**درس خارج فقه استاد سید محمد جواد شبیری**

**جلسه 027– 24 /08/ 1400 حق الماره /وجود حق مالی دیگر به جز زکات /زکات**

**خلاصه مباحث گذشته:**

متن خلاصه ...

## تفصیلات در جواز اکل مارّ

ما اختیار کردیم فی الجمله حق الماره ثابت است. امکان دارد در مسأله تفصیلاتی وجود داشته باشد که برخی از آنها اصل بحث را نیز روشن تر می کند و برخی از نکات در اصل بحث را تغییر داده و برخی نکات را تصحیح می کند.

### تفصل اول: تفصیل بین دیوار داشتن باغ و عدم آن در جواز اکل مارّ

اولین تفصیل، برای ابن عباس است. در میان عامه سه قول وجود دارد: ثبوت حق الماره، انکار حق الماره، تفصیل بین حائط داشتن و نداشتن به این صورت که اگر بستان حائط داشته باشد، حق الماره ثابت نیست و اگر حائط نداشته باشد، حق الماره ثابت است.

#### تقریب تفصیل با توجه به روایات شیعه

ممکن است تقریبی با توجه به روایات خاصه، ارائه شود. به این بیان که سه دسته روایات درباره حق الماره بین روایات ما وجود دارد:

یک دسته روایات به صورت مطلق حق الماره را ثابت کرده است. مانند:

ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالنَّخْلِ وَ السُّنْبُلِ وَ الثَّمَرِ فَيَجُوزُ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا مِنْ ضَرُورَةٍ أَوْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ قَالَ لَا بَأْسَ.[[1]](#footnote-1)

این روایت به صورت مطلق اجازه داده از نخل و سنبل و ثمره استفاده شود.

روایت علی بن یقطین به صورت مطلق حق الماره را نفی کرده است:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالثَّمَرَةِ مِنَ الزَّرْعِ وَ النَّخْلِ وَ الْكَرْمِ وَ الشَّجَرِ وَ الْمَبَاطِخِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الثَّمَرِ أَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ مِنْهُ شَيْئاً وَ يَأْكُلَ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ وَ كَيْفَ حَالُهُ إِنْ نَهَاهُ صَاحِبُ الثَّمَرَةِ أَوْ أَمَرَهُ الْقَيِّمُ فَلَيْسَ لَهُ وَ كَمِ الْحَدُّ الَّذِي يَسَعُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ مِنْهُ قَالَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئاً.[[2]](#footnote-2)

در هیچ یک از این دو روایت، قید «حائط» وجود ندارد و روایت مثبت و نافی از این جهت مطلق هستند.

صحیحه مسعده بن زیاد تفصیل قائل شده است:

عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَ سُئِلَ عَمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ مِنَ الْفَاكِهَةِ وَ الرُّطَبِ مِمَّا حولهم حَلَالٌ. فَقَالَ: «لَا يَأْكُلْ أَحَدٌ إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ، وَ لَا يُفْسِدْ إِذَا كَانَ عَلَيْهَا فِنَاءٌ مُحَاطٌ. ...[[3]](#footnote-3)

در این روایت بیان شده: اگر حائط وجود داشته باشد، جایز نیست و از مفهوم آن استفاده می شود که اگر حائط نباشد، اکل جایز است. این روایت به خصوص آنکه در آن شرط متأخر بیان شده، مفهوم دارد. درباره مفهوم شرط بحث هایی وجود دارد که آیت الله والد بین جایی که شرط متأخر باشد و جایی که شرط مقدّم باشد، تفصیل قائل هستند و در شرط متأخر، قائل به مفهوم هستند و در شرط متقدّم مفهوم را قبول ندارد. به نظر می رسد کلام آیت الله والد صحیح است و نکاتی باعث می شود که شرط متأخر معمولا مفهوم داشته باشد.

##### بررسی مفهوم داشتن شرط

نکته مفهوم این است که آیا متکلّم در مقام موارد جزاء است؟ گاهی متکلّم در مقام بیان این است که اکرام عالم در چه زمان هایی واجب است. مثلا سائل پرسیده: «هل اُکرم العالم؟» و در پاسخ گفته: «اذا کان العالم متّقیا فاکرمه» در اینجا سائل پرسیده در چه صورتی عالم باید اکرام شود و سوال نکرده در صورتی که عالم متقی باشد، حکم چیست؟ پس از موارد جزاء سوال کرده و پاسخ نیز در مقام بیان موارد جزاء است. در این موارد، شرط چه مقدّم باشد و چه مؤخر باشد، مفهوم باشد. اما نوعا در مواردی که شرط متأخر است، متکلّم در مقام بیان موارد جزاء است.

