همان فروش قرار گرفته. ولو به حسب ظاهر کسی نگاه می‌کند او یک نفر دیگر است این را حبس کرده، این هم یک نفر دیگر هست اصلاً ربطی به آن کأنّ ندارد. از روی دلسوزی می‌آید می‌گوید. آدم‌هایی که نگاه می‌کنند این دو را به هم مرتبط نمی‌بینند. می‌گوید فلان فلان شده آن ظالم آمده این را حبس کرده، این آدم هم چه آدم خوبی هست از روی دلسوزی حالا رفته به او این را دارد می‌گوید. ولی پشت پرده‌ی آن این هست که این حبس برای فروش است در راستای فروش است. پس بنابراین این بیع می‌شود بیعی که کأنّ تُوْعِدَ علیه، ایعادی بر آن شده، حبس برای آن انجام شده. این توجیهی است که حالا به ذهن ما می‌رسد برای فرمایش این بزرگوار. این جا دو تا مطلب وجود دارد. یکی این که اگر این مورد به این بیان که گفته شد، مورد ایعاد قرار می‌دهیم پس لازم نیست منحصر بفرمایید در جایی که دو نفر با هم توطی می‌کنند که ظاهر عبارت این بود دیگر، که ایشان فرمودند که «نعم إذا حصل الاضطراب بمواطات الغیر مع ثالث» نه، یک نفر می‌داند. خبر دارد از زندگی زید که این بنده‌ی خدا الان هیچ پولی ندارد. می‌آید می‌گوید که ... به او نمی‌گویید که خانه‌ات را باید به من بفروشی، و الا کذا می‌کنم، می‌آید می‌گوید که آقا باید فلان مقدار به حساب من بریزی و الا آتش می‌زنم اموالت را. این آدم هم پس این در واقع به قصد این که این خانه را از او بگیرد اما مستمسک خودش را می‌آید یک چیز دیگری قرار می‌دهد. خب این جا هم باید بگویید که در واقع این وعید بر بیع است. نظیر آن جا که او حبس کرد، او که نگفت بفروش. او حبس کرد، آن یکی آمد این جوری گفت که آقا حالا که تو توی حبس هستی و راهی نداری من من دوا را، غذا را در اختیار تو قرار می‌دهم به شرطی که آن را به من بفروشی یا این که ثمن دوا یا غذای خودت قرار بدهی. خب آن جا هم مثل این هست. وقتی او هم خبر دارد که این هیچ راهی ندارد و می‌خواهد این خانه را از دست او بگیرد می‌آید می‌گوید خب تو رساله‌ها هم که نوشتند بیع مکره باطل است ما نمی‌رویم به او بگوییم که آقا بفروش این خانه را. ما می‌گوییم یک پولی باید به حساب ما بریزی. یک پولی به ما بده، چون می‌دانید بعضی از ظالم این‌ها

نمازشان می‌خواهند که درست باشد در بعضی از طرارین و دزدان حرفه‌ای در داستان‌ها هست که نماز را می‌خواندند، نماز شان را هم توی لباس درست و جای غصبی نباشد و این‌ها، در احوالات شان هست، می‌گفتند که ما با خدا نمی‌خواهیم دربیفتیم، حالا خیال می‌کند آن‌ها ... ولی خب دزدی می‌کردند سرگردنه‌ها می‌ایستادند، غافله‌ها را می‌زدند، چه می‌زدند اما نماز را می‌خواندند.

س: دزد متشعر.

ج: بله دزد متشعر به قول شما در بعضی از موارد.

حالا این هم می‌گوید ما خانه را می‌خواهیم از کف این دربیاوریم. من توی خانه‌ام می‌خواهم نماز بخوانم، زن و بچه‌ام می‌خواهم که نمازشان درست باشد از این راه وارد نمی‌شوم که باید خانه را به من بفروشی و الا آتش می‌زنم. اما یک کاری می‌کنم که مجبور بشود خانه را به من بفروشد، چون می‌دانم که هیچ راه دیگری ندارد. می‌گویم آقا ... می‌رود بچه‌اش را می‌رباید و بعد می‌گوید که آقا می‌خواهی آزادش کنم این جوری هست یا به او می‌گوید که آبروی تو را می‌برم یک چیزی را برای تو پخش می‌کنم کما این که این روزها چنین چیزهایی وجود دارد یک چیزی برای تو توی جامعه منتشر می‌کنم مگر این که این قدر به حساب من بریزی. مگر این که فلان‌جا من را استخدام بکنی. این هم می‌گوید آقا خب چاره‌ای ندارم جز این که بروم خانه‌ام را بفروشم، ما شینم را بفروشم، و این پول را تأمین کنم برای این کار. پس اگر ...

س: ???

ج: می‌داند مشتری دیگری ندارد می‌آید به خود این می‌فروشد. یا به دیگری هم حتی برود بفروشد، این‌جا هم انگشتر را به کی می‌فروخت؟ به حابس که نمی‌فروخت.

س: ???

ج: دارم همین را می‌گویم. این‌جا که انگشتر را به حابس نمی‌فروخت، انگشتر را به این دومی که خیال می‌کند آدم ناصح است دارد می‌فروشد. این‌جا هم همین جور است. به این که نمی‌فروشد، می‌رود به یکی دیگر می‌فروشد.

س: ???

ج: بله به یکی دیگر دارد می فروشد.

س: ???

ج: چرا اکراه بر بیع است؟ آن جا هم حبس چه جور اکراه بر بیع است؟ این جا هم...

س: ???

ج: لزومی ندارد آن یک مثال است.

س: ???

ج: صحبت بر سر این هست که این اضرائی که می خواهند واقع بکنند این حرجی که دارند وارد می کنند این حرج برای این که بیانجامد به فروش این خانه. این حرج برای این هست. بنابراین باید هر دو جا را بگیرد.

این اولاً. ثانیاً. جواب حلی، این نقضی است که اگر کسی مبنای این بزرگوار را بپذیرد این اوسع باید استثناء بشود تا آن را که ایشان فرمودند اختصاصی به آن مورد استثناء ایشان ندارد.

س: ???

ج: آن جا بله، آن از اضطرار است. حالا ما از باب اکراه داریم محاسبه می کنیم.

س: ???

ج: بله آن جا را نمی شود گفت.

و اما حلاً.

س: ???

ج: نه، اگر ایشان فرموده بودند مثلاً، خوب بود اما عنوان مثال نیست فرموده اند «نعم إذا حصل الاضطرار بمواطات الغير مع ثالث» مثال نیست این مورد خاص را دارند می فرمایند. ما می گوییم که این مورد خاص اگر ... استدلال ایشان که این جا ذکر نشده.

ما حدس می زنیم که لعل این که ایشان در این مورد استثناء می فرمایند وجه آن این باشد که این جا هم در واقع آن حبس برای همین بیع است، برای تحقق این بیع است. فلذا این می شود بر نفس خود آن شیء. بر نفس آن ...

س: استاد این محبوسی که متوجه نبوده یا فکر کرده که مضطر است معامله از طرف ایشان هم باطل حساب می شود؟
ج: بله.

س: ???

ج: حالا این اشکال دومی که می خواهیم بگوییم، حلی که می خواهیم بگوییم شاید نظیر فرمایش شما باشد.

حلی که می خواهیم این جا عرض بکنیم که این جا استثناء نکردند قوم. وجه آن لعل این هست که همان طور که خود ایشان فرمودند تحقق اکراه به این هست که در نفس بایع یا مشتری ایجاد خوف بشود. و به تعبیر خود ایشان تصمیم و اراده ای او به بیع تحت تأثیر آن خوف او باشد. این را در صدق اکراه می گویند که لازم است. که اگر یرید البیع، این اراده، اراده ای است که تحت تأثیر آن خوف او واقع شده. خوف از آن ضرر، خوف از آن حرج و آن ابتلاء به آن چیزی که او دارد ايعاد می کند بر آن. و دیر این مثال و در مثال مشابه آن که عرض کردیم، نه در نفس بایع ایجاد خوفی نشده. چون نسبت به او که ... در آن مثال ایشان آن حابس را غیر این می بیند این را که نا صح دارد می بیند. حابس هم که او را حبس کرده. چیز جدیدی نیست. در رابطه ای به بیع هم نبوده که، می گوید ظمناً آمده من را حبس کرده، نمی دانم که چه دشمنی ای با من دارد؟ من را حبس کرده. پس بنابراین اصلاً در ذهن محبوس خطور نمی کند که اگر نفروشم برای نفروختن من یک ضرری هست. پس بر نفروختن، بر نفس نفروختن ایشان احساس ضرر نمی کند.

س: ???

ج: آن ربطی به این ندارد مثل این که حالا ... بله خوف از مردن می کند پس خودش را مضطر می بیند مثل جاهای دیگر که بیمار است. یا می بیند غیر از این که برود ماشین خودش را بفروشد، نمی تواند تأمین بکند خورد و خوراک

خودش را، مثل آن جا می شود. پس اضطرار است آن جا، نه اکراه است. این جاها می خواهیم عرض بکنیم که در این موارد اکراه صدق نمی کند بر اساس معیاری که خود ایشان و بزرگان دیگر دادند. معیار صدق اکراه این هست که اراده ی بیع ناشی بشود و تحت تأثیر احتمال الضرر یا خوف الضرر به تعبیر خود ایشان و بزرگان دیگری که منهای الصالحین دارند از این طایفه ای از فقهای بزرگ، این ها تعبیر شان خوف است. خوف ضرر باید داشته باشد. از آن ایعاد. این جایی که ایشان مثال می زنند و لو آن دو نفر در واقع نشانه گرفتند همین بیع را، همین شراء را، در لوح واقع. اما از ناحیه ی بایع آن چیزی را که آن ها نشانه گرفتند هیچ تأثیری در ذهن بایع ندارد. چون خبر ندارد از این حرف ها.

س: ???

ج: ??? جواب می دهد ولی اکراه صدق نمی کند.

س: ???

ج: حالا ایشان ... اکراه نیست این جا. پس صدق اکراه نمی کند.

اگر ما بخواهیم بگوییم که ...

س: در خیال بایع اکراه نیست؟؟

ج: اکراه نیست. اکراه چه هست؟ معنا بکنید. معنا کنید اکراه را. اکراه چه هست؟ معنا کردند برای ما، خود شان معنا کردند. فرمودند اکراه این هست که مکره از باب خوف وقوع آن موعده علیه تصمیم بگیرد اراده بکند برود بفروشد. آیا این جا بایع از این باب است؟ نه.

س: ???

ج: واقع ...

س: ???

ج: بله، همین چون این تصور را ندارد این تصدیق را ندارد پس اراده‌ی این لاینشأ من چی؟ از آن خوف او. و حال این که خود ایشان فرمودند که چی؟ از کسانی که به این تصریح کرد این تصریح در کلام ایشان هست در کلام دیگران معمولاً نیست. عبارت ایشان را خواندم برای شما، فرموده است که «الاختیار بمعنی الاستقلال فی الارادة، فلا یصح بیع المکره و شرائه و هو من یأمره» هو، یعنی مکره کی هست؟ «من یأمره غیره بالبیع أو الشراء علی نحو یخاف من الاضرار به لو خالفه بحیث یكون لخوف الضرر من الغیر دخل فی صدور البیع أو الشراء منه» باید آن خوف دخل داشته باشد در این. اگر آن خوف دخلی ندارد مثل چی؟ «و اما لو لم یکن ل آن خوف دخل». «و أما لو لم یکن له دخل فیهِ و إن حصل له الخوف من ترکه کما لو لم یکن مبالیاً بالضرر محتمل» فرمود که اشکالی ندارد. خوف هم دارد آن جایی که اصلاً خوفی برای او پیدا نمی شود. آن جا می فرماید که مکره صادق نیست. و بیع آن درست است. آن جایی که خوف هم حتی برای او پیدا می شود می ترسد ولی مبالی به این نیست. آن جا هم می فرماید که این بیع او درست است و این اکراه نیست.

اکراه کجا است؟ آن جایی است که خوف پیدا بکند؛ این خوف هم دخیل باشد در اراده اش. این ها را تصریح فرموده ایشان. بزرگان دیگر تصریح به این ندارند. گفتیم بعید نیست که انصراف عبارت آن ها هم همین باشد منصرف الیه عبارت آن ها همین باشد. ولی ایشان که تصریح فرمودند. می گوییم با این که شما تصریح فرمودید به این مسئله، در این موردی که استثناء می فرمایید، خب این مورد را به چه ملاحظه ای می فرمایید؟ که می فرمایید اکراه صادق است؟ این محبوس که حبس خودش را در رابطه ی با بیع نمی بیند. بلکه بیع را از باب احساس اضطرار انجام دارد می دهد پس لم ینشأ تصمیمه و ارادته من خوف آن عقاب یا آن عذاب یا آن مشکلی که برای او دارند ایجاد می کنند. بنابراین از راه اکراه نمی توانیم بگوییم. در این مثال، و این را استثنای از صورت اکراه قرار بدهیم.

س: ???

ج: چی نمی بیند؟

س: ???

ج: خب مرحباً به ناصرنا، ما هم داریم همین را می گوییم، می گوییم که نمی بیند چرا؟

س: ???

ج: درست است منتها ما کارمان توی مسجد اعظم و توی درس‌ها و محافل و شما و همه‌ی ما این هست که بیاییم همان حکمی را که می‌گویند این‌ها را استخراج بکنیم بفهمیم حکم چه می‌گوید. حالا همین را داریم می‌گوییم. ایشان فرموده است که، ایشان هم عرفی می‌خواهد فرمایش بفرماید، ما هم داریم عرفی عرض می‌کنیم، می‌گوییم طبق آن چیزی که عرف می‌گوید و خود ایشان هم فرمودند. پس بنابراین این استثنائی که ایشان در این‌جا فرمودند اگر این استثناء از راه این باشد که اکراه در این‌جا وجود دارد این تمام نیست. اما ...

س: ???

ج: آن مطلب آخر. عرض کردیم. حالا آن مطلب آخر را عرض می‌کنیم.

حالا پس مکره نیست. اکراه این‌جا صادق نیست. حالا مسئله، آیا این جور جایی بیع صحیح است یا باطل است؟ که دو نفر تبانی کرده باشند، و این بنده‌ی خدا هم خبر ندارد خودش را مضطر می‌بیند بر این که ... همین چیزی که ایشان فرمودند.

س: ???

ج: نه مکره تعریف آن همین است.

س: ???

ج: نه این هم نیست.

س: ???

ج: خوف شما عرف نیستید. شما علماء هستید. ولی عرف که ماها باشیم در این‌جا نه، آن جایی که در لوح واقع یک چیزی باشد ولی ... مثل موارد اضطرار ... اگر این جوری باشد موارد اضطرار هم شما بفرمایید که مکره است.

س: ???

ج: فریب چی؟ باشد.

س: ???

ج: ولی مکره نیست. نه. اگر به تصمیم خودش استقلال در تصمیم به تعبیر ایشان می‌فرمایند آن هست که استقلال در تصمیم نداشته باشد. اما این استقلال در تصمیم دارد. و اراده‌ی دیگری در تصمیم این دخیل نیست هیچ. این اراده خودش کرده، خودش دارد تصمیم می‌گیرد. چرا؟ برای این که محاسبه می‌کند می‌گوید خب الان ما داریم از بیماری تلف می‌شویم یا ضرر خیلی زیادی به ما وارد می‌شود اگر ادامه پیدا بکند. راه آن این هست که این دارو را بخریم. خب چیزی هم که الان نداریم، غیر از این انگشتر، می‌دهیم برو، یا این که نه، آن می‌گوید ... شرط می‌کند، می‌گوید من ایشان را در اختیار تو قرار می‌دهم از این انگشتر خیلی خوشم آمده این را به من بفروشی یا بدهی. خیلی خب این روی محاسباتی که خودش دارد می‌کند مثل جاهای دیگر که اضطرار هست این جا هم همین جور دارد عمل می‌کند و محاسبه می‌کند. بنابراین اصل این مسئله که باید از خود آن توعید این اراده نشأت گرفته و برخاسته باشد این همان علی نحو اطلاقی را که قوم فرمودند ظاهراً تمام باشد و این استثناء هم از نظر اکراه نه، اما حالا از نظر دیگری شما بخواهید بگویید این جا این بیع، لعل بگویم این بیع باطل است آن هم حالا واضح نیست چون «أحلَّ اللهُ الْبَيْعَ» (بقره، ۲۷۵) و غرر که نیست این جا، «أحلَّ اللهُ الْبَيْعَ» و سایر ادله‌ی اطلاقات بیع اگر داشته باشیم اطلاقات بیع، مثل «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، ۲۹) این را می‌گیرد و ما وجهی برای خروج آن نداریم در این جا. مگر این که به دلیل اضطرار کسی بخواهد تمسک بکند رفع ما اضطرروا الیه و بگوید این جا از مواردی است که رفع ما اضطرروا الیه آن را شامل می‌شود. چون و لو ما در اضطرار گفتیم که رفع ما اضطرروا الیه شامل نمی‌شود چون امتنانی نیست اما این جا امتنان است. فلذا این جا می‌گوییم شامل می‌شود. چون امتنان است که شارع بگوید که حالا که این‌ها می‌خواهند کلاه بر سر این بگذارند شارع بگوید که من این بیع را صحیح قرار ندادم.

س: ???

ج: خب غذایی که خورده، همین طور که ایشان فرمودند، غذایی که خورده باید ما به ازای آن را به آن طرف بدهد اگر مثلی هست مثل آن را بدهد و اگر قیمی هست قیمت آن را باید بدهد. این مشکلی ندارد. حلال بوده برای او، آن موقعی که می‌خورده که حلال بوده. الان هم که خب مال مردم بوده و این معامله باطل بوده مال مردم بوده خورده

پس باید بدل آن را به او بپردازد اگر قیمی است قیمت سوقیه و اگر ... منتها این بحث‌ها این‌جا می‌آید قیمت حین الاکل را باید بدهد؟ حین التصرف را باید بدهد؟ یا یوم الادا را باید بدهد؟ دیگر این‌ها می‌رود توی آن ابجائی که مربوط به خود آن می‌شود.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۵۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ اِنَّا نَرْغَبُ اِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تُعْزِزُ بِهَا الْاِسْلَامَ وَ اَهْلَهُ، وَ تُدَلِّ بِهَا النَّفْقَ وَ اَهْلَهُ، وَ تَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ اِلَى طَاعَتِكَ، وَ الْقَادَةِ اِلَى سَبِيلِكَ، وَ تَرْزُقُنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ.

دهه‌ی مبارکه‌ی فجر را خدمت همه‌ی شما عزیزان تبریک عرض می‌کنم و امیدواریم که خدای متعال همه‌ی ما را جزو دعاء الی طاعته و القادة الی سبيله قرار بدهد و به برکت نظام الهی ان شاء الله همه‌ی ما را کرامت دنیا و آخرت عطا فرماید. این نعمت بزرگی که در اثر مجاهدت‌های امام امت و امت وفادار و مراجع بزرگوار عطا فرموده است یک نعمتی است که با بسیاری از نعمت‌های دیگر قابل مقایسه نیست. بعد از ایمان و تقوا و ولایت اهل بیت علیهم السلام، یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های خدای متعال، نعمت حکومت الهی و اسلامی است.

قهرأ این نعمت احتیاج به شکر دارد و وظایفی را هم بر گردن همه‌ی ما قرار می‌دهد و خدای ناکرده اگر در اثر تبانی یا درست انجام وظیفه نکردن خدش‌های وارد بشود این گناهی است که در درگاه خدای متعال نمی‌دانیم آیا بخشوده خواهد شد یا نخواهد شد. اُمْنِیَّه‌ای بوده آرزویی بوده که قرن‌ها بر آن گذشته و خدای متعال عنایت فرموده است. از این که بالاخره در اثر این وظایفی که گاهی بر عهده‌ی ما می‌آید یک دو هفته‌ای درس‌ها تعطیل شد و بالاخره آقایان

بعضی وقت‌ها را هم از قبل نتوانسته بودیم شاید اطلاع بدهیم عذرخواهی جدی دارم دعا بفرمایید که خدای متعال ان شاءالله قبول بفرماید و کارها آن‌جوری انجام بشود که مورد رضایت خدای متعال و اولیای او ان شاءالله بوده باشد.

خب مسئله‌ی انتخابات مشکلات فراوانی دارد. یکی از مشکلات مهم آن این هست که قانون انتخابات یک قانون پر مشکلی است. و ان شاءالله مجلس بتواند، مجلس آتی ان شاءالله با قوانین بهتری که ان شاءالله وضع می‌کند این مشکلات را کم‌تر بکند. خب عده فراوانی از سراسر کشور ثبت نام کردند، وارد معرکه شدند. در یک مدت محدود همه‌ی این‌ها باید بررسی بشود، این چهارده روز حقیقتاً شبانه‌روز ندا شنند حالا اعضای محترمی که آن‌جا بودند همین دیروز جناب آقای کدخدایی شنیدم گفتند چهل و پنج دقیقه من توانستم بخوابم. کل شب را چهل و پنج دقیقه توانستم بخوابم. من خودم تا ساعت دو و نیم، این‌ها شب مشغول دیدن پرونده‌ها و فلان و این‌ها، صبح جلسه، عصر ساعت یک باز جلسه، همین‌جور، بالاخره بحمدالله. خب این احتیاج دارد این پرونده‌های کثیر، افراد مختلف، بعضی از پرونده‌ها خیلی قطور است بعضی از آن‌ها چند جلد است این‌ها را دیدن و محاسبه کردن و به واقع رسیدن، یک وقت فراوانی را می‌خواهد. من به نظرم می‌آید که روند انتخابات حداقل آن شش ماه باید باشد. که کم‌کم آدم این‌ها را بررسی بتواند بکند. خیلی از این عدم احرازهایی که احراز نمی‌کنیم خب در اثر این هست که احتیاج به یک اطلاعاتی دارد، منابعی دارد که در این فرصت اندک، ولو این که خیلی هم زحمت کشیده شده انصافاً خیلی زحمت کشیده شده ولی خب احتیاج دارد گاهی باز مواردی که شبهه‌ناک است اگر وقت بود انسان تک‌تک افرادی را که شبهه‌ای درباره‌ی آن‌ها هست آن‌ها را فراخوان می‌کرد می‌آمدند توضیح می‌دادند خب شاید فرق می‌کرد یا این طرف یا آن طرف، اما فرصت چنین اموری نیست در اثر این فرصت اندک، فرصت نیست. البته آقایانی که مجلسی هستند یعنی الان نماینده‌ی مجلس هستند آن‌ها را چرا، آن‌ها را خواستند تک‌تک با آن‌ها صحبت کردند، من هم با بعضی از آقایان تشریف آوردند صحبت کردم با آن‌ها، مطالب‌شان را گفتند، مصاحبه کردند با آن‌ها، نه یک بار، بعضی از آن‌ها حتی چند بار، اما احاد کسانی که ثبت نام کردند و آمدند این فرصت این کار نبوده قهراً. بنابراین اگر کسی، برادری، عزیزی، عدم احراز خورده، هم خودش باید بداند، هم مردم بدانند، این که بعضی‌ها ناراحت هستند که خب مثلاً آبروی ما می‌رود، نه، این آبرو رفتن نیست، معنای آن این هست که خب نمی‌شناسند، یک درّی گاهی هست که خب ما نشناختیم، یک بزرگواری است که گاهی ما نشناختیم، این عدم احراز معنای آن این نیست که آن صلاحیت ندارد واقعاً. نه شاید حتی از آن‌هایی که هم که ما شناختیم شاید او بالاتر باشد و این معنای این که کسی قبول نشده

است این معنای آن این نیست که او صلاحیت حتماً ندارد نه، شاید هم صلاحیت داشته باشد بالاخره شرایط جورى بوده که ما نتوانستیم احراز بکنیم. وظیفه‌ی ما احراز کردن است. البته این شرایطی که گذاشته شده برای داوطلب‌ها، یک شرایط اندکی است واقعاً و من خدمت رهبری هم دام ظلّه العالی عرض کردم خدمت ایشان، ایشان هم تصدیق فرمودند که این مقدار شرایطی که گذاشته شده که بله التزام به اسلام را قبول داشته باشد. التزام عملی هم داشته باشد مریضی هم که نتواند... مدرک فوق لیسانس هم مثلاً داشته باشد، تابعیت ایران هم داشته باشد این کفایت می‌کند، آیا این کفایت می‌کند برای مجلس؟ بینش سیاسی نمی‌خواهد؟ اطلاع از امور نمی‌خواهد؟ خب این‌ها دیگر شرط نشده ما هم چون این‌ها شرط نشده عده‌ای از این‌هایی که این شرایط در آن‌ها بود و تأیید زدیم برای آن‌ها، یقین داشتیم که این به درد مجلس می‌خورد، اما چاره‌ای نیست، وقتی قانون گفته است این مقدار، برای ما تخطی از قانون که نمی‌توانیم بکنیم، خب باید بگوییم که بله. حقیقتاً هم شرایط، شرایطی است که کافی نیست بالاخره یک کسی می‌خواهد در مجلس برود یک اطلاعات وسیعی باید داشته باشد شناخت درستی از امور مختلف داشته باشد و این مقدار شرایطی که این‌جا ذکر شده کفایت نمی‌کند.

مسئله‌ی دیگری را که باید هم شما عزیزان و هم ان شاء الله افراد مختلف اطلاع داشته باشند که این هم باز از بد تنظیم شدن این بند قانونی است. در ماده‌ی بیست و هشت قانون انتخابات مجلس، بند اول آن اعتقاد به اسلام و التزام عملی به اسلام است. خب برای بعضی از افراد که بالاخره بینه قائم شده یا شواهدی بوده که التزام به اسلام ندارد یعنی التزام عملی ندارد مثلاً یک خانمی هست که بی‌حجاب است. این‌جا نوشته شده آقا شما رد شدید به خاطر بند یک ماده‌ی مثلاً بیست و هشت، این‌ها ناراحت شدند نوشتند آقا کجا، ما مسلمان هستیم ما شیعه هستیم ما پیرو اهل بیت هستیم اشهد ان لا اله الا الله، چه حرفی هست که به ما می‌زنید؟ این مقصود این نیست که آن قسمت اول آن، البته باید آن‌هایی که می‌نویسند با دقت بهتری بنویسند بنویسند بخش دوم بند اول، یعنی التزام عملی، حالا من به بعضی از آن‌ها خودم زنگ می‌زدم، بعضی‌ها که این جورى بودند که می‌دیدم واقعاً برای آن‌ها تو ضیح می‌دادم که نمی‌خواهیم بگوییم که شما مسلمان نیستی، شما شیعه نیستی، این‌ها که ... یعنی شما این مشکلاتی که داری، که بی‌حجاب هستی، رو نمی‌گیری، خب این خلاف شرع هست دیگر، یا فلان کار را کردی که توی پرونده‌ی تو هست، این خلاف شرع بوده، یا فلان التزام را نداری، یا چه کار کردی و این‌ها، اگر این‌ها باید به این توجه بشود که این گفته نمی‌شود که شما دین نداری، به معنای این که مسلمان نیستی، اعتقاد به ائمه نداری، این‌ها نیست، نادراً ممکن

است که، گمان نکنم، من که یک مورد هم برخورد نکردم که کسی، کافری بیاید مثلاً ثبت نام کرده باشد. خب آن سایر ادیان پذیرفته شده هم خب آن‌ها که روشن است چیز خودشان را دارند اما این که ما کسی را رد کرده باشیم به این که مسلمان نیستی، نه چنین نیست. بلکه بر اساس... آن هم تازه قضاوت هم نمی‌کنیم، در مورد احدی ما قضاوت نمی‌کنیم، آن دادگاه باید قضاوت بکند چون آیین دادرسی، آیین دادرسی دیگری است. این جا معنای آن این است که شما باید این شرایط را داشته باشی تا بتوانی به مجلس راه پیدا بکنی، و مسئله‌ی دیگری را هم که شما بدانید آقایان سؤال می‌کنند از شما آقایان، بیننا و بین الله اصلاً و ابداً گروه‌ها، جناح‌های مختلف در نظر ما نبوده، این که این از جناح راست است یا چپ است، نمی‌دانم اصول‌گرا هست نمی‌دانم یا اصلاح طلب هست، این‌ها اصلاً دخالتی نداشته در این که ما بپذیریم یا نپذیریم، نه آن واقعاً شرایط بوده، آن‌ها مدنظر آن‌ها بوده، التزام عملی به اسلام بوده، ابراز وفاداری به قانون اساسی بوده، ابراز وفاداری به ولایت فقیه بوده، این‌ها البته خب قانون است دیگر این‌ها. خب ما باید این را احراز کنیم که این را دارد. حالا به هر گروهی می‌خواهد باشد. آن‌ها ملاک عمل ما نبوده، این چیزهایی که بالاخره توی بعضی از رسانه‌ها گفته می‌شود یا افراد می‌گویند این‌ها همه خلاف است. این مسائلی هم که متأسفانه از بعضی از کسانی که توی مجلس بودند که بله با پول می‌شود نمی‌دانم رأی را درست کرد، چهار میلیارد، یکی دیگر دو میلیارد، این‌ها پول می‌گیرند، این‌ها یک تهمت‌هایی است که زده می‌شود و باید توجه باشد به آن‌ها.

س: از همسایه‌ها پرسیدند؟؟؟

ج: بله همسایه‌ها، تا چه همسایه‌هایی... من نمی‌دانم حالا ممکن است بالاخره اگر گفته‌های... یعنی یک همسایه نیست از یک نفر سؤال کردن نیست، ببینید باید... مثل این که شما امام جماعتی می‌خواهد به او اقتدا بکنید باید عدالت امام جماعت را احراز کنید، اگر حالا آمدند گفتند به شما که آقا این امام جماعت مثلاً فرض کنید خدای ناکرده فلان گناه را کرده، شما اصالة العدالةی اگر با شید چشمانتان را به هم می‌گذارید می‌گویید بله، ولی مسلک اصالة العدالة که نداریم در این جا، احراز باید بکنیم این شرط را، خب اگر همسایه‌های یک طرفی می‌گویند این خانم بی‌حجاب است. خب اگر همسایه‌های می‌گویند ما وقتی این خانم می‌آید رفت و آمد می‌کند بی‌حجاب دارد رفت و آمد می‌کند. خب این جا آیا ما می‌توانیم بپذیریم؟ احراز می‌کنیم که این پایبندی به اسلام دارد؟ به احکام اسلام دارد؟ خب آن‌ها دارند می‌گویند که ما این جا داریم می‌بینیم که رفت و آمد که می‌کند بی‌حجاب است نه این جا یعنی

چادری است ما کسی که ماتتویی هم باشد ما ردّ نکردیم. اگر ماتتویی ای هست که بله بگوید چادر ندارد ولی حجابش را مراعات می‌کند، ما پذیرفتیم، اما اگر یک کسی حجابش را مراعات نمی‌کند یا امثال ذلک. نیروی انتظامی می‌گوید آقا ما یک پرونده‌ای بود نیروی انتظامی اصفهان و تهران این را بخاطر بی‌حجابی گرفته بودند حالا ببینید نیروی انتظامی چه بی‌حجابی را می‌گیرد؟ تازه من به این اکتفا نکردم به دوستان گفتم که به او زنگ زدند، که آیا واقعاً این توبه کرده، از آن دست برداشته یا برنداشته، حالا گرفتند یک وقتی... بالاخره این شرایط باید احراز بشود و وقتی که هم سایه‌ها می‌گویند آشنایان ما می‌گویند معمولاً کسانی هم هستند که با آنها همکاری بودند، آشنا بودند و همین‌جوری یک کسی بیاید از یک جایی سر دربیاید و تهمتی به کسی بزند نیست، افرادی که ما می‌شناسیم ثقات هستند این‌ها را... به وثاقت آنها اطمینان حاصل است این‌ها می‌روند گذارش تهیه می‌کنند علاوه بر آن که مراکز اربعه می‌گویند. اتفاقاً گاهی برعکس هم شده، یعنی مواردی شده که در اثر این که همان مراکز چهارگانه، آنها مثلاً گفتند که این مشکل را دارد، آن مشکل را دارد. ما در اثر تحقیقات دیگری که به دست آوردیم فهمیدیم که نه آنها اشتباه کردند و مشکلی ندارد و ما پذیرفتیم. پس بنابراین این‌جوری نیست که... گاهی انسان است دیگر، انسان ممکن است که اشتباه بکند، ما که معصوم نیستیم ممکن است که اشتباه کرده باشیم. یا آن ناجا، واجا، نمی‌دانم چی، این‌ها همه یک‌جایی هم ممکن است که اشتباه کرده باشند. یا این طرف، یا آن طرف، این‌ها هستند این‌ها وجود دارد. بالاخره کار انسانی هست دیگر، ان شاء الله خدای متعال کمک کند و من آن چیزی که می‌خواهم عرض بکنم این هست که اطمینان می‌خواهم عرض بکنم که وجود دارد که بالاخره ما در خدمت آقایان بودیم دیدیم که تنها و تنها آقایان تمام همت و اهتمام ایشان بر همین بوده که کسانی که واجد شرایط هستند این‌ها حتماً و هیچ مسئله‌ی گرایش‌های گروهی و امثال ذلک نه در تأییدها و نه در ردّها ملاک نبوده، فقط این که این شرایط، همین شرایط هم، نه مازاد بر آن، حتی بینش سیاسی، کذا و کذا هم اصلاً چون در قانون نیامده، این‌ها هم ملاک قرار نگرفته. ملاک همین بوده که این چهار پنج تا شرطی است که در قانون آمده، ملاک همین بوده. و نه مازاد بر آن.