در توضیح بیشتر باید گفت: متکلم در مثال «اذا کان یوم الجمعه فاغتسل» به سه نحو می تواند در مقام بیان باشد:

1. می تواند در مقام بیان موارد شرط باشد مثلا امام علیه السلام در مقام بیان اعمال روز جمعه است و می فرماید: «اذا کان یوم الجمعه فاغتسل» این کلام مفهوم ندارد که غسل تنها برای روز جمعه است و اسباب دیگری برای استحباب غسل وجود ندارد. اما با این فرض که متکلّم در مقام بیان تمام اعمال مستحب در روز جمعه است، مفهوم دارد که تنها عمل مستحب در روز جمعه، غسل است.
2. می تواند در مقام بیان موارد جزاء باشد مثلا در پاسخ به سوال از اغسال مستحبه، امام علیه السلام بفرماید: «اذا کان یوم الجمعه فاغتسل» در این فرض، سوال کلی است و از خصوص اعمال مستحبی روز جمعه نیست. با فرض کلی بودن سوال، پاسخ ظهور در بیان موارد جزاء دارد و مفهوم اصطلاحی پیدا می کند.
3. می تواند در مقام بیان ملازمه بین شرط و جزاء باشد. مثلا در مقام بیان یکی از اعمال مستحبی روز جمعه، بیان کند: «اذا کان یوم الجمعه فاغتسل» در این فرض، متکلّم نه در مقام بیان تمام اعمال مستحبی روز جمعه است و نه در مقام بیان همه اسباب استحباب غسل. این کلام به هیچ وجه مفهوم ندارد.

#### تطبی بحث در روایت مسعده

در بسیاری از موارد، سوال سائل تعیین کننده آن است که متکلّم در مقام بیان کدام یک از این سه شکل است. در روایت مسعده بن زیاد، سوال به این نحو است که مردم از ثمرات می خورند. حکم آن چیست؟ این سوال به صورت کلی از ثبوت حق الماره است و اختصاص به حائط ندارد. امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: اگر فناء محاط باشد، حق الماره وجود ندارد و نیاز به اذن مالک است. ظهور اینکه مجیب در مقام بیان پاسخ کامل سائل است، اقتضا می کند قسمتی از سوال را با منطوق پاسخ داده و قسمتی را با مفهوم پاسخ داده است. در این فرض چون متکلم در مقام بیان موارد جزاء است، شرط مفهوم دارد حتی اگر - طبق دیدگاه مختار - شرط به طور کلی مفهوم نداشته باشد. با این فرض، قضیه به دو جمله تبدیل می شود: «اذا کان علیها فناء محاط فلا حق للماره و اذا لم یکن علیها فناء محاط فللماره حق» این روایت شاهد جمع بین دو روایت مثبته و مانعه می شود. روایت ابن ابی عمیر که به طور مطلق حق الماره را ثابت کرده به فرضی که فناء محاط نداشته باشد، اختصاص پیدا می کند. زیرا رابطه بین این روایت و منطوق روایت مسعده، اخص مطلق است و آن را تخصیص می زند. روایت علی بن یقطین که به صورت مطلق حق الماره را نفی کرده به فرضی که فناء محاط داشته باشد، اختصاص پیدا می کند زیرا رابطه بین این روایت و مفهوم روایت مسعده، اخص مطلق است و آن را تخصیص می زند.

ممکن است به این تقریب اشکال بدوی شود که روایت یونس[[4]](#footnote-4) به عنوان روایت چهارم وجود دارد و در فرض وجود حائط و عدم حائط، حق الماره را ثابت کرده است.

در پاسخ باید گفت: این روایت مرسله است و مرسله یونس اعتبار ندارد.

#### بررسی تقریب

با این حال تقریب ارائه شده، چند مشکل مبنایی و مشکل خاص مورد دارد. پیش از بیان اشکالات، نکته مقدماتی بیان می شود.

##### نکته مقدماتی: تفاوت انقلاب نسبت و شاهد جمع

دو بحث به نام های شاهد جمع و انقلاب نسبت وجود دارد که شاهد جمع اتفاقی است و انقلاب نسبت، اختلافی است. انقلاب نسبت این است که دلیل اول به صورت مطلق بیان کرده: «اکرم العالم» و دلیل دوم به صورت بیان کرده: «لا تکرم العالم» و دلیل سوم بدون اینکه مفهوم داشته باشد، حکم برخی از افراد را بیان کرده است. مثلا در پاسخ به سوال سائل «هل اُکرم العالم العادل» بیان شده: «نعم» که این کلام هیچ مفهومی ندارد و تنها وجوب اکرام عالم عادل را اثبات می کند. در اینجا بحث انقلاب نسبت پیش می آید که «اکرم العالم العادل»، «لا تکرم العالم» را تخصیص می زند و آن را به عالم غیر عادل را اختصاص می دهد و این عام بعد از تخصیص خوردن، نسبت به «اکرم العالم» اخص مطلق می شود. این بحث وجود دارد که آیا رابطه بین این دو عام بعد از تخصیص ملاحظه شود یا نسبت سنجی قبل از تخصیص است؟

شاهد جمع در صورتی است که جمله سوم مفهوم داشته باشد یا به جای جمله سوم دو جمله وجود داشته باشد. در صورتی که جمله سوم مفهوم داشته باشد، به منزله دو جمله است: «اکرم العالم العادل و لا تکرم العالم الفاسق» منطوق این جمله یعنی «اکرم العالم العادل»، «لا تکرم العالم» را تخصیص می زند و مفهوم این جمله یعنی «لا تکرم العالم الفاسق»، «اکرم العالم» را تخصیص می زند. با این فرض نیازی به نسبت سنجی دو عام نیست و خود روایتِ شاهد جمع، تعارض بین دو روایت عام را برطرف می کند و فرقی ندارد، شاهد جمع در یک دلیل باشد یا در دو دلیل مختلف باشد.

ظاهرا شاهد جمع اتفاقی است و تقریب ارائه شده از سنخ شاهد جمع است.

##### اشکال آیت الله شبیری به شاهد جمع و انقلاب نسبت: استهجان تخصیص اکثر و مساوی

آیت الله والد اشکال مشترکی به شاهد جمع و انقلاب نسبت وارد می کنند و بعد از پاسخگویی، به تفصیلی می رسند که در مباحث فقهی بسیار مهم است.

مقدمه اشکال این است که هچنانچه تخصیص اکثر قبیح است، تخصیص مساوی نیز قبیح است و مخصّص باید افراد کمی از عام باشد و مثلا اخراج نیمی از علما یا تقریبا نیمی از آنها از «اکرم العالم» عرفی نیست. با توجه به این مقدمه، اشکال مشترک بین انقلاب نسبت و شاهد جمع را در شاهد جمع تطبیق می کنیم:

عالم عادل و عالم فاسق یا مساوی هستند یا یکی از این دو از دیگری بیشتر است؛

اگر عالم عادل و عالم فاسق مساوی باشند، شاهد جمع نمی تواند هیچ یک از دو دلیل را تخصیص بزند زیرا لازمه آن تخصیص به نصف است.

اگر عالم عادل و عالم فاسق مساوی نباشند، هر یک از دو دلیل که تعداد افراد تحت آن بیشتر باشد را نمی توان تخصیص زد. مثلا اگر عالم عادل بیشتر باشد نمی توان «اکرم العلماء» را تخصیص زد زیرا لازمه آن تخصیص اکثر است و اگر –نعوذ بالله- عالم فاسق بیشتر باشد، نمی توان «اکرم العالم» را تخصیص بزند زیرا لازمه آن تخصیص اکثر است.

پس به هر حال یا هر دو تخصیص مشکل دارد یا یکی از دو تخصیص مشکل دارد.