س: ???

ج: بله حالا بعضی از آن‌ها، امروز هم ظاهراً بنا بوده که خدمت مراجع بزرگوار برسند و اگر من هم درس نبود و این‌ها ... مشرف می‌شدم خدمت ایشان. ولی آمدند که خدمت مراجع بزرگوار برسند و توضیحات را هم خدمت‌شان بدهند.

س: ???

ج: نباید باشد. دو تابعیتی نباید باشد.

س: ???

ج: قانون است دیگر، تابعیت ایران باید داشته باشد.

س: ??? شورای نگهبان رد صلاحیت کرده....

ج: بله برای این که حالات از سان که ثابت نیست ممکن است که یک کسی قبلاً اشکال داشته، الان اشکالات او برطرف شده، مثلاً قبلاً فرض کنید که مدرک او درست نبوده الان مدرکش درست شده یا قبلاً یک مشکلی داشته، همین عرض کردم مثل همین خانمی که می‌گوید بی‌حجاب است حالا دیگر توبه کرده باحجاب شده، آن وقت که رد شده به خاطر این بوده، حالا اصلاح شده امر او... خوب یک کمی هم درس بخوانیم.

بحث ما در چه بود؟ عناصر دخیله‌ی در صدق اکراه بود، گفتیم عناصری را بیان فرمودند یکی از آن عناصر چه بود؟ این بود که آقای مکره خوف داشته باشد که اگر این بیع را انجام ندهد از ناحیه‌ی مکره ضرری به او وارد خواهد شد. یا این که به عبارت امام رضوان‌الله علیه حرجی بر او وارد خواهد شد، ضرر یا حرجی بر او، یا بر بستگان او و کسانی که متعلق به او هستند. بحثی که در این جا هست این است که مراد از این ضرر چیست؟ مسلم ضرری که غیر معتنابه باشد، و خیلی اندک باشد این موجب صدق اکراه نمی‌شود. مثلاً می‌گوید آقا این ما شین خودت را به من بفروش، و الا این خودکار را می‌شکنم، یک خودکار مثلاً معمولی، می‌گوید این خودکار را می‌شکنم، خوب حالا یک خودکار چند هست مثلاً؟ ضررهای اندک، این مسلم موجب صدق اکراه نمی‌شود در این موارد. ضرر باید معتنابه باشد اما کلام در این هست که آیا این معتنابه‌ی آن باید در حدی باشد که تحمل آن حرجی است یا این که لازم نیست که در این حد باشد. چون بین عنوان حرج و ضرر، عموم و خصوص من وجه است. گاهی حرج هست ضرر

نیست مثلاً یک آدمی خیلی کم‌رو هست به این بگویند آقا وارد فلان مجلس بشو، هیچ ضرری به او وارد نمی‌شود اما در اثر کم‌رویی و خجالت خیلی برای او سخت است، دشوار است. خب این حرج است و ضرر نیست. گاهی ضرر است حرج نیست. یک آدم پولداری هست حالا فرض کنید ده میلیون هم به او ضرر بخورد، اموال او، هیچ چیزی به او نمی‌شود از این آدم‌ها بودند توی این... خیلی کلان مثلاً ثروت دارند حالا این چیزها برای آن‌ها هیچ است. یک وقت هم مجمع‌العنوانین است هم ضرر است و هم واقعاً حرج است. آیا این ضرری که این‌جا می‌گوییم باید در آن حد باشد؟ از عبارت امام قدس سره در بیع ظاهر می‌شود که ایشان کأن ضرری که در عبارت شیخ اعظم یا اصحاب قید شده این را ضرری که موجب حرج بشود معنا فرموده‌اند یا احتمال آن را داده‌اند. فلذاست که ایشان در این عبارت شان می‌فرمایند که «حول القيود التي اعتبر الشيخ الاعظم لوقوع الفعل مكرهاً عليه» می‌فرمایند «ثم إن القيود التي اعتبره الشيخ مخدوشه» تا می‌رسند «و منها كونه مضرّاً بحاله لأنه» شیخ فرموده که باید مضرّ به حال او باشد. ایشان مناقشه می‌کند. می‌فرمایند «لأنه لا يلزم أن يكون كذلك إن أريد به الوصول إلى حد الحرج بل مطلق الضرر المعتدّ به كافٍ فيه» فرموده که ضرر معتدّ به کفایت می‌کند لازم نیست که به حد حرج برسد، خب این اشکال به شیخ کردن معنای آن این هست که ضرر شیخ را حمل بر چه کردیم؟ بر ضرری که به حد حرج برسد. و الا اگر مقصود شیخ را هم بگوییم همین ضرر معتدّ به هست خب این که اشکالی به آن وارد نیست خودمان هم قبول داریم دیگر، داریم می‌گوییم این کفایت می‌کند.

حالا خود ایشان در تحریر الوسيله حرج را عطف به ضرر فرمودند عبارت تحریر الوسيله این هست «بإيقاع ضرر أو حرج عليه» ظاهر مطلب این هست که ضرری که در عبارات فقهاء و منهم الشيخ الاعظم قدس سره هم هست، این وجهی ندارد که حالا ما حمل بر ضرری بکنیم که همراه حرج باشد و موجب حرج بشود. این ضرر یعنی ضرر دیگر، حالا حرجی باشد یا نباشد همان اطلاق کلمه‌ی ضرر اقتضاء می‌کند که... منتها به قرینه‌ی لَبَّيه چون در تعریف اکراه دارد گفته می‌شود این ضرر مطلق الضرر نیست یعنی حتی این قدر ضرر اندک باشد مثل این که مثال زدم، خودکارت را، یک خودکار بیک مثلاً دارد یا خودکار ارزان قیمتی هست می‌گوید که آقا این را می‌شکنم. این‌جا نمی‌گویند که این مکره واقع شد برای انجام بیع، و لو کلمه‌ی ضرر در عبارات اصحاب تقیید نشده به کلمه‌ی معتنابه، اما به تناسب حکم و موضوع که این در تعریف اکراه است، این مقدار را قبول داریم که معتنابه بودن را ولو این که تقیید نکردند این استفاده می‌شود.

س: ???

ج: حالا ما به آن جهت کار نداریم. آن حرف آخری هست ما فعلاً در صدق اکراه داریم صحبت می‌کنیم در صدق اکراه.

در صدق اکراه، خوف ضرر باید باشد اما ضرر مطلق؟ که حتی خوف از ضرر اندک هم موجب صدق اکراه می‌شود؟ می‌گوییم نه.

س: ???

ج: نه حالا به این کار نداریم. ما به صدق اکراه.

س: ???

ج: می‌دانم حالا فعلاً به حکم آن کار نداریم. فعلاً می‌خواهیم صدق اکراه.

حالا در حکم اکراه این هست که بیع باطل است آیا این‌جا را هم می‌آید یا نمی‌آید؟ فعلاً آن را کار نداریم. در صدق اکراه مسلم اگر ضرر معتدبه نباشد این صدق اکراه نمی‌کند.

اما باید ضرر به حدی باشد که حرجی هم باشد این مسلم نیست و مقصود بزرگان علماء هم نیست. و نمی‌دانم که چرا مرحوم امام قدس سره این‌جا این احتمال را در عبارت شیخ دادند و اشکال به شیخ فرمودند؟ نه مراد شیخ اعظم ظاهراً هست و نه مراد فقهای دیگر که گفتند ضرر، مقصود از آن‌ها ضرری که در حد حرج باشد نیست.

س: ???

ج: نه آن حالا از نظر حکمی هم همین جور است یعنی عقلاء هم این جوری نیست که آقا می‌گویند خب....

س: ???

ج: نه چه را بشکنند؟

س: ???

ج: نه چی را؟ اگر معتنا به هست بله، اگر ضرری معتنا بهی به او می خورد ...

س: ???

ج: چه ضرری؟

س: ???

ج: بله. آیا اگر یک خودکار با بزنند بشکنند ضرر هست یا نیست؟ ضرر که هست بالاخره مالی از او تلف می شود. اما می گویند آقا گفته ماشینت را بفروش، و الا خودکارت را می شکم آمد فروخت، می گویند معامله باطل است عقلاء؟ نه شرع می گوید و نه عرف می گوید.

س: ???

ج: نه می گویند که این ضرر را متحمل بشود. این که چیزی نیست تو خانهات را داری می فروشی، خب ضرر را متحمل بشو.

س: ???

ج: نه نمی گویند این حرف را. عقلاء در این ضرر نمی گویند.

س: ???

ج: نه معتنا به وجود دارد منتها آن مبالغات، آن حرف آخری است که آن روز نقل کردیم، معتنا به است بله ده میلیون معتنا به است. بله برای او تحمل آن مشکل نیست ولی معتنا به است ضرر معتنا به است. خود ضرر معتنا به است عند العقلاء باید ضرر معتنا به باشد. در صدق آن این دخالت دارد.

س: ???

ج: واقعی است معتنا به دیگر نوعی یعنی چی؟ برای این معتنا به هست، برای آن نیست. معتنا به بودن واقعی هست.

و اما آیا حرج هم می تواند ملاک جدایی باشد؟ کما این که در متن تحریر الوسیله است، ضرر نیست اما حرج است. آیا این هم می شود بگوییم که موجب می شود برای این که صدق اکراه کند؟ الظاهر این هست که بله. اگر می گوید آقا اگر این معامله را انجام ندهی، من یک کاری می کنم که آن کار ضرری به او وارد نمی شود، نه مال او را از بین می برد، نه آبروی او را از بین می برد، یک چنین ضررهای این طوری نیست نه به بدن او ضرری می رسد و نه به اموال او و نه به آبروی او. که این ها ملاک ضرر هست دیگر. این ها نیست. فقط یک حرجی به او وارد می شود می گوید اگر مثلاً فرض کنید که این کار را نکنی، آن خانهات را به من نفروشی، این کار را نکنی، نمی گذارم مسافرت بروی، توی این هوای گرم باید بمانی. توی این هوا، فقط حرجی هست. ضرری به او وارد نمی شود. یا امثال این ها. خب در این موارد... در کلمات فقهاء که نگاه کنید حرج را نیاوردند، ضرر را آوردند. امام رضوان الله علیه در تحریر، حرج را هم اضافه کردند و ظاهر این هست که حق با ایشان است و نمی دانیم که چرا در کلمات فقهاء فقط بسنده ی به ضرر کردند و حال این که بین عنوان ضرر و حرج عموم و خصوص من وجه هست. جایی هم که حرجی بشود عنوان اکراه صدق می کند. پس بنابراین... البته آن حرج هم باید حرج باشد دیگر، صدق حرج دیگر معتنابه و غیر معتنابه ندارد. آن جا حرج وقتی که صادق شد، البته حرج، حرج شخصی مقصود است نه حرج نوعی، بر این آدم اگر حرج وارد می شود این هم ادله ی اکراه می گیرد، هم بناء عقلاء و این ها می توانیم بگوییم در این صورتی که شخص در حرج می افتد اگر نفروشد، یعنی معامله باطل است.

س: ???

ج: ضرر هم ??? ضرر برمی دارد پس ضرر را نیاورند.

س: ???

ج: نه داریم اکراه را معنا می کنیم توی رساله ی عملیه می خواهیم به عرف بگوییم آقا کجا اکراه صادق است؟ خب باید بگوییم همان طور که اگر ضرر بود اکراه صادق است بگوییم حرج هم اگر بود اکراه صادق است.

س: ???

ج: گاهی هم با حرج حاصل بشود.

س: ???

ج: اکراه بدون هیچ کدام؟

س: ???

ج: آن کراهت است. اکراه ربطی به آن ندارد.

اکراه این است که دیگری گفتیم که ایعاد کند او را بر وقوع ضرری، بر ایقاع ضرری یا حرجی. این حرج را امام اضافه کردند و الحق معه.

س: ???

ج: نه، گاهی، معمولاً نه، توی حرج نمی آید...

س: ???

ج: نه.

س: هر جا که حرج هست ضرر هم هست؟

ج: نه هر جا حرج هست ضرر نیست. چون ضرر یعنی چی؟ نقص در مال یا نفس یا عرض. این نقص در هیچ کدام از اینها وارد نمی شود نه مال او کم می شود و نه ضرری به بدن تو می خورد و نه آبروی او می رود. هیچ کدام از اینها نیست ولی این برایش سخت است. مثل چی؟ مثل یک جوانی هست مثلاً این فتوا هم دادند یک جوانی هست مثلاً فرض کنید که حالا یک جایی میهمان است و فلان است این محتمل شد می خواهد برود غسل بکند خجالت می کشد، این ضرری به او وارد نمی شود. نه در نفس او و نه در عرض او، و نه آبروی او می رود نه هیچ چیزی، فقط این یک حالتی دارد یک حجب و حیایی دارد خجالت می کشد حالا این جا واجب است که برود یا می تواند تیمم بکند؟ گفتند لاجرم برمی دارد. می تواند تیمم بکند در صورتی که چنین حالتی در یک جایی واقع شده ??? حرج یک عنوان دیگری است. حالا این جا هم می گوید که اگر حرج لازم آمد ولی ضرری لازم نیامد، آیا این جا اکراه صدق می کند یا

نه؟ این فقهاء نیاوردند این تا فیما اعلم، آن جاهایی که من نگاه کردم، حالا یک تفحصی بفرمایید این از خصوصیات تحریر الوسیله است که امام حرج را در کنار ضرر اضافه فرمودند.

مطلب آخر. این را من بگویم چون دیگر بعدش می‌خواهیم برویم به شرایط دیگر. آیا اگر ضرر نبود حرج نبود، ولی از دست رفتن یک منفعت بالایی بود. آیا این هم موجب می‌شود؟ یک معامله‌ای هست که اگر این معامله را انجام بدهد یک سود کلانی خواهد کرد، می‌گوید آقا این ماشین را به من بفروش، و الا آن مشتری‌هایی که می‌خواهند ببینند را می‌پرانم. که در اثر این، آن منفعت کثیره را از دست خواهد داد. مال او کم نمی‌شود، ضرری به او وارد نمی‌شود آن منفعت را از دست خواهد داد، آیا این موجب صدق اکراه می‌شود یا نمی‌شود؟ این هم در کلمات فقهاء نیست، بلکه ظاهر کلمات فقهاء این هست که این‌جا نمی‌شود. چون گفتند که ضرر باید باشد. این که ضرری به او وارد نمی‌شود. باز این از.... مرحوم امام قدس سره این را در تحریر هم نیاوردند، اما در بیع اضافه فرمودند همان تتمه‌ی عبارت ایشان این هست که می‌فرمایند «بل لا یلزم أن یکون ضرراً فیکف المنع عن النفع المعتد به» اگر منع از نفع معتد به هم بکند صدق اکراه خواهد کرد، حالا این را یک تفکری در آن بفرمایید تا فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۵۹

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

برادر محترمی فرمودند که والدهی ایشان در حال کما و اینها هست تقاضا داشتند که آقایان یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد را به قصد شفاء ایشان قرائت بفرمایند.

اللهم صل على محمد و آل محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بحث در این بود که متوعداً به آیا فقط ضرر هست که موجب صدق اکراه می شود یا غیر از ضرر هم ممکن است موجب صدق اکراه بشود. مرحوم امام قدس سره در تحریر عطف فرمودند به ضرر، حرج را. بنابراین از دیدگاه ایشان همان طور که ضرر معتنا به خوف از تحقق ضرر معتنا به که مکره گفته است موجب صدق اکراه هست حرج هم همین طور است. مثلاً شخصی می گوید که این خانه را، این ماشینت را به من بفروش و الا تو را تبعید می کنم به فلان منطقه. که این تبعید برای او حرجی هست اما ضرر مالی به او وارد نمی شود ممکن است که آنجا منافع مالی

بیش‌تری هم داشته باشد. و ضرر بدنی هم به او وارد نمی‌شود نقص عضو، چیزی برای او پیدا نمی‌شود آبروی او هم نمی‌رود، بلکه شاید بر آبروی هم افزوده بشود مثل تبعیدی‌های زمان طاغوت که وقتی تبعید می‌شدند بر مکانت آن‌ها افزوده می‌شد. بنابراین ضرر مالی، جانی و نفسی و عریضی وجود ندارد. تنها چیزی که هست آن حرج است برای او که در شهرش نباشد از اقوام خودش دور باشد از خاندان خودش دور باشد یک‌جای غریبی بخواند برود زندگی بکند. توعید می‌کند که یا این بیع را انجام بدهد و الا تو را تبعید خواهم کرد به فلان جا. که ایشان می‌فرمایند که این جا هم صدق اکراه می‌کند و الحق همان‌طور که دیروز گفتیم معه که این جا صدق اکراه می‌کند.

امر آخری که ایشان اضافه فرموده است و در کلمات فقهای دیگر من ندیده‌ام یک مقداری تفحص مختصری که کردم این هست که اگر ایعاد به منع از منفعت معتد به بکند، ضرر که نیست، حرج هم نیست اما می‌گوید که این ماشینت را باید به من بفروشی و الا نمی‌گذارم آن معامله‌ای که خیلی برای تو سود دارد آن معامله را انجام بدهی، آن کسی که می‌خواهی این متاع را به او بفروشی، من می‌روم چی می‌کنم که نیاید از تو بخرد. این منفعت، جلوی منفعت معتد به را می‌گیرد. ایشان نه در تحریر الوسیله، بلکه در بیع فرموده‌اند که این هم موجب صدق اکراه است. که جلوی منفعت معتد به را بگیرد. حالا این را دیگر فرمودند، یلحق مثلاً به این، جلوی انتفاع معتد به مهمی، گاهی انسان یک منفعتی را مهلک می‌شود این مثلاً درآمد فراوانی را مالک می‌شود و امثال ذلک، این منفعت معتد به است. گاهی انتفاع است یعنی مالک چیزی نمی‌شود انتفاع می‌برد از یک چیز. مثلاً یک جا روشن است می‌نشیند مطالعه می‌کند، انتفاع از آن نور است. مالک نور نشده، منفعتی به دست او نیامده، انتفاع برده. و یا زیر درختی می‌نشیند از سایه‌ی درختی استفاده می‌کند به یک دیواری تکیه می‌زند و امثال ذلک، یا منظره‌ی زیبایی را مشاهده می‌کند آن ترویج خاطری برای او پیدا می‌شود رفع خستگی برای او می‌شود مثلاً، این‌ها می‌شود انتفاع. می‌گوید این متاع را به من بفروش و الا جلوی آن انتفاع را می‌گیرم. آیا منع از منفعت یا منع از انتفاع، این هم موجب صدق اکراه می‌شود؟ در منفعتش ایشان در بیع فرمودند بله، این هم موجب صدق اکراه می‌شود. ولی عرض کردم در کلمات فقهای دیگر من این را ندیدم که آن کس دیگری فرموده باشد این مسئله را. البته آقایان فحص بیش‌تری لازم است که بکنند.

حقیقت مسئله این هست که این صدق اکراه در این موارد، یعنی در موارد منع از منفعت، فضلاً عن الانتفاع، این امر واضحی نیست یعنی دلیلی ما پیدا نکردیم بر این که قانع بشویم بر این که در این جا هم صدق اکراه می‌کند. و شک

در این مسئله هم کفایت می‌کند برای این که نتوانیم، چون در حقیقت شبهه‌ی مفهومی‌ی اکره است که آیا در این موارد هم صدق اکره می‌کند یا صدق اکره نمی‌کند؟ از این جهت وقتی که شک در صدق اکره کردیم، اگر مدرک ما برای بطلان بیع مکره ادله‌ی حدیث رفع باشد یا احادیثی باشد که در طلاق و عتاق و یمین وارد شده، که آن‌جا واژه‌ی اکره مأخوذ است قهراً شک می‌کنیم که آن این‌جا را شامل می‌شود، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره، ۲۷۵) «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، ۲۹) این‌ها را تخصیص می‌زند یا نه؟ قهراً شک می‌کنیم. البته این‌جا حکومت دارد.

و اگر مدرک ما این باشد که این اکل مال به باطل است و به مستثنی منه آیه‌ی شریفه بخواهیم استدلال بکنیم که یک از ادله استدلال به مستثنی منه آیه‌ی شریفه بود. «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) یعنی بالباطل العرفی، آن را که عرف باطل می‌داند. در این‌جاها هم که تخویفی در کار نبوده، فقط گفته که اگر این کار را بکنی نمی‌گذارم فلانی با تو معامله بکند، یا آن سود کلان را ببری، یا آن انتفاع را ببری. آیا در این‌جا عرف باطل می‌داند این معامله را در این موارد؟ روشن نیست که بگوییم عرف معامله را باطل می‌داند در این موارد هم. و اگر دلیل ما اصل باشد به این که بگوییم انصراف دارد ادله‌ی نفوذ معاملات از این صورت، پس بنابراین ادله‌ی نفوذ که انصراف داشت، بناء عقلاء را هم که شک داریم که چه جوری هست، بنابراین شک می‌کنیم که این‌جا معامله صحیح است یا باطل است، اصالة الفساد در معامله جاری می‌شود.

اگر این هم بخواهد مدرک باشد تمام نیست بخاطر این که انصرافی در ادله‌ی «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و امثال ذلک از این مورد واضح نیست. بنابراین این که جزماً بخواهیم بگوییم که در این موارد بیع باطل هست این جزم میسور نیست، بلکه این که احتیاط بشود و گفته بشود که احوط این هست که در این موارد باید مراعات احتیاط بشود یعنی مراعات احتیاط در این موارد این هست که نه آثار صحت به دور مطلق بار بشود و نه آثار فساد به این که تراضی‌ای در کار باشد، مصالحه‌ای بکنند، و امثال ذلک. اگر در این موارد.

س: ???

ج: نه تسامح ...

س: ???

ج: بله البته، ولی خود امام این مطلب را قبول ندارند. بلکه ترقی می‌کنند. و الا اگر این مصداق ضرر بود که همان ضرر بود.

س: ???

ج: شما می‌فرمایید.

س: ???

ج: دقت نه، حتی عرف هم نمی‌گوید، می‌گوید منفعتی از دست او رفته.

س: بین این دو تا فرقی ???

ج: من یک وقت شوخی می‌کنم می‌گویم آقا من هر روز میلیاردها ضرر بی‌پولی را می‌کشم اگر پول داشتم الان چکار می‌کردم، چکار می‌کردم.

س: مقتضی باید موجود باشد. ???

ج: مجازاً حالا قبول دارند. مجاز فایده‌ای ندارد.

س: ???

ج: نیست.

س: ضررش را مجازی می‌گوید. چرا ضرر را مجازی می‌گوید؟ چون اکراه ???

ج: بله این هم می‌گویند چقدر خوب، گاهی ما این ماشینم مثلاً صد میلیونی را می‌فروشیم برای این که صد میلیارد استفاده بکنم. می‌گویند اکراه است. آن معامله باطل است. می‌گوید کار خیلی عاقلانه‌ی درستی داری می‌کنی، این ماشینت را می‌فروشی، آن استفاده‌ی کلان را داری می‌بری. اکراه نیست، می‌گویند این معامله باطل است مکره هستی تو؟ نه. بله آنجایی که ضرر به او وارد می‌کنند، می‌گویند دستت را می‌شکنم، می‌گویند خانه‌ات را آتش می‌زنم، یا بچه‌ات را می‌کشم یا نمی‌دانم چه می‌کنم، یا تو را می‌اندازم فلان جا ده سال آنجا باید تبعید باشی، یا امثال ذلک،

این‌ها درست است این‌ها می‌گویند که این مکره است. اما جایی که این‌جوری نباشد، حداقل این هست که شک داریم که این‌جاها صادق است یا صادق نیست.

س: وقتی مثلاً من کتاب کسی را می‌خواهم بخرم، در مقابل آن منفعتی که سود آن بالاتر از قیمت این کتاب است می‌گویم یا این کتاب را به من بفروش،؟؟؟ خب معلوم است این‌جا کراهت دارم از فروش این کتاب، ولی بخاطر این که؟؟؟

ج: ولی صدق اکراه می‌کند؟ شارع فرموده که بیع مکره باطل است. صدق اکراه که کرد شارع گفته که بیع مکره باطل است. حالا این بحثی که الان می‌خواهیم شروع این ینفع برای فرمایشی که شما فرمودید.

س:؟؟؟

ج: این هم ان شاء الله بحث آن خواهد آمد.

عنصر دیگری که محل کلام هست که آیا در صدق اکراه دخالت دارد یا دخالت ندارد. این هست که آیا باید آن معامله، آن بیع، مکروه باشد برای بائع؟ یا آن شراء برای مشتری؟ باید مکروه باشد و در اکراه افتاده است که اکراه عبارت است از وادار کردن به شخص، به چیزی که یکرهه، به چیزی که او را دوست ندارد. خوش ندارد، ناپسند هست پیش او. آیا این مأخوذ در اکراه است؟ یا این که نه؟ اگر یک چیزی را دوست دارد، می‌پسندد، خودش هم شایق است به انجام آن هست، حالا آمدند وادارش کردند گفتند که این کار را انجام بده، آیا این‌جا صادق اکراه می‌کند یا نمی‌کند؟ مقتضای اطلاق عبارت ماتن قدس سره و تصریح ایشان در بیع، این هست که نه، مکروه بودن و صدق اکراه در آن أخذ نشده که باید آن شیءای که بر او وادار می‌شود ناپسند باشد پیش او، مکروه باشد پیش او، اما بزرگان عدیده‌ای، این‌ها می‌گویند که نه، باید آن مکروه باشد. اصحاب منهاج الصالحین‌ها، که من السید الحکیم قدس سره شروع شد، بعد سید خوئی قدس سره، بعد بزرگان معاصر، این‌ها می‌فرمایند که بله باید آن امر مکروه باشد. مثلاً عبارت منهاج الصالحین مرحوم آقای حکیم که عین این عبارت بعد آمده در منهاج الصالحین بزرگان بعد، فرموده است که «الاختیار فلا یصح بیع المکره و هو من یأمره غیره بالبیع المکره له» باید به بیعی که مکروه است برای این شخص امر بکند او را، «بحیث علی نحو یخاف من الاضرار به لو خالفه، بحیث یکون وقوع البیع منه من باب ارتکاب اقل المکروهین».

دو جای عبارت دلالت می‌کند بر این که باید آن مکروه باشد. یکی همین که فرمود که بالبیع المکروه له، دو: این که فرمود که جوری باید باشد که این از باب این که آن که مکروهیت آن کمتر است می‌آید آن را اختیار می‌کند. یعنی فروش این متاع، مکروه او هست، وقوع آن ضرر متوعدّ علیه هم مکروه او هست. این از باب اقلّ المکروهین می‌آید می‌گوید که آقا بفروشید. پس بنابراین به حسب فرمایش این بزرگان قید مکروه بودن آن بیع لازم است. ولی امام قدس سره می‌فرمایند نه، این قید مأخوذ در صدق اکراه نیست.

س: ???

ج: بله، اجبار یعنی به همین معنا، یعنی می‌گویند اگر نفروشی فلان ضرر را، یا فلان حرج را به تو وارد خواهیم کرد. حالا این بیع را باید مطلوب او نباشد، مکروه او باشد و آن‌ها هم بیابند اجبارش کنند بر این امر تا صدق اکراه کند؟ یا اگر نه یک کسی یک معامله‌ای هست خیلی خودش دوست دارد این معامله را ...

س: ???

ج: نه می‌خواسته هم انجام بدهد. ولی حالا آمده بالای سر او و می‌گوید که اگر نفروشی پدرت را درمی‌آورم، امام می‌فرماید این جا هم ... این جا چیست؟ این جا با اکراه صادق است. این جا هم می‌فرمایند اکراه صادق است و لو این که آن عمل مکروه نیست، مشتاق علیه او هست خودش هم می‌خواست که انجام بدهد. ولی ادله اکراه این جا را می‌گیرد، این اکراه در این جا صادق است.

خب حالا آن مطلبی که ایشان فرمودند، این مطلب در صفحه‌ی ۸۳ از جلد دوم هست. فرموده است که «إنّ الاکراه فی المقام» نه در باب... این مقام که می‌فرماید یعنی در باب بیع و اکراه در بیع و معاملات را داریم می‌گوییم، نه در محرمات و این‌ها، به آن جا کاری نداریم. «حمل الغیر علی شیءٍ قهراً كما هو أحدُ معانیهِ لغَةً» این است که وادارش بکنی بر یک چیزی قهراً، آن چیز می‌خواهد مشتاقاً الیه او باشد، محبوب او باشد مبعوض او باشد نباشد، این‌ها دخالت ندارد همین که شما یک کسی را به یک کاری قهراً وادارش بکنی، بعد می‌فرمایند که، در لغت هم همین جور است، مثلاً یکی از لغت‌ها را ذکر می‌کنم، «أکره الرجل حملهُ علی امرٍ یکرهه»، یا «أکره فلاناً علی الامر حملهُ علیه قهراً». بعد می‌فرمایند که «فقد یكونُ شیءٌ مشتاقاً الیه بحسب الطبع لکن بواسطة الترجیحات العقلیة لاتتعلّق به الارادة بل تتعلّق بترکه» یک چیزی ممکن است که خودش مشتاقاً الیه باشد بحسب طبع، اما یک محاسباتی که می‌کند اراده

نمی‌کند انجام آن را. «کشرَب الماء للمستسقی» فرض کنید که یک آدمی بیماری استسقاء دارد، لایزال حالت تشنگی در خودش احساس می‌کند، چون حالت تشنگی در خودش احساس می‌کند مشتاق است که آب بنوشد، اما برای این جور بیمار خوردن آب مضر است. چون این حالتش را تشدید می‌کند. خب این از یک طرف این آب خوردن خیلی مشتاق الیه است برای او، دارد له له می‌زند که آب بخورد، اما روی یک محاسبه‌ی عقلی اراده‌ی خوردن آب نمی‌کند، حالا اگر کسی همین جا بیاید وادارش بکند که آب بخورد، این آب خوردن که مکروه او نیست این آب خوردن مشتاق الیه او هست. اما صدق اکراه این جا می‌کند. می‌گویند آن وادارش کرده، آن اکراهش کرد. بنابراین لازم نیست که مکروه باشد این یک مثال.

«فحیثینذ إن الزمهُ جابرٌ علی شربٍ یكونُ شربُهُ عن اکراهٍ مکروه» این جا این جور گفتند.

س: ???

ج: عقد طبع و مبع ندارد دیگر. عقد ...

س: ???

ج: بله میل دارد، پس بنابراین مکروه نفسی لازم نیست که باشد.

س: ???

ج: نه دیگر مکروه نفسی نیست. مشتاق به خوردن این آب است.

س: ???

ج: نه مشتاق که هست که این را انجام بدهد.

س: ???

ج: نه مشتاق هست.

س: ???

ج: نمی‌شود که. عجب است. در نفس همین الان هم اشتیاق ...

س: مثل روزه‌دار اشتیاق به خوردن آب دارد ولی؟؟؟

ج: نه اراده ندارد، نه این که اشتیاق ندارد، اشتیاق دارد، حالا می‌گوییم حالا باز روشن‌تر خواهد شد که در کلمات ایشان.

س:؟؟؟

ج: بله می‌گوییم ان شاء الله این یک قیدی هست که آقایان نیاوردند در عبارات خودشان، ولی بحث دارد که بله باید این اکراه به غیر حق باشد اکراه به حق که بعد بحثش خواهد آمد؛ آن هم یک ...

س:؟؟؟

ج: آن هم همین جور است. بالاخره اراده نکرده ولی اشتیاق را دارد. می‌گویند اکراهش کرده.

یا می‌فرمایند «و لیس معنی اکراهه حملهُ علی ما یکرهه» معنای اکراه این نیست که او را وادار بکنی بر چیزی که «یکرهه و یبغضه و إن کان أحد معانیه» اگرچه یکی از معانی ... البته همین‌طور که عبارت لغت را خواندم، یکی از معانی آن البته این هست که انسان... باب افعال هم همین است اکرهه، یعنی او را در اکراه انداخت. «رغماً لقواعد باب الإفعال ضرورة أن المعاملة التي تعلق الإرادة بتركها لأجل الترجيحات العقلية و إن اشتاق النفس إليها لو أوجدت بإلزام القاهر و إجباره تقع باطله» این جا باطل است. اکراه هم صادق است.

س:؟؟؟

ج: باید اکراه صادق باشد تا بگوییم بیع این مکره باطل است.

س:؟؟؟

ج: همان را داریم بحث می‌کنیم منتها می‌خواهیم ببینیم صدق اکراه به چه هست؟

س:؟؟؟

ج: یعنی چی انصراف به کدام دارد؟ بیع که از این دارد سر می زند، از آن که سر نمی زند که، بیع دارد از این کسی که به او اکراه کردند مکره است دارد از این بیع سر می زند آن که چیزی از او سر نمی زند که.

س: ???

ج: فقط می خواهد بداند که بیع این درست است یا درست نیست. بیع این آدم درست است یا درست نیست؟

و اما بیان دوم ایشان این است که می فرمایند که اگر یک کسی مشتاق به یک معامله است. حالا آن مثالی که زدیم آب خوردن بود، مشتاق به یک معامله ای است به حسب حوائج خودش، «لو اشتاقه النفس الی ایفاء معامله بحسب حوائجها و کان الشخص بسدد ایقائها» اصلاً می خواهد این معامله را انجام بدهد. «لکن عند أمر آمر بإیفاء تأنف عنه و أراد الترتک» خودش به حسب حوائجش می خواست این معامله را انجام بدهد، این ماشین را بفروشد، بلند شد و آمد توی بنگاه که این را بفروشد، اما آن جا یک آدمی می گوید که باید بفروشی، بخاطر این که یک آدمی می گوید... یک آدم مثلاً فرض کنید که قلدر کذایی است که برای خودش چیز قائل است، هستند دیگر، می گوید که باید بفروشی، با یک حالت مولویتی هم دارد باید این را بفروشی، من دارم می گویم باید این را بفروشی، چون آن دارد امر می کند، تأنف، «لا للکراهة عنها» نه بخاطر این که از این معامله کراهت دارد اصلاً می خواهد بفروشد آمده که بفروشد، «بل لکراهة اطاعة امره» این که فرمان او را ببرد این برای او، «فأوعده علی الترتک فأوجدها» آن ایعاد به ترک کرد که اگر بفروشی، پدرت را درمی آورم، «فأوجدها» این جا «یکون مکرهاً علیه و إن اشتاق الی ذات المعاملة» خب شما اگر بفرمایید که بله این جا چون اطاعت این و به حرف این رفتن، مبعوض پیش او هست، این بغض از این اطاعت سرایت می کند به بیع، چون این اطاعت و بیع هم که در خارج متحد هستند، یک مصداق واحد هم می شود، بیع هم می شود اطاعت او، پس بنابراین این جا خود آن معامله هم می شود چی؟ می شود مکروه و مبعوض در این جا.

ایشان دو تا جواب می دهند می فرمایند اولاً در محل خودش که در بحث اجتماع امر و نهی است، آن جا ثابت کردیم که هیچ وقت حکم یا حالات نفسانی یک موضوع به موضوع آخر سرایت نمی کند، و لو این ها در خارج متحد باشند و مصداق واحد داشته باشند، مثلاً غصب حرام است صلاة و غصب، حرمت غصب، حرمتی که روی غصب رفته، از غصب سرایت به صلاة نمی کند، کما این که وجوب از صلاة سرایت به غصب نمی کند. این ها یقف علی آن عنوانی که برای آن عنوان قرار گرفته، سرایت نیست. بر اساس همین مطلب، ایشان می فرمایند در باب نذر، می فرمایند که وفاء

به نذر واجب است، أوفوا بالندور، اما آن عمل واجب نمی شود. کسی مثلاً نذر کرده که نماز شب بخواند، نماز شب واجب نمی شود، وفاء به نذر واجب است عنوان وفاء به نذر متحد است در است با خواندن این نماز، اما این باعث نمی شود که این نماز واجب باشد، فلذا در صلوات واجبه را که می شمارند یکی هم می گویند که صلاة مندوره است، ایشان آنجا حاشیه دارد در عروه، اینها که می گویند صلاة مندوره جزو نمازهای واجب نیست، وجوب رفته روی عنوان نذر، از این عنوان سرایت نمی کند به آن مندور که آن نماز باشد یا آن عمل باشد یا آن کار باشد.

س: ???

ج: بله ولی دو تا عنوان است. ملازمه معنای آن سرایت نیست.

س: ???

ج: حب و بغض هم همین جور است. روی عنوان خودش می ایستد.

فلذا در ما نحن فیه، اینجا درست است اطاعت از آن مبغوض او هست، اما این اطاعت باعث نمی شود که بیع مبغوض بشود. اما آیا عرف نمی گوید که این بیع مکره^۱ علیه است؟ می گوید. پس بنابراین این می شود دلیل بر این که با اینکه بیع مبغوض^۲ علیه نمی شود چون لایسری^۳ بغض، مکروهیت، ناپسند بودن از عنوان به عنوان آخر، از اطاعت این، به بیع سرایت نمی کند، اما در عین حال اینجا چون قهر قاهری دارد می گوید که بفروش، می گویند که این مکره^۴ علیه است. این بیع، بیع اکراهی است. این نسبت به ... این یک جواب.

جواب دومی که می فرمایند این هست که ظاهر، لغت که می گوید حمل^۵ الغیر علی مایکرهه، این است که قبل از انجام یکی چیزی مکروه شخص است و حالا آن وادار می کند او را به همان که مکروه او بود. و در اینجانه، قبل از این که مکروه او نبوده که، الان بخاطر گفته ی این و امر این دارد مکروه می شود. یعنی اگر بپذیریم یسری من عنوان الی عنوان آخر هم ... آن جواب قبلی این بود که لایسری من عنوان الی عنوان آخر، پس بیع اصلاً مکروه نمی شود. اگر بپذیریم که بیع هم مکروه می شود بپذیریم این را، و مثلاً بگوییم که آن عنوان آخر واسطه ی در ثبوت است که این هم می شود مکروه. این را بپذیریم باز در عین حال مشمول قول لغویون نمی شود. چون ظاهر قول لغویون این هست که حمل الشخص علی ما یکرهه، یعنی بر آن چیزی که مکروه می دارد آن را، صرف نظر از این حمل، حالا شما او را

و ادا بر آن بکنید، اما اگر بنفس هذا الامر حمل دارد مکروه او می شود بنفس هذا الامر دارد مکروه او می شود این مشمول قول لغویین نیست.

پس در این جا این کسی که خودش معامله را مشتاق^۱ الیه های او بوده و دنبال آن هم رفته، حالا این جابر دارد می گوید که انجام بده، این در این موارد، به این دو بیانی که گفتیم بیان اول این بود که اصلاً مکروه نمی شود بیان دوم هم این است که این مکروه سابق نیست و حال این که لغت می گوید که مکروه سابق باید باشد فلذا است که این جا می گوئیم که عنوان اکراه صادق است و این معامله باطل است.

بنابراین ما أفاده الاعلام که گفته اند یکی از عناصر لازم در صدق اکراه این هست که آن معامله مکروه باشد حالا یا از قبل مکروه باشد یا به واسطه ای این مکروه شده باشد، این مطلب غیر قابل قبولی است برای ما، و این ها شرط نیست. فلذا در عبارت تحریر الو سیله ای شان فرموده اند بر بیع، آقایان مقید کردند گفتند بر بیعی که مکروه است برای او، ولی ای شان می فرمایند که نه، اطلاق دارد عبارت، تصریح هم کردند در بیع. این هم فرمایش این بزرگوار. نسبت به این عنصر، آیا این مطلب را تحقیق آن چیست. ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۶۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این عنصر بود که آیا برای صدق اکراه لازم است آن فعلی که شخص وادار بر انجام آن می‌شود یا ترک فعلی که شخص وادار بر ترک آن می‌شود مکروه باشد برای آن فاعل، و یا این که این شرط و این قید در صدق وجود ندارد؟ دو نظر بین فقهای عظام وجود دارد؛ عده‌ای از فقهاء که مرحوم محقق حکیم قدس سره، محقق خوئی و بزرگان دیگری که منهاج الصالحین را کتاب فتوایی خودشان قرار دادند یا تعلیقه زدند، این‌ها قید کردند که باید آن بیع، آن عمل، مکروه باشد برای آن شخص. محقق حکیم هم علاوه بر منهاج الصالحین در نهج الفقهاءشان، آن‌جا هم تصریح کردند و چند تنبیه تقریباً حول همین مطلب ایشان دارند.

س: ???

ج: بله خواندم دیروز.

س: ???

ج: نه به دو جای آن گفتیم. عبارت گفتیم دو ...

س: ???

ج: آن که حرف آخری است که بیع صحیح است این، این هست که در صدق اکراه فرموده است باید امر بشود به فعلی که مکروه له. و بعد فرموده که این اخافه هم به جوری باشد که از باب اقل المکروهین باشد.

س: ???

ج: بله صح. این نتیجه‌ی همان است. بله این هم عبارت... که اگر امره ولی مکروه او نیست، صح. یعنی ادله‌ی اکراه آن را نمی‌گیرد و اکراه صادق نیست.

ولی مقتضای اطلاق تحریر الوسیله این هست که نه، احتیاجی به این جهت نیست. همین که اکراه بر تخویف بشود و توعید داده بشود بر یک فعلی، سواء این که آن مکروه او باشد یا نباشد. این مقتضای اطلاق تحریر الوسیله است. و در بیع تصریح فرمودند به این که چنین چیزی لازم نیست. حالا ببینیم حجت کسانی که آن مطلب را می‌گویند چیست.

دلیل کسانی مثل محقق حکیم و بزرگانی که فرمودند قید هست، دلیل آن‌ها در حقیقت لغت است و عرف است. که در نهج الفقاهه‌شان می‌فرمایند قد تکرّر فی کلام الفقهاء، که اکراه عبارت است از حمل الغیر علی ما یکرهه، وادار کنیم او را بر چیزی که نمی‌پسندد او را، مکروه دارد آن را. مثلاً حالا در لسان العرب این جور آمده، «اكرهته: حملته علی أمرٍ هو له كاره»، اکرهته معنای آن چه هست؟ یعنی حملته، وادار کردم آن شخص را بر یک کاری که، هو، آن شخص، له کاره، کراهت دارد نسبت به آن. یا در مفردات راغب، فرموده «و الاكراه يُقال فی حمل الانسان علی ما یکرهه» خب به مقتضای این معنای لغوی می‌گویند خب پس باید آن فعل مکروه باشد. این دلیل این بزرگواران.

خب حالا اگر ما بگوییم قول لغوی حجت است از باب این که این‌ها ثقه هستند و اخبار دارند می‌کنند، شهادت می‌دهند، اقامه‌ی بینه شده است. و اگر هم بگوییم که نه این‌ها و لو حالا از باب وثاقت آن‌ها نباشد این‌ها متخصص هستند و قول متخصص در لغت حجت است و لو این که حالا عدالت نداشته باشد و... و لکن همان‌طور که در اصول در بحث حجیت قول لغویین بیان شده است قول لغویین لاجبیه له، الا این که قول لغوی‌ای باشد که وثاقت و امانت او ثابت شده باشد و آن شهادت بیاید بدهد و آن شهادت هم مبتنی بر حس باشد یا محتمل الحس و الحدس باشد و معارض هم نداشته باشد.

و در مانحن فیه، خب البته راغب درست است آدمی است که می‌شود به آن... وثاقت دارد. جناب راغب وثاقت دارد منتها چیزی که در مورد مفردات راغب هست این است که شاید مظنه‌ی بالا بر این باشد که مطالب ایشان مبتنی بر اجتهاد است و احتمال... یعنی محتمل الحس و الحدس بودن آن یک احتمال عرفی نیست شما کثیراً می‌بینید که ایشان به آیات و این‌ها تمسک می‌کند برای این که معنای کلام این هست، معنای لغت این هست. حالا من این را به عنوان یک گزاره‌ای عرض می‌کنم که شما باید روی آن دقت بکنید و ببینید این‌طوری هست یا نه؟ یعنی در مورد راغب این شبهه وجود دارد که ایشان بر اساس اجتهادات و استنباطات لغت را معنا می‌فرماید. البته قوی است، استدلال قوی‌ای است، بلکه من توی بعضی از داستان‌ها دیدم که این کتاب از نظر لغوی مورد عنایت حضرت صاحب الامر سلام الله علیه واقع شده است. کتاب متینی است در لغت. نقل شده. و الله العالم. کتاب مهمی است ولی بر اساس این‌طور که انسان نگاه می‌کند این جهت در آن وجود دارد.

و مسئله‌ی بعد این هست که... پس باید به قول لغویین. اگر بخواهیم به قول خود محقق حکیم قدس سره، خب اهل زبان است ایشان، و فقهای عرب‌زبانی که این‌ها این جور فرمودند، به شهادت آن‌ها اتکاء نکنیم. خب اخبار محقق حکیم و فقهای بزرگ دیگری که حالا این مطلب را فرموده‌اند، این هم لایس به، اگر اخبار دارند می‌کنند به این که در لغت عرب این چنین است در زمان ما این چنین است بعد به اصالة الثبات فی اللغة و استصحاب قهقراپی یا اصالة عدم نقل، می‌گوییم که خب در زمان صدور این روایات و آیات و این‌ها هم همین معنا بوده الان، فی زماننا به فرمایش این بزرگان ثابت می‌شود بعد استصحاب می‌کنیم قهقراً یا اصالة الثبات فی اللغة یا اصالة عدم النقل، می‌گوییم قبلاً هم همین جور بوده.

ولی این در صورتی است که ما در مقابل این اخبار، چه از لغویین، چه از این فقهای بزرگ، در قبال این‌ها علامت حقیقت و مجازی که برای ما قطع می‌آورد یا اطمینان می‌آورد وجود نداشته باشد. و الا این یک شهادتی می‌شود، یک اخباری می‌شود که ما جزم به خلاف آن داریم. و بزرگانی مثل حضرت امام قدس سره و بعضی از بزرگان دیگر اقامه‌ی دلیل می‌خواهند بکنند برای این که ما بر خلاف این دلیل داریم.

اولاً دلیل بر این طرف که قهراً قول به طرف آخر هم می‌شود، این هست که فرمودند خب مواردی است که همان‌طور که دیروز امام فرمودند اگر کسی مشتاق است به یک عملی، به یک فعلی، مثل همان کسی که ایشان مثال زدند که مرض استسقاء دارد و به نوشیدن آب متمایل است. مثل فاضل اردکانی قدس سره که آقای حائری نوشتند فاضل اردکانی که در کربلا بوده که خیلی مرد بزرگی است، می‌گویند ایشان از آن کسانی بوده که با این که میرزای شیرازی و این‌ها در رتبه‌ی بعد از او بودند اصلاً نپذیرفت فتوا دادن و گرفتن وجوهات و این‌ها را اصلاً ایشان نپذیرفت. ولی در احوالات ایشان آقای حائری نوشتند آن ساعت آخر خیلی حالت استسقاء داشت گفت آب برای من بیاورید آب را خورد، گفت آب خوبی نوشیدیم، مرگ خوبی هم بکنیم خوابید و به عالم بقاء ارتحال پیدا کرد. خب حالا این علاقه‌ی شدید به این آب دارد، حالا یک کسی آمده بالای سر او و می‌گوید که باید بنوشی، او در اثر محاسبات عقلی نمی‌خواهد اراده نمی‌کند ولی این به زور می‌گوید باید بخوری و الا می‌کشم تو را، و الا فلان کار را انجام می‌دهم. این جا آیا وجداناً، عرفاً، نمی‌گویند اگرهه؟

ج: نه ما نگفتیم این جا شوق نفسانی هست ما این را نگفتیم.

پس بنابراین این جا با این که شوق دارد این فعل برای او از نظر نفسانی، چون این آقایان دارند می گویند باید از نظر نفسانی برای او مکروه باشد. حرف بر سر این هست که نه مکروه نیست برای او، و به آن علاقه مند است، دوست دارد آن را، شایق است له له می زند برای آن، ولی بخاطر یک محاسبه عقلی نمی خورد. خب این جا اگر آمدند... این جا عرف نمی گوید؟ وجداناً ما می بینیم که می گویند اگر هُ علیه، بدون مجاز، بدون تسامح، این جا می بینیم که صادق است. یا در مواردی که باز امام شاهد آوردند، یک شاهد دیگری آوردند برای این مسئله، و آن این بود که اگر کسی واقعاً شایق است به انجام یک معامله ای، در صدد انجام آن هم برآمد اما در همین اثنا می بیند که در صدد انجام آن برآمد یک جابری آمد گفت که باید بفروشی و الا کذا، و این تائف، بخاطر این که من نمی خواهم کاری که می کنم بخاطر حرف این باشد. در این جا چون اطاعت از او و فرمان برداری او و حرف او برای او مبعوض است و نمی پسندد، آمد این معامله را انجام داد، خب ما از این جا سؤال می کنیم آن معامله صحیح است یا باطل است؟ نمی توانیم بگوییم آن معامله صحیح است. این معامله باطل است. و حال این که در این جا نفس آن بیع که انجام شده است مکروه علیه نیست. این قلت که چرا این جا مکروه علیه است. چون این اطاعت و عمل را طبق خواسته ای او انجام دادن ناپسند هست برای او، او هم با این عمل در خارج متحد است چون به حرف او رفتن و بیع کردن یک چیز است دیگر، همین کار بیع است و همین کار به حرف او رفتن است. اتحاد دارد در خارج، پس بنابراین این جا می توانیم بگوییم این ناپسند است خود این عمل ناپسند است مکروه است. یعنی مورد کراهت است از این جهت می گوئیم که باطل است. ایشان دو تا مطلب اقامه فرمودند که نمی توانید این حرف را بزنید. یک: این که همان طور که در محل خودش ثابت شد در بحث اجتماع امر و نهی، هیچ وقت حکم یا صفت قائم به یک عنوان، این سرایت به عنوان آخر نمی کند، مگر مبادی آن در آن عنوان آخر باشد. و الا مبادی در این هست چه ربطی به آن دارد؟ نه حکم سرایت به عنوان آخر می کند و نه صفات نفسانی ای که قائم به یک عنوان هست به عنوان آخر، و لو آن عنوان آخر ملازم با او باشد و لو آن عنوان آخر از نظر خارج و در عالم خارج اتحاد داشته باشند. به یک وجود موجود بشوند. اما در عین حال سرایت به آن عنوان آخر نمی کند. علی ما بین در آن جا به ادله ای که دارد و واضح هم هست این مسئله.

خب پس بنابراین این جا آن اطاعت مبغوض او هست. اما بیع که این جور نیست که... اطاعت، مبغوضیت به اطاعت، سرایت به بیع نمی‌کند که بیع هم بشود مبغوض او. پس این بیع لایکون مبغوضاً له. این اولاً.

مسئله‌ی دیگر این هست که شما اگر بخواهید به قول لغویون اتکاء بکنید و بگویید لسان و العرب این جور گفته، مفردات راغب این جور گفته، آن‌ها چه گفتند؟ گفتند حملُ الغیر علی ما یکرهه، یعنی وادار کنیم او را به چیزی که او را مکروه دارد یعنی قبل از این که شما بیاید وادار بکنید او را، این عمل را نمی‌پسندیده و مکروه او بوده، حالا شما می‌آید او را وادار به آن می‌کنید. در مثالی که ما زدیم، قبل از آن که نه، این معامله مکروه او نبوده که، این به واسطه‌ی همان اکراه او شد مکروه او، پس باز مشمول قول لغویین نمی‌شود. اگر بخواهیم بگوییم قول لغویین درست است این جا را باید بگوییم که نه اکراهی نیست. و حال این که مسلم این بیع باطل است. و اکراه در این موارد صادق است. پس بنابراین آن قول لغویین، چون ما این جا دلیل بر خلاف داریم این دلیل بر خلاف باعث می‌شود که اماره دیگر بر ما حجت نباشد. اماره در جایی حجت است، قول لغوی وقتی حجت است، شهادت این بزرگان وقتی حجت است که ما دلیل بر خلاف نداشته باشیم، ولی ما دلیل بر خلاف داریم به این بیان.

جواب دیگری که این جا وجود دارد که اصل آن را خود بعض قائلین به این قول هم توجه به آن داشتند و مطرح کردند و جواب حالا خواستند بدهند این هست که اگر شما این حرف را بخواهید بزنید که باید فعل مکروه علیه خودش مورد کراهت و بغض طرف باشد مکروه باشد خب در باب محرمات چه می‌گویید؟ خب خیلی از محرمات هست که شخص شایق به آن است. حالا در آن جا اگر یک کسی آمد و او را مجبور کرد به انجام آن، آیا این جا حرمت آن برداشته می‌شود یا نمی‌شود؟ مثلاً یک کسی شایق است به معاذالله خوردن خمر، حالا بخصوص اگر سابقه‌ی خمر خوری داشته باشد و توبه کرده، و می‌داند که مزه‌ی خمر چیست. شایق به این هست، خب اگر آمد حالا یک کسی شمشیر بالای سر او نگه داشت و گفت که خمر بخور، این خمر خوردن برای او حرام هست؟ رفع ما استکرها علیه می‌گیرد این را یا نمی‌گیرد؟ حرمت آن برداشته می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر حرف شما درست باشد نه، چرا؟ برای این که این کراهت ندارد نسبت به این که، پس باید بگویید کراهت ندارد، شما می‌گویید باید کراهت داشته باشد. یا محرمات دیگر که شایق است نفس، خیلی محرمات شایق است، یک کسی گفتند رد می‌شدند با یک قاضی، موسیقی چیز پخش می‌شد خیلی اخم‌های خودش را تو هم کرد، یک کسی به او گفت تو اصلاً معلوم می‌شود که آدم

نیستی. خب آدم از این صدای به این خوبی بدش می آید؟ لذت نمی برد؟ خب چون خدا فرموده گوش نکن. فقط بخاطر این هست و الا نه این که بدم می آید از این. خب و هکذا و هکذا.

«وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (نور، ۳۳) آن جا معنای آن چه هست؟ آن جا معنای آن این هست که باید ... آن اراده‌ی تحصن کرده، و لکن ممکن است ... شاید دو ست دارد این کار را، مگر این کارهای فحشاء و امثال این‌ها، خب خیلی بحسب ذات شان، بحسب نفس شان، خب این جور نیست که مبعوض آن‌ها باشد نپسندند، نخواهند، چون حرام است نمی کنند. چون خدای متعال نهی فرموده انجام نمی دهند، پس بنابراین این اشکالی است که خود آن بزرگواران فرمودند.

آقای حکیم از این اشکال در نهج الفقاهه خواستند جواب بدهند، و آن این هست که ایشان می فرمایند که کراهت شیء تارةً به این هست که از نظر نفسانیات و غرائز خودش نمی پسندد، تارةً این جور است. تارةً نه، از نظر نفسانیات و غرائز خودش مورد علاقه‌ی او هست اما چون حرمت شرعی دارد به تعبیر ایشان اقتضاء شرعی وجود دارد که مقصود ایشان الزامیات شرعی است، حرام، حرمت یا وجوب است، بخاطر این نمی پسندد، و تارةً بخاطر هیچ کدام از این‌ها نیست. بخاطر این هست که مصلحتی در آن جا نمی بیند. نه بخاطر شوايق نفسانی اش هست، نه بخاطر حکم شرع است. مثلاً می فرمایند که اگر ولی یک طفلی را وادار کردند که مال این طفل را بفروش، و حال این که فروختن آن مال به صلاح آن طفل نیست. این جا اکراه صادق است و حال این که نه، از نظر نفسی ممکن است کراهتی نداشته باشد بلکه شایق باشد از نظر تکلیفی هم اگر گفتیم به این که ولی لازم نیست مثل مال خودش است، مال مولی علیه، خب حلال است برای او که بفروشد، اما در عین حال، پدر دلسوزی است و به صلاح بچه نمی داند می گوید علی رغم این که خودم مایل هستم به فروش این، برای این که نگه داری آن برای من مشکل است فلان است دلم می خواهد که بفروشم، پول آن را بگذارم برای او توی بانک، این که توی خانه باشد برای ما زحمت دارد مثلاً. شایق هستم به فروش آن. از آن طرف شارع هم که منع نفرموده، آن را، ولی را مثل خود، نسبت به مولی علیه، یعنی مال مولی علیه برای ولی مثل مال خود ولی هست در این که لازم نیست مراعات مصالح او را بکند، خب از این جهت هم که اشکالی ندارد، فقط چرا نمی خواهد بفروشد؟ چون می بیند به صلاح او نیست از روی دلسوزی او. این جا اگر بالای سر او ایستادند و زور به سر او آوردند که باید بفروشی، صدق اکراه می کند و حال این که شوق

نفسی و رضایت نفسی به فروش دارد. و از نظر شرعی هم مشکلی وجود ندارد جواز هست. اما صدق اکراه می‌کند. این که این موارد ثلاثه صدق اکراه می‌کند نه از باب این هست که کلمه‌ی اکراه مشترک لفظی است بین معانی مختلفه، نه، اکراه یعنی شما وادار بکنی شخص را بر کاری که هو له کاره، این برای این هست. خب در آن جایی که کراهت نفسانی باشد واقعاً، نمی‌پسندد، آن جا که روشن است. آن جایی که نه نفساً می‌پسندد، شایق است ولی حرمتی وجود دارد از طرف شارع، در آن موارد علت آن این هست بیان ایشان این هست. علت این که این جا هم ما می‌گوییم کراهت صادق است این هست که ادله‌ی داله‌ی بر حرمت آن شیء در حقیقت دلالت التزام دارد به این که کراهت تو، اشتیاق تو، اراده‌ی تو، همه‌ی این‌ها در نزد ما (شارع) کأن لم یکن هست. این‌ها کأن لم یکن هست و کلّ الملائک در این جایی که ما (شارع) حکم داریم اراده‌ی ما هست خواست ما هست. پس بنابراین کأن در این جور موارد آن اراده‌ی شارع و خواست شارع، این جایگزین آن اراده‌ی شخص و اشتیاق شخص و خصوصیات شخص می‌شود.

پس بنابراین با توجه به این چون شارع کأن بالحکومة آن حالات نفسانی خودش را پس زده و به جای آن این حرمت را نشانده که این حرمت است، حرام است، ممنوعیت است مبعوضیت است حالا این جایگزین آن شده توی قلب این، توی دل این، توی روح این، پس بنابراین مکروه است. پس بنابراین اگر بخواهند او را وادار بکنند دارند وادار می‌کنند او را به چیزی که آن هم کراهت دارد اما به این توضیح، به این بیان.