###### پاسخ: تفصیل بین عام و مطلق

آیت الله والد در مقام پاسخ بین مطلق و مقیّد و عام و خاص قائل به تفصیل هستند. ایشان اشکال را در عام و خاص می پذیرند و شاهد جمع را در عام و خاص، قبول ندارند اما در مطلق و مقیّد، شاهد جمع را قبول دارند. زیرا یک وجه جمع بین مطلق و مقیّد این است که از مقیّد کشف کنیم که متکلّم در مطلق در مقام بیان نبوده است هر چند ظاهر بدوی مطلق این است که متکلم در مقام بیان قیود است. اگر متکلّم در مقام بیان نباشد، تقییدی که باعث خروج اکثر افراد از تحت دلیل شود مانعی ندارد. مثلا به بیمار توصیه می شود که به دکتر مراجعه کند. در این مورد، متکلّم تنها در مقام بیان این است که برای بهبودی نیاز به مراجعه به دکتر است و در مقام بیان خصوصیات دکتر نیست. با این فرض، مانعی ندارد در جمله بعدی بیان شود به دکتری مراجعه کن که شرایط خاصی را دارد و این شرایط تنها در تعداد محدودی از دکترها وجود دارد. مثال دیگر این است که به عامی توصیه شود که از عالم تقلید کند. در این مورد نیز متکلّم تنها در مقام بیان این است که برای یادگیری احکام شرعی باید تقلید کند و در مقام بیان خصوصیات عالمی که از او تقلید می شود، نیست. با این فرض، مانعی ندارد در جمله بعدی شرایطی مانند اعلمیت برای مرجع تقلید بیان شود که تنها در یک یا چند مجتهد محدود از علما این شرایط موجود است.

نتیجه بحث این است که در صورتی می توان شاهد جمع را در مقیّدات پیاده کرد که مطلق ظهور در مقام بیان بودن داشته باشد. اما در صورتی که مطلق نص در مقام بیان بودن باشد و قطع داشته باشیم که متکلّم در مطلق در مقام بیان است، دیگر این بیان جاری نیست زیرا فرض آن بود که در شاهد جمع، مطلق حمل بر آن می شود که متکلم در مقام بیان قضیه مهمله است و این حمل در مواردی که قطع به در مقام بیان بودن داریم، ممکن نیست.

تکمیل پاسخ: انصراف مطلق و عام پس از ورود مقیّد و عام

بنده با پذیرش تمام فرمایشات آیت الله والد، ضمیمه مختصری به آن دارم. به این بیان که، گاهی اوقات هم در عام و هم در مطلق، مشکلی که ایشان مطرح کردند وجود ندارد و می توان آن را پاسخ داد. به این صورت که گاهی اوقات تناسبات حکم و موضوع اقتضا می کند که مطلق یا عام به افراد خاصی انصراف پیدا کند و لو این تناسبات حکم و موضوع، به قرینه روایت مخصّصه یا مقیّده ایجاد شده باشد. فرض کنید: دلیل اول بیان کرده «یجب اکرام العلماء» و دلیل دوم بیان کرده «لا یجب اکرام العلماء» و دلیل سومی بیان کرده: «یجب اکرام العلماء ان کانوا عدولا و لا یجب اکرامهم اذا لم یکونوا عدولا» ما و لو به قرینه دلیل خاص، می فهمیم مراد از «یجب اکرام العلماء» عالمی است که به علم خود عمل کرده باشد و علم در وجود صاحبش اثر گذاشته باشد نه آنکه صرفا عالم باشد. دلیل «لا یجب اکرام العلماء» بیان می کند که صرف علم کفایت نمی کند. پس جمع بین این دو دلیل این است که دلیل اول در مقام بیان علمی است که اثر گذاشته و دلیل دوم در مقام بیان این است که علم تمام الموضوع برای وجوب اکرام نیست و جزء العله بودن علم یا علمی که منشأ ایجاد قید دوم باشد و مجموع این دو قید، موجب وجوب اکرام باشد را نفی نمی کند.

یا فرض کنید: یک روایت بیان کرده: «مریض باید روزه بگیرد» و روایت دوم بیان کرده: «مریض لازم نیست روزه بگیرد» ممکن است بین این دو دلیل اینگونه جمع شود که دلیل اول ناظر به مرضی است که مضرّ نیست ولی دلیل دوم ناظر به مرضی است که موجب ضرری بودن یا حرجی بودن روزه شود.

باید دقت داشت: گاهی مطلقات ذاتا انصراف دارند که اساسا تعارضی شکل نمی گیرد. بحث در جایی است که به قرینه مقیّد، مطلق منصرف شود. تحقّق انصراف به قرینه مقیّد به این صورت است که گاه برخی از مواقع ارتکازات اقتضایی برای عقلا وجود دارد و با ورود مقیّد این ارتکاز اقتضایی به فعلیت می رسد. مثلا از نظر عقلایی، نفس علم می تواند موجب وجوب باشد چنانچه علم بما هو مؤثر فی صاحبه می تواند موجب وجوب باشد. با این فرض، در صورت ورود «اکرم العالم» به صورت مطلق، این کلام حمل بر وجوب اکرام عالم به نفس علم می شود زیرا قیدی در آن وجود ندارد. در این فرض، عقلا با اینکه انصراف را محتمل می دانند اما به علت نبود دلیل، به اطلاق اخذ می کنند. حال با فرض ورود مقیّد، به قرینه دلیل مقیّد اطلاق انصراف پیدا می کند که در مقام بیان موضوعیت تام موضوع نیست و جزء العله دیگری دارد که از دلیل مقیّد فهمیده می شود. البته این مطلب همیشگی نیست و در برخی از موارد است.