و اما آن جایی که هیچ‌کدام از این سه تا هم نیست آن جا هم باز بخاطر همین که اشتیاق نفسانی را دارد نهی شارع هم وجود ندارد اما آن مصلحت طفل را نمی‌بیند و کراهت دارد از ناحیه‌ی طفل، این همان، کأن امر ولا یتش و این که به او توجه دارد و دلسوزی برای او می‌کند این جایگزین این مطلب می‌شود. یک مقداری عبارات نهج الفقاهه در این باب خالی از سنگینی و صعوبت هم نیست که ... اما چون حالا مطلب مهمی است که این یکی از طرفداران مهم این مسئله این جور این موارد را خواسته جواب از این اشکال را بدهد این را عرض می‌کنم. این چاپ جدید نهج الفقاهه، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۲ و ۳۳. این جا فرموده «الرابع: قد عرفت أنه يُعتبر في مفهوم الاكراه أن يكون المحمول عليه مكروهاً للمكره بالفرد و أن باعثة الحمل عليه بمناط ارتكاب اقل المحذورين و اھونھما» تا این که می‌فرمایند که ... حالا «فإن كان مما لا ائقضاء فيه شرعی» اگر آن عملی که اکراه دارد برای آن می‌شود اگر ائقضاء شرعی در آن نباشد، یعنی وجوبی، حرمتی، «و أن يكون مما فعله شرعاً» وجوب ندارد، حرمت ندارد، مباح است. یا مستحب است

یا مکروه است. «فکراهة الأمر المکره علیه و کراهة الأمر المخوف الذی یکون الأمر المکره اهون منه» این کراهت داشتن این امر مخوف، و آن امری که اکراه بر آن شده و وادار بر آن شده «إنّما هو بلحاظ جهات النفسانية و الدواء الجبلیة بلا دخل للشارع فیهما» در آن صورت این هست. «و إن کان ممّا فیہ اقتضاء شرعیّ کما لو کان محرماً شرعاً فکراهته و کراهة امر المخوف إنّما هو بلحاظ الاقتضاء الشرعی فیهما فلو حمل علی شرب الخمر لم یکن ذلک اکراهاً الا بلحاظ کراهتها» چرا؟ «لکونها محرمة» خب این جا سؤال این ه ست که آقا این دو ست دارد، حرام ه ست ولی خودش که خوردن این شراب را دوست دارد شما چه جور این جا می گوید که این حمل شخص هست علی ما یکرهه؟ می فرماید «کأنّ السرّ فیہ أنّ ادلّة الاحکام الاقتضائية» احکام اقتضائیه یعنی وجوب، حرمت. «أنّ ادلّة الاحکام الاقتضائية دالّة علی إلغاء نظر المکلّف» کأنّ می گوید یعنی آن اراده ی تو، کراهت تو هیج، این را که من می گویم باید توی دل تو باشد. من شارع وقتی این را حرام کردم، دوست داری، نمی خواهی یا می خواهی انجام بدهی، این ها را بگذار کنار، «دالّة علی إلغاء نظر المکلّف و اهمال دوائیه النفسانية و أنّه لا عبرة بشوقه الی الفعل و لا بکراهته من غیر جهة حکم الشرعیة» دیگر نه اراده اش، نه شوقش، نه کراهتش، این ها دیده نمی شود. این ها کنار زده می شود. «فالاکراه المأخوذ فی موضوع ادلّة نفی الاکراه» که رُفِع ما استکرهوا الیه، «ینزل علی الاکراه بالنظر الی حکم الشارع فتکون ادلّة الاحکام الاقتضائية من هذه الجهة حاکمة علی ادلّة نفی الاکراه» حاکم است یعنی چی؟ «و إن کانت محکومة لها من حیث عموم حال الاکراه» خیلی این جا زیباست. می فرماید از یک طرف ادله ی رُفِع ما استکرهوا الیه، این حاکم است بر چی؟ بر دلیل شرب الخمر حرام. از یک طرف دلیل شرب الخمر حرام حاکم است بر اکراه. او حاکم است بر این، چکار می کند؟ در موضوع این تصرف می کند. می گوید علاقه ی خودت را، اراده ی خودت را، این ها چیزهای نفسانی به کنار، و ملاک این حرمت است این مبغوضیتی ه ست که من دارم می گویم. از طرف دیگر وقتی ... ادله ی شرب خمر می گوید چی؟ می گوید حرام است در همه ی احوال، همه ی صور، این حکومت دارد، می گوید الا آن جایی که اکراه باشد. پس این جا هم می شود حکومت دو طرفه، که ممکن است دو تا دلیل هر دو به هم حکومت داشته باشند. این از یک نظر به آن حاکم است آن از یک نظر دیگر به این حاکم است. و این جا این جور ی هست. ادله ی حرمت محرمات حاکم است بر ادله ی اکراه، به این که می گوید اگر علاقه ی ذاتی داری، یا اراده داری، این ها به درد نمی خورد این ها بیرون، حرمت می آید، مبغوضیت شرع کأنّ می آید توی دل تو، پس تو مبغوض داری، این جور دیده می شوی در محیط قانون، حالا که این جور دیده می شوی، اگر کسی آمد بالای سر تو

گفت انجام بده دارد تو را چکار می‌کند؟ وادار می‌کند تو را علی ما تکرهه، نه آن تکرهه‌ی ذاتی که داشتی، این تکرهه‌ای که من آوردم توی دل تو قرار دادم به واسطه‌ی جعل حرمت. به واسطه‌ی جعل حرمت یک مبعوضیتی را در دل و قرار دادم. پس الان که یک نفر می‌آید علی رغم این که بحسب جهات نفسانی شایق است اما چون مؤمن است دین را قبول دارد خدا را قبول دارد آن ادله‌ی حرمت می‌آید چکار می‌کند؟ آن حرمت را، آن مبعوضیت را در دل این می‌کارد. نه تکویناً، بلکه نه نکویناً.

س: ???

ج: آن هم بله، آن هم به یک لحاظ درست است. چون تکوین که نیست. تکوین نیست که واقعاً قلب بشود نه، ولی آن مخاطب به این هم هست یا نیست؟ همان فاسق، همان فاسق مخاطب به این کلام هست یا نه؟ پس کأنّ شارع می‌گوید من با این جعل مبعوضیتی که دارم انجام می‌دهم این را توی دل تو دارم می‌کارم. پس توی دل او بحسب قانون و بحسب تشریح کراهت کاشته شد وقتی کاشته شد اگر دیگری بیاید بگوید باید انجام بدهی، دارد حمل می‌کند او را علی ما یکرهه. به این بیان. بعد می‌فرمایند که ... حالا این تنم هم مثل این که وقت گذشته نمی‌توانم بگویم. چون این کلام ایشان، فهمیدن این که ایشان چه می‌گوید حالا تا بعد ببینیم ...

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۶۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که این قید مکروه بودن بیع در موارد صدق اکراه، لازم هست یا نه؟ عرض شد که دو نظر در مقام هست، نظر اول این هست که این بیع لزومی ندارد. پس بنابراین اگر یک بیعی مشتاق^۱ الیه باشد برای شخص، ولی مورد اکراه واقع بشود، به این معنا که همین امر مشتاق^۲ الیه را در اثر اکراه او و اجبار او بخواهد انجام بدهد، این جا هم صدق اکراه می‌کند و بیع باطل است. و نظر دوم این هست که نه، باید حمل^۳ الشخص علی ما یکرهه باشد. و چیزی که او را مکروه دارد، نمی‌پسندند. حتی قبل از این حمل، باید مورد اکراه او باشد. و او را وادار بکنند به امری که م^۴ سبقاً نمی‌پسندیده آن را. بزرگانی از فقهاء، مثل محقق حکیم، محقق خوئی، محقق سیستانی و بزرگانی از این اساتید ما، غیر واحدی از آنها، در منهاج الصالحین^۵ های خودشان یا حواشی^۶ ای که دارند، ظاهراً این مسئله را قائل هستند که باید آن فعل مکروه باشد برای شخص.

خب دلیل این مسئله عبارت بود، دلیل کسانی که می‌گویند لازم هست، قول لغویون بود، که بحث کردیم و در مقام جواب هم، جواب‌هایی که بود تا به حال دادیم، آخرین جواب این بود که در حول این جواب، مسئله تمام نشد. آن جواب این بود که اگر این مطلب درست باشد که شما می‌گویید، پس باید در مواردی که شخص به یک حرامی نفساً مشتاق است، ولی نمی‌خواهد انجام بدهد ولی اشتیاق نفسی دارد از آن کار، اگر این جا مورد اکراه مکرهی واقع شد باید بگویید که حرمت آن برداشته نمی‌شود. مثلاً شایق است معاذالله به شرب خمر، او شایق است. و لو بخاطر این که مثلاً سابق‌ها این شارب خمر بوده بعد توبه کرده و حالا می‌داند مزه‌ی آن را و خصوصیات آن را و لذائد آن را می‌داند. در اثر این نفسش او شایق است. حالا اگر مکرهی آمد الا و لابد گفت که اگر نیاشامی من خانه‌ات را آتش می‌زنم یا تو را می‌کشم یا کذا و کذا. بعد دید این جا حرمت برداشته نمی‌شود چون رُفَع ما استکرها علیہ، صدق آن متوقف است بر این که آن عمل مکروه باشد ناپسند باشد بریا شخص، بنابراین ... این اشکالی بود که ... و حال این که لا یُمكن الالتزام بهذا المطلب. پس این قرینه می‌شود بر این که مشتاق بودن مانع نیست و مکروه داشتن و کاره بودن هم شرط نیست برای صدق.

محقق حکیم قدس سره از این مناقشه می‌خواستند جواب بدهند. ایشان فرموده است که ما سه جور کراهت داریم. یک کراهتی که در اثر همین تمایلات نفسی، خصوصیات نفسی شخص، به یک چیزی علاقه‌مند نیست، مبعوض دارد آن را، روی جهات نفسانی و جبلی خودش، این یک صورت.

قسم دوم این هست که نه خودش این حالت نفسانی بغض و این‌ها را ندارد، بلکه مشتاق است دوست دارد اما این‌جا شارع کأن یک بغضی در دل او فرض می‌کند وجود دارد که این می‌شود بغض شرعی کأنه. خودش مشتاق است ولی شارع با حرام کردن در حقیقت آن حالات نفسی شخص را خارج می‌کند کأن از نفس او و به آن توجه نمی‌کند و به جای آن کأن بغض می‌کارد. عدم حبّ می‌کارد. این هم یک کراهتی است. و ایشان می‌فرمایند که ادله‌ی دالّی بر حرمت محرّمات، علاوه بر دلالت آن بر حرمت، به دلالت التزام، دلالت می‌کند بر این که شارع به جهات نفسی شخص توجه ندارد می‌گوید آن‌ها کأن وجود ندارد و دلالت می‌کند به این که این مکروه شخص است. ناپسند است برای شخص. فلذا فرمود که ادله‌ی محرّمات هم خودش حاکم است بر ادله‌ی رفع اکراه و ادله‌ی رفع اکراه هم به یک جهت دیگری حاکم بر این‌هاست. این بر آن حاکم است و آن بر این حاکم است. حکومت دو طرفه وجود دارد.

حکومتی که ادله‌ی محرّمات دارد بر ادله‌ی اکراه، این است که دارد می‌گوید این هم موضوع کراهت است این هم موضوع کراهت است چون من با جعل حرمت دارم در نفس این شخص کراهت قرار می‌دهم. خب وقتی که کراهت قرار داد پس عمل آن شخصی که می‌گوید این محرم را انجام بدهد می‌شود حملُ الغیر علی ما یکرهه. نه بحسب تکوین، که بعضی از دوستان توی ذهن‌شان آمده بود که این ورود است نه حکومت، چرا محقق حکیم تعبیر کردند به حکومت؟ این ورود است دارد فرد درست می‌کند فرد واقعی درست می‌کند اگر یک دلیلی برای دلیل آخر فرد واقعی درست کرد می‌شود ورود. یا اگر فردی را از فردیت یک چیزی واقعاً خارج کرد، آن هم می‌شود ورود، ورود تضییقی یا توسعه‌ای.

اینجا که آقای حکیم می‌فرمایند که حکومت دارد می‌خواهند بفرمایند نه این که در واقع در نفس او ایجاد بغض می‌کند، اما کأن در عالم تشریح و در حوزه‌ی قانون او را کاره می‌بیند. مثل «الطواف بالبيت صلاة» می‌شود. که واقعاً صلاة نیست اما یعنی در دید من این جور هست. یا «ولد العالم عالم».

س: ???

ج: حرام است یعنی چی؟ یعنی کار به خودت نداشته باش، حرام است بدلالت التزام کار به نفسانیات خودت نداشته باش. نه به کراهت خودت و نه به اراده‌ات.

س: ???

ج: درست است مدلول مطابقی اش آن هست. اما حالا ایشان دارد می‌گوید حالا در مقام فعلاً تقریب کلام ایشان هستیم تا در مقام نقد وقتی که برآمدیم، توضیح کلام ایشان را داریم می‌دهیم.

پس بنابراین ادله‌ای که می‌گوید شرب الخمر حرام، علاوه بر این که می‌گوید این شرب خمر حرام است و زجر دارد می‌کند کأن دارد در دل افراد هم کراهت و بغض می‌نشانند. وقتی کراهت و بغض نشانید، پس کسی که دارد وادارش می‌کند می‌گوید این را بخور، این شرب خمر را بکن، دارد حمل می‌کند او را علی ما یکرهه.

خب پس این از این طرف حکومت ادله‌ی حرمت بر او این طور شد. از آن طرف، ادله‌ی بیع دارد می‌گوید این صحیح است. «احل الله البیع» تجاراً، حالا عن تراض آن هم باشد گفتیم عن تراض هم هست بنا بر مسلک کسانی هم که می‌گویند عن تراض، خبر بعد از خبر است «الا عن تکون تجاراً عن تراض» یعنی هر دوی آنها. هم تجارت اگر باشد صحیح است. عن تراض هم باشد صحیح است. یعنی قید برای تجارت نیست بلکه خبر بعد الخبر است؛ یعنی دو چیز جایز است یکی تجارت است و یکی تراضی است.

حالا مقتضای ادله‌ی عموماً و مطلقاً بیع این هست که این بیع مکره صحیح است ادله‌ی نفی اکره می‌گوید باطل است پس حکومت دارد این را بالحکومة خارج می‌کند این می‌شود حکومت طرفینی. این هم قسم دوم.

قسم سوم این هست که نه جهات نفسانی برای شخص وجود دارد یعنی کراهت نفسی ندارد. بغض نفسی ندارد، از آن طرف شارع هم حرام نکرده که مثل قسم دوم باشد اما در عین حال شخص علی رغم این که یک چیزی را می‌خواهد انجام بدهد یعنی دو ست دارد که انجام بگیرد شارع هم حرفی نزده، اما علی رغم این‌ها روی دل سوزی و مصلحت طفل مثلاً یا مولی علیه، می‌خواهد این کار را انجام ندهد. در مورد ولایات، ولی یک طفل می‌بیند این ماشینی که مال این طفل است مثلاً به ارث برده یا این خانه‌ای که برای این طفل است این را نمی‌خواهد بفروشد برای این که می‌بیند به مصلحت این طفل نیست. این کار را بکند. ولی خیلی هم دلش می‌خواهد این به فروش برود، بخصوص که خودش مثلاً بخرد. یک ماشینی است که دلش می‌خواهد خودش این را بخرد، خیلی مایل است به این. اما می‌بیند که این به صلاح این طفل نیست. در این جا حالا اگر یک قاهری بباید بگوید حتماً باید این ماشین را بفروشی و الا فلان ضرر را به تو وارد خواهیم ساخت، این جا آیا اکره صادق است یا صادق نیست؟ خودش که کراهت ندارد پس حمل الشيء علی ما یکرهه نمی‌شود. شارع هم که حرام نکرده، بنابراین که بگوییم شارع در این جا حکمی ندارد. مثل اموال خود

انسان می ماند که مثلاً بگوییم ولیّ طفل مراعات مصالح و اینها برای او لازم نیست. اما در عین حال این بیع باطل است وجه این که کراهت در این جا هست. نفس نیست، حرمت شرعی نیست، یک امر سومی هست. و آن این هست که می خواهد مراعات احوال این طفل را بکند، دلسوزی به حال این طفل بکند، پس بنابراین همه ی این موارد که کراهت بالاخره وجود دارد، در تمام این موارد حملُ الشیء علی ما یکرهه می شود و صدق کراهت می کند. بنابراین این که شما نقض کردید گفتید اگر بگوییم مکروه بودن آن فعل لازم است لازم می آید که در موارد محرّمات صادق نباشد جواب این هست که نه، موارد محرّمات داخل قسم دوم می شود که در آنجاها کراهت وجود دارد منتها کراهت تکوینی وجود ندارد کراهتی است که شارع به واسطه ی جعل حرمت کارانده است در دل مکلفین. این فرمایش محقق حکیم قدس سره.

یک نکته ی دیگری هم که در عبارت ایشان وجود دارد این است که تصور این بزرگوار قدس سره این هست که در موارد اکراه شخص بین دو کار خلاف شرع قرار می گیرد. یکی عبارت است از آن فعل موعّدٌ علیه، آن امر موعّدٌ علیه، آن می گوید آتش می زنم مالت را، خب این موجب اسراف می شود که مال من را آتش بزند. یا می گوید که می کشم تو را. این که انسان خودش را در معرض قتل قرار بدهد حرام است. پس بنابراین همیشه آن موعّدٌ علیه در نظر شریف ایشان این هست که آن موعّدٌ علیه خودش فعل حرام است، برای خود مکره، نه مکرهی که روشن است برای مکره باید حرام باشد. آن وقت این خودش برای دفع اقلّ المکروهین، می آید آن حرام را بر این حرام ترجیح می دهد. می گوید خب امر من الان دائر بین دو حرام است در مواردی که مثلاً به یک شرب خمری، چیزی او را می خواهند وادار بکنند. و حال این که این هم تمام نیست. لازم نیست که آن ما یوعد و علیه، آن موعّدٌ علیه حرام باشد. حالا مثلاً کسی بگوید ضررهای غیر خیلی بالا حرام نیست اضرار به نفس در جایی که خیلی آن امری که، آن ضرری که وارد می شود خیلی معتنا به نباشد اشکالی ندارد. حالا مثلاً توی بحث اعطای کلیه، آن جا گفته می شود دیگر، حالا کسی دو تا کلیه های خودش را بخواهد بدهد، بله. اما یک کلیه بخواهد بدهد آن ضرر به او وارد می شود این را گفتند اشکالی ندارد چون آن ضرر آن جووری نیست که ...

س: ???

ج: معتدٌ به هم مراتب دارد بله.

خب این فرمایش محقق حکیم قدس سره بود.

اما این جوابی را که ایشان دادند، خب یک جاهایی از آن برای انسان، هضم شدن این مطلب سنگین است، حالا گفتن آن، گفتن آن هم مشکل بود بعضی از جاها. ولی ... اشکال اول این هست که مگر با این حرفها می شود لغت را تغییر داد؟ باید شما ببینید که کلمه ی اکراه در لغت، آن کراهتی که لغوی گفته، چه کراهتی هست؟ اگر لغوی کراهت واقعی را دارد می گوید دیگر؟ گفته حمل الشیء علی ما یکرهه، ظاهر این ما یکرهه، اگر نگوییم که نص است این هست که یعنی کراهت دارد او را، نمی پسندد، وقتی می گوید او کراهت دارد و نمی پسندد، آیا این کراهت های حکومتی و امثال ذلک را بحسب لغت شامل می شود؟ با حکومت نمی شود مصداق واقعی برای مفاد و مفهوم لغت ایجاد کرد، این که نمی شود. که ما بگوییم که بله علی ما یکرهه یک مفادی دارد که هر سه تا را شامل می شود. این حتماً قسم اول را شامل می شود. اگر آن معنا را بپذیریم از لغویین و بگوییم این جور است.

بله شارع می تواند که برای یک مفهوم واقعی، یک مصداق تعبّدی قرار بدهد که این یک نحو ادبیات در مقام بیان حکم است. یعنی به جای این که مثلاً بگوید که اکرم ولد عالم را، می گوید که این هم عالم است. این یک ادبیاتی است که به کار گرفته می شود برای این که بگوید که همان حکم عالم این جا هم وجود دارد نه این که واقعاً این را داخل در مفهوم عالم بخواهد بکند. مفهوم عالم بما له معنی لغوی، عرفی، این را شارع نمی تواند با این کارها بیاید توسعه بدهد یا تضییق بکند، آن بر سر جای خودش است. لا ینقلب عما هو علیه. بله در مقام بیان و گفتار و اینها خب ادبیات های مختلفی به کار گرفته می شود یکی همین است که بگوید این آن است. مرحوم آقای آخوند در قاعده ی لاضرر فرموده است که گاهی شارع برای اثبات حکم اثبات موضوع می کند گاهی برای نفی حکم، نفی موضوع می کند. بله این یک لسانی است که به کار گرفته می شود.

بنابراین باید اگر می خواهید بفرمایید که در این موارد هم صادق است باید ادله ی دالّ بر حرمت، این چنین باشد که ما ببینیم در مقام این هست که شارع می خواهد حکم اکراه را روی این بیاورد. با تعبّد به موضوع اکراه می خواهد حکم اکراه را در آن موارد بیاورد. و آیا ادله ی محرّمات که گفته الخمر حرام، آیا ظهوری در این دارد که شارع ناظر است یا می خواهد کاری بکند که احکام اکراه در این مورد هم بیاید. چنین ظهوری ندارد. می گوید این حرام است. اما این حرام است و این حرمت جوری است که باعث می شود که اگر کسی آمد شما را وادار به او کرد اکراه صادق است.

پس حکم اکراه که رفع باشد بر او مترتب است آیا این هم از ادله‌ی حرمت شرب خمر اصلاً درمی‌آید؟ کدام عرفی از ادله‌ی حرمت شرب خمر می‌فهمد که شارع در مقام بیان این هست که می‌خواهد دو تا چیز را بفهماند؟ یکی می‌خواهد بفهماند شرب خمر حرام است. دو می‌خواهد بفهماند که بله آن‌جایی که یک نفر بیاید شما را بخواهد وادار بکند بر شرب خمر، من می‌گویم آن‌جا اکراه صادق است تعبد می‌کنم بر این که اکراه در آن‌جا صادق است تا حکم اکراه که رفع باشد آن‌جا پیاده می‌شود. چنین ظهوری در این مطلب نداریم.

س: ???

ج: بله.

س: ???

ج: به مؤمنین خطاب است یعنی آن‌هایی که دارند. آن‌هایی که دارند خدا به آن‌ها داده، معلوم است. آن‌هایی که دارند، بله آن مؤمنینی که این حالت را دارند ایمان دارند و الا اگر به کل بشر خطاب باشد خب ایمان را که به همه نداده که، این معنای آن این هست که آن‌هایی که خدای متعال به آن‌ها ایمان داده یا نسبت به فسوق و عصیان و این‌ها کراهت دارند این‌ها را خدا عنایت فرموده. اللهم ما بنا من نعمة فمَنک، آن درست.... [صدای ناهنجار] خب حالا یک صلواتی بفرستید.

اللهم صل علی محمد و آل محمد. وعجل فرجهم.

نقل شده است که در یک جلسه‌ای مرحوم آقای آسید علی قاضی رضوان‌الله علیه داشتند توحید افعالی و این‌ها را بحث می‌کردند با ... توی یک حجره‌ای از یکی از مدارس نجف اشرف، یک مرتبه کنار آن حجره، بیرون، یک ساختمانی بود فرو ریخت، مثل این که یک صدایی عجیبی و مهیبی بلند شد از آن فروریختن آن ساختمان. عده‌ای از کسانی که آن‌جا نشسته بودند همه پریدند بیرون. ای‌شان هیچ اثری... همین‌طور نشسته بودند کأنّ هیچ نبود. بعد فرمودند... آقای طباطبایی هم ظاهراً در آن جلسه بودند، همه این‌ها ... البته جیلّی آدم است حالا آن خودش که نیستند. فرمود بیایید بیایید ای متعلمین توحید افعالی، حالا خدای متعال همه‌ی ما را به آن مقامات برساند ان شاءالله.

علی‌ایّ حال، پس بنابراین مسئله دوم این هست که شما نهایت مطلبی که می‌توانید افاده بفرمایید و ادعا بفرمایید این هست که بفرمایید شارع به واسطه‌ی ادله‌ی حرمت نمی‌خواهد توسعه‌ی واقعی در مفهوم کراهت، اکراه بدهد، این که ممکن نیست. بلکه می‌توانید بفرمایید به این که شارع می‌تواند تعبّد بکند به این که مواردی را که من حرمت جعل کرده‌ام در این موارد اگر کسی آمد و شما را وادار کرد به آن، علی‌رغم این که ممکن است در نفس‌تان اشتیاق باشد حبّ آن شیء باشد اما من، می‌گویم در آن موارد کراهت وجود دارد. من می‌گویم در آن موارد اکراه وجود دارد. بلکه شارع این ادبیات بیاید بیان بفرماید و بفرماید که آن‌ها هم حکم برداشته شده چون من می‌گویم این‌جا اکراه است. مثل این که من می‌گویم این‌جا صلاة است من می‌گویم این‌جا عالم است. بلکه این می‌تواند، این یک نحو ادبیات است. ولی إنّما الکلام در این هست که از ادله‌ی محرّمات چنین دلالتی به هیچ نحو از دلالات وجود ندارد. پس بنابراین این فرمایش ایشان در این مورد تمام نیست.

و اما در مورد سوم که ایشان فرمودند که در جایی که ولی‌ای خودش اشتیاق دارد ولی بخاطر مصلحتا مولی علیه نمی‌خواهد بفروشد حالا یک کسی می‌آید او را وادار می‌کند که باید بفروشی. خب این‌جا دیگر به چه مناسبت می‌فرماید؟ چه کراهتی وجود دارد؟ فرض این هست که کراهت ندارد. مشتاق او هست. این‌جا دیگر دلیل شرعی هم نداریم که بگوییم که شارع دارد این کار را می‌کند و چنین دلالتی وجود دارد در آن موارد. پس بنابراین این‌ها نشان می‌دهد به این که همین مثل مورد سوم اتفاقاً قرینه‌ی بر قول آن طرف است که شما ببینید این‌جا کراهت صادق است با این که کراهت درونی نیست اشتیاق درونی هم وجود دارد پس بنابراین در صدق اکراه ما لازم نداریم به این که آن امر مکروه باشد برای کسی که نام او را مکروه می‌گذاریم. نه برای کسی که اسم او را می‌گوییم که مکروه است لازم نیست که بر او مکروه باشد. باشد یا نباشد. فرقی در این جهت نمی‌کند.

فلذاست علی‌اساس این دو اشکال سبط معظم ایشان، آقای آسید محمد سعید حکیم دام ظلّه، در این مصباح المنهاج خودشان در آن‌جا بر جدّ بزرگوار خودشان اشکال کردند و اشکالی که فرمودند به حق است و درست است این مطلبی که بر آقای حکیم اشکال شده.

پس بنابراین فتحصل ممّا ذکرنا که حق همان است که در متن تحریر الو سیله آمده که در صدق اکراه ما این را لازم نداریم فلذا در تحریر الو سیله مطلق فرمودند، فرمودند که این هست که وادار کند دیگری را بر این که یک عملی را انجام بدهد تقیید فرمودند به این که آن فعل باید مکروه باشد برای آن شخص.

س: ???

ج: می‌گویند ایشان می‌گویند که آنجا اکراه صادق نیست.

س: ???

ج: در آنجا، ببینید در آنجایی که ... مثال مرحوم امام قدس سره این بود که کسی بخاطر بیماری استسقاء ???

س: ???

ج: مثال دوم این بود که ...

س: شایق بالنفس است ولی فقط بخاطر کراهتی که شده ???

ج: بله می‌خواهد بیعی را انجام بدهد اما یک مکرهی آمده می‌گویند باید این را بفروشی، آنجا چون اطاعت نمودن از او برای او سنگین است یتأفف، از آن فروش. بعد اینجا ایشان فرمودند اینجا اکراه صادق است یا صادق نیست؟ این بیع درست است یا درست نیست؟ خب حتماً این بیع نادرست است. از آن طرف، آن بیع حتماً مورد کراهت نیست چون فرض این هست که اشتیاق است. اطاعت از آن مورد کراهت او هست. اطاعت هم با اشتیاق، و لو خارجاً متحد هستند اما دو عنوان است و هیچ وقت صفت یا حکم از عنوانی به عنوان آخر سرایت نمی‌کند. پس بنابراین از عنوان اطاعت آن بغض و کراهتی که نسبت به عنوان اطاعت از آن شخص دارد به آن بیع سرایت نمی‌کند. پس اینجا بیع می‌شود یک امری که لاکراهه فیه. در عین حال که شما می‌گویید اینجا چه هست؟ می‌گویید که این بیع باطل است و صحیح نیست در این موارد. این نقض مرحوم امام است. خب آقای حکیم هم اینجا چه می‌فرمایند؟ می‌گویند که نه بیع درست است. فلذا تصریح کرده. فرموده که نه بیع درست است شما چرا می‌گویید این بیع باطل است. این کراهت ... اگر این مطلب را بپذیریم. بله ممکن است آقای حکیم اینجا به امام بگویند نه ما اینجا قائل هستیم که از

یک عنوانی به یک عنوان دیگر سرایت می‌کند پس خود آن بیع هم می‌شود مکروه، از نظر مبنایی، چون این‌ها دیگر اشکالات مبنایی هست.

مطلبی که این‌جا وجود دارد که حالا جای تحقیق و بحث تفصیلی آن در بحث اجتماع امر و نهی است این هست که آیا می‌تواند عنوانی موجب بشود برای تحقق یک حکم یا صفت در عنوان آخر، یعنی واسطه‌ی در ثبوت بشود یا واسطه‌ی در عروض بشود؟ خب در مواردی که یک چیزی حرام می‌شود این‌جا برای بعضی از نفوس حداقل این‌جوری هست که چون حرام شده ...

آقا مثل این هست که احتیاط این هست که دیگر تنمهی بحث را تمام نکنیم خدای ناکرده یک وقتی ...

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۶۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

رحلت عالم بزرگوار مرحوم آقای طبرسی رضوان الله علیه را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا له الفداء و همهی ارادتمندان آن بزرگوار و آقازاده‌ی محترم ایشان که در خدمت ایشان هستیم روزها، تسلیت عرض می‌کنیم اهدا می‌کنیم به روح مطهر آن بزرگوار ثواب یک صلوات و یک بار سوره‌ی مبارکه‌ی حمد را.

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)

بحث در قیودی بود که دخیل در صدق عنوان اکراه هست. یکی دیگر از قیودی که محل کلام هست و بزرگانی آن را قید قرار دادند این هست که آن ضرر متوعده باید به غیر حق باشد. غیر مستحق علیه باشد. اما اگر آن ضرری را که مکره توکید می کند نسبت به آن، ضرری است که يستحقه المکره، در این جا گفتند که این بیع باطل نیست و معامله صحیح است. مثلاً مکره حق قصاص بر گردن مکره دارد و لکن این حق را اعمال نکرده. حالا می گوید که این منزلت را یا این ماشینت را به من بفروش یا به فلانی بفروش و الا حق قصاص ام را اعمال خواهم کرد و یا این که مکره طلبکار از مکره هست. می گوید که این ماشینت را به من بفروش یا به فلانی بفروش و الا مطالبه ی طلبم را خواهم کرد. اگر بفرو شد حالا مطالبه نمی کند، و الا می گوید که اگر نفرو شی مطالبه ی طلبم را خواهم کرد. آیا در این موارد اکراه صادق هست یا نیست؟ و یا اگر صادق هست آیا این اکراه دربردارنده ی حکم صحت هست یا نیست؟

مرحوم سید قدس سره در حاشیه ی مبارکه اش فرموده است که در این موارد این اکراه موجب رفع صحت نمی شود. محقق خوئی هم تبعه، ایشان هم فرموده اند که بله موجب نمی شود. امام قدس سره در تحریر الوسیله تقیید فرمودند و در بیع هم فعلاً برنخورده اند که این مسئله را مطرح کردند، البته نفی نمی کنم این مقداری که حالا مراجعه داشتم ندیدم که ایشان مطرح کرده باشند. بعید نیست که ایشان از باب انصراف عبارت از این صورت که وعده بدهد به ضرر و یا حرجی بر او، بعید نیست که گفته بشود که این انصراف دارد از آن جایی که آن ضرر یا آن حرج، حرجی باشد که يستحقه، این ظاهرش این است که آن جایی است که لایستحق آن ضرر را و آن حرج را. بنابراین نمی شود گفت

که حضرت امام عبارت شان اطلاق دارد و شامل این صورت هم می شود و بخواهند بفرمایند که در این صورت هم بیع باطل است. چون احتمال انصراف وجود دارد کما این که همان طوری که خواهیم گفت یکی از ادله‌ی کسانی که می گویند این صور را شامل نمی شود همین انصراف ادله‌ی رفع استکراه هست.

س: ???

ج: نه اجبار که نمی کند. اجبار نیست. می گوید که اگر ... مثل جاهای دیگر، این جا هم ...

س: ???

ج: نه فرق بین اضطرار و اکراه را گفتیم. آن قبل فرق بین اضطرار و اکراه بود. اضطرار، گفتیم که بر خود بیع و بر خود معامله توعید نمی کند. بر چیز دیگری توعید کرده، مطالبه‌ی دیگری دارد. این شخص خودش در مقام تدبیر می بیند برای انجام آن چاره‌ای ندارد. آن قبل این بود. این جا نه، بر خود معامله دارد توعید می کند. از این جهت فرقی با موارد دیگر اکراه ندارد. می گوید این متاع را به من بفروش، و الا حق القصاصی را که دارم اعمال می کنم. می کشم تو را بخاطر قصاص. یا قصاص اطراف مثلاً باشد. کشتن نیست. دستش را قطع کرده می گوید دستت را قطع می کنم. یا چی. این جور. این ضرری را که متوجه مکره می کند ضرری است که یستحقه، یا مطالبه‌ی دینی می کند که یستحقه. خب آیا ادله‌ی رفع ما استکرها علیه ... این جا اکراه که هست، کسی نمی تواند بگوید که این جا اکراه نیست، صدق اکراه می کند. اما چرا می گوئیم که این اکراه بر نمی دارد صحت را در این موارد؟ یک: این هست که ادله‌ی رفع ما استکرها علیه انصراف دارد از این موارد، به تناسب حکم و موضوع از این موارد انصراف دارد. یا لا اقل شک داریم که شامل می شود یا نه؟ ادله‌ی اکراه. وقتی که شک داشتیم که شامل می شود یا نه، اطلاقات ادله‌ی صحت بیع و «تجارة عن تراض» این مورد را شامل می شود حاکمی هم که بخواهد این حکم را بردارد وجود ندارد پس بنابراین باید بگوئیم که صحیح است.

س: ???

ج: بله. اما رفع آن را بر مکره، حالا عرض می کنیم که منت هست یا نیست.

این دلیل اول که انصراف دارد.

دلیل دوم که محقق خوئی به آن تمسک کردند این هست که حدیث رفع امتنانی است. و این جا امتنان بر این مکره نیست. چرا؟ چون می‌گوید نه، شارع اگر بردارد و این بیع محقق نشود او قصاص خواهد کرد. با این قصاص او فرار می‌کند. با این فروش او فرار می‌کند از قصاص. می‌گوید بفروش به من، اگر نفروشی، حق القصاص خودم را اعمال خواهم کرد. یا آن دین را مطالبه خواهم کرد.

س: اگر قرار است که بیع باطل باشد بعد قصاص کند خب جایی که اکراه؟؟؟

ج: آن جا ببینید یک ظالمی هست این جا یک آدم متدبّنی هست دارد می‌گوید که این ...

س:؟؟؟

ج: اما ظلماً هست. اما این جا که ظلمی درباره‌ی او نمی‌کند. حق خودش را دارد اعمال می‌کند. او می‌گوید آقا ... کأنّ دارد این جور می‌گوید می‌خواهی که حق خودم را اعمال نکنم، این متاع را به من بفروش. می‌خواهی حق خودم را اعمال نکنم، من که می‌توانم اعمال بکنم، آن جا حق ندارد اعمال بکند. آن ظلم است.

س:؟؟؟

ج: بله ولی آن ظلم است. این جا ...

س:؟؟؟

ج: آن جا معامله زور است شارع می‌گوید من این را... تو می‌توانی حالا یک جور ظاهر سازی بکنی، ولی ملک را نمی‌گویم منتقل می‌شود. من نمی‌گویم ملک منتقل شده، ولی ظاهر سازی می‌توانی بکنی برای این که از کشته شدن یا از آن ضرر، بعداً هم همان طور به ملک خودت باقی هست. خب بعداً هم می‌توانی بروی آن را اگر شد بتوانی استیفاء بکنی. می‌توانی این کار را بکنی. اما این جا چیست؟ یک حقی آن دارد آن حق را می‌تواند اعمال بکند. حالا این حق را می‌گوید می‌خواهی اعمال نکنم در حقیقت لبّ کلامش به این برمی‌گردد. می‌گوید می‌خواهی اعمال نکنم، خب این متاع را به من بفروش. می‌خواهی مطالبه‌ی دین خودم را نکنم این را به من بفروش. ایشان فرموده است که «و علی فرض عدم الانصراف فالحديث لايشمله و انه على خلاف الامتنان»

س: ???

ج: داریم همین مورد را به طور کلی، کبرای کلی مال همه‌ی موارد.

س: ???

ج: نه اکراه بخواد جایی که آن منطبق شده است باعث رفع حکم بشود این باید امتنانی، با امتنان باشد که باعث رفع حکم بشود. حالا در این مواردی که استحقاق دارد مکره بر آن ضرری که توعید کرده است اگر شارع در این موارد بیاید بفرماید که چون اکراه هست من می‌گویم این معامله باطل است. شارع به نفع مکره کار کرده. مکره با این خلاصی پیدا می‌کند از آن قصاص. مکره از آن مطالبه خلاصی پیدا می‌کند. اگر شارع بگوید باطل است و نمی‌شود پس بنابراین آن راه خلاصی این بسته می‌شود آن می‌رود. شارع با این کارش می‌آید جلوی قصاص او را می‌گیرد. جلوی مطالبه‌ی دین او را می‌گیرد. با این کار که دارد می‌گوید که صحیح است. اگر بگوید باطل است جلوی قصاص او را نگرفته. پس بنابراین این مثل یک پادرمیانی کردن است. اگر یک کسی مستحق قصاص است شما بروید پهلوی کسی که حق القصاص دارد پادرمیانی بکنی و بگویی که آقا حالا این را ببخش، اقدام نکن به این کار، این منت نگذاشتید بر این شخص؟ چرا. پس این جا هم شارع با این که بیع را تصحیح می‌فرماید، می‌فرماید که این اکراه بر نمی‌دارد صحت را، در حقیقت به نفع مکره دارد کار می‌کند نه به ضرر مکره. به نفع مکره دارد کار می‌کند نه به ضرر او. ولی اگر بگوید که صحیح نیست خب آن صاحب حق می‌آید حق خودش را اعمال می‌کند.

پس بنابراین چون حدیث امتنانی است ایشان می‌فرمایند که نه.

س: ??? اگر الان این معامله باطل بود یک خلاف امتنانی ???

ج: نه، بر علیه آن مکره، چون معامله بر آن صحیح است یا صحیح نیست و الا ... خب می‌رود از یک جای دیگری می‌خرد. آن طرفی که ضرر بر او دارد وارد می‌شود دارم حساب می‌کنم که بر او ... او محل کلام است که آن کسی که ضرر می‌خواهد بر او واقع بشود و مکره است معامله نسبت به او باطل است یا صحیح است؟ نسبت به او، او فروشنده است و الا آن که فروشنده نیست او خواستار است. ما بیع از چه کسی صادر می‌شود؟ از مکره می‌خواهد صادر بشود

این را می‌خواهیم درستش بکنیم آن که بیع ندارد که بگوییم که امتنان نسبت به او هست یا نه؟ آن بیعی که از این صادر می‌شود می‌فرماید این حدیث رفع بخواید این را بردارد این خلاف امتنان است.

بعد یک این قلتی این جا مطرح می‌شود و آن این قلت این هست که خب این آقای مکره که طیب نفس ندارد برای انجام این معامله. پس فاقد شرط صحّت می‌شود «تجارة عن تراض» است. این تراضی ندارد و رضایت به این معامله ندارد.

پاسخی که می‌دهند این هست که ایشان می‌فرماید که این جا تراضی وجود دارد، چرا؟ برای این که با این محاسبه‌ای که می‌کند که من اگر نفروشم باید کشته بشوم قصاصاً که این حق هم هست یا فلان عضو خودم را در اثر قصاص از دست بدهم که حق است. او حق این کار را دارد. و من باید تن در بدهم به این. ولی اگر بفروشم خب زنده می‌مانم این جا و او هم ظلمی نکرده. پس بنابراین با این محاسبه قهراً برای نفس او طیب نفس پیدا می‌شود. حاصل می‌شود طیب نفس در این موارد، طیب نفس هم حاصل است.

می‌فرمایند که «أن الدفع الضرر المستحق عليه» ضرری که مستحقّ علیه است، یعنی به جای خودش هست درست است. «اقوی سبب لتحقق الرضا بالمعاملة فإن الضرر إذا كان مستحقاً عليه لزمه الالتزام به بحکم الشارع» باید تن در بدهد. «أو دفعه عن نفسه بإختیاره و بالتراضی بینه و بین من یستحقّ علیه» خب این یک راه آن هست.

و جواب علی ما سبق منّا، وفاقاً ل غیر واحد من الاعلام این هست که گفتیم که در تمام موارد اکراه، چون اراده وجود دارد رضایت معاملی هم وجود دارد و آن را که ما به آن احتیاج داریم در صحّت معاملات رضای معاملی هست نه طیب نفس و انشراح خاطر و انبساط نفس از این که چه معامله‌ی شیرینی است. ما این‌ها را در باب صحّت معاملات نمی‌خواهیم. آن را که می‌خواهیم این هست که رضایت معاملی باید داشته باشد. و این در تمام مواردی که شخصی به اختیار خودش معامله‌ای را می‌آید انجام بدهد و اراده می‌کند رضایت معاملی و طیب نفس معاملی را دارد و لو این که ممکن است که انشراح خاطر و ذوق زدگی از این که چه معامله‌ای، نداشته باشد. ما آن را احتیاج نداریم برای صحّت.

س:؟؟؟ در این موارد آیا اصلاً اکراه همین است؟ جایی که؟؟؟

ج: بله ایشان می‌خواهد بگوید که این ذوق هم ایجاد می‌شود بشود برای او، که بله مخصوصاً بعض موارد آن که ...

س: ???

ج: نه چون ما در اکراه گفتیم که چی؟ همان بحث‌هایی که دیروز و پریروز داشتیم گفتیم لازم نیست که مکروه او باشد، ناپسند او باشد در مورد اکراه.

س: ???

ج: همین که دارد می‌گوید اگر نکنی فلان بلا را به سر تو درمی‌آورم. در اکراه همین کفایت می‌کند. که اگر این را انجام ندهی ...

س: ???

ج: ضرر در او وارد بشود. عجب است.

س: ???

ج: اکراه در این بود که آن ضرر متوعده‌علیه م‌صبّ آن چه با شد؟ همان بیع با شد. می‌گوید اگر این بیع را نکنی، در اضطرار م‌صبّ خاصّه‌ی م‌صبّ ضرر خود بیع نیست، امر آخری است. آن به بیع کار ندارد می‌گوید من اینقدر پول می‌خواهم که به من بدهی. از هر جایی که می‌خواهی برو بیاور. من کاری ندارم به بیع. اما این‌جا فرض این هست که آن ضرر متوعده‌علیه م‌صبّ آن بیع است. پس بنابراین از این نظر مثل اکراه می‌ماند مثل جاهای دیگر می‌ماند. منتها فرق آن همین است که آن ضررهای آن‌جاها ظالمانه است، ضرر این‌جا که توعید می‌کند ظالمانه نیست م‌ما یتستحقّه است. همین است فقط فرق آن همین جهت است.

س: ???

ج: خب یک وقت این‌جوری می‌گوید للتالی اگر نکنی، یک وقت می‌گوید که خب حالا فعلاً بفروش، حالا من تا یک چند سالی فعلاً این اعمال را نمی‌خواهم، او هم می‌گوید خب خیلی خوب است حالا فعلاً چند سالی عمر

می‌کنیم بعداً این شاء الله خودش می‌میرد یا بالاخره یک جوری می‌شود که انجام ندهد. بالاخره یک فرصتی برای او ایجاد می‌شود دیگر، برای این شخص.

س: ???

ج: بالاخره یک جوری هست که به نفع این است. یک وقت للتالی می‌گوید بفروش و الا الان مطالبه می‌کنم یک وقت می‌گوید بفروش و الا فعلاً مطالبه نمی‌کنم. و الا اگر نفروشی الان مطالبه می‌کنم اما اگر بفروشی حالا فعلاً مطالبه نمی‌کنم ممکن است حالا چند سالی فرصت به تو بدهم مثلاً. این‌ها هم بله، این‌ها همین جور است. حکم آن واحد است دیگر.

س: ???

ج: آن چه ربطی به این‌جا دارد؟

س: ???

ج: آن‌جا که حق مکره نیست این‌جا مکره این حق را بر گردن مکره دارد زن خودت را طلاق بده که مکره چنین حقی بر گردن او ندارد که او زنش را طلاق بدهد.

س: ???

ج: نه آن‌جا اشکالی ندارد.

س: ???

ج: اگر داد، نه این که بگوید حتماً طلاق بدهد. اما اگر رفت طلاق داد حدیث رفع آن را بر نمی‌دارد.

خب این هم راجع به این مسئله. پس بنابراین نتیجه این شد که ...

س: ???

ج: گفتیم دیگر، گفتیم که دارد.

س: ???

ج: برای آن شوقی که ما می‌گوییم همیشه مسبوق است شوق معاملی هست دیگر.

س: ???

ج: شوق معاملی معنای آن نفسی است اما این معنای آن این هست که ابتهاج آن جوری که دل او قنچ بزند و این‌ها ندارد ولی به این راضی است.

س: ???

ج: راضی است به این معامله نفسش راضی است. نه چیز دیگر، نفسش راضی است.

س: ???

ج: دارد بله.

س: ???

ج: همه‌جا گفتیم، در موارد اکراه همه‌جا رضایت و شوق معاملی وجود دارد. همه‌جا وجود دارد دیگر، گفتیم دیگر، وفاقاً ل آن آقایان گفتیم همه‌جا وجود دارد.

س: ??? امتنانی که ??? غیر مستحق است برداشتن آن ضرر نیست برداشتن ضرر با انجام معامله است. ??? صیغه‌ی بیع را حقیقتاً جاری کردند ??? صحیح عرفی انجام شد او ضررش را از من بردارد. امتنانی که آن‌جا هست در رفع همین معامله است نه در رفع ضرر. یعنی توی ضررهای غیرمستحق، امتنان را می‌گیریم برداشتن این معامله‌ی اجباری از این مکره، این‌جا هم که می‌آییم می‌گوییم امتنان باید رفع ضرر با شد امتنان در صورتی صادق است که رفع ضرر باشد و امتنان در هر دو جا باید به یک معنا باشد دیگر، با این فرمایشی که ???

ج: امتنان امر واحدی است منتها اسباب آن ممکن است که متعدد باشد. جهات امتنانت ممکن است اختلاف داشته باشد ولی امتنان یعنی بر این آقا داری چه می‌کنی؟ منتهی می‌گذاری، لطف فائقی داری به او می‌کنی، حالا یک‌جا

سبب آن، آن هست یک جا سبب آن چیز دیگری باشد. تعدد اسباب موجب نمی شود که امتنانها مختلف باشد. و ما دلیل نداریم که امتنانها باید از سبب واحد در همه ی این موارد نشأت بگیرد.

س: ???

ج: بالاخره سؤال این هست، سؤال این هست که آیا در این موارد رفع صحت لطف به این آقا هست یا نیست.

س: ???

ج: شاید به جای دیگر. همین سؤال را جواب بدهید.

س: ???

ج: نکند، بیع نیاید بکند، انجام ندهد، این را که شارع نگفته، فرموده است اگر انجام دادی من نمی گویم این باطل است چرا؟ برای این که محاسبه کردی با این انجام دادن می خواهی آن قصاص را تأخیر بیاندازی یا اصلاً از بین ببری، یا می خواهی آن مطالبه اش را فعلاً تأخیر بیاندازد یا دست از او بردارد. من نمی گویم این باطل است. چون با این بیع می توانی به آن هدف بررسی، این جا شارع دارد لطف به او می کند یا نه دارد کم لطفی به او می کند یا بی لطفی می کند؟

س: ???

ج: آن آخر دارد این را می خواهد.

س: ??? اثبات حق ??? شرط معامله، شرط ضمن عقد، یعنی من مکره بگویم آقا من را اکره نکن، من این خانه ام را به شما می فروشم از آن ??? می فروشم ولی به شرطی که ???

ج: خب قبول نمی کند.

س: ???

ج: قبول نمی‌کند آن ذی‌حق است. قبول نمی‌کند. می‌گوید من بله، فقط در صورتی از این حق مسلم خودم ... مثلاً بابای خودش را کشته، حالا می‌تواند قصاص بکند، خب می‌گوید آقا اگر ... فعلاً اگر این خانه را به من بفروشی، من قصاص نمی‌کنم، خب شارع بیاید بگوید که این معامله باطل است؟ این به نفع این آقا هست؟

س: ???

ج: عجب است. حالا آمده، از این راه آمده.

س: ???

ج: بابا اگر آمد با شما مشورت کرد، شما به او بگو از این راه نرو، از یک راه دیگری برو. حالا آن این راه را انتخاب کرده آمده دارد این کار را می‌کند.

س: ???

ج: دارد، حالا یک آدم خیلی عاقلی آنقدر نبود، آمد این کار را کرد، مسئله‌ی فقهی آن چه می‌شود؟

س: ???

ج: هر چی. مسئله. این آقا بالاخره به این ... یک خانه‌ای هست که چشم او گرفته این خانه را، یا می‌گوید قبلاً پدر من توی این خانه زندگی می‌کرد الان این خانه را به من بده، من از قصاص فعلاً صرف‌نظر می‌کنم. این خانه‌ی مبارکی هست مثلاً. این جا اهل نماز شب بوده اهل تهجد بوده اهل چه بوده می‌خواهم این جا با شرم. اگر این خانه را بفروشی، من از قصاص ... شارع بیاید بگوید که نه این معامله باطل است. این لطف به حال این آدم است؟ یا نه؟

س: ???

ج: بله این حرف خوبی هست. در مورد بدهی این حرف خوبی هست. که گاهی ... آن بدهی چقدر است؟ و این محاسبه‌ای که می‌کند این بالاتر است یا آن بالاتر است آن جا ممکن است لازم باشد تفصیل اضافه بکند مثلاً بدهی کمی هست این خانه از دستش بخواهد برود خیلی برای او گرفتاری پیدا می‌شود باید بلند شود برود این طرف و آن

طرف و اجاره‌نشینی بکند و چه بکند مثلاً. این گاهی بله آن‌جا می‌شود گفت که علی الاطلاق نمی‌شود گفت که خلاف منت است. موارد آن فرق می‌کند.

س: ???

ج: یعنی نه، یعنی باید گفت که اطلاق از این حیث می‌گیرد منتها آن دو تا وجه گفته شد یکی این که اصلاً ادله‌ی رفع ما استکرها علیه انصراف دارد جزماً. یا شمول آن نسبت به این موارد مشکوک است این مواردی که يستحق هست. این دلیل فرقی بین موارد نمی‌کند. اما اگر بخواهیم به آن دلیل دوم تمسک بکنیم و بگوییم بخاطر این است که چون خلاف منت است و این حدیث، حدیثی است که بر اساس منت دارد می‌فرماید خب این در بعضی از موارد ممکن است باید تفصیل بدهیم اما چون آن وجه اول، وجه کاملی است برای همه‌ی موارد، فلذا نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که در این موارد لازم نیست.

پس بنابراین مرحوم امام قدس سره که در تحریر الوسيله تقييد فرموده‌اند، ظاهراً این تقييد نکردن بخاطر همین است که ایشان منصرف می‌دانند عبارت تحریر الوسيله هم قهراً دیگر منصرف است و این‌جا را شامل نمی‌شود.

س: ???

ج: چرا. مگر قصاص ترس ندارد؟ می‌کشم تو را دیگر. دستت را قطع می‌کنم اگر ???

س: ???

ج: می‌دانم.

س: ???

ج: نه، می‌دانم، نه می‌گویند که اگر نفروشی اعمال می‌کنم یعنی قصاص می‌کنم.

س: ???

ج: عمل حق است. درست است. ظلم نیست ولی ضرری است که دارد بر او وارد می‌شود. ضرری است و حرجی است که بر او دارد وارد می‌شود. او هم در ضرر واقع می‌شود و هم در حرج واقع می‌شود.

س: ???

ج: نه، وارد نشده. حق ایجاد ضرر دارد. حق ایفاء ضرر دارد. ولی هنوز که ضرر واقع نشده، نکشته او را که. قصاص که نکرده.

این یک قید. قید دومی که باز محلّ کلام عده‌ای از بزرگان هست این هست که خود اکراه از طرف مکره علی قسمین. تارة تحقیق اکراه از ناحیه‌ی مکره حق، ظلم نیست. این اکراه حق است. و تارة اکراه ظلم است. یا این که اکراه رافع صحّت است یا شرط صحّت این هست که اکراهی در کار نباشد هر دو قسم را شامل می‌شود؟ یا این که نه، اکراه به غیر حق هست که رافع صحّت است. در جواهر مرحوم صاحب جواهر قدس سره عبارت شرایع را که فرموده اکراه ... شرط این هست که اکراه در کار نباشد تقیید فرموده، اکراه به غیر حق. و بزرگانی از فقهاء این تقیید را دارند. مثلاً شهید در مسالک فرموده اکراه به غیر حق باشد یا صاحب حدائق در حدائق این مطلب را فرموده یا در انیس التجار مرحوم فاضل نراقی قدس سره که فارسی هم هست و خیلی کتاب خوبی است و مورد حواشی اعلام هم واقع شده در اعصار مختلف، از این جهت کتاب ذی‌قیمتی است که حواشی هم دارد. ایشان هم آن‌جا فرموده است که باید اکراه به غیر حق باشد ولی اکراه به حق اگر بود این موجب زوال صحّت نمی‌شود.

خب حالا چه مواردی هست که اکراه به حق است؟ موارد عدیده‌ای شهید ثانی قدس سره در مسالک ذکر فرموده. مرحوم محقق خوئی در مصباح الفقهاه که ایشان هم این را قبول دارند چهار مورد از آن‌ها را ذکر کردند. من عبارت مسالک را این‌جا عرض می‌کنم. ایشان فرموده «و اعلم أنّ بیع المکره إنّما یتوجهُ الیه البطلان إذا کان بغیر حقّ فلو أکره بحقّ بأنّ توجهَ علیه بیعُ ماله لوفاء دینِ علیه» این مدیون است امتناع از بیع دارد پول نقد و این‌ها ندارد بدهد مثلاً. آن شخص رفته به حاکم شرع مراجعه کرده که آقا این دین من را نمی‌دهد حاکم شرع او را مجبور می‌کند می‌گوید یا بفروش منزل خودت را، دین این را بده، یعنی مستثنیات دین را، بفروش دین این را بده یا زندان. خب این‌جا اکراه دارد دیگر، می‌گوید بفروش و الا زندان. این‌جا اکراه به حق است. یعنی شارع به حاکم این حق را داده است که مدیونی را که مطلقاً است و اداء دین نمی‌کند و مالی دارد که با آن بتواند اداء دین بکند، و این توقف دارد بر فروش، بفرماید که باید بفروشی و اداء دین بکنی. این یکی از مواردی است که اکراه به حق است.

باز مواردی را مثلاً می‌زند «و مثله تقویم العقد علی معتق نصیبه» که حالا این را می‌گذاریم کنار، و این «و اکراهه علی البیع» مورد دوم، یک نفری هست که نفقه‌ی واجب النفقه‌های خودش را نمی‌دهد مثل مثلاً همسرش، فرزندانش، پدر و مادرش در صورتی که فقیر باشند، که واجب النفقه‌ی انسان می‌شوند، نمی‌دهد. خب حاکم می‌گوید که آقا انفاق کن، نمی‌کند. انفاق راه آن این هست که او را مجبور بکند او را، می‌گوید ندارم، ندارم. این که ماشین خودش را بفروشد، یک چیزی را بفروشد و این کار را بکند، این جا حاکم اجبار می‌کند او را، اکراه می‌کند که اگر نکردی، زندان است، شلاق است، چه هست، و مجبور می‌شود و مکره می‌شود که بفروشد. این هم اکراه به حق است. یکی از موارد اکراه به حق این جاها هست.

یکی دیگر از موارد اکراه به حق در موارد احتکار است که مالی را احتکار کرده که مردم به آن نیاز دارند. حالا حوزه‌ی احتکار محل اختلاف است که چه مقدار است و چه اجناسی هست؟ آن جایی که حالا فرض می‌کنیم که مسلم است از نظر فقهی که آن جا حاکم می‌تواند اجبار بکند، خب در آن جا اجبار می‌کند می‌گوید باید بفروشی، او اصلاً رضایت ندارد و بخاطر اکراه مکره که حاکم باشد می‌آید می‌فروشد. این جا هم باز ...

مورد دیگر در باب مجاعه هست که معاذالله قحطی پیش آمده، حالا یک کسی گندم دارد و چه دارد نمی‌فروشد این جا هم حاکم یا خود مردم او را مکره می‌کنند که باید بفروشی و الا پدرت را درمی‌آوریم او هم مجبور می‌شود که بفروشد، این چند موردی که گفتیم را ظاهراً محقق خوئی ذکر کردند. موارد دیگری را هم شهید ثانی ذکر فرموده‌اند مثل این که حیوانی را دارد انفاق نمی‌کند به حیوان، این جا می‌گویند یا به این حیوان انفاق بکن یا باید بفروشی مثلاً خود حیوان را باید بفروشی. مجبورش می‌کنند به فروش حیوان.

پس این موارد و امثال این مواردی که حالا مراجعه می‌فرمایید بعضی از آن‌ها مال عبد و عتق و این‌ها هست که حالا دیگر آن‌ها را عرض نکردیم، این موارد اکراه به حق است. آیا در این موارد بیع باطل است یا صحیح است؟ فرمودند که در این موارد بیع صحیح است.

ان شاء الله تتمه‌ی بحث فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۶۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ اِنَّا نَرْغَبُ اِلَيْكَ فِي دَوْلَةِ كَرِيْمَةٍ تُعْزُبُ بِهَا الْاِسْلَامَ وَّ اَهْلَهُ، وَّ تُدَلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَّ اَهْلَهُ، وَّ تَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ اِلَى طَاعَتِكَ، وَّ اَلْقَادَةِ اِلَى سَبِيْلِكَ، وَّ تَرْزُقُنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَّ الْاٰخِرَةِ.

در آستانه‌ی ۲۲ بهمن، روز نصرت الهی و وعده‌ی خدای متعال به آن‌چه که وعده فرموده بوده است و فرموده است که «إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبِتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد، ۷) مجاهدات‌هایی که در طول سالیان، از سال ۴۲ تقریباً یا ۴۱ شروع شده بود و امام امت رضوان‌الله‌علیه پرچمدار آن بودند و فقهای بزرگ دیگر و مردم وفادار در سراسر کشور، علمای بزرگ در سراسر کشور، که همه‌ی آن‌ها دخیل بودند در این تحقق این وعده‌ی الهی. در یکی از تشریف‌های مقام معظم رهبری در قم، شاید تشریف اسبق ایشان، ایشان فرمودند که من خدمت امام عرض کردم این کاری را که شما کردید نتیجه‌ی هزار سال کار روحانیت بود که روحانیت در اکناف و اطراف این کشور، اسلام را، ایمان را، مرجعیت را، و امثال این مطالب را در دل‌ها قرار دادند، روشن کردند و نتیجه‌ی این ایمان‌ها و این ارشادها و این‌ها این شد که شمای امام از این سرمایه استفاده کردید، این انقلاب را به راه انداختید و خدای متعال هم نتیجه داد و بحمدالله به پیروزی انجامید. و «إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثْبِتْ أَقْدَامَكُمْ» خدای متعال این بخش دوم را هم که ثبات قدم باشد این را هم تا به امروز که ۴۱ سال از آن یوم‌الله می‌گذرد بحمدالله این دومی را هم وفا فرموده است که ثبات قدم به این ملت وفادار عنایت فرموده است در همه‌ی فراز و نشیب‌ها و مشکلاتی که بوده است قریب به اتفاق مردم

بحمدالله علی رغم این که مشکلاتی را دارند گلاویه‌هایی را دارند اما آن بصیرتی را که خدای متعال به آن‌ها عنایت فرموده که مسائل را از هم تفکیک می‌کنند می‌بینیم که وفاداری خودشان را اعلام می‌کنند. در این تشییع بسیار پرشکوه سردار عظیم الشان سلیمانی به منصفی ظهور رسید این وفاداری، این بصیرت، حالا هم که از حسن سعادت این بزرگوار این هست که چهلم او مصادف شده است با همان روز یوم‌الله ۲۲ بهمن. ان شاءالله خدای متعال به همه‌ی ما توفیق درک عظمت این نعمت و وفاداری نسبت به آن و انجام وظایفی که این انقلاب و این عنایت الهی بر عهده‌ی ماها، بخصوص روحانیت، حوزه‌های علمیه، گذاشته. ان شاءالله هم آن‌ها را عالم به آن‌ها بشویم و هم ان شاءالله عامل به آن‌ها بشویم و مسئله‌ای هم که این جا نوشتند خب یکی از برکات این ۲۲ بهمن بخصوص ام‌سال، توزیع شیرینی در بین علماست. و گفتند که تشکر کنید از کسانی که تشکر کنید از کسانی که این لطف را کردند که لطف بجایی بوده که البته برای این که این لطف تکمیل بشود گمان می‌کنیم که یک هفته یا ده روزی باید ادامه داشته باشد. تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که ده روزی ادامه پیدا بکند. یا از اول دهه‌ی فجر بله باید ...

س: ???

ج: خب این سعادت‌ها مال همه‌ی آدم‌ها نیست.

بحث در این بود که یکی از قیود دیگری که در مقام برای رفع صحّت یا بطلان بیع مکره وجود دارد این است که باید اکراه به غیر حق باشد. اما إذا كان الاكراهُ بحقاً، این اکراه موجب بطلان بیع و معامله نمی‌شود. خب مواردی را دیروز عرض کردیم که شهید ثانی قدس سره در مسالک، صاحب حدائق در حدائق و بزرگان دیگر در جاهای دیگر بیان فرموده‌اند. إنّما الكلام در دلیل این مسئله هست که آیا دلیل بر این که در مواردی که اکراه به حق باشد این‌جا معامله باطل نیست چیست؟ مجموعاً شش دلیل و وجه برای این مدعا می‌توان بیان کرد. وجه اول و دلیل اول این هست که گفته می‌شود که ادله‌ی رفع اکراه انصراف دارد از این موارد. توضیح مطلب این هست که در این مواردی که اکراه گفته می‌شود به حق است این اکراه از ناحیه‌ی متولّی امر و ولیّ امر، کسی که خدای متعال او را ولیّ بر یک کاری قرار داده سومی‌زند و الا اکراه به حق نخواهد بود. مثلاً فقیه در مورد مجاعه، در مورد کسی که بدهکاری دارد و ممانعه می‌کند و نمی‌پردازد یا کسی که به واجب النفقه‌ی خودش انفاق نمی‌کند و حال این که معسر نیست یا این که حیوانی را در اختیار دارد، به آن حیوان انفاق نفقه نمی‌کند این موارد. در این موارد خدا ولایت داده به حاکم یا یک مواردی

به سرپرست یک طفلی یا یک مجنونی یا یک سفیهی که خدای متعال او را ولیّ او قرار داده، خب این جا ممکن است برای سامان دادن به آن کاری که این متولی است و انجام شدن آن، نیاز می‌بیند که اکراه بکند و بگوید که اگر این کار را نکنی تو را زندان می‌فرستم، اگر را نکنی شلاق می‌زنم تو را، اگر این کار را نکنی عقوبت می‌شوی، خب در این موارد به تناسب حکم و موضوع که خود اکراه یکی از ابزار عقلائی و عرفی است برای سامان دادن به امر مولی علیه، در این موارد وقتی که عرف از شارع می‌شنود که می‌فرماید «رفع ما استکرها علیه»، از اول می‌گوید که من به استکراهها و اکراههای متعارف بین الناس نظر دارد. نه آن جایی که مال ولی‌ها ست و اولیاء هست. کسانی که خدای متعال آن‌ها را اولیای امور قرار داده و انجام شدن آن امور، متوقف است در مواردی به اکراه و این که اجبار بکنند، بنابراین مثل ادله‌ای که فرموده تصرف در مال دیگری بدون اذن او جایز نیست. لایجوز لأحد أن يتصرف فی مال أخیه من دون طیبة نفس منه، این‌ها اصلاً از صراف دارد از جایی که حکومت لازم می‌بیند برای سامان دادن به امور امت، یک تصرفاتی را بکند، مثل مثلاً امروز، برای این که باید شارع بکشد، خیابان بکشد، خیابان را توسعه بدهد، خب حالا اگر کسانی که منازل آن‌ها در مسیر خیابان و توسعه دادن واقع شده این‌ها می‌گویند که ما راضی نیستیم. و به هیچ وجه، می‌خواهیم همین جا زندگی بکنیم یا یک قیمت‌های خیلی گدافی می‌گویند که مثلاً باید بودجه‌ی کشور را برای یک خانه‌ی کوچک مثلاً داد. خب در این موارد اگر شارع بگوید که جایز نیست حکومت نمی‌تواند این کار را بکند یعنی چی؟ یعنی اختلال نظام، یعنی قفل شدن کارها. این جا روشن است که شارع برای تنظیم امور، برای اداره‌ی جامعه، حتماً به کسی که او را متولی قرار می‌دهد به او یک اختیاراتی می‌دهد، و این یک امر عقلائی هست یک امر عقلی هست، یک امر لازمی است. پس آن ادله‌ای که دالّ بر مضایق است مال آحاد ناس به نسبت به دیگری است. بله، انصراف دارد از کسانی که آن‌ها را اولیاء امور قرار دادند، در مواردی که البته آن اعمال آن ولایت و مصلحت توقف داشته باشد. نه بر اساس خیالات و این‌ها، حالا فرض کنید حالا یک خیابانی یک جا لازم است حالا متولی بیاید بگوید چقدر از این طرف آن و چقدر از آن طرف آن می‌خواهد این‌ها را هم بگیرد بعد خودش بسازد و بفروشد استفاده بکند، این‌ها نه، این‌ها خب مردم خودشان این کار را می‌کنند خودشان سودش را می‌برند. نه آن مقداری که لازم است. آن مقدار که خلاصه تنظیم امور جامعه به آن وایسته است.