#### شاهد جمع نبودن روایت مسعده طبق هر دو بیان

در مورد بحث، روایت مسعده بین فناء محاط و عدم آن تفصیل داده است. شاهد جمع بودن این روایت به یکی از دو بیان ممکن است:

یا این روایت شاهد بر آن است که روایت مطلق در مقام بیان نیست. این بیان آیت الله والد در روایت ابن ابی عمیر نمی آید. زیرا در آن تصریح شده: مِنْ غَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا مِنْ ضَرُورَةٍ أَوْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ با این خصوصیات، روایت ظهور در این دارد که در مقام بیان است و بعید است که روایت حمل بر آن شود که در مقام اصل حکم بوده و از ناحیه وجود فناء محاط در مقام بیان نباشد. روایت علی بن یقطین روشن تر است که در مقام بیان تمام خصوصیات و ریزه کاری هاست و نمی توان آن را حمل بر در مقام بیان بودن در اصل حکم است و ناظر به خصوصیات نیست. حتی اگر مطلقات نص در اطلاق نباشند، حداقل ظهور آنها در مقام بیان افراد به حدی قوی است که نمی توان با مقیّدات، مطلق را حمل بر در مقام بیان نبودن کرد.

یا این روایت شاهد بر انصراف مطلق است. این بیان ما نیز در روایت ابن ابی عمیر و علی بن یقطین وارد نیست. البته این سخن با فرض پذیرش دلالت روایت علی بن یقطین است که ما آن را نپذیرفتیم و مرحوم نراقی در این باره مطالبی دارد که بیان و بررسی خواهد شد. حال با فرض دلالت روایت علی بن یقطین، سوال این است که آیا با اجازه مالک می توان تصرّف کرد؟ این سوال در مرسله ابن ابی عمیر وارد شده و حضرت ع با «نعم» پاسخ داده و در صحیحه علی بن یقطین وارد شده و حضرت ع با «لا» پاسخ داده است. تناسبات حکم و موضوع خاصی وجود قید وجود الحائط و عدم آن را اقتضا نمی کند. به خصوص در جایی که سائل سوال کرده که بسیار بعید است سوال واحد در یک جا حمل بر وجود حائط شود و در جایی دیگر حمل بر عدم وجود حائط شود بی آنکه به وجود حائط در روایت اشاره شده باشد. در مثالی که ذکر شد، قالب تعبیری «عالم» صلاحیت مطلق و مقیّد را داشت در حالی «الرجل یمرّ علی الثمره» نمی تواند قالب برای مطلق و مقیّد باشد و آن هم به دو قید متناقض که مقیّد به عدم الحائط و مقیّد به وجود الحائط باشد. پس انصراف این دو روایت بسیار مستبعد است.

به همین دلیل اگر روایت مسعده بن زیاد به عنوان شاهد جمع مطرح شود، باعث می شود هر سه روایت با هم تعارض کنند.

#### خارج بودن روایت مسعده از تعارض روایات حق الماره

اما به نظر می رسد روایت مسعده بن زیاد جزء معارضات نیست. در توضیح باید گفت:

ما روایت را اینگونه خواندیم: وَ سُئِلَ عَمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ مِنَ الْفَاكِهَةِ وَ الرُّطَبِ مِمَّا حولهم حَلَالٌ؟ که حلال را استفهامیه معنا می کردیم. در حالی که روایت نسخه بدل «مما هو لهم حلال» دارد. به نظر می رسد این نسخه بدل صحیح است زیرا؛

اولا: استفهامی بودن «حلال» نیازمند تقدیر ادات استفهام است.

ثانیا: «مما حولهم» چه خصوصیتی دارد که سوال به آن قید بخورد؟ آیا کسی بین باغ های اطراف و غیر آن تفصیل قائل شده یا در ارتکازات عقلایی تفاوت خاصی وجود دارد؟ البته هر چند ممکن است روایت در مقام بیان حق همسایگی باشد اما هیچ کس برای همسایه چنین حقی قائل نیست که همسایگی موجب جواز اکل باشد. از سویی دیگر، «عمّا یأکل الناس...» اشاره به قضیه خارجیه دارد که افراد در خارج از میوه ها استفاده می کردند و شاهدی وجود ندارد که در سیره خارجیه اکلیه بین «مما حولهم» و «مما لیس حولهم» تفاوت وجود داشته باشد. باید دقت داشت: مراد این نیست که قید امکان ندارد بلکه مراد این است که وجود این قید مستبعد است.