بنابراین دلیل اول این هست که ادله‌ی رفع اکراه، این منصرف است به تناسب حکم و موضوع از مواردی که خدای متعال برای اولیای اموری که آن‌ها را ولی قرار داده است اکراه برای آن‌ها جایز است چون تحقق امور بدون اکراه و

بدون این که آن‌ها را عقوبت کنند یا توعید به عقوبت کنند نمی شود بنابراین آن‌جا‌ها را شامل نمی شود یا لااقل من این که شکی انسان می‌کند در این که این اطلاعات ادله‌ی رفع اکراه آن موارد را شامل می‌شود یا نمی‌شود.

پس بنابراین وقتی که ادله‌ی اکراه نگرفت این موارد داخل عمومات صحّت باقی می‌ماند. «احلّ الله البیع» «تجاره عن تراض» داخل آن‌ها باقی می‌ماند و می‌توان گفت که صحیح است. هم‌چنین در مواردی که... دلیل دیگری که ما داشتیم برای بطلان، صدر آیه‌ی شریفه‌ی «تجاره عن تراض» بود «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل» (نساء، ۲۹) که این اکل به باطل نیست. چون این باطل معنای آن باطل عرفی گفتیم هست. اگر حاکم و کسی که خدای متعال او را ولی قرار داده برای سامان دادن به امور مؤلّی علیهم، مواردی را که واقعاً تشخیص می‌دهد که اگر این توعید را نکند آن کار سامان نمی‌گیرد و انجام نمی‌شود، این‌جا بطلان عرفی نیست بلکه این مطلبی است که از نظر عرفی هم صحیح است پس اکل مال به باطل نخواهد شد. و هم‌چنین اگر به سیره بخواهیم تمسک بکنیم که سیره می‌گوید در موارد اکراه باطل است. نه سیره‌ی عقلاء در این موارد حکم به بطلان نمی‌کند بلکه حکم به صحّت می‌کند یعنی خودش دلیل بر صحّت هم هست در این موارد. این دلیل اول و بیان اول.

س: ???

ج: نه تخصص نیست، یعنی اکراه وجود دارد. تخصص این هست که اکراه صادق نبود. اما نمی‌گیرد.

س: ???

ج: بله به غیر حقّ که کنار اکراه ذکر نشده است که. ادله دارد رفع مااستکرها علیه، همه‌ی موارد اکراه را می‌گیرد. به این قرینه‌ی لَبَّیْه می‌گوییم که انصراف دارد از مواردی که آن اکراه به حق با شد. پس قهراً از نظر مراد جدی تخصص می‌شود. بله در مراد جدی تخصص می‌شود.

س: ???

ج: و هر کسی که شارع او را ولیّ امری قرار داده برای یک کاری، مثلاً پدر را ولیّ امر فرزندش قرار داده، حالا این فرزند را به او می‌گویند آقا... تربیت می‌خواهد بکند دیگر، فلذا به همین ادله گفته می‌شود که یک مقداری عقوبت کردن پدر نسبت به فرزند لا باس به، یا معلّم، که او را ولیّ مثلاً آموزش قرار داده، آن‌جا گفته‌اند که به اندازه‌ی این که

او مشق‌هایش را نمی‌نویسد درس نمی‌خواند، خب این حق دارد که او را مثلاً زندان بکند، یا یک سیلی به او بزند یا یک چیزی، برای این که او را وادار بکند، چون بشر این‌جوری هست که تا توعید به‌اضراری نباشد معمولاً تن نمی‌دهند، به‌مصالحی که لازم است برای آن‌ها، فلذا به ولی او و کسی که عهده‌دار این کار هست این اجازه داده می‌شود این در عرف عقلاء وجود دارد. حالا اگر شارع آمد یک‌جایی فرمود که من هر جایی که اکراه باشد را باطل می‌دانم، این انصراف دارد از آن‌جایی که اکراه از چه هست؟ از تدابیر تحقق امور است. برای سامان دادن به همین امور مردم و مولی علیها.

س:؟؟؟

ج: انصراف واقعی چرا، اگر انصراف بود اشکال در صغری است که ... خیلی از جاها می‌گوییم که انصراف ندارد و الا اگر انصراف داشته باشد چرا.

واما دلیل دوم: دلیل دوم، دلیل است که در مصباح الفقاهه اقامه فرمودند. و آن این هست که فرموده‌اند اگر اکراه دلیل اکراه و رفع اکراه بخواهد موارد اکراه به حق را بگیرد لغویت جواز با وجوب اکراه به حق لازم می‌آید. فرض این هست که در این موارد گفته شده می‌گوییم برای حاکم شرع یا برای بعضی اولیای امور، شارع واجب ساخته است یا تجویز فرموده است که اکراه کن بر معامله. خب اگر شارع حالا بگوید که چی؟ بیاید بگوید که من هر جایی که اکراه باشد صحت معامله را برداشتم. صحت ندارد. این لازمه‌ی آن چه هست؟ لازمه‌ی آن این هست که پس آن ایجاب اکراه یا تجویز اکراه لغو بشود. خب وقتی که آن مکره می‌بیند این معامله باطل است در حقیقت معامله نمی‌کند دیگر، شارع بگوید باطل است اکراه بر معامله گفته دیگر. اگر این اکراه اثری بر آن مترتب نیست این مال منتقل نمی‌شود چون شارع که می‌گوید اکراه کن، برای این است که این مال منتقل بشود دیگر؟ اکراه کن او را که بفروشد این مال منتقل بشود یک هدفی را دنبال می‌کند اگر بگوید که این معامله باطل است خب آن هدف محقق نمی‌شود که.

پس به قرینه‌ی این که اگر ادله‌ی اکراه این موارد را شامل بشود لازمه‌ی آن لغویت آن جعل است. جعل جواز اکراه یا وجوب اکراه، جاهایی که بر حاکم شرع واجب فرموده یا بر پدر واجب فرموده یا بر مؤمنین واجب فرموده که اکراه

بر معامله بکنید. از آن طرف واجب فرموده، از این طرف بیاید بگوید من صحت آن را برداشتم. این معامله محقق نمی‌شود این لغویت آن لازم می‌آید. پس به این قرینه، به این دلیل می‌فهمیم ادله‌ی رفع اکراه، این موارد را نمی‌گیرد.
س: ???

ج: مفروض ما الان این است. حالا آن بعد ان شاء الله این بحثی است که خواهیم بعداً گفت که صاحب جواهر مطرح فرمودند. حالا فرض این است که محقق خوئی مفروض ایشان این هست که ما از ادله استفاده کردیم که حاکم شرع یا ولی یا چچی می‌تواند اکراه بر بیع بکند. بر معامله بکند، به محتکر می‌گوید چچی؟ می‌گوید بفروش، تا این که به دست مردم برسد، ملک مردم بشود مال مردم بشود. یا می‌گوید این انفاق بکن به واجب النفق‌ه‌ی خودت، یا می‌گوید آن حیوانی را که در اختیار داری ولی انفاق به آن نمی‌کنی، ا سبی دارد قاتری دارد یا چچی؟ انفاق نمی‌کنی، مجبور می‌کند تو را که بفروش، اگر نفروشی زندان می‌شوی، اگر نفروشی شلاق می‌خوری، خب حالا از آن طرف می‌گوید که بفروش تا این که بشود مال مردم و این حیوان از مردن و هلاکت نجات پیدا بکند و آن جا می‌گوید آقا من این معامله را باطل کردم، این معامله درست نیست. این بیع درست نیست. این لغویت آن جعل لازم می‌آید.

س: ???

ج: نه آن انصراف دارد از ...

س: ???

ج: نه آن جا به تنا سب حکم و موضوع است. یعنی چون برای کسی که ولی است باید این چیزها با شد تا بتواند وظایف خودش را انجام بدهد اگر این حق، این مقدار اراده و این مقدار اختیار نداشته باشد کار روی زمین می‌ماند. پس از این جهت از این مطلب می‌فهمیم که این جاها را نمی‌خواهد شارع بگوید.

س: ???

ج: تناسب حکم و موضوع است بله دیگر. این این هست که نه کار به این جهت نداریم، داریم یک محاسبه‌ی عقلی می‌کنیم کآن به دلالت اقتضاء، می‌گوییم به دلالت اقتضاء می‌فهمیم که ادله‌ی اکراه این موارد را نمی‌شود. چرا؟ برای این که اگر ادله‌ی اکراه بخواهد این موارد را بگیرد لغویت آن جعل لازم می‌آید.

این دلیل دومی است که در م صباح الفقه اقامه فرموده‌اند، دلیل بعدی را هم عرض بکنیم تا بعد برگردیم ببینیم این مناقشه دارد یا ندارد.

دلیل دیگری که باز من المحقق الخوئی است اما در محاضرات، منقول از محاضرات است آن تقریر بحث دیگر ایشان، آن این هست که اگر ما بخواهیم بگوییم ادله‌ی رفع اکراه شامل این موارد می‌شود خوب لازمه‌ی آن این هست که آن مواردی را که شارع می‌گوید بفروش، یعنی الزام کن، اکراه کن بر فروش، باید معنای آن فروختن مجرد لفظ باشد نه واقع معامله باشد. یعنی بعثُ بگو، اشتريتُ بگو، چون از این طرف می‌گوید که معامله باطل است از آن طرف می‌گوید که آقا مجبورش بکن به بیع، واجب است توی حاکم، توی فقیه، مجبور بکنی او را به بیع. خوب پس آن بیعی را که تو می‌توانی مجبور از آن بکنی، بیع واقعی نیست چون گفتی که باطل است. پس سر از این درمی‌آورد جمع بین این و آن سر از چی درمی‌آورد؟ این که فقط به مجرد لفظ. به مجرد انشاء. نه واقع امر، و حال این که این خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این هست که به بیع واقعی اکراه کن او را. نه به فقط به مجرد این که لفظاً بیاید بگوید بعدتُ یا بگوید اشتريتُ.

س: ???

ج: این لغو نیست. یعنی همین که این اظهار را بکنند. یک جمعی است این کأن هم می‌شود ...

س: ???

ج: نه می‌گوید مکروه که مثلاً ولی امر باشد به این شخصی که در مجامع نمی‌فروشد یا احتکار کرده می‌گوید که بفروش. اگر نفروشی، زندان است. به این می‌گوید که بفروش، اگر نفروشی زندان است. از آن طرف شارع بیاید بگوید که خوب در است است که من به تو گفتم به او بگو بفروش، اگر نفروشی زندان است واجب است این کار را بکنی، یا جایز است این کار را بکنی، اما از آن طرف می‌گوید که این معامله باطل است. این معنای آن چه هست؟ اگر بخواهیم هر دو دلیل‌ها را کنار هم نگه داریم و آن حرف قبلی را نزنیم، این می‌شود که یعنی به لفظ اکتفاء بکنیم، مجبورش بکن که بگوید بعثُ، اگر همین بعثُ را نکفت زندانش کن، اما معامله باطل است نقل و انتقال حاصل نمی‌شود. این خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این هست که به بیع واقعی، نه به لفظ دال بر بیع و در مقام انشاء. این هم دلیلی است که ایشان در محاضرات از ایشان نقل شده.

س: ???

ج: می‌شود این را تتمه‌ی آن هم قرار داد به یک بیانی که آن‌جا این جور بگوییم، بگوییم که اگر بخواهد بگوید که این معامله باطل است رأساً، پس لغویت لازم می‌آید، مطلقاً. اگر بخواهد بگوید لفظ را فقط بگو، اصلاً آن‌جا که گفته که تو می‌توانی اکراه بکنی بر بیع، یعنی بر لفظ البیع نه بر واقع البیع. اگر بگوییم آن که می‌گوید می‌توانی اکراه بکنی، بگوید می‌توانی اکراه بکنی بر واقع البیع، بعد این بگوید این بیع باطل است. این لغویت لازم می‌آید پس آن برای چه گفتی؟ این که شما می‌گویید این بیع باطل است. بلکه نه تنها لغویت، بالاتر از لغویت لازم می‌آید یک تناقضی هست کأن، این خلف است، اگر بگوید که نه، یعنی بر لفظ بیع آن را وادار بکن، این را بگوید این خلاف ظاهر دلیل است. ظاهر دلیل ... چون این کاری از او نمی‌آید. می‌شود تتمه‌ی آن هم قرار داد، ولی چون در دو دوره است و دو کتاب است دو تا دلیل شده.

س: ???

ج: بله لغویت است. حالا ...

س: ???

ج: می‌شود به این شکل هم گفت که اگر فقط لفظ است لفظ که فایده‌ای ندارد، پس این حکم لغوی است. چرا فایده‌ای ندارد؟

س: ???

ج: این جور هم می‌شود. ???

س: ???

ج: بله دیگر، لفظ است. لفظ است ولی خلاف ظاهر دلیل است. نمی‌خواهیم بگوییم که اسم آن بیع نیست. اما این چه کاری از آن می‌آید؟ این خلاف ظاهر ادله است. ادله این هست که بر بیع واقعی، چون بیع واقعی هست که بر مجاعه مشکل را حل می‌کند. در احتکار مشکل را حل می‌کند، در مورد عدم انفاق مشکل را حل می‌کند.

آن مشکله‌ای که این دو بیان این محقق بزرگ دارد این هست که ...

س:؟؟؟

ج: یعنی دو و سه را داریم نقل می‌کنیم.

مشکله‌ی آن این هست که یک وقتی بر ما مسلم است بحسب ادله که شارع به اولیاء امور در این موارد واجب فرموده است یا تجویز فرموده اکراه به معامله را. این مفروض ما است، مقطوع ما است. امر مسلمی است اگر این را مسلم گرفتیم در آن طرف، در آن ناحیه، بله این دو تا بیان می‌آید که حالا بخواهیم بگوییم ادله‌ی اکراه بگوید این باطل است این همان لغویت لازم می‌آید یا لازم می‌آید فقط مجرد لفظ را بگوید. اما اگر این طور باشد که ما در مقام استنباط یک امر مسلمی نداریم ما هستیم و ادله. ادله‌ی ما در مورد اولیاء می‌گوید آقا ولی امر می‌تواند حلّ و فصل بکند و این امور را سامان بدهد و اطلاق آن اقتضاء می‌کند که حالا یا به این که طرف را مجبور بکند بر بیع، اکراه بکند بر بیع، یا خودش مستقلاً برود بیع بکند، یعنی شارع به او بگوید که تو می‌توانی خودت متاع را برداری بفروشی، این ولایت را داری، ادله‌ای که برای جواز یا وجوب این گونه امور برای اولیای امور داریم اطلاق دارد عموم دارد یعنی می‌گوید تصدّی کن این امور را، به هر جوری که صلاح می‌دانی، می‌بینی کار راه می‌افتد، که هم به این می‌شود که آن را اکراه بکنی، مجبور بکنی، هم به این می‌شود که خودت تصدی بکنی. و بروی بفروشی. اگر دلیل ما این بود خب با حدیث رفع اکراه چیزی ندارد این اطلاق آن را تقیید می‌کند می‌گوید فقط از راهی که خودت انجام دادی، امر مسلمی نیست که بگویی از آن لغویت لازم می‌آید این حرف در صورتی درست بود که می‌دانیم شارع به این نحو هم، به نحو اکراه بر مالک، به نحو اکراه تجویز فرموده یا ایجاب فرموده است اگر این امر مسلمی بود بله، اما اگر این یک امر مسلمی نبود، بلکه آن را ما به اقتضای اطلاقات ادله داریم می‌گوییم وقتی برای اطلاقات ادله داریم می‌گوییم خب این دلیل نسبت به آن می‌شود چی؟ می‌شود مقید، می‌شود مخصص. می‌گوییم خودت باید ... فلذا صاحب جواهر قدس سره در جواهر بعد از این که این امور را از دیگران نقل می‌فرماید آنجا فرموده است که تشکیک فرموده، فرموده که معلوم نیست که این جوری باشد که بتواند اکراه بکند. خودش بردارد بفروشد. و این که فقط بیاید بگوید که خودم می‌فروشم تو هم یک بعت بگو، یک لفظی بگو، این خیلی دور از ذهن است که نه فروش واقعی آن لازم نیست قصد بکند همین یک بعت فقط بگوید، ولی فروش مال حاکم باشد مال ولی امر باشد.

این اشکال در مقام هست. منتها ما باید ... که اصل این اشکال در فقه العقود ... البته یک قدری اندماج دارد عبارت، من این جوروی توضیح دادم. در فقه العقود این اشکال را به محقق خوئی کرده‌اند که این بیان شما در صورتی درست است که ما یک ادله‌ی لفظیه‌ی مطلقه‌ای مستندمان نباشد. اما اگر یک ادله‌ی لفظیه‌ی مطلقه‌ای مستند ما بوده، خوب این تخصیص می‌زند آن را، تقیید می‌کند آن را. و سر از لغویت هم دیگر در نمی‌آورد دیگر، چون این جور نیست که ولایت آن دیگر از بین برود، ولایت را به آن شق آن می‌تواند اعمال بکند، که خودش برود بفروشد، خودش متصدی بشود.

س: ???

ج: حالا این حرف بعدی است که ببینیم.

پس این هم تا حالا سه تا دلیل گفته شد. این البته قضاوت راجع به این هست که توی ادله‌ی ولایت فقیه، ولایت عبد، ولایت اولیایی که شارع قرار داده باید به آنجا مراجعه کرد، آن ادله را بررسی کرد، که ببینیم که چه جوروی هست وزان آن، این در صورتی است که یک جوروی باشد که آن‌ها قابلیت برای این ندارد. اگر دلالت آن جوروی باشد که حتمی است و باید این را اخذ کرد، قرائنی در آن باشد. شواهدی در آن باشد که اکراه را حتماً شامل می‌شود به جوروی که نشود تخصیص بخورد، نشود تقیید بخورد و آن مسلم باشد که چنین ولایت بر اکراه را خدای متعال به او داده است آن وقت احد البیانینی که گفته شد، بیان دو و سه، درست است.

فلذا این الان اشکال به محقق خوئی قدس سره... چون مسلم این نیست، ممکن است ایشان قائل باشند به این که آن ادله این چنینی هست. اما از نظر فنی باید ما به این توجه داشته باشیم.

س: ???

ج: نه دیگر خودش فروخته، ولایت دارد، مثل پدری که اموال فرزندش را که بالغ نیست یا چی نیست به صلاح او می‌داند که بفروشد، خود پدر دارد می‌فروشد. چون شارع به او ولایت داده. این جا هم شارع ولایت داده به حاکم شرع یا به اولیای اموری که در هر جایی که ولی قرار داده که تو می‌توانی این کار را بکنی.

اما دلیل بعدی، دلیل بعدی، این یک دلیل را هم بگوییم، چون با این ... و آن این هست که ... همان طور که یکی از آقایان الان فرمودند بگوییم خب ادله‌ی رفع اکراه مثل ادله‌ی دیگر مطلقاً است که قابل تقیید است. قابل تخصیص است. مثل ادله‌ی حرج، مثل ادله‌ی لا ضرر، لا ضرراً الا در فلان جا، لاجرح الا در مثل چی؟ مثل دفاع، مثل نمی دانم جهاد، تخصیص خورده ادله‌ی لاجرح هم دیگر؟ این جا هم رفع ما استکرها علیه الا این که اکراه از طرف ولی امر باشد یا کسی که خدای متعال این حق را به او داده، خب این ادله می شود مخصص این ادله‌ی رفع ما استکرها علیه، پس تخصیص می زند آن ها را. اگر ما واقعاً این هم توقف دارد بر این که بررسی بشود ادله‌ی ولایات و اگر ببینیم جایی دلیل خاص بر اکراه داشته باشیم آن جا بله می توانیم تخصیص بزنیم.

این جا این نکته را باید توجه کرد اگر به فقه العقود مراجعه بفرمایید عبارت ایشان در مقام توضیح و مناقشه‌ی کلام محقق خوئی قدس سره، یک مقداری خلط کأن بین این دو تا مطلب از آن استفاده می شود. ایشان می گویند کأن محقق خوئی می خواهد بفرماید ادله‌ی ولایات از باب تخصیص مقدم است بر ادله‌ی اکراه، چون اگر مقدم نشود لغویت لازم می آید یا آن محذور دیگر لازم می آید و حال این که اگر آقای خوئی می خواست از باب تخصیص بفرماید خب این که دیگر یک قاعده‌ای است که عام به خاص تخصیص می خورد، مطلق به واسطه‌ی مقید تقیید می شود. دیگر احتیاجی ندارد به این بیان که این لغویت آن لازم می آید. به این نیاز ندارد. معلوم می شود که نه، ایشان این را نمی خواهد بگوید از باب تخصیص نمی خواهد بفرماید. بلکه کأن ایشان مفروض می خواهند بگیرند که ادله‌ی ولایات کأن به شکلی است که مضمون آن که آن برای ما مسلم می شود. چون حالا مسلم می شود اگر بخواهد این بردارد لغویت آن لازم می آید.

س: ???

ج: یعنی در واقع مراد نیست.

س: ???

ج: نه می گویم در واقع در این جا به این قرینه می فهمیم چون نسبت ادله‌ی ??? با آن نسبتش عموم و خصوص من وجه است.

س:؟؟؟

ج: نه نفرموده آقای خوئی این را.

و اما تا حالا چهار تا دلیل گفتیم. ان شاء الله پنج و شش آن باشد برای جلسه ی بعد که إما شنبه و إما یکشنبه طبق حوزه.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۶۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّديقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَائِكَ وَ أَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْوَأَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ مُحَمَّدٍ (أَبِيهَا) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ

ميلاد مبارک صدیقه ی طاهره سلام الله علیها خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و همی شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت و شما اعزه تبریک عرض می کنیم و امیدواریم که

همه‌ی ما جزو موالیان و شیعیان راستین آن‌ها محسوب بشویم ان شاء الله. و هم‌چنین میلاد مبارک فرزند بزرگوارش، حضرت امام قدس سره را تبریک عرض می‌کنیم.

بحث در این بود که یکی از قیود دخیله‌ی در اکراه، حالا موضوعاً یا حکماً، عبارت است از این که آن اکراه بحق نباشد. اکراه بحق، در مواردی که اکراه به حق است آن اکراه موجب بطلان معامله نمی‌شود. در مقام استدلال برای این مدعا به وجوهی استدلال شده که ظاهراً چهار وجه گفته شد. وجه پنجم وجهی است که در فقه العقود افاده فرموده‌اند. و حاصل وجه این هست که ادله‌ای که ولایت آن مکره را در این موارد اثبات می‌کند در حقیقت تنزیل می‌کند مکره را به منزله‌ی آن مکره و آن بایع، آن معامل، بنابراین وقتی که این ادله تنزیل کرد مکره را در این موارد، مثلاً حاکم شرع، یا ولی طفل یا در مواردی که ولایت خدای متعال به افرادی داده است برای انجام این امور، در حقیقت آن ادله دلالت می‌کند که خدای متعال این مکره را به منزله‌ی مکره قرار داده. پس رضایت او، رضایت اوست. فعل او، فعل اوست. پس کأن این عمل از خود فاعل مختار دارد سر می‌زند، و وقتی که کأن این فعل از خود فاعل مختار و خود مالک و من له الحق بالذات دارد سر می‌زند خب صحیح است دیگر، باطل نیست. همه‌ی شرایط در آن موجود است. این دلیل دیگری است که در فقه العقود به آن تمسک فرموده‌اند.

ایشان فرموده است که «و هناک بیان اعمق من هذا البیان» یعنی بیان محقق خوئی که قبلاً گفتیم. «یشمل أدلة الولايات مطلقاً و هو دعوی أن الدلیل الولاية حاکم علی دلیل اشتراط؟؟؟ المالک أو عدم إکراهه، لأن دلیل الولاية ینزل الولی منزلة المولی علیه و یكون ناظرأ الی الاحکام الاولية لتصرفات المولی علیه، فیصبح رضا الولی بمنزلة رضا المولی علیه».

خب این بیان که فرموده‌اند از نظر ثبوتی قابل تصویر است که شارع بیاید چنین فرمایشی فرموده باشد. چنین کاری را کرده باشد. اما آیا از نظر اثباتی واقعاً ادله‌ی دال بر ولایات چنین مفادی را دارد؟ این یک ادعایی است. اما ما وقتی به ادله‌ی ولایات مراجعه می‌کنیم این مفاد که شارع ولی را به منزله‌ی مولی علیه قرار داده باشد و رضایت او را رضایت مولی علیه قرار داده باشد، تصرفات او را تصرفات او قرار داده باشد، از ادله‌ی ولایت اولیاء در این موارد چنین مفادی ظاهر نمی‌شود. بله این فرمایشی که فرموده‌اند یک فرمایش ثبوتی است قابل تصویر است. می‌شود چنین جعلی از طرف شارع انجام بگیرد إنما الکلام در مقام اثبات است که آیا چنین جعلی، چنین تنزیلی از طرف

شارع برای اولیاء قرار داده شده است یا نه؟ همان طور که صاحب جواهر قدس سره فرموده در این موارد شارع حق داده به آن ولی که این کار را انجام بدهد و کأن الغاء فرموده است رضایت مولی علیه را. نه این که رضای این را به جای رضای او نشانده، تنزیل فرموده نه، الغاء رضایت اوست. رضایت او لازم نیست الغاء فرموده رضایت او را و به ولی فرموده که تو می توانی این کار را بکنی. مثلاً آیا خود شارع، خود خدای متعال، اگر فرمایشی فرمود، آیا در این موارد خدای متعال رضای خودش را به جای رضای او نشانده است؟ یا نه، این جا رضایت عبد را الغاء فرموده. بنابراین ما از ادله ی ... حتی یک دلیل، من یادم نمی آید در ادله ی ولایات که حتی یک دلیل مفادش بتوانیم جزماً بگوییم این چنینی هست. که تنزیل فرموده باشد. این دلیل پنجمی که حضرت استاد قدس سره دام ظلّه العالی و شفاه الله تعالی در فقه العقود بیان فرمودند.

س: این که می فرمایند النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم،؟؟؟

ج: آن جا هم اولی معنای آن این نیست که این تنزیل است این اولی است یعنی ...

س:؟؟؟

ج: بله یعنی خودش، یعنی خودش مستقل است. نه این که تنزیل شده، خودش مستقل است می تواند کار انجام بدهد.

س:؟؟؟ بیش تر به این نمی خورد که خود ولی معامله را انجام بدهد نه اکراه بکند آن را؟

ج: حالا می گوییم ان شاء الله بعداً، صاحب جواهر اتفاقاً همین جا هم همین را فرموده. حالا تا ...

س:؟؟؟ بیش تر به این می خورد چون گفته رضای او رضای او است. تصرف او تصرف او است. می گویم یک وقتی

هست که ولی بفروشد؟؟؟

ج: نه این منافاتی با این جهت ندارد. یعنی و لو این که او می گوید بعث و راضی نیست اما کأن رضای این همان رضایی است که در قلب او هست.

س:؟؟؟

ج: بله جایی هم که تصرف می‌کند درست است. اما جایی هم که اکراه می‌کند آن درست است که در نفیض رضا نیست، عدم اکراه نیست اما عدم اکراه خود این و رضای خود این جای رضای او می‌شیند و لو این که فعل از او دارد صادر می‌شود.

دلیل ششم که ایشان اقامه فرموده است.

س: ???

ج: یک جاهایی چرا، تصرفات آن هم همان‌طور است رضای او هم رضای او هست.

س: ???

ج: نه هر دوی آن‌ها را می‌گوید ایشان. تصرفات ??? جاهایی که او تصرف می‌کند تصرف او حساب می‌شود. جایی که رضایت او را می‌خواهد به او دارد می‌گوید که بفروش، ایشان دارد اکراه را تصویر می‌کند او دارد می‌فروشد اما آن با اکراه دارد می‌فروشد رضایت او به جای ???

دلیل ششم که ایشان اقامه می‌فرمایند این هست که اصلاً ما حکومت هم نمی‌گوییم یک چیز بالاتر می‌گوییم «بل یمكن أن يُقال بأنَّ المفهوم من أوَّل الامر من أدلَّة مانعیة الاکراه أو شرطیة الرضا لیس أكثر من الجامع بین الرضا أو رضا ولیة» آن این هست که اصلاً از ادله‌ی این شرط ما این را استفاده می‌کنیم که شارع مقدس جامع بین الرضائین را شرط صحّت بیع قرار داده نه حکومت. نه این را تنزیل منزله‌ی آن کرده، نه، فرموده بیع در صورتی درست است که رضایت معاملی یا از طرف بایع مباشر و مالک باشد یا از طرف ولی خودش باشد. اصلاً شرط این است. نه این که ابتداءً شرط رضایت مالک است بعد رضایت این تنزیل بشود منزله‌ی آن، بالحکومة، نه اصلاً از اول شرط جامع الرضائین است یا جامع عدم اکراه است که نه او اکراه باشد نه این اکراه باشد. همین که احدهما اکراه نداشتند کفایت می‌کند. بگوییم این هست. خب این فرمایش دوم هم باز ثبوتاً درست است یعنی اگر ما از ادله چنین چیزی را استفاده بکنیم بله، اما کدام دلیل از ادله‌ی مثبتیه‌ی ولایت اولیاء چنین مفادی را دارد؟ بله ایشان یک بیانی دارند که کأنّ می‌خواهند بفرمایند مفاد ادله‌ی ولایت این می‌شود. و آن این هست که عند العقلاء، سیره‌ی عقلاء این هست که در مواردی که ولایتی برای کسی قرار می‌دهند در حقیقت شرط را جامع قرار می‌دهند یعنی مثلاً می‌گویند در این

مواردی که حاکم شرع یا ولیّ امر، حالا توی عقلاء به عنوان حاکم شرع نیست بالاخره کسی که رئیس القوم است امیر القوم است سامان دادن امور به ید او هست می‌گوییم این معامله، مثلاً فروش این املاک، این یا باید جامع بین رضایت خود مالکش یا رضایت کسی که این ولایت را از نظر عقلاء دارد که می‌تواند برای کشیدن خیابان یا برای توسعه‌ی در جاهایی که مضبکه‌ی عمومی در آن هست می‌تواند اعمال ولایت بکند بفروشد، آن که شرط صحّت بیع است عند العقلاء در عرف، جامع بین رضایت مالک است یا رضایت کسی که این امارت را و این سرپرستی را بر مردم دارد، توی عرف این چنینی هست. بین عقلاء این چنین است. وقتی در عرف و عقلاء این چنین بود وقتی که شارع می‌آید به ولیّ فقیه یا به ولیّ طفل یا به افراد دیگری ولایت اعطاء می‌کند، مفاد این، می‌شود همان که عند العرف است. عرف همان را از این ادله‌ی ولایت می‌فهمد که عند خودشان است. می‌گوییم بله شارع هم همان را که ما می‌فهمیم و داریم و روش ما هست او هم همین را امضاء کرده؛ همین را دارد قانون قرار می‌دهد. این هم دلیلی است که ایشان در پایان این‌طور می‌فرمایند. می‌فرمایند که «بل یُمكن أن يُقال بأنّ المفهوم من أوّل الامر من أدلّة مانعیة الاکراه أو شرط الرضا ليس أكثر من الجامع بیع رضاه أو رضا ولیّه فإنّ الدلیل علی ذلك إن كان هو الارتکاز العقلائی فمن الواضح أنّ الارتکاز إنّما یكون قائماً علی ما قلناه لا علی خصوص رضی المالک و لو کان موّلی علیّه» یعنی مالک اگرچه موّلی علیّه باشد باید او رضایت داشته باشد نه این جور نیست. جامع بین رضای او و رضای ولیّ. اگر خود ارتکاز را دلیل قرار بدهیم که این هست «و إن کانت هی الادلّة اللفظیة فهی منصرفةً الی ذلك بسبب ذلك الارتکاز» چون چنین ارتکازی وجود دارد پس بنابراین این چنین است.

خب همان‌طور که عرض کردیم این هم واضح نیست که واقعاً عند الاعراف العقلائیة این جور باشد که جامع الرضایتین، بلکه در آن موارد الغاء رضایت او ست می‌گویند نه رضایت او لازم نیست می‌گویند نه رضایت او لازم نیست. نه این که آمده باشد شارع گفته جامع بین این رضایت، یا مردم یا عقلاء گفتند جامع بین دو رضایت‌ها را ما شرط قرار می‌دهیم، نه می‌گویند در موارد عادی رضایت او لازم است در موارد غیر عادی که برای سامان دادن امور جامعه است که موارد ولایت باشد نه رضایت او اصلاً شرط نیست رضایت این لازم است.

ج: الغاء است در این صورت اصلاً نیست ادله این جوری می گوید، می گوید در این صورت اصلاً نیست نه این که این جامع الرضایتین را شرط کرده است در این موارد. در آن موارد اصلاً رضایت او شرط نیست. موارد عادی اصلاً رضایت او نیست. اگر جامع الرضایتین شرط باشد در موارد عادی هم او می تواند بفروشد. ولی می تواند بفروشد.

س: ??? منظورش که قطعاً این نیست، منظور این هست که اگر در حالت عادی مالک باید راضی باشد در حالی که خودش وظیفه‌ی خودش را انجام نمی دهد حاکم.

ج: حاکم چه هست؟ نه این که حاکم به عنوان این که ...

س: ???

ج: نه، نه این که جامع بین ... در آن زمان رضایت او شرط است رضایت حاکم لاینفع. و اصلاً به درد نمی خورد. آن زمانی که امور جامعه باشد و او را رضی نیست می گوید خانام را نمی فروشم و الان مردم در مضیقه هستند باید خیابان کشیده بشود و توسعه داده بشود این جا رضایت او اصلاً شرط نیست. و شارع به ولی امر اجازه داده که شما این کار را بکن.

س: ??? رضایتی ??? یعنی هر کدام از افراد منوط به شرایطی هستند ایشان هم مرادش ظاهراً همین است یعنی جامع رضایت است ولی اگر می خواهد رضایت شخص باشد با یک شرایطی هست که آن یکی دیگر شرایط آن وجود ندارد اگر می خواهد ??? شرایطی دارد که این یکی دیگر جا ندارد. این منافاتی با جامع ندارد.

س: لازم نیست بگوییم جامع است به چه دلیلی بگوییم جامع است؟ می گوییم آقا دو حالت است در حالت اعتیادیه اوست و لاغیر، در این حالت این هست و لا آن. پس جامع نشد. مال هر حالتی یک کسی هست. در حالت اعتیادیه فقط و فقط رضایت او شرط است. عدم اکراه او شرط است و ولی به هیچ وجه رضایت او آن جا دخیل نیست. نه رضایت او و نه کراهت او مانع است و نه رضایت او شرط است. اصلاً و ابداً. در آن صورت هم، در صورت آخر فقط رضایت این و عدم اکراه این کفایت می کند و او اصلاً. این اصلاً مثل دو تا امر متباین است. آن مال یک حالت است این مال یک حالت است. ببینید آن مال یک حالت است این مال یک حالت است. کدام ... فأین الجامع؟

س: ??? تعبیر تسامح دارد. جامع به این که واضح است که معقول نیست ???

ج: خب تعبیر به جامع فرمودند دیگر. می‌خواهند بگویند ما مفاد ادله این هست ما می‌گوییم این الجامع؟ که شما می‌گویید جامع؟ ما می‌گوییم دو حالت است در آن حالت اصلاً رضایت حاکم و والی و ولی دخالتی ندارد فقط رضایت او هست. در یک حالت دیگر اصلاً مال او دخالت ندارد این دخالت دارد. پس بنابراین جامع گفتن ...

س:؟؟؟

ج: نه می‌خواهیم بگوییم عنوان جامع که شما می‌گویید، جامع از اول می‌فرماید جامع شرط است. نه جامع شرط نیست. دو حالت است در آن حالت آن شرط است در آن حالت آن شرط است. اگر هم می‌خواهد به نزاع لفظی برگردد یعنی حرف ایشان هم همین حرف است تعبیر است خیلی خب، و نعم الوفاق، حرفی نداریم، اما اگر واقعاً بخواهیم به عنوان جامع بما له من المعنی و حرفیاً به قول ... که همین عنوان حرفیاً یعنی واقعاً روی عنوان جامع ترکیب دارید این نه، اگر نه، حالا یک تعبیر مسامحی می‌خواهید بفرمایید، بفرمایید بله ما در آن ظرف می‌گوییم آن شرط است این نیست در این ظرف این شرط است آن نیست خیلی خب لا بأس به. ولی دلیل می‌خواهد.

س:؟؟؟ دغدغه‌ی ایشان این است که بگوییم ابتداءً واجد شرط است حالا شما؟؟؟ احد الامرین.

ج: نه ما احد الامرین را هم نمی‌گوییم. ببینید احد الامرین هم معنای آن این هست که یعنی در همه جا احد الامرین است، نه. دو حالت داریم یک جا شارع رضایت و عدم اکراه او را شرط فرموده است و این اجنبی است یک جا رضایت این را شرط کرده و او اجنبی هست. این ربطی به هم ندارد. این جوری می‌شود مثل این که مثلاً صبیبة مادامی که تزویج نشده و باکره هست اذن پدر لازم است باکره بودن آن از بین رفت، اذن پدر لازم نیست جامع بین اذن خودش و اذن پدر که نمی‌گوییم، می‌گوییم در آن حالت این جوری هست در این حالت این اذن نیست. جامع نیست این که.

این بحث هم به خدمت شما عرض شود ... فتحصل مما ذکرنا که عمده دلیل بر این که در مواردی که اکراه بحق باشد در این موارد بیع صحیح است و معامله باطل نیست عمده دلیل، همان دلیل اول است و ما افاده السيد الخوئی قدس سره هم دلیل تمامی است منتها در مواردی که ما دلیل لفظی آن جوری نداشته باشیم و الا اگر دلیل لفظی داشته باشیم فرمایش ایشان آن جا هم تمام نیست. که توضیح داده شد و اشکال آن بیان شد.

س: انصراف لازمه آن این نیست که ما دلیل خاص داشته باشیم بر اکراه؟ انصراف، اگر دلیل مطلق باشد لسان، لسان اطلاقی هست باز هم ما می‌گوییم منصرف هست از این؟ یا نه باید دلیل خاص باشد که تو می‌توانی اکراه بکنی بر بیع؟ روایت گفته رُفَع ما استُكْرِهوا، بعد می‌گوییم انصراف و الا اگر؟؟؟

ج: نه همه‌ی دلیل، اگر آن جاهایی که دلیل داریم این‌جوری هست آن جاهایی که نداریم این داخل در اکل مال به باطل نمی‌شود.

س: نه همین رُفَع، رُفَع باطلش می‌کند یا نه؟

ج: رُفَع بله انصراف دارد از آن جاها.

س: نه انصراف؟؟؟

ج: نمی‌گیرد ببینید حرف بر سر این هست که رُفَع این مواردی که اکراه بحق است را نمی‌گیرد پس مشمول ادله‌ی...

س: نه می‌گوییم ادله‌ی ولایت نباید تصریح بکنند در جواز اکراه؟ اگر مطلق بودند چی؟

ج: نه، چون برای این موارد، فرض این هست که برای این مواردی که ولی لازم هست ...

س: لازم است اکراه بکن یا نه می‌توانی یک‌جور دیگر هم اصلاح امر بکنی؟ به این که خودش بفروشد.

ج: بله بله. این فرمایش ... امر بین این دو تا هست. اگر دلیلی بر این داشته باشیم که بگویید در این موارد تو می‌توانی

س: اکراه بکنی.

ج: اکراه بکنی، خیلی خوب، اگر نداشته باشیم لااقل از ادله‌ی ... فرمایش صاحب جواهر است که در این موارد خود

ولی می‌تواند اقدام بکند.

س: نه عرض من این هست که انصراف متوقف بر نص در جواز بر اکراه است یا نه و لو دلیل مطلق است؟ می‌گوید

یک نوعی شما اصلاح امر بکنید حالا به هر نحو، دیگر تصریح نکرده

ج: نه می‌گوییم.

س: باز هم انصراف هست.

ج: بله. می‌گوییم آن ادله‌ای که آمده جعل ولایت کرده برای ولی که جعل ولایت برای سامان دادن به امور مولی علیهم‌ها هست. و این امور مولی علیهم‌ها هم این‌ها سامان نمی‌گیرد الا به این که او بتواند اکراه بکند، اجبار بکند که این کار را انجام بدهد آن کار را انجام بدهد عقلاً این جور است که باید اکراه بکند می‌گوید آقا زوجه‌ی خود را مثلاً طلاق بده، یا مثلاً می‌گوید خانه‌ات را بفروش یا برو دین خودت را ادا کن یا به این حیوانی که داری انفاق کن، و هكذا، به واجب النفقه‌های خودت انفاق بکن، می‌تواند اکراه بکند او را و الا زندان می‌کنم تو را. این عقلائی هست که نباید خودش پول را بردارد بدهد به واجب النفقه‌های خودش، بگوید برو انفاق بکن و الا زندان می‌کنم تو را. این چون عقلائی هست پس منصرفاً الیه ادله‌ی ولایات در این موارد می‌شود این. ادله‌ی اکراه هم چون ادله‌ای است که در مقام امتنان است بر امت است بخواهد این موارد را رفع بکند معنای آن چه می‌شود؟ معنای آن این می‌شود که پس بر امت دارد سخت‌گیری می‌کند آن دست و پای ولی امر را دارد می‌بندد که بخواهد این کارهایی را که به نفع امت هست را انجام بدهد فلذا ادله‌ی اکراه از این انصراف پیدا می‌کند چون منافات دارد با این تیسیر بر امت و مصالح امت را در نظر گرفتن. از آن طرف ادله‌ی ولایات هم این موارد را می‌گیرد پس بنابراین وقتی ادله‌ی اکراه نگرفت ادله‌ی ولایت گرفت، ادله‌ی ولایت کفایت می‌کند، مضافاً به این که آن اصول خود ادله‌ی صحّت بیع و امثال ذلک هم که داریم.

س: شما فرمودید اکراه امتنانش باید بر مکره باشد؟

ج: بله.

س: نه یعنی فرمودید شخصی است هر کسی قرار است بر او اکراه بشود باید امتنان بر او بشود رفع، حالا ...

ج: بله، نه بر ذات مکره، اما بر این جامعه‌ای که مکره هم داخل در آن جامعه است دیگر.

س: ???

ج: نه جامعه‌ی مسلمین، مکره درست است یک مواردی، اما جامعه‌ای که مکره هم داخل در این هست. یعنی به نفع خود مکره هم هست این سامان دادن. این سامان دادن به نفع خود مکره هم هست.

بحث بعدی که حالا این روزها ما عذر می‌خواهیم از این که دیر می‌شود خیلی، این حضرات محترمی که بالاخره گرفتاری دارند مراجعه می‌کنند چاره‌ای نیست این چند روزه را هم ان شاء الله ... بعد برگردد به به روال سابق آن، ان شاء الله.

بحث دیگری که این جا حالا آقایان بگویم که برای پیش مطالعه‌ی آقایان باشد این گفتیم که اکراه در جایی صادق است که او عید به ضرر یا حرج یا حضرت امام اضافه فرمودند یک منفعت مهمه‌ای را بخواهد از دست بدهد آیا دائره‌ی این ضرر و حرج و از بین رفتن منفعت مهمه، دائره‌ی این چه مقدار است. فقط خود شخص مکره است؟ یا من یتعلقُ به من عشیره و اقوامه است یا اوسع از این هست و یا این که کل المؤمنین است بعضی از بزرگان مثل فاضل نراقی قدس سره فرموده کل المؤمنین است. اگر بیاید بگوید یا این متاع را بفروش و الا فلان شخص را مثلاً در یک کشور حتی مسلمان دیگری، من او را می‌کشم که ببیند هیچ قرابتی با این ندارد هیچ ارتباطی با این ندارد فقط مؤمن است. فاضل نراقی می‌فرماید این جا هم اکراه صادق است و بیع باطل است. و در مسئله اقوال دیگری هم هست که ان شاء الله اقوال و ادله برای فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

جلسه ۶۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که در صدق اکراه و یا شمول حکم اکراه لازم است که توعید به ضرر یا حرج یا عدم منفعت یا عدم انتفاع هم گفتیم محتمل هست وجود داشته باشد. خب قدر متیقن این هست که توعید به ضرر و حرج و امتثال ذلک نسبت به خود مکره باشد، این قدر متیقن است که همه قبول دارند. اما ماوراء خود مکره، آیا موجب صدق اکراه یا

حکم اکراه می شود یا نه؟ ماوراء مکره اگر از بستگانی باشد که این اهتمام به امر آنها هم دارد یعنی دو قید دارد هم از بستگان نزدیک او باشد این قید نزدیکی هم بستگان نزدیک مثل پدرش هست مادرش هست فرزندش هست، یا همسرش هست و اهتمام به امر آنها دارد به جوری که ضرر به آنها؛ ضرر به این حساب می شود حرج آنها حرج این حساب می شود عرفاً، این هم مورد کأن قبول اعظام هست که این صورت هم مشمول ادلهی اکراه هست موضوعاً و حکم آن هم همان حکم اکراه هست که باطل است.

س:؟؟؟

ج: حالا اگر گفتیم دیگر ... اگر دائره را بردیم تا آنجا، آنها محل اتفاق نیست. نفع و انتفاع محل اتفاق نیست.

اما اوسع از این که بگوییم هر کسی که مرتبط با این شخص است. حالا و لو این که از اقوام و خویشان او هم نباشد، دوست او هست خادم او هست، آیا این را شامل می شود؟ و یا این که باز اوسع از این که مرتبط هم نباشد و شخص مسلمی است مؤمنی است این می گوید این کار را بکن، این متاع را بفروش یا بخر و الا یک فرد غیر مرتبط با این را که مسلم است یا مؤمن است یا حتی ممکن است بگوییم مهقون الدم است مثلاً ذمی است. ضرر را به او وارد خواهیم کرد. آیا این توسعه به این حد هم دارد؟ یا ندارد؟ در کلمات بزرگانی که مراجعه کردیم در این حد که حتی غیر مسلم را هم شامل بشود و لو این که مهقون الدم باشد اجالته به کلامی برنخوریم. که این قدر توسعه داده باشند.

اما این که مؤمن اگر بود آیا من کان، بله در کلمات بعضی از بزرگان این توسعه وجود دارد که ملاک این هست که ضرر به خودش بزند یا به من یرتبط به یا به هر مؤمنی. بعضی از بزرگان هم مواردی را که واجب است بر شخص که آن دیگری را حفظ کند و صیانت کند از وقوع ضرر بر او، این مورد را هم فرموده اند حالا این کلمات بزرگان را این جا بخوانیم ...

س: استاد اگر افادهی ضرر مثل کشتن و اینها باشد که حفظ جان هر مؤمنی برای انسان واجب است اگر بتواند جلوگیری بکند. بنابراین صدق اکراه هم می کند دیگر؟

ج: حالا ببینیم بعضی از موارد آن ممکن است که این جوری باشد.

در تحریر الوسیله فرموده است معمولاً آقایان این مبحث را در کتاب طلاق بهتر و مفصل‌تر بیان فرمودند در کتاب الطلاق. در جاهای دیگر منه بیع، این جا به نحو اجمال مبحث را گذراندند. اما تفصیل آن را در کتاب طلاق دارند. در تحریر الوسیله در مقام فرموده است که «و لا فرق فی الضرر المتوعدّ بین أن یکون متعلّقاً بنفس المکره» حالاً نفساً أو عرضاً أو مالاً «أو بمن یکون متعلّقاً به» یا کسی که تعلّق به این مکره دارد «کعیاله و ولده ممّن یکون إیقاع المحذور علیه بمنزلة إیقاعه علیه» که این ممّن یکون إیقاع المحذور علیه بمنزلة إیقاعه علیه را دو جور می‌شود معنا کرد، یکی این که این قید با شد. یعنی می‌خواهد محدود کند با دائره‌ی عیال و ولد را، آن عیال و ولدی که از کسانی هستند که یک رابطه‌ی وثیقی بین مکره و آن‌ها وجود دارد که اگر به آن ضرر وارد بشود آن محذور کأنّ به خود این وارد شده است. «ممّن یکون إیقاع المحذور علیه بمنزلة إیقاعه علیه» اما اگر یک کسی فرزند او هست اما این‌ها آن فرزند ناخلفی است که این مثلاً عاق کرده او را و کاری به کار او ندارد و دل بریده از او، می‌گوید این کار را بکن یا؟؟ این جا نه، چون ایقاع ضرر این جا بر او این نیست که کأنّ ایقاع ضرر بر خود این باشد آن اصلاً ...

س: حمل بر یک مورد نادر است.

ج: نه نادر به این معنا که کالمعدوم باشد نیست فراوان این‌ها هست. خودش زیاد است اما و لو نسبت به آن دیگری کم‌تر است خیلی کم‌تر است ولی وجود دارد. فلذا برای احتراز از آن مورد دارد می‌فرماید. همان موارد که نه آن جا اکراه صادق نیست نه موضوعاً و نه حکماً.

معنای دوم این هست که این ممّن می‌خواهد بفرماید که مثل عیال و ولد از کسانی که این جوری هستند یعنی کبرای کلی، می‌خواهد بگوید این دو تا هم که گفتیم از باب مثال بود ...

س: یعنی قید توضیحی است؟

ج: بله

می‌خواهد بگوید این از باب مثال برای یک کبرای کلی بود «ممّن یکون ایقاع المحذور علیه بمنزلة إیقاعه» متعلّق به او باشد که متعلّق کسی است که ایقاع ضرر به او و محذور به او ایقاع به خود شخص مکره است. که اگر این جوری گفتیم دائره یک خرده او سع می‌شود که خادم را هم می‌گیرد که مقصودمان از متعلّق کسی است که ایقاع ضرر ... او

یک خادمی دارد که خیلی به او نیاز دارد می‌گوید مثلاً افرادی هستند که یک بیماری دارند یک کمک‌کاری می‌خواهند این خادم او هست این پرستار او هست می‌گوید یا این کار را بکن یا این پرستار را می‌کشم یا می‌زنم پای او را قطع می‌کنم نمی‌تواند دیگر به تو کمک بکند که این بخاطر این می‌گوید خب فروختم. این فرمایش مرحوم امام قدس سره است.

مرحوم آقای حکیم رضوان‌الله علیه و بقیه‌ی منهاج الصالحین‌هایی که بعد از آقای حکیم ... که منهاج الصالحین آقای حکیم فرآورده‌ی تبصره‌ی علامه است که ایشان اول به تبصره‌ی علامه حاشیه زدند بعد این را در متن وارد کردند و توسعه دادند شده منهاج الصالحین. بنابراین منهاج الصالحین مبدأ آن از علامه است که تبصره را نوشته، بعد این منهاج الصالحین چون کتاب جمع و جور و مفید و خوش‌عبارت و سلیس‌العبارهای هست مورد توجه اعلام واقع شده دیگر بسیاری از بزرگان همین کتاب را یا تحشیه کردند یا فتاوی‌ی خودشان را ادراج در آن کردند هفت هشت تا ما منهاج الصالحین داریم معمولاً این‌هایی را که من مراجعه کردم همه تثبیت کردند این عبارت محقق حکیم را، یعنی تقییدی در این ندادند همان فرمایش ایشان را پذیرفتند.

فرموده «المراد من الضرر الذی یخافه علی تقدیر عدم الاتیان بما أکره علیه ما یعمّ الا ضرر الواقع علی نفسه و ماله و شأنه و علی بعض من یتعلّق به ممن یهمّه امره» کسانی که تعلق به او دارند ارتباط به او پیدا می‌کنند از کسانی که یهمّه امره، امر آن‌ها برای این مهم است این یک مقداری با تعبیر امام تفاوت می‌کند آن این بود که ضرر به او ضرر به این هست. محذور بر او محذور بر این است. این نمی‌گوید محذور او محذور بر این هست، نه این اهتمام دارد که او این جور محذوری بر او واقع نشود این اهتمام این‌چنینی را دارد و لو این که ضرر او عرفاً ضرر این هم حساب نشود.

س: ???

ج: حالا الان این‌ها عبارت اصحاب می‌خواهیم ببینیم حدود و ثغوری که کلمات اصحاب است که در حقیقت حالا فعلاً داریم عرض می‌کنیم که به قول مرحوم استاد این فتاوی‌ی اصحاب برای ما سرنخ ایجاد می‌کند یک فکر به ما می‌دهد که خوب حالا وقتی که می‌خواهیم مسئله را محاسبه بکنیم این‌ها فکر کردند به این نتیجه رسیدند فلذا دیدن اقوال این نتیجه را دارد که یک سرنخ‌هایی برای انسان پیدا می‌شود که التفات پیدا بکند که از ادله چه مقدار مطلب

استفاده می شود نه از باب این که قول آن‌ها حجت است از باب این که انتباه به انسان می دهد التفات می دهد که در موقع مراجعه به ادله توجه بکند که چی از ادله استفاده می شود.

س: از لحاظ روشی اول اقوال را ببینیم بعد سراغ ادله برویم یا اول ادله را ببینیم بعد سراغ اقوال برویم؟

ج: در مطالعات بهتر این هست که اول ادله را ببینیم بعد سراغ اقوال برویم.

«فلو لم یکن کذلک بل کان علی بعض المؤمنین» این فلا اکراه، این جا ایشان تصریح فرمودند. اگر مال کسانی که متعلق به او هست و یهمه امره نبود بلکه این ضرر متوجه بعض المؤمنین بود، که این ویژگی را نداشتند، فلا اکراه، در این صورت «فلو باع حیثینذ صحّ البیع» بیع صحیح است.

س: ???

ج: یک تفاوت مایی دارد و الا خیلی نزدیک است به فرمایش امام.

س: ???

ج: همین این تفاوت را عرض کردیم. که آن جا امام می فرمود که ضرر بر او ضرر بر این حساب می شود. محذور بر او محذور بر این حساب می شود. ایشان فرموده محذور او محذور این می شود. این است که این اهتمام به امر آن‌ها دارد. می خواهد آن‌ها این گرفتاری برای آن‌ها پیدا نشود. حالا می گوید اگر این کار را نکنی، مثل این که فرض کنید اگر رئیس امت است رئیس جمهور است مثلاً یا ... می خواهد که مردم در آسایش باشند، مردم چه باشند حالا هم یک ظالمی دارد می گوید که اگر این کار را نکنی این کار را خواهم کرد که یک تحریمی مثلاً این جا بکنم که مردم در مضیقه خواهند افتاد. آن ناچار بشود که مثلاً بفروشد. می گوید که این بیع باطل است. مثلاً می گوید که فلان جزیره ی فلان را باید در اختیار من قرار بدهی، اگر نه، من بفروشی به ما، واگذار بکنی به ما، و الا اگر واگذار نکردی، تحریم می کنم، خودش کاری ندارد، تحریم آن‌ها ... اگر یک نان جوی که می خورده حالا هم می خورد. اما اهتمام به امر مردم دارد. ولی برای خودش مشکلی نیست، ولی اهتمام به امر مردم دارد. ضرر آن‌ها و مضیقه ی آن‌ها برای این مضیقه ایجاد نمی کند، ممکن است که نکند، اما چون اهتمام به امر مردم دارد عبارت آقای حکیم شامل او می شود.

مرحوم آقای آخوند قدس سره در حاشیه‌ی مبارکه‌ی خود شان بر مکاسب ایشان می‌فرمایند «لا یخفی أن التوعید بالضرر علی الغیر إنما یکون» توعید به ضرر بر غیر، غیر خود مکره، «إنما یکون اکراهاً إذا کان الضرر علیه بعد ضرراً علی المکره» ضرر بر او، ضرر بر این حساب می‌شود. «کما إذا کان الغیر مثل من مثله به رحمه الله» مثل این که آن غیر مثل کسانی باشد که شیخ به آن‌ها مثال زده. که ولد و اب و این‌ها را شیخ مثال زده است. «أو کان» اضافه‌ی ایشان است. «أو کان دفع الضرر عنه فعلاً واجباً علیه» یا نه؟ اگر آن غیر از این افراد نیست ولی دفع ضرر او بر این واجب است مثل فرمایش ... می‌گوید او را می‌کشم، که حفظ او و عدم کشتن او و لو هیچ ربطی به این هم ندارد. او را می‌کشم. این واجب است بر او. این فرمایش آقای آخوند پر آن کجا را می‌گیرد؟ آن جایی که مسلم هم حتی نباشد، محقون الدم باشد، می‌گوید که این ذمی را می‌کشم. که واجب است بر او حفظ او، «أو کان دفع الضرر عنه فعلاً واجباً علیه و الا لا یکون اکراهاً کما لا یخفی» پس یا باید به نظر مبارک ایشان آن غیر، غیر خود مکره از کسانی باشد که عرفاً ضرر بر او ضرر بر این حساب می‌شود. یا این که اگر این چنین نیست باید بر او واجب باشد حفظ او، و صیانت از او، آیا من کان، آن ... یا حتی ممکن است که در بعضی از موارد، حالا اگر مورد داشته باشد اگر حیوانی هم واجب است صیانت از آن حیوان، آن جا هم ممکن است که بگوییم.

س: حالا آن کافر حربی اگر ضررش متوجه ضرر من هم بشود.

ج: عبارت ایشان شاید شامل بشود مثلاً به قول حالا می‌گویم عبارتی الان خوانده می‌شود که این را روشن می‌کند.

مرحوم فاضل نراقی قدس سره در انیس التجار، صفحه‌ی ۷۴ از طبع جدید، فرموده «و حد اکراه آن است که اگر آن خرید و فروش را نکند، ضرری به جان او یا مال او یا یکی از اهل ایمان برسد. ضرر به جان خودش یا یکی از اهل ایمان، این جور فرموده. نتیجه این هست که به جان او یا مال او یا یکی از اهل ایمان، یعنی اگر مثلاً فرزندش معاذالله اهل ایمان نبود، این عبارت انیس التجار می‌گوید که نه این جا اکراه نیست. اهل ایمان باید باشد حالا اهل ایمان که شد، قوم و خویش باشد ولد باشد متعلق به این شخص باشد یا نباشد. این فرمایش فاضل نراقی است در انیس التجار.

گفتیم که این کتاب از کتبی هست که محل تحشیه‌ی اعلام واقع شده. حالا این که چاپ جدید دارد دو تا حاشیه دارد یکی حاشیه‌ی مرحوم یزدی طباطبایی، یکی هم حاشیه‌ی مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری. آقای

طباطبایی، یعنی مرحوم یزدی صاحب عروه حاشیه زدند فرموده از کسانی که مربوط به او می باشند، اهل ایمانی که مربوط به او می باشند، نه مطلق اهل ایمان. مربوط باید باشند، حالا مربوط بودن هم می شود به این که از اقوام و عشیره ی او باشند، هم به این باشد که دوست صمیمی او هست یا غلام او هست یا نوکر او هست، یا پرستار او هست و امثال این ها را هم شامل می شود. مربوط به او هست. آقای حائری رحمه الله علیه فرموده بلکه مناط مربوط بودن است قلباً و لو از اهل ایمان نباشد، این باید ارتباط قلبی و درونی با این داشته باشد، و لو اهل ایمان هم نباشد، این ...

آیا ما کس دیگری هم داریم که این مطلب از او استفاده بشود که مطلق اهل ایمان، که این ایمان هم این جا یعنی اثنی عشری بودن؟ یا اهل ایمان این جا م ساوق با یعنی موحد با شد. مسلم باشد ظاهر اهل ایمان در عبارات این فقهاء یعنی امامیه باشد، اثنی عشری باشد. در عبارت شهید ثانی قدس سره آن جا توی متاجر این جور فرموده، «فإن الظاهر من معناه» یعنی من معنا اکراه، «حمل المکره للمکره علی الفعل خوفاً علی نفسه أو ما فی حکمها» خوفاً علی نفسه یا چیزی که در حکم نفس خودش هست. در طلاق فرموده است که «مضراً به فی نفسه أو من یجری مجراها» عبارت را این جور گفته. بعضی از محشین شرح لمعه که حالا آن حاشیه های شرح لمعه های رحلی که حواشی متعدد دارد و این ها که منبع خوبی است برای مطالعه آن ها، آن جا بعضی از محشین معنا کردند یجری مجراه را، گفتند «من الاقارب و الاخوان المؤمنین» که و الاخوان المؤمنین را این را جزو من یجری مجراه یا من بحکم النفس قرار دادند. بنابراین ما دو نفر سراغ داریم از فقهاء فعلاً، یکی فاضل نراقی هست قدس سره و یکی شهید اول بنابراین تفسیری که بعض محشین فرمودند، حالا اگر تفسیر درست باشد خوب شهید اول، اگر نباشد لا اقل خود این محشی که این جور معنا فرموده است نظر شریف ایشان این هست که مطلق المؤمنین، این باعث می شود که صدق اکراه بکند و یا ...