با این فرض، «مما هو لهم حلال» نسخه صحیح است. مراد از جمله این نیست که آیا اکل از چیزهایی که برای آنها حلال است، جایز است؟ زیرا با وجود این فرض، دیگر وجهی برای سوال وجود ندارد. بلکه مراد از این جمله، به یکی از دو نحو ممکن است:

1. مراد «مما هو لهم حلال باعتقادهم» است. به این معنا که به عقیده کسانی که از ثمره می خورند، این اکل حلال است.
2. مراد این است که کسی که در باغ کاره ای است، اکل را تحلیل کرده است. در حقیقت روایت سوال شده افرادی مانند اجیر و مملوک و قیّم تحلیل کرده اند، آیا این تحلیل کافی است؟

به نظر می رسد بتوان وجه اول را به وجه دوم بازگشت دارد. در توضیح باید گفت: اگر مراد، حلیت به اعتقاد آنها باشد، ممکن است گفته شود: اعتقاد حلیت می تواند ناشی از حق الماره باشد زیرا برخی از عامه قائل به حلیت هستند. با این فرض، این روایت اطلاق دارد و شامل صورتی که اعتقاد ناشی از فتوای به جواز حق الماره است را شامل می شود. اما روشن نیست ناظر به این جهت باشد زیرا ممکن است اعتقاد حلیت از این باب باشد که از ناحیه کسی که در باغ کار می کند، تحلیل کرده است. در این فرض، حضرت ع بیان می کند: اگر باغ دیوار داشته باشد، تحلیل این افراد کافی نیست. معنای این سخن این است که در جایی که دیوار کشیده شده، اجازه مالک لازم است ولی در جایی که دیوار کشیده نشده، اجازه مالک لازم نیست. این مطلب نیازمند توضیحی است که در آینده درباره آن بحث خواهیم کرد.

به نظر می رسد، احتمال اخیر روشن ترین احتمال در مسأله است و ناظر به مطلبی است که روایت حلبی، ابن مسلم، روایت علی بن یقطین و برخی دیگر از روایات ناظر به آن هستند که اجازه قیّم، اجیر، مملوک و مانند آن کافی نیست و تحلیل باید از ناحیه صاحب باغ باشد.

سوال: اگر مراد این بود، باید جواب متناسب با سوال باشد و حضرت ع بیان می کرد: «لا یأکل احد الا باذن صاحبه»

پاسخ: لازم نیست به این نحو پاسخ داده شود و همینکه بیان شود: اکل با ضرورت جایز است و اکل بدون ضرورت جایز نیست، کفایت می کند. زیرا اکل با ضرورت حتی در صورت نبود اذن مالک نیز جایز است.

در نتیجه، روایت مسعده بن زیاد ناظر به نفی حق الماره نیست. البته در این روایت قیدی وجود دارد که در مباحث آینده درباره آن بحث خواهیم کرد.

مرحوم نراقی در مستند توضیحاتی درباه روایت علی بن یقطین بیان کرده که در جلسه آینده درباره آن سخن خواهیم گفت.

1. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص93.](http://lib.eshia.ir/10083/7/93/) [↑](#footnote-ref-1)
2. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص92.](http://lib.eshia.ir/10083/7/92/) [↑](#footnote-ref-2)
3. قرب الاسناد؛ ص: 80 [↑](#footnote-ref-3)
4. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج6، ص383.](http://lib.eshia.ir/10083/6/383/)

   مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى‏ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالْبُسْتَانِ وَ قَدْ حِيطَ عَلَيْهِ أَوْ لَمْ يُحَطْ عَلَيْهِ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ ثَمَرِهِ وَ لَيْسَ يَحْمِلُهُ عَلَى الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ إِلَّا الشَّهْوَةُ وَ لَهُ مَا يُغْنِيهِ عَنِ الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ وَ هَلْ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ مِنْ جُوعٍ قَالَ لَا بَأْسَ أَنْ يَأْكُلَ وَ لَا يَحْمِلُهُ وَ لَا يُفْسِدُهُ. [↑](#footnote-ref-4)