از معاصرین، فقهای معاصر کسی که تقریباً قائل به یک توسعه است و از اعلام هستند در مصباح المنهاج، حفید مرحوم آقای حکیم، آقای آسید محمد سعید حکیم دام ظلّه، ایشان از کسانی است که طرفدار همین توسعه هست. برای توسعه، ببینیم به چه ادله ای می توانیم تمسک بکنیم اگر این ادله ی توسعه تمام بشود خوب دیگر ما راحت می شویم اگر دلیل بر توسعه داشته باشیم، دیگر هر کسی دیگر در نزدیکان هم لازم نیست خیلی تدقیق دیگر بکنیم چه نزدیکانی. در فقه وضعی هم، مال فرانسه و آلمان و این ها هم که دوستان زحمت کشیدند و تهیه کردند در آن جا

هم در عبارت ایشان مختلف است بعضی‌ها گفتند نزدیکان، بعضی‌ها در یک نزدیکان خاصی محصور کردند ولی در آنجا هم کسی که به طور عام بگوید هر از سانی را، آن‌ها هم بحسب آن‌چه که دوستان تهیه کردند و تنظیم کردند برنخوردند، آن‌ها هم در همین محدوده‌ی نزدیکان و متعلقین و امثال این‌ها گفتند. در قانون مدنی ایران هم همین جور است باز توسعه‌ی آن‌جوری در آن ذکر نشده.

خب حالا برای تعمیم به جوهری ممکن است که استدلال بشود.

س: الان توسعه به همه‌ی مؤمنین و اهل ذمه است؟

ج: نه تعمیم برای مؤمن، آن را که انیس التجار فرموده. حالا ببینیم.

برای تعمیم به جوهری ممکن است که بتوانیم استدلال بکنیم. وجه اول این هست که خب در این عبارات فقهاء چه بود؟ این بود که من یهتّم بأمره، کسی که این مکره به امر او اهتمام دارد. که عبارت آقای حکیم بود یا بعضی از فقهای دیگر، مثل آقای خوئی همین جور است آقای سیستانی همین جور است دام ظلّهم و رحمة الله علیهم این‌جوری هست. برای اثبات این مطلب ممکن است که استدلال بکنیم به این که خب هر مؤمنی، ما باید به امر هر مؤمنی بلکه هر مسلمی اهتمام داشته باشیم. اهتمام به امر مسلم و مؤمن به چی هست؟ به این که نگذاریم به او ضرری وارد بشود. دفاع بکنیم از او، نگذاریم ضرری به او وارد بشود، پس مقتضای روایاتی که در کافی باب‌الاهتمام بأمور المسلمین و النصیحة لهم و نفعهم، روایاتی که در این باب وارد شده که دو تای آن‌ها معروف است ممکن است که به این دو روایت استدلال بشود برای این که هر شخصی باید اهتمام به امور مسلمین داشته باشد. روایت اول: «عَلَىٰ بَنُ إِبرَاهِیمَ عَنِ ابْنِ التَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّكُونِیِّ عَنِ اَبِی عَبْدِ اللّٰهِ ع قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ص مِنْ اَصْبَحَ لَا یَهْتَمُّ بِاُمُوْرِ الْمُسْلِمِیْنَ فَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ» و لم یهتّم بامور المسلمین، تارةً می‌گوییم بامور المسلمین من حیث المجموع، تارةً می‌گوییم انحلالی هست یعنی کلّ مسلم مسلم مسلم. اگر اولی را بگوییم، یعنی مجموع مسلمین، خب آن‌جایی می‌شود که می‌خواهد یک ضرری به مجموع وارد بکند، مثل این که می‌گوید مثلاً نمی‌گذارم دارو وارد بشود. نمی‌گذارم مثلاً برنج وارد بشود. نمی‌گذارم گندم وارد بشود که همه را در مضیقه قرار بدهد، ولی اگر دوم معنا بکنیم که انحلالی است یعنی کلّ مسلم مسلم مسلم، خب هر مسلمی هم این مکره بگوید که اگر این متاع را نفروشی من فلان شخص مسلم را یا مؤمن را آزار خواهم داد این را شامل خواهد شد.

س: ما دنبال صدق اکراه هستیم، این که وظیفه چیست؟؟؟

ج: حالا تقریب استدلال را هنوز نگفتیم.

یک روایت دوم این هست که «عَنْهُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَمِّهِ عَاصِمِ الْكُوزِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنْ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ: مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» تقریب استدلال به این طایفه این هست که بگوییم لسان این روایات، لسان حکومت است در صدق اکراه چه لازم است؟ در صدق اکراه این هست که بخواهد ضرر وارد بشود بمن یهتم به، کسی که اهتمام به او دارد. این موجب صدق اکراه می شود. این روایات هم دارد چکار می کند؟ دارد می گوید تمام مسلمان این ها در نظر شارع چه هستند؟ کسانی هستند که يجب الاهتمام بهم، پس بنابراین نظیر آن استدلالی که قبلاً گفته می شد.

پس بنابراین به حکم این روایات همه ی مسلمان، کسانی هستند که واجب است اهتمام به آن ها و اکراه هم این هست که بخواهد ضرر وارد بشود تو عید بشود به این که به کسی که مورد اهتمام شما هست بخواهد ضرر وارد بشود، این تقریب اول است. این تقریب همان طور که قبلاً گفتیم محل اشکال است چرا؟ گفتیم که تو سعه لغوی، مفهومی به واسطه ی حکومت نمی شود. به واسطه ی حکومت شارع نمی تواند یک لغتی را تو سعه بدهد در مفهوم آن یا توضیح بکند. این را نمی تواند. پس اگر بخواهیم به واسطه ی این روایات، بگوییم واژه ی اکراه توسعه پیدا می کند این جایی که واقعاً شخص اهتمام ندارد خودش ذاتاً، شارع واجب کرده اهتمام ورزیدن را، حالا این ممکن است که امثال هم نکرده. و این اهتمام را ندارد. خب تکوین که ایجاد نکرده این هم اهتمام پیدا نکرده. خب این جا نمی توانیم بگوییم که شامل می شود. این تقریب اول است که بخواهیم با این توسعه ی ... یعنی برای آن مفهوم مصداق واقعی درست بکنیم. این نمی شود.

اما بیان دوم این هست که به این روایات تمسک بکنیم بگوییم شارع می خواهد فرماید هر جا حکمی من آورده ام بر اساس اهتمام آن حکم این جا هم وجود دارد. توسعه ی در حکم خودش دارد می دهد نه در لغت، نه در مفهوم. می فرماید که مگر من نگفتم که هر جا که اکراه شد یعنی ضرر به من یهتم علیه وارد شد بیع باطل است؟ این را که گفتیم. الان من دارم می گویم که همه ی مسلمان کسانی هستند که شما باید اهتمام داشته باشید. این کنایه ی از این هست که تمام آن احکام اهتمام این جا هم پیاده می شود.

س:؟؟؟

ج: در حقیقت حکومت است این، حالا لسان تنزیل نیست، چون لسان تنزیل با حکومت تفاوت می‌کند از نظر فنی. آن جا است که مثلاً بگوید الفقاع خمر، یا بمنزلة الخمر. اما اصطلاحاً به این جایی که مثل این هست نمی‌گویند تنزیل، اما این جا حکومت است. یعنی دارد در حقیقت فردی را تعبداً برای آن احکامی که گفته است دارد ایجاد می‌کند. پس می‌گوید که مسلمین، تمام مسلمین، می‌خواهد امامیه باشد، می‌خواهد غیر امامیه باشد البته غیر نواصب و این‌ها که به ادله‌ی دیگر خارج می‌شود. مسلم وقتی که شد این یجب الاهتمام بأمره. وقتی اهتمام به امر او واجب شد لازم شد در شریعت، پس بنابراین به دلالت التزام می‌گوید احکامی که ما برای اکراه جعل کردیم نمی‌گوییم اکراه لغتاً صادق است ولی حکمی که برای اکراه قرار دادیم که آن برای موردی است که اهتمام داشته باشی به امر آن غیر، این جا هم این وجود دارد.

آیا این تقریب قابل قبول هست یا نه؟ ان شاء الله برای جلسه‌ی بعد.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان.

جلسه ۶۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

روایتی که دیروز به مناسبت بحث و برای استدلال برای بحث خواندیم که «من أصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم» که یک مفاد واقعاً تهدید آمیزی است که فلیس بمسلم، از همین روایت و اشباه این روایت مبارکه استفاده می‌شود که خب اهتمام به امور مسلمین یک امر لازمی است. یکی از امور مسلمین فی زماننا هذا با برنامه‌ای

که وجود دارد انتخاب نماینده است. انتخاب نماینده در واقع فقط به شخص انتخاب کننده بر نمی گردد. بلکه به امور مسلمین یک کشور و بلکه می توانیم بگوییم که با خصوصیتی که کشور ما دارد و ایران دارد، امور مسلمین فراتر از خود این کشور. بنابراین این که انسان بی تفاوت باشد نسبت به اصل شرکت، که خود اصل شرکت و لو انسان رأی ممتنع بدهد، اصل شرکت بر آن فوایدی مترتب است که نشان می دهد کسانی که شرکت می کنند طرفدار نظام اسلامی هستند و قبول دارند و می آیند شرکت می کنند، اصل این مسئله که ما باید این نظام را تحفظ بر آن بکنیم، لا ریب و لا اشکال فیه. مرحوم شیخنا الاستاد مرحوم آقای قاروبی رضوان الله علیه که از افراد بی نظیر در زمان که ما می شناختیم یا کم نظیر بود، کسی بود که با قبور ائمه سلام الله علیه می توانست تماس بگیرد و جواب ب شنود. و در رابطه با خود من چنین داستانی پیش آمد که با قبر شریف حضرت رضا سلام الله علیه تماس گرفته بود ایشان، و مطلبی راجع به این ناچیز که من آنجا زائر بودم فرمودند. این جور مرتبه علمی، تقوایی داشت ایشان، ایشان خودش به من فرمود، فرمود من برای رأی دادن به جمهوری اسلامی که به رأی گذاشته شد استخاره کردم و ایشان به استخاره های خودش هم خیلی معتقد بود. و می فرمود من با استخاره می توانم دنیا را مرید خودم بکنم و همین طور هم بود، ولی افراد متعارف که می آمدند استخاره می کردند فقط می فرمود که خوب است یا بد است. ولی ماها که استخاره می کردیم آن هم اگر واسطه آقازاده های ایشان بودند همین خوب است و بد است می فرمود، اگر شخصاً خدمت ایشان استخاره می کردیم یا بعداً، بعد از این که مثلاً استخاره ای فرموده بودند و به واسطه آقازاده های خودشان جواب داده بودند آن وقت وقتی که خودمان مشرف می شدیم خدمت ایشان، آن وقت گاهی می فرمودند این جور هست، آن خصوصیتی که با آن می شود مردم را مرید خودش کرد، آن ها را اظهار نمی کرد. مگر حالا برای بعضی از خواص خودشان که حالا می فرمودند. ایشان می فرمود که من استخاره کردم و مفاد استخاره این بود که مگر این کار استخاره دارد. یعنی بین الرشد است استخاره یعنی چی؟ خوب باید به جمهوری اسلامی رأی نداد؟ الان که یک نظام اسلامی برقرار شده است و اگر خدای ناکرده این نظام ضربه ببیند و دشمنان چیره بشوند دیگر به این زودی ها نه حوزه ای شاید اصلاً بگذارند باقی باشد و نه نظامی بگذارند باقی باشد و نه حوزه ای و نه عالمی چون از این جا ضربه خوردند. بنابراین اصل شرکت در این که در حقیقت حمایت از اصل نظام است از مسئله نظام اسلامی، ولایت فقیه و این که احکام الهی، تا آن جایی که حالا قابل فهم است برای حالا دست اندرکاران و می توانند، خوب این اولاً.

ثانیاً روشن است که کسانی که انتخاب می شوند برای این مجلس از جهات عدیده اینها اثرگذار هستند، تصمیمات آنها، موافقی که آنها می گیرند، مصوباتی که تصویب می کنند، اینها خیلی آثار مهمی را... در حقیقت قوه‌ی مجریه اجراکننده‌ی مصوبات آنهاست در حقیقت آنها ریل‌گذاری می کنند، بنابراین این که ما افراد درستی انتخاب بکنیم این هم دارای اهمیت بسیار بالایی است و حقیقتاً عرض می کنم که اگر در این قسمت ما تبانی بکنیم، اهمیت ندهیم و از کنار آن عبور بکنیم و بعد خدای ناکرده ضربه‌ای وارد بشود به اسلام، به مصالح امت، این جواب پیش خدای متعال بسیار مشکل است. اصلاً من که وارد شورای نگهبان شدم در حقیقت باید بگویم منشأ آن خداترسی پدرم بود، چون نه من خودم این چیز را داشتم که... وقتی به من گفتند من گفتمم کارم طلبگی است و همین بحث و درس و این چیزها هست. والد من هم نسبت به حوزه همین جور بودند. خودشان به من فرمودند که کار تو همین درس و بحث است. ولی وقتی آمدند با ایشان صحبت کردند و ایشان احساس این را کرد که جواب خدای متعال را من چه بدهم؟ فردای آن روز به من فرمودند که... با این که قبلاً نهی کرده بودند و فرموده بودند نه، خود من هم که هیچ، فرمود که نه من همین مطلب را که جواب خدای متعال را چه بدهیم ما؟ نظامی است الان احتیاج دارد، دارند می گویند، بخاطر فرمایش ایشان بود که دیگر من قبول کردم، الان این مناصبی که وجود دارد در جمهوری اسلامی و خود شرکت کردن، اینها خیلی اهمیت دارد، و دشمن که می دانید چه دشمن‌های خارجی، چه آنهایی که در داخل یا غافل هستند یا بالاخره عناصر دشمن هستند، اینها ساکت نشستند، فعال هستند اینها.

نکته‌ی دیگری که باید همه‌ی ما به آن توجه داشته باشیم و رأی دهندگان محترم در سراسر کشور باید به آن توجه داشته باشند این هست که خب محترمی که یا محترماتی که اینها کاندید شدند اینها در مستوای واحد نیستند، شورای نگهبان هم و خلاصه این جهات نظارتی، چه هیأت مرکزی و چه شورای نگهبان و چه قبل از آنها هیأت اجرایی، اینها کف شرایط را... آن هم این شرایطی که کافی حتماً نیست. یعنی این مقدار شرایطی را که برای نماینده‌ی مجلس گذاشتند، این بسیار بسیار ناقص است. حتی بیش سیاسی هم جزو شرایط نیست. حتی توانایی فهم مسائل مختلف که مجلس جایی است که باید مسائل مختلف را انسان متوجه باشد که رأی می خواهد بدهد یا موقف می خواهد بگیرد، این شرط هم گذاشته نشده، فقط مسلمان باشد، التزام عملی به اسلام داشته باشد، اظهار وفاداری به قانون اساسی کرده باشد، اظهار وفاداری به ولایت فقیه کرده باشد خب می نویسد آنجا که من قبول دارم، خب اظهار است دیگر. تابعیت ایران را داشته باشد. از نظر مدرک تحصیلی هم کذا باشد و سن او هم فلان باشد همین. خب

بسیاری از این‌هایی که صلاحیت آن‌ها پذیرفته شده این هست که این شرایط در آن‌ها بوده. آن هم نه به احراز وجدانی، به همین امارات و گفتن و فلان و این‌ها که خب گاهی امارات هم مطابق با واقع نیست چه این طرف آن و چه آن طرف آن. یعنی کسانی هم که رد شدند من یک بار دیگر این‌جا عرض کردم، معنای آن این نیست که کسی که رد شد حتماً واقعاً آن شرایط لازم را ندارد، احراز نشده، در اثر تعارض گزارشاتی که بوده خب ما هم که علم غیب نداریم وقتی گزارشات مختلف هست و ممکن است حالا ... پیامبر اکرم صلوات‌الله و سلامه علیه فرمود «إِنَّمَا أَقْضَىٰ بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ» ولی ممکن است که بی‌بینه اشتباه گفته باشد یا آن قسم دورغ خورده باشد. این جور نیست که حکمی که من بر اساس این می‌کنم عین واقع و مطابق با واقع باشد، خود پیامبر فرموده، چون مدرک این‌ها هست. خدا فرموده و این طبق این آیین دادرسی حکم بکنید. بله حضرت داوود علیه السلام طبق واقعه‌ریال حضرت بقیة‌الله ارواحنا له الفداه بحسب نقل وقتی که تشریف می‌آورند طبق واقع حکم می‌فرمایند. اما پیامبر اکرم و ائمه‌ی هدی علیهم السلام طبق همین آیین دادرسی‌ای بوده که وجود دارد. فلذا اگر کسی رد شد هیچ‌کس نباید به چشم این که او شرایط را حتماً ندارد خدای ناکرده این نباید به این چشم نگاه بشود، به فردی، به شخصی. خود ما هم نگاه نمی‌کنیم. لعل او پیش خدای متعاب خلی عزیزتر و بالاتر باشد از کسی که آن‌جا نوشته احراز نکردم یا رد کرده باشد.

اما حالا که مسئله این جور هست در مقام رأی دادن، واقعاً باید دقت کرد و آن بهترین‌ها را انتخاب کرد که از انسان پیش خدای متعال حجت داشته باشد که من آن‌چه را که وظیفه‌ی من بوده انجام دادم دیگر حالا نتایج با خدای متعال هست. بنابراین دو تا عرض داریم، یکی همین است که حتماً و حتماً آقایان، ان شاءالله خودشان و چون مردم بحمدالله حیث ایمانی در آن‌ها هست همان‌طور که نشان دادند در این شهادت سردار بزرگ اسلام، نشان دادند علاقه‌مندی خودشان را به معنویت، به اسلام، به نظام، و این که اگر کسی پاکی و صلاح و سداد از او سراغ داشته باشند چه جور او را دوست دارند از ته قلب‌شان، از سویدای قلب‌شان او را دوست دارند این را نشان دادند، واقعاً روحانیت هم همین جور است توی قلب مردم وجود دارد چون فطرت آن‌ها فطرت الهی است. حرف روحانی‌ای را که او را به صلاح و سداد شناخته باشند او را اهل دنیا ندانند، واقعاً اثر دارد و بحمدالله اکثریت نزدیک به اتفاق ان شاءالله حوزه‌های علمیه همین جور است که مردم بحمدالله. خب این حرف مؤثر است خود آقایان ان شاءالله هم مردم را تشویق بفرمایند، استدلال بفرمایند، آن‌ها را قانع بکنند که نباید ... و حتماً شرکت کنند علاوه بر این که خودشان

شرکت می‌فرمایند. ان شاء الله مردم را هم تشویق بفرمایند. و هم این که توصیه کنند که حتماً در مقام رأی دادن، رأی سفید ندهند، حتماً به شخص رأی بدهند و سوم این که در مقام انتخاب دقت شایسته را اعمال بکنند که بهترین‌ها را برگزینند، اکتفا نکنند به این که شورای نگهبان گفتند که همه‌ی این‌ها صالح هستند. همه‌ی این‌ها صلاحیت دارند، به این اکتفا نکنند نه، از بین آن‌هایی که بالاخره صلاحیت آن‌ها احراز شده که حداقلی هست در بین آن‌ها واقعاً خوب و افراد بومی، کاندیداها را بهتر می‌شناسند تا ماها که آن‌جا بودیم. که واقعاً پیشینه‌ی آن‌ها را می‌دانند و مواقف آن‌ها را در جاهای مختلف اطلاع دارند و می‌توانند انتخاب‌هایشان انتخاب‌های بهتر باشد از کسانی که فقط پرونده‌ای را دیدند از دور ناظر بودند. ان شاء الله این وظیفه‌ی شرعی، ملی و الهی‌ای که به گردن همه‌ی ماها هست ان شاء الله به نحو شایسته‌ای محقق بشود و ان شاء الله یک مجلس کارآمد خدا ترس مفید ان شاء الله برای نظام اسلامی فراهم بشود ان شاء الله.

خب بحث در این بود که آیا اگر توعید به غیر مکره قرار گرفت، آیا این دائره‌ی شمول آن تا کجاست؟ هر مسلمی یا هر کسی که مهقونیت دارد و احترام دارد. آیا اگر این مکره توعید کرد به این که اگر این معامله را انجام ندهی، این بیع را انجام ندهی، من نسبت به آن کسی که مسلم است ولی هیچ ارتباط عشیره‌ای و اقوامی با تو ندارد، آیا این جاها را هم می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟

گفتیم در مسئله خب تقریباً اقوالی بود یک قول این هست که بله شامل می‌شود. ادله‌ی این قول را داشتیم برر سی می‌کردیم دلیل اول عبارت بود از روایاتی که فرموده است که اهتمام به امور مسلمین لازم است «من أصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم» تقریب استدلال به این طایفه به سه نحو است. یک: تقریب اول که دیروز بیان شد که شبیه تقریب محقق حکیم بود، محقق حکیم قدس سره برای شمول اکراه این جور استدلال کردند، گفتند از ادله‌ی محرّمات می‌فهمیم که شارع در مواردی که اکراه بر یک محرّمی بشود در حقیقت آن‌جا اکراه صادق است. و لو شخص نفساً شایق باشد. چرا؟ از باب این که شارع وقتی که چیزی را حرام می‌کند می‌خواهد بگوید که من به آن شوق نفسانی تو توجه ندارم آن را کنار می‌گذارم به جای آن دارم مبعوضیت و کراهت می‌نشانم، پس تو الان در دلت مبعوضیت و کراهت است پس لغت شامل می‌شود. این بیان آقای حکیم آن‌جا بود. که این بیان را آن‌جا البته مناقشه کردیم. نظیر این بیان را این‌جا می‌شود گفت، به این که وقتی شارع می‌فرماید که تو باید اهتمام به امر او داشته باشی،

لغت هم چه گفته؟ گفته که اگر تو را توعید کردند به ایقاع ضرر و حرج بر کسی که تو اهتمام به امر او داری، کسی که تو اهتمام به امر او داری، اگر توعید کردند به ایقاع ضرر و حرج بر او، این اکراه صادق است. پس من این جا دارم می گویم تو باید نسبت به فرد مسلمان اهتمام داشته باشی، به امر او اهتمام داشته باشی که ضرری به او وارد نشود، حرجی به او وارد نشود. پس بنابراین من دارم در دل تو اهتمام قرار می دهم، نسبت به آن شخص مسلم، وقتی اهتمام نسبت او قرار دادم، پس بنابراین ایعاد بر او موجب صدق کراهت می شود. این نظیر همان بیان آقای حکیم در آن جا بود که این جا گفته شد.

خب پاسخ از این تقریب همان است که آن جا داده شده که با این کارها نمی شود دامنه لغت را توسعه داد. اگر در لغت آمده که نه شوق نفسانی واقعی است. خب با این که نمی شود که ما ... الاشیء لا ینقلب عن ما وقع علیه، لغت برای این وضع کرده. عرف به این معنا قرار داده، شما نمی توانید آن را ... بله می توانید حقیقت شرعیه درست بکنید، خودت بیایی واضح جدید بشوی و حقیقت شرعیه درست بکنی، اما آن را نمی توانی توسعه بدهی یا تضییق بکنی.

تقریب ثانی این جا این هست که بگوییم نه ...

س: ???

ج: حالا تقریب دوم.

تقریب دوم این هست که بله شارع در این جا توسعه لغت نمی دهد دارد فرد تعبّدی برای او درست می کند. مثل این که مثلاً می فرماید ولد العالم عالم، نمی گوید من عالم را تو سعه دارم در معنای آن می دهم. ولی می گوید من تو را متعبّد می کنم که ولد عالم، همان مفادی را که عالم در لغت دارد من تو را متعبّد می کنم که آن معنا این جا منطبق است. چرا این کار را می کند؟ برای این که آثار عالم را. خب این للشارع که این کار را بکند. این یک فنی است از فنون بیان مطالب. این جا هم شارع می فرماید که همه ی مسلمین باید اهتمام به آن ها داشته باشی. خب حالا که اهتمام به آن ها باید داشته باشی، پس این ها را من دارم فرد برای من یهتم به دارم ایجاد می کنم، برای هر فردی، این من یهتم به است آن من یهتم به است پس بنابراین می خواهم بگویم همان معنایی که در اکراه نهفته است که عبارت است از ایعاد بر شخصی که تو اهتمام به او داری، این در مورد همه ی مسلمین وجود دارد. این هم بیان دوم است که در حقیقت فردسازی به نحو حکومت است.

خب این جا توجه می فرمایید اگر در خود معنای اکراه و وضع آن را و وضع کرده باشد برای اعم از م صدق حقیقی و تعبیدی، ورود می شود. اگر نه، و وضع نکرده باشد برای اعم از م صدق حقیقی و تعبیدی، فقط و وضع کرده باشد برای همان معنای واقعی، حقیقی، این ورود نمی شود یعنی فرد واقعی او نمی شود. مثل ولد العالم عالم، توی لغت عالم وضع نشده برای اعم از کسی که دانش آموخته، یا یک معتبری بیاید بگوید که من او را عالم می دانم. اگر این جور بود معنای عالم یعنی کسی که دانش آموخته یا معتبری گفت که من او را عالم می دانم اگر واژه‌ی عالم برای این وضع شده بود بله، وقتی که می گوید ولد العالم عالم، می شود ورود. اما اگر نه واقعاً برای کسی که دانش آموخته است وضع شده باشد این می شود فرد تعبیدی، مثل الطواف بالبيت صلاة می شود. می شود فرد تعبیدی. آیا این تقریب ثانی قابل قبول هست یا قابل قبول نیست؟

در تقریب ثانی هم محل اشکال است، و همچنین مدلول التزامی ما در ادله‌ی «من أصبح و لم يهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم» از این استفاده نمی کنیم که می خواهد بفرماید که این مورد احکام موارد اهتمام را دارد. و لو آن اهتمام واقعی وجود نداشته باشد. و لو اهتمام واقعی وجود نداشته باشد من می گویم که ... و لو این که تو امتثال هم نکرده باشی، خب ممکن است که شارع فرموده «من أصبح و لم يهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم» حالا معاذالله یک کسی بگوید خب ... ع صیان می کند، اهتمام نمی ورزد. در دلش که اهتمام نیست. عملاً هم اهتمام نمی ورزد، حالا این جا را شارع می خواهد بگوید که من دارم تعبداً می گویم که تو اهتمام داری پس ایعاد بر آن موجب صدق تعبیدی اکراه می شود پس احکام اکراه بر آن بار می شود؟ این را هم نمی توانیم بگوییم.

تقریب سوم که تقریبی است که ممکن است بگوییم و لو محقق حکیم دام ظلّه نام نبردند از این ادله، ولی بیانی دارند که می توانیم آن بیان را در این جا پیاده بکنیم، آن بیان ایشان این هست که آقایانی که فرموده اند در این مواردی که شخص اهتمام ذاتی نسبت به فرد ندارد گفتند که اکراه صادق نیست وجه آن این هست که می گویند در صدق اکراه توعید به ضرر و حرج لازم است به آن شخص مکره، و این جاها ضرر به دیگری که هیچ رابطه‌ای وثیقی با مکره ندارد موجب صدق ضرر به این نمی شود. ضرر به او ضرر به این حساب نمی شود. به شخص او که ضرر وارد نمی شود ضرر آن هم ضرری حساب نمی شود بله ضرر به فرزند انسان، ضرر به خود انسان کأن حساب می شود ضرر به اقربای درجه‌ی یک انسان ضرر به خود انسان کأن حساب می شود. ضرر به مثلاً خادمی که او نیاز واقعاً

دارد ضرر به او ضرر به انسان حساب می شود این جاها را قبول داریم، اما ضرر به آدم اجنبی که فقط رابطه‌ی انسان با او اسلام است، ایمان است، یعنی هیچ ... این جاها هم موجب صدق ضرر نمی شود فلذا گفتند که اکراه صدق نمی کند چون اکراه صدق آن به این هست که ایعاد بر ضرر نسبت به مکره بشود. ایشان می فرماید که این حرف نادرست است. این که حتماً باید ضرر به مکره وارد بشود و این جاها چون ضرر نیست این درست نیست. فقط ضرر ملاک نیست. ملاک در صدق اکراه این است که قصر باشد. زورگویی باشد. او را در محذور قرار دادن باشد. هر جا مکره بیاید مکره را در محذور قرار بدهد، حالا آن محذور ضرر با شد حرج با شد یا محذور آخر با شد. آن جا هم صدق اکراه می کند.

بنابراین اگر یک امری بر شخص صی واجب باشد بگوید اگر این کار را بکنی نمی گذارم آن واجب را انجام بدهی، آن واجب را نمی گذارم انجام بدهی، این جا خب ضرری به او وارد نمی شود حرجی هم به او ممکن است که وارد نشود، ولی یک محذور است خودش که این واجب را نمی گذارد که من انجام بدهم. این جاهایی که باعث تحقق محذوری می شود ولو این که آن محذور لم یسّم بالضرر و لم یسّم بالحرج، ولی محذور است.

س: چه هست آن محذور؟

ج: محذور همین است که یک واجبی را باید ترک بکند.

س: چه چیزی را از دست می دهد؟

ج: اما ترک آن برای او سنگین است. این که مثلاً نماز نخواند برای او سنگین است می گوید که اگر نفروشی من نمی گذارم که نماز بخوانی.

ایشان می فرمایند که این جاها هم صدق اکراه می کند و لو این که صدق ضرر نباشد.

س: ???

ج: حالا بگذارید کلام آن متکلم و مستدل تمام بشود.

س: ???

ج: نه حرج هم نباشد ولی محذور آخر، محذور دیگری که لاحرج و لاضرر. ولی محذور.

حالا در این جا گفته می شود که ادله ای اهتمام به امور مسلمین که نگذاری آنها ضرری به آنها وارد بشود خلاف مصلحت شان بر آنها وارد بشود مفسده ای دامن گیر آنها بشود این یک امری است که بحسب این ادله لازم است و واجب است. حالا وقتی که لازم است و واجب شد اگر این بیاید بگوید که بعد از این که شارع این کار را کرد و آن را واجب کرد، در حقیقت مصداق حقیقی برای اکراه درست می شود. یعنی ادله ای واجبات، ادله ای محرمان در حقیقت ورود پیدا می کند به دلیل اکراه. چون دلیل اکراه معنای آن این هست که حمل کردن مکره بر انجام در اثر ایعاد به ما فیه المحذور، و شارع با این که دارد این را واجب می کند دارد محذور ایجاد می کند، واقع المحذور دارد ایجاد می شود.

بنابراین به بیان ما می گوئیم که این ادله ای وجوب اهتمام چه هست؟ در حقیقت وارد می شود بر ادله ای رفع اکراه، ایشان فرموده است که ... حالا من برای این که مختصر بشود کلام از این جای آن می خوانم، می فرمایند که «وإنما ذُکر» آن ضرر «فی کلماتهم» کلمات فقهاء «لابتناء الاکراه علی الحمل و القصر» این که وادار بکنی، مجبور بکنی کسی را «الذی لایحصلُ بمجرد الامر من الغیر من دون لزوم محذور من مخالفته و ذلک لایقتضی الاقتصارُ علی الضرر بل یعمُ کلَّ محذورٍ یوقعهُ و یستعینُ بالتخفیف به» مکره، یستعین بالتخفیف به آن محذور «علی تنفیذ امره و تحقیق مطلوبه فإذا لم یکن الاضرارُ بالغیر اضراراً بالشخص المأمور عرفاً لعدم اهتمامه به فی نفسه الا أنه کان ممّا یجبُ علیه دفعه عن ذلک الغیر شرعاً کما لو حدّد بقتل المؤمن فإنه یصدق الحمل و القصر به و مثله لو نهب مال المؤمن إذا کان أميناً علیه إذ بضمیمه وجوب حفظه شرعاً یصدق الحمل و القصر المعتبر فی مفهوم الاکراه». بعد ایشان به دو تا روایت هم تأییداً تمسک فرمودند برای توضیح که ان شاء الله تتمه ای کلام را در جلسه ی بعد که ببینیم حالا مطلب تمام هست یا نه؟

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

پایان سال تحصیلی ۱۳۹۸-۹۹